

ISSN: 2146-7900

GIFAD

HAKEMLİ DERGİ / REFEREED JOURNAL



**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**



**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

January/Ocak-2025 Year/Yıl: 14 Volume/Cilt: 14 Issue/Sayı: 27

**THE JOURNAL OF GUMUSHANE UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY**

**HAKEMLİ DERGİ
REFEREED JOURNAL**

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
THE JOURNAL OF GUMUSHANE UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2146-7900

Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal, hakemli bir dergi olup
ULAKBİM TR DİZİN veri tabanında taranmaktadır.
The Journal of Gumushane University Faculty of Theology is an national, peer-reviewed journal
and is indexed in the ULAKBİM TR DİZİN index.

Sahibi / Owner of the Journal

Prof. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ-abdaltuntas@gumushane.edu.tr
Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Muhammet AYDIN-maydin@gumushane.edu.tr
Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Editör Yardımcıları / Associate Editor

Doç. Dr. Hızır HACIKELEŞOĞLU-hizirhacikelesoglu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Arş. Gör. Hakan SARİ-hakan.sari@gumushane.edu.tr
Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Hasan DOĞAN-hasan.dogan@gumushane.edu.tr
Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.
Dr. Öğr. Üyesi Yavuz GÖNAN-yavuzgonan@gumushane.edu.tr
Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.
Öğr. Gör. Merve ZEYREK-merve.ozar@gumushane.edu.tr
Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.
Arş. Gör. Furkan USTAKURT-furkan.ustakurt@gumushane.edu.tr
Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.
Arş. Gör. Aynur ATAR AKSOY-aynuratar@gumushane.edu.tr
Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.
Arş. Gör. Mustafa BAL-mbal@gumushane.edu.tr
Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ-abdaltuntas@gumushane.edu.tr

Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK-selamisimsek@gumushane.edu.tr

Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr

Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ-zafererginli@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Corum.

Prof. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ-hilmi.karaagac@hbu.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatli Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE-erkanper@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun.

Prof. Dr. Saffet KARTOPU-skartopu@hbu.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatli Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT-mkizilgecit@atauni.edu.tr

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Doç. Dr. Berat SARIKAYA-beratsarikaya@gumushane.edu.tr

Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Doç. Dr. Fetullah YILMAZ-ftllhyilmaz@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN-fatih.ozkan@hbu.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatli Faculty of Theology, Ankara.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR-ahmet.demir@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology, Rize.

Prof. Dr. Atta-ur Rahman-atta@uom.edu.pk

University of Malakand, Faculty of Islamic Studies, KPK, Pakistan.

Prof. Dr. Davut YAYLALI-davutyaylali@bayburt.edu.tr

Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt.

Prof. Dr. Ali AKDOĞAN-aliakdogan@odu.edu.tr

Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ-zafererginli@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Çorum.

Prof. Dr. Janas KHAN-jkhan@uom.edu.pk

University of Malakand, Faculty of Islamic Studies, KPK, Pakistan.

Prof. Dr. Celal TÜRER-cturer@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN-oozden@atauni.edu.tr

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Hasan AYIK-hasan.ayik@hbu.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatli Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN-hulusi.arslan@inonu.edu.tr

Inonu University, Faculty of Theology, Malatya.

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Prof. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ-hilmi.karaagac@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK-kalbayrak@cu.edu.tr
Cukurova University, Faculty of Theology, Adana.

Prof. Dr. Mehmet DAĞ-mehmet.dag@atauni.edu.tr
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR-metin.ozdemir@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Ankara.

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN-rektor@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis.

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU-icapci@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Münir YILDIRIM-myildirim@cu.edu.tr
Cukurova University, Faculty of Theology, Adana.

Prof. Dr. Saffet KARTOPU-skartopu@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Bilal DELİSER-bilaldeliser@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas.

Prof. Dr. Nihat YATKIN-nyatkin@atauni.edu.tr
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU-t.imamoglu@atauni.edu.tr
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN-mevluterten@kku.edu.tr
Kirikkale University, Faculty of Islamic Studies, Kirikkale.

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT-mehmet.umit@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, Istanbul.

Prof. Dr. Adem ÇATAK-ademcatak@nevsehir.edu.tr
Nevsehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of Theology, Nevsehir.

Prof. Dr. Bahset KARSLI-bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya.

Prof. Dr. İsmail BAYER-ismailbayeri@artvin.edu.tr
Artvin Coruh University, Faculty of Theology, Artvin.

Doç. Dr. Fetullah YILMAZ-ftllhyilmaz@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Hamza AKTAŞ-hamzaaktas@duzce.edu.tr
Duzce University, Faculty of Theology, Duzce.

Doç. Dr. Muhammed Veysel AKKAYA-veysel.akkaya@izu.edu.tr
Istanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Islamic Studies, Istanbul.

Doç. Dr. Berat SARIKAYA-beratsarikaya@gumushane.edu.tr
Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN-fatih.ozkan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN-zeynelaydin@ibu.edu.tr
Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu.

Hakem Kurulu / Referee Board

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

The Journal of Gumushane University Faculty of Theology have used the system of double-sided blind arbitration that has the duty of at least two arbitrators. The names of the arbitrators have been hidden and not published.

Redaksiyon ve Dizgi / Redaction and Typographic

Öğr. Gör. Merve ZEYREK-merve.ozar@gumushane.edu.tr

Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Arş. Gör. Dr. Ali Fuat FUTSİ-fuatfutsi@gumushane.edu.tr

Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Arş. Gör. Furkan USTAKURT-furkan.ustakurt@gumushane.edu.tr

Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Arş. Gör. Zeynep ŞİMŞEK BİNGÖL-zeynepsimsek@gumushane.edu.tr

Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Arş. Gör. Mustafa BAL-mbal@gumushane.edu.tr

Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Arş. Gör. Aynur ATAR AKSOY-aynuratar@gumushane.edu.tr

Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Arş. Gör. Hakan SARİ-hakan.sari@gumushane.edu.tr

Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Türkçe Dil Editörü / Turkish Language Editor

Doç. Dr. Hasan DOĞAN-hasan.dogan@gumushane.edu.tr

Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Arş. Gör. Hatice Kübra ÖZDEMİR-haticekubra@gumushane.edu.tr

Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Arş. Gör. Alişan ÇELİK-alisan.celik@gumushane.edu.tr

Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Öğr. Gör. Merve ZEYREK-merve.ozar@gumushane.edu.tr

Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ali ABDULVAHİTOĞLU-ali.abdulahitoglu@gumushane.edu.tr

Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Arş. Gör. Ömer Faruk IŞIK-ofi.faruk@gumushane.edu.tr

Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane.

Ayşe ŞİMŞEK-ayseesmsek96@gmail.com

Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Education, Erzincan.

Kapak Tasarım/Cover Designing

Yakup AKSOY

İrtibat/Contact

Bağlarbaşı Mahallesi, Gumushane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kat:7, No: 721,
pk: 29100, Merkez/Gumushane, TÜRKİYE
Neighbourhood of Bağlarbaşı, Gumushane University Faculty of Theology, Floor:7, No: 721,
p.o.box: 29100, Gumushane, TÜRKİYE
e-posta: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Gumushane 2025



Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology
Cilt: 14 Sayı: 27 (15 Ocak 2025) Volume: 14 Issue: 27 (January 15, 2025)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

II. Abdülhamid Döneminde Hicaz'da Görülen Salgın Hastalıklara Karşı Alınan Tedbirler
Measures Taken Against Epidemic Diseases in Hejaz in the Period of Abdulhamid II
Hasan TELLİ 1-39

Gümüşhânevî'nin Levâmî' u'l-'ukûl'u ile Münâvî'nin Feyzü'l-kadîr'inin Mukayesesi
Comparison of Gümüşhanevî's Lawâmi' al-'uqûl and al-Munâwî's Fayd al-gadîr
Abdülvehhap GÖZÜN 40-70

El Kesme Cezası Konusundaki Çağdaş Yaklaşımların Tahlili
Analysis of Contemporary Approaches o the Punishment of Cutting Off Hand
Suat ERDOĞAN 71-99

Mehmet Âkif Ersoy ve Ahlâk Felsefesi
Mehmet Akif Ersoy and Moral Philosophy
Özkan KERİMOĞLU 100-132

Mülûkû't-Tavâîf'in Etkili Emirliklerinden Hûdîler
The Hûdids, One of the Influential Emirates of the Mulûk al- Tawâ'îf
Kadir ERBİL 133-165

İlahiyat Öğrencilerinin Ahlaki Kimlikleri ile Ahlaki Bütünlükleri Arasındaki İlişki
The Relationship Between Theology Students' Moral Identities and Moral Integrity
Ali BİRİNCİ 166-196

Kādî Abdülcebbâr’a Göre İlahi Teklifin İmkânı

The Possibility of Divine Obligation According to Qāḍī ‘Abd al-Jabbār

Aynur ATAR AKSOY _____ **197-218**

Üniversite Öğrencilerinin Meslek Tercihleri: Suriyeli Üniversiteliler Üzerine Bir Araştırma

University Career Preferences: A Qualitative Researc on Syrian University Students

Saliha YILMAZ-M. Doğan KARACOŞKUN _____ **219-248**

Mısır’da “Gerçek Sünnet” İddiasının İz Sürümü: İsmail Mansûr Cûda Özelinde Bir İnceleme

The Tracing of the Claim of “True Sunnah” in Egypt: An Investigation in the Spesific Case of Ismail Mansoor Joudeh

İsa EREN _____ **249-277**

II. Abdülhamid Döneminde Hicaz'da Görülen Salgın Hastalıklara Karşı Alınan Tedbirler

Measures Taken Against Epidemic Diseases in Hejaz in the Period of
Abdulhamid II

Hasan TELLİ

Doç. Dr., Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Bilim
Dalı

Assoc. Prof., Mersin University, Faculty of Theology, Department
of Islamic History, Mersin/Türkiye

tellihasan@mersin.edu.tr

ORCID: 0000-0002-9142-7469

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Ağustos/August 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Kasım/November 2024

DOI: 10.53683/gifad.1538001

Atıf / Citation: Telli, Hasan. "II. Abdülhamid Döneminde Hicaz'da Görülen Salgın Hastalıklara Karşı Alınan Tedbirler/ Measures Taken Against Epidemic Diseases in Hejaz in the Period of Abdulhamid II". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 14/27 (Ocak/January 2025/1): 1-39

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Türkiye. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Hz. Peygamber döneminden beri hac ve umre ibadetini gerçekleştirmek isteyen Müslümanlar her yıl Mekke ve Medine'ye gelmiş, bu vesileyle Hicaz bölgesine girip çıkmıştır. Gelen insanların bir kısmı veba ve kolera gibi salgın hastalıkları da beraberinde getirmiştir. Bu durum bölge halkı, hacılar ve dönüş yerlerindeki insanlar için büyük risk oluşturmuş ve çok sayıda insanın ölümüne neden olmuştur. Osmanlı Devleti Hicaz bölgesinde görülen salgın hastalıklara karşı tedbir almak durumunda kalmıştır. Bu çalışma, II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) Hicaz bölgesinde ortaya çıkan veba ve kolera gibi salgın hastalıklara karşı Osmanlı yönetiminin ortaya koyduğu mücadele ve tedbirler konusunu içermektedir. Çalışma, mezkûr bölgede özellikle 1881-1909 yılları arasında meydana gelen salgın hastalıklar hakkındaki Osmanlı arşiv belgelerine dayanarak ele alınmıştır. Çalışmada, bölgedeki salgının yakından takip edilmesi, sağlıkla ilgili yeni birimlerin ihdası, sağlık ödeneklerinin artırılması, sağlık ve korunma tedbirlerinin uygulanması, karantina uygulamaları, modern tıbbi cihaz ve makinelerinin kullanılması ve hac dönüşü salgın hastalıkların takibi gibi konulara odaklanılmıştır. Örneklem ve tümevarım yöntemiyle konuyla ilgili arşiv belgeleri analiz edilmeye ve bu belgelerin içerikleri üzerinde değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır. Çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı, 2. Abdülhamid, Hicaz, Mekke, Salgın Hastalıklar, Veba, Kolera.

Abstract

Muslims who want to perform hajj and 'umrah worship come to the Hijaz region every year. Some of the arriving people brought with them epidemic diseases such as plague and cholera. This posed a great risk to the local population, pilgrims and returnees, and led to many deaths. The Ottoman Empire had to take measures against epidemics in the Hejaz region. This study focuses on the struggle and measures taken by the Ottoman administration against epidemics such as plague and cholera that emerged in the Hejaz region during the reign of Abdul Hamid II (1876-1909). The study is based on Ottoman archival documents on the epidemics that occurred in the region, especially between 1881-1909. The study focuses on issues such as the close monitoring of the epidemic in the region, the creation of new health-related units, the increase in health allowances, the implementation of health measures, quarantine practices, the use of modern medical devices and machines, and the follow-up of epidemics on the return of pilgrimage. Through sampling and inductive method, archival documents on the subject were analyzed and evaluations were made on the contents of these documents. Document analysis method was used in the study.

Keywords: *Islamic History, Ottoman, Abdulhamid II, Hejaz, Mecca, Epidemics, Plague, Cholera.*

Extended Summary

One of the biggest disasters threatening humanity from past to present has been epidemics. Travels and migrations have further increased the spread of epidemics. Throughout Islamic history, Muslims who wanted to perform hıj and 'umrah worship came to Mecca and Medina every year and entered and left the Hejaz region on this occasion. Some of these people brought epidemic diseases such as plague and cholera with them. This situation threatened the people of the region, the pilgrims and the people in the return destinations and caused the deaths of some people. For example, 5 thousand people died in 1881, about 30 thousand in 1891-1893, 329 in 1901 and about 500 in 1908. The Ottoman Empire had to take measures against the epidemics in the Hejaz region. During the reign of Abdulhamid II (1876-1909), the Hejaz region was one of the regions where this struggle was carried out.

This study covers the epidemics such as plague and cholera that emerged in the Hejaz region during the reign of Abdulhamid II and the struggle and measures taken by the Ottoman administration against them. The study has been handled within the scope of Ottoman archival documents ———3 that address the epidemics that occurred in the region in question, especially between 1881-1909. The study focuses on issues such as the close monitoring of the epidemic in the region, the creation of new health-related units, the increase in health allowances, the implementation of health and prevention measures, quarantine practices, the use of modern medical devices and machines, and the follow-up of epidemics after returning from pilgrimage/hıj. Through sampling and inductive methods, archival documents on the subject were analysed and evaluations were made on the contents of these documents. Document analysis method based on analysing archival documents was used in the study.

During the reign of Abdulhamid II, various measures were taken against epidemics such as plague and cholera in the Hejaz region. With these measures, it was aimed to prevent the spread of the disease and efforts were made to prevent more people from getting sick and dying. Abdulhamid II tried to closely follow the developments regarding epidemics in the Hejaz region. It was observed that when there were any developments related to the epidemic in the region, necessary correspondence was made between official institutions and coordination was tried to be ensured. In this sense, it was observed that there was an exchange of information between institutions such

as the Yıldız Palace, the Sadâret, the Ministry of Health, the Ministry of Finance, the Ministry of Internal Affairs, the Ministry of Commerce, the Ministry of Maritime Affairs, the Ministry of Foreign Affairs, the Hejaz Province and the Jeddah Quarantine Inspectorate. Sometimes inspectors were also sent to follow the developments regarding the health situation in the region.

Within the scope of a more effective fight against epidemics, the Mecca Sanitary Directorate was established in 1895. In this year, the Hejaz Health Regulation was written on health measures. In 1908, the Hejaz Sanitary Council was established in Istanbul. In 1909, the General Directorate of Hejaz Health Department was established, consisting of the medical directorates of Mecca, Medina, Jeddah and Yenbu', with Istanbul as its centre. Hospitals in Mecca, Medina and Jeddah played important roles in the fight against epidemics. The Ottoman Empire made efforts to increase the capacities and strengthen the facilities of the existing hospitals in the region in order to break the effects of infectious diseases that emerged in the region and to eliminate them. It decided to open new hospitals. In addition, new health personnel, especially doctors, were appointed to the region. Efforts were made to increase the number of health personnel. During periods of epidemics, appropriations allocated to the Hejaz province were increased and special allocations were sent to be spent on health measures. For example, in 1906, the Mecca Sanitary Administration urgently requested 30 thousand kurus for the fight against the plague, and Sadâret notified the Ministry of Finance to send this amount to Mecca.

—4

Health and protection measures against epidemics were activated in the region. In this sense, cleanliness practices were given great importance. New examination stations were opened. The guest house built in Mecca was used from time to time within the scope of health measures. Quarantine practices were emphasised at necessary places and times in the region. Care was taken to use and disseminate modern medical devices, instruments and machines. The health conditions of those returning from Hejaz were closely monitored and efforts were made to prevent the epidemic from spreading to other cities. Realistic analyses were carried out by Dr. Bonkowski against the work of the British chemist Dr Franklin, who made malicious propaganda that the source of cholera was Zamzam water by preparing fake scientific reports. Thus, it was proved that Zamzam water was clean and did not cause an epidemic, and the negative perception management of the British was tried to be prevented.

In conclusion, Abdulhamid II tried to fight against the epidemics in the Hejaz region in an effective and dynamic way, and took important and successful steps both in reducing the impact of epidemics in the Hejaz region and in preventing them from spreading to other cities after returning from pilgrimage.

Giriş

Salgın hastalıklar, geçmişten günümüze insanlığı tehdit eden en büyük felaketlerden birini teşkil etmektedir. Sağlıksız koşullar, doğal dengenin bozulması, kıtlıklar, doğal afetler vb. nedenler salgın hastalıklara sebebiyet vermiştir. Seyahatler ve göçler de salgınların yayılmasını tetiklemiştir.¹ Veba, çiçek, kolera, tifo, frengi, sıtma, difteri ve verem gibi bulaşıcı hastalıklar devletleri ve toplumları derinden etkilemiş, kısa süre içinde yayılarak milyonlarca insanın ölümüne sebep olmuştur.² Kitlese ölömlere ve toplum üzerinde derin acılara neden olan hastalıkların başında veba ve kolera gelmektedir. Osmanlı coğrafyasında veba, 17. yüzyıldan 19. yüzyılın ortalarına kadar, kolera ise 19. yüzyılda yaygınlık göstermiştir.³ Osmanlı Devleti bu hastalıklara karşı mücadele etmek durumunda kalmıştır. II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) bu mücadelenin sürdürüldüğü bölgelerden biri de Hicaz coğrafyası olmuştur.

5

Arabistan yarımadasında Kızıldeniz’in doğu sahili boyunca uzanan ve Haremeyn ile mîkât yerlerini içine alan coğrafi bölgeye Hicaz denilmiştir. Şam ile Yemen’i birbirine bağlayan Hicaz, ana ticaret yolunun üzerinde olmuş ve geçit görevi görmüştür.⁴ Hicaz bölgesi; Mekke, Medine ve Cidde şehirlerini içinde bulundurması ve hac ibadetinin merkezi konumunda bulunması nedeniyle her dönemde önemini yüksek düzeyde devam ettirmiştir. Bu bölge Yavuz Sultan Selim döneminde Mısır’ın fethinden sonra

¹ Özgür Yılmaz, “1847-1848 Kolera Salgını ve Osmanlı Coğrafyasındaki Etkileri”, *Avrasya İncelemeleri Dergisi* 6/1 (2017), 25.

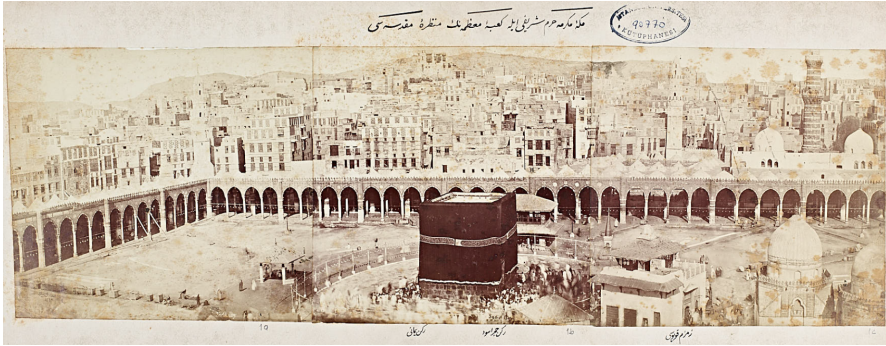
² Andrew Nikiforuk, *Mağşerin Dördüncü Atlısı Salgın ve Bulaşıcı Hastalıklar Tarihi*, çev. Selahattin Erkanlı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 15-16.

³ Daniel Panzac, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Veba*, çev. Serap Yılmaz (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997), 43-65; Gülden Sarıyıldız, “XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda Kolera Salgını”, *Tarih Boyunca Anadolu’da Doğal Afetler ve Deprem Semineri Bildiriler*, (İstanbul: 2001), 309–319; Mesut Ayar, *Osmanlı Devletinde Kolera Salgını İstanbul Örneği (1892-1895)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 2-29; Abdulkadir Gül, “XIX. Yüzyılda Erzincan Kazasında Salgın Hastalıklar (Kolera, Frengi, Çiçek ve Kızamık)”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)* 41 (2009), 242.

⁴ Mustafa Sabri Küçükaşcı, “Hicaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/432-433.

1517 yılında sulh yoluyla Osmanlı topraklarına katılmıştır. Tanzimat dönemindeki yeni yapılanmayla beraber bölgede Hicaz vilayeti teşkil edilmiştir.⁵ II. Abdülhamid döneminde 1908 yılında Hicaz demiryollarının inşası tamamlanmıştır. Hacılar için Mekke ve Medine’de misafirhaneler, hastaneler, su yolları ve çeşmeler yaptırılmıştır. Buralarda telgraf hatları, karantinalar ve sıhhiye idareleri faaliyete geçirilmiştir. 1908 yılından sonra Osmanlı valisine muhalefet etmeye başlayan Şerif Hüseyin, I. Dünya Savaşı’nda İngilizlerle anlaşarak 1916 yılında Osmanlı Devleti’ne isyan etmiş ve Medine hariç Hicaz bölgesini kontrol altına alarak kendisini Arap beldesinin kralı ilan etmiştir. Medine’yi iki buçuk yıl müdafaa eden Fahreddin Paşa baskılara dayanamamış ve 10 Ocak 1919’da Medine’den çıkmak zorunda kalmıştır. Böylece Hicaz bölgesi tamamen Osmanlı idaresinden çıkmıştır.⁶

Şekil 1: II. Abdülhamid Döneminde Kâbe ve Mekke Şehrini Genel Görünüşü⁷



6

Şekil 2: II. Abdülhamid Döneminde Medine Şehrini Genel Görünüşü⁸

⁵ Bu vilayet Mekke, Medine ve Cidde sancaklarından oluşmuştur. bk. *Hicaz Vilayeti Salnamesi* (Mekke: y.y. 1306), 135; Hasan Tahsin, *Coğrafya ve Tarih Hitta-i Hicâziyye ve Evsâfi Haremeyn eş-Şerîfeyn* (İstanbul: Sultan Ahmed Mekteb-i Sanayi, 1296), 10; Zekerîya Kurşun, “Hicaz (Osmanlı Dönemi)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/437-439; İsmail Metin, “Osmanlıların Kâbe ve Mescid-i Haram Hizmetleri”, *Turkish Studies*, 10/2 (2015), 667.

⁶ Kurşun, “Hicaz (Osmanlı Dönemi)”, 438-439; Azmi Özcan, “Şerîf Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2021), 38/585-586.

⁷ İstanbul Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı (İÜMK), “Nadir Eserler Kütüphanesi II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri”, Yer No. NEKYA90770/1.

⁸ İÜMK, “II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri”, Yer No. NEKYA90743/9.



1. Hicaz Bölgesinde Görülen Salgın Hastalıklar

Hac ve umre ibadeti vesilesiyle dünyanın çeşitli coğrafyalarından Hicaz bölgesine gelen insanların bir kısmı geldikleri yerlerdeki salgın hastalıkları da beraberlerinde getirmiştir. Bu durum bölgeyi tehdit altına almıştır. Hicaz bölgesi salgın hastalıkların merkezi ve kaynağı olmamasına rağmen yoğun nüfus hareketliliği sebebiyle salgın hastalıklardan en çok etkilenen yerlerden biri haline gelmiştir.⁹ 19. yüzyılda Hicaz bölgesine gelenlerin sayısı yüzbinlerin üzerindedir. 1865 yılında bölgeye gelen hacı sayısı 150 bine ve 1893 yılında ise 300 bine ulaşmıştır. 1868 yılında Cidde iskelesine çıkan hacı sayısı yaklaşık 24 bin iken bu sayı 1893’te yaklaşık 93 bine, 1907 yılında ise 108 bine çıkmıştır. Cidde, hacca deniz yoluyla gelenler için önemli bir merkez konumunda olmuştur.¹⁰ Özellikle hac dönemindeki yoğun nüfus hareketliliği salgın hastalıkların bölgeye geçişini ve yayılmasını kolaylaştırmıştır. Salgın hastalıklar Osmanlı arşiv belgelerine de yansımıştır.¹¹

19. ve 20. yüzyılda Hicaz bölgesini etkileyen en önemli salgın hastalıkların başında veba ve kolera gelmektedir. Hicaz’da kolera salgını ilk

⁹ Mevlüt Kırat, 1884 (H.1301)*Tarihli Hicaz Vilayet Sahnâmesi Transkripsiyon-Değerlendirme* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 17-18.

¹⁰ Gülden Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), 52-53; Gülden Sarıyıldız, “II. Abdülhamit’in Fakir Hacılar İçin Mekke’de İnşa Ettirdiği Misafirhane”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 14 (1994), 123; Çağrı Güntan, *II. Abdülhamit Döneminde İmparatorluk İmajının Kamu Yapıları Aracılığı İle Osmanlı Kentine Yansıtılması* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 194; Ayar, *Osmanlı Devletinde Kolera Salgını İstanbul Örneği (1892-1895)*, 63.

¹¹ Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf (C.EV)*, 192/9580.

olarak 1830-1831 yılında ortaya çıkmış ve 1913 yılına kadar 22 defa kendisini göstermiştir.¹² 1831 yılında 20 bin, 1835-1846 yıllarında 15 bin, 1865 yılında 15 bin, 1881 yılında 5 bin, 1891-1893 yıllarında yaklaşık 30 bin, 1901 yılında 329 ve 1911 yılında 2.078 kişi ölmüştür.¹³ 1881 yılında İngiliz kimyager Dr. Franklin zemzem suyunu tahlil ettiğini ve kolera'nın kaynağının zemzem olduğunu iddia etmiştir. Bunun üzerine II. Abdülhamid, baş kimyageri Bonkowski'ye zemzem suyunu tetkik ettirmiştir. Sonuçta verilerin Dr. Franklin'in sonuçlarının tam zıddında çıktığı ve zemzem suyunun çok temiz olduğu görülmüştür.¹⁴ Böylece Dr. Franklin'in dünya kamuoyunda zemzemi kötülemeye yönelik art niyetli teşebbüsünün önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Bölgede görülen bu salgın hastalıklar Osmanlı Devleti tarafından yakından takip edilmiş ve konuyla ilgili tüm bilgilerin Sadârete bildirilmesi istenmiştir. Bu vesileyle salgın tehlikesi arz eden küçük, büyük tüm vakalar İstanbul'a bildirilmiştir. Hacıların Hicaz bölgesine giriş ve çıkışları da yakından takip edilmiştir. 1884 yılı *Hicaz Vilayeti Salnamesi*'nde belirtildiğine göre Mekke'de kolera hastalığı 1881-1884 yılları arasında üst üste etkisini göstermiştir.¹⁵ 1885 yılında Tunus'tan gelen hacıların sağlık durumlarının yolunda olduğu rapor edilmiştir.¹⁶

1893 yılında Hicaz bölgesinde hac mevsiminde kolera salgını yaşanmış ve Mekke şerifinin tahminine göre yaklaşık 50 bin kişi hayatını kaybetmiştir.¹⁷ Ancak Mekke Sıhhiye Doktoru Kasım İzzeddin, bu yılda salgında vefat edenlerin sayısını 30.336 olarak vermiştir.¹⁸ 13 Haziran 1897 tarihli belgede

¹² Hicaz Sıhhiye Dairesi, *İslâhât-ı Sıhhiye-i Hicâziyye Beyannâme* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1329), 3-5; Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı* (1865-1914), 61-69.

¹³ Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı* (1865-1914), 61-69; Güliden Sarıyıldız, "Hicaz'da Salgın Hastalıklar ve Osmanlı Devleti'nin Aldığı Bazı Önlemler", *Tarih ve Toplum* 18/104 (1992), 20-21; Sinan Kunalp, "Osmanlı Yönetimindeki (1831-1911) Hicaz'da Hac ve Kolera", çev. Münir Atalar OTAM 7 (1996), 503.

¹⁴ Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Sadâret Hususi Maruzat Evrakı (Y.A.HUS), 168/106; Hasan Barlak, *Dinî ve Siyasî Yönden Osmanlı Devleti İdaresinde Hicaz (1876-1909)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 210; Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı* (1865-1914), 76-79; Güliden Sarıyıldız, "XIX. Yüzyılda Hicaz'da Kolera ve Zemzem Suyu," III. Türk Tıp Tarihi Kongresi (20-23 Eylül 1993) Bildiriler, (İstanbul: 1993), 2/295-300.

¹⁵ *Hicaz Vilayeti Salnamesi*, (Hicaz: Hicaz Vilayeti Matbaası, 1301), 58.

¹⁶ BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y.MTV), 18/106.

¹⁷ Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı* (1865-1914), 4; İsmail Metin, "Sosyal Hizmetler Bağlamında Mekke'de Osmanlı İzleri", *Turkish Studies* 10/1 (2015), 468.

¹⁸ Kasım İzzeddin, *Hicaz Sıhhiye İdaresi, Senevi Rapor: Hicaz'da Teşkilat ve İslahat-ı Sıhhiye 1329 Senesi Hacc-ı Şerifi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1328), 8; Kasım İzzeddin, *Mekke-i Mükerrreme'de Kolera ve Hıfzussıhha* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1327), 80, 84; Barlak, *Dinî ve Siyasî Yönden*

Cidde'de veba hastalığının zuhur ettiği ve hastalığın Mekke'ye sirayet etmemesi için sıhhi tedbirlerin alındığı ifade edilmiştir.¹⁹ 1 Nisan 1899 tarihinde Hicaz'dan gönderilen telgrafta da Mekke'de iki kişinin vebaya yakalandığı haber verilmiştir.²⁰ Vebanın ne zaman başladığı ile ilgili incelemeler yapılmıştır. Bu incelemelerde birkaç hafta öncesinde Mekke'de genel sağlık durumunun yerinde olduğu ve vebaya dair bir vukuatın yaşanmadığı gözlemlenmiştir.²¹ Bu gözlem vebanın birkaç günlük süre zarfında ortaya çıktığını da göstermektedir.

1900 yılında Tan Gazetesi'nin neşrettiği bir telgrafta Mekke'de bir kişinin vebaya tutulduğu ifade edilmiştir. Hariciye Nezâreti bu haberin doğruluğunu hemen araştırmış, Mekke'de bir kişinin vebaya yakalandığını ancak ölmediğini Sadârete bildirmiştir.²²

1902 yılında Hicaz bölgesinde toplu ölümlerin yaşandığı bir salgın hastalık ortaya çıkmıştır. 6 Mart 1902 tarihli belgeye göre Mekke'den Medine'ye gelen 6 bin develik hac kafilesinde şüpheli bir hastalık görülmüş ve iki gün içinde 90'dan fazla kişinin vefat ettiği bildirilmiştir. Şüpheli hastalığın veba mı yoksa kolera mı olduğu ile ilgili araştırmaların yapılması istenmiştir.²³ Söz konusu yılda Mekke'de zuhur eden kolera hastalığı bayramdan bir ay önce başlamış ve bayram günlerinde de artış göstermiştir. Bir buçuk ay kadar süren salgında yaklaşık 4 bin kişi ölmüştür.²⁴

9

Sadâretin, Mâlîye Nezâretine gönderdiği 31 Temmuz 1906 tarihli belgede Cidde'de veba hastalığının devam ettiği bildirilmiş, vaka sayısı ile ilgili bilgilendirmede bulunulmamıştır.²⁵ Tan Gazetesi'nin 3 Şubat 1908 tarihli nüshasında Mekke'de vebadan dolayı 486 kişinin vefat ettiği ifade edilmiştir. Gazetedeki bu haberin özeti Matbû'ât-ı Dâhiliye Müdürlüğü tarafından padişaha sunulmuştur.²⁶

1908 yılında Mekke bölgesinde ortaya çıkan kolera ve veba çok sayıda

Osmanlı Devleti İdaresinde Hicaz (1876–1909), 208; Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865–1914)*, 67.

¹⁹ BOA, *Sadâret Mektubî Kalemi Mühimme Kalemi (Odası) Belgeleri (A.MKT.MHM)*, 574/13.

²⁰ BOA, Y.MTV, 188/156.

²¹ BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Umumi (Y.PRK.UM)*, 45/33.

²² BOA, Y.A.HUS, 393/131.

²³ BOA, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi (DH.MKT)*, 2596/57.

²⁴ İzzeddin, *Mekke-i Mükerrreme'de Kolera ve Hıfzussıhha*, 40–41; Barlak, *Dini ve Siyasî Yönden Osmanlı Devleti İdaresinde Hicaz (1876–1909)*, 208.

²⁵ BOA, A.MKT.MHM, 589/8.

²⁶ BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Dahiliye Nezâreti Maruzatı (Y.PRK.DH)*, 14/34.

insanın vefatına sebep olmuştur. Bu yılda hac mevsiminde toplu ölümler yaşanmıştır. Yaşanan ölümler günlük olarak kayıt altına alınarak takip edilmiştir. 6 Ocak 1908 tarihi ile 7 Şubat 1908 tarihi arasında bir aylık süre içinde Mekke ve Mina'da 2409 kişi, Ebû Ali Tahaffuzhanesinde 2 kişi, Cidde'de 43 kişi ve Medine'de 1 kişi koleradan dolayı vefat etmiştir. En çok ölüm vakasının görüldüğü gün 17 Ocak 1908 tarihinde olmuştur. O gün koleradan dolayı 486 kişinin öldüğü haber edilmiştir. Bu tarihlerde ölüm vakalarından ayrı olarak Mekke'de 30 kişinin ve Medine'de ise 4 kişinin kolera hastası olduğu rapor edilmiş ve hastaların tedavi altına alındığı aktarılmıştır. Mekke'de 12 Ocak 1908 tarihinde kolera hastası olan 6 kişi, 17 Ocak 1908 tarihinde de 18 kişi tecrit altında tutulmuştur. Kayıtlara göre Hicaz bölgesinde 8 Şubat 1908 tarihinden sonra ölüm ve hasta vakalarının yaşanmadığı rapor edilmiştir.²⁷

Mekke'de toplu ölümlere sebep olan kolera hastalığının civar şehirlere sıçramaması için önlemler alınmıştır. Alınan sağlık tedbirleri fayda sağlamış olacaktır ki Medine'de ve Cidde'de toplu ölümler gerçekleşmemiştir. Mekke ile Medine arasındaki hacıların intikalleri doktorların refakatiyle gerçekleştirilmiştir. Bu anlamda Ocak 1908'de 7 bin deve den oluşan mahmil-i şerif, bir ambulans ve doktor refakatiyle Medine'den Mekke'ye hareket etmiştir. Bu tarihte Medine'de ve Mısır'da 14 günden beri koleradan bir eser görülmediği, 1500 hacının Yenbu'a, 1829 hacının güneye, 553 hacının Konya Vapuru'yla Tûr-i Sînâ'ya yönelerek Cidde'den hareket ettiği haber verilmiştir. Hac yolu güzergâhında bulunan Yenbu'da bu yılda kolera vakası görülmemiştir. 14 Ocak 1908 tarihinde hacıları taşıyan Garip Vapuru'nda bir kişinin koleradan vefat ettiği bildirilmiştir.²⁸

2. Hicaz'da Görülen Salgın Hastalıklara Karşı Alınan Tedbirler

II. Abdülhamid döneminde Hicaz bölgesinde görülen veba ve kolera gibi salgın hastalıklara karşı çeşitli tedbirler alınmıştır. Bu tedbirlerle hastalığın yayılmasının önüne geçilmek istenmiştir. Osmanlı arşiv belgelerinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Hicaz bölgesinde alınan bu tedbirleri genel olarak şu şekilde sıralamak mümkündür.:

2.1. Salgının Yakından Takibi ve Yeni Birimlerin İhdası

II. Abdülhamid, Hicaz bölgesinde salgın hastalıklarla ilgili gelişmeleri sıkı bir şekilde takip etmeye çalışmıştır. Bölgede salgınla ilgili herhangi bir

²⁷ BOA, Yıldız Perakende Evrakı Sıhhiye Nezâreti Maruzatı (Y.PRK.SH), 7/46; 7/51.

²⁸ BOA, Y.PRK.SH, 7/46.

gelişme olduğunda resmi kurumlar arasında gerekli yazışmaların yapıldığı ve koordinasyonun sağlanmaya çalışıldığı görülmüştür. Bu anlamda Yıldız Sarayı²⁹ Sadâret,³⁰ Sıhhiye Nezâreti,³¹ Maliye Nezâreti,³² Dahiliye Nezâreti,³³ Ticaret Nezâreti,³⁴ Bahriye Nezâreti,³⁵ Hariciye Nezâreti,³⁶ Hicaz Vilayeti³⁷ ve Cidde Karantina İnspektörlüğü³⁸ gibi kurumlar arasında bilgi alışverişinin olduğu gözlemlenmiştir. Bölgenin sağlık durumuyla ilgili gelişmeleri takip etmek amacıyla bazen müfettişler de gönderilmiştir. 1893 yılında Hicaz'da ortaya çıkan koleranın yakından takip edilmesi ve gerekli tedbirlerin tespiti konusunda Kaymakam Şakir Efendi Hicaz'a teftiş için gönderilmiştir. Şakir Efendi Hicaz'ın sağlık durumunu ve alınacak tedbirleri bir rapor haline getirmiştir.³⁹ Sıhhiye İşleri Dairesi bünyesinde bulunan Sıhhiye Meclisi 1895 yılında Hicaz'da alınacak sağlık ve temizlik tedbirleri konusunda bir rapor tanzim etmiştir. Meclisin ikinci reisi Ahmed Midhat Efendi başkanlığındaki komisyonun hazırladığı bu raporda Mekke, Arafat, Mina, Cidde, Yenbu' ve Medine'de alınacak tedbirlerden bahsedilmiştir.⁴⁰ Salgın hastalıklara karşı daha etkin bir mücadele yürütme kapsamında 1895 yılında Mekke Sıhhiye Müdürlüğü kurulmuştur.⁴¹ Bu yılda sağlık tedbirleri konusunda Hicaz Sıhhiye Lâyihası yazılmıştır.⁴² 1908'de İstanbul'da Hicaz Sıhhiye Meclisi tesis edilmiştir. Bu meclis Hicaz beldesinde yeni sağlık birimlerinin ihdas edilmesi

²⁹ BOA, Y.MTV, 296/187.

³⁰ BOA, Y.A.HUS, 393/131.

³¹ BOA, Y.PRK.SH, 7/51; BOA, DH.MKT, 2713/41; 2174/122; 589/5; 574/22; BOA, Hariciye Nezâreti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası Evrakı (HR.HMŞ.İŞÖ), 64/22; BOA, A.MKT.MHM, 589/8.

³² BOA, Babıali Evrak Odası Evrakı (BEO), 2915/218551; BOA, DH.MKT, 2333/19; BOA, DH.MKT, 1086/34; BOA, A.MKT.MHM, 589/8; 589/5; 586/18; 574/13.

³³ BOA, BEO, 3207/240496; BOA, DH.MKT, 2713/41; BOA, DH.ŞFR, 232/41; 232/56; BOA, Y.PRK.DH, 14/34; BOA, Dahiliye Muhaberat-ı Umumiye İdaresi Evrakı (DH.MUİ), 62/55; BOA, DH.MKT, 2596/57; 2333/19; 2185/30; 1086/34; BOA, A.MKT.MHM, 589/8.

³⁴ BOA, HR.MKT, 851/5; 852/60.

³⁵ BOA, DH.MUİ, 62/55.

³⁶ BOA, Y.A.HUS, 393/131.

³⁷ BOA, DH.MKT, 2333/19; 1086/34; BOA, Hariciye Nezâreti Mektubi Kalemî Evrakı (HR.MKT), 852/60; BOA, A.MKT.MHM, 589/5; 574/22.

³⁸ BOA, Dahiliye Nezâreti Şifre Evrakı (DH.ŞFR), 232/41; 232/53; 232/56.

³⁹ Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 4, 79-80; Metin, "Sosyal Hizmetler Bağlamında Mekke'de Osmanlı İzleri", 468.

⁴⁰ Dâire-i Umûr-i Sıhhiye, *Kıt'a-i Hicâziyyece İttihâzı Lâzım Gelen Tedâbîr-i Sıhhiye ve Tanzîfiyye Raporun Suret-i Tercümesi* (Dersaadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1311), 1-22.

⁴¹ Sarıyıldız, "II. Abdülhamit'in Fakir Hacılar İçin Mekke'de İnşa Ettirdiği Misafirhane", 121-145.

⁴² Kasım İzzeddin, *Hicaz Sıhhiye İdaresi Senevi Rapor: Hicaz'da Teşkilat ve Islahat-ı Sıhhiye 1329 Senesi Hacc-ı Şerif* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1329), 14; Aysel Şahin, "Osmanlı Devleti'nde Hacılar Verilen Sağlık Hizmetleri", *Pearson Journal Of Social Sciences Humanities* 6/14 (2021), 123.

için çalışmalar başlatmıştır. Bu kapsamda 1909 yılında merkezi İstanbul olmak üzere Mekke, Medine, Cidde ve Yenbu' sıhhiye müdürlüklerinden oluşan Hicaz Sıhhiye Genel Müdürlüğü ihdas edilmiştir. Akabinde Mekke Sıhhiye İdaresinin teşkilatı daha da genişletilmiştir. Medine, Cidde ve Yenbu' şehirlerinde birer sıhhiye idaresi kurulmuştur. Hicaz sıhhiye merkezleriyle ilgili bir talimatname hazırlanmıştır. Bu talimatnamede Mekke Sıhhiye Müdürlüğüne bağlı olarak Ciyâd, Şeybe, Mu'allâ ve Tâif'te dört sıhhiye merkezinin tesis edilmesi öngörülmüştür. Talimatnamede bu sıhhiye merkezlerinde bir tabibin, bir tabip muavininin ve bir sıhhiye polisi takımının görevlendirildiği, bu görevlilerin her sabah çarşıları, pazarları, sokakları, hacıların kaldığı haneleri ve satılan ürünleri sağlık açısından teftiş etmekle vazifeli oldukları beyan edilmiştir.⁴³ Kurumlar arası yazışma ve koordinasyonda Hicaz bölgesine kurulan telgraf hattının da önemli bir rol üstlendiği tespit edilmiştir. Zira gelişmelerle ilgili sıcak bilgilerin birçoğu telgrafnamelerle gönderilmiştir.⁴⁴

2.2. Hastane ve Sağlık Kuruluşlarının Güçlendirilmesi

Mekke, Medine ve Cidde'deki hastaneler salgın hastalıklara karşı mücadelede önemli roller üstlenmişlerdir.⁴⁵ Osmanlı Devleti, bölgede zuhur eden bulaşıcı hastalıkların etkisini kırmak ve bunları yok etmek amacıyla bölgede bulunan mevcut hastanelerin kapasitelerini artırmaya ve imkânlarını güçlendirmeye yönelik çalışmalar yapmış ve bu bağlamda yenilerinin yapılmasına gayret göstermiştir. Bu kapsamda 1906 yılında Cidde'de veba tedavisi için bir hastanenin açılmasına ve Mekke'de tesisine lüzum görülen hastanenin de bir an evvel vücuda getirilmesine karar verilmiştir. Sıhhiye Nezâretinin 5 Temmuz 1906 tarihli ve 41 numaralı tezkiresinde ve Şûrâ-yı Devlet'e havale olunan mazbatada Mekke'de kısa zamanda bir hastanenin yapılacağı belirtilmiştir.⁴⁶

20. yüzyılın başlarında Mekke'de iki hastane bulunuyordu. Bunlar Askeri Hastane ve Gurebâ-yı Müslimîn Hastanesi idi. Mekke'deki Gurebâ-yı Müslimîn Hastanesinin inşaatı Sultan II. Mahmud'un (1808-1839) eşi ve Sultan Abdülmecid'in (1839-1861) annesi olan Bezmiâlem Vâlide Sultan (ö. 1853) tarafından 1850 yılında başlatılmıştır. Vâlide Sultan, 1853 yılında vefat

⁴³ BOA, *Şura-yı Devlet Evrakı (ŞD)*, 40/28, Geniş bilgi için bk. Kasım İzzeddin, *Hicaz Sıhhiye Merkezleri Hakkında Talimat* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330), 1; Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 134-143.

⁴⁴ BOA, *Haritalar (HRT.h)*, 475.

⁴⁵ BOA, *Y.PRK.SH*, 7/51.

⁴⁶ BOA, *A.MKT.MHM*, 589/8.

edince yarıda kalan inşaatı⁴⁷ oğlu Sultan Abdülmecid tarafından tamamlanmıştır. 1884 yılında ikinci katı II. Abdülhamid tarafından yaptırılmıştır. 1894 yılında ise 50 yataklık koğuş ilave edilerek hastane daha da genişletilmiştir.⁴⁸ Bezmiâlem Vâlide Sultan, vakfiyesinde Safa ile Merve arasındaki zeminin gece ve gündüz devamlı süpürülmesini şart koşmuş ve bu işi yapan 4 ferrâşa (süpürgeciye) aylık 10 kuruş verilmesini istemiştir.⁴⁹

Arşiv kaynaklarında bu hastanenin adı “Mekke-i Mükerrreme Gureba Hastanesi” olarak da geçmektedir.⁵⁰ 1884 yılında burada Mustafa Efendi tabip, Ahmed Celaledin Efendi eczacı, Cevher Efendi cerrah, Tevfik Efendi kâtib ve Hasib Ağa müdür olarak görev yapmıştır.⁵¹ Bu yıla ait bir belgede hastanede 50 civarında yatak, bir tabip, bir cerrah, bir eczacı, bir kâtib, bir ambarcı, bir tımarcı, bir kapıcı, bir çamaşırcı, bir ebe, iki aşçı ve on hademe olduğu belirtilmiştir.⁵² Hastaların ilaçları bu hastanenin eczanesi tarafından ücretsiz olarak karşılanmıştır.⁵³ Hastane salgın hastalıklara karşı mücadelede önemli görevler üstlenmiştir. 1894 yılına ait belgede Hindistan ve Cava bölgesinde zuhur eden kolera hastalığının hacılar aracılığı ile Hicaz bölgesine ulaştığı, burada çok sayıda kişinin ölümüne sebep olduğu ve acilen tedbir alınması gerektiği ifade edilmiştir. Alınacak tedbirler kapsamında Mekke Gureba Hastanesinin tamir ve genişletilmesi, bunun için 10 bin lira tahsis edilmesi ve bir tabip ve bir eczacı tayin edilmesi teklif edilmiştir. Evkâf-ı —13

Hümâyûn Nezâretinden Sadârete gelen bu yazı üzerine Sadâret, Mekke’ye 300 kişilik kâgir bir hastane ve 1.400 kişilik bir misafirhanenin yapılması planlandığı için Mekke Gureba Hastanesinin kapsamlı bir şekilde genişletilmesine gerek olmadığını belirtmiştir. Ancak küçük çaplı tadilatların yapılması için birkaç yüz liralık tahsisatın yeterli olduğunu ve istenilen hekim ve eczacının derhal tayin edileceğini ifade etmiştir.⁵⁴ Evkâf Nâzırı Galip Bey’in gönderdiği 17 Nisan 1894 tarihli cevabî yazıda 50 yataklı bir koğuşun ilave edilmesi, bunun için 1.836 kuruşun yeterli olduğu, mevcut kadrosunun

⁴⁷ Hicaz Vilayeti Salnamesi, (1301), 65; Asaf Ataseven, “Gureba Hastanesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/202-204.

⁴⁸ BOA, *İrade Meclis-i Vala* (İ.MVL), 321/13683; BOA, *BEO*, 414/31027; BOA, *A.MKT.MHM*. 708/10.

⁴⁹ Kenan Göçer, “Bezmiâlem Valide Sultan ve Gureba Hastanesi Vakfiyesi”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (2014), 144.

⁵⁰ BOA, *ŞD*, 2268/40.

⁵¹ Kırat, 1884 (H.1301) Tarihli Hicaz Vilayet Salnâmesi, 70.

⁵² BOA, *Y.PRK.SH*, 1/48.

⁵³ Veysel Demirci, *H. 1301 (M.1884) Tarihli Salname Işığında II. Abdülhamid Dönemi Hicaz Vilayeti* (Kırşehir: Kırşehir Ahi Evren Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 53.

⁵⁴ BOA, *A.MKT.MHM*, 708/10-1-2; Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 104.

yeterli olduğundan tabip ve eczacıya gerek duyulmadığı beyan edilmiştir.⁵⁵

3 Şubat 1908 tarihli belgede, Mekke Gureba Hastanesinde salgın hastalıklara karşı tebhîrât (buharlaştırıp etüvden geçirme, tütsüleme) uygulamasının yapıldığı ve burada tedavi gören eski hastalardan bir kişinin de iyileştiği ifade edilmiştir. Aynı belgede Medine’de 25 gündür koleraya rastlanmadığı ve genel sağlık durumunun da iyi olduğu da rapor edilmiştir.⁵⁶ Hac döneminde çıkan salgın hastalıklar sebebiyle hastanenin yetersiz kalması durumunda hastaneye ilaç, hekim, yatak ve malzeme gibi çeşitli kalemlerde destekler sağlanmıştır. 14 Temmuz 1908 tarihine ait belgeye bakıldığında Mekke Gureba Hastanesinin içinde bir eczanesi olan 60 yataklı bir hastane konumunda olduğu ve daha önce bahsedilen 50 yataklı ek binanın da yapılmadığı görülmektedir. Bu belgede hastanenin 30 delikli yatak, 30 deliksiz yatak, 12 tahta kürsü, 60 yastık, 50 battaniye, 25 bakır oturak ve 50 takunya gibi mefruşata sahip olduğu ifade edilmiştir.⁵⁷

Mekke’de hizmet veren ikinci bir hastane ise Mekke Askeri Hastanesi idi.⁵⁸ II. Abdülhamid Makedonya, Kosova, Bulgaristan, Arnavutluk, Mısır, Filistin, Libya, Lübnan, Yemen ve Arabistan’da 89 adet askeri hastane yaptırmıştır. Bunlardan biri de Mekke’dedir. Bu hastaneler hem askerlere hem de sivillere sağlık hizmetleri sunmuştur.⁵⁹ Mekke Askeri Hastanesi, Türk Cebeli’nin (Türk Dağı’nın) doğu tarafındaki Fülful Kalesi’nde bulunmaktadır. Oldukça büyük ve mükemmel olan bu sağlık kuruluşu, hac zamanında hacılara tahsis edilmiştir.⁶⁰ 13 Mart 1884 tarihli belgede Hicaz Fırka-i Askeriyyesi’nin taburlarında bulunan hastanelerde görevli olan memurların isimlerine yer verilmiştir. Burada Mekke’de görev yapan doktor, eczacı ve cerrahın isim listesi de bulunmaktadır. Bu listede 8 doktor, 5 eczacı ve 7 cerrahın isimleri vardır. Tabip Mustafa Bey’in kaymakam, Tabip Bekir Efendi’nin binbaşı, Tabip Şaban Efendi’nin binbaşı ve Tabip Hüseyin Efendi’nin kol ağası rütbesinde olduğu yazılıdır. Bu belgede Mekke Askeri Hastanesinin eşya listesi de bulunmaktadır.⁶¹

⁵⁵ BOA, A.MKT.MHM, 708/10-7-1.

⁵⁶ BOA, Y.PRK.SH, 7/51.

⁵⁷ BOA, BEO, 3489/261636-3; Seçil Mursal, *Osmanlı Devleti’nde İlk Gureba Hastaneleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 47.

⁵⁸ *Hicaz Vilayeti Salnamesi*, 184.

⁵⁹ Ahmet Zeki İzgöer, “Sultan II. Abdülhamid Dönemi Hastaneleri”, *Medeniyet Bülteni*, 43 (2018), 25.

⁶⁰ Demirci, H. 1301 (M.1884) *Tarihli Salname*, 56; *Hicaz Vilayeti Salnamesi*, (1301), 65.

⁶¹ BOA, Yıldız Perakende Evrakı Askeri Maruzat (Y.PRK.ASK), 22/36.

1884 yılı *Hicaz Vilayeti Salnamesi*'nde belirtildiği üzere Mekke'de hac zamanında Mina'da kırk yataklı kâgir ve havadar bir sıhhiye dairesi ve hastanesi kurulmuştur. Hastalar burada tedavi edilmiştir. Fakirler için ayrıca bir kolera hastanesi açılmış ve kolera hastaları burada tedavi edilmiştir. Kolera dışındaki hastalar başka hastanelere sevk edilerek aynı yerde bulunmaları engellenmiştir.⁶² Mina'daki hastane Doktor Binbaşı Nuri Bey'in gayretleriyle sıhhiye ödeneklerinden arta kalan paralarla yaptırılmıştır. Hastanenin H 1300/M 1882-1883 yılında tamamlandığı görülmektedir.⁶³

1895 yılında Sıhhiye Meclisi, Mekke'de bir telkîhânenin (aşıevinin) kurulmasına, bunun yapımı ve burada çalışacak personelin maaş vb. ihtiyaçlar için 30 bin kuruşun tahsis edilmesine karar vermiştir. Hicaz'da ölümlere neden olan çiçek hastalığına karşı İstanbul'dan gönderilecek ve aşırı sıcaklar nedeniyle bozulup işe yaramaz hale gelecek olan aşının bu telkîhâne'de üretilmesinin daha isabetli olacağı düşünülmüştür. Bu yılda meclis, Mekke'de sıhhiye idaresi altında teşkil edilen eczanenin sürekli açık tutulmasını, burada bir tabibin ve iki eczacının görevlendirilmesini, muayene edilen hastalara ücretsiz ilaç verilmesini ve İstanbul'dan buraya ilaç gönderilmesini kararlaştırmıştır.⁶⁴

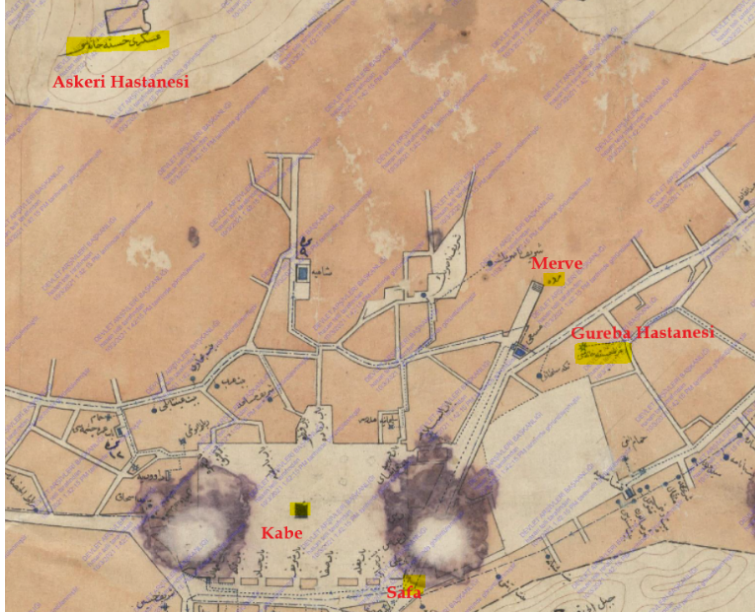
Şekil 3: Mekke'de Askeri Hastane ve Gureba Hastanesinin Yeri⁶⁵

⁶² *Hicaz Vilayeti Salnamesi*, (1301), 62-63.

⁶³ İÜMK, "II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri", Yer No. NEKYA90877/22.

⁶⁴ Dâire-i Umûr-ı Sıhhiye, *Kıt'a-i Hicâziyyece İttihâzı Lâzım Gelen Tedâbîr-i Sıhhiye ve Tanzîfiyye Raporun Suret-i Tercümesi*, 8-9; Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı* (1865-1914), 114-119.

⁶⁵ BOA, *HRT.h*, 920.



Şekil 4: Mina’da Bulunan 40 Yataklı Hastane Sıhhiye Dairesi (1883)⁶⁶



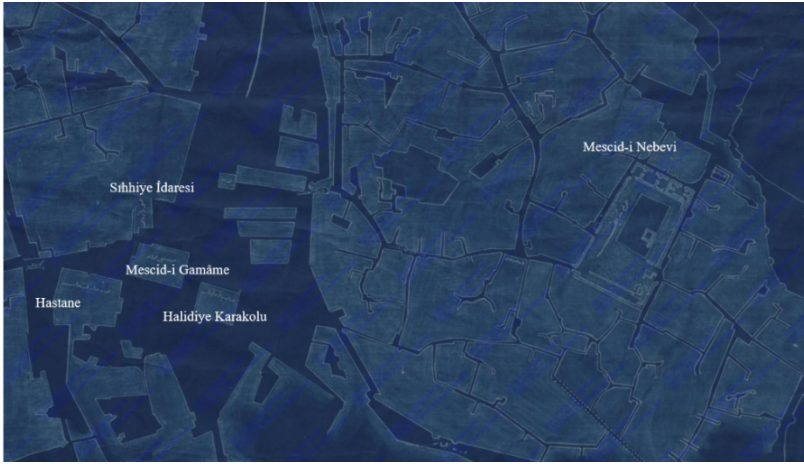
Medine’de ise iki hastane bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi Medine Eczanesi, diğeri de Medine Gureba Hastanesiydi. II. Abdülhamid tarafından yaptırılan Medine Eczanesi hastaların iyileşmesinde önemli hizmetler görmüştür. 1892 yılında burada Fuad Efendi tabip, Hüseyin Hüsnü Efendi

⁶⁶ İÜMK, “II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri”, Yer No. NEKYA90877/22.

eczacı, Mustafa Hulusi Efendi de cerrah olarak görev yapmıştır.⁶⁷ Medine Gureba Hastanesi de Pertevniyal Vâlide Sultan tarafından 1858-1859 yılları arasında yaptırılmıştır.⁶⁸

Cidde’de bulunan Mevki Hastanesi ve Askeri Hastane bizzat salgın hastalıkları için tesis edilmemişse de salgın zamanında hem yerli halkın hem de hacıların tedavisinde önemli hizmetler ifa etmiştir. 1892 yılında Mevki Hastanesinde 2 tabip, 2 eczacı, 1 kâtib, 1 tabur imamı, 2 cerrah, 1 tımarcı, 1 hastalar ağası, 1 de esvab emini ve kilerci olmak üzere 9 görevli bulunmaktadır.⁶⁹ Cidde’de bulunan diğer bir hastane ise Askeri Hastanedir. 1892 yılında Cidde Askeri Hastanesinde Harun Bey tabib-i evvel, Abdullah Efendi tabib-i sâni, Necib Efendi ise tabip olarak görev yapmıştır. Bu hastanede hastaların tedavisi için 100 yataklı bir hususi daire bulunmaktadır. Burada ücretsiz olarak güzelce tedavi edilen fakir ve gariplerin padişah için dualar ettiği belirtilir.⁷⁰

Şekil 5: Medine Hastanesinin Yeri (9 Kasım 1912)⁷¹



Sadâret, 1906 yılında bölgede çıkan veba hastalığına karşı tedbirleri

⁶⁷ Hicaz Vilayeti Salnamesi, (Hicaz: Matbaa-i Vilayet, 1309), 238.

⁶⁸ Ataseven, “Gureba Hastanesi” 14/204; Sarper Yılmaz - Ekrem Sırma, “Medine Gureba Hastanesi”, XIII. Türk Tıp Tarihi Kongresi (Sivas, 18-21 Ekim 2017) Program Ve Bildiri Özetleri Kitabı, (2017), 80.

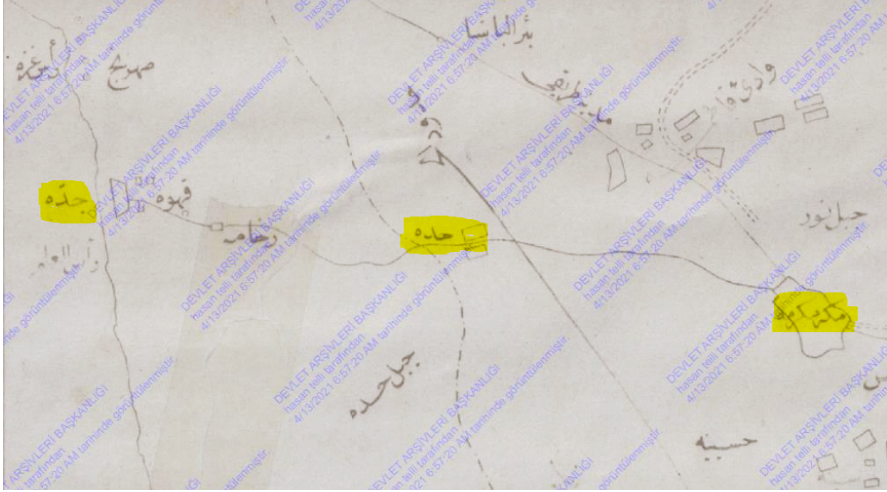
⁶⁹ Hicaz Vilayeti Salnamesi, (1309), 178.

⁷⁰ Hicaz Vilayeti Salnamesi, (1309), 268.

⁷¹ BOA. HRT.h, 1155.

artırmak amacıyla Mekke ile Cidde arasında bulunan Hadde veya Bahre mevkillerinden birinde bir muayene istasyonunun oluşturulmasına karar vermiştir. Bu istasyonda görev alacak doktorlar, Mekke'ye giriş-çıkış yapacak hacıların sağlık kontrollerini yapacaktır. Buraya iki doktorun tayin edilmesi kararlaştırılmıştır. Hacılar, Re'sü'l-esved iskelesinden hareket ettikten sonra doğruca Hadde veya Bahre'de tesis edilecek muayene mevkillerine gönderilecektir. Tek tek muayeneden geçirildikten sonra vebadan dolayı hasta olanlar veya veba şüphesi olanlar derhal Cidde'ye sevk edilecektir. Ayrıca Mekke'ye vardıklarında yeniden muayene edilerek hasta ve şüpheli durumda olanlar tedavi altına alınacaktır. Hacılar, Mekke'ye geldikleri tarihten itibaren mahalli ikametlerinde doktorlar gözetiminde 5 gün müddetle tıbbî müşahede altında tutulacaktır.⁷²

Şekil 6: Mekke ile Cidde Arasındaki Hadde Mevkii (12 Ağustos 1923 Tarihli Harita)⁷³



Osmanlı Devleti, Hicaz bölgesindeki salgın hastalıklarla mücadele için sadece bu bölgedeki hastanelerin ve sağlık kuruluşlarının fiziki imkânlarını iyileştirmeye yönelik adımlar atmamış aynı zamanda buralarda görev yapacak sağlık personelinin sayısını da artırmaya çalışmıştır. Osmanlı Devleti'nde 1839'da açılan Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne (Askeri Tıp Okulu) ve 1866'da açılan Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiyye'de (Sivil Tıp Okulunda) tıp eğitimi alan doktorlar 1871 yılından itibaren taşraya görevlendirilmeye

⁷² BOA, A.MKT.MHM, 589/8.

⁷³ BOA, HRT.h, 483.

başlanmıştır. Taşraya doktor tayini ve doktorların görev tanımlamalarıyla ilgili 1871 yılında İdâre-i Umûmiyye-i Tıbbiyye Nizamnâmesi yayınlanmıştır. Böylece memleket tabibi adıyla doktorlar çeşitli şehirlere görevlendirilmiştir.⁷⁴ Salgınlara karşı halkı bilgilendirmek için çeşitli kitaplar basılmıştır.⁷⁵ 1866 yılından itibaren hac mevsiminde içinde doktorların da bulunduğu sağlık heyetleri Hicaz’a gönderilmiştir. Bu sağlık heyeti, Hicaz’da sağlık ve temizlik sorunlarının çözülmesi, bölgede ciddi temizlik çalışmalarının yapılması, hacılara sağlıklı su ve gıdaların temin edilmesi ve bölgedeki salgın hastalıkların takip edilmesi gibi konularda önemli görevler ifa etmiştir. Bu uygulama daha sonraki yıllarda da devam etmiştir. Avrupa’dan uzman doktorlar da ihtiyaç duyuldukça çağrılmıştır.⁷⁶ Örneğin 1901 yılında İstanbul’da görülen veba hastalığının ortadan kaldırılması için Avrupa’dan veba konusunda bazı uzman doktorlar getirilmiştir. Bu anlamda İngiltere’den davet edilen Dr. Beach İstanbul’a gelerek çeşitli çalışmalar yapmıştır. Yine İngiltere’den Dr. Blackmore ve Dr. Griffith ile görüşmeler yapılmıştır.⁷⁷ 1895 yılında Sıhhiye Meclisi her sene Hicaz’a gönderilen sıhhiye doktoru sayısının dörtten altıya çıkartılmasına karar vermiştir.⁷⁸ Sıhhiye Meclisinde görev alan doktorlar salgın hastalıklarla mücadelede etkin roller oynamıştır. Hicaz’a gönderilen doktorlar da bu mücadelenin içerisinde yer almışlardır. Bazen aksaklıklar da yaşanmıştır. 1905 yılında Hicaz bölgesine gönderilen dört doktor ne yazık ki beklenen zamandan daha geç bir vakitte görev mahallerine ulaşabilmişlerdir. Bölgeden gelen talep üzerine 1906 yılında Hicaz bölgesine 6 doktor tayin edilmiş; onların Ramazan ayından evvel Mekke’ye ulaşmalarının uygun olacağı ifade edilmiştir. Daha önceden de bölgeye 2 mubahhir (tebhîr/tütsüleme görevlisi) tayin edilmiştir.⁷⁹

⁷⁴ Erdem Aydın, “19. Yüzyılda Osmanlı Sağlık Teşkilatlanması”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Arşivleme ve Uygulama Merkezi Dergisi* 15 (2004), 185-207.

⁷⁵ Hüseyin Alp, “Meşrutiyet Dönemi ve Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Hastalıklardan Korunma Üzerine Yapılan Çalışmalar (1908-1930)”, *XIII. Türk Tıp Tarihi Kongresi Program ve Bildiri Özetleri Kitabı*, (Sivas, 2017), 119.

⁷⁶ Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 15-18.

⁷⁷ Emre Karacaoğlu, “1901 İstanbul Veba Salgını Sırasında İstanbul’a Çağrılan Veba Uzmanlarına Dâir Bir Araştırma”, *History Studies* 11/1 (2019), 179-201.

⁷⁸ Dâire-i Umûr-ı Sıhhiye, *Kıt’a-i Hicâziyyece İttihâzı Lâzım Gelen Tedâbir-i Sıhhiye ve Tanzîfiyye Raporun Suret-i Tercümesi*, 3-5; Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 114-119.

⁷⁹ BOA, A.MKT.MHM, 589/8. Hicaz’a gönderilen sıhhiye komisyonları hakkında geniş bilgi için bk. Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 15-24.

2.3. Sağlık Ödeneklerinin Artırılması

Salgın hastalığın görüldüğü dönemlerde Hicaz vilayetine ayrılan ödenekler artırılmış ve sağlık tedbirlerinde harcanmak üzere özel tahsisatlar gönderilmiştir. 1865 yılında çıkan koleradan sonra Osmanlı hükümetinin nazarı Hicaz'a çevrilmiş ve hac mevsiminde Mekke ve Mina'da temizlik işlerinde kullanılmak üzere hazineinden 4 bin riyal tahsis edilmiştir. Ancak söz konusu meblağ, sağlık işleri için yetersiz kalmıştır. 1895 senesinde devlet tarafından Mekke'de bir sıhhiye idaresi kurulmuş ve bu idareye gönderilecek ödeneklerin miktarları arttırılmıştır.⁸⁰ 1894 senesinde tahsis edilen 250 bin kuruşa 178.720 kuruş eklenmiştir. 26 Ağustos 1898 tarihli belgede Mekke ve Mina'daki sağlık tedbirleri için 428.720 kuruşun tahsis edildiği bildirilmiştir.⁸¹

13 Haziran 1897 tarihli belgede Hicaz vilayetinden gelen telgrafta göre Cidde'de veba hastalığından dolayı bazı ölümlerin gerçekleştiği ifade edilmiştir. Sıhhiye Nezâreti hastalığın Mekke'ye sıçramaması adına Mekke'de sağlık tedbirlerinin geciktirilmeden uygulanması için en az 100 bin kuruşa gerek duyulduğunu belirtmiştir. İki gün sonra hazineinden nakden 40 bin kuruş verildiği bildirilmiştir. Altı gün sonra da Sıhhiye Nezâretinin Sadârete gönderdiği yazıda Mâliye Nezâreti tarafından 40 bin kuruşun verildiği rapor edilmiştir. Ancak bu miktarın sağlık tedbirleri için yeterli olmayıp geri kalan 60 bin kuruşun da Sıhhiye Veznesine gönderileceği beyan edilmiştir.⁸²

1895 yılında Sıhhiye Meclisi hac mevsiminde Mekke, Mina ve Arafat'ta sağlık, hastane, eczane, zabtiye, muhasebe, hasta ve ölü nakli, temizlik, tebhîrât ve aşı gibi hizmetlerin ifası, bu hizmetlerde istihdam edilecek personelin giderleri, bölgede alınacak sağlık tedbirleri ve yapılacak ıslahatlar için yıllık 462.080 kuruşa ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir.⁸³ 1906 yılında Sadâret tarafından yazılan bir yazıda Cidde'de vebanın çoğalmadan tamamen ortadan kaldırılmasının mümkün olduğu belirtilmiş ve bunun için de her türlü fedakârlığın yapılması gerektiği ifade edilmiştir. Hicaz'a ait tahsisatın tamamı olan 462 bin kuruşun Sıhhiye dairesine teslim edilmesi ve 500 bin kuruşun hemen Sıhhiye Veznesine gönderilmesi kararlaştırılmıştır.

⁸⁰ BOA, ŞD, 40/28. Konuyla ilgili farklı detaylar için ayrıca bk. Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 27-39, 113-118.

⁸¹ BOA, *İrade Sıhhiye (İ.SH)*, 3/9; Ayrıca bk. Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 114.

⁸² BOA, A.MKT.MHM, 574/13 Görüntü 1,12, 23; Konuyla ilgili farklı detaylar için ayrıca bk. Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 27-39, 113-118.

⁸³ Dâire-i Umûr-ı Sıhhiye, *Kıt'a-i Hicâziyyece İttihâzı Lâzım Gelen Tedâbir-i Sıhhiye ve Tanzîfiyye Raporun Suret-i Tercümesi*, 13; Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 117-118, 135.

1906 yılında Mekke Sıhhiye İdaresi veba hastalığına karşı mücadele için acilen 30 bin kuruş talep etmiş, Sadâret de bu meblağın Mekke’ye gönderilmesi için Mâliye Nezâretine tebligatta bulunmuştur. 11 Haziran 1906 tarihli belgeye göre Arafat ve Mina’daki temizlik işleri için 2 bin lira sarf edilmiştir.⁸⁴ 1907 yılı sonunda Hicaz ödeneklerinin toplamı 462 bin kuruş olup Maliye Hazinesi bunun 200 bin kuruşunu göndermiştir. Sağlık tedbirlerinin takviyesi için kalan miktara ihtiyaç duyulduğu bildirilmiştir. Arafat ve Mina’da icra olunacak tedbirler için bu miktarın hemen gönderilmesi talep edilmiştir.⁸⁵ 1909 yılında Hicaz beldesinde temizlik işlerinin daha iyi yapılması için yeni araç ve gereçlerin kullanılmasına da ihtiyaç duyulmuştur. Bu da tanzîfât (temizlik işleri) için ayrı bir gelirin tedarikini gerekli kılmıştır. Hacıların ikamet ettiği ve geçtiği şehirlerin ve güzergâhların temizliğinin Hicaz Sıhhiye İdaresi tarafından yeni yöntemlerle yapılmasına ve Hicaz’a mahsus olmak üzere “tanzîfât resmi” adıyla 10 kuruşluk bir verginin alınmasına karar kılınmıştır.⁸⁶

2.4. Sağlık ve Korunma Tedbirlerinin Uygulanması

Hicaz bölgesinde çıkan veba ve kolera gibi salgın hastalıklarının yayılmasını engellemek ve ortadan kaldırılmasını sağlamak amacıyla çeşitli sağlık tedbirleri uygulanmıştır. Arşiv belgelerinde bu tedbirler tedâbir-i sıhhiye ve tahaffuziye (sağlık ve korunma tedbirleri) olarak adlandırılmıştır.⁸⁷ Osmanlı döneminde hacılara yönelik tedâbir-i sıhhiye uygulaması 1844 yılında başlamıştır. Özellikle kolera salgınları Osmanlı Devleti’ni bu tür tedbirlere zorlamıştır.⁸⁸ Bu tedbirlerin başında tathîrât ve tanzîfât denilen temizlik işlemleri gelmektedir. Bu kapsamda veba ve kolera görülen yerlerin ve bu yerlerde bulunan eşyaların temizliğine azami dikkat edilmiştir. Özellikle vebanın yayılmasına sebep olan farelerin öldürülmesine ayrı bir önem verilmiştir. Farelerin öldürülmesi uygulaması kayıtlara “itlâf-ı fe’re” olarak geçmiştir.⁸⁹

Kolera hastalığı Mekke’de 1881-1884 yılları arasında üst üste etkisini

⁸⁴ BOA, A.MKT.MHM, 589/5, 8.

⁸⁵ BOA, *İrade Hususi (İ.HUS)*, 161/64. Ayrıca bk. Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 113. Sıhhiye rusûmatı hakkında bk. Güliden Sarıyıldız, “Karantina Meclisleri’nin Kuruluşu ve Faaliyetleri”, *Belleten*, C: LVII/222 (1994), 376. 329-376.

⁸⁶ BOA, ŞD, 40/28.

⁸⁷ BOA, A.MKT.MHM, 589/8.

⁸⁸ Pelin Böke, “İzmir Karantina Teşkilatının Kuruluşu ve Faaliyetleri (1840-1900)”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* VIII/18-19 (2009), 143.

⁸⁹ BOA, A.MKT.MHM, 589/8.

göstermiştir. 1884 yılında alınan tedbirler sayesinde bu hastalığın Mekke halkına bulaşmasının önlenmesinde önemli kazanımlar elde edilmiştir. Bu anlamda Mekke'nin bütün mahalleleri, çarşıları, pazarları görevliler tarafından süpürülmüştür. Süprüntüler Tophane-i Âmire'nin imal ettiği demir arabalar ile şehir dışına çıkartılmıştır. Durumuna göre çöplerin kimisi yakılmış kimisi de toprağa gömülmüştür. Umumî tuvaletler her gün yıkattırılmış, pis kokuları gidermek için kireç ve sair eczâlar kullanılmıştır. Çarşı ve pazarlarda çürümüş ve bozulmuş yiyecek ve içeceklerin satışı yasaklanmış ve bunlar toprağa gömülmüştür. Aşçı dükkânlarında satılan yemek kaplarının kalaylatılması için emir çıkartılmış ve bunların takibi yapılmıştır. Hacıların kaldığı mekânlar doktorlar tarafından kontrol edilmiştir. Havadar olmayan yerlere yerleşen hacılar derhal buralardan çıkartılarak uygun yerlere nakledilmiştir. Arafat'ta hacıların su içtiği havuzlar önceden boşaltılmış ve temiz su ile doldurulmuştur. Nizâmiye kolluk kuvvetleri vasıtasıyla hacıların hareketleri takip edilmiştir. Mina'da 13 kasaphane inşa edilmiş, kurbanlar burada kesilmiş ve kesim artıkları açılan 70-80 adet çukura gömülmüştür. Böylelikle temizliğe riayet edilmeye çalışılmıştır. Ortalıkta görülen kesim artıkları devriye gezen Nizâmiye kollukları vasıtasıyla hemen çukurlara gömülmüştür. Çukurlara kireçler doldurularak üzerleri kapatılmıştır. Mina'nın temizliğini sağlamak üzere 400 kişi görev yapmıştır. Buradaki su kuyuları ve sarnıçları görevliler tarafından birkaç gün öncesinde temizlenmiş ve havuzlara yeni temiz su doldurulmuştur.⁹⁰

1893 yılında Mekke'de sağlık ve korunma tedbirlerini artırmak amacıyla çeşitli faaliyetler yürütülmüştür. Mekke'de sokakların düzenli olarak temizliğine bakmak üzere ayrı bir memurun görevlendirilmesi, şehrin dokuz mahallesine üçer arabacının tahsis edilmesi, yaz mevsiminde sokakların sulattırılması ve 30 adet temizlik arabasının imal edilerek Mekke'ye gönderilmesi kararlaştırılmıştır.⁹¹

1895 yılında Sıhhiye Meclisi, sağlık ve korunma tedbirleri kapsamında Mekke, Arafat ve Mina'da sokakların, meydanların, çeşmelerin ve helaların temizlenmesi, süprüntü arabalarıyla çöplerin kaldırılması, sağlığa zararlı sarnıç suları satışının yasaklanması, kanalizasyon yapılarına kadar hela çukurlarının sokaklara sızmayacak şekilde çimento ile yapılması, üzerlerine kireç dökülmesi ve kireç suyu ile dezenfekte edilmesi, Arafat'ta içme

⁹⁰ Hicaz Vilayeti Salnamesi, (1301), 58-62; Temizlik ve sıhhi tedbirler konusunda bk. Sarıyıldız, Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914), 75, 80, 81, 97, 114-119, 130, 131.

⁹¹ BOA, Y.A.HUS, 283/26.

suyunun çeşmelerden temin edilmesi, içme suyuna mikrop bulaşmaması için çeşmelere gelen su sarnıçlarının üzerinin örtülmesi, Mina'da çadırlarda kurban kesimine izin verilmemesi, askeri kordonla kuşatılacak bir kurban kesim alanının oluşturulması, kurbanların bu kordon içindeki alanlarda kesilmesi, kurban atıklarının derinliği en az dört metre olan çukurlara gömülmesi, bu çukurların üzerine kireçler atılması, Cidde ve Yenbu'da deniz çıkıntılarından hasıl olan havuzların sıtma gibi hastalıklara sebebiyet vermemesi için doldurulması gibi bir çok önlemlerin alınmasına karar vermiştir.⁹² 1895 yılında sağlık tedbirleri kapsamında Sadrazam Cevat Paşa ve Mekke şerifinin destekleriyle Hicaz'da ayrı bir sağlık servisi kurulmuştur. Bu önlemler sayesinde 1896 yılındaki salgında ölenlerin sayısı azalmış ve 306'yla sınırlı kalmıştır.⁹³ Sadâret, Mâliye Nezâretine gönderdiği 31 Temmuz 1906 tarihli yazıyla Cidde'de veba illetinin devam etmesi ve hacıların geliş zamanının yaklaşması yönüyle Mekke'nin hakkıyla korunmasının elzem olduğuna dikkat çekmiştir. Vebanın hacılara sirayet etmemesi için lazım gelen sağlık ve korunma tedbirlerinin özellikle Mekke'de, Mina'da ve Arafat'ta hac günlerinde çok daha ehemmiyetli olduğu vurgulanmıştır. 1906 yılında Cidde'den Mekke'ye gönderilecek hacılar arasında veba hastalığına yakalananların, Ebû Said Tahaffuzhanesinde tathîr ve tebhîr edildikten (temizlendikten ve tütsüledikten) sonra Mekke'ye gönderilmesi 23 kararlaştırılmıştır.⁹⁴

Hicaz bölgesinde ortaya çıkan vebaya karşı alınacak önlemler arasında hacıların sağlık kontrollerinden geçirilmesi de yer almaktadır. 1895 yılında Sıhhiye Meclisi, Mekke'de sıhhiye müdürünün emrinde çalışan bir tabibin ve iki sıhhiye zâbıtının (memurunun) görev yapmasına, tabibin hacıları muayeneden ve kaldıkları yerleri teftişten geçirmesine ve hanelerde izdihama sebep verecek şekilde kalınmamasına karar vermiştir.⁹⁵ 1906 yılında Cidde'den çıkacak hacıların ilk önce tıbbi muayeneden geçirilmesi, hasta olanların ve hastalık şüphesi bulunanların alıkonulması ve bunların Ebû Said Tahaffuzhanesine sevk edilerek burada tekrar muayene edilmesi kararlaştırılmıştır. Vebalı olan hastaların ve veba şüphesi olanların Cidde'ye geri döndürülmesi, sağlıklı olanların ve vebadan kurtulmuş olanların ise

⁹² Dâire-i Umûr-ı Sıhhiye, *Kıt'a-i Hicâziyyece İttihâzı Lâzım Gelen Tedâbîr-i Sıhhiye ve Tanzîfiyye Raporun Suret-i Tercümesi*, 3-10; Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 114-119.

⁹³ Kuneralp, "Osmanlı Yönetimindeki (1831-1911) Hicaz'da Hac ve Kolera", 511.

⁹⁴ BOA, A.MKT.MHM, 589/8; Hicaz bölgesindeki karantina teşkilatı hakkında geniş bilgi için bk. Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 1-105.

⁹⁵ Dâire-i Umûr-ı Sıhhiye, *Kıt'a-i Hicâziyyece İttihâzı Lâzım Gelen Tedâbîr-i Sıhhiye ve Tanzîfiyye Raporun Suret-i Tercümesi*, 4-5; Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 114-119.

tathîrât ve tebhîrât (temizleme ve tûtsüleme) işlemleri uygulandıktan sonra Cidde yakınlarındaki Re'sû'l-esved İskelesine sevk edilmesi ve buradan da Mekke'ye gönderilmesi emredilmiştir.⁹⁶

2.5 Karantina Uygulanması

Osmanlı Devleti'nde salgın hastalıklara karşı karantina uygulaması 1831 yılında başlamıştır.⁹⁷ Hac zamanında karantina ise 1837 yılında Gülek Boğazı'nda icra edilmiştir. Sürre-i Hümayûn ile hacca gidenler burada on iki gün karantinaya tabi tutulmuştur.⁹⁸ Şeyhülislam Mekkezâde Mustafa Asım Efendi 29 Nisan 1838 tarihinde karantinanın caiz olduğuna dair fetva vermiştir. İlk karantina teşkilatı İstanbul'da kolera salgınına karşı tedbir olarak Hekimbaşı Mustafa Behçed Efendi'nin girişimleriyle kurulmuştur. 1840 yılında Karantina Nezâreti teşkil edilmiştir. 1844 yılında karantina ile ilgili getirilen düzenlemeler hacıları pek de memnun etmemiştir. Örneğin 1845 yılında hacdan dönen 2.500 kişi, Adana'da karantinaya alınmak istenince, bu duruma tepki göstermişler ve isyan çıkarmıştır. 1866 yılında İstanbul'da toplanan Uluslararası Sağlık Konferansı sonrasında sağlık alanında ciddi düzenlemeler yapılmıştır. Sıhhiye Meclisi 1867 yılında kolera nizamnamesini kaleme almıştır. Karantina süresi 10 gün olarak belirlense de bu süre zamana ve şartlara göre değişmiştir. Gemilerden alınacak "sıhhiye rûsumu" denilen bir tür sağlık vergisi ise 1871 yılında netleştirilmiştir.⁹⁹ 1866'da İran'dan gelen hacılar Hicaz'da karantinaya alınmıştır.¹⁰⁰

24

Salgın hastalıklara karşı mücadele kapsamında 1882'de Kamaran Tahaffuzhanesi açılarak Hindistan'dan deniz yoluyla Hicaz'a gelenler burada karantinaya alınmıştır. Şam yoluyla Hicaz'a gelenlerin sağlık kontrolleri için Ay Zerka'da bir tahaffuzhane açılmıştır. 1883'de Doktor Dobermayer burada

⁹⁶ BOA. A.MKT.MHM. 589/8.

⁹⁷ BOA. Hatt-ı Hümayûn (HAT). 1129/47952; Böke, "İzmir Karantina Teşkilatının Kuruluşu ve Faaliyetleri (1840-1900)", 139-149.

⁹⁸ BOA. HAT. 1420/580075.

⁹⁹ Gülден Sarıyıldız, "Karantina Meclisleri'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri", 336, 358; Gülден Sarıyıldız, "Osmanlı Sıhhiye Rûsum Tarifesi ve Muhtelit Rûsum Tarifesi Komisyonları: Kapitülasyona Giden Bir Sürec", *Osmanlıdan Cumhuriyete Soyo-Kültürel-Siyasi Yansımalar*, Prof. Dr. Ali İhsan Gencer Anısına, ed. Sarıyıldız vd., (İstanbul: Derin Yayınları, 2015), 273-318; Kenan Göçer, *Sosyo-Ekonomik Yönleri ile Bezm-i Alem Valide Sultan Vakıf Gureba Hastanesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 63-64; Sevda Ağır, *Osmanlıda Karantina Uygulama Süreçleri ve Tepkiler (1865-1914)*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2020), 57-67.

¹⁰⁰ Abdulvahap Alıcı, Yunus Güler, "Osmanlı Devleti'nin 1863-1879 Kolera Pandemisinde Salgınla Mücadelesi ve Aldığı Tedbirler", *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 21 (2024), 150.

görevlendirilmiştir.¹⁰¹ Kolera olduğu dönemde Rusya’dan gelen hacılar ise Sinop Tahaffuzhanesinde karantinaya alınmıştır.¹⁰²

Hicaz bölgesindeki önemli şehirlerde karantina idareleri kurulmuştur. Bu idarelerde tabipler, inspektörler (denetmenler/kontrolörler), kâtipler, temizlik görevlileri ve gardiyanlar görev yapmışlardır. 1892’de Cidde Karantina İdaresinde yedi görevli vardır. Kanfede’de Mehmed İzzet Efendi, Yenbu’da Ömer Fehmi Efendi ve Hayber’de ise Cerrah Ahmed Efendi karantina memuru olarak görev almıştır.¹⁰³

II. Abdülhamid salgına karşı mücadelede Hicaz’da bulunan Osman Paşa’yı maiyetindeki askerler ile birlikte gerekli tedbirleri alması için görevlendirmiştir. Koleraya yakalanan askerler olursa bunların da karantinaya alınmasını emretmiş,¹⁰⁴ fakir hacıları, askerleri ve çocukları karantina harcından muaf tutmuştur.¹⁰⁵

1897’de veba tehlikesine karşı alınacak tedbirleri görüşmek üzere düzenlenen Venedik Uluslararası Sağlık Konferansı’na Osmanlı Devleti bir temsilci göndermiştir. Bu görüşmede Hindistan’dan Hicaz’a gelen hacıların sağlık kontrollerinin yapılmadan vapurlara alınmaması, Hürmüz Boğazı’nda ve Basra’da tahaffuzhane kurulması, Kamran, Sata, Ebû Said ve Ebû Ali tahaffuzhanelerinin hızlı bir şekilde yenilenmesi ve bu bölgede 10 gün ———25 karantina uygulanması kararlaştırılmıştır.¹⁰⁶

Sihhiye Nezâretinin 5 Temmuz 1906 tarihli tezkiresinde Mekke’ye gelen hacıların karantinaya alınacağından bahsedilmiştir. Buna göre hacılar Mekke’ye geldikleri tarihlerden itibaren mahalli ikametlerinde doktorlar kontrolünde 5 gün müddetle tıbbî müşahede altına alınacaklardır. Yine 1906 yılında deniz yoluyla gelip Cidde’ye incek hacıların, Cidde’nin güney yönünde ve 3-4 saat mesafede olan Re’sü’l-esved iskelesinde lüzumu kadar

¹⁰¹ Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 54; Abdullah Çakmak, “19. Yüzyılın İkinci Yarısında Hac Organizasyonunun Dönüşümü Bağlamında Mevkib-i Hacc-ı Şerif” *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (2021), 188.

¹⁰² İsmail Yaşayanlar, *Sinop, Samsun ve Trabzon’da Kolera Salgınları, Karantina Teşkilatı ve Kamu Sağlığı Hizmetleri (1876-1914)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.), 55.

¹⁰³ *Hicaz Vilayeti Salnamesi (1309)*, 255-268.

¹⁰⁴ Hasan Barlak, “Sultan II. Abdülhamid’in Haremeyn Hassasiyeti”, *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/17 (2019), 134.

¹⁰⁵ Sarıyıldız, “II. Abdülhamit’in Fakir Hacılar İçin Mekke’de İnşa Ettirdiği Misafirhane”, 124.

¹⁰⁶ Mehmet Köseoğlu - Recep Kaya, “Selanik’te Görülen Salgın Hastalıklar ve Bu Hastalıklarla Mücadele Yöntemleri (1875-1913)”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/4 (2020) 2832.

tutularak karantinaya alınması kararlaştırılmıştır.¹⁰⁷ Böylece Cidde'ye gelen hacıların doğrudan Mekke'ye gitmesi önlenerek salgın tehdidine karşı tedbirler alınmıştır.

2.6. Dönemin Modern Tıbbî Cihaz, Alet ve Makinelerinin Kullanımı

II. Abdülhamid, Osmanlı coğrafyasındaki veba, kolera ve kuduz gibi salgın hastalıklara karşı çözüm bulma adına Batı'daki bilimsel çalışmaları özellikle mikrobiyoloji bilimindeki gelişmeleri yakından takip etmiştir. Bilimsel çalışmaları geliştirmek amacıyla Avrupa'ya hekimler göndermiştir. Bakteriyoloji ve hastane laboratuvarları açmıştır. Verem hastalığına çare bulan Berlin'deki Koch'u Osmanlı nişanıyla taltif etmiştir. Pasteur'un bulduğu kuduz aşısını, Haffkin'in ürettiği kolera aşısını, Strong'un geliştirdiği veba aşısını getirtmiş ve uygulamaya koymuştur. 1885 yılında kuduz aşısını bulan Pasteur'a nişan ve 10 bin frank takdim etmek üzere Zoeros Paşa başkanlığında bir heyeti Paris'e göndermiştir. 1887 yılında İstanbul'da Dâülkelb (Kuduz) ve Bakteriyoloji Ameliyathanesini açmıştır. Çiçek hastalığına karşı 1892 yılında Telkihâne-i Şahâne'yi ve koleraya karşı mücadele için de 1894 yılında Bakteriyolojihane-i Şahâne'yi kurmuştur. 1887'de İstanbul Kuduz ve Bakteriyoloji Laboratuvarını hayata geçirmiştir. Gerekli hijyenin sağlanabilmesi için 1893 yılında tebhîrhaneler tesis etmiştir. Aşı üretimine çok önem vermiştir.¹⁰⁸

26

II. Abdülhamid, Hicaz bölgesindeki salgın hastalıklara karşı mücadele kapsamında hastanelere modern tıbbî cihazları, aletleri, edevatları ve makineleri göndermiştir. Kondanse makinesi, buz makinesi, elektrik makinesi, tebhîr kazanı, tebhîr aletleri, pülverizatör (püskürteç), serum tüpleri, şırıngalar ve etüv makinesi bunlar arasında yer alır.¹⁰⁹ II. Abdülhamid eşyaların dezenfekte etmekte kullanılmak üzere 1891 yılında Fransa'daki Geneste ve Hescher Fabrikası'ndan iki adet etüv makinesi getirtmiştir. Biri İzmir Klazomen diğeri de İstanbul Kavak tahaffuzhanelerine konmuştur. Bu makinelerin alımı ve montajı çok pahalı olduğu için yerli üretiminin yapılmasına karar verilmiştir. Fransa'daki fabrikadan gelen etüv makineleri

¹⁰⁷ BOA, A.MKT.MHM, 589/8.

¹⁰⁸ Recep Kaya, "Abdülhamid Döneminde Tıp Alanında Modernleşme ve İlk Pandemi Tedbirleri", *Diyanet Aile Dergisi* 21 (2020), 68-69; Remzi Çavuş, " II. Abdülhamid Döneminde Dâülkelp (Köpek Hastalığı-Kuduz) Tedavihanesi", *VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2017), 50

¹⁰⁹ Etüv makinesi hastalıklı eşyaların temizlenmesi ve dezenfekte edilmesi işlemlerinde kullanılmıştır. Bu makine sayesinde yıkanıp dezenfekte edilen eşyaları yeniden kullanılabilme imkânı bulunmaktadır. BOA, DH.MKT, 350/41.

model alınarak Tersâne-i Âmire'de üretime başlanmıştır. Üretilen etüv makineleri çeşitli merkezlere gönderilmiştir.¹¹⁰

Hicaz bölgesinde de etüv makinelerine çok ihtiyaç duyulmuştur. Bu sebeple Mekke ve Cidde için tedarik edilmesine karar verilmiştir. 2 Mart 1895 tarihli belgede Tersâne-i Âmire'de üretilen iki adet tebhîr makinesinin birinin Mekke'ye diğerinin Cidde'ye gönderildiği bildirilmiştir. Tebhîr makinesi Mekke'de Hicaz Sıhhiye İdaresinde inşa edilmiş olan yere konulmuştur.¹¹¹ Ancak etüv makinesi ile ilgili bedeviler arasında kadınlar da dâhil hacıların bu makinelerle çıplak bir suretle girdirileceği şeklinde yalan yanlış bilgiler yayılmıştır. Bu sebeple halk arasında huzursuzluk çıkmış ve birtakım bedeviler de Mekke şerifine gelerek tepki göstermişlerdir. Tepkilerin ortaya çıkmasında yol üzerinde gelişigüzel eşya ve gıda malzemeleri satan ve satışlarının yasaklanacağını düşünen saka, sebzeci, meyveci, kasap gibi esnaf ile delillerin (rehberlerin) etüv makinesi hakkında uydurdukları kötü niyetli söylentiler etkili olmuştur. Etüv makinesine yönelik önyargılı yaklaşım, bazı göçebe Arapların saldırılarına dahi sebep olmuştur. Bu sebeple Cidde'de doktor zannıyla İngiltere konsolos vekiline saldırı yapılmış ve vekil öldürülmüştür. Katillerin derdest edilmesi için gerekli çalışmalar derhal başlatılmıştır.¹¹² Hacıların Arafat'a hareket etmek üzere oldukları bir izdiham anında bazı kimseler etüv makinesine saldırıp tahrip etmişlerdir. Dâhiliye Nezâreti bu konuda bir tahkikat başlatmıştır.¹¹³ Bedevilerin itirazlarına ve tekrar hücumlarına sebep olacak bir durumun ortaya çıkmaması ve asayişin kontrol altında tutulması için gayret gösterilmiştir.¹¹⁴ Etüv makinesinin esas amacının temizlik olduğu ve hastalıktan korunmada kullanımının gerekli görüldüğü konusunda halkın bilgilendirilmesi ve tedirginliğinin giderilmesi için çalışmalar yapılmıştır.¹¹⁵ 1895 yılında Sıhhiye Meclisi, Mekke'de koleraya karşı tebhîrat işlemi için 7 başgardıyanın ve 20 gardıyanın istihdam edilmesine, tebhîrâtın pülverizatörle, hastalıklı eşyaların ise etüv makinesiyle temizlenmesine karar vermiştir.¹¹⁶

¹¹⁰ Nuran Yıldırım, "Kolera Salgınlarında Alınan Karantina Önlemleri ve Osmanlı Toplumsal Yaşamındaki Yansımaları", ed. Esin Kahya vd. IX. *Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildirileri*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2006), 337.

¹¹¹ BOA, DH.MKT, 350/41.

¹¹² BOA, Y.PRK.UM, 32/86; Yıldırım, "Kolera Salgınlarında Alınan Karantina Önlemleri", 339; Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 119-122, 166.

¹¹³ BOA. DH.ŞFR. 174/83.

¹¹⁴ BOA, BEO, 637/47718.

¹¹⁵ BOA, A.MKT.MHM, 572/4; BOA, *Meclis-i Vükela Mazbataları (MV)*, 84/68.

¹¹⁶ Dâire-i Umûr-ı Sıhhiye, *Kit'a-i Hicâziyyece İttihâzı Lâzım Gelen Tedâbir-i Sıhhiye ve Tanzîfiyye Raporun Suret-i Tercümesi*, 8; Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 116.

Sadâret, 1906 yılında Cidde şehri için gerekli olan bir etüv makinesinin süratle satın alınmasını ve mahalline gönderilmesini kararlaştırmıştır. Ayrıca tebhîre mahsus kazan ve pülverizatör gibi tebhîriye edevatının hemen tedarik edilmesini istemiştir. Gerekli ilaçların, Pasteur Enstitüsünden kâfi miktarda veba serum tüplerinin ve birkaç adet peravaz şırıngasının alınıp Cidde'ye gönderilmesine karar verilmiştir.¹¹⁷

Şekil 7: Tekerlekli Pülverizatör (Püskürteç)¹¹⁸

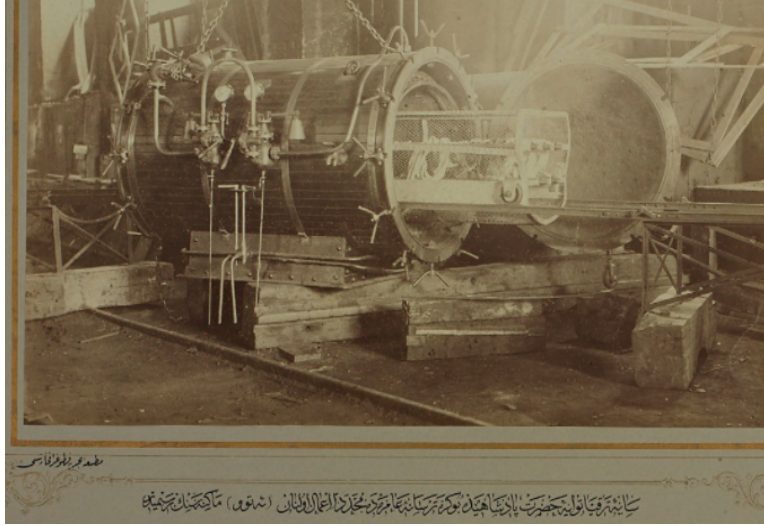


Şekil 8: Tersâne-i Âmire'de Yeni İmal Edilen Etüv Makinesi¹¹⁹

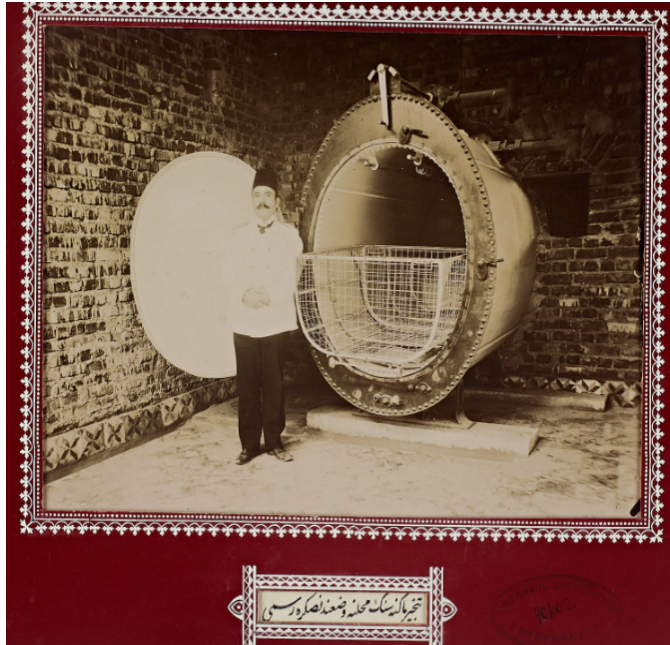
¹¹⁷ BOA, A.MKT.MHM, 589/8.

¹¹⁸ Yaşayanlar, Sinop, Samsun ve Trabzon'da Kolera Salgınları, Karantina Teşkilatı ve Kamu Sağlığı Hizmetleri (1876-1914), 251.

¹¹⁹ İÜMK, Yer No. NEKYA779-54/33.



Şekil 10: II. Abdülhamid Döneminde Tebhîr Makinesi¹²⁰



2.7. Mekke ve Cidde’de Misafirhane İnşası

II. Abdülhamid Mekke şehrinde bir misafirhane yaptırmak istemiştir.

¹²⁰ İÜMK, “II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri”, Yer No. NEKYA90602/37.

Misafirhanenin havası gayet latif ve suları bol olan ve o zamana kadar salgın hastalıklarının görülmediği bir yerde; şehir dışında ve Cidde yolu üzerinde yapılmasını arzu etmiştir. Etrafının çit veya duvarla kapalı olacağı bu misafirhanenin gerektiğinde karantinanın uygulanabileceği şekilde yapılması düşünülmüştür. Yapımı için önce Âsâf Paşa'nın riyasetinde bir komisyon oluşturulmuş daha sonra komisyonun başına Miralay Münir Bey getirilmiştir. Münir Bey, misafirhaneyi 150 metre uzunluğunda, 90 metre eninde, her bir koğuşta 250 kişinin kalabileceği 24 koğuşlu ve 6.000 kişi kapasiteli dikdörtgen bir yapı olarak planlamıştır. Misafirhanenin yeri için Mescid-i Haram'a yaklaşık yarım saat uzaklıktaki Cerul mevkii seçilmiştir. 1894 yılında inşaatına başlanmış ve 1897 yılında tamamlanmıştır. Bina yapım aşamasında zaman zaman fotoğraflanmış ve fotoğraflar bilgilendirme amacıyla padişaha gönderilmiştir. 50 bin lirayı aşan bina masrafları Sultan'ın şahsi hazinesinden karşılanmıştır. Misafirhanede nazır, muavin ve hademeler görevlendirmiştir. "Misâfirhâne-i Hümâyûn" olarak adlandırılan bu yer II. Meşrutiyetin ilanından sonra kışla olarak kullanılmak üzere Harbiye Nezâretine devredilmiştir. Mescid-i Haram'a iki dakika mesafesindeki Ciyad kışlası da misafirhane olarak istihdam edilmek üzere Hicaz Sıhhiye İdaresi'nin emrine verilmiştir.¹²¹ 1895 yılında Sıhhiye Meclisi, hazırladığı raporda Cidde'de fakir hacıların kalması için büyük bir kışlanın inşa olunabileceğini ifade etmiştir.¹²²

Şekil 11: II. Abdülhamid'in Mekke'de Yaptırdığı Misafirhane¹²³

¹²¹ BOA, *İrade Meclis-i Mahsus* (Y.MTV), 309/58; *Maliye Nezâreti Evamir-i Maliye defterleri* (ML.EVM) 180/13; 270/21; 239/67; 239/22; 217/77; 209/2; 209/16; *Hazine-i Hâssa İradeler* (HH.İ) 194/51; 195/70; (DH.ŞFR), 65/83; (Y.PRK.UM), 35/96; *Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal* (Y.PRKAZJ), 25/54; (Y.A.HUS) 283/67; 283/75; Sarıyıldız, "II. Abdülhamit'in Fakir Hacılar İçin Mekke'de İnşa Ettirdiği Misafirhane", 121-141; Güntan, *II. Abdülhamit Döneminde İmparatorluk İmajının Kamu Yapıları Aracılığı İle Osmanlı Kentine Yansıtılması*, 195; Metin, "Sosyal Hizmetler Bağlamında Mekke'de Osmanlı İzleri", 469.

¹²² Dâire-i Umûr-ı Sıhhiye, *Kıt'a-i Hicâziyyece İttihâzı Lâzım Gelen Tedâbir-i Sıhhiye ve Tanzîfiyye Raporun Suret-i Tercümesi*, 14-15; Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, 118.

¹²³ İÜMK, "II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri", Yer No. NEKYA90543/1.



2.8. Hac Dönüşlerinde Salgın Hastalıkların Takibi

II. Abdülhamid döneminde salgın hastalıklarının yayılmaması için hac dönüşünde de çeşitli tedbirler alınmaya çalışılmıştır. 1891 yılında deniz yoluyla hacdan dönen hacılara karantina uygulanmıştır. Bu yılda 858 hacıyı taşıyan Hasan Paşa Vapuru, 618 hacıyı taşıyan Tarsus Vapuru, 615 hacıyı taşıyan Sahil Vapuru Tur'a varmış ve burada 20 gün karantinada beklemiştir. Tur'da hacıların eşyaları ve elbiseleri etüv makinesiyle tebhîr edilerek temizlenmiş, sağlık durumları kontrol edilmiş ve sağlıklı olduklarına dair kendilerine pratikaları (giriş-çıkış izin belgeleri) verilmiştir. Sağlıkları yerinde olan hacılar karantina sürelerini tamamladıktan sonra 26 Ağustos 1891 tarihinde Süveyş'e varmışlardır. Burada hacılar tekrar muayeneden geçmişlerdir. Hasan Paşa Vapuru İzmir'e, Tarsus Vapuru Beyrut'a, Sahil Vapuru önce Beyrut'a ardından Trablusgarp'a gitmek üzere yola çıkmıştır. Tur'daki sağlık durumunun memnuniyet verici derecede olduğu rapor edilmiştir. İzmir ve Beyrut'a varıldığında yolcular, buralardaki tahaffuzhanelerde ihtiyati olarak 10 gün karantina altına alınmışlardır. İzmir'e gelen hacıların eşyaları ve giysileri etüv makinesinde ikinci defa tebhîr edilerek temizlenmiştir. Makinenin oldukça faydalı olduğu gözlemlenmiştir.¹²⁴

Deniz yoluyla Hicaz'dan İstanbul'a dönen hacılar Kale-i Sultaniye Karantina İdaresi tarafından kontrol edilmiştir. Bu anlamda 1883 yılındaki

¹²⁴ BOA, Y.PRK.SH, 3/45.

kontrollerde hacıların sağık durumlarının iyi olduğı rapor edilmiştir.¹²⁵ 1890-1893 arasında Hicaz’da yaklaşık 30 bin kişinin ölümlüne sebep olan kolera hastalığının Osmanlı topraklarında yayılmaması için tedbirler alınmıştır. Ülke genelindeki vilayetlerde sağık komisyonları kurulmuş ve komisyonlar tarafından alınan tedbirler halka duyurulmuştur. Örneğın Bursa Gazetesi’nin 1893 yılı Eylül ve Ekim aylarına ait bazı sayılarında “Sıhhiye Ta’lîmâtname’si” başlığıyla çeşitli bilgilendirmeler yapılmıştır.¹²⁶

1900 yılında Hicaz’dan dönerken tahaffuzhanede beş gün karantinada kalan Dağıstanlı Hacı Halil memleketine gitmek üzere Hopa iskelesine geldiğinde vefat etmiştir. Vebadan öldüğü konusunda şüphe duyulmuş ve durum Sıhhiye Nezâretine bildirilmiştir. Sıhhiye Nezâretinin emriyle Trabzon karantina tabibi Hopa’ya gitmiş, durumu araştırmış, vefat eden kişinin vebadan dolayı değil başka bir hastalıktan dolayı vefat ettiğini belirlemiştir.¹²⁷

1908 yılında hacdan dönerken koleraya yakalanan Rusya hacıları uğradıkları İstanbul ve birçok şehirde hastalıkların yayılmasına sebep olmuşlardır. Hastalığın daha da yayılmaması için gerekli tedbirlerin alınması konusunda gayretler gösterilmiştir.¹²⁸ 1908 yılında Cidde’den yola çıkıp Tûr’a ulaşan Rusya hacılarını taşıyan vapurda iki kişinin koleraya tutulduğu tespit edilmiştir.¹²⁹

Sonuç

II. Abdülhamid döneminde Mekke, Medine ve Cidde şehrini de içine alan Hicaz bölgesinde veba ve kolera başta olmak üzere birçok defa salgın hastalıklar ortaya çıkmıştır. Hac mevsiminde ibadet amacıyla dünyanın çeşitli coğrafyalarından bölgeye binlerce insan gelmiştir. Bazıları da salgın hastalıkları beraberinde getirmiştir. Salgın hastalıklar hem bölge halkını hem

¹²⁵ Çakmak, “19. Yüzyılın İkinci Yarısında Hac Organizasyonunun Dönüşümü Bağlamında Mevkib-i Hacc-ı Şerif”, 188.

¹²⁶ Nursal Kumaş, “Bursa’da Kolera Salgını ve Alınan Karantina Önlemleri (1890-1895)”, *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/21 (2011/2), 215-217; Kurtuluş Demirkol, “Adana ve Kolera”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 56 (2018), 147, 152; Ali Rıza Gönüllü, “Antalya’da Salgın Hastalıklar (1894 - 1922)”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* XXIV/71 (2008), 445-484; Sibel Ceylan Yiğit, “Arşiv Belgelerine Göre Filistin’de Salgın Hastalıklar ve Alınan Önlemler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 19/3 (2019), 335-354.

¹²⁷ BOA, A.MKT.MHM, 567/1.

¹²⁸ Ramazan Çalık – Muzaffer Tepekaya, “Birinci Dünya Savaşı Esnasında Anadolu’daki Salgın Hastalıklar ve Ermeniler”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2006), 211.

¹²⁹ BOA, Y.PRK.SH, 7/46.

hacıları hem de döndükleri zaman gittikleri şehirlerdeki insanları tehdit etmiştir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti, salgın hastalıklara karşı sıkı tedbirler almak durumunda kalmıştır.

Osmanlı arşiv belgeleri incelendiğinde II. Abdülhamid döneminde Hicaz bölgesinde görülen salgın hastalıklara karşı alınan tedbirlerin genel mahiyette şu hususlardan ibaret olduğu tespit edilmiştir. Hicaz bölgesindeki tüm salgın vakalarını takip etmek, bunlara karşı alınacak tedbirleri belirlemek ve uygulamak amacıyla çeşitli birimler görevlendirilmiştir. Birimler arasında koordinasyonun sağlanmasına önem gösterilmiştir. Mekke, Medine ve Cidde şehirlerinde yeni hastaneler açılmıştır. Mevcut hastanelerin sağlık hizmetlerinin daha verimli hale getirilmesi için gerekli adımlar atılmıştır. Bölgeye doktorlar başta olmak üzere yeni sağlık görevlileri atanmıştır. Sağlık personelinin artırılması için gayret gösterilmiştir. Bölgede salgın hastalıklara karşı sağlık ve korunma tedbirleri etkinleştirilmiştir. Bu anlamda temizlik uygulamalarına çok önem verilmiştir. Bölgeye yönelik sağlık tahsisatları artırılmıştır. Yeni muayene istasyonları açılmıştır. Mekke’de yapılan misafirhane zaman zaman sağlık tedbirleri kapsamında kullanılmıştır. Bölgede gerekli yerlerde ve zamanlarda karantina uygulamalarına önem verilmiştir. Modern tıbbî cihaz, alet ve makinelerin kullanılmasına ve yaygınlaştırılmasına özen gösterilmiştir. Hicaz’dan

Sonuç olarak II. Abdülhamid, Hicaz bölgesinde görülen salgın hastalıklara karşı etkin ve dinamik bir şekilde mücadele etmeye çalışmış ve aldığı tedbirlerle salgın hastalıkların hem Hicaz bölgesindeki etkisini azaltmada hem de hac dönüşü başka şehirlere sirayet etmesini engellemede önemli ve başarılı adımlar atmıştır. Arşiv belgelerinde görüldüğü üzere bölgede alınan tedbirler, Osmanlı Devleti’nin bölgedeki salgın hastalıklarla mücadele yöntemlerini ve Mekke ve Medine’ye verilen önemi ve yapılan sağlık hizmetlerini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Ağır, Sevda. *Osmanlıda Karantina Uygulama Süreçleri ve Tepkiler (1865-1914)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Alıcı, Abdulvahap-Güler, Yunus. "Osmanlı Devleti'nin 1863-1879 Kolera Pandemisinde Salgınla Mücadelesi ve Aldığı Tedbirler". *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 21 (2024), 139-161.
- Alp, Hüseyin. "Meşrutiyet Dönemi ve Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Hastalıklardan Korunma Üzerine Yapılan Çalışmalar (1908-1930)". *XIII. Türk Tıp Tarihi Kongresi Program ve Bildiri Özetleri Kitabı*. (Sivas: 2017).
- Ataseven, Asaf. "Gureba Hastanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/202-204.
- Ayar, Mesut. *Osmanlı Devletinde Kolera Salgını İstanbul Örneği (1892-1895)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Aydın, Erdem. "19. Yüzyılda Osmanlı Sağlık Teşkilatlanması". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Arşivleme ve Uygulama Merkezi Dergisi* 15 — 34 (2004), 286-205.
- Barlak, Hasan. *Dinî ve Siyasî Yönden Osmanlı Devleti İdaresinde Hicaz (1876–1909)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Barlak, Hasan. "Sultan II. Abdülhamid'in Haremeyn Hassasiyeti". *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/17 (2019), 128-150.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA).
- BOA, *Sadâret Mektubî Kalemi Mühimme Kalemi (Odası) Belgeleri (A.MKT.MHM)*, Gömlek No. 567/1; 572/4; 574/13; 574/22; 586/18; 589/5; 589/8; 708/10.
- BOA, *Babialı Evrak Odası Evrakı (BEO)*, 414/31027; 637/47718; 3489/261636-3; 2915/218551; 3207/240496.
- BOA, *Cevdet Evkaf (C.EV)*, 192/9580.
- BOA, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi (DH.MKT)*, 350/41; 1086/34; 2174/122; 2185/30; 2333/19; 2596/57; 2713/41.

BOA, *Dahiliye Nezâreti Şifre Evrakı* (DH.ŞFR), 65/83; 174/83; 232/41; 232/53; 232/56.

BOA, *Dahiliye Muhaberat-ı Umumiye İdaresi Evrakı* (DH.MUI), 62/55.

BOA, *Hariciye Nezâreti Mektubi Kalemi Evrakı* (HR.MKT), 851/5; 852/60.

BOA, *Hariciye Nezâreti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası Evrakı* (HR.HMŞ.İŞO), 64/22.

BOA, *Haritalar* (HRT.h), 475; 483; 920; 1155.

BOA, *Hatt-ı Hümayûn* (HAT), 1129/47952; 1420/580075.

BOA, *Hazine-i Hâssa İradeler* (HH.İ), 194/51; 195/70.

BOA, *İrade Meclis-i Vala* (İ.MVL), 321/13683.

BOA, *İrade Sıhhiye* (İ.SH), 3/9.

BOA, *İrade Hususi* (İ.HUS), 161/64.

BOA, *Maliye Nezâreti Evamir-i Maliye defterleri* (ML.EVM.) 180/13; 239/22; 239/67; 209/2; 209/16; 217/77; 270/21.

BOA, *Meclis-i Vükela Mazbataları* (MV), 84/68.

BOA, *Şura-yı Devlet Evrakı* (ŞD), 40/28; 2268/40.

BOA, *Yıldız Sadâret Hususi Maruzat Evrakı* (Y.A.HUS), 168/106; 283/26; 283/67; 283/75; 393/131.

BOA, *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı* (Y.MTV), 18/106; 188/156; 296/187; 309/58.

BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Dahiliye Nezâreti Maruzatı* (Y.PRK.DH), 14/34.

BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Sıhhiye Nezâreti Maruzatı* (Y.PRK.SH), 3/45; 1/48; 7/46; 7/51.

BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Askeri Maruzat* (Y.PRK.ASK), 22/36.

BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal* (Y.PRKAZJ), 25/54.

BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Umumi* (Y.PRK.UM), 32/86; 35/96; 45/33.

Böke, Pelin. "İzmir Karantina Teşkilatının Kuruluşu ve Faaliyetleri (1840-1900)". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* VIII/18-19 (2009), 137-159.

Çakmak, Abdullah. "19. Yüzyılın İkinci Yarısında Hac Organizasyonunun

- Dönüşümü Bağlamında Mevkib-i Hacc-ı Şerif". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 173-191.
- Çalık, Ramazan – Tepekaya, Muzaffer. "Birinci Dünya Savaşı Esnasında Anadolu'daki Salgın Hastalıklar ve Ermeniler". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2006), 205-228.
- Çavuş, Remzi. "II. Abdülhamid Döneminde Dâülkelp (Köpek Hastalığı-Kuduz) Tedavihanesi". *VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2017), 46-61.
- Dâire-i Umûr-ı Sıhhiye, *Kıt'a-i Hicâziyye İttihâzı Lâzım Gelen Tedâbîr-i Sıhhiye ve Tanzîfiyye Raporun Suret-i Tercümesi*. Dersaadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1311.
- Demirci, Veysel. H. 1301 (M.1884) Tarihli Salname Işığında II. Abdülhamid Dönemi Hicaz Vilayeti. Kırşehir: Kırşehir Ahi Evren Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Tezi, 2020.
- Demirkol, Kurtuluş. "Adana ve Kolera". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 56 (2018), 141-156.
- Göçer, Kenan. "Bezmiâlem Valide Sultan ve Gureba Hastanesi Vakfiyesi". *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (2014), 123-150. —36
- Göçer, Kenan. *Sosyo-Ekonomik Yönleri ile Bezm-i Alem Valide Sultan Vakıf Gureba Hastanesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Gönüllü, Ali Rıza. "Antalya'da Salgın Hastalıklar (1894 - 1922)". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* XXIV/71 (2008), 445-484.
- Gül, Abdulkadir. "XIX. Yüzyılda Erzincan Kazasında Salgın Hastalıklar (Kolera, Frengi, Çiçek ve Kızamık)". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)* 41 (2009), 239-270.
- Güntan, Çağrı. *II. Abdülhamit Döneminde İmparatorluk İmajının Kamu Yapıları Aracılığı İle Osmanlı Kentine Yansıtılması*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Hicaz Sıhhiye Dâiresi, *İslâhât-ı Sıhhiye-i Hicâziyye Beyannâme*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1329.
- Hicaz Vilayeti Salnamesi*. Hicaz: Hicaz Vilayeti Matbaası, 1301.
- Hicaz Vilayeti Salnamesi*. Mekke: y.y. 1306.

Hicaz Vilayeti Salnamesi. Hicaz: Matbaa-i Vilayet, 1309.

İstanbul Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı (İÜMK), *Nadir Eserler Kütüphanesi II.Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri*, Yer No. NEKYA90543/1; NEKYA90743/9; NEKYA90770/1; NEKYA90877/22; NEKYA90602/37; NEKYA779-54/33. Erişim tarihi. 23 Ağustos 2024.

<http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90770---0001.jpg>

<http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90543---0001.jpg>

<http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90743---0009.jpg>

<http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90877---0022.jpg>

<http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/779-54---0033.jpg>

<http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90602---0037.jpg>

İzgöer, Ahmet Zeki. “Sultan II. Abdülhamid Dönemi Hastaneleri”. *Medeniyet Bülteni*, 43 (2018). 23-29.

İzzeddin, Kasım. *Hicaz Sıhhiye İdaresi, Senevi Rapor: Hicaz’da Teşkilat ve Islahat-ı Sıhhiye 1329 Senesi Hacc-ı Şerifi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1328.

37

İzzeddin, Kasım. *Mekke-i Mükerrreme’de Kolera ve Hıfzussıhha*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1327.

İzzeddin, Kasım. *Hicaz Sıhhiye Merkezleri Hakkında Talimat*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330.

Karacaoğlu, Emre. “1901 İstanbul Veba Salgını Sırasında İstanbul’a Çağrılan Veba Uzmanlarına Dâir Bir Araştırma”. *History Studies* 11/1 (2019), 179-201.

Kaya, Recep. “Abdülhamid Döneminde Tıp Alanında Modernleşme ve İlk Pandemi Tedbirleri”. *Diyanet Aile Dergisi* 21 (2020), 66-69.

Kırat, Mevlüt. 1884 (H.1301) *Tarihli Hicaz Vilayet Salnâmesi Transkripsiyon-Değerlendirme*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Tezi, 2019.

Köseoğlu, Mehmet - Kaya, Recep. “Selanik’te Görülen Salgın Hastalıklar ve Bu Hastalıklarla Mücadele Yöntemleri (1875-1913)”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/4 (2020), 2811-2853.

Kuneralp, Sinan, “Osmanlı Yönetimindeki (1831-1911) Hicaz’da Hac ve

- Kolera". çev. Münir Atalar. OTAM 7 (1996). 497-511.
- Kumaş, Nursal. "Bursa'da Kolera Salgını ve Alınan Karantina Önlemleri (1890-1895)". *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/21 (2011/2), 213-241.
- Kurşun, Zekeriya. "Hicaz (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/437-439. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Hicaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/432-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Metin, İsmail. "Sosyal Hizmetler Bağlamında Mekke'de Osmanlı İzleri". *Turkish Studies* 10/1 (2015), 455-476.
- Metin, İsmail. "Osmanlıların Kâbe ve Mescid-i Haram Hizmetleri". *Turkish Studies* 10/2 (2015), 663-678.
- Mursal, Seçil. *Osmanlı Devleti'nde İlk Gureba Hastaneleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Nikiforuk, Andrew. *Mahşerin Dördüncü Atlısı Salgın ve Bulaşıcı Hastalıklar Tarihi*. çev. Selahattin Erkanlı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Özcan, Azmi. "Şerîf Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. — 38 38/585-586. İstanbul: TDV Yayınları, 2021.
- Panzac, Daniel. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba*. çev. Serap Yılmaz. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- Sarıyıldız, Gülden. "II. Abdülhamit'in Fakir Hacılar İçin Mekke'de İnşa Ettirdiği Misafirhane". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 14 (1994), 121-145.
- Sarıyıldız, Gülden. *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Sarıyıldız, Gülden. "XIX. Yüzyılda Hicaz'da Kolera ve Zemzem Suyu". *III. Türk Tıp Tarihi Kongresi (20-23 Eylül 1993) Bildiriler*. İstanbul: 1993. 2/295-300.
- Sarıyıldız, Gülden. "Karantina Meclisleri'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri". *Belleten* C: LVII/222 (1994), 329-376.
- Sarıyıldız, Gülden. "Osmanlı Sıhhiye Rûsum Tarifesi ve Muhtelit Rûsum Tarifesi Komisyonları: Kapitulasyona Giden Bir Süreç". *Osmanlıdan Cumhuriyete Soyo-Kültürel-Siyasi Yansımalar*, Prof. Dr. Ali İhsan Gencer

- Anısına*, ed. Güliden Sarıyıldız vd. (İstanbul: Derin Yayınları, 2015), 273-318.
- Sarıyıldız, Güliden. "Hicaz'da Salgın Hastalıklar ve Osmanlı Devleti'nin Aldığı Bazı Önlemler". *Tarih ve Toplum* 18/104 (1992), 18-24.
- Sarıyıldız, Güliden. "XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolera Salgını". *Tarih Boyunca Anadolu'da Doğal Âfetler ve Deprem Semineri Bildiriler (22-23 Mayıs 2000)* İstanbul: 2001.
- Şahin, Aysel. "Osmanlı Devleti'nde Hacılar Verilen Sağlık Hizmetleri". *Pearson Journal of Social Sciences Humanities* 6/14 (2021), 109-125.
- Tahsin, Hasan. *Coğrafya ve Tarih Hıttı-i Hicâziyye ve Evsâfı Haremeyn eş-Şerîfeyn*. İstanbul: Sultan Ahmed Mekteb-i Sanayi, 1296.
- Yaşayanlar, İsmail. *Sinop, Samsun ve Trabzon'da Kolera Salgınları, Karantina Teşkilatı ve Kamu Sağlığı Hizmetleri (1876-1914)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Yıldırım, Nuran. "Kolera Salgınlarında Alınan Karantina Önlemleri ve Osmanlı Toplumsal Yaşamındaki Yansımaları". ed. Esin Kahya vd. IX. *Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildirileri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2006. 328-341.
- Yılmaz, Özgür. "1847-1848 Kolera Salgını ve Osmanlı Coğrafyasındaki Etkileri". *Avrasya İncelemeleri Dergisi* 6/1 (2017), 23-55.
- Yılmaz, Sarper - Sırma, Ekrem. "Medine Gureba Hastanesi". XIII. *Türk Tıp Tarihi Kongresi (Sivas, 18-21 Ekim 2017) Program ve Bildiri Özetleri Kitabı*. (2017), 80.
- Yiğit, Sibel Ceylan, "Arşiv Belgelerine Göre Filistin'de Salgın Hastalıklar ve Alınan Önlemler Üzerine Bir Değerlendirme". *Journal of Islamicjerusalem Studies* 19/3 (2019), 335-354.

Gifad, Ocak/January 2025/1, 27: 40-70

Gümüşhânevî'nin Levâmi'ü'l-'ukûl'u ile Münâvî'nin Feyzü'l-kadîr'inin Mukayesesi

Comparison of Gümüşhanevî's Lawâmi' al-'uqûl and al-Munâwî's
Fayd al-gadîr

Abdülvehhap GÖZÜN

Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Bilim
Dalı

Assoc. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology,
Department of Hâdîth, Gumushane/Türkiye

abdulvehhabgozun29@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0333-4463

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Ağustos/August 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Aralık/December 2024

DOI: 10.53683/gifad.1538440

Atıf / Citation: Gözün, Abdülvehhab. "Gümüşhânevî'nin Levâmi'ü'l-'ukûl'u ile Münâvî'nin Feyzü'l-kadîr'inin Mukayesesi/ Comparison of Gümüşhanevî's Lawâmi' al-'uqûl and al-Munâwî's Fayd al-gadîr". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 14/27 (Ocak/January 2025/1): 40-70

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Türkiye. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

19. asırda yaşamış Osmanlı ulemâsı ve meşâyihî içerisinde önemli bir yeri olan Ahmed Ziyâeddin Gümüshânevî, tasavvufî yönünün yanı sıra ilmî tarafıyla da şöhet bulmuş bir şahsiyettir. Özellikle hadis ilmiyle ilgili yazdığı kitaplar onun ilimdeki yetkinliğini ortaya koymaktadır. Bu eserlerden iki tanesi öne çıkmıştır ki, bunlar Süyûtî'nin el-Câmi'u's-sağîr'inden esinlenerek telif ettiği Râmûzü'l-ehâdîs ile, Münâvî'nin Feyzü'l-kadîr'inden ilham alarak meydana getirdiği Levâmi'u'l-'ukûl adlı eserlerdir. Bu araştırmanın konusu, hadis şerhlerinden olan Levâmi'u'l-'ukûl'un, Münâvî'nin el-Câmi'u's-sağîr'i şerh ettiği mezkûr eseriyle mukayesesidir. Bu karşılaştırma, hem araştırmanın sınırlarına riayet etmek düşüncesiyle hem de iki şerhin birbirine çok benziyor olmasından yola çıkarak yeterli olacağı kanaatiyle, özellikle ilk elli hadisin şerhi üzerinden yapılacaktır. Kendi telifi olan Râmûzü'l-ehâdîs'teki rivayetlerin çoğunluğu Süyûtî'nin eserinde yer aldığı için Gümüshânevî, bunların şerhinde Feyzü'l-kadîr'den epeyce istifade etmiştir. Tabii ki kendine özgü yorumları ve değerlendirmeleri de hiç şüphesiz mevcuttur. Bu vesileyle araştırmada şerh metotları açısından iki şerhin benzerliklerinin ve farklılıklarının tespiti amaçlanmıştır. Bu tür bir çalışmanın şerh literatüründeki değişim ve gelişimi kısmen de olsa göstermesi açısından fayda sağlayacağı ve bu yönüyle önemli olduğu düşünülmektedir. Sonuç olarak Gümüshânevî'nin Münâvî'den etkilenme oranı ile eserinin özgünlük derecesi ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Gümüshânevî, Levâmi'u'l-'ukûl, Münâvî, Feyzü'l-kadîr, Mukayese.

Abstract

Ahmad Ziyauddin Gümüşhanevi (1813-1894) was a person who was famous for his scholarly side as well as his mystical side and had an important place among the Ottoman 'ulamâ and mashâyikh who had lived in 19th century. Especially the books that he wrote on the science of hadîth have showed his competence in science. Two of them have stood out and have gained fame. These are Ramûz a'l-ahâdîth, inspired by al-Suyûfî's (d. 911/1505) al-Jâmi' al-saghîr, and Lawâmi' al-'uqûl, inspired by al-Munâwî's (d. 1031/1622) Fayd al-gadîr. The subject of this study is the comparison of Lawâmi' al-'uqûl, with al-Munâwî's commentary on al-Jâmi' al-saghîr. This comparison, both with the intention of respecting the limits of the research and with the belief that it would be sufficient since the two annotations are very similar to each other, will be based only on the commentary of the first fifty hadîths. Gümüşhanevi had made extensive use of Fayd al-gadîr in commenting on them. On this occasion, this study aims to determine the similarities and differences between the two commentaries in terms of commentary methods. It is thought that such a study will be beneficial in terms of showing the change and development in the

commentary literature, even if only partially, and that it is important in this respect. As a result, the extent to which Gümüşhanevi was influenced by Munâwî and the degree of originality of his work will be revealed.

Keywords: *Hadîth, Gümüşhanevi, Lawâmi' al-'uqûl, al-Munâwî, Fayd al-gadîr, Comparison.*

Extended Summary

Ahmad Ziyaeddin Gümüşhanevi (1813-1894), one of the scholars of the late Ottoman period, stands out as a great Şûfî as well as a ḥadîth scholar. The valuable works he wrote in the science of ḥadîth show this aspect of him. Although he wrote some books on various disciplines of Islamic sciences such as Şûfîsm and kalâm, the works he wrote in the field of ḥadîth were more popular and revealed the superiority of his scientific level. Among the five ḥadîth works he wrote, two in particular have been appreciated and accepted by his admirers and followers, as well as by various scholarly circles, both during his lifetime and after his death, until today. The first of these is his work called *Ramûz al-aḥādîth*, which he had his students and the people he guided read as a textbook during his life and gave his permission for it. After his death, the successor and 'ulamâ' he trained continued this teaching method of his. The second is his voluminous work called *Lawâmi' al-'uqûl*, in which he commented on *Ramûz*, and it was published in five volumes.

42

Suyûtî (d. 911/1505), who thought that all the ḥadîths in the sources were around 200,000, first aimed to collect them in a single work and started to write his work called *Cem' al-cevami'*, also known as *el-Jamî' al-kabîr*. However, due to his death, he could not complete this work and was able to collect nearly 100,000 ḥadîths. At the same time, he summarized this encyclopedic work and created a work called *al-Jâmi' al-saghîr*, which contains about 10,010 verbal, concise ḥadîths in alphabetical order. This book has been commented on by more than one scholar. The most prominent of these is al-Munâwî (d. 1031/1622). He first wrote *Fayd al-gadîr sharh al-Jâmi' al-saghîr*. Then he summarized his commentary under the title *et-Taysîr bi sharh al-Jâmi' al-saghîr*.

Gümüşhanevi, following the method of Suyûtî's aforementioned work, also created a ḥadîth collection called *Ramûz al-aḥādîth*, which contains a total of 7107 narrations, including the later additions to the main text and a ḥadîth that is repeatedly mentioned. In the first part, where he compiled the ḥadîths alphabetically, qawli recorded 6404 narrations; in the second part, which, in his own words, included situations such as word, action, reason, application,

etc., he recorded only 704 narrations. Later, he wrote his work named *Lawāmi' al-'uqūl* for the commentary of this book, which is his most voluminous compilation in the field of ḥadīth.

With this book, Gümüşhanevi has summarized *Fayd al-gadīr*, which is almost a commentary on *al-Jāmi' al-saghīr*. In this way, he has made great use of both *al-Jāmi' al-saghīr* and *Ramūz* narrations, even though they have different and original aspects. In particular, in the commentary on narrations mentioned in *Ramūz* that are not included in *al-Jāmi' al-saghīr*, he has made use of other sources and has made his own comments and evaluations here and there.

This study aims to compare the two commentaries from various aspects and to reveal their similarities and differences. However, since both are voluminous, the comparison will be made on the commentary of the first 50 ḥadīths in *Rāmūz*. In fact, even if the aforementioned comparison is the subject of a much larger study, since *Lawāmi' al-'uqūl* seems like an abridged version of *Fayd al-gadīr* in terms of content and method, it is thought that a study based on the commentary of the mentioned number of narrations will be sufficient in general terms for the aforementioned comparison. Therefore, these two works will be compared first in terms of their introductions and then in terms of different commentary methods. 43

While al-Munāwī adopted the ghayr-i mamzuc (not integrated with the text) commentary method, Gümüşhanevi adopted the semi-mezci (integrated with the text) and semi-ghayr-i mezci (not integrated with the text) commentary method, thus combining both methods. While al-Munāwī was content with a short preface, Gümüşhanevi wrote a long introduction of approximately 22 pages in which he touched upon the basic issues related to the science of ḥadīth. However, most of it was quoted from al-Kastallani's commentary on al-Bukhari, *Irşad al-sari*; and a small part was quoted from al-Nawawi's commentary on Muslim.

After starting to comment on the narrations, it was determined that Gümüşhanevi differed greatly from al-Munāwī in his commentary on the narrations that were not found in *al-Jāmi' al-saghīr* but were mentioned in *Ramūz*. In the commentary on the common narrations, since he made a tactic style of quotation and summary, some problematic sentences that may have been transcription or printing errors emerged here and there. Some examples that reveal this situation will be discussed and examined in the research.

It has been determined that Gümüşhanevi, just as the Sunans are

generally superior to the Musnads, also put forward some unique views that al-Munâwî did not mention by entering into different scientific discussions here and there. It has also been observed that he has some unique textual criticisms. Sometimes, unlike al-Munâwî, he made evaluations about the authenticity of a narration not based on its narrators but on the reliability of the authors who recorded the ḥadīth in his book. He also briefly expressed his own preference for some narrations that were stated by some scholars of ḥadīth to be fabricated or weak. It has been observed that Gümüşhanevi sometimes made a preference about the authenticity of the ḥadīth based on its authentic meaning.

Giriş

Osmanlı son dönem âlimlerinden biri olan Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (1813-1894),¹ büyük bir mutasavvıf olmakla birlikte muhaddis kimliğiyle de öne çıkmaktadır. Hadis ilminde kaleme aldığı kıymetli eserler onun bu yönünü göstermektedir. İslâmî ilimlerden tasavvuf ve kelâm gibi muhtelif disiplinlere dair yazdığı birtakım kitaplar bulunsun da hadis alanında telif ettiği eserler daha çok revaç bulmuş ve onun ilmî seviyesinin üstünlüğünü ortaya koymuştur.² Yazdığı beş hadis eseri³ arasından hususiyle ikisi hem hayatında hem de vefatından sonra günümüze kadar sevenleri ve

¹ Hayatıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Mustafa Fevzi b. Nû'mân, *Hedîyyetü'l-hâlidîn fî menâkıbı kutbî'l-ârifîn Ahmed Ziyâeddîn el-Gümüşhânevî* (İstanbul: b.y., 1313), 2-80; Oflu Yusuf Şevki Efendi, "Risâletün fî menâkıbı eş-Şeyh el-Hâcc Ahmed Ziyâeddîn el-Gümüşhânevî", çev. Hür Mahmut Yücer, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Kasım 2013), 222-231; İrfan Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâeddîn, Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı* (İstanbul: Seha Yay., 1983), 3-70; Rukiye Aydoğdu, 19. Yy. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi –Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî Özelinde-*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 33-59.

² Telif sayısının elliye ulaştığını söyleyen Kevserî'nin (1879-1952) onu "Meşhur Telifler Sahibi" diye tavsîfi; eserlerinin ünlü olduğunu, خاتمة الهدى "Muhaddislerin Sonuncusu" ve محدث الروم "Anadolu Muhaddisi" olarak nitelemesi de hadis ilmindeki yerini göstermektedir. Hatta Kevserî menâkıbını dile getirirken, "Kuşkusuz Allah (c.c.) bu ümmet için her yüzyılın başında dinlerini kendileri için tecdîd edecek kişileri gönderir." (bk. Ebû Dâvûd, "Melâhim", 1 (No. 4291) hadisini zikrederek onun, yaşadığı asrın müceddidlerinden biri olabileceğine işaret etmiştir. Ayrıca babasının ve kendisinin de hocalarından olan Gümüşhânevî'yi şu şiiriyle yâd etmiştir:

وَيَا كُمْشَخَانَوِي فَعَلَّ الرَّجَالُ إِمَّا / مِ الْقَوْمِ عُثِدَّتْنَا حَامِي ذِمَارِهِمْ / شَيْخُ الشُّيُوحِ مَلَأَ الْعَارِفِينَ وَغَوَّ / ثَ الْأَوْتِيَاءَ ضِيَاءَ الدِّينِ ذُو الْحَدَمِ

"İtimadımız ilim adamlarının önde gelenlerinden, toplumun önderi ve onların onurunu himaye eden Gümüşhânevî'yedir. O şeyhlerin şeyhi, âriflerin sığınağı ve evliyânın gavvı (yardımcısı) hadem (hâdimler) sahibi Ziyâeddîn'dir." bk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, *İrğâmü'l-merîd fî şerhi'n-Nazmi'l-atîd* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, ts.), 68-75.

³ Bu eserlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Aydoğdu, 19. Yy. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi –Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî Özelinde-*, 77-96.

takipçileri başta olmak üzere farklı ilim çevrelerinde tutulmuş ve kabul görmüştür. Bunlardan birincisi hayatında ders kitabı olarak talebelerine ve irşad ettiği insanlara okutup icazetini verdiği⁴ *Râmûzü'l-ehâdis* adlı eseridir.⁵ İrtihalinden sonra da yetiştirdiği halifeler ve âlimler onun bu okutma usulünü sürdürmüşlerdir. İkincisi ise *Râmûz*'ü şerh ettiği *Levâmi'u'l-'ukûl* adlı hacimli eseri olup beş cilt halinde basılmıştır.⁶

Kaynaklarda yer alan tüm hadislerin yaklaşık 200.000 civarında olduğunu düşünen Süyûtî (ö. 911/1505), öncelikle bunları tek bir eserde toplamayı amaçlayıp *el-Câmi'u'l-kebîr* diye de anılan *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eserini telif etmeye başlamıştır. Ancak vefatı sebebiyle bu eseri tamamlayamayıp 100.000'e yakın hadisi cem edebilmiştir.⁷ Aynı zamanda bu ansiklopedik eseri ihtisâr ederek 10.010 kadar kavlı olan vecîz hadisi alfabetik bir tertiple ihtiva eden *el-Câmi'u's-sağîr* diye isimlendirdiği bir eser meydana getirmiştir.⁸ Bu kitabı birden fazla âlim tarafından şerh edilmiştir.⁹ Bunların başında Münâvî¹⁰ (ö. 1031/1622) gelmektedir. O, önce *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*'i kaleme almıştır.¹¹ Ardından *et-Teysîr bi şerhi'l-Câmi'i's-sağîr*

⁴ Kevserî'nin kaydettiğine göre sadece Kahire'de ikamet ettiği yaklaşık üç yıllık sürede bu kitabı yedi kez okutup herbirinden sonra oradaki talebelerine icazet vermiştir. Hatta Arap ulemâsından bazı hadis icazetleri bulunmaktadır. bk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, *et-Tahrîru'l-vecîz fî mâ yebteğihû'l-müstecîz*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1413/1993), 10, 16, 22, 23.

⁵ Ahmed Ziyâüddîn el-Gümüşhânevî, *Râmûzü'l-ehâdis*, thk. Abdülhafız Beyzûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1441/2020).

⁶ Ahmed Ziyâüddîn el-Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl şerhu Râmûzi'l-ehâdis* (İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.).

⁷ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Cem'u'l-cevâmi': el-Câmi'u'l-kebîr*, thk. Muhtâr İbrahim el-Hâc v.dğr. (Kahire: el-Ezheru's-Şerîf, 1426/2005).

⁸ Bu eser Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye tarafından 10.031 hadisi muhtevi olarak 2 cilt bir arada tek mücellet halinde basılmıştır. bk. Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr fî ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004). Süyûtî daha sonra 4440 hadis ilave ederek eserine *Ziyâdetü'l-câmi'* adıyla bir zeyil yazmış, bu hadisler Yusuf en-Nebhânî tarafından alfabe sırasına göre ait oldukları yerlere konularak genişletilmiş ve bu eser 14.568 rivayeti müstemil olarak *el-Fethu'l-kebîr* adıyla 3 cilt halinde neşredilmiştir. bk. Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Fethu'l-kebîr fî zammî'z-ziyâdeti ile'l- Câmi'i's-sağîr*, thk. Yûsuf en-Nebhânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1423/2003).

⁹ Üzerine yapılan çalışmalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Halit Özkan, "Süyûtî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/202-204.

¹⁰ Münâvî'nin hadis ilmindeki yeri için bk. Merve Şişman, *Abdurraûf el-Münâvî ve Hadis İlmindeki Yeri* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 70-176.

¹¹ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr min ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*, thk. Ahmed Abdüsselâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001). Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Merve Şişman, "Münâvî'nin Feyzü'l-kadîr Şerhinde Kullanılmış

adıyla kendi bu şerhini ihtisar etmiştir.¹²

Gümüşhânevî de, Süyûtî'nin mezkûr eserinin yöntemini takip ederek hâmişine¹³ sonradan ilave edilenler ve mükerrer zikredilen bir hadis dâhil toplamda 7107 rivayeti muhtevi *Râmûzü'l-ehâdis* adında bir hadis mecmuası oluşturmuştur. Kavli hadisleri alfabetik olarak derlediği birinci bölümde 6404; kendi ifadesiyle kavli, fiil, sebep, müracaat vb. durumlara müstemil olan ikinci bölümde ise sadece 704 rivayet kaydetmiştir.¹⁴ Daha sonra da bu kitabın şerhi için *Levâmi'ü'l-'ukûl* adlı eserini¹⁵ kaleme almıştır ki, hadis alanında en hacimli telifi budur.

Gümüşhânevî, bu kitabıyla âdetâ *el-Câmi'ü's-sağîr*'in şerhi olan *Feyzü'l-kadîr*'i ihtisar etmiştir.¹⁶ Bu vesileyle hem *el-Câmi'ü's-sağîr*'de hem de *Râmûz*'da yer alan rivayetlerin şerhinde ondan çokça yararlanmış. Tabii ki ondan farklı ve özgün olan yönleri de kuşkusuz bulunmaktadır. Özellikle *el-Câmi'ü's-sağîr*'de bulunmayıp *Râmûz*'da zikredilen rivayetlerin şerhinde¹⁷ başka kaynaklardan yararlanması yanı sıra yer yer kendine has yorumları ve değerlendirmeleri de bulunmaktadır.

Bu araştırmada mezkûr iki şerhin muhtelif yönlerden mukayese edilip aralarındaki benzerliklerin ve farklılıkların ortaya konulması hedeflenmektedir. Ancak ikisi de hacimli olduğu için kıyaslama *Râmûz*'deki ilk 50 hadisin şerhi üzerinden yapılacaktır. Aslında mezkûr karşılaştırma çok

Olduğu Nüshalar ve Asıl Kaynağa Ulaşma Gayreti", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (30 Haziran 2022), 85-99.

¹² Zeynüddin Muhammed Abdürreûf el-Münâvî, *et-Teysîr bi şerhi'l-Câmi's-sağîr* (Riyad: Mektebetü'l-İlmâmi'ş-Şâfiî, 1408/1988).

¹³ Sayfa boşlukları.

¹⁴ Eserin tanıtımı, baskıları ve tercümeleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Macit Demirel, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî (V. 1311-1893) ve Levâmi'ü'l-ukûl Adlı Eseri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 86-100; Hasan Yenibaş, "Tasavvuf-Hadis İlişkisi Bağlamında Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî ve Râmûzü'l-ehâdis Adlı Eseri", *Ekev Akademi Dergisi* 18/59 (Bahar 2014), 494-501.

¹⁵ Eserin mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Macit demirel, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî (V. 1311-1893) ve Levâmi'ü'l-ukûl Adlı Eseri*, 110-299. Ayrıca hadis şerh geleneğindeki yeri için bk. Abdulvahap Özsoy, "Levâmi'ü'l-ukûl ve Hadis Şerh Geleneğindeki Yeri", *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî Sempozyumu*, ed. İhsan Günaydın vd. (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 533-542.

¹⁶ Ancak Münâvî'nin kendi eserini ihtisar amacıyla yazdığı *et-Teysîr bi şerhi'l-Câmi'i's-sağîr*'i kadar muhtasar değildir. Zira hacim olarak bu 2 cilttir. *Feyzü'l-kadîr* 6 cilt, *Levâmi'ü'l-'ukûl* ise 5 cilttir.

¹⁷ Gümüşhânevî'nin hadis şerhçiliği ve sünnet anlayışıyla ilgili genel bilgi için bk. İbrahim Kutluay, "Râmûzü'l-ehâdis ve Levâmi'ü'l-ukûl Bağlamında Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî'nin Hadis Şerhçiliği ve Sünnet Anlayışı", *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî Sempozyumu*, ed. İhsan Günaydın vd. (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 485-497.

daha geniş bir çalışmanın konusu olsa bile *Levâmi'u'l-'ukûl*, içerik ve yöntem olarak *Feyzü'l-kadîr*'in muhtasarı gibi durduğu için zikredilen miktarda rivayetin şerhi esas alınarak yapılacak bir çalışmanın sözü edilen mukayese için genel anlamda yeterli olacağı düşünülmektedir. Binâenaleyh bu iki eser önce mukaddimleri açısından; daha sonra da farklı şerh metotları yönünden karşılaştırılacaktır.¹⁸

1. Mukaddime Mukayesesi

Gümüşhânevî'nin mukaddimesine bakıldığında, zikri İslâmî bir gelenek olan besmele, hamdele ve salve kısmının neredeyse tamamının Münâvî'nin önsözünden¹⁹ iktibas edildiği görülmektedir. Gümüşhânevî bu paragrafta sadece, eserinin Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-sağîr* adlı hadis kitabının şerhi olduğuna işaretle, Münâvî'nin berâat-i istihlâl²⁰ kabilinden zikrettiği bazı kelimeler başta olmak üzere birtakım sözcükleri değiştirmiştir. Nitekim hamdele cümlesinde yer alan *el-Câmi'u's-sağîr* terkiibini, *en-Nüşatü's-suğrâ*; *el-ekber* kelimesini, *el-'azam*; *el-Câmi'u'l-kebîr* tamlamasını, *el-Câmi'atü'l-kübrâ*; *ilmi'l-hadîs* ifadesini de *resûl-i rabbi'l-'alâ* ile değiştirmiştir. Ayrıca salve cümlesinde *'alâ* sözcüğünün yerine *efdal* kelimesini koymuş, *nefsen* ile *haseben* kelimeleri arasına *mevliden* sözcüğünü eklemiş, *bi iznihi*, *kadıyye* ve *lehüm* lafızlarını da hafzetmiştir.²¹ Bunların dışında herhangi bir tasarrufta ——— 47

Ve ba'dü ifadesinden sonra da Münâvî'nin Sadreddîn el-Konevî (ö. 673/1274), İbnü's-Sikkît (ö. 244/858) ve Gazzâlî'den (ö. 505/1111) yaptığı nakillerden itibaren kitabın adının söylendiği cümleye kadar²² olan yerin dışında benzer üslûp sürdürülmüştür. ²³ Münâvî, kitabının adı hakkında şöyle demiştir: “Onu *Feyzü'l-kadîr bi şerhi'l- Câmi'i's-sağîr* diye isimlendirdim. Ancak *Mesâbîhu't-tenvîr ale'l- Câmi'i's-sağîr* diye isimlendirilmesi de güzeldir. *el-Bedru'l-münîr fî şerhi'l- Câmi'i's-sağîr* diye isimlendirilmeye de layıktır.

¹⁸ Macit Demirer doktora tezinde bu iki şerhi kısmen mukayese etmiştir. Ancak bu karşılaştırma, çalışmanın hacmine göre kısa tutulmasının yanı sıra şerh metotlarından ziyade başka yönlerden olmuştur. Zira onun asıl amacı, daha çok *Levâmi'u'l-'ukûl*'u tanıtmak ve hadis ilimleri açısından değerlendirmek olmuştur. bk. Macit demirer, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî (V. 1311-1893) ve Levâmiu'l-'ukûl Adlı Eseri*, 190-195.

¹⁹ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/3.

²⁰ Bir esere konusuyla ilgili ifadeler kullanarak güzel bir üslûpla başlamak anlamında edebiyat terimi. bk. Nasrullah Hacımuftuoğlu, “Berâat-i İstihlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/470.

²¹ Gümüşhanevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/1.

²² Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/3.

²³ Gümüşhanevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/2.

Ayrıca *er-Ravzu'n-nadîr fî şerhi'l- Câmi'i's-sağîr* diye adlandırılması da münasiptir.²⁴ Benzer şekilde Gümüşhânevî de: "Onu *Levâmî'ü'l-'ukûl* diye isimlendirdim. Ancak *er-Ravzu'n-nadîr ve'l-bedru'l-münîr fî şerhi Râmûzi'l-ehâdis* diye isimlendirilmesi de münasip olur." demiştir.²⁵ Hâlbuki Münâvî'nin tesmiyesinde yer alan râ harfinin uyumu Gümüşhânevî'nin şerhinin isminde bulunmamaktadır. Buna rağmen söz konusu ifadeyi kullanması onun Münâvî'den son derece etkilendiğini göstermektedir.

Münâvî tesmiye kısmının ardından eserinde kullandığı bazı künyelerle kimleri kastettiğini, kendi kimliğini ve bazı dua cümlelerini yazdıktan sonra *el-Câmi'ü's-sağîr*'in şerhine başlamıştır.²⁶ Gümüşhânevî ise şerhine başlamadan önce takriben yirmi iki sayfalık üç fasıldan oluşan uzun bir mukaddime kaleme almıştır.²⁷

Birinci fasılda hadis ehlinin fazileti ve şerefine dair birtakım hadislerle bazı âlimlerin sözlerine yer verilmiştir. Ancak bu bölümün tamamı Kastallânî'nin (ö. 923/1517) Buhârî şerhi olan *İrşâdü's-sârî*'den alıntılanmıştır. Ayrıca alınmayan bazı paragraflar vardır.²⁸ Hadisleri ve sünnetleri ilk tedvîn edenlerden bahsedilen ikinci fasıl için de durum aynıdır.²⁹ Hadis ıstılahı, çeşitleri, tahammülü, edası ve nakliyle ilgili konuların ele alındığı üçüncü fasılın çoğunda da benzer iktibas söz konusudur. Yine bazı paragraflar alınmamıştır.³⁰ Örneğin Buhârî'den naklen Kastallânî'nin bir hadisçide bulunması gereken özellikleri anlattığı kıssanın baş tarafıyla son tarafı alınmamıştır.³¹ Ayrıca bu bölümün son sayfası yine bazı cümleleri hazfedilerek Nevevî'nin (ö. 676/1277) Müslim şerhinin mukaddimesinden iktibas edilmiştir.³² Bu alıntıların müelliflerine isnad edilmeden aktarılması doğrusu dikkat çekicidir. Bunun sebebi olarak o dönemin yahut Gümüşhânevî'nin telif anlayışında bunun bir problem olarak görülmediğini söylemek mümkündür. Sonuç olarak *Levâmî'ü'l-'ukûl*'un mukaddimesinin besmele, hamdele ve salvelenin yer aldığı bölüm dahil az bir kısmının özgün

²⁴ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/4.

²⁵ Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/3.

²⁶ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/4.

²⁷ Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/3-24.

²⁸ Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/3-5; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilmelik el-Kastallânî el-Kuteybî el-Mısırî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahihî'l-Buhârî* (Mısır: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323), 1/3-6.

²⁹ Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/5-7; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/6-7.

³⁰ Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/7-24; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/7-

³¹ Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/23-24; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/18-19.

³² Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/24-25; Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahihî Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî 1392), 1/3-4.

olup çoğunluğunun *Feyzû'l-kadîr* başta olmak üzere muhtelif hadis şerhlerinden iktibas edildiği söylenebilir.

2. Şerh Yöntemlerinin Mukayesesi

Münâvî, gayr-i memzûç (metinle bütünleşmeyen) şerh metodunu tercih etmişken Gümüşhânevî yarı mezcî³³ (metinle bütünleşen) yarı da gayr-i mezcî (metinle bütünleşmeyen)³⁴ şerh yöntemini benimsemiştir. Gümüşhânevî mukaddimeden sonra Münâvî gibi öncelikle bismelinin şerhiyle işe başlamıştır. Ancak mukaddimede yaptığına benzer bir şekilde Münâvî'nin üç sayfaya yakın olan besmele şerhini,³⁵ bazı cümlelerini ve paragraflarını hazfetmek suretiyle ihtisar edip yaklaşık bir sayfaya düşürerek aktarmıştır.³⁶ el-Hamdü lillâh cümlesinin şerhinde de aynı üslûbu takip ederek Münâvî'nin altı buçuk sayfalık şerhinin³⁷ yarım sayfalık bir kısmını iktibas etmiştir.³⁸ Daha sonra şerh ettikleri metinler farklı olduğu için Gümüşhânevî mezkûr yöntemi terkederek Münâvî'den ayrılmaya ve özgünleşmeye³⁹ başlamaktadır. Zira Gümüşhânevî kendi eseri olan *Râmûzû'l-ehâdîs*'i; Münâvî ise Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-sağîr*'ini şerh etmiştir.

Râmûz'a el-Câmi'u'l-kebîr'den aldığı rivayetlerin şerhinde doğal olarak Münâvî'den yararlanmadığı görülmektedir. Örneğin 45-50. hadisler böyle olduğu için bunların şerhinde Münâvî'den pek istifade etmemiştir.⁴⁰ Ancak aynı kelimelerin şerhi söz konusu olduğunda yine ondan mezkûr üslûpla

³³ Örnek olarak bk. Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/27.

³⁴ Örnek olarak bk. Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/26.

³⁵ Münâvî, *Feyzû'l-kadîr*, 1/5-7.

³⁶ Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/25-26.

³⁷ Münâvî, *Feyzû'l-kadîr*, 1/7-13.

³⁸ Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/26.

³⁹ Aslında bu açıdan bakıldığında *Râmûz*'ün dîbâcesinin *el-Câmi'u's-sağîr*'den değil *el-Câmi'u'l-kebîr*'den iktibas ve ihtisar edildiği göze çarpmaktadır. Zira hem besmele, hamdele ve salvele kısmı hem de rumûzların konulduğu ve muhtevânın taksim edildiği cümleler bunu göstermektedir. (bk. Gümüşhânevî, *Râmûz*, 19-21; Süyûtî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, 1/43-45) Dolayısıyla şerh değil de metin olarak bu kısmın da çok özgün olmadığı ortaya çıkmaktadır. Üstelik sonunda yer alan *مسانيد الصحابة على مرتبة* ifadesinin iktibas ya da istinsâh hatası olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü *Râmûz*'da birinci bölümü oluşturan 6404 hadis alfabetik (على حروف الهجاء) olarak sıralanmıştır. İkinci bölümde yer alan 704 rivayet ise hep كان ile başlamaktadır. Bunları rivayet eden sahâbiler arasında ise herhangi bir tertip söz konusu olmayıp karmaşık olarak verilmektedir. Süyûtî ise ikinci bölümü Ebû Bekir'den başlayarak sahâbe müsnedlerine göre yine alfabetik olarak sıralamaktadır. bk. Gümüşhânevî, *Râmûz*, 679-730; Süyûtî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, 14/33-23/585.

⁴⁰ Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/62-64.

alıntılanmaya devam etmiştir. Örneğin ehâdis,⁴¹ resûl,⁴²seyyid⁴³ ve salât⁴⁴ kelimelerinin şerhinde bu durum göze çarpmaktadır.⁴⁵

Râmûz'a aldığı hadislerin kaynakları için koyduğu rumûzları açıklarken de onlardan *el-Câmi'ü's-sağîr*'de yer alan muhaddislerin kısa biyografilerini Münâvî'den alıntı yapmaya devam etmektedir.⁴⁶ Öte yandan bir konuyla ilgili görüşleri dile getirip değerlendirirken çoğu zaman klasik atıf yöntemiyle sözü asıl sahibine nispet etmektedir.⁴⁷ Örneğin İbn Mâce için kullanılan “•” rumuzunu açıklarken Münâvî'den alıntı yaptıktan sonra⁴⁸ İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) Begavî'nin (ö. 516/1122) *Sünen*'lerdeki hadisleri hasen olarak addetmesine⁴⁹ itirazını⁵⁰ İbnü's-Salâh'a nispetle dile nakletmiştir. Ardından bu itirazı yerinde bulmakla beraber kendi görüşünü dile getirerek sünenlerin genel olarak müsnedlerden rütbece daha üstün olduğunu ifade etmiştir.⁵¹ *el-Câmi'ü's-sağîr*'de bulunmayıp da kendisinin ilave ettiği rumûzu verilen muhaddislerin biyografilerini ise başka kaynaklardan benzer şekilde kimi tasarruflarda bulunarak ictibas etmiştir.⁵²

Gümüşhânevî hadislerin şerhine başladıktan sonra da aynı yöntemi uygulamıştır. Nitekim *el-Câmi'ü's-sağîr*'de zikredilen rivayetleri şerh ederken yine Münâvî'nin şerhini esas almış ve onu âdeta ihtisar etmiştir.⁵³ Ancak daha çok taktî' yöntemli bir ihtisar yaptığı için yer yer cümlelerde anlaşılması zor — 50 —

⁴¹ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/26; Gümüşhânevî, *Levâmi'ü'l-'ukûl*, 1/30.

⁴² Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/20; Gümüşhânevî, *Levâmi'ü'l-'ukûl*, 1/27.

⁴³ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/19; Gümüşhânevî, *Levâmi'ü'l-'ukûl*, 1/29.

⁴⁴ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/23; Gümüşhânevî, *Levâmi'ü'l-'ukûl*, 1/28-29.

⁴⁵ Hadislerin çoğunun şerhinde bu durum görülmektedir. Zira hem *Râmûz*'da hem de *el-Câmi'ü's-sağîr*'de bulunan müşterek rivayetler çoğunluktadır. Örnek olarak bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/32-38, 49-50; Gümüşhânevî, *Levâmi'ü'l-'ukûl*, 1/33-40, 47-49.

⁴⁶ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/17; Gümüşhânevî, *Levâmi'ü'l-'ukûl*, 1/33-40.

⁴⁷ Gümüşhânevî, *Levâmi'ü'l-'ukûl*, 1/36.

⁴⁸ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/17.

⁴⁹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Begavî, *Mesâbilhu's-sünne*, thk. Yusuf Abdurrahmân el-Mer'asîl v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1987), 1/110.

⁵⁰ Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ma'rifetü envâ'ı ulûmi'l-hadis (Mukaddime)*, thk. Nûreddîn İtr (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 37.

⁵¹ Gümüşhânevî, *Levâmi'ü'l-'ukûl*, 1/36.

⁵² Örneğin Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826) kısa biyografini biraz tasarrufla İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Takrîb*'inden alıntılanmıştır. Gümüşhânevî, *Levâmi'ü'l-'ukûl*, 1/36; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşid, 1406/1986), 1/354.

⁵³ Örneğin ilk hadis olan ... باب الجنة ... rivayetinin şerhinde bunu görmek mümkündür. Gümüşhânevî, *Levâmi'ü'l-'ukûl*, 1/42-43; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/35.

“İbadetin âfeti fetrettir.” cümlesinin şerhinde ibadetin tanımı Münâvî’den alıntılanırken sonuna بالأقدام ifadesi eklenmiştir.⁵⁴ Hâlbuki Münâvî’nin şerhinde tanım (والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل) /İbadet: boyun eğmenin ve itaatın en son noktasıdır.) bittikten sonra (ومنه طريق مُعَبَّد أي مذل بالأقدام) /ayaklarla çiğnenmiş yol ifadesi de bundandır.) cümlesi bulunmaktadır.⁵⁵ Yani بالأقدام sözünün müteallakı tarifi sonundaki والتذلل değil مذل أي معبد ifadesidir. Aksi halde “ayaklarla” ifadesi tanıma eklendiği için anlam bozukluğu meydana gelmektedir.⁵⁶

Bazen de iktibas edilen cümle tümüyle alınmadığı için bu tür hatalar ortaya çıkabilmektedir. Mesela 31. hadisin şerhinde Münâvî, namaza sarıksız gitmesi kendisine yakışmayan kişinin başı açık olarak namaza gitmesinin emrolunmayacağını dile getirmektedir. Gümüşhânevî bunu ifade eden cümlelerin baş tarafı olan أما لو خرج بدون عمامة لا يليق به ibaresini zikretmekle yetinmiştir.⁵⁷ Bu durumda genel olarak sarıksız namaza gitmenin uygun olmadığı anlaşılmaktadır. Halbuki Münâvî’nin metni şu şekildedir: أما لو كان “Mescide sarıksız 51
çıkması kendisine yakışmayan kişiye sarık bulamadığında başı açık olarak namaza gitmesi emrolunmaz.”⁵⁸ Görüldüğü gibi iki cümle arasındaki anlam farkı bârızdır.

el-Câmi’u’s-sağîr’de bulunmayan hadislerin şerhinde ise bazı alıntılarla birlikte kendi özgün açıklamalarını da dile getirmektedir.⁵⁹ Ayrıca bahsedilen hataların benzeri başka kaynaklardan yaptığı nakillerde de kimi yerlerde göze çarpmaktadır. Nitekim *el-Câmi’u’l-kebîr*’den iktibas ettiği hadislerden olan 33. hadisin hem metninde hem de şerhinde böyle bir durum söz

⁵⁴ bk. Gümüşhânevî, *Levâmi’u’l-’ukûl*, 1/48.

⁵⁵ bk. Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/49.

⁵⁶ Bu durum أمْرُكُمْ بَارِع cümlesiyle başlayan 18. hadisin şerhinde de göze çarpmaktadır. Nitekim Münâvî’nin أمْرُوا النِّسَاء cümlesiyle başlayan 17. hadisin şerhindeki بالمد وميم مخففة مكسورة هكذا الرواية فمن شدد الميم لم ifadesi (Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/56) Gümüşhânevî’nin şerhinde 18. hadisin başı olan أمْرُكُمْ بَارِع cümlesinden sonra şerh olarak zikredilmiştir. (Gümüşhânevî, *Levâmi’u’l-’ukûl*, 1/50) Halbuki bu cümlede mim sadece muhaff ve mazmum okunmak durumundadır. Meksûr ya da müşedded okunması morfolojik açıdan mümkün değildir. Bu vecihler ancak diğer hadisteki أمْرُوا fiili için geçerlidir.

⁵⁷ Gümüşhânevî, *Levâmi’u’l-’ukûl*, 1/57.

⁵⁸ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/67.

⁵⁹ Örneğin *el-Câmi’u’s-sağîr*’de yer almayan 2., 15. ve 29. hadislerin şerhinde bu durumu görmek mümkündür. Gümüşhânevî, *Levâmi’u’l-’ukûl*, 1/43, 50, 56.

konusudur. İlgili rivayetin metni *el-Câmi'ü'l-kebîr*'de şu şekildedir: اتَّقُوا الْعَمَلَ،
فَقَدْ غُفِرَ لَكُمْ مَا مَضَى⁶⁰

Gümüşhânevî, metnin başındaki اتَّقُوا الْعَمَلَ cümlesinin yerine اتَّقُوا الْعَمَلَ ifadesini koymuştur. Ardından takvanın mahiyetini vb. hususları dile getirerek muhtemelen musahhaf ya da muharref olarak naklettiği hadisin bu kısmını öncelikle şerh etmiştir.⁶¹ Zira rivayetin bu lafızla kaydedilen herhangi bir metnine tarafımızca ulaşamamıştır. Sonra da rivayetin devamı olan فَقَدْ غُفِرَ لَكُمْ مَا مَضَى cümlesini kendisinin de işaret ettiği gibi Kastallânî'den nuhtasar olarak naklen şerh etmiştir.⁶² Ancak Kastallânî'nin İbn Hacerden yaptığı nakil cümlesinin yaklaşık üçte ikisini hafzettği için naklin bu kısmında anlam bütünlüğü kaybolmaktadır. Kastallânî'nin ibaresi şu şekildedir:

قال الحافظ ابن حجر: وهو من أقوى الشواهد لحديث العباس بن مراد المصريح بذلك وله شاهد من حديث ابن عمر في تفسير الطبري انتهى. لكن قال الطبري....⁶³

Gümüşhânevî'nin ihtisar ettiği metin ise şöyledir: قال ابن حجر ومن أقوى الشواهد وقال الطبري....⁶⁴ Görüldüğü gibi bu haliyle İbn Hacer'in ne dediği anlaşılamamaktadır. Ancak bu tür durumlara bazen rastlanılmaktadır. Baskı hatasından kaynaklanmış olması da muhtemeldir.

3. Kelime Şerhlerinin Mukayesesi

Münâvî şerh etmek⁶⁵ istediği kelimelerin lügat manasını bazılarını sözlük sahiplerine nispet etmek suretiyle hemen başta açıklamıştır. Daha sonra uygun gördükçe bazen kendinden bazen de başkasından nakil yoluyla faydalı bilgiler ilave etmiştir.⁶⁶ Bazen de kelimelerin şerhiyle yetinmiştir.⁶⁷ Gümüşhânevî'de de benzer durumu görmek mümkündür. Ancak o bazen kelimelerin sözlük anlamını açıklamayı birtakım faydalı bilgilerden sonraya

⁶⁰ Süyûtî, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, 1/61.

⁶¹ Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/58.

⁶² Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/58.

⁶³ Kastallânî, *İrşâdû's-sârî*, 3/97.

⁶⁴ Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/58.

⁶⁵ Şerh metodu için bk. Merve Şişman, "Osmanlı Muhaddislerinden Abdurraûf el-Münâvî ve Şerhu'l-Erbeîn'deki Metodu -Cibrîl Hadisi Örneği", *Osmanlı Dönemi İlmî Çalışmaları-III-*, haz. Hasan Yerkazan (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2022), 16-29.

⁶⁶ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/27.

⁶⁷ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/29.

bırakmıştır.⁶⁸ Ayrıca kelime açıklaması yaparken Cevherî'nin (ö. 400/1009) *Sihâh*'ı gibi belli başlı sözlüklerden ve farklı eserlerden istifade ettiği halde muhtemelen ihtisar düşüncesiyle bu kaynakların isimlerini bazı yerlerde zikretmemiştir.⁶⁹ Hatta bazen Münâvî'den alıntı yaparken onun zikrettiği kaynakları da yine ihtisar amacıyla hazfettiği görülmektedir.⁷⁰ Ancak alıntılara çoğu kez müellif ya da eser ismi vererek atıfta bulunmuştur.⁷¹

Münâvî rivayetlerde geçen kelimelerin bazılarını gerekli gördükçe etimolojik (lügat), morfolojik (sarf), sentaktik (nahiv) ve semantik (belâgat) yönünden de ele alıp incelemektedir. Benzer durum Gümüşhânevî için de söz konusudur. Örneğin ikisi de 4. hadisin şerhinde İbrahim isminin farklı okunuş vecihlerini de dile getirerek etimolojik olarak incelemektedirler.⁷² 10. hadisin şerhinde de Âdem, Yûsuf, Yahyâ, İsâ, İdrîs, Hârûn ve Mûsâ isimlerini yine bu yönden incelemiştir.⁷³ 18. hadiste geçen şehâdet, ikâm, îtâ' ve sıyâm kelimelerini de sentaktik yönüyle incelemektedirler.⁷⁴ Bu durum her ikisinde de çokça göze çarpmaktadır. Aynı husus birtakım kelimelerin morfolojik yönden değerlendirilmesi için de geçerlidir.⁷⁵

Rivayetlerde bulunan mecâz, teşbîh ve istiâre gibi semantik hususlara gelince yeri geldikçe yine her ikisi de bunlara temas etmektedir. Ancak Münâvî daha detaylı bilgiler vermektedir. Gümüşhânevî ise bunları ihtisar etmiştir. Bu konuya dair şu örnekleri verebiliriz:

a) “Öğle namazını (biraz geciktirerek) soğutun! Zira sıcaklığın şiddeti Cehennemın kaynayıp fokurdamasındandır.” hadisin (nr. 43) şerhinde sıcaklığın şiddetinin Cehennemın kaynayıp fokurdamasından olmasının hakikat değil teşbîh üzere olduğunu her ikisi de beyan etmiştir.⁷⁶

b) “Mescidlere başı açık ya da sarıkla örtülmüş olarak geliniz. Muhakkak bu (ikincisi) Müslümanların sîmasındandır.” hadisinin (nr. 31) şerhinde ise Münâvî

⁶⁸ Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/26.

⁶⁹ Örnek olarak bk. Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/26; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *es-Sihâh: Tâcü'l-Lüğâ ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 3/1308.

⁷⁰ Örneğin 20. hadisin şerhinde Gümüşhânevî, Münâvî'nin kendilerinden nakilde bulunduğu Zemahşerî (ö. 538/1144) ve *Sihâh*'ın adını açıkça zikretmeksizin كذا في اللغات demekle yetinmiştir.

Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/52; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/57.

⁷¹ Örnek olarak bk. Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/44.

⁷² Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/44; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/44.

⁷³ Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/46-47; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/47.

⁷⁴ Örnek olarak bk. Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/51.

⁷⁵ Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/55; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/66.

⁷⁶ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/76; Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/62.

rivayetin son tarafının diğer varyantı olan فإن العمائم تيجان المسلمين “Zira sarıklar Müslümanların taçlarıdır.” cümlesini zikrederek burada mecâz üzere bir teşbîh olduğunu dile getirmektedir.⁷⁷ Sadece birinci metni kaydettiği halde Gümüşhânevî de bu teşbihe işaret etmektedir.⁷⁸

c) “İlmin âfeti unutmaktır. Onu zâyi etmek ise ehil olmayana anlatmaktır.” hadisinin (nr. 11) şerhinde Münâvî وإضاعته kelimesini ihmâl ya da itlâf/ihlâk diye açıkladıktan sonra ikinci anlamda olduğunda bunun istiâre bil-kinâye olacağını ifade etmektedir.⁷⁹ Gümüşhânevî ise sadece iki anlamı zikretmekle yetinmektedir.⁸⁰

4. Rivayet Farklılıklarına İşaret Etme Yönünden Mukayesesi

Herhangi bir rivayetin farklı varyantları varsa hem Münâvî hem de Gümüşhânevî yer yer bunlara işaret etmektedirler.⁸¹ Ayrıca Gümüşhânevî bazen *Râmûz'da* bir konuyla ilgili rivayeti Süyûtî'nin *el-Câmi'ü's-sağîr*'i yerine *el-Câmi'ü'l-kebîr*'inden aldığı için şerhte *el-Câmi'ü's-sağîr*'deki varyantına işaret etmekle yetinmiştir. Örneğin namaza koşmadan sekînet üzere gelinmesini emreden 30. rivayetin, mescitlere erkeklerin baş açık ve örtülü bir biçimde gelebileceğini ifade eden 31. hadisin ve bereketin büyüklerle beraber olduğunu dile getiren 42. rivayetin şerhinde bu durumu görmek —54

Münâvî de bazen rivayetin *el-Câmi'ü'l-kebîr*'deki varyantlarına değinmektedir. Örnek verilecek olursa, “Yemeği soğutun..diye başlayan hadisin devamı *el-Câmi'ü's-sağîr*'de, فإن الحار لا بركة فيه “Zira sıcak olanda hiçbir bereket yoktur.” şeklinde olduğu için o bunu şerhetmiştir. Ancak *el-Câmi'ü'l-kebîr*'de yer alan فإن الطعام الحار غير ذي بركة ve فإنه أعظم للبركة şeklindeki diğer formatlarına da işaret etmiştir.⁸³ Gümüşhânevî ise *Râmûz'da* üçüncüsünü (فإنه أعظم للبركة) tercih ettiği için şerhte diğerlerine işaret etmekle yetinmiştir.⁸⁴

⁷⁷ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/67.

⁷⁸ Gümüşhânevî, *Levâmi'ü'l-'ukûl*, 1/57.

⁷⁹ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/52.

⁸⁰ Gümüşhânevî, *Levâmi'ü'l-'ukûl*, 1/47.

⁸¹ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/70, 71; Gümüşhânevî, *Levâmi'ü'l-'ukûl*, 1/58, 59.

⁸² Gümüşhânevî, *Levâmi'ü'l-'ukûl*, 1/57, 62.

⁸³ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/77.

⁸⁴ Gümüşhânevî, *Levâmi'ü'l-'ukûl*, 1/62.

5. Şerhte Kullanılan Yöntemlerin Mukayesesi

Garîbü'l-hadîs gibi hadis ilimleri içerisinde müstakıl bir disiplin olarak addedilmese de temel hadis kaynakları başta olmak üzere muhtelif eserlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla kaleme alınan şerhler zamanla büyük bir literatür ve gelenek ortaya koymuşlardır. Şârihler şerh yöntemi olarak birçok metotlara başvurmuşlardır. Bunların bir kısmında aralarında benzerlikler olduğu gibi birbirlerinden farklı olan yönleri de bulunmaktadır. Münâvî de şerhinde farklı şerh yöntemleri kullanmıştır. Gümüşhânevî ise genellikle onu takip etmekle birlikte bazı metotlarda ondan farklı davrandığı yerler de bulunmaktadır. Şimdi bu hususta aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar tespit edilip değerlendirilecektir.

5.1. Hadisleri Âyetlerle Şerh Etme

Münâvî gibi Gümüşhânevî de hadislerin daha iyi anlaşılması için ya da istişhâd kabilinden zaman zaman konuyla ilgili âyetlere başvurmuştur.⁸⁵ Örneğin Allah'ın (c.c.) mümin kulunun rızkını ummadığı yerden verdiğini ifade eden 36. hadisin şerhinde her ikisi de istişhâd için şu âyeti zikretmektedirler: "...Her kim Allah'a (c.c.) karşı gelmekten sakınırsa onun için (sıkıntılardan) bir çıkış (yolu) açar ve onu hesap etmediği (ummadığı) yerden rızıklandırır..."⁸⁶ Gümüşhânevî buna ilaveten rivayetin başındaki أی fiilinin anlamını izah ederken muzari sığasıyla yer aldığı şu âyeti de şahit göstermektedir: وَيَأْتِي اللَّهَ إِلَّا أَنْ يَتِمَّ نوره⁸⁷ Dolayısıyla her ikisi de bu yöntemi şerhlerinde bolca kullanmışlardır.

5.2. Hadislerin Âyetlerle Teâruzunu Giderme

Münâvî, Kur'an âyetlerine muarız gibi görünen bazı rivayetleri yorumlayarak teâruzu gidermektedir. Gümüşhânevî bu hususta da onu izlemektedir. Örneğin 30. hadisin şerhinde böyle bir durum söz konusudur. "Sekînet içerisinde namaza gelin, yetiştiğinizi kılın, yetişemediğinizi ise kaza edin!" şeklindeki bu rivayetin, "Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır."⁸⁸ âyetiyle çeliştiği akla gelmektedir. Zira mezkûr rivayette namaza sekînetle gelinmesi; âyette ise namaza koşulması emredilmektedir. Münâvî ve Gümüşhânevî'nin yorumlarına göre bu âyette emredilen sa'yden

⁸⁵ Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/54 (No: 23), 55 (No: 27); Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/61, 66.

⁸⁶ Talâk, 65/2-3. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/71.

⁸⁷ Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/59.

⁸⁸ Cuma, 62/9.

maksat fiziksel anlamda koşarak hızlı gitmek değil bilakis zihinsel olarak namaza yönelmeyi kast etmek ve hemen harekete geçmektir.⁸⁹ Böylece zikredilen hadisle âyet arasında herhangi bir çelişki olmadığı ortaya çıkmaktadır.

5.3. Hadisleri Hadislerle İzah Etme

Bazı rivayetlerin şerhinde Münâvî diğer şârihler gibi konuyla ilgili başka hadisleri kullanmıştır.⁹⁰ Gümüşhânevî de aynı yöntemi uygulamaktadır.⁹¹ Örneğin bid'atından vazgeçinceye kadar bid'atçının amelinin Allah (c.c.) tarafından kabul edilmeyeceğini dile getiren 37. hadisin şerhinde bu rivayete anlamca yakın olan bazı rivayetlere yer vermişler ve kabul olunmamasından maksadın daha çok kabul olursa da hoş görülmeyeceği olduğuna işaret etmişlerdir. Ayrıca bu rivayeti destekleyen şu rivayeti de zikretmişlerdir: *"Allah (c.c.), bid'at sahibinden namazı, sadakayı, hacı, umreyi, cihadı, farzı ve nafileyi kabul etmez. O kişi hamurdan kılın çıktığı gibi dinden çıkar."*⁹²

el-Câmi'ü'l-kebîr'den aldığı hadislerden olduğu için Feyzü'l-kadîr'de şerh edilmeyen 28. hadisin şerhinde de Gümüşhânevî'nin bu yönetime başvurduğu görülmektedir. İlgili rivayete göre sahâbeden evlenmek isteyen birine Hz. Peygamber (s.a.v.), *"Falan kişiye var, onların genç kızına bak! Zira kuşkusuz bu aranızdaki sevgi için daha sağlam olandır. Eğer ona razı olursan seni onunla evlendiririm."* buyurmuştur. Gümüşhânevî rivayetteki bakışın hıtbe (kız isteme) ve evlilik öncesi, ancak evliliğe azmetme sonrası olduğunu ifade etmiş ve birinci yorumunu (bakışın kız isteme ve evlilik öncesi olduğunu) Tirmizî'nin naklettiği Muğîre hadisiyle desteklemiştir. Şöyle ki, o bir kadınla (görmeden) evlenmeyi isteyince Hz. Peygamber (s.a.v.), *"Ona bak! Zira şüphesiz bu aranızdaki sevginin devam etmesi için daha uygundur."* buyurmuştur.⁹³ Bakışın azimden sonra olması gerektiğine dair ikinci yorumunu da Ebû Dâvûd'un Câbir b. Abdullah'tan rivayet ettiği şu hadise dayandırmaktadır: *"Sizden biri bir kadınla evlenmeye azmettiği zaman eğer onunla evlenmeye kendisini sevk eden şeye bakmaya güç yetirirse (bunu) yapsın!"*⁹⁴

⁸⁹ Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/56-57; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/294. Gerçi Münâvî aynı hadisi değil de *el-Câmi'ü's-sağîr*'de zikredilen benzerinin (370. Hadis) şerhinde bu yorumları dile getirmektedir Gümüşhânevî'nin kaydettiği bu rivayet ise *el-Câmi'ü'l-kebîr*'den alınanlardandır.

⁹⁰ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/63 (No: 26).

⁹¹ Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/54 (No: 24).

⁹² Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/72; Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/59-60.

⁹³ Tirmizî, *"Nikâh"*, 17 (No. 1087).

⁹⁴ Ebû Dâvûd, *"Nikâh"*, 17 (No. 2082).

5.4. Hadislerin Hadislerle Teâruzunu Giderme

Her iki şârih de bazı hadislerin şerhinde başka hadislerle muâriz gibi göründüklerinin farkında oldukları için bu tür rivayetlerin arasındaki teâruzu gidermeye çalışmışlardır. Örneğin “Allah (c.c.) belanın mümin kulunun bedenine musallat olmasına müsaade etmez.” şeklindeki 38. hadisin şerhinde bunun, “Allah (c.c.) bir kulunu sevdiği zaman ona bela verir/onu sınar.” hadisine ters düşmediğini söylemişlerdir. Zira onlara göre rivayette kastedilen, kalıcı bir şekilde belanın mümin kulun bedenine musallat olamayacağıdır. Bunun dışında farklı yorumlar da dile getirmişlerdir.⁹⁵ Ancak bunların hiçbirisi tutarlı gözükmemektedir. Üstelik Münâvî, ilk rivayetin râvilerden Kâsım b. İbrâhîm el-Malaî için, “Yalancı ve tuhaf-batıl rivayetleri olan birisidir.” değerlendirmesini yaptığı halde iki şârihin sahih olmayan bu rivayetin diğer rivayetle teâruzunu gidermeye çalışmaları doğrusu dikkat çekicidir.⁹⁶

5.5. Hadisleri Sahâbe ve Tâbiîn Sözleriyle Açıklama

Münâvî zaman zaman hadislerin şerhinde sahâbe ve tâbiîn sözlerine de yer vermiştir. Gümüşhânevî de aynı metodu uygulamakla beraber bazen yine ihtisar düşüncesiyle Münâvî’nin zikrettiklerinin hepsini iktibas etmemektedir. Örneğin 26. hadisin şerhinde Münâvî, Beyhakî’den (ö. 458/1066) naklen İbn Mes’ûd’un, “Kim insanların kendisine inşafı olmasını isterse onlara kendisine yapılmasını hoşlandığı şeyleri yapsın!” sözü ile Hasan-ı Basrî’den (ö. 110/728) rivayet edilen, “Hz. Mûsâ (a.s.) Rabbinden her hayrın başı olan bir tutumu kendisine öğretmesini isteyince ona, ‘Seninle arkadaşlık yapılmasını istediğin şekilde insanlarla arkadaş ol!’ buyurmuştur.” eseri istişhâd kabîlinden zikretmektedir. Gümüşhânevî bunlardan sadece ikincisini Hasan el-Basrî’ye atfı yapmaksızın, “Beyhakî’nin kaydettiği bir rivayette şöyle anlatılmaktadır...” diyerek aktarmıştır.⁹⁷

5.6. Hadislerin Şerhinde Âlimlerin Görüşlerine Yer Verme

Klasik hadis şerh metodlarından biri de hiç şüphesiz hadislerin yorumunda âlimler tarafından ileri sürülen farklı görüşlere yer verilmesidir. Münâvî gibi Gümüşhânevî de birçok rivayetin şerhinde bu metodu uygulamışlardır. Örneğin Cuma günündeki duaya icabet saatini aramayı

⁹⁵ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/73; Gümüşhânevî, *Levâmi’u’l-‘ukûl*, 1/60.

⁹⁶ Ayrıca Elbânî diğer rivayetin de zayıf olduğunu söylemiştir. Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâcc Nûh b. Necâtî el-Elbânî, *Da’îfü’l-Câmi’i’s-sağîr ve ziyâdâtihî* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, ts.), 1/43.

⁹⁷ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/65; Gümüşhânevî, *Levâmi’u’l-‘ukûl*, 1/55.

emreden 39. hadisin şerhinde Münâvî bu saatin hangi zaman dilimi olduğuna dair kırk bir görüş zikretmiştir. Ancak sonunda Nevevî'nin tasvib ettiği yirmi dördüncü görüşü yani imamın minbere oturuşu ile namazın bitişi arası olduğunu tercih ettiğine işaret etmiştir.⁹⁸

Gümüşhânevî ise *Râmûz*'da rivayetin *el-Câmi'ü'l-kebîr*'deki varyantını aldığı için şerhinde Münâvî'den değil de Kastallânî'den yararlanarak bu konuda var olan görüşlerden daha azına işaret etmekle yetinmiştir. Ayrıca bu vaktin tespiti noktasında Ebû Hüreyre ile Abdullah b. Selâm arasında geçen tartışmaya değinmiştir. Fakat sonuç olarak bu konudaki bazı rivayetlere de dayanarak o da Nevevî'nin tasvib ettiği görüşü tercih etmiştir. Ancak dikkat çeken husus şudur: Şerhini yaptığı rivayetin son tarafında bu saatin, ikinci namazı ile güneşin batışı arasında olduğu *إلى غيبوبة الشمس ما بين صلاة العصر إلى غيبوبة الشمس* lafzıyla ifade edilmiştir. Ancak bununla ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.⁹⁹

Kastallânî'nin şerhini yaptığı rivayet ise Buhârî'nin *Sahîh*'inde geçen فيه ساعة لا يُؤاقيها عبْدٌ مُسلمٌ وهو قائمٌ يُصَلِّي سَأَلَ الله تَعَالَى شَيْئًا إِلَّا أَغْطَاهُ إِثَابُهُ hadisidir.¹⁰⁰ Görüldüğü gibi bu rivayette mezkûr vaktin gün içerisindeki yeriyle ilgili hiçbir tayin ve tahsis ifadesi bulunmamaktadır. Sadece kişinin namazda iken bu vakte denk gelip dua etmesi durumunda talebine icabet olunacağı ifade edilmektedir.¹⁰¹ Dolayısıyla Gümüşhânevî'nin *Râmûz*'a aldığı ve şerh etmeye çalıştığı rivayeti fazla dikkate almadığı göze çarpmaktadır.

5.7. Hadislerin Şerhinde Şiirleri Kullanma

Münâvî bazı rivayetlerin şerhinde şiirlerden de yararlanmıştır. Ancak Gümüşhânevî bu şiirleri kimi zaman ihtisar düşüncesiyle hazfetmiştir.¹⁰² Örneğin Allah (c.c.) katında derece bakımından kişiyi yücelten hususlardan birinin kendisine kaba davranana yumuşak davranması; bir diğerinin de vermeyene vermesi olduğunu ifade eden 41. hadisin şerhinde Münâvî جهل fiilinin على edatıyla kullanıldığında kaba-saba davranmak anlamına geldiğini teyit için istişhâd kabilinden, فنجهل فوق جهل الجاهليين, "Dikkat! Sakın kimse bize karşı kabaca davranmasın! Aksi halde biz de kabaların

⁹⁸ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 2/157.

⁹⁹ Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/60.

¹⁰⁰ Buhârî, "Cuma", 38 (No. 935).

¹⁰¹ Kastallânî, *İrşâdû's-sârî*, 2/190.

¹⁰² Örnek olarak 22., 25. ve 26. hadisin şerhinde bu durum göze çarpmaktadır. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/60, 63, 65; Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/53, 54.

kabalığının üstünde bir kabalık ederiz.” beytini zikretmektedir.¹⁰³ Ancak Gümüşhânevî ihtisar amacıyla bu fiilin sadece lügavî anlamına değinmekle yetinmektedir.¹⁰⁴

5.8. Hadislerin Şerhinde Kıssalarla İstişhâd

Münâvî’nin birçok rivayetin şerhinde birtakım hikayelere başvurduğu görülmektedir. Ancak Gümüşhânevî çoğunlukla bunları da ihtisar amacıyla şerhine almamıştır.¹⁰⁵ Örneğin, “Münâfığın alameti üçtür. Konuştuğu zaman yalan söyler, söz verdiği zaman cayar ve emanet edildiği (kendisine güvenildiği) zaman hıyanet eder.” şeklindeki 22. hadisin şerhinde Münâvî, bu rivayette nifaktan itikadî değil de amelî nifakın kastedildiğini söyledikten sonra bir kıssayla istişhâd etmektedir.

Anlatıldığına göre Basralı bir adam hacca gitti. Orada birgün Atâ b. Ebû Rebâh’ın (ö. 114/732) meclisinde bulundu. Atâ’ya Hasan-ı Basrî’den, “Kimde bu üç nifak hasleti bulunursa ben ona münafık demekten çekinmem!” sözünü işittiğini söyledi. Atâ bu söze şöyle karşılık verdi: “Hasan-ı Basrî’nin yanına döndüğün zaman ona de ki; ‘Atâ sana selam söylüyor ve sana, ‘Pekâla! Yusuf’un kardeşleri hakkında ne dersin? Çünkü onlar konuştular, yalan söylediler; söz verdiler, caydılar ve güvenildiler, _____ 59 ancak hıyanet ettiler. O halde münafık mı oldular?’ diyor.” Adam Atâ’nın dediğini yapınca Hasan-ı Basrî buna çok sevindi ve “Allah (c.c.) onu hayırla mükâfatlandırsın!” diye dua etti. Ardından çevresindekilere, “Benden bir söz işittiğiniz zaman kardeşinizin yaptığı gibi yapın ve dediğimi âlimlere arz edin. Doğru olanı güzel olduğu için alın! Böyle olmayanı ise bana haber verin!”¹⁰⁶ Görüldüğü gibi Münâvî rivayette zikredilen nifakın amelî nifak olduğunu çok anlamlı bir kıssayla desteklemektedir. Fakat Gümüşhânevî muhtemelen şerhi uzatmamak için bu kıssaya yer vermemiştir.¹⁰⁷

5.9. Hadisleri Temsillerle İzah Etme

Münâvî bazı hadisleri şerh ederken de daha iyi anlaşılmasını sağlamak için birtakım temsillere başvurmaktadır. Örneğin münafıklarla müminlerin arasını ayıran alametlerden birinin yatsı ve sabah namazlarına katılıp katılmamak olduğunu ifade eden hadisin şerhinde “ألا Görmez misin?!” diye başlayarak üç temsil vermektedir. Birincisi; balı kovandan

¹⁰³ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/73.

¹⁰⁴ Gümüşhânevî, *Levâmi’u’l-‘ukûl*, 1/61.

¹⁰⁵ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/63, 112, 113, 174, 307, 354, 359.

¹⁰⁶ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/63.

¹⁰⁷ Gümüşhânevî, *Levâmi’u’l-‘ukûl*, 1/53.

toplayıp alan kişinin tadını düşündüğü için arının kendisini sokmasına aldırış etmemesidir. İkincisi; işçinin gün boyunca ağır yüklerle beraber uzun merdiveni çıkmayı, alacağı ücreti aklına getirerek önemsememesidir. Üçüncüsü; çiftçinin sonunda hasat elde edeceğini düşünerek yıl boyu sıcaklık, soğukluk ve yorgunluk demeden çalışmasıdır. İhlaslı mümin de mükâfatını düşünerek bu namazların meşakkatine göğüs gerer ve zorluğa aldırış etmez.¹⁰⁸ Gümüşhânevî ise yine ihtisar gayesiyle bu tür temsillere de pek yer vermemiştir.

6. Metin Tenkidi Yönünden Mukayesesi

Gümüşhânevî, “Size dört şeyi emrediyorum ve sizi dört şeyden nehyediyorum..” diye başlayan 18. hadisin şerhinde Gümüşhânevî bu rivayeti metin tenkidine tabi tutmuştur. Şöyle ki ona göre hac ibadeti şayet hicretin dokuzuncu senesinde farz kılınmışsa bu durumda fetih yılında (hicrî 8.) Hz. Peygamber’e (s.a.v.) geldikleri bilinen Abdükays heyetine şehadet, namaz ve oruc bildirilmesine rağmen haccın farzından bahdesilmemesi doğaldır. Ancak kimilerinin dediği gibi hac hicretin beşinci yılında farz kılındı ise o zaman haccın rivayette zikredilmemesi râvinin gafletinden sayılmalıdır.¹⁰⁹ Münâvî'nin ise rivayetle ilgili buna benzer bir değerlendirmesi bulunmamaktadır. Tabii ki onun da metin tenkidine tabi tuttuğu başka rivayetler bulunmaktadır. ————— 60

7. Sened Tenkidi Yönünden Mukayesesi

Gümüşhânevî, *Râmûz'a* aldığı hadislerin¹¹⁰ senedlerini hazfettiği için şerhinde de râvileri cerh-ta'dîl açısından tek tek ele alıp değerlendirmemiştir. Genel olarak sadece sahâbî ya da tâbî râvilerini zikrettiğinden ötürü bazen şerhte onlarla ilgili kısa biyografik bilgiler vermiştir. Örneğin 4. hadisin şerhinde İbn Abbâs'ın menâkıbına dair birkaç cümle söylemiş;¹¹¹ 10. hadisin şerhinde de ‘Amesş’le ilgili bir iki kelimelik bilgi vermiştir.¹¹² Aynı durum Münâvî'nin şerhinde de söz konusudur.¹¹³ Dolayısıyla Gümüşhânevî'nin bu hususta da onu takip ettiğini söylemek mümkündür. Ancak Münâvî birçok

¹⁰⁸ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/63 (No: 26). Başka örnekler için bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/105, 171, 177, 241, 355, 386.

¹⁰⁹ Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/51.

¹¹⁰ Ali Kuzudişli, “Ramûzû'l-Ehâdis ve Nevâdir Hadislerin Dayanılmaz Çekiciliği”, *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî Sempozyumu*, ed. İhsan Günaydın vd. (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 513-520.

¹¹¹ Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/44.

¹¹² Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/47.

¹¹³ Örnek olarak bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/43.

hadisin zayıf olmasının sebebini belirtirken senedlerinde yer alan kimi problemlı râvılerin cerh ve ta'dıl açısından durumlarını da münekkıdlerin görüşlerini naklederek açıklamaktadır.¹¹⁴ Gümüşhânevî ise bazen bu tür râvi değerlendirmelerine kısaca yer vermektedir.¹¹⁵

Gümüşhânevî ayrıca *Râmûz*'da tek bir sahâbîden naklettiği bazı rivayetlerin aslında başka sahâbîler tarafından da rivayet edildiğini belirtmektedir. Ancak bu bilgilerin kaynaklarını göstermediğinden, iddialarının doğruluğunu teyit etmek mümkün olamamaktadır. Örneğın *el-Câmi'u'l-kebîr*'de Süyûtî'nin yaptığı gibi Abdullah b. Ömer'den naklettiği cennete son girecek kişiyle ilgili rivayetin Abdullah b. Amr'dan ve Ukaylî'nin (ö. 322/934) tahriciyle Enes'ten de rivayet edildiğini söylemektedir.¹¹⁶ Bununla birlikte araştırmalarımıza göre bu rivayet farklı muhaddisler tarafından Süyûtî'nin de zikrettiği gibi sadece İbn Ömer kanalıyla rivayet edilmiştir. Ukaylî'nin *ed-Du'afâü'l-kebîr*'inde de bu rivayet yer almamaktadır. Bu durumda Gümüşhânevî'nin elinde başka kaynakların bulunduğú ihtimali geri kalmaktadır. Bazen de aynı hadisi metninde takdim ve tehir gibi bazı tasarruflarla başka muhaddislerin de rivayet ettiğini söyleyerek mütâbî' ve şâhid rivayetlere işaret etmektedir.¹¹⁷ Aynı durum Münâvî için de söz konusudur.¹¹⁸

8. Sıhhat Değerlendirmesi Açısından Mukayesesi

Gümüşhânevî, yer yer hadislerin sıhhatiyle ilgili bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Ancak bazen bir rivayetin sıhhati hakkında râvileri üzerinden değil de hadisi kitabında kaydeden müellifin güvenilirliğine binâen onun sahih olduğuna işaret etmektedir. Örneğın insanın dışındaki diğer canlıların ecellerine dair Ebü's-Şeyh el-İsfahânî'nin (ö. 369/979) *el-Azame* adlı eserinden naklettiği hadisin¹¹⁹ mevzû olduğunu söyleyen İbnü'l-Cevzî'ye (ö.597/1201)¹²⁰ itirazın, "Ukaylî (ö. 322/934), onu sahih olarak rivayet ettikten sonra İbnü'l-Cevzî onun mevzû olduğunu söylemiştir. Oysa muhaddisler: 'İbnü'l-Cevzî'nin uydurma; Hâkim'in de (ö. 405/1014) ref hükmüne itibar yoktur diye

¹¹⁴ Örnek olarak bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/66, 79, 105.

¹¹⁵ Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/59.

¹¹⁶ Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/46.

¹¹⁷ Örnek olarak bk. Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl*, 1/48.

¹¹⁸ Örnek olarak bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/49.

¹¹⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân Ebü's-Şeyh el-Ensârî el-İsfahânî, *el-Azame*, thk. Rızâullah b. İdris el-Mübârekfûrî (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408), 5/1735.

¹²⁰ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *el-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966), 3/222.

söylemişlerdir.” demektedir.¹²¹

Gümüşhânevî'nin Ukaylî'ye atıfta bulunduğu kısım sorunludur. Zira Ukaylî bu rivayeti sahih olarak değil, tam tersine, senedindeki el-Velîd b. Mûsâ ed-Dimaşkî'nin rivayet ettiği batıl hadislerle örnek olarak zikretmiştir.¹²² Gümüşhânevî, muhtemelen Ebü's-Şeyh'in kendisinin Ukaylî tarafından sika görülmesinden¹²³ istidlâlle rivayetin sıhhatine işaret etmektedir. Ayrıca muhaddislerin İbnü'l-Cevzî'yle ilgili genel kanaatini zikretmesi de onun bu tür bir tashih yöntemi takip ettiğini göstermektedir.

Görüldüğü gibi Gümüşhânevî, özellikle diğer muhaddisler tarafından mevzû ya da zayıf olduğu dile getirilen rivayetler hakkında kendi tercihini kısaca dile getirmektedir. Münâvî ise bu hususta çoğunlukla hadis âlimlerinin görüşlerini zikretmekle yetinmektedir. Kendisi ise çoğu kez kesin bir kanaat belirtmemektedir. Örneğin bu durum her ayın son Çarşamba gününün uğursuzluğunu ifade eden rivayetin şerhinde göze çarpmaktadır. Zira Gümüşhânevî, kısaca “ل (zayıf)” diyerek bu rivayetle ilgili bir tercihte bulunmuştur.¹²⁴ Münâvî ise detay vererek râvilerinden Seleme b. es-Salt'ın Ebû Hâtim'e (ö. 277/890) göre metrûk olduğunu; İbnü'l-Cevzî'ye göre rivayetin mevzû olduğunu, Süyûtî'nin *el-Câmi'ü'l-kebîr*'de aldığı halde hakkında herhangi bir değerlendirme yapmadığını,¹²⁵ İbn Receb'e (ö. 795/1393) göre rivayetin sahih olmadığını, Sehâvî'ye (ö. 902/1497) göre tüm tariklerinin vâhî (aşırı zayıf) olduğunu ve Taberânî'nin (ö. 360/971) zayıf bir senedle benzerini rivayet ettiğini söylemekle iktifa etmiştir.¹²⁶

Bununla birlikte Münâvî bazı rivayetler için, “İsnâdı zayıf olsa da metni sahihtir.” değerlendirmesinde bulunmuştur. Kimi peygamberlerin göklerdeki makamını bildiren rivayet böyledir.¹²⁷ Gümüşhânevî ise bu

¹²¹ Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/43.

¹²² Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984), 4/321.

¹²³ Bu durumda بعد ما رواه العقبلي في مراتب الصحة fiiline muttasıl olan zamirin mezkûr hadise değil Ebü's-Şeyh'in kendisine râci olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Ukaylî'nin onun hakkında böyle bir değerlendirme yaptığına tarafımızca muttali olunamamıştır. Bununla birlikte başka münekkidler onun sika bir hadis hafızı olduğunu ifade etmişlerdir. Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 9/96.

¹²⁴ Gümüşhânevî, *Levâmî'ü'l-'ukûl*, 1/45.

¹²⁵ Süyûtî, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, 1/51.

¹²⁶ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/45.

¹²⁷ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/47.

rivayetin sıhhat durumuna ilişkin herhangi bir yorum yapmamıştır.¹²⁸ Birçok hadisin sıhhat durumuyla ilgili de o, Münâvî gibi muhaddislerin görüşlerini nakletmekle iktifa etmektedir.¹²⁹ Şu da var ki, Münâvî bazı hadisler için özgün sıhhat değerlendirmesi yapmaktadır. “Faiz yiyen..diye başlayan hadislerle¹³⁰ ilgili “Sonuç olarak biri sahih diğeri ise zayıf olan iki isnâdla rivayet edilmiştir. Dolayısıyla metni sahihtir.” ifadesi buna örnek olarak zikredilebilir.¹³¹

Gümüşhânevî’nin bazen de manasının sahih olmasından yola çıkarak hadisin sıhhatiyle ilgili bir tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Münâvî, “Kur’an ehli, Allah’ın (c.c.) ehlidir.”hadisinin batıl bir haber veya mevzû bir rivayet olduğunu naklederken¹³² Gümüşhânevî “زayıف (zayıf)” olduğunu ifade etmiştir.¹³³

Münâvî ayrıca birçok hadisin sıhhat durumuyla ilgili Süyûtî’ye itiraz etmektedir.¹³⁴ Gümüşhânevî ise bu tür ihtilaflarda kimi zaman tercihini ortaya koymaktadır. Örneğin, “Kadınlara kendileri(nin evliliği) hakkında danışın...” diye başlayan 20. hadisin Süyûtî’nin koyduğu rumuza göre hasen olup sahih derecesine ulaşmadığını ifade etmesinin ardından Münâvî, “Halbuki böyle değil! Zira Heysemî (ö. 807/1405), rivayeti Taberânî’ye nisbet ettikten sonra ricâlinin sika olduğunu söylemiş ve buna kesin hükmetmiştir.” diyerek itirazda bulunmaktadır.¹³⁵ Gümüşhânevî ise, “Bu hasen hadistir. Heysemî ricâlinin sika olduğunu söylemiştir.” diyerek ricâli sika olsa da tamamının sahihin ricâli seviyesinde olmadığını îmâ ederek Süyûtî’nin görüşünü benimsediğini açıkça dile getirmektedir.¹³⁶ Tabii bazı hadislerin sıhhatiyle ilgili her ikisi de Süyûtî’nin görüşünü benimsemektedirler.¹³⁷

Son olarak Gümüşhânevî’ye has bazı hadis terimleri üzerinde durmak istiyoruz. Onun hadislerin sıhhat durumuyla ilgili kullandığı terimlerden

¹²⁸ bk. Gümüşhânevî, *Levâmi’u’l-’ukûl*, 1/47.

¹²⁹ Örnek olarak bk. Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/49.

¹³⁰ Gümüşhânevî, *Levâmi’u’l-’ukûl*, 1/49.

¹³¹ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/53.

¹³² Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/56.

¹³³ Gümüşhânevî, *Levâmi’u’l-’ukûl*, 1/50.

¹³⁴ Bu itirazlarla ilgili detaylı bilgi için bk. Nasseruddin Mazhari, *Münâvî’nin Süyûtî’ye İtirazları (Feyzü’l-kadîr’in Birinci Cildi Özelinde)*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 19-85.

¹³⁵ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/57.

¹³⁶ Gümüşhânevî, *Levâmi’u’l-’ukûl*, 1/52.

¹³⁷ Örneğin bk. Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/61; Gümüşhânevî, *Levâmi’u’l-’ukûl*, 1/54.

lâhin (لاحن) kavramının¹³⁸ yanı sıra “هذا من أصح الحديث” ifadesi dikkat çekmektedir. Bazı rivayetlerin peşinde bu ifadeyi kullanmaktadır.¹³⁹ Bu her ne kadar *lâhin* gibi yeni bir ıstılah olmasa da hadis ehline fazla kullanılmayan bir ifadedir. Nitekim onlar bir konuda vârid olan hadisler arasından bazıları hakkında “أصح الأحاديث” kavramını kullansalar da bununla daha çok konuyla ilgili hadisler içerisinden en sahih olanına işaret etmektedirler. Diğer bir ifadeyle “Bu baktaki hadislerin en sahihi” gibi ifadelerle kast edilen, “Zayıf hadisler içinde durumu en iyi olanı”dır.¹⁴⁰ Bazen de Buhârî ve Müslim'in¹⁴¹ ya da Medine ehlinin¹⁴² hadisleri gibi birtakım hadis grupları için mücmel bir şekilde mezkûr tabir zikredilir. Gümüşhânevî ise bununla genel olarak hadisler arasında ilgili rivayetin en sahih olanlarından yahut durumu en iyi olanlardan olduğunu dile getirmektedir. Muayyen hadisler için bu manada bir kullanıma muhaddisler nadiren başvurmuşlardır.¹⁴³ Münâvî'nin şerhinde “هذا من أصح الحديث” ifadesine yer vermediği tespit edilmiştir.

Sonuç

Hadis alanında hem *Râmûzü'l-ehâdîs* adıyla bir metin telif etmesi hem de şerhini bizzat kendisinin *Levâmi'ü'l-'ukûl* ismiyle yapması Gümüşhânevî'nin müellif vasfıyla birlikte şârih ünvanını elde etmesine vesile ————— 64 ————— olmuştur. Ancak âlimlerin birçoğu gibi o da seleflerinin açtığı yoldan giderek şerhinde bazı ilim adamlarını örnek almıştır. Nitekim araştırmalarımıza göre hem içerik hem de yöntem olarak birincisinin telifinde velûd yazarlardan biri olan Süyûtî'yi ve *el-Câmi'ü's-sağîr* adlı eserini; ikincisinin yazımında ise kendisi gibi mutasavvıf olan Münâvî'yi ve *Feyzü'l-kadîr* diye ünlü şerhini esas almıştır. Bununla birlikte her yetkin ilim adamı gibi onlardan ayrışıp kendine

¹³⁸ Gümüşhânevî'nin özgün olarak ortaya koyduğu bu kavram hakkında detaylı bilgi için bk. Macit Demirer, “Farklı Bir Hadis Kavramı: Lâhin –letâifü'l-Hikem Örneği”, *Dergiabant: AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Bahar 2015), 32-49.

¹³⁹ Gümüşhânevî, *Levâmi'ü'l-'ukûl*, 1/53.

¹⁴⁰ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî, *Me'âlimü's-sünen* (Halep: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1351/1932), 1/100.

¹⁴¹ Ebü'l-Hasan Nûreddîn Ali b. (Sultân) Muhammed el-Molla el-Kârî el-Herevî, *Şerhu Nühbeti'l-fiker fi mustalahât-i ehli'l-eser*, thk. Abdulfettâh Ebû Çudde (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 287.

¹⁴² Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Dâru Taybe, ts.), 1/90.

¹⁴³ Örneğin meşhur niyet hadisiyle ilgili böyle bir kullanım tespit edilmiştir. bk. Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ömer el-Kazvînî, *Meşîhatü'l-Kazvînî*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1426/2005), 1/94. En sahih isnad ve en sahih hadis tabiriyle ilgili daha detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ kitâb-i İbni's-Salâh*, thk. Rabî b. Hâdî Umeyr el-Medhalî (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1404/1984), 1/247.

özgün yönlerinin de bulunduğu tespit edilen başlıca husustur.

Bu araştırmada *Levâmi'u'l-'ukûl* ile *Feyzü'l-kadîr* ilk 50 rivayetin şerhi çerçevesinde mukayese edilmiştir. Örneklem olarak seçilen bu 50 rivayetin içerdiği konular birbirinden farklı ve bağımsızdır. Zira *Râmûz* daha önce de ifade edildiği gibi konularına göre değil alfabetik sistemle tasnif edilmiştir. 50 rivayetin tamamı, “elif/hemze” ile başlamaktadır. Bu rivayetlerin şerhinde Gümüşhânevî’nin % 80-90 civarında Münâvî’den etkilendiği görülmüştür. Çoğunda iktibas, az bir kısmında ise özgünlük göze çarpmaktadır. Üstelik sadece 50 rivayet değil *Levâmi'u'l-'ukûl*, genel olarak incelendiğinde *Feyzü'l-kadîr*’in muhtasarı görünümü arz etmektedir. Bu nedenle ilk 50 rivayetin şerhi üzerinden karşılaştırma yapmanın yeterli olacağı düşünülerek bu araştırma yapılmıştır. Dolayısıyla burada araştırma boyunca tespit edilen aralarındaki benzerliklerden daha ziyade Gümüşhânevî’nin özgün tarafları kısaca ifade edilecektir.

Münâvî, gayr-i memzûç (metinle bütünleşmeyen) şerh metodunu; Gümüşhânevî ise yarı mezcî (metinle bütünleşen) yarı da gayr-i mezcî (metinle bütünleşmeyen) şerh yöntemini benimseyerek her iki yöntemi mezcetmiştir. Münâvî kısa bir dîbâceyle yetinmişken Gümüşhânevî hadis ilmiyle ilgili temel konulara değindiği yaklaşık 22 sayfalık uzun bir mukaddime kaleme almıştır. Ancak çoğunluğu Kastallânî’nin Buhârî şerhi olan *İrşâdü's-sârî*’den; az bir kısmı da Nevevî’nin Müslim şerhinden iktibas edilmiştir.

65

Rivayetlerin şerhine başladıktan sonra Gümüşhânevî’nin *el-Câmi'u's-sağîr*’de bulunmayıp *Râmûz*’da zikrettiği rivayetlerin şerhinde Münâvî’den büyük oranda ayrıştığı tespit edilmiştir. Ortak rivayetlerin şerhinde ise daha çok taktî’ tarzında bir iktibas ve ihtisar yaptığı için yer yer müntensih ya da baskı hatası da olması muhtemel bazı problemliler ortaya çıkmıştır. Araştırmada bu durumu ortaya çıkaran bazı örnekler gösterilmiştir. Dolayısıyla baştan aşağı incelenerek bu tür hatalar tespit edilip düzeltildikten sonra eserin yeniden basılmasının ya da müellif nüshasının bulunarak tahkikli neşredilmesinin kendisinden daha çok yararlanılmasına vesile olacağı düşünülmektedir.

Gümüşhânevî’nin, sünenlerin genel olarak müsnedlerden rütbece daha üstün olduğu gibi, yer yer farklı ilmî tartışmalara girerek Münâvî’nin değinmediği kendine özgün birtakım görüşler de ileri sürdüğü tespit edilmiştir. Ayrıca kendine has bazı metin tenkitlerinin olduğu göze çarpmıştır. Bazen de Münâvî’den farklı olarak bir rivayetin sıhhati hakkında râvileri üzerinden değil de hadisi kitabında kaydeden müelliflerin

güvenilirliği üzerinden değerlendirmeler yapmıştır. Mevzû ya da zayıf olduğu kimi muhaddisler tarafından dile getirilen bazı rivayetler hakkında da kendi tercihini kısaca dile getirmiştir. Gümüşhânevî'nin bazen de manasının sahih olmasından yola çıkarak hadisin sıhhatiyle ilgili bir tercihte bulunduğu görülmüştür.

Münâvî şerhinde birçok hadisin sıhhat durumuyla ilgili Süyûtî'ye itiraz etmektedir. Gümüşhânevî ise bu tür ihtilaflarda nadiren tercihini ortaya koymuştur. Ayrıca Gümüşhânevî'nin hem Münâvî'den hem de diğer hadisçilerden bağımsız olarak kendine has bazı terimlerinin ve farklı kullanımlarının olduğu tespit edilmiştir. *Lâhin* terimi ile هذا من أصح الحديث ifadesi bunlardandır. Gümüşhânevî'nin hadislerle ilgili tüm eserleri dikkatli ve detaylı bir şekilde incelendiği takdirde buna benzer başka kavramların tespit edilmesi imkân dahilindedir. Bu da onun hadis ilmindeki yerine işaret eden önemli hususlardan biri olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Aydoğdu, Rukiye. 19. Yy. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi –Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Özelinde-*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Mesâbihu's-sünne*. thk. Yusuf Abdurrahmân el-Mer'aslı v.dğr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1407/1987.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî. *es-Sihâh: Tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Demirer, Macit. *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî (V. 1311-1893) ve Levâmiu'l-ukûl Adlı Eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Demirer, Macit. "Farklı Bir Hadis Kavramı: Lâhin –letâifü'l-Hikem Örneği". *Dergıabant: AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Bahar 2015), 32-49.
- Ebü's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahanî. *el-Azame*. thk. Rızâullah b. İdrîs el-Mübârekfûrî. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 1408.
- Elbânî, Ebû Abdırrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâcc Nûh b. Necâtî. *Da'îfü'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtihî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Fevzi, Mustafa b. Nû'mân. *Hedıyyetü'l-hâlidîn fî menâkıbı kutbi'l-Ârifin Ahmed Ziyâüddîn el-Gümüşhanevî*. İstanbul: b.y., 1313.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddîn. *Levâmi'u'l-ukûl şerhu Râmûzü'l-ehâdis*. 5 Cilt. İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddîn. *Râmûzü'l-ehâdis*. thk. Abdülhafız Beyzûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1441/2020.
- Gündüz, İrfan. *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâeddin, Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidıyye Tarikatı*. İstanbul: Seha Yay., 1983.
- Hasan Yenibaş, "Tasavvuf-Hadis İlişkisi Bağlamında Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî ve Râmûzü'l-Ehâdis Adlı Eseri". *Ekev Akademi Dergisi* 18/59 (Bahar 2014), 494-501.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Me'âlimü's-sünen*. 4 Cilt. Halep: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1351/1932.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Berâat-i İstihlâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/470. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *en-Nüket alâ kitâb-i İbni's-Salâh*. thk. Rabî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1. Basım, 1404/1984.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2002.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *Takribü't-Tehzib*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1. Basım, 1406/1986.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osman 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1386/1966.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetü envâ'ı ulûmi'l-hadîs (Mukaddime)*. thk. Nûreddîn İtr. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

Kârî, Ebü'l-Hasan Nûruddîn Ali b. (Sultân) Muhammed el-Molla el-Herevî. *Şerhu Nühbeti'l-şiker fî mustalahât-i ehli'l-eser*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilmelik el-Kuteybî el-Mısırî. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 7. Basım, 1323.

Kazvînî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ömer. *Meşîhatü'l-Kazvînî*. thk. Âmir Hasan Sabrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1426/2005.

Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan. *et-Tahrîru'l-vecîz fî mâ yebteğihü'l-müstecîz*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Halep: Mektebü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1413/1993.

Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan. *İrğâmü'l-merîd fî şerhi'n-Nazmi'l-atîd*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 1. Basım, ts.

Kutluay, İbrahim. "Râmûzü'l-Ehâdîs ve Levâmiu'l-Ukûl Bağlamında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî'nin Hadis Şerhçiliği ve Sünnet Anlayışı". *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî Sempozyumu*. ed. İhsan

Günaydın vd. 485-497. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.

Kuzudişli, Ali. “Ramûzü’l-Ehâdîs ve Nevâdir Hadislerin Dayanılmaz Çekiciliğı”. I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu. ed. İhsan Günaydın vd. 513-520. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.

Mazhari, Nasseruddin. *Münâvî’nin Süyûtî’ye İtirazları (Feyzü’l-kadîr’in Birinci Cildi Özelinde)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstütüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *et-Teyşîr bi şerhi’l-Câmi’s-s-sağîr*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü’l-İmâmi’ş-Şâfiî, 3. Basım, 1408/1988.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *Feyzü’l-kadîr şerhu’l-Câmi’i’s-sağîr min ehâdîsi’l-beşîri’n-nezîr*. thk. Ahmed Abdüsselâm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001.

Nevevî, Ebû Zekerıyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2. Basım, 1392.

Oflu, Yusuf Şevki Efendi. “Risâletün fî Menâkıbı eş-Şeyh el-Hâcc Ahmed Ziyâiddin el-Gümüşhânevî”. çev. Hür Mahmut Yücer. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Kasım 2013), 222-231.

Özkan, Halit. “Süyûtî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/202-204. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özsoy, Abdulvahap. “*Levâmiu’l-ukûl* ve Hadis Şerh Geleneğindeki Yeri”. I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu. ed. İhsan Günaydın vd. 533-542. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.

Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Cem’u’l-cevâmi’: el-Câmi’u’l-kebîr*. thk. Muhtâr İbrahim el-Hâc v.dğr. 25 Cilt. Kahire: el-Ezheru’s-Şerîf, 2. Basım, 1426/2005.

Süyûtî, Abdurrahmân Celâleddîn b. Ebî Bekr. *el-Câmi’u’s-sağîr fî ehâdîsi’l-beşîri’n-nezîr*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2. Basım, 1425/2004

Süyûtî, Abdurrahmân Celâleddîn b. Ebî Bekr. *el-Fethu’l-kebîr fî zammi’z-ziyâdeti ile’l-Câmi’i’s-sağîr*. thk. Yûsuf en-Nebhânî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1. Basım, 1423/2003.

Süyûtî, Abdurrahmân Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbî'n-Nevâvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, ts.

Şişman, Merve. *Abdurraûf el-Münâvî ve Hadis İlmindeki Yeri*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Şişman, Merve. "Münâvî'nin Feyzü'l-kadîr Şerhinde Kullanılmış Olduğu Nüshalar ve Asıl Kaynağa Ulaşma Gayreti". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (30 Haziran 2022), 85-99.

Şişman, Merve. "Osmanlı Muhaddislerinden Abdurraûf el-Münâvî ve Şerhu'l-Erbeîn'deki Metodu-Cibrîl Hadisi Örneği". *Osmanlı Dönemi İlmî Çalışmaları-III*. haz. Hasan Yerkazan. 16-29. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2022.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du'afâü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1. Basım. 1404/1984.

El Kesme Cezası Konusundaki Çağdaş Yaklaşımların Tahlili

Analysis of Contemporary Approaches o the Punishment of Cutting
Off Hand

Suat ERDOĞAN

Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Bilim Dalı
Assoc. Prof., Duzce University, Faculty of Theology, Department
of Fiqh, Duzce/Türkiye

suaterdogan@duzce.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0051-1244

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Ağustos/August 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Aralık/December 2024

DOI: 10.53683/gifad.1541028

Atıf / Citation: Erdoğan, Suat. "El Kesme Cezası Konusundaki Çağdaş
Yaklaşımların Tahlili/ Analysis of Contemporary Approaches o the Punishment of
Cutting Off Hand". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The
Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 14/27 (Ocak/January 2025/1):
71-99

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University,
Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Türkiye. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Mâide sûresinin 38. âyetinde hırsızlık suçu için el kesme cezası öngörülmektedir. Klasik dönem İslâm hukukunda konuyla ilgili tartışmalar, suçun unsur ve şartları ile sınırlı kalmıştır. Bu dönemde el kesme cezasının varlığı üzerinde herhangi bir tartışmaya rastlanmamaktadır. Yeni dönemde modernitenin etkisiyle gündeme gelen bedensel cezalar üzerindeki tartışmalara el kesme cezası da dâhil olmuştur. Bu süreçte Müslüman düşünürler arasında söz konusu ceza yerine alternatif ceza arayışları gündeme gelmiştir. Makalede el kesme cezası için alternatif ceza arayışları kapsamında dile getirilen görüşler üç başlık altında ele alınmaktadır. El kesme cezasının lehinde ve aleyhinde dile getirilen görüşler eleştirel bir bakış açısıyla ele alınıp değerlendirilmektedir. Ayrıca el kesme cezası İslâm ceza hukukundaki diğer cezalarla birlikte suç-ceza uygunluğu açısından incelenmektedir. Bu bağlamda suç-ceza genel ilkeleri olarak adlandırabileceğimiz âyetler ve bir kısım suçlar için öngörülen cezalardan hareketle, el kesme cezası dâhil, İslâm ceza hukuku kapsamındaki suçlar için olması gerekenin dışında, farklı ceza öngörüsünde bulunmanın mümkün olmadığı ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Hırsızlık, Suç, Ceza, El Kesme.

Abstract

Âya (verse) 38 of Sûrat al-Mâida necessitates the punishment of amputation for the crime of theft. In the classical period of Islamic law, the discussions on the subject were limited to the elements and conditions of the offence. In this period, there is no discussion on the existence of the punishment of amputation of the hand. In the new period, the punishment of amputation of the hand was included in the discussions on corporal punishments that came to the agenda with the influence of modernity. In this article, the views expressed within the scope of the search for alternative punishments for the punishment of amputation of the hand are discussed under three headings. The views on the subject are evaluated from a critical perspective, and the punishment of hand amputation is examined in terms of its appropriateness for the crime and the punishment. In this context, based on the verses that we can call the general principles of crime-punishment, and the punishments prescribed for some crimes, it is revealed that it is not possible to prescribe different punishments for the crimes within the scope of Islamic criminal law, including the punishment of amputation of hands.

Keywords: Islamic Law, Theft, Crime, Punishment, Hand Amputation.

Extended Summary

In the classical period Islamic law literature, the discussions around the hand amputation penalty for the crime of theft were limited to the elements and conditions of the crime. Although there are those who do not consider the existence of any conditions necessary for the punishment of amputation of hands, the majority are of the opinion that for the penalty to be applied, there must be certain conditions such as the stolen property reaching a certain economic value and being under protection. Unlike the classical period, discussions in the new period focused on the existence of punishment and searches for alternative punishments to hand amputation came to the fore. The prevailing humanist understanding throughout the 18th century, asserting the inhumanity of corporal punishments, has led to intense debates, particularly on the penalty of hand amputation, influencing Muslim thinkers. During this period, thinkers known for their innovative ideas claimed that different punishments could be substituted for the hand amputation penalty, on various grounds. The search for alternative punishment regarding hand amputation has been heavily criticized by classical thinkers. In these criticisms, efforts to portray the crime of theft as different from what it is and to legitimize the hand amputation penalty through its possible consequences show the impact of modernity on Muslim thinkers.

In the study, different punishment suggestions are examined under three main headings: historical perspective, purpose of punishment and comments made on the integrity of The Qur'ān. The historicist approach argues that The Qur'ān did not create the punishment of amputation of hands and that the existing punishment continued within the social conditions of that day. According to this understanding, since it is not right to limit the term theft to the perception of the period of revelation of The Qur'ān, it would not be contrary to The Qur'ān to impose a punishment appropriate to the conditions of the day, deterrent and proportionate to the crime, for the crime of theft, which is universally prohibited. Regarding the purpose of punishment, the expressions in the āya that mostly regulate the crime and punishment of theft are interpreted outside their literal meaning. According to this understanding, the main purpose of the theft crime sanction is not to amputation of hands, but to prevent crimes. Therefore, it would not be contrary to Allāh's will impose a different punishment other than amputation of hands for the crime of theft, as is the case in ta'zīr crimes today. Accordingly, there is no harm in understanding the expression "amputation of their hands" in the verse as "obstruct, hinder". In the comments made on

the integrity of The Qurān, evaluations are made based on the use of the expressions in the āya regulating Allāh's mercy and the crime of theft in another āya.

In the study, alternative searches for the hand amputation penalty are evaluated under a separate heading in terms of crime-punishment compatibility. Crime-punishment compatibility is the concept of punishment according to the crime, in other words, the concept of punishment based on the crime in determining the punishment. The understanding of crime-punishment compatibility is stated in classical sources as "punishment depends on the type of crime." It is formulated as follows. However, this discourse remains nothing more than a wish since it is not included in the Islamic legal literature and therefore has no equivalent. Multiple āyat (verses) in The Qurān, which we can describe as general principles of crime and punishment, require that the punishment be determined according to the crime. When the āyat in question are examined as a whole, it is seen that the equivalence between crime and punishment goes beyond similarity.

In the numerous examples given in The Qurān within the scope of the punishment of past ummahs and otherworldly punishments, including crimes and punishments called hadd in the classical understanding, different types of punishment beyond a single type of punishment reveal the existence of the mentioned principle between crime and punishment. In this context, the punishment prescribed for the crime of theft is a representative punishment in the sense that the property right is destroyed by default for violating the property right, as it represents property in the human body. The punishment of enslavement mentioned in the Sūrat Yūsuf and the Torah can also be considered because of the crime-punishment compatibility in the sense of deprivation of the right to property. In the study, the arguments for and against the hand amputation penalty are evaluated and it is discussed whether new penalties can be substituted for the said penalty.

Giriş

Kur'an'ın mesajını doğru anlamak için öncelikle âyetlerdeki ifadelerin hangi anlamda kullanıldığı, bilinen/zahiri mananın dışında farklı bir kastının olup olmadığının belirlenmesi önemlidir. Âyetleri anlama adına yapılan tüm bu çabaları yorum kapsamı içerisinde değerlendirmek mümkündür. Anlama ve yorumlama faaliyetlerinin beşerî vasfı sebebiyle farklı anlayışların ortaya çıkmasını olağan karşılamak gerekir. Anlayış farklılıklarının oluşmasına etki eden birçok sebebin olduğu malumdur. Kur'an'ın âyetlerini tek bir yoruma

hapsetmek ve farklı görüşlere kapalı olmak hem düşünce kısırlığına yol açar hem de İslâm'ın güncel sorunlara çözüm üretme yeteneğini zayıflatır. Nakille birlikte gerektiğinde yeni yorumlar üretmenin, teknik tabirle tefekkuh amelîyesinin, İslâm düşüncesinin her çağın problemlerine cevap verebilen işlevselliğinin en önemli vasfı olduğunda kuşku yoktur. Ancak şartların değişmesiyle değişmeyen/değişmeyecek olan sabitelerin varlığı da bir gerçektir. Mesela haksız yere cana kıyma (katl) suçu karşılığında öngörülen kısas hükmünün çağların değişmesiyle, hakkaniyet açısından önemini yitirmeyeceği ve alternatifinin olmayacağı aşikârdır. Teabbüdî/tevkîfî¹ olarak nitelendirilen bu tür hükümlerin sayısını artırmanın yorum ve anlayış farklılığında kısırlığa sebep olduğu gibi, aksi bir tavır, yani bu tür hükümleri yok sayma, değişmeyen sabiteleri çağın hâkim anlayışına feda etme, İslâm düşüncesini edilgen ve pasif hale getirmekle sonuçlanmaktadır. Bu durum, çağın problemlerine çözümünü dışarıda arama, hâkim anlayışa teslim olma anlamına gelmektedir.

Kur'an'da konular, nüzul sürecinin de bir sonucu olarak, süre ve âyetler içerisinde farklı boyutlarıyla ve belli bir usul içerisinde ele alınmaktadır. Kur'an'ın mesajını doğru olarak anlamak ve belli bir konuda doğru sonuca ulaşmak, ilgili âyetlerin tamamını bütünlük içerisinde okumaktan geçer.

Klasik dönemde el kesme cezasının varlığı ve meşruiyeti hakkında bir tartışmaya rastlanılmazken, modernitenin etkisiyle çağdaş dönemde söz konusu cezanın varlığı üzerinde yoğun tartışmalar gündeme gelmiştir. Bu yönüyle el kesme cezası İslâm ceza hukukunda en çok konuşulan ve hakkında alternatif yaptırımlar önerilen bir hüviyet arz etmektedir. Çağdaş dönemde el kesme cezası üzerinde yapılan tartışmaların, aslında İslâm ceza hukukuna yönelik bütüncül bir eleştiri olduğu açıktır. Zira modernitenin meydan okumaları ve bedensel cezaların hümanizme aykırı olduğu iddiasını el kesme cezası ile sınırlandırmak mümkün değildir. Nitekim tarihselci yaklaşım bir bütün olarak İslâmî cezaların günümüzde uygulanamayacağını belirtirken, el kesme cezasına farklı gerekçeler üzerinden alternatif cezalar öneren diğer yaklaşımlar da İslâmî cezalar konusundaki benzer kanaatlerini ortaya koymaktadırlar. Bu nedenle İslâmî cezaları tarihsel olarak nitelendiren ve zamanın şartlarına göre değişebilen ve edilgen bir hüviyette olduğunu savunan söz konusu söylemlerin, Kur'an-sünnet bütünlüğü içerisinde ele

¹ Ta'lîle elverişli olmayıp sırf Allah'a itaat ve teslimiyet anlayışıyla uyulan hükümler anlamında fıkıh usulü terimi. Geniş bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "Ta'lîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010). (Erişim 25 Aralık 2024).

alınması önem arz etmektedir.

Çağdaş dönemde telif edilen İslâm ceza hukuku ile ilgili birçok eserde el kesme cezası hakkındaki görüşlere yer verilmektedir. Sabri Erturhan'ın "İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar" isimli eserinde² konuya geniş yer ayrılmaktadır. El kesme cezası hakkında bir diğer çalışma Adnan Koşum'un makalesidir. Koşum, bu makalede el kesme cezası hakkında çağdaş dönemde dile getirilen görüşlere yer vermekte ve çeşitli açılardan söz konusu yaklaşımlara eleştiriler getirmektedir. Konu hakkındaki bir başka çalışma Savaş Kocabaş'a ait olup, yazar söz konusu çalışmada *kat'u'l-yed* ifadesine yüklenen *engelleyin*, *önleyin* anlamının yerinde olmadığını farklı argümanlar üzerinden tespit etmekte ve bu konuda yapılan mecazî yorumların Kur'an'ı anlamaya çalışmaktan ziyade, isteğe göre anlamlandırma olarak değerlendirmektedir.³ Bu makalede el kesme cezasına alternatif ceza arayışları kapsamında dile getirilen düşünceler ile buna karşı çıkanların reddiyelerine yer verilmekte ve el kesme cezasıyla ilgili leh ve aleyhteki görüşler eleştirel bir tarzda değerlendirilmektedir. Ayrıca el kesme cezası, suç-ceza genel ilkeleri olarak nitelendirilebilecek çok sayıda âyet ve farklı ceza örnekleri bağlamında ele alınmakta, el kesme cezasının yerine farklı cezaların neden ikâme edilemeyeceği belirlenmektedir.

1. El Kesme Cezasına Alternatif Arayışları

Klasik kaynaklarda el kesme cezası üzerindeki tartışmalar cezanın mahiyeti ile sınırlı iken, yeni dönemde tartışmanın cezanın varlığı üzerinde yoğunlaştığı ve söz konusu cezanın yerine alternatif önerilerin gündeme geldiği görülmektedir. Bunun en önemli etkenlerinden birisi Batı Aydınlanma Dönemi ile gündeme gelen hümanist söylemlerin İslâm düşünceleri üzerindeki tesiridir.⁴ Bu düşüncede haklılık payı olduğunu kabul eden Kırbaçoğlu, modernitenin etkisinden olumlu bir şekilde yararlanmanın

² Sabri Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar* (İstanbul: Rağbet, 2008).

³ Savaş Kocabaş, "Hırsızlık Âyetinde El Kesmenin Güç Kesme ve Engelleme Şeklindeki Modern Yorumun Analizi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 215-252.

⁴ Salih Akdemir, "Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik ve Bütünsellik Sorunu", *Kur'an'ı Nasıl Anlamalıyız Sempozyumu* (Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı, 2005), 114; Ömer Özsoy, "Çağdaş Bir Sorun Olarak 'Kur'an'ın Anlaşılması Sorunu", *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 44.

mümkün olduğundan söz etmektedir.⁵ Özsoy, Emîn el-Hûlî⁶ ve Fazlurrahman⁷ gibi düşünürlerin, İslâm dünyasının modernitenin meydan okumalarına maruz kaldığı dönemdeki çalışmalarını, bu kapsamda değerlendirmektedir.⁸ Çağdaş dönemde konu hakkında görüş açıklayan bir çok müellif Mâide sûresinin 38. âyetine Kur'an'ın nüzul sürecinde toplumun sosyal durumu, cezalandırmanın amacı ve Kur'an mesajının bütünlüğü üzerinden farklı yorumlar getirmektedir. Bu kapsamda görüş açıklayanların, el kesme cezasının lehinde klasik görüş sahibi olanlardan farkı, çeşitli gerekçeler üzerinden el kesme cezasının yerine farklı yaptırımların ikame edilebileceğini savunmalarıdır. Bu konudaki tartışmaları birkaç başlık altında toplamak mümkündür.

1.1. Tarihselci Yaklaşım

Tarihselci anlayış, el kesme cezasını Kur'an'ın ihdas etmediğini savunmaktadır. Kur'an'ın Cahiliye Döneminde var olan bu uygulamayı devam ettirdiği, göçebe bir hayat yaşayan o günün toplumunda bugün olduğu gibi hürriyeti bağlayıcı cezaları uygulamanın zorluğu ve bedensel bir ceza olan el kesme cezasının infazının daha makul bir yöntem olduğu şeklinde görüş açıklanmaktadır.⁹ Ayrıca bu bağlamda Cahiliye Döneminde hırsızlığa konu olan mal ile sahibi arasındaki ilişkinin bugünden farklı olduğu belirtilmektedir. Çalınan maldan ziyade kişinin onurunu inciten bir suç teşkil etmesi sebebiyle, hırsızlık suçunun Kur'an'ın nüzul sürecinde o günün insanların yabancıları olmadığı el kesme cezası ile cezalandırıldığı ifade edilmektedir.¹⁰ Fazlurrahman ve Câbirî'nin düşüncelerinin bir nevi

77

⁵ Hayri Kırbasoğlu, "Kur'an'da Mahallî ve Evrensel Değerler", *Kur'an'ı Nasıl Anlamalıyız Sempozyumu* (Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı, 2005), 71.

⁶ Yazar hakkında geniş bilgi için bk. Hulusi Kılıç, "Hûlî, Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998). (Erişim 25 Aralık 2024).

⁷ Fazlurrahman hakkında geniş bilgi için bk. Alparslan Açıkgenç, "Fazlurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995). (Erişim 25 Aralık 2024).

⁸ Özsoy, "Çağdaş Bir Sorun Olarak 'Kur'an'ın Anlaşılması Sorunu", 45.

⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala - Mehmet Şirin Çıkar (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 59; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: y.y., 1984), 17/385; Süleyman Uludağ, *İslâm Siyaset İlişkileri* (İstanbul: Dergâh, 1998), 205; Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an, Gerekçeli Meâl-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008), 1/198; Mustafa Öztürk, "Dini Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı* (İstanbul: İsam, 2010), 60.

¹⁰ Ömer Özsoy, "Soruşturma", *İslâmiyât* 7/1 (2004), 143.

tekrarı mahiyetinde olan¹¹ bu düşünceler, el kesme cezasının varlığını kabul etmekle birlikte, Karaman tarafından cesaretli bir yorum olarak değerlendirilmektedir.¹² Cahiliyeye ait beşerî bir uygulamanın Kur'an tarafından yasalaştırıldığı şeklindeki bir yorumu, aynı âyette geçen Allah'ın *hakîm* sıfatıyla bağdaştırmak mümkün değildir. Elbette Kur'an'ın nâzil olduğu dönemdeki âkile,¹³kazf,¹⁴ kasâme,¹⁵ ve diyet gibi bir kısım cahiliye hukukunun aynıyla ya da ıslah edilerek İslâm hukukunda varlığını sürdürdüğü doğrudur. Cahiliyede hırsızlık suçu için dayak, hapis ve kabile himayesinden çıkarma gibi yaptırımların yanında el kesme cezasının varlığı da bilinmektedir. İslâm'ın cahiliyeye ait diğer bir kısım hukuki uygulamalarda olduğu gibi el kesme cezasına bazı şartlar ilave ederek, söz konusu uygulamayı devam ettirdiğini¹⁶ söylemek mümkündür. Ancak gerek cahiliye veya İslâm'dan önceki diğer toplumlarda var olan bu tür yaptırımların ilahi yasalardan tamamen bağımsız olduğu söylenemez. Söz gelimi, Firavun'un kendisine isyan edenler hakkında tehdit olarak dile getirdiği ifadelerde yer alan cezaların,¹⁷ Mâide sûresi 33. âyetinde açıklanan hırâbe (terör) suçunun cezasıyla paralellik arz etmesini, aynı şekilde İslâm'ın cahiliyeden devralıp devam ettirdiği kasâmenin Yahudi şeriatında yer almasını¹⁸ insanlık tarihi boyunca ilahi yasaların sosyal hayata etkileri olarak değerlendirmek daha doğrudur. Aksi bir yorum, ilahi yasaların toplumu

¹¹ Ömer Menekşe, *İslâm Hukukunda Hırsızlık Suçu ve Cezası* (Ankara: İlahiyât, 2021), 220.

¹² bk. Hayrettin Karaman'ın İnternet Sitesi, "Hırsızlık Cezası", (Erişim 18.Kasım 12023).

¹³ Kasıt unsuru bulunmayan bir öldürme veya yaralama hadisesinde suçlu adına diyet ödemeyi yüklenen şahıslar topluluğu. Geniş bilgi için bk. Hamza Aktan, "Âkile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989). (Erişim 25 Aralık 2024).

¹⁴ İffetli bir kimseye zina iftirasında bulunma anlamında fıkıh terimi. Geniş bilgi için bk. Hamza Aktan, "Kazf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022). (Erişim 25 Aralık 2024).

¹⁵ Fâili meçhul cinayetlerde cezaî ve malî sorumluluğu tespit amacıyla cinayetin işlendiği bölge insanların veya maktulün yakınlarının yemin etmesi usulünü ifade eden fıkıh terimi. Geniş bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, "Kasâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001). (Erişim 25 Aralık 2024).

¹⁶ Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 5/208; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dımeşki İbn Kesîr, *Tefsîrî'l-Kur'ani'l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyîd Muhammed (Kahire: Müesseset-ü Kurtuba, 1421), 5/208; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 6/192; Ali Bardakoğlu, "Hırsızlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/385. (Erişim 25 Aralık 2024).

¹⁷ "...sizin ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim ve mutlaka sizi hurma dallarına asacağım..." et-Tâhâ, 20/71.

¹⁸ Bardakoğlu, "Kasâme", 24/528.

yönlendirmek yerine, toplumun ilahi yasaları yönlendirdiği anlamına gelecektir ki, ilahi yasaları edilgen bir konuma getiren bu durumun kabulü mümkün değildir. Ayrıca bu anlayışı kendinden önceki şeriatları tasdik eden Kur'an'ın mesajının devamlılığı anlamına gelen sünnetullah ilkesi¹⁹ ile bağdaştırmanın imkânı da yoktur.

Konuyla ilgili bir diğer gerekçe, Kur'an'da hırsızlık suçu ve suça konu olan eşyanın niteliğinin yeterli olarak açıklanmadığı, bunun o günün insanların algısına bırakıldığı şeklindedir. Buna göre evrensel anlamda yasak olan hırsızlık suçu için günün şartlarına uygun, caydırıcı ve suç ile orantılı bir ceza vermek Kur'an'ın adalet anlayışının bir gereği olacaktır.²⁰ Öztürk, bu bağlamda hırsızlık teriminin kesin ve değişmez bir anlamının olmadığı, dolayısıyla hırsızlık terimini herhangi bir hukukçunun anlayışı ile sınırlama ve bu anlamı Kur'an'a mâl etmenin kabul edilemeyeceğini, hırsızlık kavramının sosyal ve ekonomik şartlar çerçevesinde yeniden belirlenmesi gerektiğini savunmaktadır.²¹ Bize göre Kur'an'da hırsızlık suçunun tanımı, krala ait olması dolayısıyla koruma altında ve belli bir ekonomik değere ulaşan su kabının bulunduğu yerden gizlice alınması şeklinde örnek bir olay üzerinden açıklanmaktadır.²² Bunun yanında konuyla ilgili olarak. Peygamber (s.a.s.)'den nakledilen çok saydaki rivayette hırsızlık suçunun kapsam alanı hakkında yeterli bilgi verilmektedir.²³ Ayrıca hukuk ekolleri arasında görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte hırsızlık suçunun tanımı, cezanın uygulanması için bulunması gereken unsur ve şartları hakkında

¹⁹ Sünnetullah ilkesi için bk. İlyas Çelebi, "Sünnetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010). (Erişim 25 Aralık 2024).

²⁰ Ferhat Koca, "Kur'an'ı Kerim'deki Fıkî Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Ölçüt Denemesi", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/11-13 (Ağustos - Ekim, 1998), 97-103.

²¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslâm* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1995), 680; Benzer bir yorum için bk. Uludağ, *İslâm Siyaset İlişkileri*, 206.

²² Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an'ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), Yûsûf 12/70-76.

²³ bk. Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Camiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Kâhire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400), "Hudûd", 13; Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Kahire: Dâru't-Tayyibe, 1375), "Hudûd", 2, 5, 6; Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: Dâr-İbn Hazm, 1418), "Hudûd", 12; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ammar Tayyar (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2011), "Hudûd", 16; Nesâî, *es-Sünen*, thk. Râid b. Sabri (Riyâd: Dâru'l-Hadâra, 2015), "Sârik", 8, 9, 10; İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Nâsuriddîn el-Elbânî (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1997), "Hudûd", 22; Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *Sünenü't-Dârimî* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000), "Hudûd", 4; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), "Hudûd", 21.

literatürde geniş bir birikim mevcuttur.²⁴

1.2. Cezalandırmanın Amacı Üzerinden Yapılan Yorumlar

İslâm hukukçuları cezalandırmanın amacı konusunda çoğunlukla yararcı teoriden²⁵ yana görüş açıklamaktadırlar.²⁶ Bu yaklaşıma göre hırsızlık suçu karşılığında öngörülen cezanın suça yönelimi engelleme gibi bir amacının yanında, suçun tekerrürünü önleyen bir vasfı da bulunmaktadır. Bu düşünceye göre caydırıcı olmak kaydıyla, el kesme cezasının dışında bir ceza ile aynı sonucu elde etmenin mümkün olduğu kabul edilmektedir. Buna göre ta'zîr (had ve kısas cezaları dışında yöneticinin veya hâkimin takdirine bırakılan ceza) cezalarındaki gibi, zamanın şartları ve toplumun yapısına göre ceza belirlemek mümkün olduğundan, hırsızlık suçu için el kesmenin dışında farklı bir ceza vermek Kur'an'ın ruhuna aykırı olmayacaktır.²⁷ Bu bağlamda Atay, başka bir yolla önlenemediğinde el kesme cezasının hâkimin takdiri ile uygulanabileceği kanaatini belirtmekle birlikte, âyete "hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadına engel olun; hırsızlık eden erkeğin ve hırsız kadının hırsızlıklarını önleyin." şeklinde bir anlam yüklemenin mümkün olduğunu ifade etmekte ve farklı bir yaptırım ile hırsızlığın önüne geçmenin âyetin amaç ve felsefesine aykırı olmadığını belirtmektedir.²⁸ Konuya bu şekilde yaklaşmak, daha farklı cezalar ile hırsızlığı önlemek

80

²⁴ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhalla* (Kahire: Matbaay-ı Nahda, 1347), 11/327; Burhâneddîn Ebû'l-Hasan el-Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübeddî* thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 2/537-548; Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, ts.), 12/418.

²⁵ Yararcı teori hakkında geniş bilgi için Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku* (İstanbul: Der Yayınları, 2016), 1/7, 16; Kayıhan İçel - Süheyl Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım* (İstanbul: Beta, 2006), 6.

²⁶ Mâverdî, *Ahkâmü's-sultaniyye*, 288; Muhammed Ebu Zehre, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî: el-Ukûbe* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 172; Ali Bardakoğlu, "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/472. (Erişim 25 Aralık 2024).

²⁷ Hüseyin Atay, "Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43-2 (2002), 16; Yunus Vehbi Yavuz, "'Maksadî Yorum'", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 69; Akdemir, "Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik ve Bütünsellik Sorunu", 119.

²⁸ Atay, "Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık", 16.

kötülüğün cezasını çekmesi adaletin bir gereğidir.²⁹ Tüm bunlarla birlikte cezalandırmanın öncelikle mağdur olmak üzere toplumu teskin etme gibi bir yönünün olduğunu da unutmamak gerekir.

Erdoğan da Atay gibi el kesme cezasını tümüyle reddetmemekle birlikte, zamanın şartlarına göre bunun yerine başka cezaların ikâme edilebileceğini şu şekilde savunmaktadır:

“... İslâm’ın amacı insanların ellerini kesmek değildir, aksine insanların hırsızlık yapmayacakları iman ve ahlak zeminini oluşturmaktır. Şimdi meseleyi vurgulu bir şekilde vazettikten sonra bizâtihi *el kesmenin* kendisi zaten ikinci üçüncü dereceden önemi haiz bir duruma düşmektedir. İslâm’ın amacı bu, bunun için gerekli önlemleri almış, bu önlemler arasına el kesme müeyyidesini de koymuş. Bunu yok saymak, bunu çağdaş dünyada böyle bir ceza olur mu? gibi kesin ilmi verilere, alan araştırmalarına dayanmayan salt ideolojik söylemlerle baştan ret cihetine gitmek kabul edilebilir olmadığı gibi, bu cezayı genel geçer, evrensel, her zaman ve mekânda uygulanabilir, bundan daha iyi bir ceza olamaz şeklinde, yine ideolojik sayılabilecek bir yaklaşımla, sahiplenici ve korumacı bir tavırla meseleye yaklaşmak aynı şekilde doğru olmaz... Nitekim uygulamalarını şeriatın denetiminden geçiren Osmanlı tatbikatına bakıldığında zaman hırsızlık, zina gibi müeyyidesi bizzat Kur’an’da yer alan ve asla değiştirilemez kategori olan *Haddler* arasında sayılan cezalara para cezası gibi alternatif ikameler yoluna gidildiğini görmek mümkündür.”³⁰

Erdoğan’ın suçla mücadele ve erdemli bir toplum oluşturma adına, İslâm’ın temel hedefleri konusundaki ifadelerine kimsenin itiraz etmesi elbette beklenemez. Ancak zamanın şartlarına göre el kesme cezasının yerine başka cezalar ikâme etmenin önünde bir engel olmadığı şeklindeki görüşü, yukarıda da ifade edildiği gibi tartışmaya açıktır. Osmanlı uygulamalarının şer’iliği ise ayrı bir tartışma konusudur.³¹

1.3. Kur’an’ın Metin Bütünlüğü Üzerinden Yapılan Yorumlar

Kur’an’ın mesajının doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, konuları bütüncül bir açıyla ele almakla mümkündür. Bu sebeple aynı kelime ve

²⁹ İçel - Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku*, 6.

³⁰ Mehmet Erdoğan, “İslâm Hukukunun Dinamizmi, Esneklik ve İkame Kurumları”, *İslâm Fıkının Dinamizmi* ed. Yunus Vehbi Yavuz (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 28.

³¹ Bu konudaki tartışmalar için bk. Coşkun Üçok, “Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4 (1947), 48-73; Ali Bardakoğlu, “Osmanlı Hukukunun Şer’iliği Üzerine”, *Osmanlı: Teşkilât* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 412-417; Ahmet Yaman, “Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer’iliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı”, *İslâmiyât* 8/1 (2005), 113-125.

kavramların farklı âyet ve sûrelerdeki anlamlarının tespiti önemlidir. Bu bağlamda Mâide sûresi 38. âyetinde kullanılan فَطَعَ fiilinin Yûsuf sûresinde de kullanılışı üzerinden el kesme cezası konusunda farklı bir öneri sunulmaktadır. Söz konusu fiilin farklı varyantı ile kullanıldığı Yûsuf sûresindeki anlamı³² üzerinden Mâide sûresi 38. Âyetindeki *ellerini kesin* ifadesinin elin teşhir ve ilan anlamında, temsili olarak çizilmesi şeklinde anlaşılmasının mümkün olduğu savunulmaktadır.³³ Öztürk, âyetin elin kesilip koparılması ya da kanatılması şeklinde her iki anlama da gelebileceğini, dönemin şartlarına göre yetki makamın bu konuda inisiyatif sahibi olduğunu beyanla, el kesme cezası şeklindeki uygulamaları tarihsel bir yorum olarak değerlendirmekte ve bağlayıcı olmadığını ifade etmektedir.³⁴

Yûsuf sûresinde kullanılan فَطَعْنَ kelimesi ile Mâide sûresindeki فَاطَعُوا kelimeleri aynı kökten olduğu doğrudur. Ancak bu kelimenin her iki âyette de aynı anlamda kullanılması bir zorunluluk değildir. Söz konusu kelime elin kesilip koparılması anlamında kullanılabileceği gibi kanatma yaralama anlamında kullanılması da mümkündür. Mesela “tıbbî bir zorunluluk sonucu eli kesildi” ifadesindeki kesme fiili ile “bıçakla oynarken elini kesti” ifadesinde olduğu gibi kelimenin farklı anlamlarda kullanılması da mümkündür. Kelime ve kavramların siyak ve sibaka göre anlam kazandığı malum bir ilkedir. Bu bağlamda söz konusu kelime iki ayrı yerde, Mâide sûresinde elin koparılması, Yûsuf sûresinde ise yaralanması şeklinde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Dolayısıyla فَطَعَ fiilinin Yûsuf sûresindeki anlamının Mâide sûresi için de geçerli olduğu kanaatinin zorlama bir yorum olduğu açıktır. Nitekim فَطَعَ fiili Kur’an’da yaralamak³⁵ ve kesip koparmak³⁶ anlamında her iki şekilde de kullanılmaktadır. Benzer olarak el kelimesi de hakikat³⁷ ve mecaz³⁸ olarak farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Nitekim

³² Yûsuf 12/31, 50.

³³ Hüseyin Hatemi, *İslâm Hukuku Dersleri* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1994), 108.

³⁴ Öztürk, *Kur’an’daki İslâm*, 679 vd.

³⁵ Altuntaş - Şahin, *Kur’an’ı Kerim Meâli*, el-Bakara 2/27, 166; Âli İmrân 3/127; el-Enâm, 6/45, 94; el-Ârâf 7/72, 160, 163, 168; el-Enfâl, 7/8; et-Tevbe 9/110, 121; Yunus 10/27; Hûd 11/81; Yûsuf 12/31, 50; er-Rad 13/4, 25; el-Hâkkâ 69/46.

³⁶ el-Mâide 5/33, 38; el-Ârâf 7/124; Tâhâ 20/71; eş-Şuarâ 26/49.

³⁷ el-Bakara 2/79; en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6, 28, 33, 38, 94; el-Enâm 6/7; el-Ârâf 7/195.

³⁸ el-Bakara 2/95, 195, 255; Âli İmrân 3/182; en-Nisâ 4/62, 77, 91; el-Mâide 5/11, 64; el-Enâm 6/93; et-Tevbe 9/29; el-Fetih 48/10; Tebbet 111/1.

Yûsuf sûresindeki “ellerini kestiler” ifadesi son dönem el kesme cezasına farklı yorumlar getiren bir kısım müellif hariç, tüm müfessirler tarafından فَطَّعْنَ “ellerini kesip yaraladılar” şeklinde açıklanırken, فَاقْطَعُوا ise “ellerini kesip koparın” şeklinde anlaşılmıştır.³⁹ Dolayısıyla, Mâide 38. âyetindeki فَطَّعْ kelimesini mecaz kabul edip, âyete farklı anlamlar yüklemek doğru değildir.

Bir kişinin e-posta yoluyla bizden görüş istediği el kesme cezasıyla ilgili matematiksel çözüm önerisi, söz konusu cezaya alternatif arayışlarındaki gayreti göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Sûre ve âyet sayıları üzerinden yapılan sayısal çıkarım şu şekildedir: Mâide, sûre numarası 5, el kesme cezasının geçtiği âyet numarası 38, toplamı 43’tür. Yûsuf, sûre numarası 12, elin yaralanması ifadesinin geçtiği âyet 31, toplamı 43’tür. Adı geçen sûre ve âyet sayılarındaki sayısal sonuçtan hareketle el kesme ifadesini eli çizme yaralama olarak anlamak ne derece doğrudur. Ayrıca aynı kelimenin Yûsuf sûresi 50. âyetinde geçtiği de ihmal edilmektedir. Sûre ve âyet numaraları konusundaki ihtilafın⁴⁰ farkında olmadığı anlaşılan, iyi niyetli olduğunu düşündüğümüz bu öneri, çağdaş düşünürlerin konu hakkındaki çabalarının sade vatandaşları dahi yeni arayışlara sevk etmesi açısından manidardır.

Garaudy, el kesme cezasının Kur’an’ın metin bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre, Allah’ın sonsuz merhameti el kesme gibi geri dönüşü bulunmayan bir ceza düşüncesine manidir. İlgili âyetin devamındaki affın varlığı da bunu göstermektedir.⁴¹ Akdemir de Kur’an’ın nüzul döneminde Arap toplumunda uygulanan bir cezayı esas aldığını ancak hırsızlık sonrasında tövbenin cezayı düşüreceğini ifade etmektedir.⁴² Bu anlayışa göre konuya Allah’ın af ve merhameti açısından bakıldığında, hiçbir suç için dünyevi cezanın mümkün olamayacağı açıktır. Âyetteki affın kul hakkı ihlâlinin sonucundaki bir aftan ziyade, Allah hakkı kapsamında, uhrevî anlamda olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca konuya suçlu açısından olduğu gibi mağdur hakları açısından

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdu’l-Mevcud, Ali Muhammed Muavvad (Riyâd: Mektebetü’l-Abikan, 1998), 2/233-234, 3/279; Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmî’l-Kur’an*, 7/449-451, 11/332; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ani’l-azîm*, 5/208, 8/38.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmî’l-Kurân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü’t-Türâs, ts.), 1/249; Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmî’l-Kur’an* (Kahire: Matbaatü hicâzî, ts.), 1/68.

⁴¹ Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 71.

⁴² Akdemir, “Kur’an’ı Anlamada Tarihsellik ve Bütünsellik Sorunu”, 119.

da bakmak gerekir. Allah'ın af ve merhametinin mağdurlar için de geçerli olduğu ve mağdur haklarının temini adına suça uygun bir ceza verilmesinin kaçınılmazlığı hesaba katılmalıdır.

El kesme cezasını öngören âyete farklı gerekçeler üzerinden zâhiri anlamının dışında başka bir anlam yüklemenin makul bir gerekçesi bulunmamaktadır. Zira İslâm hukukunda cezaların teabbüdî/tevkîfî vasfının yanında Peygamber'in (s.a.s.) bu kapsamdaki uygulamalarını⁴³ göz ardı etmek mümkün değildir. Ayrıca "kelamda aslolan manayı hakikidir."⁴⁴ "Tasrih mukabilinde delaletle itibar yoktur."⁴⁵ kaideleri de âyetin zâhiri anlamının dışında başka bir anlama te'vîlini mümkün kılmamaktadır. Âyete zâhiri anlamının dışında bir yorum getirmenin, farklı bir şekilde te'vîl etmenin tek gerekçesi hümanizmanın "bedensel cezalar insani değildir." anlayışından ibarettir. Modernitenin meydan okumaları ve hümanizmanın dayatmaları âyetin hakiki anlamını terk etmeyi gerektirecek bir sebep olarak kabul edilemez.

2. Çağdaş Yaklaşımlara Verilen Cevaplar

Klasik dönemde hırsızlık suçu ve el kesme cezası etrafındaki tartışmalar suçun mahiyet, unsur ve şartları etrafında şekillenmektedir. Bu dönemde söz konusu cezanın varlığı üzerinde akademik anlamda bir tartışmaya rastlanmaz. Bunun belki tek istisnası olarak klasik kaynaklarda geçen, bir şiirden söz edilebilir. Önemli bir Arap şairi ve filozof olan Ebü'l-Alâ el-Maarrî⁴⁶ Bağdat'ta bir hırsızın elinin kesildiğini öğrendiğinde, el kesme cezasını gerektiren nisap ile elin diyeti arasındaki farkı şiirinde şu şekilde sorgulamaktadır:

"Karşılığı bin dinar olan el, ne oluyor da çeyrek dinar karşılığında kesiliyor, bu açık bir çelişki değil mi? Ama bize düşen sadece susmak ve cehennem ateşinden Mevla'mıza sığınmaktır."⁴⁷

Her ne kadar şair, adı geçen çelişkiyi dile getirmekten vazgeçtiğini

⁴³ Buhârî, "Hudûd", 12; Müslim, "Hudûd", 8, 9; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 4; Nesâî, "Sânk", 5; Tirmizî, "Hudûd", 6; İbn Mâce, "Hudûd", 6; Dârimî, "Hudûd", 5; Ahmed b Hanbel, 3/286.

⁴⁴ Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle (mecelle-i ahkâm-ı adliyye)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1978), md. 12.

⁴⁵ Berki, *Açıklamalı Mecelle*, md. 13.

⁴⁶ Geniş bilgi için bk. Sahbân Halîfât, "Ebü'l-Alâ el-Maarrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994). (Erişim 25 Aralık 2024).

⁴⁷ Mustafa Kırkız, "Şair Ebu'l-Alâ el-Ma'arri, Hayatı, Eserleri ve Edebi Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/1 (2011), 171.

söylese de söz konusu sorgulamaya, “emanetin değeri onu kutsal kılmış, emanete hıyanet ise onu ucuzlatmış” şeklinde cevaplar gecikmemiştir.⁴⁸ Klasik kaynaklarda suçun unsur ve şartlarının yerine gelmesiyle el kesme cezasının zorunlu hale geleceği, cezaların ibadetlerde olduğu gibi tevkîfî/teabbüdî vasfı sebebiyle söz konusu cezanın yerine hapis, para vb. başka bir cezanın ikame etmenin mümkün olmadığı ifade edilmektedir.⁴⁹

El kesme cezasına farklı gerekçeler üzerinden alternatif ceza arayışlarına, söz konusu cezanın lehinde görüş açıklayan çağdaş yazarlar tarafından çeşitli şekillerde cevaplar verilmiştir. Bunlardan birisi, mülkiyet hakkına yönelik bir hak ihlali olmakla birlikte, hırsızlık suçunu toplumdaki ekonomik farklılıklara bir itiraz, helal kazanç ve alın terine tahammülsüzlük olarak değerlendiren bir yaklaşımdır.⁵⁰ Diğer bir görüş, bu konudaki ağır cezanın varlığını, hırsızlığın toplumsal barışı tehdit eden, dolaylı da olsa bazı durumlarda ölümlere ve aile yuvalarının yıkılmasına sebebiyet veren muhtemel sonuçlarına bağlamaktadır.⁵¹ Esed, sosyal adaletin var olduğu ve ekonomik eşitsizliğin giderildiği, bir toplumda bir başkasının mal varlığına yönelik hak ihlallerinin doğrudan sisteme yönelik bir saldırı olarak değerlendirmekte ve el kesme cezasını bireysel bir hak ihlalinin ötesinde, daha ağır bir suçun karşılığı olarak görmektedir.⁵² Yazır da el kesme cezasını çalınan malın karşılığı olmanın ötesinde, Allah'ın yüceliğine bir tecavüz ve gizli hıyanetin karşılığı olarak nitelendirmektedir.⁵³

El kesme cezası lehinde görüş sahibi olan Üdeh ve Ebû Zehre de hırsızlık suçunun toplumsal barışa vereceği zarar üzerinden değerlendirmeler yapmaktadırlar. Onlara göre suçun cezasız kalması toplumda haksız kazanç peşinde olan zorbaların hakimiyetine ve kargaşaya sebebiyet verecektir. Bu sebeple hırsızlık suçunu çalınan malın değeri ya da salt söz konusu eylem üzerinden çok, muhtemel toplumsal tehlikeler

⁴⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azîm*, 4/214; el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdurrahman b. Nâsirü'l-Berrâk (Riyad: Dâr-u tayyibe, 1426), 15/549; Hatîb Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ mağrifeti meânî'l-elfâzi'l-Minhâc* (Dârü'l-Marife, 1418), 4/207.

⁴⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Ahkâmü's-sultaniyye*, thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî (Mektebet-i Dâr-ı İbn Kuteybe, 1409), 295; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhü'r-râ'î ve'r-ra'iyye* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983), 85.

⁵⁰ Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, 189.

⁵¹ Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 3/263.

⁵² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal Tefsir* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1/196.

⁵³ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1982), 3/1676.

açısından değerlendirmek gerekir.⁵⁴ Dolayısıyla el kesme cezasını daha büyük toplumsal maslahat adına, adeta kangren olan organın kesilmesi, bütün adına parçadan feragat etmek anlamında bir yaptırım olarak görmek gerekir.⁵⁵ Bu bağlamda el kesme cezasının ağır ve şiddetli bir yaptırım olması, malın insan hayatındaki vazgeçilmesi mümkün olmayan konumuna bağlanmakta, insan emeğine yönelik eylem için ona eşdeğer bir yaptırım ile karşılık verildiği ifade edilmektedir.⁵⁶ İbn Âşûr, el kesme cezasını *Bir suçun karşılığı onun dengi bir cezadır.*⁵⁷ âyetinin kapsamı içerisinde, haksız fiilin yapısından kaynaklı caydırıcı yönü ağır basan bir ceza olarak nitelendirmektedir.⁵⁸

Şer'î cezaların acımasız olduğu, bir nevi işkence anlamı taşıdığı şeklindeki eleştirilere karşılık, söz konusu cezanın toplum ve mağdur açısından bir rahmet olduğu⁵⁹ gibi onarıcı vasfı sebebiyle suçlu açısından da rahmet olarak değerlendirilmektedir.⁶⁰ Ayrıca ilahi bir metin olması dolayısıyla Kur'an ahkâmını tarihsel bir bakış açısıyla değerlendirmenin doğru olmadığı, sübut ve delâletleri kat'î olan şer'î cezaların yerine farklı cezalar ikâme edilemeyeceği ifade edilmektedir. Peygamber (s.a.s.) ve ashâbın uygulamalarının da bu şekilde devam ettiği, klasik dönemde fıkıh ekollerinden bu konuda farklı bir önerinin de gelmediği belirtilmektedir.⁶¹ Ayrıca hırsızlık suçu karşılığında verilen el kesme cezasının varlık sebebi kötülüğü kökünden söküp atma ve toplumda tam anlamıyla mal güvenliğini sağlamaya yönelik caydırıcı yönü ağır basan bir ceza olduğu

⁵⁴ Abdulkadir Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-İslâmî, ts.), 1/618; Zehre, *el-Ukûbe*, 108.

⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/192; Ahmet Fethi Behnesî, *el-Ukûbe fi'l-fıkh'i'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1983), 26; Seyyid Sâdık Mihrî, *el-Ukûbâtü's-şer'iyye ve mevki'uhâ mine'n-nazari'l-müctemii'l-İslâmî* (Kahire: y.y., 1998), 45; Ebû Kemal İbn Seyyid Salim, *Sahîh-i Fıkh's-sünne ve tevdihi mezâhib-i eimme* (Mısır: ts.), 4/93; Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, 260.

⁵⁶ Muhammed b Abdullah Zâhim, *Âsâru tatbîku's-şer'iati'l-İslâmiyye fi meni'l-cerîme* (Kahire: Dâru'l- Menâr, 1992), 115.

⁵⁷ eş-Şûrâ 42/40.

⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 6/192.

⁵⁹ Muhamad Leaba - Ismael Deramea, "İslami Ülkelerde İslam Ceza Hukukunun Tatbik Sorunu: Gözlemler ve Çözüm Önerileri", çev. Osman Güman, *İslâm Ceza Hukuku Tebliğler Kitabı* (b.y.: Lale Yayıncılık, 2017), 2/280.

⁶⁰ Muhammed Şükrî el-Zavedî, "İslam Hukukunda Cezalar ve İnsan Hayatını Korumakta Etkisi", *İslâm Ceza Hukuku Tebliğler Kitabı* (b.y.: Lale Yayıncılık, 2017), 1/277.

⁶¹ Sabri Erturhan, "Hadd ve Kisas Cezalarının Tarihselliği veya Evrenselliği Sorunu", *İslâm Ceza Hukuku Tebliğler Kitabı* (b.y.: Lale Yayıncılık, 2017), 1/510, 511.

belirtilmektedir.⁶²

El kesme cezası lehinde görüş açıklayanların, muhtemel sonuçları üzerinden suçu farklı gösterme çabaları ve mülkiyet hakkı ihlalinin toplumsal sonuçları üzerinden yaptıkları değerlendirmeler, el kesme cezasını savunmada zorlandıklarını göstermektedir. Nitekim karşıt görüş sahiplerince suç-ceza orantısı açısından kabul edilemez ve hümanizmaya aykırı olarak telakki edilen ceza hakkındaki şiddetli, ağır gibi bir kısım nitelemeleri kabul etmeleri de bunu göstermektedir.

Kanaatimizce, hırsızlık suçunu sisteme yönelik bir itiraz olarak değerlendirme, suçu olduğundan farklı gösterme ve muhtemel sonuçları açısından el kesme cezasına meşruiyet kazandırma çabaları yersizdir. Zira konuya Kur'an'ın suç-ceza genel ilkeleri çerçevesinde bakıldığında ne eksik ne fazla, olması gereken ceza budur. Her ne kadar el kesme cezasının lehinde görüş açıklayanlar bunu kastetmese de söylemlerinin yanlış anlaşılmaya müsait olduğu açıktır. Zira Kur'an'da çeşitli suçlara karşılık öngörülen hiçbir yaptırımın olması gerekenden daha ağır olduğunu söylemek mümkün değildir. Birçok âyette insanlara yaptıklarına karşılık *kıl* kadar haksızlık yapılmayacağı açıklanmaktadır.⁶³ Nitekim bir âyette iyiliğe aracılık etmenin karşılığı نَصِيب kelimesi ile ifade edilirken, kötülüğe aracılık etmenin karşılığı, 87 كُفْل kelimesi kullanılmaktadır.⁶⁴ Âyette ödül ve ceza için kullanılan seçici ifadeler, cezalandırmada en küçük bir haksızlık yapılmayacağını belirleyen önemli bir örnektir.

3. Suç-Ceza Uygunluğu ve El Kesme Cezası

3.1. Suç-Ceza Uygunluğu

Bu başlık altında el kesme cezası suç-ceza uygunluğu açısından değerlendirileceği için konu hakkında kısaca bilgi vermek gerekir. Suç-ceza uygunluğu sistemi cezanın belirlenmesinde suçun esas alınması, diğer bir ifadeyle suça göre değişen ceza siyaseti anlamına gelmektedir. Bu yaklaşıma göre suçun değişmesiyle cezalar da değişmekte ve cezalandırmada farklılıklar meydana gelmektedir. Suç ceza uygunluğunda suç ile ceza arasındaki ilgi suçun ağırlığı ile sınırlı değildir. Cezanın belirlenmesinde ihlâl

⁶² Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Ravâ'iu'l-beyân fî tefsîri âyâti'l-ahkâm mine'l-Kur'ân* (Dımeşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, 1980), 1/557-558.

⁶³ bk. en-Nisâ 4/48, 77; el-İsrâ 17/71.

⁶⁴ en-Nisâ 4/85.

edilen haklar, suçun ağırlığı, failin amacı, failin sıfatı, suçun işleniş şekli gibi, suçun mahiyetinden kaynaklanan birden çok etmen bulunmaktadır. Bu açıdan suç ceza uygunluğunu, her bir suç için farklı bir ceza, bazı durumlarda -suçun yapısından kaynaklanan- herhangi bir suç hakkında birden çok yaptırımın söz konusu olabileceği cezalandırma sistemi olarak tanımlayabiliriz. Elbette aynı hukuki yararları koruyan suçlar için benzer yaptırımlar da söz konusu olacaktır. Klasik İslâm hukuk literatüründe bir karşılığı olmasa da kısmen, suç-ceza uygunluğu prensibi olarak niteleyebileceğimiz söz konusu cezalandırma siyaseti bazı klasik kaynaklarda *الجزاء من جنس العمل* “ceza suçun cinsindendir.” şeklinde formüle edilmektedir. Bu ifadeye klasik fıkıh kitaplarında yer verilmesi beklenirken, sadece tefsir hadis ve kelim kitaplarında dar bir çerçevede yer verilmesi ve İslâm hukuk literatüründe bir karşılığının olmaması, bu ifadeyi salt bir söylem olmanın ötesine taşımamaktadır. Bununla birlikte söz konusu ilkeye kısmen yer verildiği de görülmektedir. Mesela Hanefî hukukçu Kâsânî'nin Mâlikîlerin hırabe suçunda can ve mala karşı bir hak ihlâli olmasa da ulu'l-emre suçlular hakkında ölüm dâhil, cezalar arasında tercih yetkisi tanıyan⁶⁵ görüşünü eleştirmektedir. Kâsânî “Bir kötülüğün karşılığı onun dengi/misli kötülüktür.”⁶⁶ mealindeki âyeti de zikrederek, cezaların suçun ağırlığına göre değişeceğini aklın ve nassların gereğinin de bu olduğunu beyanla, hırâbe suçu kapsamında mala yönelik hak ihlâlinde bulunan kişinin eli ve ayağı çapraz olarak kesilirken, öldürmeyen ve mala zarar vermeyen ancak, korku ve dehşet saçan kişiler hakkında ise sürgün cezası verileceğini, öldüren ve yağmacılık yapan kişi hakkında ise sadece sürgün cezası verilmeyeceğini ifade etmektedir.⁶⁷

Kur'an'da suç-ceza bağlamında yer alan âyetleri mahiyeti itibariyle genel ilkeler ve örnek çözümler olarak iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Genel ilkeler kapsamındaki âyetlerin çoğunda⁶⁸ doğrudan diğerlerinde⁶⁹ ise anlam olarak var olan *مِثْل* kelimesi suç ile ceza arasındaki

⁶⁵ Sahnûn b Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/552; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (b.y.: Dârü'l-Mârifet, ts.), 2/455.

⁶⁶ eş-Şûrâ 42/40.

⁶⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*, thk. eş-Şeyh Adil Ali Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 9/367-368.

⁶⁸ Yûnus 10/27; eş-Şûrâ 42/40; el-Mü'min 40/40; el-Enâm 6/160; Nahl 16/126; el-Hac 22/60.

⁶⁹ en-Nisâ 4/123; el-Kasas 28/84; en-Neml 27/90.

ilişkiyi benzerlik dâhil, onun ötesinde, adeta biri diğerinin yerine geçen ve onun yerini tutan, ileri bir boyuta taşımaktadır. Nitekim genel ilkeler grubunda yer alan aşağıdaki âyette suç-ceza uygunluğunun tercihten öte bir zorunluluk olduğu,⁷⁰ aksi bir tavrın haksızlık ve zulüm olacağı şu şekilde açıklanmaktadır:

“وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ” “...Kim bir suç işlerse ancak onun misli ile cezalandırılır. Onlara haksızlık yapılmaz.”⁷¹

Fahreddin er-Râzî de “Bir kötülüğün karşılığı onun misli bir kötülüktür.”⁷² âyetini fıkıh ilminde suça misli ile karşılık vermeyi gerekli kılan temel bir ilke olarak değerlendirmekte ve suça misli ile karşılık vermenin bir zorunluluk olduğunu, aksinin İslâm’a göre kabulü mümkün olmayan düşmanlık, zulüm ve haksızlık anlamına geleceğini belirtmektedir. Ayrıca bu âyetin diğer birçok âyetle⁷³ de teyit edildiğini ifade etmektedir.⁷⁴ Yazır bu âyet hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Kötülüğün cezası da misli kötülüktür. Bu düstur fıkhıta ukûbât ahkâmına büyük bir esas olan ve ale’l-umum ceza kanunlarına esas ittihaz edilmesi lâzım gelen bir kanunu küllidir.”⁷⁵

İslâm hukuk literatüründe kısas ve had suçları için öngörülen dünyevî ————— 89
cezaların yanında önceki ümmetlerin cezalandırılması ve ölüm ötesi cezalarda da tek tip bir yapıdan ziyade, farklı ceza türlerinin varlığı, suça göre ceza siyaseti ile açıklanabilir. Suça göre değişen farklı cezalandırma türlerinin, genel ilkeler kapsamında belli bir sisteme bağlı olarak gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Kur’an’da yer verilen çok saydaki cezada aynı ilkelerin geçerli ve çoğu zaman her bir cezanın farklı bir türü temsil eden, örnek çözümler olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁶ Bu bağlamda Kur’an’da kısas suçlarında olduğu gibi suçun aynısıyla veya çoğu zaman suça iten sâikleri göz önünde

⁷⁰ bk. el-Enâm 6/160; el-Mü’min 40/40.

⁷¹ el-Enâm 6/160.

⁷² eş-Şûrâ 42/40.

⁷³ el-Bakara 2/178, 179, 194; en-Nahl 16/126; el-Mü’min 40/40.

⁷⁴ Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 27/179.

⁷⁵ Yazır, *Hak Dini*, 6/4250.

⁷⁶ Suat Erdoğan, *Kur’an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza Uygunluğu* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2014); Adem Yıldırım, *İslâm Ceza Hukukunda Suça Misliyle Mukabele Prensibi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

bulundurmanın sonucu olarak, suçun zıddı ile karşılık verme şeklinde çok sayıda farklı örnek bulunmaktadır. Ayrıca suçun aynısı ya da zıddının dışında, bir başkasına suç isnadında bulunan kişinin, iddiasını ispat edemediği durumda mağdur için önerdiği ceza ile karşı karşıya kalmasında olduğu gibi farklı bir ceza türü ile de karşılaşmaktayız. Kur'an'da adı geçen üç farklı ceza türüyle ilgili çok sayıda örnek bulunmakla birlikte her bir tür için birer örnek verilebiliriz. Aşağıdaki âyette suç ile doğru orantılı bir ceza örneğine yer verilmektedir:

فَالْيَوْمَ نَنْسِيهِمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا
 unuttularsa biz de bu gün onları unuturuz...”⁷⁷ Bir başka yerde âyetteki ifadesiyle كَانَتْ أَمْنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ “güven ve huzur içinde her taraftan bol rızık içerisinde” köy halkının Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük etmeleri sonucunda adeta üzerlerine çöken لَيْسَ الْجُوعُ وَالْخَوْفُ “korku ve açlık”⁷⁸ içerisinde bulundukları durumun tam anlamıyla zıddı ile cezalandırılmaları, ikinci türden bir cezalandırma örneğidir. Suçun aynısı ve zıddı ile cezalandırmanın dışında farklı bir ceza türünün örneği, namuslu bir kadına zina isnadı suçunda görülmektedir. Suç isnadında bulunan, bunu ispat edemediğinde isnatta bulunduğu kişi hakkında önerdiği sopa cezası ile karşı karşıya kalması⁷⁹ Kur'an'ın ifadesiyle “... kötü tuzak, ancak sahibini kuşatır...”⁸⁰ ilkesinin sonucu olarak gerçekleşen, suç-ceza türlerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.2. Suç-Ceza Uygunluğu Açısından El Kesme Cezası

Kur'an'da yer verilen tüm cezalarda olduğu gibi, el kesme cezasını yukarıda sözü edilen ilkelerin dışında bağımsız olarak değerlendirmek mümkün değildir. Yaşam hakkını ihlâl etmenin cezasının yaşam hakkından mahrumiyet olduğu gibi, mülkiyet hakkının ihlâlî de mülkiyet hakkından mahrumiyet ile sonuçlanması söz konusu ilkelerin tabii bir sonucudur. Bize göre, Yûsuf (a.s.) kıssasında hırsızlık suçu kapsamında çalan kişinin köleleştirilmesini öngören⁸¹ ceza, mülkiyet hakkını ihlâl eden kişinin mülkiyet hakkından yoksun bırakılması anlamında suça uygun bir

⁷⁷ el-Arâf 7/51.

⁷⁸ en-Nahl 16/112.

⁷⁹ en-Nûr 24/4.

⁸⁰ el-Fâtır 35/43.

⁸¹ Yûsuf 12/75.

yaptırımdır. Tevrat'ta hırsızların çaldığının karşılığını ödeyememesi durumunda köle olarak satılmasını öngören yaptırımı⁸² da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Roma hukukunda hırsızlar için öngörülen köle statüsü⁸³ cezasına sözü edilen ilkeler ışığında bakıldığında, bu yaptırımın ilahi kaynaklı olma ihtimali güç kazanmaktadır.

İnsan hayatının devamında fonksiyonel bir el vazifesi gören mal ve mülkiyet hakkının ihlal edilmesine karşılık, suç işleyen kişinin -temsili olarak- ekonomik gücü anlamına gelen elinin kesilmesi, cezaların suç ile aynı cinsten olmasının bir sonucu olduğu şeklindeki ilkesel yoruma⁸⁴ katıldığımızı belirtmeliyiz. Kanaatimize göre de mülkiyet hakkını ihlâl etmenin karşılığı, insan bedeninde mülkiyeti temsil eden elin kesilmesi, hükmen mülkiyet hakkından mahrumiyet anlamı taşımaktadır. Mülkiyet hakkını ihlal etmenin karşılığı âyetteki ifadesiyle ibretlik bir ceza olarak gerçekleşmektedir. Elin kesilmesini suçun işlenmesindeki fonksiyonu ile açıklamak,⁸⁵ zina suçunda neden bu eylemini gerçekleştiren organın kesilmediği şeklinde haklı haklı bir sorgulamaya yol açacaktır.⁸⁶ Mülkiyet hakkı ihlâlinin Kur'an'ın ifadesiyle *fesad* kapsamında işlenmesi durumunda suçun niteliği değiştiği için elin yanında ayağın da çapraz olarak kesilmesi⁸⁷ cezanın belirlenmesinde suçun esas alındığını, diğer bir ifadeyle cezanın suçtan bağımsız olmadığını göstermektedir. Zira ikinci eylemde suçun içerisinde, hedef gözetmeksizin bütün topluma yönelik mülkiyet hakkı ihlâlini barındırması ve hükümlanlığa yönelik hak ihlâli, elin yanında ayağın da kesilmesi ile sonuçlanmaktadır. *İkinci el eşya* ifadesinde eşyada ikinci şahsın mülkiyet hakkından söz edilirken, *düşmanın bir ülkeye ayak basması* ifadesinde zahiri anlamın dışında, hükümlanlık hakkı ihlâlinin kastedildiği açıktır. Hırâbe suçunda mülkiyet hakkı ihlâlinin yönetimin hükümlanlık hakkını da kapsayan bir hüviyete bürünmesi ikinci bir yaptırımı da gerekli kılmakta, hükümlan ve etkin olmak isteyen kişinin el ve ayağı çapraz kesilerek, adeta etkisiz hâle getirilmektedir.

⁸² Kutsal Kitap, "Çıkış 22/3" (Erişim 23 Mart 2023).

⁸³ Bardakoğlu, "Ceza", 7/472.

⁸⁴ Huseynî Süleyman Câd, *el-Ukûbâtî'l-bedeniyye fi'l-fıkh'l-İslâm* (Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1991), 165.

⁸⁵ bk. Mehmet Okuyan, "Kur'an'da Hırsızlığın Cezası El Kesme midir?" (Erişim 1 Aralık 2024).

⁸⁶ el-Câbirî, *Çağdaş Arap İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 39.

⁸⁷ el-Mâide 5/33.

Sonuç

Çağdaş dönemde el kesme cezası etrafındaki tartışmalar, yeni dönemin hâkim anlayışından kaynaklanan konjonktürel bir durumdur. 18. yüzyılda hâkim olan ve aksi görüşlere hayat hakkı tanımayan, bedensel cezaların insani olmadığı anlayışının etkisiyle çağdaş İslâm düşünürleri arasında el kesme cezasına alternatif arayışları başlamıştır. Ancak hümanizmanın bedensel cezalar aleyhindeki yoğun çabalarına rağmen bedensel cezaların tümüyle gündemden çıktığını söylemek zordur. Günümüzde bazı batılı ülkelerde bedensel cezalar uygulandığı gibi, çoğu ülke kamuoyunda yeniden bedensel cezalara dönüş talepleri de gündeme gelmektedir. Son dönemlerde ülkemiz dâhil, tüm dünyada infial uyandıran bir kısım suçlar sebebiyle idam cezasının gündemden düşmediği de malumdur. Önümüzdeki süreçte bedensel cezalar lehine oluşabilecek bir konjonktürde, el kesme cezasına alternatif ceza arayışları içerisinde olanların, muhtemel yeni dönemde hareket tarzlarının ne olacağı merak konusudur. Acaba bu durumda dönemin hâkim anlayışı gereği ilgili âyetlere bu kez lafzî olarak mı yaklaşılacaktır?

El kesme cezası konusunda çağdaş yazarlar tarafından klasik anlayışın dışında çeşitli gerekçeler üzerinden yapılan yorumlar ve bu bağlamda yeni ceza önerileri salt konuyu anlama ve anlamlandırma adına yapılan çalışmalar olmanın ötesinde, modernitenin meydan okumalarının etkisiyle ortaya konulan çabalar olarak değerlendirmek daha doğrudur. Zira klasik dönemde bu alanda herhangi bir çabaya rastlanmazken, söz konusu alternatif ceza arayışları modernite ile gündeme gelmeye başlamıştır. Hümanizmanın bedensel cezaların insani ve kabul edilebilir olmadığı şeklindeki meydan okumalarının ulaştığı ileri boyut, el kesme cezası lehinde görüş açıklayanların düşüncelerini savunma adına zorlama yorumlara başvurmalarından anlaşılmaktadır. Kanaatimize göre, el kesme cezası konusundaki alternatif ceza arayışları bağlamında Mâide sûresinin ilgili âyetine yüklenen farklı anlamlar, olması gerekenden ziyade arzu edilenin zorlama yorumlarla nassa yüklenmesidir. Zihinde var olan sonucun nassa yüklenmesini, anlama yerine anlamlandırma olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır.

Çağdaş dönemde farklı gerekçeler üzerinden el kesme cezası konusunda yeni ceza arayışlarına ve konuyla ilgili yorumlara bir şekilde cevap vermek mümkündür. Ancak konuya sadece hırsızlık suçu ve cezası açısından bakmak yerine, bütünüyle Kur'an'ın suç-ceza siyaseti açısından bakıldığında, el kesme cezası dâhil, İslâm ceza hukuku kapsamındaki cezaların yerine yeni cezalar ikâme etmenin mümkün olmadığı görülecektir.

Zira kanaatimize göre, Kur'an'da suç ile cezalar arasında herhangi bir suçun yerine farklı bir ceza belirlemeye mâni son derece hassas bir sistem bulunmaktadır. Literatürde hadler olarak nitelendirilen suç ve cezalar dâhil, çok sayıdaki farklı suçlar için öngörülen cezalarda da bu hassasiyet görülmektedir. Dolayısıyla, Kur'an'ın suç-ceza ilkelerini hesaba katmadan çeşitli gerekçeler üzerinden el kesme cezasına alternatif arayışların kabul edilmesi mümkün değildir. Konuyla ilgili olarak asıl yapılması gereken, belli prensipler çerçevesinde belirlenmiş olan cezalara alternatif aramak yerine, Kur'an ve sünnette açıklanmayan ve günümüzde ortaya çıkan yeni suç türleri için suç-ceza genel ilkeleri ve örnek çözümler üzerinden ceza belirleme konusunda fikir üretmek olmalıdır.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. “Fazlurrahman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/28-286. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. (Erişim 25 Aralık 2024).
- Akdemir, Salih. “Kur’an’ı Anlamada Tarihsellik ve Bütünsellik Sorunu”. *Kur’an’ı Nasıl Anlamalıyız Sempozyumu*. 115-123. Bursa: Kur’an Araştırmaları Vakfı, 2005.
- Aktan, Hamza. “Âkile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1989. (Erişim 25 Aralık 2024). (Erişim 25 Aralık 2024).
- Aktan, Hamza. “Kazf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/148-149. Ankara: TDV Yayınları, 2022. (Erişim 25 Aralık 2024).
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur’an’ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Apaydın, H. Yunus. “Ta’lil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/511-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. (Erişim 25 Aralık 2024).
- Atay, Hüseyin. “Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43-2 (2002), 1-18. ———⁹⁴
- Bardakoğlu, Ali. “Ceza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/470-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. (Erişim 25 Aralık 2024).
- Bardakoğlu, Ali. “Hırsızlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/384-396. İstanbul: TDV Yayınları, 1998. (Erişim 25 Aralık 2024).
- Bardakoğlu, Ali. “Kasâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/528-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2001. (Erişim 25 Aralık 2024).
- Bardakoğlu, Ali. “Osmanlı Hukukunun Şer’îliği Üzerine”. *Osmanlı: Teşkilât*. 6/412-417. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Behnesî, Ahmet Fethi. *el-Ukûbe fi’l-Fıkh’i’l-İslâm*. Beyrut: Dâru’r-Râidi’l-Arabî, 1983.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (mecelle-i ahkâm-ı adliyye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1978.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul, Bilmen Yayınevi., ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Camiu’s-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd

- Abdulgâkî. 4 Cilt. Kâhire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Çağdaş Arap İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar. Ankara: Kitâbiyât, 2001.
- Câd, Huseynî Süleyman. *el-Ukûbâtî'l-Bedeniyye fi'l-Fıkh'l-İslâm*. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1991.
- Çelebi, İlyas. "Sünnetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/159-160. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. (Erişim 25 Aralık 2024).
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenüt't-Dârimî*. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 2000.
- Dönmezer, Sulhi - Erman, Sahir. *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*. 2 Cilt. İstanbul: Der Yayınları, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Dâr-ı İbn Hazm, 1418.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2011.
- Erdoğan, Mehmet. "İslâm Hukukunun Dinamizmi, Esneklik ve İkame Kurumları". *İslâm Fıkhının Dinamizmi*. 17-32, 2006.
- Erdoğan, Suat. *Kur'an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza Uygunluğu*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2014.
- Erturhan, Sabri. "Hadd ve Kisas Cezalarının Tarihselliği veya Evrenselliği Sorunu". *İslâm Ceza Hukuku Tebliğler Kitabı*. b.y.: Lale Yayıncılık, 2017.
- Erturhan, Sabri. *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*. İstanbul: Rağbet, 2008.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Garaudy, Roger. *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Halîfât, Sahbân. "Ebü'l-Alâ el-Maarî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/287-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. (Erişim 25 Aralık 2024).
- Hatemi, Hüseyin. *İslâm Hukuku Dersleri*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1994.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus, 1984.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Fethu'l-bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdurrahman

- b. Nâsırü'l-Berrâk. 17 Cilt. Riyad: Dâr-u tayyibe, 1426.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhalla*. Kahire: Matbaay-ı nahda, 1347.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dımeşkî. *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyîd Muhammed. 15 Cilt. Kahire: Müesseset-ü Kurtuba, 1421.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, ts.
- İbn Mâce. *es-Sünen*. thk. Muhammed Nâsuriddîn el-Elbânî. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1997.
- İbn Rüşd, el-Hâfid. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. b.y.: Dâru'l-Mârife, ts.
- İbn Seyyid Salim, Ebû Kemal. *Sahîh-i Fıkhı's-sünne ve tevdihi mezâhib-i eimme*. Mısır: ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Siyâsetü's-şerıyye fî islâhı'r-râ'î ve'r-raıyye*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.
- İçel, Kayıhan - Donay, Süheyl. *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*. İstanbul: Beta, 5. Basım, 2006.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an, Gerekçeli Meâl-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.
- Kâsânî. *Bedâ'ı'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. thk. eş-Şeyh Adil Ali Ahmed Abdulmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Kılıç, Hulusi. "Hûlî, Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/339-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1998. (Erişim 25 Aralık 2024).
- Kırbaşoğlu, Hayri. "Kur'an'da Mahallî ve Evrensel Değerler". *Kur'an'ı Nasıl Anlamalıyız Sempozyumu*. 71-79. Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı, 2005.
- Kırkız, Mustafa. "Şair Ebu'l-Alâ el-Ma'arri, Hayatı, Eserleri ve Edebi Anlayışı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/1 (2011), 157-175.
- Koca, Ferhat. "Kur'an'ı Kerim'deki Fıkhî Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Ölçüt Denemesi". *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* 1/11-13 (Ekim 1998), 71-103.

Kocabaş, Savaş. “‘Hırsızlık Âyetinde El Kesmenin Güç Kesme ve Engelleme Şeklindeki Modern Yorumun Analizi”. *Diyanet İlmi Dergi* 5/3 (Nisan 2020), 215-252.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.

Leaba, Muhamad - Deramea, Ismael. “İslami Ülkelerde İslam Ceza Hukukunun Tatbik Sorunu: Gözlemler ve Çözüm Önerileri”, çev. Osman Güman, “*İslâm Ceza Hukuku Tebliğler Kitabı*. 2/276-291. b.y.: Lale Yayıncılık, 2017.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.

Mâverdî. *Ahkâmu's-sultaniyye*, thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî. Kuveyt: Mektebet-i Dâr-ı İbn Kuteybe, 1409.

Menekşe, Ömer. *İslâm Hukukunda Hırsızlık Suçu ve Cezası*. Ankara: İlâhiyât, 2021.

Mergînânî, Burhâneddîn. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Ahmed Câd. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.

Mihri, Seyyid Sâdık. *el-Ukûbâtü's-şer'îyye ve mevkifuha mine'n-nazari'l-müctemii'l-İslâmî*. Kahire, 1998. ——— 97

Muhammed Fuâd Abdalbâkî. *el-Camiu's-Sahîh*. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400.

Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Tayyibe, 1375.

Nesâî. *es-Sünen*. thk. Râid b. Sabri. Riyâd: Dâru'l-Hadâra, 2015.

Özsoy, Ömer. “Çağdaş Bir Sorun Olarak ‘Kur'an'ın Anlaşılması’ Sorunu”. *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*. 41-48. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Özsoy, Ömer. “Soruşturma”. *İslâmiyât* 7/1 (2004), 141-145.

Öztürk, Mustafa. “Dini Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı”. *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*. 13-67. İstanbul: İsam, 2010.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'daki İslâm*. Yeni Boyut Yayınları, 10. Basım, 1995.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin

- er-. *Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali es-. *Ravâ'iu'l-beyân fî tefsîri âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*. Dimeşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, 1980.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Matbaatü hicâzî, ts.
- Şirbînî, Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ mağrifeti meâni'l-elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Dâru'l-Marife, 1418.
- Tenûhî, Sahnûn et-, b Saîd. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- Tirmizî. *Sünenü't-Tirmîzî*. thk. Ammar Tayyar. 6 Cilt. Dimaşk: Müessetü'r-Risâle, 2011.
- Udeh, Abdulkadir. *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-İslâmî, ts.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergâh, 1998.
- Üçok, Coşkun. "Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4 (1947), 48-98
73.
- Yaman, Ahmet. "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'iliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı". *İslâmiyât* 8/1 (2005), 113-125.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "'Maksadî Yorum'". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 41-78.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1982.
- Yıldırım, Adem. *İslâm Ceza Hukukunda Suça Misliyle Mukabele Prensibi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Zâhim, Muhammed b Abdullah. *Zâhim, Âsâru tatbîku's-ş-şeriatî'l-İslâmiyye fî meni'l-cerîme*. Kahire: Dâru'l- Menâr, 1992.
- Zavedi, Muhammed Şükri el-. "'İslam Hukukunda Cezalar ve İnsan Hayatını Korumakta Etkisi', çev. Osman Güman". *İslâm Ceza Hukuku Tebliğler Kitabı*. 1/276-305. b.y.: Lale Yayıncılık, 2017.
- Zehre, Muhammed Ebu. *el-Cerîme ve'l-ukûbe fî'l-fıkhi'l-İslâmî: el-Ukûbe*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts.

Zemahşerî. *el-Keşşâf*. thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud, Ali Muhammed Muavvad. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Abikan, 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru't-türâs, ts.

Mehmet Âkif Ersoy ve Ahlâk Felsefesi

Mehmet Akif Ersoy and Moral Philosophy

Özkan KERİMOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam
Felsefesi Bilim Dalı

Asst. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Philosophy, Gumushane/Türkiye

ozkankilbas@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4354-7749

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Ağustos/August 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 02 Ocak/January 2024

DOI: 10.53683/gifad.1538919

Atıf / Citation: Kerimoğlu, Özkan. "Mehmet Âkif Ersoy ve Ahlâk Felsefesi/
Mehmet Akif Ersoy and Moral Philosophy". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 14/27
(Ocak/January 2025/1): 100-132

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University,
Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Türkiye. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Bu çalışmanın temel amacı, Türk Milli marşını yazan, şair Mehmet Âkif Ersoy'un yaşadığı dönemde, toplumun yüzleştiği ahlâkî ve kültürel sorunlarla mücadelesini ve bulduğu çözümü anlamaya çalışmaktır. İçinde yaşadığı toplumu sarmalayan, bireysel ve toplumsal yozlaşmaya sebep olan problemler hakkında derin bir kaygıya kapılan Âkif, duyarlı bir insan ve düşünür olarak çözüm arayışına girmiştir. Problemler karşısında çözüm için mevcut ve baskın anlayışın yeterli olmadığını ileri sürmüştür. Âkif, bireysel ve toplumsal ilişkileri detaylı bir şekilde incelemiş ve çöküşün temel nedenini İslâm Dini'nin yanlış anlaşılıp, yanlış tatbik edilmesi ve bilimden mahrum kalmak olarak belirlemiştir. Bu hakikatten endişe ve rahatsızlık duyan şair, çözümü ise halis İslâm'a rücûda, Doğu'nun hikmeti ve Batı'nın fenninin mezcedilmesinde bulmuştur. Düşünür bununla birlikte bu çöküşten kurtulmak için samimiyet, doğruluk, birlik-beraberlik, çalışmak, yardımlaşmak ve dayanışma, teknoloji ve ilim alanındaki gelişmeleri takip etmek, onları alıp sahiplenmek ve ümitvar olmak gibi erdemlere ihtiyaç olduğunu da söylemektedir. Âkif'in "Safahat" başta olmak üzere eserleri çalışmamıza kaynaklık edecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Mehmet Âkif Ersoy, Ahlâk, İlim, Teknoloji.

Abstract

The main purpose of this study is to try to understand the struggle of the poet Mehmet Akif Ersoy, who wrote the Turkish national anthem, with the moral and cultural problems faced by the society during his lifetime and the solutions he found. Akif, who was deeply concerned about the problems that surrounded the society he lived in and caused individual and social corruption, began to search for solutions as a sensitive person and thinker. He argued that the current and dominant understanding is not sufficient for solutions to problems. Akif examined individual and social relations in detail and determined the main reason for the collapse as misunderstanding and incorrect application of the Islamic Religion and deprivation of science. The poet, who was worried and disturbed by this truth, found the solution in returning to pure Islam and combining the wisdom of the East and the science of the West. The thinker also says that in order to get rid of this collapse, virtues such as sincerity, truthfulness, unity-togetherness, working, cooperation, and solidarity, following of developments in the field of technology and science embracing them and having hope are needed. Akif's works, especially "Şafahât", will be the source of our study.

Keywords: *Islamic Philosophy, Mehmet Akif Ersoy, Morality, Science, Technology.*

Extended Summary

Mehmet Akif Ersoy viewed human beings as rare and responsible entities in the world, as defined by the Holy Qur'ân. The core of his intellectual world is humanity, which is why he dedicated his efforts to creating virtuous, competent, and moral individuals in his works. According to Akif, both decline and progress revolve around humans. As an intellectual who witnessed both the final years of the Ottoman Empire and the early years of the Republic, Akif experienced a period of increasing political, moral, and economic difficulties due to political instability. This deterioration was reflected in social life. Over time, the disorder and instability in administration spread to the military and eventually affected the entire society. Corruption and fragmentation within the administrative and military personnel negatively impacted the public, leading especially the youth to stray from moral values. Instead of engaging in productive activities such as reading and research, young people adopted lifestyles that were detrimental to both the individual and society, such as drinking, gaming, shopping, and socializing in coffeehouses.

102

The decline in governance, political instability, European developments, issues in science and education, and the influence of concepts like equality, freedom, and brotherhood from the French Revolution contributed to the disruption and fragmentation of the social structure. While intellectual and scientific transformation and spiritual renewal were necessary to address the chaos, only superficial changes in appearance, clothing, and lifestyle occurred. This period's political, economic, and moral decline deeply affected social life, leading to significant moral wounds. Drunkenness, opium addiction, and gossip became widespread, even affecting religious families. Serious famine and scarcity were prevalent in villages, towns, and cities. In this era of pervasive evil, all moral, political, economic, social, and scientific values seemed to vanish.

Mehmet Akif's inherent qualities, along with his religious, moral, and human sensitivity, drove him to seek solutions to these problems. His extensive sociological observations and research, both domestically and abroad, left him deeply troubled by the state of the nation and its people. From his findings, Akif sought to identify the causes and solutions for the collapse. He believed that the developments in Europe and the country were not properly understood or evaluated. One approach saw salvation in

opposing everything Western, while another advocated importing everything from the West. This conflict between the two approaches did not resolve the problems but deepened them.

Akif offered a third, distinct perspective with realistic and consistent solutions. He challenged both the view that attributed the collapse to Islam and those who resisted adopting beneficial Western science and technology. He identified the main issues as a misunderstanding and incorrect application of Islam, the nation's drift from its own values, and the deprivation of Western advancements in science and technology. To address these problems, Akif suggested correctly understanding the Qur'ān, acquiring science and technology, and reconstructing social life. He believed that salvation and revival lay in restoring lost moral values, which he summarized as knowledge and virtue. Akif emphasized the importance of national morality, viewing it as essential for the nation's salvation and freedom. He equated the loss of national morality with losing the national spirit and considered the bankruptcy of morality as the death of the whole society.

Akif attributed the reconstruction of society and the presence of a healthy social structure to the dominance of justice at all levels of the state and society. He valued truth, honesty, and strong family ties, alongside justice, in creating a virtuous society. Akif argued that his era was not one of individualism but required collective action and unity. He saw disunity as a major obstacle to overcoming the collapse. To escape this decline, he advocated for basic virtues such as unity, cooperation, diligence, production, sharing, cleanliness, positive patience, understanding and asserting one's rights, responsibility, and excellence in one's duties. 103

The poet regarded the misinterpretation of resignation as a key cause of the collapse and emphasized drawing inspiration from the Qur'ān. He believed that the social order and structure could only be established through the exemplary, virtuous, fair, and lawful behavior of leaders, intellectuals, and religious officials. Akif focused his efforts on creating a devout, moral, and conscious society, emphasizing the need to reorganize religious perception and practice. He saw the move away from ignorance, superstitions, and laziness as crucial for awakening and salvation, with reason and science as guides. Despite advocating for modernization, Akif never compromised on religious and moral values. The ongoing debate on religion, science, and technology aligns with Akif's views on awakening, change, and salvation. He considered it essential to cultivate moral virtues and avoid vices such as grudges, hatred, laziness, stinginess, envy, ambition,

injustice, betrayal of trust, failure to keep promises, and neglecting responsibilities.

Giriş

İslâm düşüncesinde ahlâk disiplininin oldukça geniş ve çok önemli bir yeri vardır. Bunun başlıca nedeni Kur'ân-ı Kerîm'in içerisinde doğrudan ya da dolaylı olarak ahlâkî meseleleri ele alan pek çok ayetin bulunmasıdır. Hadis kaynakları içerisinde hatırı sayılır oranda ahlâkî değerleri konu edinen hadislerin var olması başka bir nedendir. Çünkü temel gaye, evrende taşıdığı nitelikleri itibariyle müstesna bir konuma sahip olan ve yeryüzünü imar etme vazifesi ile sorumlu tutulan insanın gerekli erdemlerle bezenerek yetkinliğe ulaşmasını sağlamaktır. Bu bağlamda İslâm filozofları ahlâkî bir ilim dalı olarak ele almış, ahlâkî problemleri tartışmış ve ahlâk felsefesinin kurulmasına ve sistemleşmesine öncülük etmişlerdir. Ahlâk felsefesi, tarihsel gelişim seyri içindeki farklı ahlâkî oluşumları felsefî bakış açısı ile incelerken, aynı şekilde insan eylemlerini ve bu eylemlerin dayandığı ilkeleri de konu edinmektedir. Ahlâk felsefesi neyin iyi ve doğru, neyin kötü ve yanlış olduğunu araştıran, insan hayatının gerçek amacının ne olması gerektiğini soruşturan, ahlâklı ve erdemli bir yaşayışın hangi unsurları içerdiğini inceleyen felsefe dalıdır.¹

104

İslâm düşüncesinde ahlâk ekolleri ile ilgili sayısal ve içerik olarak birbirinden farklı kategorilendirmeler yapılsa da genel kabul gören anlayışa göre dört ahlâk ekolünden bahsedilmektedir. Bunlar, Geleneksel Dinî Ahlâk, Kelamî Ahlâk, Felsefî Ahlâk ve Tasavvufî Ahlâk'tır. Ahlâk ilkelerinin tamamının Kur'an ve sünnetten neşet ettiğini kabul eden Geleneksel Dinî Ahlâk, 'Kulların Fiilleri' (efâl-i ibâd) ve bunların kader ile ilişkisine farklı yaklaşımlar sonucu oluşan Kelamî Ahlâk ve kendilerini 'peygamberî bir yaşantı' iddiası üzerinden temellendiren ve nebevi bir kaynağa dayandıklarını ileri süren Tasavvufî ahlakıdır.² Felsefî ahlâka gelince konu olarak ahlâkî inceleyen, soruşturan felsefe³ olarak tanımlanmaktadır. İslâm filozofları geleneksel dinî ahlâk teorisine karşılık yeni bir ahlâk sistemi önermemiştir. Onların ahlâk felsefesi ile ilgili düşüncelerinde çoğunlukla rasyonalist bir perspektife sahip oldukları bilinen bir gerçektir. Bu rasyonalist bakışın ahlâk ile ilgili konularda Kur'an ve sünnetin merkezi konumunu

¹ Cengiz Çuhadar-Hakan Coşar, "Ahlâk ve Temel Ahlâkî Kavramlar", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. İsmail Erdoğan-Enver Demirpolat (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2022), 7.

² Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989), 26.

³ Bayram Ali Çetinkaya, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 21.

ihmal ettiği, engellediği anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte filozoflar, ahlâk ilmini kapsayan problemlerle ilgili tartışmalarda ve fikir beyanında naslardan ziyade rasyonel yaklaşımı ve aklı çıkarımları tercih etmektedirler.

Kur'ân-ı Kerîm, içinde yaşadığımız dünyanın nadide ve sorumlu varlığı olarak insanı tanımıştır. Bu yüzden de onun ahlâkî olgunluğunu sağlamak için gerekli tedbirleri almış ve bunu devamlı kılmak için pek çok ilkeler belirlemiştir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de "Şüphesiz insanı en güzel biçimde yarattık"⁴, "Ona düzgün şekil verip kendisine ruhumdan üflediğim zaman onun için (bana) secde edin"⁵ buyurulmaktadır. Kur'an, insanın bu üstün ruhî yapısının yanında birde onun topraktan yaratılan beşerî yönüne dikkat çekmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan "Nefse (insana) ve onu biçimlendirene", "Sonra da ona (nefse), kötülük ve takva (duyarlılık) kabiliyetini verene ki", "Onu (nefsini) arındıran kişi elbette kurtulmuştur.", "Onu (kötülüğe) gömen kişi ise elbette kaybetmiştir."⁶ ifadeleri insanın düalist bir varlık olduğunu haber vermektedir. Doğal olarak onun bu özelliği ahlâkî tutumuna da yansımaktadır. İşte ahlâk felsefesi, insanın bu düalist fıtratından kaynaklanan, iyilik ve kötülük kabiliyetlerini birlikte taşıması sonucu "İnsan için ne tür bir yaşam iyi yaşamdır?", "Nasıl bir yaşam yaşamaya değerdir?", "Doğru bir yaşam sürmek için hangi seçimlerin yapılması gerekir?", "Nasıl yaşamalı?"⁷ gibi sorulara cevap arayan bir felsefe dalıdır.

İnsanın tabiatı gereği sahip olduğu bazı temel yetenekleri vardır. Bunlardan ikisi bilmek ve yapmaktır. İşte felsefe bu iki yeteneği araştırma, soruşturma konusu edinerek 'neyi bilebiliriz?', 'neyi yapmalıyız?' sorularına cevap aramaktadır. İslâm düşünürleri 'neyi bilebiliriz?' sorusunun cevabını arayan felsefe koluna 'hikmet-i nazariyye', 'neyi yapmalıyız?' sorusunun cevabını arayan koluna da 'hikmet-i ameliyye'⁸ adını vermişlerdir. Felsefenin hikmet-i nazariyye diye adlandırılan kolu ile insan, âlemin sırlarını çözmekte, varlığı bütün yönleriyle kavramakta ve böylece ihtiyaç duyduğu ve aradığı hakikati elde etmektedir. Hikmet-i ameliyye diye isimlendirilen kolu ile de insan, mutluluğu elde edebilmesi için nasıl davranması ve yaşam biçiminin nasıl olması gerektiğinin bilgisini elde eder.⁹

⁴ Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, çev. Hayreddin Karaman vd., (Ankara: TDV Yayınları, 2017), et-Tîn 95/4.

⁵ Hicr 15/29.

⁶ Şems 91/7-10.

⁷ Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü* (Ankar: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 500.

⁸ Mustafa Çağrı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1991), 29.

⁹ Hüsameddin Erdem, *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk* (Konya: 1996), 111.

Ahlâk, bireysel ve toplumsal yönü olan bir kavramdır. İnsanın kendisine karşı yapmakla sorumlu olduğu ilkeleri içine alan bölümü bireysel ahlâkı, başkalarına karşı yapması gereken görevlerini kapsayan bölümü ise toplumsal ahlâkı oluşturmaktadır. Toplumsal (İctimai) ahlâk da aile ahlâkı, cemiyet ahlâkı devlet ahlâkı diye sınıflara ayrılmaktadır. Ahlâk ile ilgili düşüncelerini incelemeyi düşündüğümüz Mehmet Âkif Ersoy'un (1873-1936) ahlâkın hem bireysel hem de toplumsal yönü ile ilgilendiği eserlerinden anlaşılmaktadır. Genel kabul gören bir yaklaşımla, hangi düşünürü araştırma konusu yaparsak yapalım, onun düşünsel öğretisini sağlıklı, isabetli anlamanın ve değerlendirmenin yolu, o düşünürün yaşadığı dönemin siyâsî, sosyal ve kültürel yapısını bilmekten geçer. Bu yüzden Âkif'in ahlâk felsefesi ile ilgili düşüncelerini ele almadan önce onun yaşadığı dönemi kısaca analiz etmek çalışmamızın amacına katkı sağlayacaktır.

1. Mehmet Âkif Ersoy'un Yaşadığı Dönem

İnsan, içinde yaşadığı toplumun sahip olduğu bütün kazanımlarından olumlu olumsuz etkilenen bir varlıktır. Hakim din anlayışı, genel kabul görmüş ahlâk anlayışı, siyâsî, ilmî, sosyal gelişmeler, insanı ister istemez etkilemektedir. Âkif'in çalışmamızın temel gayesi olan ahlâkî görüşlerini doğru anlayabilmek, onun duygu ve düşünce dünyasına vakıf olabilmek için —106 onu daha yakından tanımak gerekmektedir. Bunun yolu da yaşadığı dönemi anlamaktan geçmektedir. O, Osmanlının son dönemlerinde dünyaya gelmiştir. O dönemin siyâsî, ilmî ve sosyal durumunu kısaca inceleyelim.

1.1. Siyâsî Durum

Bin yıl devam eden ortaçağ karanlığından kurtulan Batı Dünyası bu dönemde, önce ekonomi ve siyaset alanında, sonrada değerler alanında içe kapanıklıktan kurtulmuş ve yeni bir dünya görüşü tesis etmiştir. Büyük bir değişim içine giren Avrupa'nın Türkleri İslâmiyet'ten uzaklaştırmak, onları başsız bırakarak dünya üzerinden yok etmek gibi kadim hedefleri aktif bir şekilde devam etmektedir. Bunun için dışardan savaş ve istila, içerden ise gizli teşkilatlar aracılığı ile azınlıkları isyana teşvik etmek suretiyle Osmanlıyı çökertme planlarını devreye koymuşlardı.¹⁰ Bu planlar devreye sokulunca Osmanlıda iç isyanlar baş göstermiş ve Ortodokslar, Katolikler, Protestanlar ayrılıkçı tutum içerisine girmiştir. Devlet idaresinde ve devlet adamlarında görülen değerlerden uzaklaşma, isyanlar, ekonomik krizler, rüşvet ve memuriyet satın alma, İstanbul ve Anadolu isyanları, üzerinde durulması gereken ciddi konulardı. Koçi Bey, o günkü siyasi durumu 'açıkçası

¹⁰ Erdem, *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 36.

imparatorluğun başı, otoritenin sahibi bozulmuştu¹¹ tespitiyle tanımlamıştır. Bu dönemde Payıtaht taşradan, taşra da Payıtahttan kopmuş durumdadır.¹² İçinde bulunulan buhranlı ortamdan kurtulmak için çözüm olarak görülen batılılaşma yolunda yapılan yenilikler, atılan adımlarda olumlu bir sonuç vermemiştir. Çünkü bir an önce batıya dönüşmek isteyenler, ilme, terakkiye değil daha çok kılık-kıyafet, yaşayış tarzı gibi köklü ve akılcı olmayan detaylara yönelmişlerdir. Batılılaşmanın fiili adımı sayılan Tanzimat (1839-1876) ile getirilen hürriyet, eşitlik ve demokrasi idealleri daha çok azınlıkların işine yaramıştır. Yapılan yenilikler kapsamında azınlıklar önemli memurluklara getirilmiş, ekonomik durumları güçlenmiş ancak bu durum onları Osmanlıya bağlamak yerine kopuşu hızlandırmıştır. Kardeşlik, hürriyet, eşitlik ve adalet vaadiyle ülkeye giren Meşrutiyet Meclisi'nde var olan 144 azanın 70 tanesi Türk'tü. O günkü siyasi partilerdeki çarpıklığı Said Halim Paşa "siyasi partilerimizin durumu o kadar gayri tabiidir ki, çoğunluk azınlığın eline geçmiştir."¹³ sözüyle anlatmıştır. XIX. Asrın son dönemleri (1876-1908) batılılaşma uğruna herkesin sosyal, ekonomik, teknik ve bilgi konusunda istediğini Osmanlı ülkesine getirdiği bir dönem olurken,¹⁴ XX. asır ise Osmanlının askeri yönden kendi başının bile çaresine bakmadığı, talimin, terbiyenin, itaatin kalmadığı¹⁵ bir zaman dilimi olmuştur. Bu dönemde dikkat çeken ve yüzleşilen problemleri aşmak için ortaya çıkan Türkçülük, İslâmcılık, Batıcılık¹⁶ gibi fikir hareketleri vardı. Bu üç fikrî hareketin temel amacı çağdaşlaşmak, kalkınmaktı. İslâmcılar ve Türkçüler, batının ilim ve tekniğinin alınmasından yana iken, batıcılar, batının önemli müesseseleriyle birlikte tamamını almak¹⁷ düşüncesinde idiler. Bu uğraşlar Osmanlıya bir şey kazandırmadı. Çünkü Osmanlı asırlarca bağlı kaldığı doğu medeniyetinden kopmadığı gibi, batılılaşmayı da başaramadı.

1.2. İlmî Durum

İslâm dünyası, özellikle 8 ile 12. Yüzyıllar arasında ilim, teknik, felsefe ve sanat alanında oldukça zengin faaliyetlerin yürütüldüğü bir anlayışa

¹¹ Koçi Bey Risalesi sad. Zuhuri Danişmend, (İstanbul: yy. 1972), VI-IX.

¹² Ümit Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü* (İstanbul: yy. 1979), 107-125.

¹³ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız* (İstanbul: yy. ty.), 87.

¹⁴ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri* (İstanbul: yy. 1969), 269.

¹⁵ Seyyit Süleyman el-Hüseyn, *Vasiyetname-i Hüseyini* (İstanbul: yy. 1333), 7-10.

¹⁶ Hilmi Ziya Ülken, "Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri", *AİFD*, 11/27-30, 1963.

¹⁷ Mümtaz Turhan, *Garblılaşmanın Neresindeyiz* (İstanbul: yy. 1967), 62; Cevat Özyurt, "Mehmet Akif in Şiirlerinde Doğu Batı Gelenek ve Modernlik," *Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu*, Balıkesir, 261-280, 201.

sahipti. Yönetim anlayışında meydana gelen bazı değişmeler, ilmiye sınıfının bozulması, yönetici sınıfını yetiştiren Enderun'un daha çok devşirme ve esirlerle ilgilenip onlara imkân tanırken, aslî unsurların ihmal edilmesi gibi sebepler ilim alanında bir gerilemeyi doğurmuştur. Tekrarlar ve kopyalama ile yetinilerek araştırma, tenkit ve tahlil ruhu kaybedilmiştir. Bunun sonucu olarak Osmanlı toplumu dünyada ilim alanında meydana gelen pek çok gelişme ve değişmeden bihaber duruma düşmüştü.¹⁸ Batıda ise deney ve tümevarım yoluyla pek çok yeni keşif ve icatlar ortaya konulmaya başlanmıştı. Bu yeni buluşlar batının düşünce dünyasını da etkilemiş, pozitivist, mekanist, materyalist ve evrimci felsefeler ortaya çıkmıştır. Bu akımların hedefi, Allah, vahiy, ilham gibi din içerikli kavramlara dolayısıyla dinlere saldıran materyalist bir anlayışı egemen kılmaktı.¹⁹ Bu akım Paris'te bulunan Jön Türkleri de doğal olarak etkilemişti.

Batıda ilim sahasında ilerleme büyük bir hızla devam ederken Osmanlı'da ezbercilik, eski müellif ve onların kitaplarına sorgulamaksızın bağlılık, yalnızca Arapça okumak, Arapçadan Türkçeye ağızdan tercüme etmek, Türkçe yazmamak²⁰ adeta o zamanın ilim parolası haline gelmişti. Medreselerde pozitif ilimlere yer verilmeyince toplumdaki düşünsel ve ilmî seviye düşmüş, medrese ve medrese hocaları cemiyetteki seçkin yerlerini kaybetmiş ve medreselerin siyasete alet olmasıyla birlikte taassup baş göstermişti. Taassup ilmî sahayı öylesine olumsuz etkilemişti ki, bir tarafta, zaten geç ulaşılan matbaada sadece, lügat, mantık, felsefe ve astronomi gibi eserlerin basılabileceğine²¹ izin verilirken, diğer yandan felsefe, tarih ve astronomi gibi ilimlere ait kitapların kütüphanelerde bulunmasının caiz olmadığına dair fetvalar bile verilmişti.²² Bu yaklaşım tarzı ortaya iki zihniyetin çıkmasına vesile oldu. Bunlardan biri modern araştırmayı, hatta öğretimi din için tehlikeli sayan zihniyet; diğeri de modern araştırmanın temeline inmeye de sabredemeyen ve her şeyden önce, günün ihtiyacına cevap vermek isteyen idareci bürokrat zihniyet.²³ Her iki zihniyet de ilmin önünde engel oluşturmuştur. Konuyla ilgili Hilmi Ziya Ülken, gerek bürokratik zihniyetle gerekse ilk sırada yer verilen anlayışla mücadele etmenin zor olduğunu²⁴ ileri sürerek, bürokratik zihniyetin ilmin, gelişmenin

¹⁸ Erdem, *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 40.

¹⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler sözlüğü* (İstanbul: 1979), 208-212.

²⁰ Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi* (İstanbul: yy. 1977), 1/113.

²¹ A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (İstanbul: yy. 1970), 50.

²² Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 142.

²³ Erdem, *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 41-42.

²⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: yy. 1966), 1/27.

ve değişimin önünde en büyük engel olduğunu söylemiştir. Bu yaklaşımın en olumsuz etkisi eğitim kurumlarına olmuş, eğitim kurumlarındaki düzen, birlik bozulmuş, böylece bu kurumlar gayesiz, hedefsiz müesseseler haline gelmiştir. Eğitim kurumlarına hakim olan ve olumlu gelişmelere vesile olan “‘ilim ilim içindir’ anlayışı yerini menfaat, çıkar, memuriyet için ilim anlayışına bırakmıştır.²⁵ Bu dönem ilim anlayışında kendini bulamama anlayışı hakimdir. Bu belirsizlik ilmî durgunluğa ve hatta gerilemeye sebep olmuştur. Medeniyet ve kültürdeki gelişmeleri bilginin doğurduğu bilinen bir gerçektir.

1.3. Sosyal Durum

Mehmet Âkif’in en verimli şiir ve yayım faaliyeti 1908-1922 yıllarında görülmüştür. Bu dönem Osmanlı Devletinin en buhranlı, siyasî istikrarsızlığın ve savaşların en yoğun olduğu dönemdir. Dönemin aydınları bu buhranlı dönemi aşmak için yoğun bir mücadele içinde olmuşlardır. Bu mücadelenin ürünü olan ve II. Meşrutiyetin ilanıyla birlikte gelişme imkanı bulan birbirinden farklı siyasî ve ideolojik akımlar ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de Âkif’in içinde yer aldığı ve adına sonraları İslâmcılık²⁶ denen akımdır. Âkif’in ailesinde, okullarında ve arkadaşlarında İslâmî hassasiyet yüksekti. Bu yüzden o inancından, ahlâkından ve İslâmî ————— 109 yaşayışından taviz vermemiştir. Ancak Âkif, İslâm’ın temel prensiplerine aykırı olmamak şartıyla diğer düşünce sahipleriyle işbirliği yapmaktan çekinmemiştir. Âkif, vatan toprağına, bayrağına, milletin manevî değerlerine, diline, sanatına son derece bağlı bir insandır. Bu bağlılık vesilesiyledir ki ülkeyi yöneten kişilerin yönetim biçimlerini tasvip etmemesine rağmen, vatanın içinde bulunduğu zor durumlar yüzünden, onları çok açık ve sert bir şekilde eleştirmemeye gayret etmiş ve kendisine verilen millî vazifeleri kabul etmiştir.²⁷

Siyasî ve ekonomik alanlardaki bozulma doğal olarak sosyal hayata da yansdı. Yönetimdeki düzensizlik ve istikrarsızlık zamanla askerî kademeye ve sonunda toplumun tamamına yansdı. Bu bozulma ve parçalanma halkı olumsuz etkilemiş ve gençler başta olmak üzere insanlar ahlâkî değerlerden uzaklaşmıştır. Gençler, modernlik adına üretmek, okumak, araştırmak yerine, içki, oyun, alış-veriş, kahve muhabbetleri gibi bireye ve topluma

²⁵ Nureddin Topçu, *Garbın İlim Zihniyeti ve Ahlâk Görüşü* (İstanbul: yy. 1959), 5-14; Erdem, *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 42-43.

²⁶ M. Orhan Okay-M. Ertuğrul Düzdağ, “Mehmet Âkif Ersoy”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/432-439.

²⁷ Okay-Düzdağ, “Mehmet Âkif Ersoy”, 28/432-439.

faydası olmayan bir yaşam tarzı sergilemekteydiler.²⁸ İçerdeki siyasî istikrarsızlık, Avrupa'da meydana gelen değişim ve gelişmeler, Fransız İhtilalinin ortaya çıkardığı eşitlik, hürriyet, kardeşlik kavramlarının aydın ve halk üzerindeki etkisi gibi nedenler dönemin sosyal yapısını bozup parçalamıştır.²⁹ Toplumun içinde bulunduğu kaostan çıkması için düşünsel ve bilimsel değişime, manevi toparlanmaya ihtiyaç varken değişen sadece dış görünüş, kıyafetler ve yaşam tarzı olmuştur. Ahmet Yücekök o günün İstanbul'unu şöyle tanımlamaktadır: *"Paltosuyla İngiliz, şapkasıyla Fransız, birahaneleriyle Alman, müziği ile İtalyan, meyhaneleriyle Rum, bekçi ve hamallarıyla Türk bir İstanbul"*.³⁰ Bu gelişmeler, sosyal hayata da olumsuz yansımış, bireysel ve sosyal ahlâkta ciddi bozulmalar yaşanmıştır. Sarhoşluk, afyonkeşlik, dedikodu yaygınlaşmış ve dindar ailelere bile sirayet etmiştir. Köy, kasaba ve büyükşehirlerde ciddi kıtlık ve yokluk hadiseleri yaşanmıştır. Kötülüğün her türünün Osmanlı toplumuna girdiği bu dönemde ahlâkî, siyasî, ekonomik, sosyal ve ilmî hiçbir değer kalmamıştır.

2. Mehmet Âkif Ersoy'un Ahlâk Felsefesi

Mehmet Âkif, 1873-1936 yılları arasında yaşamış ve 63 yaşında vefat etmiş çok yönlü bir düşünürdür. Yaşadığı dönem Osmanlının son Cumhuriyetin ilk yıllarına denk gelmektedir. Toplumsal sıkıntıların, manevî ve ahlâkî bozulmanın yaygınlık kazanıp yoğun şekilde hissedildiği bu dönemde I. ve II. Meşrutiyetin ilanı, İttihat ve Terakki'nin kurulması, II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi, Birinci Dünya Savaşı, İttihat ve Terakki'nin iktidarı, Kurtuluş Savaşı ve yeni bir devletin kurulması gibi önemli olaylar yaşandı.³¹ Mehmet Âkif bütün bu gelişme ve değişmelerin yakın tanığı olmuş, vatan sevgisi, yüksek karakteri, içinde yaşadığı toplumun yüzleştiği problemlere ilgisiz kalmasına engel olmuş ve yaşananları şiir ve nesirlerinde konu edinmiştir. Ahlâk anlayışı ve aldığı dinî eğitim gereği vatanının ve Müslümanların genel olarak yaşadığı her türlü sıkıntıyı kendisine dert edinmiştir. Bu bağlamda İslâm dinine yönelik haksız ve yıkıcı eleştirilere engel olmaya çalışmış, batılılaşma hareketinin de vesile olmasıyla meydana gelen yanlış düşünce ve davranışların terkedilmesi için mücadele etmiş, inancılı insanların bilinçli ve dikkatli olması için çok uğraşmış, içinde

²⁸ Erdem, *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 44.

²⁹ Erdem, *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 44.

³⁰ Ahmet Yücekök, *100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset* (İstanbul: yy. 1976), 65.

³¹ Selami Şimşek, *Mehmed Âkif ve Tasavvuf* (İstanbul: Buhara Yayınları, 2019), 13; A. Vahit İmamoğlu, *Bir İman ve Aksiyon Adamı Mehmet Âkif* (İstanbul: Ravza Yayınları, 1997), 20-21; Betim Truçi, *Mehmet Âkif Ersoy'un Ahlâk Anlayışı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 16.

bulunulan buhranlı ortamdan çıkışı şuurlu ve güçlü bir imanın yeniden inşası ve harekete geçirilmesinde bulmuştur. Onun kaleme aldığı eserlerinde bu heyecan ve yaklaşım açık olarak görülmektedir.³² Toplumsal çöküşün önüne geçebilmek için bazı çözümler ileri sürmüştür. Kur'an'ı doğru anlamak, bilim ve teknolojiye sahip olmak, toplumsal yaşamı yeniden inşa etmek³³ bu önerilerden bazılarıdır. O bireysel ve toplumsal olarak ahlâkî değerlerden kopuşu en temel sorun olarak görmektedir. Yeni bir toplumun inşasını bir çıkış yolu olarak gören şair, bilim ve teknolojinin kurtuluşun bir parçası olduğunu söylemektedir. Ancak hem yeni toplumun hem de bilim ve teknolojinin ahlâksal tutuma dayanması gerektiğini vurgulamayı ihmal etmemiştir. Çünkü o, çözümü ve yeniden dirilişi kaybedilen ahlâkî değerlerin yeniden kazanılmasında yani millî ahlâkta görmektedir.

“Fakat, ahlâkın izmihlâli ne müthiş bir izmihlâl;
Ne millet kurtulur, zîrâ, ne milliyet, ne istiklâl.
Oyuncak sanmayın! Ahlâk-i millî, rûh-i millîdir;
Onun iflâsı en korkunç ölümdür: Mevt-i küllîdir.”³⁴

Mısraları onun millî ahlâkı ne kadar önemseydiğini ve millî ahlâkın milletin kurtuluşu ve özgürlüğü için şart olduğunu göstermektedir. Millî ahlâktan uzaklaşmayı millî ruhu kaybetmekle eşdeğer gören düşünür, ahlâkın iflasını da bütünün ölümü olarak değerlendirmektedir. Ahlâkın bozulmasını mevt-i küllî olarak değerlendiren Âkif, toplumun yeniden inşasını adaletin tepeden tırnağa devletin ve toplumun her kademesinde egemen olmasına bağlamaktadır. O erdemli bir toplumun tanzim edilmesinde adaletin yanında doğruluk, dürüstlük, güçlü aile bağları gibi değerleri de önemsemektedir. Bu yüzden özellikle yönetici sınıfı adalet ve adaletsizlik açısından değerlendirmiş ve bunun üzerinde hassasiyetle durmuştur. Çünkü ona göre toplumsal yaşamın ve sosyal yapının düzeni ancak ve özellikle yönetici kadronun, aydın sınıfının ve din görevlisi olan kişilerin erdemli, adil, hukuka ve ahlâka uygun örnek davranışlarıyla tesis edilebilir. Birinci bölümde de tartışıldığı gibi Âkif, bir kaos ve çöküş döneminde yaşamıştır. O bu durumu

³² Kazım Yetiş, *Bir Mustarîp Mehmet Âkif Ersoy* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 48-49; Mustafa Kayhan, *Mehmed Âkif'in Eserlerinde Kur'an ve Tefsir*, (Gümüşhane: Üniversite Yayınları, 2022), 55-57.

³³ Vefa Taşdelen, “Safahat'ın Felsefi Yapısı”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, Mehmet Âkif Özel Sayısı, 2008 12 (133), 359.

³⁴ Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 249.

“Ah! Karşımda vatan nâmına bir kabristan

Yatıyor şimdi... Nasıl yerlere geçmez insan?”³⁵

Ifadesi ile tanımlamış ve doğal olarak karamsarlığa kapılmıştır. Çünkü o dönemde vatanın her tarafı tabiri caizse alev alev yanmakta, işgal edilmekte ve isyanlar gerçekleşmektedir. Çöküşün temel nedenleri olarak toplumun uykuya dalmasını, cehaleti, tembellik ve hurafeleri gören Âkif, bunun sonunun ölüm ve helak olduğunu söylemektedir. O, toplumun çöküş ve gerilemeden, ancak manevî ve ahlâkî aydınlanmayla kurtulabileceğini iddia etmektedir. Bunun için bireysel ve toplumsal uyanışa ihtiyaç vardır. Âkif bu durumu mısralarında şöyle anlatır:

“Olmaz ya... Tabîî... Biri insan, biri hayvan!

Öyleyse “cehalet” denilen yüz karasından,

Kurtulmaya azmetmeli baştanbaşa millet.

Kâfi mi değil yoksa, bu son dersi felâket?

Son ders-i felâket neye mâl oldu?

Düşünsen: Beynin eriyip yaş gibi damlardı gözünden!

“Son ders-i felâket” ne demektir? Şu demektir:

Gelmezse eğer kendine millet, gidecektir!

Zirâ, yeni bir sadmeye artık dayanılmaz;

Zirâ, bu sefer uyku ölümdür: Uyanılmaz!

Yıllarca, asırlarca süren uykudan artık,

Silkin de: Muh’itindeki zulmetleri yak, yık!

Bir baksana: Gökler uyanık, yer uyanıktır;

Dünyâ uyanırken uyumak maskaralıktır!”³⁶

Bütün gayretini inançlı, ahlâklı ve bilinçli bir toplumun meydana gelmesi için seferber eden düşünür, dinî algının ve pratiğin yeniden tanzimi üzerinde durur. Uyanışı ve kurtuluşu cehaletten, hurafelerden ve tembellikten hızla uzaklaşmaya bağlayan Âkif, akıl ve bilimi rehber kabul etmektedir. Bununla birlikte hiçbir zaman dini ve ahlâkî değerlerden vazgeçmemiş, taviz vermemiştir. Günümüzde de hala güncelliğini koruyan ve gelecekte de korumaya devam edecek gibi görünen din, bilim ve teknoloji tartışması Âkif’in uyanış, değişim ve kurtuluş anlayışında uyum içerisindedir. Toplum, ataletten ancak akıl ve bilimin rehberliği ve ahlâkî ilkelerin yaşam tarzı haline getirilmesi ile kurtulabilir. Düşünüre göre

³⁵ Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 169.

³⁶ Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 179-180.

toplumun kalkınması için Batının ilim ve teknolojisine sahip olmak zorunludur. O bu düşüncesini şu mısralarda açıkça dile getirmektedir:

“Alınız ilmini Garb’ın, alınız sanatını
Veriniz, hem de mesainize son süratini
Çünkü kabil değil, artık yaşamak, bunlarsız;
Çünkü milliyeti yok sanatın, ilmin; yalnız.”³⁷

Âkif, Batı medeniyetini üç temel özelliğiyle tanımlamaktadır.³⁸ Onların birinci özelliği sahip oldukları bilim ve teknoloji, ikincisi Batı emperyalizmi, üçüncü özellikleri ise yaşadıkları bozuk ahlâk anlayışıdır. Şair, yukarıda da ifade edildiği gibi Batının bilim ve tekniğinin alınmasına taraftar olurken, hatta bilim ve teknoloji olmadan yaşamının zorluğuna dikkat çekerken, onların ifsat olmuş ahlâk anlayışlarına ve emperyalist duygu ve düşüncelerine şiddetle karşı çıkmış, sert bir üslup ile eleştirmiş ve bunlardan uzak durulması gerektiğini savunmuştur. Yaşanan olayları dikkatli bir şekilde gözlemleyip inceleyen Âkif, sorunları tespit etmekle yetinmemiş, çözüm bulmak için gayret etmiştir. Yozlaşan kültüre, çürüyen değerlere, bozulan ahlâk anlayışına toplumsal çare aramıştır. O toplumun çürüyen yönlerine değinirken, hedeflediği ideal birey, ideal toplum, ideal kültürün nasıl olacağını, vasıflarını da belirlemiştir. Toplumun içine düştüğü sefaleti, gördüğü aksaklıkları realist bir gözle dile getirmeyi tercih etmiştir. “Sözüm odun gibi olsun; hakikat olsun tek!”³⁹ mısrası onun amacını göstermektedir.

Âkif, Batıdaki uygarlığa açık olmakla beraber, kendi millî ve ahlâkî değerlerimize bağlı kalmayı savunmuş ve bu düşüncesinden hiç taviz vermemiştir. Geleceği şekillendirirken, geçmişimizde yer alan temel dinamiklerimizden kopmamayı, tarihimize, hamurumuza sahip çıkmayı ve ihtişamlı mazinin geleceğimize çok şeyler vereceğini, onun doğrusundan ve güzelliğinden faydalanmayı savunmuştur. Âkif, şartlara, zamana ve zemine göre hareket etmemiş ahlâkî, ilkeli ve karakterli duruşundan ödün vermemiş doğru bildiği yoldan ayrılmamıştır. O nasıl ki Osmanlının çöküşünü engellemek, çürümeyi durdurmak için ilkeli bir şekilde, büyük bir samimiyet ve gayretle mücadele etmiş ise Cumhuriyet ve Millî Mücadelenin zaferi için de aynı samimiyet ve gayretle çalışmıştır. Yazdığı şiir ve yazılarıyla verdiği vaazlarla Millî Mücadelenin destekçisi olmuştur. Çünkü Âkif’in makam,

³⁷ Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, haz. Hüseyin Su-Abdurrahim Karadeniz (İstanbul: Hece Yayınları, 2009), 192.

³⁸ Zafer Cırhınlioğlu-Musa Tektaş, “Mehmet Akif Ersoy’un Şiirlerinde Sosyolojik Temalar”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2019 7(1), 102. (99-109).

³⁹ Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 194.

mevki gibi bir derdi olmadı, o hep inandığı ilkelerin peşinden gitti.⁴⁰ Âkif'in bu tavra sahip olmasında şüphesiz ki inandığı dinin, aldığı dinî eğitimin önemli katkısı vardır. Çünkü ona göre dinin, toplumsal bütünleşme konusunda büyük etkisi vardır. Bu yüzden de toplumdaki istikrarı, birliği dinamik ve devamlı kılmak için dinin, ahlâkın birleştirici özelliğini aktif olarak değerlendirmek gerekmektedir. O dinî ve ahlâkî değerlerin teoride ve pratikte canlı tutulmasını sosyal hayattaki dayanışma, birlik ve ahenk için zaruri görmektedir. Düşünür, insanların önemseydiği, gerekli gördüğü ahlâkî prensiplerin merkeze alındığı bir anlayış ve işleyişi sosyal dengeyi, birliği ve dayanışmayı sağlayan temel unsurlar olarak değerlendirmektedir. Âkif'in ahlâk felsefesinin temelinde bu anlayış vardır. Çünkü ona göre bir toplum ancak ahlâkî prensipleri ile ayakta kalabilir. Ahlâk kurallarına uygun yaşamının önemini mısralarında şu şekilde ele almaktadır:

“Gökten inmez bir de hiçbir şey... Bütün yerden taşar;
Kendi ahlâkiyle bir millet ölür, yahud yaşar.”⁴¹

Âkif, bireysel çabadan ziyade toplumsal hareketin, şuurun milleti ayağa kaldıracağına ve kaostan çıkaracağına inanmaktadır. Bunun içinde toplumu oluşturan bütün kurum ve katmanlarda herkesin işini en güzel şekilde yapması gerekmektedir. Çünkü işin ihmalden oluşacak bir hata — 114 bütün kurumu dolayısıyla bütün toplumu etkileyecektir. Ahlâksal yaşam, bu aksaklıkların oluşmasını, zaiyatı engelleyecek ve verimi, üretkenliği zirveye taşıyacak en temel yoldur. Devrin toplumsal mücadele devri olduğunu, bireysel çabanın yetersiz kaldığını söyleyen Âkif bu düşüncelerini şu mısralarında dile getirmektedir:

“Bugün ferdi mesainin nedir mahsulü? Hep hüsrân;
Birer beyhude yaştır damlayan tek tek alınlardan!
Cihan artık değişmiş, infiradın var mı imkanı?
Göçüp ma'murelerden boylasan hatta beyebanı?
Yaşanmaz böyle tek tek devr-i hazır. Devr-i Cem'iyet.”⁴²

Âkif'in toplumsal çöküşten kurtuluş için önerdiği bir diğer çözüm de toplumların, milletlerin kendini geliştirip, değiştirebilmesi ve yenileyebilmesidir. Bu değişim ve yenilenmeyi kendi öz değerlerinden taviz vermeden yapan toplumlar sağlam bir şekilde varlıklarını devam ettirirler.

⁴⁰ Cihrinlioğlu-Tektaş, “Mehmet Âkif Ersoy'un Şiirlerinde Sosyolojik Temalar”, 101.

⁴¹ Ersoy, *Safahat*, haz. Hüseyin Su-Abdurrahim Karadeniz, 299.

⁴² Ersoy, *Safahat*, haz. Hüseyin Su-Abdurrahim Karadeniz, 440.

İnsanı yaratılmışların en saygın varlığı olarak kabul eden Âkif, onun ilahî bir sanat eseri olduğuna inanmaktadır. Evren ve içindeki her şey insanın varlığını sağlıklı bir şekilde devam ettirmesine uygun bir biçimde yaratılmıştır. Sosyal bir varlık olması hasebiyle hemcinsleriyle birlikte yaşamak zorunda kalan insan, yüzleştği sorunları çözebilme yeteneğine sahip olduğu gibi yenilikler keşfedebilme, araştırma ve üretebilme gücüne de sahiptir. Sahip olduğu bu melekeler vasıtasıyla bazen yerde, bazen gökte, bazen denizlerde, bazen yeraltında insanlığa katkı sunan olağanüstü icatlara öncülük etmektedir. Âkif idealindeki insan tipolojisini anlattığı “İnsan” adlı şiirinde onda en çok görmek istediği özelliklerin bireyin kendini tanıması, kendine güvenmesi, haklarını çok bildiği gibi sorumluluklarını, vazifelerini de iyi bilmesi, ümitsizlikten uzak durup ümit var olması, içinde yaşadığı toplumun refahı, huzuru, kalkınması için gayret ve mücadele etmesidir.

“Terakki meyli artık fıtratında ruh-i saridir!
Bütün esrar-ı hilkatten haberdar olmak istersin,
Bu gaybistan-ı hiça-hiçten kurtulmak istersin!
Meadın, mebdein halin ki üç müthiş muammadır...
Durur edvar-ı müstakbel gibi karşında hep hazır.”⁴³

Şair, aynı şiirde insanın mahiyeti itibariyle meleklerden bile ulvî — 115 olduğuna vurgu yapmaktadır. O, alemler sende saklıdır, cihan sende toplanmıştır, kalbin Allah’ın nurunun tecelli ettiği yerdir ve cirmin küçüktür ancak ilahi sanatın gayesi sensin⁴⁴ diyerek insanın saygın pozisyonuna dikkat çekmiştir. İnsana verilen bu müstesna değerın ona bazı sorumluluklar yüklediğini ifade ederek, insanın kendini ve ilahi olanı tanıma, anlama ve buna göre davranması gerektiğini ileri sürmektedir. Çünkü o, insanın kendini tanıdıkça, bilinçli bir birey olacağını, bu şuur halinin ona sorumluluklarını hatırlatacağını ve sonunda aklını daha aktif ve yaratıcı bir şekilde kullanabilecek hale geleceğine inanmaktadır. Bu seviyeye ulaşmayan kişileri ise uykuda olmakla itham edip eleştiriye tabi tutmakta ve terakkinin önünde en büyük engel olarak görmektedir.⁴⁵ Âkif, kendini tanımayan insanın özüne, sahip olduğu yetenek, istidat ve kabiliyetlere haksızlık ettiğini düşünmektedir. Kendini tanımamak, yeteneklerinin farkında olmamak, kendini sınırlamak demektir. Çünkü amacına uygun kullanılmayan,

⁴³ Ersoy, *Safahat*, haz. Hüseyin Su-Abdurrahim Karadeniz, 81; Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 60.

⁴⁴ Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 60.

⁴⁵ Enver Uysal, “Mehmet Âkif Ersoy’un Ahlâk Anlayışı”, *Mehmet Âkif’i Anlamak*, ed. Alev S. Uğurlu-Selçuk Kırılı (Bursa: Türk Ocakları Derneği Bursa Şubesi, 2021), 26.

keşfedilmemiş veya keşfedildiği halde geliştirilmemiş yetenekler hem kişiye hem topluma haksızlık anlamı taşımaktadır.

Âkif, toplumsal problemlerin çözümü için düşünen ve çareler üreten, içerde ve dışarda yaşanan olayları anlamaya, yorumlamaya çalışan çok yönlü bir düşündürdür.⁴⁶ O, müslümanların içinde bulunduğu bölünmüşlük ve geri kalmışlıktan da yaşanan dağınıklık ve sefaletin nedenini İslâm dinine bağlayan zihniyet ve anlayıştan da rahatsızlık duymaktadır. Çünkü bu olumsuz tablonun nedeninin İslâm dini ve içerdiği ilkeler olmadığını, aksine İslâm'ın anlama, yorumlanma ve uygulanmasında hata edildiğini söylemektedir.⁴⁷ Çözümü, batı kültürünü taklit etmede bulan anlayışa şiddetle karşı çıkmış ve bunlarla mücadele etmiştir. Çözümü kendi öz kültürümüzün doğru anlaşılıp yaşatılmasında bulan düşünür taklide, suursuz özentiyeye karşı olduğunu şu ifadelerle dile getirmektedir.

“Ne yapsa Avrupa, bizlerce asl olan hareket:
O halde biz dahi yaptık! deyip hemen taklid
Bu türlü bir yenilikten ne hayr edersin ümid?”⁴⁸

Âkif “İki Arkadaş Fatih Yolunda” şiirinin ilerleyen bölümlerinde; dedelerimizin gayretle çalışıp bıraktığı eserlerden, inşa ettiği hasta hanelerden, mekteb-i tıbbiyelerden bahsedip sefelefin mazur olduğunu, haleflerin ise bu anlayışı devam ettiremediğini, bunun yerine miskin kılıklı kahvelerin⁴⁹ açıldığını dile getirip durumu ayıpladığını ifade etmektedir. Müslüman milletlerin içinde bulunduğu durumdan kurtuluşu iki temel değer olan marifet ve faziletin hakkıyla anlaşılıp gereğinin yapılmasında görmektedir. Bu anlayış onun şiirine şöyle yansımıştır:

“Çünkü milletlerin ikbâli için, evladım,
Marifet, bir de fazîlet... İki kudret lazım.
Marifet, ilkin, ahaliye saadet verecek
Bütün esbabı taşır; sonra fazilet gelerek,
O birikmiş duran esbabı alır, memleketin
Hayr-ı ilasına tahsis ile sarf etmek için.

⁴⁶ İsmail Alper Kumsar, *Safahat'ta Özlü Sözler* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 218.

⁴⁷ Yaşar Barut, “Mehmet Âkif Safahat Adlı Eserinde Eğitim ve Kültür”, *I. Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Gökay Yıldız vd., (Burdur: Mehmet Âkif Ersoy Üniversitesi Yayınları, 2008), 2/817; Emine Özde Özgürel, “Mehmet Âkif Ersoy'un Safahat Adlı Eserinde Batı Medeniyetini Olumlayıcı Yaklaşımlar”, *Gazi Türkiyat* (15) 2014, 144.

⁴⁸ Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 198.

⁴⁹ Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 199.

Marifet kudreti olmazsa bir ümmette eğer,
Tek faziletle teali edemez, za'fa düşer.
İbtidailiğe mahsus olan avare sükun,
Çöker asabına. Artık o da bundan memnun!
Marifet, farz edelim, var da, fazilet mefkud...
Bir felaket ki cemaatler için, na-mahdud.
Beşerin ruhunu tesmim edecek karha budur;
Ne musibettir o: Taunlara rahmet okutur!"⁵⁰

Bireyin, toplumun erdemli ve yetkin bir şekilde gelişebilmesi için maddi-manevi yönleriyle bir bütün olarak talim ve terbiyeye ihtiyacı vardır. Eğitimde bu denge mutlaka temin edilmelidir. Çünkü sadece fiziksel olarak eğitilen insanın ruhî yönü ihmal edildiği için, ortaya taassup sahibi, tek yönlü hareket edebilen bir insan tipolojisi çıkar. Hangi düşünce ve inanç adına olursa olsun taassup zarara, huzursuzluğa ve geriliğe neden olur. İnsanlık tarihinde zaman zaman din adına, bazen de akıl ve bilim adına taassup örneklerine rastlamak mümkündür.⁵¹ Âkif'in de şiirinde belirttiği gibi insan madde ve manasıyla değerlendirilmeli ve iki yönü de ihmal edilmemelidir.

Safahat'ın altıncı kitabı olan "Asım" bölümünde gençliğe tavsiyelerde bulunan şair, birey ve toplum için hayati bir mesele olan gelişme ve ——— 117
kalkınmanın nasıl olması gerektiğini ele almış, marifet ve fazilet kavramlarına dikkat çekmiştir. Genç nesillerin marifet ve fazilet rehberliğinde yetiştirilmesini ve eğitilmesini tavsiye eden Âkif marifete, bilgi, teknoloji, ilim, sanat, teknik, her konuda ustalık ve sanat anlamları verirken, fazileti de iyi huy, güzel ahlâk, sağlam karakter, tutarlı kişilik ve üstün meziyetler olarak tanımlamıştır. O, toplumsal maddi ve manevi terakkî için bu iki prensibin dengeli ve uyumlu bir şekilde yol yürümesi gerektiğine inanmaktadır. Çünkü marifet, ümmetin güvenliği ve refahı için ihtiyaç duyulan maddi kalkınmayı sağlayacak, fazilet ise bu gelişmenin manevi ayağını oluşturacaktır. Milletin ikbali için gerekli gördüğü marifet ve faziletten birinin eksikliği felaket olarak değerlendirir. Bir milletin, marifet olmadan sadece faziletle kalkınamayacağını ve zaafa düşeceğini, miskin ruhların ise bu halden memnun kalacağını söyleyen Âkif, fazilet olmadan da sadece marifeti toplumlar için Taundan daha kötü bir felaket olarak değerlendirir. Çünkü o zamanın şartları gereği elzem olan ilim ve teknikten uzak kalarak, sadece iyi ahlâk ile yükselmenin zor olduğunu görmüş ve bu

⁵⁰ Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 369.

⁵¹ Ahmet Gürtaş, *Atatürk ve Din Eğitimi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 13-14.

konuda milleti uyandırmak ve uyarmak için mücadele etmiştir. Düşünür bunun aksine olan durumu da tehlikeli bulmakta ve insanları, yetkilileri uyarmaktadır. Doğrusu şiirinde de yer verdiği gibi bir milletin marifet ve fazileti aynı samimiyet ve şuurla benimsemesidir.

İslâm'ın hayat anlayışının merkezinde ahlâkî erdemler olduğuna inanan Âkif, Kur'ân-ı Kerîm'in getirdiği hükümlerin çoğunluğunun ahlâkî olduğunu söylemiş ve hayatını bu ilkelere göre yaşamıştır. Şair, bu anlamda tam bir ahlâk insanıdır. Ahlâk abidesi tanımlamasını fazlasıyla hak eden bir yaşam tarzına sahip olup, inandığı ilkelere uygun davranan, çalışkan, insanlığın dertleri ile dertlenen, özü sözü bir, verdiği sözde duran, problemlere çözüm arayan, zamanını, enerjisini, bilgisini, yeteneğini insanlığın mutluluğu için seferber eden cesur bir aksiyon insanıdır. Âkif, şahsiyetini oluşturan değerleri kendisine İslâm dininin sağladığının farkındadır. Kendisiyle yapılan bir röportajda bu durumu şöyle değerlendirmektedir: “Doğacaktır sana vadettiği günler Hakk'ın demiştim. Bu mısra umutla, imanla yazılır. İmanım olmasa yazabilir miydim? zaten başka türlü düşünüp, başka türlü yazanlardan değilim. İçimde ne varsa bütün duygularım yazılarımdadır.”⁵² Düşünürün en bilinen yönlerinden biri de doğru sözlü olması, doğrudan yana olup bunu her yerde söylemesi ve savunmasıdır. Bilmediği, görmediği, doğruluğundan emin olmadığı meselelerle ilgilenmediğini şiirinde şöyle dile getirmektedir:

“Hayır, hayâl ile yoktur benim alışverişim...
İnan ki: Her ne demişsem görüp de söylemişim.
Şudur cihânda benim en beğendiğim meslek:
Sözüm odun gibi olsun; hakikat olsun tek!”⁵³

Âkif'in inandığı değerlerden taviz vermemesi ve ahlâkî değerlerine bağlılığı sair işlere önceliği ile ilgili şu örnek ibretliktir. Şair, Fatin Gökmen vesilesiyle İttihat ve Terakki Cemiyetine üye olmuştur. Amacı ise eğitim ve irşat faaliyetlerine öncülük edip katkı sağlamaktır. Üyelik esnasında kabul edilmesi gereken metinde şu ifadeler yer alıyordu. “Cemiyet'in emirlerine bilâ kaydü şart itaat” etmek gerekir. Âkif, yeminin bu kısmını kabul edip söz veremeyeceğini söyleyerek: “Ben ancak Cemiyet'in emr-i marufuna itaat ederim. Mutlak söz veremem” şeklinde itiraz etmiş, şart koşturmuştur. Bunun

⁵² Ahmet Kabaklı, *Mehmet Âkif* (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2008), 59; M. Necip Yılmaz, “Marifet-Fazilet İlişkisi Bağlamında Mehmet Âkif'in Ahlâk Anlayışı”, ed. Asife Ünal, *Geçmişten Geleceğe Ahlâk*, Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Yayını, 2015/194.

⁵³ Ersoy, Safahat, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 194.

üzerine yemin metni değiştirilmek zorunda kalınmıştır.⁵⁴ O günün siyasi şartları göz önüne alındığında sergilenmesi kolay olmayan bu duruş, onun ilkelerine sadakatini göstermektedir. Onun bilinen bir başka erdemli yönü de vefası ve dostluğuna sadakatidir. Baytar mektebinde okurken yakın bir arkadaşı ile önce ölenin çocukları geride kalana emanet olacak diye bir anlaşma yaparlar. Âkif'in bu yakın dostu İslimyeli Hasan Tahsin Bey'dir. Anlaşmadan bir zaman sonra arkadaşı vefat eder. Mehmet Âkif, yapılan anlaşmaya büyük bir vefa ve sadakatla bağlı kalmış ve arkadaşının çocuklarını sahiplenerek onları kendi çocukları ile beraber büyütüp, okutmuş, evlendirmiş ve hayata hazırlamıştır.⁵⁵ Âkif'in gerçekleri konuşmak, doğruları ve hakkı dile getirmek konusunda örnek bir ahlâka sahip olduğunu yaşadığı hayat bize göstermektedir. Genel Seferberliğin yürürlükte olduğu zamanlarda, Âkif arkadaşı ile kuru fasulye yerken bir bakanlık yetkilisi gelerek bakanın selamını iletmiş yazılarında ileri gitmemesi konusunda onu kibarca uyarmak istemişti. Düşünür bu duruma öfkeleni ve "Bakanına söyle; kendilerini düzeltsinler! Bu gidiş devam ettiği sürece bizi susturamazlar. Ben kuru fasulye yemeye razı olduğum sürece kimseden korkmam."⁵⁶ cümleleriyle tepki verdi. Görüldüğü üzere o, inandığı ilkeleri her şart ve halde savunmuş ve fiili olarak uygulamıştır.

Düşünür, "Safahat" adlı eserinde ülkenin içinde bulunduğu maddi manevi enkaz halinden kurtuluşuna çare olarak düşündüğü doğruluk, cesaret, çalışkanlık, adalet, fakirlere yardım, azim, sebat, vefa, şefkat, merhamet, tevekkül, rıza, kendini yenilemek gibi ahlâkî faziletlerden çok fazla söz etmiştir. Şair, toplumun çöküşünü hızlandıran sözünde durmamak, tefrika, nifak, riya, tembellik, yalan, zulme rıza göstermek, insan onuruna yaraşır şekilde davranmamak, hakkı tanımamak, zayıflara acımamak gibi reziletlerden de söz etmiş ve bunlardan uzak durulması konusunda ısrarla uyarılarda bulunmuştur. Çünkü onun toplumu karanlıktan aydınlığa çıkaracak çözümü, maddi kalkınma ile birlikte ahlâkları bir yaşam biçimidir. Âkif, Safahat'ın beşinci kitabı olan "Hatıralar" bölümüne "Müslümanlık huyun güzelliğinden ibarettir" hadisi ile başlamakta ve yaşadığı zamanın ve toplumun adeta ahlâk analizini yapmaktadır.

"Gökten inmez bir de hiçbir şey... Bütün yerden taşar;
Kendi ahlâkıyla bir millet ölür, yâhud yaşar.
Çiğnenirsek biz bugün, çiğnenmek istihkakımız:

⁵⁴ M. Ertuğrul Düzdağ, *İstiklal Şairi Mehmet Âkif Ersoy* (İstanbul: İski Yayınları, 2002), 21.

⁵⁵ Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Âkif* (İstanbul: Timaş Yayınları), 306.

⁵⁶ Kabaklı, *Mehmet Âkif*, 62-63.

Çünkü izzet nerde, bir bak, nerededir ahlâkımız.
Müslümanlık pâk siretten ibâretken, yazık!
Öyle saplandık ki levsiiyyâta: Hâlâ çıkmadık!
Rûhî gayret ölmüş artık, her şenâ'at bizdedir...
Duygusuzluk bizde, bin mühlik kanâ'at bizdedir!
Zulme tapmak, adli tepmek, hakka hiç aldırmamak;
Kendi âsûdeyse, dünyâ yansa, baş kaldırmamak;
Ahdi nakzetmek, yalan sözden, tehâşî etmemek;
Kuvvetin meddâhı olmak, aczi hiç söyletmemek;
Mübtezel birçok merâsim: İnhinâlar, yatmalar,
Şaklabanlıklar, riyâlar, muttasıl aldatmalar;
Fırka, milliyet, lisan nâmıyle dâim ayrılık;
En samîmî kimseler beyninde en ciddî açık;
Enseden arslan kesilmek, cebheden yaltak kedi...
Müslümanlık bizden evvel böyle zillet görmedi!
Hâlimiz bir inhilâl etmiş vücudun hâlidir;
Rûh-i izmihlâlîmiz ahlâkın izmihlâlîlidir.
Bir halâs imkânı var: Ahlâkımız yükselmeli.
Müslüman kim? Din nedir? Evvelce tahkik etmeli;
En büyük düstûr odur, hakkıyla tatbîk etmeli.
Yoksa pek korkunç olur katmerleşip hüsrânımız...
Çünkü hem dünyâ gider, hem din, eğer yapmazsanız.⁵⁷

Sosyal ahlâkın temel dinamiklerini ele aldığı şiirinde izzet ve ahlâkın yokluğunun bir toplumun çığnenmesine ve ölümüne sebep olduğunu söylemektedir. Ruhen dinamikliğini yitirmiş, kirlenmiş, duygusuz, yıkıcı fikirleri benimsemiş, zulme razı, adaleti ve hakkaniyeti önemsemeyen, kendi iyimserliği ile yetinip, zayıf, ihtiyaç sahibi bireyleri unutan, kibirli, bencil, yalan söyleyen, verdiği sözü unutan, mezhep, meşrep, milliyet, dil farklılığını tefrika nedeni yapan, faydasız törenlerle meşgul olan, güçlünün dalkavukluğunu yapan, aslan, kedi örneği ile anlattığı ikircikli tavır içinde olan insanların oluşturduğu toplumun halini parçalanmış, çözülmüş vücudun haline benzeten Âkif, kurtuluş için ahlâkımızın yükselmesini önermektedir.

Ahlâkî erdemlerin bireysel ve toplumsal ilişkilerde aktif olarak uygulandığında oluşacak erdemli cemiyete Japonya'yı örnek göstermektedir. Japonları küçük boylu büyük millet diye tanımlayan Âkif, duru, öz İslâm'ın onların tutum ve davranışlarında, ahlâkî düşüncelerinde görüldüğünü

⁵⁷ Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 255-256.

söylemektedir. Doğruluk, ahde vefa, va'de sadakat, şefkat, zayıfın hakkını vermek hususundaki samimiyet, hali vakti yerinde olmasına rağmen az ile kanaat, kendisi darda iken bile verme konusunda cömert davranmak, kimsenin ırzına, namusuna yan bakmayarak yedi kat ellerin evladını kardeş olarak kabul etmek, hiç tereddüt etmeden nefsinin milletinin ali menfaatleri için kurban etmek, yeri geldiğinde ölüm tehlikesi durumunda bile gülerек hayata veda etmek gibi İslâm ahlâkının temel erdemlerinin onların hayat biçimi olduğunu söylemektedir.⁵⁸ Mehmet Âkif, yaşadığı dönemin sorunlarının temelinde iddia edildiği gibi kendi kültürümüz ve medeniyetimizin olmadığını savunmakta ve çöküşün nedenini daha çok cehalete ve tembelliğe bağlamaktadır.

Âkif, ahlâkî faziletlerin tutum ve davranışlara kamil manada yansımaları ve kalıcı olması için ihtiyaç duyulan nedenler üzerinde de düşünmüş ve erdemlerin etkin, kalıcı olarak yaşanmasının yollarını aramıştır. Bunun en etkin nedenini Allah inancı ve Allah korkusu olarak tespit etmiştir. Şair, marifet ve faziletin mutlaka Allah inancı, Allah korkusu ve ahiret inancı ile desteklenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Allah inancı olmayan ve ahirette hesap verme endişesi taşımayan insanın her an reziletlerle meyledebileceğini ve insana yakışmayan tutum ve davranış sergileyebileceğini şiirinde şöyle anlatmaktadır:

121

“Ne irfandır veren ahlâka yükseklik, ne vicdandır;
Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.
Yüreklerden çekilmiş farzedilsin havfı Yezdan’ın...
Ne irfanın kalır te’sîri kat’iyyen, ne vicdanın.
Hayat artık behimîdir... Hayır ondan da alçaktır;
Ya hayvan bağılıdır fıtratla, insan hürr-i mutlaktr.”⁵⁹

İdeal insanı, hem madden hem manen terakki etmiş, Allah ve ahiret inancı olan, marifet, fazilet, vicdan ve aklın rehberliğinde ahlâkî değerleri yetkin, fen ve teknolojiye istifade edebilen kimse olarak tanımlayan Âkif, şiirinde bu tipolojiyi “Asım” diye sembolize etmiştir. Ülkeyi içinde bulunduğu buhran ve çöküşten kurtaracak bu genç prototipi ile ilgili şiirlerini Sebülürreşad’da yayınlamış ve 1924 yılında tamamlamıştır. Şairin yaşadığı dönemde idealize edilen insan tipolojisi materyalist ve pozitivist akımların etkilediği ve yönlendirdiği insan tipidir. Bu düşünce biçiminde asıl olan sadece maddenin ve insanın maddi yönünün önemsenmesi ve

⁵⁸ Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 145.

⁵⁹ Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 249.

geliştirilmesidir. Âkif ise bu akıma alternatif olarak hem madden hem manen iyi yetişmiş, marifet, fazilet ehli, bilgi sahibi, iffetli, namuslu, yüreği vatan sevgisi ile dolu, değerleri için canını verebilecek “Asım” ismini verdiği bir gençlik projesi inşa etmiştir. Şair, ruhen ve bedenen güçlü bu neslin ülkenin geleceğinde söz sahibi olmasını istiyordu. Çünkü bu nesil güçlü, adil, haksızlığa rızası olmayan, iffetli, çalışkan, bilgili, edepli, vatansever, dindar, kahraman, hakperest, gücünü ve yeteneklerini kendi çıkarları yerine devleti, milleti, ülkesi ve toplumun yararı, kalkınması ve geleceği için kullanır.⁶⁰ Örnek genç nesli sembolize eden “Asım” Âkif’in zihninde dört başı mamur, irfan sahibi, hem zihnen hem bedenen zinde, güreşte kimsenin yenemeyeceği güçlü bir pehlivan, ince ruhlu, yardıma muhtaç insanlara yardım eden, çevresinde yaşanan olaylara kayıtsız kalmayan, onurlu, zulme karşı duran ve mücadele eden, ilim, fazilet sahibi, tarihini bilen, sadece konuşan değil eylem adamı olup iş yapan, hisli, kahraman bir gençtir.⁶¹

Âkif şiirlerinde bireye yönelik ahlâk ölçülerinden söz ettiği gibi toplumsal çöküşü durdurmak ve kalkınmayı sağlamak için toplumun ihtiyaç duyduğu ahlâkî ölçülerden de söz etmiştir. Ona göre hem bireyin hem de toplumun düzenli ve huzurlu yaşamı için zorunlu ahlâk ilkelerinin başında adalet gelmektedir. Çünkü adaletin hakim olduğu, hakkaniyetle tatbik edildiği toplumlarda insani ilişkiler daha sağlıklı ve içten iken, onun yokluğu ve eksik uygulanışı sosyal ilişkilerin bozulmasına ve buhranların oluşmasına sebep olmaktadır. Şair bu yüzden adalet erdemini çok önemsemektedir. Adil bir yönetici ve yönetim, liyakat ve ehliyetle önem verir, hak edenin hakkını almasını sağlar, insanlar arasında her ne sebeple olursa olsun ayrımcılık yapmaz, halkını hor görmez, küçümsemez, ezmez. Adaletin olmadığı yerde ise bu faziletler rezilete dönüşür. O hem bireysel hem de toplumsal adaletsizlik ve haksızlıklarla inancı ve karakteri gereği mücadele etmekten çekinmemiştir. Âkif çok bilinen bir şiirinde bunu şöyle dile getirmiştir:

“Zulmü alkışlayamam, zâlimi aslâ sevemem;
Gelenin keyfi için geçmişe kalkıp sövemem...
Üç buçuk soysuzun ardında zağarlık yapamam;
Hele hak nâmına haksızlığa ölsem tapamam.
Adam aldırırma geç git, diyemem, aldırırım.
Çiğnerim, çiğnenirim, hakkı tutar kaldırım.

⁶⁰ Mehmet Kaplan, “Âkif Açık Oturumu”, *Türk Edebiyatı Dergisi*, Mehmet Âkif Özel Sayısı, (İstanbul: 1983), 27.

⁶¹ Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 332; 335; 355; 354.

Zâlimin hasmıyım amma severim mazlumu...⁶²

Âkif'in yaşadığı tecrübe ile vardığı sonuç şiirinde de ifade ettiğı gibi toplumda iki sınıf insanın var olduğudur. Bunlardan biri yasaları kolayca çiğneyen, kanun kural tanımayan, güçlü ve istediğini alan sınıf, diğeri ise haklı olduğu halde hakkını alamayan mazlum, fakir, güçsüz insanlardır. Düşünür mazlumin yanında zalimin ise hasmı olduğunu söyleyerek yine inancının ve karakterinin gereğini yapmıştır. O, güçlü insanlara yalakalık yapıp onlara güler yüz, ilgi alaka gösterip mazlum ve fakirlerin yüzüne bakmayanları da eleştirip yermektedir. Hatta o, adaletsizlik ve haksızlığa karşı durmanın, zalime, güçlüye karşı mazlumu, garibi, güçsüzü desteklemenin en büyük kahramanlık olduğunu söylemektedir.

“Haklı, haksız diye taksimi kim etmiş ki kabul?
Bu cihan baksana, baştan başa: âkil, me'kûl.
Kuvvetin sırtını kimmiş, göreyim okşamayan?
Ne zaman altta kalırsan, o zaman derdine yan!”⁶³

Âkif'in yaşadığı dönemde gördüğü ve ahlâken yanlış bulduğu hususlardan biri de güçlüünün sırtının sıvazlanıp, kimsesizin mağdur edilmesidir. Mazlumin desteklenip hakkının savunulmasını kahramanlık olarak değerlendirmekte ve şiirinde durumu şöyle dile getirmektedir:

123

“Bir adam dursa da bir zalim imamın yüzüne,
Adli emretse, bu zalimde onun hak sözüne,
İnkıyâd eyleyecek yerde tutup kıysa ona,
O mücâhid yazılır ta şühedânın başına.”⁶⁴

Anlaşıldığı üzere adaleti, hakkı savunurken hayatını kaybeden kişiyi şehitlerin reisi olarak değerlendirmektedir. Adaletin tecellisinde eşitlikten ayrılmamak onun temel ilkelerindendir. Adalet, birlik ve beraberliğin teminatıdır. Birliğin tesis edilemediğı toplumlarda başarı, kalkınma, huzur olmaz. Halkın adalet peşinde koştığı bir durumda keyfi ve şahsi uygulamaların kabul edilemeyeceğini şiirinde ifade etmiştir.

“Heybe sırtında “adalet” dilenirken millet,
Müsterih olmanın imkânı mı var, insaf et?”⁶⁵

⁶² Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 332.

⁶³ Necmettin Turinay, *İstiklal Marşı'nın 100. Yılında Mehmet Âkif Ersoy Şiir Külliyyatı Safahat* (Ankara: TBMM Yayınları, 2021), 793.

⁶⁴ Turinay, *Safahat*, 784.

⁶⁵ Turinay, *Safahat*, 762.

Adalet konusuna hassasiyetle şiirlerinde yer verdiği görülen Âkif, adaletin timsali olarak kabul edilen Hz. Ömer'den örnekler vermiş ve yaşadığı toplumda gözlemlediği, adam kayırma, rüşvet, servet düşkünlüğü ve hastalığı, maddenin manayı unutturduğu insanların çokluğu, dalkavukluk, edep ve hayanın önemini yitirdiği, iyi gün dostu insanların varlığını rahatça sürdürdüğü, ahlâkî bozulmanın her geçen gün yaygınlaştığı bu toplumu geri gelmesi mümkün olsa Hz. Ömer'in bile düzeltmeyeceğini söylemiştir.

“Evet, adaleti “mutlak” hayal edersen eğer,
Ömer değil ya ne olsan bırak ki hepsi heder!
Beşer, adaleti “mutlak” tahayyül ederse,
Görür ümidini mahkûm her zaman ye’s⁶⁶”

Şairin ahlâk felsefesinin merkezinde yer alan önemli bir erdemde birlik beraberliktir. O, milletlerin devamını birlik-beraberlik, kardeşlik duygularının sağlamlığına bağlamaktadır. İnsanlık tarihi bize göstermektedir ki içerde birliği sağlayan, dayanışma ve yardımlaşmanın yetkin bir şekilde gerçekleştiği toplumlar tarih sahnesinde daha uzun, etkili ve kalıcı olmuşlardır. Âkif'in konuyu önemsemesinde yaşadığı dönemin siyasî, toplumsal, kültürel bölünmüşlüğü'nün yanında İslâm'ın kaynaklarında —124— meselenin ciddi şekilde ele alınmasının da etkisi vardır. Gerek Kur'ân'ı Kerîm⁶⁷ gerekse peygamberimizin hadislerinde konuyla ilgili uyarılar ve tavsiyeler bulunmaktadır. Âkif yazdığı şiirlerinde konuyu sıklıkla ele almış ve insanlara hep birlik beraberlik mesajı vermiştir. Kavmiyetçiliği, tefrikanın nedenlerinden biri olarak gören şair, birlik beraberlikten uzaklaşmayı ise Allah'tan uzaklaşmak olarak değerlendirmiş ve insanları uyarmayı ihmal etmemiştir.⁶⁸ Birliği bozmanın toplumsal zaafa yol açacağını Kur'ân'ı Kerîm'deki ayete⁶⁹ dayanarak yazdığı şiirinde açıkça söylemiştir:

“Sen! Ben! Desin efrâd, aradan vahdeti kaldır;
Milletler için işte kıyamet o zamandır.
Mâzîlere in, mahşer-i edvârı bütün gez:
Kânûn-i İlâhî, göreceksin ki, değişmez.
Ey zâir-i âvâre, işittin ya! Demek ki:
Birmiş bütün ümmetlerin esbâb-ı helâki.
Vahdetten eser yok bir avuç halkın içinde!

⁶⁶ Turinay, *Safahat*, 426.

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/103.

⁶⁸ Turinay, *Safahat*, 842; 593, 645.

⁶⁹ Enfal 8/46.

Post üstüne hem kavgaların hepsi nihâyet;
 Hâlâ mı boğuşmak? Bu ne gaflet, ne rezâlet!
 Hürriyeti aldık! Dediler, gaybe inandık;
 Eyvâh, bu bâzîçede bizler yine yandık!
 Cem'iyete bir fırka dedik, tefrika çıktı;
 Sapsağlam iken milletin erkânını yıktı.”⁷⁰

Tefrikanın, sen ben davası gütmenin toplumsal düzen, huzur ve kalkınmanın önündeki en büyük engel olduğunu ileri süren düşünür, birlikten uzaklaşmanın milletler için kıyamet anlamı taşıdığını ve bütün milletlerin helak sebebi olduğunu söylemektedir. Düşmanın, topu ile bile yıkamayacağı milleti tanımlarken en belirgin özellik olarak birlik içinde yüreklerin vurmasını göstermektedir.

“Girmeden tefrika bir millete, düşman giremez;
 Toplu vurdukça yürekler, onu top sindiremez.”
 Yaşamak hakkını kuvvetliye vermiş Yaradan.
 Müslüman, fırka belâsıyla zebun bir kavmi,
 Medeni Avrupa üç lokma edip yutmaz mı?”⁷¹

Şaire göre yürekler toplu vurmaz, milli, manevi değerlerin etrafında samimi birliktelik tesis edilmezse, o milleti, düşmanın bölüp, parçalayıp yutacağını Fas, Tunus, Cezayir, İran örneklerinde görebiliriz. Safahat'ın 'Süleymaniye Kürsüsünde' bölümünde mümini inciten bir dikenin verdiği acıyı duymayan müminlerden, Nebinin ruhunun davacı olacağını söylemektedir.⁷² Bu sahiplenme düşüncesi onun inancının yanında arkadaşlık ve dostluk anlayışı ile de ilgilidir. Dostluğa önem veren şairde vefa esastır. Öyle ki dostlarına verdiği değerden dolayı onlarda gördüğü ve değerleriyle uyuşmayan hallerine bile katlanırdı. Neyzen Tevfik ile olan dostluğu buna örnektir. İçkiyi bütün uğraşlarına rağmen bırakamayan Neyzen Tevfik ve “*Ashab'dan sonra en sevdiğim kişi*” dediği Babanzâde, onun en çok sevdiği, sohbet etmekten ve beraber vakit geçirmekten mutlu olduğu dostları arasında idiler.⁷³ Vefa gibi değer verdiği bir diğer ahlâkî erdem de dürüstlüktür. Dinin önemseydiği ve ahlâkın temel erdemi olarak kabul ettiği dürüstlüğü düşünür de aynı hassasiyetle ele almış ve kişiliği ile özdeşleştirmiştir. Âkif, dinin, imanın ve ahlâkın temelini doğruluk

⁷⁰ Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 386-387.

⁷¹ Turinay, *Safahat*, 514; Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 152.

⁷² Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 152-153.

⁷³ Selman Yaşar, “Mehmet Âkif ve Neyzen Tevfik”, 1. Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu (Burdur: Mehmet Âkif Ersoy Üniversitesi Yayınları, 2008), 2/721.

olduğunu düşünmektedir. O, muhatap kırılıp incinecek diye doğrudan ayrılmayı kabul etmemekte ve dürüstlüğü kişinin söz ve eylemleri arasındaki uyum olarak tanımlamaktadır. Toplumun maddi manevi gelişmesini, huzur ve güvenini doğruluk kavramına bağlamaktadır.⁷⁴ Doğruluğun yokluğu ikiyüzlülüğü, yalancılığı, münafıklığı, güvensizliği doğurmakta ve bütün bunlarda toplumun ifsadına vesile olmaktadır.

Temel ahlâkî değerler arasında yer alan sabır kavramı da Âkif'in ahlâk felsefesinde önemli bir yer tutmaktadır. Kendi özel hayatında mücadele etmek zorunda kaldığı sorunlar gibi yaşadığı dönemde ülkenin yüzleştiği sorunlarda onun sık sık sabır kavramına şiirlerinde yer vermesine vesile olmuştur. Çocuk denilebilecek yaşta babasını kaybetmesi, evlerinin yanması ve maddi sıkıntılar yaşaması onun gelecekle ilgili bazı planlarından vazgeçmesine sebep oldu. Sıkıntılarının boyutunun büyüklüğü okul değişikliği yapmak zorunda kalmasından da anlaşılmaktadır. Gerek özel gerekse toplumsal yaşamda karşılaştığı sorunlarla mücadelede onun en çok sığındığı erdem sabır olmuştur. O olumsuzluklar karşısında bahane ve suçlu aramak yerine ne yapılabilir, ne yapabilirim yaklaşımını seçmiş ve herkesin uyanmasını, mücadele etmesini ve çözüm aramasını tavsiye etmiştir. Yanlış anlaşılan sabır, tevekkül ve kader konularına değinmiş ve dini hurafeden arındırmak için mücadele etmiştir. Çünkü o dinin yanlış anlaşılmasının çözümlerin, çöküşlerin, yozlaşmaların, yıkılmaların temel nedenler arasında olduğunu söylemektedir:

126

“Demek İslâm'ın ancak namı kalmış Müslümanlarda,
Bu yüzdenmiş demek hüsrân-ı millî son zamanlarda.
Eğer çiğnenmek isterseler seylâbı eyyama;
Rücû etsinler artık Müslümanlar Sadr-ı İslâm'a.”⁷⁵

Bu yüzden Âkif, şiirlerinde sabrı, Kur'ân'ın dediği gibi anlamlandırmıştır.

“İş bitti. Sebatın sonu yoktur. deme, yılma.
Ey millet-i merhume, sakın ye'se kapılma.⁷⁶
Hüda rızası için ey mücâhidîn-i kirâm!
Sebatı kesmeyiniz, çünkü, sade sizde ümid;
Dönerseniz ebediyyen söner gider Tevhid,⁷⁷

⁷⁴ Turinay, *Safahat*, 728, 586, 506.

⁷⁵ Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat* (İstanbul: Sentez Neşriyat, 1990), 300; İsmail L. Çakan, “Babanzâde Ahmed Naim”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/375-376.

⁷⁶ Turinay, *Safahat*, 553.

⁷⁷ Turinay, *Safahat*, 696.

Harifân-ı aşka, en evvel gerek
Tevekkül, tahammül, sebat eylemek.”⁷⁸

Olumsuzluklar karşısında ümit var olmak, yılmamak, karamsarlığa düşmemek, mücadele etmek onun sabır anlayışının ana unsurlarıdır. Haksızlığa karşı susmamak, hakkı savunmak, gördüğü haksızlığı düzeltmek, yumuşak başlılığın uysal koyun olmak anlamına gelmediği, kanayan yarayı dindirmek için gerekirse bedel ödemek de onun sabır kavramına yüklediği anlamlar arasında yer almaktadır.⁷⁹ Şairin sabır anlayışının toplumun genel kabulüne çok uymadığı anlaşılmaktadır. Düşününürün daha çok aktif, gayrete dayalı bir sabır ve tevekkül anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Âkif Kur’ân’ı Kerîm’in Âl-i İmrân suresinin son ayetinde (3/200) geçen sabır kelimesini tahlil ettiği şiirinde sabır nedir diye sormakta ve Müslümanların kavramın anlamına bile vakıf olmadığını söylemektedir. Toplumun sabra “katlanılmayacak şeylere bile katlanmak” anlamı verdiğini, mesela, zelil olmaya, hakaret görmeye, dövülmeye, sövülmeye, insaniyetimizi lekeleyecek her musibete katlanmaya sabır dediğini söyleyen Âkif, bu anlayışın Kur’ân’ın sabır anlayışı ile örtüşmediğini ifade etmektedir. Çünkü Kur’ân sabrı katlanmak değil ‘göğüs germek’ olarak tanımlamaktadır. Katlanılmayacak acılara katlanmak zorunda kalmamak için öncesinde her türlü şiddete, zulme, belaya mertçe, insanca göğüs germektir sabır. Allah yolunda, hak yolunda, vatan millet uğruna malını, canını, rahatını, uykusunu feda etmektir sabır. Bu zahmetlere katlanmadan miskin miskin oturarak, başına gelecek belalara ‘Kader böyle imiş! Tahammül etmeli’ diye hazma çalışmak hiçbir şekilde sabır ile açıklanamaz.⁸⁰ Düşününür öğretisinde yer alan sabırla, aktif, üreten, çözüm bulan, tedbir alan, bir zihinsel yapıyı ve eylem içeren bir anlayışı kastetmektedir. Katlanmak, tahammül anlamındaki sabrı aklî, vicdanî ve Kur’ân’î bulmamaktadır.

Sonuç

Ahlâk felsefesi ile ilgili görüşlerini tespit edip değerlendirmeye gayret ettiğimiz Âkif, yaşadığı dönemin, parçası olduğu toplumun ve Müslümanların yüzleştiği, çözüm aradığı problemleri kendine dert edinen bir mütefekkindir. Küçük yaştan itibaren aldığı din eğitimi ile yetinmeyip daha sonraki eğitim hayatında modern ilimlere de vakıf olması, onun çok

⁷⁸ Turinay, *Safahat*, 218.

⁷⁹ Turinay, *Safahat*, 763.

⁸⁰ Ersoy, “Tefsiri Şerif”, *Sebilürreşad*, 9/223. (19 Aralık 1912), 261-262; Abdülkerim Abdülkadiroğlu-Nuran Abdülkadiroğlu, *Mehmet Âkif’in Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992), 82-83, 53, 64-65.

yönlü bir kişiliğe sahip olmasını sağlamıştır. Devletlerarası seyahatlerde yaptığı isabetli gözlemlerin de etkisiyle çok yönlülüğü güçlenmiş ve doğu-batı toplum değerlendirmelerinde çağdaşı olan düşünörlere göre daha tutarlı, rasyonel, objektif ve kapsayıcı tutum ve davranış içinde olmuştur. Çünkü bu değerlendirmelerde genel olarak doğu-batı medeniyetlerinden biri yüceltilmekte ve diğeri aşağılanmaktadır. Batı medeniyetini yüceltenler genellikle doğu toplumlarının din yüzünden geride kaldığını ileri sürüyorlardı. Doğü toplumlarını savunanlar ise dinin geri kalma nedeni olmadığını ispat etmeye çalışıyorlardı. Bu yanlı ve önyargılı değerlendirmelerde eksik olan taraf farklı yönlerin görölmeyip, tek taraflı değerlendirme yapılması idi. İşte şairi farklı kılan yönü ise çağdaşlarının aksine meseleleri ve her iki dünyayı tek düze değil çok yönlü bir şekilde değerlendirebilmesidir. Âkif, Müslömanların felsefe ve bilim alanlarında parlak geçmişine dikkat çekmiş ve batılı düşünörlere tarafından taklit edildiğine vurgu yapmıştır. Batının Ortaçağ karanlığından çıkmasında doğü medeniyet ve düşöncesinin katkılarının unutulmamasını hatırlatan düşünöür, doğü medeniyetinin bu terakkisinin temel nedenini dinin doğru anlaşılıp, doğru tatbik edilmesine, çöküşün baş sebebini ise dinin yanlış anlaşılmasına ve hatalı uygulamalarına bağlamaktadır. Çözümü ise düşünce ve uygulama bağlamında Sadr-ı İslâm'a rücûda, çalışkan ve ümit var olmakta, birlik-beraberlikte, ihlas-samimiyette, yardımlaşma ve dayanışmada, sabırda, ilim ve fen alanındaki gelişmeleri takip edip onları sahiplenmekte, dürüstlükte bulunmaktadır. Batının ilim ve fende büyük gelişmeler kat ettiğini kabul eden Âkif, ahlâkî yaşam konusunda ise çöküş içerisinde olduğunu belirtmektedir. İlim ve fende batının örnek alınmasını öneren şair, ahlâkî erdemler konusunda ise batı medeniyetinden uzak durulması gerektiğini tavsiye etmektedir.

İslâm dünyasının yaşadığı çöküşün çözümünü, marifet ve fazilet ehli olmakta görmektedir. Zor dönemde yaşamasına rağmen milletin mutluluğu, gelişmesi için gayret etmiş, maddi manevi hiçbir fedakârlıktan kaçınmamıştır. Yazdığı Safahat başta olmak üzere İstiklal Marşı gibi eserlerinde milleti çöküşten kurtaracak, onun ruhunu yansıtan çözüm önerileri sunmuştur. Bu önerilerin din, ahlâk, tarihi ve kültürel birikim, ilim, fen gibi değerlerin hepsinden oluştuğu görölmektedir. Ahlâksal değerleri bir milletin ruhu olarak değerlendiren Âkif, bu yüzden sık sık ve önemle ahlâk vurgusu yapmaktadır. Çünkü ahlâkî değerlerini kaybetmek ruhunu kaybetmekle eşdeğerdir. Milletin içinde yaşadığı buhranlı dönemi geride bırakacağına inanan şair, bunu daha önce başarmış bir millet olduğumuzu söyleyerek, bu inanç ve yeteneği köklerimizden, dinimizden aldığımızı ifade

etmektedir. Yeniden diriliş için inanç ilkelerimize, ahlâkî değerlerimize bağlılık şart olup, birlik-beraberlik içerisinde çağın gerektirdiği bilinç ve gayretle, akıl, din ve bilim ekseninde, vatan sevgisi temelinde düzenli ve disiplinli toplumsal bir mücadele ile aynı başarılarla yeniden ulaşılabilir. Âkif'in yaptığı sosyolojik tespitlerin pek çoğu günümüz içinde geçerlidir. Doğu-Batı denkleminde hala aynı mücadelenin verildiğini, benzer düşüncelerin varlığını devam ettirdiğini, özellikle dinin bazı temel kavramlarının yanlış anlaşılmasına binaen yaşanan olumsuz vakıaların geçerliliğini koruduğunu, onun 'hakiki İslâm', 'hakiki dindarlık' vurgusunun günümüzde de önemini ve güncelliğini koruduğunu ifade edebiliriz. Aramızdan ayrılalı nerdeyse bir asır olmasına rağmen şikâyetlerin benzerliği ve çözüm önerilerinin geçerliliğini koruması da onun sosyolojik tahlil ve gözlemlerinin ne kadar isabetli ve zamanüstü olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Abdülkadiroğlu, Abdülkerim-Abdülkadiroğlu, Nuran. *Mehmet Âkif'in Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.
- Adıvar, A. Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: yy. 1970.
- Barut, Yaşar. "Mehmet Âkif Safahat Adlı Eserinde Eğitim ve Kültür". *I. Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Gökay Yıldız vd., Burdur: Mehmet Âkif Ersoy Üniversitesi Yayınları, 2008, 2/817.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler sözlüğü*. İstanbul: 1979, 208-212.
- Cirhinlioğlu, Zafer-Tektaş, Musa. "Mehmet Âkif Ersoy'un Şiirlerinde Sosyolojik Temalar". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2019 7(1), (99-109).
- Çağrı, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989.
- Çağrı, Mustafa. *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1991.
- Çakan, İsmail L. "Babanzâde Ahmed Naim". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 4/375-130 376. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Çuhadar, Cengiz-Coşar Hakan. "Ahlâk ve Temel Ahlâkî Kavramlar". *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. ed. İsmail Erdoğan-Enver Demirpolat, İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2022.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *İstiklal Şairi Mehmet Âkif Ersoy*. İstanbul: İski Yayınları, 2002.
- el-Hüseyn, Seyyit Süleyman. *Vasiyetname-i Hüseyini*. İstanbul: yy. 1333.
- Erdem, Hüsameddin. *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*. Konya: 1996.
- Ergin, Osman. *Türk Maarif Tarihi*. İstanbul: yy. 1977.
- Ersoy, Mehmet Âkif. *Safahat*. İstanbul: Sentez Neşriyat, 1990.
- Ersoy, Mehmet Âkif. "Tefsiri Şerif". *Sebilürreşad* 9/223, 1912.
- Ersoy, Mehmet Âkif. *Safahat*. haz. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

- Ersoy, Mehmet Âkif. *Safahat*. haz. Hüseyin Su-Abdurrahim Karadeniz. İstanbul: Hece Yayınları, 2009.
- Gürtaş, Ahmet. *Atatürk ve Din Eğitimi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- İmamoglu, A. Vahit. *Bir İman ve Aksiyon Adamı Mehmet Âkif*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1997.
- Kabaklı, Ahmet. *Mehmet Âkif*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2008.
- Kayhan, Mustafa. *Mehmed Âkif'in Eserlerinde Kur'ân ve Tefsir*. Gümüşhane: Üniversite Yayınları, 2022.
- Koçi Bey Risalesi*, sad. Zuhuri Danişmend. İstanbul: yy. 1972.
- Kumsar, İsmail Alper. *Safahat'ta Özlü Sözler*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, 218.
- Kuntay, Mithat Cemal. *Mehmet Âkif*. İstanbul: Timaş Yayınları, ty.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd., Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Meriç, Ümit. *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*. İstanbul: yy. 1979. ——— 131
- Okay, M. Orhan-Düzdağ, M. Ertuğrul. "Mehmet Âkif Ersoy". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/432-439. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özgürel, Emine Özde. "Mehmet Âkif Ersoy'un Safahat Adlı Eserinde Batı Medeniyetini Olumlayıcı Yaklaşımlar". *Gazi Türkiyat* (15) 2014.
- Özyurt, Cevat. "Mehmet Akif in Şiirlerinde Doğu Batı Gelenek ve Modernlik," *Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu*, Balıkesir, 261-280, 2011.
- Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*. İstanbul: yy. ty.
- Şimşek, Selami. *Mehmed Âkif ve Tasavvuf*. İstanbul: Buhara Yayınları, 2019.
- Taşdelen, Vefa. "Safahat'ın Felsefi Yapısı". *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*. Mehmet Âkif Özel Sayısı. 12 (133), 2008.
- Topçu, Nureddin. *Garbın İlim Zihniyeti ve Ahlâk Görüşü*. İstanbul: yy. 1959.
- Truçi, Betim. *Mehmet Âkif Ersoy'un Ahlâk Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişimleri*. İstanbul: yy. 1969.
- Turhan, Mümtaz. *Garblılaştırmanın Neresindeyiz*. İstanbul: yy. 1967.

- Turinay, Necmettin. *İstiklal Marşı'nın 100. Yılında Mehmet Âkif Ersoy Şiir Külliyatı Safahat*. Ankara: TBMM Yayınları, 2021.
- Ulaş, Sarp Erk. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Uysal, Enver. "Mehmet Âkif Ersoy'un Ahlâk Anlayışı". *Mehmet Âkif'i Anlamak*. ed. Alev S. Uğurlu-Selçuk Kırılı. Bursa: Türk Ocakları Derneği Bursa Şubesi, 2021.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri". *AİFD* 11/27-30, Ankara, 1963.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: yy. 1966.
- Yaşar, Selman. "Mehmet Âkif ve Neyzen Tevfik". *1. Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyum*. Burdur: Mehmet Âkif Ersoy Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Yetiş, Kazım. *Bir Mustarip Mehmet Âkif Ersoy*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Yılmaz, M. Necip. "Marifet-Fazilet İlişkisi Bağlamında Mehmet Âkif'in Ahlâk Anlayışı". ed. Asife Ünal. *Geçmişten Geleceğe Ahlâk*. Bartın Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Yayını, 2015.
- Yücekök, Ahmet. *100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: yy. 1976.

Mülûkü't-Tavâif'in Etkili Emirliklerinden Hûdîler

The Hûdids, One of the Influential Emirates of the Mulûk al- ẖawā'if

Kadir ERBİL

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, İslam Tarihi Bilim Dalı

Asst. Prof., Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of
Theology, Department of Islamic History, Nevşehir/Türkiye

kadirerbil38@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2530-4396

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Ağustos/August 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Aralık/December 2024

DOI: 10.53683/gifad.1534802

Atıf / Citation: Erbil, Kadir. "Mülûkü't-Tavâif'in Etkili Emirliklerinden Hûdîler/
The Hûdids, One of the Influential Emirates of the Mulûk al- ẖawā'if". *Gifad:
Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane
University Faculty of Theology*, 14/27 (Ocak/January 2025/1): 133-165

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University,
Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Türkiye. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Mülûkü't-tavâif dönemi, Endülü's'te bilim, felsefe, edebiyat ve sanat alanlarında önemli ilerlemelerin yaşandığı, kültürel ve entelektüel bir canlanma dönemi olarak öne çıkar. Bu dönemde Endülü's, İslam dünyasının en önemli entelektüel merkezlerinden biri haline gelmiş ve Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler arasında dikkate değer bir kültürel etkileşim ve bu coğrafyada Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler arasında dikkate değer bir kültürel etkileşim ve toplumsal uyum gelişmiştir. Bu dönemin öne çıkan devletlerinden biri olan Hûdîler, Endülü's Emevî Devleti'nin sona ermesinin ardından 11. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Hûdîler, kuzey sınır bölgesinde önemli bir siyasi güç olarak öne çıkmış, hâkimiyetlerini pekiştirmek için hem diğer Müslüman emirliklerle hem de kuzeydeki Hristiyan krallıklarla çeşitli ittifaklar kurmuş ve pek çok çatışmaya girmiştir. Hûdîler, İslam kültürü ve medeniyetine özellikle Emir Muhammed b. Abdullah el-Hûdî'nin liderliğinde katkılar sunmuştur. Hûdîler'in siyasî, askerî, sosyal ve kültürel tarihlerinin yanında, Endülü's İslam tarihine olan katkılarına dair yapılan bu çalışma, bu dönemi daha derinlemesine anlamayı hedeflemektedir. Sınırlı akademik ilgiye rağmen, Hûdîler'in Endülü's İslam tarihi içindeki rolünü daha iyi kavrayabilmek için kapsamlı bir inceleme sunmaktadır. Araştırma hem siyasi hem de kültürel bağlamda Hûdîler'in faaliyetlerini değerlendirerek, emirliğin karmaşıklığını ve Endülü's'ün entelektüel hayatına olan katkılarını daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Endülü's, Mülûkü't-tavâif, Hûdîler, Sarakusta, Ca'feriyye Sarayı.

Abstract

The period of Mulûq al-tawâif in al-Andalus was marked by significant advancements in science, philosophy, literature, and the arts, representing a time of cultural and intellectual revival. During this period, al-Andalus emerged as one of the most important intellectual centers of the Islamic world, characterized by notable cultural interaction and a practice of coexistence among Muslims, Christians, and Jews. One of the prominent states during this period was the Hûdids dynasty, which emerged in the early 11th century following the collapse of the Umayyad Caliphate of Córdoba. The Hûdids, one of the notable states of this period, emerged in the early 11th century following the decline of the Umayyad Caliphate of Córdoba. The Hûdids established themselves as a significant political power in the northern frontier region, consolidating their dominance through alliances and conflicts with both other Muslim emirates and the Christian kingdoms to the north. This study aims to provide a deeper understanding of the Hûdids' history, governance, services, wars, and contributions to Islamic culture and civilization in al-Andalus. Despite limited academic attention,

this research presents a comprehensive examination to better comprehend the Hûdids' contributions within the broader context of Andalusian Islamic history. By evaluating the Hûdids' activities in both political and cultural frameworks, this work aims to shed light on the complexity of the emirate and its contributions to the intellectual life of al-Andalus.

Keywords: *Islamic History, Andalus, Mulûq al-Ṭawā'if, Zaragoza, Caferiye Palace.*

Extended Summary

During the early years of the Muslim conquest of al-Andalus, the Arab-descended Banū Hūd family settled in the region, and it was Sulaiman ibn Hūd, a member of this family, who would go on to establish the Hūdīd dynasty. Following the collapse of the Umayyad Caliphate of Córdoba and the subsequent political fragmentation that ensued, Sulaiman ibn Hūd seized control of the territories of Lérida (Lāride), Tudela (Tutīla), and Zaragoza, which had been under the rule of the Tujībī family. In 431/1039, Sulaiman ibn Hūd proclaimed himself the first caliph among the mulūk al-ṭawā'if (the "party kings" of the Ṭawā'if) with the title of al-Musta'in bi-llāh. Seeking to expand his dominion, he waged war against the Dhunnūnid dynasty of 135 Toledo (Ṭulayṭula) with the backing of Christian forces. Before his death in 438/1046, Sulaiman ibn Hūd divided his territories among his five sons.

The death of Sulaiman ibn Hūd led to internal strife among his sons, culminating in the ascension of the eldest, Aḥmad al-Muqtadir bi-llāh, who consolidated power by subjugating his brothers and annexing all territories except Lérida, which remained under the control of his brother Yūsuf al-Muẓaffar. Although Yūsuf briefly declared his own caliphate by capitalizing on public dissatisfaction with Aḥmad's rule, Aḥmad managed to quell this challenge by securing support from Christian kingdoms, which weakened Yūsuf position. Aḥmad al-Muqtadir pursued a flexible and pragmatic approach to governance, aiming to protect and expand his territories. This involved both military aggression against neighboring emirates and strategic alliances with Christian kingdoms. Notably, he annexed the regions of Tortosa (Turtūsha) and Dénia (Dāniya) into his domain. In 456/1064, Aḥmad successfully repelled a Crusader attack on Barbastro (Barbastra) with the support of other Muslim rulers in the region.

After Aḥmad al-Muqtadir's death, his son Yūsuf al-Mu'tamin succeeded him, becoming more renowned for his scholarly pursuits than for

his political acumen. During the reign of his successor, Aḥmad al-Mustaʿīn bi-Llāh (1085-1110), the Almoravids (Murābiṭūn) posed a significant threat to the Hūdīd dynasty by seeking to abolish the mulūk al-ṭawāʾif and bring al-Andalus under their control. In a bid to protect his territory, Aḥmad al-Mustaʿīn offered the Almoravids wealth and tribute, which they accepted, recognizing the geographical distance of the Hūdīd lands and the potential for Aḥmad to ally with Christian neighbors. In 1096, however, the Hūdīd forces suffered a severe defeat at the hands of Christian armies advancing on Huesca (Washka), although a subsequent Almoravid intervention saved Zaragoza from imminent capture.

The Almoravids continued their advance in 495/1102 by capturing Valencia (Balansiya), reducing the geographical gap between their territories and those of the Hūdīds. Despite this, they hesitated to launch a direct assault on the Hūdīds, wary of provoking the Christian kingdoms. After the death of Aḥmad al-Mustaʿīn bi-Llāh, an Almoravid army marched towards Zaragoza, but was persuaded to retreat by Hūdīd officials who feared that their emir, ʿImād al-Dawla ʿAbd al-Malik, might seek an alliance with the Christians in the event of a siege. Nevertheless, ʿImād al-Dawla did reach out 136 to the Christians, leading to his expulsion from Zaragoza by the city's inhabitants, who then invited the Almoravids to assume control, thus ending the Hūdīd dynasty's independence. However, the dynasty did not completely vanish from the political scene. ʿImād al-Dawla later allied himself with King Alfonso I of Aragon during the siege of Zaragoza and Lérida.

One of the last rulers of the Hūdīd dynasty, Aḥmad al-Mustanşir bi-Llāh, entered the service of King Alfonso VIII of Castile in exchange for an estate near Toledo, promising to support the Christian effort to expel the Almoravids from al-Andalus. Although Aḥmad played a crucial role in the general rebellion against the Almoravids in 539/1144, he was ultimately defeated and killed by Christian forces at Chinchilla (Jinjāla) in 540/1146, marking the definitive end of the Hūdīd dynasty.

The Hūdīds were notable patrons of learning and culture. Members of the dynasty, such as Aḥmad al-Muqtadir and Yūsuf al-Mu'tamin, were themselves scholars who contributed to the intellectual life of the period. Under their rule, Zaragoza became a major center for philosophical and mathematical studies during the 11th century, producing renowned figures such as the philosopher Ibn Bājja. The city had also become a centre of literary

and cultural exchange due to its proximity to Christian kingdoms and the frequent alliances between the Hûdids and their Christian neighbours. Through Zaragoza, elements of Andalusian culture found their way into Europe, underscoring the city's significance as a cultural bridge between the Islamic and Christian worlds.

Giriş

İslam coğrafyasında bir bölünmüşlük süreci olarak bilinen Mülûkü't-tavâif süreci Endülüs'te ortaya çıkan yerel yönetimlerin, güç mücadelelerinin ve kültürel gelişmişliklerinin bir yansımasıdır. Mülûkü't-tavâif terimi, Arapça, "melik" kelimesinin çoğulu olan "mülûk" ile "tâife" kelimesinin çoğulu olan "tavâif" kelimelerinden oluşmaktadır. Bu terim, büyük bir devletin yıkılmasından sonra ortaya çıkan çeşitli siyasi birimleri tanımlamak için kullanılır. Bu terim, genellikle büyük bir devletin yıkılmasından sonra ortaya çıkan çeşitli siyasi birimleri tanımlamak için kullanılır. Endülüs Emevîleri sonlanmadan önce yaşanan Mülûkü't-tavâif dönemi, yalnızca siyasi bir parçalanma değil, aynı zamanda İslam kültürünün Avrupa topraklarında ulaştığı zirveyi ve düşüşü de simgelemektedir. Bu araştırmanın amacı; Mülûkü't-tavâif döneminde Endülüs'te hüküm süren Hûdiler hanedanlığını tarihsel, siyasi ve kültürel açılardan inceleyerek, bu hanedanın bölgedeki etkilerini, Hûdiler'in Mülûkü't-tavâif dönemi boyunca Endülüs'te üstlendiği siyasi rolü ve bu dönemin İslam medeniyetindeki izlerini ve Endülüs Müslümanlarının siyasi yapısındaki yerini, hanedanın yönetim tarzını, iç ve dış siyasi ilişkilerini ve Endülüs İslam kültürüne katkılarını analiz etmektir. Endülüs'te Mülûkü't-tavâif dönemi, Endülüs Emevî Devleti'nin çöküşünü takip eden 11. yüzyılın başlarından 13. yüzyılın ortalarına kadar süren bir zaman dilimini ifade eder. Endülüs Emevî Devleti'nin sona ermesinden sonra, İşbîliye'de (Sevilla) Abbâdîler, Belensiye'de (Valencia) Âmirîler, Kurtuba'da (Cordoba) Cehverîler, Mâleka'da (Malaga) Hammûdîler, Saragusta'da (Zaragoza) Hûdîler ve Gırnata'da (Granada) Zîrîler gibi birçok küçük emirlik (düvelü't-tavâif) ortaya çıkmıştır.¹

Endülüs Emevî Devleti'nde, Âmirî ailesinin 400/1009 yılında iktidardan uzaklaştırılması, Emevî şehzadeleri arasında Kurtuba'da taht mücadelelerinin başlamasına neden olmuş, bu da bir otorite boşluğu yaratmıştır. Bu boşluk, nüfuzlu ailelerin ve daha önce atanmış idarecilerin

¹ Mehmet Özdemir, "Mülûkü't-tavâif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/552.

bağımsız emirlikler kurmasına zemin hazırlamıştır. 422/1031 yılında Emevî hanedanının Kurtuba'dan sürülmesiyle, bu şehir başkent olma özelliğini kaybetmiş ve bu emirliklerden biri haline gelmiştir. Böylece, merkezi idarenin çöküşü tamamlanmış ve Mülûkü't-tavâif dönemi başlamıştır.

Mülûkü't-tavâif döneminin en belirgin özelliklerinden biri, emirlikler arasındaki sürekli mücadelelerdir. Bu mücadeleler, kimi zaman toprak kazanma, kimi zaman ise yağma ve ganimet elde etme amacıyla gerçekleşmiştir. Bu süreçte, sadece şehirler değil, birçok kale de bağımsızlığını ilan etmiş ve Endülüs coğrafyasında sayıları kırkı bulan yerel yönetim yapıları ortaya çıkmıştır. Bu devletler, sahip oldukları güce dayanarak komşularına saldırmış ve bu da dönemin savaşlarını körüklemiştir. . Özellikle Zîrîler (1013-1090), Hammûdîler (1016-1058), Âmirîler (1021-1094), Eftasîler (1022-1095), Abbâdîler, (1023-1091), Cehverîler (1031-1070), Zünnûnîler (1036-1090), ve Hûdîler (1039-1146), gibi büyük emirlikler arasında sert ve uzun süren savaşlar yaşanmıştır. Örneğin, Abbâdîler 1070 yılında Kurtuba'yı ele geçirerek Cehverîler'e son vermiş, Zîrîler ve Eftasîler karşısında önemli topraklar kazanmış ve Mürsiye'yi ele geçirerek Endülüs'ün doğusuna kadar genişlemişlerdir. Bu dönemde, bazı emirlikler, güçlerini artırmak için ittifaklar kurmaya çalışmışlarsa da bu ittifaklar genellikle zayıf ve geçici olmuştur. Ayrıca, emirlikler arasındaki rekabetin yanı sıra iç karışıklıklar ve taht kavgaları da bu devletlerin zayıflamasına ve parçalanmasına yol açmıştır. Askeri ve siyasi gücün meşruiyet kaynağı olarak kullanıldığı bu dönemde, Hûdîler gibi bazı emirlikler, çevrelerindeki toprakları ele geçirerek varlıklarını sürdürmeye çalışmıştır.²

Endülüs'te Mülûkü't-tavâif dönemi, Müslüman İspanya'da siyasi parçalanmanın zirveye ulaştığı ve kültürel çeşitliliğin derinleştiği bir dönemdir. Mülûkü't-tavâif'in ortaya çıkışında birçok farklı etken rol oynamıştır. Endülüs Emevî Devleti, iç karışıklıklar ve dış baskılar nedeniyle zayıflamış, bu da merkezi otoritenin çökmesine ve yerel güç odaklarının güç kazanmasına yol açmıştır. Özellikle Kuzey Afrika'dan gelen Berberî saldırıları ve Hristiyan Reconquista (Yeniden Fetih) hareketi, bölgedeki siyasi yapının daha da zayıflamasına ve parçalanmanın hızlanmasına neden olmuştur. Bu süreçte, toprak sahipleri arasında feodal ilişkilerin yaygınlaşması, yerel liderlerin siyasi güçlerini artırmalarına ve merkezi otoritenin daha da zayıflamasına katkıda bulunmuştur.³

² Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal* (London: Routledge, 1996), 138-142.

³ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 171.

Endülüs, Müslüman Araplar, Berberîler, Yahudiler ve Hristiyan topluluklarının bir arada yaşadığı bir bölgeydi. Bu dönemde, farklı etnik ve dini gruplar arasındaki çatışmalar, siyasi parçalanmayı daha da teşvik etmiştir. Yerel hükümdarlar, merkezi otoritenin zayıflamasını fırsat bilerek bağımsızlık arayışına girmiş ve kendi emirliklerini kurmak için mücadele etmiştir. Bu mücadeleler, Endülüs'teki siyasi istikrarsızlığı derinleştirmiştir. Ekonomik faktörler de Endülüs'teki siyasi parçalanmayı tetiklemiştir. Ticaret yollarının kontrolü, vergi gelirleri ve tarım arazilerinin yönetimi gibi ekonomik kaynaklar üzerindeki rekabet, farklı grupların bağımsızlık hedeflerine ulaşma çabalarını körüklemiştir. Bu etkenlerin bir araya gelmesi, Endülüs'te Mülûkü't-tavâif döneminin ortaya çıkmasına ve bölgedeki siyasi parçalanmanın daha da artmasına yol açmıştır. Bu dönem, bölgedeki siyasi istikrarsızlığın ve çatışmaların yoğunlaştığı bir zaman dilimi olarak tanımlanabilir.⁴

Endülüs'te Mülûkü't-tavâif döneminin önemli aktörlerinden biri olan Hûdîler, özellikle Sarakusta'da (Zaragoza) kültürel ve bilimsel gelişmelerin yaşandığı bir emirlik olarak öne çıkmıştır. Hûdîler, sanat, edebiyat ve mimari alanlarında önemli katkılarda bulunmuş ve Sarakusta'yı bu alanlarda bir merkez haline getirmiştir. Ancak, diğer emirlikler gibi Hûdîler de iç _____ 139 mücadeleler ve dış baskılarla karşı karşıya kalmış, bu durum siyasi güçlerinin zayıflamasına yol açmıştır. 11. ve 12. yüzyıllar boyunca varlıklarını sürdüren Hûdîler, nihayetinde Endülüs'teki siyasi parçalanma süreci içinde güç kaybederek tarihten silinmiştir. Hûdîler, Endülüs tarihindeki Mülûkü't-tavâif döneminin önemli bir parçası olarak, siyasi, kültürel ve bilimsel alanlarda bölgeye önemli katkılarda bulunmuş bir emirlik olarak hatırlanmaktadır. Bu dönemdeki faaliyetleri, Endülüs'ün kültürel zenginliğini ve çeşitliliğini yansıtmaktadır.⁵

1.1. Hûdîler Devleti'nin (431-503/1039-1110) Kurucusu Emir Süleyman b. Muhammed b. Hûd ve Soyusu

Hûdîler, Hûdîler Devleti'nin kurucusu Süleyman b. Muhammed b. Hûd'a nispetle bu isimle anılmış, Sarakusta (Zaragoza) merkez olmak üzere Sağru'l-a'lâ (Yukarı Sınır) bölgesinde 431-503/1039-1110 yılları arasında hüküm sürmüş bir emirliktir. Süleyman b. Muhammed b. Hûd, Yemen Araplarının Cüzâm kabilesine mensup olup, ailesi Endülüs'ün fethi sırasında buraya yerleşmiş Arap asıllı Benî Hûd ailesindendir. Hûdîler, kökenlerini

⁴ W. Montgomery Watt, *A History of Islamic Spain* (Edinburg: Univüersity Perss, 1992), 105-109.

⁵ Maribel Fierro, *Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth–Thirteenth Centuries* (yy.: 2012, ts.), 59-63.

İslâm'ın ilk dönemlerinde ünlü bir lider olan Ruh b. Zinba' el-Cüzâmî'ye dayandırılır. Cüzâmlılar, kendilerini Kahtânîler soyundan gelen Kehlânoğulları'na mensup kabul eder ve soylarını Adî b. Hâris b. Kehlân'a dayandırılır. Ticaretle uğraşan Cüzâmlılar, Arabistan-Suriye-Mısır arasındaki ticaret yollarında rehberlik ve kervan muhafızlığı yapmışlardır. Hanedanlığın müessisi, Endülüs'ün fethi sırasında buraya yerleşen Arap asıllı Benî Hûd ailesine mensup Emevî komutanlarından Süleyman b. Muhammed b. Hûd'dur.⁶

Süleyman b. Muhammed b. Hûd, Endülüs'teki çalkantılı dönemde, Tucîbî hanedanının ordusunun liderlerinden biriydi. Münzir b. Yahya el-Tucîbî'nin ölümü sonrasında, 431/1039 yılında Sarakusta'yı ele geçirerek Hûdî hâkimiyetini kurdu. Süleyman b. Muhammed b. Hûd, "el-Hâcib" ve "el-Müstâîn-Billâh" lakaplarıyla anıldı.⁷ Onun hükümdarlık dönemi (431-438/1039-1046) boyunca Hûdîler, Endülüs'ün Sağru'l-a'lâ bölgesinde güçlü bir emirlik haline geldiler.⁸

Süleyman, hükümdarlığının ilk yıllarında, topraklarında ortaya çıkan iç sorunları çözmekle meşgul olmuştur. Özellikle güneydeki Zünnûnîler ile olan mücadelelerinde üstünlük sağlamıştır. 435/1043 yılında, Zünnûnî hükümdarı İsmail b. Zünnûn'un ölümünü fırsat bilerek, oğlu Ahmed — 140 komutasındaki bir orduyu Zünnûnîler'in kontrolündeki Vâdî'l-Hicâre (Guadalajara) üzerine sevk ederek, Vâdî'l-Hicâre'yi ele geçirmeyi başarmıştır. Bunun üzerine, Zünnûnî hükümdarı Yahya el-Me'mûn, bölgeyi geri almak amacıyla harekete geçmiş ancak, yapılan karşılaşmada Ahmed b. Süleyman, Zünnûnîler'e karşı zafer kazanmıştır. Süleyman el-Müstâîn, oğlunun daha fazla ilerlememesini ve Sarakusta'ya dönmesini emretmiştir.⁹

Bu yenilgi üzerine, Yahya el-Me'mûn, intikam almak amacıyla Navarra Kralı Garcia'ya büyük miktarda para ve değerli hediyeler göndererek onunla Süleyman el-Müstâîn'e karşı bir ittifak kurmuştur. Ancak Süleyman el-

⁶ Ahmet Önkal, "Cüzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/8/149.

⁷ José Luis Kraemer, "Hûd", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987), 5/5/578.

⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. Bessâm Şenterînî, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre* (Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1997), 1/180; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b el-Merrakûşî İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib fî (ihtîşârî) aḥbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (Tunus: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2013), 3/126; İbn Sa'îd el-Mağribî, *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib* (Kahire: Dâru'l-meârif, 2009), 2/435; Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve dîvânü'l-mübtade' ve'l-ḥaber fî eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âs arahüm min-zevî's-sultânî'l-ekber*. (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001), 4/4/163.

⁹ el-Mağribî, *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*, 2/436.

Müstaîn, Kastilya ve Leon Kralı I. Fernando ile ittifak kurarak kendisini güvence altına almıştır. 436/1044 yılında, Zünnûnî topraklarına ağır zararlar veren bir sefer düzenlemiştir. Hûdîler ile Zünnûnîler arasındaki bu mücadeleler, Süleyman el-Müstaîn'in 438/1046 yılında ölümüne kadar devam etmiştir. Süleyman'ın ölümünden sonra Hûdîler, güneydeki Zünnûnîler'e karşı üstünlük sağlamış, ancak sonraki yıllarda bölgedeki güç dengeleri değişmiştir.¹⁰

Hûdîler, Sarakusta, Tutîle (Tudela) ve Laride (Lérida) şehirlerini egemenlikleri altına almışlardır. Bu şehirlerin ele geçirilmesinin arkasında iki önemli neden bulunmaktadır. İlki, Endülüs genelinde tek bir merkezi otoritenin bulunmaması ve düşman İspanyol krallıklarının yaşadığı siyasal ve askeri zafiyetlerdir. İkincisi, Sarakusta ve komşu Tuleytula (Toledo) şehrinin, diğer emirlik yöneticilerinin hırslarına karşı savunmasız hale gelmesi ve şehirde iç çatışmaların artmasıdır. Buna ek olarak, Tutîle halkı Benî Tucîb ailesinin düşman İspanyol krallıklarına karşı izlediği teslimiyetçi politikadan rahatsızdı. Kastilya Kralı Garcia, Tutîle topraklarından geçerek Barselona Kraliçesi Raimond ile evlenmek üzere giderken, Tutîle halkı isyan edip düşman askerlerine saldırmıştır.¹¹

Sarakusta'daki sosyal ve politik şartların kötüleşmesi, Süleyman'ın—141
Sağru'l-a'la bölgesini egemenliği altına alma arzusunu gerçekleştirmek için uygun bir fırsat yaratmıştır. Süleyman, İbn Münzir'in suikasta uğradığını duyduğunda bu fırsatı değerlendirerek Sarakusta'ya hızla saldırarak şehri ele geçirmiştir.¹² Sarakusta halkı, Hûdîler'in bölgeye getireceği güce ve halifeliğin düşmesinden sonra artan tehditlerine karşı direnç göstermelerine umut bağlamıştı. Ancak, Benî Tucîb ailesi, Hristiyan yöneticilerin isteklerine boyun eğmiş ve halkın tepkisine rağmen onların topraklarından geçmesine izin vermiştir.¹³

Tarihi kaynaklar, Benî Hûd hanedanının ilk hükümdarı Süleyman'ın (430-438/1039-1046) emirliğin iç işlerini ve Hristiyan tehdidiyle mücadelesini yeterince aydınlatmamaktadır. Bilinen tek önemli olay, onun Müslüman komşuları Tuleytula yöneticileriyle yaptığı askeri çatışmadır. Bu çatışma, yaklaşık üç yıl sürmüş ve Süleyman'ın 438/1046'da ölümüne kadar devam

¹⁰ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 3/221-222.

¹¹ Şenterîni, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, 186-187.

¹² el-Mağribî, *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*, 2/436; Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebi Bekr el-Kudâî İbn Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siy erâ'* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1963), 2/247; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 3/180.

¹³ Şenterîni, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, 1/183.

etmiştir. Süleyman iç politika alanında yaptığı en riskli hamle, ölümünden önce emirliği beş oğlu arasında paylaşması olmuştur. Bu bölüşmeye göre, Sarakusta, oğullarının en hırslısı ve en güçlü kişiliğe sahip olan Ahmed'e verilmiştir. Babası tarafından Sarakusta'ya bağlı Laride şehrinin valisi olarak atanan Yûsuf, bölüşmede en büyük payı almıştır. Diğer oğulları Muhammed, Lubb ve Münzir ise sırasıyla Eyyub, Veşka ve Tutîle'nin yönetimini üstlenmişlerdir. Babalarının ölümünden sonra bu kardeşler, kendi şehirlerini bağımsız olarak idare etme konusunda tamamen özgür hale gelmişlerdir.¹⁴ Bu bölünme, Sağuru'l-alâ bölgesinde kardeşler arasında ciddi askeri çekişmelere yol açmış ve Endülüs'ün ekonomik ve askeri açıdan zayıflamasına neden olmuştur. Bu zayıflık, fırsat kollayan İspanyol krallıklarının iç işlerine müdahalesine olanak sağlamış ve saldırı girişimlerine zemin hazırlamıştır. Bu süreç, Hûdîler'in iç çatışmalarının başlamasıyla ülkenin zayıflaması ve mal varlıklarının tahrip edilmesinin fiili başlangıcını oluşturmuştur. Tarihi kaynaklar, Hûdîler'in lideri ve en güçlü emiri olarak Ahmed b. Süleyman b. Hûd'un, bu iç çatışmaların başlatıcısı olduğunu belirtmektedir¹⁵

1.2. Ahmed b. Süleyman b. Hûd (438-474/1046-1081)

Süleyman el-Müstain'in ölümünden sonra Hûdî tahtına geçen Ahmed el-Muktedir, 438-474/1046-1081 yılları arasında hüküm sürmüştür. "el-¹⁴² İmadüddin" ve "el-Muktedir Billâh" lakaplarıyla anılan emir, hükümdarlığı boyunca çeşitli şehirlere valiler atayarak gücünü pekiştirmiştir. Ancak, hükümdarlığının ilk yılları büyük ölçüde taht mücadeleleriyle geçmiştir.¹⁶ Bu dönemde en büyük rakibi, Laride (Lérida) bölgesini kontrol eden ve "el-Muzaffer" lakabıyla tanınan kardeşi Yûsuf olmuştur. Ahmed el-Muktedir, kardeşi Yûsuf el-Muzaffer'in daha önce ittifak kurduğu Aragon Kralı Ramiro ile gizlice görüşerek, kardeşinin teklif ettiği miktarın iki katını önermiş ve Ramiro'yu kendi yanına çekmeyi başarmıştır.¹⁷ Bu ittifakı kullanarak kardeşine karşı güçlü bir darbe indirmiştir. Olayın kesin tarihi bilinmemekle birlikte, 443/1051 civarında gerçekleştiği tahmin edilmektedir. Bu başarı, Ahmed el-Muktedir'in bölgedeki gücünü önemli ölçüde artırmıştır. İki kardeş arasında bazı görüşmeler yapılmış olsa da anlaşma sağlanamamış ve Yûsuf el-Muzaffer, Ahmed el-Muktedir'in ölümüne kadar mücadelesini

¹⁴ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*; Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saïd es-Selmânî el-Endelüsî İbnü'l-Hatîb, *A mâlû'l-alâm fi men bûyi'a kable'l-ihtilâm min mülûki'l-İslâm*, ed. E. Levi Provençal (Beyrut: Dâru'l-mekşûf, 1956), 171.

¹⁵ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 3/222; İbnü'l-Hatîb, *A mâlû'l-alâm*, 171.

¹⁶ Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, 178-183.

¹⁷ Watt, *A History of Islamic Spain*, 138-141.

sürdürmüştür. Hatta bu süreçte bir süre hapsedilmiştir.¹⁸

Ahmed el-Muktedir, Mülûkü't-tavâif döneminde İşbîliye Emiri Mu'temid b. Abbâd'dan sonra en çok bahsedilen emirlerden biri olmuştur ve ülkesinde egemenlik kurma konusunda son derece hırslı olmuştur. Üç erkek kardeşi Lüb, Muhammed ve Münzir'e karşı sert bir tutum sergilemiş, keyfi olarak mallarına el koymuş, onları hapse attırmış ve kaçmalarını engellemek için gözlerini oydurmuştur. Ahmed el-Muktedir'e meydan okuyan ve Suğru'l-a'lâ halkının sempatisini kazanan Laride hükümdarı Yûsuf, Ahmed'in otoritesini sarsmak amacıyla harekete geçmiştir. Bu süreçte, Suğru'l-a'lâ bölgesindeki otorite Yûsuf'un eline geçmiştir.¹⁹

Ahmed el-Muktedir, kurnaz ve acımasız bir lider olarak tanınmıştır.²⁰ Kardeşlerinin topraklarını ele geçirmek için fırsat kollamaya devam etmiş ve sonunda Veşka (Huesca) ve Tutîle (Tudela) şehirlerini ele geçirerek kardeşlerini esir almayı başarmıştır. Mücadeleye devam eden Ahmed el-Muktedir, Tutîle ve Eyyub Kalesi'ni de ele geçirerek kardeşlerini mağlup etmiştir. Ancak, Yûsuf el-Muzaffer'in elindeki Laride'yi geri alamamıştır. Bu dönemde Tutîle şehri büyük bir kıtlıkla karşı karşıya kalmış ve Yûsuf, diğer şehirlerden yardım toplamak zorunda kalmıştır. Yûsuf, Sarakusta üzerinden yardımları getiremeyeceğini fark edince, Ahmed'den korktuğu için Aragon Prensi I. Ramiro'ya (427-455/1035-1063) başvurmuş ve uygun bir ücret karşılığında yardımların Aragon topraklarından geçmesine izin verilmesini sağlamıştır. Ahmed el-Muktedir, bu durumu öğrendiğinde Ramiro'ya gizlice ulaşmış ve kardeşinin servetini zayıflatmak için kervanlarını yok etme teklifinde bulunmuştur. Aragon prensi bu teklifi kabul etmiş ve Ahmed'in güçleri, kervan Aragon topraklarından geçerken saldırmış, çoğu adamı öldürmüş ve Aragon askerleri malzemeleri ele geçirmiştir.²¹ Ahmed el-Muktedir, kardeşleriyle olan mücadelesinde büyük bir üstünlük elde etmiş ve aynı zamanda topraklarını genişletmek için faaliyetlerde bulunmuştur. 452/1060 yılında, Saklebî reislerinden Nebîl'in liderliğindeki Turtuşe'yi (Tortosa) topraklarına katmıştır. Bu başarı, onun hükümdarlığı sırasında

¹⁸ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 3/223-224.

¹⁹ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 3/222; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve dîvânü'l-mübtade ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âs-arahüm min-zevî's-sultâni'l-ekber*, 4/162.

²⁰ Muhammed Abdülvehhâb, *A'lâmü'l-Mağribi'l-Arabî* (Rabat: Mektebetü'l-melikiyye, 1983), 3/159.

²¹ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 3/223-224; Muhammed Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fi'l-Endelüs Düvelü't-tavâif* (Kahire: Mektebetü Hanci, 1997), 263.

Hûdîler'in bölgedeki etkinliğini pekiştirmiştir.²²

Ahmed el-Muktedir'in hükümdarlığı döneminde, Hûdîler, 455/1063 yılında Graus Savaşı'nda Aragon'a karşı zafer kazanarak, Aragon hükümdarı Ramiro'nun ölümüne sebep olmuşlardır. Bu zafer, Hristiyan dünyasında büyük yankı uyandırmış ve Frankların bölgeye yönelik saldırılarını teşvik etmiştir. Ramiro'nun ölümünden sonra, Papa II. Alexander'ın çağrısı üzerine, 456/1064 yılında Navar, Aragon, Katalan, Frank ve İtalyanlardan oluşan bir Haçlı ordusu, Hûdîler'in sınır karakolu olarak gördüğü Berbeşter'i (Barbastro) kuşatmıştır. Bu dönemde, Yûsuf el-Muzaffer, Berbeşter'in kuşatılmasını engellemek için herhangi bir girişimde bulunmamış, belki de Berbeşter'deki askeri gücün yeterli olacağını düşünmüş ya da müdahale edebilecek güçten yoksun olduğu için harekete geçmemiştir. Ancak, Makkarî'nin İbn Hayyân'dan naklettiğine göre, Yûsuf el-Muzaffer'in şehrin savunmasında kusurlu olduğu belirtilmiştir. Benzer şekilde, Ahmed el-Muktedir de kuşatma sırasında herhangi bir müdahalede bulunmamıştır.²³

Berbeşter, Normanlar tarafından 40 gün süren bir kuşatmadan sonra düşmüş ve şehirde büyük bir katliam yaşanmıştır. Bu zulümler, İslâm dünyasında büyük bir öfkeye neden olmuş ve halkın isyanına yol açmıştır. Ahmed el-Muktedir, 457/1065 yılında Sarakusta'yı ele geçirmiş ve bu olayın ardından kendisine “el-Muktedir BillâhBillah” unvanını vermiştir.²⁴ Normanların Berbeşter'de Müslümanlara yaptığı katliamlar, Endülüs'te eşi benzeri görülmemiş bir hadise olarak büyük bir üzüntüye yol açmış ve Sarakusta halkının şehirdeki Hristiyanlara karşı ayaklanmasına neden olmuştur. Bu olay, Endülüs'te Müslüman topraklarında eşi görülmemiş bir hadiseydi ve tüm Endülüs'te büyük bir üzüntüye yol açmıştır. Bu durum, Sarakusta halkının şehirdeki Hristiyanlara karşı ayaklanmasına ve onlara karşı zulümlere neden olmuştur. Bu olaylar, Kastilya ve Leon Kralı I. Fernando'yu harekete geçirmiştir. 457/1065 yılında, Kral Fernando, Sarakusta Emiri el-Muktedir'i vergiyi ödememesi nedeniyle cezalandırmak amacıyla güney Sarakusta topraklarına saldırmış ve bu bölgeleri tahrip etmiştir. Bunun üzerine Ahmed el-Muktedir, diğer Müslüman emirliklerle birlikte hareket ederek ortak bir ordu oluşturma çağrısında bulunmuştur. Bu çağrıya, Hûdîler'in müttefiki olan Abbâdî hükümdarı Mu'tazîd dâhil bazı emirler

²² İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 3/250.

²³ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî Makkarî, *Nefhu't-tîb min guşni'l-Endelûsi'r-rafiğ ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hağîb*, ed. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 4/449.

²⁴ İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fi'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 275-277.

olumlu yanıt vermiştir.²⁵ Hûdî kuvvetlerinin de katılımıyla Ahmed el-Muktedir, birleşik Endülüs ordusunu Berbeşter'e yönlendirmiştir. 457/1065 yılında meydana gelen savaş, Endülüs ordusunun kesin zaferiyle sonuçlanmış ve Haçlı ordusunun bin süvari ve beş bin asker kaybetmesine yol açmıştır. Böylece Hûdîler, yaklaşık dokuz ay sonra Berbeşter'i geri almış ve Ahmed el-Muktedir, bu zaferle büyük bir saygınlık kazanarak Hûdîler'i bölgede daha güçlü bir konuma getirmiştir.²⁶

Kastilya ve Leon Kralı I. Fernando'nun 457/1065 yılında ölümü sonrasında, krallığın toprakları oğulları arasında bölünmüş ve bu durum Orta ve Yukarı Sınır bölgelerindeki Müslüman emirlikleri geçici olarak rahatlatmıştır. Bu süreçte, Ahmed el-Muktedir ile Navar Kralı Sancho Garcia arasında bir ittifak kurulmuştur. Bu ittifakla konumunu güçlendiren Ahmed el-Muktedir, 468/1076 yılında güneyindeki Dâniye (Denia) emirliğini herhangi bir direnişle karşılaşmadan ele geçirmiştir.²⁷ Bir yıl önce, 467/1075 yılında Zünnûnî hükümdarı Yahyâ el-Me'mûn'un ölümüyle birlikte Endülüs'teki Sağru'l-vusta ve Sağru'l-a'lâ bölgelerindeki güç dengeleri tamamen Hûdîler lehine değişmiştir. Son Zîrî hükümdarı Abdullah b. Bulukkîn'in rivayetine göre, Ahmed el-Muktedir, Yahyâ el-Me'mûn'un ölümünden faydalanarak zengin Dâniye topraklarını ele geçirmiştir. Hûdî ordusu, Dâniye'nin ardından Belensiye'ye (Valencia) doğru ilerlemiştir. Durumu öğrenen Belensiye hükümdarı Ebû Bekir, Hûdîler'e karşı askeri bir güçle başa çıkamayacağını anlayarak, Ahmed el-Muktedir'i barışçıl bir şekilde karşılamış ve topraklarını Ahmed'in yönetimine bırakmıştır. Bunun üzerine Ahmed el-Muktedir, Belensiye'ye askeri bir müdahalede bulunmamıştır.²⁸

Ahmed el-Muktedir'in taht vekâleti politikası, Hûdî Emirliği'nde yeni bir iç savaş trajedisine yol açmıştır. Babası Süleyman b. Muhammed b. Hûd, 472/1079 yılında ölmeden önce ülkeyi iki oğlu arasında bölüştürmüştü: Sarakusta ve batı bölgeleri, oğlu Yûsuf'a (el-Mu'temen olarak da bilinir) verilmiş, Laride (Lérida), Munte Şun, Turtûşe (Tortosa) ve Dâniye (Denia) bölgeleri ise diğer oğlu Münzir'in payına düşmüştü. Ahmed el-Muktedir, babasının bu bölünme politikasının olumsuz sonuçlarından ders almamış ve kendisi de benzer bir hata yaparak taht vekâletini oğulları arasında

²⁵ Şenterîni, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, 1/190.

²⁶ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 3/277; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 4/454.

²⁷ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 3/228.

²⁸ İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 275.

paylaştırmıştı.²⁹ Ahmed el-Muktedir, oğlu Münzir'in kıskançlığı, umutsuzluğu ve kardeşine karşı isyan etme olasılığından endişe ediyordu. Bu sorunu çözmek için Münzir'in yönetimindeki şehirleri azaltarak onu, kardeşi el-Mu'temen'den daha zayıf hale getirmeye çalıştı. Ancak bu strateji, kardeşler arasındaki çatışmayı önleyemedi. Kardeşlerden el-Mu'temen, babasının müttefiki Rodrigo Díaz de Vivar (el-Cid) ve onun paralı askerlerinden destek alırken; Münzir ise Aragon Prensi Sancho Ramírez ve Barcelona Prensi Ramon Berenguer gibi güçlü müttefiklerle işbirliği yaptı. el Cid sürgün kararı sonrasında yanında bulunan 300 adamıyla birlikte ücretli asker olarak Sarakusta ve çevresinde hüküm süren Hûdîler'in hizmetine girmişti. Özellikle Yûsuf el-Mu'temen döneminde başkumandanlığa yükselmiş ve emirinin en güvendiği kişi haline gelmişti. el-Mu'temen'in ardından oğlu Ahmed el-Müste'in BillâhBillah döneminde de etkisini ve saygınlığını korumuştur. Belensiye (Valencia) Emiri Yahyâ el-Kâdir, Lâride (Lérida) ve Turtuşa (Tortosa) Emiri Münzir b. Ahmed'in Belensiye'yi sıkıştırması üzerine yardım talep ettiğinde, Müstaîn ile birlikte harekete geçmişti. Bu süreçte Müstaîn, el-Cid ile Belensiye'yi ele geçirme konusunda gizli bir anlaşma yapmış, ancak el-Cid bu anlaşmayı bozarak rakibi Münzir ile de gizli bir ilişki kurmuştu.³⁰ İlk büyük çatışma, Lâride'ye 20 kilometre kuzeybatısında bulunan el-Menâr (Almenara) Kalesi'nde gerçekleşti. Bu savaşa Münzir mağlup olmuş ve Barcelona Prensi Ramon Berenguer tarafından 475/1082 yılında esir alınmıştır. Ancak iç savaş, el-Mu'temen'in 476/1083 yılında ölümüyle sona ermemiştir. Oğlu Ahmed el-Müste'in, amcası Münzir'e karşı isyan etmiş ve her iki taraf da Hristiyan krallıklardan destek almıştır. Bu iç çekişmeler, Sarakusta halkını yıpratmış ve Hûdîler'in düşmanları olan İspanyol krallıklarına fırsatlar sunmuştur.³¹

Bu anlaşmazlıklar, Sarakusta halkının sıkıntılarını artırmış ve sonunda Endülüs'ün düşmanlarına avantaj sağlamıştır. Bu yüzden Sarakusta halkı, Ahmed el-Müste'in'in ölümünden sonra oğlu Abdülmelik'i ('İmâdü'd-Devle) hükümdar olarak kabul ederken, İspanyol krallıklarından yardım almama şartı koymuştur. Abdülmelik bu şartı ihlal ettiğinde, halk onu tahttan

²⁹ Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, 184-188.

³⁰ Mehmet Özdemir, "Sid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/146.

³¹ İbn Kerdebûs, *Târîhu'l-Endelüs*, ed. Ahmed Muhtar el-Abbâdî (Madrid: Menşûrât ma'hedi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1971), 97; Hüseyin Munis, *es-Suğru'l-a'lâ el-Endelüs* (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1996), 102.

indirmiş³² ve Murâbıtların 503/1109 yılında Sarakusta'ya girmesine izin vermiştir. Ancak Murâbıtların şehirdeki egemenliği yalnızca dokuz yıl sürmüş ve Sarakusta, 512/1118 yılında Aragon Kralı Alfonso'nun eline geçmiştir. Bu olay, Hûdîler'in bölgedeki etkinliğinin sonunu getirmiştir.³³

468/1076 yılında, Ahmed el-Muktedir ile damadı Ali b. Mücahid el-'Âmiri arasındaki ilişkiler bozulmuştur. Bunun üzerine emir, Dâniye'yi ele geçirmek için harekete geçerek şehri kuşatmıştır. Bunun üzerine emir, Dâniye'yi ele geçirmek için harekete geçerek şehri kuşatmıştır. Ali, kendisi ve ailesinin güvence altına alınması karşılığında şehri teslim etmeyi kabul etmiştir. Ahmed el-Muktedir bu şartları kabul etmiş ve 468/1076 Şaban ayında Dâniye'ye girmiştir. Ali, Sarakusta'ya götürülmüş ve 474/1081 yılında ölümüne kadar orada kalmıştır.³⁴ Ahmed el-Muktedir'in Sarakusta'da inşa ettirdiği Caferiye Sarayı, Hûdîler'in o dönemdeki maddi ve siyasi gücünün bir göstergesidir. Bu dönemde Hûdîler, birçok bilim adamı ve şairi himaye ederek Suğru'l-a'lâ bölgesinin en güçlü emirliği haline gelmişlerdir. Ahmed el-Muktedir'in hastalanmasıyla birlikte yerine oğlu Yûsuf geçmiştir (474/1081). Hûdî toprakları, Ahmed el-Muktedir tarafından iki oğlu arasında bölünmüştür. Yûsuf, Sarakusta ve batı topraklarını yönetirken, Münzir ise güneydeki Dâniye ve Turtûşe'yi idare etmiştir. Ahmed el-Muktedir, 474/1081 yılında bir köpek ısırığı sonucu hayatını kaybetmiştir.³⁵

1.3. Yûsuf b. Ahmed b. Hûd (474-478/1081-1085)

Yûsuf b. Ahmed b. Hûd, "el-Mu'temen Billâh" lakabını taşıyan ve Hûdî Hanedanı'ndan gelen üçüncü emir olarak, 474/1081'den 478/1085 yılına kadar hüküm sürmüştür.³⁶ Yûsuf el-Mu'temen, devlet adamlığından ziyade bilim insanı kimliği ile tanınmıştır. Onun hükümdarlığı, müreffeh Müslüman Sarakusta'nın zirve dönemine denk gelmekte olup, babası Ahmed el-Muktedir'in başarılarını devam ettirmiştir. Kendi etrafında entelektüel bir çevre oluşturarak, "Kasru's-sürûr" (Sevinç Sarayı) olarak bilinen el-Ca'feriyye Sarayı'nda bir entelektüel grup kurmuştur. El-Mu'temen, ilim, felsefe ve sanatın destekçisi olmuş ve özellikle astronomi, felsefe ve matematik alanlarında büyük bir başarıya sahip bir bilim insanı olarak tanınmıştır. Bu

³² İbn Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*; 2/248; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 4/53; İbnü'l-Hatîb, *Amâlû'l-a'lâm*, 175.

³³ İbn Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*; 2/248.

³⁴ İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 208.

³⁵ İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 282.

³⁶ Douglas Morton Dunlop, "Hûdidis", *The Encyclopaedia Of Islam* (Leiden: Photomechanical Reprint, 1986), 3/542.

dönemde kaleme aldığı *Kitâbu'l-İstikmâl* (Mükemmeliyet Kitabı), on birinci yüzyılın en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir.³⁷

Yûsuf el-Mu'temen'in doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, Sarakusta'da, Ca'feriyye Sarayı'nda doğduğu kesindir. Babasının ölümünün ardından 1081 yılında tahta çıktığında, Sarakusta Emirliği zirve noktasına ulaşmıştı. Babası Ahmed el-Muktedir, topraklarını iki oğlu arasında bölüştürmüştü: el-Mu'temen, ülkenin batı kısmını, Sarakusta, Tuleytula, Veşka ve Eyyub Kalesi ile birlikte alırken; kardeşi el-Münzir ise emirliğin sahil bölgesini, Leydâ, Monzon, Turtûşe, Dâniye ve Sarakusta'nın kıyı bölgelerini yönetmek üzere almıştır. Ancak bu bölünme, kardeşler arasında çatışmalara yol açmıştır. el-Münzir, Aragon Kralı Sancho Ramírez ve Barselona Kontu II. Ramon Berenguer ile anlaşma yaparken, el-Mu'temen ise Cîd el-Campeador (Rodrigo Díaz de Vivar) ve Kastilya paralı askerleriyle ittifak kurmuştur. Bu mücadelenin sonunda Münzir yenilgiye uğramıştır.³⁸ Mücadeleler sırasında, el-Mu'temen, Laride (Lérida) yakınlarındaki el-Menâr Kalesi'ni kuşatmıştır. 1082 yılında gerçekleşen bu savaşta, el-Münzir yenilmiş ve müttefiki II. Ramon Berenguer esir alınmıştır. Sonrasında el-Mu'temen ve Cîd el-Campeador, Aragon topraklarına saldırmış, ancak Sancho Ramírez, 1083'te Grado'yu ele geçirerek karşılık vermiştir.³⁹

el-Mu'temen, Belensiye Emiri Ebû Bekir b. Abdülaziz'den şehri almak için Kastilya Kralı'na 100.000 dinar ödeyerek ondan yardım talep etmiştir. Ancak Fernando, Belensiye'yi işgal etmek üzere yola çıkmışken, Ebû Bekir ona karşı çıkarak seferini durdurmasını istemiştir. Fernando bu talebi kabul ederek geri çekilmiştir. Daha sonra, Ebû Bekir'in oğlu, el-Mu'temen'in gücünden endişe ederek kızını Ahmed b. el-Mu'temen'e vermiştir. Bu evlilik, 477 Hicri yılı Ramazan ayında Sarakusta'da gerçekleşmiştir.⁴⁰ el-Mu'temen, birkaç ay sonra 478/1085 yılında vefat etmiştir.⁴¹

el-Mu'temen, Sarakusta Emirliği'nin doğu topraklarını yeniden birleştirme hedefine sahipti, ancak sınır bölgesindeki çatışmalar nedeniyle bu hedefini gerçekleştirmekte başarılı olamamıştır. Cîd el-Campeador, 1083 yılına kadar Aragon'a saldırılarını sürdürmüş ve Sancho Ramírez'in elinde bulunan doğu Sarakusta ve çevresindeki kaleleri ele geçirmiştir. El-

³⁷ Thomas F Glick, *Medieval Science, Technology, and Medicine* (New York: Psychology Press, 2005), 243.

³⁸ İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 234.

³⁹ İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 285.

⁴⁰ İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 226.

⁴¹ İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 284.

Mu'temen, Cîd el-Campeador ile olan ittifakını 479/1086 yılına kadar sürdürmüştür. Bu ittifakın sona erme nedenleri tam olarak bilinmemekle birlikte, el-Mu'temen, Belensiye Emiri Ebû Bekir ile ilişkilerini evlilik yoluyla güçlendirmeye çalışmış, ancak Belensiye Emiri, VI. Alfonso'nun diplomasisi sonucu, 478/1085 yılında Belensiye'yi teslim etmek zorunda kalmıştır. Bu durum, Sarakusta Emirliği'ni ekonomik olarak zayıflatmış ve Hristiyan saldırılarına daha fazla açık hale getirmiştir. Tuleytula'nın Kastilya Kralı VI. Alfonso tarafından alınması, Sarakusta'yı Endülüs'ten izole etmiş ve emirliğin zayıflamasına yol açmıştır.⁴²

Yûsuf b. Ahmed b. Hûd, "el-Mu'temen BillâhBillâh" lakabını alarak 474-478/1081-1085 yılları arasında Sarakusta Emirliği'ni yönetmiştir. Dört yıllık hükümdarlık dönemi, özellikle kardeşi el-Münzir ve onun müttetikleri olan Katalonya ve Aragon ile yaşanan mücadelelerle geçmiştir. Bu süreçte, ünlü Kastilyalı savaşçı es-Seyyid (Rodrigo Díaz de Vivar, el-Cid olarak da bilinir), Hûdî sarayında bulunmuş ve Yûsuf el-Mu'temen'in himayesinde yer almıştır. El Cid, Hısnü'l-Minâr (Almenar) bölgesinde Katalonya Kontu II. Berenguer'i mağlup etmiş ve onu esir almıştır. 477/1084 yılında, Ahmed el-Muktedir'in torunu ile Belensiye Emiri Ebû Bekir'in kızının evlenmesiyle iki emirlik arasındaki ilişkiler daha da güçlenmiştir. Bu evlilik, Sarakusta ve Belensiye arasındaki diplomatik ve siyasi bağları pekiştirmiştir. Yûsuf el-Mu'temen'in hükümdarlığı sırasında Sarakusta, ilim adamları ve entelektüeller için önemli bir cazibe merkezi olmaya devam etmiştir. Onun koruması altında, bilim ve sanat gelişmeye devam etmiş, Sarakusta, dönemin önemli kültürel merkezlerinden biri haline gelmiştir. Yûsuf el-Mu'temen, 478/1085 yılında vefat etmiş ve yerine oğlu Ahmed geçmiştir. Onun hükümdarlık dönemi, Hûdî Emirliği'nin bilim ve kültür alanındaki etkisini sürdürmeye yönelik çabalarla ve kardeşiyle olan siyasi mücadelesiyle karakterize edilmiştir.⁴³

1.3.1. Yûsuf b. Ahmed b. Hûd el-Mu'temen'in İlmî Hayatı

Yûsuf el-Mu'temen Billâh ve babası Ahmed el-Muktedir, diğer hükümdar ailelerinden farklı olarak, matematikçi kimlikleriyle öne çıkmışlardır. Orta Çağ İslâm dünyasında, felsefe, tıp, astronomi ve diğer alanlarda antik Yunan metinlerinden başlayan çeviri çalışmaları önemli bir yer tutmaktaydı. Yûsuf el-Mu'temen ve babası, bu antik metinlere dayanan matematiksel eserler üzerinde çalışmış ve bu eserleri genişleterek önemli

⁴² İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 226.

⁴³ el-Mağribî, *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*, 2/438.

katkılarda bulunmuşlardır. Orta Çağ İslâm dünyasında bazı mütercimler, Benû Musa kardeşler gibi, Yunan ve Roma antik metinlerini kapsamlı bir şekilde tercüme etmişlerdir. Ancak, bu dönemde sadece eski metinlerin kopyalandığı ve Müslüman bilim insanlarının herhangi bir entelektüel katkıda bulunmadığı yönünde bir görüş mevcuttu. Bu görüşe rağmen, Sabit b. Kurra ve Yûsuf el-Mu'temen gibi bilim insanlarının, eski düşünceleri aktarmanın ötesine geçerek özgün matematiksel katkılarda bulundukları kanıtlanmıştır.

Yûsuf el-Mu'temen, üstün bir matematikçi ve astronom olarak tanınmıştır. Eserleri arasında, el-İstikmâl ve el-Münazara gibi önemli matematiksel çalışmalar bulunmaktadır.⁴⁴ Bu eser, daha sonraki dönemlerde Latinceye çevrilmiş ve Avrupa'da da tanınmıştır. İtalyan matematikçi Giovanni Ceva tarafından 18. yüzyılda kanıtlanan ve "Seyf el-Mu'alla" olarak bilinen matematiksel bir teoremin ispatı da bu eserde yer almaktadır.⁴⁵ el-Mu'temen'in başlıca çalışması olan *el-İstikmâl* veya *Kitabu'l-kemâl*, özellikle Euclid ve Archimedes gibi antik Yunan matematikçilerinin eserlerinden derlenmiş kapsamlı bir özet sunmaktadır.⁴⁶ *el-İstikmâl*, antik Yunan matematikçilerinin yanı sıra Sabit b. Kurra, Benû Musa ve İbn el-Heysem gibi Müslüman matematikçilerin öğretilerini de kapsamaktadır. Kitap, daha önceki kaynaklarda bulunmayan bazı teorileri ve kanıtları da barındırmaktadır. Ancak, bu önemli eser günümüze yalnızca birkaç el yazması halinde ulaşabilmiştir. Herhangi bir önsöz veya giriş bölümü bulunmayan bu el yazmalarından, kitabın amacının antik geometride bilinen sonuçları kapsamlı bir şekilde düzenlemek ve açıklamak olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen el-Mu'temen, kaynaklarını kaybolmuş bir önsözde belirtmiş; ancak günümüze ulaşan el yazmalarında bu kaynaklara dair bir atıf yer almamaktadır.⁴⁷

150

el-İstikmâl, tamamlanmamış olmasına rağmen 11. yüzyılın önemli bir matematik eseri olarak kabul edilmiştir. Ansiklopedist İbn el-Akfânî'ye göre, *el-İstikmâl* tamamlanmış olsaydı, diğer geometrik literatürlere ihtiyaç kalmayacaktı. İbn el-Akfânî, matematikçilerin *el-İstikmâl*'i Euclid'in *Elements*, Archimedes'in *On the Sphere and Cylinder* ve Apollonius'un *Conics* eserleriyle birlikte okumalarını önermektedir. Ancak, bu eser tamamlanmamış olarak

⁴⁴ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/4/351-352; İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 286.

⁴⁵ Holme Audu, *Geometry: Our Cultural Heritage* (Sprinter: y, 2010), 210.

⁴⁶ Roshdi Rashed, *Founding Figures and Commentators in Arabic Mathematics*, ed. Nader el-Bizri (London: Merkez Dirâsâtî'l-Vahdetî'l-'Arabiyye, 2012), 1/721.

⁴⁷ Jan Pieter Hogendijk, "Discovery of an 11th-century geometrical compilation: The Istikmâl of Yûsuf al-Mu'temenn ibn Hûd, King of Saragossa", *Historia Mathematica*, Frankfurt, 1986. 43-52.

kaldığından, Euclid veya Archimedes'in eserleri gibi geniş çapta kopyalanmamış veya öğretilmemiştir. 14. yüzyılda bir kopyası Mısır'a Musa b. Meymun tarafından gönderilmiş ve oradan Bağdat'a ulaşmıştır, ancak doğrudan sonraki Avrupalı matematikçiler üzerinde bir etkisi olmamıştır. *el-İstikmâl*, kesir dışı sayılar, konik kesitler, eşdeğer kesitlerin karesi, çeşitli geometrik materyallerin hacimleri ve alanları, daire şeklindeki gölgeler çizimi gibi matematiksel sorunları kapsamaktadır. Bu çalışmada, matematiği Aristoteles'in kategorilerine göre sınıflandırma çabası görülmektedir. Bu sınıflandırma, hesap için bir bölüm, geometri için iki bölüm ve mekânsal ölçüm için iki bölüm içermektedir. *el-İstikmâl*, aynı zamanda Hayyâm'ın teoreminin bilinen bir formülünü içermektedir. Bu teorem, 1678'de İtalyan mühendis Giovanni Ceva tarafından *De lineis rectis* adlı eserinde Avrupa'da bilinir hale gelmiştir. el-Mu'temen'in bu teoremi kendi başına mı keşfettiği yoksa başka bir kaynaktan mı edindiği bilinmemektedir. Ayrıca, Ceva'nın bu teoremi bağımsız olarak mı yeniden keşfettiği de belirsizdir.⁴⁸

1.4. Ahmed b. Yûsuf b. Hûd (el-Müstâîn-Billâh) (478-503/1085-1110)

Ahmed b. Yûsuf b. Hûd, "el-Müstâîn Billâh" lakabını alarak 478-503/1085-1110 yılları arasında Sarakusta Emirliği'ni yönetmiştir. Babası el-Mu'temen İbn Hûd'un 478/1085 yılında vefatının ardından tahta geçen Ahmed el-Müstâîn'in hükümdarlık dönemi, önemli siyasi ve askeri mücadelelerle dolu olmuştur.⁴⁹ Bu dönemde, Kastilya Kralı VI. Alfonso'nun Tuleytula'yı (Toledo) fethetmesi (478/1085) Sarakusta Emirliği üzerinde büyük bir baskı oluşturmuştur. VI. Alfonso, Tuleytula'yı ele geçirdikten sonra Sarakusta'yı hedef almış ve şehri kuşatma altına almıştır. Alfonso, el-Müstâîn'e büyük bir servet teklif ederek şehri teslim etmesini istemiştir, ancak el-Müstâîn bu teklifi reddederek kararlılıkla şehri savunmuştur.⁵⁰

Bu dönemde, Mülûkü't-tavâif emirlikleri Murâbıtlar'ın Endülüs'e müdahalesi ile sona erme noktasına gelmiştir. Murâbıt hükümdarı Yûsuf b. Taşfîn, Endülüs'ü ele geçirerek küçük devletçikleri ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Murâbıtlar'ın Endülüs'e geçişi üzerine, VI. Alfonso bir kez daha el-Müstâîn'e teklifte bulunmuş, ancak el-Müstâîn teklifi yine reddetmiştir. Sonuç olarak, Alfonso kuşatmayı kaldırmak zorunda kalmış ve ordusuyla güneye doğru ilerleyerek Murâbıtlar'la savaşmak üzere yola

⁴⁸ Audu, *Geometry: Our Cultural Heritage*, 210.

⁴⁹ İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 286.

⁵⁰ Ebû'l-Hasen Ali İbn Ebî Zer, *el-Enîsu'l-Mu'trib bi-Ravdî'l-Îrîşâs fî Ahbâri Mulûki'l-Mağrib ve Târihu Medîneti Fâs* (Rabat: Dâru'l-mansûr, 1972), 144-145.

çıkmuştur.⁵¹ 481/1088 yılında, el-Müstâîn'in amcası Münzir b. Hûd, Laride, Turtûşe ve Dâniye'nin emiri olarak Belensiye (Valencia) çevresinde bir kuşatma başlatmıştır. Bu hamle, Belensiye Emirliği'ni ele geçirmeyi amaçlamaktaydı. Belensiye Emiri Kâdir-Billâh Zî'n-nûn, VI. Alfonso ve el-Müstâîn'den yardım talebinde bulunmuştur.⁵²

el-Müstâîn, Compeador (El Cid) ile birlikte Belensiye'ye yardım etmek üzere yola çıkmıştır, ancak asıl niyeti şehri ele geçirmektir.⁵³ el-Müstâîn ve Compeador, Belensiye'nin ele geçirilmesi konusunda gizli bir anlaşma yapmışlardır. Anlaşmaya göre, Belensiye'nin fethi el-Müstâîn'e bırakılacak, ganimetler ise Compeador'a verilecekti. Ancak Kâdir-Billâh, bu planı fark ederek Compeador'a büyük miktarda para gönderip onunla ittifak yapmıştır. Compeador el-Müstâîn'e ihanet etmiş ve anlaşma başarısızlıkla sonuçlanmıştır.⁵⁴ Bu yaşananlardan endişelenen Kâdir-Billâh, el-Müstâîn ve Compeador ordularının niyetlerini fark etti ve güçlü olan tarafa, Compeador'a büyük miktarda para göndererek ittifak teklif etti.⁵⁵ Bu olayların ardından el-Müstâîn, Compeador'un en büyük düşmanı olan II. Bransh Raimond Kontu ile ittifak yapmaya karar vermiştir. Ancak, Compeador, Raimond'a karşı zafer kazanarak onu esir almış ve 482/1089 yılında serbest bırakmıştır.⁵⁶

el-Müstâîn, Murâbıtlar'ın Mürsiye ve Leyyit Kalesi'ni ele geçirdiği haberlerini aldıktan sonra, tekrar Compeador ile ittifak kurmuş ve Aragon ile Navarra Kralı Sancho Ramirez ile de ittifaklar yaparak Murâbıtlar'a karşı hazırlıklı olmaya çalışmıştır.⁵⁷ 487/1091 yılında, Aragon Kralı Sancho Ramirez, el-Müstâîn'in yönettiği ikinci büyük şehri kuşatma altına almıştır. El-Müstâîn, oğlu Abdülmelik'i yardım istemek için Fas'taki Murabıt hükümdarı Yûsuf b. Taşfîn'e göndermiştir. Yûsuf b. Taşfîn, Doğu Endülüs'teki valilere el-Müstâîn'e yardım etmeleri için emir vermiş ve el-Müstâîn'e savunma kuvvetleri sağlamıştır.⁵⁸ Yûsuf b. Taşfîn, Doğu Endülüs'teki valilere el-Müstâîn'e yardım etmeleri için emir verdi ve el-Müstâîn'e savunma kuvvetleri sağladı. el-Müstâîn ayrıca VI. Alfonso'dan da yardım talep etmiş ve bazı destekler almıştır.

⁵¹ İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 287.

⁵² İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 229.

⁵³ İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 229.

⁵⁴ İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 235.

⁵⁵ İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 236.

⁵⁶ İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 237.

⁵⁷ İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 239.

⁵⁸ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 4/145.

87/1095'te Sancho Ramirez öldü ve yerine oğlu I. Pedro Aragon ve Navarra'nın kralı oldu ve kuşatmayı sürdürdü.⁵⁹ Ancak Sancho Ramirez, 489/1096 yılında Veşka Savaşı'nda (Alcoraz Savaşı) el-Müstâîn'i yenilgiye uğratmış ve bu zaferle Aragon Krallığı, Hûdîler karşısında üstünlük sağlamıştır. Veşka (Huesca), 30 ay süren kuşatmanın ardından Pedro'ya teslim edilen Aragon Krallığı'nın yeni başkenti oldu ve Pedro, şehri Aragon Krallığı'nın yeni başkenti olarak seçti.⁶⁰

Bu savaştan dört yıl sonra, 493/1100 yılında, Berbeşter (Barbastro) de Aragon tarafından ele geçirilmiştir. Ahmed el-Müstâîn, 503/1110 yılında vefat etmiş ve yerine "İmâdüddevle" lakabını alan oğlu Abdülmelik geçmiştir.⁶¹

1.5. Abdülmelik b. Hûdî Hanedanı'nın Sonu ve İbn Hûd'un Direnişi (503/1110-524/1130)

Abdülmelik b. Hûd'un doğum tarihi hakkında kaynaklarda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak, onun tarih sahnesine çıkışı, babası Ahmed el-Müstâîn'in 487/1094 yılında Aragon Kralı Sancho Ramirez'in kuşatması altındaki Belensiye'yi kurtarmak için Yûsuf b. Taşfîn'e yardım talebiyle gönderdiği dönemle başlamaktadır. Bu sırada Yûsuf b. Taşfîn, el-Müstâîn'e yardım sağlamak amacıyla Doğu Endülüs'teki valilerinden destek istemiş ve bu görevi yerine getirmesi için Abdülmelik'i görevlendirmiştir.⁶² Aynı dönemde Abdülmelik, Kurtuba'da gerçekleşen Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'in tahta geçiş törenine babasının vekili olarak katılmıştır.⁶³

153

İmâdü'd-devle Abdülmelik'ten sonra yönetim, oğlu Seyfû'd-devle Ahmed el-Mustansır Billâh'a geçmiştir ve Roda'nın ve çevresindeki kalelerin yönetimi onun egemenliği altında kalmıştır. Ancak Alfonso Raimundez'in baskısı karşısında çaresiz kalmıştır. Kastilya Kralı Alfonso Raimundez, 534/1139 yılında, Roda Kalesi'ni, Tuleytula yakınlarındaki topraklara karşılık olarak el-Muntasır'a vermiştir.⁶⁴

503/1110 yılında, babası Ahmed el-Müstâîn'in ölümünden sonra Abdülmelik, Sarakusta emirliğinin başına geçmiş ve "İmâdü'd-Devle" unvanını almıştır. Ancak, hükümdarlığının başlarında Sarakusta halkı,

⁵⁹ İnân, *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*, 288.

⁶⁰ Yusuf Eşbâh, *Târîhu'l-Endelüs fî 'ahdî'l-Murabûtin ve'l-Muvahhidîn* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1996), 147.

⁶¹ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 4/53.

⁶² İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 4/145.

⁶³ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 4/53; İbn Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, 2/248-249.

⁶⁴ İbn Kerdebûs, *Târîhu'l-Endelüs*, 119-120.

Aragon Kralı I. Alfonso'ya karşı krallıklarını koruma konusunda güvence vermemesi şartıyla ona biat etmiştir. Abdülmelik, başlangıçta bu şartları kabul etmiş, ancak kısa bir süre sonra taahhütlerini yerine getirmemiştir. Bu durum, şehir halkının tepkisine yol açmış ve Abdülmelik'in taahhütlerine uymaması, halk Murâbıt hükümdarı Ali b. Taşfîn'e başvurarak Hûdî Hanedanı'nın sona erdirilmesini talep etmiştir. Ali b. Taşfîn, Abdülmelik'i tahttan indirmek amacıyla komutanlarından Muhammed b. al-Hac el-Lemtunî'yi Belensiye'ye göndererek Sarakusta'yı Murâbıtlar'a bağlamıştır.⁶⁵ öylece, Mülûkû't-tavâif'in son emirliği de ortadan kalkmıştır.⁶⁶ Abdülmelik, ailesi ve mal varlığıyla birlikte Hûdîler tarafından inşa edilen ve güvenli bir sığınak olarak bilinen Rûta Kalesi'ne çekilmiştir. Bu kale, Aragon Kralı I. Alfonso'nun 524/1130 yılında ölümüne kadar korunmuştur. Abdülmelik, I. Alfonso'nun⁶⁷ himayesi altında kalmış ve 524/1130 yılında ölümüne kadar burada yaşamıştır.⁶⁸

İmâdü'd-Devle için yazılan bir şiirde şunlar ifade edilir;

'Hud soyundan olanlar, doğru yolu bulmaktan saptırdınız,

Ve başarılı bir fikri kaybettiniz.

Krallığın hakkını sadece bana vermeyi seçtiniz,

154

Ve ihanetinizle parçaladınız, parmağınızı kestiniz.

Ve ben, zifiri karanlıkta bir güneş gibiyim,

Batıda doğmama ve parlamama izin verilmedi.

Benimle aranızda sebepleri kesmeyin,

Çünkü sizden biri olmadan yok olursunuz, hatta en cesurlar bile.⁶⁹

Hûdî Hanedanı'nın sona ermesinden sonra, 625/1228 yılında Endülüs'te Muvahhidler'e karşı başlatılan isyanlar sırasında Hûdîler'in adı yeniden gündeme gelmiştir. Bu dönemde, Hûdî ailesinden olduğunu iddia eden Muhammed b. Yûsuf b. Hûd (İbn Hûd), Mürsiye'de isyan ederek bağımsızlığını ilan etmiş ve Abbâsîler'in siyah bayrağını kullanarak bu devlete sadakatini bildirmiştir. İbn Hûd, Muvahhid ordularını iki kez yenmiş ve Mürsiye halkını kendisine biat ettirmiştir. Ardından Kurtuba, Gırnata ve

⁶⁵ İbn Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*; 2/248.

⁶⁶ el-Mağribî, *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*, 2/438.

⁶⁷ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 4/54.

⁶⁸ İbn Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*; 2/249.

⁶⁹ el-Mağribî, *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*, 2/439.

İşbîliye'yi ele geçirerek Endülüs'ün büyük bir kısmını hâkimiyeti altına almıştır. Ancak, İbn Hûd'un vergileri artırma politikası halk arasında itibarını zedelemiştir. Aynı zamanda, Zeyyân b. Merdenîş'in Belensiye'ye saldırısı, Arcûne'de isyan eden Muhammed b. Yûsuf b. Nasr (Gâlib Billâh) ve Kastilya Kralı III. Ferdinand ile de mücadele etmek zorunda kalmıştır. Sonunda, Ceyyân ve Vâdiâş şehirlerini Muhammed b. Nasr'a terk etmiş ve Kastilya kralına 1000 dinar haraç ödemeyi kabul etmiştir. Ancak, İbn Hûd'un hükümdarlığı uzun sürmemiş; Kurtuba, 633/1236'da Kastilya Kralı tarafından işgal edilmiştir. Meriye ve Gırnata da Muhammed b. Yûsuf b. Nasr tarafından ele geçirilmiş ve İbn Hûd, Meriye'nin 635/1238'de alınması sırasında savunma yaparken öldürülmüş, böylece Hûdîler'in siyasi varlığı tamamen sona ermiştir.⁷⁰

1.6. Murâbıtlar ve Benî Hûd Hanedanı'nın Sonu

Murâbıtlar, Endülüs'teki siyasi ve sosyal kargaşayı çözmek amacıyla ortaya çıkan ve "Mülessimûn" (Peçeliler) olarak da bilinen bir hareket olarak kabul edilmiştir. Fas'ta dini temeller üzerine kurulan bu hareket, Yûsuf b. Taşfîn es-Sanhâcî gibi liderlerin öncülüğünde gelişmiş ve Endülüs'teki Mülûkü't-tavâif'in dağınık devlet yapısını ortadan kaldırmayı amaçlamıştır.⁷¹ Yûsuf b. Taşfîn, 479/1086 yılında ordusuyla Endülüs'e geçerek, İspanyol krallıklarının zulmüne karşı Müslüman halkı korumak amacıyla mücadeleye başlamıştır. Özellikle Tuleytula'nın (Toledo) düşüşünden sonra, Sarakusta Emiri Ahmed el-Müstâîn, Murâbıtların desteğini alarak VI. Alfonso'ya karşı direniş göstermiştir.⁷² Alfonso, bu dönemde Sarakusta'yı kuşatarak şehri ele geçirmeye kararlıydı. Sarakusta Emiri Ahmed el-Müstâîn'in teklif ettiği mali tavizleri reddetmiştir. Ancak Murâbıtların Endülüs'e geçtiğini duyduğunda, hiçbir şey elde edemedi kuşatmayı kaldırmak zorunda kalmıştır.⁷³

Yûsuf b. Taşfîn'in İspanyolların Endülüs'teki tehlikesine karşı olumlu yanıt vermesi, Müslümanlar arasında büyük bir umut yaratmış ve Mülûkü't-

⁷⁰ Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, 200-205; David Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086* (London: Princeton University Press, 1993), 163-168.

⁷¹ İbnü'l-Hatîb, *Amâlû'l-a'lâm*, 246; Müellif Meçhul, *Mefâhiru'l-Berber*, ed. Abdülkadir Bûbâye (Rabat: Dâru Ebî Rakrâk, 2005), 52.

⁷² İbn Ebî Zer, *el-Enîsu'l-Mu'trib*, 144.

⁷³ Ahmed b. Yahya Dabî, *Buğyetü'l-mültemis fi târîhi ricâli ehli'l-Endelüs* (Beirut: Dâru'l-kitâbi'l-Lübnânî, 1989), 31; İbn Kerdebûs, *Târîhu'l-Endelüs*, 91-92; İbn Ebî Zer, *el-Enîsu'l-Mu'trib*, 145; Eşbâh, *Târîhu'l-Endelüs fi 'ahdi'l-Murabîtin ve'l-Muvahhidîn*, 79-80.

tavâif emirliklerinin tasfiye edilmesi gerektiği düşüncesini güçlendirmiştir.⁷⁴ Sarakusta Emirliği'nin stratejik önemi ve Ahmed el-Müstâîn'in gösterdiği cesaret, Yûsuf b. Taşfîn'in Sarakusta'yı koruma kararı almasına neden olmuştur. Ahmed el-Müstâîn, Murâbitlar'a bağlılığını göstermek amacıyla Mağrib ve Endülüs'teki Murâbit liderlerine bağlılık mektupları ve elçiler göndermiştir.⁷⁵ Ayrıca, Taşfîn'in, Murâbitlar'ın Kuzeydoğu Endülüs'ü güçlendirme çabalarının yüksek askeri ve ekonomik maliyetlerini takdir ettiği belirtilmelidir. Eğer Hûdîler Sarakusta cephesinden çekilmiş olsaydı, Murâbitların üstleneceği maliyetin ve Kuzeydoğu Endülüs'ün zayıflamasının bedelinin ağır olacağı düşünülmüş olabilir.⁷⁶

Ahmed el-Müstâîn, Sarakusta'nın savunmasında kendini korumak için Rumlardan ve İspanyollardan aldığı vergilerle varlığını sürdürmeye çalışmış, bu nedenle Murâbitlar'dan uzak durmaya çalışmıştır. İbn Hûd, bu stratejiyi benimsediği gibi, Sarakusta'nın İspanyollarla ittifak kurmasının mantıklı olmadığını belirtmiştir. "Develerin korunması, domuzların korunmasından daha iyidir"⁷⁷ diyerek özetlemiştir. İbn Hûd, en zor koşullarda bile bu tutumdan vazgeçmemiştir.⁷⁸

Dozy'nin, Yûsuf b. Taşfîn'in İspanyolları savunmak karşılığında Benî Hûd'un Sarakusta yönetiminde kalmasını sağladığı iddiası, tarihi_____156 kaynaklarca doğrulanmamaktadır. Yûsuf b. Taşfîn, Endülüs'ü savunmak için hiçbir zaman vergi veya haraç talep etmemiştir ve hediyeler üzerinde etkili olmamıştır.⁷⁹ Çünkü tarihi kaynaklar, İbn Taşfîn'in Benî Hûd'u karşılamadıkları için onları cezalandırdığını veya büyük ihanetle suçladığını söylememektedir. Bazı Mülûk'ü-t-tavâif yöneticilerinin 479/1089'da meydana gelen Zellâka Savaşı'na katılmayıp ihanet ettiği iddiaları doğru değildir.⁸⁰

⁷⁴ Abdullah Bulukkîn, *Kitâbu't-Tibyân anî'l-hâdisetî'l-kâineti bi-devleti Zîrî fî Gırnata* (Kahire: Mektebetü's-Sakâfetî'd diniyye, 2006), 107; İbnü'l-Hatîb, *A mâlü'l-a lâm*, 281-282.

⁷⁵ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maarif, 1978), 10/193.

⁷⁶ Şenterînî, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, 5/454; İbn Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*; 2/248; İbnü'l-Hatîb, *A mâlü'l-a lâm*, 183-184; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 4/43; Munis, *es-Suğru'l-a lâ el-Endelüs*, 104.

⁷⁷ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 4/122; Himyerî, *Sıfatü Cezîretî'l-Endelüs*, 228; İbnü'l-Hatîb, *A mâlü'l-a lâm*, 245.

⁷⁸ Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086*, 180-181.

⁷⁹ Şenterînî, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, 5/457.

⁸⁰ Bulukkîn, *Kitâbu't-Tibyân*, 104; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 4/120; İbn Ebî Zer, *el-Enîsu'l-Muğrib*, 146; Eşbâh, *Târîhu'l-Endelüs fî 'ahdi'l-Murabitîn ve'l-Muvahhidîn*, 80.

Murâbitlar, Benî Hûd'un Kuzeydoğu Endülüs'ü koruma çabalarını takdir etmiş ve Ahmed el-Müstâîn ile birlikte Belensiye'yi Kastilya'dan temizlemeyi hedeflemişlerdir. Bu plan, Yûsuf b. Taşfîn'e yazılan bir mektupta ifade edilmiştir. Ahmed el-Müstâîn, Yûsuf b. Taşfîn'e Sarakusta'nın savunması için askeri destek sağlamayı taahhüt etmiştir. Sarakusta'da Ahmed el-Müstâîn'in 1000 süvari ile VI. Alfonso'ya karşı durması, Murâbitlar'ın desteğiyle mümkün olmuştur.⁸¹ Ancak, Ahmed el-Müstâîn, Aragon ve Navarra Kralı I. Alfonso ile ittifak kurarak bu stratejiyi ihlal ettiğinde, Sarakusta halkı, Murâbit hükümdarı Ali b. Yûsuf'a başvurarak Ahmed'in tahttan indirilmesini talep etmiştir. Bunun üzerine Muhammed b. el-Hac el-Lamtunî, Sarakusta'ya gönderilmiş ve Murâbitlar şehri ele geçirmiştir. Bu olay, Benî Hûd Hanedanı'nın düşüşüne ve Sarakusta'nın Murâbitlar tarafından yönetilmesine yol açmıştır. 503/1109 yılında Murâbitlar'ın şehri ele geçirmesiyle birlikte, Benî Hûd Hanedanı Endülüs'te sona ermiştir.⁸²

625/1227 yılında Mürsiye'de (Murcia) Mütevekkil b. Hûd ortaya çıkarak, kendisinin Müstâîn b. Hûd'un soyundan geldiğini iddia etmiştir. Mütevekkil b. Hûd, Kurtuba, İşbîliye, Gırnata, Mâleka ve Meriyye'yi ele geçirmiş ve siyah bayrağı kullanarak Abbâsî Halifeliği'ne sadakatini bildirmiştir. 631/1233 yılında Bağdat'tan Abbâsî Halifesi tarafından hediye ve tanınma almıştır. Ancak, Mütevekkil b. Hûd'un hükümdarlığı uzun sürmemiş ve 635/1237 yılında ölümüne kadar bu unvanı taşımıştır. Ölümünden sonra Benî Hûd Hanedanı'nın siyasi varlığı tamamen sona ermiştir.⁸³

2. Hûdîler Döneminde İlim ve Medeniyet

Hûdîler döneminde ilim adamlarına büyük önem verilmiştir. Hanedan üyeleri, bizzat ilim tahsili yapmış kişiler olup, özellikle Ahmed el-Muktedir ve Yûsuf el-Mu'temen bu alanda öne çıkmışlardır. 11. yüzyılda Sarakusta, felsefe ve matematik çalışmalarının önemli bir merkezi haline gelmiş, ünlü filozof İbn Bâcce burada yetişmiştir.⁸⁴ Fakih, filozof ve siyaset tarihçisi İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî de hayatının büyük bir kısmını bu şehirde geçirmiştir. Onun siyasetname türündeki eseri *Sirâcü'l-mülûk*, genellikle Hûdîler döneminde tanık olduğu siyasi ve sosyal olaylara dayanmaktadır. Sarakusta, aynı zamanda bir edebiyat merkezi olarak da önemli bir konumdaydı. Ebü'l-Velîd İbnü'd-Debbâğ, Ebü'l-Velîd el-Bâcî, İbn Ammâr el-Mehrî ve Yahudi

⁸¹ İbn Kerdebûs, *Târîhu'l-Endeliis*, 113.

⁸² Abdülvehhab Halil Debbağ, *Sarakusta* (Bağdat: Mektebetü'l-müttehidîni'l-İslâmiyye, 2011), 105.

⁸³ İbnü'l-Hatîb, *A mâlü'l-alâm*, 176.

⁸⁴ Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, 184-188.

kökenli Hasdaî ile İbn Kallâs gibi muhaddisler, edipler ve şairler bu şehirde yetişmişlerdir.⁸⁵ Sarakusta'nın Hristiyan krallıklarına yakınlığı ve Hûdîler'in bu krallıklarla sık sık kurdukları ittifaklar, şehirde canlı bir kültürel ve ekonomik alışverişin yaşanmasına olanak sağlamıştır. Bu etkileşimler, Endülüs kültürünün bazı unsurlarının Avrupa'ya yayılmasında da etkili olmuştur.⁸⁶

Sarakusta emirlerinden el-Muktedir Billâh (438-473/1048-1081) ve oğlu Yûsuf el-Mu'temen (473-477/1081-1085), felsefe, astronomi ve matematik gibi bilimlerle ilgilenmişlerdir. Endülüslü matematikçiler, 9. yüzyılın ikinci yarısında *hurufu'l-ğubâr* denilen bir rakam sistemini kullanmışlardır. Bu rakamlar, şekil olarak Hind rakamlarından biraz farklıydı. Ayrıca, trigonometri ve ticari aritmetik üzerine de önemli çalışmalar yapmışlardır.⁸⁷ Yûsuf el-Mu'temen, emirliğinin yanı sıra iyi bir matematikçi ve astronom olarak tanınmıştır. Onun üzerinde çalıştığı problemlerden biri, 11. yüzyılda yetişen İbn Muâz el-Ceyyânî'nin (ö.486/1093) *Makâle fî şerhi nisbe* adlı eserinde de yer almaktadır.⁸⁸

Endülüs'teki İslâm hâkimiyeti altındaki şehirlerin Hristiyan krallıklar tarafından ele geçirilmesi, Endülüs medeniyetinin Batı üzerindeki etkileri açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu sürecin en çarpıcı örneği, 158 Tuleytula'nın (Toledo) Kastilya Krallığı tarafından fethedilmesidir. İslâm düşünce ve bilim mirası, Endülüs aracılığıyla Batı'ya sistemli bir şekilde aktarılmıştır. Bu tercümeler sayesinde, Batı'da o zamana kadar bilinmeyen birçok Eski Yunan ve İslâm eseri tanınmıştır. Ayrıca, Grekçe asıllarından Latinceye tercüme edilmiş eserler Batı dünyasında bulunmasına rağmen, Endülüslü bilim insanlarının şerh ve katkılarıyla zenginleşen birçok eserin Arapçadan tercüme edildiği de vurgulanmalıdır. Bu tercüme faaliyetleri, Batı dünyasında bilimsel bir keşif sürecinin başlangıcı olmuştur. Batılı düşünür ve bilim insanlarının, Latince ve diğer Batı dillerine tercüme edilen İslâm eserleri üzerinde yaptıkları çalışmalar, Batı dünyasında ilerleyen yıllarda görülen gelişmelere zemin hazırlamıştır.⁸⁹ Rönesans, Batı'daki bu gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, Endülüs medeniyetinin Rönesans

⁸⁵ Fierro, *Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth–Thirteenth Centuries*, 75-80.

⁸⁶ Mehmet Özdemir, "Hûdîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/302.

⁸⁷ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, 251.

⁸⁸ Julio Samso, "The Exact Science in al-Andalus", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayoussi (Leiden: E.J. Brill, 1992), 954.

⁸⁹ Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbâsî Society (2nd-4th/8th-10th centuries)* (yy.: Routledge, 1998), 201-205.

üzerinde hazırlayıcı bir etkiye sahip olduğu açıktır.

Son yıllarda yapılan araştırmalar, Endülüs'te yazılan eserlerin bilim tarihindeki önemini ortaya koymuştur. Bu eserlerin Latinceye çevrilme süreçleri, Batı dünyasına etkilerini anlamamızı sağlamaktadır. Endülüs'ün günümüze kadar uzanan etkilerinin belirlenmesi de bu bağlamda büyük önem taşımaktadır.⁹⁰

3. Ca'feriyye Sarayı

Ca'feriyye Sarayı, Mülûkü't-tavâif döneminin en önemli mimari eserlerinden biridir ve Hûdîler'in önde gelen emiri Ebû Ca'fer Ahmed el-Muktedir Billâh (1049-1082) tarafından inşa ettirilmiştir. Muktedir Billâh lakabını, 1065 yılında uzun süren mücadeleler sonucunda Barbastro Kalesi'nin Hristiyanlardan geri alınmasından sonra kullanmaya başlamıştır.⁹¹ Saray, dönemin karakteristik mimari özelliklerini yansıtan bir yapıdır.⁹² Dikdörtgen bir plana sahip olan saray, kulelerle desteklenmiş taş ve tuğla duvarlarla çevrilidir. Kuzey-güney doğrultusunda inşa edilen yapı, zengin süslemelere sahip bir revak ve tüm bölümlere bağlantı sağlayan merkezi bir avluya sahiptir. Sarayın taht odasının yanında yer alan küçük cami, sekizgen bir plana göre tasarlanmış ve kaburgalı bir kubbe ile örtülmüştür. Caminin içindeki arabesk alçı süslemeler ve Kur'an ayetleri, bu mekâna estetik ve manevi bir derinlik kazandırmaktadır.⁹³ Ca'feriyye Sarayı, Hûdî emirlerinden Ebu Ca'fer el-Muktedir Billâh b. Hûd'a atfedilen ve Orta Çağ'ın en büyük ve gösterişli kraliyet saraylarından biri olarak kabul edilen bir yapıdır. Saray, Sarakusta'nın kale şehri içinde yer almakta olup, hem hükümdarların hem de askerlerin ikamet ettiği güçlü bir kale niteliğindedir. İslâm sanat tarihinde "Daru's-Sürûr" (Sevinç Evi) veya "Altın Salon" olarak anılan saray, Muktedir b. Hûd'un en büyük gurur kaynağı olarak görülmüştür. Sarayın muazzam altın işlemelerle süslenmiş büyük avlusu, "Altın Avlu" olarak bilinir. Bu yapı, sonraki Endülüs yapıları üzerinde, özellikle Gırnata'daki Elhamra Sarayı'nda etkili olmuştur.

Muktedir b. Hûd için Ca'feriyye Sarayı, tüm siyasi ve askeri başarılarının ötesinde bir gurur kaynağı olmuş ve sarayı için yazdırdığı övgü

⁹⁰ Richard Fletcher, *Moorish Spain* (California: University of California Press, 1992), 168-169.

⁹¹ Sümeýra Ocak Ahmed, "Endülüs Sarayları", *Diyanet İlmi Dergi* 59/4 (2023), 1390.

⁹² Lütfi Şeyban, "İsapanya'da Endülüs-İslam Medeniyetinden Kalan İzler ve Eserler-I: Endülüs-İslâm Sanatı ve Medeniyetinin Temel Nitelikleri", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/7 (2013), 1012.

⁹³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, 323; Bensu Gümüş, "Endülüs Sarayları ve Saray Kültürü", *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2023), 77-78.

dolu şiirlerde bunu sıkça dile getirmiştir

Muktedir bu konuda şöyle der:

“Saray-ı Sürur ve Altın Konsey...

İki tarafında ulaştığı neşe sona erdi.

Hükümdarlığım, çekişmeniz beni rahatsız etmeseydi...

Benim için yeterli olurdu o zafer”

Ca'feriyye Sarayı, Sarakusta'nın İspanyol egemenliğine girmesiyle birlikte değişime uğramış, İslâmi süslemeler ve mimari özellikler ortadan kaldırılmıştır. Saray, Aljaferia Sarayı olarak bilinmekte ve günümüzde Sarakusta şehir merkezinde hala ayakta durmaktadır. Muktedir b. Hûd, sarayı kültürel, bilimsel ve sanatsal bir merkez olarak tasarlamış ve Bağdat'taki Beytü'l-Hikme'nin (Hikmet Evi) atmosferini Sarakusta'da yeniden yaratmayı amaçlamıştır. Sarayda, fıkıh, felsefe, tıp, mühendislik, şiir ve sanat alanlarında uzman olan seçkin kişiler bir araya getirilmiştir. Müslüman, Hristiyan ve Yahudi bilginlerin bir arada çalışması, sarayda hoşgörü ve kültürel etkileşim atmosferinin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Bu durum, farklı dinlere mensup bilginlerin İslâm kültürünün bir parçası olarak uyum sağlamalarını ve önemli bilimsel çıkarımlar yapmalarını mümkün kılmıştır. Ayrıca, bu bilginlerin İslâm bilimlerinde önemli çıkarımlar ve sonuçlar elde etmelerine yardımcı olduğu da göz önüne alındığında, Sarakusta'daki bu kültürel hareketin özgünlüğü vurgulanmalıdır. “Altın Salon” adı verilen sarayın içinde, ortasında bir kuyu bulunan ve suyun nehir üzerinden gelen bir kanal aracılığıyla sağlandığı bir salon bulunmaktadır. Bu kuyu, saray içinde ve çeşmelerde bol miktarda su bulunmasını sağlamaktadır. Sarayın duvarları, Doğu saraylarında refah, iyilik ve barışın sembolü olarak bilinen bereket motifleriyle süslenmiş, tavanları ise İslâm mozaikleriyle bezenmiştir. Pencereleri ve mimarisi, ışığın düşüşleri ve binanın renk yansımalarını dikkate alarak özenle tasarlanmıştır. Özellikle kırmızı, mavi, pembe ve beyaz gibi renkler, binanın ana renkleri arasında yer almaktadır. Sarayın mimarisi, Gırnata'daki Elhamra Sarayı da dâhil olmak üzere kendisinden sonra inşa edilen tüm Endülüs yapıları üzerinde etkili olmuştur. Duvarların üst kısımları ve tavanlar, özellikle mihrap ve girişte, Kufi hat ile yazılmış Kur'an ayetleriyle süslenmiştir. Üst katlardaki salonlarda "Mülk Allah'ındır... Mülk Allah'ındır" ifadesi her yönde tekrarlanmış olup, bu durum Elhamra Sarayı'ndaki “Galibiyet, Yalnızca Allah'ındır” ifadesinin tekrarlanarak yazılmasıyla benzerlik göstermektedir.

Aragon Kralı Pedro de Aragon, Sarakusta'nın düşüşünden sonra sarayın mimarisini değiştirmiş ve Müslümanların kutlama salonunun üzerine kendi kutlama salonlarını inşa etmiştir. zaferlerini ve üstünlüklerini simgelemek amacıyla çatılara ve duvarların yüksek noktalarına krallıklarının sembollerini ve haçları yerleştirmişlerdir. Sarayın mihrabı ise mutfak haline getirilmiştir. Eşlerinin isimlerini ve evlilik tarihlerini, kendi hükümetlerine dair politik sloganları, kılıçlarını, kalkanlarını, mızraklarını ve zaferlerinin resimlerini içeren ifadeleri yazmaları, güç ve sonsuz sahipliklerini vurgulayan ifadeleri kullanmaları ve yan odaları işkence hücrelerine dönüştürmeleri, düşündürücü bir paradoks oluşturmaktadır. Müslüman hükümdarların kendilerini alçakgönüllülük, yok oluş ve "Mülk Allah'ındır" mesajıyla hatırlattıkları bir yerde, diğerleri tam tersini yapmıştır.

Miladi sekizinci yüzyılın sonlarında, saray, askeri savunma amacıyla ordu karargâhı ve hapishane olarak kullanılmıştır. Mahkûmların duvarlara kazıdığı işkence ifadeleri ve anılar, Müslüman sanat ve kültür mirasının yeni egemenler tarafından nasıl dönüştürüldüğünü ve kullanıldığını göstermektedir. Müslümanların sanat eserlerine yükledikleri anlamlar ile Hristiyan egemenlerin aynı eserleri kendi zaferlerinin sembolü olarak kullanmaları, tarihin derinliklerindeki büyük bir ironi ve karşıtlık örneğidir. 161

Mülûkü't-tavâif döneminde daha çok şiir gibi edebi sanatların geliştiği gözlemlenmiş, beyliklerin içinde bulunduğu şartlar nedeniyle büyük çaplı sanat eserleri veya faaliyetler ortaya konulamamıştır. Bu dönemin yerel hanedanları, genellikle eski Emevî kalelerini veya kendi inşa ettikleri şatoları merkez olarak kullandıklarından dolayı, saray ve diğer sivil mimari eserler de bu müstahkem binalar içinde kalmıştır. Bu dönemin yerel hanedanları, genellikle eski Emevî kalelerini veya kendi inşa ettikleri şatoları merkez olarak kullandıklarından dolayı, saray ve diğer sivil mimari eserler de bu müstahkem binalar içinde kalmıştır.

Sonuç

Hûdî hanedanı, Endülüs tarihinde önemli bir dönemi temsil etmektedir. Hanedanın kurucusu Süleyman b. Hûd, Endülüs Emevî Devleti'nin çöküşünün ardından Lérida, Tudela ve Sarakusta'yı ele geçirerek Hûdîler adı altında bir devlet kurmuş ve halifeliğini ilan etmiştir. Süleyman b. Hûd, Hristiyan krallıklarının desteğiyle topraklarını genişletmiş ve Zünnûnîler ile mücadele etmiştir. Ancak bu dönemde, siyasi parçalanma ve iç çatışmalar da yoğun bir şekilde yaşanmıştır. Süleyman b. Hûd'un ölümünden önce ülkeyi oğulları arasında bölüştürmesi, ülkenin istikrarını derinden sarsmıştır. Bu bölünme, aile içi rekabet ve çatışmaların artmasına,

siyasi güç mücadelesine ve ülke genelinde istikrarsızlığa yol açmıştır. Merkezi otoritenin zayıflaması, dış güçlerin müdahalesini kolaylaştırmış ve ülkenin egemenliğini tehlikeye atmıştır. Süleyman b. Hûd'un ölümünden sonra kardeşler arasındaki çatışmalar, Hûdîler'in gücünü zayıflatmış ve sonunda Murâbıtlar'ın bölgeyi ele geçirmesine neden olmuştur.

Hûdîler dönemi, ilim, edebiyat ve kültürel alışveriş açısından da önemli bir dönemdir. Sarakusta, bu dönemde felsefe, matematik ve edebiyat çalışmalarının merkezi haline gelmiş ve İbn Bâcce gibi önemli filozoflar bu dönemde yetişmiştir. Ancak siyasi istikrarsızlık, ekonomik kaynakların verimsiz kullanımı ve toplumsal huzursuzluk, Hûdîler'in iktidarını zayıflatmış ve sonunda Murâbıtlar'ın hâkimiyetine girmelerine neden olmuştur. Bu olaylar, bir ülkenin yönetiminde meydana gelen bölünmelerin sadece politik bir süreç olmadığını, aynı zamanda toplumsal, ekonomik ve kültürel dinamiklerin de bir yansıması olduğunu göstermektedir. Liyakat yerine aile bağlarına dayalı atamalar, devlet kurumlarının etkinliğini azaltmış ve halkın güvenini sarsmıştır. Yönetimdeki belirsizlik ve istikrarsızlık, toplumun farklı kesimlerinin memnuniyetsizliğini artırmış, ekonomik kalkınmayı engellemiş ve gelir adaletsizliğini derinleştirmiştir. Tarih boyunca çeşitli coğrafyalarda uygulanan oğullar arasında yönetimin bölüştürülmesi stratejisi, genellikle iç çatışmalara ve siyasi istikrarsızlığa yol açarak ülkenin bütünlüğünü tehdit etmiştir. Merkezi otoritenin zayıflaması, dış müdahalelere zemin hazırlamış, ekonomik gelişimi duraksatmış ve toplumsal huzursuzluğu artırmıştır. Bu bağlamda, Hûdîler'in yönetim tarzı, toplumsal, ekonomik ve kültürel dinamiklerin bir yansıması olarak değerlendirilmelidir.

Hûdî hanedanının tarihine bakıldığında, yönetimdeki parçalanma ve aile içi çatışmaların devletin zayıflamasına ve nihayetinde dış güçlerin kontrolüne girmesine nasıl yol açtığı açıkça görülmektedir. Bu süreç, sadece Hûdîler dönemi için değil, tarih boyunca pek çok toplum için geçerli olan bir gerçeği ortaya koymaktadır: Güçlü ve merkezi bir otoritenin varlığı, bir ülkenin siyasi istikrarı, ekonomik refahı ve toplumsal huzuru için elzemdir. Hûdîler dönemi, aynı zamanda ilim ve kültür alanında önemli gelişmelere sahne olmuş, ancak bu gelişmeler, siyasi ve ekonomik zayıflıklar nedeniyle uzun vadeli bir miras bırakmakta yetersiz kalmıştır. Bu nedenle, Hûdîler'in yönetim tarzı, tarihsel bir ders niteliğinde olup, gelecekteki yönetimler için dikkatle incelenmesi gereken bir örnektir.

Kaynakça

- Abdülvehhâb, Muhammed. *A'lâmü'l-Mağribi'l-'Arabî*. Rabat: Mektebetü'l-melikiyye, 1983.
- Ahmed, Sümeýra Ocak. "Endülüs Sarayları". *Diyanet İlmi Dergi* 59/4 (2023), 1373-1396. <https://doi.org/10.61304/did.1368283>
- Audu, Holme. *Geometry: Our Cultural Heritage*. Springer: y, 2010.
- Bulukkîn, Abdullah. *Kitâbu't-Tıbyân ani'l-hâdiseti'l-kâineti bi-devleti Zîrî fî Gırnata*. Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd diniyye, 2006.
- Dabî, Ahmed b. Yahya. *Buğyetü'l-mültemis fî târihi ricâli ehli'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Lübânî, 1989.
- Debbâğ, Abdülvehhab Halil. *Sarakusta*. Bağdat: Mektebetü'l-müttehidîni'l-İslâmiyye, 2011.
- Debbâğ, Abdülvehhâb Halîl ed-. *Sarakusta*. Musul: Mektebetü'l-mühtedin, 1. Basım, 2012.
- Dunlop, Duglas Morton. "Hûdids". *The Encyclopaedia of Islam*. 3/542-543. 163 Leiden: Photomechanical Reprint, 1986.
- Eşbâh, Yûsuf. *Târihu'l-Endelüs fî 'ahdi'l-Murabîtin ve'l-Muvahhidîn*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1996.
- Fierro, Maribel. *Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth–Thirteenth Centuries*. yy.: 2012, Ashgate Publishing., ts.
- Fletcher, Richard. *Moorish Spain*. California: University of California Press, 1992.
- Glick, Thomas F. *Medieval Science, Technology, and Medicine*. New York: Psychology Press, 2005.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbâsîd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. yy.: Routledge, 1998.
- Gümüş, Benu. "Endülüs Sarayları ve Saray Kültürü". *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2023), 60-104.
- Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî. *Sıfatü Cezîreti'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1988.

Hogendijk, Jan Pieter. "Discovery of an 11th-century geometrical compilation: The Istikmāl of Yūsuf al-Mu'temenn ibn Hūd, King of Saragossa" *Historia Mathematica Sources*. 2/28 43-52. Academic Press. Frankfurt. 1986. doi.org/10.1016/0315-0860 (86)90227-2.

İbn Ebbâr, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebi Bekr el-Kudâî. *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ'*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1963.

İbn Ebî Zer, Ebû'l-Hasen Alî. *el-Enîsu'l-Muṭrib bi-Ravḍi'l-Kirtās fî Aḥbâri Mülûki'l-Mağrib ve Târiḥu Medîneti Fās*. Rabat: Dâru'l-mansûr, 1972.

İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevî's-sultânî'l-ekber*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001.

İbn İzârî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b el-Merrakûşî. *el-Beyânü'l-muğrib fî (ihtîşâri) aḥbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. Tunus: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2013.

İbn Kerdebûs. *Târiḥu'l-Endelüs*. ed. Ahmed Muhtar el-Abbâdî. Madrid: Menşûrât ma'hedi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1971.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Maarif, 1978.

İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî. *Amâlü'l-a'lâm fî men bûyi'a ḳable'l-iḥtilâm min mülûki'l-İslâm*. ed. E. Levi Provençal. Beyrut: Dâru'l-mekşûf, 1956.

İnân, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*. Kahire: Mektebetü Hancı, 1997.

Kennedy, Hugh. *Muslim Spain and Portugal*. London: Routledge, 1996.

Kraemer, José Luis. "Hûd". *İslâm Ansiklopedisi*. 5/577-578. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987.

Mağribî, İbn Sa'îd el-. *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*. Kahire: Dâru'l-meârif, 2009.

Makkarî, bü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Nefḥu't-ṭib min guşni'l-Endelüsü'r-raṭîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*. ed. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.

Munis, Hüseyin. *es-Suğru'l-a'lâ el-Endelüs*. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-

dîniyye, 1996.

Müellif Meçhul. *Mefâhiru'l-Berber*. ed. Abdülkadir Bûbâye. Rabat: Dâru Ebî Rakrâk, 2005.

Önkal, Ahmet. "Cüzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/149. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.

Özdemir, Mehmet. "Hûdîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/301-302. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Özdemir, Mehmet. "Mülûkü't-tavâif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/552-555. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Özdemir, Mehmet. "Sid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/146-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Rashed, Roshdi. *Founding Figures and Commentators in Arabic Mathematics*. ed. Nader el-Bizri. London: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 2012.

Samso, Julio. "'The Exact Science in al-Andalus'". *The Legacy of Muslim Spain*. 165 ed. Salma Khadra Jayussi. Leiden: E.J. Brill, 1992.

Şenterîni, Ebu'l-Hasan Ali b. Bessâm. *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*. I-IV Cilt. Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1997.

Şeyban, Lütfi. "İspanya'da Endülüs-İslâm Medeniyetinden Kalan İzler ve Eserler-I: Endülüs-İslâm Sanatı Ve Medeniyetinin Temel Nitelikleri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/7 (2013), 1005-1018. <https://doi.org/10.9761/JASSS1938>

Ubûdî, Câsim el-. "Sarakusta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/113-115. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Wasserstein, David. *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086*. London: Princeton University Press, 1993.

Watt, W. Montgomery. *A History of Islamic Spain*. Edinburg: University Press, 1992.

İlahiyat Öğrencilerinin Ahlaki Kimlikleri ile Ahlaki Bütünlükleri Arasındaki İlişki

The Relationship Between Theology Students' Moral Identities and
Moral Integrity

Ali BİRİNCİ

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Eğitimi Bilim Dalı

Asst. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology,
Department of Religious Education, Gumushane/Türkiye

alibir61@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-2958-644X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Ağustos/August 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Kasım/November 2024

DOI: 10.53683/gifad.1538550

Atıf / Citation: Birinci, Ali. "İlahiyat Öğrencilerinin Ahlaki Kimlikleri ile Ahlaki Bütünlükleri Arasındaki İlişki/ The Relationship Between Theology Students' Moral Identities and Moral Integrity". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 14/27 (Ocak/January 2025/1): 166-196

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Türkiye. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Ahlaki kişiliğin bir boyutu olarak ahlaki kimlik, ahlaki eylemin temelinde yer alan ve içsel motivasyon ile kişiyi ahlaklı davranışlar sergilemeye sevk eden bilişsel ve psikolojik yapı bütünüdür. Ahlaki bütünlük ise, insanların bireysel ahlaki ilkeleri ve çıkarları arasında kaldığında ilkeli davranabilme becerisi olarak tanımlanmaktadır. Buna göre bir insan, eğer çıkarı söz konusu olduğu halde ilkeli davranış sergileyebiliyorsa bu kişi ahlaki bütünlüğe sahip bir kişi olarak değerlendirilebilmektedir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ahlaki kimlikleri ile ahlaki bütünlükleri arasındaki ilişkiyi araştırmayı hedefleyen bu araştırma, ilişkisel tarama modelinde gerçekleştirilmiş nicel bir araştırmadır. Araştırmanın çalışma grubu 2023-2024 eğitim öğretim yılında Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerden oluşmaktadır. Araştırma verilerinin toplanmasında araştırmacı tarafından oluşturulan kişisel bilgi formu ile Kürüm ve Ekşi (2022) tarafından geliştirilen Ahlaki Kimlik Ölçeği, Okan ve Ekşi (2020) tarafından Türkçeye uyarlanan Ahlaki Bütünlük Ölçeği kullanılmıştır. Araştırma bulgularına göre ilahiyat öğrencilerinin ahlaki kimlik ve ahlaki bütünlük puan ortalamalarının yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Ahlaki kimlik ile ahlaki bütünlük arasında pozitif yönde ve orta düzeyde bir ilişki olduğu belirlenmiş ve ahlaki kimliğin ahlaki bütünlüğün anlamlı bir yordayıcısı olduğu sonucuna varılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre ilahiyat fakültelerinde karakter eğitimine sistematik bir şekilde yer verilmesi önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ahlak Eğitimi, İlahiyat, Ahlaki Kimlik, Ahlaki Bütünlük

Abstract

The purpose of this research is to investigate the relationship between the moral identities and moral integrity of students enrolled in the Faculty of Theology. The study employs a quantitative research design and is conducted in accordance with the relational survey model. The study group comprises students attending the Faculty of Theology at Gümüşhane University during the 2023-2024 academic year. The personal information form devised by the researcher and the Moral Integrity Scale, which was adapted into Turkish by Okan and Ekşi (2020), along with the Moral Identity Scale developed by Kürüm and Ekşi (2022), were employed as the instruments for data collection. The findings of the research indicated that the mean scores of moral identity and moral integrity for the theology students were at a high level. The results indicated a positive and moderate relationship between moral identity and moral integrity, and it was concluded that moral identity was a significant predictor of moral integrity. Considering the findings, it is recommended that character education be incorporated into the curricula of theological faculties on

a systematic basis.

Keywords: *Religious Education, Moral Education, Theology, Moral Identity, Moral Integrity*

Extended Summary

Moral identity, as an aspect of moral personality, can be defined as a set of cognitive and psychological structures that underpin moral conduct and drive the individual to act in accordance with moral principles with intrinsic motivation. That is to say, moral identity represents an individual's self-definition predicated on specific moral traits, including notions of fairness, helpfulness and honesty. In this regard, moral identity can be conceptualized as a source that fuels the motivational dynamics which bridge the gap between moral reasoning and moral behavior. This is on account of moral identity being understood as the extent to which moral values, moral objectives and moral virtues occupy a central position within an individual's identity. Moral integrity can be identified as the capacity to act in accordance with one's moral principles when faced with circumstances where these principles and one's personal interests are in opposition. An individual may be considered to possess moral integrity if they are able to demonstrate principled conduct even when self-interest is at stake. Moral integrity is generally appreciated because of the value it places on social relations and, as many philosophers have noted, is related to personal happiness. It is crucial that members of any group trust one another, adhere to moral principles, and honour their commitments if the group is to perform its functions effectively.

168

This research, the objective of which is to examine the relationship between moral identity and moral integrity among theology students, employs a quantitative methodology and is conducted within the relational survey model. The sample for this study is comprised of students enrolled at Gümüşhane University Faculty of Theology in the 2023-2024 academic year. Data was collected using a personal information form devised by the researcher and two existing measures: the Moral Integrity Scale, which was adapted into Turkish by Okan and Ekşi (2020), and the Moral Identity Scale, which was developed by Kürüm and Ekşi (2022).

The existence of a just and prosperous society is contingent upon the individuals who constitute it exhibiting certain characteristics. While these characteristics may vary from one society to another, there are certain character traits that are universally accepted. It can be argued that it is imperative to prioritize the moral development of individuals in order to raise

individuals with the personality traits necessary for the establishment of a just, peaceful and livable social structure. The concept of morality is one that is encountered with regularity during daily life, compelling us to reflect on or regulate our behavior. In determining how to act in a given situation, individuals may encounter difficulties in making a decision, selecting a course of action, and experiencing internal conflicts. It is proposed that those who consider moral values an integral part of their personal identity and possess the capacity to act in accordance with their principles when confronted with a conflict between their moral principles and their interests can effectively navigate this process.

In the context of religious education, universities and theological faculties should equip students with the skills to cope with an ever-changing and unpredictable world in a way that encourages them to lead a meaningful and fulfilling life. The world is changing rapidly, and the contours of our ethical values are shaped by the world in which we live. Therefore, education must foster in students a disposition to develop and refine ethical values that preserve important insights gained through experience while responding to new challenges. A review of the relevant literature suggests that important factors in achieving this goal include the conceptual binary of 'moral identity' and 'integrity', which includes honesty and consistency. Ethics and morality play a pivotal role in the formation of our identity. Given that identity is an existential concern, ethics and morality are also an existential concern. Identity, like ethics, illuminates our relationship and interaction with others at the individual and social levels. In this context, the primary objective of our research is to elucidate the relationship between the moral identity and moral integrity of theology students. To this end, we sought answers to the following questions:

169

- 1- What are the moral identity levels of the theology students?
- 2- What are the moral integrity levels of the theology students?
- 3- Is there a relationship between moral identity and moral integrity of the theology students?

The research findings indicated that the mean scores of moral identity and moral integrity among the theology students were at a high level, with a significant positive correlation between moral identity and moral integrity. Additionally, moral identity was identified as a significant predictor of moral integrity. Consequently, the following recommendations were put forward.

It can be posited that an individual's moral identity is an influential

predictor of moral integrity; thus, the moral identity they construct may act as a significant source of motivation for theology students, guiding their actions in overcoming the moral and ethical complexities that they will encounter, both within their academic studies and in their daily lives. In this context, character education should be systematically included in the faculties of theology.

The present study was conducted with a relatively limited sample group and variables. In this respect, the construction of different research models is possible with the inclusion of a greater number of samples and variables (such as those pertaining to well-being, the meaning of life, moral judgement, anti-work behavior and cheating).

Giriş

İnsanların bir arada yaşayabilmesi, sosyal uyum için gerekli olan karşılıklı güvene elverişli bir ortamın varlığına bağlıdır. Başkaları tarafından güvenilmeyen bireylerin eylemleri, çevrelerindeki yaşam standartlarını etkileme potansiyeline sahiptir. İster mahalle ister sokak ister köy ya da apartman kompleksi olsun aynı toplumda yaşayan bireyler kendilerini güvende hissedebilmek için belirli kriterleri temel alarak birbirlerinden farklı tercihlerde bulunma eğilimindedirler. Bu kriterlerin en önemlilerinden biri de ahlakıdır. Ahlakın ise en belirgin göstergesi ahlaki davranıştır. Ahlaki davranış, bireylerin birbirlerine nasıl davranacaklarını ve birbirleriyle nasıl etkileşimde bulunacaklarını belirlemede önemli bir işlev görmektedir. Kültürel farklılıklar, ahlaki davranışların belirlenmesinde önemli olsa da evrensel değerler bu tür davranışların anlaşılabilceği ortak bir çerçeve sunabilir (Uğurlu, 2009, 1078). Bu minvalde birey ve insan olmanın ne anlama geldiğinin merkezinde ahlak ve ahlak anlayışı vardır. Ahlakla ilgili alanlarda incelemelerde bulunan araştırmacılar, ahlaki düşünce ve ahlaki eylemler arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik muhtelif çalışmalar yapmaktadırlar.

Bir bireyin ahlaki davranışlarda bulunabilmesi için öncelikle iyi ve doğru davranışı neyin oluşturduğuna dair bir anlayışa sahip olması gerekir. Ancak, yalnızca böyle bir bilgiye sahip olmak bireyin ahlaki davranacağını garanti etmez. Aynı ailede yetişmiş ve aynı değer yargılarına maruz kalmış iki kardeş sosyal etkileşimlerde farklı karakter özellikleri sergileyebilir. Benzer şekilde, aynı kurumdan mezun olan iki öğretmen adayının algıları, yeterlilikleri ve pedagojik anlayışları birbirinden farklı olabilir. Dolayısıyla bireylerin eylemlerinde fark yaratan şey, tek başına bilgi değildir. Bilişsel gelişim kuramcıları; ahlaki bilgi, ahlaki yargı ve ahlaki muhakeme gibi ahlaki gelişim alanında muhtelif biliş süreçlerine dikkat çekmişlerdir (Ersoy vd.,

2024, 1). Bu biliş türleri, ahlaki eylemi motive etme sürecinde kuşkusuz etkilidir ancak ahlaki eylemi/davranışı açıklamada tek başına yeterli değildir (Blasi, 1980, 1-2).

Bireylerin ahlaki gelişiminde ahlaki muhakemenin ahlaki davranışı açıklamada sınırlı bir etkiye sahip olduğu görüşünü benimseyen pek çok araştırmacı, bir tür öz-düzenleyici mekanizma olarak işlev gören ahlaki kimliğin motivasyonel saiklerle ahlaki davranışı etkilediğini savunmaktadır. Bu anlamda ahlaki kimlik, bireylerin yaşamlarında ahlaki ilkeleri benimsemeyi ve sürdürmeyi ya da ahlaki eylemleri ve inançları açısından sorumluluk üstlenmeyi ne ölçüde tercih ettiklerini açıklayan bir kavram olarak işlev görmektedir (Aquino - Reed, 2002, 1423). Yüksek ahlaki kimlik, ahlaki eylemlerle uyumluyken düşük ahlaki kimlik daha az ahlaki ya da ahlak dışı eylemlerle örtüşmektedir. Ahlaki kimliğin temel bir yönünü ise ahlaki ilkelere uygun hareket etme eylemine atfedilen önem ve kişisel bütünlüğe verilen değer oluşturmaktadır (Black - Reynolds, 2016, 121). Bu anlamda pek çok araştırmacı ahlaki kimliğin ilkeli ve tutarlı davranma yönelimi olarak bütünlüğü (integrity) yordadığını ve açıkladığını ileri sürmüştür. Yine pek çok araştırmacı, bütünlüğün ahlaki muhakeme için merkezi bir kavram olduğunu ve toplumların ahlaki yapıları için bütünlüğün/dürüstlüğün önemini vurgulamaktadır (Schlenker vd., 2009, 321). Bu çalışma kapsamında kişisel çıkarların neden olduğu meydan okumaların üstesinden gelerek ahlaki ilkelerle tutarlı davranma yönelimi olarak tanımlanabilecek bütünlüğün önemli bir ahlaki kavram olduğu ileri sürülmektedir.

1. Ahlak ve Eğitim

Ahlaki davranış sergilemek ve ahlaklı insan olmak için ahlaki olanın bilgisine sahip olmak tek başına yeterli değildir; kişi aynı zamanda bunun peşinden gitmeye kesin olarak kararlı olmalıdır. Kişi sadece bilmekle kalmamalı, aynı zamanda belirli bir hareket tarzının doğru olduğuna dair bir inanca ve mefkureye de sahip olmalıdır. Herhangi bir eğitim biçiminin salt bir öğretimden daha fazlası olabilmesi için, eğitim sürecindeki paydaşların tüm benlikleriyle bu eğitimle tam anlamıyla ilgilenmesi gerekir. Bu da hem kavrama/anlayış hem de bağlılık gerektirir. Eğer bunlardan biri yoksa süreç tamamlanmamış olur. “Ahlak” terimi belli bir davranış, “ahlaklı” “ahlaksız” sıfatları ise kabul edilebilir ya da kabul edilemez davranışları ima eder. Ahlaki ve ahlaki olmayan davranışlar tartışılırken toplum tarafından farklı davranışları değerlendirmek ve kabul edilebilirliklerini belirlemek için normlar ve standartlar oluşturulmuştur (Ayeni, 2012, 725). Dolayısıyla değer

yargıları, değerler ve ahlak arasında bir ilişki vardır ve bunların hepsinin eğitimle bağlantılı olduğu yönünde genel bir kabul vardır. Bu anlamda eğitim, ahlaki değerlerin oluşmasında ve karakterin geliştirilmesinde büyük önem taşır. Bireylerin olumlu ahlaki değerler geliştirmesine ve etik kararlar almasına yardımcı olur, onları ahlaki eylemleri benimsemeye ve ahlaki açıdan kınanacak olanlardan uzak durmaya teşvik eder.

Eğitimin ve ahlak eğitiminin tarihsel serencamı incelendiğinde insanları belirli karakter özelliklerine sahip kişiler olarak yetiştirmenin nasıl gerçekleştirilebileceği konusunda farklı yaklaşımların ileri sürüldüğü görülmektedir. Bu görüşlerden ilki Aristotelesçi referanslara dayanan ve ahlak oluşumunun bir karakter gelişimi meselesi olduğunu savunan yaklaşımdır. Bu anlayış bir kişinin karakterinin, iyi bir yaşam sürmesini sağlayan eğilimleri geliştirerek oluştuğu önermesine dayanır. Başka bir deyişle, insan olarak gelişmek erdemlere sahip olmaya bağlıdır. İkinci yaklaşım ise Kantçı kaynaklardan yararlanarak ahlak gelişiminin bilişsel bir gelişim meselesi olduğunu ileri sürer. Bu görüşe göre ahlaki gelişim, hayatta karşılaşılan ikilemli sorunları çözüme kavuşturmak için sofistike akıl yürütme yetkinliği geliştirme meselesidir, ancak bu yetkinlik ahlaki bakış açısı ile uyumlu bir şekilde geliştirilmelidir. Bu bakış açısı ahlaki davranışı, ahlakın temel ilkelerinin gerektirdiği görevlere uygun olan ya da doğası gereği açıkça ahlaki olan nedenlerle üstlenilen davranış olarak tanımlar (Lapsley, 2008, 30). Son yıllarda ahlak eğitimi üzerine yapılan tartışmaların çoğu, geleneksel karakter eğitimi ve rasyonel ahlak eğitimi olarak adlandırılan, çocukların ahlaki oluşumuna yönelik iki baskın eğitim yaklaşımının avantajları ve dezavantajları etrafında yoğunlaştığı söylenebilir (Narvaez, 2006, 703). Çocukların ahlaki karakterlerinin oluşumunda ailenin öncelikli sorumluluğuna ve ülkelerin yetenekli ve aktif vatandaşlara ihtiyaç duyması nedeniyle vatandaşların ahlaki şekillenmesine dikkat çeken Gutman (1999, 54); ahlak eğitimi, “En iyi şekilde, hem aile yaşamının hem de demokratik vatandaşlığın değerlerini takdir eden herkes için karşılıklı yarar sağlayan, aile ve hükümet arasındaki ortak güven” olarak değerlendirmektedir. Bu durum ahlak/değerler eğitimi zorunlu olarak genel eğitimin bir parçası haline getirmiş ve neyin nasıl öğretilmesi gerektiği konusunda erdem veya karakter etiği ile kural etiği temelinde iki farklı yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu kapsamda Kohlberg ve bilişsel-gelişimsel gelenekle ilişkilendirilen rasyonel ahlak eğitim yaklaşımı, Kant’ın akıl yürütme ve adaleti merkeze alan kural etiğiyle daha iyi uyum sağlarken geleneksel karakter eğitimi, erdemleri merkeze alan karakter etiğiyle daha iyi uyum sağladığı ileri sürülmektedir (Narvaez, 2006, 707).

2. Ahlaki Kimlik

Her bir birey ne ölçüde ahlaki açıdan iyi olarak değerlendirilebilir? Zaman zaman ahlaki veya etik açıdan sorunlu eylemlerde bulunabileceğimizi kabul etmekle birlikte, çoğu insanın kendisini genel olarak ahlaki açıdan iyi olarak algıladığı varsayılabilir. Hiçbir bireyin mükemmel olması beklenemez ve her zaman gelişim için bir alan vardır (Blasi, 2004, 336). Bununla birlikte, ahlak alanındaki araştırmacılar, yalnızca her birimizin ne ölçüde ahlaki açıdan iyi bir insan olduğunu değil, aynı zamanda ahlaki açıdan iyi bireyler haline gelebilmemizin altında yatan mekanizmaları da tespit etmeyi amaçlamaktadırlar. Doğru ve yanlış hakkındaki akıl yürütmemizin çocukluktan yetişkinliğe nasıl değiştiğini anlamaya odaklanan bazı ahlak gelişim uzmanları, ahlaki ilkelere dayalı şekilde akıl yürütme becerisine sahip yetişkinlerin ahlaki davranacaklarını iddia etmektedirler (Turiel, 2006, 9). Ancak çevremize veya gazete manşetlerine baktığımızda yanlış olduğunu bildiği şeyleri yapan ünlü veya sıradan pek çok kişiye şahit olmaktadır. Peki eğer insanlar yapılacak doğru şeyi biliyorlarsa neden yapmıyorlar? Bu soru, ahlak üzerine çalışan bazı araştırmacıların odak noktalarını ahlaki bilgi ve muhakemeden ahlaki kimlik olarak adlandırılan bir kavrama doğru kaydırmalarına yol açmıştır (Bock, 2024).

173

Psikoloji, ahlak ve eğitim alanında önemli bir çalışma alanı oluşturan ahlaki kimlik ve ahlaki kimliğin inşası, gelişim psikoljisi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Augusto Blasi tarafından 1980'lerin başında ortaya atılmasından bu yana yüzlerce araştırma makalesine, teze ve kitap bölümüne konu olmuştur (Schlenker vd., 2009; Lapsley, 2008; Aquino - Reed, 2002; Ersoy, 2018). Ahlaki yargı ile ahlaki eylem arasındaki boşluğu/açıklığı doldurmak amacıyla geliştirilen ahlaki kimlik anlayışı; ahlaki bilişi duygularla, ahlaki motivasyonla ve benlikle bütünleştirerek ahlaki gelişimin daha kapsamlı bir açıklamasını sunma iddiasında bulunmaktadır.

Benlik ve ahlak arasındaki yakınlık, çeşitli psikolojik geleneklerde de yer alan bir temadır. Örneğin Erikson ahlak kapasitenin “kimliğin gerçek kriteri” olduğunu savunmuş, ancak aynı zamanda “kimlik ve bütünlüğün/dürüstlüğün” ahlaki temyiz için gerekli olduğunu da belirtmiştir. Bu durum ahlaki kimliğin hem ahlaki hem de kimlik gelişiminin açık hedefi olduğunu ve ahlaki kişilikte iki gelişimsel yolun ideal olarak birleştiğini göstermektedir (Lapsley, 2015, 164). Bu kapsamda yapılan birçok araştırma, ahlaki kimliğin bireylerin ahlaki duyguları, eğilimleri ve davranışları üzerinde derin ve doğrudan bir etkisi olduğunu ortaya koymuştur (Hertz - Krettenauer, 2016, 5) Bu bağlamda, ahlaki kimliğin, ahlaki muhakeme ile

ahlaki eylem arasında bağlantı sağlayan motivasyonel süreçleri besleyen bir kaynağı temsil ettiği ileri sürülebilir. Ahlaki kimlik kavramı, ahlaki değerlerin, ahlaki hedeflerin ve ahlaki erdemlerin bireyin kimliğinde ne derece merkezi bir konuma sahip olduğunu içeren bir yapı olarak anlaşılabilir (Hardy, 2006, 208). Araştırmacılar, benlik ve ahlakın bu bütünleşmesinin tam olarak neyi gerektirdiği konusunda farklı kavramlar kullansalar da benlik ve ahlakın bütünleşmesi fikri, ahlaki kimlik gelişimi üzerine yapılan birçok araştırma için yol gösterici ilke olmuştur (Krettenauer - Hertz, 2015, 139).

Kimlik ve ahlakın derinden ilişkili olduğu fikri hem etik teoride hem de psikolojide uzun bir geçmişe sahiptir. Ahlak felsefesinde kuramsal olarak bu düşünce Harry Frankfurt'un (1971, 6) kişi olmanın ne anlama geldiğine dair açıklamasında bariz bir şekilde görülmektedir. Ona göre kişi, iradi davranışlar vasıtasıyla ahlaka önem veren bireydir. Benzer şekilde modernlik, çok kültürcülük ve kimlik oluşumu tartışmalarına önemli katkılar sağlayan Charles Taylor (1989, 27), kimliğin, kişi olarak kim olduğumuzu çerçeveleyen ve oluşturan şeylere referansla tanımlanması gerektiğini savunarak kimliğimizin, her durumda neyin iyi veya değerli olduğunu, neyin yapılması gerektiğini ya da neyi onayladığımızı veya karşı çıktığımızı belirlemeye çalışabileceğimiz çerçeveyi sağlayan taahhütler ve aidiyetler tarafından oluşturulduğunu ileri sürmektedir. Bu anlamda bir kişinin ahlaki yönü, onun karakterini tanımlamada merkezi bir faktördür ve ahlaki kimlik, gelişiminin en kritik belirleyicilerinden biridir (Strohming - Nichols, 2014, 169). Gülay'ın ifadesiyle "Eğer insan için kimliklerin toplamı olduğu yönünde bir tanım yapılabilirse, onu oluşturan bu kimliklerin tamamına tesir eden ve aslında her kimliğin oluşumunu birinci dereceden etkileyen bir unsur olarak ahlaki kimliği sayabiliriz." (Gülay, 2014, 221).

Ahlaki kimliğin yapısı, mekanizmaları ve dinamiklerine ilişkin çeşitli perspektifler mevcuttur. Ahlaki kimliğin neliği, ahlaki kimliğin ahlaki davranıştaki rolü ve ahlaki kimliğin gelişimi konularında "özellik temelli/eğilimsel", "sosyal-bilişsel" ve "öz/kendini belirleme" olmak üzere üç farklı yaklaşım söz konusudur (Lapsley, 2015). Eğilimsel yaklaşım ahlaki kimliği, çeşitli bağlamlarda ve zaman içinde ahlaki açıdan uygun bir şekilde hareket etmeye yönelik tutarlı davranış eğilimlerinde kendini gösteren ayırt edici bir kişilik özelliği olarak ele almaktadır. Sosyal-bilişsel yaklaşım, ahlaki kimliği, sosyal-bilişsel bilgilerin işlenmesini, kararların oluşumunu ve müteakip davranışları etkilemek için belirli bir bağlamda etkinleştirilmesi gereken şekillendirilebilir bir benlik şeması olarak değerlendirmektedir (Krettenauer, 2020, 330). Bu yaklaşım ahlaki kimliğin bireyin zihinsel süreçleri içinde harekete geçirilmesinin, ahlaki davranış için motivasyon

sağlayan belirli düşünce biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açtığını savunmaktadır (Ünal, 2021, 137). Bu iki teorik çerçeve, temel ilkeleri açısından birbirinden ayrılmakta ve ahlaki kimlik üzerindeki durumsal ve bağlamsal etkiye ilişkin karşıt hipotezlere yol açmaktadır. Bu bağlamda ahlaki kimlik alanında yapılmış araştırmaları kuramsal açıdan değerlendiren Tobias Krettenauer (2020, 331), ahlaki kimliği büyük ölçüde bağlamdan bağımsız, istikrarlı bir kişilik özelliği olarak gören özellik temelli/eğilimsel yaklaşımlar ile ahlaki kimliği oldukça değişken ve dalgalanan bir benlik özelliği olarak ele alan sosyal-bilişsel yaklaşımlar arasında dengeleyici bir yaklaşım önerisinde bulunmaktadır. Ona göre öz-belirleme kuramı, uzun yıllardır ahlaki kimlik araştırmalarına yön veren önemli soruları ele almak için benzersiz ve bütünleştirici bir çerçeve sağlamaktadır.

Öz-belirleme (self-determination), “davranışların dış etkenlerden (toplum normlarından, grup baskısından vb.) çok, bireyin kendi kişisel inançlarıyla ve değer yargılarıyla belirlenmesi, kararlarını kendi başına vermesi” (Budak, 2017, 556) şeklinde tarif edilmektedir. Öz-belirleme yaklaşımı, ahlaki kimliği ahlaki eylemin bir hedefi olarak kavramsallaştırmaktadır. Bu yaklaşıma göre bireyler, ahlaki kimliklerini korumak için güdülenirler ve bu da onları ahlaki olarak hareket etmeye motive eder. Öz-belirleme kuramı doğrultusunda ahlaki kimlik motivasyonunun az ya da çok dışsal ve içsel biçimleri arasında ayrım yapmak mümkündür. Ahlaki kimlik ile ahlaki eylem arasındaki kesin bağlantı, söz konusu ahlaki kimlik motivasyonunun türüne bağlı olup ahlaki kimliğin gelişimi, ahlaki kimlik motivasyonunun artan bir şekilde içselleştirilmesi ile karakterize edilir ve bu da gelişimi, bireylerin ahlaki davranma motivasyonunu şekillendirmede etkili bir faktör haline getirir (Krettenauer, 2020, 334). Böylece bu yaklaşım, bir kişinin kimliğinin birbirinden ayrı, birbirini dışlayan bileşenlere indirgenebileceği varsayımı yadsıyarak ve bağlamsal faktörlerin dikkate alınmasına imkân tanıyarak eğilimsel ve sosyal bilişsel yaklaşımların sınırlılıklarını aşmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda ahlaki kimlik, “ahlaklı bir insan olmanın bireyin kimliği açısından ne derece önemli olduğu” (Hardy - Carlo, 2011, 212), “kişinin içsel olarak sahip olduğu ve başkalarına yansıttığı ahlaki karakterinin zihinsel bir temsili”, “ahlaki eylemin temelinde yer alan ve kişiyi iyi ya da kötü bir davranışa yönelten bilişsel ve psikolojik yapı bütünü” (Ersoy, 2018, 12) olarak tanımlanabilir.

3. Ahlaki Bütünlük

Integrity sözcüğü, İngilizce sözlükte “dürüst olma ve güçlü ahlaki ilkelere sahip olma niteliği”, “bütünlük, tamlık durumu” anlamlarına

gelmektedir (Soanes, 2006, 474). Türkçede ise “kişi bütünlüğü olarak kullanabileceğimiz bu kavram, bir uyumlu olma halidir. Bu uyumluluk kişinin ilke ve bağlılıkları ya da ilke ve eylemleri arasında bir tutarlılığın olmasıyla ilişkilidir.” (Yazıcı, 2015, 44-45). Kavramsal olarak bütünlük, “bir bireyin kişiliğinin çeşitli yönlerini birleşik ve tutarlı bir bütün haline getirme süreci” veya “kişinin içsel arzuları veya istekleri ile pratikte aldığı kararlar arasında bir uzlaşma süreci” (Kang, 2019, 2) olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda bütünlük terimi; doğruyu söyleme, dürüstlük ve adalet gibi temel ahlaki standartlarla ve bu standartlarla çatışabilecek kişisel ideallerle birleşebilen karmaşık bir kavramdır (McFall, 1987, 5).

Literatür incelendiğinde bütünlük (integrity) kavramının iki farklı açıdan ele alındığı görülmektedir. Birincisi açık bir ahlaki bileşenin dahil edilmediği kişisel tutarlılık veya bütünlük yaklaşımı, ikincisi ise ahlaki açıdan neyin kabul edilebilir ya da doğru olup olmadığına odaklanan ahlaki yaklaşımdır (Six vd., 2007, 186). Tutarlılık perspektifi, Brenkert’in de belirttiği gibi, “ahlaki filtre” olarak adlandırdığı şeyden yoksundur ve “bütünlük/doğruluk”, birinin söylediğini yapmaktan daha fazlasını içerir; kişinin söyledikleri ve yaptıkları aynı zamanda bazı ahlaki filtrelerden de geçmelidir.” (2004, 4). Dolayısıyla ahlaki bir kavram açısından bütünlük (doğruluk), “kişinin etik açıdan gerekli veya değerli gördüğü şeylere bağlı kalması anlamına gelir.” (Harcourt, 2003, 198). Bu bağlılıkların kısmen kimliğimizi veya benlik algımızı oluşturduğu varsayılmaktadır. Bu manada bütünlük; dürüstlük ve güvenilir olma, kişinin verdiği sözlere ve yükümlülüklerine sadık kalmasının yanı sıra dış baskılar veya kişisel tercihler ne olursa olsun, kişinin ilkelerinden ödün verme konusundaki isteksizliğini de kapsayan bir kavram olarak değerlendirilebilir.

Bireysel bütünlük bağlamında, genellikle kişisel ve ahlaki bütünlük arasında bir ayrım yapılır. Kişisel bütünlük bir bireyin kişisel değer ve ilkelere bağlılığı olarak tanımlanabilirken, ahlaki bütünlük ise ahlaki değer ve ilkelere bağlılık ve bunlara karşı sorumluluk olarak betimlenebilir (van Luijk, 2004, 39-40). İnsanların kişisel değerlerinin de ahlaki nitelikte olabileceği göz önüne alındığında, her iki kavramsallaştırmanın bir arada var olabileceği açıktır. Ancak ahlaki bütünlük için kişisel bütünlük temel bir ön koşul olarak kabul edilmektedir (Schöttl, 2015, 3).

Ahlaklı davranmak, ahlaki bir ilke ya da kuralla tutarlı bir şekilde hareket etmek olarak görüldüğü takdirde ahlaki bütünlüğe sahip bir kişi olmak da ahlaki ilke ya da kuralları farklı durumlarda tutarlı bir şekilde uygulamak olarak görülebilir.(Arvanitis - Kalliris, 2020, 322) Tutarlılık çoğu

ahlak tartışmasında ortaya çıkan bir kavramdır, ahlak psikolojisi ve felsefesinde yaygın olarak kullanılan tramvay problemi (Dağ, 2023) gibi ahlaki ikilemlerin incelenmesi yoluyla örneklendirilmiştir. Bir kişinin neyin ahlaki açıdan kabul edilebilir olup olmadığına karar verme sürecinde yapacağı eylemin/davranışın sonuçları veya söz konusu eylemin/davranışın kişinin ahlaki standartlarıyla tutarlılığı, nazarı dikkate alınması gereken iki önemli unsurdur. Bunlardan ilki dürüstlük, adalet ve özerklik gibi bir dizi ilkeye değer atfedilmesidir. İkincisi ise başkalarını önemseme, başkalarıyla ilişki kurma, merhamet ve zarardan kaçınma gibi etik bir ideale bağlılıktır. Bu bağlamda, ahlaki bütünlük genel olarak doğru ile yanlış ayırt etme yeteneği (ahlaki muhakeme); kişisel bedel gerektirse bile kişinin ahlaki değerlerine uygun hareket etme (tutarlı davranış) kapasitesi ve kişinin ahlaki duruşunu açıkça kabul etme isteği (bağlamsal gerekçelendirme) olmak üzere üç bileşenden oluşmaktadır (Carter, 1996, 7).

Ahlaki açıdan doğru ile yanlış ayırt etme yeteneği, insanın ahlaki gelişiminin temel bir yönüdür. Bireyin iyi ve kötünün kavramsallaştırılmasının yanı sıra bunların kendisi ve başkaları üzerindeki etkilerini değerlendirdiği bir ahlaki düşünme süreci elzemdir. Bu aynı zamanda, kişisel kanaatlerin gelişimini sağlayan bu muhakemeye dayalı sonuçları formüle etme becerisini de kapsar. Kişinin tutarlı bir şekilde ilkelerine uygun hareket etme kapasitesi olarak tutarlı davranış bileşeni, ahlaki bütünlüğe sahip bir bireyin zaman içinde ve çeşitli koşullarda eylemlerinde tutarlılık/güvenilirlik gösterdiğini ifade eder. Ayrıca, ciddi zorluklarla karşılaşıldığında bile, bu tür koşulların uyandırdığı duygusal tepkilerin bireyin temel inançlarıyla uyumlu olduğu anlamına gelir. Son bileşen olarak bağlamsal gerekçelendirme kişinin eylemlerinin kişisel ilkeler marifetiyle yönlendirildiğini ve bu ilkelerin ahlaki bir iç gözlem ve değerlendirme sürecinin sonucu olduğunu açıkça ifade etme kapasitesini ifade eder. Ahlaki bütünlüğe sahip bir birey, ahlaki ilkeleri doğrultusunda hareket etmekten korkmaz ve niyetleri, arzuları ve motivasyonları konusunda şeffaf ve samimidir, ikircikli değildir. Başka bir deyişle, ahlaki bütünlüğe sahip bir birey, kendi kanaatlerini başkalarıyla paylaşma yeteneğine sahip olmalıdır (Olson, 2002, 22).

İslami literatürde ahlaki bütünlük kavramı genellikle iki anahtar kavram olarak değerlendirilebilecek “ahlak problemlerini tahlil ederek insanın ahlaki yaşayışına temel teşkil edecek genel prensipler, kaide ve kanunları tespit eden” nazari ahlak ile “nazari ahlakın tespit ettiği kaide ve kanunların hem neticesi hem de bir bakıma tatbiki” olan ameli ahlak (Çağrı, 1985, 23) arasındaki bir sentezin ürünü olarak kabul edilir (Okan, 2019, 38).

Bu minvalde Müslümandan beklenen şey, söz ve eylem tutarlılığını göstermektedir. Çünkü “İslami kimlik tasavvuru mü’minin varlık bütünlüğünü ve bu bütünlük içinde tam bir tutarlılığı öngörmektedir.” (Aydın, 2018, 9). İslam inancına sahip bir birey, inanç sisteminin ilkelerini yaşam tarzına entegre ettiğinde, içsel bir huzur durumuna ulaşabilir. Bu nedenle tüm bireylerin ahlaki bütünlüklerini sağlamak için kendi inançlarının gerektirdiği değerleri içselleştirmeleri ve uygulamaları büyük önem taşımaktadır (Kandil, 2021, 97-98). Bu anlamda ahlaki bütünlüğün, ahlaki kanaatin sonuçlarını düşünen ve tartan, ahlaki inançlarının bilincinde olan, davranışlarında tutarlı ve inançlarını paylaşmaktan çekinmeyen Müslüman bireyde, bilişsel ve duygusal olarak deneyimlenebileceği ve davranışsal olarak yaşanabileceği öngörülebilir.

4. Problem Durumu

Adil ve müreffeh bir toplumun varlığı, onu oluşturan fertlerin belirli özelliklere sahip olmasına bağlıdır. Söz konusu özellikler bir toplumdan diğerine farklılık gösterse de tüm insanlarda genel geçer kabul edilen bazı karakter özellikleri vardır. Adil, barışçıl ve yaşanılabilir bir toplumsal yapı inşa etmeye matuf belirli kişilik özelliklerine sahip bireyler yetiştirmek için bireylerin ahlak gelişimine öncelik vermenin elzem olduğu söylenebilir (Onat, 2011, 1). Ahlak, günlük yaşamın akışı içinde sıklıkla karşılaşılan, bizi düşünmeye veya davranışlarımızı düzenlemeye zorlayan bir kavramdır. Belirli bir durum karşısında nasıl davranmamız gerektiğine karar verirken kendimizi bir kararsızlık içinde bulabilir, bir hareket tarzı seçmekte zorlanabilir ve bunun sonucunda iç çatışmalar yaşayabiliriz. Ahlaki değerlerin kişisel kimliklerinin önemli bir parçası olduğunu düşünen, ahlaki ilkeleri ve çıkarları arasında kaldığında ilkeli davranabilme becerisine sahip bireylerin bu süreci kolaylıkla atlatabileceği ileri sürülmektedir (Schlenker vd., 2009, 317).

178

Medyada yer alan haberlere göz gezdirildiğinde Türk toplumunun giderek bir ahlaki çöküntü kültürüne doğru sürüklendiği, bunun önüne ancak eğitimle geçileceğine dair kanaatler serdedilmektedir (Çetinkaya, 2021, 14) Turgut’un (2002, 41) ifadesiyle “Krizlerin en büyüğü ülkemizde ahlakta yaşanmaktadır. Eğitim sisteminde ahlaksal değerler öğretilmedi. Dürüst, adil erdemli bir insan tipi yetiştirilmedi” Bu minvalde eğitim-öğretim etkinliklerinin temel düzenleyicisi ve uygulayıcısı olarak öğretmenlerin ve öğretmen adaylarının belirli karakter özelliklerine sahip olması gerekmektedir. Bu anlamda toplumu meydana getiren bireyleri yetiştirmeye aday meslek icracılarının örnek insan olarak ulusal ve uluslararası etik

kurallarına uyması gereklilik arz etmektedir.

Din eğitimi bağlamında meseleye yaklaştığımızda üniversiteler ve ilahiyat fakülteleri, öğrencilere sürekli değişen ve ön görülemeyen bir dünyayla anlamlı ve tatmin edici bir yaşam sürmelerini teşvik edecek şekilde başa çıkma becerisini kazandırmalıdır. Dünya hızla değişiyor ve etik değerlerimizin ana hatları, içinde yaşadığımız dünya tarafından şekillendiriliyor. Bu nedenle eğitimin, öğrencilerde yeni zorluklara yanıt verirken deneyim yoluyla elde edilen önemli içgörülerini koruyan etik değerleri geliştirme ve iyileştirme eğilimini geliştirmesi gerekir. İlgili literatür incelendiğinde bu hedefe ulaşabilmenin önemli faktörleri arasında “ahlaki kimlik” ve dürüstlük ile tutarlılığı ihtiva eden “bütünlük” kavram ikilisi yer almaktadır (Schlenker vd., 2009, 323). Psikososyal gelişimin önemli unsurlarından biri olarak kimlik teşekkülünde ahlakın çok büyük önemi vardır. Kimlik sorunu, varoluşsal bir sorun olduğu gibi ahlakta, varoluşsal bir sorundur. Çünkü kimlikte etik/ahlak gibi bireysel ve sosyal düzeyde bizim diğerleriyle ilişkimizi ve etkileşimimizi göstermektedir (Turgut, 2002, 33). Bu bağlamda “ilahiyat öğrencilerinin ahlaki kimlikleri ve ahlaki bütünlükleri arasında nasıl bir ilişki vardır” sorusu araştırmamızın temel problemini oluşturmaktadır. Bu amaçla aşağıdaki sorulara yanıtlar aranmıştır:

179

1. İlahiyat öğrencilerinin ahlaki kimlik düzeyleri nedir?
2. İlahiyat öğrencilerinin ahlaki bütünlük düzeyleri nedir?
3. İlahiyat öğrencilerinin ahlaki kimlikleri ile ahlaki bütünlükleri arasında bir ilişki var mıdır?

Araştırmanın alt problemlerinden hareketle çalışmanın hipotezleri şöyledir:

1. İlahiyat öğrencilerinin ahlaki kimlik ve ahlaki bütünlük düzeyleri yüksektir.

İdeal kimlik veya ideal benlik, bir değer sistemiyle veya belirli ideallerle özdeşleşmekten oluşan kimliğin bir bileşenidir (Spiecker - Steutel, 1996, 160). Her geleneksel ahlak teorisi, karakter ve eylem yapısının kuramsal bir temeli olduğunu varsaymaktadır. Aynı şekilde teorinin savunucuları ahlaki, ahlaki failleri/bireyleri motive edebilecek ve karar alma süreçlerine yol gösterebilecek şekilde kavramak için gerekçeler sunmaya çalışırlar. Belirli bir yaşam biçimini, belirli düşünce ve duygu hassasiyetlerini geliştirmeye, uygun eylem ve uygulamaları teşvik etmeye çaba gösterirler. Bir bireyin kimliği, kimliği için merkezi olduğu düşünülen özelliklerin

yapılandırılmasıyla oluşturulur. Bu yapılar, bir kişinin hayatının gidişatında, yerleştirildiği sosyal kategorilerde hareket etme, tepki verme ve etkileşimde bulunma biçiminde tipik olarak sistematik bir fark yaratan özelliklerdir (Rorty - Wong, 1990, 19). Sosyal gelişimin belirli alanlarının birbiriyle bütünleşmesi, ergenlik ve genç yetişkinlik dönemlerinde artma eğilimi gösterir. Örneğin, dini ve ahlaki idealler kimlik oluşumunda önemli bir rol üstlenebilirken, kimliğin kendisi de itici bir güç ve ahlaki bir pusula görevi görerek dini, ahlaki davranışları ve taahhütleri etkileyip şekillendirebilir. Dolayısıyla din, ahlak ve kimliğin, kişiliğin birbiriyle bağlantılı yönlerini temsil ettiği söylenebilir (Hardy vd., 2017, 98). Bu bağlamda ilahiyat öğrencilerinin dini ve ahlaki içerikli derslerin ağırlıkta olduğu yüksek din öğretimi kurumlarında öğrenim görmelerinin ahlaki kimlik ve ahlaki bütünlük düzeylerine olumlu katkı sağladığı düşünülmektedir. Zira literatürdeki çalışmalarda dindarlık ve ahlak arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler olduğu tespit edilmiştir. (Akyürek, 2022, 108). Yine din, ebeveynlik tutumları, mizaç özellikleri, ahlaki muhakeme, kimlik statüsü, ahlaki ve toplumsal eylemlere katılım gibi ahlaki kimliğin bir dizi yordayıcısı olduğu araştırmacılar tarafından belirlenmiştir (Hardy - Carlo, 598). Bu minvalde İslam dinin ahlaki öğretilerle dolu olduğu ve dindar bir zihnin dindar olmayan bir zihinden farklı bir ahlak anlayışına sahip olduğu göz önünde

2. İlahiyat öğrencilerinin ahlaki kimlikleri ile ahlaki bütünlükleri arasında bir pozitif yönde bir ilişki vardır.

Ahlaklı bir insan olmanın kimliği açısından önemli olduğunu düşünen bireylerde, içsel olarak sahip olduğu ve başkalarına yansıttığı ahlaki karakterinin zihinsel bir temsili mevcuttur (Ersoy, 2018, 12). Bireyler, ahlaki kimliklerini korumak için güdülenirler ve bu da onları ahlaki olarak hareket etmeye motive eder. Böylece ahlaki kimlikleri güçlü insanlar, ahlaki açıdan neyin kabul edilebilir ya da doğru olup olmadığına odaklanıp kimliklerinin bir tezahürü olarak ahlaki açıdan gerekli ve değerli gördükleri ilkelere bağlı kalmaya çalışırlar.

3. İlahiyat öğrencilerinin ahlaki kimlik düzeyleri, ahlaki bütünlük düzeylerini yordamaktadır.

Literatürde ahlaki kimlik, ahlaki ikilemleri içeren durumlarda ahlaki yargıları, niyetleri ve hatta ahlaki eylemleri tahmin etme potansiyeline sahip önemli bir yapı olarak değerlendirilmektedir.(Treviño vd., 2006, 962). Bu kapsamda ahlaki kimliğin ahlaki bütünlüğün önemli bir yordayıcısı olduğu düşünülmektedir.

Üniversite öğrencileri; karakterlerini, değerlerini, ilgi alanlarını, ahlaki meselelere ilişkin anlayışlarını, toplumsal yaşama ve politikaya yönelik tutumlarını şekillendirecek çok şey tecrübe etmiş bir şekilde yükseköğretim kurumlarına gelmektedirler. Bazıları, insanların üniversiteye geldiklerinde ahlak ve yurttaşlık anlayışlarının en önemli yönlerinin, iyi ya da kötü, zaten kalıcı olarak şekillenmiş olduğunu ileri sürmektedir. Ancak insanın gelişimine ilişkin araştırma bulguları bu görüşü desteklememektedir. Araştırmalar, doğru koşullar altında ahlak ve vatandaşlık bilinci gelişiminin ergenlik boyunca ve yetişkinlik döneminde de devam ettiğini tutarlı bir şekilde ortaya koymaktadır (Colby vd., 2003, 96). Ergenlik döneminde meydana gelen önemli gelişimsel değişikliklere rağmen, lisans öğrencilerinde, özellikle de liseden doğrudan üniversiteye geçiş yapan geç ergenlerde veya genç yetişkinlerde birçok gelişimsel sorun çözülmeden varlığını devam ettirmektedir. Çoğu insan özellikle baskı altındayken ve çıkarları uğruna ahlaki davranış konusunda tutarsız davranabilmektedir (Colby, 2008, 392). Manevi değerlerin görmezden gelindiği dünyevileşme sürecinde güç elde etme ve popülerlik kazanma arzusu ile ciddi bir ahlaki meydana okuma ve belirsizlik ağının kısılcındaki (Okumuş, 2017, 91-92) gençlerin toplumsal hayatı belirleyen ahlaki ve vatandaşlık normlarını içselleştirmeleri gittikçe önem kazanmaktadır. Bu kapsamda araştırma bulgularımızın üniversite öğrencilerinin ahlak ve vatandaşlık gelişimlerinin güçlendirilmesi girişimlerinde alan araştırması olarak katkı sağlaması umulmaktadır.

5. Yöntem

İlahiyat öğrencilerinin ahlaki kimlikleri ile ahlaki bütünlükleri arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlayan bu çalışma, ilişkisel tarama modelinde gerçekleştirilmiş betimsel bir araştırmadır. İki veya daha fazla değişkenin ölçülmesinden ve daha sonra bunlar arasında var olan ilişkinin derecesinin belirlenmesinden oluşan ilişkisel araştırma, açıklama ve tahmin gibi araştırma hedeflerine ulaşmamızı sağlamada oldukça etkili olduğu için bu araştırma modeli tercih edilmiştir (Christensen vd., 2015, 61).

5.1. Araştırmanın Çalışma Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın çalışma evreni 2023-2024 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerden oluşmaktadır. Araştırmanın örnekleme ise basit tesadüfi örnekleme yöntemiyle seçilen 427 öğrenciden oluşmaktadır. Basit tesadüfi örnekleme yöntemi, evrendeki her birimin örnekleme eşit seçilme şansına sahip olduğu bir seçim işlemi olarak tanımlanabilir (Cohen vd., 2018, 215).

Çalışma grubunun 294'ü (%68,9) kadın, 133'i (%31,1) erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Aynı şekilde katılımcıların 107'si (%25,1) 1. sınıf, 97'si (%22,7) 2. sınıf, 87'si (%20,4) 3. sınıf, 136'sı (%31,9) 4. sınıf düzeyindeki öğrencilerden meydana gelmektedir.

5.2. Araştırma Verilerinin Toplanması

Araştırma verilerinin toplanması sürecinden veri toplama araçlarının kullanımı için ilgili araştırmacılardan gerekli izinler elektronik posta yoluyla, etik kurul onayları ise Gümüşhane Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 27/03/2024 tarih ve 2024/3 sayılı kararıyla alındıktan sonra araştırmacı tarafından katılımcılara 2023/2024 bahar döneminde yüz yüze kâğıt-kalem testi şeklinde uygulanmıştır.

Ahlaki Kimlik Ölçeği: Kürüm ve Ekşi (2022) tarafından geliştirilen ölçek, psikolojik açıdan bireylerin kimliğini oluşturan duygu, düşünce ve davranış boyutlarına odaklanmaktadır. Duygu alt boyutunda 10 madde, düşünce alt boyutunda 8 madde ve davranış alt boyutunda 7 madde olmak üzere toplam 25 maddeden oluşan ölçek, 10, 12, 16, 17, 22, 23 ve 25. maddeleri ters madde olmak üzere 7'li Likert ölçeği şeklinde düzenlenmiştir. Her bir alt boyuta ayrı bir puan verilirken, tüm alt boyutlardan alınan toplam puan, güçlü bir ahlaki kimliğin göstergesidir.

182

Ahlaki Bütünlük Ölçeği: Schlenker (2008) tarafından geliştirilen, Okan ve Ekşi (2020) tarafından Türkçeye uyarlanan Ahlaki Bütünlük Ölçeği tek boyutlu olup 18 maddeden oluşmaktadır. Bu maddelerden altısı ters maddedir (1, 3, 5, 7, 12 ve 15). "Kesinlikle Katılmıyorum" ile "Kesinlikle Katılıyorum" arasında değişen yanıtlar içeren 5'li Likert şeklinde düzenlenen ölçekten elde edilen toplam puan, katılımcının ahlaki bütünlük puanını göstermektedir. Bu çalışma kapsamında Alpha katsayısının değerlendirilmesinde kullanılan referans aralıkları dikkate alındığında veri toplama araçlarının güvenilir oldukları söylenebilir (Şencan, 2005, 128).

Tablo-1: Araştırmada Kullanılan Veri Toplama Araçlarının ve Boyutlarının Güvenirlilik Sonuçları

Ölçekler ve Alt Boyutları	Madde Sayısı	Cronbach Alpha Katsayıları
Ahlaki Kimlik	25	.86
Ahlaki Kimlik Duygu Boyutu	10	.79
Ahlaki Kimlik Düşünce Boyutu	8	.71

Ahlaki Kimlik Davranış Boyutu	7	.75
Ahlaki Bütünlük	18	.74

5.3. Araştırma Verilerinin Analizi

Veriler nicel veri analizine tabi tutulmuştur. Bu bağlamda SPSS paket programı kullanılmıştır. Verilerin normal dağılım gösterip göstermediğini belirlemek için araştırma değişkenlerinin basıklık ve çarpıklık değerleri temel alınmıştır. Çarpıklık ve basıklık katsayıları +1.5 ile -1.5 arasında değerler alarak normalliğin bir göstergesi olarak kabul edilmiş (Erbay - Beydoğan, 2017) ve aşağıdaki tabloda sunulmuştur. Bu doğrultuda çalışmanın birinci ve ikinci problemine yönelik “aritmetik ortalama, standart sapma düzeyleri belirlenmiştir. Aritmetik ortalamalar için puan aralığı, $(n-1)/n$ formülü ile hesaplanmıştır. Bu hesaplama göre aritmetik ortalamaların değerlendirme aralığı 5’li liket ölçekler için 1.00-1.79 “çok düşük”, 1.80-2.59 “düşük”, 2.60-3.39 “orta”, 3.40-4.19 “yüksek”, 4.20-5.00 aralığı ise “çok yüksek”; 7’li likert ölçekler için ise 1,00-1,86 “çok düşük”, 1,87-3,57 “düşük”, 3,58-4,43 “orta”, 4,44-6,14 “yüksek”, 6,15-7,00 “çok yüksek” olarak değerlendirilmiştir (Pihie, 2009; Polat, 2007). Bu bağlamda, çalışmanın problemleri doğrultusunda değişkenlere ait aritmetik ortalamalar, standart sapmalar hesaplanmış, değişkenler arasındaki ilişki Pearson korelasyon ve regresyon analizleri ile 183 belirlenmiştir.

Tablo-2: Araştırma Değişkenlerinin Basıklık ve Çarpıklık Değerleri

Ölçekler ve Alt Boyutları	Çarpıklık (Skewness)	Başıklık (Kurtosis)
Ahlaki Kimlik	-,741	,084
Ahlaki Kimlik Duygu Boyutu	-1,118	1,072
Ahlaki Kimlik Düşünce Boyutu	-,280	-,536
Ahlaki Kimlik Davranış Boyutu	-1,174	,959
Ahlaki Bütünlük	-,307	-,053

6. Bulgular ve Tartışma

Çalışmamızın bu kısmında katılımcıların “Ahlaki Kimlik” ve “Ahlaki Bütünlük” ölçeklerinden aldıkları puanlara ilişkin tanımlayıcı ve ilişkisel analizlere yer verilerek katılımcıların aritmetik ortalama, standart sapma düzeyleri belirlenmiş ve değişkenler arasındaki ilişki Pearson korelasyon ve regresyon analizi yöntemleriyle tespit edilmiştir.

Tablo-3: Katılımcıların Ahlaki Kimlik ve Ahlaki Bütünlük

Ölçeklerinden Aldıkları Puanlara İlişkin Aritmetik Ortalama
Puanları ve Standart Sapma Dağılımları

Boyut	N	$\bar{X}$	SS
Ahlaki Kimlik Duygu Boyutu	427	6,26	0,66
Ahlaki Kimlik Düşünce Boyutu	427	5,60	0,82
Ahlaki Kimlik Davranış Boyutu	427	5,87	1,03
Ahlaki Kimlik Toplam	427	5,94	0,66
Ahlaki Bütünlük	427	3,93	0,43

Tablo 3'te ilahiyat öğrencilerinin ahlaki kimlik ve ahlaki bütünlük düzeylerine ilişkin tanımlayıcı istatistikler incelendiğinde ahlaki kimlik toplam puan ortalaması ($\bar{X}=5,94$) olarak bulunmuş ve ahlaki kimlik alt boyutlarından duygu boyutu ($\bar{X}=6,26$), düşünce boyutu ($\bar{X}= 5,60$) ve davranış boyutu ($\bar{X}=5,87$) olarak belirlenmiştir. Bütün boyutlar dikkate alındığında örneklemdaki ilahiyat öğrencilerinin ahlaki kimlik puan ortalamalarının yüksek düzeyde olduğu söylenebilir. Literatürde bireysel farklılıkların ahlaki kimliğin temel bir yönü olduğu, bazı bireylerin güçlü, bazılarının ise zayıf bir ahlaki kimlik sergilediği konusunda bir fikir birliği vardır. Güçlü bir ahlaki kimliğe sahip olanlar, eylemlerini temel ahlaki ilkeleriyle uyumlu hale getirmeye çalışarak, ahlaki yükümlülükleri diğer ahlaki olmayan taahhütlere göre öneme eğilimindedir (Bock, 2024). Bu anlamda nispeten güçlü bir ahlaki kimliğe sahip ilahiyat öğrencilerinin öncelikli ahlaki taahhütleriyle uyumlu bir şekilde hareket etmek için ahlaki bir yükümlülük hissedebilecekleri söylenebilir. Aynı şekilde nispeten güçlü bir ahlaki kimliğe sahip ilahiyat öğrencilerinin sahip oldukları ahlaki şemalardan dolayı günlük hayatın belirli durumlarının ahlaki boyutlarını göz önünde bulundurmaları ve ahlaki kaygılarını diğer kaygılara nazaran incelemeleri daha olasıdır (Aktürk, 2021, 1134). Araştırma bulgularımızın Aktaş'ın ilahiyat fakültesi öğrencilerinin ahlaki kimlik ile diğerkâmlık düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelediği araştırma bulgularıyla (Erkek katılımcılar, $\bar{X}=5,26$; Kadın katılımcılar, $\bar{X}=5,61$) örtüştüğü görülmektedir (Aktaş, 2024, 86). Yine Çoşkun'un örgüt yararına ahlaki olmayan davranışları ve bu davranışların çalışanların Makyavelizm ve ahlaki kimlik seviyeleri ile ilişkisini incelediği çalışmasıyla paralellik arz ettiği görülmektedir (Çoşkun, 2017, 104). Mezîr çalışmada katılımcıların ahlaki kimlik toplam puan ortalamasının "katılıyorum" ($\bar{X}= 3,59$) cevabına yakın bir dağılıma sahip olduğu tespit edilmiştir. Kelly McHan ve arkadaşlarının program türlerine göre hemşirelik öğrencilerinin hemşirelik değerleri ve ahlaki kimlik farklılıklarını karşılaştırarak profesyonel hemşirelik kimliği oluşumunu araştırmayı amaçladıkları çalışmalarında katılımcı öğrencilerin ahlaki kimlik

ortalama puanlarını ($\bar{X}=5,85$) olarak bulmuşlardır (McHan vd., 2022, 174). Söz konusu araştırma bulguları çalışmamızla paralellik arz etmektedir.

Araştırmamızın bir diğer değişkenine ait bulgular incelendiğinde katılımcı öğrencilerin ahlaki bütünlük puan ortalaması ($\bar{X}=3,93$) olarak tespit edilmiştir ve aritmetik ortalamaların değerlendirme aralığı göz önünde bulundurulduğunda katılımcı öğrencilerin ahlaki bütünlük puan ortalamalarının yüksek düzeyde olduğu söylenebilir. Akyürek (2022, 92), sosyal medya bağımlılığı, dindarlık ve ahlaki bütünlük arasındaki ilişkileri incelediği araştırmasında benzer sonuç elde etmiştir. Yine Okan (2019, 219), irade ve ahlaki bütünlüğün olumlu psikolojik çıktıları üzerine yaptığı çalışmada kadın ve erkek katılımcıların ahlaki bütünlük toplam puan ortalamalarını sırasıyla ($\bar{X}=70,22$; $\bar{X}=69,81$)¹ olarak tespit etmesi, araştırma bulgularımızla örtüşmektedir. Aynı şekilde araştırmamızın ahlaki kimlik ve ahlaki bütünlük değişkenlerine ait bulgular Koç ve Memduhoğlu'nun (2021) üniversite öğrencilerinin kopya çekmeye yönelik eğilimlerini inceledikleri araştırmasıyla karşılaştırıldığında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kopya çekme eğilimlerinin ($\bar{X}=2,51$) diğer fakülte öğrencilerinden daha düşük olması, araştırma bulgularımızı destekler nitelik arz etmektedir.

Tablo-4: Katılımcıların Ahlaki Kimlikleri ile Ahlaki Bütünlükleri Arasındaki İlişki

Araştırma Değişkenleri	N	$\bar{X}$	ss.	1.	2.	3.	4.	5.
1- Ahlaki Kimlik Duygu	427	4,54	0,47	1.00				
2- Ahlaki Kimlik Düşünce	427	4,43	0,55	,594**	1.00			
3- Ahlaki Kimlik Davranış	427	4,50	0,57	,493**	,367**	1.00		
4- Ahlaki Kimlik Toplam	427	4,49	0,44	,853**	,796**	,780**	1.00	
5- Ahlaki Bütünlük	427	4,01	0,38	,466**	,326**	,497**	,534**	1.00

¹ Katılımcıların puanları anketteki madde sayısına (18) bölündüğünde kadın ($\bar{X}=3,90$), erkek ($\bar{X}=3,88$) olarak bulunmuştur.

İlahiyat öğrencilerinin ahlaki kimlikleri (ahlaki kimlik ölçeği ile ölçüldüğü şekliyle) ve ahlaki bütünlükleri (ahlaki bütünlük ölçeği ile ölçüldüğü şekliyle) arasındaki ilişki Pearson momentler çarpımı korelasyon katsayısı kullanılarak incelenmiştir. Yapılan analizlere göre Tablo 4'te görüldüğü gibi katılımcıların ahlaki kimlik ortalama puanları ile ahlaki bütünlük ortalama puanları arasında pozitif yönde orta düzeyde anlamlı bir ilişki belirlenmiştir ($r=0,534$; $p<0,001$). Buna göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin ahlaki kimlik puanları arttıkça ahlaki bütünlük puanlarının da arttığı söylenebilir. Determinasyon katsayısı ($r = 0,29$) dikkate alındığında ahlaki bütünlükteki değişkenliğin yaklaşık %29'unun ahlaki kimlik değişkeni ile açıklanabileceği söylenebilir. Aynı şekilde ilahiyat öğrencilerinin ahlaki kimlik ölçeğinin alt boyutları olan duygu ($r=0,466$; $p<0,001$), düşünce ($r=0,326$; $p<0,001$), davranış ($r=0,497$; $p<0,001$) ortalama puanları ile ahlaki bütünlük puanları arasında pozitif yönde orta düzeyde anlamlı bir ilişki belirlenmiştir. İlgili literatür incelendiğinde araştırma bulgumuzun Krettenauer ve arkadaşlarının (2022) üniversite öğrencileri üzerine yaptığı araştırma bulgusu ($r=0,44$; $p<0,001$) ile örtüştüğü söylenebilir. Yine aynı şekilde Schipper ve Koglin'in ergenlerde ahlaki kimlik ile ahlaki kararlar arasındaki ilişkiyi inceledikleri araştırmalarında ahlaki kimlik ile ahlaki sorumluk arasında ($r=0,425$; $p<0,001$), ahlaki kimlik ile ahlaki karar verme arasında ($r=0,444$; $p<0,001$), pozitif yönde orta düzeyde anlamlı bir ilişki tespit etmeleri araştırma bulgularımızla paralellik arz etmektedir (Schipper - Koglin, 2021).

Tablo-5: Ahlaki Bütünlüğün Yordanmasına İlişkin Basit Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

Değişken	B	Standart Hata	β	t	p
Sabit	1,851	,161		11,501	,000
Ahlaki Kimlik	,350	,027	,534	13,010	,000
R= 0,534		R ² =0,285			
F(1,425) = 169,248		p=.000			

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin “ahlaki kimlik” puanlarının, öğrencilerin “ahlaki bütünlük” puanlarının bir yordayıcısı olup olmadığı basit doğrusal regresyon analizi ile çözümlenmiştir. Öncelikle bu testin kullanım koşulları test edilmiştir. Öğrencilerin ahlaki kimlik ve ahlaki bütünlük puanlarının çarpıklık (-,741; -,307) ve basıklık (,084; -,053) değerleri referans alınarak her iki değişkenin de dağılımlarının normal olduğu belirlenmiştir. Ayrıca iki değişken arasında doğrusal ilişki bulunma durumu

saçılma diyagramı çizilerek kontrol edilmiş ve iki değişken arasında $r=0,534$ değerinde pozitif doğrusal bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Bu sonuçlara göre basit doğrusal regresyon analizi uygulama koşullarının sağlandığı belirlenmiş olup yapılan çözümlemeye ilişkin bulgular Tablo 5'te sunulmuştur.

Basit doğrusal regresyon analizi sonucunda yordayan (bağımsız değişken) ahlaki kimlik ile yordanan (bağımlı değişken) ahlaki bütünlük arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki belirlenmiş ($R=0,534$; $R^2=0,285$) ve ahlaki kimliğin ahlaki bütünlüğün anlamlı bir yordayıcısı oluşu ortaya çıkmıştır ($F(1-425) = 169,248$; $p<0,05$). Buna göre “ahlaki bütünlük” puanlarındaki değişimin (toplam varyansın) % 29’u “ahlaki kimlik” puanı ile açıklanabilir. Literatür incelendiğinde Clark ve Bocarnea (2023) ahlaki gelişim ve ahlaki kimliğin bütünlük/doğruluk üzerindeki etkisini incelediği araştırmasında “bir liderin ahlaki gelişiminin ve ahlaki kimliğinin, liderin sergilediği ahlaki bütünlük üzerinde pozitif yönde bir etkiye sahip olduğunu belirten araştırma hipotezlerini desteklediği” gözlemlenmiştir. Yine aynı şekilde Jimenez ve arkadaşları (2008) yaptıkları çalışmada ahlaki kimliğin bütünlüğü (integrity) yordadığını ($\beta= .533$) tespit etmişlerdir. Dolayısıyla araştırma bulgularımızın her iki araştırmanın bulguları ile benzerlik gösterdiği söylenebilir. Literatür, ahlaki gelişim ve ahlaki kimliğin ahlaki bütünlüğü/doğruluğu öngördüğünü ileri sürmektedir (Black - Reynolds, 2016, 121). Bu bağlamda araştırma bulgularımızın ilgili literatürü desteklediği söylenebilir.

Sonuç ve Öneriler

Din eğitimi, ahlaki değerlerin ve ilkelerin teşvik edilip benimsenmesine öncelik veren değer merkezli bir disiplindir. Bu bağlamda din eğitiminin amacı, bireyin kişisel gelişimini kolaylaştırmak, sosyal uyumu ve istikrarı teşvik etmek, varoluşsal belirsizlikleri ele almak ve ahlaki bütünlüğü sağlamaktır. Din eğitiminin gerçekleştirildiği en önemli kurumlardan biri olan ilahiyat fakültelerinin söz konusu amaçları gerçekleştirmede etkin rol üstlenmesi beklenmektedir. Bu eğitim kurumlarında öğrenim gören öğrencilerin sıkı çalışma ve adanmışlık saikleriyle dini ve ahlaki hedeflere erişebilmeleri için bir değer olarak ahlaki bütünlük sergilemeleri umulmaktadır. Aktaş’ın ifadesiyle “ilahiyat fakültesi öğrencilerinden, dini öğretiler doğrultusunda ahlaki değerlere sahip olma ve bu değerleri topluma yayma konusunda önemli rol üstlenmeleri beklenmektedir.” (Aktaş, 2024, 71). Hem bir “bilgi edinme çabası” hem de “ahlaki bir girişim” olarak öğretimde, entelektüel ve ahlaki kaygılar nihayetinde birbirinden ayrı düşünülemez. Öğretim sürecinde ahlaki

kimliğin ve ahlaki dürüstlüğün sağlanması ve sürdürülmesi, öğrencilerin bağlılıklarına, değerlerine, inançlarına ve müfredat içeriklerine, öğrencilerin akademisyen ve ebeveyn davranışlarına ilişkin bir anlayışın çok yönlü etkileşimine bağlıdır (Ball - Wilson, 1996, 156). Aynı şekilde Kartopu ve Hackeleşoğlu (2016, 263) çalışmalarında “dindarlık eğiliminin kimlik duygusu kazanımını etkileyen önemli bir faktör olduğunu” tespit etmişlerdir. Bu bağlamda ilahiyat öğrencilerinin ahlaki kimlik düzeyleri ile ahlaki bütünlük düzeylerinin tespit edilmesinin ilahiyat fakültelerinin misyonlarının ve program içeriklerinin oluşturulması sürecinde önemli perspektifler sunabileceği düşünülmektedir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ahlaki kimlikleri ile ahlaki bütünlükleri arasındaki ilişkiyi araştırmayı hedefleyen bu araştırmanın bulgularından aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Aritmetik ortalamalar için belirlenen puan aralıkları referans alındığında araştırmanın örneklemine alınan ilahiyat öğrencilerinin ahlaki kimlik puan ortalamalarının yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Buradan hareketle ilahiyat öğrencilerinin ahlaki düzeyde kim olduklarına dair nispeten güçlü bir anlayışa sahip oldukları ve ahlaki kimliklerinin özellikleriyle uyumlu eylemler ortaya koyabilecekleri söylenebilir.

2. Gelecek nesillerin eğitim ve ahlaki gelişiminin sorumluluğunu üstlenecek görevlere talip olacak ilahiyat öğrencilerinin ahlaki bütünlük puan ortalamalarının yüksek düzeyde olduğu belirlenmiştir. Buna göre ilahiyat öğrencilerinin günlük yaşamda karşılaştıkları ahlaki meydan okumalarda ilkeleri ve kişisel çıkarları arasında kaldıklarında ilkeli davranabilme becerisi sergileyebilecekleri söylenebilir. 188

3. Araştırma bulgularına göre ahlaki kimlik ile ahlaki bütünlük arasında pozitif yönde ve orta düzeyde bir ilişki olduğu tespit edilmiş ve ahlaki kimliğin ahlaki bütünlüğün anlamlı bir yordayıcısı olduğu sonucuna varılmıştır. Buna göre ahlaki kimlik düzeyi yüksek ilahiyat öğrencilerinin ahlaki ilkelerine uygun hareket etmeye ve böylece bütünlük duygularını korumaya eğilimli olabilecekleri söylenebilir.

Araştırma bulgularından elde edilen sonuçlara göre aşağıdaki önerilerde bulunulmuştur:

Ahlaki kimliğin ahlaki bütünlüğün anlamlı bir yordayıcısı olduğundan hareketle insanların inşa ettikleri ahlaki kimlik, hayatı nasıl algıladıkları, değerlendirdikleri ve hareket ettiklerine dair bir yönelim olarak ilahiyat öğrencilerinin hem sınıflarında hem de günlük yaşamlarında karşılaşmaya devam edecekleri ahlaki ve etik karmaşıklıkların üstesinden nasıl

geleceklerine dair önemli bir motivasyon kaynağı olarak işlev görebilir. Bu kapsamda ilahiyat fakültelerinde karakter eğitime sistematik bir şekilde yer verilmelidir.

Ergenlik döneminde ahlaki kimliğin gelişimini desteklemek önemlidir. Okul bu tür gelişimsel yönleri etkileyen sosyal bağlamlardan biri olarak değerlendirildiğinde imam hatip okullarında öğrenim gören öğrenciler ile diğer lise türlerinde öğrenim gören öğrenciler ahlaki kimlik açısından karşılaştırılabilir.

Belli bir ahlaki kimliğin oluşturulmasını ve geliştirilmesini eğitimin hedeflerinden biri olarak değerlendirdiğimizde küreselleşme ve göç akımlarıyla birlikte eğitim politikalarının temel belirleyici paradigmalardan biri olan çokkültürlülük bağlamında çocuklarımızı ve gençlerimizi çok kültürlü bir toplum yaşamına hazırlamada ahlaki kimliğin katkısı ve rolü konusunda nitel çalışmaların yapılması önerilmektedir.

Son olarak bu araştırma nispeten sınırlı bir örneklem grubuyla ve değişkenlerle gerçekleştirilmiştir. Bu itibarla örneklem ve değişken çeşitliliğinin (iyi oluş, hayatın anlamı, ahlaki yargı, iş karşıtı davranış, kopya çekme) sağlandığı farklı araştırma modelleri oluşturulabilir.

Kaynakça

- Aktaş, Hamza. "Ahlaki Kimlik ve Diğerkâmlık İlişkisi: Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler II*. ed. Ahmet Tekin. Ankara: BİDGE Yayınları, 2024.
- Aktürk, Eyüp. "Ahlak-Benlik Bütünlüğü: Ahlaki Kimlik". *Şarkiyat* 13/3 (Aralık 2021), 1126-1143. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1001576>
- Akyürek, Ronahi. *Sosyal Medya Bağımlılığı, Dindarlık ve Ahlaki Bütünlük Arasındaki İlişkiler*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Aquino, Karl - Reed, Americus. "The Self-Importance Moral Identity". *Journal of personality and social psychology* 83 (Aralık 2002), 1423-1440. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.83.6.1423>
- Arvanitis, Alexios - Kalliris, Konstantinos. "Consistency and Moral Integrity: A Self-Determination Theory Perspective". *Journal of Moral Education* 49/3 (02 Temmuz 2020), 316-329. <https://doi.org/10.1080/03057240.2019.1695589>
- Aydın, Muhammed Şevki. *Eğitim Ahlakı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Ayeni, M. "The Concept of Morality in Education Discourse". *International Journal for Cross-Disciplinary Subjects in Education* 3 (01 Haziran 2012), 725-730. <https://doi.org/10.20533/ijcdse.2042.6364.2012.0103>
- Ball, Deborah Loewenberg - Wilson, Suzanne M. "Integrity in Teaching: Recognizing the Fusion of the Moral and Intellectual". *American Educational Research Journal* 33/1 (1996), 155-192. <https://doi.org/10.2307/1163384>
- Black, Jessica E. - Reynolds, William M. "Development, Reliability, and Validity of the Moral Identity Questionnaire". *Personality and Individual Differences* 97 (01 Temmuz 2016), 120-129. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2016.03.041>
- Blasi, Augusto. "Bridging Moral Cognition and Moral Action: A Critical Review of the Literature". *Psychological Bulletin* 88 (01 Temmuz 1980), 1-45. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.88.1.1>
- Blasi, Augusto. "Moral Functioning: Moral Understanding and Personality". *Moral Development, Self, and Identity*. ed. Daniel K. Lapsley, Darcia

- Narvaez. 335-347. New York: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2004.
- Bock, Tonia. "Are You a Good Person? The Notion of Moral Identity". *Newsroom | University of St. Thomas*. Erişim 09 Ağustos 2024. <https://news.stthomas.edu/publication-article/are-you-a-good-person-the-notion-of-moral-identity/>
- Brenkert, George G. "The Need for Corporate Integrity". *Corporate Integrity and Accountability*. ed. George G. Brenkert. 1-11. London: Sage Publications, 2004.
- Budak, Selçuk. Psikoloji Sözlüğü: Bilim ve Sanat Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Carter, Stephen L. *Integrity*. New York: BasicBooks, 1996.
- Christensen, Larry B. vd. *Research Methods, Design, and Analysis*. New York: Pearson Education, 12. Basım, 2015.
- Clark, Thomas S - Bocarnea, Mihai C. "The Effect of Moral Development and Moral Identity on Integrity". *Review of International Comparative Management* 24/4 (Ekim 2023), 513-538. <https://doi.org/10.24818/RMCI.2023.4.513>
- Cohen, Louis vd. *Research Methods in Education*. London: Routledge, 8th Basım, 2018.
- Colby, Anne vd. *Educating Citizens: Preparing America's Undergraduates for Lives of Moral and Civic Responsibility*. San Francisco: Jossey-Bass, 2003.
- Colby, Anne. "Fostering the Moral and Civic Development of College Students". *Handbook of Moral and Character Education*. ed. Larry P. Nucci - Darcia Narvaez. New York: Routledge, 1. Basım, 2008.
- Çağrıçı, Mustafa. *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *Eğitim Politikamız ve Felsefemiz*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021.
- Çoşkun, Ahmet. *Ahlaki Kimlik ve Makyavelizmin Örgüt Yararına Ahlaki Olmayan Davranış Üzerinde Etkisi: Ahlaki İklimin Düzenleyici Rolü*. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Dağ, Enes. "Philippa Foot'un Çifte Etki Doktrini ve 'Tramvay Problemi': Uygulamalı Etik Açısından 'Ahlaki İkilemler' ve Failin Karar Verme Sorunu". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal*

- Bilimler Dergisi* 60 (Aralık 2023), 243-257.
<https://doi.org/10.35237/sufesosbil.1405041>
- Erbay, Şeyma - Beydoğan, Hacı Ömer. "Eğitimcilerin Eğitim Araştırmalarına Yönelik Tutumları". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/3 (Ağustos 2017), 246-260.
- Ersoy, Feride. *İlham Veren Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Ahlaki Kimlik Profillerinin Gömülü Teori Bağlamında İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ersoy, Feride vd. "The Moral Identity Profiles of Inspiring Social Studies Teachers". *Teaching and Teacher Education* 145 (01 Temmuz 2024), 104610. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2024.104610>
- Frankfurt, Harry G. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *The Journal of Philosophy* 68/1 (1971), 5-20. <https://doi.org/10.2307/2024717>
- Gutmann, Amy. *Democratic Education*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, Revised Edition., 1999.
- Gülay, Peyami Safa. "Ahlaksal Kişi/Kişilik/Kimlik İnsanın Doğasıyla Hesaplaşması: Bir Öncelik Meselesi Olarak Ahlak". *Kişi, Kişilik ve Kimlik*. ed. Sedat Yazıcı - Seyit Çoşkun. Ankara: Divan Kitap, 2014. 192
- Harcourt, Edward. "Integrity, Practical Deliberation and Utilitarianism". *The Philosophical Quarterly* 48 (Ocak 2003), 189-198.
<https://doi.org/10.1111/1467-9213.00091>
- Hardy, Sam - Carlo, Gustavo. "Moral Identity: What Is It, How Does It Develop, and Is It Linked to Moral Action?" *Child Development Perspectives* 5 (15 Temmuz 2011), 212-218.
<https://doi.org/10.1111/j.1750-8606.2011.00189.x>
- Hardy, Sam A. "Identity, Reasoning, and Emotion: An Empirical Comparison of Three Sources of Moral Motivation". *Motivation and Emotion* 30/3 (01 Eylül 2006), 205-213. <https://doi.org/10.1007/s11031-006-9034-9>
- Hardy, Sam A. vd. "The Integration of Personal Identity, Religious Identity, and Moral Identity in Emerging Adulthood". *Identity* 17/2 (03 Nisan 2017), 96-107. <https://doi.org/10.1080/15283488.2017.1305905>
- Hardy, Sam A. - Carlo, Gustavo. "Moral Identity". *Handbook of Identity Theory and Research*. ed. Seth J. Schwartz vd. New York: Springer, ts.

- Hertz, Steven G. - Krettenauer, Tobias. "Does Moral Identity Effectively Predict Moral Behavior?: A Meta-Analysis". *Review of General Psychology* 20/2 (01 Haziran 2016), 129-140. <https://doi.org/10.1037/gpr0000062>
- Jimenez, Jessica A vd. "Assessing Moral Identity: Development and Validation of a Moral Identity Q-Sort", 2008.
- Kandil, Ayşenur. *Kişilik Bütünlüğü Sağlamada Din Eğitiminde Bütüncül Dünya Görüşünün Rolü*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kang, Hyun Jeong. *Integrity and Its Relationship to Morality*. Columbia: University of South Carolina, College of Arts and Sciences, Doctoral Dissertation, 2019.
- Kartopu, Saffet - Hacıkeleşoğlu, Hızır. "Dindarlık Eğiliminin Kimlik Duygusu Kazanımındaki Rolü" 4 (09 Ağustos 2016), 244-268. <https://doi.org/10.16992/ASOS.1241>
- Koç, Sevgi - Memduhoğlu, Hasan Basri. "Üniversite Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Yönelik Genel Eğilimlerinin Belirlenmesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/1 (Mart 2021), 194-221. <https://doi.org/10.17240/aibuefd.2021.21.60703-565294>
- Krettenauer, Tobias vd. "Daily Moral Identity: Linkages with Integrity and Compassion". *Journal of Personality* 90/5 (01 Ekim 2022), 663-674. <https://doi.org/10.1111/jopy.12689>
- Krettenauer, Tobias. "Moral Identity as a Goal of Moral Action: A Self-Determination Theory Perspective". *Journal of Moral Education* 49/3 (02 Temmuz 2020), 330-345. <https://doi.org/10.1080/03057240.2019.1698414>
- Krettenauer, Tobias - Hertz, Steven. "What Develops in Moral Identities? A Critical Review". *Human Development* 58/3 (2015), 137-153.
- Kürüm, Betül - Ekşi, Halil. "Kimlik Kavramına Ahlaki Bir Bakış: Ahlaki Kimlik Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 20/43 (Haziran 2022), 135-167. <https://doi.org/10.34234/ded.1055143>
- Lapsley, Daniel. "Moral Identity and Developmental Theory: Commentary on Krettenauer and Hertz". *Human Development* 58/3 (02 Ekim 2015), 164-171. <https://doi.org/10.1159/000435926>

- Lapsley, Daniel K. "Moral Self-Identity as the Aim of Education". *Handbook of Moral and Character Education*. ed. Larry P. Nucci - Darcia Narvaez. New York: Routledge, 2008.
- Luijk, Henk van. "Integrity in the Private, the Public, and the Corporate Domain". *Corporate Integrity and Accountability*. ed. George G. Brenkert. London: Sage Publications, 2004.
- McFall, Lynne. "Integrity". *Ethics* 98/1 (1987), 5-20.
<https://doi.org/10.1086/292912>
- McHan, Kelly vd. "Nursing Values and Moral Identity in Baccalaureate Nursing Students". *Journal of Professional Nursing* 39 (01 Mart 2022), 171-176. <https://doi.org/10.1016/j.profnurs.2022.01.009>
- Narvaez, Darcia. "Integrative Ethical Education". *Handbook of Moral Development*. ed. Melanie Killen - Judith Smetana. London: Lawrence Erlbaum Associates, 2006.
- Okan, Nesrullah. *İrade ve Ahlaki Bütünlüğün Olumlu Psikolojik Çıktıları Üzerine Bir Karma Yöntem Araştırması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Okan, Nesrullah - Ekşi, Halil. "The Adaptation of the Moral Integrity Scale into Turkish and Analysis of the Psychometric Features". *Spiritual Psychology and Counseling* 5/3 (15 Ekim 2020), 327-340.
<https://doi.org/10.37898/spc.2020.5.3.124>
- Okumuş, Ejder. "Modern Toplumda Ahlâk ve Gençlik". *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 5/11 (Ocak 2017), 79-100.
- Olson, Leanne Marzocco. "The Relationship Between Moral Integrity , Phsychological Well-Being , and Anxiety". *Charis: The Institute of Wisconsin Lutheran College* 2/1 (2002), 21-28.
- Onat, Oya. *Genç Yetişkinlerin Ahlaki Kimliklerinin İncelenmesine Yönelik Nitel Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Pihie, Z.A.L. "Entrepreneurship as a Career Choice: An Analysis of Entrepreneurial Self-Efficacy and Intention of University Students". *European Journal of Social Sciences* 9 (01 Ağustos 2009), 338-349.
- Polat, Soner. *Ortaöğretim Öğretmenlerinin Örgütsel Adalet Algıları, Örgütsel Güven Düzeyleri ile Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişki*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

- Rorty, Amelie Oksenberg - Wong, David. "Aspects of Identity and Agency". *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology*. ed. Owen Flanagan - Amelie Oksenberg Rorty. Cambridge: The MIT Press, 1990.
- Schipper, Neele - Koglin, Ute. "The Association Between Moral Identity and Moral Decisions in Adolescents". *New Directions for Child and Adolescent Development* 2021/179 (01 Eylül 2021), 111-125. <https://doi.org/10.1002/cad.20429>
- Schlenker, Barry R. "Integrity and Character: Implications of Principled and Expedient Ethical Ideologies". *Journal of Social and Clinical Psychology* 27/10 (01 Aralık 2008), 1078-1125. <https://doi.org/10.1521/jscp.2008.27.10.1078>
- Schlenker, Barry R. vd. "Moral Identity, Integrity, and Personal Responsibility". *Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology*. ed. Darcia Narvaez - Daniel K. Lapsley. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Schöttl, Lisa. *The Concept of Moral Integrity and Its Implications for Business*. KICG-Forschungspapiere. Konstanz: Hochschule Konstanz Technik, Wirtschaft und Gestaltung (HTWG), Konstanz Institut für Corporate Governance (KICG), 2015. Hochschule Konstanz Technik, Wirtschaft und Gestaltung (HTWG), Konstanz Institut für Corporate Governance (KICG). <https://hdl.handle.net/10419/125929> 195
- Six, Frédérique E. vd. "Judging a Corporate Leader's Integrity:: An Illustrated Three-Component Model". *European Management Journal* 25/3 (01 Haziran 2007), 185-194. <https://doi.org/10.1016/j.emj.2007.04.003>
- Soanes, Catherine (ed.). *Oxford Dictionary of Current English*. New York: Oxford University Press, 4 th., 2006.
- Spiecker, Ben - Steutel, Jan. "Moral identity and education in a multicultural society". *Studies in Philosophy and Education* 15/1 (01 Mart 1996), 159-165. <https://doi.org/10.1007/BF00367525>
- Strohming, Nina - Nichols, Shaun. "The Essential Moral Self". *Cognition* 131/1 (01 Nisan 2014), 159-171. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2013.12.005>
- Şencan, Hüner. *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*. Ankara, 2005.

- Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
- Treviño, Linda K. vd. "Behavioral Ethics in Organizations: A Review". *Journal of Management* 32/6 (01 Aralık 2006), 951-990. <https://doi.org/10.1177/0149206306294258>
- Turgut, İhsan. *Eğitim ve Ahlak : Ahlak Felsefesi- Türk Eğitim Sisteminin Ahlaksal Sorunları*. İzmir: Kanyılmaz Matbaası, 2002.
- Turgut, İhsan. *Eğitimde Kriz: Türk Eğitim Sisteminin Sorunları*. İzmir: Kanyılmaz Matbaası, 2002.
- Turiel, Elliot. "Thought, Emotions, and Social Interactional Processes in Moral Development". *Handbook of Moral Development*. ed. Melanie Killen - Judith Smetana. New York: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2006.
- Uğurlu, Celal Teyyar. "Ethical Education in Turkish National Education Laws". *World Conference on Educational Sciences: New Trends and Issues in Educational Sciences* 1/1 (01 Ocak 2009), 1078-1082. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2009.01.194>
- Ünal, Özge. "Ahlaki Kişilik". *Ahlak Psikolojisi*. ed. Gökhan Arslantürk. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Yazıcı, Sedat. "Akıl, Motiv ve Ahlaki Bütünlük". *Ahlak Felsefesi Yazıları*. ed. Lokman Çilingir. Ankara: Elis Yayınları, 2015.

Kādî Abdülcebbâr’a Göre İlâhi Teklifin İmkânı

The Possibility of Divine Obligation According to Qāḏī ‘Abd al-Jabbār

Aynur ATAR AKSOY

Arş. Gör., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Bilim
Dalı

Ph.D. Research Assistant, Gumushane University, Faculty of
Theology, Department of Kalām, Gumushane/Türkiye

aynuratar55@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8729-0930

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Eylül/September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Aralık/December 2024

DOI: 10.53683/gifad.1556223

Atıf / Citation: Atar Aksoy, Aynur. “Kādî Abdülcebbâr’a Göre İlâhi Teklifin İmkânı/ The Possibility of Divine Obligation According to Qāḏī ‘Abd al-Jabbār”. *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 14/27 (Ocak/January 2025/1): 197-218

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Türkiye. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

İnsan, tarih boyunca araştırılmaya muhtaç ve bugün bile tam olarak çözülememiş özelliklere sahip bir varlıktır. Onu bu derece önemli ve değerli kılan, varoluşsal olarak insana yüklenen en önemli özelliklerden biri bilinçtir. Bilinç, beraberinde sorumluluk değerini de getirmektedir. İnsan, onu var eden Yaratıcı'ya, kendisine, diğer insanlara ve bunların dışında kalan tüm yaratılmışlara karşı sorumlu bir varlıktır. Sorumluluk ve sorumlulukla birlikte eyleme geçirilen fiiller tarihten beri felsefe, psikoloji gibi birçok ilme konu olmaktadır. İslâm düşüncesinde, Tanrı'nın insanı hangi konularda sorumlu tuttuğu ve bu sorumluluğun amacı ile sonuçları bakımından zengin bir tartışma alanı bulunmaktadır. Kelâm ilminde ise sorumluluk, birçok ekol tarafından çeşitli görüşlerle ele alınsa da Mu'tezilî âlimler tarafından teklif konusu içerisinde literatüre dahil edilmiştir. Bu minvalde Allah'ın ilahi adaleti, Allah'ın insana teklifi, teklifin mahiyeti, insan fiilleri ve insan sorumluluğunun temellendirilmesi hususları tartışılmaktadır. Bu makalede, Mu'tezilî âlim Kādî Abdülcebbar'ın Allah'ın insanlara teklifte bulunması, teklifin mahiyeti ve teklif sonucunda insanın sorumluluğu konusundaki görüşleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İnanç, Teklif, Sorumluluk, İnsan Fiilleri.

Abstract

198

Throughout history, humans have been entities in need of investigation, possessing characteristics that remain unresolved. One of the most crucial features that render humans so significant and valuable is consciousness. Consciousness brings with it the concept of responsibility. Humans are responsible beings, accountable to their Creator, themselves, other individuals, and all other entities beyond these. Responsibility and the actions derived from it have been subjects of study in various fields such as philosophy and psychology throughout history. In Islamic thought, there is a rich field of discussion regarding what God holds humans accountable for, the purpose and outcome of God's commands. In the science of Kalâm, while responsibility is addressed by various schools of thought with diverse views, it has been incorporated into the literature of the Mu'tazilî scholars within the context of divine offers. In this regard, issues such as divine justice, God's offers to humanity, the nature of the offer, human actions, and the grounding of human responsibility are discussed. In this article, Qādî 'Abd al-Jabbār views on God's offer to humans beings, the nature of the offer and human responsibility as a result of the offer will be discussed.

Keywords: Kalâm, Faith, Offer, Responsibility, Human Actions.

Extended Summary

Examining the definitions related to the offer, Qādī 'Abd al-Jabbār articulates that it should not pose a challenge in terms of determinism, diverging from the classical understanding of the offer. Starting from the meaning of "to be obligated by something," it becomes clear that all individuals are addressed by the offer. This is because the offer encompasses not only teachings that are beyond human capability but also includes all actions and deeds that a person, endowed with power, authority, and both physical and intellectual attributes, can fulfill. Therefore, there is no debate among scholars of theology regarding the impossibility of an offer that exists within the capacity of human action. The principal issue under discussion at this point is whether individuals can be held accountable for actions that lie outside their power and capacity.

The ability of humans to possess power, will, and knowledge, as well as to exercise their faculties freely, renders the offer reasonable and ethical. For an individual who is incapable of utilizing any of their faculties, the offer becomes a coercive and burdensome situation. In light of all these attributes, the offer holds value and significance. At this juncture, the primary issue debated regarding the nature of the offer is whether a person, who is held accountable, can be obliged to perform actions that lie beyond their capacity. 199

Qādī 'Abd al-Jabbār's philosophical framework is founded on the principles of monotheism (tawḥīd), justice ('adl), freedom (ḥurriyya), humanity, and reason. He conducts analyses of each issue through these fundamental principles. In the matter of offer, he explains it by grounding it in human freedom in a way that does not compromise the meaning of the offer. His rejection of obligatory offers beyond human capacity and his acceptance of accountability only for what is within human capability demonstrate his emphasis on human freedom and autonomy.

By attributing the authority to impose obligations solely to God, Qādī 'Abd al-Jabbār underscores the importance he places on human free will. Humans are only obligated to follow the commands and prohibitions of God. Any offer made by someone other than God is metaphorical. When examining the necessary attributes of someone who is to be held accountable, it becomes evident that the accountable individual must be human. God's reference to human intellect and prophets as guidance signifies that humans are not alone and unsupported on this path. It is required that the accountable person possesses a well-equipped intellect, appropriate strength and power, and sound faculties. It is noted that a person who lacks some of these fundamental

attributes cannot be held accountable, both in terms of rational and legal obligations.

The granting of the power to fulfill obligations to humans is a grace from God. God should bestow this power upon individuals before making any offer and should not make an offer without granting this power. For it is impossible for God to make any offer to someone who does not have the capability to fulfill it. The core issue concerning the offer is the necessity of direct assistance from God. After the offer is made, it becomes obligatory for God to bestow grace. Once God has made an individual accountable, it is essential that God grants favorsthat facilitate the fulfillment of that obligation. Qāḍī ‘Abd al-Jabbār states that it is permissible for God to grant grace either by supporting the individual in fulfilling the offer or by removing obstacles that hinder their ability to do so.

Qāḍī ‘Abd al-Jabbār asserts that God will not make an offer to a servant that is beyond their capacity. In this context, Qāḍī shapes the issue based on this fundamental understanding, taking into account divine justice and the responsibility of the servant. He states that although there may be difficulty or hardship in an offer, it must be within the human capacity. He emphasizes that discussing responsibility in matters that exceed human capacity, both —200
rationally and legally, would be inconsistent with divine justice.

God’s offer to humans is intended to serve a purpose. This purpose is to elevate person to a higher degree. Qāḍī ‘Abd al-Jabbār argues that it is impossible for God to make an offer that serves no purpose, such as offering something that an person cannot accomplish. The purpose of God’s offer to someone who is known to be in denial is to enable him to achieve a reward and to raise him to a higher level. In this context, there is no distinction between a believer and a non-believer.

Qāḍī ‘Abd al-Jabbār clearly articulates that a person who is subject to obligations is not left to their own devices. He underscores that fulfilling the commands of the Creator is a duty, and the one who does his duty will be free from responsibility and will be deemed worthy of reward. Conversely, if the commands are not fulfilled, the person will be held accountable and subject to punishment.

Giriş

İslâm dini insanların her iki dünyada yaşantılarını mutlulukla sürdürmesi için rehber olması amacıyla gönderilmiştir. İnsanın yaşantısını iyi yönde yaşaması için Kur’an ve sünnette bir takım emir ve yasaklar

bildirilmiştir. İnsan kendine yüklenen akıl ve bilinç ile bu emir ve yasakların muhatabı olarak sorumlu kılınmıştır. İnsan, fiilleriyle belli bir noktaya erişmesi hedeflenen ve bu fiillerinin sonucunda kazandığı mükellefiyet, ceza ve övgüler bakımından sorumluluğu tartışılan bir varlıktır. Tüm bunların nirengi noktası ise Tanrı'nın insana akıl ve irade vererek yapmasını istediği fiiller ile insanı sorumlu kılmasıdır. Yani insanı teklife muhatap bir varlık olarak yaratmasıdır.

Teklif sözcüğü kelâm literatüründe, Allah'ın insanı gücünün üstündeki işlerle yükümlü tutup tutmaması meselesiyle tartışma konusu olmuştur. Bu minvalde Allah'ın insanı güç yetirmeye muktedir olamayacağı işlerle mükellef kılıp kılmaması teklîf-i mâ lâ yutâk başlığı altında kelâm âlimleri ve mezhepler tarafından tartışılmıştır. Allah'ın adaleti ve kulların fiillerine bağ olarak aklen teklifin mümkün olmamasını savunanların yanında; Allah'ın adaletini gözetmeksizin teklifin mümkün olduğunu iddia edenler de vardır.

Bu çalışmada Mu'tezilî âlimlerden Kādî Abdülcebbar'ın (ö. 1025) teklif anlayışına yer vereceğimiz için mesele bu çerçevede ele alınacaktır. Kādî Abdülcebbar, insan fiilleri, ilahi adalet, akıl, irade, sorumluluk, teklif, özgürlük, istitaat, ahlak gibi konulara önem veren ve bu konuları, insana Kur'an'da verilen değeri de göz ardı etmeden ayrıntılarıyla açıklayan önemli bir âlimdir. Dolayısıyla özellikle insanın özne olduğu konularda onun meseleye yaklaşımı mühimdir.

1. Teklif

1.1. Teklifin Tanımı

Teklif sözlükte bir nesneye, bir şeye düşkün veya bağlı olmak, bir işi güçlüğüne rağmen üstlenmek anlamındaki “k-l-f” kökünden türemiş ve birine yapılması zor bir işi yüklemek, bir kimseye sıkıntı, zahmet, eziyet ve meşakkatli bir işi yapmasını emretmek veya yüklemek anlamına gelmektedir.¹ Terim anlamı ise Allah'ın kulunu bir işi yapma veya yapmama hususunda yükümlü tutması anlamında kullanılmaktadır.²

¹ Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. A. Ali Kebir vd. (Kahire: Dâru'l-Maarif, tsz.), IX, 307; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Eboâbi't-Teohîd ve'l-Adl: et-Teklîf*, thk. Muhammed Ali en-Neccar-Abdulhalim en-Neccar, edt. İbrahim Medruk ve Taha Hüseyin (Kahire: y.y., tsz.), XI/ 134; Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), I/ 504; Râğıb el- İsfahânî, *Müfredât-Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), “klf”, 5. Baskı, 1282.

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 307; Semih Duğaym, *Mustalahâtü İlmi'l-Kelâmî'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998), I/ 351-366; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*

Kādî Abdülcebbâr'a göre teklif, faydayı elde etme ve zararı def etme bakımından yapması ve yapmaması gerekenler konusunda muhatap olan kişiyi bilgilendirmektir. Kavramsal anlamda Allah'ın içerisinde zorluk ve meşakkat olan bir şeyi mükellefe zorunlu kılması, onu irade etmesi ve emretmesi demektir.³ Bu tanıma göre Allah'ın bir şeyi bildirmesi ve o şeyi yapmamızı istemesi, o şeyi emretmesi demek olup içerisinde bir zaruret barındırmaktadır. Dolayısıyla teklifin zorunluluk veya zorlama ile var olması mümkündür.

Kādî Abdülcebbâr'ın teklif anlayışında var olan zorlama, kulun gücünün dışında güç isteyen bir zorlama değildir. Zorlamadan (cebr) maksat bir fiilin yapılması veya yapılmamasının kulun kendi ihtiyarına bırakılmış olması, teklif yerine getirilirken mükellefin gücü nispetinde bir zorluk, bu güç dahilince bir meşakkat ve külfetin bulunması demektir. Teklifin neticesinde ise bir menfaat veya bir zararı def etmenin hedeflenmesi gerekmektedir.⁴

Teklifin esası mükellefte eseri görülecek şekilde mükellefi mükellef yapan şeydir.⁵ Yani bir insanın mükellef olması için birtakım hususlara ihtiyaç vardır. İnsanın mükellefiyetlerini yerine getirebilmesi için belli bir donanımın kendinde bulunması, bu meşakkatleri aşacak kudrete sahip olması ve sorumlu olduğu eylemin mahiyetini bilmesi gerekir. Bu doğrultuda insanın fiziki özellikleri ve aklî melekeleri de teklife muhatap olmadan önce var olması gereken önemli şartlar kabul edilmektedir.

202

Kādî Abdülcebbâr'a göre Allah yalnızca mendub ve vacip olan fiilleri teklif eder. Nitekim bütün fiiller özel bir gaye ile yapıldığında övgüyü ve cezayı hak etmede eşit niteliktedir. Fiiller yapıldığında sevabı hak eden fiil ve yapılmadığında ise cezaya müstehak olan fiiller ve yapılmadığında cezayı hak etmeyen fiiller olmak üzere iki kısma ayrılır. İlk kısım vacip fiiller, ikinci kısım ise mendup fiillerdir. Vacip ve mendup fiillerin dışında kabih olarak nitelenen fiilleri Allah'ın teklif etmesi câiz değildir.⁶

(İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), "Teklîf", 5. Baskı, 313-314; Hilmi Karaağaç, *Kelamın 200'ü* (Ankara: Otto, tsz.), "Teklîf", 292.

³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi. ed. Metin Yurdağür (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 2/ 338.

⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI/ 134.

⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI/ 135.

⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Kitabu'l-Mecmû' fil-Muhît bi't-Teklîf* (Kahire: Daru'l Mısriyye, tsz.), 1-2.

1.2. Teklifin İmkânı

Kādî Abdülcebâr, klasik teklif anlayışından farklı olarak, teklifin determinizm anlamında zorluk içermemesi gerektiğini ifade etmektedir. “Bir şeyle mükellef kılmak” anlamından yola çıkıldığında tüm insanların teklife muhatap olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü teklif yalnızca güç yetirilemeyen öğretileri kapsamamakta aynı zamanda insana verilen güç, kudret, fiziki ve aklî özellikler dahilinde olan, mükellef kimsenin yerine getirebileceği her türlü iş ve fiilleri de kapsamaktadır. Dolayısıyla insanın yapma kapasitesinin içerisinde bulunan teklifin imkânsız olduğu noktasında kelâm âlimleri arasında bir tartışma bulunmamaktadır. Bu noktada asıl tartışılan mesele, insanın gücünün dışındaki fiillerle mükellef tutulup tutulamayacağıdır.

Teklif konusunda en doğru sonuca varmak için Kur'an'da insana yükümlülük yükleyen ayetlere bakmak gerekir. “Allah kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmez. Herkesin kazandığı iyilik kendi yararına kötülük de kendi zararındır.”⁷ ayetindeki “vus” ifadesi genişlik ve imkân anlamlarında kullanılmış olup, insanın yetersiz kalmayacağı, yaparken herhangi bir sıkıntı çekmeyeceği şey demektir. Ayetten anlaşılan anlam ise Allah'ın kimseyi gücünün yetmeyeceği bir şeyle sorumlu tutmayacağı, insanın güç ve kudretini aşmayan şeylerle mükellef kılması yönündedir. Bu ayeti destekleyen “Allah sizin için kolaylık ister.”⁸ ayeti de Allah'ın adalet ve rahmetine işaret ederek⁹ Allah'ın insana zor olan şeyi bildirmeyeceğini, onu zorluklarla muhatap kılmayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla teklif, insanın gücü dahilinde olan şeydir. İnsan taşıyabileceği kadar bir sorumlulukla muhatap kılınmaktadır.

203

Kur'an'da teklif hakkında zikredilen “Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızıkı dar olan da Allah'ın ona verdiğiinden (o ölçüde) harcasın. Allah, bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar. Allah, bir güçlükten sonra bir kolaylık yaratacaktır.”¹⁰ ayetinde ise insanın imkânı ve şartları dahilinde sorumlu tutulduğu ifade edilmektedir. Aynı zamanda bu ayette mali ibadetler için infak teklifinde ölçü belirtilirken zengin olan kimsenin zenginliğine göre, durumu az olanın da kendi durumuna göre vermesi

⁷ Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meâlî, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Hayat Yayınları, 2019), el-Bakara 2/286.

⁸ el-Bakara 2/185.

⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmidü't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl. ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016) 1. Baskı, 1/865.

¹⁰ et-Talâk 65/7.

gerektiği vurgulanmaktadır. Allah bu ayette hem infak için bir ölçü belirlerken hem de insanın imkân bulduğu ölçü kadarını vermesini istemektedir. Yine bu ayette Allah zengin ile fakirin imkânlarının aynı olmadığını vurgulayarak herkese eşit ölçü belirtmekten ziyade zengine zenginliği ölçüsünde, fakire de fakirliği ölçüsünde bir ölçü koyarak adalet örneği de göstermektedir. Dolayısıyla fakir olan kimseden elindeki tüm malını veya malından fazlasını vermesini istememiş, böylece insanlar arasında adaletli ölçüyü belirleyerek ibadetin zulme dönüşmesini engellemiştir.

Kādî Abdülcebâr da mükellefin sorumlu olduğu teklifin, insanın gücünü aşacak şekilde katı determinizm barındıran cebr içermemesi gerektiğini ifade eder. Teklif her ne kadar tanımı gereği cebr içerse de Kādî Abdülcebâr teklifte cebrin bulunmamasını teklifi sağlayan şartlar içerisinde değerlendirmektedir. Ona göre eğer bu şart ortadan kalkarsa insanın sınırı ihlal edilir ve teklif, güç yetirilemeyen teklif (teklîf-i mâ lâ yutâk) olur. Çünkü insanın kapasitesi dahilinde olmayan bir teklif yani insanı yapamayacağı bir şeyle sorumlu tutmak acizlik doğurur ve bu teklif insanın kapasitesinin sınırları dışında kalır. Böyle bir teklif ise Allah'ın yaratıcı sıfatına uygun olmayıp insanı da aciz bıraktığı için abes bir fiil olmaktadır. Allah ise amacı olmayan her fiilden uzaktır.¹¹

1.3. Teklifin Kısımları

Teklif Allah'ın fiili olduğunda bir şeyi emretme ve bir şeyden nehyetme şeklinde iki yolla mümkündür. Ancak teklif konusunda asıl tartışılan mesele, Allah'ın dışındaki varlıkların teklif yetkisinin olup olmadığıdır. Yani insanların da birbirlerine teklifte bulunmaları mümkün müdür?

Kādî Abdülcebâr'a göre bildirme zaruri bilginin yaratılması veya delillerin ortaya koyulması şeklinde olmaktadır. Her iki yönüyle de yalnızca Allah için câiz ve mümkündür. Dolayısıyla Allah'tan başkası bildirme anlamında bir teklif sahibi değildir. Ancak insanlar için teklif kelimesi bir anlam genişlemesine uğramakta ve mecaz anlamıyla kullanılmaktadır.¹² Böylelikle insanların da birbirlerine teklifte bulunmaları mümkün olmaktadır. Bu ise Allah'ın insana verdiği aklî muhakeme yetisi ile mümkündür. Yani akıl yetisi insanı mükellef kılabilir.

¹¹ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/ 338. Mustafa Bozkurt, "Kadı Abdülcebâr'ın Teklif Anlayışı", *Dini Araştırmalar*, 9/ 26 (Eylül-Aralık, 2006), 223.

¹² Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/ 340

Mu'tezilî âlimler teklifi Allah'ın insanları mükellef kıldığı şer'î (sem'i) teklif ve insanın aklî muhakemesinin mükellef kıldığı aklî teklif olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Kādî Abdülcebbar da bu ayrımı kabul etmektedir. Ona göre hem teklif hükümlerinde hem de iyi ve kötünün bilinmesinde aklın rolü vardır. Akıl aynı zamanda şeriat gelmesi ve peygamberin tebliği olmasa dahi kendi başına Allah'ı bilir ve ona sorumluluk yükler. Akıllı olan her varlık Allah'ı bilmekle mükelleftir.¹³

1.3.1. Şer'î Teklif

Şer'î teklif, adını sem'iyyattan alan bilinmesi işitme yoluyla olan sem' kelimesi ile açıklanmaktadır. Kaynağı Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in tebliğine dayanan veya dini naslarla sabit olan teklif türüdür. Allah'ın kullarını çeşitli emir ve nehiyleriyle mükellef kılmasıdır. Şeri teklifin kaynağı Allah'tır. Allah insanı yaratmış, ona güç, kudret, akıl vermiş, emirlerine ve yasaklarına muhatap kılmıştır.¹⁴

Mütevâtir haberin bilgi kaynağı olarak kabul edildiği kelâm geleneğinin aksine Kādî Abdülcebbar mütevâtir haber gelmesi bile insanın akıl ve iradesiyle Allah'ın bilgisine ulaşacağını ifade etmektedir. Ancak o tamamen şer'î bilgiyi yok saymamakta, akıl ile şer'î bilginin birbirlerini destekler mahiyette olması gerektiğini söylemektedir. Ayrıca mükellef olmak için temel şartlardan biri akıllı olmak ise Allah'ın akıllı olarak yarattığı her varlığı aklî sebebiyle mükellef kılması da Kādî Abdülcebbar tarafından kabul edilen bir husustur. İnsanın dahli ve herhangi bir iradesi olmayan doğum, ölüm, anne baba seçimi, kişinin doğduğu coğrafya gibi meseleler şer'î teklifin konusudur.¹⁵

1.3.2. Aklî Teklif

Aklî teklif, Allah'ın insanı akıllı bir varlık olarak yaratmasının sonucudur. İnsan, aklî ile Yaratıcısının bilgisine ulaşmakla yükümlü kılınmıştır. Şer'î teklifin dışında kalan ve insanın iradesiyle tercihte bulunarak kendisine sunulan seçeneklerin her biri aklî teklifin konusudur.¹⁶

¹³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI/ 407; Kādî Abdülcebbar, *Muhît bi't-Teklîf*, 11,17; Bozkurt, "Kādî Abdülcebbar'ın Teklif Anlayışı" 224-225.

¹⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-İslâh, İstihkâku'z-zemm, et-Tevbe*, thk. Mustafa es-Saka, edt. İbrahim Medruk ve Taha Hüseyin (Kahire: y.y., tsz), XIV/ 152; Kādî Abdülcebbar, *Muhît bi't-Teklîf*, 11; İbrahim Aslan, *Kādî Abdülcebbar'a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu* (Ankara: Otto, 2014), 299.

¹⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî* XI/ 321,384,390.

¹⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV/ 152.

Aklî teklif, şer'î teklifin temelidir. Akıl olmadan şer'î meseleleri anlamak mümkün değildir. Aynı zamanda bir meselede şer'î bir hüküm bildirilmemişse insan aklıyla kendine en yakın hükmü koyar ve ona göre amel eder. Bu yetki aklın varlığı ile aktive edilen ve insana Allah tarafından verilen bir yetkidir. Allah'ın bildirmesi ve Hz. Peygamber'in tebliğinden önce insanda iyi ve kötüyü ayırt etme kabiliyeti akıl sayesinde olmaktadır. Bu, aklın insanı mükellef kıldığı aklî tekliftir. Aynı zamanda bir insanın başka bir insanı mükellef kılması da aklî teklif alanına dahildir. Akıl alanına dahil olan meselelerde insanın kendisi fail, yani akıl hâkim konumdadır.¹⁷

İnsan, düşünebilen, aklını kullanabilen ve fiillerinde tercihte bulunabilen aktif bir varlık olduğu için, değişen çağ şartlarına göre hükümleri düzenleyebilme yetkisine sahiptir. İnsan kendi fiiliyatına ve yaşam alanına ait düzenlemelerde söz sahibidir. Din insanın kendine ait alanında ve sosyal çevresinde kendi ihtiyarına göre düzenlemeler yapmasını engellememekte aksine insanın kendi alanında hükümler koymasını teşvik etmektedir. İslâm düşüncesinde icthad geleneği de bunun en güzel örneğini teşkil etmektedir.¹⁸

1.4. Teklifin Mahiyeti

Kādî Abdülcebbar'ın teklif anlayışını daha iyi anlayabilmemiz açısından teklifin içerisinde bulunan unsurları incelemek önemli bir husustur. Bir teklifin teklif olabilmesi için beş unsur bulunmaktadır. Teklifi oluşturan temel unsurlar, mükellif (teklif eden), mükellef (kendisine sorumluluk yüklenen), teklif edilen (teklife konu olan sorumluluklar, mükellefün bih), teklifin amacı, teklifin sonucu şeklindedir. Bu unsurlardan herhangi birisi bulunmazsa tekliften bahsedilemez. Tek tek bu unsurların tanımlarına baktığımızda mükellif kavramı Allah için kullanılmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi Kādî Abdülcebbar'a göre Allah'ın dışında olan varlıklar için teklif gerçek manasıyla kullanılmamakta yalnızca mecaz anlam içermektedir. Teklif sahibi mükellif ancak Allah'tır. Bir insanın başka bir insanı sorumlu tutması, Allah'ın insana teklifi gibi bir teklif olmayıp, yalnızca maslahat amacı taşıyan teklif olarak nitelendirilmektedir.¹⁹

Mükellef ise teklife muhatap olan insandır. Kādî Abdülcebbar insanın dışındaki varlıkların mükellef olamayacaklarını ifade eder.²⁰ Ona göre

¹⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV/ 152.

¹⁸ Erkan Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017) 2. Baskı, 30-31.

¹⁹ Kādî Abdülcebbar, *Muhît bi't-Teklîf*, 12; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/ 340.

²⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI/ 310, 400

mükellefin bazı özellikleri bulunması gerekir. Mükellef kendisine teklif olunan şeyleri yapabilecek potansiyele sahip olmalıdır. Bu potansiyele sahip olmak ise her şeyden önce akıllı olmak ve duyu organlarının sağlam olması demektir. Yani kendisine teklif edilen şeyi düşünüp akla ve maslahata uygunluğunu düşünce süzgecinden geçirebilmelidir. Aynı zamanda teklifi yerine getirecek ve fiili işleyecek organlarının sağlam ve yerinde olması gerekir. Ayrıca mükellif tarafından teklif edilen fiil kendisine bildirilmelidir.²¹

Kādî Abdülcebbâr'a göre Allah bir insanı mükellef kılmadan önce kendisine iki şeyi vermek zorundadır. Bunlar aklın kemale ermesi ve usûl-i edille'dir. Usûl-i edille yani aklın doğal olarak ulaştığı zorunlu bilgidir. Usûl-i edille, insanın aklının kemale ermesinden ayrılmaz bir unsurdur. Mükellefin akli kemale erip usûl-i edilleyi bildikten sonra üç tür bilgiyi bilmesi gerekmektedir. Bunlardan birincisi teklif olunan fiilleri, bu fiillerin sıfatları ve yapılış nedenlerini bilmek; ikincisi mükellef kılan kimseyi, onun sıfatlarını ve hikmetini bilmek, üçüncüsü ise bu fiillerin sonucunda fayda ve zarar yönünden ne kazanacağını bilmek. Teklif, ancak mükellef bu üç hususu kavradığında tam olarak gerçekleşmiş olur.²²

İnsanın güç, irade, bilgi sahibi olması ve sahip olduğu yetileri özgürce kullanabilmesi teklifi makul ve ahlaklı kılmaktadır. Yetilerinden herhangi birini kullanamaz nitelikte olan insan için teklif, zorlayıcı ve güç bir durum olmaktadır. İnsandaki tüm bu özelliklerle birlikte teklif bir değer ve anlam ifade etmektedir.²³

Bu noktada teklifin mahiyeti hakkında asıl tartışılan mesele, mükellef tutulan insanın gücü, bu güç dahilinde olmayan fiillerle mükellef tutulması hakkındadır. Kelâm âlimleri tarafından bu konuda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Mâtürîdî, bu meseleyi, kudretin masiyete de taate de güç yetirebilir olması ile ilişkilendirmektedir. Ona göre kula ihtiyari fiillerinde kudret nispet edenler taat kudretinin masiyete de elverişli olup olmadığı konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bir grup âlim kudretin hem taat hem de masiyet olmak üzere her ikisine de elverişli olduğunu söylemiştir. Bu görüşü benimseyenler kulun güç yetirilemeyecek şeylerle mükellef tutulması görüşünü benimsemek zorunda kalmışlardır. Fiili işlemek için gerekli olan kudret bir şeyin hem kendisine hem de zıddına elverişli olduğunda bir şeyin hem kendisine hem de zıddına yönelik kudretin varlığı mümkün hale gelir.

²¹ Kādî Abdülcebbâr, *Muhît bi't-Teklîf*, 5, 14-15.

²² Kādî Abdülcebbâr, *Muhît bi't-Teklîf*, 5-6.

²³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI/ 482.

Dolayısıyla ilahi emir ve yasaklar, beşerî güç ve kudret çerçevesinde gerçekleşmektedir.²⁴

Kādî'ya göre Allah insanları güçlerinin yetmeyeceği bir şeyle mükellef kılmaz. Bu görüşünü ise Kur'an'dan ayetlerde delillendirir. Allah *"İman edenler ve iyi amellerde bulunanlar ki biz hiç kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmeyiz işte onlar cennet ehlidir ve orada ebedi olarak kalacaklardır."*²⁵, *"Allah, kimseyi gücünün yetmeyeceği şeyle sorumlu tutmaz. Herkesin yaptığı iyilik kendi yararına, işlediği günahlar da kendi zararınadır."*²⁶ ve *"Biz hiçbir kimseye gücünün yettiğinden fazla yük yüklemeyiz. Katımızda hakkı söyleyen bir kitab vardır. Onlar zulme, haksızlığa uğratılmazlar."*²⁷ ayetlerinde insanı sadece gücünün yettiğiyle mükellef kıldığını, gücünün dahilinde olmayan şey ile muhatap kılmayacağını bildirmiştir.

*"...Sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene and olsun ki..."*²⁸ ayetine göre Allah insanın doğasında iyi ve kötü fiillerin işleme potansiyelinin bulunduğunu belirtmiştir. İnsan doğasına bu iki nitelik yüklendiğinden insan iyiyi ve kötüyü yapma gücüne de sahiptir. Yani özgür iradesi ile kötü fiili de işleyebilir. Buradan da anlaşılabacağı üzere teklif, esasında kaderci anlamda bir zorunluluk değildir. İnsan dilerse teklifin sonucuna göre hareket edebilir, dilerse etmeyebilir. İnsan kendisine teklif edileni yerine getirmek zorunda değildir. Ancak insan sorumlu bir varlık olduğu için Allah'ın va'd ve va'idine göre yaptığı iyilikler neticesinde mükafat ve işlediği kötülükler neticesinde ceza görecektir.

208

Kādî Abdülcebbar teklifi insan özgürlüğünden hareket ederek açıklar. Teklif, özgürlüğün olmadığı bir durumda iyi olmaktan çıkar. Dolayısıyla teklifin iyi olarak nitelendirilen bir fiil olması gerekir.²⁹ Bağımsız bir iradenin ortaya çıkması için fiillerin zorunlu olmaması gerekir. Kādî, insanı tüm etkilerden bağımsız özgür bir varlık kılmak, eylemlerini kendi yetkisi ve iradesi ile gerçekleştirdiğini ispatlamak ve sorumluluğu bu eylemler neticesinde

²⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud el-Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, Ter. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 8. Basım, 398-399.

²⁵ el-A'râf 7/ 42.

²⁶ el-Bakara 2/ 86.

²⁷ el-Mü'minûn 23/ 62.

²⁸ eş-Şems 91/8.

²⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV/ 34,137.

kazandığını ifade etmek amacıyla teklif meselesine insan ve onun özgürlüğü çerçevesinde bakmaktadır. Böylelikle teklif anlam ve meşruiyet kazanmıştır.³⁰

Kādî'ya göre Allah'ın insanı yaratmasında, yaşatmasında, güç, kudret ve akıl vermesinde, fitratımıza iyiye karşı isteksizlik, kötüye karşı arzu duymayı koymasında mutlaka bir gayesi vardır. Allah'ın bunlardaki maksadı iki şeyden biridir: Ya kötülüğe teşvik etmek ya da insanları teklif yoluyla başka türlü ulaşamayacakları bir dereceye yükseltmek. Allah'ın insanları kötülüğe teşvik etmesi Allah'ın adaleti ve dinin temel öğretileri ile çelişeceğinden bu durum geçersiz olur. Dolayısıyla tekliften maksat ikinci durum olur. Yani Allah teklifle insanları başka bir yolla ulaşamayacakları bir dereceye yükseltmeyi istemektedir.³¹ Allah'ın teklif ile maksadı mükelleflere fayda sağlamak ve onların sevaba ulaşmasını temin etmek ise insanları sadece işlediklerinde sevap kazanacakları ve övgüye layık olacakları, işlemediklerinde de cezaya müstahak olmayacakları şeylerle mükellef tutması gerekirdi. Ancak durum böyle değildir. Hem sevap ve övgüye ulaştıran hem de yapılmadığında cezaya müstahak kılan teklif türü vardır. Kādî'ya göre teklif fiilleri nafil cinsindendir. Herhangi bir neden olmadan sadece nafil fiillerle mükellef tutmak hasen olmaz. Mükellefiyetin hasen olması ise farzların kolaylaştırılmış olması ve onlara davet etme yoluyla olur. Teklifin maksadı her halükârda sevaba ulaştırmak değildir. Asıl maksat, teklifle ulaşılabilecek bir dereceye ulaştırmaktır. Mükellefin sevaba ulaşip ulaşmaması sonucu değiştirmez.³² Burada önemli olan teklifin amacıdır. Mükelleflerin tercih ettiği fiiller ve bu fiillerin neticesi teklifin maksadına herhangi bir halel getirmemektedir.

1.5. Teklifin Aslah Olması

Kişi için faydalı olmak, onun haz ve sevinç duymasına vesile olmak anlamındaki “s-l-h” kökünden türetilen aslah kelimesi Mu'tezilî literatürüne göre, kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey demektir.³³ Salah kelimesi Mu'tezile kaynaklarında aslahla aynı mânada kullanılmaktadır. Terim anlamı ise, Allah'ın kulların menfaatini gözetip fiillerini buna göre yapması, kulları için en iyi en doğru olanı işlemesi, faydasız ve zararlı olan şeyleri yaratmaması demektir. Dolayısıyla Mu'tezilî âlimlere göre aslah

³⁰ Muhammet Aydın, “Kādî Abdülcebbar'ın Teolojisinde Eylem Metafiziğinin Teklifle İlişkisi” *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (Ocak 2024/1), 210.

³¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/ 40.

³² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/ 350.

³³ Avni İlhan, “Aslah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1991), 3/495-496.

Allah'a nispet edilen ve ulûhiyet kavramından ayrı düşünölemeyen bir anlayıştır.³⁴

Mu'tezilî âlimler teklif meselesini aslah anlayışı çerçevesinde değerdirmişlerdir. Allah insanı bir şey ile sorumlu tutarsa mükellefin o fiili yapması için engelleri ortadan kaldırması vaciptir. Yani insanı teklifi gerçekleştirecek güçte yaratması, teklif sonucunda ceza veya mükafatı vermesi Allah için vaciptir. Bu görüşler Bağdat Mu'tezilesine ait olmakla birlikte onlar meselede daha da derinleşerek teklife muhatap olacak insanları yaratmak da Allah'a vaciptir demektedirler.³⁵

Mu'tezile kelâmcılarının geliştirdiği ve kullandığı aslah fikrine Kādî Abdülcebbâr karşı çıkmaktadır. Aslah fikri Mu'tezile'nin en önemli fikirlerinden biri olmasına rağmen Kādî Abdülcebbâr'ın bu fikre karşı çıkması, üzerinde durulması gereken bir meseledir. Ona göre bir fiilin iyi veya kötü oluşu sağladığı fayda ve zarar açısından değerdendirilmelidir. İyi fiil fayda gözetilerek yapılan, kötü fiil ise zarar doğuran şeydir. Gayesi olmayan işi yapmak da abestir. Allah'a gayesiz iş nispet edilemeyeceğine göre Allah'ın bütün fiilleri bir gaye barındırmaktadır. Allah'ın bir fiili kötölük amacıyla yapması, O'nun sıfatlarıyla çelişmektedir. Dolayısıyla Allah'a nispet edilen gaye iyi, doğru ve faydalı olduğuna göre O'ndan sadır olan bütün fiiller de 210 iyi olarak nitelendirilmelidir. Allah fiillerini her zaman bir fayda amacı güderek yapmaktadır. Böylelikle Allah'ın zararlı olan veya faydalı olmayan bir fiili irade etmesi düşünölemez. Ancak bu fayda Allah'ın kendisi için değil kullara yöneliktir. Allah'ın fiillerinde bir gayesizlikten bahsetmek O'nun abesle iştiğal ettiğini söylemektir.³⁶

Burada Kādî Abdülcebbâr'ın aslah meselesine karşı çıkması onun Allah'ın kulları için faydalı, iyi ve doğru olanı gözetmediği anlamına gelmemektedir. Eğer böyle olursa bu Allah'ın adil olmadığını ve kullarına zulmettiğini söylemek olur. Kādî Abdülcebbâr'ın ifade etmek istediği şey ve onu diğer Mu'tezilî kelâmcılardan ayıran nokta aslah neticesinde Allah'a atfedilen zorunluluktur. Mesele onun Allah'ın kulları için en iyi olanı gaye edinmesi değil, en iyi olanı gaye etmeyi zorunlu olarak yapmasıdır. Dolayısıyla Kādî Abdülcebbâr Allah'ın en iyi olanı kulları için gaye edinmesini ve yapmasını kabul etmekle birlikte Allah'ın kullar için en doğru, en faydalı ve en iyi olan şeyi yaratmasının Allah'a vacip olmasını kabul

³⁴ Topaloğlu-Çelebi, "Aslah", 33.

³⁵ İlhan, "Aslah", 495-496.

³⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Mu'tezile'nin Beş İlkesi, çev. İlyas Çelebi ed. Metin Yurdağür (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 1. Baskı, 1/ 216.

etmemektedir. Yani Allah için zorunluluğu ortadan kaldırmaktadır. Ona göre Allah'a bir şeyin vacip kılınması batıldır.³⁷

Kādî Abdülcebbâr'ın aslah konusunda Mu'tezilî âlimlerin çoğunluğundan ayrılmasının sebebi, onun meseleyi Allah'ın adaleti çerçevesinde ele almasıdır. Bu yaklaşımıyla o hem Allah'a zorunluluk yüklenmesini engellemiş hem de meselenin kötülük problemine dönüşmesinin önüne geçmiştir. Allah kullarını güçlerinin yetmediği ve bilmedikleri şeyler ile mükellef tutmaz. O insanların sorumluluklarının bilincinde olmaları ve mükellef tutuldukları şeyleri yapabilmeleri için onlara gereken gücü vermiş ve mükellef kıldığı meselelerin özelliklerini öğretmiştir. Şayet mükellef olan kul mükellef tutulduğu şeyi yerine getirirse, Allah onun karşılığında onu ödüllendirir. Aynı zamanda Allah bir kuluna hastalık verdiğinde onu mutlaka kulun iyiliği için yapmıştır. Allah'ın fiillerinde gayesi kötülük olamaz. Kulun Allah'ın kendisini mükellef kıldığı şeyi yerine getirmemesi neticesinde cezaya müstahak olması Allah'ın adaleti gereğidir. Allah mükafatı hak edeni mükafatlandırmaz, cezayı hak edeni cezalandırmazsa adaletsiz davranmış ve kendi vaad ve va'id'ini yerine getirmemiş olur.³⁸ Bu durum Allah için düşünülemeyecek bir durumdur. Zira Allah Kur'an'da *"Ey insanlar! Allah'ın verdiği söz gerçektir... İnkâr edenler için çetin bir azap vardır; iman edip dünya ve ahirete yararlı işler yapanlara ise bağışlanma ve büyük bir mükafat vardır."*³⁹ buyurmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın vaad ve va'id'inin aksi düşünülemez.

Kādî Abdülcebbâr'ın lütuf anlayışı da ilahi adalet anlayışının bir neticesidir. Ona göre Allah kullarına yaptığı iyilik ve güzellikleri lütfu gereği yapmaktadır. Lütuf, teklifin ahlaklı ve makul olmasının sebeplerindendir. Yine lütuf, mükellefin onunla Allah'a itaati seçmesine imkân veren veya itaati seçmeye daha yakın olduğu eylemdir. İnsanın Allah'a itaati seçmesine veya itaate yakın durmasına vesile olan en önemli unsur ise Allah'ın kullarına lütufta bulunduğu anlayışıdır. Aynı zamanda lütuf insanların yaşantısında doğru ahlaki eylemleri tercih etmelerini sağlayan ve mükellef kıldığı sorumlulukları yerine getirmede motive edici unsur olarak değerlendirilir.⁴⁰

³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV/ 3, 70; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/216; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/354-355.

³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/ 216.

³⁹ *el-Fâtır*, 35/ 7.

⁴⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/ 354; Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016) 2. Baskı, 76.

Kādî Abdülcebbâr, teklif ile lütfun öncelik sonralık ilişkisi hakkında üç seçenek ileri sürmektedir. Ona göre lütuf ya tekliften önce olur ya teklifle birlikte olur ya da tekliften sonra olur. Eğer lütuf tekliften önce olursa bu durumda lütuf vacip değildir. Çünkü lütuf yalnızca mükellefin gerekçesini ortadan kaldırdığı durumda vacip olur. Ancak teklif henüz olmadığı için lütuf da vacip olmamaktadır. Teklif henüz ortada yokken lütuf vacip değildir. Lütuf teklifle beraber olduğunda da vacip değildir. Teklifte asıl mesele Allah'ın doğrudan yardımı olmasıdır. Teklif gerçekleşikten sonra ise lütuf Allah'a vaciptir. Allah bir kimseyi mükellef kıldıktan sonra o teklifi mükellef için kolaylaştıracak lütuflar vermesi gerekir. Kādî Abdülcebbâr, mükellefin teklifini yerine getirmesini destekleme veya onun teklifi yapacak engelini ortadan kaldırma şeklindeki lütfu câiz gördüğünü ifade etmektedir.⁴¹ Ancak bu durum kendi iradesi ile teklifi kabul eden ve uygulayan kullar için geçerli bir durumdur. Dolayısıyla itaat eden ve isyan eden mükelleflerin varlığı da düşünüldüğünde lütfun Allah'ın mükellefe teklifinden sonra gerçekleşmesi daha makul bir görüş olmaktadır.

Kādî Abdülcebbâr kullara verilen hastalıkları mükellefler için birer lütuf olarak değerlendirmektedir. Henüz mükellef olmayan, çocuk yaşta kullar veya mümin kullar için hastalıklar ahirette iyiliklerle karşılaşma vesiledir. Onların bu dünyada çektiği hastalıkların karşılığını ahirette almaları gerekmektedir. Kādî Abdülcebbâr'a göre bu hastalıklar yalnızca lütuf olması halinde ahlaken ve ilahi adalet gereği iyi kabul edilebilir. Aksi takdirde ahirette cezayı hak etmeyen mümin kulların ve henüz mükellef olmayan masum çocukların bu dünyada çeşitli hastalıklara maruz kalmaları ahlaki bakımdan kötü olarak nitelendirilir.⁴² Cezaya müstehak olan mükelleflere verilen hastalıkların da ceza olup olmadığı tartışılmaktadır. Aynı zamanda Mu'tezilî âlimlerin bir kısmı mükellefin işlediği kötü fiillerinden dolayı cezayı hak etmesini ve cezanın kanun koyucu tarafından uygulanmasını da lütuf olarak değerlendirmektedir. Kādî Abdülcebbâr ise Allah'ın mükellefe kötü eylemleri neticesinde ceza ile karşılaşacağı va'idini maslahat olarak kabul etmektedir. Çünkü bu va'id vesilesi ile mükellef olan insan yaptığı veya yapacağı kötülüklerden kendisini uzak tutma ve arındırma fırsatı elde edebilmektedir.⁴³

⁴¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/356-358.

⁴² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Evvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Lutf*, thk: Ebu'l-Ala Alifi, edt. İbrahim Medruk ve Taha Hüseyin (Kahire, y.y., tsz), XIII/ 104.

⁴³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII/ 103.

1.6. Mükellefiyetin Şahsi Olması

Teklifte esas olan meselelerden bir tanesi de bireyselliktir. Nitekim Allah insanlara herhangi bir şeyi teklif ederken topluluklara değil fertlere teklifte bulunmaktadır. Bir mükellefe bir şey teklif edildiğinde bu teklif yalnızca o teklif edilen şahıs ile ilgilidir. Zira din bireyseldir ve dini emir ve yasaklar bireyleri ilgilendirir. Allah bir işten toplulukları değil, bireyleri mükellef kılar.⁴⁴ Kur'an-ı Kerim'de Allah teklifte bireyselliği şu şekilde ifade etmektedir. *"Artık Allah yolunda savaş. Sen, kendinden başkası (sebebiyle) sorumlu tutulmazsın. Müminleri de teşvik et. Umulur ki Allah kafirlerin gücünü kırar (güçleriyle size zarar vermelerini önler). Allah'ın gücü daha çetin ve cezası daha şiddetlidir."*⁴⁵ ayetinde Allah, Bedir savaşında yaşanan bir hadiseden bahsetmektedir. Hz. Peygamber o dönemde insanlara savaşmak için çağrıda bulunmaktadır. Ancak insanlar Peygamber'in çağrısına cevap vermemiş ve savaşmak istememişlerdir. Bunun üzerine bu ayet inmiştir. Bahsi geçen insanlar esasında Hz. Peygamber'e itaat etmelerine rağmen onun çağrısını dikkate almayarak itaatin tersi tutum sergilemişlerdir. Allah bu ayet ile Hz. Peygamber'e bu savaşa katılma hususunda yalnızca kendisinin sorumlu olduğunu ve sadece kendisine yapılan tekliften mesul tutulacağını, insanların savaşmamayı tercih etmeleri durumunda onun sorumlu olmadığını bildirmiştir. Hz. Peygamber'in görevi insanlara Allah'ın yaptığı savaş çağrısını tebliğ etmektir. İnsanlara herhangi bir teklifte bulunmak veya bir şeye zorlamak Peygamber'in görevlerinden değildir.⁴⁶

213

Görüldüğü üzere teklif bireyseldir; bu sebeple dini tebliğ eden peygamberler bile muhataplarının tercihlerinden sorumlu tutulmamıştır. Neticede Hz. Peygamber'in görevi yalnızca tebliğdir. Dolayısıyla burada Allah kimse savaşa katılmasa dahi Hz. Peygamber'i savaşa katılmakla mükellef kılmış ve tek başına da olsa savaşa katılmakla yükümlü olduğunu bildirmiştir. Bu da mücadelenin tek başına olsa bile sürdürülmesinin önemini toplum bireylerine hatırlatmakta, mücahede bilincini canlı tutmaktadır.

Bir insanın mükellef kılındığı bir fiil, başka bir insanı mükellef kılmaz. Allah başka bir insanı aynı fiille mükellef kılarsa o fiille teklif başkası için de geçerli olmaktadır. Ayrıca mükellef kılan tek yetkili Allah'tır. İnsanın başka bir insanı Allah gibi mükellef kılması söz konusu değildir. Burada

⁴⁴ Berat Sarıkaya, *Dinin Bireysel Tabiatı* (Ankara: İlâhiyât, 2020), 100-101.

⁴⁵ en-Nisâ 4/ 84.

⁴⁶ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 2/ 207-209.

verilebilecek en güzel örnek peygamberlere yapılan dini tebliğdir. Allah tüm peygamberleri dini insanlara tebliğ etmekle mükellef kılmaktadır. Bu teklifin mükellifi Allah, mükellefi ise yalnızca peygamberlerdir. İnsanlar peygamberlere teklif edilen meselede kendilerine Allah adına teklifte bulunmuşlar ve kendilerini peygamberin görevini yapmakla mükellef kılmışlardır. Oysa Allah peygamberler dışında insanlara böyle bir teklifte bulunmamaktadır. İnsanlar yalnızca kendilerine teklif edilen meselelerden sorumludur. Dolayısıyla teklif bireysel bir eylemdir.

1.7. İnkâr Eden Kimseye Teklif

Teklif konusunda tartışılan meselelerden biri de Allah tarafından inkâr edeceği hal ve hareketlerinden bilinen kişiye Allah'ın teklifte bulunmasıdır. Kādî Abdülcebbar, inkâr edeceği bilinen kişiye Allah'ın teklifte bulunmasının hasen mi kabih mi olduğu konusunda görüş ayrılıklarını ifade etmektedir. Mühlidlerden bir grup Allah'ın böyle bir teklifte bulunmayacağını,⁴⁷ Cebriyye ise bu tür bir teklifin insanlar için kabih ancak Allah için hasen olduğunu beyan etmektedir. Buna örnek olarak yaratıcıyı inkâr eden kimselere ibadetleri anlatmayı örnek göstermektedir. Dolayısıyla kâfir olan kimsenin imanla mükellef tutulması ve yeniden imana güç yetirmesinin kolaylıkla mümkün olmayacağı gerekçesiyle kabih olarak değerlendirilmiştir.⁴⁸

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Kādî Abdülcebbar'a göre Allah'ın teklifinin hasen olması gerekmektedir. Allah'ın mümini teklife konu olan fiili eyleme geçirmeye muktedir kılması, o teklifi yerine getirebilecek duyularını güçlendirmesi ve ondaki engelleri ortadan kaldırması teklifin güzel olması için şarttır. Tüm bu şartlar mümin için geçerli olduğu gibi kâfir için de geçerlidir. Burada mümine yapılan teklif ile kâfire yapılan teklif arasındaki fark müminin kendi ihtiyarı ile tercihinin iyi yönde kullanması ve iman etmesi, kafirin ise tercihinin kötü yönde kullanarak inkâr etmesidir. Bu farklılık ise teklif eden Allah tarafından verilen bir farklılık değil, mükellefler açısından var olan bir farklılıktır. Kādî Abdülcebbar'ın teklifi lütuf olarak değerlendirdiği düşünüldüğünde insanlara teklifte bulunma anlamında kâfir ile mümini birbirinden ayırmamaktadır. O bu meseleyi açıklıktan ölmek üzere olan kişinin durumuna benzetmektedir. Açlıktan ölmek üzere olan iki kişiye yemek verilir. Biri kendisine verilen yemekten yemeyi tercih eder ve ölmekten kurtulur. Diğeri ise kendi tercihi ile yemek yemez ve ölür. Nasıl ki bu örnekte her iki kişiye de yemek verilmiş ve onlar kendi tercihlerine göre davranmışsa,

⁴⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/ 340.

⁴⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/ 342.

Allah da teklifini hem kâfire hem mümine sunmuştur. Allah'ın teklifini yerine getirmeyen kimseye Allah'ın teklif etmemiş olduğu söylenemez.⁴⁹

Kādî Abdülcebbar, Allah'ın bilgisi ile ilişkili olarak halihazırda inkâr etmemiş ancak inkâr edeceğini bilinen kimseni mükellef tutulmasını kabih görmemektedir. Bu durumu yemeyeceğini bildiği halde başkasına yiyecek vermeye benzetmektedir. Yine Allah'ın kâfir olacağını bildiği kişiye teklif etmesinin ona zarar vereceğini söyleyenlere karşılık Kādî Abdülcebbar kâfire zarar veren şeyin Allah'ın teklifi değil, kendi tercihi ile küfrü seçen ve cezayı hak eden kâfirin bizzat kendisidir demektedir. Dolayısıyla nasıl mümine yapılan Allah'ın teklifi güzel ise kâfire yapılan teklif de güzeldir. Çünkü Allah mümine bir şey teklif ederken onu kötülükten sakındıracak engelleri kaldırmış ve lütfâ ulaştıracak kolaylıklar verdiği gibi aynı şeyleri kâfire de sunmaktadır. Yapılan teklifin kabul edilmemesi kötü bir eylemdir ancak bu teklifin kabul edilmemesi teklifin mahiyetinin kötü olduğu anlamına gelmemektedir.⁵⁰

Kâfirin inkâr edeceğini bildiği halde ona teklifte bulunmasının Allah için abes bir fiil olduğunu söyleyenlere karşılık Kādî Abdülcebbar, abesi karşılığı olmayan bir fiil olarak tanımlamakta ve teklifin abes türünden bir fiil olmadığını ifade etmektedir. Neticede teklifin bir karşılığı vardır ve teklif ile _____215 Allah'ın maksadı mükellef olan kimseyi sevap ile ödüllendirmektir. Bu karşılığın gerçekleşmesi ise kâfirin iman etme imkânına bağlıdır.⁵¹

Sonuç

Kādî Abdülcebbar düşünce yapısını tevhit, adalet, özgürlük, insan ve akıl üzerine kurmuştur. Her meselede bu esaslar üzerinden tahliller yapmıştır. Teklif meselesini de insanı zorunlu bir eylemin faili yapmadan ve insan özgürlüğüne zarar vermeden açıklamaktadır. O, karşı koyulmaz zorunluluğa karşı çıkarak zorunluluğu yalnızca insanın gücü ve kudreti sınırları içerisinde kabul eder. İnsanın gücü dahilinde olmayan şeylerin zorunlu teklifini reddederek yalnızca gücün yettiği şeyle mükellef tutmayı kabul etmesi, insana ve özgürlüğüne verdiği önemi göstermektedir.

Kādî Abdülcebbar'a göre mükellef kılma yetkisi yalnızca Allah'a aittir. Bu görüş, insanın yalnızca Allah'a karşı sorumlu olduğunu ve başka varlıkların zorlamasından bağımsız olduğunu vurgular. İnsan yalnızca

⁴⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/ 162-164, 342.

⁵⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/ 344-346.

⁵¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/ 346.

Allah'ın emir ve yasaklarından mükelleftir. Allah'tan başkasının teklifte bulunması sadece mecazi anlamdadır. Mükellef olacak kimsede bulunması gereken özelliklere bakıldığında mükellefin insandan başkası olamayacağını anlaşılmaktadır. Allah'ın insana aklı vermesi ve peygamberleri rehber olarak göndermesi, insanın teklifler karşısında yalnız bırakılmadığını gösterir. Mükellefin kendisine donanımlı bir akıl verilmiş, gücü ve kudreti yerinde, organları sağlam birisi olması şart koşulmaktadır. Kādî, bu temel niteliklerden bazısı kendisinde olmayan insanın mükellef olamayacağını gerek aklî teklif gerekse şer'î teklif konularında sorumlu tutulamayacağını belirtir.

Allah'ın insanlara teklifi yerine getirecek güç vermesi ise Allah'ın bir lütfudur. Allah bu gücü insanlara tekliften önce vermeli ve bu gücü vermeden teklifte bulunmamalıdır. Zira Allah'ın gücü yetmeyen kimseye herhangi bir şeyle teklifte bulunması mümkün değildir. Bu bağlamda Kādî Abdülcebbar, kulun gücünün yetmeyeceği bir şeyi, Allah'ın teklif etmeyeceğini belirtir. Burada Kādî, ilahi adalet ve kulun sorumluluğunu dikkate alarak konuyu bu temel anlayıştan hareketle şekillendirir. Teklifte bir zorluğun bir meşakkatin bulunduğunu, fakat bunun insanın gücü dahilinde olduğunu söyler. İnsan gücünü aşan konularda ise aklen ve şer'an bir sorumluluktan bahsetmenin ilahi adalet ile bağdaşmayacağı üzerinde durur.

Allah'ın insanlara teklifi bir gaye içermektedir. Bu gaye insanları yüksek bir dereceye ulaştırmaktır. Yapamayacağı bir şeyi insana teklif etmekte herhangi bir gaye olamayacağından, Kādî Abdülcebbar Allah'ın böylesine anlamsız bir şeyi yapmasının mümkün olmayacağını belirtir. Allah'ın, inkâr edeceğini bildiği kişiye de teklif sunmasının amacı, o kişiye sevap kazanma ve yüksek bir mertebeye ulaşma fırsatı vermektir. Bu bakımdan Allah'ın teklifinde mümin-kâfir ayrımı yoktur; her iki gruba da aynı imkân sunulmuştur.

Kādî Abdülcebbar, mükellef olan insanın başıboş olarak bırakılmadığını, yaratıcısına karşı onun emirlerini yerine getirmenin bir görev olduğunu, bu emirleri yaptığı zaman sorumluluktan kurtulup mükafata layık görüleceğini, yapmadığı zaman sorumlu olup cezaya muhatap olacağını açıkça ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Aslan, İbrahim. *Kādî Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*. Ankara: Otto, 2014.
- Aydın, Muhammet. "Kādî Abdülcebbar'ın Teolojisinde Eylem Metafiziğinin Teklifle İlişkisi". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (Ocak 2024/1), 194-217. <https://doi.org/10.53683/gifad.1380073>
- Duğaym, Semih. *Mustalahâtü İlmi'l-Kelami'l-İslamî*. c. I. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. IX. thk. A. Ali Kebir vd. Kahire: Dâru'l-Maarif, tsz.
- İlhan, Avni. "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İsfahânî, Râğıb. *Müfredât-Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 5. Baskı, 2018.
- Kādî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-İslâh, İstihkâku'z-zemm, et-Tevbe*. c. XIV. thk. Mustafa es-Saka. edt. İbrahim Medruk ve Taha Hüseyin. Kahire: y.y., tsz. 217
- Kādî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Lutf*. c. XIII, thk. Ebu'l-Ala Alifi. edt. İbrahim Medruk ve Taha Hüseyin. Kahire: y.y., tsz.
- Kādî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: et-Teklif*. c. XI. thk. Muhammed Ali en-Neccar-Abdulhalim en-Neccar. edt. İbrahim Medruk ve Taha Hüseyin. Kahire: y.y., tsz.
- Kādî Abdülcebbar. *Kitabu'l-Mecmû'fil-Muhît bi't-Teklif*. Kahire: Daru'l Mısriyye, tsz.
- Kādî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. c. 1. çev. İlyas Çelebi. ed. Metin Yurdağür. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Kādî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. c. 2. çev. İlyas Çelebi. ed. Metin Yurdağür. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Karaağaç, Hilmi. *Kelamın 200'ü*. Ankara: Otto, tsz.

Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meâli. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Hayat Yayınları, 2019.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud. *Kitabü't-Tevhid.* çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 8. Basım, 2018.

Mustafa Bozkurt, "Kadı Abdulcebâr'ın Teklif Anlayışı", *Dini Araştırmalar*, 9/26 (Eylül-Aralık, 2006), ss. 211-231.

Sarıkaya, Berat. *Dinin Bireysel Tabiatı.* Ankara: İlâhiyât, 2020.

Süt, Abdunnasır. *Mu'tezile ve Ahlâk.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2016.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istılâhâtı'l-Funûn ve'l-ulûm.* c. 1. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Baskı, 2017.

Yar, Erkan. *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, 2017.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidü't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl.* c. 1. ed. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidü't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl.* c. 2. ed. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.

Üniversite Öğrencilerinin Meslek Tercihleri: Suriyeli Üniversiteliler Üzerine Bir Araştırma

University Career Preferences: A Qualitative Researc on Syrian University
Students

Saliha YILMAZ

Milli Eğitim Bakanlığı

Ministry of National Education

slh.brdkc.02@hotmail.com

ORCID: 0009-0004-2998-360X

M. Doğan KARACOŞKUN

Prof. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi
Bilim Dalı

Prof. Dr., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department
of Psychology of Religion

mkaracoskun@kilis.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7413-340X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Eylül/September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Kasım/December 2024

DOI: 10.53683/gifad.1546713

Atıf / Citation: Yılmaz, Saliha – Karacoşkun, M. Doğan. “Üniversite Öğrencilerinin Meslek Tercihleri: Suriyeli Üniversiteliler Üzerine Bir Araştırma/ University Career Preferences: A Qualitative Researc on Syrian University Students”. *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 14/27 (Ocak/January 2025/1): 219-248

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Türkiye. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Bu çalışmanın amacı, Suriye’den Türkiye’ye göç etmiş üniversite öğrencilerinin meslek tercihlerini ve meslek tercihlerini etkileyen faktörleri incelemektir. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmada, fenomenoloji (olgubilim) deseni tercih edilmiştir. Çalışma, Kilis ilinde gerçekleştirilmiş olup amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme yöntemi ile 13 kadın ve 7 erkek üniversite öğrencileri ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşme yöntemi ile bilgiler toplanmış ve toplanan veriler betimsel analiz tekniği ile çözümlenmiştir. Linda Gottfredson’un Daraltma-Uzlaşma kuramına göre temalar oluşturulmuş ve veriler bu temalara göre kategorize edilmiştir. Çalışma sonucunda, kadın ve erkek katılımcıların meslek tercihlerinde cinsiyet faktörünün önemli ve etkili olduğu görülmüştür. Katılımcıların meslek tercihlerinde, cinsiyetlerine uygun olarak algılanan toplumsal cinsiyet rollerine yönelme eğiliminde oldukları gözlemlenmiştir. Araştırmada mesleklerin cinsiyet rolleri ile uyumlu olduğu tespit edilmiştir. Küçük yaşlarda hayal edilen meslekler ile gençlik yıllarında tercih edilen mesleklerin bireylerin cinsiyetleri ile uyumlu olması, toplumsal öğretilerde cinsiyetçi yaklaşımın baskın olduğunu düşündürmüştür. Yine cinsiyet rollerinin bir yansıması olarak erkekler güç ile ilişkilendirilen mesleklere yönelirken kadınlar pek fiziksel güç gerektirmeyen, güvenli ve rahat olduğu düşünülen mesleklere yönelmiştir. Hayal ettikleri meslekler ile icra etmek istedikleri meslekler arasında ciddi farklılıkların bulunması ise bir diğer önemli husus olarak gözlemlenmiştir. Ayrıca istemedikleri bir bölümü okuyan katılımcılar, herhangi bir mesleki beklenti geliştirmediklerini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte, erkek katılımcılar ağırlıklı olarak sayısal bölümlerden tercihlerini oluştururken kadın katılımcıların çoğunluğu sözel ve eşit ağırlık alanlarından tercihlerini oluşturmuşlardır.

220

Anahtar Kelimeler: Orta Doğu ve Göç Araştırmaları, Suriyeli Göçmenler, Üniversite Öğrencileri, Linda Gottfredson, Meslek tercihleri, Cinsiyet rolleri.

Abstract

The aim of this study is to examine the vocational preferences of university students who migrated from Syria to Turkey and the factors affecting their vocational preferences. In this study, in which qualitative research method was used, phenomenology design was preferred. The study was conducted in Kilis province and interviews were conducted with 13 female and 7 male university students using criterion sampling method, which is one of the purposeful sampling methods. Information was collected by interview method and the collected data were analysed by descriptive analysis technique. Themes were created according to Linda Gottfredson’s Narrowing-Reconciliation theory and the data were categorised according to these themes. As a result of the study, it was seen that the gender factor

was important and effective in the occupational preferences of female and male participants. It was observed that the participants tended to tend towards gender roles perceived as appropriate for their gender in their occupational preferences. In the study, it was determined that occupations are compatible with gender roles. The fact that the professions imagined at a young age and the professions preferred in youth are compatible with the gender of individuals suggests that the sexist approach is dominant in social teachings. Again, as a reflection of gender roles, while men tend towards professions associated with power, women tend towards professions that do not require much physical strength and are thought to be safe and comfortable. The fact that there were serious differences between the professions they dreamed of and the professions they wanted to perform was observed as another important issue. In addition, participants who studied in a department they did not want to study stated that they did not develop any professional expectations. In addition to this, while male participants predominantly preferred numerical departments, the majority of female participants preferred verbal and equal weight departments.

Keywords: *Middle East and Migration Studies, Syrian Migrants, University Students, Linda Gottfredson, Occupational preferences, Gender roles.*

Extended Summary

221

Choosing a profession is important for human life. For this reason, it is important to understand the career selection process well. Many theories have been developed to understand this process. Each theory tries to explain a different aspect of career choice. However, no theory alone is strong enough to explain this process. The study tried to address the career selection process from a different perspective. The basis of the study is Linda Gottfredson's theory. In the literature studies, information on the application of this theory in Turkey for the career selection process could not be found. For this reason, it is expected to contribute to the field.

Linda Gottfredson's theory is based on a longitudinal study. According to the theory, career choice begins at the age of 3, expands in adolescence, and is decided in the teenage years. In this process, individuals have a variety of professions. Over time, the job of your dreams is replaced by realistic choices. There are individual and environmental factors that affect preferences. Individual preferences are determined by factors such as intelligence, age and gender. The environmental conditions in which individuals grow up, the rules in the social order and living conditions constitute environmental conditions. The combination of all these various factors and more creates the career choice. However, as our study is of university students, it only includes students who are active in the academic year in question.

The aim of our study is to investigate the career preferences of Syrian university students and the factors affecting their career choices. The fact that choosing a career is a difficult, long and complex process shows that it is a subject worth researching. When migration and war elements are added to all these difficulties, the career selection process becomes more challenging. It was aimed to investigate the importance of profession and education for Syrian university students who want to rebuild their lost lives. For this reason, interviews were held with immigrated Syrian university students studying in different departments at Kilis 7 Aralık University. Qualitative method was applied in the research and the collected data were interpreted through descriptive analysis. In the light of the data obtained, results consistent with the theory were obtained in career choice for Syrian university students. The main themes of the theory are: gender, dignity and workplace. It has been observed that gender is important in the participants' career choice.

It was observed that participants tended to align their career choices with gender roles perceived as appropriate for their sex. They made statements about the professions suitable for women and the professions suitable for men. Women were thought to be weak and need to be protected, and professions for women were chosen in line with this idea. Men, on the other hand, were associated with strength and power, and their professions were created in line with this idea. In the study, it stands out that the participants attach importance to human characteristics. Participants stated that people are not respected just because they have a good profession. For the participants, just being a doctor was seen as insufficient, but being a good doctor was seen as important. In other words, a socially prestigious profession may be important, but the type of person one is from an individual perspective is also considered important. As for the field of work, individuals did not follow their dreams, on the contrary, they made realistic choices. In addition, environmental conditions and opportunities were important in career choices. Some participants could not choose the departments they wanted. Reasons such as the fact that the departments they wanted were not available in the city they lived in or financial inadequacies had an impact on this situation. They mentioned that they could work in Turkey after graduation. In addition, the most preferred countries were Qatar, Dubai, Germany and Canada. Another finding is whether the preferred department is desired by the individual. Students studying in the department they want have developed professional expectations. However, students studying in the

department they did not want stated that they did not develop any professional expectations.

Syrian immigrant university students advised Syrian students to learn the Turkish language very well. They also recommended socializing with Turkish students and doing activities together.

As a result of the study, it was concluded that the predictions of the theory are effective in choosing a profession. It is thought that especially the professional gender factor may limit the potential of individuals. For this reason, it was deemed important to provide training that could reduce gender discrimination. In this way, individuals' talents can be made more visible. Additionally, the importance of language learning was also seen in this study. Language learning of immigrant students can be supported with courses. In this way, social conflict can be reduced. In addition, language learning is considered important for university graduates and immigrant Syrian students to become skilled workers.

Giriş¹

Suriyeli bireyler, aradan geçen uzun yıllar içerisinde hayata tutunmaya çalışarak yeni bir yaşam kurma çabası içerisinde olmuşlardır. Eğitim, 223 barınma, meslek edinimi, geçim yolları vb. bunların başında gelmektedir. Türkiye, bu alanların önemi üzerine çalışmalar gerçekleştirmiştir. Eğitim ve öğretim faaliyetlerine ise bilhassa önem göstermiştir.² Geçici koruma kapsamına alınan Suriyeli insanların artık geriye dönemeyeceğine yönelik bazı görüşler söz konusudur. Bu görüşler arasında savaşın tahmin edildiği gibi kısa sürede bitmemesi, göç eden insanların evlilik ve iş yolları ile hayatlarını düzenlemiş olmaları gibi durumlar ifade edilebilir.³ Hem kalıcılık, hem yoğun kitlesel göç hem de birlikte yaşam pratiği Türkiye için ekonomik, politik, sosyal ve daha birçok alan bakımından avantajlı ve dezavantajlı durumları beraberinde getirmiştir.⁴

¹ Bu makale, Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN danışmanlığında tamamlanan "Suriyeli Göçmen Üniversite Öğrencilerinin Meslek Tercihleri (Kilis İli Örneği)" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

² Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü (HBOGM) "Geçici Koruma Altında Bulunan (SURIYE) Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Eğitim Kademelerine Göre Okullaşma Oranları" (Erişim 29 Ağustos 2024).

³ İbrahim Ethem Taş vd., "Türkiye'de Suriyeli Göçü Sonrası Geliştirilen Politikaların Kriz Yönetimi Bağlamında Değerlendirilmesi", *Şarkiyat* 14/3 (Ocak 2023), 1238-1255.

⁴ Gökhan Tuncel – Süleyman Ekici, "Göçün Siyasal Etkisi: Suriyeli Göçmenlerin Türkiye Siyasetine Etkisi", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (Aralık 2019), 48-72.

Eğitim ve okullaşma, bireylere dil becerisi edinimi sağlarken bir yandan da etkileşim sayesinde uyum ve birliktelik duygularını artırmaktadır. Eğitimin bu örtük kazanımının toplumsal harmoni için önemli olduğu ifade edilmiştir.⁵ Özellikle üniversite döneminde olan ve vasıflı iş gücü potansiyeli taşıyan Suriyeli göçmenlerin meslek tercihleri ve geleceğe sunabilecekleri katkılar önemli görülmüştür. Böylece Türkiye için önem arz eden nüfus, ekonomi, iş ve piyasa durumu gibi konu başlıkları hakkında fikir edinerek bir öngöründe bulunmanın imkân dâhilinde olmasına gayret edilmiştir. Mesleklerin, yetişmiş ve kalifiyeli bireyler için saygınlık ve ekonomik gelir sağlarken devlet için de kalkınma ve gelişmişlik için bir fırsat sunabildiği düşünülmektedir.⁶

Meslek edinimi insan yaşamının başat amaçlarından biri olmuştur. Bu bağlamda insanların hayatlarını devam ettirebilmelerinin ve yaşam döngüsünü sağlayabilmelerinin önde gelen faktörlerinden birinin de iş ve ekonomi olduğu söylenebilir. Göçebe toplumdan yerleşik topluma, avcı-toplayıcı toplumdan tarım toplumuna kadar tarihsel seyir içerisinde bu durumun devam ettiği görülebilir. İçerik ve yapılan işin türü değişse de insanın bir meslek icra etme ve hayatını devam ettirme durumu süregelenmiştir.

Meslek seçimi, bireyin karşısına çıkan fırsatları değerlendirerek geniş ilgi yelpazesinin daraltılması, daha az ilgili olduğu alanların elenmesi ve en istikrarlı tercihin yapılmasıdır.⁷ Meslek ile ilgili ortaya konulan farklı kuramlar söz konusudur. Her bir kuram, kendi penceresinden çok boyutlu olan meslek seçimi sürecini açıklamaya çalışmaktadır. Bu kuramlardan Uzlaşma – Daraltma kuramı ise çalışmamızın omurgasını oluşturmaktadır. Uzlaşma-Daraltma kuramına göre meslek seçimi çocukluk yaşlarında başlayan, ergenlikle gelişen ve gençlik yıllarında karar verilen uzun bir süreçtir. Bu süreçte bireyler kişilik ve gelişim özelliklerinin yanında aile ve toplumsal yapının belirleyiciliğinin de etkisi altındadır. Bireyler, kararlarını ise böylesi çoklu faktörlerin yanında bir de koşulların olanak ve olanaksızlığına göre eleyerek belirlemektedir. Kurama göre meslek seçiminin aşamalarından kısaca bahsedilmiş ve çalışma üniversite yıllarına

⁵ Caner Dinler – Özge Hacıhafızoğlu “Mülteci Çocukların İlköğretime Uyum Süreçleri: Tekirdağ İlının Bir Okulundaki Öğretmenlerin ve Yöneticilerin Deneyimleri”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/6 (Aralık 2020), 1717-1728.

⁶ Mahmut Ünsal Şaşmaz – Yunus Emre Yayla, “Ekonomik Kalkınmanın Belirleyicilerinin Değerlendirilmesi: Ekonomik Faktörler”, *International Journal of Public Finance* 3/2 (Aralık 2018), 249-268.

⁷ Yıldız Kuzgun, *Mesleki Rehberliğin Bireylerin Yetenek Ve İlgilerine Uygun Meslekleri Tanımalarına Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1982), 98.

odaklanmıştır. Bireylerin mesleklerini seçerken sürdürdükleri aşamalar şöyle sıralanabilmektedir:

1. Büyüklük ve Güce Alışma (3-5 yaş) Evresi: Bu dönemde çocuklar yetişkin olma duygusu geliştirirler.
2. Cinsiyet Algısına Alışma (6-8 yaş) Evresi: Cinsiyet gelişiminin benlik gelişimine eklemlendiği ve etkilediği evredir.
3. Sosyal Değerlere Alışma (9-13 yaş) Evresi: Kişinin benlik gelişimine ait olduğu sosyal sınıf ve özellikleri etkiler. Bu dönem ayrıca meslek seçimi bilincinin geliştiği evre olması bakımından önemlidir.
4. İçsel Benliğe Alışma (14- ...yaş) Evresi: Bu evrede bireyler daha önce geliştirdiği evrelerin sentezi ile fiziksel ve bilişsel gelişimin karmaşık süreçleri içerisinde kişiliğine uygun olacak şekilde meslek seçimi yapmaya çalışır. Bu sebeple bu aşama daha gerçekçi seçimlere yaklaşıldığı bir dönem özelliği taşımaktadır.⁸

Bireylerin meslek seçimi bu geniş yelpaze altında oluşmaktadır. Bireylerin geçirmiş olduğu gelişim evrelerinin yanında çevresel ve yaşamsal faktörler de meslek seçimini etkileyebilmektedir. Bu bağlamda çalışmamızı oluşturan ana faktörler ise;

225

1. Saygınlık
2. Cinsiyet
3. Çalışma alanı olarak sıralanabilir.⁹

Kuram hakkındaki çalışmalar incelendiğinde özellikle ABD’de ve Batı’da yapılan kaynaklar karşımıza çıkmaktadır. Çalışmaların bir kısmında kuramı destekleyici sonuçlar elde edilmiştir. Bir kısmı zayıf sonuçlar elde etmiş bir kısmı ise destekleyici sonuçlara ulaşamamıştır. Armstrong ve Crombie tarafından 2000 yılında buluş çağındaki çocuklarla uzamsal bir çalışma yapılmıştır. Araştırmanın katılımcılarına yönelik, 8, 9 ve 10. sınıflarda görüşmeler düzenlenmiştir. 35 yaşına geldiklerinde kendilerini hangi meslekte gördüklerine dair mesleki beklenti ve hayalleri sorulmuştur. Çalışma sonucunda ergenlerin, mesleki beklentileri için geçen her yılda, daha da sağlamlaştırılan düşüncelerle ilerledikleri saptanmıştır. Bu durum

⁸ Hasan Tan - Mustafa Baloğlu, *Psikolojik Danışma Ve Rehberlik* (Ankara: Nobel Yayın-Dağıtım, (4. Basım) 2013), 52.

⁹ Arzu Gülbahçe, “Mesleki Olgunluk Düzeyleri Farklı Olan Öğrencilerin Sosyal Karşılaştırma Ve Benlik İmgelerinin İncelenmesi” (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 49.

kuramın desteklenmesi şeklinde yorumlanmıştır. Jung ve Armstrong 2010 yılında liseden mezun gençler ile çalışma yaparak meslek- cinsiyet uygunluğunu, meslek- itibar ilişkisini ve mesleki ilgiyi bir yıllık süre zarfında incelemişlerdir. Bu çalışmada kuramı destekleyici sonuçlara ulaşmak istenirse de sonuçlar beklentiler yönünde gelişmemiştir. Türkiye’de ise kuramın başlıca uygulandığı herhangi bir çalışmaya henüz rastlanılmamıştır. Genel bilgilerin verildiği, meslek kuramlarının tanıtıldığı alanlarda veya kısmi yorumlamalarda kuramın yer aldığı; fakat müstakil bir şekilde Türkler veya Suriyeliler hakkında yapılan bir çalışmaya henüz rastlanılmamıştır. Fakat kuramın Türkiye’de yaşayan çocuk ve gençlerin meslek seçimlerini açıklamaya katkı sunabileceği düşünülmektedir. Türkiye’de gerçekleştirilen cinsiyet araştırmalarında genellikle cinsiyet ile uyumlu tercihlerin yapıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Türkiye’de genel lise ve sağlık okullarında hemşirelik bölümünü okuyan gençlerle yapılan çalışmada, çoğunluğun hemşire olarak değil sağlık memuru unvanı ile çalışmak isteği belirlenmiştir. Yine meslek liselerinde erkek öğrenciler makine, uçak mühendisliği gibi bölümlere yönelirken kız öğrencilerin büro yönetimi ve sekreterlik gibi alanlara yöneldikleri fark edilmiştir.¹⁰ Farklı sonuçların elde edilmesinde yaşanan kültürün ve coğrafyanın etkisi olduğu kadar toplumsal ve bireysel farklılıkların varlığı da söz konusu olmuştur.

İlgili literatür incelendiğinde Suriyeli nüfusun eğitim dinamiklerinin incelendiği görülmüştür. Ancak çalışmalar genellikle karşılaşılan zorluklar, uyum ve dil problemi gibi alanlarda yoğunlaşmıştır. Harran Üniversitesi’nde yapılan bir çalışmada, Suriyeli üniversite öğrencilerinin yaşadıkları uyum ve dil problemlerine odaklanılmıştır. Araştırma sonucunda ise üniversite içerisinde uyum ve kabulün daha geniş çerçevede geliştiği ancak sosyal hayat ve üniversite dışı etkinliklerde bu durumun görece azaldığı ifade edilmiştir. Yine araştırma sonucuna göre dil öğrenim kalitesi arttıkça sosyal uyumun daha etkili olduğu Suriyeli üniversite öğrencileri tarafından ifade edilmiştir.¹¹ İş ve istihdama katılabilen Suriyelilerin uyum ve dil sorunları konusunda daha az problemle karşılaştıkları ifade edilmiştir. Ayrıca nitelikli iş gücü sağlayabilecek kişilerin dil edinimini sağlamadan önce vasıfsız işlerde çalışmak zorunda kaldıkları, dil yetenekleri geliştikçe iş profillerinin iyileştiği

¹⁰ Pınar Ünsal, *Kariyer Gelişim Kuramları ve Kariyer Danışmanlığı* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 297.

¹¹ Hakan Gülerce – Rukiye Çorlu “Yükseköğretimdeki Suriyeli Sığınmacı Öğrenciler: Uyum Ve Çatışma Alanları” *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (Haziran 2021), 71-106

ifade edilmiştir.¹² Suriyeli üniversite öğrencilerinin meslek edinimi ve gelecek beklentilerine yönelik çalışmaların oldukça az olduğu gözlemlenmiştir. Bu çalışma ile alana katkı sunularak alanı zenginleştirmek ve yeni çalışma sahaları için ışık tutmak hedeflenmiştir.

Bu araştırma, genç Suriyelilerin meslek ilgilerinin belirlenmesi, istihdam koşullarının düzenlenmesi, Türkiye ekonomisi ve çalışma sahası açısından önem arz etmektedir. Böylece ekonominin canlılık kazanması ve Suriyeli nüfusun kayıp nesil yerine kazanılmış nesil olması sağlanabilir. Bu kapsamda ilgili araştırma sonucunda problemlerin tespit edilerek bazı önerilerde bulunulması hedeflenmektedir. Bu doğrultuda, çalışmanın amacı Suriyeli üniversite öğrencilerinin meslek tercihlerini ve meslek tercihlerine etki eden faktörleri belirlemektir.

Araştırmamızın temel problemi, Suriyeli göçmen üniversite öğrencilerinin hangi meslekleri tercih ettiğinin tespit edilmesidir. Meslek tercihlerini gönüllü olarak tercih edip etmedikleri, mesleki beklentilerinin neler olduğu gibi unsurlar araştırmanın alt problemleri olarak araştırmaya dâhil edilmiştir.

Araştırmanın amacı ise Suriyeli göçmen üniversite öğrencilerinin meslek tercihlerine etki eden faktörleri belirlemektir. Özellikle meslek seçiminde kişilik ve çevre koşullarının nasıl bir etkisi olduğunu anlamak, mesleğin yaşam standartlarına olan etkisi ile bireylerin gelecek planlarının neler olduğunu betimlemek ve meslek seçiminde cinsiyet rolünün ne olduğunu belirlemektir.

1. Yöntem

1.1 Araştırma Modeli

Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmada, fenomenolojik (olgubilim) yaklaşım kullanılmıştır. Suriyeli üniversite öğrencilerinin tercihlerini kendi bağlamında ve hiçbir müdahale olmadan inceleyebilmek için nitel yöntem tercih edilmiştir. Böylece ana kaynaktan alınan bilgiler ile doğru, açık ve net bilgilere erişmek amaçlanmıştır. Fenomonolojik yaklaşımda bireylerin tecrübeleri esastır. Böylece kişilerin zihnindeki yapılarla ulaşarak olgular açıklanmaya çalışılmaktadır.¹³ Meslek seçimi, birçok farklı

¹² Nail Gökhan Karabulut, "Suriyeli Göçmenlerin İstihdama Dahil Olma Ve İstihdam Hareketliliği Sürecinin İncelenmesi: İstanbul Örneği" (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 355.

¹³ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Desen*, çev. Mesut Bütün – Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Basımevi, 2018), 124.

durumun bileşkesi olarak ortaya çıksa da nihayetinde kişisel bir tercih olarak sonuçlanır. Bu bağlamda bireylerin meslek tercihini doğru bir şekilde saptayabilmek için fenomenolojik yaklaşım uygun görülmüştür.

1.2 Çalışma Grubu

Araştırma yapılırken amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Ölçüt örnekleme yönteminde, önceden belirlenmiş kıstasları taşıyan bireyler katılımcı olarak tercih edilir böylece daha doğru bilgilere ulaşmak amaçlanır. Örneklemeler seçilirken, Türkçe biliyor olmak, Suriye’den göç etmiş olmak, Kilis 7 Aralık Üniversite’sinde okuyor olmak, Türkiye’deki meslek alanları ve uygulama sahaları hakkında bilgi sahibi olmak gibi kıstaslara dikkat edilmiştir. Ayrıca farklı perspektiflerden bakabilmek adına, tercih edilen bölümlerin çeşitlilik göstermesine özen gösterilmiştir. Bu çalışmada, üniversite öğrencilerinin meslek tercihlerini ve sebeplerini anlamak amaçlandığı için çalışma grubunu Kilis 7 Aralık Üniversite’sinde öğrenim görmekte olan 11 farklı bölümden 13 kadın ve 7 erkek öğrenci olmak üzere toplam 20 kişi oluşturmaktadır.

1.3 Verilerin Toplanması

Araştırmada yarı yapılandırılmış mülakat yöntemi tercih edilmiştir. Yarı yapılandırılmış mülakat yönteminde araştırmacının ana çizgisi ve hedefi belirli iken, araştırma sırasında konu ile alakalı alt sorular oluşturarak araştırmayı detaylandırılabilir.¹⁴ Araştırma için yarı yapılandırılmış görüşme formu oluşturulurken literatür incelenmiş, daha önce yapılmış görüşme soruları dikkate alınmış, mesleki ilgi envanteri ve meslek karar verme yetkinlik ölçeği soruları göz önünde bulundurulmuştur. Uzatma-Daraltma kuramının ana kategorileri altında çalışma sahası ile ilgili alt sorular oluşturulmuş ve bu sorular alanında uzman kişilerce incelenmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme formunda 3 ana konu altında 18 soru hazırlanmıştır. Görüşme sırasında araştırmayı detaylandırmak için gerekli görülen zamanlarda ek sorular sorulmuştur. Veriler, 27.03.2024 ile 27.05.2024 tarihleri arasında toplanmış ve araştırma için etik kurul izni alınmıştır.¹⁵

1.4 Verilerin Analizi

Toplanan verilerin analizinde betimsel analiz tercih edilmiştir. Betimsel analizde araştırmacı keşfedici bir araştırmaya dâhil olur. Betimsel analizde görüşme sonucunda elde edilen verilerin düzenlenmiş ve yorumlanmış

¹⁴ Şimşek – Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemi*, 82.

¹⁵ Kilis 7 Aralık Üniversitesi Rektörlüğü Etik Kurulu Başkanlığının 26.03.2024 tarihli ve 2024/03 toplantı sayılı kararı.

halinin sunulması esastır. Araştırmacının bilgi dağarcığının geniş olması ise araştırmayı daha etkili hale getirebilmektedir. Bilgilerin düzenlenmiş halde sunumu için, veriler dikkatlice toplandıktan sonra araştırma sırasında elde edilen bilgiler ışığında kategoriler oluşturulur veya öncesinde oluşturulmuş kategorilere göre veriler işlenerek bir sonuca varılır. Bu yöntemle elde edilen veriler sayesinde daha sonra yapılacak çalışmalar için alt yapı oluşturulması sağlanabilir.¹⁶ Araştırmaya uygun olacak şekilde görüşme, gözlem ve doküman analizi yöntemi ile veriler toplanabilir. Mülakat yolu ile elde edilen bilgiler, Linda Gottfredson'un kuramına göre oluşturulan temalar içerisinde düzenlenmiş ve analizler bu temalar altında özetlenip yorumlanmıştır. Elde edilen bilgiler ise neden- sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirilerek bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Yarı yapılandırılmış sorular ile araştırma için gerekli görülen zamanlarda ek sorular sorularak araştırmanın detaylandırılabilmesi ve mülakat sayesinde birebir iletişim yolu ile bilgilerin elde edilmesi yöntemin zenginliklerindendir.

2. Bulgular ve Yorum

2.1 Katılımcıların Tercih Ettikleri Mesleklere Dair Bulgular

Meslek seçimi uzun ve karmaşık bir süreç olduğu için farklı disiplinlerin araştırma sahasına dâhil olur. Genellikle geri döndürülemeyen bir süreç ve bireylerin maddi-manevi doyum yaşayabildiği kritik bir alan olarak yorumlanır.

Meslek seçimi doğru bir şekilde gerçekleştirilebildiğinde hem bireyler için hem de toplum için faydalı bir hale gelebilir. Fakat gerçekçi yaklaşımlarla meslek tercihi yapılamadığında, bireyler potansiyellerini gerçekleştiremedikleri gibi olumsuz bir yaşantı süreci de geçirebilir.

Meslek tercihlerine etki eden en yaygın unsurlar düşünüldüğünde genellikle zekâ, cinsiyet, mesleki değer, yetenek, ilgi, öz kavramı, yetkinlik gibi kavramlar akla gelir. Bu faktörlerle birlikte bireyler, mesleki karar verme sürecinde potansiyellerini ortaya çıkaran veya gerileten aile, çevre ve kültür gibi etmenlerin de etkisi altındadır.

Normal bir şekilde hayatlarına devam eden bireyler için meslek seçimi böylesine karmaşık ve zorlu bir süreçtir. Suriyeli bireyler ise tüm bu faktörlerin yanında savaş ve zorunlu göç gibi sadece bir tanesinin dahi,

¹⁶ Eser Ültay vd., "Sosyal Bilimlerde Betimsel İçerik Analizi", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* / 10 (Ağustos, 2021), 188-201.

insanların hayatlarının alt-üst olmasına yeten iki ayrı felaket yaşamışlardır. Suriyeli göçmen bireyler, kısaca izah etmeye çalıştığımız bu durumlardan geçerek bir meslek tercihinde bulunmak durumunda kalmışlardır.

Aşağıda sunulmuş olan tabloda Suriyeli göçmen bireylerin hangi meslekleri seçtikleri ve bu mesleklere yönelik geliştirdikleri mesleki beklentileri verilmiştir.

Tablo-1: Katılımcıların Meslek Tercihleri, Mesleki Beklentileri, Hayal Ettikleri Meslekler

<u>Katılımcılar</u>	<u>Okudukları Bölümler</u>	<u>Beklentileri</u>	<u>Hayaldeki Meslek</u>
K1, (Erkek,20)	Moleküler Biyoloji ve Genetik	Akademisyen Olmak	Galerici
K2, (Kadın,19)	Matematik Öğretmenliği	İş ve Özgürlük	Arapça Öğr.
K3, (Kadın,20)	Matematik Öğretmenliği	İş ve Özgürlük	Doktor
K4, (Erkek,22)	İşletme	Maddi İyileşme	Elektrik Elektronik Mühendisliği
K5, (Erkek,22)	İnşaat Mühendisliği	Maddi İyileşme	Mimarlık
K6, (Erkek,22)	İnşaat Mühendisliği	Maddi İyileşme	Doktorluk
K7, (Erkek,20)	Siyaset Bilimi ve Kamu yönetimi	İyi Bir Siyasetçi Olmak	Suriye’de Siyasetçi
K8, (Kadın,18)	Matematik Öğretmenliği	Maddi İyileşme	Doktorluk
K9, (Kadın,18)	Hemşirelik	İnsanlara Yardım	Hemşirelik
K10, (Erkek,21)	İşletme	Maddi İyileşme	Bilgisayar Mühendisli
K11, (Kadın,22)	Arap Dili ve Edebiyatı	Saygı	Diş Doktoru
K12, (Kadın,20)	Arap Dili ve Edebiyatı	Yazar Olmak	Arap Dili ve Edebiyatı
K13, (Kadın,24)	Türk Dili ve Edebiyatı	Hiçbir Şey	Hemşirelik

K14, (Kadın,21)	Hemşirelik	Hiçbir Şey	Hemşirelik
K15, (Kadın,22)	Türk Dili ve Edebiyatı	Hiçbir Şey	Avukatlık
K16, (Kadın,21)	Optisyenlik	Maddi İyileşme	Öğretmenlik
K17, (Kadın,21)	Hemşirelik	Geniş Çalışma Olanağı	Hemşirelik
K18, (Erkek,24)	Moleküler Biyoloji ve Genetik	Maddi İyileşme	Bilgisayar Programcılığı
K19, (Kadın,22)	Fizyoterapi ve Rehabilitasyon	Maddi İyileşme	Çocuk Fizyoterapisti
K20, (Kadın,22)	Özel Eğitim Öğretmenliği	Özel Çalışma Alanı	Psikolojik Danışmanlık

Katılımcıların mesleki beklentileri incelendiğinde % 40'ının maddi iyileşme beklediği, %10'unun iş ve özgürlük imkânı getirmesini beklediği, %5'inin akademisyen olarak ilerlemeyi beklediği, %5'inin iyi bir siyasetçi olmayı beklediği, %5'inin insanlara yardım edebilmeyi beklediğini, %5'inin _____ 231 saygınlık görmeyi beklediği, %5'inin yazar olmayı beklediği, %5'inin geniş çalışma olanağı elde etmeyi beklediği, %5'inin özel çalışma alanı sahibi olmayı beklediği, %15'inin ise hiçbir beklenti geliştirmedeği görülür.

Beklenti başlıkları incelendiğinde iş ve ekonomi başlığı altında değerlendirilebilecek oranlamaların %60 olduğu görülür. Bu bağlamda genel beklentinin iyi bir meslek edinimi ve ekonomik iyileşme olduğu ifade edilebilir. İstemedikleri bir bölümü okuyan katılımcılar ise herhangi bir mesleki beklenti geliştirmediklerini ifade ettikleri fark edilir.

Elde edilen veriler ışığında katılımcıların %80'inin hayal ettiği meslekten farklı bir bölümü okuduğu görülür. Bunun sebepleri arasında ise yeterli puanı alamama, aileden uzakta kalamama, yaşadığı yerde imkânların olmaması gibi sebeplerin olduğu anlaşılmaktadır. Kuramın öngörülerinden birisi, bireyler mesleki tercihlerde bulunurken hayal ettikleri mesleği elde etmek için hayallerinin peşinde koşmadığı bunun yerine şartların elverdiği ölçüde gerçekçi tercihler yaptığına yöneliktir. Elde edilen bilgiler bu anlamda kuramla örtüşmektedir.

Seçilmiş olunan mesleklerin puanlama bölümlerine bakıldığında ise erkeklerin sayısal ağırlıklı, kadınların ise sözel ve eşit ağırlık alanlarında

tercih yaptıkları görülmektedir. Daha önce yapılan bir çalışmada lise dönemi Suriyeli öğrencilerin meslek tercihleri araştırılmış ve alan seçimi konusunda paralel sonuçlar elde edilmiştir.¹⁷

2.2 Meslek Tercihinde Cinsiyetin Rolü

Meslek edinimi sürecine göre bireyler farkında olarak veya olmayarak toplumsal kodların sunduğu cinsiyet rollerinden etkilenmektedirler.¹⁸ Meslek seçimi sürecinde ise genellikle bu kodlarla uyumlu tercihlerin yapılmasına özen gösterilmektedir.

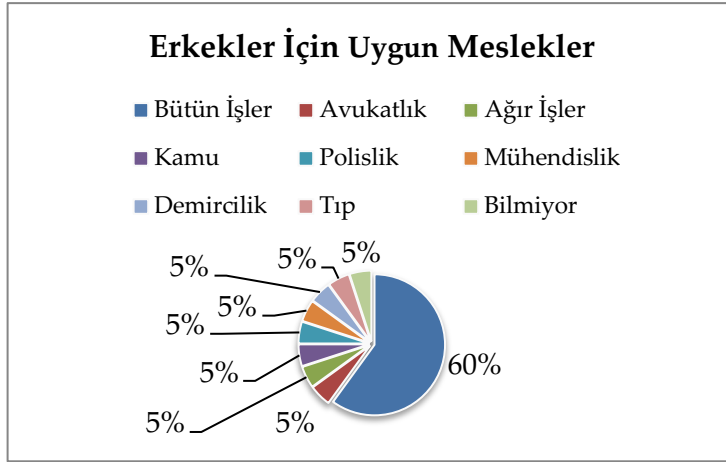
Çalışma sonucunda elde edilen veriler, katılımcıların, meslek tercihlerini cinsiyetlerine uygun olarak algılayan toplumsal cinsiyet rollerine göre yapma eğiliminde olduklarını göstermiştir. Katılımcıların %45'i meslek ve cinsiyetin uyumlu olması gerektiğini ifade etmiştir. Fakat katılımcıların ifadeleri ve seçmiş oldukları meslekler dikkate alındığında meslek ve cinsiyet uyumu konusundaki olumlu düşüncelerdeki oranın oldukça arttığı görülür. Özellikle cinsiyetlere uygun meslekler sınıflandırılması yapıldığında bu durum daha bariz hale gelmektedir. Erkeklerin her iş için uygun olduğu görüşü, katılımcıların %60'ını oluştururken aynı durum kadınlar için düşünüldüğünde katılımcıların oranı % 25'ini oluşturmaktadır. Bu durum, cinsiyet ve meslek uyumunun önemli olduğuna yönelik düşüncenin teoride azaldığını ancak pratikte hala devam ettiğini göstermektedir. Ayrıca erkeklerin bütün işler için uygunluğunu dile getiren kadın katılımcı oranı %61,5'ken kadınların bütün işler için uygunluğu dile getiren kadın katılımcı oranının %38,4 olması cinsiyet rollerinin kadın katılımcılar tarafından önemli ölçüde kabul gördüğünü gösterir.

232

Grafik-1: Katılımcıların Görüşlerinde Yer Alan Erkeklerle Uygun Mesleklerin Dağılımı

¹⁷ Mustafa Doğan Karacoşkun – Mehmet Ateş, "Suriyeli Göçmen Lise Öğrencilerinin Meslek Tercihini Etkileyen Faktörler", Ortadoğu ve Göç, 12/2 (Aralık, 2022), 312-344.

¹⁸ Mahmure Gökcan – Ayşenur Büyükgöze Kavas, "Meslek Seçiminde Toplumsal Cinsiyetin Rolü: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması", *Kariyer Psikolojik Danışmanlığı Dergisi*, 1/1 (Aralık 2018), 48-67.



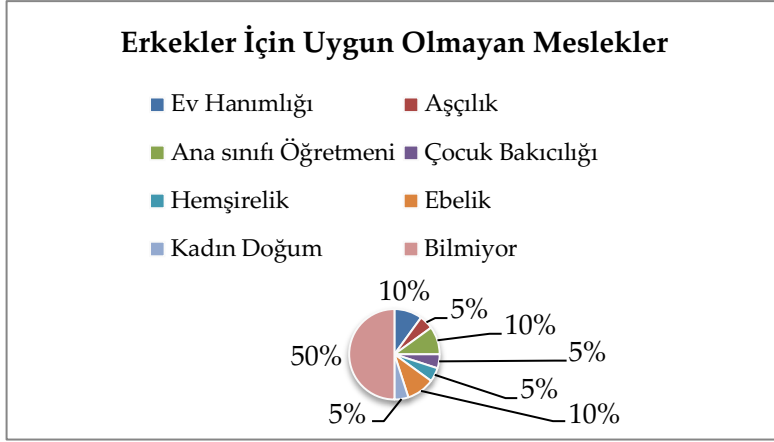
Erkekler için uygun meslekler düşünüldüğünde, çalışma aralığının oldukça geniş tutulduğu görülür ve spesifik örneklerde erkeklik rolleri ile uyumlu olan polislik, demircilik gibi meslekler katılımcılar tarafından tercih edildiği fark edilir. Katılımcıların beyanlarına dikkat edildiğinde erkekler için düşünülen meslek türleri konusunda genellikle güç gerektiren zorlu işler olduğu görülür.

233

Yapılan bir çalışmada Suriye toplumunun ataerkil bir toplumsal sisteme sahip olduğu, Türkiye'ye göç ile bu sistemde bir takım değişiklikler olduğu ancak bu değişimlere rağmen hala kadınların toplumsal yaşama katılmaları, iş ve istihdam yönünden eksikliklerin olduğu ifade edilmektedir. Yine aynı çalışmada kadınların güçlü bir şekilde hayata tutunabilmeleri için eğitimlerin verilerek iş ve istihdama katılmaları, toplumsal etkinliklerde daha fazla bulunmaları gibi öneriler sunulmaktadır¹⁹

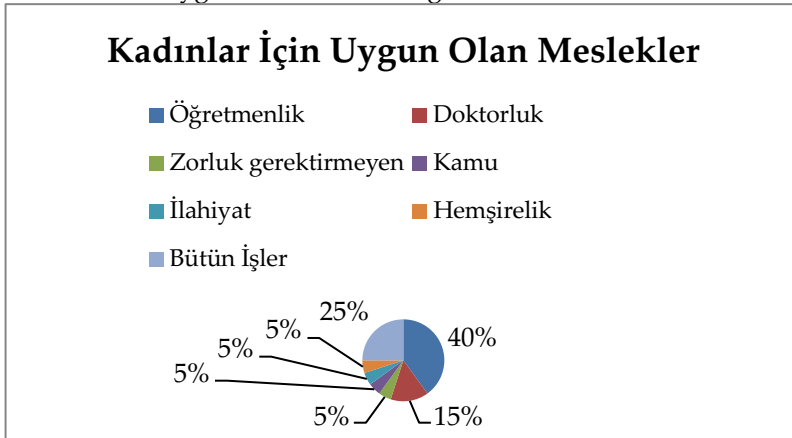
Grafik-2: Katılımcıların Görüşlerinde Yer Alan Erkeklerle Uygun Olmayan Mesleklerin Dağılımı

¹⁹ Muhammet Ali Köroğlu – Fatma Nur Dural, “Türkiye’ye Göç Etmiş Suriyeli Kadınların Toplumsal Cinsiyete İlişkin Deneyimleri ve Sosyal Hizmet”, *Ufukun Ötesi Bilim Dergisi*, 20/1 (Aralık, 2020), 1-34.



Erkeklerle uygun olmayan meslekler sorulduğunda ise verilen cevaplar yine toplumsal açıdan kadınlar ve kadınlık rolleriyle ilişkili olduğu düşünülen mesleklerden oluşur. Ayrıca %50 oranında katılımcının herhangi bir kısıtlamadan söz etmemesi yine erkekler için oluşturulan geniş çalışma skalasına örnek olarak gösterilebilir. Toplumsal açıdan yerleşen erkeklik rollerinin meslek tercihlerini oldukça etkilediği ve belirleyici ana faktör olarak sahneye çıktığını söyleyebiliriz.

Grafik-3: Katılımcıların Görüşlerinde Yer Alan Kadınlara Uygun Mesleklerin Dağılımı

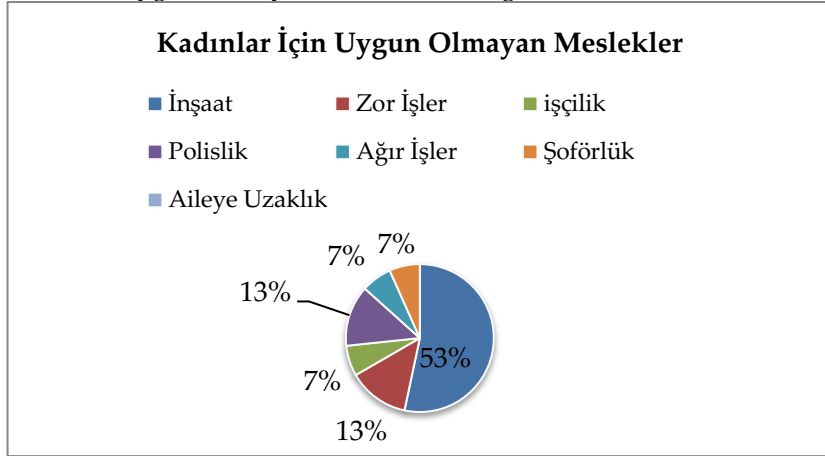


Kadınlar için uygun olan meslekler sorulduğunda kısıtlayıcı bir tutumun izlendiği ve bütün işlerin yapabileceğini ifade eden katılımcıların oranının %25'te kaldığı görülmektedir. En uygun meslek olarak

öğretmenliğin ifade edildiği ve sonrasında güvenlik ve rahatlık gibi kıstasları sağlayabilen doktorluk, kamu gibi meslek gruplarının örnek olarak verildiği grafikten anlaşılr. Uygun olduğu düşünölen mesleklerin cinsiyet beklentileri ile uyumlu olduğu göze çarparken bazı katılımcıların herhangi bir meslek belirtmeden, zorluk gerektirmeyen meslek gruplarını kadınlar için uygunluğunu belirtmesi genel algının bir özeti şeklinde yorumlanabilmektedir.

Yapılan bir çalışmada kız öğrencilerin saygınlık ve cinsiyet uyumuna daha çok önem verdikleri, mesleki tercihlerini bu faktörlere göre oluşturdukları aynı zamanda ailenin görüş ve yapısına daha fazla önem verdikleri sonucuna ulaşılmaktadır.²⁰

Grafik-4: Katılımcıların Görüşlerinde Yer Alan Kadınlara Uygun Olmayan Mesleklerin Dağılımı



Uygun olmayan meslekler düşünöldüğünde ise ilk sırada inşaat işçiliği cevabı verilmektedir. Sonrasında polislik ve zor işler cevabı çoğunluğun tercih ettiğı cevap olmaktadır. Kadınlar için uygun olan meslekler düşünöldüğünde zorluk gerektirmeyen işler kategorisi olduğu gibi kadınlar için uygun olmayan meslekler düşünöldüğünde de ağır ve zor işler kategorisi katılımcılar tarafından oluşturulduğu görölmektedir. Bu durumlar kadınların zayıf ve korunması gereken varlıklar olarak algılandığı fikrini akıllara getirmektedir. Göröldüğü üzere kadınlar için uygun olmadığı düşünölen

²⁰ Bahadır Köksalan – Hikmet Y. Celkan, “Mesleklerin Tanımlanması ve Sınıflandırılması Üzerine Bir Değerlendirme”, *Turkish Studies* 13/19 (2018), 1219 - 1233

meslekler genellikle fiziksel güç isteyen ve toplumsal bakış açısından erkekler ile özdeşleştirilen alanlardan oluşmaktadır.

Kadınlar ve erkekler için uygun olan-olmayan meslek grupları, katılımcılar tarafından genellikle cinsiyet rolleri ile ilişkilendirilerek ifade edilmektedir. Erkekler için fiziksel güç gerektiren ve erkekliği temsil ettiği düşünülen, dayanıklılık gerektiren meslek grupları tercih edilirken; kadınlar için kolay ve güvenli görülen alanlar tercih edilmektedir. Kadınların çalışmasını kariyer veya benlik oluşumunun önemli bir alanı olarak görmektense katılımcıların bir kısmı daha ziyade ev ekonomisine katkı şeklinde daha dar bir alan olarak yorumladıklarını gösteren ifadelerle rastlanılmıştır. Ayrıca bir kadından öncelikli olarak annelik görevleri, ev işlerinin aksatılmaması gibi algılanan cinsiyet rollerini yerine getirmesi gerektiğini düşünen katılımcılar da söz konusudur.

Türkler ile ilgili yapılan bir çalışmada aile içi ilişki dinamiği incelenmiştir. Çalışmada erkek ve kadınlık rollerinin baskın olduğu, çocuk bakımı ve ev hizmetlerinde kadınların; evin geçimi ve tamir gibi işlerde ise erkeklerin etkin bir şekilde görev aldığı ifade edilmektedir²¹ Bu bağlamda toplumsal cinsiyet rollerinin hem sosyal hayatta hem de iş hayatından etkin bir şekilde varlığını koruduğu ifade edilebilir. Bu çalışmada bireylerin meslek tercihlerinde cinsiyetin önemli olabileceği öngörülmüştür. Çalışmanın verilerinde, bu öngörünün desteklendiği görülmektedir.

2.3 Meslek Tercihinde Saygınlığın Rolü

Meslek seçimi ve saygınlık arasındaki ilişki dinamiği hakkında katılımcıların %70'i olumlu düşündüğünü belirtmektedir. İcra edilen mesleğin toplum içerisinde ayrıcalık getirdiğini ifade etmektedir. Yine kuramın bir diğer öngörüsü ise mesleki prestij ve saygınlık ilişkisidir. Kurama göre bireyler, seçenekler arasından en saygın olan mesleği yerine getirmek istemektedirler. Mesleki saygınlık ve ayrıcalık kazanımı arasındaki ilişkiye dair katılımcıların %70'i bu ilişkiyi anlamlı bulurken, %30'u anlamsız bulmaktadır. Bu bağlamda katılımcıların çoğunluğu, en saygın mesleğin ne olduğuna yönelik sorulara, doktorluk ve mesleklerin hepsi cevabını vermektedirler.

Türkiye’de yapılmış olan bir çalışmada Türkler için de doktorluğun en prestijli meslekler sırasında birinci konumda olduğuna ulaşılmıştır.²² Bu

²¹ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) “İstatistiklerle Kadın, 2022” (Erişim 31 Ağustos 2024).

²² Lütfi Sunar, “Türkiye’de Mesleki İtibar: Dönüşen Çalışma Hayatı Ve Mesleklerin Sosyal Konumu”, *Journal of Economy Culture and Society* Özel Sayı 1 / Supplement 1 (Eylül 2020), 29-58.

bulgular yapmış olduğumuz çalışma ile paralellik göstermektedir. Ayrıca mesleklerin hepsinin saygın olduğu görüşü %35 oranındadır. Bu durum zirve meslek kategorilerinin yavaş yavaş değiştiğine işaret etmektedir.

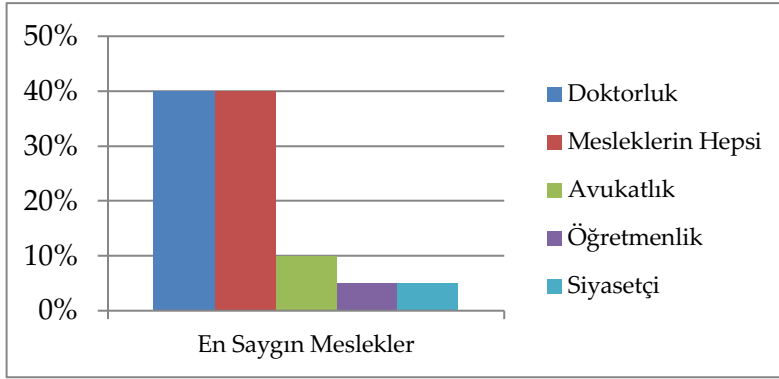
Bireylerin meslek tercihlerini ve gelecek hayatlarını bina edecekleri tercihlerini en doğru şekilde yerine getirebilmeleri için mesleki rehberlik önemli bir alan oluşturmaktadır. İlkokul kademelerinden başlayarak mesleki rehberliğin yer edinmesi sağlandığı takdirde bireyler, sadece toplumsal prestij içerisindeki meslekleri değil aynı zamanda kendileriyle uyumlu mesleklerin de farkına vararak potansiyelleri ile uyumlu tercihler yapma konusunda daha cesur davranabilecekleri düşünülmektedir.²³ Böylece hem bireyler kendi hayatları için doğru tercihlerde bulunabilecek hem de ülkeleri için daha verimli katılımcılar haline gelebileceklerdir.

Meyvacıoğlu, benlik, ideal benlik ve meslek kavramlarının bireyin varlığını kapsayan bir şemsiyenin telleri gibi düşünülmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁴ Bu metafora göre benlik ile ideal benlik tellerinin yakınlığının artması ile benlik, meslek ve ideal benlik arasındaki yakınlığın da arttığı ve tersi durumda ise aksi yönde gelişmeler yaşandığı ifade edilmiştir. Bu bağlamda birey ve meslek ilişkisinin sadece ekonomik kaygılarla icra edilen bir alan olmadığını aynı zamanda bireylerin var oluş alanı olduğunu da düşündürmektedir.

Grafik-5: Katılımcıların Görüşlerinde Yer Alan En Saygın Mesleklerin Dağılımı

²³ Gökhan Tuncel – Süleyman Ekici, “Göçün Siyasal Etkisi: Suriyeli Göçmenlerin Türkiye Siyasetine Etkisi”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (December 2019), 48-72.

²⁴ Yıldız Kuzgun Meyvacıoğlu, “Benlik ve İdeal Benlik Kavramlarının “Tercih Edilen Meslek “ Kavramı ile İlişkisi”, *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 16/1 (Eylül 2019), 1-10.

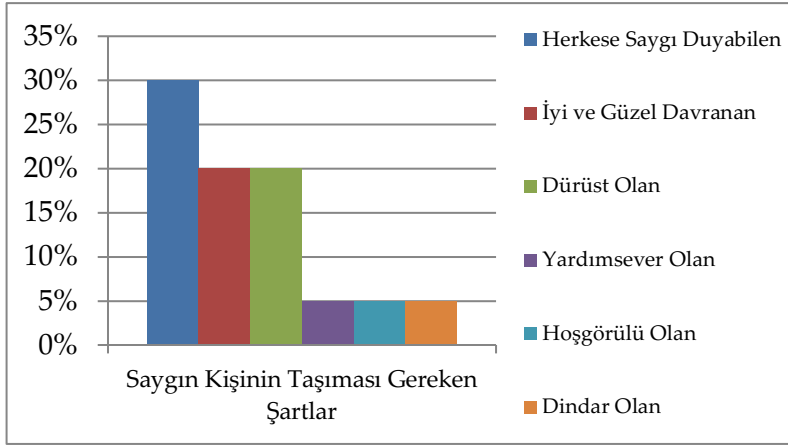


Ekonomi temelli toplumlarda anahtar rol denilen baskın rol, meslek ve ekonomik getiri ile ilişkilidir. Bir kişi iyi bir anne, iyi bir eş veya iyi bir avukat olabilir fakat ekonomi merkezli toplumlarda bu kişinin anahtar rolü avukatlık olacaktır. Bu bağlamda toplum içerisinde kişilere ayrıcalık getiren husus da meslekleri olmaktadır.

Mesleki prestij konusunda yapılmış olan çalışmada öğretmenlik mesleği ilk dörtteyken öğretmenlik mesleğinin prestij kaybı yaşayarak on dördüncü sıraya gerilediği gözlemlenmiştir.²⁵ Bu durumun yaşanmasında ekonomik kayıpların önemli bir faktör olduğu vurgulanmıştır. Çalışmada da yine benzer sonuçlara ulaşılır. Katılımcılar toplumsal açıdan bu bilgilerin önemli olduğunu ifade etmektedirler fakat bireysel olarak, ifade edilen bu düşüncelerin değişmesi gerektiğini ve sadece bir mesleğin saygınlık ölçütü olmaması gerektiğini de belirtmektedirler. Bu sebeple saygınlık ilişkisinin maddi kazançlardan ziyade kişilik özellikleri ile ilişkili olması gerektiğini de beyan etmektedirler.

Grafik-6: Katılımcıların Görüşlerinde Yer Alan Saygın İnsan Özelliklerinin Dağılımı

²⁵ Sunar, "Türkiye'de Mesleki İtibar", 29-58.



Saygın kişi için farklı kıstaslar belirlense de katılımcılar, maddi kazançtan öte, kişilik ve karakter özellikleri ile saygın kişiliği ilişkilendirdikleri grafiklerde görülür. Bu bağlamda katılımcılar sonradan kazanılan rollerle değil insan olabilme ölçütlerine göre değerlendirme yaptıkları düşünülebilir. Bir insanın sadece doktor veya avukat olduğu için saygın olmadığını saygın olabilmesi için aynı zamanda iyi bir doktor veya iyi bir avukat olması gerektiğini ifadelerinde yer vermektedirler. Bu durum genel algıların değişmeye başladığını, insanın sadece insan olduğu için değer sahibi olması gerektiği fikrini akıllara getirmektedir.

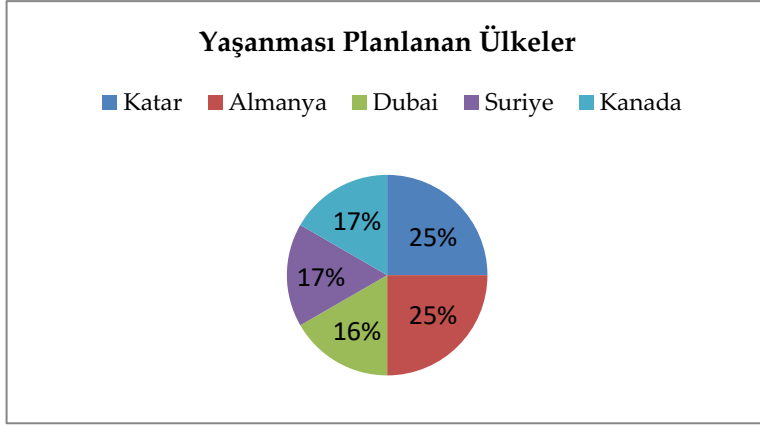
239

2.4 Çalışma Koşullarının Meslek Tercihindeki Rolü

Katılımcıların sadece %30'unun hayal edilen meslek ile aynı bölümü okudukları görülür. Bu durumun oluşmasında gerekli puanın alınamaması, aileye uzaklık, cinsiyet faktörü, bulundukları yerde istenilen bölümün olmaması gibi sebepler sıralanabilmektedir.

Kurama göre bireyler, meslek tercihlerini oluştururken gerçekçi adımlar atarlar, imkân ve koşullar dâhilinde seçimler yaparlar. Çalışmada katılımcıların %70'inin hayal edilenden farklı bir bölümü okuyor oluşu ve bu durumun sebeplerine verdikleri cevaplar göz önüne alındığında kuram ile uyumlu sonuçlar elde edildiği söylenebilir.

Grafik-7: Katılımcıların Görüşlerinde Yer Alan Yaşanması Planlanan Ülkelerin Dağılımı



Katılımcılar çalışma alanı ve gelecek düşüncesi olarak maddi güvence ile çalışabilecekleri bir ülke planladıklarını ifadelerinde yer verir. Farklı bir ülkede hayatını devam ettirmek isteyen katılımcıların oranı %45 iken %35'i bu konuyu düşünmediğini ve belirsizliğini koruduğunu ifade eder. %15'i kararsız olduğunu ve %5'i olabileceğini belirtir.

Hayatlarını idame ettirebilecekleri ülkeleri seçerken öncelikli faktörler arasında akraba veya tanıdıkların varlığı (%57) ile iletişim kurabilecekleri bir dilin varlığı (%43) söz konusu olmaktadır. Katılımcıların çoğunluğu yaşamayı planladıkları ülkeyi belirlerken, akraba veya tanıdıklarının varlığının ayırt edici bir faktör olduğu görüşündedir. Bireylerin sosyalleşebilmeleri ve topluma uyum sağlayabilmeleri için öncelikli olarak aynı dili konuşarak iletişim kurmaları gerekir. Çalışmamızda, katılımcılara Suriyeli öğrencilere verebilecekleri tavsiye sorulduğunda dili öğrenmeleri gerektiğini ifade eden katılımcı oranının %75 olması, bahsi geçen bilgilerle tutarlılık gösterir. Ayrıca tanıdık veya akraba faktörü de seçimlerini oluştururken önemli bir husus olmaktadır. Göçmen Ağları Kuramına göre bireyler, göç etmeden önce tanıdıklarının bulundukları ülkeleri tercih ederler.²⁶ Böylece göç öncesi belirsizlikler azaltılabilir, göç sırasında karşılaşılabilecek olumsuz durumlardan haberdar olunabilir ve göç sonrasında yaşanabilecek zorlukların üstesinden gelinmesi sağlanabilir. Böylece göç sonrası barınma, iş bulma, sosyal çevre edinebilme ve topluma uyum sağlayabilme konularındaki endişelerini azaltarak göç etme konusundaki korkularını azaltabilmekte ve göç kararı almakta daha cesur davranabilmektedirler. Yine çalışmamız sırasında Suriyeli öğrenciler için

²⁶ Savaş Çağlayan, "Göç Kuramları, Göç ve Göçmen İlişkisi", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17 (Aralık 2006), 67-91.

katılımcıların verdiği bir diğer önemli tavsiye yerel halk ile sosyalleşmeleri olmuştur. Bu tavsiye bireylerin hayatlarını kurarken, iletişim kurabilmenin ve topluma uyum sağlayabilmenin önemini göstermektedir.

Eğitim kanalı ile yerel halk ile göç eden bireyler bir buluşma sahası kazanabilmektedir. Böylece bireyler zihinlerindeki kategoriler ile değil gerçek hayatta, iletişim vasıtasıyla, etkileşime girebilmektedirler. Bu tecrübe ise toplumsal çatışmayı azaltıcı bir etki ve olumlu ilişkilerin oluşmasına bir katkı sunabilir. Çalışmada, katılımcılar üniversite ortamında daha rahat hissettiklerini ifadelerinde yer vermektedirler. Yine Harran Üniversitesinde yapılan bir çalışmada²⁷ eğitimin olumlu işlevine atıf yapılmaktadır ve bu sonuçlar çalışmamızdaki katılımcı ifadeleri ile örtüşmektedir.

Sonuç

Göç, bireysel ve toplumsal olarak birçok açıdan etki yaratmaktadır. Bu alanlardan biri de eğitim alanı olarak ifade edilebilir. Eğitim hayatı boyunca şekillenen ve sonrasında somutlaşan meslek edinimi süreci ise bu olgunun farklı yönlerinden biri olmuştur. Özellikle zorunlu olarak göç etmek zorunda olan bireylerin eğitim ve meslek edinimi süreçleri daha da karmaşık bir hal almıştır. Zorunlu göç ve insan hayatının önemli dönüm noktalarından biri olan meslek seçimi araştırılması gereken önemli konulardan biri olarak karşımıza çıkmıştır. Bu bağlamda, Linda Gottfredson'un kuramına dayanarak tasarlanan bu çalışmada, Suriyeli üniversite öğrencilerinin hangi meslekleri tercih ettiklerinin saptanması amaçlanmıştır. Meslek seçimi bir anda karar verilen bir gerçeklik olmadığı için meslek seçimine etki eden alt faktörlerin de anlaşılmasına özen gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışma kapsamında, Kilis 7 Aralık Üniversitesi'nde eğitimlerine devam etmekte olan ve farklı bölümlerde okuyan 13 kadın ve 7 erkek olmak üzere toplam 20 kişi ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Çalışma sonucunda kadın ve erkek katılımcıların vasıflı iş gücü oluşturabilmek için gayret sarf ettikleri gözlemlenmiştir. Görüşmeler neticesinde Suriyeli göçmen üniversite öğrencilerinin meslek tercihinin bireysel ve çevresel faktörlerin yanında çalışma alanı ile ilgili durumların, cinsiyetin ve saygınlık düşüncesi ile ilişkili durumların da etki ettiği sonucuna varılmıştır.

Araştırma sırasında Suriyeli öğrencilerin meslek tercihinin etki eden alt faktörler olarak çalışma koşulları, eğitim olanaklarına erişebilmeleri veya

²⁷ Hatice Şahin – Mahmut Kaya, "Harran Üniversitesi'ndeki Suriyeli Öğrencilerin Akademik Entegrasyon Süreçlerinin Analizi", *İnsan ve Toplum*, 11/3 (Eylül 2021), 39-84

erişememeleri, iş fırsatları, maddi kazanç ve yeni bir hayat kurabilme durumları olduğu görülmüştür.

Araştırma sonucuna göre, Suriyeli bireylerin tamamının cinsiyetleri ile uygun olduğunu düşündükleri meslekleri seçmiş olmaları dikkat çekici bir husus olmuştur. Katılımcıların cinsiyet rolleri ve cinsiyet faktörünün önemsiz olduğunu belirtmiş olmasına rağmen yaşadıkları hayat içerisinde cinsiyet ve meslek uyumunu önemseyen kararlar almışlardır. Özellikle erkekler için fiziksel zorluk gerektirdiği düşünülen işler uygun bulunmuş, kadınlar içinse rahat ve kolay olduğu düşünülen meslekler uygun bulunmuştur.

Çalışma koşullarını ve alanlarını ise mevcut durum üzerinden, rasyonel analizler yaparak karar vermişlerdir. Katılımcıların çoğunluğu hayallerinin peşinden koştuktansa gerçek hayatta pratik ve kârlı sonuçlar getirecek kararlar almışlardır. Entegre olabilecekleri tanıdık veya akrabaların olduğu ülkeler ile dillerini konuşabildikleri ülkeleri öncelikli olarak tercih etmişlerdir. Dil öğrenimi ve yerel halk ile sosyalleşmesi konusunda katılımcıların hem fikir olması bu durumu güçlendiren bir sonuç olmuştur.

Katılımcıların %40'ının mesleki beklenti olarak geliştirdikleri düşünce, iyi ve müreffeh bir hayat olmuştur. Bu durum savaş ve sonrasında yaşanan göç hadisesinin olumsuz etkisinin, aradan uzun yıllar geçmesine rağmen, 242 hala devam ettiğini düşündürmüştür. Kadın katılımcıların bekâr olması ise dikkat çeken bir diğer husus olmuştur. Küçük yaşta evliliklerin yaygın olduğu ve normal karşılandığı toplumsal bir özelliğin değişmeye başladığının sinyalleri şeklinde yorumlanmıştır

Toplumsal ayrıcalık ve meslek ilişkisini -doğru bulmasalar da- toplumsal bir gerçeklik olarak kabul etmişlerdir. Kendilerinin yapabilecekleri en saygın meslekleri seçmeye çalışmışlardır. Bunun yanında saygınlık ölçütü olarak insani ölçütleri göz önüne almış olmaları bir diğer önemli husus olarak dikkat çekmiştir. Bu bağlamda katılımcılar için sadece bir doktor veya hâkim olmak değil, iyi bir doktor veya iyi bir hâkim olmanın daha önemli olduğu sonucuna varılmıştır.

Kurama göre bireyler gerçekçi bir yaklaşımla meslek tercihinin doğru ilerlerken öncelikle cinsiyetleri ile ilişkili meslekleri ön plana aldıkları sonrasında cinsiyetleri ile uyumlu olacağını düşündükleri en mantıklı seçimleri yaptıkları ifade edilmiştir. Bu kriterlerin yanında seçenekleri elerken yapabilecekleri en saygın mesleği tercih ettikleri ifade edilmiştir. Bu uzun süreçte ilk feda edilenin ise hayal edilen meslek olduğu ifade edilmiştir.

Çalışma boyunca, Linda Gottfredson'un kuramındaki cinsiyet, saygınlık ve çalışma alanı ile ilgili paralel sonuçlar elde edilmiştir.

Cinsiyet ile ilgili bulgular incelendiğinde dikkat çekici bir durum göze çarpmaktadır. Katılımcıların %95'i cinsiyet ve meslek seçiminde cinsiyet faktörünün önemsiz olduğunu ifade etmiştir. Fakat seçtikleri bölümlere dikkat edildiğinde bütün katılımcıların, algılanan toplumsal cinsiyet rollerine göre mesleklerini seçtikleri görülmüştür. Ayrıca çalışmayı detaylandırmak için cinsiyet ve meslek ilişkisine dair yöneltilen alt sorulara verilen cevaplar incelendiğinde ise katılımcıların çoğunun meslekleri cinsiyetlere göre kategorize ettiği gözlemlenmiştir. Bu bağlamda kuramın öngördüğü üzere meslek seçiminde cinsiyet faktörünün etkili olduğuna dair görüş hakkında çalışmamız ile desteklenen sonuçlar elde edilmiştir.

Saygınlık ölçütü ve meslek seçimi arasındaki ilişki hakkında katılımcılar olumlu düşünmediklerini ve ilişkili olmadığını ifade etmişlerdir. Yine de katılımcıların %40'ı doktorluğu en saygın meslek olarak gördüklerini ifade ederken %40'ı ise tüm mesleklerin saygın meslekler olduğunu ifade etmişlerdir. Elde edilen bulgular bağlamında zirve meslekler algısının değişmeye başladığı düşünülmüştür. Bu durumu postmodern dönemin bir yansıması olarak da yorumlayabilmek mümkün olmuştur. Büyük parçaların yerine küçük parçaların da önemli olduğu, çoğunluk algısı yerine azınlıkların da önem kazandığı dönemde; artık zirve mesleklerin değil tüm mesleklerin kendi içerisinde öneme haiz olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte katılımcılar, bireysel yaşamlarında saygınlık ile meslek seçiminin ilgisiz olduğunu beyan etmelerine rağmen katılımcıların çoğunluğu sosyal hayatta bu düşüncenin etkin ve önemli olduğu görüşünü paylaşmışlardır. Kuramın öngörüsü ise toplumda saygın mesleklerin bireyler tarafından gerçekleştirilmek istenilen hedeflerden olduğu varsayımı olmuştur. Bireysel olarak katılımcılar doğru bulmasalar da gerçek hayatta saygın mesleğin arzulandığı ve toplum tarafından saygınlık getirdiği görüşünü paylaşmışlardır. Çalışmada, meslek ve saygınlık ilişkisi arasında paralel sonuçlara ulaşılmıştır.

Çalışma alanı ile ilgili elde edilen bulgulara göre ise katılımcıların imkânlar dâhilinde seçimler yaptıkları sonucuna ulaşılmıştır. Bireylerin sahip oldukları yetenekler kadar çevrelerindeki imkân veya imkânsızlıkların da seçimlerinde etkili olduğu sonucuna varılmıştır. Katılımcıların sadece %20'sinin hayal ettikleri meslek ile seçtikleri bölümün aynı olması da bu durumun varlığını güçlendirmiştir. Çalışmada, katılımcıların hayallerinin peşinden koşmaktansa gerçekçi seçimler ve tercihlerde bulunarak bir meslek

tercihinde bulundukları sonucuna ulaşılmıştır. Bunun yanı sıra tercih edilen alanlar puan türüne göre incelendiğinde erkeklerin ağırlıklı olarak sayısal bölümleri tercih ettikleri ve kadın katılımcıların bazılarının ise erkek katılımcılardan farklı olarak sözel bölümleri tercih ettikleri görülmüştür. Ayrıca arzu edilen bölüm seçildiğinde mesleki bir beklenti geliştirildiği, arzu edilmeyen bölümün seçilmesi durumunda ise herhangi bir mesleki beklentinin geliştirilmediği elde edilen bir diğer sonuç olmuştur.

Kaynakça

- Bilgin, Arzu. "Kadınlarda Meslek Seçimi, Kimlik Gelişimi ve Psikolojik Ayrılma Arasındaki İlişkiler". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 13/1 (Kasım 2016).
- Buz, Sema. "Göçte Kadınlar: Feminist Yaklaşım Çerçevesinde Bir Çalışma". *Toplum Ve Sosyal Hizmet*, 18/2 (Ekim, 2007), 37-50.
- Creswell, John Ward, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. Ankara: Siyasal Yayın Dağıtım, 4. Baskı, 2018.
- Çağlayan, Savaş. "Göç Kuramları, Göç Ve Göçmen İlişkisi". *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17 (Aralık 2006), 67-91.
- Dinler, Caner - Hacıfazlıoğlu, Özge. "Mülteci Çocukların İlköğretime Uyum Süreçleri: Tekirdağ İlinin Bir Okulundaki Öğretmenlerin ve Yöneticilerin Deneyimleri". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/6, (Aralık, 2020) 1717-1728. <https://doi.org/10.18506/anemon.671367>
- Erdoğan, Deniz. *Yerel Medyada Nefret Söylemi: Suriyeli Sığınmacıların Kilis Yerel Basınında Temsili*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,, 2018. 245
- Eryetiş, Muharrem Vedat. Meslek Seçimi Ve Mesleki Rehberlik. *Anadolu Bil Meslek Yüksekokulu Dergisi* 44 (Ekim, 2016).
- Goode, William. *Topluluk İçinde Topluluk: Meslekler, Meslekler Ve Sosyoloji*. Der. ve Çev. Zafer Cırhinlioğlu, İstanbul: Gündoğan yayınları, 1997.
- "Göç Terimleri Sözlüğü", ed. Bülent Çiçekli PDF: Uluslararası Göç Örgütü, 2. Basım, 2009. https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml31_turkish_2ndedition.pdf (Erişim 29 Ağustos 2024)
- Gökcan, Mahmure - Büyükgöze Kavas, Ayşenur. "Meslek Seçiminde Toplumsal Cinsiyetin Rolü: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *Kariyer Psikolojik Danışmanlığı Dergisi*, 1/1 (Aralık, 2018), 48-67.
- Gülbahçe, Arzu. *Mesleki Olgunluk Düzeyleri Farklı Olan Öğrencilerin Sosyal Karşılaştırma Ve Benlik İmgelerinin İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü (HBOGM) “Geçici Koruma Altında Bulunan (SURIYE) Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Eğitim Kademelerine Göre Okullaşma Oranları” (Erişim 29 Ağustos 2024). https://hbogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2022_01/26165737_goc2022sunu.pdf

Karacoşkun, Mustafa Doğan – Ateş, Mehmet. “Suriyeli Göçmen Lise Öğrencilerinin Meslek Tercihini Etkileyen Faktörler”. Ortadoğu ve Göç, 12/2 (Aralık, 2022), 312-344. <https://doi.org/10.31834/ortadoguvegoc.1214236>

Kesgin, Bedrettin. “Geçicilikten Kalıcılığa Suriyeli Göçmenler ve Uyum Sorunu”. *Anasay/19* (Şubat, 2020), 29-49. <https://doi.org/10.33404/anasay.1034459>

Koytak, Elyesa. “Meslek Sosyolojisinde Teorik Yaklaşımlar”. *Journal of Economy Culture and Society Özel Sayı 1 / Supplement 1* (Eylül 2020), 1-27.

Köksalan, Bahadır - Celkan, Hikmet. Y. “Mesleklerin Tanımlanması ve Sınıflandırılması Üzerine Bir Değerlendirme”. *Electronic Turkish Studies*, 13/19 (2018).

246

Köroğlu, Muhammet Ali - Dural, Fatma Nur. “Türkiye’ye Göç Etmiş Suriyeli Kadınların Toplumsal Cinsiyete İlişkin Deneyimleri ve Sosyal Hizmet”. *Ufuk Ötesi Bilim Dergisi*, 20/1 (Kasım 2020), 1-34.

Kuzgun, Yıldız. *Mesleki Rehberliğin Bireyin Yetenek Ve İlgilerine Uygun Meslekleri Tanımaya Etkisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1982.

Lafçi, Kamber Tekin. “Gençlerin Meslek Seçiminde Karşılaştıkları Güçlükler Üzerine Bir Değerlendirme”. *USE Uluslararası Sosyoloji Ve Ekonomi Dergisi/1* (Haziran, 2018), 97-120.

Meyvacioğlu, Yıldız Kuzgun. “Benlik ve İdeal Benlik Kavramlarının "Tercih Edilen Meslek" Kavramı ile İlişkisi”. *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)*, 16/1(Eylül, 2019), 1-10. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000918

Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), “Suriyeli Çocukların Eğitimi İçin Yol Haritası Belirlendi”. (Erişim 31 Ağustos 2024). <https://www.meb.gov.tr/suriyeli-cocuklarin-egitimi-icin-yol-haritasi-belirlendi/haber/11750/tr>

Özkan, Recep. “Göç Olgusu ve Toplumsal Yapıya Etkisi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 33/47 (Aralık, 2019), 127-145.

- Sarıkaya, Türkan - Khorshid, Leyla. "Üniversite Öğrencilerinin Meslek Seçimini Etkileyen Etmenlerin İncelenmesi: Üniversite Öğrencilerinin Meslek Seçimi". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 7/2 (Haziran, 2009), 393-423.
- Sunar, Lütfi. "Türkiye’de Mesleki İtibar: Dönüşen Çalışma Hayatı Ve Mesleklerin Sosyal Konumu". *Journal of Economy Culture and Society*, Özel Sayı 1 / Supplement 1(2020), 29-58. <https://doi.org/10.26650/JECS2020-0053>
- Şahin, Hatice - Kaya, Mahmut. "Harran Üniversitesi’ndeki Suriyeli Öğrencilerin Akademik Entegrasyon Süreçlerinin Analizi", *İnsan ve Toplum*, 11/3 (Eylül, 2021), 39-84.
- Şahutoğlu, Ali. *Suriyeli Göçmenlerin Harran’ın Sosyo- Ekonomik Yapısına Etkileri*. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Şaşmaz, Mahmut Ünsal - Yayla, Yunus Emre. "Ekonomik Kalkınmanın Belirleyicilerinin Değerlendirilmesi: Ekonomik Faktörler". *International Journal of Public Finance*, 3/2 (Aralık, 2018), 249-268. <https://doi.org/10.30927/ijpf.463825>
- Tan, Hasan - Baloğlu, Mustafa. *Psikolojik danışma ve rehberlik*. Ankara: Nobel Yayın-Dağıtım, 4. Basım, 2013.
- Taş, İbrahim Ethem vd. "Türkiye’de Suriyeli Göçü Sonrası Geliştirilen Politikaların Kriz Yönetimi Bağlamında Değerlendirilmesi". *Şarkiyat* 14/3 (Ocak 2023), 1238-1255. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1126905>.
- Topcu, Emel - Büyükbeşe, Tuba. "Göç Bağlamında Toplumsal Uyum Göstergeleri". *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 12/1 (Nisan 2020), 23-34.
- Tuncel, Gökhan - Ekici, Süleyman. "Göçün Siyasal Etkisi: Suriyeli Göçmenlerin Türkiye Siyasetine Etkisi". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (Aralık 2019), 48-72. <https://doi.org/10.20493/birtop.648831>
- Tuzcuoğlu, Semai. "Meslek seçimi ve önemi". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 6/6 (Ekim, 2013), 265-280.
- Tüfek, Yusuf. *Gaziantep’teki Suriyeli sığınmacıların Türk eğitim sistemine entegrasyonunda yaşanan sorunlara ilişkin STK’ların görüşleri ve çözüm*

önerilerinin incelenmesi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) "İstatistiklerle Kadın, 2022" (Erişim 31 Ağustos 2024). <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Kadin-2022-49668>

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), "Aile Araştırmaları" (Erişim 31 Ağustos 2024) , <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Kadin-2022-49668>

Uyguç, Nermin. "Cinsiyet, Bireysel Değerler Ve Meslek Seçimi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 18/1 (Temmuz, 2016), 93-104.

Ültay, Eser vd., "Sosyal Bilimlerde Betimsel İçerik Analizi", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Ağustos, 2021), 188-201. <https://doi.org/10.21733/ibad.871703>

Yalçın, Cemal. *Göç sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 1. Basım, 2004.

Yeşilyaprak, Binnur. "Mesleki Gelişim Kuramları Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme" . *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal* 2/6 (Şubat, 1995), 43-49

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 12. Baskı, 2018.

Mısır’da “Gerçek Sünnet” İddiasının İz Sürümü: İsmail Mansûr Cûda Özelinde Bir İnceleme

The Tracing of the Claim of “True Sunnah” in Egypt: An
Investigation in the Spesific Case of Ismail Mansoor Joudeh

İsa EREN

Arş. Gör. Dr., Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Bilim Dalı

Ph.D. Research Assistant, Ordu University, Faculty of Theology,
Department of Hâdîth, Ordu/Türkiye

isaeren@odu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0897-3822

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Kasım/November 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Aralık/December 2024

DOI: 10.53683/gifad.1583836

Atıf / Citation: Eren, İsa. “Mısır’da “Gerçek Sünnet” İddiasının İz Sürümü:
İsmail Mansûr Cûda Özelinde Bir İnceleme/ The Tracing of the Claim of “True
Sunnah” in Egypt: An Investigation in the Spesific Case of Ismail Mansoor Joudeh”.
*Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane
University Faculty of Theology*, 14/27 (Ocak/January 2025/1): 249-277

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University,
Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Türkiye. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Mısır, modern dönemde hadis ve sünnete karşı eleştirel yaklaşımlar açısından merkezi konumda olan ülkelerden biridir. Müslümanların sünnet algısını sorunlu bulan bazı yazar ve aydınlar, “gerçek sünnet” iddiasıyla birtakım arayışlara yönelmiştir. Bu çerçevede eser telifedenlerden birisi de İsmail Mansûr Cûda’dır. Fikrî geçmişi selefi düşünceye dayanan Cûda, seksenli yılların ortasında yaşadığı değişimle hadisleri ve geleneği eleştirmeye başlamıştır. Tebsîrü’l-ümme bi hakîkatî’s-sünne adlı eseri selefi camia başta olmak üzere ülkede büyük bir infial yaratmıştır. Cûda, sünnetin varlığını reddetmeyen; ancak eleştirel yaklaşımın neticesinde amel edilecek sünneti oldukça sınırlandıran metoduyla bilinmektedir. Sünneti tamamen reddedenleri İslâmî ilimlerde derinliği bulunmayan kişiler olarak gören Cûda, Kur’an’daki resule itaat ve ittiba gibi kavramların, sünnete bağlılığı zorunlu kıldığını düşünmektedir. Diğer yandan sahâbe döneminde sağlıklı işleyen hadis tetkik sisteminin tâbiîn ve sonrasındaki dönemde sekteye uğradığını vurgulamaktadır. Bu çalışmada modern dönemde Mısır’da “gerçek sünnet” iddiasıyla telif edilen eserin özgün değerinin tartışılması ve nihayetinde benzeri eserlerle mukayesesi amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda Cûda’nın mezkûr eserindeki görüşlerinin, bütüncül bir bakış açısıyla ve tutarlı olup olmaması ekseninde incelenmesi hedeflenmektedir. Böylece modern dönemde yapılan hadis tartışmalarının arka planına dönük bir panorama çizme imkanı elde edilecektir. Mezkûr eserin bilimsel bir bakış açısıyla incelenmesi, hadis ve sünnetin doğru anlaşılması ve Mısır’daki eleştirel yaklaşımın tarihi seyri açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Cûda, Rivayet, Mısır.

Abstract

Egypt is one of the central countries in terms of critical approaches to hadith and sunnah in the modern period. Some authors and intellectuals, who found the Muslim perception of the Sunnah problematic, turned to some searches with the claim of “true Sunnah”. One of the authors of works in this framework is Ismail Mansoor Joudeh. Joudeh, who has an intellectual background in Salafist thought, began to criticize hadiths and tradition with the change he experienced in the mid-eighties. His work entitled Tabsîr al-umma bi hakîqat al-sunna caused great outrage in the country, especially in the Salafist community. Joudeh is known for a method that does not deny the existence of the Sunnah, but as a result of his critical approach, he severely limits the Sunnah to be practiced. Regarding those who completely reject the Sunnah as people who lack depth in Islamic sciences, Joudeh considers that the Qur’anic concepts such as obedience to the Messenger and ittiba make adherence to the Sunnah obligatory. On the other hand, he emphasizes that the hadith investigation system, which had been functioning well during the Sahâba period, was interrupted

in the period of the tâbi'in and after. It is aimed in this study to discuss the original value of the work, which was compiled in Egypt in the modern period with the claim of "true Sunnah", and finally to compare it with similar works. In accordance with this purpose, it is aimed to examine the views of al- Joudeh in the aforementioned work from a holistic perspective and in terms of whether they are consistent or not. Therefore, it will be possible to draw a perspective on the background of the hadith debates in the modern period. Examining the aforementioned work from a scientific perspective is important for the correct understanding of hadith and sunnah and the historical course of the critical approach in Egypt.

Keywords: Hadith, Sunnah, Joudeh, Riwayat, Egypt.

Extended Summary

Egypt has emerged as a focal point for critical perspectives on hadith and sunnah in the modern era. The idea that Muslims' perception of the Sunnah was problematic and that even the authoritative hadith books were full of fabricated narrations led some writers and intellectuals to seek for a "true Sunnah". Beginning with Jamal al-Din Afghani (1838-1897) and Muhammad 'Abduh (1849-1905) in Egypt, the new searches were continued by many intellectuals and writers, especially Rashid Reza (1865-1935), Ahmad Amin (1886-1954) and Mahmoud Abû Reyze (1889-1970), and a space was opened for discussions in this direction.

251

One of the Egyptian writers who rejected the traditional approach as a continuation of this line and put forward a great claim under the name of the search for 'true sunnah' is Ismail Mansoor Joudeh. Is a specialist in forensic medicine and toxicology, and his intellectual background is rooted in Salafist thought. He played an active role in the Salafist call, especially through his sermons in mosques for many years. He started to criticize hadiths and tradition with the intellectual change he experienced in the mid-eighties. His work entitled *Tabsîr al-umma bi hakikati al-sunna* on hadith and sunnah caused a great outrage in the country. Ismail Mansoor Joudeh, who was known as the 'Salafi sheikh' until 1985, began to reject issues such as the torment of the grave and the niqab (veil), which he had previously accepted. After the change, he became known as 'the enemy of the Sunnah' by the Salafis and 'the reformer of Islamic thought' by the modernists.

It appears that Joudeh continued the line of Ahmad Amîn and Mahmud Abû Reyze with his method, which did not reject the existence of the sunnah, but limited the sunnah to be acted upon as a result of his critical approach. It is seen by his followers as a name that tries to channel the Islamic

thought, which entered the process of deterioration with the tabi'in period, back to the real method of Islamic thought in the period of the Companions. The most fundamental issue that determines Joudeh's attitude towards the Sunnah is that although the Qur'an is preserved, the Sunnah is not preserved, the hadiths are not written down, the Companions hesitate to narrate many hadiths, the muhaddiths focus on the criticism of the script rather than the text, and many hadiths are fabricated due to their inadequacy in the criticism of the script. Joudeh states that all narrations that are claimed to be authentic should be reviewed based on the idea that no book other than the Qur'an is free from errors and defects. He draws the conclusion that the Companions did not attach importance to the Sunnah based on the fact that the hadiths were not written down in a systematic way. While Joudeh claims that the Companions' sole source of judgement was the Qur'an and that they did not bring any other source as a partner to it, he ignores the historical information that the leading members of the Companions consulted the Qur'an and when they could not find it in the Qur'an, they consulted the Sunnah. While he emphasizes the difference between the writing of the Qur'an and the Sunnah, he overlooks the fact that even though the Qur'an was written during the Prophet's time, this written text was not collected in one place, and even when it was collected, it was not a written text in the hands of everyone, and the main preservation took place in the Sunnah. Considering those who reject the Sunnah completely as people who do not have depth in Islamic sciences, Joudeh thinks that concepts such as obedience and *ittiba* to the Messenger in the Qur'an make adherence to the Sunnah obligatory. On the other hand, he criticizes the traditional perception of sunnah based on the fact that the process of examining hadith, which was functioning well during the Sahaba period, was interrupted after the tabi'in.

It is alleged that before his death, Joudeh made a will not to reprint his works. It is known that his family members opposed even the online edition of Joudeh's work and that al-Azhar's attitude towards such works was negative. It can be said that these and other reasons caused the author's recognition in the Islamic world to remain limited and his ideas not to spread. Even so, his name is occasionally mentioned in the works written for the defence of hadith and sunnah, and his views are partially included.

It is aimed in this study aims to discuss the value of this work, which was written with the claim of a 'true Sunnah' experience in Egypt in the modern period, and finally to compare it with similar works. With this aim, it is aimed to analyze Joudeh's views in the aforementioned work from a holistic perspective and whether they are consistent or not. Therefore, it will

be possible to draw a panorama towards the background of the hadith debates in the modern period. It is important to analyze Joudeh’s works from a scientific point of view in terms of the correct understanding of hadith and sunnah and the historical course of the critical approach in Egypt.

Giriş

Mısır, modern dönemde hadis ve sünnete karşı ortaya çıkan eleştirel yaklaşımların odağı olan bir ülkedir. Müslümanların sünnet algısının sorunlu olduğu ve muteber hadis kitaplarının dahi çok sayıda uydurma rivayetle dolu olduğu düşüncesi, bazı yazar ve aydınları, birtakım arayışlara sevk etmiştir. Cemaleddin el-Efgânî (1838-1897) ile başlayan yeni arayışlar, Muhammed Abduh (1849-1905), Reşid Rızâ (1865-1935), Ahmed Emîn (1886-1954) ve Mahmud Ebû Reyze (1889-1970) başta olmak üzere çok sayıda alim ve yazar tarafından sürdürülmüş, bu yöndeki tartışmalara alan açılması söz konusu olmuştur. Bu çizginin devamı olarak geleneksel yaklaşımı reddedip “gerçek sünnet” arayışı adıyla büyük bir iddia ortaya koyanlardan biri de Kahire Üniversitesi hocalarından İsmail Mansûr Cûda’dır. Cûda, sahabe döneminde başlayan hadis tetkik kriterlerinin tâbiîn dönemiyle bozulma sürecine girdiğini, bunun akabinde de çok sayıda hadisin uydurulduğunu iddia etmektedir.¹ Kur’an dışındaki hiçbir kitabın mutlak manada sahih olmayacağı düşüncesinden hareketle muhaddislerin muteber kabul ettiği hadis kitapları dâhil tüm rivayetlerin gözden geçirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

253

Bu çalışmada öncelikle Cûda’nın hayatı, fikrî arka planı ve eserlerine dair bilgi verilecek, ardından çalışmanın esas odak noktası olarak seçilen sünnet ve hadisle ilgili temel bazı görüşleri sistematik bir şekilde ele alınacaktır.

İsmail Mansûr Cûda’nın Hayatı ve Eserleri

İsmail Mansûr Cûda, 1942 yılında Mısır’ın Dekahliye şehrinde doğmuştur. Çocukluk döneminde Kahire’ye taşınan Cûda, 1967’de Kahire Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi’nden mezun olmuştur. Aynı yıl kendi fakültesinde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başlamış, Adli Tıp ve Toksikoloji alanında doktorasını yapmıştır. 1979 yılında çalıştığı alanda doktor öğretim üyesi, 1985’te ise profesörlük unvanını almıştır. Cûda, mesleki

¹ Muhammed Abduh ve onun görüşlerinin takipçisi Ebû Reyze, bozulma sürecinin fitne döneminde başladığını düşünmektedir. Mahmud Ebû Reyze, *Edvâ’ ‘ale’s-sünneti’l-Muhammediyye* (Kahire: Darü’l-Maârif, ts.), 378-379.

çalışmalarının dışında hukuk ve İslam felsefesi alanlarında da doktora eğitimi almıştır. Uzun yıllar ikamet ettiği Kahire'nin İmam Şâfiî bölgesindeki bir camide ve Mansûra'daki el-Cemiyetü'l-Şer'iyye'de fahrî imam ve hatip olarak hizmet vermiştir. Fikrî değişim öncesinde selefi çizgiye sahip olan Cûda, güçlü hitabetiyle çevresindekilerin ilgisini üzerine çekmiştir.² Selefi düşüncüyü savunduğu dönemdeki öğrencilerinden biri olan Hasan Ebü'l Eşbal ez-Züheyri, bugün Mısır'da seleflerin önde gelen hocalarından biri olarak tanınmaktadır. Züheyri, Kütüb-i Sitte'deki hadisleri senedleriyle ezbere bilen Cûda'nın vaazlarında yüz hadisi senediyle birlikte hatasız bir şekilde aktarabildiğini belirtmektedir. Değişim öncesi Cûda'yı Şâfiî mezhebine mensup, "seleflerin şeyhi" şeklinde nitelenebilecek bir âlim olarak görmektedir. 1979-1985 yılları arasında Ürdün'de Şeyh Nâsirüddin el-Elbânî'den (1914-1999) ders alan Züheyri, 1985 yılında Mısır'a döndüğü zaman hocası Cûda'yı "dini sabiteler"den vazgeçmiş, peçe kullanmanın haram olduğunu savunan ve kabir azabını inkar başta olmak üzere birçok meselede i'tizâlî görüşleri benimsemiş bir halde bulmuştur. Değişim sonrası Cûda'nın camilerdeki vaaz ve dersleri yasaklanmıştır. Bu tarihten sonra selefi camiada "sünnet düşmanı", modernistler nazarında ise "İslam düşüncesinin ıslah öncüsü" olarak anılmaya başlanmıştır.³

Cûda, kaleme aldığı eserlerden ilki olan *Akâidetü'l-îmân bi'l-ba's ile el-Bahs ve ahvâlü yevme'l-kıyâme*'yi 1988'de yayımlamıştır. 1990'da yayımladığı *Tezkîrû'l-ashâb bi tahrîmi'n-nikâb* adlı eserinde Müslüman kadınlar için peçe kullanma zorunluluğunun bulunmadığı konusunu işlemiştir. 1994 yılında telif ettiği *Şifâ'ü's-sadr bi nefyi 'azâbi'l-kabr* adlı eserinde İslam'da kabir hayatının bulunmadığını belirtmiştir. 1995 yılında dikkatleri üzerine çeken *Tebîrû'l-ümme bi hakîkati's-sünne* adlı eseri kaleme almıştır. 1998'de *La cizye ala ehli'l-kitâb* adlı eseri telif etmiştir. *Tebîrû'l-ümme bi hakîkati's-sünne* adlı eseri hadis ve sünnet karşıtı olarak yazılan tüm eserlerle aynı muameleyi görmüş ve Ezher tarafından toplatılmıştır. Vefatından kısa bir süre önce eserlerinin baskısının yapılmaması yönünde bir vasiyette bulunduğu iddia edilmiştir. Bu vasiyete binaen aile fertlerinin bugün eserlerin online baskısına dahi karşı çıktığı ileri sürülmektedir. Esere yönelik bu hususiyetler sebebiyle İslam dünyasındaki bilinirliği sınırlı düzeyde kalmıştır. Hâl böyle olmakla birlikte hadis ve sünneti savunma amacıyla yazılan eserlerde adı yer yer

² Cûda, bu yönüyle Seyyid Ahmed Han başta olmak üzere geçmişleri ateşli bir hadis savunucusu olan Ehl-i Kur'an mensuplarıyla benzerlik göstermektedir. Bk. Abdulhamit Birişik, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İnsan, 2001), 320.

³ Ebü'l-Eşbal ez-Züheyri, "Şerhu Sahîh-i Müslim", *islamweb* (Erişim 10 Temmuz 2024).

zikredilmekte, görüşlerine kısmen de olsa yer verilmektedir.⁴

Sünnetin Hücciyeti ve Müstakıl Teşrî Kaynağı Meselesi

Cûda, sünnet ve hadisle ilgili görüşlerini ele aldığı *Tebisîrû'l-ümme bi hakîkati's-sünne* (Ümmeti, Sünnetin Hakikatiyle Aydınlatma) adlı eseri, Müslümanlara sünnetin hakikatini, bir diğer ifadeyle gerçek sünneti izah etmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, eserin yaklaşık otuz yıl önce Ebû Reyeye tarafından yazılan *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye* (Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması) adlı eserle benzer özellikler taşıdığı söylenebilir. Eser isimlerindeki "gerçek sünnet" vurgusunun yanı sıra her iki eserdeki hâkim kanaat ve muhteva benzerliği de açıkça görülmektedir. Ayrıca, iddianın ispatı noktasında sunulan delillerde de benzerlikler göze çarpmaktadır. Nitekim Ebû Reyeye gibi Cûda da kendi görüşünü destekleyen rivayetleri sıhhat kritiği yapmadan kullanırken görüşünü nakzeden rivayetleri ise görmezden gelebilmektedir.⁵

Cûda, mezkûr eserinde sünneti, rivayet edilen hadislerden ziyade amel olunarak bize ulaşanlarla sınırlandırmaktadır. Muhaddislerin sünnetin hücciyetini ispatı bağlamında ileri sürdükleri "sünnet/hadis olmadan namaz kılınmaz!" delili, temelsiz ve gerçeği yansıtmayan bir sav olarak değerlendirilmektedir. Ona göre namaz, Ebû Reyeye'nin de ifade ettiği üzere yazılı olarak kayda geçirilen hadislerle değil amel edilen sünnetle gelecek nesillere aktarılmıştır.⁶ Cûda'ya göre sahih olduğu öne sürülen bir hadis, zannî bir nitelik taşıdığı için kesin bilgi (yakîn) seviyesine ulaşamaz. Dolayısıyla, o hadisin Hz. Peygamber'e ait olduğu kesin bir şekilde ifade edilemez. Bu nedenle Cûda, "el-Ehadisü'n-Nebeviyye" yerine "el-Ehadisü'l-Merveiyye" ifadesini kullanmayı tercih etmektedir.⁷ Benzeri düşüncenin daha

⁴ İsmail Mansûr Cûda, *Tebisîrû'l-ümme bi hakîkati's-sünne* (el-Minhâc, 1995), 677; İmâd es-Seyyid eş-Şirbînî, *Reddû's-şübühât havle ismeti'n-nebiyyi fi dav'i'l-kitâb-i ve's-sünneti* (Mansûre: Daru'l Yakîn, 2008), 363; İmâd es-Seyyid eş-Şirbînî, *Ukûbetü'z-zânî ve'l-mürted* (Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2003), 10; İmâd es-Seyyid eş-Şirbînî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye fi kitâbâtı a'dâi'l-İslâm münâkaşatuha ve'r-red aleyha* (Kahire: Alimu's-Sekâfe, 2019), 1/191; Abdurrahman Muhammed Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fi Mısır ve mevki'ü'l-İslâm minhum* (Kahire: Dârü'l-Beyân, 2012), 131-134; Abdülazîm İbrahim Muhammed el-Mat'anî, *Ehtâ' ve evhâm fi edhami meşrû'i te'assufi lî hedmi's sünneti'n-nebeviyye* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1999), 4, 94.

⁵ Zekerîya Güler, "Ebû Reyeye'nin 'Advâ Ale's-Sünne en- Nebeviyye' Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1991), 195-196.

⁶ Cûda, *Tebisîrû'l-ümme*, 17; Mukayese için bk. Ebû Reyeye, *Advâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 12, 378-380.

⁷ İsmail Mansûr Cûda, *Şifâ'ü's-sadr bi nefyi 'azâbi'l-kabr*, ts., 7-8.

önce Ebû Reyve tarafından da savunulduğu bilinmektedir.⁸

Cûda'ya göre sünnete bağı kalmak Kur'an'ın bir emridir. Hz. Peygamber'e itaati ve ittibâyı emreden ayetler doğrultusunda aksini düşünmek mümkün değildir. Ona göre sünneti toptan reddetme düşüncesi, İslami ilimlerde derinliğı olmayan kişilerin sergilediğı bir tavidır. Nitekim bazı aydınların, makbul olmayan rivayetler sebebiyle hadis ve sünnetin tamamını reddetmesini bilimsel bir yaklaşım olarak görmemektedir. Ayrıca Allah'ın Resûlullah'ta güzel bir örneklik bulunduğunu bildirmesi, sadece Kur'an'la yetinme düşüncesinin İslam'da yeri olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.⁹ Bununla birlikte Cûda, Kur'aniyyûn mensuplarının iddia ettiğı gibi, Hz. Peygamber'in görevinin yalnızca tebliğle sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Cebrail'in görevi nasıl vahyi Hz. Peygamber'e iletmekse, Hz. Peygamber'in görevi de bu vahyi insanlara ulaştırmaktan ibarettir.¹⁰

Sünnetin tamamını reddetme düşüncesini sağlıklı bulmayan Cûda'nın, sünnetin ne olduğuna dair yaptığı sorgulamalar dikkat çekicidir. Cûda'ya göre hadisçilerin sünnetin hücciyeti üzerine Kur'an'dan getirdikleri en önemli delillerden biri olan 'hikmet' kavramı, sünnetin karşılığı olamaz. Aksi halde “Allah sana kitabı ve hikmeti indirmiş.”¹¹ ayetinin “Allah sana kitabı ve sünneti indirdi.” lafzıyla gelmesi gerekirdi. Ayrıca hikmetin sünnet olarak nitelenmesi durumunda sünnetin Kur'an'dan daha kapsamlı olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Bu da doğru bir yaklaşım olarak görülemez. Buna ek olarak, Kur'an'da geçen hikmet kavramının sünnete işaret etmediğini gösteren bir diğer delil de “Hikmetli Kur'an”¹² şeklindeki nitelemelerdir.¹³

Cûda, tıpkı hikmet kavramında olduğu gibi “Kendilerine açıklaman için sana da zikri indirdik.”¹⁴ ayetindeki “zikr” kavramının sünnete karşılık geldiğı görüşüne de itiraz etmektedir. Ona göre “zikr” doğrudan sünneti ifade etseydi, ayetin “Sana zikri ve beyanı indirdik.” lafzıyla gelmesi gerekirdi.¹⁵ Cûda, “zikr” kavramıyla ilgili ayetlerden yola çıkarak, sünnetin İslam'da

⁸ Ebû Reyve, *Edvâ' 'ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 12, 379-380.

⁹ Cûda, *Tebisîrû'l-ümme*, 93-100.

¹⁰ Cûda, *Tebisîrû'l-ümme*, 268-269.

¹¹ en-Nisâ 4/113.

¹² Yûnus 10/1.

¹³ Cûda, *Tebisîrû'l-ümme*, 21-22, 114-117.

¹⁴ en-Nahl 16/44.

¹⁵ Cûda, *Tebisîrû'l-ümme*, 23-25, 260.

bağımsız bir teşrî kaynağı olmaktan ziyade Kur'an'ın beyanı ve şerhi olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁶ "Bu uyarıcı kitap kendilerine geldiğinde onu inkâr edenler (cezalarını görecekler)."¹⁷ ayetinde geçen "zikr" lafzının Kur'an'ı ifade ettiğini belirten Cûda, sünnetin "uyarıcı kitap" olduğuna dair hiçbir delilin bulunmadığını vurgulamaktadır.¹⁸

Cûda, sünnetin Kur'an'daki dayanağı olarak görülen "beyan"la ilgili ayetlerinin, sünnetin bağımsız bir teşrî kaynağı olmasından ziyade, Kur'an'ın açıklaması ve yorumu olduğunu ifade ettiğini kabul etmektedir.¹⁹ Ayrıca, sünnetin hücciyetine delil olarak sunulan "Allah ve resûlü herhangi bir konuda hüküm verdiklerinde artık mümin bir erkek veya kadın için işlerinde tercih hakları yoktur."²⁰ ayetinin de Kur'an'dan bağımsız bir teşrî kaynağına değil, Kur'an'la doğrudan ilişkili bir bağlama işaret ettiğini belirtmektedir.²¹ Sünnetin Kur'an'ın yanında bir teşrî kaynağı olamayacağını ifade eden Cûda, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın anlaşılması adına yaptığı açıklamaların, Kur'an'a muvafık olması gerektiğini düşünmektedir.²² Cûda, muhaddislerin sünnetin hücciyetini ispat amacıyla aktardıkları "Kur'an ve misli verildi" rivayetinin de mevzu olabileceğini öne sürmektedir. Ona göre Kur'an'ın bir benzerinin bulunması mümkün değildir.²³

Cûda'ya göre "İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için sana da uyarıcı kitabı indirdik."²⁴ ayeti, Hz. Peygamber'in sözlerinin Kur'an'dan bağımsız bir teşrî kaynağı olmadığını, aksine Kur'an'ın açıklaması niteliğinde olduğunu göstermektedir.²⁵ Ayrıca, hadislerin Kur'an'dan bağımsız olarak dinde hücciyetinin bulunmadığına dair bir diğer delilin, sahâbenin hadislerin yazılmasına gerekli özeni göstermemesi olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Kur'an dışında bir teşrî kaynağının bulunmadığına ilişkin Kur'an'da birçok delil varken, hadisler için bu tür bir durumun söz konusu olmadığını

¹⁶ Cûda, *Tefsîrû'l-ümme*, 12-13.

¹⁷ Fussilet 41/42.

¹⁸ Cûda, *Tefsîrû'l-ümme*, 258-260.

¹⁹ Cûda, *Tefsîrû'l-ümme*, 18; Ebû Reyve'nin benzeri görüşleri için ayrıca bk. Ebû Reyve, *Edvâ' 'ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 19.

²⁰ el-Ahzâb 33/36.

²¹ Cûda, *Tefsîrû'l-ümme*, 19-20.

²² Cûda, *Şifâ' ü's-sadr bi nefyi 'azâbi'l-kabr*, 24.

²³ Cûda, *Tefsîrû'l-ümme*, 318-319, 326.

²⁴ en-Nahl 16/44.

²⁵ Cûda, *Tefsîrû'l-ümme*, 13.

vurgulamaktadır.²⁶

Cûda, “*Hüküm yalnızca Allah’a aittir.*”²⁷ ayetini, sünnetin hüküm koyma yetkisini reddeden bir delil olarak göstermektedir. Ona göre bu ayette hükmün yalnızca Allah’a ait olduğuna açıkça işaret edilmektedir.²⁸ Cûda’nın bu düşüncesi, beraberinde bazı soru ve sorunları gündeme getirmektedir. Örneğin kıblenin tahvilinden önce Beytü’l-makdis’e doğru namaz kılınması, Kur’an’da yer almayan bir hükümdür. İddia edildiği gibi dinde hiçbir şekilde hüküm koyma yetkisi bulunmayan, kendisine tebliğ edileni insanlara iletmekle mükellef olan Hz. Peygamber, neye göre kıblenin Beytü’l-makdis olmasını belirlemiştir?²⁹ Hz. Peygamber, bu hükmü ya gayri metlûv bir vahiy ya da bizatihi kendi içtihamıyla almış olmalıdır.³⁰

Bunlara ilave olarak Goldziher’in hadislerin, İslam toplumundaki dinî ve hukukî geleneklerin farklı bir forma bürünmüş hali olduğu yönündeki temel iddiasının,³¹ Mısır’daki birçok düşünür ve yazar gibi Cûda üzerinde de etkili olduğu görülmektedir. Cûda’ya göre hadislerin bir kısmı, fakihlerin ortaya koyduğu fetvaların zamanla hadis şeklinde aktarılmasından ibarettir. Cûda, altı rekatlık evvâbîn namazına ilişkin rivayeti, belirli fıkhi görüşleri meşrulaştırmak amacıyla uydurulmuş bir hadis olarak ele alır ve bu durumu hadislerin kaynağına dair eleştirilerine bir örnek olarak sunmaktadır.³²

Hadislerin Tevsiki ve Kitabeti Meselesi

Cûda’nın sünnet ve hadisler konusundaki eleştirel tavrının arka

²⁶ Cûda, *Tebşîrû’l-ümme*, 16.

²⁷ Yûsuf 12/40.

²⁸ Cûda, *Tebşîrû’l-ümme*, 20.

²⁹ Şirbînî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye fi kitâbâtı a’dâi’l-İslâm*, I/454.

³⁰ Kur’an’da namazın önemi, farziyeti ve vakitleri hususunda bilgi yer almakla birlikte kıblenin yönünden namazdaki diğer ritüellere kadar birçok bilgi yer almamaktadır. Hz. Peygamber bu detayları, vahy-i gayr-i metlûv ile almıştır. Cûda, namaz konusunda Hz. Peygamber’in örneğini kabul etmekle Kur’aniyyûn’un yaklaşımını benimsemediği göstermektedir. Konuya dair tartışmalar için ayrıca bk. Veysel Özdemir, “Sünnet ve Hadîsi Dışlayıcı İslâm Yorumların Geldiği Son Nokta: (Sadece) Kur’an’a Göre Namaz”, *slam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, 2018, 469-481; Muhittin Düzenli, “Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur’an Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 126-130.

³¹ Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, çev. Mehmet Said Hatiboğlu - Cihad Tunç (Ankara: Otto, 2019), 2/17-33; Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014); Yavuz Köktaş, “Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine”, *Dîvân* 7/12 (2002), 97.

³² Cûda, *Tebşîrû’l-ümme*, 580. hadis için ayrıca bk. Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978), “Salât”, 231 (No. 435).

planında, hadislerin güvenilirliğine dair beslediği derin şüpheler bulunmaktadır. Bunların başında, hadislerin Kur'an gibi ilahi bir koruma altında bulunmadığı ve dolayısıyla uydurma riskine açık olduğu düşüncesi gelmektedir. Cûda'ya göre Kur'an, indirildiği andan itibaren çeşitli hıfz ve tevsik yöntemleriyle titizlikle korunmuş, bu sayede hem lafzı hem de anlamı bozulmadan günümüze ulaşmıştır.³³ Hadisler için ise benzeri durum söz konusu değildir. Cûda, "Men kezebe" rivayetini, Hz. Peygamber'in hadislerin sahliliğinin korunmasında zorluk yaşanacağını öngördüğüne ve bu nedenle hadislerin yalan veya iftiraya açık olabileceğini düşündüğüne dair bir işaret olarak ele almaktadır. Benzeri bir uyarıyı Kur'an için yapmaması bu durumu teyit etmektedir.³⁴ Bu düşüncenin bir uzantısı olarak Cûda, hadisçilerin; "Allah Teâlâ nasıl ki Kur'an'ı korudu, bunun gibi sünneti de korumak için bazı kişiler göndermiştir." şeklindeki görüşlerini, temelsiz ve yanıltıcı bir yaklaşım olarak nitelendirmekte, ne akl-ı selim ile ne de sağlıklı bir zihniyetle bağdaşabileceğini savunmaktadır.³⁵ Öte yandan "Bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz."³⁶ ayetinin, sünnetin korunmasına delil olarak sunulamayacağını savunmaktadır. Ona göre Allah'ın yalnızca Kur'an'ın korunacağını bildirdiği açıkça ifade edilmişken, sünnetin korunması hakkında herhangi bir teminat verilmemiştir. Cûda, düşüncesini desteklemek amacıyla korunmuş bir şeyin cerh ve ta'dil, ispat ve ilğa gibi süreçlere tabi tutulmasının düşünülemeyeceğini öne sürmektedir. Ona göre "koruma" ifadesi yalnızca Kur'an'a mahsustur ve sünnet bu ilahi garanti kapsamında değerlendirilmemelidir.³⁷

Cûda'ya göre ümmet Kur'an'a gösterdiği titizliği ve koruma çabasını hadislere göstermemiştir.³⁸ Kur'an'ın korunmuş olması ve ona herhangi bir şey eklemenin imkânsızlığı, bazı kişileri yalan ve iftiralarını dinin hükümlerine iliştiirmek amacıyla hadislere yönlendirmiştir.³⁹ Cûda, uydurulan hadislerin sayısının sanılandan çok daha fazla olduğunu

³³ Cûda, *Tefsîrü'l-ümme*, 282-283.

³⁴ Cûda, *Tefsîrü'l-ümme*, 295-296; Ebû Reyve, *Edvâ' 'ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 33; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim Cu'fi Buhârî, *Sahlîhü'l-İmâmî'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsir (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, 1422), "İlim", 38 (Hadis no. 106).

³⁵ Cûda, *Tefsîrü'l-ümme*, 255, 262.

³⁶ el-Hicr 15/9.

³⁷ Cûda, *Tefsîrü'l-ümme*, 258-260.

³⁸ Cûda, *Tefsîrü'l-ümme*, 427.

³⁹ Cûda, *Tefsîrü'l-ümme*, 318-319, 326.

vurgulamak için çeşitli tarihî anlatımlara atıfta bulunmaktadır. Bu bağlamda, Abdülkerîm b. Ebû'l-Avcâ'nın (ö. 155/772) öldürülmeden önce 4 bin hadis uydurduğunu itiraf etmesini, Hammâd b. Zeyd'in (ö. 179/795) zındıkların 12 bin hadis uydurdukları yönündeki beyanını ve Şu'be'nin (ö. 160/776) "hadislerin onda dokuzunun uydurma olduğunu" ifade eden açıklamasını delil olarak sunmaktadır.⁴⁰ Cûda, bu ifadeler ışığında hadis metinlerinin güvenilirliğine dair ciddi şüpheler barındırdığını belirtmektedir.⁴¹ Ancak, Cûda'nın hadis uydurmacılığına dair dayandığı rivayetlerin bir kısmı, muhaddisler tarafından da kabul edilmiş olup,⁴² bu durum hadis uydurmacılığının bir gerçeklik olarak inkâr edilmediğini göstermektedir. Cûda ve benzerlerinin göz ardı ettiği önemli bir nokta, hadisçilerin uydurma hadislerle karşı geliştirdiği yöntemleri ya tamamen yok saymaları ya da bu çabaları yeterince önemsememeleridir. Cûda'nın delil aldığı rivayetlerden birisi olan Şu'be'ye nispet edilen sözün ise aslı bulunmamaktadır. Kendisinden önce Ebû Reyeye'nin de eserinde yer verdiği bu söz, Mu'tezile kelâmcısı İbn Ebû'l-Hadîd'in (ö. 656/1258) *Şerhu Nehci'l-belâğa* adlı eserinden kaynak gösterilmeksizin aktarılmaktadır.⁴³ Cûda'nın, Ebû Reyeye gibi, Şu'be'ye atfedilen bu ifadeyi doğruluğunu sorgulamaksızın delil olarak kullanması, kaynaklara yaklaşımındaki tutarsızlığı ve doğrulanmamış bilgileri dayanak olarak benimseme eğilimini gözler önüne sermektedir.

Cûda'nın hadislerle ilgili olumsuz yaklaşımının sebeplerinden biri, Ebû Reyeye'nin de savunduğu üzere,⁴⁴ hadislerin erken dönemde yazıya aktarılmadığı iddiasıdır. Cûda, hadislerin güvenilirliğini kaybetmesini, yazıya geçirilmesinin yaklaşık 200 yıl sonra gerçekleşmesi ve bu sürecin savaşlar ve fitnelerle dolu bir dönemi kapsamıyla ilişkilendirmektedir. Aynı zamanda müellif, hadislerin yazıya geçirilmesini, Hz. Peygamber ve sahâbenin önde gelenlerinin yöntemine aykırı bir uygulama olarak

⁴⁰ Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm el-Mısırî (Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1965), 9/105.

⁴¹ Cûda, *Tebşirü'l-ümme*, 326-327.

⁴² Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fi mustalahati ehli'l-eser* (Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.), 446; Nüreddin İtr, *Menhecü'n-nakd fi 'ulûmi'l-hadis* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1979), 303.

⁴³ Ebû Reyeye, *Edvâ' 'ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 166 (1 nolu dipnot); İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, 9/105.

⁴⁴ Ebû Reyeye, hadislerin geç dönemde yazılmasının uydurma rivayetlere kapı araladığını düşünmektedir. Ayrıca bk. Ebû Reyeye, *Edvâ' 'ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 19-26, 91; Güler, "Ebû Reyeye'nin 'Advâ Ale's-Sünne en- Nebeviyye' Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", 194-195.

görmektedir.⁴⁵ Cûda, "Sünnetimden yüz çeviren kimse benden değildir." ve "Her kim bizde olmayan yeni bir şey ihdas ederse, o merdûddur." hadisleriyle istidlâlde bulunarak hadislerin yazılmaması gerektiğini belirtmektedir.⁴⁶ İnsanların temel zaaflarından yola çıkan yazar, hadislerin bozulmadan ya da orijinal şekliyle günümüze ulaşmasının mümkün olmadığını savunmaktadır. Nitekim Cûda; "Masum olmayan insanların Nebi'den 200 sene sonra aktardıkları sözler nasıl en sahih olabilir? Ki bu insanlar da diğer insanlar gibi hata ve doğru yapıyorlar, unutup hatırlıyorlar, öfkelenip gülebiliyorlar."⁴⁷ demek suretiyle bu yöndeki kanaatini ortaya koymaya çalışmaktadır. Cûda, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde az olan hadis rivayetlerinin tedvinle artmasına şüpheyile yaklaşmakta, bu durumu fitne olayları sonrası başlayan hadis uydurmacılığıyla ilişkilendirmektedir.⁴⁸

Cûda, Kureyş'in hadisleri yazması sebebiyle Abdullah b. Amr b. el-Âs'a (ö. 65/684-85) tepki göstermesinden sahâbenin çoğunluğunun hadislerin yazılmaması yönünde bir kanaate sahip olduğu sonucunu çıkarmaktadır.⁴⁹ Muhaddislerin kanaatinin aksine hadislerin erken dönemde yazılmadığını düşünmektedir. Bu aşamada Hz. Peygamber'in Kur'an'la karışır endişesiyle hadisleri yazdırmaması yorumuna karşı karışma ihtimalinin ortadan kalktığı Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ile Hz. Ali'nin (ö. 40/661) hilafeti üstlendiği dönem diliminde neden yazılmadığını sorgulamaktadır.⁵⁰

261

Cûda, seleflerinin izinden giderek, hadislerin yazılmaması gerektiğine dair delil olarak Hz. Ebû Bekir'in yazdığı beş yüz hadisi yakmasını ve Hz. Ömer'in (ö. 23/644) hadis yazma girişiminden vazgeçmesini ileri sürmektedir.⁵¹ Cûda, Hz. Ebû Bekir'in mezkûr sahîfeyi o gece, sabahı bile beklemeden yakmasından, hadislerin kesinlikle yazılmaması gerektiği sonucuna varmaktadır. Ancak, Hz. Ebû Bekir'in bu sahîfeyle ilgili tutumuna dair değerlendirmesinin, konuyu bütüncül bir perspektiften ele almadığı

⁴⁵ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 231-232.

⁴⁶ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 431. Rivayetler için ayrıca bk. Buhârî, "Nikâh", 1 (No: 5063); "Sulh", 5 (No: 2697).

⁴⁷ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 13.

⁴⁸ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 292-293.

⁴⁹ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 307-308.

⁵⁰ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 291-292.

⁵¹ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 225-226, 310-311. Hadis için ayrıca bk. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Zekerıyyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1998), 1/10-11.

ifade edilebilir. Eğer iddia edildiği gibi Hz. Peygamber'den hadis yazımına dair mutlak bir yasak gelmiş olsaydı, Hz. Ebû Bekir'in bu yasağa rağmen sahıfeyi yazması mümkün olabilir miydi? Aynı şekilde, Hz. Ebû Bekir'in sahıfeyi yazarken hiçbir sahâbenin buna itiraz etmemesi de dikkat çekicidir. Burada asıl üzerinde durulması gereken, yalnızca Hz. Ebû Bekir'in sahıfeyi yakması değil, öncesinde bu sahıfeyi yazmış olmasıdır. Benzer bir durum, Hz. Ömer'in hadisleri yazma girişiminde de karşımıza çıkmaktadır. Eğer Hz. Peygamber hadislerin yazılmasını yasaklamış olsaydı, Hz. Ömer'in böyle bir girişimde bulunması mümkün olabilir miydi? Ayrıca, sahâbenin durumu da Hz. Ömer'den farklı değildir; hadislerin yazılmasına dair açık bir yasak olmasına rağmen, Hz. Ömer konuyu gündeme getirdiğinde hemen karşı çıkmamış olmamaları dikkat çekicidir. Onlar da Hz. Ömer'in hadisleri yazma girişimine sessiz kalarak, bir anlamda bu durumu onaylamış oldular. Hadislerin yazılmasıyla ilgili bu ve benzeri soru ve sorunlar, Cûda ve onun gibi düşünönerlerin göz ardı ettiği unsurlar olarak değerlendirilebilir.

Hz. Peygamber'in Kur'an'ın yazımı için tuttuğu vahiy kâtipleri gibi sünnet kâtipleri tutmadığı bir hakikat olmakla birlikte kendi sözlerini bizzat yazdırđıđı, izin isteyenlere müsaade ettiği ve vefatından sonra sahâbeden bazılarının da hadis yazdığı bir gerçektir. Bu dönemde hadis yazımına karşı çıkanların, Hz. Peygamber'in yazmayı yasakladığına dair rivayetleri delil olarak sunmamaları, yazmamanın yasaktan ziyade başka bir amaca dayandığını göstermektedir.⁵²

262

Bunun yanında, Cûda'nın hadislerin yazılmamasıyla güvenilirlik arasındaki ilişkiyi kurma biçimi büyük bir çelişki oluşturmaktadır. Zira sözlü rivayetlerde olduğu gibi, yazılı metinlerde de tahrifat yapılabilmesi mümkündür. Hadislerin korunmasının yalnızca yazıya indirgenmesi, "Kur'an'ın ilk yazılı nüshasının nerede olduğu" sorusunu gündeme getirerek bazı önemli sakıncalara yol açmaktadır. Kur'an gibi, hadislerin güvenilirliği de yalnızca yazılı olmakla değil, aynı zamanda ezber yoluyla da sağlanmıştır. Bilginin güvenilirliği, aktarımın sözlü ya da yazılı olmasından ziyade, aktaran kişilerin güvenilirliğiyle doğrudan ilişkilidir. Zira pek çok yazılı belgenin sahte olduğu da bilinen bir gerçektir.⁵³

Muteber hadis kaynaklarındaki rivayetlere karşı eleştirel bir yaklaşım gösteren Cûda, kanaatlerini destekleyen rivayetler mevzubahis olduğu

⁵² Ahmet Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi* 11-12 (1999 1998), 116-118.

⁵³ Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", 91.

ise eleştirel bakış açısını bir kenara bırakıp rivayetleri olduğu gibi kabul etmektedir. Bu tutumu, hadislerin kitabeti konusunda kendisini net bir şekilde hissettirmektedir. Öyle ki Cûda, Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö. 74/693-94) rivayet ettiği "Benden Kur'an'dan başka bir şey yazmayın. Kim benden Kur'an dışında bir şey yazmışsa onu imha etsin." rivayetine işaret ederek hadis yazarları Hz. Peygamber'e muhalefet etmek, bid'at çıkarmak ve sünnetine uymamakla suçlamaktadır. Böylesine önemli bir konunun neden sadece Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edildiğini ise sorgulamamaktadır. Buna ilave olarak Cûda, umumi hadis yazım yasağını gerektiren bir durum yok iken bunun varlığını savunabilmektedir.⁵⁴

Muhaddislerin Hadis Tenkit Kriterlerinin Yetersizliği İddiası

Cûda'ya göre Kur'an dışındaki hiçbir kitap hatasız olmadığı gibi Hz. Peygamber dışında hiçbir insan da masum değildir. Doğruda isabet etmesi gibi hata yapması da mümkündür. Bir başka ifadeyle her insânî eylem doğru ve yanlış gibi iki ihtimalli bir sonucu doğurmaktadır. Bu yaklaşım, Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eseri ve diğer tüm hadis kitapları için de geçerlidir. Bu bağlamda Cûda, muhaddisleri bazı hadisleri anlamadan ve derinlemesine incelemeyen gelecek nesillere aktarmakla eleştirmektedir. "Biz babalarımızı bir inanç üzerinde bulduk, elbette biz onların izlerinden giderek doğru yolu buluruz."⁵⁵ ayetine işaret eden Cûda, kavimlerin helâkine sebep olan geçmiştekilerden miras aldıkları dini bilgiyi anlamadan kabul etmelerinin, aynı şekilde müslümanların da başına geldiğini vurgulamaktadır. Cûda'ya göre Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Kertenkele deliğinden girdikleri gibi siz de gireceksiniz." hadisinin de bu gerçekliğe işaret ettiğini fakat muhaddislerin bunu anlamadan aktardıklarını belirtmektedir.⁵⁶

263

Cûda, hadis ilminin râvilerin hallerini araştırma üzerine kurulu olduğunu belirterek, bu ilmin şüphe ve tahmine dayalı bir zanna dayandığını ve bu nedenle gerçek bir ilim olarak görülemeyeceğini savunmaktadır. Ayrıca Cûda'ya göre muhaddisler, ümmetin hadis kitaplarına olan güveninin

⁵⁴ Cemal Ağırman, "Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitâbet Meselesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 159; Muhittin Düzenli, "'Kur'an Dışında Benden Hiçbir Şey Yazmayınız' Rivâyeti ile Hadislerin Yazılmasını Yasaklayan Diğer Rivâyetlerin Tahlil ve Tenkidi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2023), 25; Hadislerin yazım sürecine dair detaylı bilgi için bk. Abdullah Aydın, "Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği", *Sünnetin Dindeki Yeri* (Ensar Neşriyat, 1995), 307-320; Muhittin Düzenli, *Hadislerin Yazım Serüveni* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2024).

⁵⁵ ez-Zuhurf 43/22.

⁵⁶ Cûda, *Tebîrî'l-ümme*, 14-15.

zedelenmesinden korkarak, hadislerin metinlerini eleştirmek yerine yalnızca râvileri şekli bir biçimde eleştirmişlerdir.⁵⁷ Bu yönüyle muhaddislerin hadisleri değerlendirmek için sunduğu kriterleri yetersiz bulduğu görülmektedir.

Cûda, kriterlerin yetersizliği nedeniyle hadisler üzerindeki tashih çalışmalarının her asırda kesintisiz bir şekilde devam etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁵⁸ Cûda'ya göre hadislerin sahihini sakiminden ayırma çalışmasındaki zorunluluk özellikle fitne döneminden başlamak üzere çok sayıda hadisin uydurulmasına dayanmaktadır.⁵⁹ Hadislerin İslâmî kaidelere göre sahihinin sakiminden ayrılması gerektiğini belirtmekte ve bunun şimdiye kadar sağlıklı bir şekilde yapılmamış olmasını şer'î bir problem olarak değerlendirmektedir.⁶⁰ Buhârî'nin yüz bini sahih, iki yüz bini sahih olmayan hadisi öğrenmesine, Ebû Dâvûd'un da (ö. 275/889) beş yüz bin hadis arasından seçim yaparak sadece beş bin hadisi eserine almasına dikkat çekmektedir. Hadis sayısındaki bu büyük miktar, ilk dönemdeki âlimlerin yaptığı gibi günümüzde de sened ve metin üzerinde detaylı bir inceleme yapılmasını gerekli kılmaktadır.⁶¹ Cûda, hadislerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'* adlı eserini yazmasına rağmen, Buhârî'nin sahih hadisleri toplamak için ayrı bir eser kaleme almasını örnek göstererek savunmaktadır.⁶²

Cûda, bazı hadisleri eleştiren veya hadislerle ayetler arasında çelişki olduğunu ifade eden kişilerin dini yıkmak ve hadislere şüphe düşürmekle suçlanmalarını doğru bulmamaktadır. "Anlamaya çalışmak günah değildir. Bir râvi ne kadar faziletli olursa olsun, ona karşı şüphe duymak haram da değildir küfür de değildir." diyerek bu yaklaşımını açıklamaktadır.⁶³ Cûda'ya göre hadisleri eleştirenlerin dini yıkmakla suçlanmasının sebebi, bu eleştirileri cevaplandıracak ikna edici bir argüman sunamayanların, karşıt görüşlere böyle tepki göstermeleridir. Bu yaklaşım özellikle çağımızdaki gençleri ikna edememekte ve zamanla onların imanlarında zayıflama ve

⁵⁷ Cûda, *Tebşîrû'l-ümme*, 175-180.

⁵⁸ Cûda, *Tebşîrû'l-ümme*, 126.

⁵⁹ Cûda, *Tebşîrû'l-ümme*, 146.

⁶⁰ Cûda, *Tebşîrû'l-ümme*, 119.

⁶¹ Cûda, *Tebşîrû'l-ümme*, 146-147.

⁶² Cûda, *Tebşîrû'l-ümme*, 101-102, 118.

⁶³ Cûda, *Tebşîrû'l-ümme*, 119-120.

ibadetlerinde gevşeme gibi olumsuz sonuçlara yol açmaktadır.⁶⁴ Cûda'nın ifade ettiği gibi Mısır başta olmak üzere İslam dünyasının birçok bölgesinde, hadislerle yönelik eleştiriler ve sorgulamalar genellikle sünnet/din düşmanlığıyla ilişkilendirilmektedir. Bir yönüyle hadis karşıtlığı ile sünnet karşıtlığı arasındaki farkın olduğu söylenebilir. Ancak hadisleri tenkit edenlerin amacının aslında sünneti hedef alma ve sünnetin yok olmasına hizmet ettiği düşünüldüğü için, hadis karşıtlığı sünnet karşıtlığıyla suçlanmıştır.⁶⁵ İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren hadislerin, Hz. Peygamber'in sünnetinin esas kaynağı haline gelmesi, hadis karşıtlığının sünnet karşıtlığı olarak değerlendirilmesine yol açan başka bir etken olarak görülebilir.⁶⁶ Buna ilave olarak Cûda'nın da belirttiği üzere hadis ve sünnete karşı her eleştirinin sünnet inkârcılığı/din düşmanlığı olarak nitelenmesi, akli ve mantikî yanıtlar verilmemesi sınırları olmayan eleştirel söylemin güçlenmesine yol açmaktadır. Bugün hadis ve sünneti savunma refleksini ortaya koyan bazı yazarların, İslam'ın ilk asırlarında yaşanan benzeri tartışmalardaki yanıtlarla yetinmesi, eleştirel söylemi etkisiz kılmak bir yana "hadis/sünnet karşıtları" başta olmak üzere toplum nezdinde "haklı" oldukları hissini kazandırmaktadır.

Cûda, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'indeki hadislerin yeniden tetkike _____ 265 muhtaç olduğunu, bazı âlimlerin illetli bulmasına rağmen "İsrâ" hadisesinin nübüvvetten önce gerçekleştiğine dair Şerik rivayetini tahrîc etmesini delil göstererek savunmaktadır. Ona göre Buhârî, tedvine odaklandığı için râvilerden duyduğu rivayetlere tam bir güvenle yaklaşmıştır. Cûda, Buhârî'nin masum olmadığını vurgulayarak, eserinin titiz bir inceleme ve tetkik gerektirdiğini ifade etmektedir. Ayrıca, Buhârî'nin sülâsiyyâtının yirmi iki olduğu ve Hz. Peygamber'le arasındaki râvilerin sayısının bazı rivayetlerde ondan fazla olduğu göz önüne alındığında, bu tür bir incelemenin gerekli olduğunu belirtmektedir.⁶⁷

Hadislerin sıhhatinin yeniden gözden geçirilmesinde metin tenkidini önemseyen Cûda, senedin sahihliğini metin için ön bir araştırma olarak

⁶⁴ Cûda, *Tebşîrü'l-ümme*, 120.

⁶⁵ Veysel Özdemir, "Sahâbe ve Tâbi'î'nin Sünnet/Hadîs Karşıtlarına Yönelik Tavırlarına Dair Rivâyetlerin Tesbiti," *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu Tebliğleri* (Şanlıurfa, 2016), 503.

⁶⁶ Abdullah Aydın, "Hadis Karşıtlığının Yeni Gerekçeleri", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu 2001, 2003*, 141-142.

⁶⁷ Cûda, *Tebşîrü'l-ümme*, 245-246; Şerik rivayeti için ayrıca bk. Buhârî, "Menâkıb", 24 (Hadis no. 3570).

görmektedir. Ona göre bugüne kadar hadislerin sıhhat değerlendirmesinde metin tenkidine, sened tenkidinin aksine çok az sayıda âlim önem vermiştir.⁶⁸ Muhaddislerin metin tenkidine sened tenkidine kıyasla daha az ilgi gösterdikleri bilinmektedir. Ancak bu, hadisin sıhhatinin nihai değerlendirmesinin yalnızca senedle yapıldığı ve metnin hiç dikkate alınmadığı anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda senedi sahih olan bir rivayetin metnini incelenmeden hasen ya da sahih olarak görülemeyeceği yönündeki görüş önemlidir. Diğer yandan metin tenkid kriterlerine göre sahih olduğu iddia edilen bir hadis, esasında sahih olmayabilir. Ayrıca, senedle ilgili olduğu düşünülen birçok kriterin aslında doğrudan veya dolaylı olarak metinle bağlantılı olduğu bilinmektedir. Muhtevayla ilgili bir kusur bulunduğu hallerde münker, batıl, mevzû ve asılsız gibi öz değerlendirmelerle yetinildiği haller de bulunmaktadır.⁶⁹ Muhaddisler, sened açısından daha güçlü olan bir rivayeti, metinde gördükleri bir illetten dolayı tercih etmeyip, diğer senedi seçmişlerdir. Bunun örneği olarak, İbn Şâhin'in (ö. 385/996) üç yudumda su içmeyi tavsiye eden rivayeti, senedi daha sağlam olan tek seferde su içmeyi öneren rivayete tercih etmesi gösterilebilir. İbn Şâhin'e göre üç yudumda su içme tavsiyesi, Hz. Peygamber'in ahlakına daha uygundur.⁷⁰

Buhârî ve Müslim gibi üçüncü asır muhaddislerin eserleri incelendiğinde, râvilerin rivayet ettiği her hadisin sahih olarak kabul edilmediği görülmektedir. Yakın dönemde yapılan bilimsel araştırmalarda sened tenkidi gibi görünen bazı hususların esasında metin tenkidi olduğu, rivayetin esasında içeriğe bağlı nedenlerle reddedildiği ortaya çıkmaktadır. Örneğin Buhârî, Haşrec b. Nubâte'nin Hz. Peygamber'e nispet ettiği "Benden sonraki halifeler, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'dır" rivayetini, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin "Hz. Peygamber, halef tayin etmemiştir" sözüne binaen reddetmiştir. Üçüncü ve dördüncü asırda kaleme alınan ricâl ve mevzû hadislerle ilgili

⁶⁸ Cûda, *Tebisîrû'l-ümme*, 384.

⁶⁹ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdû's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Bulak: el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, ts.), 5/252; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-Irâki.*, thk. Şeyh Ali Hüseyin Ali (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 1/119; Tâhir b. Muhammed Salih b. Ahmed Sem'ûnî Hasenî Tâhir Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1995), 376; Subhî es-Salih, *Ulûmü'l-hadis ve mustalahuh: Arz ve dirâse* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1984), 277-280, 282-283, 286-287; Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler muhteva tenkidi yaptı mı?* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2023), 187, 254.

⁷⁰ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî İbn Şâhin, *en-Nâsih ve'l-mensûh mine'l-hadis*, thk. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 261.

kaleme alınan eserlerde bununla ilgili örnekleri görmek mümkündür. Bu örnekler, muhaddislerin hadislerin içeriği üzerinden sıhhatini belirleyecek tenkit zihniyetine sahip olduklarını göstermektedir. Bu tenkit zihniyetinin arkasında tarih, hukuk ve inanca dayalı ilkelerin yanı sıra mantık açısından hata yapmama ve anakronizme düşmeme dürtüsü yer almaktadır.⁷¹

Bunun yanı sıra Cûda'nın hadis külliyyatına yönelik tenkitleri arasında sened de yer almaktadır. Örneğin Buhârî'nin eserinin üstün konuma getirilmesinde ileri sürülen likâ şartının uygulamada sorunları bulunmaktadır. Buna delil olarak “Niyet” hadisini gösteren Cûda, Buhârî'nin hocası Humeydî'yle (ö. 219/834) onun da Süfyân'la likâsının bilindiğini fakat Süfyân'ın Yahya'yla Yahya'nın da Muhammed'le Muhammed'in Alkame'yle (ö. 62/682) onun da Hz. Ömer'le likâsının Buhârî tarafından bilinebilir olmasını bir sorun olarak kabul etmektedir. Buhârî'nin senediyle ilgili bu değerlendirmesinden sonra muhaddislerin de kabul ettiği hadis hırsızlığına (serikatü'l-hadîs)⁷² işaret eden Cûda, Buhârî'nin eseri bu haldeyken sıhhat açısından daha aşağıda olan kitapların halinin ne olacağını sorgulamaktadır.⁷³

Cûda'ya göre metin tenkidinin sened tenkidine kıyasla daha zahmetli olması, metin tenkidine gereken önemin verilmemesinin sebeplerindendir. Bir diğer sebebin ise metin tenkidiyle rivayetlerden kaynaklı bazı hükümlerin ve ibadetlerin ortadan kalkacağı bazı hükümlerin ise geleceği endişesinin olduğunu ifade etmektedir. Ona göre muhaddisler arasında az da olsa metin tenkidi yapanların esas amacı, bir teville rivayeti temize çıkartmaktır.⁷⁴ Senedin sahihliği, metni değerlendirme sürecinin yalnızca ilk adımıdır. Metnin sahihliğini tespitinden sonra hadisin sıhhatine hükmedilebilir.⁷⁵

Cûda, hadislerin sıhhatinin doğru bir şekilde belirlenebilmesi için Kur'an, sahih sünnet ve akıl süzgecinden geçirilmesi gerektiğini

⁷¹ Jonathan A.C. Brown, “Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor”, çev. Salih Kesgin, *Hadiste Metin Tenkidini Yeniden Düşünmek*, ed. Salih Kesgin (Samsun: Üniversite Yayınları, 2022), 31-89.

⁷² Râvinin başkasına ait bir rivâyeti senedinde herhangi bir değişiklik yapmadan kendisine mal etmesidir. Bk. Hüseyin Akgün, “Hadis Hırsızlığının Yöntemleri ve Boyutları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XVI/1 (2016); Ali Kuzudişli, “Hadis Hırsız (Şâriku'l-Hadîs): Bir Cerh Teriminin Anlattıkları”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/8 (2015), 43-60.

⁷³ Cûda, *Tebîrü'l-ümme*, 354-355.

⁷⁴ Cûda, *Tebîrü'l-ümme*, 384-388.

⁷⁵ Cûda, *Tebîrü'l-ümme*, 388; Cûda'nın metin tenkidiyle ilgili görüşleri için ayrıca bk. Adil Öztekin, *Modern Dönem Mısır'da Metin Tenkidi Tartışmaları* (Ankara: İlahiyat, 2022), 150-152.

savunmaktadır. Bazı hadisler, Kur'an, sahih sünnet ve akıl ile tarihi gerçeklik açısından çelişki gösterdiği için, Cûda bu hadislerin sıhhatini sorgulamaktadır.⁷⁶ Hadislerin sıhhatinin belirlenmesinde esas mercinin Kur'an olduğunu ifade etmektedir. İmam ve muhaddislerin hadisler üzerine yaptığı çalışmalarda seçtikleri sahih hadislerin yakîn değil zan seviyesinde yer aldığını belirtmektedir. Ona göre yakîn olan bir tek eser vardır o da Kur'an-ı Kerîm'dir. Bu yönüyle hadislerle Kur'an hiçbir şekilde aynı derecede görülmemelidir.⁷⁷ Bu bağlamda Kur'an'a aykırı olan rivayetlere "meşruiyet kılıfı" kazandırılması için te'vîl seçeneğine başvurulmasını sorunlu görmektedir.⁷⁸ Cûda'ya göre çözüm yolu, "*Kitaba sımsıkı sarılm*"⁷⁹ ayetinde geçtiği üzere Kur'an'a tutunmaktan geçmektedir.⁸⁰ Bu yönüyle hadislerin sıhhatinin belirlenmesinde en sağlam kriter, Kur'an-ı Kerîm'dir. Cûda, "İki Müslüman birbirine kılıç çektiği zaman, öldüren de ölen de cehennemdedir." rivayetini "*Kim size saldırırsa, onun saldırısının dengiyle siz de ona saldırın.*"⁸¹ ayetine aykırı gördüğü için mevzû olduğunu savunmaktadır.⁸² Hz. Aişe'nin ölen kişinin ardından sağlanması sebebiyle ölünün azap göreceği rivayetini "*Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez.*"⁸³ ayetine dayanarak reddetmesini örnek bir uygulama olarak göstermektedir.⁸⁴

Cûda, hadislerin sahihini sakiminden ayırma sürecinde amelî sünnete arzı da uygulamaktadır. Nitekim "*Kim Ramazan orucunu tutar ve ona Şevval ayından altı gün eklerse, yılın tamamında oruç tutmuş gibi olur.*" hadisini, Hz. Peygamber'in bu tarz bir oruç tutmaması ve amelü ehli'l-Medîne'yi önemseyen İmam Mâlik'in bu rivayete yer vermemesinden hareketle reddetmektedir.⁸⁵ Cûda, hadislerin sıhhatini tespit etmek için başvurduğu bir diğer yöntem olarak hadislerin akla arz edilmesini kullanmaktadır. Tıpkı

⁷⁶ Cûda, *Tebisîrû'l-ümme*, 187.

⁷⁷ Cûda, *Tebisîrû'l-ümme*, 125, 142.

⁷⁸ Cûda, *Tebisîrû'l-ümme*, 305-306, 410, 417. Hadis için ayrıca bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), "Cennet", 79 (4/2204).

⁷⁹ el-A'râf 7/170.

⁸⁰ Cûda, *Tebisîrû'l-ümme*, 15.

⁸¹ el-Bakara 2/194.

⁸² Cûda, *Tebisîrû'l-ümme*, 454-463.

⁸³ Fâtır 35/18.

⁸⁴ Cûda, *Tebisîrû'l-ümme*, 416-420; Rivayet için ayrıca bk. Buhârî, "Cenâ'iz", 32 (No. 1286).

⁸⁵ Cûda, *Tebisîrû'l-ümme*, 491-494. Rivayet için ayrıca bk. Müslim, "Sıyâm", 204 (2/822).

Kur'an'a arzda olduğu gibi, akla arzda da referans aldığı isim Hz. Aîşe'dir.⁸⁶ Diğer peygamberler ve Hz. Peygamber için sarsılmayan Allah'ın arşının Sa'd b. Muâz'ın (ö. 5/627) vefatı için sarsılmasını akla aykırı bulmaktadır. Zira Hz. Peygamber, faziletli insanlar için arşın sarsılabileceğini bize haber vermemiştir.⁸⁷

Bunlara ilave olarak Cûda; eşek, köpek ve kadının namaz kılanın önünden geçmesinin namazı bozacağı rivayetini,⁸⁸ Allah'ın oturduğu arştan ses gelmesini,⁸⁹ güneş ve ayın Allah'ın ayetlerinden bir ayet olup hiç kimsenin ölümü için tutulmaması buyruğuna rağmen Hz. İbrahim için tutulması rivayetini⁹⁰ ve yer ile gökyüzünün beş yüzyıllık yürüme mesafesinde olduğuna dair hadisin uydurma olduğunu iddia etmektedir.⁹¹ Cûda, Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîh*'inde yer alan kıyamet günü insanların çıplak olarak haşredileceğine dair rivayeti hayâ ve örtünmenin fitrî bir özellik olduğuna dayanarak reddetmektedir.⁹²

Cûda'nın muzdarib hadislere örnek olarak verdiği hadislerden birisi ise Fatıma bint Kays'ın (ö. 54/674) zekâtla ilgili rivayetidir.⁹³ Esasında bu rivayet, muhaddislerin de muzdarib olarak tespit ettiği bir hadistir.⁹⁴ Bu bakımdan Cûda'nın mezkûr örnekler⁹⁵ üzerinden hadis kitaplarının tetkike — 269 — ihtiyaç duyulduğunu ileri sürmesi yerinde bir tespit olarak görülemez. Zira bu tür rivayetler, muhaddislerin zaten problemli olarak değerlendirdiği ve kendi hadis tenkit sistemlerindeki eleme sürecinden geçemeyen rivayetlerdir. Dolayısıyla muhaddislerin hadis tenkit sistemi, sorunlu hadisleri ayıklama işlevi görmektedir. Cûda'nın tashih hataları kapsamında verdiği örnekler⁹⁶ de yine muhaddislerin tespit ettiği hatalardan birisi olan Ramazan ayından sonra Şevval'de tutulması istenen altı gün orucu bir râvinin birkaç gün olarak

⁸⁶ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 415.

⁸⁷ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 202.

⁸⁸ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 403.

⁸⁹ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 197.

⁹⁰ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 200.

⁹¹ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 106.

⁹² Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 438-449; Rivayet için ayrıca bk. Müslim, "Cennet", 56 (No. 2859).

⁹³ Tirmizî, "Zekât", 27 (Hadis No. 659).

⁹⁴ Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, 582; Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 4/142.

⁹⁵ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 251-252.

⁹⁶ Cûda, *Tebîrû'l-ümme*, 253.

rivayet etmesidir.⁹⁷

Hız. Peygamber'in ayakta su içen birisinden kusmasını istediğine dair Müslim'de yer alan hadis⁹⁸ de Cûda'ya göre uydurmaktır. Zira işlenen fiil karşısında yapılan uyarı çok serttir. Kusmayı gerektiren durum, hayati önem arz eden bir haldir ki burada bunu gerektirecek bir durum bulunmamaktadır.⁹⁹ Cûda'ya göre sonraki dönemlerde kullanılmaya başlanan bazı ıstılahların hadis metinlerinde yer alması da ilgili rivayetin uydurma olduğunun işaretidir. Bu bağlamda Kaderiyye ve Mürchie'nin İslam'dan nasibi olmadıklarına dair hadisin¹⁰⁰ uydurma olduğuna işaret etmiştir.¹⁰¹

Cûda'ya göre kendi içerisinde zıtlık barındırması da hadisler için red gerekçesidir. Cûda'nın tenkit ettiği hadislerden biri de hastalıkların bulaşıcı olmadığı ve cüzamdan kaçmayı tavsiye eden hadistir.¹⁰² Ona göre bu iki husus birbirine zıt olup hastalıkların bulaşıcı olmadığını söyleyen birisinden, cüzamlıdan kaçılmasını istemesi beklenmemelidir.¹⁰³ Muhaddislere göre ise bu konuda bir tenâküz görülmemektedir. Bir yandan hastalıkların bulaşıcı olduğu kabul edilirken diğer yandan bulaşıcı hastalıkların Allah'ın iradesi dışında gelişen rastgele olaylar olmadığı, her şeyin O'nun bilgisi ve kontrolü dâhilinde gerçekleştiği vurgulanmaktadır.¹⁰⁴ Cûda'nın mezkûr rivayetlerle ilgili klasik ve modern dönemde yapılan makul yorumları önemsememesi, hadis ve sünnete karşı donuk bir yaklaşım ve dar bir bakış açısı içerisinde olduğunun göstergesi olarak yorumlanabilir.

270

Sahâbe ve Tâbiîn Döneminde Hadislerin Tetkiki

Cûda, hadislere karşı olumsuz bir yaklaşım sergilemesinde sahâbeden bazılarının hadise karşı mesafeli duruşunu gerekçe olarak göstermektedir. Hız. Peygamber'den başlamak üzere sahâbe ve ardından gelen neslin Kur'an-ı Kerim'e yazma, toplama, ezberleme, tebliğ, ibadet, tilavet ve takdis olmak

⁹⁷ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdırrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, thk. Nureddin İtr (Dârü'l-Fikri'l-muâsır, ts.), 282.

⁹⁸ Müslim, *Sahîh-i Müslim*, "Eşribe", 112.

⁹⁹ Cûda, *Tebisîrü'l-ümme*, 613-614.

¹⁰⁰ Buhârî, "Kader", 13 (No. 2149).

¹⁰¹ Cûda, *Tebisîrü'l-ümme*, 635.

¹⁰² Buhârî, "Tıb", 19 (No. 5707).

¹⁰³ Cûda, *Tebisîrü'l-ümme*, 560-561.

¹⁰⁴ Detaylı bilgi için ayrıca bk. Salih Kesgin, ""(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur" Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014), 83-120.

üzere birçok şekilde ilgi gösterirken bunun onda birini dahi hadisler için göstermediklerini belirtmektedir.¹⁰⁵ Cûda'ya göre sahâbe sadece çok az sayıda hadis rivayet etmiştir. Özellikle, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in şahit talep etmeleri, Hz. Ali'nin yemin ettirmesi ve Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) hadis rivayet ederken dikkat ettiği noksanlık ya da ziyade olasılıklarına dair yaşadığı korku hali, Cûda tarafından bu durumu destekleyen örnekler olarak sunulmaktadır. Tâbiîn döneminde ise durum tamamen tersine dönmüş ve ravilere hüsnüzanla bakıldığı için hadis rivayetleri büyük bir artış göstermiştir. Cûda'ya göre bu artış, ümmetin hataya düşmesinin temel sebeplerinden biri olmuştur.¹⁰⁶ Hadis rivayeti konusunda sahâbe dönemindeki katı tutum, tâbiîn dönemiyle birlikte yumuşatılmıştır. Bu değişimle birlikte, doğru rivayetler azalmış, yalan rivayetlerin ise artış göstermesi söz konusu olmuştur.¹⁰⁷

Cûda'ya göre az hadis rivayeti ve rivayetten kaçınma sadece birkaç sahâbeye özgü bir tutum olmayıp, aslında genel bir eğilimdir. Aksi takdirde Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 42/662-63) gibi bir sahâbî, kendisinin hadis uydurmakla itham edildiği sonucunu çıkarabilirdi. Bu noktada Cûda, özellikle Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'arî'ye olan güvenini vurgulamaktadır; zira bu güven, onu hadis rivayetinde şahit istemekten alıkoymamıştır.¹⁰⁸ 271 Cûda'ya göre sahâbe rivayet etmeyi gerektiren zorunlu durumlarda, faziletlerine rağmen başka bir sahâbeden şahit istemişlerdir. Bu durum, rivayetin doğruluğuna dair bir güvence sağlamak amacıyla, kişisel güvenlerinden ziyade objektif bir doğrulama arayışını yansıtmaktadır.¹⁰⁹

Râvilerin unutmama ve yanılma gibi insanî zaafılardan müstağni olmadıklarını düşünen Cûda, bir sahâbî olan Fatıma bint Kays'ın unutmaması gibi tâbiîn neslinden birisinin unutmaması da tabii olarak kabul edilmelidir.¹¹⁰ "Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar."¹¹¹ ayeti gereği sahâbenin yaptığı gibi her hadis için iki şahitin ya da recm cezasında dört şahit istenmesinden hareketle râviden dört şahitin istenmesi görüşüne

¹⁰⁵ Cûda, *Tebisîrü'l-ümme*, 290.

¹⁰⁶ Cûda, *Tebisîrü'l-ümme*, 154-160, 298-299.

¹⁰⁷ Cûda, *Tebisîrü'l-ümme*, 296-297.

¹⁰⁸ Cûda, *Tebisîrü'l-ümme*, 147-148.

¹⁰⁹ Cûda, *Tebisîrü'l-ümme*, 397.

¹¹⁰ Cûda, *Tebisîrü'l-ümme*, 416.

¹¹¹ el-Bakara 2/282.

sahiptir. O zamana kadar rivayet edilen rivayetlerle yetinilip yeni rivayetlerin engellenmesi gerekirken hadisin sübutundaki şartlar hafifletilmiş ve böylece hadis sayısı çoğalmıştır.¹¹²

Ebû Reyve ve hadislere eleştirel yaklaşım sergileyen diğer yazarlarda görüldüğü gibi Cûda'nın da sahâbeden bazılarına nispet edilen hadis rivayetine karşı olumsuz yaklaşımları sorgulamadan kabul ettiğı görülmektedir. Bu rivayetler karşısındaki tutumları, tenkitçi bir zihinden ziyade kendi teorisini destekleyen rivayetlerin elemeyden geçirilmeksizin kabul edilmesi olarak değerlendirilebilir. Zira sahâbeden bazılarının, hata yapma endişesiyle hadis rivayetinden geri durması, hadis rivayetine karşı oluşlarıyla değil tam aksine hadislerin sahih bir şekilde gelecek nesle aktarılması endişesiyle izah edilebilir.

Sonuç

Modern dönemde Mısır, hadis ve sünnetle ilgili çeşitli yaklaşımların öne çıktığı İslam ülkelerinin başında gelmektedir. Bu bağlamda hadis ve sünnetle ilgili farklı bir yaklaşım sergileyen isimlerden biri de İsmail Mansûr Cûda'dır. Görüşleri incelendiğinde Cûda'nın hadis ve sünnetle ilgili özgün bir fikre sahip olmadığı, kaynak belirtmese de kendisinden önce bu konuda görüş beyan eden yazarları takip ettiğı görülmektedir. Cûda'nın "gerçek sünnet" in ne olduğunu izah ederken belirlediğı ilkeler ile verdiği örnekler dikkate alındığında Ebû Reyve başta olmak üzere ülkedeki hadis ve sünnete karşı eleştirel yaklaşım sergileyenlerden etkilendiğı söylenebilir.

272

Cûda, ilkesel olarak her bir müslümanın sünneti inkâr gibi bir seçeneğinin bulunmadığını kabul etmekle birlikte sünnetin Kur'an'a eş bir teşrî kaynağı olarak görülmesine karşı çıkmaktadır. Cûda'ya göre sünnet, Kur'an'ın beyanından öteye geçemez. Hz. Peygamber'in görevi, gelen vahyi tebliğ etmekle sınırlı olup hüküm koyucu sadece Allah'tır. Cûda'nın hadis ve sünnete eleştirel yaklaşımında, tarihi bazı bilgileri teyid etmeden ya da bağlamından kopararak kullanması etkili olmuştur. Temel iddiaları arasında Kur'an'ın korunmuşluğu karşısında hadislerin korunmadığı, sahâbenin hadis yazımı ve rivayetine karşı olduğu, muhaddislerin metin tenkidini çok az yaptığı, sened tenkidinde de yetersiz oldukları yer almaktadır. Cûda, hadislerin sistemli bir şekilde yazılmamasından hareketle sahâbenin sünnete önem vermedikleri gibi bir sonuç çıkarmaktadır.

Cûda, selefleri gibi muteber hadis kaynaklarındaki hadislerle karşı çok

¹¹² Cûda, *Tebisîrü'l-ümme*, 150-153.

titiz bir okuma yapmakta ve eleştirilerinde bir sınır gözetmemektedir. Bununla birlikte, hadislerin yazılmasının yasaklanması veya sahâbenin hadis rivayetlerine engel olması gibi durumları içeren rivayetler başta olmak üzere kendi görüşlerini destekleyen konularda herhangi bir mûlahazada bulunmamakta, sıhhatini sorgulamamaktadır. Nitekim Hz. Ömer'in yazdığı hadis sahîfelerini imha etmesine odaklanarak sahâbenin hadis yazmama temayülünde olduğunu vurgularken "hadis yazımının yasak olmasına rağmen" Hz. Ömer'in bu işe teşebbüs edebilmesini sorgulamamaktadır. Benzeri durum, Hz. Ebû Bekir'in beş yüz hadisi içeren sahîfeyi yaktığı rivayetinde de görülmektedir. Cûda, sahâbenin yegâne hüküm kaynağının Kur'an olduğunu başka bir kaynağı buna ortak olarak getirmediğini iddia ederken sahâbenin önde gelenlerinin Kur'an'a, Kur'an'da bulamadıkları zaman ise sünnete başvurduğuna dair tarihi bilgileri görmezden gelmektedir. Kur'an ve sünnetin yazımı arasındaki farka vurgu yaparken Hz. Peygamber döneminde Kur'an yazılmış olsa da bu yazılı metin tek bir yerde toplanmamış ve toplandığı zaman dahi herkesin elinde yazılı metin olmadığı, esas muhafazanın sudurlarda gerçekleştiği hakikatini dikkatlerden kaçırmaktadır.

Kaynakça

- A.C. Brown, Jonathan. "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor". çev. Salih Kesgin. *Hadiste Metin Tenkidini Yeniden Düşünmek*. ed. Salih Kesgin. 31-89. Samsun: Üniversite Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Ağırman, Cemal. "Hadîs Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitâbet Meselesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 155-168.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Akgün, Hüseyin. "Hadis Hırsızlığının Yöntemleri ve Boyutları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XVI/1 (2016).
- Aydınlı, Abdullah. "Hadis Karşıtlığının Yeni Gerekçeleri". *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*. 141-154, 2003.
- Aydınlı, Abdullah. "Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği". *Sünnetin Dindeki Yeri*. 307-320. Ensar Neşriyat, 1995.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyin b Ali el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. 274 Muhammed Abdulkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Birişık, Abdulhamit. *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İnsan, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim Cu'fî. *Sahîhü'l-İmâmî'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necat, 1. Basım, 1422.
- Cezâirî, Tâhir b Muhammed Salih b Ahmed Sem'ûnî Hasenî Tâhir. *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 2 Cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1995.
- Cûda, İsmail Mansûr. *Şifâ'ü's-sadr bi nefyi 'azâbi'l-kabr*. 2 Cilt, ts.
- Cûda, İsmail Mansûr. *Tebsîrü'l-ümme bi hakîkati's-sünne*. el-Minhâc, 1995.
- Çalgan, Mehmet Ali. *Muhaddisler muhteva tenkidi yaptı mı?* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2023.
- Düzenli, Muhittin. "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'an Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 101-138.

Düzenli, Muhittin. *Hadislerin Yazım Serüveni*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2024.

Düzenli, Muhittin. "'Kur'ân Dışında Benden Hiçbir Şey Yazmayınız' Rivâyeti ile Hadislerin Yazılmasını Yasaklayan Diğer Rivâyetlerin Tahlil ve Tenkîdi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2023), 20-42.

Ebû Reyve, Mahmud. *Edvâ' 'ale's-sünneti'l-Muhammediyye*. Kahire: Darü'l-Maârif, 6. Basım, ts.

Goldziher, Ignaz. *İslam Kültürü Araştırmaları*. çev. Mehmet Said Hatiboğlu - Cihad Tunç. 2 Cilt. Ankara: Otto, 2019.

Güler, Zekeriya. "Ebû Reyve'nin 'Advâ Ale's-Sünne en- Nebviyye' Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1991), 187-201.

Itr, Nûreddîn. *Menhecü'n-nakd fi 'ulûmi'l-hadîs*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1979.

İbn Ebü'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhu Nehci'l-belâğa*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm el-Misrî. 20 Cilt. Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1965.

275

İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî. *en-Nâsih ve'l-mensûh mine'l-hadîs*. thk. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdülmevcûd. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsa eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nureddin Itr. Dârü'l-Fikri'l-muâsir, ts.

Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fi mustalahati ehli'l-eser*. Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Bulak: el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, ts.

Kesgin, Salih. "'(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur' Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili,". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014), 83-120.

Köktaş, Yavuz. "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine". *Dîvân* 7/12 (2002), 95-160.

Kuzudişli, Ali. "Hadis Hırsız (Sâriku'l-Hadîs): Bir Cerh Teriminin

Anlattıkları". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/8 (2015), 43-60.

Mat'anî, Abdülazîm İbrahim Muhammed. *Ehtâ' ve evhâm fî edhami meşrû'î te'assufî lî hedmi's sünneti'n-nebeviyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. Basım, 1999.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991.

Özdemir, Veysel. "Sahâbe ve Tâbi'î nin Sünnet/Hadîs Karşıtlarına Yönelik Tavırlarına Dair Rivâyetlerin Tesbiti,". *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu Tebliğleri*. 502-517. Şanlıurfa, 2016.

Özdemir, Veysel. "Sünnet ve Hadîsi Dışlayıcı İslâm Yorumların Geldiği Son Nokta: (Sadece) Kur'an'a Göre Namaz". *slam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. 2/469-481, 2018.

Öztekin, Adil. *Modern Dönem Mısır'da Metin Tenkidi Tartışmaları*. Ankara: İlâhiyât, 2022.

Salih, Subhî. *Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuh: Arz ve dirâse*. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 1984.

276

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b Abdirrahmân b Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-Irâki*. thk. Şeyh Ali Hüseyin Ali. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003.

Şirbînî, İmâd es-Seyyid. *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâtı a'dâi'l-İslâm münâkaşatuhâ ve'r-red aleyha*. 2 Cilt. Kahire: Alimu's-Sekâfe, 3. Basım, 2019.

Şirbînî, İmâd es-Seyyid. *Reddû's-şübühât havle ismeti'n-nebiyyi fî dav'i'l-kitâb-i ve's-sünneti*. Mansûre: Daru'l Yakın, 2008.

Şirbînî, İmâd es-Seyyid. *Ukûbetü'z-zânî ve'l-mürted*. Kahire: Mektebetü'l-Îmân, 2003.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978.

Yusuf, Abdurrahman Muhammed. *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevâkıfü'l-İslâm minhum*. Kahire: Dârü'l-Beyân, 2012.

Yücel, Ahmet. "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12

(1999 1998), 197-204.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-huffâz*. thk. Zekerıyyâ Umeyrât. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmıyye, 1. Basım, 1998.

Züheyri, Ebü'l-Eşbal ez-. “Şerhu Sahîh-i Müslim”. *islamweb*. Erişim 10 Temmuz 2024.
<https://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&full=1&audioid=213930>