

# İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

20





# İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

ISSN: 2149-2433

**20**

ARALIK

DECEMBER

**2023**



# İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

## JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

İlahiyat Araştırmaları Dergisi, İslâmî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı'nın (İSİLAY) bir yayın organı olup hakemli akademik bir dergidir. İlahiyat Araştırmaları Dergisi yılda iki kez Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir. Yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ne aittir.

Journal of Divinity Studies is media organ of Foundation of Islamic Sciences Research and Dissemination and it is refereed scholarly journal. Journal of Divinity Studies is published twice yearly in June and December. Publication language of the journal is Turkish, Arabic and English. Responsibility of the articles published belongs to authors in terms of scientific and language. All rights of the articles published in the journal belong to Journal of Divinity Studies.

### İletişim Bilgileri/Contact Information

<b>Adres</b>	Şenlik Mahallesi, Düz Sokak, No. 6 06300, Keçiören, Ankara
<b>Telefon</b>	90 312 380 6267
<b>Web Sayfası</b>	<a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilahiyataras-tirmalaridergisi">https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilahiyataras-tirmalaridergisi</a> <a href="http://ilader.ilamer.org">http://ilader.ilamer.org</a> <a href="https://ilamer.org">https://ilamer.org</a>
<b>E-Posta</b>	ilamerdergi@gmail.com

## İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

## JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

## DERGİ YÖNETİMİ / ADMINISTRATION

<b>Sahibi / Owner</b>	İslâmî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı (İSİLAY) İlahiyat Araştırmaları Merkezi (İLAMER)
<b>Editör / Editor</b>	Doç. Dr. Ferhat Gökçe, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
<b>Editör Yardımcıları Assoc. Editors</b>	Doç. Dr. Abdurrahman Demirci, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
<b>Dil Editörleri Language Editors</b>	Arş. Gör. Muhammed Aşantoğrul, Ankara Hacı Bayram Veli Ün. Arapça Arş. Gör. Münire Gözde Aygın, Ankara Hacı Bayram Veli Ün. İngilizce
<b>Yayına Hazırlık ve Tasarım Publication Preparation and Design</b>	Doktora Öğrencisi Zhamalidin Kanabaev, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arş. Gör. İlyas Altuner, Iğdır Üniversitesi
<b>Sekreteryası / Secretariat</b>	Bayram Cilasun, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
<b>Alan Editörleri / Field Editors</b>	<b>Temel İslam Bilimleri Bölümü</b> Doç. Dr. Mehmet Altuntaş, Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim dalı Doç. Dr. Ömer Acar, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana bilim dalı Dr. Öğr. Üyesi, Adnan Akalın, Gaziantep İslam Bilim Ve Teknoloji Üni. İslami İlimler Fak. İslam Hukuku Ana bilim dalı Dr. Öğr. Üyesi, Mücteba Altındaş, Afyon Kocatepe Üni. İslami İlimler Fak. Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Ana bilim dalı Gör. Asilbek Abduganiyev TDV-Oş İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana bilim dalı (Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü Dr. Öğrencisi) <b>Felsefe Ve Din Bilimleri Bölümü</b> Doç. Dr. Şeref Göküş, Akdeniz Üni., İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim dalı Doç. Dr. Kamil Sarıtaş, Eskişehir Osmangazi Üni. İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Ana bilim dalı Doç. Dr. Fatih Özkan, Hacı B. Veli Ün. İslam Felsefesi Anabilim dalı

**Danışma Kurulu**  
**Advisory Board**

Dr. Öğr. Üyesi Bilal Toprak, Mardin Artuklu Üni., İslami İlimler Fak.,  
Dinler Tarihi Anabilim dalı

Dr. Öğr. Üyesi Harun Geçer, Gümüşhane Üni., İlahiyat Fakültesi, Din  
Sosyolojisi Ana bilim dalı

**İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü**

Prof. Dr. Fatih Erkoçoğlu, Ankara Yıldırım Beyazıt Üni. İnsan ve  
Toplum Bilimleri Fak., Tarih Bölümü

Doç. Dr. Abdülkerim Öner, Dicle Üni., İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi  
Ana bilim dalı

Doç. Dr. Necdet Şengün, Dokuz Eylül Üni., İlahiyat Fak. Türk İslam  
Edebiyatı Ana bilim dalı

Doç. Dr. Fatih Koca, Ankara Üni., İlahiyat Fak. Türk Dini Musikisi Ana  
bilim dalı

Prof. Dr. Ahmet Ünsal (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Üni.)

Prof. Dr. Ali Yılmaz (Uşak Üni.)

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Bilal Kemikli (Uludağ Üni.)

Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Fatih Erkoçoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay (Sakarya Üni.)

Prof. Dr. Hasan Kurt (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Huriye Martı (Necmettin Erbakan Üni.)

Prof. Dr. Hüseyin Hansu (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Köz (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Üni.)

Prof. Dr. M. Sait Reçber (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Mehmet Bahauddin Varol (N. Erbakan Üni.)

Prof. Dr. Mehmet Ünal (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Metin Özdemir (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Prof. Dr. Nuh Arslantaş (Marmara Üni.)

Prof. Dr. Vahit Göktaş (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Talip Türcan (Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Gülgün Uyar (Marmara Üni.)

Prof. Dr. Abdülmecit İslamoğlu (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Murat Demirkol (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Mustafa Özkan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Doç. Dr. Akram MZM Agha (Malezya Ulus. İslam Üni.)

Doç. Dr. Ebulfez Ezimli (Nahcivan Devlet Üni.)

Doç. Dr. M. Esad Erkaya (Ankara Hacı Bayram Veli Üni.)

Doç. Dr. Sebine Nematzade (Azerbaycan Yaz. Ens.)

Doç. Dr. Zaylabidin Acimamatov (Kırgızistan Oş Üni.)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### MAKALAT / ARTICLES

- 01 | Halil Sarı  
Hâkim El-Cüşemî'nin *Et-Tahzîb Fi't-Tefsîr* Adlı Eserinde Mu'tazilî Müfessir Ve Kelâmçıların Görüş Ve Yorumları  
The Views and Interpretations of Mu'tazilite Commentators and Theologians in *al-Tahzib Fi't-Tafsîr* Hakım al-Jushamî
- 46 | Eyüp Yiğit  
Kur'ân'ın Anlaşılmasında Gece Vaktinin Önemi  
The Place And Importance of The Nighttime in Understanding The Qur'an
- 68 | Zekerya Sarıbulak  
Ebû Hanîfe'nin Sünnî İtikadî Birlik ve Kelâm İlminin Oluşum Sürecindeki Yeri  
The Impact of Abu Hanifa in Forming Sunni Theological Unity and the Science of Kalam
- 87 | Beyzanur Yılmaz  
Bir Nedensellik İlkesi Örneği Üzerine Değerlendirme: Dijitalleşen Mahremiyet Mi Kutsal Algı Yapısı Mı?  
An Evaluation on the Example of a Principle of Causality: Digitalized Privacy or Sacred Perception Structure?

110 | Khaled Dughim

أثر الاحتراق النفسي في الأداء الوظيفي لدى المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرّر  
دراسة وصفية تحليلية ارتباطية

The impact of psychological combustion on the job performance of male and female teachers in the liberated north of Syria: A Descriptive, Analytical and Correlational Study

KİTABİYAT / BOOK REVIEW

135 | Hümeyra Yılmaztürk Güleç

Din, Dünyevileşme ve Zühd: Prof. Dr. Ahmet Yıldırım, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, 2. Baskı, 288 sayfa.

144 | İlknur Gül

Akademik Hadisçilik Bağlamında İsmet Özel'in *Kırk Hadis* isimli Kitabının Değerlendirilmesi

Câbir b. Hayyân: Murat Bıyıklı, İstanbul Siyer Yayınları, 2022, 160 sayfa.

---

## EDİTÖRDEN / EDITOR'S NOTE

---

Kıymetli Okuyucularımız,

İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nin, 2023 yılının Aralık ayında yayımladığımız 20. sayısını sizlere sunmuş olmaktan büyük bir heyecan ve mutluluk duymaktayız. Bu sayı aynı zamanda içerisinde bulunduğumuz Cumhuriyetimizin 100. Yılında neşrettiğimiz ikinci sayımızı teşkil edecektir. Bu sayımızda ilahiyat alan araştırmalarına dair 5 araştırma makalesi ve 2 kitap tanıtımını sizlere takdim edeceğiz.

Bu sayımızda yer alan birinci makalede bşinci asır müfessir ve mütekelimlerinden Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eseri çerçevesinde Mutezilî müfessir ve kelâmcıların görüş yorumları tahlil edilmiştir. İkinci makalede ise ibadet konularından birisini teşkil eden gece ibadetinin Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolü tefsir kaynaklarından hareketle araştırılmıştır. Üçüncü araştırma makalesi ise Kelâm alanındadır. Bu araştırmada Ebû Hanife'nin sünnî itikadi birlik ve kkelâm ilminin oluşum sürecindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Diğer bir araştırma makalemiz ise "Bir Nedensellik İlkesi Örneği Üzerine Değerlendirme: Dijitalleşen Mahremiyet Mi Kutsal Algı Yapısı Mı?" ismini taşımakta konu psiko-sosyal açıdan incelenmektedir. Beşinci araştırma makalesi ise Arapça bir makaledir. Din eğitimi alanında hazırlanan makalede Kuzey Suriye'nin kurtarılmış



bölgelerinde kadın ve erkek öğretmenlerin iş performansına psikolojik tükenmişliğin etkisi incelenmiştir. Bu sayımızda iki kitap tanıtımı yapılmıştır. Birincisi Ahmet Yıldırım tarafından kaleme alınan *Din Dünyevileşme ve Zühd* isimli eserin tanıtımı ve değerlendirilmesi üzerinedir. İkincisinde ise 2022 yılında yayımlanan Murat Bıyıklı'ya ait *Câbir b. Hayyân* isimli eserin tanıtımı ve değerlendirmesi yapılmıştır.

2014 yılından beri ilahiyat alanında akademik araştırmaları sizlerle buluşturan dergimiz önümüzdeki sayılardan itibaren başta TR DİZİN olmak üzere yeni dizinlere girmeyi hedeflemektedir. Cumhuriyetimizin 100. Yılında hazırladığımız 20. sayımızın yayına hazırlanmasında emeği geçen yazarlarımıza, yazarlarımızın makalelerini titiz bir okuma sürecinden geçiren hakemlerimize, kabul edilen makalelerin yayıma hazır hale getirilmesinde katkı sunup emeği geçen herkese şükranlarımı arz ediyor, yeni sayımızın ilim âlemine hayırlar getirmesini bu sayıda yayımlanan makalelerden istifade edilmesini yüce Rabbimden niyaz ediyorum.

Editör

Doç. Dr. Ferhat Gökçe

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

e-posta: ferhatgokce@hotmail.com

## Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb Fi't-Tefsîr* Adlı Eserinde Mu'tezilî Müfessir ve Kelâmcıların Görüş ve Yorumları\*

The Views and Interpretations of Mu'tazilite Commentators and Theologians in *al-Tahzîb Fi't-Tafsîr* Hakım al-Jushamî

Halil SARI\*

Geliş Tarihi/Received: 23.07.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 19.12.2023

**Öz:** Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) kelâmî-itikâdî meselelerde Mu'tezile'nin temel inanç ve esaslarını benimsemiş bir müfessir ve kelâmcıdır. Gerek Ebû Alî el-Cübbâî (303/916) ve Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) kelâmî sistemini benimsemesi gerekse Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) birçok öğrencisinden dersler alması sebebiyle Kâdî Abdülcebbar'dan sonra Behşemiyye ekolünün son halkasını temsil etmiştir. Cüşemî, kendinden önceki Mu'tezilî tefsir literatürüne derin bir alâka duymuş ve *et-Tehzîb fi't-efsîr* adlı tefsirinin birçok yerinde bu alâkasını izhar etmiştir. Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-efsîr*'i, çoğu kaybolmuş ve günümüze ulaşmamış olan Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) gibi Mu'tezilî müfessirlerin Kur'ân tefsirine dair izahlarını geniş ölçüde ihtiva etmiştir. Bunun yanında, Basra ve Bağdat Mu'tezilesine mensup kelâmcıların görüş ve yorumları da *et-Tehzîb fi't-efsîr*'de kaynak olarak kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mu'tezile, Behşemiyye, Cübbâî, Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-efsîr*.

**Abstract:** Hakim al- Jushamî (d. 494/1101) is a commentator and theologian who embraced the fundamental beliefs and principles of the Mu'tazila school in theological and doctrinal matters. He represented the final link in the Behshemiyya school after Qâdî 'Abd al-Jabbâr, both by embracing the theological system of Abû 'Alî al-Jubbâ'î (d. 303/916) and Abû Hâshim al-Jubbâ'î (d. 321/933) and by taking lessons

\* Bu makale Doç. Dr. Ferihan ÖZMEN danışmanlığında hazırlamakta olduğum, "Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-efsîr* Adlı Eserinin Mu'tezilî Kaynakları" isimli doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

\* Doktora öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-mail: kasas\_26@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3887-3504>

from numerous students of Qāḍī ‘Abd al-Jabbār (d. 415/1025). Al-Jushamī expressed a deep interest in the Mu‘tazili exegesis literature that preceded him, and he manifested this interest in many parts of his Tafsir. Al-Jushamī's tafsir, extensively incorporates explanations related to do interpretation of the Quran of Mu‘tezili commentators such as Abū Bakr al-Asamm (d. 200/816), Abu Ali al-Jubbai (d. 303/916), Abu Muslim al-Isfahani (d. 322/934), most of whose works have been lost and have not reached our time. Additionally, the views and interpretations of theologians affiliated with the Mu‘tazila in Basra and Baghdad have also been utilized as sources in al-Tahzīb fi al-Tafsir.

**Keywords:** History of Islam, Gazwa, Seriyah, War, Deceit.

## Giriş

Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) genelde Basra Mu‘tezilesi’nin özelde Behşemiyye ekolünün görüşlerinin çoğunu kabul etmesi ve onları *et-Tehzīb fi’t-tefsir* adlı eserinde içselleştirerek nakletmesinden dolayı Kâdî Abdülcebbâr’dan sonra Behşemiyye geleneğinin son halkasını temsil etmiştir. Cüşemî, hicrî beşinci asırda yaşaması hasebiyle kendisinden önce birçok Mu‘tezilî müfessir ve kelâmcısı geçmiş, böylece kaleme aldığı *et-Tehzīb fi’t-Tefsir* adlı tefsirinde Mu‘tezilî rivâyetleri nakletme fırsatı elde etmiştir. Ayrıca Cüşemî, günümüze intikal edememiş özellikle Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû’l-Kâsım el-Belhî el-Kâ’bî (ö. 200/931), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) ve Alî b. İsâ er-Rummânî (ö. 384/994) gibi âlimlerin Kur’ân ve tefsire ilişkin yorumlarına geniş ölçüde yer verdiği için bu noktada yeni bir vizyonu temsil etmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Cüşemî’nin *et-Tehzīb fi’t-tefsir* isimli eseri hicrî üçüncü-dördüncü asırdaki Mu‘tezile tefsir ekolünün tefsir alanında ulaştığı seviye hakkında bilgi ve belge sunan zengin bir kaynak vazifesi sunmuştur. Bununla birlikte, Basra ve Bağdat Mu‘tezilesi’nin görüş ve yorumları da onun tefsirinde merkezî bir yer işgal etmiştir.

Tespit edilebildiği kadarıyla daha önce Mu‘tezilî kaynakların *et-Tehzīb fi’t-tefsir* üzerindeki etkisi üzerine herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Ancak Suriyeli âlim Adnân Zerzûr’un 1971 yılında *الْحَاكِمُ الْجُسَمِيُّ وَمَنْهَجُهُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ* (Hâkim el-Cüşemî ve Kur’ân’ı Tefsir Metodolojisi) isimli doktora tezi hazırladığı not edilmelidir. Bunun dışında ülkemizde *et-Tehzīb fi’t-tefsir* üzerine, 2019 yılında yüksek lisans tezi olarak, “Mu‘tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî ve *et-Tehzīb fi’t-Tefsir* Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri” ile 2023 yılında doktora tezi olarak “Hâkim el-Cüşemî’nin *et-Tehzīb fi’t-tefsir* Adlı

Eseri Çerçevesinde Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru" şeklinde çalışmaların yapıldığının hatırlatılması gerekmektedir. Yine son zamanlarda, "Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* Adlı Tefsirinde Mu'tezilî Görüşlerin Etkisi" adında bir makalenin hazırlandığı belirtilmelidir.

Makalede Cüşemî'nin hayatı ile *et-Tehzîb fi't-efsîr* adlı tefsiri hakkında kısaca bilgi verilecektir. Daha sonra Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-efsîr* isimli eserinde Mu'tezilî müfessir ve kelâmcıların görüş ve yorumları konu edilerek bu kaynaklardan aktarılan rivâyetlere yer vermede uyguladığı usûl ve yöntemi üzerinde durulacaktır. Son olarak, *et-Tehzîb fi't-efsîr*'de zikredilen Mu'tezilî âlimlere ait rivâyetlerin sayısal dağılımı ve Cüşemî'nin Mu'tezilî kaynaklara nasıl ulaştığı üzerine tespitlere dair değerlendirme yapılacaktır.

### 1. Cüşemî ve *et-Tehzîb fi't-t-Tefsîr* Adlı Eseri

Hâkim el-Cüşemî'nin tam adı tabakât kitaplarında el-Muhsîn b. Muhammed b. Kerrâme el-Cüşemî el-Beyhâkî el-İmâm el-Hâkim Ebû Sa'd el-Cüşemî'dir.<sup>1</sup> Cüşemî 413/1022 yılında Cüşem kasabasında dünyaya gelmiştir.<sup>2</sup> Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) "Cüşem" in Horosan'da büyük bir şehir olduğundan söz etmiştir.<sup>3</sup> Kehhâle (ö. 1987) Cüşemî'nin, Kahtânî Araçlarından bir kabile olan Benû Cüşem b. el-Hâris b. el-Hazrec kabilesine bağlı olduğunu kaydetmiştir.<sup>4</sup> Adnân Zerzûr, Cüşemî'nin daha önceleri Horasan'a gidip oraya ikamet eden Arap kabilelerinden olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur.<sup>5</sup> Aralarında İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437) gibi Zeydî âlimlerin de bulunduğu bir gruba göre Cüşemî'nin "Cüşem" şeklinde bir isimle anılmasının sebebi, doğduğu kasabaya nisbet edilmesi sebebiyledir.<sup>6</sup> Buna mukabil, *Tabakâtü-z-*

<sup>1</sup> İbn Funduk Ebû'l-Hasen Zâhîrüddîn Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Târîhu Beyhakî*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Dımaşk: Dâru İkra, 1424/2004), 390; İbrâhîm b. el-Kâsım b. el-İmâm el-Müeyyid Billah, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdüsselâm b. Abbâsî'l-Vecîhî (Amman: Müessesetü'l-İmâmü Zeyd b. Alî es-Sekâfî, 2001), 891; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zeri'a ilâ tesânîfi'ş-Şi'a* (Beirut: Dâru'l-Advâ, 1983), 5/122.

<sup>2</sup> İbn Funduk, *Târîhu Beyhakî*, 390.

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1977), 1/538.

<sup>4</sup> Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu kabâilil-arabi'l-kadîme ve'l-hadîse* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/187-188.

<sup>5</sup> Adnân Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1971), 68.

<sup>6</sup> Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muâlimî el-Yemânî (Kahire: el-Fürûku'l-Hadîseti lit'-tibâati ve'n-nüşûr, 1977),

*Zeydiyye* kitabının müellifi İbrâhîm b. el-Kâsım el-Müeyyid (ö. 1143/1730) ve Yahyâ Hamîdiddîn'e göre (ö. 1948) Cüşemî'nin bu isimle meşhur olması müntesibi bulunduğu kabilesinden dolayıdır.<sup>7</sup>

İslâm kültür tarihine dair bibliyografik eseriyle tanınan Alman şarkiyatçı Carl Brockelmann (ö. 1956) Cüşemî'nin künyesinin Ebû Saîd olduğunu belirtirken<sup>8</sup> birçok kaynakta "Ebû Sa'd"ın daha çok ön plana çıktığı vurgulanmıştır.<sup>9</sup> Bazı tabakat ve biyografi kaynaklarında Cüşemî'nin "el-Muhassin" ve "Kerrâme" isimlerinden bahsedilmediği görülmektedir. Bu sebeple o, daha çok "Cüşemî" ismiyle meşhur olmuştur.<sup>10</sup> Bunun yanında, künyesindeki "Kerrâme"nin atalarına nisbetle verildiği ama "el-Hâkim" lakabının nereden geldiğine dair kaynaklarda net bir ifade bulunmamakla birlikte bir görüşe göre metin, isnad, cerh, ta'dil ve tarih açısından rivâyetleri büyük bir titizlikle bir araya getirmesinden dolayı kendisine "el-Hâkim" lakabı verilmiştir. Ancak bu görüş tartışmaya açık olmakla birlikte diğer Zeydî âlimler tarafından itibar görmemiştir.<sup>11</sup> Ayrıca Cüşemî'nin Arap asıllı olduğu ve nesebinin Hz. Ali'ye dayandığına yönelik bilgilere de yer verilmiştir.<sup>12</sup> Dolayısıyla Cüşemî'nin, Ehl-i beyt hanedanına aidiyeti konusunda birtakım görüşler ileri sürülse de kendisi bu noktada herhangi bir açıklama yapmamıştır.<sup>13</sup>

Cüşemî, bazı kaynaklarda Mu'tezilî kelâmcı olarak takdim edilirken,<sup>14</sup> Zeydî tarihçiler kendisini "Cübbâiye okulunun son temsilcisi",<sup>15</sup> "Mu'tezile ima-

3/278; İbn Funduk, *Târîhu Beyhakî*, 390; Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*, 67.

<sup>7</sup> İbrâhîm. b. el-Kâsım, *Tabakâtü'z-Zeydiyye*, 891; Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*, 67.

<sup>8</sup> Muhammed Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/185-187.

<sup>9</sup> Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*, 66.

<sup>10</sup> Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Malâyîn, 2002), 5/287.

<sup>11</sup> Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*, 66.

<sup>12</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl el-Kâtib es-Sâbî, *Ahbâru'l-eimmeti'z-Zeydiyye* (Beyrut: Dâru'n-Neşr, 1987), 123; İbn Funduk, *Târîhu Beyhakî*, 392; Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*, 68.

<sup>13</sup> Abdurrahmân Süleymân Sâlimî, "Mukaddime", *et-Tezhîb fi't-tefsîr*, mlf. Kâdî Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim el-Cüşemî (Beyrut-Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye-Dâru'l-Kütübü'l-Lübnâniyye, 2019), 1/41.

<sup>14</sup> Abdüsselâm Abbâs Vecihî, *A'lâmu'l-müellifîne'z-Zeydiyye* (San'a: Müessesetü'l-İmâmü Zeyd b. Alî es-Sekâfi, 2018), 2/175.

mi”, “Mu'tezile destekçisi” şeklinde tavsif etmişlerdir.<sup>16</sup> Yeri gelmişken, burada bir hususun altının çizilmesi gerekmektedir: Cüşemî, temelde Mu'tezile'nin bilgi nazariyesini ve disiplini benimsemesine rağmen özellikle mucizeler konusunda Sünnî yaklaşımla ortak paydada buluşmuş, hatta Hz. İbrâhim'in kuşları parçalayıp dört bir kenara bıraktığının anlatıldığı hâdiseyi<sup>17</sup> temsil kabul eden Ebû Müslim'i eleştirmiştir. Zira söz konusu bu olay Cüşemî'ye göre hakiki surette gerçekleşmiş olup Hz. İbrâhim'in bir mucizesi olarak kabul edilmelidir.<sup>18</sup>

Cüşemî, bilhassa mucizeler konusunda Cübbâî'nin bu yönde yaptığı yorumları kendisine kriter belirlemiştir. Örneğin Âl-i İmrân Sûresi 3/37. âyette Zekeriyâ'nın, mabette bulunan Meryem'e uğradığında yanında birtakım yiyeceklerin hazır bulunduğu bildirilmektedir. Cübbâî, söz konusu hâdisenin peygamber olan Zekeriyâ'nın duası sayesinde gerçekleştiğini ve aynı zamanda bunun Zekeriyâ'nın bir mucizesi olduğunu söylemiştir.<sup>19</sup>

Bu konuda Cüşemî'nin, Cübbâî'yi delil getirerek benimsediği diğer meseleler şu şekildedir: Hz. Musa'nın asasının yılan olması hâdisesinin gerçek olması,<sup>20</sup> Hz. Musa'nın asasıyla denizi yarması, Hz. İsâ'nın ölüleri diriltmesi,<sup>21</sup> Hz. Nuh'a gemi yapmasını Allah tarafından görevlendirilen meleklerin öğretmesi,<sup>22</sup> Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennetin kapısında bir araya geldikleri,<sup>23</sup> Yâsîn Sûresi 36/65. âyetteki ağızların mühürlenmesi sonucunda ellerin

<sup>15</sup> Ebû'l-Hasen Abdullâh b. Miftâh, *el-Müntezau'l-muhtâr mine'l-ğaysi'l-midrâr el-ma'rûf bi şerhi'l-ezhâr* (Beyrut: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 2014), 1/88; Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*, 83.

<sup>16</sup> Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*, 93. Ayrıca Cemal Sünbül, “Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî ve et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri” adlı yüksek lisans tezinde, “Hâkim el-Cüşemî ve Entelektüel Ağı” şeklinde bir tablo hazırlamış, böylece Cüşemî'nin Mu'tezilî gelenekteki yerini görsel olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Bk. Cemal Sünbül, *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî ve et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 22.

<sup>17</sup> el-Bakara 2/260.

<sup>18</sup> Kâdî Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî (Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye-Dâru'l-Kütübi'l-Lübnâniyye, 2019), 2/1020.

<sup>19</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1153; 7/4740; 8/5453.

<sup>20</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 8/5494.

<sup>21</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/4783.

<sup>22</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3494.

<sup>23</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/4756.

konuşması ve ayakların da kazandıklarından dolayı şahitlik etmesinin hakiki anlamda gerçekleşeceği,<sup>24</sup> fil ordusunun Ebâbîl kuşlarının attığı taşlarla helak edildiğine dair görüşleri bunlardan bazılarıdır.<sup>25</sup>

Cüsemî'nin Sünnî paradigmayla buluştuğu bir diğer mesele de kabir azabıdır. Cüsemî, Cübbâî'nin de kabir azabını kabul ettiğini söylemiş ve onun bu yönde detaylı izahlarına yer vermiştir.<sup>26</sup> Cüsemî, kıyamet ââmetleri, isrâ ve mirâç gibi meseleleri de Sünnî telakkideki bakış açısına göre yorumlamış, bu noktada Cübbâî'nin görüşlerinden destek almıştır.<sup>27</sup>

Bu mesele bir tarafa, Cüsemî'nin fıkhıta Hanefî âlimlerden dersler aldığı için Hanefî mezhebini benimsediği belirtilmiştir.<sup>28</sup> Bunun yanında, Ebû Hanîfe'nin fıkhı ile Mu'tezile kelâmını harmanlaması<sup>29</sup> daha sonraları yaşadığı bölgede hâkim olan inancın etkisiyle Zeydiyye mezhebine geçtiğine dair rivâyetler ileri sürülmüş<sup>30</sup> fakat bu iddianın gerçeği yansıtmadığı, zira Cüsemî'nin hayatının erken döneminden itibaren Hanefî olduğu ve bu mezhepte kaldığının altı çizilmiştir.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 8/5895.

<sup>25</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 10/7543.

<sup>26</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/4740; 8/5453; Bakara Sûresi 2/28. âyette kâfirlerle, "Allah'a nasıl şirk koşuyorsunuz! Oysa o, siz mevcut değilkten size hayat verdi. Sonra sizi öldürecek, daha sonra tekrar sizi diriltecek. Sonunda onun huzurunda toplanacaksınız." hitaplarındaki *لَمْ يُخَيِّكُمْ* "Sonra sizi diriltecektir." ifadesi Cübbâî'ye göre kabirde gerçekleşecektir. Dolayısıyla Cübbâî, *لَمْ يُخَيِّكُمْ* ifadesinin *الْقَبْرِ فِي الْقَبْرِ* "Sonra sizi kabirde diriltecektir." şeklinde olduğunu söylemiştir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/304; Bununla birlikte, Furkân Sûresi 25/11. âyetteki *يَخْتَمِلُ نَارًا يُعَذِّبُونَ بِهَا فِي قُبُورِهِمْ* ifadesi hakkında Cübbâî, "Yalancılar için alevli bir ateş hazırladık." ifadesi hakkında Cübbâî, (Âyet, onların kabirlerinde ateşle azap edileceğine delalet ediyor olabilir.) diyerek bu konudaki tavrını net olarak ortaya koymuştur. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/5276.

<sup>27</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/4149, 4497, 4498.

<sup>28</sup> Sâlimî, "Mukaddime", 1/27; Kâdî Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüsemî, *'Uyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (İstanbul: Dâru'l-İhsân, 2018), 27-29; Cüsemî'nin *Risâletü'l-iblis ilâ ihvânihi menâhihi* adlı kitabını neşreden Huseyn el-Müderrişî et-Tabâtabâî söz konusu eserin mukaddimesinde, Cüsemî'nin ömrünün sonlarına doğru Zeydiyye mezhebine geçtiğini ifade etmiştir. Bk. Hüseyin el-Müderrişî et-Tabâtabâî, "Mukaddime", *Risâletü'l-iblis ilâ ihvânihi menâhihi*, mlf. Kâdî Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüsemî (New York: Elmer Holmes Bobst Library, 1986), 9.

<sup>29</sup> Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Fadlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2007), 63.

<sup>30</sup> İbrâhîm b. el-Kâsım, *Tabakâtü'z-zeydiyye*, 891.

<sup>31</sup> Sâlimî, "Mukaddime", 1/30; Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüsemî ve menhecühü fi tefsîri'l-Kur'ân*, 83. Cüsemî'nin Zeydi kimliğine dair değerlendirmeler için, bk. Muhammed Çınar, "Müteahhir

Cüşemî, Cebriyye grubuna bağlı kişilerce *Risâletü Şeyh Ebî Mürre* adlı eserinden dolayı,<sup>32</sup> başka bir rivâyete göre, *Risâletü Şeyh İblîs ilâ manâhîs* isimli kitabı sebebiyle 494/1101 yılında Mekke'de öldürülmüştür.<sup>33</sup> Bu arada Yahyâ b. el-Hamîd gibi Zeydî âlimler, Cüşemî'nin i'tizâlî görüşlerinden dolayı öldürüldüğünü ileri sürmüşlerdir.<sup>34</sup>

Kaynaklarda Cüşemî'nin en önemli eserinin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* olduğu belirtilmiştir.<sup>35</sup> Tefsirde âyetler tertip sırasına göre düzenlenmiş olup hemen her âyetin izahı yapılmıştır. Bunun yanında, *et-Tehzîb fi't-tefsîr* gerek vasıf gerek muhteva itibarıyla farklı özelliklere sahip olup çağdaşı birçok tefsirden farklı bir metotla yazılmıştır. Şöyle ki âyetlerin tefsirine geçilmeden önce "sûrelerin faziletleri", "kıraat", "lûgat", "i'rab", "nüzü'l sebebi", "nazm", "ma'nâ" ve "ahkâm" adı altında müstakil başlıklar açılmıştır. Bu pasajlar arasında bilhassa "ma'nâ" ve "ahkâm" diğerlerine göre daha dikkat çekmiştir. Nitekim, *el-ma'na* başlığı altında sahâbeden, tabîünden ve Mu'tezilî âlimlerinden gelen rivâyetler bir arada toplanmış ve âyetlerin tefsiri bu başlık altında işlenmiştir. Bununla birlikte, kelâmî ve fikhî meseleler de *el-ahkâm* başlığı altında tartışılmıştır. Adnân Zerzûr'un ifadesiyle, "ma'nâ" ve "ahkâm" Cüşemî'nin tefsirinin özünü oluşturmuştur.<sup>36</sup>

*et-Tehzîb fi't-tefsîr*'deki bu usûl ve yöntem, gerek kendinden önce yaşamış gerekse çağdaşı olan diğer klasik tefsirlerdeki hâkim tarzın aksine tefsirde belli bir düzen ve sisteme riayet edildiğini göstermekte, ayrıca tefsirin geliştiği güzel ya da irticalen telif edilmediğini gözler önüne sermektedir. Diğer tefsirlerde ise her âyetin tefsirinde bu ilimler birbirine karıştırılarak meseleler şeklinde formüle edilip onlar üzerinden incelenmektedir.

Cüşemî, tefsirinin mukaddimesinde bu başlıkları "Kur'ân ilimleri" şeklinde tarif etmiş ve söz konusu bu ilimleri usandırmadan, uzatmadan, kısaltarak

---

Dönem Mu'tezile Kelâmı: Hâkim el-Cüşemî'nin Mu'tezilî Düşüncedeki Yeri ve Görüşleri", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2023), 100-105.

<sup>32</sup> Ahmed b. Sâlih Ebû'r-Ricâl, *Matliu'l-budûr ve mecmau'l-buhûr*, thk. Abdü'r-Rakîb Muthir Muhammed Hicr (Yemen: Merkezi Ehl-i Beyt'i-Dirâseti'l-İslâmiyyeti, 2004), 1/405.

<sup>33</sup> Vecihî, *A'lâmu'l-müellifine'z-Zeydiyye*, 2/175-176; İbn Funduk, *Târîhu Beyhakî*, 390; Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-ke'lâm*, "Zeydiyye" (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1991), 3/185.

<sup>34</sup> Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*, 73.

<sup>35</sup> Taküyyiddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî el-Fâsî, *el-'İkdü's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*, thk. Fuâd Seyyid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 6/218.

<sup>36</sup> Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*, 380.



bir arada topladığını kaydetmiştir.<sup>37</sup> Bu bakımdan tefsirin, “*et-Tehzîb fi't-tefsîr*” şeklinde isimlendirilmesinin temelinde bunun olabileceği söylenmiştir.<sup>38</sup>

Esas itibarıyla Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'inde Mu'tezile'nin temel disiplinlerinden hareket ederek âyetleri yorumlama yoluna gitmiş, ayrıca tefsirinde birçok Mu'tezilî müfessir ve kelâmcının yorum örneklerini sunmuştur. Meseleye bu yönüyle bakıldığında *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, Mu'tezile'nin tefsire dair mirasını koruyarak kendinden sonraki çağlara taşıma noktasında önemli bir misyon yüklenmiştir. İbn Funduk olarak bilinen Ali b. Zeyd Beyhâkî (ö. 565/1169), Cüşemî'nin tefsirini oldukça zarif bir eser olarak tavsif etmiştir.<sup>39</sup>

Öte yandan *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, Zeydî mezhebine ait tefsir, fıkıh, kelâma dair fikir ve görüşlerin aktarımında da köprü vazifesi görmüştür. Bunun yanı sıra, tefsirde İbn Abbâs, Mücâhid, Katâde, Hasan el-Basrî gibi sahâbe ve tâbiîn neslinin önde gelen müfessirlerinden birçok rivâyet nakledilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'in hem rivâyet hem de dirayet temeline dayalı bir tefsir olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, âyetlerin tefsirinde hadisler de delil olarak kullanılmış ve genel manada hadisler *merfû* olarak nakledilmiştir. Ayrıca, tefsirde Arap diline ait ifade ve üslûp özelliklerine temas edilmiş, kelime ve kavramların otantik manasının tespit edilebilmesi için şiirlerle istişhada fazlaca yer verilmiştir. Dilbilimsel izahlarda filolog müfessirlerden bilhassa Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 209/824) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi dilcilerin görüşleri temel başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır.

Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'i, diğer bazı eserleri gibi günümüze ulaşmıştır. Eser Kur'ân'ın tamamının tefsirini kapsamakta olup San'a'da Câmiu'l-Kebîr Kütüphanesinde on cilt hâlinde bulunmaktadır. Söz konusu kütüphanede tefsirin nüshası, müellifin dönemine ait eski bir el yazısıyla yazıldığı şekliyle yer almaktadır. Kahire'de bulunan Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye'de tefsirin yedi cildi mevcut olmakla birlikte, tefsirin değişik nüshalarına birçok ülkenin kütüphanelerinde rastlanılmaktadır.<sup>40</sup> Hâlihazırda tefsir Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî'nin tahkiikiyle Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye ve Dâru'l-

<sup>37</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/191.

<sup>38</sup> Zerrûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*, 151.

<sup>39</sup> İbn Funduk, *Târîhu Beyhâkî*, 390.

<sup>40</sup> Zerrûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*, 95.

Kütübi'l-Lübnâniyye yayınevlerinin ortaklaşa baskısıyla 2019 yılında 10 cilt hâlinde neşredilmiş olup bu çalışmada anılan eser kullanılmıştır.

## 2. *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*'de Zikri Geçen Mu'tezilî Müfessir ve Kelâmcılar

Cüşemî'nin tefsirinin belki de en dikkat çekici hususiyetlerinden birisi Mu'tezilî gelenekte tefsirci ve kelâmcı yönleriyle meşhur olan âlimlerin rivâyetlerini ihtiva etmesidir. Buna göre, *et-Tehzîb fi't-efsîr*'de Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Ebû Bekir el-Esamm, Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845), Câ'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49), Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51), Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz (ö. 255/869), Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913), Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Müslim el-İsfahânî, İbnü'l-İhşîd (ö. 326/938), Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80), Rummânî ve Kâdî Abdülcebâr gibi müfessir ve kelâmcıların rivâyetleri referans olarak kullanılmıştır. Burada özellikle bir meselenin hatırlatılması gerekmektedir: Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-efsîr*'inde Mu'tezilî müfessir ve kelâmcıların görüşlerine aradığını tefsir külliyyatında bulamadığı zamanlarda değil, tercihen müracaat ettiği bir kenara not edilmelidir.

Diğer taraftan *et-Tehzîb fi't-efsîr*'de, bazı meşhur Mu'tezilî isimler zikredilmemiştir. Örneğin, Basra Mu'tezilesi âlimlerinden Fuvatî lakabıyla meşhur Hişâm b. Amr'a (ö. 218/833), Ebû Ca'fer el-İskâfî'ye (ö. 240/854) ve Bağdat Mu'tezile ekolünden Ebû Mûsâ İsâ b. Sabîh el-Murdâr'a (ö. 226/841), İbn Ebû Duâd'a (ö. 240/854) ve Kâdî Abdülcebâr'ın öğrencisi Ebû Yûsuf el-Kazvîni'ye (ö. 488/1095) tek bir atıfta bulunulmamıştır.

## 3. *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*'de Basralı Mu'tezilî Müfessir ve Kelâmcılar

Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin görüş ve yorumları Cüşemî'nin tefsirinin temel kaynakları arasında yer almıştır. Cüşemî, isim telaffuz etmediği yerlerde Basra Mu'tezilesine ait görüş ve yorumları *عِنْدَ مَشَائِخِنَا الْبَصْرِيِّينَ* (Basralı âlimlerimize göre),<sup>41</sup> *وَهَذَا قَوْلُ مَشَائِخِنَا الْبَصْرِيِّينَ* (Bu, Basralı hocalarımızın görüşüdür),<sup>42</sup> *فَقَالَتِ الْبَصْرِيَّةُ مِنْ مَشَائِخِنَا* (Basralı şeyhlerimizden bazıları şöyle dedi),<sup>43</sup> *فَالأَوَّلُ قَوْلُ مَشَائِخِنَا* (O, Basralıların bazısının görüşüdür),<sup>44</sup> *فَالأَوَّلُ قَوْلُ بَعْضِ الْبَصْرِيِّينَ الْبَصْرِيَّةُ* (Birincisi Basralı hocalarımızın görüşüdür.) gibi ifade kalıplarıyla dile

<sup>41</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-efsîr*, 2/1533; 3/1777; 5/3254; 7/5345; 8/5673.

<sup>42</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-efsîr*, 10/7089.

<sup>43</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-efsîr*, 2/1288.

<sup>44</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-efsîr*, 3/2379.

getirmiştir.<sup>45</sup> Cüşemî'nin *et-Tehzib fi't-tefsîr*'inde görüşlerine atıfta bulunduğu Basra Mu'tezile ekolüne mensup müfessir ve kelâmcılar şöyledir:

### 3.1. Vâsıl b. Atâ

Cüşemî'nin tefsirinde atıfta bulunulan kelâmcıların başında Vâsıl b. Atâ gelmektedir.<sup>46</sup> Cüşemî, Mu'tezile'nin kurucusu olduğu iddia edilen Vâsıl b. Atâ'nın bazı yerlerde kelâmî,<sup>47</sup> kimi yerlerde de onun fikhî görüşlerini zikretmiştir.<sup>48</sup> Cüşemî, Vâsıl b. Atâ'nın görüşlerine genellikle Amr b. Ubeyd ile birlikte yer vermiş ve bu açıdan yapılan diyaloglardan söz etmiştir.<sup>49</sup> Üstelik Cüşemî, Vâsıl b. Atâ'nın ve Amr b. Ubeyd'in adalet ehli şeyhlerden olduğunu söylemiştir.<sup>50</sup>

### 3.2. Amr b. Ubeyd

Cüşemî, kendinden önceki Mu'tezilî müfessir ve kelâmcılarıyla sıcak bir ilişki kurmuş ve tefsirinin muhtelif yerlerinde bu ilişkiyi gün yüzüne çıkarmıştır. Bu çerçevede Amr b. Ubeyd, Cüşemî'nin tefsirinde kaynak ittihaz edilen Mu'tezilî kelâmcılardan olmuştur. Nitekim Cüşemî, kozmolojiden bahseden bazı âyetlerin tefsirinde onun görüşlerine yer vermiş,<sup>51</sup> bunun yanı sıra onun naklettiği bazı hadisleri delil olarak almıştır.<sup>52</sup> Bununla birlikte Cüşemî, Amr b. Ubeyd'in gaybî varlıklardan söz eden âyetlerdeki yorumlarından da söz etmiştir. Mesela Amr b. Ubeyd, Fâtır Sûresi 35/1. âyetteki meleklerin ikiye, üçer, dörder kanatlı olmasıyla ilgili ifadelerin kesretten kinaye olduğunu, dolayısıyla Allah'ın melekleri daha fazla kanatlı yaratmasının caiz olduğunu söylemiştir.<sup>53</sup>

### 3.3. Ebû Bekir el-Esamm

Cüşemî'nin tefsirinde temel kaynak olarak kullanılan müfessirlerin başında Esamm gelmektedir. Cüşemî, Esamm'ın özellikle Kur'ân'ın indiği günkü

<sup>45</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 8/5475.

<sup>46</sup> Cüşemî, yaygın kanaatin aksine Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) ders halkasından ayrılan kişinin Vâsıl b. Atâ olmadığını, bu kişinin Amr b. Ubeyd ve arkadaşları olduğunu, dolayısıyla Mu'tezile'nin, "Mu'tezile" şeklinde isimlendirmesinde etkin rol oynayan kişinin Amr b. Ubeyd olduğunu belirtmiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 6/4364.

<sup>47</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 1/293, 333; 6/3932.

<sup>48</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 2/1461.

<sup>49</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 7/5357.

<sup>50</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 2/1102.

<sup>51</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 1/307.

<sup>52</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 2/1126.

<sup>53</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 8/5827.

olgusal bağlamı dikkate alan ve bu yönde âyetlerin özgün bir şekilde anlaşılmasına katkı sunan görüş ve yorumlarından istifade etmiştir. Sözgelimi Bakara Sûresi 2/34. âyette Allah'ın meleklerle, Âdem'in üstünlüğünü kabul etmelerini emretmesi ama İblisin buna büyüklenerek yanaşmaması ve sonuçta kâfirlerden olması anlatılmaktadır. Cüşemî'nin bildirdiğine göre Esamm, nüzûl dönemindeki verili durumu hesaba katarak bu âyetle verilme istenen mesajın *وَ فِي الْأَيَّةِ تَسْلِيَةً لِلنَّبِيِّ إِذْ تَكَبَّرَ عَلَيْهِ مُشْرِكُو الْعَرَبِ كَمَا إِبْلِيسُ عَلَى أَدَمَ* (Bu âyette Peygamber'e bir teselli vardır. Çünkü, İblis'in Âdem'e büyüklendiği gibi Müşrik Araplar da O'na karşı büyüklemişlerdi.) şeklinde olduğunu söylemiştir.<sup>54</sup>

Bunun yanında Cüşemî, Esamm'ın sebep-i nüzûller başta olmak üzere,<sup>55</sup> hadisler,<sup>56</sup> özellikle kıssalarda yer alan şahıs, mekân isimlerine yer veren

<sup>54</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tesfîr*, 1/330; Esamm'ın bu konuda örneklerini çoğaltmak mümkündür. Bunlardan birkaçı şu şekildedir: Esamm, Enfâl Sûresi 8/24. âyette Allah'ın insanla kalbi arasına girdiğinden söz edilen ifadeleri, "Allah'ın Bedir savaşında zayıf oldukları hâlde savaşa çağrılmaları durumunda Müslümanların savaş hakkında endişelerinin yerine güveni koymak, onları düşündüklerinden ve kalplerine saplanan korkudan alkoymak" şeklinde yorumlamıştır. Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tesfîr*, 4/2894; Bununla birlikte Esamm, birçok âyette zikredilen Allah'ın gökleri yedi kat yarattığını bildirdiği ifadelerde öldükten sonra dirilmeye imada bulunduğunu söylemiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tesfîr*, 1/308; Benzer şekilde Esamm, Yûnus Sûresi 10/100. âyetteki Allah'ın aklını kullanmayanları pislik kılmasıyla ilgili ifadelerin şirk inancıyla ilgili olduğunu belirtmiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tesfîr*, 3/3435; Esamm'ın dikkat çeken görüşlerinden bir diğeri de İbrâhîm Sûresi 14/28. âyetteki "Allah'ın nimetine nankörlükle karşılık vermek." ifadesidir. Esamm mezkûr âyetten kastın "Lât'a ve Uzzâ'ya ibadet etmek" şeklinde olduğunu söylemiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tesfîr*, 5/3871; Esamm'ın nüzûl dönemindeki verili durumu göz önüne alarak yaptığı izahlardan biri de Nahl Sûresi 16/61. âyetteki "Allah, zulümleri sebebiyle insanları yakalayacak olsaydı yeryüzünde insan bırakmazdı." beyanlarıdır. Esamm, söz konusu âyetteki "zulüm" lafzının "şirk" anlamına geldiğini kaydetmiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tesfîr*, 6/4059; Esamm'ın âyetlerin nâzil olduğu tarihsel ortamı kurgulayarak yaptığı diğer yorumlar için bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tesfîr*, 2/1405, 1555; 3/1933; 3/2388; 4/2483; 4/2486; 5/3423, 5/3462, 3810, 3852; 6/4599.

<sup>55</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tesfîr*, 1/371, 557, 617, 656, 746, 798, 816, 893; 2/1213, 1370, 1389, 1566, 1593, 1629; 3/1712, 1728, 1745, 1775, 1856, 1879, 1978, 2003, 2054, 2105, 2183, 2214, 2241, 2255, 2278, 2318, 2325, 2390; 4/2544, 2804, 2807, 2841, 2974, 2996, 3014; 5/3210, 3219, 3264, 3302, 3591, 3724, 3872; 6/ 3914, 3924, 3944, 3984, 3993, 4016, 4143, 4195, 4200, 4209, 4269, 4274, 4293, 4337, 4349, 4350, 4480, 4513, 4591; 7/4777; 9/6458, 6894; 10/6938, 7152, 7451.

<sup>56</sup> Cüşemî, âyetleri yorumlama tekniğinde hadisleri kullanmış ve Mu'tezilî âlimlerinden bu noktada malzeme tedarik etmiştir. Bu açıdan Esamm, Cüşemî'nin fazlaca nakillerde bulunduğu Mu'tezilî mufessirlerden olmuş ve ona nisbet ederek *رَوَى الْأَصْمُ أَنَّ النَّبِيَّ* (Esamm rivâyet etti. Kuşkusuz Nebî.), bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tesfîr*, 6/4168; *رَوَى الْأَصْمُ عَنِ النَّبِيِّ*

görüşlerini kayda değer bulmuş ve bunları tefsirinde zikretmiştir. Nadir de olsa onun kıraatle ilgili yaptığı açıklamalara yer vermiş,<sup>57</sup> bu konudaki bazı izahlarını ise yetersiz bulmuştur.<sup>58</sup> Cüşemî, Esamm'ın hüküm bildiren fikhî izahlarına da yer vermiş<sup>59</sup> ancak bazı hususlarda ona katılmamıştır. Örneğin Cüşemî, “Yetimlerin hakkını koruyamayacağınızdan endişe ederseniz, hoşunuza giden kadınlardan ikişer, üçer, dörder tane nikâhlayın.”<sup>60</sup> ifadelerinin küçük yaşta evliliğe delalet ettiğini söylemiş fakat *خَلَّافَ مَا يَقُولُهُ الْأَصَمُّ* (Esamm'ın söylediğinin hilâfıdır.) diyerek Esamm'ın bunu kabul etmediğini kaydetmiştir.<sup>61</sup>

Cüşemî, tefsirinde Esamm'la ilgili rivâyetlerden söz ederken *عَنْ الْأَصَمِّ* (Esamm'dan rivâyetle.), *قَالَ الْأَصَمُّ* (Esamm şöyle dedi.), *حَكَاهُ الْأَصَمُّ* (Onu Esamm hikâye etti.), gibi ifadelerle yer vermiş, nadir de olsa onu *عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْأَصَمِّ* (Ebû Bekr el-Esamm'dan rivâyetle.) gibi künye ve lakabıyla zikretmiştir.<sup>62</sup> Buna ilave olarak Cüşemî, Esamm'la ilgili rivâyetleri naklederken arada *وَهُوَ قَوْلُ الْأَصَمِّ* (O, Esamm'ın görüşüdür.) tarzında cümleler kullanmıştır. Bazen de ondan *ذَكَرَهُ الْأَصَمُّ* (Onu Esamm zikretti.) şeklinde bahsetmiş, zaman zaman *رَوَاهُ الْأَصَمُّ* (Onu Esamm rivâyet etti.) biçiminde bir anlatım tarzını benimsemiştir.<sup>63</sup>

Cüşemî, Esamm'a ait rivâyetleri büyük ölçüde yorumsuz aktarmaya gayret gösterse de bazen onun görüşlerini tenkit etmiştir. Sözelimi Cüşemî, Esamm'ın meleklerin savaşmasını şiddetle inkâr ettiğini söylemiş ve Esamm'ın bu görüşünün açık Kur'ân naslarına, ümmetin bu yöndeki görüşlerine, siyer ve hadis kitaplarında tevatür derecesine varan haberlere aykırı olduğunu belirtmiştir.<sup>64</sup> Cüşemî, Esamm'a itirazını kimi yerlerde *هَذَا لَا يَدُلُّ عَلَى مَا قَالَ* (Bu, Esamm'ın söylediğine delil olmaz.) şeklinde dile getirmiştir. Sözelimi Esamm, Meryem Sûresi 19/12. ayetteki “*Ey Yahyâ! Kitâb'a sınıksız tu-*

(Esamm Nebî'den rivâyet etti.), bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 2/1312; 5/3277; *ذَكَرَ الْأَصَمُّ قَالَ قَدْ* (Esamm şöyle zikretti: Bana ulaşan haberler arasında Nebî şöyle buyurdu.), bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 2/1503; gibi ifadeler kullanmıştır.

<sup>57</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 5/3307, 3683, 3794.

<sup>58</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 5/3301.

<sup>59</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 2/936, 961, 1464, 1465; 3/1718, 1890.

<sup>60</sup> en-Nisâ 4/3.

<sup>61</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 2/1452.

<sup>62</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 3/2365.

<sup>63</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 5/3277.

<sup>64</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 2/1303.

tun.” ifadeleri bağlamında Hz. İsa'nın Yahya'ya peygamber olarak gönderildiğini Âli İmrân Sûresi 3/39. ayetteki “Allah'ın kelimesini tasdik eden” ifadesine atıfta bulunarak açıklamış, Cüşemî de Esamm'ın bu görüşüne muhalefet etmiştir.<sup>65</sup>

### 3.4. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf

Basra Mu'tezile ekolünün kurucusu kabul edilen Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'de görüşlerine baş vurulan Mu'tezilî kelâmcılardan olmuştur. Cüşemî, Allâf'ın başlıca teolojik meselelerde görüşlerinden müteessir olmuş ve tefsirinde onları bilgi kaynağı olarak paylaşmıştır. Sözelimi Allâf'ın, “Allah herhangi bir mahalde bulunmayan irade sıfatıyla *mürîd*,<sup>66</sup> *hâlik*, *rezzâk*, *fâil*'dir.” şeklindeki görüşü Cüşemî tarafından kabul görmüştür.<sup>67</sup> Ancak Cüşemî, Allâf'ın bazı hususlarda görüşlerine katılmamıştır. Nitekim Cüşemî, birtakım teolojik ve gaybî varlıklara ilişkin getirmiş olduğu yorumlar gerekçesiyle Allâf'ı eleştirmiştir. Örneğin Cüşemî, “*Şeytanın, iman eden ve yalnızca Rablerine güvenenler üzerinde herhangi bir hâkimiyeti yoktur.*”<sup>68</sup> ifadelerini delil getirerek, Allâf'ın ve İbnü'l-İhşîd'in şeytanın insanı çarpması, yere sermesi ve hâkimiyeti altına alması gibi hâdiselerin hakiki anlamda gerçekleştiğine dair görüşlerinin hükümsüz olduğunu belirtmiş ve her ikisinin de bu konuda Haşeviyye ile aynı çizgide olduğunu dile getirmiştir.<sup>69</sup> Öte yandan Cüşemî, zaman zaman Allâf'ın rivâyetlerini diğer Mu'tezilî kelâmcıların birlikte zikrettiği olmuştur. Örneğin, Hz. İsa'nın Allah'tan bir kelime olmasının mahiyeti gibi bazı teolojik meselelerde Allâf, Nazzâm ve Câhiz'in görüşlerini bir arada kaydetmiş,<sup>70</sup> diğer bazı yerlerde de Allâf'ın görüşlerini, Cübbâî ve Ebû Hâşim ile birlikte ortaya koymuştur.<sup>71</sup>

<sup>65</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4532.

<sup>66</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/1960.

<sup>67</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3436.

<sup>68</sup> en-Nahl 16/99.

<sup>69</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4112; Cüşemî'nin Allâf'ı tenkit ettiği bir diğer yer için, Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/971.

<sup>70</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1167; Allâf'a göre İsa'nın kelime olarak tavsif edilmesinin sebebi onun şanıyı yüceltmek içindir. Basra Mu'tezilesi'nin ileri gelenlerinden ve aynı zamanda Allâf'ın da öğrencisi olan Nazzâm'a göre İsa'nın kelime olması sadece bir lakaptır. Meseleye bu yönüyle bakıldığında, Hz. İsa'nın Allah'tan kelime olması, diğer unvan ve lakaplarda olduğu gibi belli bir anlama işaret etme zorunluluğu yoktur. Zeyd, Amr, İbrahim'in babası Âzer buna örnek olarak gösterilebilir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1167.

<sup>71</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/2227.

Cüsemî, her ne kadar bazı durumlarda Allâf'ın görüşlerini kabul etmese de kendisinden *وَهَذَا مُحْكِي عَنْ شَيْخِنَا أَبِي الْهُذَيْلِ* (Bu, şeyhimiz Ebû'l-Hüzeyl'den hikâye olunmuştur.) şeklinde saygıyla bahsetmiştir.<sup>72</sup> Bunun yanında Cüsemî, Allâf'ın Dehrîlere ve Dûalizme karşı İslâmı savunduğunu söylemiş, onun ilimde rusûh sahibi biri olduğundan söz etmiştir. Hatta bu noktada Sâlih b. Abdülkuddûs'un (ö. 167/783) *لَوْلَا أَبُو الْهَزَيْلِ لَحَطَبْنَا بِالنُّوَيْبَةِ عَلَى الْمَنَابِرِ* (Ebû'l-Hüzeyl olmasaydı biz, minberlerde Dualizmi tebliğ ederdik.) sözünü ictibas etmiştir.<sup>73</sup>

### 3.5. Ebû Alî el-Cübbâî

*et-Tehzîb fi't-tefsîr*'deki rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, Cüsemî üzerinde en fazla etki bırakan Mu'tezilî âlim kuşkusuz Cübbâî olmuştur. Bu tespitten hareketle Cüsemî, Cübbâî'yi başta kelâmî meseleler olmak üzere,<sup>74</sup> sebep-i nüzûllerde,<sup>75</sup> filolojik tahlillerde,<sup>76</sup> kelime ve kavramların izahında,<sup>77</sup> birtakım usûlî konularda,<sup>78</sup> ahkâm bildiren meselelerde,<sup>79</sup> Mu'tezilî öğretileri destekleyen hususlarda,<sup>80</sup> nüzûl ortamındaki olguyu kullanarak yaptığı yorumlarda<sup>81</sup> kaynak olarak kullanmıştır.

Mu'tezile'nin gündemini oluşturan kelâmî meselelerde Cüsemî, çoğunlukla Cübbâî ve Ebû Hâşim'in görüşlerini baz almış, bazı durumlarda Cübbâî ile Ebû Hâşim arasındaki ihtilafı konuları işlemiştir.<sup>82</sup> Kâdî Abdülcebâr, Cüb-

<sup>72</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 9/6307.

<sup>73</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1102.

<sup>74</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/239; 2/1335; 3/1792; 4/2653; 5/3405; 6/4292; 10/6939.

<sup>75</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/382, 557, 629, 666, 669, 790, 840; 2/1235, 1257, 1283, 1341, 1389, 1470, 1593, 1629; 3/1709, 1804, 2003, 2097, 2274, 2344; 5/3210, 3242, 3724, 3820, 3823; 6/3944; 7/4923, 5314; 9/6519, 6821, 6882; 10/7577.

<sup>76</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/503; 4/2518, 2615, 3133; 5/3238, 3309, 3346, 3418, 3419, 3688; 6/4106, 4292, 4379, 4383, 4387, 4399; 8/5786; 9/6431, 6432, 6761; 10/7177, 7263, 7344, 7417, 7525.

<sup>77</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/203; 4/2536; 5/3526; 6/4188, 4741; 7/4981, 4992, 5155; 5/3876; 7/4953, 5323; 8/5801, 10/7002, 7286, 7536.

<sup>78</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/936; 3/1990, 2275; 6/4090, 4320; 7/5159; 8/5519, 5807; 9/6430, 6710; 10/6967, 7201.

<sup>79</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/667; 2/960, 968, 1571; 3/1452, 1718, 1957, 2270; 6/4133; 7/5148-5149; 10/7139.

<sup>80</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/221, 278, 578, 860; 3/1773, 1976; 4/2790; 6/4036, 6220; 8/5569; 9/6665.

<sup>81</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/583; 3/2332; 4/2653; 8/6169.

<sup>82</sup> Cübbâî ile Ebû Hâşim arasında ihtilafı meselelerle ilgili, bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/264, 283, 284, 340, 343, 427, 477, 498, 658, 673, 703, 732, 844; 2/1175, 1281, 1416, 1534,

bâî ile Ebû Hâşim'in ihtilaf ettiği meselelerin büyütülecek seviyede olmadığını söylese de<sup>83</sup> Cüşemî bu ihtilafların üzerinde durmaya özen göstermiştir. Cüşemî, her iki kelâmcının ihtilaf ettiği meseleler hakkında çoğunlukla sessiz kalmayı tercih etse de zaman zaman Cübbâî'nin bazen de Ebû Hâşim'in safında yer almıştır. Örneğin Cübbâî, “*ihbât*”ın mükafat ve cezadan birinin diğerinden fazla olması durumunda az olanın boşa çıkması durumunda gerçekleşeceğini savunmuştur. Dolayısıyla Cübbâî'ye göre, tek bir günah iyiliklerin tamamına etki etmektedir. Ebû Hâşim ise, sevap ve günahın birlikte olması durumunda “*muvâzene*”nin gerçekleşeceğini söylemiştir. Başka bir ifadeyle Ebû Hâşim, tek bir büyük günahın Allah'ın adaleti gereği iyiliklerin tamamına etki etmeyeceğini iddia etmiştir.<sup>84</sup> Cüşemî, başka bir yerde aynı meseleden konu açılınca, iki görüş arasında en makul olanın *صِحَّةُ* (Ebû Hâşim'in söylediği “*muvâzene*”nin sıhhatine işaret etmektedir.) diyerek Ebû Hâşim'e ait olduğunu söylemiştir.<sup>85</sup> Cüşemî, Cübbâî ile arasında kurduğu fikrî nesep münasebetiyle ona olan sevgi ve sempatisini her fırsatta dile getirmeye çalışmış, dolayısıyla onu diğer Mu'tezilî âlimlerden ayrı tutmaya özel bir ihtimam göstermiştir. Bu anlamda, tefsirinin muhtelif yerlerinde dönemin saygı, hürmet ve otorite bildiren *ذَكَرَ الشَّيْخُ* (Şeyh Ebû Alî hikâye etti.),<sup>86</sup> *وَقَدْ حَكَى الشَّيْخُ أَبُو عَلِيٍّ* (Şeyh Ebû Alî zikretti.),<sup>87</sup> *وَدَهَبَ شَيْخُنَا أَبُو عَلِيٍّ* (Şeyhimiz Ebû Alî bu kanaate vardı.) gibi anlatımlarla dile getirmiştir. Cüşemî, tefsirinin büyük bir kısmında Cübbâî'ye ait rivâyetleri naklederken *وَهُوَ* (Ebû Alî'den rivâyetle.) ifadesini kullanmıştır. Bazı yerlerde de *وَهُوَ قَوْلُ أَبِي عَلِيٍّ* (O, Ebû Alî'nin tercihidir.) veya *وَهُوَ قَوْلُ أَبِي عَلِيٍّ* (O, Ebû Alî'nin görüşüdür.), *حِكَاةُ أَبِي عَلِيٍّ* (Onu Ebû Alî aktardı.), *حِكَاةُ أَبِي عَلِيٍّ* (O rivâyeti

1535, 1613; 3/1773, 1822, 1829, 1920, 1921, 1957, 2227, 2260, 2413; 4/2464, 2499, 2523, 2582, 2751, 2807, 2979, 3018, 3036; 5/3235, 3258; 3467, 3478, 3278, 3338, 3471, 3476, 3478, 3738; 6/3955, 4003, 4134, 4255, 4498; 6/4003, 4134, 4498, 4583; 7/4736, 4757, 5103, 5153, 5363, 5736; 8/5433, 5447; 5481, 5581, 5652, 5668, 5811, 5918, 5919, 5988, 6030; 9/6256, 6259, 6260, 6407, 6482, 6497, 6549, 6660, 6720, 6766; 10/6922, 7065, 7042, 7134, 7160, 7190, 7169, 7196, 7204, 7322, 7359, 7373, 7561, 7607.

<sup>83</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fadlû'l-î'tizâl*, 304.

<sup>84</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 10/7147.

<sup>85</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 10/7522.

<sup>86</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 3/1805.

<sup>87</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 3/1981, 2365.



bize Ebû Alî'den nakletti.), kimi yerlerde de وَهَذَا كُلُّهُ مَذْهَبُ أَبِي عَلِيٍّ (Bütün bunlar Ebû Alî'nin akidesidir.) ibarelerine yer vermiştir.<sup>88</sup>

Cüsemî, Cübbâî'nin görüşlerine desteğini ise يَذُلُّ عَلَى صِحَّةِ قَوْلِ أَبِي عَلِيٍّ (Bu açıklamalar Ebû Alî'nin görüşünün doğruluğuna delalet etmektedir.),<sup>89</sup> وَالْأَوْجُهُ فِيهِ (Râcih olan görüş şeyhimiz Ebû Alî'nin söylediğidir.),<sup>90</sup> وَيَذُلُّ عَلَى مَا يَقُولُهُ (En doğrusu Ebû Alî'nin söylediğidir.),<sup>91</sup> وَالْأَصْحَحُ مَا قَالَهُ أَبُو عَلِيٍّ (Ebû Alî'nin dediğine delalet etmektedir.),<sup>92</sup> الْأَحْسَنُ قَوْلُ الْحَسَنِ وَ أَبِي عَلِيٍّ (En güzeli Hasan'ın ve Ebû Alî'nin görüşüdür.),<sup>93</sup> أَحْسَنُ مَا قِيلَ فِيهِ مَا قَالَ أَبُو عَلِيٍّ (Söylenenler içinde en güzeli Ebû Alî'nin görüşüdür.)<sup>94</sup> şeklinde ifade tarzlarıyla seslendirmiştir.

Buna mukabil Cüsemî, kendisine büyük bir muhabbet beslediği Cübbâî'ye muhalefetini tefsirinde açıkça göstermiştir. Bu durum, Cüsemî'nin Cübbâî'ye taklide varan bir hayranlık beslemediğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu bağlamda Cübbâî, İsrâ Sûresi 17/79. âyetteki *makâm-ı mahmûd* terkiibini “şefaath makamı” olarak tefsir etmiş, ayrıca kıyamet gününde Allah'ın “*livâû'l-hamd*” denilen sancağın altında peygamberleri toplayacağından ve peygamberlerin ümmetlerine şefaath edeceğinden söz etmiştir. Cüsemî, *makâm-ı mahmûd*'un şefaath olarak izah edildiğine dair haberlerin merfû rivâyet olduğunu söyleyerek doğru bulmamıştır.<sup>95</sup> Aynı şekilde Hz. Ya'kûb'un oğulları için söylediği, “*Hepiniz aynı kapıdan değil de ayrı ayrı kapılardan girin.*”<sup>96</sup> ifadeleri Esamm ve Ebû Müslim'e göre Ya'kûb, onlara nazar değmesinden korktuğu için bu şekilde bir hitapta bulunmuştur. Cübbâî ise, âyetin herhangi bir şekilde nazar değmesine imada bulunmadığını savunmuş, Cüsemî de Cübbâî'nin bu görüşünden hareketle onun nazarı kabul etmediğini belirtmiş ve onu bu konuda eleştirmiştir.<sup>97</sup>

<sup>88</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4296; 8/5433.

<sup>89</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3383.

<sup>90</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2506.

<sup>91</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2521.

<sup>92</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/4753.

<sup>93</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 10/7366.

<sup>94</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 10/7458.

<sup>95</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4281.

<sup>96</sup> Yûsuf 12/68.

<sup>97</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3677-3678. Cüsemî'nin Cübbâî'ye yönelik diğer itirazları için, bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/42, 425; 4/2790; 5/3340, 3541, 3598, 3677, 3678.

### 3.6. Ebû Hâşim el-Cübbâî

Behşemiyye ekolünün lideri ve aynı zamanda Cübbâî'nin oğlu olan Ebû Hâşim, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'de görüşlerine yer verilen Mu'tezilî kelâmcılardandır. Cüsemî, Ebû Hâşim'i tefsirden ziyade özellikle kelâmî meselelerle ilgili yaptığı izahlarına atıfta bulunmuş ve ekseriyetle onun yorumlarını tasvip etmiştir.

Cüsemî, diğer mezhep ekollerine ve Bağdat Mu'tezilesine karşı Cübbâî'nin görüşlerinin yanı sıra Ebû Hâşim'in kelâmî argümanlarını da delil olarak kullanmıştır. Hatta bazı yerlerde Ebû Hâşim'in görüşünü naklettikten sonra *فَكُلُّ جَوَابٍ لَهُمْ فَهُوَ جَوَابُنَا* (Ebû Hâşim'in onlara verdiği her bir cevap bizim cevabımızdır.) demiştir.<sup>98</sup> Cüsemî, Ebû Hâşim'i az önce de ifade edildiği gibi çoğunlukla kelâmî meseleler bağlamında kaynak olarak zikretmiş fakat nadir de olsa ahkâm âyetlerinin tefsirinde görüşlerine yer vermiştir. Örneğin Ebû Hâşim, hırsızın elinin kesilmesiyle ilgili hitapların mücmel olmadığını bu bağlamda, âyetin zahirine göre hüküm verilmesi gerektiğini, ayrıca hırsızın elinin kesilebilmesi için çalınan tutarın on dirhem miktarı ölçüsünde olması tarzında şartlar öne sürmüştür.<sup>99</sup>

Esas itibariyle Cüsemî, Ebû Hâşim'in rivâyetlerine çoğunlukla Cübbâî ile birlikte yer vermiştir. Bunun dışında, müstakil olarak görüşlerine müracaat ettiği zamanlar da olmuştur.<sup>100</sup> Cüsemî, Ebû Hâşim'in rivâyetlerinden bahsederken *عَنْدَ شَيْخِنَا أَبُو هَاشِمٍ* (Şeyhimiz Ebû Hâşim'e göre.), *وَقَالَ أَبُو هَاشِمٍ* (O, Ebû Hâşim'in görüşüdür.), *دَهَبَ إِلَيْهِ* (Ebû Hâşim şöyle buyurdu.), *عَنْ أَبِي هَاشِمٍ* (Ebû Hâşim'den rivâyetle.), *شَيْخُنَا أَبُو هَاشِمٍ* (Şeyhimiz Ebû Hâşim o görüşü benimsedi.) gibi tabirler kullanmıştır. Cüsemî, Ebû Hâşim'i haklı bulduğu yerlerde bazen *يَذُلُّ قَوْلُهُ عَلَى صِحَّةِ قَوْلِ أَبِي هَاشِمٍ* (Allah'ın bu sözü Ebû Hâşim'in görüşünün sağlıklı olduğuna işaret etmektedir.)<sup>101</sup> veya *وَهُوَ الصَّحِيحُ* (O görüş doğrudur.) tarzında ifade kalıplarıyla dile getirmiştir.<sup>102</sup>

<sup>98</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 9/6720.

<sup>99</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/1956-1957.

<sup>100</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/302, 436, 536, 537, 655; 2/949; 3/1687; 5/3340; 4877; 8/5535, 5684; 9/6494.

<sup>101</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 8/5812.

<sup>102</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 9/6497.

### 3.7. Ebû Abdullah el-Basrî

Cüsemî, kendilerinden شَيْخَنَا (Şeyhlerimiz) şeklinde bahsettiği Kâdî Abdülcebbâr'ı ve hocası Ebû Abdullah el-Basrî'yi bazı ahkâm ayetlerin tefsirinde kaynak olarak kullanmıştır. Mesela Cüsemî'nin bildirdiğine göre, Ebû Abdullah el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbâr, İbn Abbâs ve diğer bazı sahabe'nin ribâ meselesinde ihtilafa düştüklerini, dolayısıyla bunun tatbiki konusunda ayeten ziyade sünneti esas aldıklarını, zira ribâyla ilgili ayetin zahirinde zikredilmeyen birtakım şartların olduğunu söylemişlerdir.<sup>103</sup>

Cüsemî, birtakım felsefecilerin görüşlerinin temelsiz olduğunu Ebû Abdullah el-Basrî ve Kâ'bî'yi delil getirerek ortaya koymaya çalışmıştır. Mesela, Kâ'bî ve Ebû Abdullah el-Basrî'ye göre, zaman feleğin hareketlerinden meydana gelen sayılı bir isim olup muhdestir. Zekeriyâ er-Râzî (ö. 313/925) ise, zamanı âlemin dışında cevher ve arazlardan meydana gelen kadîm bir şey olarak tanımlamıştır. Cüsemî, Kâ'bî ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin, Zekeriyâ er-Râzî'nin bu görüşünü kabul etmediklerini nakletmiştir.<sup>104</sup>

Cüsemî, Ebû Abdullah el-Basrî'nin görüşlerini bazen de Cübbâî ve Ebû Hâşim ile aynı bağlamda zikretmiştir. Cüsemî, Ebû Abdullah el-Basrî, Cübbâî ve Ebû Hâşim'i aynı karede zikrettiği zamanlarda genellikle tercihini Cübbâî ve Ebû Hâşim'den yana kullanmış,<sup>105</sup> bazen de herhangi bir fikir beyan etmemiştir.<sup>106</sup>

Bunun dışında Cüsemî, bazen de fikhî meseleler bağlamında Ebû Abdullah el-Basrî'nin görüşlerinden müstakil olarak bahsetmiştir. Sözelimi, hırsızın elinin kesilmesiyle ilgili meselede Cüsemî, Ebû Abdullah el-Basrî'nin "Mezkûr hüküm birtakım şartlara taalluk etmektedir. Bu itibarla, ayetin zahirinden hareketle hüküm bina etmek doğru değildir." şeklinde görüşlerine yer verdiği olmuştur.<sup>107</sup>

### 3.8. Kâdî Abdülcebbâr

Cüsemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'inde görüş ve yorumlarından istifade edilen bir diğer Basra Mu'tezilesine mensup kelâmcı Kâdî Abdülcebbâr'dır. Cüsemî, Kâdî Abdülcebbâr'ı ekseriyetle fikhî izahlar bağlamında kaynak olarak gös-

<sup>103</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1059.

<sup>104</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/3027.

<sup>105</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3590; 9/6278, 6525, 6549.

<sup>106</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 9/6708.

<sup>107</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1955.

termiştir.<sup>108</sup> Bunun yanında onun, sebab-i nüzûller,<sup>109</sup> Kur'ân'ın nazmı<sup>110</sup> ve kelâmî yorumlarından da söz etmiştir.<sup>111</sup> Cüsemî, Kâdî Abdülcebâr'ın görüşlerine desteğini bizzat itiraf ettiği zamanlar olsa da<sup>112</sup> bazen ona karşı muhalefetini açıkça dile getirmiştir.<sup>113</sup>

Cüsemî, Kâdî Abdülcebâr'ın rivâyetlerini nakletmekle iktifa etmemiş bilakis onunla ilgili birtakım detaylardan söz etmiştir. Örneğin, insanlara birtakım şeylerin süslü gösterildiğinin bildirildiği ayetleri<sup>114</sup> Cübbâî, bir bakıma Mu'tezile'nin “*adâlet*” ilkesiyle açıklamış ve Allah'ın güzel olan şeyleri, şeytanın ise kötü, çirkin olan şeyleri süslediğini belirtmiştir. Cüsemî, Cübbâî'nin bu yorumunu *وَحُتَّارُهُ الْقَاضِي* diyerek Kâdî Abdülcebâr'ın da tercih ettiğini ifade etmiştir.<sup>115</sup> Bunun yanında Cüsemî, bazı durumlarda Kâdî Abdülcebâr'ın Cübbâî'ye karşılık Ebû Hâşim'i savunduğunu söylemiştir. Ör-

<sup>108</sup> Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 2/1059; 7/5119, 5121, 5125, 5136, 5137; 8/5492.

<sup>109</sup> Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 2/1202, 1286; 5/3823; 7/4905, 5017, 5337; 8/6033, 10/7594.

<sup>110</sup> Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 4/2539; 5/3875, 3880; 6/3924, 4196; 7/4815.

<sup>111</sup> Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 2/1016; 3/1313, 1921; 4/2587; 5/3813; 10/7190.

<sup>112</sup> Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 4/2563.

<sup>113</sup> Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 4/2528; Bu konudaki diğer örnekler için bk. Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 6/4284; 8/5717. Cüsemî, bazı meselelerde Kâdî Abdülcebâr'a itiraz etse de onun ilmine, kitaplarına ve benimsediği yöntemle hayranlığını *لَيْسَتْ تُحْضِرُنِي عِبَارَةٌ تُنْتَبِي عَلَى مَحَلِّهِ فِي* (Onun ilmindeki konumunu ve yüceliğini faziletteki yerini anlatacak ifade bulamıyorum. Zira o, kelâmı açık bir şekilde açarak yayılmasını sağlamış, doğudan batıya ulaşan paha biçilmez büyük ve son derece kıymetli kitaplar telif etmiştir.) şeklinde dile getirmiştir. Bk. Cüsemî, *'Uyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*, s. 30; Kâdî Abdülcebâr, *Fadlül'l-i'tizâl ve tabakâtül-Mu'tezile*, s. 65.

<sup>114</sup> Âl-i İmrân 3/14.

<sup>115</sup> Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 2/1113; Cüsemî'nin bu konuda verdiği diğer örnekler için bk. Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 4/2637, 2775; 10/7011, 7026. Mu'tezilî müfessir ve kelâmcılar Kâdî Abdülcebâr'dan her zaman onay almamışlardır. Mesela Cübbâî, Bakara Sûresi 2/158. ayetteki Safâ ile Merve'nin tavaf edilmesinin günah olmadığını bildirildiği ayetlerdeki “*İkisinin tavaf edilmesinde*” ifadesinin takdirinin *أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا* şeklinde olduğunu söyleyerek *lâm* harfinin hafzedildiğini söylemiş fakat Kâdî Abdülcebâr, Kur'ân'ın ziyadelikten müstağni olması sebebiyle bu görüşün doğru olmadığını belirtmiştir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 1/667; Öte yandan Kâ'bî ve Ebû Müslim, Bakara Sûresi 2/128. ayetteki “*Rabbimiz! Bizi sana teslim olmuş kimseler kıl.*” ifadesini, “Bize İslâm ile hükmet! Ve gelecekte bizi bununla vasıflandırl!” şeklindeki izahlarını Kâdî Abdülcebâr, “Bu tuhaf bir yorum” diyerek kabul etmemiştir. Zira Abdülcebâr'a göre, zaten İbrâhîm ve İsmail bu sıfatla vasıflandıklarından dolayı tekrar bu şekilde bir talepte bulunmanın bir anlamı yoktur. Bk. Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 1/591.

neğin, “Cennette yaptıklarınıza karşılık yiyin, için.”<sup>116</sup> ifadeleri bu noktada örnek olarak gösterilebilir. Cübbâî, “Yiyin, için” emirlerinin vücûp bildirmeyen “ibâha” (serbestlik) olduğunu söylemiş, buna mukabil Ebû Hâşim, Allah’ın cennetliklerin mutluluk ve sevinçlerini artmasını istediği için buradaki beyanların emir belirttiğini vurgulamıştır. Cüşemî, Kâdî Abdülcebbar’ın وَهُوَ اِخْتِيَارُ الْقَاضِي (O, Kâdî’nin tercihidir.) diyerek Ebû Hâşim’in görüşünü benimsemişini kaydetmiştir.<sup>117</sup> Cüşemî’nin bildirdiğine göre Kâdî Abdülcebbar, Cübbâî ve Ebû Hâşim’in yanı sıra Esamm’ın da görüşlerine itibar etmiştir.<sup>118</sup> Cüşemî, tefsirinde Kâdî Abdülcebbar’dan عَنِ الْقَاضِي (Kâdî’den rivâyetle.), bazen de وَهُوَ اِخْتِيَارُ الْقَاضِي (O, Kâdî’nin tercihidir.), حَكَاهُ الْقَاضِي (Onu, Kâdî nakletti.) şeklinde bahsetmiştir. Arada onun hakkında الْقَضَاةُ كَادِي’-كُدَات (Kadılar kadısı) ifadesini kullanmış,<sup>119</sup> kimi durumlarda رَحْمَةُ اللَّهِ (Allah ona rahmet etsin.) diyerek onu dua ifadeleriyle yad etmiştir.<sup>120</sup> Yeri gelmişken Cüşemî, mezkûr lafzı zaman zaman Mu’tezilî imamlarının tamamını kapsayacak şekilde وَقَدْ ذَكَرْنَا مَشَائِخَنَا رَحْمَتَهُمُ اللَّهُ (Şeyhlerimiz şöyle ifade etti. Allah onlara rahmet etsin.),<sup>121</sup> bazen de söz konusu cümleyi rivâyetlerini aktardıktan sonra hususi olarak Allâf,<sup>122</sup> Ca’fer b. Harb,<sup>123</sup> Hayyât,<sup>124</sup> Cübbâî,<sup>125</sup> ve Ebû Hâşim için sarf etmiştir.<sup>126</sup>

#### 4. et-Tehzîb fi’t-Tefsîr’de Bağdatlı Mu’tezilî Müfessir ve Kelâmcılar

Basra Mu’tezilesi’nin sistematiğini benimseyen Cüşemî, Mu’tezile’nin kendi içinde tartıştığı kelâmî polemiklerde Bağdat Mu’tezilesini Basra Mu’tezilesi’nin rakibi olarak konumlandırmış, tartıştığı mesele doktriner ise Basra Behşemiyye ekolü ile Bağdat ekolünü birbirinde ayırmıştır. Yine de

<sup>116</sup> el-Mürselât 77/43.

<sup>117</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 10/7241; Cüşemî’nin bildirdiğine göre kimi yerlerde Kâdî Abdülcebbar, Cübbâî ve Ebû Hâşim’in görüşlerini kritik etmiş fakat herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 5/3717.

<sup>118</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 2/1316.

<sup>119</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 2/1059; 3/1791, 2070, 2365; 4/2775, 2845, 2854; 5/3338, 7/5302; 10/7228.

<sup>120</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 8/5535.

<sup>121</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 9/2776.

<sup>122</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 1/489.

<sup>123</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 7/4990.

<sup>124</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 7/5369.

<sup>125</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 1/664; 4/2506; 7/4986; 5147, 5148, 5276; 8/5526; 9/6281, 6882; 10/7489.

<sup>126</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 3/1841.

başta Cebriyye olmak üzere diğer bazı fırkaların iddialarına Basra Mu'tezilesi'nin yanı sıra Bağdat Mu'tezilesi'nin görüş ve yorumlarıyla da cevap vermiş ayrıca, Bağdatlı Mu'tezilî kelâmcıları kast ederek *وَمِنْ مَشَائِخِنَا مَنْ يَقُولُ* (Şeyhlerimizden bazıları şöyle demiştir) şeklinde onlardan hürmetle bahsetmiştir.<sup>127</sup>

Cüşemî, sarih olarak isim belirtmediği kimi yerlerde ekol adına gönderme yaparak *عِنْدَ الْبَغْدَادِيِّ* (Bağdatlılara göre.),<sup>128</sup> *تَزْعُمُهُ الْبَغْدَادِيُّ* (Onu Bağdatlılar iddia etti.),<sup>129</sup> *قَالَتْ الْبَغْدَادِيُّ* (Bağdatlılar şöyle dedi.)<sup>130</sup> şeklinde ifade biçimlerini kullanmıştır. Cüşemî, Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerini tenkit edeceği zaman *جَلَّاتَ مَا تَقُولُهُ* (Bağdatlıların söylediklerinin aksine.),<sup>131</sup> *جَلَّاتَ الْبَغْدَادِيُّ* (Bağdatlıların söylediğinin hilafınadır.),<sup>132</sup> *جَلَّاتَ الْبَغْدَادِيُّ* (Bağdatlıların hilafına.),<sup>133</sup> *فَيُبْطِلُ قَوْلَ الْبَغْدَادِيِّ* (Bağdatlıların görüşlerinin hükümsüzlüğüne.)<sup>134</sup> tarzında tabirler istimal etmiştir. Cüşemî, Bağdat Mu'tezilesine tenkitlerini bazen de zımmen dile getirmiştir. Sözelimi, ecelin dış etmenlerle kılalacağını söyleyen Bağdat Mu'tezilesine itirazını *فَيُبْطِلُ قَوْلَ مَنْ يَقُولُ الْمَقْتُولُ مَاتَ قَبْلَ أَجَلِهِ* (Maktûl ecelinden önce ölür, diyenlerinin görüşünün geçersiz olduğuna.) gibi cümlelerle ortaya koymuştur.<sup>135</sup> Cüşemî'nin tefsirinde zikrettiği Bağdat Mu'tezilesine mensup âlimler şu şekildedir:

#### 4.1. Bişr b. Mu'temir

Cüşemî, Bağdat Mu'tezilesi'nin kurucusu kabul edilen Bişr b. Mu'temir'i tefsirinde kaynak olarak kullanmıştır. Mesela Cüşemî, Meryem Süresi 19/60-61. ayetlerdeki *Tevbe eden, iman eden ve iyi davranışta bulunan kimseler hariçtir. Bunlar, hiçbir haksızlığa uğratılmaksızın cennete, çok merhametli olan Allah'ın, kullarına giyaben vâdettiği Adn cennetlerine gireceklerdir.*” ayetlerinin izahı bağlamında Bişr b. Mu'temir'in görüşlerine baş vurmuştur. Nitekim Bişr b. Mu'temir, söz konusu ayetin “Kişi tevbe ettiği zaman günahları seba-ba dönüşür” prensibine delalet ettiğini söylemiştir. Cüşemî, naklettiği bu rivayetten sonra *وَهُوَ مَذْهَبُ بَشْرٍ وَجَمَاعَةٍ* (O, Bişr ve bir grubun akidesidir.) ifade-

<sup>127</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 2/1534.

<sup>128</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 3/1777; 5/3254; 8/5673; 10/7089.

<sup>129</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 1/631.

<sup>130</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 3/2401; 5/3436; 7/4884.

<sup>131</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 2/973; 3/2349.

<sup>132</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 6/4212; 9/6524.

<sup>133</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 6/4407.

<sup>134</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 3/2378; 7/5396.

<sup>135</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 4/2551.

lerini kullanmış, buna mukabil Cübbâ ile Ebû Hâşim'in ise tam tersi bir görüşü savunduğunu dile getirmiş ve kendisi bu konuda herhangi bir kanaat ortaya koymamıştır.<sup>136</sup>

Cüşemî'nin Bısr b. Mu'temir'i zikrettiği yerlerden birisi de Nisâ Sûresi 4/137. ayetteki “*İnanıp sonra inkâr edenleri, sonra inanıp tekrar inkâr edenleri, sonra da inkarları artmış olanları Allah başışlamaz, onları doğru yola erdirtmez.*” ifadeleridir. Bısr b. Mu'temir, bu ayet ekseninde mürtedin dinden çıkmadan önceki sevaplarının kendine döneceğini, dolayısıyla bahse konu olan ayetin dinden çıktıktan sonra tevbe etse bile onun cezasız kalmayacağına delalet ettiğini söylemiştir.<sup>137</sup>

Cüşemî bazen de Bısr b. Mu'temir'i kendi görüşüne dayanak olarak kullanmıştır. Mesela, Ahzâb Sûresi 32/24. ayetteki Allah'ın münafıklardan dilediğine azap edeceğini, dilediğinin de tevbesini kabul edeceğini bildirdiği ayetlerde herhangi bir tercihi var mıdır? (Allah'ın, münafıklara azap etme konusunda herhangi bir tercihi var mıdır?) şeklinde bir soru sormuş ve bu soruyu “Biz de deriz ki onlara azap etmesi vaciptir, aklen ise onları başışlaması caiz değildir” şeklinde cevaplamış ve yaptığı bu yorumu da Bısr b. Mu'temir'e isnad etmiştir.<sup>138</sup>

#### 4.2. Ca'fer b. Harb

*et-Tehzib fi't-tefsîr*'in en temel söylemlerinden biri Mu'tezile ile Cebriye arasında meydana gelen fikrî tartışmalar olmuş ve bu bağlamda Mu'tezile öğretileri Cebriye karşısında kıyasıya savunulmuştur. Bu itibarla, Cebriyenin Garânîk hâdisesiyle ilgili bakış açılarının hükümsüz olduğu Bağdat Mu'tezilesi kelâmcılarından Ca'fer b. Harb'in görüşleriyle çürütülmeye çalışılmıştır.<sup>139</sup>

Bunun yanında, *et-Tehzib fi't-tefsîr*'de Allah'ın *meşîeti* gibi teolojik birtakım meselelerle ilgili Ca'fer b. Harb'in görüşlerinden söz edilmiştir. Örneğin, A'râf Sûresi 7/89. âyetteki “*Rabbimiz Allah dilemedikçe sizin dininize dönmemiz bizim için olacak şey değildir!*” hitabındaki “*Allah dilemedikçe*” cümlesinin kullanılması Ca'fer b. Harb'e göre, küfre dönmenin imkânsızlığına yönelik bir vurgu taşımaktadır. Nitekim Ca'fer b. Harb'e göre bu durum Arapların, “Karga beyazlayıncaya kadar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar şu işi

<sup>136</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 6/4584.

<sup>137</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 3/1786.

<sup>138</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 8/5721.

<sup>139</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 7/4990.

yapmayacağım.” ifadelerine benzemektedir.” Cüşemî, Ca'fer b. Harb'in rivâyetini alıntı yaptıktan sonra, Kâdî Abdülcebbar'ın da bu görüşü tercih ettiğini söylemiştir.<sup>140</sup>

### 4.3. Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât

Bağdat Mu'tezilesi'nin meşhur temsilcilerinden Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, *et-Tehzib fi't-tefsîr*'de zikre değer görülen âlimler arasında yer almıştır. Sözgeçimi Cüşemî, kelâmın en karmaşık konuları arasında yer alan *fenâ-bekâ* gibi meseleleri Hayyât, Cübbâî, Kâ'bî ve Ebû Hâşim'in görüşlerini aktararak izah yoluna gitmiştir. Cüşemî bu gibi yerlerde rivâyetleri nakletmekle iktifa etmiş ve rivâyetleri herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmamıştır.<sup>141</sup>

Öte yandan Cüşemî, Cebriyye'nin iddialarına bazen Hayyât'ı delil getirerek cevap vermiş ve ona رَحْمَةُ اللَّهِ (Allah ona rahmet etsin.) şeklinde dua etmiştir. Mesela Cüşemî, ذَكَرَ شَيْخُنَا أَبُو الْحُسَيْنِ الْخَطِيطُ (Şeyhimiz Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât şöyle zikretti.) diyerek Hayyât'ın, Şuarâ Sûresi 26/97. ayetteki “*Yemin olsun biz gerçekten apaçık bir şirk bataklığının içindeymişiz.*” ifadeleriyle 101. ayetteki müşriklerin dilinden aktarılan “*Ne de samimi bir dostumuz var.*” hitapları hakkında yaptığı yorumlara yer vermiştir. Nitekim Hayyât'a göre söz konusu ayetler *ef'âlî ibâd'a* delalet etmektedir. Dolayısıyla Mücbire, Müşebbihe ve Mürcie'nin görüşleri bu kapsamda temelsizdir.<sup>142</sup>

<sup>140</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 4/2637.

<sup>141</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 9/6716; Cüşemî, *fenâ'nın*, “Cismin yok olması ve cevherlerin zıttı” gibi manalara geldiğini söylemiş ve kelâmcıların âlemin *fenâsı* hakkında ihtilafa düştüklerini söylemiştir. Bu itibarla Cüşemî, bazı kelâmcıların âlemin yok olmayacağı görüşünü savunduklarını, bazılarının ise onun yok olacağını ileri sürdüklerini belirtmiştir. Cübbâî ve Ebû Hâşim'e göre Allah *fenâ'yı* araz olarak yaratmıştır. Kâ'bî'ye göre ise Allah, âlemi *bekâ* özelliğinde yaratmadığı için onun *fenâ'sı* söz konusudur. Hayyât ise meşhur *ma'dûm* teorisi gereği âlemin hudûsü anında cisim vasfı sabit bulunduğu göre *ma'dûm* hâlinde de o vasa sahip olması gerekmektedir. Buna mukabil, şayet âlem henüz *ma'dûm* iken cisim değilse onun hudûsü gerçekleşmez. Cüşemî, Mu'tezile kelâmcılarından bu rivâyetleri aktardıktan sonra kelâmcıların *fenâ* ve *bekâ'nın* mahiyeti hakkında değişik görüşler ileri sürdüklerini ifade etmiştir. Cübbâî'ye göre, *bekâ* araz olmayıp, *fenâ* arazdır. Kâ'bî bunun tam tersi bir görüş belirterek, *bekâ'nın* araz olduğu, *fenâ'nın* araz olmadığını kaydetmiştir. Öte yandan Hayyât'a göre ne *fenâ* ne *bekâ* araz değildir. Nitekim Hayyât'a göre *bâkî* varlığı sürekli olan manasına gelmekte olup *bekâ*, *bâkî'nin* devamlılığını ifade eder. *Fenâ* ise, varlıktan sonra yok olmak demektir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 9/6666, 6716. Cüşemî'nin Hayyât'tan naklettiği diğer rivayetler için, bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 8/5539, 5608.

<sup>142</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 7/5369.



#### 4.4. Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî

Bağdat Mu'tezilesi'nin ileri gelen âlimlerinden Kâ'bî, Cüşemî'nin tefsirinde kendisinden iktibasta bulunulan müfessir ve kelâmcılar arasında yer almıştır. Bu itibarla Cüşemî, Kâ'bî'nin başta kelâmî meseleler olmak üzere,<sup>143</sup> sebeb-i nüzûller,<sup>144</sup> kıraat,<sup>145</sup> dilbilimsel meseleler,<sup>146</sup> kelime ve kavramların<sup>147</sup> izahları gibi hususlarda görüşlerinden istifade etmiştir. Cüşemî, Kâ'bî'nin rivâyetlerinden söz ederken büyük ölçüde عَنْ أَبُو الْقَاسِمِ (Ebû'l-Kâsım'den rivâyetle.), عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ الْبَلْخِيِّ (Ebû'l-Kâsım hikâye etti.)<sup>148</sup> şeklinde künyesiyle birlikte bahsetmiş, sadece birkaç yerde عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ الْبَلْخِيِّ (Ebû'l-Kâsım el-Belhî'den rivâyetle.),<sup>149</sup> قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ الْبَلْخِيِّ (Ebû'l-Kâsım el-Belhî şöyle dedi.)<sup>150</sup> şeklinde künye ve lakabını birlikte zikretmiştir. Cüşemî, kimi yerlerde Kâ'bî'nin görüşünü الْقَالَتِ الْبَغْدَادِيُّ (Bağdatlılar şöyle dedi.) biçiminde nakletmiştir.<sup>151</sup> Cüşemî, Basralı Mu'tezilî kelâmcılarla Bağdatlı Mu'tezilî kelâmcılarının görüşlerini kıyaslarken Bağdat Mu'tezilesi yerine الْقَاسِمِ (Ebû'l-Kâsım şöyle dedi.) demiş ve bir bakıma Kâ'bî'yi Bağdat Mu'tezilesi'nin sözcüsü olarak takdim etmiştir.<sup>152</sup>

Cüşemî, hassaten Allâf, Cübbâî, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr için dile getirdiği dönemin saygı ve otorite lafzı olan شَيْخُنَا (hocamız/şeyhimiz) ifadesini Kâ'bî için de kullanmıştır. ذَكَرَ شَيْخُنَا أَبُو الْقَاسِمِ فِي تَفْسِيرِهِ (Şeyhimiz Ebû'l-Kâsım tefsirinde zikretti.)<sup>153</sup> veya ذَكَرَهُ شَيْخُنَا أَبُو الْقَاسِمِ (Onu şeyhimiz Ebû'l-Kâsım zikretti.),<sup>154</sup> قَالَ شَيْخُنَا أَبُو الْقَاسِمِ (Şeyhimiz Ebû'l-Kâsım şöyle buyurdu.),<sup>155</sup> عِنْدَ شَيْخِنَا أَبُو الْقَاسِمِ (Şeyhimiz Ebû'l-Kâsım hikâye etti.),<sup>156</sup> عَنْ شَيْخِنَا أَبُو الْقَاسِمِ (Şeyhimiz Ebû'l-Kâsım'a göre.) ifadeleri bunlardan bazılarıdır.<sup>157</sup> Bazen de عِنْدَ

<sup>143</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 1/392; 2/1409; 3/1829, 1833, 1960; 5/3927; 6/4583.

<sup>144</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 1/557, 656, 681, 682, 726; 6/3924.

<sup>145</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 5/3762.

<sup>146</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 1/589, 810; 5/3776, 3818, 3840, 3847; 6/3926, 3984.

<sup>147</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 5/3835; 6/3928.

<sup>148</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 2/1041; 6/3977.

<sup>149</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 1/333; 2/1064; 6/4551.

<sup>150</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 5/3744.

<sup>151</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 7/4884.

<sup>152</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 7/4941; 9/6797.

<sup>153</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 5/3761.

<sup>154</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 5/3805, 3815; 6/3961, 3965.

<sup>155</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 1/711; 2/1506; 3/1833; 6/3930, 3976.

<sup>156</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 1/681.

<sup>157</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 2/1408.

مَشَايخَنَا (Şeyhlerimize göre.) cümlesinden hemen sonra قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ (Ebû'l-Kâsım şöyle dedi.) cümlesini kullanmıştır.<sup>158</sup>

Cüşemî'nin, spesifik olarak Esamm, Ebû Müslim, Rummânî ve diğer bazı Mu'tezile kelâmcıları için tefsirinin hiçbir yerinde kullanmadığı شَيْخَنَا (Şeyhimiz) ifadesini bilhassa Cübbâî'nin görüş ve yorumlarına itiraz eden Kâ'bî için de kullanması dikkat çekicidir. Buna göre Kâ'bî'nin, Zeydîler ile yakın ilişkide bulunması ve ayrıca Zeydiyye mezhebinin önde gelen temsilcilerinden Hâdî Yahyâ b. Hüseyin'in (ö. 298/911) Kâ'bî'den kelâm ilmini aldığına dair rivâyetlerin bulunması<sup>159</sup> Cüşemî'nin Kâ'bî için söz konusu ifadeyi kullanmış olabileceğini düşündürmektedir.

#### 4.5. Ebû Müslim el-İsfahânî

*et-Tehzib fi't-tefsîr*'de kelime ve kavramların izahları başta olmak üzere, Kur'ân'ın nazmı,<sup>160</sup> temsilî anlatımlar, mecazlar, Arapların özdeyişleri gibi konularda ağırlıklı olarak görüşlerine baş vurulan müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî olmuştur. Örneğin Ebû Müslim, "selâm" lafzını, "Kendisinde ezanın ve rüzgârın olmadığı sakinlik, akıcılık,"<sup>161</sup> "cennet" kelimesini, "Ağaçların ve hurmanın bulunduğu bir mekân,"<sup>162</sup> "Cebbâr"ı "Kimsenin elinin ulaşamayacağı kadar yüksekte olan,"<sup>163</sup> "Samed" sözcüğünü, "Musibetler esnasından kendisinden yardım talep edilen" şeklinde izah etmiştir.<sup>164</sup>

Özellikle antropomorfik ifadeleri temsil kategorisinde telakki eden Cüşemî, Ebû Müslim'in bu yönde yaptığı açıklamalarla görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. Örneğin Ebû Müslim, "O gün o, bir şeye ol der, o da oluverir."<sup>165</sup> gibi hitapların temsil olduğunu, dolayısıyla söz konusu ifadenin, bir şeyle uğraşmaksızın ve daha önce deneme yapmaksızın dilediğini yapan anlamına

<sup>158</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 9/6265.

<sup>159</sup> İbn Miftâh, *el-Müntezau'l-muhtâr*, 1/70.

<sup>160</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 1/544, 623, 674; 2/1245, 1294, 1395, 1650; 3/1731, 1785, 1756, 1775, 1804, 1974, 1987, 2039, 2085, 2175, 2200, 2208, 2223, 2261, 2325, 2364, 2415; 4/2472, 2498, 2539, 2565, 2587, 2845, 3050, 3075, 3112; 5/3271, 3279, 3302, 3314, 3336, 3346, 3875, 3880; 6/3924, 4115, 4121, 4128, 4139, 4178, 4196, 4451, 4607; 7/4748, 4765, 4795, 4801, 4802, 5209, 5388; 8/5981, 6054, 6055; 9/6240, 6336; 10/7390, 7485.

<sup>161</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 10/7491.

<sup>162</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 7/4938.

<sup>163</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 9/6866.

<sup>164</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 10/7594.

<sup>165</sup> el-En'âm 6/73.

geldiğini ve bunun da sanki yaratacağı şeye, “*Ol der o da oluverir.*” tarzında bir anlam takdirine sahip olduğunu söylemiştir.<sup>166</sup>

Bununla birlikte, birçok spekülâtif yoruma konu olan Nûr Sûresi 24/35. âyetteki Allah’ın yerin ve göklerin nuru olması ifadeleriyle ilgili Cüşemî, birtakım rivâyetler nakletmiş ve mezkûr âyetle ilgili Ebû Müslim’in görüşlerine atıfta bulunmuştur. Nitekim Ebû Müslim’e göre Allah’ın göklerin ve yerin nuru olması *هِيَ الْأَدْلَةُ الدَّالَّةُ عَلَى تَوْجِيدهِ وَعَدْلِهِ فَهِيَ فِي الظُّهُورِ كَالنُّورِ ثُمَّ صَرَبَ لَهَا مَثَلًا* (Nur, Allah’ın tevhid ve adaletine delalet eden birtakım delillerdir. Dolayısıyla bu deliller sanki nur gibi tezahür etmektedir. Bu itibarla, Allah burada darb-ı mesel yapmıştır.) şeklinde bir anlam muhtevasına sahiptir.<sup>167</sup>

Cüşemî, Arapların dilsel örflerindeki çeşitli terim, terkip ve deyimlerden bahsederken büyük ölçüde Ebû Müslim’e dayanmıştır. Örneğin Cüşemî, Ebû Müslim’i referans kabul ederek, “cehennem” kelimesini Arapların tecrübe ettiği olgular üzerinden *الْعَرَبُ تُسَمِّي الْبِنَرَ الْبُعِيدَةَ الْجَهَنَّمَ* (Araplar uzak kuyuyu cehennem diye isimlendirir.) şeklinde açıklamıştır.<sup>168</sup>

Ebû Müslim’in görüş ve yorumlarını nakletmeye özel bir önem atfeden Cüşemî, onun yaptığı açıklamalara bazen hayranlığını dile getirmiştir. Örneğin onun, Allah’ın arşa istiva etmesine dair ifadelerle ilgili yaptığı yorumları<sup>169</sup> ve Nûh Sûresi 71/13. ayetteki *وَقَارَأَ* “*vakârâ*” lafzını *الْتَّبَاتُ* (Devamlılık) biçiminde açıklamasını *هَذَا أَحْسَنُ مَا قِيلَ فِيهِ* (Söylenenler arasında en güzeli budur.) şeklinde dile getirmiştir.<sup>170</sup> Diğer bazı yerlerde de *أَوْلَى الْأَقْلَابِلِ بِالصَّحَّةِ* (Ebû Müslim’in görüşü sıhhat açısından görüşlerin en evla olanıdır.)<sup>171</sup> diyerek hakkını teslim etmiştir.

Ebû Müslim’in rivâyetlerini çoğunlukla nesnel bir tutumla nakletmeye çalışan ve zaman zaman yorumlarını beğenen Cüşemî, bazen onun görüşlerine katılmamıştır. Örneğin Hz. Ya’kûb’un oğullarına söylediği, “*Eğer bana buna-*

<sup>166</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi’l-tesfîr*, 3/2290.

<sup>167</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi’l-tesfîr*, 7/5199-5200; Cüşemî’nin bu konuda Ebû Müslim’e ilave ederek yaptığı diğer açıklamaları için, bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi’l-tesfîr*, 5/3266; 6/4447; 7/4811, 5096; 8/5641, 5697, 5765; 9/6273; 10/7588.

<sup>168</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi’l-tesfîr*, 10/7005; Cüşemî’nin bu hususta Ebû Müslim’i referans göstererek izah ettiği diğer yerler için, bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi’l-tesfîr*, 2/1250, 1355; 3/1725, 2321, 2322, 2345; 4/2770; 5/3472, 3659; 6/4248, 4495; 8/5797, 5807, 6042, 6058; 9/6417; 10/7081, 7343, 7418, 7419, 7426, 7457, 7465.

<sup>169</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi’l-tesfîr*, 8/5671.

<sup>170</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi’l-tesfîr*, 10/7098.

<sup>171</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi’l-tesfîr*, 7/2578.

miş demezseniz ben Yusuf'un kokusunu alıyorum.”<sup>172</sup> ifadesi hakkında Ebû Müslim şu sözleri sarf etmiştir: “Ya'kûb, Yûsuf ve Yûsuf'un kardeşleri arasında cereyan eden hâdiselerin arka planı hakkında rabbinden kuvvetli bir beklenti içerisinde olmuştu ve bu beklenti sonucunda rabbinin birtakım işaretlerini müşahade etmişti. Dolayısıyla Ya'kûb'un rabbinden olan bu beklentisi netice vermiş ve Allah tarafından bazı işaretleri görmeye başlamıştı. Bu da Ya'kûb'un diline 'onun kokusunu alıyorum' şeklinde yansımıştır.” Cüşemî, Ebû Müslim'in yaptığı bu yorumu isabetli bulmamış ve doğru olan yaklaşımın Ya'kûb'un yaşadığı tecrübenin hakiki anlamda gerçekleştiğine dair mûfessirlerce benimsenen görüşün olduğunu söylemiştir.<sup>173</sup>

Cüşemî, Ebû Müslim'in rivâyetlerinden bahsederken عَنْ أَبِي مُسْلِمٍ (Ebû Müslim'den rivâyetle.), قَالَ أَبُو مُسْلِمٍ (Ebû Müslim şöyle dedi.), وَهُوَ إِيْتِيَارُ أَبِي مُسْلِمٍ (O, Ebû Müslim'in tercihidir.), حَكَاهُ أَبُو مُسْلِمٍ (Onu Ebû Müslim hikâye etti.) gibi ifadelerle dile getirmiş, sadece birkaç yerde Ebû Müslim'in hem künyesi hem de lakabıyla birlikte عَنِ ابْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ بَحْرٍ الْإِسْفَهَانِيِّ (Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî'den rivâyet edilmiştir.) şeklinde söz etmiştir.<sup>174</sup>

#### 4.6. İbnü'l-İhşîd

Bağdat Mu'tezilesi âlimlerinden İbnü'l-İhşîd, Cüşemî'nin zaman zaman muvafakat ettiği kelâmcılar arasında yer almıştır. Nitekim o, İbnü'l-İhşîd'in rivâyetlerini bazen müstakil olarak, bazen de Cübbâ ile birlikte mukayeseli olarak nakletmiştir. Cüşemî, bu gibi yerlerde هَذَا مَذْهَبُ شَيْخِنَا (Bu, şeyhlerimizin görüşüdür.) ifadesini kullanmış ve hemen ardından فَأَمَّا الْإِحْشِيدِيُّ (İhşîdîlere gelince.) şeklinde bir tabir kullanarak İbnü'l-İhşîd'in görüşlerini zikretmiştir. Cüşemî, İbnü'l-İhşîd'in görüş ve yorumlarını genel manada satirik bir üslupla aktarsa da onun ismini bizzat anarak kaynak olarak kabul ettiğini göstermiştir.<sup>175</sup>

Cüşemî, İbnü'l-İhşîd'den genel olarak isim ve künyesiyle birlikte عَنْ أَبِي قَالَ أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ (Ebû Bekr Ahmed b. Alî'den rivâyetle.),<sup>176</sup>

<sup>172</sup> Yûsuf 12/94.

<sup>173</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 5/3715; Cüşemî'nin Ebû Müslim'e itiraz ettiği diğer yerler için, bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 3/1819; 5/3374, 3720; 8/5461, 5699, 5720, 5804; 7/5210; 10/7088, 7145.

<sup>174</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 2/965, 1020.

<sup>175</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 5/3460.

<sup>176</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 1/239, 278, 336, 854; 3/1755, 2189; 4/2727, 2811; 6/3954, 4022, 4112, 4458; 8/6029; 9/6765.

(Ebû Bekr Ahmed b. Alî şöyle dedi.),<sup>177</sup> bazen de isim ve lakabıyla قَالَ أَبُو بَكْرٍ (Ebû Bekr el-İhşîd şöyle dedi.),<sup>178</sup> عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْإِحْشِيدِ (Ebû Bekr el-İhşîd'den rivâyetle.),<sup>179</sup> kimi yerlerde de hem isim ve künyesini hem de lakabını aynı anda عَلِيَّ الْإِحْشِيدِ قَالَ أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ (Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-İhşîd şöyle dedi.),<sup>180</sup> عَنْ أَبِي بَكْرٍ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ الْإِحْشِيدِ (Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-İhşîd'den rivâyetle.)<sup>181</sup> şeklinde kullanmıştır. Cüşemî, isim zikretmediği yerlerde عَنْ الْإِحْشِيدِيَّةِ (İhşîdiyye'den rivâyetle.),<sup>182</sup> جَلَّافٌ مَا تَقُولُهُ الْإِحْشِيدِيَّةُ (İhşîdiyye'nin söyle-diğinin tersinedir.)<sup>183</sup> tarzında kalıplar istimal etmiştir.

#### 4.7. Alî b. İsâ er-Rummânî

Mu'tezile'de daha çok belâgatçi kimliği ile ön planda olan Rummânî *et-Tehzib fi't-tefsîr*'de görüşlerine baş vurulan âlimlerden olmuştur. Cüşemî, umumiyetle dilbilimsel izahlarda Rummânî'nin görüşlerine atıfta bulunmuştur. Örneğin Cüşemî, يَبَسًا yebesən kelimesinin çoğulunun أَبْيَاسٌ ebyâs olduğunu,<sup>184</sup> يَأْتَلِ ye'teli kelimesinin aslının الْأَلِيَّةُ eliyyetü olduğunu, dolayısıyla يَأْتَلُ lafzının da tıpkı يَنْقُضِي kelimesinde olduğu gibi iftiâl babından geldiğini,<sup>185</sup> الْعَنْكَبُوتُ ankebût kelimesinin hem müzekker hem de müennes olduğunu,<sup>186</sup> سَوَاءٌ sevâen lafzının raf', cer ve nasb okunabileceğini,<sup>187</sup> فَادٌ gad lafzının hâlden maziye yaklaştırma olduğunu Rummânî'ye göndermede bulunarak açıklamıştır.<sup>188</sup>

Bunun yanında Cüşemî, kıraat,<sup>189</sup> âyetler arası tenasüp-insicam,<sup>190</sup> kelime ve kavramlara getirmiş olduğu izahlar<sup>191</sup> gibi hususlarda onun görüşlerinden

<sup>177</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 4/2553; 7/4816.

<sup>178</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 1/332, 347; 2/1057.

<sup>179</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 8/5638.

<sup>180</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 3/2190.

<sup>181</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 6/4292.

<sup>182</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 4/2631; 3/2314; 5/3359.

<sup>183</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 3/2240; 4/2553; 7/4879.

<sup>184</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 6/4705.

<sup>185</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 7/5156.

<sup>186</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 8/5572.

<sup>187</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 7/4940.

<sup>188</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 7/5019; Rummânî'nin birtakım irap değerlendirmeleri için, bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 1/317, 464, 472, 503; 2/1073, 1274, 1281, 1505 1590; 3/1842; 4/2465, 3133; 5/3485; 6/4063, 4387; 8/5554, 5785, 6049; 9/6216, 6370.

<sup>189</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 7/4873.

<sup>190</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 1/544, 1022; 2/1244, 1575, 1594; 3/1772, 1775, 1785, 1804, 1932, 2132, 2203, 2222; 4/2531; 6/4250, 4262, 4323, 4705; 7/4796, 4940, 5019, 5156, 8/5572.

<sup>191</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 2/958; 4/2829, 2840; 5/3207, 3567, 3881; 6/4488.

istifade etmiştir. Cüşemî, Rummânî'ye ait rivâyetleri aktarırken عَنْ عَلِيٍّ بْنِ عَيْشَى (Alî b. İsâ'dan rivâyetle.) gibi anlatımlar kullanmıştır. Cüşemî sadece bir yerde الرُّمَّانِي *er-Rummânî* şeklinde lakabını zikretmiştir.<sup>192</sup>

##### 5. Cüşemî'nin Mu'tezilî Rivâyetleri Nakil Yöntemi

Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Teftîr*'inde Mu'tezilî müfessir ve kelâmcılardan aldığı rivâyetleri ekseriyetle sahiplerine nisbet ederek nakletmiştir. Fakat bunun istisna teşkil ettiği durumlar da vâki olmuştur. Bu kapsamda Cüşemî, Mu'tezilî müfessir ve kelâmcıların görüşlerine yer verirken onlardan gelen rivâyetleri bazen *temrîz* sigası olan قِيلَ (Denildi ki) şeklinde aktarmıştır. Örneğin Cüşemî, Bakara Sûresi 2/117. âyetteki “*Ol der oluverir.*” hitabının tefsirinde Allâf'ın كُنْ “*ol der*” ifadesinin “melekler için bir alamet olduğunu, bu anlamda meleklerin Allah'ın كُنْ “*ol*” sözünü işittiklerinde O'nun bir şey yarattığını bilirler.” tarzında açıkladığını rivâyet etmiş buna mukabil, En'âm Sûresi 6/73. âyetteki “*Ol der oluverir.*” şeklindeki hitapların geçtiği yerlerde Allâf'ın aynı görüşünü isim zikretmeden قِيلَ (Denildi ki) biçiminde aktarmıştır.<sup>193</sup> Buna paralel durum Esamm, Cübbâî, Ebû Müslim, İbnü'l-İhşîd ve Rummânî'nin bazı rivâyetlerinde de gerçekleşmiştir.<sup>194</sup>

Diğer taraftan Cüşemî, Mu'tezilî müfessir ve kelâmcıların görüş ve yorumlarını naklederken tek tip bir yöntem kullanmamıştır. Dolayısıyla onun, rivâyetleri ortaya koyma tarzında birtakım farklılıklar göze çarpmıştır. Sözgelimi rivâyetleri ortaya koyarken zaman zaman Cübbâî'ye öncelik verirken, kendisinden önce yaşamış Esamm'ı daha sonra zikretmiştir.<sup>195</sup> Kimi yerlerde de önce Ebû Müslim'in daha sonra Cübbâî'nin ve Esamm'ın rivâyetlerine yer vermiştir. Örneğin Cüşemî, Allah'ın o gün herkesi imamıyla çağıracağını bildirdiği ifadelerdeki<sup>196</sup> “imâm” lafzını, Ebû Müslim'in “amel defteri”, Cübbâî'nin “âlimler ve önderler”, Esamm'ın, “dinler” şeklinde açıkladıklarını rivâyet etmiştir.<sup>197</sup>

Bazen de Mu'tezilî âlimlere ait rivâyetler ölüm tarihleri dikkate alınarak takdim edilmiştir. Örneğin bir yerde önce Esamm, daha sonra da Cübbâî,

<sup>192</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Teftîr*, 1/310.

<sup>193</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Teftîr*, 3/2290.

<sup>194</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Teftîr*, 3/298; 4/3114; 5/3211, 3267, 3315, 3393; 6/4122, 4634; 7/5671; 9/6201, 6370.

<sup>195</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Teftîr*, 1/730.

<sup>196</sup> el-İsrâ 17/71.

<sup>197</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Teftîr*, 6/4264.

Ebû Müslim ve Kâdî Abdülcebâr aynı bağlamda sıralanmıştır.<sup>198</sup> Bazen de Abdülcebâr'ın yerini Kâ'bî almış ve sıralamayı Esamm, Cübbâî, Kâ'bî ve Ebû Müslim şeklinde ölüm tarihlerine riayet edilerek ortaya konulmuştur.<sup>199</sup>

Cüsemî, bir âyet hakkında Mu'tezilî müfessirlerinin ortak kanaat belirttikleri durumlarda *ذَكَرَ الْأَصَمُّ وَأَبِي عَلِيٍّ وَ أَبُو مُسْلِمٍ وَ عَلِيُّ بْنُ عِيسَى* (Esamm, Ebû Alî, Ebû Müslim, Alî b. İsa zikretti.) biçiminde art arda sıralamıştır. Cüsemî, Mu'tezilî müfessirlerinin görüşlerinden söz ettiği kimi yerlerde de *وَقَالَ بَعْضُهُمْ* (Bazıları şöyle buyurdu.) şeklinde bir tabir kullanmış daha sonra da rivâyetin sonuna *عَنِ الْأَصَمِّ* (Esamm'dan rivâyetle.) cümlesini sarf etmiştir.<sup>200</sup>

Cüsemî, kimi zaman da soru-cevap üslubunu kullanmış ve farz-ı muhal sorulan soruya Mu'tezilî kelâmcıları işaret ederek cevaplandırmıştır. Örneğin Tâhâ Sûresi 20/96. ayette Sâmirî'nin yaptığı buzağı heykeline elçinin izinden gidip bir avuç almasının ne anlama geldiği şeklinde ifadesini bulan pasajları İbnü'l-İhşîd'in görüşüyle yanıt vermiştir. Nitekim İbnü'l-İhşîd'e göre, Sâmirî'nin elçinin izinden bir avuç alarak buzağıya atması belli bir âdete dayanmaktaydı. Dolayısıyla, o dönemdeki inanca göre elçinin izinden toprak alıp cansız bir varlığa atıldığında o, hayat sahibi ve ete kemiğe bürünmüş bir varlık olurdu. Sâmirî de bu inançtan hareketle böyle bir davranış sergiledi.<sup>201</sup>

## 6. Cüsemî'nin Mu'tezilî Rivâyetleri Mukayeseli Olarak Nakletmesi ve Rivâyetleri Değerlendirmesi

Cüsemî, tefsirinin muhtelif yerlerinde Mu'tezilî rivâyetleri karşılaştırmalı olarak zikretmiş ve bunlar arasında tercih belirttiği zamanlar olmuştur. Sözgelimi Cüsemî, Cübbâî ve Ebû Müslim'in rivâyetlerini aynı bağlamda zikrettiği zamanlarda bazen Cübbâî'yi haklı görmüştür. Örneğin "Kral: 'Onu bana getirin' dedi. Yûsuf'a elçi gelince Yûsuf şöyle dedi: 'Sahibine git! Kadınlar niçin ellerini kesmişlerdi bir sor! Gerçekte Rabbim onların hilesini çok iyi bilir.'"<sup>202</sup> hitaplarındaki "Rab" lafzını Cübbâî, "Allah" şeklinde izah etmiş, Ebû Müslim ise Yûsuf'un hâline şahit olduğu için söz konusu lafzın krala işaret ettiğini ifade

<sup>198</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3355, 3609, 3783.

<sup>199</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/735; 5/3865.

<sup>200</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3415.

<sup>201</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/4733.

<sup>202</sup> Yûsuf 12/50.

etmiştir. Cüşemî iki görüşten en isabetli olanının Cübbâî'ye ait olduğunu belirtmiştir.<sup>203</sup>

Cüşemî, bazen de Esamm ile Cübbâî'nin kelâmî görüşlerini mukayeseli olarak zikretmiş ve Cübbâî'nin görüşü karşısında Esamm'ın istidlallerinin zayıf olduğunu söylemiştir. Örneğin Cübbâî, "Allah, münafıkları ve kafirlerin hepsini cehennemde toplayacaktır."<sup>204</sup> âyetini delil getirerek söz konusu ifadelerin arazları ispata delalet ettiğini iddia etmiştir. Cüşemî, Cübbâî'nin bu görüşünün hemen ardından Esamm'ın arazları kabul etmediğini dile getirmiş ve bu yönüyle onun görüşünün hükümsüz olduğuna işaret etmiştir.<sup>205</sup>

Öte yandan Cüşemî'nin, zaman zaman Esamm, Cübbâî ve Ebû Müslim'in görüşleri arasında fikir beyan ettiği durumlar olmuştur. Örneğin Cübbâî, "Allah ile birlikte ibadet ettiğiniz varlıkları çağırın! Onlar, sizden sıkıntıyı ne kaldıracaklar ne de onu değiştirebilirler."<sup>206</sup> ifadeleri hakkında Mu'tezilî müfessirler farklı yorumlar yapmışlardır. Buna göre, âyette sözü edilen varlıklar Esamm ve Ebû Müslim'e göre meleklerdir. Cübbâî ise onların putlar olduğu kanaatini taşımıştır. Cüşemî, bu yorumlar içerisinde en sahih olanın Cübbâî'nin olduğunu söylemiştir.<sup>207</sup>

Cüşemî, Cübbâî'nin yorumlarına her zaman muvafakat etmemiştir. Dolayısıyla o, Cübbâî ve Ebû Hâşim'in yorumlarına karşılık bazen Kâdî Abdülcebbar'ı,<sup>208</sup> bazen de Cübbâî'ye karşılık Esamm ve Ebû Müslim'e destek vermiştir.<sup>209</sup> Örneğin Cüşemî, İsrâ Sûresi 17/85. âyetteki Hz. Peygambere ruhtan sorulmasıyla ilgili beyanlardaki ruhun mahiyetiyle ilgili Esamm, Cübbâî ve Ebû Müslim'in görüşüne yer vermiş ve buradaki ruhtan kastın canlılardaki ruh olduğunu söyleyen Cübbâî'ye katılmamıştır. Zira Cübbâî'ye göre sorulan soru insandaki ruhun varlığıyla alakalıdır. Buna karşılık Cüşemî, âyette sözü edilen ruhun Kur'ân olduğunu söyleyen Esamm ve Ebû Müslim'in görüşlerinin daha isabetli olduğunu kaydetmiştir. Çünkü müşrikler Hz. Peygamber'den vahyin keyfiyetini, nazmını, tertibini ve kendisine vahyi kimin getirdiği gibi sorulara cevap bulmak için bu soruyu sormuşlardır.<sup>210</sup>

<sup>203</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 5/3661.

<sup>204</sup> en-Nisâ 4/140.

<sup>205</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 3/1792.

<sup>206</sup> el-İsrâ 12/50.

<sup>207</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 6/4235.

<sup>208</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 8/5676.

<sup>209</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 2/1294-1295.

<sup>210</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 6/ 4294.



Cüşemî, kimi zaman da Cübbâî ve Ebû Hâşim'e karşılık Kâ'bî'yi haklı görmüştür. Sözelimi, “*Ey Mûsâ! Allah'ı açıkça görmedikçe sana kesinlikle inanmayacağız.*”<sup>211</sup> ifadelerinden hareketle Cübbâî, Ebû Hâşim ve Kâ'bî Allah'ı görmeyi talep etmenin küfür olup olmadığını tartışmışlardır. Nitekim Cübbâî ve Ebû Hâşim'e göre, böyle bir istek küfrü gerektirmemektedir. Kâ'bî ise bunun küfür olduğunu belirtmiştir. Cüşemî, Kâ'bî ile benzer görüşü paylaşmış ve böyle bir talebin temelinde peygamberi inkâr olduğu için bunun icmâ ile küfür olduğunu söylemiştir.<sup>212</sup>

Cüşemî, zaman zaman bir mesele hakkında Esamm ile Kâ'bî'nin görüşlerinin doğru olmadığını beyan etmiştir. Nitekim Cüşemî, ayın yarılması hâdisesiyle ilgili Esamm ve Kâ'bî'nin, “Şayet ay yarılırdı onu herkes görürdü. Dolayısıyla bu hâdiseye meşhur değildir.” şeklindeki yaklaşımlarının doğru olmadığını ifade etmiş, ayrıca onların bu görüşlerinin ayetin zahirine ters olduğunu ve söz konusu hâdisenin ise meşhur olduğunu söylemiştir.<sup>213</sup>

### **7. et-Tehzîb fi't-Tefsîr'de Mu'tezilî Rivâyetlerin Dağılımı**

Öncelikle *et-Tehzîb fi't-efsîr*'de kelâmla iştigal eden Mu'tezilî âlimlerin rivâyetlerinin Mu'tezilî müfessirlerinin rivâyetlerine kıyasla daha az yer verildiğinin vurgulanması gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Cüşemî'nin tefsirinde Mu'tezile'de daha çok tefsirci kimliği ile temayüz eden Cübbâî, Ebû Müslim ve Esamm'a ait rivâyetlerin yoğunluğu dikkat çekmektedir. Bunlar arasında bilhassa Cübbâî'nin rivâyetlerine ağırlık verildiği görülmektedir. Bunun temelinde yer alan amiller üzerine birtakım ihtimallerden söz etmek gerekmektedir:

Birincisi Cübbâî'nin tefsirinin yüz ciltten meydana geldiğine yönelik bazı iddiaların bulunması<sup>214</sup> ve tefsire dair rivâyetlerinin de buna paralel olarak

<sup>211</sup> el-Bakara 2/55.

<sup>212</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-efsîr*, 1/392.

<sup>213</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-efsîr*, 9/6675; Cüşemî'nin Esamm'ı eleştirdiği diğer yerler için, bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-efsîr*, 1/363, 776; 2/1167, 1286, 1290; 4/2999; 5/3301, 3447; 6/3972, 4021.

<sup>214</sup> Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'â*, thk. S. Dederling (Beyrut: el-Ma'hedu'l-almânî li'l-Ebhâsi's-Şerkiyye, 1430/2009), 32; İmâmîye âlimlerinden İbn Tâvûs (ö. 664/1266) tefsirin on cilt olduğunu ve her cildin de iki kısımdan meydana geldiğini söylemesi Cübbâî'nin tefsirin yüz cilt olduğuna dair söylentilerin abartı olabileceği olasılığını gündeme getirmektedir. Bunun yanında İbn Tâvûs'un, “Cübbâî'nin tefsirinin onuncu cüzünden ve beşinci cildin ikinci kısmında zikrettiğimiz yerlerde.” şeklinde detaylı bilgiler vermesi, Cübbâî'nin tefsirinin İbn Tâvûs'un yaşadığı zaman diliminde mevcut olduğunu akıllara getirmektedir. Bk.

fazla olduğu düşünülebilir. İkinci olasılık Cüsemî'nin, Cübbâî'nin kelâmdaki görüş ve sistemini benimsemesi sebebiyle *et-Tehzib fi't-tefsîr*'deki Cübbâî'nin rivâyetlerinin sayısal fazlalığına yansımış olabilir. Üçüncü bir ihtimal ise Cüsemî'nin, Cübbâî'nin tefsir mirasını sonraki nesillere aktarmak suretiyle ölümsüzleştirmek maksadıyla onun rivâyetlerine ehemmiyet verdiği söylenebilir.

Cübbâî'den sonra *et-Tehzib fi't-tefsîr*'de en gözde Mu'tezilî mufessir Ebû Müslim el-İsfahânî olmuştur. Ebû Müslim'in pek çok hususta Bağdat Mu'tezilesine mensup Kâbî ile aynı kanaati paylaşmasına rağmen,<sup>215</sup> Cübbâî'nin yanında ikinci bir Mu'tezilî kaynak olarak kullanılması, Ebû Müslim'in Cüsemî üzerindeki etkisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.<sup>216</sup>

---

Radiyyüddîn Alî b. Mûsâ b. Ca'fer b. Tâvûs, *Sa'dü's-su'ûd li'n-nufûs*, thk. Merkezî'l-Ebhâs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye (Kum: Mektebetü'l-'A'lâmi'l-İslâmî, 1421/2001), 252-272; Ayrıca Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tabakâtü'l-mufessirîn* adlı eserinde Cübbâî'nin tefsirinin bir kısmını gördüğünü beyan etmesi söz konusu bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-mufessirîn*, 103; Bununla birlikte, Cübbâî'nin tefsirinin kapsamlı ve uzun olduğuna bazı kaynaklarda da temas edilmiş; fakat kaç cilt olduğuna dair herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Bk. Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 16/31; Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark-beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osmân Alkhoşt (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 161.

<sup>215</sup> Cüsemî *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 1/577, 656; 2/1384, 1356; Tûsî, *et-Tibyân*, 1/156.

<sup>216</sup> Ebû Müslim, Cüsemî öncesinde tefsir faaliyetinde bulunan Mu'tezilî mufessirlerden olup onun tefsir sahibi olduğu söylenmiştir. Bk. Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald Wilzer (Beyrut: y.y., 1961), 91; Ebû Müslim'in tefsiri kimi kaynaklarda yirmi cilt olduğundan söz edilmiştir. Bk. İbnü'l-İmâd, *Şezarâtü'z-zehab*, 5/254; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şi'a*, 4/258; Mevlanâ Muhammed Tâhîr, *Neylû's-sâirîn fi tabakâti'l-mufessirîn* (Pakistan: Dâru'l-Kur'ân, 2000), 136; Bazı kaynaklarda mezkûr tefsirin on dört cilt olduğu söylenmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2438; Öte yandan Ebû Müslim'e nisbet edilen tefsirin adının *Câmi'u't-te'vîl li-muħkemi't-tenzil* olduğu kaydedilmiştir. Bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rîdâ Teceddüd (b.y.: y.y., ts.), 151; Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 6/2438; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1941), 1/538; Kâdî Abdülcebâr Ebû Müslim'in tefsiri hakkında *وَنَظْمٌ كَنَظْمِ الْعَقْدِ وَنَثْرٌ كَثْرُ الدُّرِّ* (Gerdanlık dizesi gibi nazım ve inci gibi nesir.) ifadelerini kullanmıştır. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Fadlû'l-'itizâl*, 292; Saîd el-Ensârî, Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinde Ebû Müslim'den naklettiği görüşleri toplayarak *Mülteka'tü câmi'i't-te'vîl li-muħkemi't-tenzil* adıyla bir eser meydana getirmiştir. Bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/50; Söz konusu bu eser Hindistan'ın Kalküta şehrinde basılmış olup basım tarihi belirtilmemiştir. Ancak Saîd el-Ensârî'nin eserin mukaddime yazısının hemen altında belirttiği tarihe

Burada özellikle bir hususa bahis açmak gerekmektedir: Cüşemî'nin, tefsirinin başından itibaren Esamm'ın rivâyetlerini büyük bir titizlikle ve her fırsatta nakletme gayreti içerisinde olduğu gözlemlenmiştir. Ancak yedinci ciltten itibaren Esamm'ın rivâyetlerinde gözle görülür bir düşüş gerçekleşmiş, hatta sekizinci ciltte Esamm'a ait tek bir rivâyete yer verilmemiştir. Meseleye bu yönüyle bakıldığında Cüşemî'nin, sekizinci ciltte Esamm'a ait rivâyetlere yer vermemesinin perde arkasına dair birkaç olasılıktan söz edilebilir: Buna göre Esamm'ın, sekizinci ciltte yer alan Neml Sûresinden Fussilet Sûresine kadar olan tefsir rivâyetlerinin yer aldığı nüshanın kayıp olması ve bunun neticesinde Cüşemî'nin bu sûrelere ait rivâyetlere ulaşamadığı düşünülebilir. Nitekim Esamm'ın tefsir rivâyetlerinin bulunduğu Mâtûrîdî (ö. 333/944), Tabersî (ö. 548/1154) ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) tefsirlerinde de Esamm'a ait mezkûr sûrelerin tefsir rivâyetlerinin bulunmaması bu temel faktörü kuvvetlendirmektedir. Bir diğer olasılık ise, Esamm'ın ilgili sûrelerin tefsirini yapmamış olabileceğidir ancak söz konusu bu ihtimalin sağlıklı olmadığına dikkate alınması gerekmektedir.<sup>217</sup> Diğer taraftan, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'de Cübbâî, Ebû Müslim ve Esamm'ın rivâyetlerine kıyasla Kâ'bî ve Rummânî'nin tefsir rivâyetlerine daha az iltifat edilmiştir. Dolayısıyla, buna dair birtakım ihtimaller üzerinde durulabilir: Söz konusu bu ihtimallerden biri Kâ'bî'ye ait tefsir rivâyetlerinin az olmasıdır. Nitekim Hıdr Muhammed Nebhâ'nın *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Kâ'bî-el-Belhî*

bakılırsa eser 1914 tarihinde kaleme alınmış olabilir. 109 sayfadan oluşan bu eserde Ebû Müslim'in âyetlerdeki belli başlı kelime ve tabirlerle ilgili yaptığı açıklamalara yer verilmiştir. Bununla birlikte 1960 yılında Lahor'da Seyyid Nasîr Şah ve Reffullah da ortak bir çalışmayla Râzî'nin tefsirinde yer alan İsfahânî'ye ait görüş ve nakilleri derleyip Urduca'ya tercüme etmiş, bunlara bazı açıklamalar da ekleyerek *Mecmû'a-i tefâsîr-i Ebû Müslim-i İsfahânî* adıyla yayımlamışlardır. Bk. Lütfullah Cebeci, "Ebû Müslim el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 22/509).

<sup>217</sup> Esamm'ın tefsirinin Mu'tezilî gelenekte tedvin edilen ilk tefsir olduğu kabul edilmiştir. Bk. Hıdr Muhammed.Nebhâ, *Mevsûatü tefâsîri'l-Mu'tezile tefsîru Ebî Bekr el-Esamm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 1/1; İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) Esamm'ın tefsirinin adının *Kitâbü't-Tefsîri'l-Kur'ân* olduğunu söylemiştir. Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214; Ayrıca Esamm'ın bu tefsiri hakkında övgüyle bahsedilmiş ve tefsirin önemli bir miktarı dönemin sultanına ithafen yazılmıştır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-i'tizâl*, 247; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 57; Kâdî Abdülcebbar, Cübbâî'nin tefsirinde Esamm'dan başka kimseyi anmadığını söylemiş ama tefsirinde fıkıh ve lügate yeterince temas etmediği için Cübbâî tarafından eleştirildiği belirtilmiştir. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 57; Kâdî Abdülcebbar'ın kendisi de Esamm'ın bazı istidlallerini zayıf bulmuştur. Bk. Hıdr Muhammed.Nebhâ, *Mevsûatü tefâsîri'l-Mu'tezile tefsîru Ebî Bekr el-Esamm*, 1/19.

isimli Kâ'bî'ye ait rivâyet malzemelerini Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), Tabersî ve Fahreddin er-Râzî'nin tefsirleri başta olmak üzere diğer bazı şîf kaynaklı eserlerden toplayarak bir araya getirdiği çalışmasında da görüldüğü üzere, Kâ'bî'nin tefsir rivâyetlerinin fazla bir yekûn oluşturmamasıdır.<sup>218</sup> İkinci bir ihtimal ise Bağdat ekolüne mensup Kâ'bî'nin, Behşemiyye ekolü taraftarlarıyla sürekli çekişme hâlinde olmasıdır. Cüşemî'nin, Behşemiyye ekolünün disiplinlerini benimsemesi göz önüne alındığında Kâ'bî'nin tefsir rivâyetlerine diğer Mu'tezile müfessirlerine oranla neden daha az yer verdiği dair bizlere birtakım yorum imkânı tanımaktadır. Öte yandan, Cüşemî'nin tefsirinde Rummânî'ye ait rivâyetlerin azlığı meselesine bakıldığında, öncelikle Rummânî Bağdat Mu'tezilesi'nin ileri gelen kelâmcılarından İbnü'l-İhşîd'in öğrencisidir. İbnü'l-İhşîd'in de çoğu meselede Cübbâî'nin görüşlerine muhalefet etmesi göz önüne alındığında Cüşemî'nin de Rummânî'ye bir tepki anlamında onun tefsir rivâyetlerine daha az yer verdiği olasılığını akıllara getirmektedir.<sup>219</sup>

<sup>218</sup> Kaynaklarda Kâ'bî'nin *Kitâbü't-Tefsîr el-kebîr li'l-Kur'ân* adında bir tefsirinin olduğu ifade edilmiştir. Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 219; Diğer bazı yerlerde ise Kâ'bî'nin tefsirinin adı *et-Tefsîru'l-kebîr*'dir. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 88; Diğer taraftan İbn Tâvûs, tefsirin adının *Câmiu 'ulûmi'l-Kur'ân* olduğunu ve tefsirin otuz iki ciltten meydana geldiğini ifade etmiştir. Bk. İbn Tâvûs, *Sa'dü's-su'ûd*, 314-335; İbn Tâvûs, Kâ'bî'nin kayıp olan bu tefsirin birinci, üçüncü, dördüncü, yedinci, dokuzuncu, onuncu, on birinci, on ikinci, yirmi ikinci, yirmi üçüncü, yirmi dördüncü ve otuz birinci ciltlerinden tefsir örnekleri vermiştir. Bk. İbn Tâvûs, *Sa'dü's-su'ûd*, 315, 317, 318, 321, 322, 324, 325, 326, 329, 330, 331; Gerek Kâ'bî'nin *Kubûlu'l-ahbâr ve ma'rifeti'r-ricâl* adlı eserinin mukaddimesinde tefsirin on iki cilt olduğunu söylediği bilgisinin aktarılması gerekse Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) bibliyografik eseri *Keşfü'z-zünûn*'da aynı bilgiyi paylaşması tefsirin hacmi konusunda birtakım ihtilafları da beraberinde getirmiştir. Bk. Ebû Ömer el-Hüseynî b. Ömer b. Abdürrahîm, "Mukaddime", *Kubûlu'l-ahbâr ve ma'rifeti'r-ricâl*, mlf. Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Kâ'bî el-Belhî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/15; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/441; Ayrıca Safedî (ö. 764/1363) Kâ'bî'nin tefsirinin on iki cilt olduğundan söz etmiştir. Bk. Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvûd-Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru'l-İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 2000), 18/18; Bazı kaynaklarda Kâ'bî'nin tefsiriyle ilgili övgü dolu ifadeler kullanılmıştır. Buradan hareketle Kâdî Abdülcebbar, Kâ'bî'nin güzel bir tefsiri olduğunu belirtmiştir. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 88; Bununla birlikte, daha önce böyle bir tefsirin benzerinin görülmediğine dair birtakım rivâyetler aktarılmıştır. Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1493.

<sup>219</sup> Rummânî de Cüşemî öncesinde tefsir faaliyetlerinde bulunmuş bir âlim olup Mu'tezilî gelenekte tefsirci sıfatıyla anılmıştır. Bk. Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcuhu's-sünneti'n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim (b.y.: y.y., 1986), 3/6; Bazı yerlerde صاحب التفسير (tefsir sahibi) şeklinde nitelendirilmiştir. Bk. Kâdî

### 8. *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*'de Mu'tezilî Rivâyetlerin İstatistiksel Tahlili

*et-Tehzîb fi't-tefsîr*'deki Mu'tezilî tefsir rivâyetlerinin sayısal dağılımı şu şekildedir: Cübbâî 3669 rivâyetle *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'de kendisinden en fazla nakilde bulunulan Mu'tezilî kelâmcı ve müfessir olmuştur. Cübbâî'den sonra sıralamayı Ebû Müslim el-İsfahânî 2691, Esamm 1844, Kâdî Abdülcebbâr 468, Kâ'bî 230, Ebû Hâşim 224, Rummânî 151, İbnü'l-İhşîd 43, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf 16, Ebû Abdullâh el-Basrî 16, Amr b. Ubeyd 6, Vâsıl b. Atâ 5, Ca'fer b. Mübeşşir 5, Ca'fer b. Harb, 5, Hayyât 5, Câhiz 4, Nazzâm 2, Bişr b. Mu'temir 2, Muammer b. Abbâd 1 rivâyetle takip etmiştir.

Bu tespitlerden hareketle, hâlihazırdaki klasik tefsir literatüründe özellikle Esamm'ın, Cübbâî'nin ve Ebû Müslim'in en fazla tefsir rivâyetlerinin bulunduğu eserin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* olduğu iddiasında bulunulabilir. Ancak Kâ'bî ve Rummânî için aynı şeyleri söylemek iddialı bir söylem olarak karşımızda durmaktadır. Zira Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, Tûsî, Tabersî, İbn İdrîs el-Hillî (ö. 598/1202), Fahreddin er-Râzî ve İbn Tâvûs (ö. 664/1266) gibi âlimlerin eserlerinde yer alan Kâ'bî ve Rummânî'ye ait birçok rivâyete *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'de yer verilmemiştir.

### 9. Cüşemî'nin Mu'tezilî Kaynaklara Erişimi Meselesi

Cüşemî'nin tefsirinde kullandığı Mu'tezilî müfessir ve kelâmcıların görüş ve yorumlarına nasıl ulaştığı konusunda bazı değerlendirmelerden söz edilebi-

---

Abdülcebbâr, *Fadlül-i'tizâl*, 343; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtül-Mu'tezile*, 110; Buna mukabil Rummânî, gelenekte daha çok nahiv ve dîlçiliği ile meşhur olmuştur. Bk. Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire-Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî-Müessesetü'l-Küttübî's-Sekâfeti, 1987), 2/295; Cemâleddîn Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağriberdî el-Atabekî, *en-Nücûmu'z-zâhire fi mü'lâki Mısır ve'l-Kâhire* (Kahire: Dâru'l-Küttübî'l-Mısriyye, 1933), 4/168; Rummânî'nin dil, nahiv, Kur'ân, fıkıh ve kelâm ilimlerini bir arada topladığı için tefsirinin adının *el-Câmî'fi'lmi'l-Kur'ân* olabileceği düşünülmüştür. Bk. İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/295; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mukaddimetü fi usûli't-tefsîr*, thk. Adnân Zerzûr (b.y.: y.y., 1972), 82; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtül-Mu'tezile*, 110; Bazı kaynaklarda tefsirin adı *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm*'dir. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/299; Kimilerinde ise tefsirin ismi *et-Tefsîru'l-kebîr*'dir. Bk. İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, 4/168; Öte yandan Rummânî, tefsirini تفسيري بئستان يجتبي منه ما يشتهي "Benim tefsirim türlü sebze-meyveler yetiştirilen bir bahçe gibidir. Dileyen oradan canının çektiğini alır." şeklinde nitelendirmiştir. Bk. Adnân Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhâ fi tefsîri'l-Kur'ân*, 137; Rummânî'nin tefsiri özellikle kendisinden sonrakilerin de dikkatini çekmiş ve tefsiri methedilmiştir. Tûsî, Mu'tezilî gelenekte yazılmış en iyi tefsirlerin Ebû Müslim ve Rummânî'ye ait olduğunu söylemiş fakat sözü gereğinden fazla uzatmaları sebebiyle gerek Ebû Müslim'i gerekse Rummânî'yi eleştirmiştir. Bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 1/1-2.

lir: Bu itibarla Cüşemî, Mu'tezilî kaynaklara ya birincil elden müşahede ederek ya da tali kaynaklar üzerinden erişim sağlamış olabilir. Esas itibarıyla, bu soruya net bir cevap bulmak oldukça güçtür. Nitekim Cüşemî, tefsirinin bir yerinde ذَكَرَ الْأَصْمُ عَنْ (Esamm tefsirinde zikretti.),<sup>220</sup> حَكَی الْأَصْمُ عَنْ (Onu Esamm rivayet etti.),<sup>221</sup> رَوَاهُ الْأَصْمُ (Onu Esamm rivayet etti.),<sup>222</sup> عَلَى مَا حَكَيْنَاهُ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ (Onu Ebû Alî'den hikâye ettiğimiz üzere.),<sup>223</sup> قَالَ شَيْخُنَا أَبُو (Şeyhimiz Ebû'l-Kâsım tefsirinde zikretti.),<sup>224</sup> حَكَی شَيْخُنَا أَبُو الْقَاسِمِ (Şeyhimiz Ebû'l-Kâsım şöyle dedi.),<sup>225</sup> ذَكَرَ هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ قَاصِي الْفَضَاةِ فِي تَفْسِيرِهِ (Kâdî'l-kudât tefsirinde iki görüşü zikretti.)<sup>227</sup> şeklindeki ibarelerinden hareketle Cüşemî'nin rivâyetleri ilk elden aldığı akıllara getirmektedir.

Buna mukabil Cüşemî'nin, diğer bazı yerlerde عَلَى مَا يُحْكِي عَنْ الْأَصْمِ (Esamm'dan rivâyet olduğu üzere.),<sup>228</sup> رُوِيَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ (Ebû Alî'den rivâyet olduğu.),<sup>229</sup> حَكَی عَنْ أَبِي (Bu, Ebû Alî'den hikâye ediliyor.),<sup>230</sup> يُحْكِي ذَلِكَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ (Ebû Müslim'den hikâye edildi.)<sup>231</sup> gibi ifadeler kullanması rivâyetlere tali yoldan ulaştığını düşündürmektedir. Ya da Cüşemî, esasında kaynaklara ilk elden ulaşmış olabilir fakat yaşadığı dönemin ifade ve üslûp kalıplarıyla bu şekilde bir anlatım tarzını benimsemiş olduğu ileri sürülebilir. Nitekim Cüşemî ile hemen hemen aynı zaman diliminde yaşayan İmâmiyye müfessirlerinden Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *et-Tibyân* adlı tefsirinde de benzer ifade biçimlerini görmek mümkündür. Örneğin حَكَی عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ (İbn Abbâs'tan hikâye edildi.),<sup>232</sup> مُحْكِي عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَ ابْنِ مَسْعُودٍ (İbn Abbâs'tan ve İbn Mes'ûd'dan hikâye olunmuştur.),<sup>233</sup> حَكَی عَنْ مُجَاهِدٍ (Mücâhid'den hikâye edil-

<sup>220</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 5/3504.

<sup>221</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 4/2804.

<sup>222</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 5/3277.

<sup>223</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 1/383.

<sup>224</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 5/3761.

<sup>225</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 1/711; 2/1506; 3/1833; 4/3930, 3976.

<sup>226</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 1/681.

<sup>227</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 5/3856.

<sup>228</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 3/1890.

<sup>229</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 4/3101.

<sup>230</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 9/6549.

<sup>231</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 10/7096.

<sup>232</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fi'tefsîri'l-Kur,ân*, thk. Âgâ Büzürg-i Tahrânî (Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.), 1/57.

<sup>233</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/59.

di.)<sup>234</sup> şeklinde tabirler kullanırken, başka yerlerde de قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ (İbn Abbâs şöyle dedi.),<sup>235</sup> قَالَ مُجَاهِدٌ (Mücâhid şöyle buyurdu.)<sup>236</sup> gibi ibareler serdetmiştir.

Cüşemî'nin, geriye dönük bağlantılarına bakıldığında, özellikle de Cübbâ'ye ait olan rivâyetleri Kâdî Abdülcebbâr'dan aldığı düşünülebilir. Fakat bu iddia tartışmaya açıktır. Zira Kâdî Abdülcebbâr'ın Mu'tezile'nin temel esaslarını incelediği *el-Muğni*, Mu'tezile'nin beş inanç esasını açıkladığı *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, müteşâbih kabul ettiği bazı âyetleri açıkladığı *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, Kur'ân'ın özellikle tertibine ve manasına yönelik birtakım eleştirilere cevap verdiği *Tenzîhi'l-Kur'ân ani'l-metâ'in* gibi eserlerinde *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'de bulunan birçok rivâyete rastlanılmamaktadır.

Bir diğer ihtimal ise rivâyetler Yûsuf el-Kazvînî'den alınmış olabilir. Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinden Ebû Yûsuf el-Kazvînî'nin Mu'tezile'nin şeyhlerinden olduğu, *Hadâigu zâtü behçe*<sup>237</sup> başka bir rivâyette *et-Tefsîru'l-kebîr* adında bir tefsirinin olduğu söylenmiştir.<sup>238</sup> Tefsirin hacmi konusunda muhtelif görüşlere yer verilmiştir. Dolayısıyla, ondan daha büyük bir tefsirin daha önce görülmediği, tefsirin üç yüz veya beş yüz cilt olduğu, sadece Fâtiha Sûresinin yedi cilt olduğu, hatta Bakara Sûresi 2/102. âyetin tefsirine tek cildin ayrıldığı nakledilmiştir.<sup>239</sup> Diğer bazı kaynaklarda ise tefsirin üç yüz ciltten fazla olduğu,<sup>240</sup> kimi yerlerde ise yedi yüz cilt olduğuna dair rivâyetler bunlardan bazılarıdır.<sup>241</sup> Kazvînî'nin Mu'tezile dâîsi olduğu, tefsiri-

<sup>234</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/76.

<sup>235</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/59.

<sup>236</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/109-138.

<sup>237</sup> Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfetâh Muhammed Hulv (Kahire: Dâru Hicr, 1413/1993), 2/322.

<sup>238</sup> Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûfî, *Tabakâtü'l-müfessîrin*, thk. Alî Muhammed Umeyr (Kahire: Mektebetü'l-Vehbiyye, 1395/1976), 67.

<sup>239</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, thk. Selmân Abdül Fettâh el-Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matba'ati'l-İslâmiyye, 1422/2002), 5/169; Şemsüddîn Muhammed b. Alî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessîrin* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/308; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. el-İmâd el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbârî men zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1409/1989), 5/381.

<sup>240</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân *ez-Zehebî*, *Tezkiratü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1208.

<sup>241</sup> Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntezam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 17/21; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân

rinde Mu'tezilî tefsir parametrelerine geniş yer verdiği ve tefsirinin kaynaklarını başta Taberî olmak üzere Cübbâî, Kâ'bî, Ebû Hâşim ve Ebû Müslim el-İsfahânî'nin oluşturduğu kaydedilmiştir.<sup>242</sup>

Bu temel varsayımlardan hareketle, Cüşemî'nin Mu'tezilî rivâyetlere orijinal kaynaklardan mı yoksa ikinci kaynaklar üzerinden mi erişim sağladığı meselesi hakkında kesin ve net kanaat ileri sürmek burada teşebbüs edilemeyecek bir mevzudur.

### Sonuç

Cüşemî, Cübbâî ve Ebû Hâşim'in kelâmî sistemini benimsemesi, ayrıca Kâdî Abdülcebbâr'ın birçok öğrencisinin tedrisinden geçmesi sebebiyle Basra Mu'tezilesine mensup kelâmcı ve müfessirlerden sayılmıştır. Hâl böyle olunca, Kâdî Abdülcebbâr'dan sonra Behşemiyye ekolünün son temsilcisi kabul edilmiştir.

Cüşemî'den evvel birçok Mu'tezilî müfessiri ve teoloğu geçmiş, böylece *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı tefsirde onların görüş ve yorumlarından faydalanma imkânı bulunmuştur. *et-Tehzîb fi't-tefsîr* kelâm risalesi olmadığı için tabii olarak Mu'tezile'de daha çok tefsirci kimliği ile temayüz etmiş Esamm, Cübbâî, Ebû Müslim'in görüş ve yorumlarına ağırlık verilmiştir. Bu bakımdan, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'in mezkûr âlimlerle münasebeti daha karakteristik bir mahiyet arz etmiştir. Buna mukabil, Mu'tezile'de kelâmcı olmalarıyla meşhur Kâ'bî, Ebû Hâşim, Kâdî Abdülcebbâr ile dilci ve belagâtçi olmasıyla şöhret bulan Rummânî gibi âlimlerin rivâyetlerine Esamm, Cübbâî ve Ebû Müslim'e kıyasla daha az yer verilmiştir.

Basra Mu'tezilesi'nin paradigmasını benimseyen Cüşemî, tefsirinde Mu'tezile'nin kendi içinde tartıştığı kelâmî polemiklerde Bağdat Mu'tezilesi'ni Basra Mu'tezilesi'nin rakibi olarak konumlandırmıştır. Yine de başta Cebriyye olmak üzere diğer bazı fırkaların iddialarına bazen Bağdat Mu'tezilesi'nin görüş ve yorumlarıyla bazen de spesifik olarak Bağdat ekolüne mensup kelâmcıların isimlerini zikrederek cevap vermiştir.

ez-Zehabî, *Siyretü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Ekrem el-Bûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996), 18/619.

<sup>242</sup> Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (b.y.: Dâru'l-Ahyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyyeti, ts.), 5/121.



*et-Tehzib fi't-tefsir*'de, istisnalar olmakla birlikte genel manada rivâyetler sahiplerine izafe edilerek objektif bir tutumla nakledildiği dikkat çekmiştir. Dolayısıyla, tefsirde rivâyetler ortaya konulurken nesnellğin elden bırakılmamasına özen gösterilmiştir. Bununla birlikte, Mu'tezilî rivâyetlerin serdedilmesinde tekdüze bir usûl ve yöntem takip edilmemiştir. Bu itibarla, rivâyetler zaman zaman müfessir ve kelâmcıların ölüm tarihleri dikkate alınarak ortaya konulmaya çalışılmış, bazı durumlarda ise kronoloji hesaba katılmadan rivâyetler aktarılmıştır.

Cüşemî, kendisinden önceki Mu'tezilî müfessirlerin ve kelâmcıların görüşlerini derlemiş, kimi durumlarda mevcut görüşler arasında tercih yaparak eklektik bir yaklaşım sergilemiştir. Özellikle kelâmî meselelerde Cübbâî ve Ebû Hâşim'in görüşlerini nakletmeye ayrı bir kıymet bina etmiş, diğer Mu'tezilî kelâmcılarla yaşadıkları ihtilaflı konularda Cübbâî ve Ebû Hâşim'in yanında olmaya gayret göstermiştir. Cübbâî ile Ebû Hâşim arasındaki ihtilaflı meselelerde ise çoğunlukla tarafsız kalmayı yeğlemiş, bazen Cübbâî'yi bazen de Ebû Hâşim'i desteklemiştir.

Mu'tezilî kelâmcılardan ve müfessirlerinden gelen rivâyetleri daima nakletme eğilimi içinde olmayan Cüşemî, zaman zaman rivâyetleri değerlendirmeye tâbi tutmuş hatta açıkça onları eleştirmiştir. Eleştirilerden Cübbâî ve Ebû Hâşim başta olmak üzere, Esamm, Muammer b. Abbâd es-Sülemî, Nazzâm, Allâf, Câhiz, Kâ'bî, Ebû Müslim ve İbnü'l-İhşîd gibi âlimler nasibini almıştır. Cüşemî'nin eleştirileri genel çerçevede Mu'tezilî disiplinde ayrılma ve cumhurun hilafına görüş bildirme şeklinde gerçekleşmiştir.

Mu'tezilî müfessirlerin ve kelâmcıların birçok orijinal yorumunu nakletmek suretiyle büyük bir hizmet eden Cüşemî, özellikle Cübbâî'yi hemen her alanda birincil kaynak olarak kullanmıştır. Bu itibarla, başta teolojik ve kelâmî meseleler olmak üzere, kelimelerin izahı, tefsir usûlü meselelerinde, fikhî izahlarda ve diğer birçok hususta onun görüşlerine baş vurmuştur.

Cüşemî'nin tefsirinde muhtelif yerlerde zikredilen bir diğer müfessir de Esamm olmuştur. Cüşemî, Esamm'ı özellikle sebab-i nüzûllerde, kıssalarda yer alan şahıs, mekân isimlerinde, Kur'an'ın nazmı, temsilî anlatımlar, hadisler, Kur'an'ın indiği günkü olgusal bağlamı dikkate alan ve bu yönde âyetlerin özgün bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunan pek çok yorumunu kaynak olarak kullanmıştır.

Ebû Müslim Mu'tezile içerisinde daha çok tefsir ile ön planda olduğundan *et-Tehzib fi't-tefsir*'de onun tefsire dair rivâyetleri esas alınmış ve yaptığı

yorumlara ekseriyetle muvafakat edilmiştir. Cüşemî'nin âyetleri yorumlama tekniğinde kelimelerin nazil olduğu dönemdeki otantik manayı tespit etmek son derece ehemmiyet arz ettiğiinden, Ebû Müslim'in bu doğrultuda yaptığı yorumlardan sıkça söz edilmiştir. Buna ilave olarak, tenasüp-insicam gibi konularla ve özellikle antropomorfik Tanrı tasavvurunu vehmettirecek ifadelerin yorumunda, temsili anlatımlar, mecazlar, mucizeler, Arapların özdeyişleri, olgusal bağlam, sebep-i nüzûller gibi hususlarda ondan bolca nakillerde bulunulmuştur.

Bağdat Mu'tezilesi'nin meşhur âlimlerinden Kâ'bî, Cüşemî'nin tefsirinde kendisine yer bulan mûfessir ve kelâmcılardan olmuştur. Cüşemî'nin, Kâ'bî'yi çoğunlukla kelâmî meseleler, kıraat, lügat, dilbilimsel izahlar noktasında görüşlerinden yararlandığı teşhis edilmiştir. Mu'tezile'de belâgatçı kimliği ile temayüz eden Rummânî de *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'de görüşlerine başvuru alan âlimlerden olmuştur. Cüşemî, dilbilimsel izahlarda, kıraat ve âyetler arası tenasüp-insicam gibi hususlarda onun görüşlerinden istifade etmiştir.

Basra Mu'tezilesi'nin meşhur kelâmcısı olan Kâdî Abdülcebbar'ın görüş ve yorumlarına Cüşemî'nin tefsirinin önemli bir kısmında yer verilmiştir. Kâdî Abdülcebbar, çoğunlukla fikhî meseleler çerçevesinde kaynak olarak ittihaz edilmiştir. Bunun yanında, sebep-i nüzûller, Kur'ân'ın nazmı ve kelâmî konularla ilgili yaptığı açıklamalara da atıflarda bulunulmuştur.

### Kaynakça

- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-firak*. thk. Muhammed Osmân Alkhoşt. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.
- Cebeci, Lütfullah. "Ebû Müslim el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/509. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Cüşemî, Kâdî Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *U'yûnu'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. İstanbul: Dâru'l-İhsân, 1439/2018.
- Cüşemî, Kâdî Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye-Dâru'l-Kütübi'l-Lübnâniyye, 1440/2019.
- Çelebi, Kâtip Keşfü'z-zünûn an esmâ'il-kütüb ve'l-fünûn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 1359/1941.

- Çınar, Muhammed. “Müteahhir Dönem Mu‘tezile Kelâmı: Hâkim el-Cüşemî'nin Mu‘tezilî Düşüncedeki Yeri ve Görüşleri”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2023), 100-105, <https://orcid.org/0000-0001-7290-6109>.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Fâsî, Taküyyiddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî, *el-'İkdü's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*. thk. Fuâd Seyyid. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Ebü Ömer, Ebû Ömer el-Hüseynî b. Ömer b. Abdürrahîm. “Mukaddime”. *Kubûlu'l-ahbâr ve ma'rifeti'r-ricâl*. mlf. Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Kâ'bî el-Belhî. 1/15. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ebü'r-Ricâl, Ahmed b. Sâlih. *Matliu'l-budûr ve mecmau'l-buhûr*. thk. Abdü'r-Rakîb Muthir Muhammed Hicr. 4 Cilt. Yemen: Merkezi Ehl-i Beyt'i-Dirâseti'l-İslâmiyyeti, 1424/2004.
- Eroğlu, Mehmet. “Hâkim el-Cüşemî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/185-187. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-üdebâ*. thk. İhsân Abbâs. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1413/1993.
- İbn Funduk, Ebû'l-Hasen Zâhîrüddîn Ali b. Zeyd el-Beyhâkî. *Târîhu Beyhakî*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Dimeşk: Dâru İkra, 1424/2004.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-mizân*. thk. Selmân Abdül Fettâh el-Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matba'ati'l-İslâmiyye, 1422/2002.
- İbn Miftâh, Ebû'l-Hasen Abdullâh. *el-Muntazau'l-muhtâr mine'l-gaysi'l-midrâr el-ma'rûf bi şerhi'l-ehzâr*. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 2. Basım, 1435/2014.
- İbn Tağrıberdî, Cemâleddîn Ebûl-Mehâsin Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atabekî. *en-Nücumu'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1352/1933.
- İbn Tâvûs, Radiyyüddîn Alî b. Mûsâ b. Ca'fer b. Tâvûs. *Sa'dü's-su'ûd li'n-nufûs*. thk. Merkezü'l-Ebhâs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye. Kum: Mektebetü'l-'A'lâmî'l-İslâmî, 1422/2001.

- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mukaddimetü fi usûli't- tefsîr*. thk. Adnân Zerzûr. b.y.: y.y., 2. Basım, 1392/1972.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Minhâcuhu's sünneti'n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. b.y.: y.y., 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *el-Muntezam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1995.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. el-İmâd el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbârî men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnâvût-Muhammed el-Arnâvût 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1410/1989.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya'kûb. *el-Fihrist*. thk. Rıdâ Teceddüd. 2 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald Wilzer. Beyrut: y.y., 1380/1961.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü'l-Vehmiyye, 3. Basım, 1416/1996.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Fadlu'l-'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1439/2007.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî*. thk. Hıdr Muhammed Nebhâ. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu kabâili'l-arabi'l-kadîme ve'l-hadîse*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- Kıftî, Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf. *İnbâhu'r-ruvât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire-Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî-Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfeti, 1406/1987.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir Hanefî. *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâtü'l- Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî. 5 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2. Basım, 1413/1993.
- Malatî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'â*. thk. S. Dederîng. Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şerkiyye, 1430/2009.
- Muhammed Tâhir, Mevlânâ. *Neylü's-sâirîn fi tabakâtü'l-müfessirîn*. Pakistan:

- Dâru'l- Kur'ân . 3. Basım, 1421/2000.
- Müeyyid-Billah, İbrâhîm b. el-Kâsım el-İmâm. *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdüsselâm b. Abbâsi'l-Vecihî. Ammân: Müessesetü'l-İmâmü Zeyd b. Alî es-Sekâfi, 1421/2001.
- Nebhâ, Hıdr Muhammed. *Mevsûatü tefâsîri'l-Mu'tezileti tefsîru Ebî Bekr el-Esamm* thk. Rıdvân Seyyîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Sâbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl el-Kâtib. *Ahbâru'l-eimmeti'z-Zeydiyye*. Beyrut: Dâru'n-Neşr, 1407/1987.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvûd-Türkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Sâlimî, Abdurrahmân Süleymân. "Mukaddime". *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. mlf. Kâdî Ebû Sa'd el- Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim el-Cüşemî. 1/41. Beyrut-Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye-Dâru'l-Kütübî'l-Lübnâniyye. 1440/2019.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb*. thk. Adurrahmân b. Yahyâ el-Muâlimî el-Yemânî. 13 Cilt. Kahire: el-Fûrûku'l-Hadîseti lit'-tibâati ve'n- nüşûr, 1397/1977.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fî ilmi'l-keâm*, "Zeydiyye". 3 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l- Arabiyye, 3. Basım, 1411/1991.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Tabkâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî. b.y.: Dâru'l-Ahyâi'l- Kütübî'l-Arabiyyeti, ts.
- Sünbül, Cemal. *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî ve et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Alî Muhammed Umeyr. Kahire: Mektebetü Vehbiyye, 1396/1976.
- Tabatabâî, Hüseyin el-Müderrişî. "Mukaddime". *Risâletü'ıblîs ilâ ihvânihi menâhîs*, mlf. Kâdî Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim el-Cüşemî. 1/9. New York: Elmer Holmes Bobst Library, 1406/1986.
- Tahrânî, Âgâ Büzürg-i. *ez-Zeri'a ilâ tesânifi's-Şi'a*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1403/1983.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur,ân*. thk. Âgâ Büzürg-i Tahrânî. 9 Cilt. Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Vecihî, Abdüsselâm b. Abbâs. *A'lâmu'l-müellifîne'z-Zeydiyye*. 2 Cilt. San'a: Müessesetü'l-İmâmü Zeyd b. Alî es-Sekâfî, 2. Basım, 1439/2018.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyretü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Ekrem el-Bûsî. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 11. Basım, 1417/1996.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiratü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zerzûr, Adnân. *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398/1971.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn. *el-'A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Malâyîn, 15. Basım, 1422/2002.

## Kur'ân'ın Anlaşılmasında Gece Vaktinin Önemi

### The Place and Importance of The Nighttime in Understanding the Qur'ân

**Eyüp Yiğit\***

Geliş Tarihi/Received: 03.11.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 22.12.2023

**Öz:** Bu alışmada Kur'ân'ın anlaşılmasında gece vaktinin önemi üzerinde durulmuştur. Kur'ân'da bu konuya işaret eden âyetler tespit edilmeye çalışılmış, akabinde bu âyetler müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Her konu ile ilgili tespit edilen âyetler muhtelif tefsirlerin işığı altında incelenmiştir. Kur'ân-ı Kerimde gece ibadetine işaret olarak yorumlanan âyetlerin daha geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğunu düşünüyöruz. Bu âyetlerde işaret edilen hakikatleri müstakil bir ibadet şekli olarak anlamak âyetlerin anlam alanını daraltacağını düşünüyöruz. Belki bu ibadeti Kur'ân'ın anlaşılmasına vesile olan namaz, dua, kıraat, tefekkür ve tedebbür gibi ibadetler mecmuası olarak anlamanın daha yerinde olacağı kanaatindeyiz. Daha önce bu konu ekseninde yapılan çalışmaların ilgili âyetleri gece/teheccüd namazı ile sınırlandırıldıkları görölmektedir. Ancak zikri geçen ifadelerden Kur'ân âyetlerine odaklanmanın daha fazla ön planda tutuğu söylenebilir. Kur'ân âyetlerinin anlaşılması için bu vakitlerin özenle seçildiğini düşünüyöruz. Bu ibadetin sadece bu ümmete özel bir ibadet olmadığını göröyoruz. Bu ibadetin diğer semavî dinleri de kapsayan evrensel bir ilâhî kaide olduğunu düşünüyöruz. Hz. Peygamber ve ilk inananlar bu ibadetle zorunlu tutuldukları gibi önceki ümmetlerde de bu ibadetin icra edildiği görölmektedir. Bu vaktin tercih edilmesinde, insanın okuduklarına en üst düzeyde odaklanması ve okuduklarından maksimum düzeyde verim almasının gözetildiğini söylememiz mümkündür. Nitekim bu vakitlerde manevî ve ruhanî hakikatlerle derinden bir temas sağlanır. Aynı şekilde bu vakti değerlendirmenin bir ilâhî terbiye metodu olduğunu da söyleyebiliriz.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Kıraat, Gece, İbadet, Namaz

\* Diyanet İşleri Başkanlığı, e-mail: eyigit30@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0629-3812>

**Abstract:** This study focuses on the effect of night time on the understanding of the Quran. The verses in the Quran that point to this issue were tried to be identified, and then these verses were discussed as separate headings. The verses identified regarding each subject were discussed in the light of various commentaries. We think that the verses interpreted as signs of night worship in the Holy Quran have a wider range of meaning. We think that understanding the truths mentioned in these verses as an independent form of worship narrows the meaning of the verses. Maybe we think it would be more appropriate to understand it as a collection of acts of worship such as prayer, supplication, recitation, contemplation and reflection, which are instrumental in understanding the Quran. We see that this night's worship is not a special worship only for this ummah. We see that this worship is a universal divine rule that also includes other heavenly books. Just as the Prophet and the first believers were obliged to perform this worship, it is seen that this worship was also performed in previous ummahs. It is possible to say that choosing this time is effective because people focus on what they read at the highest level and get maximum efficiency. As a matter of fact, a deep contact with spiritual and spiritual truths is achieved during these times. Likewise, we can say that making use of this time is a method of divine discipline. It is seen that previous studies on this subject limited the relevant verses to night/tahajjud prayer. However, from the expressions mentioned above, it can be said that focusing on the verses of the Quran is more prominent. We think that these times were carefully chosen to understand the verses of the Quran.

**Keywords:** Qur'an, recitation night, worship, Prayer.

## Giriş

Bu makalede Kur'an-ı Kerim'in gece vakti nazil olmasının sebepleri ve hikmetleri ele alınmaya çalışılmıştır. Gecenin Kur'an âyetlerinin anlaşılmasındaki rolüne değinilmiş, bu yöntemin ilâhî bir eğitim metodu olarak uygulandığı aklî ve naklî delillerle ispatlanmaya çalışılmıştır. Bunun yanısıra Hz. Peygamber'e Kur'an'ın gece vakti nazil olması, Hz. Musa'ya vahyin gece vakti gelmesi, önceki ümmetlerde gece ibadetinin varlığı gibi gece ve vahiy arasındaki ilişki ele alınmıştır.

Kur'an-ı Kerim, insanlığa dünyevi ve uhrevi saadeti hedefleyen semavî bir kitaptır. Yüce Allah bu kitabın istenilen şekilde anlaşılması için belli kural ve kaideler koymuştur. Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim ıssız bir yerde ve gece



vakti nazil olmaya başlamıştır. Kitabın bu şekilde nazil olmaya başlamış olması onun anlam ve amacının anlaşılmasında gece vaktinin çok ehemmiyetli olduğunu göstermektedir. Kur’ân’ın ilk âyetleri hem Hz. Peygamber’i hem de ona tabi olan ilk inananları gece vaktini değerlendirmeye çağırma; onları, Allah’ın indirdiği bu âyetleri okumaya, anlamaya ve yaşamaya davet etmektedir. Müfessirlerin çoğunluğu çalışmamıza konu olan bir kısım âyetleri gece namazı şeklinde yorumlamışlarsa da biz bu âyetlerle asıl kastedilenin ilâhî vahyin anlamına odaklanmanın önceliğini düşünmekteyiz. Hatta namazın zikredilmiş olması veya namaz cüz’lerinin ifade edilmiş olması da bu gayeyi gerçekleştirmeye yönelik bir teşvik içermektedir. Nitekim namaz esnasında Kur’ân âyetlerinin yavaş yavaş, anlaya anlaya ve sindire sindire okunmasının emredilmiş olması bu düşüncemizi teyit etmektedir.

### 1. KUR’ÂN’IN GECE İLE İLİŞKİSİ

Bu çalışmada Kur’ân’ın gece vakti ve ıssız bir mağarada nazil olması ve bunun akabinde Müslümanların gece namazı ve okuyuşu ile sorumlu tutulmalarının nedenleri üzerinde durulmuştur. Bilindiği üzere Allah’ın Hz. Peygamber’den talep ettiği ilk emirlerden birisi de gece vakitlerini ibadetle ifa edilmesi talebidir. Kur’ân’da gece yapılan ibadet ve okumaların insanların hayatında etkili ve kalıcı olduğu aktarılmaktadır.<sup>1</sup> İsmi zikredilen bu eser gece vaktinin önemi üzerinde durmuştur. Bizim çalışmamız ise gece vaktinin Kur’ân âyetlerini anlamaya etkisi üzerinedir. Kur’ân-ı Kerim’de gece vaktinin insanlar için oldukça önemli olduğu beyan edilmektedir. Bunun yanı sıra bu vakitle ilgili olarak “seken-sükûnet”, “teshîr”, “halk”, “libas” ve “menâm gibi kelimeler de ifade edilmiştir.<sup>2</sup> Kur’ân’ın gece vakti, ıssız ve ücra bir mekânda insan ve insanlıkla buluşturulmasının sebep ve hikmetlerini muhtelif başlıklar altında ele almaya gayret edeceğiz.

#### 1.1. Kur’ân’ın Gece Vakti Nazil Olmaya Başlaması

Bilindiği üzere Hz. Peygamber’e ilk vahiy gelmeden önce Allah Teâlâ kendisini sadık rüyalarla vahyin inzaline hazırlamıştır. Hz. Aişe’nin (ö.58/578) bildirdiğine göre Allah Resûlü’nün gördüğü rüyalar sabahın aydınlığı gibi ortaya çıkmaktaydı. Sonra ona yalnızlık sevdirdi. Hz. Peygamber yanına

<sup>1</sup> Fatih Tok, “Kur’ân’da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020): 141-165.

<sup>2</sup> Erdoğan Baş, “Kur’an’ın Zamanın Yarısı Olan Geceye Yüklediği Anlam”, *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, ed. Bilal Kuşpınar (İstanbul: Bilir Matbaacılık Kağıt Ürünleri ve Kırtasiye Malzemeleri San. 2015) 41/41-50.

aldığı bir miktar azıkla Hirâ mağarasında inzivaya çekilir, insanlığın içinde bulunduğu acınası sorunlara çözüm bulmak için uzun uzun düşüncelere dalardı.<sup>3</sup> Bir gün yine Hirâ mağarasında tefekkür halinde iken Yüce Allah ona ilk vahyi inzâl etti.<sup>4</sup> Yani Kur'an'ın ilk âyetleri<sup>5</sup> bir mağarada, gece vaktinde nâzil oldu ve “Oku!” emri ile başlıyordu.<sup>6</sup> Bunun akabinde inzâl olunan âyetlerde de okumaya ve yazmaya konu olan kalem ve diğer nesnelere zikredildi ki tüm bunların ilâhî bir planlama çerçevesinde vuku bulduğunu söylememiz mümkündür.<sup>7</sup>

İnsanlığa indirilen ilâhî vahiylerin yer ve zamanının Allah tarafından insanların algılama düzeylerine uygun olarak ayarlandığını Kur'an-ı Kerim'deki bazı âyetlerin işaretinden anlamak mümkündür. Nitekim “Mûsâ'nın haberi sana ulaştı mı? Hani bir ateş görmüştü de ailesine, ‘Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm (oraya gidiyorum). Umarım ondan size bir kor ateş getiririm yahut ateşin başında, yol gösterecek birini bulurum’ demişti. Ateşin yanına varınca, ona şöyle seslenildi: Ey Mûsâ! Şüphe yok ki, ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın. Ben seni (peygamber olarak) seçtim. Şimdi vahyolunacak şeyleri dinle. Şüphe yok ki ben Allah'ım. Benden başka ilâh yoktur. O hâlde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl.”<sup>8</sup> âyetleri ile yine aynı konuyla ilgili olarak “(Ey Muhammed!) Mûsâ'nın haberi sana geldi mi? Hani, Rabbi ona mukaddes Tuvâ vadisinde şöyle seslenmişti...”<sup>9</sup> şeklindeki âyetler de bu konuya işaret etmektedir. Zikri geçen âyetlerde işaret edildiği üzere Hz. Musa'ya ilâhî kelimeler gece vakti ve ıssız bir yerde nazil olmuştur. Hem Hz. Muhammed'e ve hem de Hz. Musa'ya ilâhî vahiy bu şekilde nazil olmuştur. Bu iki örnek olaydan yola çıkarak Yüce Allah vahiylerinin başlangıç yerlerini tenha insanlardan uzak ve gece vakitlerini tercih ettiği görülmektedir.

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah el-Buhârî, *Sahihu'l-buhârî*. Beyrut: Dâru'l-İbn Kesir, 1408/1987, “Keyfe Kane Bedî'l-Vahyî” 1 (No.4); 4(No.1894); 6(No.2561).

<sup>4</sup> el-Buhârî, “Sûretu'l-Alak”,4 (No. 1894-4670).

<sup>5</sup> “Yaratan Rabbinin adıyla oku!” “O, insanı pıhtılaşmış kandan (alak'tan) yarattı.” “Oku! Kalemle (yazmayı) öğreten, (böylece) insana bilmediğini bildiren rabbin sonsuz kerem sahibidir.” Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meâli, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2018); el-Alak 96/1-5.

<sup>6</sup> el-Buhârî, “Sûretu'l-Alak”,4 (No. 1894-4670).

<sup>7</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 24/519

<sup>8</sup> Tâhâ 20/9-14.

<sup>9</sup> en-Nâziât 79/15-16.

“Gündüz vakti ise senin için yoğun bir koşuşturma vardır.”<sup>10</sup> Ve “Gündüzü de çalışıp kazanma zamanı kıldık”<sup>11</sup> âyetlerinin de haber verdiği üzere gündüz, insan aklının geçim ve ihtiyaçlarını karşılama derdine düştüğü bir zaman dilimidir.<sup>12</sup> İstisnaları bulunmakla birlikte genel anlamda insanlar rızıklarını gündüz vakti temin ederler.<sup>13</sup> Gece, “Geceyi de üzerinize bir elbise kıldık (bir yorgan gibi üzerinize örtterek onda dinlenmenizi sağladık)”<sup>14</sup> âyetinin de işaret ettiği üzere daha ziyade gündüzün yorgunluğunun atıldığı bir vakittir ve maişet temini için elverişli değildir.<sup>15</sup> Özellikle aydınlatma vasıtalarının yaygın olmadığı dönemler dikkate alındığında âyetteki hikmet daha da iyi anlaşılacaktır. Gündüz kendisinin ve ailesinin maişetini temin etmekle uğraşan birinin Kur’ân-ı Kerim’in âyetleri üzerinde istenilen düzeyde yoğunlaşması zordur.

Yüce Allah’ın vahyini inzal etmek için gece vaktini tercih etmesinde, insanın psikolojik ve ruhsal yapısının da dikkate alındığını söylemek mümkündür. İnsan, yapısı itibarıyla içinde yaşadığı çevreden gelen birçok uyarıcının etkisinde kalabilmektedir. Gündüz vakti insanın yoğunlaşmasını engelleyen ses, gürültü, güzel hava, başka işler yapmanın mümkün olması gibi birçok dış uyarıcı mevcuttur. Bu uyarıcıların her biri insanın dikkatini farklı düzeylerde dağıtma özelliğine sahiptir. Gündüz vakti insanın çalışma mecburiyetinin bulunması, bedenin yorgun düşmesi, dış uyarıcıların fazla olması, insanın ruhsal yapısının yoğunlaşmaya elverişli olmaması gibi muhtelif nedenler gündüz vakti icra edilen okuma, anlama ve odaklanmayı olumsuz etkilemektedir.

Kur’ân’ın gece vakti nazil olmasının sebeplerinden birinin de vahyin ihtiva ettiği ilke ve esasların insan ve insanlık için öneminden kaynaklanır. Gece vakti talep edilen okuma eyleminin nesnesi göklerin ve yerlerin sahibi olan Allah’ın âyetleridir. Bu kitap, kıyamete kadar insanların dünya ve ahiret saadetine ışık tutacak ilkeler ihtiva etmektedir. Bu kitap, yeryüzünün hali-

<sup>10</sup> el-Müzzemmil 73/7.

<sup>11</sup> en-Nebe 78/11.

<sup>12</sup> Abdurrahman b. Nasır b. Abdullah es-Sâ’dî, *Teyisirü'l-Kerimi'r-Rahman fi Tefsiri Kelami'l-Mennan*, thk. Abdurrahman b. Mu’âlâ. (y.y: Müssetü'l-Risale, 2000) 1/892.

<sup>13</sup> Nâsirüddîn Ebû Sâîd Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer’âşî. (Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1997) 5/278.

<sup>14</sup> en-Nebe 78/10.

<sup>15</sup> Ebû Abdullah Muhammed er-Razî, *Mefatihü'l-gayb*. (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1999) 31/ 651.

fesi olarak yaratılan insana bu hilafet görevinin temel esaslarını anlatmaktadır.<sup>16</sup> Böyle önemli bir kitabın anlaşılması için elbette belirli usul ve kaidelerin olması gerekir. Gece vakti belli bir süre dinlendikten sonra hem bedensel hem de ruhsal olarak âyetleri okumaya hazır hale gelen insan, Allah'ın âyetlerini daha net idrak edebilecek, hilafet görevinin gereğini bihakkın yerine getirebilecektir.

Bir de gece vaktinin kendine has özellikleri vardır: Gece karanlığının bir örtü<sup>17</sup> gibi insanı kaplaması, onu dış uyarıcılardan koruması, gündüz aydınlığında insanın dikkatini dağıtan uyarıcıların ortadan kaldırılması, sessizliğin ve sükûnetin hâkim olması gibi durumlar sayılabilir. Kur'an-ı Kerim "*Şüphesiz gece vakti etki ve uyum yönünden daha uygun ve sözün zihne yerleşmesi bakımından daha elverişlidir.*"<sup>18</sup> der. Allah'ın âyetlerinin hakiki anlamda ancak bu vakitte anlaşılabilmesine, insanın zihninde ve kalbinde ancak bu zamanda kalıcı bir etki bırakabileceğine vurgu yapar. Beyzavî (685/1286) bu âyetin tefsiri bağlamında; kalbin huzuru, kalp ve lisanın uyumu, sessizliğin hâkimiyeti, ihlas ve samimiyetin ortaya çıkması gibi etkenlerden dolayı bu vaktin tercih edildiğini söyler.<sup>19</sup>

Gece vaktinde insandan ilâhî vahyi okuma, anlama ve namaz kılmanın talep edilmiş olmasının insanın Allah'a karşı samimiyetinin de test edilmiş olduğunu gösterir. Nitekim insan karmaşık bir yapıya sahiptir. Onun yaptığı davranışların künhüne vakıf olmak çoğu zaman mümkün değildir. Dışarıya karşı oluşturduğu imaj ile iç âlemindeki dünyanın birbiri ile uyuşmama ihtimali vardır. Gece okuyuşu ve ibadeti, insanın yaptığı davranışları sadece Allah'a tahsis ettiğini gösterir. Nitekim bu vakitte insanın yaptığı eylemi gören biri olmadığı gibi nefsinin okşayacak bir durum da yoktur. Bu ibadetin insanı riya gibi nefsanî ve şeytanî tüm duygulardan arındırdığını söyleyebiliriz. Bu da onun Rabbiyle saf, temiz ve her türlü kötü niyetten arınmış; ihlâs ve takvaya dayalı köklü ilişkiler kurmasını sağlar.

Gece okuyuşunun emredilmiş olmasının nedenlerinden biri de Kur'an'ın ihtiva ettiği hususlar ve bu hususların insanlığa yüklediği sorumluluklardır.

<sup>16</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>17</sup> "Geceyi (uyku için) örtü yaptık." en-Nebe 78/10.

<sup>18</sup> el-Müzzemmil 73/6.

<sup>19</sup> el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/256.

Kur'ân-ı Kerim, “Şüphesiz biz sana (sorumluluğu) ağır bir söz vahyedeceğiz.”<sup>20</sup> âyetiyle, böyle bir ibadetin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Zira okunacak olan âyetler sıradan birinin sözleri değildir. Taberî (ö.310/923) bu âyeti açıklarken vahyedilecek sözün amel etme yönüyle ağır olduğuna dikkat çekerken<sup>21</sup> Zemahşerî (ö.538/1144,) İbn Abbas kanalıyla gelen bir rivâyete istinaden “münafıklara ağır gelen bir söz” oluşunu öne çıkarır.<sup>22</sup> Sa’dî (ö.1375/1956) ise burada âyetlerin manalarının derin, azametli, sıfatlarının yüce olduğunun dikkatlere sunulduğunu söyler; benzeri olmayan bu sözün, Hz. Peygamber tarafından üzerinde düşünüle düşünüle okunduğunu hatırlatır.<sup>23</sup> Teheccüd namazı kılmak ve bu vakitte Allah’ın huzurunda durmakla, Hz. Peygamber’in üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmek için gerekli güç ve enerjiyi sağladığı söylenebilir.<sup>24</sup> Ağır bir işi ancak güçlü insanlar yerine getirebilir. Güçlü olmak için de gerekli eğitimi almakla birlikte o işi yapmaya yetecek enerjiye de sahip olmak gerekir. Dolayısıyla bu gece ibadeti -tefekkür, tezekkür ve tedebbür faaliyetleri- hem Hz. Peygamber’in eğitilmesini hem de O’nun ihtiyaç duyduğu manevi enerjiyi sağlıyordu. Bu nedenle ne zaman Hz. Peygamber’in başına sıkıntılı bir durum gelse, sebepler daralıp da çıkış yolu bulamasa Hz. Peygamber namaz kılıyordu.<sup>25</sup> Bilindiği üzere Kur’ân, insanın dünya ve ahiret mutluluğunun temel esaslarını ihtiva etmektedir. Bu esasları hayata aktarmak için de âyetlerin künhüne vakıf olmak gerekir. Bu vukufiyeti elde etmek için de ciddi bir gayret sarf etmek gerekir. Bir yönüyle bu gayret kendi başına ağır bir görevdir. Bir de kitabın tatbik edilmeye dönük hükümler ihtiva etmesi, bu hükümlerin insanın nefesine zor ve meşakkatli gelmesi de bu sözün ağır yönüne işaret etmektedir. Nitekim Hûd sûresinde geçen “Öyle ise emrolunduğun gibi dosdoğru

<sup>20</sup> el-Müzzemmil 73/5.

<sup>21</sup> Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 23/681.

<sup>22</sup> Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1407/1986) 4/638. el-Merâğî (1371/1952), Kur’ân’ın içinde sana ve tabilerine ağır gelen emirler ve nehiyeler mevcuttur. Hasan b. Fadl ise Kur’ân ağırdır, çünkü ancak muvaffak olan bir kalp ve tevhid ile bezenmiş bir ruhtan başkası onu taşıyamaz demektedir. Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrül-Merâğî*. (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1946), 29/112.

<sup>23</sup> es-Sâ’dî, *Teyisirül-Kerimi'r-Rahman fi Tefsiri Kelami'l-Mennan*, 1/892.

<sup>24</sup> Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî. *Tefsiru's-Şa'râvî*. (thk. Metab'EHbar el-Yevm. (y.y.: 1418/1997) 14/8701.

<sup>25</sup> eş-Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 14/8701.

ol"<sup>26</sup> âyeti ile alakalı olarak Hz. Peygamber'in "Beni Hûd süresi ihtiyarlattı."<sup>27</sup> sözü zikredilebilir. Hz. Peygamber'e tevhid ve nübüvvet konusunda hem tebliğ hem de temsil noktasında dosdoğru olmasının emredilmiş olması, O'nun yükünü artırmıştır.<sup>28</sup>

Yüce Allah tarafından, özellikle gece vakti biraz dinlendikten sonra, Kur'an okumanın veya namaz kılmanın emredilmiş olmasında eylem ve anlam birliğinin gözetildiği söylenebilir. Bu gerçeği fark eden ilk nesil, gece vakitlerinde Hz. Peygamber ile beraber gece kıyamına iştirak etmiştir.<sup>29</sup> Başka bir âyette de inananların gece vakitlerinde pek az uyudukları zikredilmektedir.<sup>30</sup> Bundan gaye bir yönüyle insanın Allah'a karşı teslimiyetini namazla fiilî olarak izhar etmesi, diğer yönden de bu teslimiyetini âyetleri okuyarak ortaya koymasındır. Rabbinin kendisine indirdiği mesajın önemini idrak eden Hz. Peygamber, âyetler nazil olur olmaz okumaya, anlamaya ve değerlendirmeye çalışmış, emrin gereğini yerine getirmiştir.<sup>31</sup> Bu gece vakitlerinde namaz zikredilmiş olmakla birlikte biz burada namaz vasıtasıyla âyetler üzerinde yoğunlaşmanın, âyetlerin manalarına odaklanmanın ön planda tutulduğunu söyleyebiliriz. Gece okumaları esnasında tane tane âyetlerin telaffuz edilmesinin<sup>32</sup> emredilmesi bizim bu görüşümüzü teyit etmektedir.

"Ey örtünüp bürünen! Gecenin yarısında, istersen biraz sonra, istersen biraz önce bir müddet için kalk ve ağır ağır Kur'an oku."<sup>33</sup> Bu ayet, gece ibadetinin o günkü şartlarda yerine getirilmesinin gerekliliğine vurgu yaparken, vaktin tayin edilmesinde de insanlara tercih olanağı tanımıştır. İster gece yarısı, ister üçte biri isterse de dörtte biri şeklinde seçenekler sunmuştur.<sup>34</sup> Kısaca yatısı namazı ile sabah namazı arası bir vakitte bu ibadeti yerine getirmenin gerekliliğine işaret edilmiştir.

<sup>26</sup> Hûd,11/22.

<sup>27</sup> Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selam. (y.y.: Dâru't- Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tavzi, 1999) 4/108; el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/150.

<sup>28</sup> el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/150

<sup>29</sup> el-Müzzemmil 73/20.

<sup>30</sup> ez-Zâriyât 51/17.

<sup>31</sup> el-Kıyâmet 75/16.

<sup>32</sup> el-Müzzemmil 73/4; Hz. Aişe'nin naklettiğine göre eğer biri Allah Resülû'nün okuduğu harfleri saymaya kalkışsaydı bunu yapabirdi. ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 4/637.

<sup>33</sup> el-Müzzemmil 73/1-4.

<sup>34</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 4/637.

Hız. Peygamber'in hem gece okuyuşları hem de diğer zamanlardaki okuyuşları en üst düzeyde bir odaklanma ile gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz.<sup>35</sup>

Hız. Peygamber de farklı vesilelerle Kur'ân âyetlerinin insanların hayatında kökleşmesi için gerekli çabayı sarf etmiştir. Hız. Peygamber; kim Allah'ın kitabından bir harf okursa onun için bir iyilik sevabı vardır. Bu iyiliklerin her biri için de ona on sevap vardır. Ben elif lam mim bir harftir demiyorum fakat elif bir harf, lam bir harf ve mim bir harftir diyorum.<sup>36</sup> Diğer bir hadisi şerifte ise "Ümmetimin en faziletli ibadeti Kur'ân tilavetidir."<sup>37</sup> Şeklinde bu işin ehemmiyetini ifâde etmiştir. Başka bir hadisi şerifte ise "Sizin en hayırlınız Kur'ân'ı öğreteniniz ve öğreneninizdir."<sup>38</sup> buyurarak ümmetini bu işe yönlendirmeye çalışmıştır. Bu ehemmiyetli işin de gelişigüzel yapılamayacağı malumdur. Bu okuma işinden en üst düzeyde istifâde etmek ve hayatı bu ilkeler istikametinde inşa etmek için bu müstesna vakitlerin tercih edildiğini söylememiz mümkündür.

Gece vaktinin seçilmesiyle, insandan, okunan veya icra edilen ibadetler esnasında tefekkür,<sup>39</sup> tezekkür,<sup>40</sup> teakkul<sup>41</sup> ve tedebbür<sup>42</sup> eylemlerini gerçekleştirmesi talep edildiği gibi insanın irade eğitiminin gerçekleşmesi de hedeflenmiştir. İnsan aciz bir varlıktır<sup>43</sup> ve Allah'ın emirlerini ve dolayısıyla kendisine verilen halifelik vazifesini yerine getirmede zaaf gösterebilir. Gece vakti yapılması istenen kıyam ve okuyuşlar, onda var olan bu zaafın ortadan kalkmasına yönelik ilâhî birer tedbirdir. Çünkü uyku bir zaaf halidir. Yeterli miktarda uykusunu alamayan insanın yatağını terk emesi güç-

<sup>35</sup> Bu rivâyetten, Hız. Peygamber'in okuyuş tarzının en üst düzeyde bir yoğunlaşma ile icra edildiği anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın bu şekilde okunması neticesinde tedebbür ve tefekkür işleminin oluşması, kalbin hareketlenmesi, derin düşüncelere dalınması, âyetlerle ibadet edilmesi, namazda okunması, âyetleri anlamak için tam hazır olunması, konsantre olunması gibi faydalar elde edilebilir. es-Sâ'dî, *Teysirü'l-Kerimi'r-Rahman fi Tefsiri Kelami'l-Mennân*, 1/892. Başka bir âyette de inananların gecenin bir bölümünde ve secdelerin ardından da Allah'ı tesbih ettikleri zikredilmektedir. Kâf 50/40.

<sup>36</sup> Muhammed Nasreddin Elbanî, *Sahihu've-Daifü Süneni Tirmizi*, (İskenderiye: Bernamicu Menzumu't-Tahkikatü'l-Hadis. ts.), 5/175.

<sup>37</sup> Ebû Hamid el- Gazzâlî el-Tusî. *İhyaü' ulûmi'd-din*. (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.) 1/273.

<sup>38</sup> Buhârî, "Hayrukum Men Teâlleme'l-Kur'âne", 4 (No.4734;1919).

<sup>39</sup> el-Bakara 2/219-266; Âl-i-İmrân 3/191;el-En'âm 6/50.

<sup>40</sup> el-Bakara 2/221; el-En'âm 6/80-152;Arâf 7/3-201;Yûnus 10/3

<sup>41</sup> el-Bakara 2/44-73-76-242; Âl-i-İmrân 3/65-118; el-En'âm 6/32-151.

<sup>42</sup> en-Nisâ 4/82;Muhammed 47/24.

<sup>43</sup> en-Nisâ 4/28.

tür. Allah bu ibadet vasıtasıyla insanın bu nefsânî isteklerini terbiye etmektedir. İradesini güçlendirmekte ve onu İslâm davası uğruna her türlü zorluğu göğüsleyecek bir kıvama getirmektedir. İnsanın yaptığı görevin gereklerini ifa edebilecek bir donanımına sahip olması gerekir. Nasıl ki otoriteler zorlu görevleri icra edecek güvenlik elemanlarını özel bir eğitime tabi tutuyorsa Allah da kendi davasına hizmet edecek yiğitleri, âyetleri okuyup anlayarak düşünsel; namaz, kıyam ve kıraat ile de eylemsel olarak ciddi bir terbiyeye tâbi tutmaktadır. Kur'an-ı Kerim bu ibadeti yapanları adeta Allah'ın özel eğittiği veya özel ilâhî terbiyeden geçen has kulları olarak anar.<sup>44</sup> Bu da bizim düşüncemizin doğruluğunu destekler. Başka bir âyette ise bu özel eğitime tabi tutulan kulların şu vasıfları zikredilmektedir: *“Geceleyin secde ederek ve ayakta durarak boyun bükten, ahiretten çekinen, Rabbinin rahmetini dileyen kimse inkâr eden kimse gibi olur mu? De ki: “Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Doğrusu ancak akıl sahipleri öğüt alırlar.”*<sup>45</sup> İnsanın uyku gibi beşeri bir ihtiyaçtan Allah için vazgeçebilmesi, netice itibarıyla sağlam bir iradeye ve iyi bir otokontrol mekanizmasına sahip olması gerekir. Böyle bir irade, insana günahlar karşısında ciddi bir savunma melekesi de kazandırır. Gece vakti ile Kur'an-ı Kerim arasındaki bu ilişki; okuma, anlama, değerlendirme ve yorumlama eylemini icra edecek insanlar için ilâhî bir yönlendirme olarak anlaşılabilir. Okuma eylemi ciddi bir odaklanma ve dikkat gerektirir. İnsanın kendisini dış etkenlerden olabildiğince soyutlamasını icap eder. Bunun için de yer ve zaman gibi unsurlar azami derecede önem arz etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de gece namazına yapılan vurgularda<sup>46</sup> anlama ve değerlendirme eylemi için en iyi odaklanma ve yoğunlaşma vaktinin gece olarak seçilmesi dikkate şayandır. Kur'an'ın<sup>47</sup> ve diğer vahiylerin<sup>48</sup> gece vaktinde nazil olması, anlama ve kavrama eylemi için bu vaktin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

<sup>44</sup> “Rahmân'in has kulları yeryüzünde vakarla yürüten, cahiller onlara laf attığı zaman, “selâm” deyip geçen kullardır.” *“Gecelerini rablerine secde ederek, huzurunda durarak geçirirler.”* el-Furkân 25/63-64.

<sup>45</sup> ez-Zümer 39/9.

<sup>46</sup> el-Müzzemmil 73/1-5.

<sup>47</sup> el-Kadr 97/1

<sup>48</sup> Tâhâ 20/12; en-Nâziât 79/16.



### 1.2. Hz. Peygamber ve Ashabının Gece Kıyamına Teşvik Edilmesi

Buraya kadar genel hatlarıyla gece vaktinin Kur'ân'ın anlaşılmasına etkisini ele almaya çalıştık. Şimdi de gece vaktinin ilk vahiy muhatapları tarafından nasıl anlaşılıp uygulandığını irdelemeye çalışacağız.

Hz. Peygamber, İslâm davasının tebliğ, tebyin ve temsil edilmesinde Müslümanlar için yegâne örnektir. Peygamberlik vazifesini kusursuz bir şekilde icra etmiştir. O, göklerin öğrencisi; yeryüzünün öğretmenidir. O da bir beşer olduğundan<sup>49</sup> ilâhî terbiye O'nunla başlamıştır.<sup>50</sup> Aynı zamanda Hz. Peygamber'in hayatındaki önemli olayların bir kısmı da gece vakti vuku bulmuştur. Kur'ân-ı Kerim, "Kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescidi Haram'dan (Mekke'den), kendisine bir kısım ayetlerimizi göstermek için, çevresini mübarek kıldığımız Mescidi Aksa'ya (Kudüs'e) götüren Allah'ın şanı yücedir. Doğrusu O, iştirir ve görür."<sup>51</sup>Görüldüğü üzere bu ayet, İsrâ (gece yürüyüşü veya gece yolculuğu) hadisesinin de gece vakti vuku bulduğunu haber verir.

Bilindiği üzere Hz. Peygamber, içinde yaşadığı toplumun inancını değiştirmekle ve dönüştürmekle görevliydi. Toplumların inançları ne kadar akıl ve mantık dışı olursa olsun insanlar atalarından miras aldıkları için onu sorgulama ihtiyacı hissetmezler.<sup>52</sup> İnançlarına yönelik bir girişim olduğunda toplumların tek saf halinde savunmaya geçtiği bilinen bir durumdur.<sup>53</sup>

Nitekim Mekke müşrik toplumunda da durum bu şekilde zuhur etmiştir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in ve ilk Müslümanların hem düşünsel hem de ey-

<sup>49</sup> De ki: "Ben de ancak sizin gibi bir insanım. (Ne var ki) bana, 'Sizin ilâhınız ancak bir tek ilâhtır' diye vahyolunuyor. Kim Rabbinde kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbinde ibadette kimseyi ortak koşmasın." el-Kehf 18/110. "De ki: "Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Fakat bana ilâhınızın yalnızca bir tek ilâh olduğu vahyediliyor. Artık O'na yönelin ve O'ndan bağışlanma dileyin. Allah'a ortak koşanların vay hâline!" Fussilet 41/6.

<sup>50</sup> "Ey örtünüp bürünen (Peygamber)" el-Müzzemmil 73/1; "Ey örtünüp bürünen (Peygamber!) Kalk da uyar" Müddessir 74/1-2. Buhârî'de zikredilen bir hadiste ilk nazil olan âyetin (el-Müddessir 74/1-2) "Ey örtünüp bürünen (Peygamber)" şeklindeki âyetler olduğunu söylemektedir. Buhârî, "es-Sûretu'l-Müzzemmil", 4 (No.1874;1875;4638).

<sup>51</sup> el-İsrâ 17/1.

<sup>52</sup> "Onlara, "Gelin Allah'ın indirdiği Kitap'a ve peygambere uyun" dendiğinde, "Atalarımızı üzerinde bulduğumuz yol bize yeter" derler; ya ataları bir şey bilmeyen ve doğru yolda olmayan kimseler idiysele? Mâide 5/104; "Babalarımızı bunlara ibadet ediyor bulduk" dediler." el-Enbiyâ 21/53; "Hayır, ama biz babalarımızı böyle yaparken bulduk" dediler. eş-Şuarâ 26/74.

<sup>53</sup> "Kendilerine, "Allah'ın indirdiğine uyun" denildiği zaman, "Hayır, biz babalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız" derler. Şeytan, kendilerini cehennem azabına çağırıyor olsa da mı?" Lokmân 31/21.

lemsel yönden çok güçlü olmaları zaruridir. Yüce Allah bu ihtiyaca binaen Hz. Peygamber'e, ilk Müslümanlara ve kıyamete kadar çeşitli imtihanlarla sınanacak olan Müslümanlara bu ibadeti, kendilerini takviye edici bir güç olarak emretmiştir, denilebilir. Nitekim *“Ey Muhammed!) Şüphesiz Rabbin, senin, gecenin üçte ikisine yakın kısmını, yarısını ve üçte birini ibadetle geçirdiğini biliyor. Beraberinde bulunanlardan bir topluluk da böyle yapıyor. Allah, gece ve gündüzü düzenleyip takdir eder.”*<sup>54</sup> âyeti, bu gerçeğe işaret eder. Üstelik bu yapılırken, insanlar arası farklılıklar dikkate alınmış, ibadetin icra vaktiyle ilgili Müslümanlar muhayyer bırakılmışlardır.<sup>55</sup>

İlk nesil Müslümanların İslâm davasının yayılıp güçlenmesi için her türlü fedakârlıkta bulunmalarının arka planında bu ve benzeri ilâhî eğitimlere tâbi tutulmalarının etkisi yadsınamaz. *“Gecenin bir kısmında da uyanarak sana mahsus fazla bir ibadet olmak üzere teheccüd namazı kıl ki, Rabbin seni Makam-ı Mahmud'a ulaştırın.”*<sup>56</sup> âyetiyle, Hz. Peygamber'e gece vaktinde Kur'an ile baş başa kalması emredilmektedir.<sup>57</sup> Burada zikredilen “Makâm-ı Mahmûd”un şefaât makamı olduğu yorumları<sup>58</sup> dikkate alındığında, gece vakitlerini ihya ve Kur'an'ın anlam ve amacı üzerine derinlemesine tefekkür etmenin insanın çok yüksek manevi rütbelere elde etmesine de katkı sağladığı doğrudur. Çünkü âyette Hz. Peygamber'in o yüce makama ulaşması, teheccüd şartına bağlanmıştır. Dolayısıyla kıyamete kadar Hz. Peygamber'i takip eden Müslümanların da çeşitli ilâhî ikramlara mazhar olmalarına şüphe yoktur. Çünkü Peygamber ümmeti temsil etme makamındadır.<sup>59</sup> Hz. Peygamber'in tebliğinin ilk zamanlarında inananların da kendisi ile birlikte bu ibadete iştirak ettikleri âyetle sabittir.<sup>60</sup> Yine *“Artık, Kur'an'dan*

<sup>54</sup> el-Müzzemmil 73/20.

<sup>55</sup> Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 23/ 676

<sup>56</sup> el-İsrâ 17/79.

<sup>57</sup> Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 17/ 523.

<sup>58</sup> Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 17/527.

<sup>59</sup> İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/410.

<sup>60</sup> *“(Ey Muhammed!) Şüphesiz Rabbin, senin, gecenin üçte ikisine yakın kısmını, yarısını ve üçte birini ibadetle geçirdiğini biliyor. Beraberinde bulunanlardan bir topluluk da böyle yapıyor. Allah, gece ve gündüzü düzenleyip takdir eder. Sizin buna (gecenin tümünde yahut çoğunda ibadete) gücünüzün yetmeyeceğini bildi de sizi başışladı (yükünüzü hafifletti.) Artık, Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun. Allah, içinde hastaların bulunacağını, bir kısmınızın Allah'ın lütfundan rızık aramak üzere yeryüzünde dolaşacağını, diğer bir kısmınızın ise Allah yolunda çarpışacağını bilmektedir. O hâlde, Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.”* el-Müzzemmil 73/20.

*kolayınıza geleni okuyun. Allah, içinde hastaların bulunacağını, bir kısmınızın Allah'ın lütfundan rızık aramak üzere yeryüzünde dolaşacağını, diğer bir kısmınızın ise Allah yolunda çarpışacağını bilmektedir. O hâlde, Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.*"<sup>61</sup> şeklindeki âyetin işareti ile ilâhî iradenin insanların durumlarını ve hayat şartlarını dikkate alarak bazı kolaylıklar sağladığı görülmektedir.

Gece vaktinin okuma, anlama, değerlendirme ve bir şeyin hakikatine varmak için derin düşünme ve anlama faaliyetlerini gerçekleştirmede çok önemli olduğunu Kur'an'dan öğrenmekteyiz.<sup>62</sup> Aynı şekilde "Şüphesiz gece vakti etki ve uyum yönünden daha uygun ve sözün zihne yerleşmesi bakımından daha elverişlidir."<sup>63</sup> Bu vakitte icra edilecek okuma eyleminin nasıl yapılacağını da şu âyet ele almıştır: "Biz Kur'an'ı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik."<sup>64</sup> İbn Abbas, âyette geçen فَرَقْنَاهُ lafzının "bir şeyi diğer bir şeyin ardına yerleştirme, onun peşi sıra getirme" anlamına geldiğini belirtmiştir. Buna delil olarak "İnsanlara yavaş yavaş okuyasın, tilavetinde acele etmeden okuma şeklinde tefsir etmiştir."<sup>65</sup> bu âyeti zikretmiştir.<sup>66</sup> Allah, Kur'an'ın inzal sürecinde aceleye yer vermediği gibi, onun okunmasında ve anlaşılmasında da aceleciliğe yer vermemiştir.<sup>67</sup>

Kur'an'ın gece nazil olması, gece namazının ve dolayısıyla gece okuyuşunun emredilmiş olması dikkate alındığında, insanın bedensel ve psikolojik durumunun da bu vakitlerde ilâhî vahyi okumaya ve anlamaya daha uygun olduğu söylenebilir. Yarattığı kulunu herkesten daha iyi tanıyan Yüce Allah, kendi kitabının ne zaman daha iyi anlaşılacağını da en iyi bilendir. İlk Müslümanların her tür dünyalığı ellerinin tersiyle itmesinin arka planında böyle bir ilâhî eğitimden geçmiş olmaları yatar. Bu gece kıyamını namazla sınırlandırmak, verilmek istenen mesajın eksik anlaşılmasına neden olur. Bu âyetler her ne kadar gece namazını emreder bir içerikle gelmişse de<sup>68</sup> burada ilâhî vahyin okunup anlaşılması için en münasip zamanı öğretme amacı-

<sup>61</sup> el-Müzzemmil 73/20.

<sup>62</sup> "Gecenin bir kısmında ve secdelerin ardından da O'nu tespih et." Kâf 50/40. "Gecenin bir kısmında ve yıldızların batışı sırasında O'nu tespih et." et-Tûr 52/49. "Gecenin bir kısmında O'na secde et; geceleyin de O'nu uzun uzadıya tespih et." el-İnsân 76/26.

<sup>63</sup> el-Müzzemmil 73/6.

<sup>64</sup> el-İsrâ 17/106.

<sup>65</sup> el-İsrâ 17/106.

<sup>66</sup> Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 17/573.

<sup>67</sup> "(Ey Muhammed!) Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımlatma." el-Kıyâmet 75/16.

<sup>68</sup> Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 23/ 679; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/ 249.

na matuf ilâhî bir yönlendirme olduğu söylenebilir. Çünkü namaz kılarken âyetleri üzerinde dura dura, sindire sindire, anlaya anlaya, kalbimize yedire yedire okumamız istenmektedir.<sup>69</sup>

Gece belli bir vakit geçtikten sonra insanın dünyevî, nefsânî ve çevresel etkenlerin tesirinden soyutlanarak Kur'an'ı anlamaya çalışması daha kolaydır. Bu nedenle Yüce Allah, ilk nesli peygamberin rehberliğinde bu şekilde eğitmiştir. Ancak bu nesilden sonra gelen Müslümanlar, aynı eğitimi ideal anlamda sürdürmedikleri veya önemsemedikleri için ilk nesil kadar Kur'an'ın feyzinden ve bereketinden istifade edememişlerdir. Tekrardan Müslümanların aynı olgunlukta ve değerde yeryüzünün öznesi olmaları için bu ilâhî terbiyeden geçmeleri elzemdir.

Nitekim ilâhî rızaya mazhar olmanın önemli işaretlerinden birisinin de bu ibadet olduğunu“(Bu adam mı,) yoksa âhiret kaygısıyla ve rabbinin rahmetine nâil olma ümidiyle gece vakitlerinde secde ederek, ayakta durarak kendini ibadete veren kişi mi (daha iyi)? De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Doğrusu ancak akıl, iz'an sahipleri bunu anlar.”<sup>70</sup> âyetinden öğrenmekteyiz. Bu eylemi gerçekleştiren insanların Allah tarafından bu âyette “bilenler” olarak vasıflandırılması da tesadüf değildir. Gece okuyuşu ile okuma/anlama arasındaki sıkı ilişkiye işaret ettiği söylenebilir. Nitekim “İşte biz, insanlara bu misalleri anlatıyoruz ama bunların hikmetini gerçek bilgi sahibi olanlardan başkası kavrayamaz.”<sup>71</sup> âyeti, Rablerinin huzurunda kıyam edenleri ilim sahipleri olarak niteler. İnsan gece vakitlerinde ilâhî huzura gelmek için çabalar da Kur'an kıraatıyla divana durursa idraki ziyadeleşir. İdrak onu daha çok kulluk yapmaya ve günahlardan uzak durmaya yönlendirir. Bu arınma ve takva hali, kendisini yeniden yegâne huzur bulduğu yere, Rabbinin huzuruna çeker. Böylelikle oluşan hayır döngüsü onun hayatının sürekli deveran eden bir parçası olur.

### 1.3. Hz. Musa'ya İlk Vahyin Gece Vakti İndirilmiş Olması

Hayat kitabımız Kur'an-ı Kerim gece nazil olmaya başladığı gibi diğer semavî kitaplar da gece vakti nazil olmaya başlamıştır. Her ne kadar Allah (c.c.) diğer ilâhî kitapların tamamının bu şekilde nazil olduğunu haber vermemişse de Kur'an-ı Kerim'de bu konuyu aydınlatacak işaretler bulunur.

<sup>69</sup> el-Müzzemmil 73/4; el-Furkân 25/32.

<sup>70</sup> ez-Zümer 39/9.

<sup>71</sup> el-Ankebût 29/43.

Hz. Musa'ya ilâhî vahyin gelişini anlatan “*Hani bir ateş görmüştü de ailesine, “Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm (oraya gidiyorum). Umarım ondan size bir kor ateş getiririm, yahut ateşin başında, yol gösterecek birini bulurum” demişti.*”<sup>72</sup> âyeti ile onu tamamlar içeriğe sahip olan “*Ateşin yanına varınca, ona şöyle seslenildi: “Ey Mûsâ! Şüpheli yok ki, ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın.”*”<sup>73</sup> ve “*Rabbi ona kutsal vadi Tuvâ'da şöyle seslenmişti:*”<sup>74</sup> âyetleri birlikte düşünüldüğünde Hz. Musa'ya ilâhî vahyin ıssız bir mekânda ve gece vakti nazil olduğu söylenebilir.<sup>75</sup>

Kur'ân'ın gece vakti ve hiç kimsenin olmadığı bir mağarada indirilmiş olması, Hz. Peygamber'in hazır bulunuşluk seviyesinin dikkate alındığını gösterir. Çünkü vahyin ulvi bir ağırlığı vardır, ruhen ve bedenen onu almaya hazır olmak gerekir. Hele ki vahiy gibi özel bir iletişime ilk kez muhatap olacak ve daha önce bunu deneyimlememiş birinin, etrafında dikkatini dağıtacak başka insan ve faktörlerin bulunduğu bir ortamda bunu becerebilmesi beklenemez. Bu durumu yağmurla toprak arasındaki ilişkiye benzetmek mümkündür. Toprak ne kadar verimli olursa olsun mevsiminde suyunu almazsa ondan istenen verim alınmaz. Yağmura gelince doğru toprağa ve doğru zamanda yağmazsa ne kadar yağarsa yağsın ondan istifade edilemez. Vahyin, peygamberler manevi bir olgunluğa eriştikten sonra ve yanlarında kimseler yokken inmesi de bu iletişimden mümkün olan en yüksek verimin alınmasının gözetildiğini gösterir. Aynı şey o vahyi sonradan okuyanlar için de geçerlidir. Rableriyle baş başa kaldıkları gece vakitleri, O'nun mesajlarını daha derinden düşünmelerini sağlayacaktır. Yüce Al-

<sup>72</sup> Tâhâ 20/10.

<sup>73</sup> Tâhâ 20/11-12.

<sup>74</sup> en-Nâziât 79/16.

<sup>75</sup> Hz. Muhammed'e vahyini inzal etmek için Hirâ mağarasını ve gece vaktini tercih eden meşîet-i ilâhî, Hz. Musa için de Tuva vadisini ve gece vaktini münasip görmüştür. Üstelik o anda ailesiyle birlikte olan Hz. Musa ailesinden uzaklaştırılmış, Rabbiyle arasında geçen konuşmaları kimsenin duymaması sağlanmıştır. Dikkat edilirse her iki yer de insanlardan uzak, ıssız ve gece vakti tercih edilmiştir. “*Mûsâ'ya otuz gece süre belirledik, buna on (gece) daha kattık. Böylece Rabbinin belirlediği vakit kırk geceye tamamlandı. Mûsâ, kardeşi Hârûn'a, “Kavmim arasında benim yerime geç ve yapıcı ol. Sakın bozquncuların yoluna uyma” dedi.*” “*Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, “Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım” dedi. Allah da, “Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.” dedi. Rabbi, dağa tecelli edince[228] onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, “Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim” dedi.*” el-A'râf 7/142-143.

lah'ın vahyini tüm peygamberlerine bu şekilde inzal etmesi hikmetlerden hali değildir. “Çünkü bu saatlerde manevî ve ruhanî gerçeklerle derinden ve dolaysız bir temas sağlanır. Dilde tekrarlanan temalar akıl ve kalbe nüfuz eder, insanın duyu organlarıyla idrak melekeleri arasında tam bir uyum meydana gelir. Böylece yüce ve aşkın değerleri anlama ve algılama yeteneği artar.”<sup>76</sup> Sahabe nesli her âyetin muhatabı bizzat kendisiymiş gibi âyetleri dikkatle okumaya ve anlamaya çalışmış, anlamadıklarını Hz. Peygamber'e sormuş, on âyeti iyice öğrenip hayatına tatbik etmeden diğer âyetlere geçmemiştir. Bu sayede Kur'an cahiliye toplumundan Asr-ı Saadet toplumunu inşa edebilmiştir.

#### 1.4. Önceki Ümmetlerde Gece Kıyamının Varlığı

Yüce Allah insanı yarattığı gibi onu en iyi tanıyan da yine kendisidir.<sup>77</sup> İnsanın istenilen olgunluğa ulaşması için gerekli olan terbiye metodunu da en iyi belirleyen kendisidir.<sup>78</sup> İnsanın erdem yolculuğuna ulaşması için hangi safhalardan geçtiğini<sup>79</sup> ve nefsinin ona neler fısıldadığını en iyi bilen de kendisidir.<sup>80</sup> İnsanın nefis<sup>81</sup> ve şeytan<sup>82</sup> gibi iki azılı düşmanla çevrili olmasından dolayı çok güçlü bir iradeye sahip olması gerekir. İrade eğitimi ise ancak Allah'ın tayin ettiği ibadetler programına gereği gibi sarılmakla gerçekleşir. Bundan dolayı ilk insandan bugüne kadar Yüce Allah'ın gece vakitlerinde insanları kendi huzuruna çağırdığını söyleyebiliriz. Kur'an-ı Kerim'de bununla ilgili olarak; “Onların (Kitap ehlinin) hepsi bir değildir. Kitap ehli içinde, gece saatlerinde ayakta duran, secdeye kapanarak Allah'ın âyetlerini okuyan bir topluluk da vardır.”<sup>83</sup> buyrulur. Kitap ehlinin tamamının aynı olmadığı; içlerinde adaletli, istikamet üzere bir yaşam süren ve gecelerini ilâhî kitabı okumakla geçirenlerin var oldukları, kıyama durdukları,<sup>84</sup> secde ettikleri<sup>85</sup>

<sup>76</sup> İbrahim Halil Karşlı, *Kur'an'ı Anlamaya Giriş*, (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 146.

<sup>77</sup> “Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır.” el-Mülk 67/14.

<sup>78</sup> “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” ez-Zâriyât 51/56.

<sup>79</sup> Abese 80/18-20.

<sup>80</sup> “Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.” Kâf 50/16.

<sup>81</sup> “Kendi nefsinin arzusunu kendisine ilâh edineni gördün mü? Ona sen mi vekil olacaksın?” el-Furkân 25/43.

<sup>82</sup> “Ey Âdemoğulları! Ben, size, şeytana kulluk etmeyin. Çünkü o, sizin için apaçık bir düşmandır” Yâsîn 36/60.

<sup>83</sup> Âl-i İmrân 3/113.

<sup>84</sup> eş-Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 3/1698.

ve işlerini en güzel şekilde yerine getirdikleri haber verilir.<sup>86</sup> Önceki kitap ehlinin içerisinde de gece kıyamını ve okuyuşunu gerçekleştiren insanların var olması bu ibadetin semavî dinlerin tamamında var olduğunu göstermektedir. Bu konudaki ilâhî eğitim metodu evrenseldir. Çünkü insanların tamamı benzer duygu, düşünce ve eğilimlere sahiptir. Bu da onların terbiyesinde benzer eğitim metodlarının uygulanmasını beraberinde getirmiştir.

### 1.5. Kur'ân'da Gecenin Dinlenme Vakti Olarak Zikredilmesi

Kur'ân-ı Kerim'de bazı âyetler insanları gece vakti ilâhî huzura çağırırken diğer bir kısım âyetler ise gecenin bir dinlenme vakti olduğunu zikretmektedir.<sup>87</sup> Burada dile getirilen hakikatlerin herhangi bir tezat teşkil etmediğini Kur'ân'ın farklı âyetlerinin değerlendirmelerine bakarak ele almaya çalışacağız.

Kur'ân-ı Kerim kıyamete kadar gelecek insanların hayat şartlarını dikkate alarak indirilmiş bir kitaptır. İnsanları dünya ve ahiret saadetine çağırmasıdır. Bu çağırısını yaparken insanlar arası farklılıkları da dikkate almıştır.<sup>88</sup> Bu farklılıkların dünya hayatının idame edilmesi için gerekli olduğunu da yine Kur'ân'dan öğreniyoruz.<sup>89</sup> Bu farklılıkların bir neticesi olarak her insan kendinde var olan bu kabiliyetler istikametinde bir meşgale edinmekte ve bu alandaki yetenekleriyle temeyyüz etmektedir.

*O, geceyi size bir örtü, uykuyu istirahat zamanı ve gündüzü de hareket ve çalışma vakti yapandır.*<sup>90</sup> Uykuyu bedenlerin rahatlaması, azaların dinlenmesi için var etmiştir.<sup>91</sup> Bu dinlenme vaktini Allah'ın dostları, Allah'ın veli kulları,<sup>92</sup> muhlis kulları,<sup>93</sup> ilim sahipleri<sup>94</sup> ve Allah'a karşı haşyet içerisinde<sup>95</sup> olanların daha dar tutmalarının talep edildiğini söylemek mümkündür.

<sup>85</sup> es-Sâ'dî, *Teysirü'l-Kerimi'r-Rahman fi Tefsiri Kelami'l-Mennan*, 1/143.

<sup>86</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/402.

<sup>87</sup> "O, geceyi size bir örtü, uykuyu istirahat zamanı ve gündüzü de hareket ve çalışma vakti yapandır." el-Furkân 25/47.

<sup>88</sup> "O, sizi yeryüzünde halifeler (oraya hâkim kimseler) yapan, size verdiği nimetler konusunda sizi sınamak için bazınızı bazınıza derece derece üstün kılandır." el-En'âm 3/165. "Bir kısmı diğerini istihdam etsin diye kimini kiminden derecelerle üstün kıldık." ez-Zuhruf, 43/32.

<sup>89</sup> ez-Zuhruf 43/32.

<sup>90</sup> el-Furkân 25/47.

<sup>91</sup> Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 19/278.

<sup>92</sup> Yûnus 10/ 62.

<sup>93</sup> es-Sâffât 37/40-73-128-160-169.

<sup>94</sup> el-Ankebût 29/43.

<sup>95</sup> el-Mü'minûn 23/57; Kâf 50/33.

Allah'ın rızasını ve memnuniyetini talep edenler kendilerine verilen ömür nimetini daha verimli kullanmak durumundadırlar. Bundan dolayı gündüz vakitlerinde dünyalık işlerini ifa ederken gece vakitlerinde de Kur'an'ın âyetlerini anlama ve ilâhî huzurda secdeye varmaya çalışırlar.

Nitekim gece vakti sıcak yataklarını terk edip ilâhî huzurda duranların ilim sahibi insanlar olduğu,<sup>96</sup> Allah'ın mesajlarını ancak ilim sahipleri ve ilimde derinleşmiş olanların gereği gibi düşünüp anlayabilecekleri<sup>97</sup> âyetlerle haber verilmiştir. Bunlar ilâhî ikramlara mazhar olan sâlih kullardır.<sup>98</sup> Bu zikredilen vasıflara sahip olanlar, toplum için gerekli olan iyilik mayasını bünyesinde barındıranlardır. Her toplumda böylesi kulların bulunması Yüce Allah tarafından da emredilmiştir: *“Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.”*<sup>99</sup> Toplumdaki tüm inananların aynı oranda Allah'a kulluk etmeleri beklenebilir. Her insan imanının gücü oranında Allah'a kulluk etmektedir. İnsan Allah'a ve onun emirlerine ne kadar vakıf olursa ibadetlerinin niteliği ve hazzı da o oranda artar.

*“Yine geceleyin ve gündüzün uyuyabilmeniz ve O'nun lütfundan (payınıza düşeni) arayabilmeniz de O'nun kudret delillerinden biridir: Şüphesiz bunda da (varlığın) sesine kulak veren herkesin alacağı bir ders mutlaka vardır.”*<sup>100</sup> âyetinde leff-ü neşr sanatıyla uyku için gecenin, çalışma için de gündüzün yaratıldığı bildirilmiştir. Ancak bu âyet tüm gecenin sadece dinlenmek için geçirileceği şeklinde anlaşılır.<sup>101</sup>

Allah'ın rızasına ve onun ebedî âlemdeki nimetlerine talip olanların, halifelik vazifesini hakkıyla yerine getiren müminlerin gece dinlenme sürelerinin daha kısa sürdüğü tecrübeyle sabittir. Namaz, tesbîhat, tefekkür, dua, tevbe gibi gece ibadetlerinin tamamı kişiyi eğitmeye, terbiye etmeye dönüktür. Aynı şekilde insanın iradesini bilemeye konu olan tüm çağruların asıl gayesi, insanı, kendisini çevreleyen nefsânî, şehvanî, şeytanî ve diğer içgüdülerin

<sup>96</sup> ez-Zümer 39/9.

<sup>97</sup> *“İşte bu temsilci biz insanlar için getiriyoruz. Onları ancak bilgiler düşünüp anırlar.”*el-Ankebût 29/43; Âl-i İmrân 3/7.

<sup>98</sup> *“Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de.”*Yûnus 10/62.

<sup>99</sup> Âl-i İmrân 3/106

<sup>100</sup> er-Rûm 30/23.

<sup>101</sup> eş-Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 16/10116.



esaretinden kurtarmaktır. İnsan bu zikredilen unsurların etkisinden kurtulmadan, istenilen şekilde Rabbine kulluk edemez, nefsinin arındıramaz.

### 1.6. Kadir Gecesinde Değeri ve Önemi

Kur'ân-ı Kerim nazil olduğu yere, zamana ve nazil olduğu insana değer katmıştır. Mekke şehrinde nazil olmaya başlayan Kur'ân, bu şehre Ümmü'l-kurâ/şehirlilerin anası olma vasfını kazandırmıştır.<sup>102</sup> İnsanlığın ilk mabedi olan Kâ'be'yi barındırmasından dolayı ilâhî övgüye mazhar olan<sup>103</sup> Mekke, Kur'ân ile insanlığın son kiblesi olma vasfını da kazanınca değerine değer katmıştır. Yine Kur'ân, Ramazan ayında<sup>104</sup> nazil olmakla bu ayı on bir ayın sultanı kılmıştır.<sup>105</sup> Kadir gecesinde<sup>106</sup> indirilmeye başlaması, bu geceyi bin aydan daha değerli ve kıymetli yapmıştır.<sup>107</sup> Hz. Muhammed'e nazil olmakla O'nu âlemlere rahmet seviyesine yükseltmiştir.<sup>108</sup> Bu ilâhî vahiy kendisiyle ilintili olan zaman, mekân ve insana kıymet kattığı gibi kıyamete kadar kendisiyle amel edenlerin kıymetini artırmaya da devam edecektir. Allah'ın âyetlerinin okunduğu camiler, Kur'ân ilimlerinin tedris edildiği medreseler, bu işi icra eden ilim ehl-i insanlar her daim bu değerden nasiplenmişlerdir.

“Apaçık olan Kitab'a andolsun ki, biz onu mübarek bir gecede indirdik. Şüphesiz biz insanları uyarmaktayız.”<sup>109</sup> ve “Katımızdan bir emirle her hikmetli iş o gecede ayırt edilir.”<sup>110</sup> âyetlerinde işaret edilen gecenin Kadir gecesi olduğu, bunun yanı sıra bu gecede bir sene boyunca vuku bulacak rızık ve musibetlerin taksim

<sup>102</sup> “İşte bu (Kur'an) da, bereket kaynağı, kendinden öncekileri (ilâhî kitapları) tasdik eden ve şehirler anasını (Mekke'yi) ve bütün çevresini (tüm insanlığı) uyarasın diye indirdiğimiz bir kitaptır.” el-En'âm 6/92; “Böylece şehirlerin anası olan Mekke'de ve çevresinde bulunanları uyarman, şüphe götürmeyen toplanma günü ile uyarman için sana Arapça okunan bir Kitap vahyettik” eş-Şûrâ 42/7.

<sup>103</sup> “Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi, elbette Mekke'de, âlemlere rahmet ve hidâyet kaynağı olarak kurulan Kâ'be'dir.” Al-i İmrân 3/96.

<sup>104</sup> el-Bakara 2/185.

<sup>105</sup> el-Bakara 2/185.

<sup>106</sup> el-Kadr 97/1.

<sup>107</sup> “Kadir gecesi bin aydan daha hayırlıdır.” el-Kadr 97/3.

<sup>108</sup> “(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.” el-Enbiyâ 21/107.

<sup>109</sup> ed-Duhân 44/3. İslâm bilginlerinin çoğunluğuna göre, âyette sözü edilen mübarek gece Kadir Gecesi'dir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in indirilmeye başladığı gecenin Kadir Gecesi olduğu Bakara sûresinin 185. âyetinde işaret yoluyla ve Kadir sûresinin 1. âyetinde açıkça belirtilmiştir. “(O sayılı günler), insanlar için bir hidâyet rehberi, doğru yolun ve hak ile batıl birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'an'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır.” el-Bakara 2/185.

<sup>110</sup> ed-Duhân 44/3

edildiği, Allah'ın dilediğini takdim ettiğini/öne aldığı dilediğini de tehir ettiğini/geriye bıraktığı -istisnaları olmakla birlikte- genel kabul görmüş bir gerçektir. Aynı şekilde bu gece Allah'ın dilediği şeyleri sildiği ve dilediğini de sabit bıraktığı bir gecedir.<sup>111</sup> İnsanların ihtiyaç duyduğu dinî ve dünyevî işler bu gecede düzenlenir.<sup>112</sup> Beyzâvî gibi bazı isimler bu âyetlerde bahsi geçen gecenin Beraat gecesi olduğu ihtimalinden söz ederlerse<sup>113</sup> de nihâyetinde ulaşılan sonuç Kur'an'ın mübarek bir gecede nazil olduğudur. Mübarek bir kitap olan Kur'an, içinde indiği geceye de kendi bereketiyle değer katmış, onu kıymetlendirmiştir. Tüm âyetlerin vurguladığı temel esas Kur'an ile gece arasında kopmaz bir bağ olduğudur.

Burada dikkat çekmemiz gereken bir başka husus ise Allah'ın bu gecenin hikmetlerini ve kadr u kıymetini ifâde etmek için müstakil bir sûre inzal etmiş olmasıdır. Kadir sûresi olarak anılan sûrede, bu şerefli gecede bir kısım ilâhî ikramların meydana geldiği haber verilmektedir.<sup>114</sup> Bu gece iman ve küfür ehlinin karşı karşıya geldiği, hak ve batılın bir birinden ayrıldığı, Allah'ın taraftarlarının şeytanın taraftarlarına galip geldiği gecedir.<sup>115</sup>

Kur'an ile gece arasında çok sıkı bir ilişki olduğu âyetlerin delaleti ile sabittir. Allah Resulü'nün İslam'dan önce Hira mağarasında inzivaya çekilmesi ve İslâm geldikten sonra da Ramazan aylarında itikâf yapması da bu konu ek-seninde değerlendirilebilir.

## Sonuç

Buraya kadar aktarılan bilgilerden Kur'an'ın anlaşılmasında gece vaktinin müstesna bir yerinin olduğu üzerinde duruldu. Yüce Allah çeşitli vesilelerle hem Hz. Peygamber'i hem de onu takip eden sahabe neslini bu vakitleri değerlendirmeye davet etmiştir. Zaman içinde bu evrensel ve kapsayıcı ilâhî çağrı, gece namazı şeklinde daha dar bir anlam alanıyla sınırlı kalmıştır.

Bilindiği üzere peygamberler kendilerine verilen kitapları en üst düzeyde anlamanın yol ve yöntemlerini insanlara tebliğ etmişlerdir. Yüce Allah bu

<sup>111</sup> Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 16/480.

<sup>112</sup> er-Razî, *Mefatihü'l-gayb*, XXVII/ 651.

<sup>113</sup> el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/99.

<sup>114</sup> el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 30/206.

<sup>115</sup> el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 30/207.

kitapları peygamberlerine inzal ederken birbirine benzer zaman ve mekân unsurlarını tercih etmiştir. Kur'ân-ı Kerim'in ve önceki kitapların gece vakti ve ıssız yerlerde nazil olması onun mesajlarının istenilen şekilde anlaşılmasında gece vaktinin önemine işaret eder. Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in ve ona tabi olan ilk Müslümanların gece ibadeti yapmakla sorumlu tutulmuş olmaları bu istisna vaktin okuma, anlama ve değerlendirme faaliyetleri için çok önemli olduğunu gösterir. Gündüz vakti insanın dikkatini dağıtan, istenilen şekilde odaklanmasını engelleyen birçok unsur vardır. Bundan dolayı gece vaktinin tercih edildiğini söylemek mümkündür.

Gecenin karanlık, sessiz ve sakin olması, insanın dış uyarıcılardan soyutlanmış olması bu vaktin tercih edilmesinde etkili olan unsurlardandır. Bunun yanı sıra insanın bedensel ve ruhsal yapısının istenilen kıvama gelmesinde ve anlama yetilerini en üst düzeyde kullanmasında da gece vaktinin önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'ân'ın gece vakti nazil olması, nazil olduğu gecenin kıymetini ifâde eden müstakil bir sûrenin nazil olması, önceki vahiylerin de gece vakti inzal olmaya başlaması, önceki ümmetlerden de insanların bu ibadeti yerine getirdiklerinin zikredilmesi, Kur'ân'ın muhtelif âyetlerinde bu vaktin önemine yapılan vurgular ve bu vakti değerlendiren müminlerin Allah katındaki üstün konumlarına yapılan övgüler, bu vaktin ilâhî vahyi anlamak için seçilmiş özel bir zaman dilimi olduğunu göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerim gece vakti nazil olduğu gibi onun evrensel hükümlerinin de en ideal anlamda gece vakti anlaşılabilirliğini söylemek mümkündür. Hz. Peygamber ve ilk inananlar da gece ibadeti ile bu gayeyi yerine getirmeye çalışmışlardır.

### Kaynakça

Baş, Erdoğan. "Kur'an'ın Zamanın Yarıısı Olan Geceye Yüklediği Anlam".

*Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*. ed. Bilal Kuşpınar 41/ 41-51 İstanbul: Bilir Matbaacılık Kâğıt Ürünleri ve Kırtasiye Malzemeleri San. 08-11 Ekim, 2015.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah el-. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşî. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâsi'l-Arabî,1418/1997.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-buhârî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İbn Kesir, 1408/1987.

- Elbânî, Muhammed Nasreddin. *Sahihu've'd-Daifü Süneni Tirmizi*. İskenderiye: Bernamicu Menzumu't-Tahkikatu'l-Hadis, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Tusî el-. *İhyâü' ulûmi'd-din*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmail. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selam. y.y.:Dâru't-Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tavzi, 1420/1999.
- Karşlı, İbrahim Halil. *Kur'an'ı Anlamaya Giriş*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa el-. *Tefsîrü'l-Merâğî*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1366/1946.
- Razî, Ebû Abdullah Hasan b. Hüseyin et-Teymî er-. *Mefatihü'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420/1999.
- Sâ'dî, Abdurrahman b. Nasır b. Abdullah es-. *Teysirü'l-Kerimi'r-Rahman fi Tefsiri Kelami'l-Mennan*. thk. Abdurrahman b. Mu'âlâ, y.y.: Müessesetü'l-Risale, 1421/2000.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî eş-. *Tefsiru's-Şa'râvî*. y.y.: Metabi' Ehbar el-Yevm, 1418/1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili ayî'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000.
- Tok, Fatih "Kur'an'da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24/1 (Haziran, 2020), 141-165.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım el-Hârizmî ez-. *el-Keşşaf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1407/1986.

## Ebû Hanîfe'nin Sünnî İtikadî Birlik ve Kelâm İlminin Oluşum Sürecindeki Yeri

The Impact of Abu Hanifa in Forming Sunni Theological Unity and  
the Science of Kalam

Zekerya SARIBULAK\*

Geliş Tarihi/Received: 14.09.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 25.10.2023

**Öz:** Hilâfet eksenli siyasî tartışmalar, Şia, Hâriciyye, Mürcie, Kaderiyye gibi bazı kelâmî fırkaların oluşumuna zemin hazırlamıştır. Toplumun büyük çoğunluğundan kopma olarak algılanan bu yeni fırkaların itikadî görüşleri, reddiyeler ile eleştirilmiştir. Böylece İslam toplumunun çoğunluğunu ifade edecek olan Sünnî ekol, oluşum sürecine girmiştir. Fakat teorisyen âlimleri, kelâm ilmini bid'at bilen Ehl-i hadîs ve bu ilmi farz-ı kifâye bilen Sünnî kelâmcılardan oluşmuştur. Ehl-i hadîs, bu ilmin istidlâl yöntemiyle itikadî konuların tespitini caiz görmemiştir. Sünnî kelâmcılar ise sosyokültürel duruma göre bu ilim ile inanç konularını tespit etmeye çalışmışlardır. Haliyle farklı istidlâl yöntemleri olmuş ve bu sebeple başta haberi sıfatlar olmak üzere, bazı inanç konularında derin ihtilaflara düşmüşlerdir. Nitekim Ehl-i hadîs ve Sünnî kelâmcıları da temsilen Eş'arî-Matürîdî şeklinde isim almışlardır. Ancak derin ihtilaflarına rağmen zamanla her üç fırka da, 'Sünnî' ismiyle anılarak birlik içinde olmuşlardır. Şüphesiz siyasî ittifak ve fikhî mezhep hoşgörüsü bu birlikteliğin oluşmasında etkili olmuştur. Bize göre toplum nezdinde şöhrete kavuşmuş âlimlerin etkisi ve geride bıraktıkları ilmî mirasları da etkili olmuştur. Bu anlamda birliğe katkı sunmuş ilk dönem kelâmcılarından birisi de Ebû Hanîfe olmuştur. O, kelâm ilminde beş eser te'lif etmiştir. İstidlâlde nassı kaynak, aklî delili ise nassı anlamak için kullanmış ve bu yöntemle Sünnî kelâmcıları etkilemiştir. Diğer taraftan nassı

\* Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
e-mail: zekeryasaribulak@hakkari.edu.tr ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9113-6653>

birinci derecede önemli bir kaynak olarak görmesi ve Tahâvî gibi mensupları yoluyla da Ehl-i hadîs'i etkileyebilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Akâid, Ebû Hanîfe, Ehl-i hadîs, Ehl-i bid'at.

**Abstract:** The political debates surrounding the Caliphate led to the formation of a number of theological sects such as the Shia, the Hariciyye, the Murcie and the Kaderiyye. The theological views of these new sects, perceived as having broken away from mainstream society, were criticised and rejected. Thus, the Sunni School, which came to represent the majority of Islamic society, began to be formed. However, the theoretical scholars are composed of Ahl al-Hadîth, who know the science of kalam as bid'at, and Sunni theologians, who know this science as fard proof. The Ahl al-Hadîth did not consider it permissible to determine matters of faith by the reasoning method of this science. Sunni theologians, on the other hand, sought to define the subjects of faith and science in accordance with the socio-cultural situation. In fact, they had different methods of reasoning, and for this reason they had deep disagreements on some matters of belief, especially on Khabar adjectives. As a matter of fact, they were named as Ash'ari-Maturidi, representing the Ahl al-Hadîth and Sunni theologians. Over time, however, all three sects were united by being called Sunnis, despite their deep differences. There is no doubt that the political alliance and the tolerance of the fiqh sect have been effective in the formation of this unity. We believe that the influence of the scholars who became socially prominent and the scientific legacies they left were also influencing. In this sense, one of the first theologians of the period to contribute to unity was Abu Hanîfe. He wrote five works in the science of kalam. He influenced Sunni theologians with this method, using Nass to understand the source and rational evidence to understand the Nass. On the other hand, he was able to influence the Ahl al-Hadîth through his view of the Nass as a primary source and through his members such as Tahawi.

**Keywords:** Kalam, Akaid, Abu Hanifah, Ahl al-Hadîth, Ahl-i bid'at.

## Giriş

Hız. Peygamber ve sahâbe döneminin sonlarına kadar İslam ümmeti bir bütün olarak, 'Müslümanlar' ismiyle anılmıştır. Başta sahâbe döneminden kalan siyasî ihtilâflar ve değişik kültürlerle karşılaşma gibi bazı amiller, toplumun muhtelif fırkalara ayrılmasında etkili olmuştur. Ancak en etkili amiller, siyasî ihtilâflar ve farklı istidlâl yöntemleri olmuştur. Zira siyaset

ekseninde oluşuma giren fırkalar nasları meşruiyet çabasıyla yorumlamış ve dolayısıyla yeni istidlâl yöntemlerini geliştirmeye ihtiyaç duymuşlardır.<sup>1</sup>

Sahâbe döneminin sonlarında, hilafet tartışmalarının tetiklemesiyle, Şia, Hâriciyye, Mürcie, Kaderiyye ve Cebriyye fırkaları oluşum sürecine girmiştir. Bu fırkaların her birisinin İslâm toplumunun ana gövdesi sayılan sevad-ı azam itikadî görüşlerine muhalif farklı görüşleri olmuş ve bu görüşlerine nispetle de farklı isimlerle anılmışlardır. Farklı görüşleri, toplumun kahir ekseriyetinin kanaat ettiği görüşlere muhalif olması hasebiyle, reddiyelerle tenkit edilmişlerdir.<sup>2</sup> Reddiye yazarları şöhrete kavuşmuş âlimlerden oldukları için kelâmî görüşleri kısa sürede etrafa yayılmış ve toplumun kabulüne mazhar olmuştur. İşte bu reddiyeler etrafında oluşan büyük çoğunluk, zamanla 'Ehl-i sünnet ve'l-cemaat' ismiyle anılmıştır. Ancak bu topluluk daha sonra 'Selefiyye' ismiyle anılacak olan Ehl-i hadîs, Eş'ariyye ve Matürîdiyye isimleriyle üç fırka olarak günümüze ulaşmıştır.

İslam toplumunun en yaygın fıkıh mezhebi kurucusu olmakla şöhrete kavuşan ve muhalif fırkalara reddiye yazan âlimlerden birisi de Ebû Hanîfe olmuştur. O, kelâm ilminin oluşum sürecinde reddiye türünde beş eser te'lîf ederek Sünnî kelâm ilmini savunmuştur. Tahâvî meşhur Akâid metninde onun Sünnî-itikadî görüşlerini Ehl-i hadîs ve diğer fırkalara tanıtmıştır. Matürîdî (ö. 333/944) ise sistematik bir kelâm ilmine dönüştürmüştür. Ayrıca Üstüvâî (ö. 432/1040) ondan gelen rivayetleri bir araya getirmiştir.<sup>3</sup> Beyzâî (ö. 1098/1687) ise onun görüşlerini *el-Usûlü'l-münîfe* adıyla derledikten sonra şerh etmiştir. Bununla birlikte Eş'arî fırkasının teorisyen kelâmcıları Bağdâdî<sup>4</sup> ve Şehristânî, onun ilk Sünnî kelâmcılardan olduğunu dile getirmişlerdir.<sup>5</sup>

Yukarıda görüldüğü gibi Ebû Hanîfe (ö. 150/767), sahâbe döneminin sonlarına doğru oluşan muhalif fırkaları reddetmek amacıyla eser te'lîf eden ve

<sup>1</sup> Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2. Basım, (Mısır: Dârü'l-Marif, 1967-1387), 5/38.

<sup>2</sup> Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Darü'l-Ma'rifeti, ts.), 285.

<sup>3</sup> Ebü'l-A'lâ Sa'id b. Muhammed b. Ahmed el-Üstüvâî, *Kitabu'l-İ'tikât*, thk. Seyid Bahçivan, (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2005), 121.

<sup>4</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Farâğ beyne'l-fırâk*, thk. Muhammed Osman el-Hışt, (Kahire: Mektebetu İbn Sîna, ts.), 273.

<sup>5</sup> Ebü'l-Feth Tâciüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, 1. Basım, (Beyrut: Dar Sürur, 1987), 1/226.

aynı zamanda Sünnî fıkhıta şöhrete kavuşan âlimlerden birisidir. Tahâvî (ö. 321/933), Mâtürîdî ve Hanefî fıkıh geleneğine bağlı diğer kelâmcılar onun Sünnî kelâmî görüşlerine tabi olduklarını dile getirmişlerdir.<sup>6</sup> Bununla birlikte Eş'arî teorisyen kelâmcılar da onun Sünnî kelâmcı kişiliğine atıfta bulunmuşlardır. Nitekim kelâmî görüşleri İslam toplumunda bilinmiş ve ulemanın kabulüne mazhar olmuştur. Böylece Sünnî fırkaların itikatta birlik içinde olmaları hususunda, görüşlerine başvuru bir âlim olmuştur denilebilir. Ayrıca yeni bir istidlâl yöntemi ile Akâid ilminden kelâma geçiş sürecini başlatmıştır ki, bu çabası Sünnî kelâm ilminin başlangıç noktası olarak değerlendirilebilir. Fakat bütün bunlara rağmen bazı hadis âlimleri<sup>7</sup> ve birçok çağdaş Selefi yazar onu kelâm karşıtı bir âlim,<sup>8</sup> Eş'arî, İbn Hazm ve bazı akademisyenler ise onu Mürcie fırkasından saymışlardır.<sup>9</sup> Böylece bu iddialar, onun Sünnî fırkaların itikad alanındaki birliğine ve kelâm ilminin oluşumuna katkısının görülmesinde engel olmuşlardır. İşte bu çalışma, yukarıda verilen iddialar sebebiyle oluşan belirsizliği açıklığa kavuşturmak amacıyla ele alınmıştır. Bu sebeple ilk olarak; kelâm ilminin teşekkül sürecine sebebiyet veren muhalif fırkaların oluşum süreçleri ve bu fırkaların oluşumuna yol açan sahâbe döneminin siyasî ihtilâfları ele alınmıştır. Daha sonra Ebû Hanîfe'nin Sünnî kelâmcı kişiliği ve kelâm ilmine kazandırdığı en önemli yeniliği olan istidlâl yöntemi ve ona mensubiyetini ifade eden bazı âlimler yoluyla Sünnî itikadî birliğe dolaylı yollarla sunduğu katkıları ele alınmıştır.

### 1. Kelâm İlminin Oluşumunu Tetikleyen Amiller

İslâm Mezhepleri Tarihi yazarları kelâmî fırkaları tasnif ederken, toplumun tefrikaya düşmesini, Arap asabiyeti, siyasî ihtilâflar ve istidlâl yöntemi gibi

<sup>6</sup> Özellikle Tahâvî eserinin, Ehl-i Sünnet ve'l-cemaatten millet fukahası Ebû Hanîfe itikadının beyanı olduğunu ifade etmiştir. bk. Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Beyânü 'akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, (Beirut: Darü İbn Hazm, 1995), 7.; Neseî Ebû Hanîfe'nin mezhep imamı olduğunu ısrarla ifade etmiştir. bk. Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: DİB Yayınları 2004), 1/405.

<sup>7</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts.), 13/333.

<sup>8</sup> Muhammed b. Abdurrahman el-Hümeyyis, *Usulü'd-Din 'inde'l-İmam Ebû Hanîfe*, (Riyad: Daru's-Sumeyrî, 1996), 11.

<sup>9</sup> bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2010), 208-209.



iç amillere ve felsefenin Arapçaya tercüme edilmesi, Müslümanların yeni din ve kültürlerle karşılaşması gibi dış amillere bağlanmışlardır.<sup>10</sup> Fırkaların oluşumunda etkili olan inanç konuları göz önüne alındığında, bu konuda en etkili amilin siyasî ihtilâf ve istidlâl yöntemi olduğu görülecektir. Şehristânî, her toplumun içine düştüğü tefrikanın, o toplumun ilk dönemde içine düştüğü ihtilafların tetiklemeyle oluştuğunu ifade ettikten sonra, İslâm'da meydana gelen tefrikaların da aynı sebeplerle meydana geldiğini<sup>11</sup> ve 'Kılıçlar, hiçbir dini kaide için olmadığı kadar, imamet meselesi için çekilmiştir'<sup>12</sup> demek suretiyle, sahâbe döneminde meydana gelen siyasî ihtilafların tefrikadaki yerine işaret etmiştir. Nitekim İslam toplumunun hilafet tartışmaları, siyasî Şia fırkasının oluşumuna ve daha sonra bu fırkanın içerden birçok fırkaya ayrılmasına yol açmıştır. Bunun yanında karşı blok da aynı şekilde onlarca fırkaya ayrılmıştır. İmâmet hususunda vasiyyet, ismet ve rec'at teorileri bu ekseninde ortaya çıkmıştır. Siffin savaşında büyük günah sorununun tartışılması sonucunda oluşuma giren Hâriciyye fırkası da bu ihtilâfların zemininde itikadî bir kisveyle oluşum sürecine girmiştir.<sup>13</sup> Hâriciyye fırkası ilk itikadî fırka olarak büyük günah teorisi<sup>14</sup> ve siyasî ihtilafların zemininde teşekkül etmiştir. Geliştirdiği kelâmî görüşleriyle başka fırkaların da oluşumuna yol açmıştır. Zira adı geçen fırka Siffin Savaşı esnasında, iman tarifini siyasî tercihi ekseninde geliştirmiştir. Bu sebeple 'iman, kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve ameldir' şeklinde geliştirdiği iman tarifinde, ameli imandan bir cüz' saymakla, farzlarda taksirat sahiplerini ve büyük günah işleyen herkesi din dışına itmiştir.<sup>15</sup> Görüldüğü gibi bu tarif, dar kapsamlı ve dışlayıcı olmuştur. İşte buna karşın, Mürchie fırkası imanı; sadece 'dilini ikrarını'<sup>16</sup> şeklinde tarif ederek, 'kalpte küfür/inkâr olduğu müddetçe

<sup>10</sup> Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, ts.) 14-15.

<sup>11</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/12.

<sup>12</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/16.

<sup>13</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/15-16.

<sup>14</sup> Hâriciyye fırkasına göre Mürtekeb-i Kebîre dinden çıkmıştır. Bu sebeple kebirle addettikleri adam öldürme fiilini Hz. Ali'ye nispet ederek tekfir etmişlerdir. bk. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l-kelem fi 'akâ'id ehlil-İslâm*, (Dimaşk: Mektebetü Darü'l-Ferfur, 2000), 160.; Muhammed b. Said el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, (Uman: Vizâretü 't-Tûrasi'l-Kâvmî ve's-Sâkâfî, 1980), 2/241.; Şehristânî, *el-Milel*, 1/177.

<sup>15</sup> Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/366.

<sup>16</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlatu'l-İslâmîyyin ve ihtilafu'l-musâllin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1/223.

-salih- amelin yararı olmaz, iman olduğu müddetçe de ma'siyetin zararı olmaz' şeklinde bir sonuca varmıştır.<sup>17</sup> Böylece Hâriciyye Fırkası'nın iman tarifi aşırı uçlardan birisi olurken, Mürcie'nin tarifi de; amel ile iman hiçbir şekilde ilişkilendirilmediği için, salih amele karşı ilgisizlik ve tesahüle yol açan bir diğer aşırı uç olmuştur.

Emevî yöneticilerin Cebrî kader anlayışları, bir taraftan Cebriyye Fırkası'nın oluşum nüvesi olurken diğer taraftan bu görüşe tepki mahiyetinde ortaya çıkan özgür irade yanlısı Kaderiyye Fırkası'nın oluşum nüvesi de olmuştur. Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) ders halkasında, büyük günah sahibi kişiyi 'ne mü'min ne de kâfir, iki yer arasında bir yerde' saymaları<sup>18</sup> hem Hâriciyye hem de Mürcie teorilerine reddiye olmuştur. Böylece fırkalar, kelâmî savunmalarını siyasî görüşlerin meşruiyetini ileri sürerek oluşum sürecine girmişlerdir. Aynı zamanda Sünnî büyük çoğunluktan kopan yeni kelâmî fırkalar olarak farklı isimlerle anılmışlardır.<sup>19</sup>

İslam toplumunda meydana gelen ilk ihtilaflarda sahâbeden bazı zatların yer alması, ihtilafların tefrikaya dönüşmesinde etkili olmuştur. Her ne kadar Sıffîn Savaşı'nda karşı tarafta Hz. Ali ile eşit konumda olan bir kişi olmamış olsa da Cemel Savaşı'nda isyanın başını Hz. Aişe ile aşere-i mübeşşereden Zübeyr b. Avvâm ile Talha b. Ubeydullah gibi sahâbenin önde gelenleri çekmiştir. Böylece vahiy sürecini yaşayan ve dinin öğretilerini Hz. Peygamber'den sonraki nesillere nakleden sahâbelerin siyasi ihtilâfları, meşruiyet çabasında olan birçok oluşumun toplumda tutunabilmesine neden olabilmektedir. Ayrıca onların davranışlarını samimiyetle esas alan ve kelâmî görüşlerini siyasî tercihleri yönünde geliştirenler de olmuştur.<sup>20</sup> Bunun yanında, müteşâbih nasların anlamlarının kapalı olması gibi iç amiller ile

<sup>17</sup> Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 160.

<sup>18</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/64.

<sup>19</sup> bk. Bağdadî, *el-Farğ*, 178.

<sup>20</sup> Şia fırkasının hilafet/imamet teorisi, Ammâr b. Yâsir, Mikdâd b. Esved, Übey b. Kâ'b, Huzeyfe b. Yemân, Büreyde b. Husayb, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Sehl b. Hüneyf, Osman b. Hüneyf, Abbas b. Abdülmuttalib vb. birçok sahâbînin Hz. Ali'nin halifelîğe daha evlâ olduğu şeklindeki görüşleri paralelinde oluşmuştur. bk. Ebû Zehre, *Târîhu'l-mezâhib*, 30-31.; İbn Ömer, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Muhammed b. Mesleme, Üsâme b. Zeyd vb. bazı sahâbîlerin siyasi bakışlarının Mürcie fırkasının oluşumundaki etkisi olmuştur.; bk. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 52.

farklı din, kültür ve felsefelerle karşılaşılması gibi bazı dış amiller de toplumun firkalara ayrılmasında etkili olmuştur.

Fırkaların oluşmasında bir diğer etkili amil ise istidlâl yöntemi olmuştur. Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde Kur'an ve hadis tek kaynak olarak yeterli görülmüştür.<sup>21</sup> Zira o dönemde toplumun büyük kesiminin Arap diline vâkıf olması, nasların anlaşılmasında bir sıkıntıya mahal vermemiştir. Fakat daha sonraki dönemlerde yeni dine giren toplulukların Arapçaya vâkıf olmamaları ve aynı zamanda eski din ve kültürlerini de yaşatmış olmaları, akli delillerin istidlâlde kullanılmasını zorunlu hale getirmiştir. Dolayısıyla İslâm âlimleri yeni metotlar geliştirmek zorunda kalmışlardır.

## 2. Ebû Hanîfe'nin Kelâmcı Kişiliği

Ebû Hanîfe döneminde her ne kadar sistemli bir kelâm disiplininin söz etmek mümkün olmasa da o; Allah'ın sıfatları, Mürtekb-i Kebîre ve İman'ın tarifi gibi kelâm ilminin ana konularında görüş belirtmiştir. Ayrıca kendisine dönemin tartışılan akidevî birçok konularını ihtiva eden beş risâle nispet edilmiştir. Bu yönüyle onun kelâm ilminin öncü âlimlerinden olduğu söylenebilir.

Buna rağmen o ithamları şiddetle ret ettiği halde<sup>22</sup> Ehl-i hadis âlimlerinden birçoğu, onu Mürcî olmakla itham etmiştir.<sup>23</sup> Eş'arî (ö. 324/935-36) kelâm ilminde temel kaynak konumunda olan ve İslâm toplumunda çokça bilinen *Ma'kâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-htilâfî'l-muşallîn*<sup>24</sup> ve İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) aynı şekilde bilinen *el-Faşl fi'l-mile ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* adlı eserlerinde aynı it-

<sup>21</sup> Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid es-Sicistanî ed-Dârimî, *Na'zû'l-İmâm Ebî Sa'îd 'Osmân b. Sa'îd 'ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anid fime'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd*, (Riyad: Dârün-Neşr, 1998), 1/214.; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, (İstanbul: Damla Yay. 2013), 115.

<sup>22</sup> bk. Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, *İmam Azam'ın Beş Eseri (Risale ilâ Osman el-Bettî)*, Çev: Mustafa Öz (Arapça kısmı), (İstanbul: MÜİF Vakfı Yay. 2014), 84.

<sup>23</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1992), 8/133;

<sup>24</sup> Eş'arî, *Ma'kâlât*, 1/219.; Eş'arî Ebû Hanîfe'ye, 'iman Allah'ı ve Resulünü bilmek (ma'rifetullah ve ma'rifetu Resulihî) ve ikrar etmektir' şeklinde bir iman tarifini nispet eder ve bu sebeple onu Mürcie'den sayar. Oysa Ebû Hanîfe, 'Ehl-i Kitap da Allah'ı bildiği halde bu bilgisi onu mü'minlerden sayılmasına yetmemiştir' demek suretiyle sadece ma'rifeti iman için yeterli görmemiştir. bk. Ebü'l-Müntehâ Ahmed b. Ahmed Muğnîsî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, (Kahire: y.y. 1325), 34.

hamda bulunmuşlardır.<sup>25</sup> Bu durum günümüz bazı akademisyenlerin onu Mürcie fırkasıyla ilişkilendirmiş olmaları,<sup>26</sup> bir taraftan Mürcie fırkasının bir kelâm ekolü olması hasebiyle, onun kelâmcı kimliğine işaret olmakla beraber Ehl-i sünnet kelâmcı kişiliğinin tam olarak bilinmesi önünde engel olmuştur. Ancak o, sünnet ve adâlet ehli olduğunu ifade etmiş ve Ehl-i hadîs'ten bazı âlimlerin anladığı şekildeki Mürcîliği şiddetle ret etmiştir.<sup>27</sup> Ayrıca, Tahâvî (ö. 321/933) *Beyânü 'aķîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* adlı risalesini, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in Sünnî görüşleri paralelinde te'lîf ettiğini ifade etmiştir. Hanefî kelâmcı Kadı Sa'id b. Muhammed el-Üstüvaî (ö. 432/1040) kelâm alanında te'lîf ettiği eserini *Kitabü'l-İ'tikad 'akidetun merviyetun 'anil-İmam Ebû Hanîfe* şeklinde isimlendirmiş ve eserin başında 'ashâbımızdan imamların Usulî'd-Din'de Sünnet ve Cemaat'ı açıklamalarını deyip Ebû Hanîfe'den gelen rivayetleri Ehl-i Sünnet itikadı olarak vermiştir.<sup>28</sup> Hanefî kelâmcı Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068), Sevâdü'l-A'zam ismiyle andığı Sünnî topluluk ulemâsı listesinde onu öğrencileriyle zikretmiştir.<sup>29</sup> Mâtürîdîliği sistematik kelâma kavuşturan Neseî (ö. 508/1115), kelâmî mezhep imamlarının Ebû Hanîfe olduğunu defalarca dile getirmiştir.<sup>30</sup> Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semerkandî (ö. 552/1157 [?]), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), el-Evzâî (ö. 157/774), İbn Ebî Leylâ (ö. 83/702) ve Şâfiî'den (ö. 204/820) oluşan Sünnî kelâmcılar listesinin başında ona yer vermiştir.<sup>31</sup> el-Bezzâzî ve İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), 'Ebû Hanîfe hevâ ve cedel ehliyle tartışmıştır. Bunun için yirmi küsur defa Basra'ya girip çıkmıştır' demek suretiyle Sünnî kelâmcı kişiliğine işaret etmişlerdir.<sup>32</sup> Eş'arî kelâmcı Bağdâdî (ö. 429/1037-

<sup>25</sup> Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Faşl fi'l-mîle ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, thk. Ahmed Şemsuddin, (Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmîyye, 2007), 1/368.

<sup>26</sup> bk. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 208-209.

<sup>27</sup> Ebû Hanîfe, *Risâle*, Tercüme: Mustafa Öz (Arapça kısmı), 84.

<sup>28</sup> Üstüvaî, *Kitabu'l-İ'tikâd*, 121.

<sup>29</sup> Ebu Şekûr Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, thk. Ömer Türkmen, (Ankara: TDV Yay. 2018), 335-336.

<sup>30</sup> Geniş bilgi için bk. Neseî, *Tebşîra*, 1/405.

<sup>31</sup> Alâeddin Muhammed b. Abdulhamid es-Semerkandî el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, thk. M. Sait Özervarlı, (İstanbul: TDV Yay. Temmuz, 2019), 53.

<sup>32</sup> Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*, (Haydarâbâd: y.y. 1321), 121.; Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî İbn Hacer, *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, (Dimaşk: Dâr el-Hüdâ ve'r-Reşâd, 2007), 71.

38), mezheplerin teşekkül döneminin Sünnî kelâmcılar listesini onunla başlatmıştır.<sup>33</sup> Şehristânî (ö. 548/1153), Ebû Hanîfe'nin kader konusunda Kaderiyye, Mûtezile ve Hâriciyye'nin Vaîdiyye fırkalarıyla tartıştığını söylemiştir.<sup>34</sup> Görüldüğü gibi Eş'arî fırkasının önemli makâlât yazarları olan bu kelâmcılar aynı zamanda onun Sünnî ekolün ilk kelâmcılarından olduğunu dile getirmişlerdir.<sup>35</sup> Aynı fırkanın teorisyen kelâmcısı İbn Fûrek (ö. 406/1015), *el-Âlim ve'l-müte'allim* adlı eserini şerh etmiştir.<sup>36</sup> Böylece Eş'arîlerin de onun kelâmî istidlâl yöntemini benimsemiş olduklarını söylemek mümkündür.

Mâtürîdî ve Tahâvî, fikhî olduğu gibi kelâmî açıdan da Hanefî nisbesiyle anılmışlardır. Şayet bu kelâmcıların görüşleri, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin devamı olmadığı idia edilmiş olsaydı, bunların fikhî Hanefî mensubiyetleri pek hatırlanmayacak, sadece kelâmî mezhep mensubiyetlerine nispeten anılmış olacaktı. Nitekim kelâmda Mû'tezilî ya da Mürcî olup fıkhîta Hanefî olan kelâmcılar, Hanefî nisbesinden bağımsız bir şekilde kendi kelâmî görüşlerine nispetle anılmışlardır. Dolayısıyla hem Tahâvî hem de Mâtürîdî ve bunların kelâmî sistemlerini benimseyenlerin fıkhîta ve kelâmda Hanefî nisbesiyle anılmış olmaları, onun kelâmcı kişiliğinin önemli bir göstergesidir. Bu durumda adı geçen kelâmcıların görüşleri Sünnî kelâmî görüşler olduğuna göre, Ebû Hanîfe'nin kelâmî görüşleri daha evla bir yolla Sünnî görüşlerdir denilebilir. Ayrıca Mûtezilî mihne kadılarının, fıkhîta Hanefî olmalarına rağmen, kelâmî görüşlerinin yayılma imkânı bulmamış olması da, Ebû Hanîfe'nin Sünnî kelâmcı kimliğine delâlet etmektedir. Zira Mû'tezile kelâmcılarının görüşleri onun görüşleriyle örtüşmüş olsaydı, Abbasîlerden aldıkları destek<sup>37</sup> ve Hanefî fikhının yaygınlığı doğrultusunda daha fazla yayılma imkânı bulacaktı denilebilir. Dolayısıyla Mûtezile'nin kelâmî görüşleri Hanefî fikhî paralelinde yayılmamış olması, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Sünnî paralelde olduğunu göstermektedir. Nitekim Tahâvî ve Mâtürîdî fırkası kelâmcıları, fıkhîta olduğu gibi kelâmda da Ebû Hanîfe'ye mensup olmaları hasebiyle ona nispetle anılmışlardır.

<sup>33</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 284.

<sup>34</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/226.

<sup>35</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 241.

<sup>36</sup> Eser, Ahmed Abdurrahim es-Sayih'in tahkikiyle 2008'de Kahire'de basılmıştır.

<sup>37</sup> İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer el-Busrâvî ed-Dimaşkî İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1990), 10/296.

Mâtürîdî fırkasının Ebû Hanîfe'nin kelâmî görüşleri doğrultusunda, sistematik bir kelâm ekolüne dönüştüğüne dair<sup>38</sup> İslâm toplumunda genel bir kanaat hâsıl olmuştur. Ayrıca ekol kelâmcıları da, hem fıkıh hem de kelâmda mezhep imamlarının Ebû Hanîfe olduğunu, Mâtürîdî'nin ise onun görüşlerini en iyi bilen kişi olduğunu defalarca dile getirmişlerdir.<sup>39</sup> Böylece ona tabi olan kelâmcıların ona mensubiyetlerini dile getirdikleri halde Sünnî kimlikle anılmış olmaları, onun da Sünnî kelâmcı kişiliğini göstermekden denilebilir. Ehl-i hadîs'ten bazı âlimlerin onu Mürcîlikle itham etmesi ise Mürtekb-i Kebîre hususunda adı geçen fırkayla aynı görüşte olmamasına bağlanabilir. Ayrıca Mürtekb-i Kebîre sorunu veya iman tarifinde Mürcie fırkayla aynı görüşte olsa bile birleştikleri bu noktadan dolayı onun mezkûr fırkadan olduğunu iddia etmek doğru bir tespit olmasa gerek. Nitekim Sünnî makâlât yazarları bid'at ehli addettikleri Mürcî ve diğer fırkaları, Sünnî toplulukla temel esaslarda birleştikleri için din dairesi dışında göstermemişlerdir. Nitekim onu Mürcie fırkasına nisbet eden Eş'arî bile iman tarifinde adı geçen fırkayla, fiilî sıfatlar konusunda ise Mûtezile fırkası ile aynı görüştedir ve buna rağmen onu Mürcie ya da Mûtezile fırkasına tabi bir kelâmcı gösteren bir kayıt bulunmamaktadır.

### 2.1. Alana Getirdiği Yenilik

Hz. Peygamber döneminde akâid alanında herhangi bir istidlâl yöntemine gerek duyulmamıştır. Kelâmî fırkaların teşekkül sürecine girdiği hicri 1. yüzyıla kadar, istidlâl yönteminde kaynak olarak sadece nas yeterli görülmüştür. Kelâm ilmi yöntemi bid'at ve o yöntemle ilim tahsil eden kelâmcılar ise bir bütün olarak bid'at ehli olmakla suçlanmışlardır.<sup>40</sup> Ehl-i hadîs âlimleri nassı her dönem için yeterli görmüş olsalar da<sup>41</sup> İslâm dininin geniş toplarlara yayılması, felsefenin Arapçaya tercüme edilmesi, başka dinler ve kültürlerle karşılaşmış olması gibi etkenler, insanlar artık sadece nas ile tatmin olmamasına yol açmıştır. Nitekim bu süreçte Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd b. Bâb gibi âlimler, aklî ve felsefî delillere yer vererek kelâmda yeni

<sup>38</sup> bk. Zekerya Sarıbulak, *Ebû Hanîfe'den Mâtürîdî'ye Hanefî İtikadının Gelişim Süreci*, (Ankara: Astana Yay. 2021), 230.

<sup>39</sup> bk. Neseî, *Tebşıra*, 1/405.

<sup>40</sup> Geniş bilgi için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Ķānūnū't-te'vīl*, thk. Muhammed Zâhid Kevseri, (Kahire: Matbaatü Envâr, 1940), 7.

<sup>41</sup> Dârimî, *NaĶzū'l-İmâm Ebî Sa'îd*, 1/214.

bir istidlâl yöntemine ihtiyaç duymuşlardır. Bu doğrultuda gelişen ders halkalarında meydana gelen hararetli tartışmalar sebebiyle kendilerine mütekellim, uğraştıkları disipline de kelâm ismi verilmiştir.<sup>42</sup> Sünnî cenahta ise nasla birlikte aklî istidlâlde de ihtiyaç duyan ilk kelâmcı Ebû Hanîfe olmuştur.<sup>43</sup> O, yöntemde bir yenilik yapıp Sünnî ekole öncülük etmiştir. Gereksesi ise sahâbe toplumu ile aynı şartlar içinde olmadıklarıdır.<sup>44</sup> Ancak onun bu yöntemi, nas dışında başka delillere de ihtiyaç olduğunu iddia eden kelâmcılara karşı kullandığı anlaşılmalıdır. Zira o, Cehm b. Safvan ile girdiği kelâmî tartışmalarda nassa bakış açısını sormuş,<sup>45</sup> nas ile ikna olduğu anlaşılan Ehl-i hadîs'ten Osman el-Bettî'ye gönderdiği risâlesinde ise aklî delilleri sadece nassa açıklamak için kullanmıştır. Fıkıh kavramını derin anlayış anlamında ve 'ekber' kelimesine izafeyle getirerek 'Fikhü'l-Ekber' şeklinde inanç alanına isim olarak vermiş<sup>46</sup> olması, bu anlamdaki gayretlerine binaen olmuştur. Ali Samî en-Neşşâr bu duruma atfen, onun firkaların oluşum sürecinde ortaya çıkan şüphe ve ihtilaflara kayıtsız kalmış olmasının düşünülemeyeceğini,<sup>47</sup> dolayısıyla İslâm akâidini kelâma dönüştürmek zorunda kaldığını ve bu sebeple beş eser te'lif edip Sünnî kelâmın temelini oluşturduğunu dile getirmiştir.<sup>48</sup> Böylece onun, kelâm ilminde aklî delillerin gerekliliğine inanmış ve istidlâl yöntemini de bu doğrultuda geliştirerek Sünnî kelâm ilmine öncülük ederek aklî istidlâlî kullanan ilk kelâmcı olduğu söylenebilir.

Mâtürîdî kelâmcılar kelâmî görüşlerini ondan aldıklarını ifade ederken, esasen Ebû Hanîfe'nin İslâm toplumu tarafından kabul görmüş itikadî görüşlerine dayandıklarını ifade etmek istemişlerdir. Bu geleneğin önemli kelâmcısı Ömer en-Nesefî'nin 'Akâid' metnine Eş'arî kelâmcılar birçok şerh

<sup>42</sup> Mustafa, Abdürrezzâk, *Temhidun li tarihi'l-felsefi'l-islamiyye*, Mektebetu İskenderiyye, (Kahire: y.y. 2010), 265-268.

<sup>43</sup> bk. Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, Çev: Mustafa Öz, (İstanbul: MÜİF Vakfı yay. 2015), 8.

<sup>44</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim* (Çeviri), 8.

<sup>45</sup> Nitekim Cehm b. Safvan ile girdiği tartışmalarda onun nassa bakışını, tartışmadan önce öğrenmek istemiştir.; bk. Muhammed İbrahim el-Feyyumî, *el-Firâku'l-İslamiyye ve hâkku'l-ümme'ti es-siyâsi*, (Beyrut: y.y. 1998), 254-255.

<sup>46</sup> Hasan Mahmud Şafî, *el-Medhâl İla dirâseti 'ilmi'l-ke'lâm*, (Karaçi: y.y. 2001), 21.

<sup>47</sup> Ali Sami Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Çev: Osman Tunç, (İstanbul: İnsan Yay. 1999-2016), 2/340.

<sup>48</sup> Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefi fi'l-islam*, (Kahire: Darü'l-Mea'rif, ts.), 1/233-234.

yazmışlardır. Ayrıca Eş'arî kelâmcı Sübkî, Mâtürîdiye nispet edilen 'Akidetu Ebû Mansur' adlı eseri Hanefî kelâmî görüşleri olması hasebiyle şerh etmiştir.<sup>49</sup> Böylece iki fırkanın etkileşiminde Ebû Hanîfe'nin istidlâl yöntemi etkili olmuştur. Dolayısıyla onun istidlâl yöntemiyle Eş'arîliğe, yöntem ve kelâmî görüşleriyle de Mâtürîdîliğe öncülük ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bütün bu gayretlerine rağmen Sünnî kelâm ilmi ondan daha çok İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]) ile başlatılmıştır. Bunun birçok sebebi vardır. En önemlisi hal-ku'l-Kur'an Mihnesi'dir.<sup>50</sup> Zira mihnedeki işkence mağduriyeti ve halife Mütevekkil'in (ö. 247/861) de sağladığı destekle Sünnî toplumun yegane imamı konumuna yükselen Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), kelâm ilmini bid'at ve kelâmcıları bid'at ehli olmakla suçlayınca<sup>51</sup> Sünnî ulemanın kelâm ilmine ve dolayısıyla onun yöntemine uzak durmasına yol açmıştır. Kelâm ilminin girmiş olduğu bu fetret devri bittikten sonra henüz Ahmed b. Hanbel hayatta iken, başta İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]), Muhâsibî (ö. 243/857), Kerâbîsî (ö. 248/862), Kalânîsî (ö. IV/X. yüzyıl başları) olmak üzere, daha sonra Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Matürîdî (ö. 333/944) gibi ilk dönemin kelâmcıları, Sünnî kelâm ilminin ikinci devresini başlatarak onun yöntemi doğrultusunda kelâm ilminde öncülük etmişlerdir. İşte bu sebeple Sünnî kelâm ilminin onunla değil İbn Küllâb ile başladığı inancı yayılmıştır. Oysa yukarıda geçtiği gibi Eş'arî ve Matürîdî kelâmcılar onun istidlâl yöntemi ekseninde sürekli bir etkileşim içerisinde olmuşlar ve birbirlerinin metinlerine şerh ve hâşiye yazmışlardır. Bâkılânî (ö. 403/1013), Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) Râzî (ö. 606/1210), Pezdevî (ö. 493/1100), Ebü'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115), Ömer en-Neseî (ö. 537/1142) ve Nûreddin Sâbûnî (ö. 580/1184) gibi birçok Sünnî kelâmcının Eş'arî ve Mâtürîdî'ye nispetle anılmış olmaları da ekolün kelâm

<sup>49</sup> Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Ebu Nasr Taceddin es-Sübkî, *es-Seyfü'l-meşhûr fi şerhi 'akideti Ebî Mañşûr*, thk. Mustafa Saim Yeprem, (İstanbul: MÜİF yay. 2000), 12.

<sup>50</sup> Halife Me'mun'un emri ile 218/833 tarihinde başlamış ve Mütevekkil döneminde (234/849) sona ermiştir.; Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzeli, *Mürücu'z-zeheb*, thk. Kemal Mer'î, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Bas. 1425/2005, 4/71).

<sup>51</sup> Ahmed b. Hanbel'in Mesâ'il'inde, 'Biz rey ashabımı terk ettik. Onların rivayetleriyle gelen birçok hadisi yazmadık, çünkü onlar hadise karşıdılar. Onlardan hiç biri iflah olmaz' şeklinde onun yöntemine yönelik sert suçlamalar mevcuttur. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Mesâ'il Amed b. Hanbel rivayetu İshak b. İbrahim en-Nisaburî*, thk. Züheyr eş-Şavîş, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamîyye, 1980), 2/168.



disiplininin İbn Küllâb'dan ziyade ona nispet edilmesi gerektiğini göstermektedir.

Ebû Hanîfe'nin Sünnî birliğe katkısının, daha çok istidlâl yöntemi bağlamında olduğunu söylemek mümkündür. Onun istidlâl yönteminde, hem nas hem de aklî delil önemsenmiştir. Aklî delillere çokça yer vermiştir, ancak nassı her zaman birinci derecede önemsenmiştir. Böylece o, istidlâlde aklî delilleri yoğun kullanmakla Ehl-i hadîs ile yöntemde ayrı düşmüşse de, aklî delilleri nassın daha yoğunluklu kullanan Mütezile, Kaderiyye, Cebriyye vs. gibi fırkaların yöntemleriyle de uyuşmamıştır. Böylece onun Ehl-i hadîs fırkasıyla istidlâl yönteminin bir kısmında ittifak ettiği görülmektedir. Onun istidlâl yönteminde dayandığı delili ilk olarak; Allah'ın kitabıdır, daha sonra sırasıyla Hz. Peygamber'in sünneti ve ashaptan dilediği kişinin görüşüdür. Ancak onlardan herhangi birisinin görüşünü tercih edebileceğini, onların görüşü olduğu müddetçe başka görüşleri almadığını dile getirmiş ve 'söz konusu Şa'bî, İbn Sirin, Hasan, Âta ve Said b. Müseyib vb. (tabiînden bazı zatlar) olsa, onlar içtihat etmişlerdir, ben de onlar gibi içtihat ederim' şeklinde ifade etmiştir.<sup>52</sup> Görüldüğü gibi onun istidlâl yöntemindeki kaynakları delil olarak almasında Allah'ın kitabı, Resulün sünneti birinci derecede önemsenmiştir. Sahâbe görüşlerinden dilediğini tercih ettiğini ifade etmekle onların görüşlerini önemsemediğini, dilediği kişinin görüşünü tercih ettiğini ifade etmekle istidlâlde aklî delillere verdiği önemi göstermektedir. Zira tercih bir çeşit akıl yürütmektir. Ayrıca tabiîlerin içtihat ettikleri gibi kendisinin de içtihat edebildiğini ifade etmesi, aklî yöntemi bağımsız kullandığını göstermektedir. O, bu yöntemi fıkhîta olduğu gibi kelâm ilminde de kullanmıştır. Zira dini ilimlerin henüz tasnif edilmediği bir dönemde onun ifade etmiş olduğu bu yöntemini, herhangi bir ilme has görmek mümkün değildir. Böylece Ebû Hanîfe kaynak olarak nassı birinci derecede kabul etmekle, Ehl-i hadîs'ten bazı âlimleri etkileyerek Sünnî fırkaların istidlâlde nassı incelemek hususunda ittifak içerisinde olmalarına katkı sağlamıştır. Diğer taraftan onun itikadî görüşleri, ona nispetle anılan ve Sünnî toplumun en yaygın fıkıh mezhebi durumunda olan Hanefî fıkıh mezhebi paralelinde hızla yayılmış ve bu sebeple de Sünnî itikadî fırkaların esasta birlik içinde olmaları hususuna katkısı olmuştur.

<sup>52</sup> Hatip, *Târîhu Bağdâd*, 13/368; Nurseyf Ahmed Muhammed, *Yahya b. Maîn ve kitabı't-târîh*, (Mekke: y.y. 1979), 608.

Ebû Hanîfe, Sünnî itkadî birliğe direkt katkı sunduğu gibi, Sünnî fırkaların takdirini kazanan<sup>53</sup> ve ona tabiiyetini açıkça dile getiren itikad/kelâm alanı müellifleri yoluyla dolaylı olarak da katkı sunmuştur. Tahâvî (ö. 321/933), onun görüşlerini sonraki nesillere ulaştırmada etkili olan âlimlerin başında gelmektedir. Bu zat, fıkhıta olduğu gibi kelâmı da Ebû Hanîfe'ye tabidir. Ehl-i Sünnet'ten Ebû Hanîfe'nin Sünnî itikadî görüşlerinin açıklaması olduğunu vurgulu bir şekilde ifade ettiği *Beyânü 'akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* adlı eseri,<sup>54</sup> Sünnî toplumun hem Sünnî kelâmî geleneği hem de Selefi çizgide faaliyet gösteren âlimlerin takdirini kazanmış ve birçok şerhle açıklanmıştır.<sup>55</sup> Böylece Tahâvî, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini Sünnî kelamcılara olduğu gibi Ehl-i hadîs/Selefi fırkasına da ulaştırarak yayılmasına vesile olmuştur. Çağımızda Selefi çizgide faaliyet gösteren âlimler, eseri adeta Ebû Hanîfe'nin kelâmî görüşlerinin doğruluk testi konumunda göstermişlerdir.<sup>56</sup> Ayrıca Eş'arî kelâmcı Sübkî *Tabakati's-Şafîyye* adlı eserinde, Tahâvî'nin Eş'arîlerle ihtilafı olduğu konuları ele aldığı *Şerhu 'akîdeti Ebû Mansur* adlı eserlerinde, onun görüşlerini Hanefî kelâmcıların görüşleri olarak vermiştir.<sup>57</sup> Bu durum, Tahâvî'nin itikadî görüşlerinin Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinden beslendiğini göstermektedir. Böylece Tahâvî için, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Sünnî fırkalara iletmekle görüşlerinin benimsenmesine katkı sunmuştur denilebilir. Tahâvî'nin yukarıda adı geçen eserine Selefi çizgide *Şerhu't-Tahâvîyye fî 'akîdeti's-Selefiyye* adında bir şerh yazarak Ebû Hanîfe'nin

<sup>53</sup> bk. Abdurrahman b. Ahmed b. Yunus es-Sâdefî, *Tarihu İbn Yunus el-Misrî*, (Beirut: 1421), 1/22; Ali b. Hasan b. Hibbetullah İbn Âsakir, *Tarihu Dimaşk*, (Beirut: y.y. 1995), 7/368; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 292.

<sup>54</sup> Tahâvî eserinin, onu Sünnî itikadî görüşlerinin açıklaması olduğunu eserinin başında söyler. bk. Tahâvî, *el-Akide*, 7.

<sup>55</sup> Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Gaznevî eş-Şiblî'nin *Şerhu âkaidi't-Tahâvîyye*, (Kahire: Daretü'l-Kürz, 2009'da basılmıştır), Muhammed b. Ebû Bekir el-Hanefî İbn Binti'l-Himyerî'ye ait müellifine ait el yazmasıyla Dimaşk Acüriyye kütüphanesinde bulunan şerh ve Mahmud b. Muhammed el-Konstantînî'ye (ö. 916/1510) ait olan şerhler bunlardan bazılarıdır. Bunlar dışında birçok şerh daha vardır. Geniş bilgi için bk. Zekerya Sarıbulak, "Tahâvî'nin İstidlâlde İhtilafı Sünnî Fırkaların Birliğine Katkısı", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.18/2 (Aralık 2021), 96-105.

<sup>56</sup> Zira çağdaş Selefi yazarlar İmam Ebû Hanîfe'nin kelâmî görüşlerini verdiklerinde Tahâvî'nin bu eserini referans göstermektedirler. Örnek için bk. Muhammed b. Abdurrahman el-Hümeyyis, *el-Usulu'd-Din 'inde'l-İmam Ebû Hanîfe*, Dârü's-Sümeyrî, (Riyad: y.y.1996), 463.

<sup>57</sup> Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Ebu Nasr Taceddin Sübki, *Mu'îdü'n-ni'am ve mübidü'n-nikam*, (Beirut: y.y. 1982), 62.

görüşlerini diğer fırkalara ileten bir diğer akâid yazarı İbn Ebü'l-İz el-Hanefî'dir. Bu zat, fıkhıta Hanefî olduğu halde eseri, günümüz Selefi çizgide faaliyet gösteren âlimlerin önem verdiği bir kaynak konumunda olmuştur. Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe'nin Sünnî görüşleri doğrultusunda te'lîf edilen Tahâvî'nin eseri ve şarihi İbn Ebü'l-İz el-Hanefî yoluyla Ehl-i hadîs ve Ehl-i Rey fıkıh mezhepleri ile Ehl-i hadîs, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâm fırkalarının itikadî birliğine katkısı olmuştur ki bu katkılar, Ebû Hanîfe'nin dolaylı yollarla sunmuş olduğu katkılar olarak değerlendirilebilir.

### Sonuç

Hz. Peygamber'den sonra meydana gelen siyasî ihtilâflar sebebiyle önce Şia, daha sonra da itikadî bir oluşuma dönüşen Hâriciyye, Kaderiyye, Mürcie ve Cebrîyye gibi bazı fırkalar ortaya çıkmışlardır. Bu fırkalar itikat alanında aklî ve felsefî delilleri kullanarak kelâm ilminin oluşumuna öncülük etmişlerdir. Toplumda daha önce bilinmeyen muhalif görüşlerle ortaya çıkan bu oluşumların kelâmî görüşleri reddiyelerle eleştirilmiştir. Reddiye yazan âlimlerin birçoğu İslam toplumunda şöhret kazanmış âlimler olunca, reddiyeleri kısa sürede her tarafa yayılmıştır. Böylece bu âlimlerin görüşleri etrafında oluşan kesim, 'Ehl-i sünnet ve'l-cemaat/Sünnî' ismiyle anılmıştır. Bu doğrultuda eser te'lif eden ilk dönem âlimlerinden birisi de Ebû Hanîfe olmuştur. Ancak reddiye yazan âlimlerden bir kısmı kelâm ilmine sıcak bakmayan Ehl-i hadîs'ten, diğer bir kısmı ise kelâm ilmini farz-ı kifâye sayan Sünnî kelâmcılardan oluşmuştur. Bu sebeple istidlâl yöntemleri farklı olmuş ve haberi sıfatlar gibi bazı temel konularda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilaf fırkaların ayrı isimlerle anılmasına yetecek kadar derinlikli olmasına rağmen, her iki fırka 'Ehl-i sünnet ve'l-cemaat' ismiyle anılmışlardır. İçerden iki fırka şeklinde gelmiş olmalarına rağmen dışardan tek isimle anılmalarına, siyasî birlik, fikhî hoşgörü ve şöhrete kavuşmuş bazı âlimlerin gayretleri katkı sağlamıştır. İşte bu doğrultuda en fazla katkı sunan âlimlerden birisi de Ebû Hanîfe olmuştur. O, kelâm ilminin oluşum sürecinde faaliyet göstermiş ve her iki yönelimdeki ulemanın itikatta birlik içinde olmasına katkı sağlamıştır. Ebû Hanîfe, eserleriyle Sünnî kelâm ilminin oluşum sürecinde yer almış olup, onun en önemli katkısı ise istidlâl yöntemini kelâm ilmine kazandırmış olmasıdır. Zira ondan önce nassın zahir anlamı, istidlâlde kaynak kabul edilirken o, nassı birinci derecede öneme haiz bir kaynak şeklinde görmekle beraber aklî delilleri de nassı açıklamak için kullanmıştır. Böylece

o, bir taraftan nassı önceleyip Ehl-i hadîs/Selefiyye fırkasını etkilemiş, diğer taraftan aklî yöntemi gerekli görmekle de Sünnî kelâm ilminin oluşum sürecinde yer alarak geliştirmiş olduğu istidlâl yöntemiyle akâid ilminden Sünnî kelâm ilmine geçiş sürecini başlatmıştır. Daha sonra Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar, onun istidlâl yöntemiyle Sünnî akâid ilmini sistematik bir kelâm ilmine dönüştürmüşlerdir. Ayrıca o, itikadî görüşleri yoluyla şöhrete kavuşmuş bazı âlimler üzerinden, dolaylı yollarla da Sünnî kelâm ilminin oluşumunda etkili olmuştur. Nitekim ona tabiiyetini vurgulu bir şekilde ifade eden Tahâvî, akâid alanında te'lif ettiği risâlesinin Ebû Hanîfe'nin Sünnî görüşlerinin açıklaması olduğunu ifade etmiş ve onun bu eserine birçok şerh yazılmıştır. Mâtürîdî kelâmcıların mezhep imamlarının Ebû Hanîfe olduğunu ifade etmeleri de, bu doğrultuda etkili olmuştur. Böylece Tahâvî ve Mâtürîdî kelâmcılar, onun itikadî ve kelâmî görüşlerinin topluma iletilmesinde aracı olmuşlardır. Bu durum, onun Tahâvî ve Mâtürîdî yoluyla da Sünnî topluluğun itikat alanında birlik içinde olmasına ve ekolün kelâm disiplininin oluşmasına katkısını göstermektedir.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk, Mustafa. *Temhîdun li tarihi'l-felsefetil-İslâmiyye*, Kahire: Mektebetu İskenderiyye, 2010.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Ebû Mansûr et-Temîmî. *el-Farq beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Hiş, Kahire: Mektebetu İbn Sîna, ts.
- Bezzâzî, Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî. *Menâkıbü'l-İmâmi'l-Azam Ebî Hanîfe*, Haydarâbâd: y.y., 1321.
- Dârimî, Osmân b. Saîd b. Hâlid es-Sicistanî. *Nağzü'l-İmâm Ebî Saîd 'Osmân b. Saîd 'ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-anîd fime'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd*, Riyad: Darü'n-Neşr , 1998.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. *el-Âlim ve'l-müte'allim*, Çev: Mustafa Öz (*İmam Azam'ın Beş Eseri*), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2015.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. *er-Risale*, Çev: Mustafa Öz (*İmam Azam'ın Beş Eseri*), 11. Basım, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

- Ebû Hanife, Numan b. Sabit. *er-Risâle ilâ Osman el-Bettî*, Çev: Mustafa Öz (İmam Azam'ın Beş Eseri), 10. Basım, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye: I- Fî's-Siyâse ve'l-akâ'id; II- Fî Târîhi'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Eş'arî, Alî b. İsmâîl Ebü'l-Hasan. *Makâlatu'l-İslamiyyin ve ihtilafu'l-musâllin*, thk. MuhammedMuhyiddin Abdulhamid, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Feyyûmî, Muhammed İbrahim. *el-Firaqu'l-İslâmiyye ve Hâku'u'l-Ümmeti es-Siyasî*, 1. Basım, Beyrut: 1998.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Ķânûnü't-te'vîl*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevseri, 1. Basım Kahire: Matbaatü Envar, 1940.
- Haci Halife (Katip Çelebi). *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut: Darü İhyai't-Turasi'l-Ârabi, ts.
- Hatib, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Hümeyyis, Muhammed b. Abdurrahman *Usuli'd-Din 'inde'l-İmam Ebû Hanîfe*, Riyad: Darü's-Sümeyrî, 1416/1996.
- İbn Âsâkir, Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dimaşkî. *Târîhu medîneti Dimaşk*, Beyrut: 1995.
- İbn Ebü'l-İz, Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî. *Şerhu'l-Akîdeti't-Taĥâviyye*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadisyye, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî. *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, 1. Basım, Dımaşk: Dar al-Hûda ve Rashad, 2008.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Mesâ'il Amed b. Hanbel rivayetu İshak b. İbrahim en-Nisaburî*, thk. Züheyr eş-Şavîş, 1. Basım, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmîyye, 1980.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Ahmed Şemsuddin, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2007.
- İbn Kemal Paşa, Ahmed b. Süleymen Şemsuddin. *Ĥabaĳâtü'l-müctehidîn*, thk. Ebû Abdurrahman b. Akil, Kahire: y.y.,1397.

- İbn Nedim, Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk Ebü'l-Ferec. *el-Fihrist*, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.
- İbn Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk Ebü'l-Ferec. *el-Fihrist*, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Ebü'l-Ferâc. *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, 1. Basım, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1992.
- İbnü'l- Kesir, İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dimaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8. Basım, Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1990.
- Kalhâtî, Muhammed b. Said el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-beyân*, Uman: Vizâretü 't-Tûrasi'l-Kâvmî ve's-Sâkâfî, 1980.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 3. Bas. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*, 1. Basım, Beyrut: Darü Sadr, 2007.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî, *Mürûcü'z-zeheb*, thk. Kemal Mer'î, 1. Basım, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1425/2005.
- Muğnîsî, Ahmed b. Ahmed Ebü'l-Müntehâ. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, Kahire: y.y. 1325.
- Nesefî, Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Bahrü'l-keîâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, 2. Basım, Dimaşk: Mektebetü Darü'l-Ferfur, 2000.
- Nesefî, Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2004.
- Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev: Osman Tunç, 1-3. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999/2016.
- Neşşâr, Ali Sami. *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 9. Basım, Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Nurseyf, Ahmed Muhammed. *Yahya b. Maîn ve kitabü't-târîh*, Mekke: y.y. 1979.
- Sâdefî, Abdurrahman b. Ahmed b. Yunus es-Sâdefî. *Târîhu Mısr*, Beyrut: y.y. 1421.
- Sâdefî, Abdurrahman b. Ahmed b. Yunus. es-Sâdefî, *Tarihu İbn Yunus el-Mısrî*, Beyrut: y.y. 1421.

- Safedî, Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Beyrut: y.y. 2000.
- Sâlimî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdiseyyid b. Şuayb. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 1. Basım, thk. Ömür Türkmen, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Sarıbulak, Zekerya. "Tahâvî'nin İstidlâlde İhtilâflı Sünnî Fırkaların Birliğine Katkısı", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s,18?, Aralık 2021, 96-105, Doi: 10.34085/buifd.993229.
- Sarıbulak, Zekerya. *Ebû Hanîfe'den Mâtürîdî'ye Hanefî İtikadının Gelişim Süreci*, 1. Basım, Ankara: Astana Yayınları, 2021.
- Sâymerî, Hüseyin b. Ali B. Muhammed. *Ahbâru Ebû Hanîfe ve ashâbihi*, 2. Basım, Beyrut: y.y. 1985.
- Sübki, Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkafi Ebu Nasr Taceddin es-Sübki, *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerhi 'aķîdeti Ebî Manşûr*, thk. Mustafa Saim Yeprem, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 2000.
- Sübki, Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkafi Ebû Nasr Taceddin. *Mu'îdü'n-ni'am ve mübidü'n-nikam*, 1. Basım, Beyrut: Mültezemü'l-Kütup es-Sakâfiyye, 1982.
- Şafîî, Hasan Mahmud. *el-Medhâl ila dirâseti'l-'ilmi'l-keâm*, 1. Basım, Karaçi: y.y. 2001.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, 1. Basım, Beyrut: Dar Sürur, 1987/1368.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebu Cafer. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2. Basım, Mısır: Dârü'l-Maârif, 1967/1387.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ebû Cafer. *Beyânü 'aķîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, 1. Basım, Beyrut: Darü İbn Hazm, 1995.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul: Damla Yayınları 2013.
- Üsmendî, Alâeddin, Muhammed b. Abdulhamid es-Semarkând. *Lübâbü'l-Kelâm*, thk. M. Sait Özervarlı, 2. Basım, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Üstüvâî, Sa'id b. Muhammed b. Ahmed el-Kadî. *Kitabu'l-i 'tikât*, thk. Seyid Bahçivan, 1. Basım, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2005.
- Yemenî, Muhammed b. Yusuf b. Yakub. *es-Sülûk fî tabakâti'l-'ulemâi ve'l-mülûk*, 2. Basım, San'a: y.y. 1995

## Bir Nedensellik İlkesi Örneği Üzerine Değerlendirme: Dijitalleşen Mahremiyet mi? Kutsal Algı Yapısı mı?

An Evaluation on the Example of a Principle of Causality: Digitalized  
Privacy or Sacred Perception Structure

**Beyzanur YILMAZ\***

Geliş Tarihi/Received: 27.04.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 16.05.2023

**Öz:** Günümüzde mahremiyet olgusunun dijitalleşmesi ya da vurgulanmak istenenin teknolojik mahremiyet adı altında kullanımının mümkünlüğü kadar bu kullanımın kökenini oluşturan sebepler zincirine dair sorgulama yapmak ve konuyu bu doğrultuda bilimsel açıdan analiz etmek de o derece önem taşımaktadır. Kavramsal analizler dikkate alınıp, durumun psiko-sosyal açıdan ele alındığı makalede, gelişen dijital dünya kişilerde birçok konuda algı değişimine sebep olduğunu ve bu sebeplerden ortaya çıkan sonuçlar ise mahremiyet olgusuna dair düşünce biçimlerinin farklı boyutlara ulaştığını göstermektedir. Makalede bu sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ilerleyen zincirin her halkasını analiz edip, anahtar noktaları ve kavramlarına değinilerek bir değerlendirme yapılacaktır. Gerek teorik gerek kuramsal çerçeveden ele alınan konu, ayrıca nedensellik ilkesi ile desteklenerek kutsal kavramı ile bağlantısı ve kutsal algısı doğrultusunda ortaya çıkan sonuçlardan mahremiyet algısına yönelik tarafı ile değerlendirilmektedir. Makale bu anlamda dijital dünyadaki mahremiyet konusuna yönelik kutsal algısının etkisini nedensellik ilkesinden destek alarak psikososyal açıdan analiz eden bir çalışma olup, başta kavramsal analizlerden başlayarak değişime uğrayan şeyin ne olduğuna dair doğru tanımlamalar ile konuyu anlamlandırmaktadır. Devamında ise köklerimiz, kutsal ve değerlerimiz üzerine bilinçlendirme ve eğitim faaliyetleri, gerekli olan yaptırımlardan BİT aracılığı ile bazı ihlal önleyici kısıtlamalarla mahremiyet ihlalinin önüne az da olsa geçilebileceği sonucuna varmaktadır. “Dijital mahremiyet” adı altında kullanılan tanımlamanın esasında bir nedenler silsilesine bağlı olduğu ve determinist bir bakış açısı ile değerlendirildiğinde dijital olanın mahremiyet mi yoksa kutsal algısı mı olduğuna dair

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, e-mail: beyzanur.yilmaz238@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2328-6382>.



düşünmeye sevk eden yönüyle de teorik bir çalışma olduğunu belirtmek gerekir. Makalenin bilimsel analizde önemli bir yere sahip olan kavramsal analiz ve kuramsal çerçeve ile kurulan ilişkisi ise araştırmanın belirli bir konu hakkında hâlihazırda mevcut olan bilgilerin gözlemlenmesi ve analiz edilmesine dayalı bir metodolojiye sahiptir.

**Anahtar Kelimeler:** Dijital Dünya, Mahremiyet, Nedensellik İlkesi, Psikososyal Analiz, Kutsal Algısı.

**Abstract:** Today, as well as the digitalization of the phenomenon of privacy or the possibility of using what is meant to be emphasized under the name of technological privacy, it is also important to question the chain of reasons that constitute the origin of this use and to analyze the subject scientifically in this direction. In the article, in which conceptual analyzes are taken into consideration and the situation is handled from a psycho-social point of view, it is seen that the developing digital world causes a change in perception in many subjects, and the results obtained from these reasons show that the ways of thinking about the phenomenon of privacy have reached different dimensions. In the article, an evaluation will be made by analyzing each link of the chain progressing within this cause-effect relationship and mentioning its key points and concepts. The subject, which is handled from both theoretical and theoretical frameworks, is also supported by the principle of causality and evaluated with its connection with the concept of the sacred and its side towards the perception of privacy from the results that emerge in line with the perception of the sacred. In this sense, the article is a study that analyzes the effect of the sacred perception of privacy in the digital world from a psychosocial point of view with the support of the causality principle, and makes sense of the subject with accurate definitions of what has changed, starting from conceptual analysis. Subsequently, awareness-raising and educational activities on our roots, saints and values conclude that the violation of privacy can be prevented, albeit a little, with some anti-infringement restrictions through information communication technologies from the necessary sanctions. It should be noted that the definition used under the name of "digital privacy" is actually a theoretical study that depends on a series of reasons and when evaluated from a deterministic point of view, it is a theoretical study that leads to think about whether the digital one is privacy or sacred perception. The relationship of the article with conceptual analysis and theoretical framework, which have an important place in scientific analysis, has a methodology based on observing and analyzing the currently available information on a specific subject.

**Keywords:** Digital World, Privacy, Causality Principle, Psychosocial Analysis, Sacred Perception.

**Giriş**

Kavramsal analizin önemi bilimsel çalışmalarda şüphesiz önemli bir yere sahiptir. Kavramların semantik analizi ise ulaşılmak istenen amaç için yol gösterici olup, gerekli kuramlar ile birlikte değerlendirildiğinde, araştırmanın sonucuna ulaşma da büyük bir işlevsellik ifa etmektedir. Bu işleyiş ise çoğu bilimsel araştırma için bir araştırma metodu olarak kullanılmaktadır. Belirtilen doğrultuda makale, bilimsel analizde önemli bir yere sahip olan kavramsal analiz ve kuramsal çerçeve ile kurulan ilişkisi ile belirli bir konu hakkında hâlihazırda mevcut olan bilgilerin gözlemlenmesi ve analiz edilmesine dayalı bir metodolojiye sahiptir. Aynı zamanda makalede, günümüz dijital dünyası ve bilgi teknolojilerinin inanç ve değerlere bakış açısına etkisi ve kutsal algı yapısının farklı bir boyuta indirgenmesi ile ortaya çıkan mahremiyet dönüşümünün nedensellik ilkesi bağlamında değerlendirilmesi söz konusudur.

### 1. Mahremiyet Nedir?

Çok yönlü ve çok boyutlu bir olgu olan mahremiyet, Arapça “*helalin zıddı*” olan “h-r-m” kökünden gelmektedir. Dinî terim olarak ise, “*şâriin (kural koyucunun) yapılmasını kesin ve bağlayıcı bir ifade ve üslupla yasakladığı fiil*” demektir.<sup>1</sup> Yasaklama işine “*tahrîm/hazr,*” yasaklanan şeye “*haram/muharrem veya mahzur*”, bu yöndeki hüküm ve vasfa da “*hürmet*” denilmiştir. Ayrıca Ha-ra-me fiili Arapça’da yasakladı anlamına gelirken “mahrem” kelimesi ise “*yasak olan*” manasında kullanılmaktadır. Bu anlam doğrultusunda “mahrem” yakın akrabadan olduğu için İslam’da evlenilmesi yasak olan nikâh düşmeyen, başkalarına söylenmeyen, gizli olan sır anlamlarına da gelmektedir.<sup>2</sup> Bunun zıddı ise “nâmahrem” olup yabancı, el, kendisine nikâh düşen kişiler denilmektedir. Kökü ha-ra-me’den gelen mahremiyetle ilgili ayet ve hadislerde de haram kelimesi kullanılmıştır.<sup>3</sup>

Latince *privatus* sıfatında türetilen “private” kelimesi, İngilizce’de özel ve mahrem manasına gelmektedir. Bu kavram, “*aleni olmamayı, herkes tarafından bilinmeye karşı kapalı olmayı, uzak kalmayı içermektedir ve söz konusu yer, kişi*

<sup>1</sup> Komisyon. “İman ve İslam”, *İlmihal*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 1/174.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, “Faslu’l-Hâ”, *Lisanu’l-Arab*, 844-850.

<sup>3</sup> Bk. Nisâ, 4/23; Mâide, 5/3; En’âm, 6/151; Hacc, 22/30; Ahmed ibn Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) 5/72.

ve olayların mümkün olduğu kadar az bilinmesi veya belirli kişiler tarafından bilinmesi olayına işaret etmektedir.”<sup>4</sup>

Mahremiyet, dinî literatürde, “haram, şeriatın yasak ettiği şey, gizli olan, herkese söylenmeyen, herkesçe bilinmemesi icap eden” bir duruma işaret etmektedir. Dini kaynaklara bakıldığında ise mahremiyet kavramının, “kul hakkı”<sup>5</sup> “gözleri haramdan sakınma endişesi, kendi hakikatine sadık olma konusunda bir özen ve bir ihtimam” olduğu belirtilmektedir.<sup>6</sup> Örneğin İslamiyet için özel alan ve mahremiyetin bireyselliği hususunda vurgulanan, kamusal alanın kuşatıcılığına karşı kişinin korunmasıdır.<sup>7</sup>

Netice itibarıyla kişiye ait, özel, kişisel gizlilik anlamlarına gelen mahremiyet, sahip oldukları değerlere göre toplumdaki topluma da değişmektedir. Bazı toplumlarda gizli olmayan değerler başka bir toplumda gizli olabilmektedir. Dolayısıyla mahremiyetin çok boyutlu olması, toplumdaki topluma değişiklik arz etmesi anlam ve algısının da çok farklı olduğunu göstermektedir. Dinî anlamı dışında psikolojik, sosyolojik ve hukukî boyutları olan mahremiyet, kişilerin uzmanlık alanı, dinî değerleri, aldıkları din eğitimi, sahip oldukları ilmin kuralları ve literatüre bakış açılarına göre de farklı tanımlanmaktadır.

Bir sosyolog olan Göle, mahremiyetin, “aile hayatı ve yabancıların bakışlarına yasaklanan hususlarla ilişkili”<sup>8</sup> olduğunu söylerken, kavramı bir fıkıh terimi olarak ele alan Öğüt, “kendileriyle evlenilmesi dinen yasaklanan yakın akraba,”<sup>9</sup> tanımını yapmaktadır. Hukukî terminolojide ise mahremiyet, “kişilerin isterse yalnız kalabileceği veya başkalarıyla ne zaman nerede iletişim kuracaklarına, hayatında neyi paylaşıp paylaşmayacağını tespit etmekte bizzat kendilerinin karar vereceği bir hak” şeklinde tarif edilmektedir.<sup>10</sup>

Taşınmaz, satılamaz ve devredilemez bir mülk olan mahremiyetle ilgili tanımlamalara, değerlendirme kriterlerine ve mahremiyetin günlük haya-

<sup>4</sup> Turhan Yörükân, “Bir İlişki Düzenleme Süreci Olarak Mahremiyet,” *Tisk Akademisi* 4/26, (2008),129.

<sup>5</sup> Sevdegül Çekiç-Tevhit Ayengin, “Sosyal Medyadaki Mahremiyet İhlallerinin Bazı Fıkıhî Yansımalarına Dair,” *Mütefekkir Dergisi* 8/15 (2021), 71-93.

<sup>6</sup> Bk. Cihan Aktaş, *İktidar Parantezi Kadın, Dil, Kimlik* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011).

<sup>7</sup> Bk. Mazhar Bağlı, *Modern Bilinç ve Mahremiyet* (İstanbul: Yarıncı Yayıncılık, 2006).

<sup>8</sup> Bk. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul: Metis Yayınevi, 2014).

<sup>9</sup> Salim Öğüt, “Mahrem” *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 27/388-389.

<sup>10</sup> Mehmet Yüksel “Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi,” *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 58 (2003), 188.

tımızdaki rolüne baktığımızda esasında kişilerin kendi dünyalarında, kendilerine ait olan bilgilerin, dünya görüşlerinin, değerlerinin ve iç dünyasının paylaşılıp paylaşılmamasıyla alakalı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bilgi ve teknoloji çağında iletişim araçlarının hızla artmasıyla mahremiyetin korunması daha da önem kazanmaktadır. Çünkü dijital teknoloji ile beraber insanların mahremiyet ve değerleri büyük tehdit altındadır. Özellikle 1950'lerden itibaren iletişim ve bilgi teknolojileri alanında meydana gelen büyük ve hızlı değişimler, mahremiyet alanında da derin dönüşümlere yol açmıştır.<sup>11</sup>

Batıda dinî bilgiyi, ontolojiyi ve metafiziği yok sayan pozitivizm ve onun türevleri olan sosyal hayatta sekülerizm, hukuk ve siyasette laisizm, ekonomide kapitalizm/materyalizm ve düşüncede modernizm hayatın her alanını ele geçirince mahremiyet de bunlardan olumsuz olarak etkilenmiştir. Neticede insanı, bilimi, hazı ve maddeyi Tanrı'nın tahtına oturtan pozitivizm ve hedonizm ile ruh ötelenmiş ve kutsallar yok edilmiştir. Bütün semavi dinlerde mahremiyeti yok eden nikâhsız ilişkiler zina sayılmasına ve buna karşı sert tedbirler alınmasına rağmen, sekülerizmin hâkim olduğu dünyada modernleşme/çağdaşlık adına normal davranışlar arasına girmiştir. Kendisini kadın figürü üzerinden inşa eden modernlik, kadının sosyal hayatta aldığı rol ve giyimindeki değişimi çağdaşlaşmanın ölçütü olarak değerlendirirken, mahremiyetin ülkemiz içerisindeki sınırlarını tamamen ihlal etmiştir. Neticede çağdaşlaşma adına sosyal hayata giren kadının hem bedeninin hem de özelinin mahrem yönlerini ortadan kaldırarak, dinin alanı daraltılmış (yani din sadece vicdanlara ve mabetlere hapsedilmiş), bencillik/bireysellik ön plana çıkarılmış, hazcılık yükseltilmiş ve modern özgürlük kavramıyla da insanlık kaybedilmiştir. Bu doğrultuda kutsal değerlerini ve mahremiyetini kaybetmeye başlayan insanlığın, modernizmin tuzağına düştüğü, ruhsal dünyasında dijital ile tatmin olma arayışı içerisine girdiği ve içine düştüğü girdaptan çıkacak gayreti de bir türlü gösteremediği değerlendirilmektedir.<sup>12</sup>

Modern ve çağdaş dünya görüşü mahremiyeti de seküler alana taşınmasıyla, dinlerin kutsal gördüğü mahremiyete büyük darbe vurmuştur. Mahremiyetin modern zamanlardaki bu dönüşümü, her ne kadar seks ve cinsiyet alan-

<sup>11</sup> Harun Özdemir, *Dijital Mahremiyet* (İstanbul: İnsan ve Hayat Kitaplığı, 2023), 20.

<sup>12</sup> Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehri Vakfı Yayınları, 3.Basım, 2015), 59.

larında gerçekleşmiş olsa da bu durum insanın, en büyük kutsal varlık olan Allah ve âlemle ilişkisine de köklü değişim ve dönüşüm getirmiştir.<sup>13</sup> Dolayısıyla ilahi olana ve ilahi olanın yaratığı kutsal unsurlara olan bağlılık ve sadakatteki değişim, mahremiyetin ihlaline kadar yol almıştır.

Mahremiyetin türleri ve boyutlarına kısaca değinmek gerekmektedir. Mahremiyet kavramına ait yaklaşımlara göre<sup>14</sup> mahremiyet üç boyutta ele alınmaktadır:

*“Bölgesel Mahremiyet: Kişiye ait çevrenin kapsadığı fiziksel alanla ilgili olan gizlilik. Kişi Mahremiyeti: Kişinin fiziksel varlığına karşı gereksiz müdahaleyi, araştırmayı temsil eden gizlilik (örneğin: fiziksel arama). Bilgi Mahremiyeti (gizliliği): Kişilere ait verilerin toplanması, depolanması veya nasıl işlenebileceğinin ve yayılabileceğinin kontrol edilmesi ile ilgili gizlilik.”*

Mahremiyetin bütün ayrımlarına rağmen ortak olan noktasının, kişilerin temel olarak kendi alanlarında kontrolü devam ettirebilmesi olarak düşünülebilir. Bu kapsamda kişilerin kendi kontrol mekanizmalarını yönetebildikleri miktarda mahremiyet alanlarının da arttığı söylenebilir.<sup>15</sup>

## 1.2. Dijital Dünyada Mahremiyet

Mahremiyet kavramına ait birçok tanım ve açıklama yapıldığı kadar dijital mahremiyet kavramını bu derece anlamlandırarak açıklamak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü hayat şartları beraberinde birçok değişikliği getirmekte, dijital bir yöne doğru kaymakta ve bireysel anlamda birçok farklılığı içerisinde barındırmaktadır. Mahremiyetin kapsadığı boyutlardan biri olarak değerlendirilen dijital mahremiyet, kişilerin dijital kimlikleri içerisinde saklaması gereken bilgilerin olduğunu kişiye hatırlatan bir olgudur. Dolayısıyla hem Bilgi, İletişim ve Teknoloji (BİT) araçları hem de kullanıcıların bu bilgilere izinsiz erişimini engelleyecek özelliklere ve uygulamalara sahip olması gerektiğine dayalı bir farkındalığa sahip olması, kişilerin kut-sala ve mahremiyete yönelik algı yapılarının anlamlı bir temelde yer aldığı gösteren bir durum olabilir. Barkuş ve Koç'un yaptığı araştırmalara göre

<sup>13</sup> Kasım Küçükcalp, “Mahremiyete Felsefi Yaklaşım,” *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. H. Şule Albayrak (Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 37-65.

<sup>14</sup> Spyros Kokolakis, “Privacy Attitudes and Privacy Behaviour: a Review of Current Research on the Privacy Paradox Phenomenon.” *Computers & Security* 64 (2017), 122-134.

<sup>15</sup> Şahika Eroğlu, “Dijital Yaşamda Mahremiyet (Gizlilik) Kavramı ve Kişisel Veriler: Hacettepe Üniversitesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü Öğrencilerinin Mahremiyet ve Kişisel Veri Algılarının Analizi,” *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2018), 132.

(2019) farkındalık sahibi olmak için bu konuda bireylerin mahremiyet ve özellikle “dijital mahremiyet” kavramları hakkındaki algılarını, kaygılarını ve yeterliliklerini sorgulamaları önemli bir husustur. Ayrıca dijital dünyada mahremiyeti anlamlandırmak adına şu soruları sormaları ve konuyu bu bakış açısı ile ele almaları gerekmektedir;

-*Hangi bilgilerimiz dijital dünyada mahremiyet sınırları içerisindedir?*

-*Reel hayatta mahremiyet sınırları içerisine giren bilgiler dijital dünyada neden paylaşımına açık hale getirilir?*

-*Dijital dünyada paylaşılmış veriler ile kimler neler yapabilir?*

Bu yönden bakıldığında, reel hayatta mahremiyet “kişinin tek yönlü olarak belirlediği alanlar” iken, dijital mahremiyet ise gerek teknolojiden gerekse onu üreten ve tüketenden ortaya çıkan çok yönlü bir durumdur.<sup>16</sup> Robison mahremiyet kapsamında değerlendirdiği dijital mahremiyet kavramını determinist bir bakış açısı ile ele almaktadır. O bu kapsamda neden-sonuç ilişkisi içerisinde dijital kavramını ele almaktadır. Robison, dijital olan şeyin beraberinde halka açık olması ve sonucunda mahremiyete zarar vermesinin söz konusu olduğunu ifade etmektedir.<sup>17</sup> Berkup ise mahremiyet kavramının daha mühim olduğunu, çünkü yaşanan teknolojik yenilikler ile kişilerin mahrem alanlarında değişiklik olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla kişilerin dijital dünyadaki özel ve kamusal alana yönelik algıları da bu anlamda öznel olduğu için mahremiyet algısındaki sınırları da değişiklik göstermektedir.<sup>18</sup> Bu husus nedensellik ilkesi doğrultusunda değerlendirildiğinde, kutsal algı yapısındaki sınırların değişimini de göz önüne sermektedir.

Bilgi ve iletişim teknolojilerinin hızla geliştiği bir çağda sosyal, ekonomik, siyasî ve kültürel alanlarda ortaya çıkan büyük değişim, fertlerin çok büyük önem verdikleri özel yaşam ve mahrem alanlarını tehdit eder hale gelmiştir. Yani insan artık telefon konuşmalarının dinlenmeyeceğinden, e-posta mesajlarına bakılmayacağından, özel hayata ait bilgi ve resimlerinin gazete sayfalarında ya da televizyon ekranlarında yer almayacağından, sağlık du-

<sup>16</sup> Fatma Barkuş- Mustafa Koç, “Dijital Mahremiyet Kavramı ve İlgili Çalışmalar Üzerine Bir Derleme,” *Bilim, Eğitim, Sanat ve Teknoloji Dergisi (BEST Dergi)* 3/1 (2019), 35-44.

<sup>17</sup> Wade L. Robison, “Digital Privacy: Leibniz 2.0,” *Orbit Journal* 1/2 (2017), 1-9.

<sup>18</sup> Bk. Sezin B. Berkup, *Sosyal Ağlarda Bireysel Mahremiyet Paylaşımı: X ve Y Kuşakları Arasında Karşılaştırmalı Bir Analiz* (İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015).

rumlarıyla alakalı tıbbî kayıtlarının güvenliğinden ve malî durumlarının başkalarına pazarlanmayacağından emin değildir.<sup>19</sup> Dijital dünyanın bizi çepeçevre kuşattığı günümüzde özellikle kutsallarımız olan mahremiyetin nasıl korunması hususunda çözümlerin çok yetersiz olduğu görülmektedir. Bu da insanın kutsal olan mahremiyeti başta olmak üzere her alandaki özelliklerinin diğer kişiler tarafından bilineceği demektir. Ne kadar kişisel verileri korumayla ilgili yasal düzenlemeler yapılırsa da bazen bunların dijital dünyanın derinliklerinde yok olduğu görülmektedir.

### 1.3. Dijitalleşme ile Gelen Duygu, Düşünce ve Davranış Mahremiyetinin İhlali

Dijital dünya realist bir bakış açısı ile değerlendirildiğinde bu mecra, kişilere istenilen yönde çözüme ulaşma konusunda daha kolay, daha pratik ve daha özgür bir paylaşım alanı sunmaktadır. Dolayısıyla dijital dünyanın beraberinde getirdiği bu özellikleri, kişiler için birtakım düşünce, duygu ve davranış aktarımını da daha kolay ve pratik hale dönüştürmektedir. İnsan sosyal bir varlık olarak çevresindekiler ile iletişim kurma ihtiyacına sahiptir. Özele indiğimizde, dijital dünyanın, içinde yaşayanlara endekslediği ve kişilere bilişsel olarak işlediği, popüler olma ve beğenilme arzusu ya da daha küçük bir etkileşim sınırı dâhilinde, kişinin hayatında olup bitenleri etkileşim içerisinde olduklarına gösterme eğilimine sürüklediği görülmektedir. Sosyal medya bu anlamda en popüler dijital araç olup, kişilerin sosyal medyada paylaşımında bulunma davranışlarının temelinde “beğenilme, eğlenme, eleştirme, grup aidiyetliği” gibi motivasyonlar yattığı ifade edilmektedir.<sup>20</sup>

Özellikle bu platformların sayısı ve çeşitliliği arttıkça, kullanıcı sayısının ve paylaşılan öğelerin de beraberinde arttığı görülmektedir. Bilgi paylaşımındaki toplumsal eğilim ve bunun sebep olduğu paylaşım yapmaya yönelik bireysel tetikleyicilik, dijital hayatın ilkelerini tam anlamı ile bilmeyen kişiler için çoğu zaman gizlilik ve mahremiyet ihlallerine sebep olmaktadır. Kişilerin duygu, düşünce ve davranışlarını bu ortamlardaki psikolojik ve sosyolojik gereksinimlerini gidermek adına en yakın hissettiği kişi ya da gruplar ile paylaşması esasında bir mahremiyet ihlalidir.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Mehmet Yüksel, “Modernleşme ve Mahremiyet.” *Kültür ve İletişim* 6/1 (2003), 75-108.

<sup>20</sup> Yüce Zerey, “Facebook İnsanları” (Erişim 1 Ocak 2012).

<sup>21</sup> Asiye K. Yıldız, “Sosyal Paylaşım Sitelerinin Dijital Yerlilerin Bilgi Edinme ve Mahremiyet Anlayışına Etkisi,” *Bilgi Dünyası* 13/2 (2012), 529-542.

Ancak kişilerdeki bu baskın ve önüne geçilemez hisler ve popüleriteye ayak uydurma düşüncesi ile mahremiyet olgusunun önemi ve yeri unutulmakta, insan metalaşmaya doğru yol almaktadır. Üstelik bu yolculukta dijital dünyada mahremiyete yeğ tutan ve tehlike oluşturabilecek birçok ögenin varlığından haberdar olduğu halde, paylaşımlara devam edilmektedir.

## 2.Kutsal Nedir?

Kutsal kavramın kökenine bakıldığında, Arapça “k-d-s” kökünden geldiği ve “saadet, devlet, kutsiyet, uğur, baht, talih, mutluluk, hayır, bereket, mübarek” gibi anlamları ifade ettiği görülmektedir. İstilahta ise, “güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsi, mukaddes ve tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen,”<sup>22</sup> şeklinde olduğu belirtilmektedir.

Karadeniz’in kutsal kavramının sayısız tanımından hareket ile bu tanımları inceleme yönünde yaptığı araştırmada, kavramın şu şekillerde ortaklaştığı; “holy, sacred, healing, kuddûs, mukaddes, bereket, harem, haram, tanrısal, aşkın, tezahür, kutsi, Tanrı, bozulmayan, dokunulmayan, düzen, numinous, seküler olmayan-dini, hayır, bütünüyle öteki, irrasyonel” ortaya çıkmıştır. Kutsalın her zaman bir aşkınlık alanında olduğu da iddia edilmektedir. Bu iddia ise kavramın tanımını yaparken onun din dışı olan ile karşıt bir manaya geldiğine dayalı bir gelenek oluşturmuştur. Kutsalın bu şekilde belirtilme alışkanlığının kutsalın kaynağında Tanrı’nın olduğu anlayışını ortaya çıkardığı da söylenebilir.<sup>23</sup>

Kutsal kavramına tarihî işleyiş yönünden bakıldığında ilk olarak Durkheim tarafından kullanıldığı görülmektedir. Durkheim’dan bu yana değişik biçimlerde belirtilen kutsal kavramına yönelik tanımlamaların ise genel anlamda kutsal ve kutsal dışı şeklinde bir karşılaştırmaya gidilerek yapıldığı saptanmaktadır. Bu yaklaşımın kutsalı açıklarken kutsal olmayan yani profan ile açıklamaya yönelik bir anlayış içerisinde olduğu söylenebilir.<sup>24</sup> Burada bahsedilen karşıtlık durumu, profanın sıradanlık, aleladelik gibi özellikleri olması ve kutsalın ise sıra dışılık, olağanüstülük gibi özelliklere sahip olmasına dayanmaktadır.<sup>25</sup> Durkheim’in kutsalı açıklamasından sonra bu kavra-

<sup>22</sup> Türk Dil Kurumu. “Kutsal”, *Türkçe Sözlük* (sozluk.gov.tr), (2019).

<sup>23</sup> Sıtkı Karadeniz, “Bir Kavram Habitusu Denemesi: Kutsal,” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (2018).

<sup>24</sup> Bk. Mircea Eliade, *The Sacred and The Profane*. trans. Willard R. Trask-Harcuort Brace, (1959).

<sup>25</sup> Şinasi Gündüz, “Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos.” *Milel ve Nihal* 6/1 (2009), 10-11.



mın din bilimlerindeki gelişimi sonraki dönemlerde Rudolf Otto, Joachim Wach, Van Der Leeuw, Mircea Eliade gibi isimler ile daha da kapsamlı hale geldiği görülmektedir. Durkheim kutsal kavramını din-toplum ilişkisi yönünden ele almış, Otto daha çok kavramın rasyonel olmayan, gizemli tarafını belirtmiştir.<sup>26</sup> Eliade ise kutsalı evrensel boyuttaki bir fenomen olması yönü ile ele alarak incelemiştir.<sup>27</sup> Bu anlamda tarihi süreç içerisinde geçirdiği kavramsal aşamalara da bakılarak, kutsal üzerine genel bir tanım yapıldığında; “doğüstü varlıklar ile bağlantılı olan aşkın bir güç” tanımlamasının uygun olduğu söylenebilmektedir.<sup>28</sup>

Buradan hareketle dini ve dini olmayan bir temelde kutsal kavramına bakıldığında; kutsalın dokunulmaz, özelleştirilmiş ve korunma altına alınan nitelikte, kendisine ayrı bir değer atfedilen bir olgu olduğunu söylemek mümkündür. Toplumda herhangi bir şeyi kutsal olarak görme sebebinin altında o şeye saygı duyma ve onu muhafaza etme davranışı yatar. Örneğin; aile kurumunu kutsal yapan, aile üyeleri ve toplumda icra ettiği görevi bakımından saygıyı ve beraberinde onun korunması gerektiğine inanılan bir olgu olmasındandır. Ya da ahlaki değerlerin toplumda kutsal kabul edilmesi, toplumdaki yeri ve önemine binaen etik ilkeler ile birlikte muhafaza edilmesi gerektiğine inanılan bir olgu olduğu için onları kutsallaştırır. Toplumumuzda bu yönden kutsal olarak görülen olgulara aynı şekilde birçok örneği vermek mümkündür.

### 2.1.Değişen Kutsal Algısı

Rönesans ve Reform ile başlayıp Aydınlanma çağı ile devam eden seküler kültürün bireysel ve toplumsal anlamda birçok kırılmayı meydana getirdiği ve mahremiyet anlayışının da bu bağlamda etkilendiği görülmektedir. Geçmiş zamanlarda “mahremiyet ihlali” adı altında ayıp sayılan ya da hoş görülme-yen birçok husus, artık normalleştirilmiştir. Bu normalleşme mimaride, cinsiyet ve beden algısında değişikliklere sebebiyet verdiği kadar, aile hayatını, eşlerin aile içi rollerini ve toplumsal hayatı da o denli etkilemiştir.<sup>29</sup> Aynı zamanda teknoloji ile gelişen dijital dünya içerisinde de değişim-

<sup>26</sup> Bk. Rudolf Otto, *The Idea Of The Holy*, trans. John W. Harvey, (Oxford University Press, 1936).

<sup>27</sup> Mustafa Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*. (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008), 204.

<sup>28</sup> Muammer Cengil- Dila Tekin, “Kutsal Zaman, Algılanış Biçimi ve İbadet Hayatına Etkisi,” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 33-63.

<sup>29</sup> Mustafa D. Dereli, “Mahremiyetin Dönüşümünün Dini Hayata Etkisi.” *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. H. Şule Albayrak (Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 189-213.

lerin meydana geldiği bu hususlar, mahrem ile kutsalın ortak bağı ve nedensellik ilkesi bağlamında değerlendirildiğinde, değerlere bakış açısını ve kutsal algısını da farklı bir yöne doğru sürüklemiştir.

Giddens, cinsellik ve mahremiyet anlayışının Batı kültüründe yol açtığı dönüşüme yönelik olarak ele aldığı eserinde, dönüşümün altında yatan temel sebebin modernleşme öncesi kültürlerde gelenek ya da biyolojik faktörler gibi bazı dışsal faktörlerin etkisinde kalan toplumsal hayatın, modern dönemde “müdahaleye daha çok maruz kalmaya açık olması” olarak ifade etmektedir.<sup>30</sup> Ayrıca mahrem alanın teşhirciliğine dayalı olarak özel ve kamusal alan etkileşimini de dile getirmek gerekmektedir. Dijital dünyanın ortaya çıkardığı gözetim teknikleri ile mahrem alan, kamusal alan tarafından aşındırılırken, diğer taraftan da ifşa ve teşhirler ile kamusal alan, mahrem alan tarafından işgal edilmektedir.<sup>31</sup> Örneğin; telefon galerisinde fotoğrafı bulunan bir kimsenin o fotoğrafı galeri ile sınırlı olan özel alana sahip iken, fotoğraf sosyal medya hesabından paylaşıldığında kamusal alan içerisine girmektedir. Sonuç olarak, özel ve kamusal alanlar arasındaki geçişkenlik ve aradaki ayırım çizgisinin giderek yok olması, dini konularda hassasiyet taşısa da sosyal medyanın cezbedici atmosferinden kendisini kurtaramayan kullanıcıların görünmeye dayalı istek ve arzularını çoğunlukla etkilemektedir.

İnanç, değerler ve kutsala atfedilen öneme yönelik algının değişime uğraması ile mahremiyet ikiye bölünmüştür. Diğer bir ifade ile “korumacı mahremiyet” anlayışının yerini “teşhirci mahremiyet” almış ve bu dönüşüme bağlı olarak, kişilerin dini hayatı ve dindarlığını ciddi düzeyde etkilemiştir. Ayrıca dijital dünya genç yaşlı fark etmeksizin her yaşa hitap edecek düzeyde bir yaygınlık kazandığı için teşhirci mahremiyetin sınırları ve boyutları böylece genişlemiştir.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, çev. İdris Şahin, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 172,176.

<sup>31</sup> Hülya Öztekin-Ahmet Öztekin, “Modernleşme-Mahremiyet ilişkisi ve Siber Mekânda Mahremiyetin Aleniye Dönüşmesi,” *e-Journal of New World Sciences Academy* 5/4 (2010), 526-540.

<sup>32</sup> Dereli, “Mahremiyetin Dönüşümünün Dini Hayata Etkisi,” *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, 189-213.

## 2.2.Dijital Kutsal

Kutsal kavramının içerik ve bağlamına bakıldığında genel kapsamının dışında inanç ve değerler ile ilgili olan yönü “dijital kutsal” tanımlamasına tabi tutulabilir. Bu anlamda mahremiyet ile birçok yönden bağlantısı olan kutsala bakış açısındaki değişimlerin, mahremiyetin dönüşümündeki etkisini bir kez daha dile getirmek gerekmektedir. Bilgi teknolojilerindeki yenilikler ve beraberinde gelen güvenlik ve gizlilik ihlalleri gibi hususlar, mahremiyet için elbette önemlidir. Ancak bunun yanında bireysel ve toplumsal yönden daha da vahim olan sorunun, İslam dini için değerlendirildiğinde, inanç ve değerlerin yok sayılmasına kadar giden inanç ve değer ihlali olduğunu söylemek mümkündür. Bir toplumun yapıtaşları ve biricikliğini oluşturan en önemli unsurlarından biri olan kültür yapısı, inanç, değer ve normları silinmeye başladığında o toplumun yıkılmaya müsait bir hale geldiğini ve bu bakımdan konunun hassasiyet taşıdığını belirtmek gerekir.

Mahremiyetin asırlar boyu bir gelenek haline gelen bazı değer ve davranış formlarının değişmesi bu anlamda mahremiyete, kutsala yönelik hassasiyet gösteren kişiler için ciddi bir endişe oluşturmaktadır.<sup>33</sup>Cinsellik ve beden algısının farklı yönlere evrilmesi ile sosyal medyanın kişileri yaşadıkları her anı paylaşmaya itmesi, en mahrem ve özel anların, mekânların, davranışlarının, duyguların ve düşüncelerin teşhir edilmesi ve bunun “mahrem olan kutsaldır” anlayışını göz ardı ederek müreffeh bir gönül ile ifa edilmesi, kutsalın ve mahremiyetin adının unutulması yönünde alarm çanlarının çaldığını göstermektedir. Ritzer’in ifade ettiği gibi kendi mahrem alanımız olan evimizde dahi görünmekten ve tüketime dâhil olmaktan kendimizi geri tutamıyorsak, aslında sığınacak bir limanımız kalmamış demektir.<sup>34</sup>

Dijital dünyada normalleşen beden teşhirciliği ve kişilerdeki kutsal algısını, dinlerde bedene atfedilen kutsallık açısından ele alan Tekin, beden odaklı mahremiyet algısına yönelik değerlendirmesinde, içinde yaşadığımız post/modern çağı, kutsaldan ve değerlerden bağımsız olan seküler beden algısının egemen olduğu bir dönem şeklinde tanımlamaktadır. Bu bağlamda beden üzerinden ilk tartışılması gereken sorunsal onun metalaşmasıdır. Tekin’e göre bedenın kutsallık arz etmesi, emanet olarak bizlere verilmesi

<sup>33</sup> Dereli, “Mahremiyetin Dönüşümünün Dini Hayata Etkisi,” *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, 189-213.

<sup>34</sup> Bk. George Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, çev. Şen Süer Kaya, (Ayrıntı Yayınları, 2011).

ve metalaşmaya direnmesi arasında sığ olmayan anlamlı ilişkiler bulunmaktadır. Modern dönem ile insanın Tanrı'dan yavaş yavaş kopması ile başlayan sekülerleşme süreci sonunda, beden kutsallık ile ilintisini kaybetmiş ve sekülerleşen insanın tasarrufları doğrultusunda birçok şeye maruz kalmıştır. Böylece insan bedeni, güce ve metalaşmaya olan direnç noktalarında gittikçe zayıflayarak sekülerin tutsağı olmaya başlamış, kutsal algısını ve değerlerini bu yönde arkaya atmıştır. Zira bedenin Tanrı ve kutsallıkla ilintisini kaybetmesi, ortodoksisini oluşturan temellerden azade kılınmasını da beraberinde getirmektedir.<sup>35</sup>

Kişilerin kendisine ait fotoğrafları, filmleri, arkadaşları, anıları ve anları her geçen gün daha fazla görünür kıldığı bu dönemde, postmodern insanın tıpkı bir filmin başrolünü oynamak veyahut bir hikâyenin kahramanı olma isteği<sup>36</sup> kişinin kutsal algısını değiştirecek kadar kişiyi etkilemekte, bu durum etrafın ve yapılan örneklerin büyüünde kalarak, göz önünde bulunma ve yıldızlaşma dürtüsü ile daha da eklemelenmektedir.

Dijital dünyadaki platformlar ve uygulamalarda teşhirciliği dört başlık altında ele alan Bostancı (2022), “*herkes gibi olma, başkalarına benzeme ve özellikle popüler kimlikleri taklit etme*” davranışı ile yapılan teşhiri “*gönüllü ifşa*” olarak değerlendirmektedir. Bu ifşa yolu ile gerçekte var olan kimliğin sahip olduğu mahrem bilgileri, sanal olan kimlik değerlendirerek büyük bir cesaret ile kamuoyuna sergilemektedir.<sup>37</sup> Bu anlamda gönüllük ve cesaret ile yapılan dijital dünyada var olma odaklı bir kutsal ihlalinden bahsetmek mümkündür.

Mahremiyete ve kutsala bakış açısını, dönem ve teknolojik gelişimlerin konumu etkilemektedir. Toplumların bu olgulara farklı zamanlarda farklı anlamlar yüklemesi algılarından kaynaklanmaktadır. Gerçek hayatta inanç ve değerler, kültürel normlar hayatımızda ne kadar var olsa da yaşamımızda yer edinen sanal dünyada var olma, beğenilme hissi ve merak duygusu ile gelen dijital dünyadaki araştırmacılık bu algıyı değiştirmektedir.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Mustafa Tekin, “Beden ve Mahremiyet,” *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. H. Şule Albayrak (Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 151-171.

<sup>36</sup> Nazife Şişman, *Dijital Çağda Müslüman Kalmak*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 141.

<sup>37</sup> Mustafa Bostancı, “İnternet ve Sosyal Medyanın İfşa Kültürü,” *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*, ed. H. Şule Albayrak (Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), 353-365.

<sup>38</sup> Fatma Barkuş – Mustafa Koç, “Dijital Mahremiyet Kavramı ve İlgili Çalışmalar Üzerine Bir Derleme,” *Bilim, Eğitim, Sanat ve Teknoloji Dergisi (BEST Dergi)* 3/1 (2019), 35-44.

Mahremiyet algısının mahremiyetin hangi boyutları ile ele alındığına göre değişiklik gösterdiğini ifade eden Berkup, bireylerin mahremiyet anlayışının özele indiğimizde dijital dünyadaki mahremiyet algılarının toplumdan topluma, kültürden kültüre, teknolojinin gelişimi ile birlikte ise aynı toplumda kuşaktan kuşağa değiştiğini belirtmektedir. Çünkü kuşaklar için yetişme dönemlerine bağlı olarak içerisinde buldukları dönemin ideolojik yapısından teknoloji ve medyanın etkisinin olduğu bireyselciliği teşvik eden düşünce yapısına kadar birçok etkisinin olduğu söylenebilir. Örneğin; 1980'lerden sonra doğan kuşağın, teknolojik öğeler ile iç içe büyüyen bir kuşak olmaları hasebi ile kişisel ya da genel kapsamlı her türlü bilgi ve görüntü paylaşımını kısıtlanma, sınırlılık ve çekinme yaşamadan yaptıkları görülmüştür.<sup>39</sup>

Yıldırım ve Mücahit gençlerde dindarlık ve modernleşme algısı üzerine yaptıkları bir araştırmada, Türk halkının modernlik algısı veya modern değerlere yönelik düşüncelerini analiz etmek amacı ile yapılan araştırmalarda modernlik algısının yüksek olduğunu saptamışlardır.<sup>40</sup> Türkiye'de bireyselciliğin modernliği temsil eden bir unsur olduğunu saptayan Karakitapoğlu, Aygün ve İmamoğlu ise bu durumun ayrıca yüksek bir oranda olduğunu tespit ederken, Değer, yükseköğrenim görmüş genç kadınların modernlik algılarındaki yüksekliğin fazla olduğunu sonucuna ulaşmıştır.<sup>41</sup> Daci ise İstanbul'da bulunan 6 üniversite öğrencisi ile yaptığı çalışmada gençlerin modern değerlerden "öz yönelim" değerine diğer değerlerden daha çok önem verdikleri bulgusuna ulaşmıştır.<sup>42</sup> Dolayısıyla modernleşmenin bu kapsamda kişilerin değerlere bakış açısı ve davranışa yansıtma biçimlerinde değişim meydana getirdiği, mahremiyet ve kutsalın da bundan dolayı olarak etkilendiği görülmektedir.

<sup>39</sup> Yıldız, "Sosyal Paylaşım Sitelerinin Dijital Yerlilerin Bilgi Edinme ve Mahremiyet Anlayışına Etkisi", 529-542.

<sup>40</sup> Esra Yıldırım - Mustafa Mücahit, "Gençlerde Dindarlık ve Modernleşme Algısı: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Örneği," *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 537.

<sup>41</sup> A. Zahide Karakitapoğlu- E. Olcay İmamoğlu, "Value Domains of Turkish Adults and University Students," *The Journal of Social Psychology* 142/3 (2002), 333-351.

<sup>42</sup> Zehra N. Daci, *Üniversite Öğrencilerinde Değer Algılamaları: İstanbul'daki Üniversitelerde Uygulama*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013).

### 3.Nedensellik İlkesi Çerçevesinde Mahremiyet ve Kutsal İlişkisi

#### **Nedensellik İlkesi**

Nedensellik, felsefe tarihinde birçok filozof tarafından üzerinde düşünülmüş ve farklı yaklaşımlarda buldukları bir kavram olmuştur. Kavram, Sokrates öncesi zamanda ortaya çıksa da onu ilk defa bir prensip olarak ortaya koyan Platon'dur. Platon'un "Her var olan veya değişen şeyler bir nedenden dolayı meydana gelir" düşüncesi, nedene verdiği önemi göstermiştir. Ancak nedenselliğin kapsamlı bir şekilde açıklamasını yapan kişi Aristoteles'tir.<sup>43</sup> Antik Yunan, orta çağ ve modern felsefe tarihi filozoflarının ayrı ayrı görüşlerde bulunduğu ve yaşamdaki işleyişe dair neden-sonuç ilişkisini irdelemeye çalıştığı nedensellik kavramının bu kapsamda önemli bir yere sahip olduğunu söylemek gerekir.

Nedensellik kavramı felsefe literatüründe çeşitli açılardan açıklanmaya çalışılmıştır. Örneğin Cevizci bu kavramı, "bir şeyi değiştirmeye, bir fenomen ya da olayı meydana getirmeye yetili olan şey ya da koşul, oluşturuca etken; bir şeyi ortaya çıkartan, kendisi olmadan o şeyin kesinlikle var olamayacağı şey; bir olayın ortaya çıkışı, varlığa gelişi, doğuşu için zorunlu ve yeterli olan ve o olaydan zamansal olarak önce gelen şey; bir olayın ortaya çıkışının yeter koşulu; sonucunun kendisinden zorunlu olarak çıktığı şey, durum, olay ya da fenomen" olarak tanımlarken<sup>44</sup>; Akarsu "nedenle etki arasındaki bağıntı" olarak tanımlamıştır.<sup>45</sup>

"Her olay bir nedene bağlı olup, aynı koşullar altında aynı nedenlerin aynı sonuçları ortaya çıkarması şeklinde formüle edilen" nedensellik ilkesi, felsefe tarihinde farklı görüşlerin ve analizlerin olduğu önemli bir kuramdır. Bunlardan biri nedensellik ilkesi üzerine kapsamlı bir soruşturma yapan filozoflardan David Hume'un görüşleridir. Hume, nedenselliği bir ön kabul olarak görmekte olup, kavramın kökenine inerek farklı bir yön çizmiştir. Hume, empirist geleneğe bağlı bir filozoftur ve bu geleneğin ana tezi, tüm bilginin kaynağının *deneyim* olduğudur. Deneyim izlenimleri, izlenimler ise ideaları meydana getirmektedir. Bu teze bağlı olarak Hume, nedensellik ideasına karşılık gelen bir izlenimin olup olmadığını sorgulamıştır. Empirist geleneğe bağlı olan Hume, bu geleneğin deneyimin nedenselliği şart koştuğunu

<sup>43</sup> Bk. W. Jerry. Oakes, *The Function of the Forms: Examining Plato's Conception of Aitia Against the Criticisms of Aristotle*, 2015.

<sup>44</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 1231.

<sup>45</sup> Abdurrazzak Dursun, "David Hume ve Gazali'de Nedensellik Problemi," *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 /2 (2015), 1-11.

göremeyerek, sırf bu kavramla deneyim sırasında karşılaştığı için nedenselliğin deneyimden türediğine inanmaktadır.<sup>46</sup>

Bahsedilen filozoflar dışında nedensellik ilkesi üzerine birçok farklı düşünür ve görüşü ile ilgili bilgi vermek mümkündür. Ancak makalenin felsefe alanında bir araştırma makalesi olmaması yönü ile felsefi literatürde ele alındığı kadarı ile ayrıntılı ve kapsamlı olarak makalede yer vermenin mümkün olmadığını belirtmek gerekir. Burada makale açısından temel alınan husus, kavramsal ve kuramsal çerçeve itibari ile yöntem olarak kullanılan nedensellik ilkesinin ne olduğuna dair genel hatları ile bilgi vermektir. Nitekim bu yöntem ile dijitalleşme ve beraberinde getirdikleri ile kutsal algısındaki değişimi ve sonucunda ortaya çıkan mahremiyetteki ihlaller arasındaki nedensellik zincirini göz önüne sermek amaçlanmıştır.

***Mahremiyet ve kutsal arasındaki ilişkiye bu bağlamda bakıldığında;***

Mahremiyet kutsal bir olgudur. Dolayısıyla mahremiyete verilen değer bir nevi kişinin kutsalına verdiği değerdir. Ancak dijital dünya ile birlikte bu değer günümüzde ne düzeydedir veyahut bu değere gerekli önem verilmediktedir? Sorusu bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

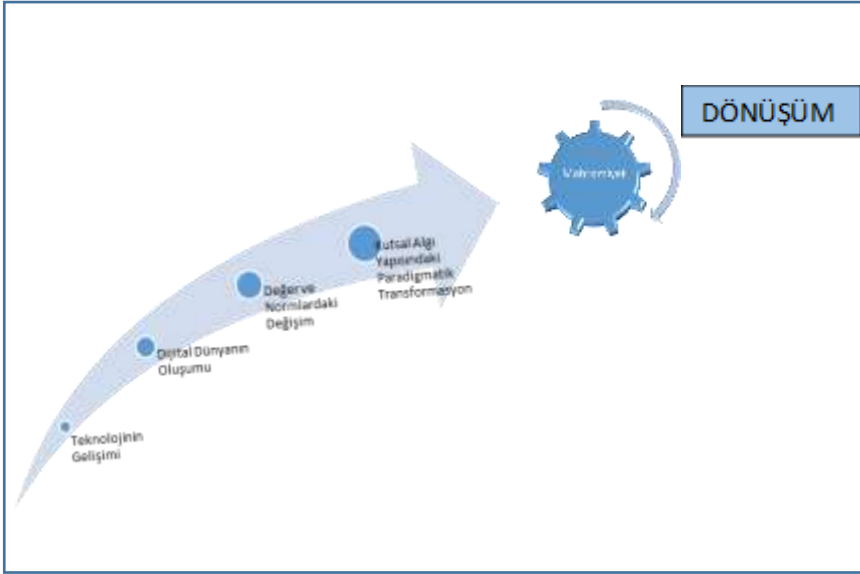
Mahremiyet ve kutsal ilişkisine değinirken, konuyu makalenin başında belirtilen kavramsal analizler doğrultusunda ele alarak açıklamanın makul olacağı düşünülmektedir. Bu doğrultuda dikkat edilirse, her iki kavramın kökeninde de haram kavramının yer aldığı görülmektedir. HRM kökünden gelen mahremiyet kavramı ile anlamlarından biri haram olan kutsal kavramının, semantik açıdan ortak köklere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla kavramsal açıdan ortak bir paydaya sahip olan bu ikilinin ayrıca nedensellik kuramına göre de ilişkisinin olduğunu konu çerçevesinde açıklamak mümkün görünmektedir. Nedensellik kuramının içeriğine de binaen toplumsal algı yapısındaki değişim, mahremiyet olgusunun da radikal yönde değişimine neden olmuştur. Bu değişimin olduğu alanlardan biri de dijital mecradır. Teknolojinin ve buna bağlı olarak sosyal mecraların kullanımının artması ile beraberinde gelen kutsallık algısındaki değişim ve sonucunda ortaya çıkan mahremiyet yozlaşması ve ihlali, günümüzde ciddi anlamda bireysel ve toplumsal yönden zarar verici bir boyuttadır.

Dolayısıyla mahremiyet olgusuna bakış açısında, doğrudan dijital mahremiyet demek yerine kutsal algı yapısının değişimi ile gelen mahremiyet nok-

<sup>46</sup> Aslı Üner, "Nedensellik İlkesi: Hume'a Karşı Kant," *Mavi Atlas* 3 (2014), 100-108.

sanlığı demek daha doğru olmaktadır. Kutsal algı yapısının değişiminin içerisinde de duygu, düşünce ve davranış dolayısıyla psiko-sosyal etkenlerin varlığı ile gelen bir değişim söz konusudur. Bu değişimde ise iradeyi ele geçiren popülerlik ve özgürlük anlayışı ile duygusal dürtülerin beraberinde ortaya çıkan davranış biçimleri, mahremiyet olgusunun yozlaşmasına hatta bazen yok oluşuna kadar varmaktadır. Sadece ahlaki anlamda bir mahremiyet değil, düşünce ve duyguyu yansıtan kişiye özel konuların da kendi iradesi ile ortaya serilmesi, düşünce mahremiyetinin özüne kişinin kendi isteği ile sığıdığı bir kurşun gibidir.

### Şekil 1: Nedensellik İlkesi Bağlamında Mahremiyetin Dönüşümü



Konunun nedensellik ilkesi bağlamındaki kısmına bakıldığında; “her olay bir nedene bağlı olup, aynı koşullar altında aynı nedenlerin aynı sonuçları ortaya çıkarması” olarak tanımlanan nedensellik ilkesine göre,

Teknolojinin gelişimi,  
Dijital dünyanın oluşumu,  
Değer ve normlardaki değişim,  
Kutsal algı yapısındaki paradigmatik dönüşüm



Mahremiyetin dönüşümündeki nedenler zinciridir.



## Sonuç

Dijital dünyanın bizi çepeçevre kuşattığı günümüzde özellikle kutsallarımız olan mahremiyetin nasıl korunması hususunda çözümlerin çok yetersiz olduğu görülmektedir. Bu da insanın kutsal olan mahremiyeti başta olmak üzere her alandaki özellerinin diğer kişiler tarafından bilineceği demektir. Ne kadar kişisel verileri korumayla ilgili yasal düzenlemeler yapılsa da bazen bunların dijital dünyanın derinliklerinde yok olduğu görülmektedir.

Bilgi teknolojilerindeki yenilikler ile hayatımızda meydana gelen birçok faydadan söz etmek mümkündür. Ancak bunun yanında bu yenilikler ile gelen ve kök değerlerimizi yavaş yavaş yok etmeye dayalı bireysel ve toplumsal algı yapısındaki alışlagelmişin dışındaki değişimin, mahremiyet ve kutsal konusunda hassasiyet gösteren kişiler için kaygı uyandırıcı bir husus olduğunu söylemek gerekir.

Özel alan ve kamusal alan ayrımında, arada yer alan çizginin silinmeye başlaması ile kişilerin dijital ortamdaki özel ve kamusal alan algılarında özelliğe doğru kayma gerçekleştiği için mahremiyet algı sınırlarında da değişim söz konusu olmaktadır. Robison dijital dünyada her şeyin halka açık olup, mahremiyete zarar verdiğini açıklamaktadır. Yine Berkup, mahremiyet kavramının günümüzde bu anlamda daha değerli bir kavram olduğunu dile getirmektedir.

Küresel sınırlar dâhilinde ortaya çıkan dijital dünya araçları ve özellikle yaygın ve sık kullanılan sosyal medya platformlarının menşei genellikle batı dünyasına aittir. Dolayısıyla batı medeniyetinin kültürel kodlarına dayalı olan bu araçların kullanımı ile mahremiyet algısında, “*sır saklamanın geçersizliği, görüntünün içeriği, dış güzelliğin iç güzelliği, retoriğin özü, hırsın erdemleri baskılayışı, gösterişin endüstri haline gelişi, toplumsal dayanışma mekanizmalarının zayıflaması ve bireyciliğin yaygınlaşması*” etkilidir.<sup>47</sup>

Descartes’ın “*Düşünüyorum öyle ise varım.*” yargısı, günümüz dijital dünyasında değişime uğrayarak, “*Görünüyorum öyleyse varım.*” yaklaşımı ile internet ve sosyal medya kullanıcılarının geneli üzerinde hâkim bir görüş olarak yaygınlaşmaktadır.<sup>48</sup> Bu durumun altında yatan sebeplerin başında modernleşme ve beraberinde dinin, dinî sembol, kutsal ve değerlerin değer kaybettiği bir süreci niteleyen sekülerleşmenin yansımaları gelmektedir. Ünlü

<sup>47</sup> UHİM, “Sosyal Paylaşım Siteleri Soruşturması” (Erişim 1 Mayıs 2011).

<sup>48</sup> Bk. Zygmunt Bauman – David Lyon, *Akışkan Gözetim*, çev. Elçin Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013).

filozof Schiller'den esinlenen Weber'e göre sekülerleşme, “*‘rasyonelleşme’ veya ‘dünyanın büyüünün bozulması’<sup>49</sup> yani Tanrıların, animistik ruhların, büyü ve tılsımın doğadan kovulması, Tanrı’yi ve insanı doğadan arındırma*” demektir. Böylece gizem kavramı, içine girilip araştırılarak açığa kavuşturulan bir kavram olmak yerine teşhire açık olan, akıl ve teknolojik öğeler ile fethedilmesi gerekli olan bir şey haline gelmiştir. Devamında gelişen mantalitede ise insan, doğayı ilahi bir varlık olarak değil, kendi istek ve ihtiyaçlarına nazır biçimde tasarrufta bulunabileceği bir mecra olarak görmeye başlamıştır.<sup>50</sup> Doğaya benzer şekilde dinlerin de kutsallık atfettiği başta beden olmak üzere modern/seküler kişinin mahremi ve gizemli olan şeylerinde bütün sınırlarının keşfedilmesi ve bu alana rahatça herkesin misafir edilmesinde hassasiyetin ortadan kalkması durumu ortaya çıkmıştır. Bu süreçte dinin, kutsalın ve değerlerin bireysel ve toplumsal etkisini kaybetmesi ile kişilerin uzak mesafe dahi olsa etkileşimini sağlayan ve görünürlikle bireyselliğini artıran bir özgürlük alanı sunması ile dijital dünya, “*Her insan bir dünyadır.*” anlayışının yer aldığı bir alan olmuştur. Bu alan ise kişilere bilinçlerin sekülerleşmesine kadar giden bir bakış açısı oluşturmuştur. İnsanlar kişisel tercihlerinde dinî referanslara daha az başvurur olmuştur.<sup>51</sup> Birbirine bağlı nedenler zinciri ile zamanında gizemli ve dokunulmaz olan mahrem/ özel alanın, sekülerleşmenin de etkisi ile bu özelliğini yitirerek kutsal algısı yapısındaki değişimi meydana getirdiği ve bu durumun ise alenileştiği görülmektedir.<sup>52</sup>

Dolayısıyla bu ilişkiye göre doğrudan “dijital mahremiyet” tanımlamasını kullanmak yerine dijital kutsal ile gelen kutsal olgusuna yönelik algı yapısının değişimini tanımlayan bir tamlamanın kullanılması öneri olarak sunulabilir. Ayrıca bilgi ve iletişim teknolojilerinde insanlığa fayda sağlayan birçok gelişme ve yeniliğin olduğunu tekrar ifade etmek gerekmektedir. Makale, bu yeniliklerin tamamen bireysel ve toplumsal zararı olduğunu değil, bazı kutsal ve değer arz eden köklerin kurutulmaya kadar varan yö-

<sup>49</sup> Bk. Hans Gerth- C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology* (Oxford: Oxford University Press,1946).

<sup>50</sup> William H.Swatos - Kevin J. Christiano, “Secularization Theory: The Course of a Concept,” *Sociology of Religion* 60 /3 (1999), 209-223.

<sup>51</sup> Bk. Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociology Theory of Religion*, (Doubleday, 1967).

<sup>52</sup> M. Ali Kirman-Talip Demir, “Sekülerleşme Perspektifinden Mahremiyetin Dönüşümü,” *Mahremiyet Algıları Sempozyumu* (Ordu: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 509-510.

nünü, nedensellik ilkesi ve kutsal algı yapısındaki paradigmatik transformasyonun etkisi üzerinden açıklamaktadır. Esasında yararlı tarafını kullanmak makulken, yararını zararlı hale dönüştüren bilişsel dönüşümü ve beraberinde getirdiği köklü değişimlere dikkat çekmeyi hedeflemektedir. Bu doğrultuda ise başta kavramsal analizlerden başlayarak değişime uğrayan şeyin ne olduğuna dair doğru tanımlamalar ile konuya el atmak gerektiği, devamında köklerimiz, kutsal ve değerlerimiz üzerine bilinçlendirme ve eğitim faaliyetleri, gerekli olan yaptırımlardan BİT aracılığı ile bazı ihlal önleyici kısıtlamalar ile durumun önüne az da olsa geçilebileceği düşünülmektedir.

### Kaynakça

- Ahmed ibn Hanbel. *Müsned*. Çağrı Yayınları, 1992.
- Akarsu, Bedia. *Felsefi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998.
- Aktaş, Cihan. *İktidar Parantezi Kadın, Dil, Kimlik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Bağlı, Mazhar. *Modern Bilinç ve Mahremiyet*. İstanbul: Yarı Yayınları, 2006.
- Barkuş, Fatma- Koç, Mustafa. “Dijital Mahremiyet Kavramı ve İlgili Çalışmalar Üzerine Bir Derleme.” *Bilim, Eğitim, Sanat ve Teknoloji Dergisi (BEST Dergi)* 3/1 (2019), 35-44.
- Bauman, Zygmunt-Lyon, David. *Akışkan Gözetim*. çev. Elçin Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociology Theory of Religion*. Doubleday, 1967.
- Berkup, Sezin B. *Sosyal Ağlarda Bireysel Mahremiyet Paylaşımı: X ve Y Kuşakları Arasında Karşılaştırmalı Bir Analiz*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Bostancı, Mustafa. “İnternet ve Sosyal Medyanın İfşa Kültürü.” *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*. ed. H. Şule Albayrak. 353-365. Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.
- Cengil Muammer- Tekin, Dila. “Kutsal Zaman, Algılanış Biçimi ve İbadet Hayatına Etkisi.” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 33-63.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Çekiç, Sevdegül- Ayengin, Tevhit. “Sosyal Medyadaki Mahremiyet İhlallerinin Bazı Fikhî Yansımalarına Dair.” *Mütefekkir Dergisi* 8/15 (2021), 71-93.

- Dacı, Zehra N. *Üniversite Öğrencilerinde Değer Algılamaları: İstanbul'daki Üniversitelerde Uygulama*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Değer, Emine H. *Yükseköğrenim Görmüş Dindar Kadınların Modernlik Anlayışı*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Dereli, Mustafa D. "Mahremiyetin Dönüşümünün Dini Hayata Etkisi." *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*. ed. H. Şule Albayrak. 189-213. Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.
- Dursun, Abdurrazzak. "David Hume ve Gazali'de Nedensellik Problemi." *Kırkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2015), 1-11.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and The Profane*. trans. Willard R. Trask-Harcuort Brace, New York: Harvest Book, 1959.
- Eroğlu, Şahika. "Dijital Yaşamda Mahremiyet (Gizlilik) Kavramı ve Kişisel Veriler: Hacettepe Üniversitesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü Öğrencilerinin Mahremiyet ve Kişisel Veri Algılarının Analizi." *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2018).
- Gerth, Hans- Mills, C. Wright. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 1946.
- Giddens, Anthony. *Mahremiyetin Dönüşümü*. çev. İdris Şahin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınevi, 2014.
- Gündüz, Şinasi. "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos." *Milel ve Nihal* 6/1 (2009), 10-11.
- İbn Manzûr, *Faslu'l-Hâ*, 844-850.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*. Beyrut ts; Dâru Sâdır.
- Karadeniz, Sıtkı. "Bir Kavram Habitusu Denemesi: Kutsal." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (2018).
- Karakitapoğlu A. Zahide- İmamoğlu, E. Olcay. "Value Domains of Turkish Adults and University Students." *The Journal of Social Psychology* 142/3 (2002), 333-351.
- Kirman, M. Ali- Demir Talip. *Sekülerleşme Perspektifinden Mahremiyetin Dönüşümü, Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. Ordu: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.

- Kokolakis, Spyros. "Privacy Attitudes and Privacy Behaviour: a Review of Current Research on the Privacy Paradox Phenomenon." *Computers & Security* 64 (2017), 122-134.
- Komisyon. *İlmihal (İslam ve Toplum)* (İstanbul: TDV Yayınları,2009), II.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 3.Basım, 2015.
- Küçükalp, Kasım. "Mahremiyete Felsefi Yaklaşım." *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*. ed. H. Şule Albayrak. 37-65. Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.
- Oakes, W. Jerry. *The Function of the Forms: Examining Plato's Conception of Aitia Against the Criticisms of Aristotle*, 2015.
- Otto, Rudolf. *The Idea Of The Holy*. trans. John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press, 1936.
- Öğüt, Salim. "Mahrem." *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2003, 27/388-389.
- Özdemir, Harun. *Dijital Mahremiyet*. İstanbul: İnsan ve Hayat Kitaplığı, 2023.
- Öztekin, Hülya-Öztekin, Ahmet. "Modernleşme-Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mekânda Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi." *e-Journal of New World Sciences Academy* 5/4 (2010), 526-540.
- Ritzer, George. *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. çev. Şen Süer Kaya. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Robison, Wade L. "Digital Privacy: Leibniz 2.0." *Orbit Journal* 1/2 (2017), 1-9.
- Swatos, William H.- Christiano, Kevin J. "Secularization Theory: The Course of a Concept." *Sociology of Religion* 60/3 (1999), 209-223.
- Şişman, Nazife. *Dijital Çağda Müslüman Kalmak*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Tekin, Mustafa. "Beden ve Mahremiyet." *Tüm Yönleriyle Mahremiyet*. ed. H. Şule Albayrak. 151-171. Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Bk. kutsal ne demek TDK Sözlük Anlamı (sozluk.gov.tr), 2019.
- UHİM, "Sosyal Paylaşım Siteleri Soruşturması." Erişim 1 Mayıs 2011. <https://www.uhim.org/Uploads/GenelDosya/sosyalpaylasim-siteleri-sorusturmasi-2723-d.pdf>
- Ünal, Mustafa. *Dinlerde Kutsal Zamanlar*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.

- Üner, Aslı. “Nedensellik İlkesi: Hume’a Karşı Kant.” *Mavi Atlas* 3 (2014), 100-108.
- Yıldırım, Esra-Mücahit, Mustafa. “Gençlerde Dindarlık ve Modernleşme Algısı: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Örneği.” *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 519-542.
- Yıldız, Asiye K. “Sosyal Paylaşım Sitelerinin Dijital Yerlilerin Bilgi Edinme ve Mahremiyet Anlayışına Etkisi.” *Bilgi Dünyası* 13/2 (2012), 529-542.
- Yörükan, Turhan. “Bir İlişki Düzenleme Süreci Olarak Mahremiyet.” *Tisk Akademi* 4/26, (2008), 128-180.
- Yüksel, Mehmet. “Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi.” *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 58 (2003).
- Yüksel, Mehmet. “Modernleşme ve Mahremiyet.” *Kültür ve İletişim* 6/1 (2003), 75-108.
- Zerey, Yüce. “Facebook İnsanları.” Erişim 1 Ocak 2012.  
<http://www.yucezerey.com/facebook-insanlari/>

أثر الاحتراق النفسي في الأداء الوظيفي لدى المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرّر  
دراسة وصفية تحليلية ارتباطية

Kuzey Suriye'nin Kurtarılmış Bölgelerinde Kadın ve Erkek Öğretmenlerin İş Performansına Psikolojik Tükenmişliğin Etkisi Tanımlayıcı, Analitik, Korelasyonel Bir Çalışma

The impact of psychological combustion on the job performance of male and female teachers in the liberated north of Syria: A Descriptive, Analytical and Correlational Study

**Khaled Dughim\***

Geliş Tarihi/Received: 07.05.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 27.12.2023

**المخلص:**

تهدف الدراسة إلى التعرف على مستوى الاحتراق النفسي الذي يعاني منه المعلمون والمعلمات في الشمال السوري المحرّر وعلاقته بالأداء الوظيفي في الميدان التعليمي في المدارس بمختلف مراحلها ، و اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي الارتباطي ، و تكونت عينة أفراد الدراسة من ( 161 ) من المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرّر للعام الدراسي 2021 – 2022 م. و لتحقيق أهداف الدراسة اتخذت أداة متمثلة باستبانة أعدت لمقياس الاحتراق النفسي ( ماسلاش ) و مقياس الأداء الوظيفي و مكوّنة من فقرات لكل مقياس. حيث تم استخدام الصدق الظاهري و مؤشرات صدق البناء و الثبات و استخدام معادلة كرونباخ ألفا ، و قد كانت مؤشرات الصدق و الثبات مقبولة و أظهرت نتائج هذه الدراسة أن كلاً من مستوى الاحتراق النفسي و مستوى الأداء الوظيفي جاءا بمستوى متوسط لدى المعلمين والمعلمات ، كما أظهرت الدراسة وجود علاقة ارتباطية عكسية بين الاحتراق النفسي و الأداء الوظيفي و الإنتاج المهني عند المعلمين والمعلمات ، و خلصت الدراسة بعدد من التوصيات أهمها : العمل على زيادة الدعم المادي للمعلمين والمعلمات على

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Eğitimi ve Psikolojisi, khaled.dughim@izu.edu.tr  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0705-0740>

المستوى الشخصي و المهني ، و تخفيف الأعباء المهنية عنهم ليتمكنوا من أداء واجباتهم التعليمية و التربوية بشكل أفضل .

**الكلمات المفتاحية:** الاحتراق ، النفسي ، الوظيفي ، الأداء ، التعليم ، السوري ، الضغط النفسي .

**Öz:** Çalışma, Kuzey Suriye'nin kurtarılmış bölgelerinde tüm kademelerdeki okullarda öğretmenlerin maruz kaldığı psikolojik tükenmişlik düzeyi ve eğitim alanındaki iş performansları arasındaki ilişkiyi belirlemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, betimleyici bağıntılı yaklaşıma dayanmaktadır. Çalışma örneklemini 2021-2022 akademik yılı için Kuzey Suriye'nin özgürleştirilmiş bölgelerinde 161 erkek ve kadın öğretmen oluşturmaktadır. Araştırmanın amaçlarına ulaşmak için tükenmişlik ölçeği (Maslah) ve iş performansı ölçeği için hazırlanmış bir anket ile temsil edilen ve her bir ölçeğe ait maddelerden oluşan bir araç kullanılmıştır. Sanal gerçeklik, geçerlik güvenilirlik ve Koronbah Alfa denklemi kullanılmıştır. Gerçeklik ve güvenilirlik göstergelerinin kabul edilebilir düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmanın sonuçları, erkek ve kadın öğretmenler için hem psikolojik tükenmişlik düzeyinin hem de iş performansı düzeyinin ortalama düzeyde olduğunu göstermiştir. Çalışma ayrıca psikolojik tükenmişlik ve iş performansı ile kadın ve erkek öğretmenlerin iş üretimleri arasında ters bir ilişki olduğunu da göstermiştir. Araştırma, en önemlileri kadın ve erkek öğretmenlere kişisel ve mesleki düzeyde maddi desteğin artırılması ve eğitim ve öğretim görevlerini daha iyi yerine getirebilmeleri için mesleki yüklerinin azaltılmasına yönelik çalışmalar olmak üzere bir dizi öneri ile sona ermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tükenmişlik, psikolojik, mesleki, performans, eğitim, Suriyeli, psikolojik stres.

**Abstract:** The study aims to identify the level of psychological combustion suffered by teachers in the liberated north of Syria and its relationship with the performance of careers in the field of education in schools at various stages, The study relied on an associated descriptive approach, The study members are from (161) teachers in the liberated north of Syria for the academic year 2020-2021. To achieve the objectives of the study, a tool was adopted represented by a questionnaire prepared for the psychological combustion measure and the functional performance measure, consisting of paragraphs for each scale. Where the use of virtual honesty and sincerity construction indicators and stability, and the use of the equation Cronbach al-



pha, Indicators of honesty and persistence were acceptable, and the results of this study showed that both the levels of psychological combustion and job performance came to an average level for teachers, The study also showed an inverse correlation between psychological combustion, functional performance and professional production among teachers, The study concluded with a number of recommendations, the most important of which are: to increase material support for teachers at the personal and professional levels and to reduce their professional burdens so that they can better perform their educational and educational duties.

**Keywords:** Burnout, psychological, career, performance, education, Syrian, psychological pressure.

### المقدمة :

تمّ الأمة العربية و الإسلامية بمرحلة تاريخية عصبية تهدد هويتها و تزعزع كيائها على مختلف الأصعدة و لا سيّما ما يتعرض له أهلنا في الشمال السوري المحرّر من قتل و تشريد و حرمان منذ سنوات ، و مع كل الظروف القاسية لا بدّ من العمل المستمر و الصمود و البناء لأنها رسالة الإنسان في هذه الحياة ، و يجدر الاهتمام بميدان التربية و التعليم لأن المستقبل معقود على الجيل القادم الذي يتوجب علينا التضحية من أجله و الاهتمام بتربيته و تعليمه مهما قست الظروف

و يلعب المعلم الدور الأكبر في عملية التعليم وهو المعوّل عليه و بالتعاون مع العاملين في المدرسة لرفع إنتاجية التعليم و زيادة دافعية الطلاب نحو التعلّم ولذلك " ازداد الاهتمام بدراسة شخصية المعلم لما له من أهمية في العملية التربوية إذ يرى أغلب علماء التربية أن المعلم عماد العملية التعليمية -التعليمية وأهم أسسها "1. و يعدّ الاحتراق النفسي إحدى الحالات التشخيصية التي ظهرت حديثاً و تبرز كإحدى المشكلات المهددة للإنسان عموماً و للمعلمين و المعلمات ( موضوع الدراسة ) خصوصاً " ولهذا سعت البحوث في هذا المجال لتقصي مصادر الضغوط المهنية التي قد تسبب الإجهاد النفسي والعضوي، وتتوعد هذه المصادر بتنوع مجالات علاقة العاملين بالميدان التعليمي ببيئتهم التعليمية "2. و هذا يؤثر في الأداء الوظيفي و القيام بمهنة التعليم و متطلباتها حيث أن الأداء الوظيفي يعدّه البعض " جملة السلوكيات والتصرفات التي يقوم بها العاملون في إنجاز مهام معينة "3 ، و لعل وظيفة التعليم من المهن المهمة جداً لعلاقتها بتنشئة الأجيال ذكوراً و إناثاً و إعدادهم بشكل صحيح معرفياً و نفسياً و سلوكياً .

### مشكلة الدراسة:

تتحدد مشكلة هذه الدراسة بتساؤلات متعددة نظراً لانخفاض مخرجات التعليم الشمال السوري المحرّر و البحث عن الأسباب في ظل الظروف الراهنة و هل لمستوى الاحتراق النفسي الذي يتعرض له المعلمون والمعلمات والعاملين في

1 منى هاشم الزهراني، "الكفايات التدريسية في علاقتها بالاتجاه نحو مهنة التدريس لدى عينة من خريجات قسم رياض الأطفال بجامعة الملك خالد"، مجلة البحث في التربية وعلم النفس، 35، 4 (أبريل 2020)، 320.

2 فريدة آل مشرف، "مصادر الاحتراق النفسي التي تتعرض لها عينة من عضوات هيئة التدريس بجامعة الملك سعود"، مجلة دراسات الخليج و الجزيرة العربية، 28، 105 (مارس 2002)، 196.

3 ناصر قاسمي، دليل المصطلحات في علم الاجتماع، ط. 1، (الجزائر: ديوان المطبوعات، 2011)، 180.

المدارس تأثيراته في الأداء الوظيفي لدى هؤلاء المعلمين والمعلمات ثم تحليل العلاقة بين هذين المقياسين (تأثير الاحتراق النفسي والأداء الوظيفي) من خلال الإجابة على هذه الأسئلة:

- ✓ ما مستوى الاحتراق النفسي لدى المعلمين و المعلمات في الشمال السوري المحرر؟
- ✓ ما مستوى الأداء الوظيفي لدى المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرر؟
- ✓ ما أثر الاحتراق النفسي على الأداء الوظيفي لدى المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرر؟

#### أهمية الدراسة

1-الأهمية النظرية: تنبع أهمية الدراسة الحالية من كونها تعالج موضوعاً بحثياً يركز على أمر مهم في مجتمعاتنا العربية والإسلامية وهو المعلم والمعلمة باعتبارهما الركن الأساسي للعملية التعليمية والأداء الوظيفي المتعلق بعملهم الميداني في التربية والتعليم في المدارس.

2-الأهمية التطبيقية: وتظهر من خلال النتائج المحتملة للدراسة الحالية والمرتبطة بالأداء الوظيفي للعملية التعليمية في المدارس ومدى تأثيرها بالاحتراق النفسي لدى المعلمين والمعلمات.

3-الأهمية البحثية: مُتوقع من هذه الدراسة أن تكون إضافة جديدة لمجال الدراسات الميدانية التعليمية ولا سيما في الشمال السوري المحرر في هذه الظروف الصعبة ، حيث يُتوقع أن تفتح هذه الدراسة آفاقاً جديدة لإجراء بحوث ودراسات علمية جديدة ذات علاقة مباشرة بهذا الموضوع أو غير مباشرة ممكن أن توظف نتائج هذه البحوث في رفع إنتاجية التعليم وكفاءته على المستويات الدراسية ومراحلها كافة.

#### أهداف الدراسة :

هدفت الدراسة إلى التعرف على مستوى الاحتراق النفسي لدى أفراد العينة من الجنسين وبيان الفروق في هذا المستوى والنتيجة عن متغيرات الجنس والمؤهل العلمي والخبرة التعليمية. والتعرف أيضاً على مستوى الأداء الوظيفي لدى أفراد العينة وأثر متغيرات الجنس والمؤهل العلمي والخبرة التعليمية. وهدفت الدراسة إلى معرفة العلاقة بين مستوى الاحتراق النفسي والأداء الوظيفي لدى أفراد العينة.

#### منهج الدراسة:

استخدمت المنهج الوصفي الارتباطي في إجراء هذه الدراسة. حيث يقدم هذا المنهج نظرة متكاملة الأبعاد عبر ما تم من استعراضه من دراسات سابقة والتي تشكل عاملاً مهماً للأساس النظري لهذه الدراسة. وفي المقابل قمت بتحليل البيانات التي جمعتها باستخدام الطرق الإحصائية المناسبة :

برنامج SPSS و معامل الارتباط بيرسون ، و تم استخدام معامل ألفا كرونباخ (Chronbach Alpha) للتأكد من ثبات أداة الدراسة.

#### فروض الدراسة :

- 1- لا توجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين الاحتراق النفسي والأداء الوظيفي.
- 2- توجد علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية بين الاحتراق النفسي والأداء الوظيفي.
- 3- توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين نتائج المبحوثين تعزى للجنس.
- 4- توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين نتائج تعزى لسنوات الخدمة.

#### متغيرات الدراسة

1- المتغير المستقل: الاحتراق النفسي.

2- المتغير التابع: الأداء الوظيفي.

#### مجتمع الدراسة:

يتكون من المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرر العاملين في المدارس بجميع مراحلها التعليمية خلال الفصل الدراسي الثاني من العام الدراسي 2021/2020م.

#### عينة الدراسة:

تم توزيع أداة جمع البيانات على 161 معلم ومعلمة من كافة المراحل التعليمية باستخدام طريقة العينة العشوائية ، وتم توزيع 55 استبانة على عينة استطلاعية من مجتمع الدراسة لاختبار الاتساق الداخلي وثبات الاستبانة.

#### أداة الدراسة:

هو استبانة معدة لتكون الأداة الرئيسة في جمع بيانات هذه الدراسة وتكون هذه الاستبانة من 26 فقرة موزعة على مقاييسين.

#### الدراسات السابقة :

● هدفت دراسة جرار (2011) إلى معرفة درجة الجدية في العمل وعلاقتها بالاحترق النفسي لدى مديري المدارس الحكومية الثانوية في محافظات شمال الضفة الغربية من وجهة نظر مديري المدارس أنفسهم، والتعرف إلى الأسباب المؤدية إلى عدم الجدية والاحترق النفسي لدى مديري المدارس الحكومية الثانوية في عملهم الإداري.

كما هدفت الدراسة إلى معرفة تأثير كل من متغيرات (الجنس، المؤهل العلمي، والخبرة الإدارية، والراتب الشهري، وموقع المدرسة، وعدد الطلاب، بالإضافة إلى التخصص في البكالوريوس) على مستوى الاحترق النفسي لدى مديري المدارس الحكومية الثانوية في محافظات شمال الضفة الغربية. تكون مجتمع الدراسة من جميع مديري المدارس الحكومية الثانوية في محافظات شمال الضفة الغربية خلال العام الدراسي 2010-2011 والبالغ عددهم (338) مديراً ومديرة من محافظات شمال الضفة الغربية. وقد أجريت الدراسة على عينة قوامها (121) مديراً ومديرة أي ما يعادل نسبته (35.79%) تقريباً من مجتمع الدراسة.

وقد توصلت الدراسة إلى درجة عالية جداً من الجدية في العمل لدى مديري المدارس الثانوية الحكومية في محافظات شمال الضفة الغربية، وأن درجة الاحترق النفسي لديهم كانت بدرجة معتدلة على بعد الإجهاد الانفعالي وبدرجة متدنية على بُعد نقص الشعور بالإنجاز، وبدرجة معتدلة على بُعد تبدل الشعور نحو الآخرين، كما أظهرت وجود علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية بين مستويات مفهوم الجدية في العمل (التحدي والتغيير، الالتزام والمشاركة، السيطرة والتحكم) ومستويات مفهوم الاحترق النفسي بأبعاده الثلاثة (الإجهاد الانفعالي، تبدل الشعور، نقص الشعور بالإنجاز) لدى مديري المدارس الحكومية الثانوية بمحافظات شمال الضفة الغربية.

كما أظهرت أن هنالك فروقاً دالة إحصائية في الراتب الشهري لدى مديري المدارس الحكومية الثانوية في محافظات شمال الضفة الغربية. إلا أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في درجة الجدية في العمل لدى مجتمع الدراسة تعزى للمتغيرات الأخرى<sup>4</sup>.

● دراسة أعدتها سماهر أبو مسعود (2010) حول ظاهرة الاحترق الوظيفي لدى الموظفين الإداريين العاملين في وزارة التربية والتعليم في قطاع غزة. أسبابها وكيفية علاجها حيث هدفت الدراسة لتعرف على مدى انتشار ظاهرة الاحترق الوظيفي لدى الموظفين الإداريين في الوزارة بقطاع غزة، وتحديد العلاقة ما بين ظاهرة الاحترق ومصادر انتشارها والسبل الكفيلة بعلاجها، حيث تكون مجتمع الدراسة من 821 موظف، طبقت الدراسة على 258 موظف. تم اختيارهم بطريقة عشوائية بسيطة، وكانت نسبة الاسترداد 86%.

<sup>4</sup> سنابل جرار، الجدية في العمل وعلاقتها بالاحترق النفسي لدى مديري المدارس الحكومية الثانوية في محافظات شمال الضفة الغربية (نابلس: جامعة النجاح الوطنية، كلية التربية، رسالة ماجستير غير منشورة، 2011)، 31.

ومن أهم النتائج التي خرجت بها الدراسة أن الموظفين الإداريين العاملين في وزارة التربية والتعليم بقطاع غزة يعانون بشكل عام من مستوى متوسط من الاحتراق الوظيفي على بعديه (الإجهاد الانفعالي وعدم الإنسانية) فيما كان مستوى الاحتراق منخفض على بعد (الإنجاز الشخصي).

وأوصت الدراسة بالتقرب من الله وتبني القيم الدينية في المعاملات ما بين الزملاء في العمل بالإضافة إلى ضرورة اهتمام أصحاب القرار بظاهرة الاحتراق والعمل على التخفيف من حدة انتشارها والاهتمام بالجانب الترفيهي للموظفين، والاهتمام بالحوافز بأنواعها<sup>5</sup>.

• وهدفت دراسة القحطاني<sup>6</sup> (2009) إلى التعرف على مصادر الضغوط النفسية المسببة للاحتراق النفسي لدى مديري المدارس الثانوية الأهلية بجدة، ووضع المقترحات والحلول التي تحدد من الاحتراق النفسي أو تقلل من درجته لديهم. وتكونت عينة الدراسة من جميع مديري المدارس الثانوية الأهلية للبنين بمدينة جدة والبالغ عددهم (47) مديراً، وكان عدد الاستجابات التي اعتمدها الباحث (46) استبانة، واستخدم الباحث المنهج الوصفي المسحي كمنهج للدراسة. وأظهرت نتائج الدراسة إلى تعرض مدير المدرسة لمجموعة من مصادر الضغوط النفسية المسببة للاحتراق النفسي، جاءت بدرجة كبيرة على بعدي: "العلاقة مع المجتمع المحلي، والعلاقة مع مالك المدرسة" على التوالي تنازلياً، في حين جاءت بقية الأبعاد بدرجة متوسطة وهي كالتالي مرتبة ترتيباً تنازلياً (العلاقة مع الهيئة التدريسية، والتطوير والنمو المهني، والعلاقة مع الطلاب، وآلية الصراع، والعلاقة مع القادة التربويين، وعدم الرضا الوظيفي لمدير المدرسة والمشكلات الشخصية لمدير المدرسة، وغموض المهام).

• دراسة البلوي (2008) بعنوان: التمكين الإداري وعلاقته بالأداء لدى معلمي المدارس الحكومية في محافظة الوجه في المملكة العربية السعودية هدفت إلى التعرف على التمكين الإداري وعلاقته بالأداء الوظيفي لدى جميع المعلمين والمعلمات في المدارس الحكومية حيث تكونت العينة من (382) معلماً ومعلمة وأظهرت النتائج أن مستوى التمكين الإداري والأداء قد جاء مرتفعين وأن هناك علاقة ذات دلالة كما أظهرت الدراسة أيضاً عدم وجود علاقة ذات دلالة، إحصائية بين التمكين الإداري و الأداء الوظيفي<sup>7</sup>.

• أما دراسة العطية<sup>8</sup> وعيسوي (2004) فقد هدفت إلى التعرف على مستوى الاحتراق النفسي لدى عينة من العاملات مع ذوي الاحتياجات الخاصة بدولة قطر، وعلاقته ببعض المتغيرات: الجنسية والسن، والحالة الاجتماعية، والمؤهل الدراسي، وسنوات الخبرة، ونوع العمل، ونوع الإعاقة. لتحقيق أهداف الدراسة تم استخدام مقياس ماسلاك للاحتراق النفسي. تكونت عينة الدراسة من (138) عاملة من العاملات مع ذوي الاحتياجات الخاصة. و أظهرت نتائج الدراسة وجود مستوى معتدل من الاحتراق النفسي لدى العاملات مع ذوي الاحتياجات الخاصة، ووجود فروق ذات دلالة إحصائية تبعاً لمتغير الجنسية في الاحتراق النفسي لصالح القطريات، ووجود فروق ذات دلالة إحصائية تبعاً لمتغير العمر في الاحتراق النفسي لصالح الفئة العمرية أقل من (30) سنة، ووجود فروق ذات دلالة إحصائية بين المتزوجات وغير المتزوجات في الاحتراق النفسي في بعد نقص الشعور بالإنجاز والإجهاد الانفعالي

5 سماهر أبو مسعود، ظاهرة الاحتراق الوظيفي لدى العاملين الإداريين في وزارة التربية والتعليم بقطاع غزة، (غزة: الجامعة الإسلامية، كلية التربية، رسالة ماجستير غير منشورة، 2010)، 22.

6 يحيى القحطاني، مستوى الاحتراق النفسي لدى مديري المدارس الثانوية الأهلية بمدينة جدة، (جدة: جامعة الملك عبد العزيز، كلية التربية، رسالة ماجستير غير منشورة، 2009)، 65.

7 محمد البلوي، التمكين الإداري وعلاقته بالأداء الوظيفي، (الأردن: جامعة مؤتة، كلية التربية، رسالة ماجستير غير منشورة، 2008)، 106.

8 أسماء العطية - طارق عيسوي، "الاحتراق النفسي لدى عينة من العاملات مع ذوي الاحتياجات الخاصة وعلاقته ببعض المتغيرات بدولة قطر"، المجلة المصرية للدراسات النفسية 14، 45 (أكتوبر، 2004)، 6.

والدرجة الكلية لصالح غير المتزوجات، ووجود فروق ذات دلالة إحصائية بين مستويات الخبرة المختلفة في الاحتراق النفسي لصالح سنوات الخبرة الأقل من (5) سنوات في بعد الإجهاد الانفعالي والدرجة الكلية، ووجود فروق ذات دلالة إحصائية من ذوي المؤهلات المختلفة في الاحتراق النفسي لصالح الحاصلات على الثانوية العامة في بعد الإجهاد الانفعالي ونقص الشعور بالإنجاز والدرجة الكلية. وعدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في الاحتراق النفسي تبعاً لمتغير نوع الإعاقة.

من خلال الدراسات السابقة التي تناولت موضوع الاحتراق النفسي والأداء الوظيفي بشكل مباشر أو غير مباشر من زوايا وأبعاد متعددة ذات صلة حيث تشترك هذه الدراسات باعتمادها مقياس ماسلاش للاحتراق النفسي وفي علاقة الاحتراق النفسي ببعض المتغيرات الشخصية مثل: الجنس، العمر، مدة الخبرة، المستوى التعليمي، الحالة الاجتماعية وبعضها ركز على الأعمال الإدارية.

ولم أعرش على دراسة استهدفت الاحتراق النفسي للمعلمين والمعلمات وأثره على الأداء الوظيفي في الشمال السوري المحرّر. و حقيقة إن البيئة والوضع الحالي في الشمال السوري المحرّر يفتقر إلى مثل هذه الدراسات من باب الأمانة العلمية والأخلاق المهنية كنوع من الوقوف بجانب أهلنا المستضعفين والمظلومين هناك.

#### ● الإطار النظري للدراسة:

إنه من المهم الإعداد الجيد لشخصية المعلم من النواحي النفسية والمعرفية وتأهيله بشكل صحيح لأنه يعد العنصر الأساسي " في العملية التعليمية وتلعب خصائصه المعرفية والانفعالية درواً هاماً في فعالية هذه العملية"<sup>9</sup>.

#### مفهوم الاحتراق النفسي و تعريفه و أبعاده :

يعدّ الاحتراق النفسي كأحد المشكلات في الحياة اليومية عند بعض الناس وهو عبارة عن اضطرابات مختلفة ينتج عن تعرض الفرد للضغوط النفسية بصورة متكررة وربما تكون بشكل دائم.

فالاحتراق النفسي هو: "مجموعة تراكمية من الضغوط النفسية والأعباء والمسؤوليات التي يتعرض لها الفرد خلال مسيرته المهنية نتيجة عوامل عدة ينتج عنها شعوره بالإجهاد الانفعالي وتدني الشعور بالإنجاز وتبلد مشاعره تجاه الآخرين وضعف الدافعية للإنجاز مما يترتب عليه تكون اتجاهات سلبية نحو مهنته"<sup>10</sup>.

و يعرفه البعض أنه: " عبارة عن ضغوطات خارجية بيئية أو داخلية نفسية تستنزف طاقة الفرد ودافعيته للإنتاج بحيث تتضمن مشاعر القلق والتعب وأحياناً يصاحبها اضطرابات نفسية أو جسدية"<sup>11</sup>.

و غالباً ما يحدث الاحتراق النفسي بشكل تدريجي على مدى فترة طويلة من الزمن ولا يحدث بين عشية وضحاها أو بشكل مفاجئ وبدون مقدمات ولكن ربما يتطور بدرجات متفاوتة حسب الشخص إذا لم يتم الاهتمام بالإشارات التحذيرية أو الأعراض التي تظهر على الإنسان. وربما تكون علامات الاحتراق أشد خفاء في بداية الأمر ثم تتطور لتظهر بشكل واضح تدريجياً. وهذا كله يصاحبه شعور بالتعب والصداع والشعور بالإعياء والشعور بالهزيمة والفشل وعدم الثقة مع فقدان الدافعية نحو الأعمال.

أما أبعاد الاحتراق النفسي فتشير الضمور<sup>12</sup> (الضمور، 2008) إلى ثلاثة أبعاد فرعية رئيسة للاحتراق النفسي، وهي:

<sup>9</sup> عبد المجيد نشواتي، علم النفس التربوي، ط.9، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998)، 229.

<sup>10</sup> محمود السليحي، "مستويات الاحتراق النفسي لدى معلمي التربية الإسلامية العاملين في المدارس الخاصة في مدينة عمان في ضوء بعض المتغيرات"، مجلة دراسات العلوم التربوية 40، 4(حزيران 2013)، 1212.

<sup>11</sup> أشرف كمال اغيارية، الاحتراق النفسي لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد وعلاجه بالكفاءة الناتجة المدركة في تنمية الأطفال الآخرين داخل الأسرة في أم الفحم، (الأردن: جامعة عمان العربية، كلية العلوم التربوية والنفسية، رسالة ماجستير غير منشورة، 2017)، 30.

الإجهاد العاطفي: يشعر الفرد بالإرهاك، واستنفاد واستنزاف طاقته فوق الحد الطبيعي، كما يشعر بالتعب، وانخفاض الدافعية، وليس لديه ما يكفي من الطاقة.

العزلة عن الأنشطة (ذات الصلة بالعمل): ينظر الفرد إلى عمله بشكل سلبي ومحبط على نحو متزايد، ويمكن أن يتطور لديه ميول متشائمة أو ساخرة نحو بيئة عمله وزملائه. وقد ينأى عاطفياً بشكل متزايد عن نفسه، وعمله. انخفاض الأداء: يؤثر الاحتراق النفسي بشكل رئيسي في المهام اليومية في العمل، أو المنزل أو عند رعاية أفراد الأسرة. الأشخاص الذين يعانون من الاحتراق النفسي سلبين جداً تجاه أداؤهم ونشاطهم، ويجدون صعوبة في التركيز، ويفتقرون إلى الإبداع.

وحقيقةً يلعب العامل النفسي والنمو المهني بعيداً عن الضغوط النفسية المختلفة دوراً في إنجاز الكثير من الأهداف التربوية. وهذا ما يدعو ويضع الأمر موضع الجد - إلى حسن اختيار العاملين في الميدان التعليمي والتربوي بشكل عام وبمهمة التدريس باعتماد الرغبة والتكيف مع الظروف كأحد المؤشرات المهمة التي يتم من خلالها قبول الملتحقين بمهمة التعليم من الذكور والإناث.

#### أسباب الاحتراق النفسي:

هناك أسباب خاصة بالفرد والمجتمع وكذلك توجد مسببات خاصة ببيئة العمل: فمن الناحية الفردية: "يعدُّ فرود بينبرجر أول من استخدم تعبير الاحتراق في كتابه مدعياً بأن المخلصين والملتزمين هم الأكثر عرضة للاحتراق"<sup>13</sup>.

" ويعتبر الإحتراق النفسي في حياة الإنسان المعاصر أحد المعوقات التي تحول بينه وبين الراحة النفسية، وشيوع القلق والخوف لديه، ولذلك يتم مناقشتها في مجالات عدة مثل الصحة العامة، والتعليم، وعلم النفس، وغيرها من المجالات المتعددة، لما تعكسه سلباً على نشاط المؤسسة وتحقيق أهدافها."<sup>14</sup>.

#### الأداء الوظيفي:

ويقصد به أيضاً " الأثر الصافي لجهود الفرد التي تبدأ بالقدرات وإدراك الدور والمهام وبالتالي يشير إلى درجة تحقيق وإتمام المهام الموكلة لوظيفة الفرد"<sup>15</sup>.

و في الواقع إن تقييم الأداء الوظيفي مهم في الميدان التعليمي لأسباب عديدة منها : تحسين أداء المعلمين وتطويره وتخطيط الموارد البشرية بشكل جيد واكتشاف الاحتياجات التدريبية وتحديدها ووضع نظام عادل وشامل للمرتبات والمكافآت والحوافز . وأعتقد أن أهم من هذا كله هو معرفة مشاكل العمل ومعوقات العمل التعليمي والتربوي. أما طرق تقييم أداء الموظفين فهناك طرق عدة منها : طريقة الترتيب أو التدرج البياني أو الوقائع الحرجة أو الاختبار أو التقويم المكتوب . و في الحقيقة يعدّ الأداء الوظيفي محصلة لما يقوم به المعلمون والمعلمات من مهام تربوية و تعليمية وهو يمثل المنظومة الشاملة والمتكاملة لنتائج ما يقوم به المعلمون والمعلمات في ضوء تفاعلهم مع عناصر البيئة التعليمية الداخلية والبيئة المجتمعية الخارجية .

يمكن القول بأن محددات الأداء تستند إلى 3 متغيرات و هي :

12 ختام الضمور، الإحتراق النفسي لدى الأم العاملة وأثره في طريقة تعامل الأم مع الأبناء من وجهة نظر الأمهات العاملات في محافظة الكرك، (الأردن: جامعة مؤتة، كلية التربية، رسالة ماجستير غير منشورة، 2008)، 42.

13 علي بن حمد النوشان، ضغوط العمل وأثرها على علمية اتخاذ القرارات، (الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، قسم العلوم الإدارية، رسالة ماجستير منشورة، 2003)، 179.

14 سنابل جزار، الجدية في العمل وعلاقتها بالاحتراق النفسي لدى مديري المدارس الحكومية الثانوية في محافظات شمال الضفة الغربية، 23.

15 محمد سعيد أنور سلطان، السلوك التنظيمي، ط.1، (الإسكندرية: الدار الجامعية الجديدة، 2003)، 219.

- 1- الجهد المبذول في العمل وهو يعكس درجة حماس الفرد لأداء العمل ومدى دافعية الأداء.
- 2- القدرات والخصائص الفردية وهي القدرات الفردية والخبرات السابقة التي يتوقف الجهد المبذول عليها.
- 3- إدراك الفرد لدوره الوظيفي وتمثل في سلوك الفرد الشخصي أثناء الأداء لتصوراته وانطباعاته عن الكيفية التي يمارس بها في المنظمة<sup>16</sup>.

و لا شك أن الاحتراق النفسي يؤثر وبشكل أساسي في المهام التربوية والتعليمية اليومية في العمل في المدرسة حيث يعاني من يصاب به من صعوبة في التركيز في أعمالهم ويفتقرون إلى الإبداع والثقة بالنفس. وطبيعة مهنة التعليم تحتاج إلى نوع من الراحة النفسية والرضا الوظيفي وإلى حد مقبول لأنها مهنة مبنية على العطاء والاهتمام الذاتي.

ولذلك الاحتراق النفسي يضع المعلم أو المعلمة تحت الضغط ويسبب له مشاعر القلق والتوتر الدائم في علاقته مع زملائه والقسوة بالتعامل مع طلابه وتظهر هذه المشاعر ضمن أبعاد مختلفة كالاستنزاف الانفعالي الذي يؤدي إلى قلة الجهد المبذول أو العطاء، لأنه فقد الدافعية والحماسة للإنجاز وربما يشعر بعدم قدرته على الالتزام بمسؤوليات التعليم المنوطة به.

#### • الإجراءات الميدانية للدراسة:

يمكن تعريف الاحتراق النفسي إجرائياً: بأنه يشير إلى الدرجة التي يحصل عليها المستجيب على مقياس الاحتراق النفسي الذي قام الباحث بتصحيحه لهذا الغرض من البحث.

#### استخدمت في الدراسة الحالية مقياسين هما :

- أولاً: مقياس الاحتراق النفسي ويشتمل على 12 عبارة .

#### طريقة تصحيح المقياس:

تمت الإجابة بوضع (صح) على واحدة من الاختبارات الخمسة التي تنطبق على أفراد العينة (موافق بشدة ، موافق ، محايد، غير موافق ، غير موافق بشدة) ، وحيث أن مقياس الاحتراق النفسي هو مقياس سلبي ، لذلك فإنه في حالة العبارات الإيجابية وهي العبارات رقم (9-10-11-12) يتم إعطاء درجة (5) إذا كانت الإجابة غير موافق بشدة ، (4) إذا كانت الإجابة غير موافق ، (3) إذا كانت الإجابة محايد ، ودرجتان (2) إذا كانت استجابته موافق ، ودرجة واحدة (1) إذا كانت استجابته موافق بشدة ، بينما تصحح العبارات السلبية وهي (1-2-3-4-5-6-7-8) بالعكس حيث يتم إعطاء درجة (1) إذا كانت الإجابة غير موافق بشدة ، (2) إذا كانت الإجابة غير موافق ، (3) إذا كانت الإجابة محايد ، ودرجتان (4) إذا كانت استجابته موافق ، ودرجة واحدة (5) إذا كانت استجابته موافق بشدة.

-ثانياً: مقياس الأداء الوظيفي ويشتمل على 14 عبارة.

#### طريقة تصحيح المقياس:

تمت الإجابة بوضع (صح) على واحدة من الاختبارات الخمسة التي تنطبق على أفراد العينة (موافق بشدة ، موافق ، محايد، غير موافق ، غير موافق بشدة) ، ويتم إعطاء درجة (1) إذا كانت الإجابة غير موافق بشدة ، (2) إذا كانت الإجابة غير موافق ، (3) إذا كانت الإجابة محايد ، ودرجتان (4) إذا كانت استجابته موافق ، ودرجة واحدة (5) إذا كانت استجابته موافق بشدة.

#### صدق أداة الدراسة

أولاً: الصدق الظاهري لأداة الدراسة :

<sup>16</sup> يوسف بحر-أيمن أبو سويح، "أثر المناخ التنظيمي على الأداء الوظيفي للعاملين الإداريين في الجامعة الإسلامية بغزة"، مجلة الجامعة الإسلامية بغزة فلسطين، 18، 2(يونيو 2010)، 7.

تم إعداد أداة البحث بالاستفادة من استبيانات الدراسات السابقة المتعلقة بموضوع الدراسة و بمراجعة الأدبيات التربوية والدراسات السابقة ذات العلاقة بموضوع البحث ، ومن ثم تم عرض أداة البحث في صورتها الأولية على عدد من المحكمين من أعضاء هيئة التدريس وفي ضوء آراء المحكمين تم إجراء التعديلات المناسبة، حيث قدم المحكمون ملاحظات قيمة أفادت الباحث في إثراء الأداة وتحسينها مما ساعد على إخراجها بصورة ملائمة، وبذلك تبين أن الأداة تقيس ما وضعت لقياسه.

#### ثانياً: صدق الاتساق الداخلي:

بعد التأكد من الصدق الظاهري لأداة البحث تم تطبيقها ميدانياً على العينة الاستطلاعية وعددها 55، تم قياس صدق الاتساق الداخلي من خلال حساب قيم المعامل الارتباط بيرسون (Pearson correlation coefficient) بين درجة العبارة والدرجة الكلية للمحور الذي تنتمي إليه لتحديد مدى الصدق البنائي والاتساق الداخلي لأداة الدراسة كما يوضح ذلك الجداول التالية:

#### جدول (1)

معاملات الارتباط بين درجة كل فقرة من فقرات مقياس "الاحتراق النفسي" والدرجة الكلية للمقياس

رقم العبارة	معامل الارتباط	رقم العبارة	معامل الارتباط
1	**0.544	7	**0.799
2	**0.662	8	**0.657
3	**0.764	9	**0.356
4	**0.575	10	**0.761
5	**0.756	11	**0.706
6	**0.735	12	**0.426

\*\* دالة عند مستوى الدلالة 0.01 فأقل.

يتضح من الجدول السابق أن قيم معامل ارتباط كل عبارة مع الدرجة الكلية لمقياس الاحتراق النفسي ذات قيم متوسطة ومرتفعة حيث تتراوح ما بين (0.356 ، 0.799) وهي قيم موجبة ودالة إحصائياً ، مما يشير إلى أن مقياس الاحتراق النفسي يتمتع بدرجة صدق مرتفعة وبالتالي صلاحيته للتطبيق الميداني.

#### جدول (2)

معاملات الارتباط بين درجة كل فقرة من فقرات مقياس "الأداء الوظيفي" والدرجة الكلية للمقياس

رقم العبارة	معامل الارتباط	رقم العبارة	معامل الارتباط
1	**0.503	8	**0.465
2	**0.544	9	**0.477
3	**0.489	10	**0.506
4	**0.504	11	**0.487
5	**0.580	12	**0.412
6	**0.573	13	**0.452
7	**0.672	14	**0.553



\*\*دالة عند مستوى الدلالة 0.01 فأقل.

يتضح من الجدول السابق أن قيم معامل ارتباط كل عبارة مع الدرجة لمقياس الأداء الوظيفي ذات قيم متوسطة ومرتفعة حيث تتراوح ما بين (0.412 ، 0.672) وهي قيم موجبة ودالة إحصائياً، مما يشير إلى أن مقياس الاحتراق النفسي يتمتع بدرجة صدق مرتفعة وبالتالي صلاحيته للتطبيق الميداني.

### ثبات الأداة:

تم استخدام معامل ألفا كرونباخ (CHRONBACH ALPHA) للتأكد من ثبات أداة الدراسة ، والجدول رقم (3) يوضح معامل الثبات لمحاور أداة الدراسة وهي:

### جدول (3)

معامل ألفا كرونباخ لمقياس ثبات أداة الدراسة

المقياس	عدد الفقرات	معامل الثبات
الاحتراق النفسي	12	0.879
الأداء الوظيفي	14	0.888

من خلال النتائج الموضحة أعلاه بجدول (3) يتضح أن معامل الثبات للمقياس الاحتراق النفسي بلغ (0.879) في حين قيمة معامل الثبات لمقياس الأداء الوظيفي بلغت (0.888)، وهي قيم ثبات مرتفعة توضح صلاحية مقاييس الدراسة للتطبيق الميداني.

### أساليب المعالجة الإحصائية:

- 1- التكرارات والنسب المئوية للتعرف على الخصائص الشخصية والوظيفية لأفراد عينة الدراسة وتحديد استجابات أفرادها تجاه عبارات المحاور الرئيسة التي تتضمنها أداة الدراسة.
- 2- المتوسط الحسابي وذلك لمعرفة مدى ارتفاع أو انخفاض استجابات أفراد عينة الدراسة عن المحاور الرئيسة (متوسط العبارات)، مع العلم بأنه يفيد في ترتيب المحاور حسب أعلى متوسط حسابي.
- 3- الانحراف المعياري للتعرف على مدى انحراف استجابات أفراد عينة الدراسة لكل عبارة من عبارات متغيرات الدراسة، ولكل محور من المحاور الرئيسة عن متوسطها الحسابي.
- 4- معامل الارتباط بيرسون لمعرفة صدق الاتساق الداخلي للمقاييس.
- 5- معامل ألفا كرونباخ لاختبار مدى ثبات مقاييس الدراسة.
- 6- معامل ارتباط بيرسون لحساب العلاقة بين الاحتراق النفسي و الأداء الوظيفي لدى المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرّر.
- 7- تحليل الانحدار وتباين الانحدار

### عرض وتحليل بيانات الدراسة ومناقشة نتائجها :

بعد معالجة البيانات باستخدام الأساليب الإحصائية المشار إليها سابقاً، تأتي على دراسة النتائج و أبدأ بالإجابة على تساؤلات البحث.

### أولاً/ عرض النتائج المتعلقة بخصائص أفراد عينة الدراسة:

#### 1- المرحلة التعليمية:

جدول (5) توزيع أفراد الدراسة وفقاً لمتغير المرحلة التعليمية

المرحلة التعليمية	التكرار	النسبة
ابتدائية	72	44.7
إعدادية	45	28.0
ثانوية	44	27.3
المجموع	161	٪100

يوضح الجدول السابق توزيع أفراد عينة الدراسة وفقاً لمتغير المرحلة التعليمية ، وقد اتضح أن (44.7%) من إجمالي افراد عينة الدراسة يعملون بالمرحلة الابتدائية ، بينما (28.0%) من إجمالي افراد عينة الدراسة يعملون بالمرحلة الإعدادية في حين وجد ان (27.3%) من إجمالي افراد عينة الدراسة يعملون بالمرحلة الثانوية.

## 2- الجنس:

جدول (6) توزيع أفراد الدراسة وفقاً لمتغير الجنس

الجنس	التكرار	النسبة
ذكر	94	58.4
أنثى	67	41.6
المجموع	161	٪100

يوضح الجدول السابق توزيع أفراد عينة الدراسة وفقاً لمتغير الجنس ، وقد اتضح أن (58.4%) من إجمالي افراد عينة الدراسة من المعلمين (ذكور) ، بينما (41.6%) من إجمالي افراد عينة الدراسة من المعلمات (اناث).

## 3- عدد سنوات الخبرة في التدريس:

جدول (7) توزيع أفراد الدراسة وفقاً لمتغير عدد سنوات الخبرة في التدريس

عدد سنوات الخبرة في التدريس	التكرار	النسبة
من سنة الى 5 سنوات	59	36.6
من 6 الى 10 سنوات	45	28.0
من 11 الى 15 سنة	25	15.5
من 16 الى 20 سنة	18	11.2
من 21 سنة فأكثر	14	8.7
المجموع	161	٪100

يوضح الجدول السابق توزيع أفراد عينة الدراسة وفقاً لمتغير عدد سنوات الخبرة في التدريس ، وقد اتضح أن (36.6%) من إجمالي افراد عينة الدراسة خبرتهم (من سنة الى 5 سنوات) ، بينما (28.0%) من إجمالي افراد عينة الدراسة خبرتهم (من 6 الى 10 سنوات)، في حين وجد ان (15.5%) من إجمالي افراد عينة الدراسة خبرتهم (من 11 الى 15 سنة)، بينما وجد ان (11.2%) من إجمالي افراد عينة الدراسة خبرتهم (من 16 الى 20 سنة)، بينما وجد ان (8.7%) من إجمالي افراد عينة الدراسة خبرتهم (من 21 سنة فأكثر)

## 1- المؤهل العلمي: جدول (8) توزيع أفراد الدراسة وفقاً لمتغير المؤهل العلمي

المؤهل العلمي	التكرار	النسبة
---------------	---------	--------

أقل من بكالوريوس	27	16.8
بكالوريوس	76	47.2
أعلى من بكالوريوس	58	36.0
المجموع	161	100%

يوضح الجدول السابق توزيع أفراد عينة الدراسة وفقاً لمتغير المؤهل العلمي ، وقد اتضح أن (47.2%) من إجمالي أفراد عينة الدراسة مؤهلاتهم العلمية (بكالوريوس) ، بينما (36.0%) من إجمالي أفراد عينة الدراسة مؤهلاتهم العلمية (أعلى من بكالوريوس)، في حين وجد ان (16.8%) من إجمالي أفراد عينة الدراسة مؤهلاتهم العلمية (أقل من بكالوريوس).

ثانياً أسئلة الدراسة و مناقشتها :

تحليل ومناقشة النتائج المتعلقة بالسؤال الأول والذي نص على الآتي:

ما مستوى الاحتراق النفسي لدى المعلمين و المعلمات في الشمال السوري المحرّر؟

للإجابة عن هذا السؤال تم حساب التكرارات والنسب المتوسطة الحسابية، والانحرافات المعيارية، والترتب لاستجابات أفراد عينة الدراسة من المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرر على مقياس الاحتراق النفسي " والجدول التالي يوضح النتائج المتصلة بهذا المحور.

جدول رقم (9) التكرارات والنسب المئوية والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد

عينة الدراسة من المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرر على مقياس الاحتراق النفسي

م	العبارة	درجة الموافقة													
		غير موافق بشدة		غير موافق		محايد		غير موافق		غير موافق بشدة					
		%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك				
1	أشعر بالعبء والإرهاق مع نهاية اليوم اليومي في المدرسة	1	0.6	11	6.8	17	10.6	89	55.3	43	26.7	4.01	0.84	3	موافق
8	أشعر بسيادة العلاقات القائمة على المصالح الشخصية	13	8.1	44	27.3	16	9.9	49	30.4	39	24.2	3.35	1.32	6	محايد
2	أعرض لضغوط في العمل تفوق قدراتي المهنية والجسدية	5	3.1	46	28.6	30	18.6	53	32.9	27	16.8	3.32	1.15	7	محايد
4	أعاني من أمراض بدنية نتيجة ضغوط العمل في المدرسة	16	9.9	62	38.5	19	11.8	46	28.6	18	11.2	2.93	1.23	8	محايد
5	أشعر بالاستنزاف العاطفي نتيجة ممارستي لمهنة التعليم في المدرسة	12	7.5	64	39.8	29	18	36	22.4	20	12.4	2.93	1.19	9	محايد
7	أشعر بالقلق لأن عملي في المدرسة زاد من سلبية مشاعري العاطفية	22	13.7	59	36.6	28	17.4	37	23	15	9.3	2.78	1.21	10	محايد
3	أشعر بالضييق والإحباط لممارستي مهنة التعليم	32	19.9	60	37.3	13	8.1	31	19.3	25	15.5	2.73	1.39	11	محايد
6	أشعر بالقسوة مع التعامل مع المعلمين والطلاب من حولي	32	19.9	70	43.5	26	16.1	22	13.7	11	6.8	2.44	1.16	12	غير موافق
11	أشعر بالحمية والنشاط أثناء ممارستي لمهنة التعليم في المدرسة*	8	5	20	12.4	22	13.7	72	44.7	39	24.2	2.29	1.12	5	موافق
10	أشعر بالفراغ والسعادة لممارستي التعليم في المدرسة*	8	5	15	9.3	19	11.8	62	38.5	57	35.4	2.10	1.14	4	موافق
9	أتعامل بهادوء مع المشاكل الانفعالية في المدرسة*	0	0	11	6.8	9	5.6	87	54	54	33.5	1.86	0.81	2	موافق

موافق بشدة	1	0.75	1.78	36	58	55.3	89	4.3	7	3.7	6	0.6	1	استطيع أن أتفهم مشاكل طلابي وأساعدهم بحلها"	12
محايد		0.74	2.71	المتوسط الحسابي العام											

يتضح من الجدول السابق ما يأتي:

- هناك تفاوت في درجة موافقة أفراد الدراسة على عبارات مقياس الاحتراق النفسي حيث يشمل المقياس على (12) فقرة وجاءت استجابات أفراد الدراسة على فقرات مقياس الاحتراق النفسي بدرجات موافقة تتراوح ما بين (غير موافق/ محايد / موافق / موافق بشدة) على أداة الدراسة، حيث تراوحت متوسطاتهم الحسابية من (2.44 الى 4.22) وهذه المتوسطات تقع بالفئات الثانية والثالثة والرابعة والخامسة من فئات المقياس المتدرج الخماسي والتي تشير إلى درجة (غير موافق/ محايد / موافق / موافق بشدة) بالنسبة لأداة الدراسة، وبلغ المتوسط العام لاستجابات أفراد الدراسة على عبارات مقياس الاحتراق النفسي (3.37 درجة من 5) وهذا المتوسط يقع بالفئة الثالثة من فئات المقياس الخماسي، والتي تشير إلى درجة (محايد) بالنسبة لأداة الدراسة، وهكذا يتضح ان مستوى الاحتراق النفسي يوجد بدرجة متوسطة لدى المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرّر.

، وقد كانت أعلى فقرة من حيث المتوسط الحسابي هي الفقرة رقم (1) والتي نصها " أشعر بالتعب والإرهاق مع نهاية الدوام اليومي في المدرسة " بالمرتبة الأولى وبدرجة (موافق)، بمتوسط حسابي(4.01) وانحراف معياري (0.84)، و يرجع هذا إلى صعوبة الوضع المعاشي المتردي في الشمال السوري إضافة إلى سوء خدمات المواصلات مما يضطر المعلم أو المعلمة إلى الخروج مبكراً من البيت و العودة بوقت متأخر ، و هذا ينتج عنه التعب و الإرهاق حتماً . ثم جاءت العبارة رقم (8) والتي نصها " أشعر بسيادة العلاقات القائمة على المصالح الشخصية " بالمرتبة الثانية وبدرجة (محايد)، بمتوسط حسابي(3.35) وانحراف معياري (1.32)، وهذا يشير إلى منعطف يهدد مستقبل التعليم ، و لكن المرحلة التي تعيشها المنطقة استثنائية بكافة المقاييس و لا سيما ظروف النزوح من الموطن الأصلي حيث أصبح المجتمع خليطاً من بيئات مختلفة و لربما تلعب المصالح الشخصية دوراً مهماً في العلاقات بين الناس . ثم جاءت العبارة رقم (2) والتي نصها " أتعرض لضغوط في العمل تفوق قدراتي المهنية والجسمية " بالمرتبة الثالثة وبدرجة (محايد)، بمتوسط حسابي(3.32) وانحراف معياري (1.15). دلالة على ثقل الأعباء الملقاة على عاتق المعلمين و المعلمات . و لكثرة التنافس على وظيفة شاغرة في التعليم ربما يضطرون للرضوخ للأمر الواقع . ثم جاءت العبارة رقم (4) والتي نصها " أعاني من أمراض بدنية نتيجة ضغوط العمل في المدرسة " بالمرتبة الرابعة وبدرجة (محايد)، بمتوسط حسابي(2.93) وانحراف معياري (1.23). و هو أمر طبيعي إن وُجد لأن الإنسان له طاقة من العطاء و البذل . ثم جاءت العبارة رقم (5) والتي نصها " أشعر بالاستنزاف العاطفي نتيجة ممارستي لمهنة التعليم في المدرسة " بالمرتبة الخامسة وبدرجة (محايد)، بمتوسط حسابي(2.93) وانحراف معياري (1.19).

ثم جاءت العبارة رقم (7) والتي نصها " أشعر بالقلق لأن عملي في المدرسة زاد من سلبية مشاعري العاطفية " بالمرتبة السادسة وبدرجة (محايد)، بمتوسط حسابي(3.44) وانحراف معياري (1.16).

ثم جاءت العبارة رقم (3) والتي نصها " أشعر بالضيق والإحباط لممارستي مهنة التعليم " بالمرتبة السابعة وبدرجة (محايد)، بمتوسط حسابي(3.78) وانحراف معياري (1.21).

ثم جاءت العبارة رقم (6) والتي نصها " أشعر بالقسوة مع التعامل مع المعلمين والطلاب من حولي " بالمرتبة الثامنة وبدرجة (غير موافق)، بمتوسط حسابي(2.44) وانحراف معياري (1.16).

ثم جاءت العبارة رقم (11) والتي نصها " أشعر بالحيوية والنشاط أثناء ممارستي لمهنة التعليم في المدرسة\*" بالمرتبة التاسعة وبدرجة (موافق)، بمتوسط حسابي(2.29) وانحراف معياري (1.12). فالإنسان كل متكامل جسماً و نفسياً و عقلياً، و التعب الجسدي يؤثر سلباً على المشاعر العاطفية فما بالنا بمهنة التعليم . و لكن في الوقت نفسه الناس في الشمال السوري المحرر صابرون و مصممون على التفاعل مع الحياة و الإبداع .

ثم جاءت العبارة رقم (10) والتي نصها " أشعر بالرضا والسعادة لممارسة التعليم في المدرسة\*" بالمرتبة العاشرة وبدرجة (موافق)، بمتوسط حسابي(2.10) وانحراف معياري (1.14).

ثم جاءت العبارة رقم (9) والتي نصها " أتعامل بهدوء مع المشاكل الانفعالية في المدرسة\*" بالمرتبة الحادية عشر وبدرجة (موافق)، بمتوسط حسابي(1.86) وانحراف معياري (0.81).

ثم جاءت العبارة رقم (12) والتي نصها " أستطيع أن أتفهم مشاكل طلابي وأساعدهم بحلها\*" بالمرتبة الثانية عشر وبدرجة (موافق بشدة)، بمتوسط حسابي(1.78) وانحراف معياري (0.75).

رغم المحن و المصائب و الصعوبات الحياتية و اليومية حيث إنه لا بديل عن العمل و الرضا و التكيف و لا سيما في التعليم و هو الرسالة السامية حتى لا نحرّم أطفالنا حقهم الطبيعي متطلعين إلى مستقبل أفضل لهم .

تحليل ومناقشة النتائج المتعلقة بالسؤال الثاني والذي نص على الآتي: ما مستوى الأداء الوظيفي لدى المعلمين و المعلمات في الشمال السوري المحرّر ؟

للإجابة عن هذا السؤال تم حساب التكرارات والنسب المتوسطة الحسابية، والانحرافات المعيارية، والترتيب لاستجابات أفراد عينة الدراسة من المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرر على مقياس الأداء الوظيفي " والجدول التالي يوضح النتائج المتصلة بهذا المحور.

جدول رقم (10) التكرارات والنسب المئوية والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية  
للاستجابات أفراد عينة الدراسة من المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرر على مقياس  
الأداء الوظيفي

م	العبارة	درجة الموافقة											
		غير موافق بشدة		موافق		محايد		غير موافق		غير موافق بشدة			
		%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك		
11	أهتم بتعليم طلابي مهما اختلفت الظروف	2	1.2	4	2.5	8	5	84	2	52.	63	39.	1

موافق	2	0.87	3.99	24.8	40	60.2	97	6.2	10	6.8	11	1.9	3	لدي قدرة على تحمل ضغوط العمل.	9
موافق	3	0.88	3.87	20.5	33	57.1	92	12.4	20	8.7	14	1.2	2	يتعاون زملائي معي في المدرسة لإعداد النشاطات المدرسية المختلفة	10
موافق	4	1.09	3.58	14.9	24	54.7	88	9.9	16	14.9	24	5.6	9	أستطيع أن أقوم بأعمالي كافة في المدرسة دون تدخل الآخرين.	8
محايد	5	1.12	3.22	5	8	51.6	83	14.3	23	19.3	31	9.9	16	ساعات العمل وخصص التدريس مناسبة لي	4
محايد	6	1.11	3.18	5	8	47.2	76	18.6	30	19.3	31	9.9	16	تتدخل إدارة المدرسة لمساعدتي عند حدوث مشاكل	6
محايد	7	1.19	2.94	7.5	12	32.9	53	17.4	28	30.4	49	11.8	19	أنتقل الدعم من إدارة المدرسة للقيام بدورات تدريبية لرفع كفاءتي التعليمية	14
محايد	8	1.28	2.81	7.5	12	30.4	49	18	29	23.6	38	20.5	33	أشعر بتقدير المسؤولين لعملي وجهودي المبدولة في المدرسة	7
غير موافق	9	1.10	2.23	3.7	6	11.2	18	18	29	38.5	62	28.6	46	أشعر بالراحة عندما لا أذهب إلى المدرسة	13
غير موافق	10	1.29	2.17	3.7	6	20.5	33	8.1	13	24.2	39	43.5	70	تحرص إدارة المدرسة على توفير مستحقاتي المالية في موعدها من كل شهر	5
غير موافق	11	1.08	1.88	0.6	1	14.3	23	6.2	10	30.4	49	48.4	78	أنتقاضي أجراً مماثلاً لأجر زملائي الآخرين	3
غير موافق بشدة	12	0.68	1.55	0.6	1	1.2	2	3.1	5	42.9	69	52.2	84	أنتعقد الذهاب إلى المدرسة متأخراً	12
غير موافق بشدة	13	0.77	1.44	0	0	5	8	2.5	4	24.2	39	68.3	110	أنتقاضي أجراً يتناسب مع وظيفتي	1
غير موافق بشدة	14	0.69	1.36	0	0	3.1	5	2.5	4	21.7	35	72.7	117	أنتقاضي أجراً يتناسب مع متطلبات المعيشة	2
محايد		0.46	2.75	المتوسط الحسابي العام											

يتضح من الجدول السابق ما يلي:

- هناك تفاوت في درجة موافقة أفراد الدراسة على عبارات مقياس الأداء الوظيفي حيث يشمل المقياس على (14) فقرة وجاءت استجابات أفراد الدراسة على فقرات مقياس الأداء الوظيفي بدرجات موافقة تتراوح ما بين (غير موافق بشدة/ غير موافق/ محايد / موافق / موافق بشدة ) على أداة الدراسة، حيث تراوحت متوسطاتهم الحسابية من (1.36) الى (4.25) وهذه المتوسطات تقع بالفئات الثانية والثالثة والرابعة والخامسة من فئات المقياس المتدرج الخماسي والتي تشير

إلى درجة (غير موافق بشدة/ غير موافق/ محايد / موافق / موافق بشدة) بالنسبة لأداة الدراسة ، وبلغ المتوسط العام لاستجابات أفراد الدراسة على عبارات مقياس الأداء الوظيفي (2.75 درجة من 5) وهذا المتوسط يقع بالفئة الثالثة من فئات المقياس الخماسي، والتي تشير إلى درجة (محايد) بالنسبة لأداة الدراسة، وهكذا يتضح أن مستوى الأداء الوظيفي يوجد بدرجة

#### متوسطة لدى المعلمين و المعلمات في الشمال السوري المحرّر.

وقد كانت أعلى فقرة من حيث المتوسط الحسابي هي الفقرة رقم (11) والتي نصها " أهتم بتعليم طلابي مهما اختلفت الظروف " بالمرتبة الأولى وبدرجة (موافق بشدة)، بمتوسط حسابي(4.25) وانحراف معياري (0.77) . إنه الإصرار على المضي في التعليم مهما كانت الظروف .

ثم جاءت العبارة رقم (9) والتي نصها " لدي قدرة على تحمل ضغوط العمل." بالمرتبة الثانية وبدرجة (موافق)، بمتوسط حسابي(3.99) وانحراف معياري (0.87)، لأنه لا بديل آخر مع صعوبة الوضع في الاتجاهات كافة .

ثم جاءت العبارة رقم (10) والتي نصها " يتعاون زملائي معي في المدرسة لإعداد النشاطات المدرسية المختلفة " بالمرتبة الثالثة وبدرجة (موافق)، بمتوسط حسابي(3.87) وانحراف معياري (0.88).

ثم جاءت العبارة رقم (8) والتي نصها " أستطيع أن أقوم بأعمالي كافة في المدرسة دون تدخل الآخرين." بالمرتبة الرابعة وبدرجة (موافق)، بمتوسط حسابي(3.58) وانحراف معياري (1.09).

ثم جاءت العبارة رقم (4) والتي نصها " ساعات العمل وحصص التدريس مناسبة لي " بالمرتبة الخامسة وبدرجة (محايد)، بمتوسط حسابي(3.22) وانحراف معياري (1.12). و أعتقد أنها تحمل دلالة على زيادة عدد الحصص لتوفير أكبر قدر ممكن من الأجور للمعلمين و المعلمات بسبب ضعف الإمكانيات المادية و قلة الدعم من المنظمات الإنسانية

ثم جاءت العبارة رقم (6) والتي نصها " تتدخل إدارة المدرسة لمساعدتي عند حدوث مشاكل " بالمرتبة السادسة وبدرجة (محايد)، بمتوسط حسابي(3.18) وانحراف معياري (1.11). ثم جاءت العبارة رقم (14) والتي نصها " تحرص إدارة المدرسة على تقديم دورات تدريبية لزيادة كفاءتي التعليمية " بالمرتبة السابعة وبدرجة (محايد)، بمتوسط حسابي(2.94) وانحراف معياري (1.19).

ثم جاءت العبارة رقم (7) والتي نصها " أشعر بتقدير المسؤولين لعملي وجهودي المبذولة في المدرسة " بالمرتبة الثامنة وبدرجة (محايد)، بمتوسط حسابي(2.81) وانحراف معياري (1.28). ثم جاءت العبارة رقم (13) والتي نصها " أشعر بالراحة عندما لا أذهب إلى المدرسة " بالمرتبة التاسعة وبدرجة (غير موافق )، بمتوسط حسابي(2.23) وانحراف معياري (1.10). لأن هذا يؤثر على استمرارية العمل و الأجر .

ثم جاءت العبارة رقم (5) والتي نصها " تحرص إدارة المدرسة على توفير مستحقاتي المالية في موعدها من كل شهر " بالمرتبة العاشرة وبدرجة (غير موافق )، بمتوسط حسابي(2.17) وانحراف معياري (1.29).

ثم جاءت العبارة رقم (3) والتي نصها " يعد الأجر الذي أخذه مناسباً بالمقارنة مع زملائي الآخرين " بالمرتبة الحادية عشر وبدرجة (غير موافق )، بمتوسط حسابي(1.88) وانحراف معياري (1.08). وهذا يشير إلى الأزمة الخانقة التي

تعاني منها الهيئات التربوية و التعليمية في الشمال السوري المحرر ، و نقص الدعم المستمر بل هو دعم متقطع و أحياناً لا يفي بنصف الأجور . و عدم تسليط الضوء من قبل المنظمات الإنسانية و المجتمع الدولي عامة إلى هذه المشكلة الكبيرة

ثم جاءت العبارة رقم (12) والتي نصها " أتعمد الذهاب إلى المدرسة متأخراً " بالمرتبة الثانية عشر وبدرجة (غير موافق بشدة)، بمتوسط حسابي(1.55) وانحراف معياري (0.68). كيف لا؟؟ و ربما ينتظر المعلم الراتب لثلاثة شهور متتالية و لا يوجد ما يكفيه و أسرته من مؤن الحياة الضرورية أو ربما تم منحهم رواتب متقطعة .

ثم جاءت العبارة رقم (1) والتي نصها " أتقاضى أجراً يتناسب مع وظيفتي " بالمرتبة الثالثة عشر وبدرجة (غير موافق بشدة)، بمتوسط حسابي(1.44) وانحراف معياري (0.77).

ثم جاءت العبارة رقم (2) والتي نصها " أتقاضى أجراً يتناسب مع متطلبات المعيشة " بالمرتبة الرابعة عشر وبدرجة (غير موافق بشدة)، بمتوسط حسابي(1.36) وانحراف معياري (0.69). هي مأساة حقيقية يعانها المعلمون و المعلمات نتيجة الظروف الصعبة في هذه الأونة خاصة و حيث أن الأجر الشهري و إن وُجد لا يكفي أحياناً لمتطلبات الحياة الأساسية لأسرة صغيرة الحجم فكيف سيكون الوضع إذا كانت الأسرة متوسطة أو كبيرة!؟

تحليل ومناقشة النتائج المتعلقة بالسؤال الثالث والذي نص على الآتي : ما أثر الاحتراق النفسي على الأداء الوظيفي لدى المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرر؟

وللإجابة عن هذا السؤال تم استخدام أسلوب تحليل الانحدار لملاءمته لمثل هذا النوع من التساؤلات والجداول التالية توضح ذلك :

جدول رقم (11) تحليل الانحدار وتباين الانحدار

المتغير المستقل	التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسطة المربعات	قيمة ف	مستوى الدلالة
الاحتراق النفسي	الانحدار	16.96	1	16.96	113.33	0.01
	المتبقي	23.80	159	0.15		
	المجموع	40.77	160			
معامل الارتباط (R) = (-0.645)						
معامل التحديد (R <sup>2</sup> ) = (0.42)						

اتضح من الجدول السابق وجود علاقة عكسية ذات دالة إحصائية عند مستوى دلالة 0.05 فأقل بين المتغير المستقل (الاحتراق النفسي) والمتغير التابع (الأداء الوظيفي لدى المعلمين والمعلمات) حيث بلغ معامل الارتباط (-0.645) وتفسير ذلك انه كلما زاد الاحتراق النفسي لدى المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرر ، كلما قل الأداء الوظيفي لدى المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرر.



و بلغت قيمة ( $R^2$ ) او ما يسمى بمعامل التحديد (0.42) وهذا يدل على ان الاحتراق النفسي لدى المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرر يمكن أن تفسر حوالي (42%) من التغيرات في الأداء الوظيفي لدى المعلمين والمعلمات

جدول رقم ( 20 ) معاملات المتغيرات المستقلة الداخلة في معادلة الانحدار

المتغيرات	قيمة بيتا (B)	قيمة (ت)	مستوى الدلالة
ثابت (معادلة الانحدار)	4.26	36.57	0.01
الاحتراق النفسي	-0.44	-10.65	0.01

ويتضح من خلال الجدول السابق أن الاحتراق النفسي لها أثر كبير للتنبؤ بالأداء الوظيفي لدى المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرر حيث بلغت قيمة بيتا (0.44) بمستوى دلالة (0.01) .

### النتائج

بينت نتائج الدراسة وجود علاقة عكسية ذات دالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.50) فأقل بين المتغير المستقل (الاحتراق النفسي) والمتغير التابع (الأداء الوظيفي) لدى المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرر حيث بلغ معامل الارتباط (-0.645) و تفسر ذلك أنه كلما زاد الاحتراق النفسي لدى المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرر قل الأداء الوظيفي لديهم .

فالاختراق النفسي للمعلمين والمعلمات له أثر سلبي على الأداء الوظيفي في الواجبات التعليمية و التربوية لأن وظيفة المعلم حساسة و تجمع بين المشاعر العاطفية والعطاء من جهة و بين الجهد البدني والنشاط الذهني من جهة أخرى وبناء عليه فإن التقليل من الاحتراق النفسي والحد منه لدى المعلمين والمعلمات يعد أولوية للحفاظ على الأداء الوظيفي لديهم ورفع مستوى ولائهم لمهنتهم ووطنهم و واجبهم للاستمرار في العمل والعطاء .

و من النتائج بناء على استجابات أفراد الدراسة على فقرات مقياس الاحتراق النفسي و فقرات مقياس الأداء الوظيفي تبين أن مستوى الاحتراق النفسي و مستوى الداء الوظيفي يوجدان بدرجة متوسطة لدى المعلمين والمعلمات .

### التوصيات

- زيادة الدعم المادي والأجور والحوافز ووضع هذا الأمر في الأولويات للمعلمين والمعلمات وعلى الجهات المعنية والقائمة على التعليم في الشمال السوري المحرر الاهتمام أكثر بهذا الميدان و تقديم الدعم اللازم للمعلمين والمعلمات على المستوى الشخصي والمهني
- تخفيف الأعباء المهنية عن المعلمين والمعلمات بحيث يستطيعون القيام بواجباتهم الأساسية بشكل جيد ومتقن
- الاهتمام بتطوير قدرات المعلمين وتحسين أدائهم لما له من أثر إيجابي على نفسياتهم وتحسين الأداء الوظيفي لديهم
- وضع برامج تدريبية بين الحين والآخر تتناسب مع تطورات المعلمين والمعلمات و تناسب احتياجاتهم التربوية والتعليمية
- الاستعانة بأخصائيين نفسانيين لدراسة أحوال العاملين في الميدان التعليمي عامة وبشكل دوري ومستمر لتقييم أوضاعهم النفسية والوقوف على مشكلاتهم في مراحلها الأولى قبل أن تتفاقم و يصعب السيطرة عليها
- مزيد من الصبر و المصابرة من المعلمين والمعلمات و التسلح بالصبر واحتساب الأجر عند الله تعالى باعتبار أن مهنة التعليم رسالة سامية وقربة إلى الله حيث تسهم في بناء الإنسان و تقدم الأمم عبر التاريخ البشري.

#### الدراسات المستقبلية المقترحة :

- تصميم نموذج لفحص الاحتراق النفسي لدى المعلمين و المعلمات بصفة خاصة
- دراسة حول مدى فاعلية برنامج تدريبي مقترح للحدّ من ظاهرة الاحتراق النفسي لدى المعلمين و المعلمات في الشمال السوري المحرّر
- الأداء الوظيفي و علاقته ببعض متغيرات الشخصية لدى المعلمين و المعلمات في الشمال السوري المحرّر

#### المراجع

- أبو مسعود، سماهر. ظاهرة الاحتراق الوظيفي لدى العاملين الإداريين في وزارة التربية و التعليم بقطاع غزة. غزة: الجامعة الإسلامية، كلية التربية، رسالة ماجستير ، 2010.
- اغبارية، أشرف كمال. الاحتراق النفسي لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد وعلاقته بالكفاءة الذاتية المدركة في تنشئة الأطفال الآخرين داخل الأسرة في أم الفحم. الأردن: جامعة عمان العربية، كلية العلوم التربوية والنفسية، رسالة ماجستير، 2017. <https://www.aau.edu.jo/sites/default/files..>
- آل مشرف، فريدة. "مصادر الاحتراق النفسي التي تتعرض لها عينة من عضوات هيئة التدريس بجامعة الملك سعود". مجلة دراسات الخليج و الجزيرة العربية 28، 105 (مارس 2002)، 193-236. <https://journals.ku.edu.kw/jgaps/index.php/jgaps/issue/view/289>
- أنور سلطان، محمد سعيد. السلوك التنظيمي. ط.1، الإسكندرية: الدار الجامعية الجديدة، 2003.
- بحر، يوسف - أبو سويح، أيمن. "أثر المناخ التنظيمي على الأداء الوظيفي للعاملين الإداريين في الجامعة الإسلامية بغزة". مجلة الجامعة الإسلامية بغزة 18، 2 (يونيو 2010)، 1147-1214. <http://www.iugaza.edu.ps/ar/periodical/articles>
- البلوي، محمد. التمكين الإداري وعلاقته بالأداء الوظيفي. (الأردن: جامعة مؤتة، كلية التربية، رسالة ماجستير ، 2008.
- جرار، سنابل. الجدية في العمل وعلاقتها بالاحتراق النفسي لدى مديري المدارس الحكومية الثانوية في محافظات شمال الضفة الغربية. نابلس: جامعة النجاح الوطنية، كلية التربية، رسالة ماجستير ، 2011، 23/31.
- الزهراني، منى هاشم. "الكفايات التدريسية في علاقتها بالاتجاه نحو مهنة التدريس لدى عينة من خريجات قسم رياض الأطفال بجامعة الملك خالد". مجلة البحث في التربية وعلم النفس 35، 4 (أبريل 2020)، 315-344.
- [https://mathjournals.ekb.eg/article\\_130213\\_d40d9edef93fa8339185f3f8a33ce293.pdf](https://mathjournals.ekb.eg/article_130213_d40d9edef93fa8339185f3f8a33ce293.pdf)

- السلخي، محمود. "مستويات الاحتراق النفسي لدى معلمي التربية الإسلامية العاملين في المدارس الخاصة في مدينة عمان في ضوء بعض المتغيرات". مجلة دراسات العلوم التربوية 40، 4 (حزيران 2013)، 1207-1229.
- الضمور، ختام. الاحتراق النفسي لدى الأم العاملة وأثره في طريقة تعامل الأم مع الأبناء من وجهة نظر الأمهات العاملات في محافظة الكرك. الأردن: جامعة مؤتة، كلية التربية، رسالة ماجستير، 2008، 42.
- العطية، أسماء - عيسوي، طارق. "الاحتراق النفسي لدى عينة من العاملات مع ذوي الاحتياجات الخاصة وعلاقته ببعض المتغيرات بدولة قطر". المجلة المصرية للدراسات النفسية 14، 45 (أكتوبر 2004)، 1-40.  
[https://ejcj.journals.ekb.eg/issue\\_16092\\_16093.html](https://ejcj.journals.ekb.eg/issue_16092_16093.html)
- قاسمي، ناصر. دليل المصطلحات في علم الاجتماع. ط. 1، الجزائر: ديوان المطبوعات، 2011.
- القحطاني، يحيى. مستوى الاحتراق النفسي لدى مديري المدارس الثانوية الأهلية بمدينة جدة. جدة: جامعة الملك عبد العزيز، كلية التربية، رسالة ماجستير، 2009.
- نشواتي، عبد المجيد. علم النفس التربوي. ط. 9، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998.
- النوشان، علي بن حمد. ضغوط العمل وأثرها على علمية اتخاذ القرارات. الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، قسم العلوم الإدارية، رسالة ماجستير، 2003، 179.

### Kaynakça

- el Atiyye, Esmā - İsevî, Târik. "el-ihtirâku'n-nefsî lada ayneti mine'l-âmilâti mea zeveyi'l-ihdiyâcâtî'l-hâssa ve alâkatuhû biba'zi'l-mütegayyirât bi devleti Katar". *el-Mecelletü'l-Masriyye li'd-dirâsâtî'n-nefsiyye* 14, 45 (October 2004), 1-40.  
[https://ejcj.journals.ekb.eg/issue\\_16092\\_16093.html](https://ejcj.journals.ekb.eg/issue_16092_16093.html)
- Âl Müşrif, Ferîde. "Masâdirü'l-ihtirâki'n-nefsî'l-letî tetaârrazu lahâ ayneten min uzuvâtî heyeti't-tedrîs bi câmiati Melik Suud". *Mecelletü Dirâsâtî'l-Halîc* 28, 105 (Mart 2002), 193-236.  
<https://journals.ku.edu.kw/jgaps/index.php/jgaps/issue/view/289>
- Bahr, Yusuf-Abuswerek, Eymen. *Eseru'l-manâhi't-tanzîmî ala'l-edâi'l-vazîfi li'l-âlemîne'l-Urduniyyîne fi'l-Câmiyyeti bi Gazze, Gazze*, İslami Üniversitesi 18, 2 (Haziran 2010), 1147-1214.  
<http://www.iugaza.edu.ps/ar/periodical/articles>
- Belevî, Muhammed. *et-Temkînu'l-idârî bi'l-edâi'l-vazîfi*. Ürdün: Mute Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Cerrâr, Senâbil. *el-Ciddiyye fi'l-amel ve alâkatuhâ bi'l-ihtirâki'n-nefsî ladâ mudîri'l-medârisi'l-hukûmiyyeti's-sâneviyye fi muhâfazâti şimâli'd-diffati'l-garbiyye*. Nablus: en-Necâh el-Vataniyye Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

ed Damûr, Hitâm -. *el-İhtirâku'n-nefsî lada'l-ummi'l-âmile ve eseruhû fi tarîkati teâmuli'l-üm me'a'l-ebnâ min vicheti nazari'l-ümmahâti'l-âmilât fi muhâfazati Kerk*. Ürdün: Mute Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Ebû Mesûd, Semâhir. *Zâhiratü'l-ihirâki'l-vazîfi lada'l-âmilîne'l-Urduniyyîn fi vizâreti't-terbiyye ve't-ta'lim bi kitâu Gazze*. Gazze, : İslami Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010. 22.

Enver Sultân, Muhammed Saîd. *es-Sulûku't-tanzîmî.1*. İskenderiyye: ed-Dâru'l-Câmiyyeti'l-Cedîde, 2003.

İğbâriyye, Eşref Kemal. *el-İhtirâku'n-nefsî ladâ ummuhâti'l-etfâl zevay izdirâbi tayfi't-tevehhut ve alâkatuhû bi'l-kifâeti'z-zâtiyyeti'-müdrîke fi tenşietil-etfâli'l-âharîne dâhile usrati ummi'l-Fahm*. Ammân: Ammân Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017. 30.

Kahtânî, Yahya. *Müsteve'l-ihirâki'n-nefsî ladâ mudîri'l-medârisi's-sâneviyyeti'l-ehliyye bi medîneti Cidde*. Cidde: Melik Abdulazîz Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Kâsımî, Nâsır. *Delîlu'l-mustalahât fi ilmi'l-ictimâ.1*. Cezâir: Dîvânû'l-Matbûât, 2011.

Nişvâtî, Abdulmecîd . *İlmu'n-nefsi't-terbevî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.

en-Nûşân, Ali b. Hamid. *Zuğûtu'l-amel ve eseruhâ alâ ilmiyyeti ittihâzi'l-karârât*. Riyad: Riyad Üniversitesi İdâri Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

es Selehî, Mahmud. -. “Musteveyâtu'l-ihirâki'n-nefsî ladâ muallimi't-terbiyyeti'l-İslâmiyyeti'l-âlemîne fi'l-medârisi'l-hâssa fi medîneti Ammân fi zav'ı ba'zi'l-mütegayyirât” *Mecelletü Dirâsâti'l-Alulum ettrbevîyye* 40,4 (Haziran2013),1207-1229.

ez-Zehrânî, Menî Hâşim. “el-Kifâyâtu't-tedrisiyye fi alâkatihâ bi'l-itticâh nahve mihneti't-tederrüs ladâ ayneti min harîcâtı kısmı riyâdi'l-etfâl bi câmiati Melik Hâlid”, *Mecelletü'l-Bahs fi't-Terbiye ve ilmi'n-nefs*35, 4(Nisan2020), 315-344.

[https://mathjournals.ekb.eg/article\\_130213\\_d40d9edef93fa8339185f3f8a33ce293.pdf](https://mathjournals.ekb.eg/article_130213_d40d9edef93fa8339185f3f8a33ce293.pdf)

## الملاحق : الاستبانة

أخي المعلم/أختي المعلمة..... السلام عليكم ورحمة الله وبركاته  
تحية طيبة وبعد:

تهدف هذه الاستبانة إلى التعرف على الأداء الوظيفي للعمل في المدارس وعلاقته بالاحترق النفسي لدى المعلمين والمعلمات في الشمال السوري المحرّر

أرجو أن تقرأ الفقرات بعناية ودقة ثم تُجيب عن الاستبانة بوضع إشارة (√) على ما تراه مناسباً..... مع العلم أن حرية الرأي محفوظة والإجابات سُتستخدم لأغراض البحث العلمي فقط..... وتفضلوا بقبول فائق الشكر والتقدير

د. خالد إبراهيم الدغيم

عضو هيئة تدريسية في جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم

أرجو تعبئة البيانات الشخصية بوضع علامة (√) في الحالة التي تنطبق على حالتك.

1	المرحلة التعليمية:	ثانوية	<input type="checkbox"/>
		إعدادية	<input type="checkbox"/>
		ابتدائية	<input type="checkbox"/>
2	الجنس	ذكر	<input type="checkbox"/>
		أنثى	<input type="checkbox"/>
3	المؤهل العلمي	أقل من بكالوريوس	<input type="checkbox"/>
		بكالوريوس	<input type="checkbox"/>
		أعلى من بكالوريوس	<input type="checkbox"/>

أبعاد ماسلاش في الاحتراق النفسي (الاجهاد الانفعالي وتبدل المشاعر ونقص الشعور بالإنجاز)

غير موافق بشدة	غير موافق	محايد	موافق	موافق بشدة	الفقرات	م
					أشعر بالتعب والإرهاق مع نهاية الدوام اليومي في المدرسة	1
					أتعرض لضغوط في العمل تفوق قدراتي المهنية والجسمية	2
					أشعر بالضيق والإحباط لممارستي مهنة التعليم	3
					أعاني من أمراض بدنية نتيجة ضغوط العمل في المدرسة	4
					أشعر بالاستنزاف العاطفي نتيجة ممارستي لمهنة التعليم في المدرسة	5
					أشعر بالقسوة مع التعامل مع المعلمين والطلاب من حولي	6
					أشعر بالقلق لأن عملي في المدرسة زاد من سلبية مشاعري العاطفية	7
					أشعر بسيادة العلاقات القائمة على المصالح الشخصية	8
					أتعامل بهدوء مع المشاكل الانفعالية في المدرسة	9
					أشعر بالرضا والسعادة لممارسة التعليم في المدرسة	10
					أشعر بالحيوية والنشاط أثناء ممارستي لمهنة التعليم في المدرسة	11
					أستطيع أن أتفهم مشاكل طلابي وأساعدهم بحلها	12

## الأداء الوظيفي (الجهد المبذول في العمل والقدرات الفردية وإدراك الدور الوظيفي)

غير موافق بشدة	غير موافق	محايد	موافق	موافق بشدة	م	الفقرات
					1	أتقاضى أجراً يتناسب مع وظيفتي
					2	أتقاضى أجراً يتناسب مع متطلبات المعيشة
					3	أتقاضى أجراً مماثلاً لأجر زملائي الآخرين
					4	ساعات العمل وحصص التدريس مناسبة لي
					5	تحرص إدارة المدرسة على توفير مستحقاتي المالية في موعدها من كل شهر
					6	تتدخل إدارة المدرسة لمساعدتي عند حدوث مشاكل
					7	أشعر بتقدير المسؤولين لعملي وجهودي المبذولة في المدرسة
					8	أستطيع أن أقوم بأعمالي كافة في المدرسة دون تدخل الآخرين
					9	لدي قدرة على تحمل ضغوط العمل
					10	يتعاون زملائي معي في المدرسة لإعداد النشاطات المدرسية المختلفة
					11	أهتم بتعليم طلابي مهما اختلفت الظروف
					12	أتعتمد الذهاب إلى المدرسة متأخراً
					13	أشعر بالراحة عندما لا أذهب إلى المدرسة
					14	أتلقي الدعم من إدارة المدرسة للقيام بدورات تدريبية لرفع كفاءتي التعليمية

Din, Dünyevileşme ve Zühd: Prof. Dr. Ahmet Yıldırım, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, 2. Baskı, 288 sayfa.

Hümeyra Yılmaztürk Güleç\*

Geliş Tarihi/Received: 31.05.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 21.12.2023



*Din, dünyevileşme ve zühd* adlı eserin iki baskısı bulunmaktadır. Eserin ilk baskısı 2005 yılında Araştırma Yayınları tarafından basılmıştır. İkinci baskısı ise, 2014 yılında Ankara Okulu Yayınlarından çıkarılmıştır. Elimizde incelediğimiz ikinci baskısına ait olan eseri doktora derslerinde bizzat istifade ettiğim sayın hocam Prof. Dr. Ahmet Yıldırım ile mütalaa etme fırsatı buldum. Bu eser üzerine şu ana kadar üç tanıtım yapılmıştır. Bizim burada bu eseri tekrar tanıtmaya girişme sebebimiz, günümüzde teknolojinin de gelişmesiyle hızla artan dünyevileşme ve dünyaya daha fazla artan meylin nasıl olması noktasında aydınlatıcı mahiyette olan bu kitabı tekrar günde-

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Hadis) Ana Bilim Dalı, e-mail: hmyraylmztrk@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8801-6442>



me getirmektir. Çağımız insanının hem okuyup bundan istifade etmesi hem de yeni nesillere aktarmasını arzu ettiğimiz için böyle bir tanıtıma ihtiyaç olduğu kanaati hasıl oldu.

*Din, dünyevileşme ve zühd* isimli eser; önsöz, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Önsözde; din, sadece Allah'la kul arasında bir ilişkiden ibaret olmadığı ve dini, insanın insana, topluma, tarihe, tabiata ve Allah'a karşı olan bakış açısını şekillendiren bir “dünya görüşü” olarak tarif edilmiştir. Bu durumda problemin öncelikle dinin bir zihniyet ve dünya görüşü olarak idrak edilmeyişinden kaynaklandığını görmekteyiz. Dolayısıyla dinimizin zihniyet alanı içerisine giren eşyaya, tabiata ve maddeye bakışı önemlidir. Madde ve dünyalık uğruna savaşların yapıldığı bu dünyada, inanan bireyin dünyaya bakışı ve ona karşı tavrının nasıl olması gerektiğine burada ışık tutulmaya çalışılmıştır. (s. 7) Toplumlar arası etkileşim arttıkça, insanların sosyo-ekonomik düzeyi değiştikçe dünyaya meyil de artmıştır. Bunun sonucunda zühd kavramı zamanla çeşitli tanımlara ve yorumlamalara açık hale gelmiştir. İşte tam olarak bu noktada zühd kavramı ve olgusu doğru ve gerçekçi anlamak isabetli olacaktır. Bu eserin öncelikli amacı Kur'an-ı Kerim'i esas alarak, Hz. Peygamber'in (sa) zühd anlayışını ve dünyadaki yaşam şeklini rivayetlere nasıl yansıdığını ortaya koymaktır. Çalışmada zühd edebiyatı ve tasavvuf açısından sufilerin de görüşlerine yer verilerek suretiyle Kur'an ve sünnete uygun bir zühd anlayışının nasıl olması gerektiğini ilkelere ve temel prensipleri üzerinde durulmuştur.

Yazar, giriş bölümünde (s. 11-66) kavramsal çerçeve içerisinde *din, dünyevileşme ve zühd* ile ilgili tariflerde ve incelemelerde bulunmuştur. Burada dikkatimizi çeken Yıldırım'ın “bir medeniyet ancak kendi kavramları üzerinde inşa edilebilir” sözü olmuştur. Doğru bir kavram analizi yapılabilmesi için kavramların doğuşunu tam anlamıyla bilmek daha isabetli olacaktır. Nitekim birçok kavram zamanla anlam kaymasına, değişim ve dönüşüme uğrar. Her insanın kendini ait hissettiği bir din anlayışı mevcuttur. İnsan, yaşamını sürdürebilmesi için tercih ettiği dinî anlayışın kurallarına göre hayatına şekil vermektedir. Yazarın ifadesiyle “insanlık tarihinde ne kadar geriye gidilirse gidilsin, dinî inançlardan yoksun topluma rastlanmamaktadır.” (s. 11) Bu cümleyle alakalı şu değerlendirme yapma ihtiyacı hissettim. Burada bazı insanların dinî inancı olmadığı şeklinde bir görüş kitabı okuyanların aklına gelebilir. Ancak kanaatimize göre inançsızlıkta bir inançtır. Daha önce de belirttiğimiz gibi din, bir yönüyle bir dünya görüşüdür. Bir Yaratı-

ciya inanmayan kişi veya toplumların da Yaraticıya inanmama inançları vardır. Şayet yazar burada bu anlamda bir yorumlamayı kastetmediyse cümleyi daha genel bir ifadeyle değiştirmekte fayda olduğunu düşünüyorum.

Din, yalnızca inanç alanında değil aynı zamanda kültür, toplumsal ve evrensel ilişkilerde de etkili olmuştur. Farklı dinî inançlar sonucunda hem İslâm âlimleri hem de Batılı ilim adamları tarafından farklı dinî tanımlamalar ortaya çıkmıştır. Yazar burada mutlak bir din tanımının yapılmasının zor olduğunu açıkça ifade etmektedir. Ancak Şerif Mardin'den vermiş olduğu “Din, bir dünyayı anlama ve kendini o dünyada belirli bir yere yerleştirme modeli olarak fonksiyon görmektedir” tanım isabetli olmuştur. (s. 15)

Giriş bölümünde ikinci olarak ele alınan kavram ise dünyevileşme, içinde bulunduğumuz dünyanın dinden ve dinî düşünceden arındırılmasıdır. Aynı zamanda bu kavram, insanın güne başlarken dünya menfaatlerinin hedefte olması ve kişinin dünyada “daha nasıl rahat yaşam sürebilirim?” sorusu için göstermiş olduğu çabanın somut halidir. Yazar, dünyevileşme kavramıyla ilişkisi olan üç kavramdan bahsetmektedir. Bunlar; laik, laisizm ve sekülarizasyon terimleridir. Laik ve laisizm kavramlarının Türkçede daha çok politik çağrışımlar olduğunu ifade ederek sekülerizm kavramının dünyevileşme yerine kullanılmasının uygun olduğu belirtilmiştir. Burada laik ve laisizm kavramlarının az da olsa açıklaması yerinde olurdu. Her ne kadar siyasi çağrışım yapsa da okurun burada bilgilendirilmesi açısından kısaca değinilmesi gerekirdi. Tarihi bir süreci olduğuna vurgu yapan yazar Sekülerizmi “insanın akli ve dili üzerinde, önce dinî sonra metafizik denetimden kurtarılması” şeklinde tanımlamaktadır.

Yazar, sekülerleşmenin ortaya çıkış sürecini ele alırken tekrara düşmüştür. (s. 19) Daha önce de (s. 17) bahsedilen konunun tek bir yerde geçmesi daha uygun olacağı düşüncesindeyim. Orta Çağ'ın sonlarında Aydınlanma, Rönesans ve Reform ile kilisede meydana gelen büyük dönüşümün (modernite) dinsel açıdan nitelenmesi, dünyevileşme (sekülerleşme)dir. Yazar bunun anlamını anlaşılır şekilde okura sunmuştur. “Hristiyanlığın altın çağının son bulması, toplumun dinden uzaklaşması, inanç ve eylemlerin ilâhî yerine dünyevi hedeflere yönelmesi, dinin işlevlerinin seküler toplumsal işlevlere dönüşmesi ve son olarak da kutsalın yerini dünyevileşmenin almasıdır.” (s. 19)

Dünyevileşme kavramını oldukça kapsamlı kaynaklara müracaatla ele alan yazar, doyurucu bilgiler vermiştir. Yazarın da belirttiği gibi dünyevileşmenin “reformasyon” ve “modernleşme” süreçleriyle iç içe olduğu görülmektedir. Burada *Din, Dünyevileşme ve Zühd* kitabının muhafazakâr toplumlar için ne kadar önem arz ettiğini bir kez daha görmekteyiz. Dünyevileşmeyle beraber modernite denildiğinde genel olarak algının bireyin kendini dinin değer ve katkılarından soyutlama ve onsuz bir hayat kurmaya eş değer olduğu görülmektedir. Yazarın ifadeleriyle “modernleşme, pozitivist Aydınlanma’nın uç beyi olmaktan kurtulmuş ve din ile aynı ortamı paylaşabilmiştir.” Modernleşmeden korkup kendini dünyanın nimetlerinden soyutlamak yanlış bir davranış olacaktır. Nitekim günümüzde dünyanın modernleştiği söylenebilir ancak dünyanın dinden uzaklaştığı söylenemez. Burada kanaatimizce cevaplanması gereken kilit sorular şunlar olmalıdır: Modernleşme diye baktığımız madde veya formlar insanın kalbine sirayet etmiş midir? Yoksa kalp Allah inancı temelli olmakla birlikte moderniteye ihtiyaç mı duymaktadır? İşte tam olarak bu noktada yazar, bu gibi soru işaretlerine ışık tutabilecek ve fayda sağlayacak bir eseri okura sunmuştur.

Yazar, dünyevileşme (sekülerleşme) kavramını İslam dünyası açısından “sahte” bir sorun olarak değerlendirip sonuca varmıştır. Gerekece olarak da şunlar zikredilmektedir: “İslam’ın tabiatı Hristiyanlığın geçirdiği tarihî süreci yaşamadığı için iki açıdan sekülerleşmeye geçit vermez. Bunlardan ilki, tevhid inancını koruması ve güçlü ahiret vurgusunu canlı tutmasıdır. Bu iki inanç biçimi, varlık ve Allah arasında kopukluğun doğmasını önleyici bir işleve sahiptir. Diğeri ise, İslam’ın ahkâm boyutudur. Dünyevi alanda ortaya çıkan problemler “ictihâd” kurumunun çalıştırılması ile aşılır. Şüphesiz bu mekanizma, içeriden bir yenileşme çabasıdır. Ayrıca sünnet ve icmâ gibi İslami epistemolojik sistemin iki çarkını da göz ardı etmemek gerekir.” (s. 23)

İncelediğimiz kitabın ve bu satırların temel kavramı olan zühd, zamanla anlam kaymasına, değişim ve dönüşüme uğramıştır. Özellikle kavram boyutunda zühdün, din ve dünyevileşme ile ilgisini kavramak adına doğru anlaşılması elzemdir. Bu kavram “z-h-d” fiilinin mastarı olup lügatte “soğuk ve ilgisiz davranmak, bir şeye rağbet etmemek, meyletmemek, değersiz bulmak, yüz çevirmek ve terk etmek” anlamlarına gelmektedir. Zühd kelimesinin etimolojisinde azlık, isteksizlik, rağbetsizlik, önemsizlik, terk etmek,

kötü kabul edilen şeylerden yüz çevirmek, dünyaya buğzetmek, mâsivâyı terk gibi anlamlar olduğu anlaşılmaktadır.

Yazar, zühd kavramını ele alırken ayrıntılı bilgilere yer vermiştir. (s. 25-46) Tanımlara yer verilmeden önce de zühd kelimesinin Kur'an'da Yusuf suresi 20. ayette geçtiğinden bahsetmiştir. Ancak bu ayet ileriki sayfalarda "Kur'an'da Zühd ve Anlam Alanı" başlığı altında da yer verilmiştir. Kanaatimizce bu ayetin tanım kapsamında yer verilmemesi, burada sadece ayete kavramsal olarak işaretle yetinip, ayetin detayı "Kur'an'da Zühd" başlığı altında yer verilmesi daha uygundur.

Yazar, zühd kavramına yakınlığı bakımından vera, takvâ, fakr, tevekkül ve dünya kavramları üzerinde durmuştur. Özellikle dünya kavramı ve açıklaması çok açıklayıcı ve anlaşılır olmuştur. "İslam'ın üzerinde yaşadığımız yer küreyi (dünyayı) kötülediği sanılmış, bu dünyadan yüz çevirmek fazilet ve yükselme zannedilmiştir. Ancak Kur'an-ı Kerim, üzerinde yaşadığımız yer küreyi, anlatmak için "arz-yer" kelimesini kullanmıştır. Dünya kelimesi ise, yeryüzünde yaşanan hayatın basitliğini, değersizliğini, geçiciliğini ifade eden dinî ve ahlakî bir anlam kazanmıştır. Dünya kelimesiyle burada yaşanan hayat anlayışı kötülenmiş ve hafife alınmış; âhireti geri plana bıraktıran ve hesaba katmayan yaşama zihniyeti tenkit edilmiştir." (s. 38)

Netice olarak zühd konusunda pek çok tanımlar ve değerlendirmeler yapılmıştır. Yazar, bu konuda söylenenlerin her birinin kendi zevkine göre tanım yaparak, kendi halinden ve müşahedesinden bahsettiği kanaatindedir. Eserde pek çok tanıma yer verilirken zühd tanımlarının ortak yönü, "dünyaya ve içindekilere karşı rağbet ve iltifat etmemek, onlardan mümkün mertebe uzaklaşmak ve onları sevmemek" şeklinde vurgulanmıştır.

Konuyu etraflıca işleyen yazar, zühdün doğuşuna yol açan faktörleri ele alıp, zühdün ortaya çıkışını etkileyen faktörleri de göz ardı etmemiştir. Zühdün doğuşuna yol açan faktörlere bakıldığında, İslamî öğretiler, Müslümanların mevcut siyasî ve sosyal düzene tepkileri, Hristiyan ruhbanlığı, fıkıh ve kelâma baş kaldırış olarak sıralanmaktadır. Ancak bütün bunların yanında zühdün ortaya çıkışını etkileyen faktörleri ferdî unsurlar, sosyal yapı, kültürel unsurlar, siyasal ve ekonomik yapı ve dinî faktörler (diğer dinlerden etkilenme, önceki dinî eğilimler) şeklinde zikretmiştir. (s. 49)

Yazar, diğer dinlerde din başlığı altında kısaca Yahudilik, Hristiyanlık, Budizm ve Hinduizm gibi dinlerini ele almıştır. Kur'an'da Yahudiler hakkında Bakara suresinin 96. ayetinde şu ifadeler geçmektedir: "Andolsun ki, onların

*hayata diğer insanlardan ve hatta Allah'a eş koşanlardan da daha düşkün olduklarını görürsün. Her biri ömrünün bin yıl olmasını ister.*" Yahudilerin kutsal kitabı olan Tevrat'a ve diğer kaynaklara bakıldığında Yahudilerin dünyaya bakış açılarında genel olarak iki zıt anlayışın ortaya çıktığı görülmektedir: Bunlardan birincisi, onların karakteristik yapısı olarak zikredilen, genelde dünyaya bel bağlayan, dünya hâkimiyeti için her şeyi mubah gören, dünya hırs ve sevgisiyle dolu materyalist anlayıştır. Nitekim bu anlayışı temsil edenler, Kur'an'ın bize vafettiği Yahudi tipiyle uygunluk arz etmektedir. Diğer gruba gelince, onlar dünyaya ve dünya nimetlerine olumsuz bakıp, dünyaya mistik bir anlayışla yüz çevirmişlerdir. Ancak yazarın da belirttiği üzere, tarih boyunca Yahudiliği temsil edenler, genellikle dünyaya aşırı bağlılık gösteren ve maddeci anlayışı benimseyen kimseler olmuştur. (s.61)

Yazar, birinci bölümde "Kur'an'da Zühd ve Dünyaya Bakış" başlığı altında değerlendirmelerde bulunmuştur. (67-109) Kur'an-ı Kerim'de zühd kelimesi bir defa lügat manasıyla geçmektedir. "Onu (Yûsufu Mısır'a varınca) düşük bir fiyata, birkaç paraya sattılar. Onlar ona (Yûsufa) karşı isteksiz idiler." (Yûsuf 12/20) Ancak mana itibarıyla bazı ayetlerde "geçici şeylere önem vermemek, ahireti dünyaya tercih etmek" gibi zühd anlayışının vasıfları geçmektedir. Genel olarak Kur'an'a bakıldığında dünya ve içindekilere meyletmeden ancak dünya hayatında ahireti kazanmak ve Allah'ın rızasına erebilmek için yaşanması gerektiği anlaşılmaktadır. Dünya nimetlerinden uzak ve çalışıp, kazanmadan yaşamının mümkün olmadığı görülmektedir. İnsanın kimseye muhtaç olmadan yaşaması, geçimini sağlaması ve Allah'a ibadet edebilmesi için dünyadan istifade etmesi çok tabiidir. Ancak burada Kur'an'ın bildirdiği helal lokma ve helal kazanç düsturu üzere yaşamak gerekir. Kur'an'ın içeriğinden de anlaşılacağı üzere "Dünyada iyilik ahirette de iyilik" üzere olmamız doğru olacaktır. Hiçbir zaman unutulmamalıdır ki asıl hayat ahiret hayatıdır. Nitekim kaynaklara baktığımızda dünya hayatının "bir dinlenme yeri" olduğu görülmektedir.

Kur'an'da dünya hayatının oyun, eğlence ve süs olduğu bildirilmiştir. Hadîd suresi 20. ayetinde "Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlat sahibi olma isteğinden ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibidir ki, bitirdiği ziraatçıların hoşuna gider. Sonra kurur da sen onun sapsarı olduğunu görürsün; sonra da çer çöp olur..." dünyanın tanımlaması net bir şekilde görülmektedir. (s. 83)

İkinci bölümde “Hz. Peygamber’in (sa) Zühd Hayatı ve Dünyaya Bakışı” ele alınmaktadır. (s. 109-152) İslamiyet’e bakıldığında en güzel zühd hayatı yaşayış şeklini kuşkusuz Hz. Peygamber’e ait olduğu görülmektedir. O’nun hayatı hep aynı standart içinde olmuştur. Hz. Peygamber’in hayatına bakıldığında risâlet gelmeden önce Hira mağarasına çekildiği ve daha peygamberlik gelmeden önce dahil sade bir kişiliğinin olduğu bilinmektedir. Peygamberliğin gelmesiyle Mekke’de yaşadığı zorluklar, baskı, boykot ve Müslümanlara yapılan işkencelerle geçen ilk üç yılı dikkat çekmektedir. Ardından hiçbir mal ve mülk almadan hicret ettikleri Medine yurdu yılları başlamıştır. Zaman zaman zorluklarla karşılaşsa da bolluk dönemleri de olmuştur. Ancak varılan sonuç şudur ki; Hz. Peygamber ne kadar maddî imkanlar ve toplumsal zorluklar olsa da kendi Kur’an ahlakı üzere ve Kur’an’a göre yaşayış şeklinde hiçbir zaman ödün vermemiştir. O’nun yaşantısı sade, mütevazı ve gösterişsiz olmuştur. Nitekim dileseydi zenginlik içinde olabilirdi. Rivayette “Bir gün Cebrail (as) geldi ve “Ya Muhammed! Allah sana selam ediyor. İsterse onun için şu dağı altına çevireyim diyor, ne dersin?” dedi. Hz. Peygamber (sa) şöyle cevap verdi: “İstemem. Bu dünya, evi olmayanların evi, malı olmayanların malıdır. Dünya malını akılsızlar toplar.” (Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/242) Buradan da anlaşılıyor ki, bu zühdî yaşayış şekli O’nun mecburiyeti değil tercihi olmuştur.

Hz. Peygamber, Kur’an’ın öğretileri ve prensipleri çerçevesinde örnek konumuyla ve her vesileyle dünya hayatının geçiciliğini vurgulamış, dünyaya bağlanmamaya özen göstermiş ve bunu ümmetine tavsiye etmiştir. Dünyaya meylettirecek işlerden, davranışlardan ashabını sakındırmış ve mal varlığının meydana getireceği fitneye dikkatleri çekmiştir. O’ndan sonra gelen bazı halifeleri ve ashabı O’nun yolunu takip etmiştir. Müslümanlar da dünya ve ahiret mutluluğunu Kur’an’a tâbi olmak, Hz. Peygamber’e bağlanmak, O’nu örnek almak ve yolundan gitmekle elde edebilir.

Hz. Peygamber’e göre insanın hayatın içinde olarak, helalinden çalışıp kazanarak ve başkalarına yük olmamak zorundadır. Hatta dini amaçla bile olsa hayatla irtibatı kesmek, dünyadan el-etek çekmek doğru değildir. Bütün bunlardan Hz. Peygamber’in dünya hayatından kopmadığını ve hayatın içinde olduğunu anlıyoruz.

Sahabenin hayatına bakıldığında onların, dünyaya karşı zâhidâne bir hayat sürdükleri dikkat çekmektedir. İster zengin veya fakir, isterse güçlü veya zayıf olsun, bazı sahâbîlerin, kendi anlayış ve temayüllerine göre dünya ve

nimetlerine karşı az-çok farklı tavırlar sergilediği gözlemlenmektedir. (s. 153)

Yazarın ifade ettiği gibi; İslamî hayatın oluşmasında hadislerin, geleneğimizde oluşan dindarlık üzerinde, biri doğrudan diğeri dolaylı olmak üzere iki tür etkiye sahip olduğu bilinmektedir. Dinî pratiklerle ilgili hadisler, müçtehitlerin yorumlarından sonra Müslümanların hayatlarında yerini alırken; zühdi, ahlaki hadisler ve zihniyet oluşturuvcu rivayetler doğrudan bir etkiye sahip olmuştur. Bu çalışmada yer verilen zühdle ilgili bazı hadisler ahlaki ve zihniyet oluşturuvcu rivayetlerdir. Bu rivayetler, Müslümanların inanışlarında etkili olmuş ve sonuçta ortaya “Müslüman bilinci” diyebileceğimiz bir anlayış ve “dünya görüşü” çıkmıştır. Bu bilinci daha çok önemli ölçüde tasavvuf ehli yönlendirmiştir. Özellikle “zühhd hadislerini” İslamî yorumlarının temelini koyan bazı tasavvuf ehli, İslam iktisadi hayatının oluşmasında etkili olmuştur. Kendilerini İslam’ın özünü anlamak ve yaşamakla tanımlayan sûfler, inşa ettikleri dünyalarının temellerini bu tür hadislerle oluşturmuşlardır.

Eserde zühhd edebiyatına da yer veren yazar, zühdle ilgili kitapları kronolojik olarak sıralamıştır. Ardından kitaplarda zühhd konusuna bölüm olarak yer veren eserleri de tanzim etmiştir. Bazı önemli eserlerin muhtevalarını inceleyip bu eserlerin içerikleri bakımından mukayesesini de ele almıştır. Bu bölümde yazarın ciddi bir emek verdiği ve oldukça faydalı bilgilerin var olduğu düşüncesindeyim.

Son olarak yazar tasavvuf alanında zühdü değerlendirmiştir. Tasavvuf ehlinin, zühhd açısından dünyaya karşı tavırlarına bakıldığında, temelde birbirine zıt iki görüşün olduğu görülmektedir. Birincisi, dünyayı bir bakıma eşya ve madde tarafıyla reddedenler; ikincisi ise sadece dünyaya ilgi (kibir, gurur, azamet ve gösteriş) tarafını reddedenler olarak tasnif edilebilir. Ancak tasavvufun dış etkilere maruz kalması ve çoğu meselede itidâli hoş görmeyip ifrâta girdiğinden dolayı kısa zamanda yozlaştırılmıştır. Sonucunda zaman zaman sapmalar ve dinî kayıtlardan uzak düşünce ve yorumlar görülmüştür. Bunlar, bazı tasavvuf ehlinin zühhd konusuna bütüncül bakış açısıyla değil de parçacı, seçici ve atomcu bakış açısıyla bakmaları, yabancı din ve kültürlerin etkisi, insanın fitrî duygularının dikkate alınması gibi hususlar zikredilebilir.

Yazar, eseri sonlandırırken şu ifadeleri tercih etmiştir. “İslam ne bütünüyle bir zühhd hareketi ne de İslam eşittir tasavvufi bir harekettir. Doğru bir zühhd

anlayışı için bütün insanlık ve özel anlamda tasavvufun; Hz. Peygamber'in (sa), ashabı ve tabiîn adı verilen ilk nesillerin, doğru ve sağlıklı zühd ve dünya anlayışına yeniden dönme ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bununla eski dünyayla yeni dünya değerlerinin içselleştirme imkânı doğacaktır. Bu içselleştirmeyle eğitilmiş insan zihni ve ruhu; sadece toplumun maddi refahına değil, lüzumsuz harcamaların ve büyük israfların da ortadan kalkmasına ayrıca da ülkenin kalkınmasına katkı sağlayacaktır. Zira insan olma ve kul-luk bilinci bunun böyle olduğunu teyit etmektedir." (s. 267)

Prof. Dr. Ahmet Yıldırım'ın kaleme aldığı "*Din, Dünyevileşme ve Zühd*" adlı eseri kanaatimizce günümüzde her kesime hitap edebilecek şekilde ve düzeyde faydalı olduğu görülmektedir. Eserin hem bilimsel bir içerik olması hem de hadis edebiyatından doyurucu kaynaklardan istifade etmesi açısından çok kıymetlidir. Naçizane metinde geçen yazım hatalarını da göz önünde bulundurarak 3. Basıma çıkmasını gönülden temenni ediyorum.

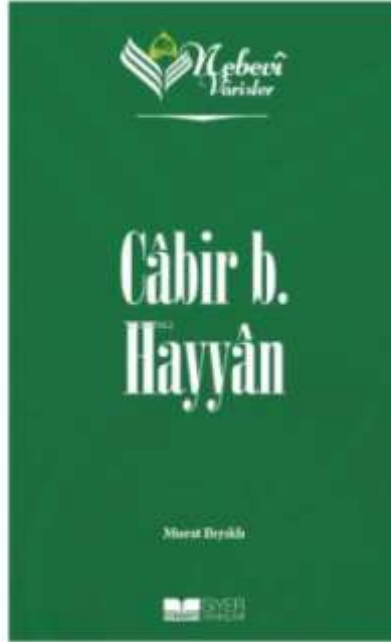


Câbir b. Hayyân: Murat Bıyıklı, İstanbul Siyer  
Yayınları, 2022, 160 sayfa.

İlknur Gül\*

Geliş Tarihi/Received: 26.08.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 14.11.2023



Nebevî Vârisler serisindeki yüz kitaptan biri olan ve Murat Bıyıklı'nın kaleme aldığı Câbir b. Hayyân kitabı takdim, önsöz, giriş, üç bölüm, sonuç, kaynakça, ekler ve dizinden oluşmaktadır.

Bıyıklı, kitabın giriş bölümünde Câbir'in yaşadığı asırda İslam dünyasını siyasi, sosyal, ilmî ve kültürel çerçeve alanında yetkin bir İslam tarihçisi gö-

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, e-mail: ilknurgul58@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-8096-9133>

züyle ve geniş hatlarıyla ele almıştır. Câbir'in yazdığı eserlerin ardı sıra, hakkında kaleme alınan eserlerden de bahsetmiştir. Özellikle Câbir'in, Emevî Devleti'nin son dönemi ve Abbasî Devleti'nin kuruluş ve yükseliş dönemindeki yaşantısına detaylı bir şekilde değinmiştir. Abbasî hâkimiyeti döneminde etkin rol alan Bermekî ailesi ile olan münasebetini dile getirmiştir.(s. 13-27)

Bıyıklı, kitabının birinci bölümünde genel olarak Câbir'in hayatı ve faaliyetlerinden, özelde ise ismi ve künyesinden bahsetmiştir. Yazar, Cabir'in tam adının "Ebû Abdullah Câbir b. Hayyân b. Abdullâh b. el-Ezdî el-Kûfi es-Sûfi" olduğunu belirttikten sonra bazı kaynaklara göre bâtın ilmine müntesipliğini ve mutasavvıflık yönünü ele almıştır. Râzi ve İbn Sînâ tarafından "Üstad" olarak nitelenen Câbir için "Melikü'l-Arab", "Melikü'l-Acem" ve "Melikü'l-Hind" sıfatları da kullanılmıştır. Yazar, Câbir'in doğumu ve hayatı, ailesi, eğitim süreci ve hocalarına dair bilgiler aktarmıştır. İlk eğitimini babasından alan Câbir genç yaşta tıp, felsefe, kimya gibi birçok alanda bilgi sahibi olur. Babası sayesinde hurafelerden sıyrılarak deney yöntemiyle çalışmalar yapar. Ancak bazı sebeplerden dolayı, Yemen'e kaçar. Orada eğitimini ilerletir.

Câbir'in birçok eserini inceleyen araştırmacı, *Keşfü'z-zünûn* eserinde onun, hocası Cafer es-Sâdik'ı "Hikmetin Kaynağı" olarak gördüğüne ve hikmeti ondan aldığı yönündeki söylemine dikkat çeker. Cafer es-Sâdik hem baba dostu hem hocasıdır. Hocasından bazı dini sırları, ilimleri, özellikle cifr ilmini öğrenmek ister ama hocası ona cifrin sıradan bir ilim olmadığını, gaybın beşeri ilimlere konu olmasının caiz görülmediğini söyler. Ancak Sadık kimya ilmini ona öğretmiştir (s. 31-48). Müellif ikinci bölümde "Eserleri ve Çalışmaları" başlığıyla Câbir'in bugün elimizde bulunan eserlerinin kitap ve risale olmak üzere yetmiş civarında olduğunu ifade etmiştir ve Câbir'in tasavvuf, muska, büyü ve sihir hakkında yazdığı eserlerine değinmiştir. Ardından eserlere ulaşamadığını da belirtmiştir. Günümüze ulaşan *Kitâbü'l-Hudud*, *Kitâbü Kratis el-Hâkim*, *Kitâbü'l-Habib*, *Kitâbü Estânes*, *Kitâbü'l-Hacer*, *Kitâbü Nari'l-hacer*, *Kitâbü'l-Izah*, *Kitâbü'l-Ma'rife*, *Kitâbü'n-Nefs* gibi Câbir'in yazdığı birçok eseri incelemiş olan müellif, kitabında bu eserlerin içeriklerine de yer vermiştir (s. 51-88).

Üçüncü bölüme geldiğimizde ise, Câbir'in düşünceleri ve İslam medeniyetine katkıları konusu ele alınmıştır. Bıyıklı, çalışmasında Fuat Sezgin'in "*İslam'da Bilim ve Teknik*" eserinden geniş ölçüde faydalanmış ve Sezgin'in Câbir hakkında görüşlerine yer vermiştir. Sezgin'e göre Câbir, kimya ilmini ilk başlatan

kişidir ve kendisinden sonra gelen yabancı kimyagerler dahi ondan ilham almıştır. Burada ilme dair özümsemenin ve yaratıcılığın Câbir b. Câbir ile hayat bulduğu çalışmalarında Aristoteles, Sokrates, Pisagor, Demokritos, Homeros, Zosimos, Galen, Hermes gibi isimlerden istifade ettiği vurgulanmıştır. Bıyıklı bu aşamadan sonra Câbir'in çalışma aşamalarından bahsetmiş, çalışmaya yönelik onun tavsiyesine vurgu yapmıştır. Şöyle ki Câbir'e göre hangi şey nasıl yapılacaksa bu bilinerek çalışmaya başlanmalı, sonra bu bilinenler bölünerek yapılmalı, böyle yapıldığı takdirde işin kolaylaşacağı bilinmelidir. Keza ona göre bir alanda yapılacak olan çalışma için mutlaka önceki çalışmalar incelenmelidir. Diğer bir konu ise ilaçlar ve Câbir'in yapmış olduğu deneylerin yöntemleridir. Bu hususta da iksir hazırlarken her deneyin farklı olacağı ve sayının önemi vurgulanmıştır.

Câbir zengin ilaç yapım çalışmalarından ziyade ilaç yapımı sırasında aldığı tedbirlerin mükemmelliğinden bahseder. Ona göre doğru neticeler çok çalışarak ve gerekli tedbirler alınarak gerçekleşir. Bununu için de yumuşak huylu olmayı düşünerek teenni ile hareket etmeyi, aceleci olmaması gerekli görür. Bıyıklı, burada Câbir'in deney konusundaki görüşlerine detaylı bir şekilde yer verir. Yazar devamında Câbir'in bilgi edinme yollarını ele almış ve bu hususu akıcı bir şekilde açıklamıştır. Câbir'e göre bilgi edinme yolları; fitrat, kâinat, beş duyu, akıl ve vahiydir. Câbir algı yoluyla elde edilen bilginin akıl ile işlenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü bilgi edinme kademeli olup aşamalarının ise algıdan akla şeklinde olduğu görülür. Akıl ile idrak edilen bilgiyse Câbir'e göre daha değerlidir.

Câbir şeylerin bilgisini vücut ve kıyas olmak üzere iki yönlü ele alır. Vücut, beş duyudan oluşan iştme, görme, tatma, koklama ve dokunma ile idrak edilendir. Kıyas ise akıl yolu ile idrak edilendir ki bu, duyular ile idrak edilenlerin kıyas edilmesiyle olur. Böylece insan onlara vehmi değil, şekilsel olarak vakıf olur.

Câbir ilim, algı ve akıl üzerinde durmuş, ilimleri tasnif ederek yedi kısma ayırmış ve onları "Sübâiyye" olarak isimlendirmiştir. Bıyıklı bu maddeleri:

1. Tıp ilmi ve içindeki hakikatler.
2. Kimya ilmi ve içindekilerin açığa çıkartılması.
3. Havas (özellikler) ilmi ve içinde olanlar.
4. Tılsımlar ilmi.
5. Büyük gezegenlerin kullanılması bunun içindekilerin ne ve onların nasıl olduğu.

6. Tabiat ilmi.

7. Şekiller ilmi

olarak eserinde maddeleştirmenin ardından, dört temel unsura geçmiştir (s. 96-100).

Eserde dört temel unsur başlığı altında, kevn ve fesat âleminde her şeyin sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluktan oluşan dört temel tabiatın meydana geldiği belirtilir. Bıyıklı, bu dört tabiatı bilmenin Câbir'in ilmini kavramak için gerekli olduğunu belirtir. Câbir'e göre bu dört element insan bedeninde de kendini gösterir. Beyin, kalp ve karaciğerin birbiriyle ilişkisi bulunmaktadır ve buna dörtlü mizan adını verir. İnsanın bedeninde salgılanan kan, balgam, kara safra ve sarı safra da dört hayati sıvıdır. Yani ahlât-ı erbaa (dört hılt) olarak da bilinmektedir. Bıyıklı mizan gereği bu sıvıların vücutta belirli miktarda olması gerektiğini bedende istenilen seviyede olursa sağlıklı olacağını, dengenin bozulması ve bedende artma ve çoğalmanın ise hastalıklara sebebiyet vereceğini dile getirir. Yazarın bu başlıkta genel olarak kullandığı kaynak İbni Câbir'in "Resâil" adlı eseridir.

Daha sonra Müellif kâinatın aslı olan cevher ve âraz konusuna geçmiş Câbir'in sıcaklık, kuruluk, yaşlılığın oluşturduğu dört element olan ateş, su, hava, toprak olduğunu beşinci elementin eklenebileceği iddiasını vurgulamıştır. Câbir'e göre bu element "Heyula" diye adlandırılan bir cevherdir ki bu boşlukları dolduran toz parçacıklarıdır. Bu parçacıklar nefis ve ruhta toplanır.

Eserin üçüncü bölümündeki diğer bir başlık "Câbir İlminin Önemli Kavramları"; dil, isim, mizan, havas, terkip ve iksirdir. Maddelerin oluşumunu sağlayan nedenlerin bir bütün olarak açıklanmasını bulmaya çalışan Câbir doğaya ait kuralları kesin ve doğru temeller üzerine kurduğu düşüncesindedir. Böylece doğaya hâkim olan gizeme ulaştığı kanısındadır. Bıyıklı burada Câbir'in bilim anlayışının karakteristik özelliğinin hiçbir sınır tanımadığını vurgular. Yine bu bölümde Câbir'in çalışma yaptığı hekimlikten kimyagerliğe ve dil bilimciliğe kadar birçok alandan bahsedilir ve burada Câbir'in "dilini doğru anlaşılması ile bütün ilimler başarılı olur" kanaati belirtilir. Nitekim ona göre dil doğru anlaşılırsa doğru sonuçlara ulaşılabilecektir. Câbir'e göre harfler tabiat üzerine, tabiat ise harfler üzerine oluşturulmuştur.

Bıyıklı, Câbir'in ilaçlar konusundaki fikirlerine de değinmiştir. Ona göre ilaç yapımında kullanılan maddeler her dilde ayrı bir anlam ve vezn taşıyacağından doğru terkinin her dilde aynı vezn ile yapılamaz. Câbir'in tabiatı daha

güzel hale getirmenin, kâinata bulunmayan canlılar üretmenin veya bir canlıdan ona benzer bir canlı yapmanın mümkün olduğuna dair görüşünü dile getiren yazar dil ile fizik arasındaki uyumdan da bahseder ve ardından havas ilmine geçiş yapar. Havas ilminde Câbir, hayvanların, bitkilerin, minerallerin karakteristik yapılarını bunların olumlu olumsuz yönlerini niteliklerinin kimyasal ve tıp alanında önemini inceler. Kısaca Havas kitabına değinen Bıyıklı, illet kavramını belirttikten sonra iksir hazırlama aşamalarına değinir. İksir yapımında Câbir'in kullandığı maddeleri sıralar ve genel deney tecrübelerini paylaşır. Müellif Câbir'in deney hakkında fikirlerini geniş bir şekilde ele alır. Yazar, Câbir'in elindeki maddeyi başka bir maddeye nasıl dönüştürdüğünü açıklar. Câbir'e göre deney yapılmadan dört elementin bilinmesi gerekir ve doğru terkip sayı ve vezn takip edilirse bir maddenin başka bir maddeye dönüşeceğini ileri sürmektedir (s. 100-112).

Madenler ve canlıların dönüşümü başlığıyla Câbir'in canlılar, bitkiler, taşlardan dönüşüm olabileceği düşüncesini vurguladıktan sonra mevazın ilminden bahsetmiş ardından ilk dört unsur olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık derecelerinin doğru bir şekilde belirlendiği takdirde dönüşüm olacağını Câbir'in düşüncesi ekseninde anlatmıştır. Madenlerin dönüşümüne Câbir önem vermiş madenlerdeki durumun oluşumların en zoru olduğunu taşlarla uğraşmanın diğer işlerle uğraşmaktan zor olduğunu vurgulamıştır. Câbir'in kimya ilmini cisimlerin tabiatında değişiklik yaparak başka bir cisme dönüştürmek üzerine bina ettiği gerçeğini belirtmiş ve dönüşümleri neye göre nasıl yapıldığı hakkında geniş bilgi vermiştir. Bıyıklı "Tevlid" ve "denge oranları" konusuna değinmiş sonuç olarak dört doğanın oranlarının doğru ölçülmesiyle cisimlerin birleşmesindeki dört elementin arttırılmasıyla veya azaltılmasıyla tevlidin gerçekleşeceğini ve yeni cisimlere ulaşılacağını ifade etmiş ayrıca sayısal değerini doğru belirlenmesi halinde yapay insan oluşturulabileceği düşüncesini de belirtmiştir (s.112-121).

Câbir'in keşfettiği madde ve bileşikler isimli başlığa kitabında yer veren Bıyıklı, Câbir'in iksir hazırlamayla ilgilendiği için teraziyi icad ettiğini anlatır. Tıp alanında ise toksikoloji ilminin temellerini ortaya koyan kişi olduğunu ve birçok kimyasal bileşik maddeyi ilk defa Câbir'in elde ettiğini anlatmaktadır. Yazar burada Kükürt, nişadır olarak bilinen amonyum klorür, nitrit asit, zac asidi gibi Câbir'in birçok keşfini anlatmıştır. Müellif bu hususta kaynak olarak Aydın Tavman'ın "Genel Kimya" kitabından ve Câbir'in "Resâil"inden istifade

etmiştir. Yazar burada ayrıca Distilasyon İmbiği örneğinde bir görsele yer vermiştir (s.127).

Yazar “Tıp, Eczacılık ve Veterinerlik” başlığı altında Câbir’in, bedeninin tüm azaları hakkında yapmış olduğunu çalışmalarından ve ayrıca zehirlenmelere karşı bulduğu panzehir ve ilaçlardan bahseder. Bu bölümde verilen bilgilere göre Cabir Yahya b. Hâlid’in rahatsızlanan cariyesini tedavi etmiştir. Câbir’in ilaç yapımına dair bazı önemli noktalara işaret edilmiş. Câbir’e göre hastalığın tedavisine değil de hastalığa sebep olacak şeylere edilmelidir. Câbir sadece insanlara yönelik değil hayvanlara yönelik çalışmalarda yapmıştır. Kitabın bu bölümünde bahsedildiğine göre Câbir daha önce bahsetmiş olduğu dört temel unsurun gezegenler ve yıldızlarla da etkileşim olduğunu düşünmektedir. Ardından batın ilmini bir başlık altında değerlendiren yazar, önemli Şii âlimlerinden Muhammed Bakır ve Cafer es-Sâdık’tan bahsetmiş ve Câbir’in Sûfi olarak künyelenmesini de batın ilmine bağlamıştır.

Sonuç bölümünde Bıyıklı, Câbir b. Hayyân’ın doğumundan başlayarak hangi alanlarda çalışma yaptığını ve Ca’feri Sâdık’la, Hârun Reşid’le ve Bermekilerle olan ilişkilerinden bahsetmiştir. Daha sonra Câbir’in önem verdiği tanımlama, dil, deney, tahlil, terkip gibi kavramlara değinmiştir. Câbir’in çalışmalarının canlılar, bitkiler, hayvanlar, madenler üzerine olduğunu ve tüm ana konunun dört tabiat ve dört elementle ilişkili olduğunu dile getirmiştir. Araştırmacı bu ilişkiden İlmü’l-Mîzan’ın doğduğunu ve bunun tüm varlıklara uyarlanmasıyla havas ilminin tesis edileceğini anlatmaktadır. Değnilmesi gereken bir diğer konu ise Câbir’in doğa ve yaratılış ilmine sahip olunarak yalnız madenlerin değil bitkilerin hatta canlıların bile dönüştürülebileceği hatta yeni bir canlı oluşturulabileceği düşüncesine sahip olmasıdır. Sonuç bölümünden sonra geniş bir kaynakça kısmı almaktadır. Ekler bölümünde özellikle ise Fuat Sezgin’in “İslam’da Bilim ve Teknik” ve Câbir b. Hayyân’ın Risâle fi’l-kimya adlı yazma nüshasından Câbir ve onun çalışmalarına dair görseller yer almaktadır.

### **Sonuç**

Murat Bıyıklı, Cabir b. Hayyân’ın hayatını güvenilir kaynaklar vesilesiyle detaylı bir şekilde inceleyerek yalın ve anlaşılır bir halde okuyucuya sunmuştur. Câbir’in fikirleri, araştırmaları, eserleri, buluşları, tedavileri ve görüşlerini tek tek ele almıştır. Bıyıklı, Câbir’in hem Emeviler döneminin son zamanlarında hem de Abbasiler döneminin ilk aşamasında eserlerini dikkate alarak sonuç bölümünde tüm bunları harmanlamıştır. Kitap akıcı ve anlaşır bir dilde

yazılmıştır. Bıyıklı, Câbir'in zihin dünyasını geniş ölçekte örneklerle betimlemiş Câbir'in her bir düşüncesini ayrı başlıklar halinde açıklayarak okuyucuyla buluşturmuştur. Ayrıca kaynakçanın zenginliği çalışmada ilgi çeken başka bir noktadır. Zengin bir kaynakçası olduğu gibi bu konuda yapılacak başka çalışmalara kaynaklık edecek nitelikte bir eserdir.