BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

BÜİFD

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2687-5128

ISSN: 2687-5128

Sayı: 27 | Yıl: 2026/1

Bu dergi **TRDİZİN** tarafından taranmaktadır.

Bu Dergi 16. sayıdan itibaren **ERIHPLUS** tarafından taranmaktadır.

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), yılda iki kez (Haziran/Aralık) aylarında ***online*** yayımlanan ulusal ve uluslararası alan indeksli hakemli bir dergidir.

BÜİFD dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Bu eser *Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı* **ile lisanslanmıştır.**

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	BİNGÖL UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY
Sayı: 27, Yıl: 2026/1	Issue: 27, Year: 2026/1
e-ISSN: 2687-5128	

Sahibi/Owner
(Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına)
(On Behalf of Bingol University Theology Faculty)
Prof. Dr. Muhittin ÖZDEMİR

Baş Editör/Editor in Chief
Doç. Dr. Yunus KAYMAZ (Bingöl Ü.)

Editör Yardımcıları/Editorial Assistants
Dr. Öğr. Üyesi. İbrahim HIZIROĞLU (Bingöl Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Garip ÇAĞLAR (Bingöl Ü.)

Alan Editörleri/Field Editors
Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN (Bingöl Ü.)
Doç. Dr. Üyesi Ömer TAY (Bingöl Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Soner AKSOY (Sakarya Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK (Bingöl Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah M. GÜVEN (KMÜ Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Hakan CAN (Bingöl Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Abdülbaki KINSÜN (Bingöl Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi İlir RRUGA (Trakya Ü.)
Dr. Öğr. Ü. Nurettin YAKIŞAN (Bingöl Ü.)
Dr. Arş. Gör. Sakin TAŞ (Sakarya Ü.)
Dr. Hamit KAMER (Meb)

Dil Editörü/Language Editor (İngilizce/English)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇAVDAR (Bingöl Ü.)

Dil Editörü/Language Editor (Arapça/Arabic)
Doç. Dr. Hüseyin ESVED (Bingöl Ü.)

Sekreterya/Secretaries
Arş. Gör. Yusuf ŞAHİN (Bingöl Ü.)
Arş. Gör. Şayan KILINÇ (Bingöl Ü.)

Yayın Kurulu / *Editorial Board*
Prof. Dr. Abdunnasır SÜT (Bingöl Ü.)
Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Ü.)
Prof. Dr. İbrahim AŞLAMACI (İnönü Ü.)
Doç. Dr. Ziya ERDİNÇ (Marmara Ü.)
Doç. Dr. Abdulkadir COŞKUN (Bingöl Ü.)
Doç. Dr. Hüseyin ESVED (Bingöl Ü.)

Danışma Kurulu /*Advisory Board*
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (İbn Haldun Ü.)
Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Ü.)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Ü.)
Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Ü.)
Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Ü.)
Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Ü.)
Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Hayati AYDIN (Van Yüzüncü Yıl Ü.)
Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Mehmet ALICI (Ankara Sosyal Bilimler Ü.)
Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Ü.)
Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Ü.)
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Ü.)
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Ü.)
Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Ü.)
Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Ömer PAKİŞ (Hakkâri Ü.)
Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Sahip BEROJE (Bingöl Ü.)
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Ü.)

Mizanpaj ve Son Okuma/Layout and Proofreading

Arş. Gör. Sefa Furkan DEMİR (Bingöl Ü.)

Arş. Gör. Muhlis SÖNMEZ (Bingöl Ü.)

Arş. Gör. Ali BOYBAY (Bingöl Ü.)

Kapak ve Sayfa Tasarımı

R@nin Dijital Tasarım

Yazışma Adresi / *Correspondence Address*

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12000 Merkez/BİNGÖL

Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035

Elektronik posta / *e-mail*

bingolilahiyatdergisi@hotmail.com

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (G. İslam Bilim ve Teknoloji Ü.)

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü.)

Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Ü.)

Prof. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Ü.)

Editörden

Değerli Okurlar,

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 27. sayısını sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. 2013 yılından bu yana sürdürdüğümüz yayın faaliyetlerimize gösterdiğiniz ilgi ve destek için teşekkür ederiz.

Dergimize yapılan yoğun başvurular, alanımızdaki akademik canlılığı göstermeye devam etmektedir. Editör kurulu, alan editörleri ve hakemlerimizin titiz değerlendirmeleri sonucunda, bu sayımızda toplam 27 özgün araştırma makalesine yer verilmiştir. Çalışmaların alanlara göre dağılımı şu şekildedir:

Tasavvuf (3), Hadis (3), Tefsir (3), Arapça (2), Din Eğitimi (2), Din Psikolojisi (2), İslam Tarihi (2), Kelam (2), İslam Sanatları Tarihi (2), İslam Hukuku (1), İslam Felsefesi (1), Dinler Tarihi (1), Kıraat (1), Din Sosyolojisi (1) ve İslam Mezhepleri Tarihi (1).

Bu sayının hazırlanmasında emeği geçen yazarlarımıza, değerlendirme süreciyle katkı sunan hakemlerimize ve özveriyle çalışan editör yardımcılarımıza teşekkür ederiz. Ayrıca mizanpaj ve son okuma süreçlerini yürüten ekip arkadaşlarımıza şükranlarımızı sunarız.

Yeni sayımızın bilim dünyasına katkı sunmasını diler, tüm okurlarımıza verimli okumalar temenni ederiz.

Doç. Dr. Yunus KAYMAZ

Editör

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden III

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles

Modern Dönemde Makâsıdın İhyası: Ahmed Raysûnî'nin Yöntem ve Katkıları
Reviving Maqāṣid in the Modern Era: Ahmed Raysūnī's Methodology and Contributions
İsmail YILMAZ 1-30

İbn Rüşd Düşüncesinde İdrak
Perception in the Thought of Ibn Rushd (Averroes)
Sadi YILMAZ 31-57

Dijital Çağda Din Eğitimi: Web 2.0 Araçlarının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Dijital Yeterliliklerine Katkısı
Religious Education in the Digital Age: The Contribution of Web 2.0 Tools to the Digital Competence of Religious Culture and Ethics Teacher Candidates
Sibel KANDEMİR 58-82

Arapça İmlâ Kurallarının Belirlenmesinde Amaç ve Yöntem
Purpose and Method in Determining Arabic Orthographic Rulese
İshak DURMUŞ 83-109

Arapçayı Yabancı Dil Olarak Öğrenenlerin Yazma Beceri Düzeylerinin Belirlenmesinde Analitik Bir Elektronik Değerlendirme Aracının Tasarımı
Designing an Analytic Electronic Rating Tool to Determine the Writing Proficiency Level of Learners of Arabic as a Foreign Language
Amr MUKHTAR 110-137

Modern Dönemde Sahra Altı Afrikada Kâdirî Tarikatı Mensubu Sûfîlerin Siyasal Etkileri
The Political Influence of Qādirī Sufis in Sub-Saharan Africa in the Modern Era
Mustafa POLAT 138-165

Bazı Çağdaş Düşünürlerin, Kur'ân-ı Kerîm'e Aykırı Olduğu İddiasıyla Hadisleri Reddetme Gerekçelerinin Değerlendirilmesi
An Evaluative Study of the Reasons for the Rejection of Hadiths Perceived as Contradicting the Qur'an by Some Contemporary Thinkers
İlyas HACIAHMET-Murat KAYA 166-193

Namazda Salât Meselesi ve Buhârî'nin Yaklaşımı
The Issue of Ṣalāt in Prayer and al-Bukhārī's Approach
Zeyd TABAN 194-222

Zîrî Hanedanının İlk Dönem Tarihi (373/984'e Kadar) 223-250
The Early Period of the Zirid Dynasty (Up to 373/984)
Abdulhalim OFLAZ

Belgeler Işığında Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın İslam Tarihi Yazıcılığındaki Yeri 251-278
The Place of Hilmîzâde İbrahim Rıfat in Islamic Historiography in the Light of Documents
Ferhat APUHAN

Mağrib İbâzî Düşüncesinde Metafizik Tasavvurlar: Ebû Tâhir el-Cîtâlî'nin Sem'iyyât Anlayışı 279-306
Metaphysical Conceptions in Maghribi Ibāḍī Thought: Abū Tāhir al-Jītālī's Views on Sam'iyyāt
Ahmet BARDAK-Metin YILDIZ

Kur'an Merkezli Bir Yaklaşımla Çıplaklık Olgusu ve İslami Tavır 307-335
The Phenomenon of Nudity from a Qur'an-Centered Perspective and the Islamic
Abdurrahim KIZILŞEKER-Ahmet AKBAŞ-Hamdi YALÇIN

Mecūsī Teolojisinde Aracı Varlıklar Olarak Ameşa Spentalar: İşlevsel Özellikleri ve Ontolojik Konumu 336-354
The Amesha Spentas as Intermediary Beings in the Zoroastrian Theology: Their Functions and Ontological Status
Adnan GÜNEŞ

Taberî'nin Târîh'inde Hz. Ebû Bekir'e İlişkin Olumsuz Rivayetlerin Diğer Kaynaklarla Karşılaştırmalı Değerlendirilmesi 355-376
A Comparative Evaluation of Negative Narratives Concerning Abū Bakr in al-Ṭabarī's Tārīkh in Light of Other Historical Sources
Veysel AKTÜRK- İsmail ALTUN

Tasavvuf Düşüncesinde Edeb Kavramının Istılahî Evrimi ve Usûlleşmesi (Hicrî I-VI. Asırlar) 377-402
The Terminological Evolution and Methodologization of the Concept of Adab in Sufi Thought (1st–6th Centuries AH)
Emre Can ÇOLDAŞ

Hâkim el-Cüşemî'nin "et-Tehzîb fi't-tefsîr" Adlı Tefsiri Bağlamında Ezdâd Olgusuna Yaklaşımı 403-432
The Approach to the Phenomenon of Aḍdād in the Context of Hākim al-Jushamī's Tafsīr Entitled al-Tahdhīb fī al-tafsīr
Mehmet Tahir PEKİM

Tenzih İddiası ile Antropomorfik Söylemin Birlikteliği: Kadı Ebû Ya'lâ'nın İbtâlü't-Teʾvîlât Adlı Eserinin Eleştirel Okuması 433-459

The Coexistence of the Claim of Divine Transcendence and Anthropomorphic Discourse: A Critical Reading of Qādī Abū Yaʿlā's Ibtāl al-Taʾwīlāt)

İlhan BARAN

Geleneksel Ahlak Ekolünde Günah ve Bağımlılık 460-488

Sin and Addiction in the Traditional Moral School

Mehmet ÇETİNKAYA

Hafızlık Eğitimi Alan Kız Öğrencilerin Dinî Motivasyonlarının İncelenmesi 489-519

An Examination of the Religious Motivation of Female Students Receiving Memorization of the Quran Training

Betül KÜÇÜK-Sakin ÖZIŞIK

Hadis Şerh Geleneğinde Telkîn Rivayetinin Yorum Zemini 520-545

The Interpretive Basis of the Narration of "Talqīn " in the Tradition of Hadīth Commentary

Abdullah AYDIN

Sarf ve Kıraat Temelli Bir İnceleme: Mekkî b. Ebî Tâlib'in el-Yâ'âtü'l-Müşeddedât İsimli Eseri Bağlamında Kur'an-ı Kerîm'deki Müşedded Yâ (يّ) Harfleri 546-578

A Study Based on Sarf and Qirāʾāh: The Mushaddad Yā (يّ) Letters in the Holy Qurʾān in the Context of Makki b. Abi Talib's Work Titled al-Yā'at al- Mushaddadāt

Şeyma ATMACA

İlahiyat Fakültesi Mezunu Uluslararası Öğrencilerin Perspektifinden İlahiyat Fakülteleri 579-609

Faculties of Theology from the Perspective of International Graduates

Cevat SIDDIKİ

Bir İktidar Aracı Olarak "Din": Sömürgeci İcat ve Epistemik Şiddet 610-633

"Religion" as a Instrument of Power: Colonial Invention and Epistemic Violence

İrfan KAYA

Erken Dönem İslâm Düşüncesinde Mezhebî Sınırların Geçirgenliği: Ebû Bekir el-Esam Örneği 634-659

The Permeability of Sectarian Boundaries in Early Islamic Thought: The Case of Abū Bakr al-Asamm

Mustafa KÖSE-Ümran KIRTAK

Ahlat Türbelerinde Yazı ve Anlam Boyutu 660-693
Writing and Meaning Dimension in Ahlat Tombs
Gülsün EBİRİ

Ergenlerde Gelecek Beklentisi ve Dindarlık İlişkisi 694-719
The Relationship Between Future Expectations and Religiosity in Adolescents
Mehmet Nesim ANUŞTEKİN- Murat DOĞAN

Bingöl İlinde Bulunan Tarihi El Yazması ve İçeriğinin Değerlendirilmesi 720-735
The Historical Manuscript Located in Bingöl Province and the Evaluation of Its Content
Nebi BUTASIM

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Modern Dönemde Makâsıdın İhyası: Ahmed Raysûnî'nin Yöntem ve Katkıları

Reviving Maqāṣid in the Modern Era: Ahmed Raysūnī's Methodology and Contributions

İsmail YILMAZ

Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Gaziantep University, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Islamic Law

e-posta: ismailyilmazmisri@gmail.com

Orcid: 0000-0002-1447-0842

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18.05.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Yılmaz, İsmail "Modern Dönemde Makâsıdın İhyası: Ahmed Raysûnî'nin Yöntem ve Katkıları". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 1-30. DOI: 10.34085/buifd.1866754

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Bu çalışma, çağdaş İslam düşüncesinin önde gelen isimlerinden Ahmed er-Raysûnî'nin makâsıd anlayışını, onun fıkıh, ictihad, maslahat-mefsedet dengesi ve şer'î hükümlerin uygulanması konularındaki değerlendirmeleri bağlamında incelemektedir. Çalışmanın problemi, makâsıd düşüncesinin tarihsel süreçte teorik düzlemden pratiğe yansımaması ve sistematik bir metodolojiye dönüşememesidir. Raysûnî, bu durumu İslami ilimlerin teorik yetersizliğiyle ilişkilendirmekte; makâsıdın fıkıh, ictihad ve uygulama alanlarında yeniden etkin kılınması gerektiğini savunmaktadır. Çalışmanın amacı, Raysûnî'nin makâsıd anlayışını hem teorik hem pratik boyutlarıyla ortaya koymak, onun klasik mirası modern düşünceyle nasıl yeniden ilişkilendirdiğini göstermek ve bu çerçevede makâsıd merkezli bir fıkıh anlayışının günümüz sorunlarına nasıl katkı sağlayabileceğini ortaya koymaktır. Yöntem olarak araştırma, betimsel ve analitik bir yaklaşımla yürütülmüştür. Raysûnî'nin makâsıd konusundaki temel eserleri incelenmiş, kavram ve ilke düzeyinde yaptığı tahliller değerlendirilmiş, ayrıca onun düşüncesi klasik makâsıd ekolüyle karşılaştırmalı biçimde ele alınmıştır. Raysûnî, maslahat ve mefsedet arasındaki dengenin gözetilmesini metodolojik bir zorunluluk olarak görmüştür. İki maslahat veya iki mefsedet arasında tercih yapılırken dinin genel ilkelerine en uygun olanın seçilmesi gerektiğini; bu dengenin, akıl, hikmet ve adalet ilkeleriyle kurulabileceğini belirtir. Çalışmada elde edilen bulgulara göre Raysûnî, makâsıdın yalnızca teorik bir ilim olmadığını, bilakis pratikte gözetilmesi gereken bir rehber olduğunu savunur. Ona göre ilim, amele dönüşmediği sürece maksadına ulaşmaz. Bu nedenle Raysûnî, makâsıdın özellikle siyaset-i şer'iyye, kamu yönetimi, toplumsal adalet ve bireysel dindarlık alanlarında hayata geçirilmesi gerektiğini vurgular. Ayrıca o, makâsıdın sadece zarûrat-ı hamse ile sınırlı olmadığını, toplumsal refah, özgürlük, adalet, insan onuru ve hikmet gibi daha geniş ve dinamik değerleri de kapsadığını belirtir. Bu yönüyle onun yaklaşımı, klasik dönem anlayışını aşan ve modern problemlere çözüm üretme potansiyeli taşıyan bir metodoloji sunmaktadır.

Anahtar Kelimler: İslam Hukuku, Makâsıd, Ahmed er-Raysûnî, İçtihad, Maslahat, Mefsedet.

Abstract

This study examines the conception of maqasid (objectives of Shari'ah) held by Ahmed al-Raysuni, one of the leading figures in contemporary Islamic thought, within the framework of his evaluations regarding fiqh , ijtihad, the balance of maslahah-mabsadah , and the implementation of shari'irulings. The central problem of this study is the historical failure of maqasid thought to transition from a theoretical plane to practical application and its inability to evolve into a systematic methodology. Raysuni attributes this situation to the theoretical inadequacies within Islamic sciences and advocates for the re-activation of maqasid in the fields of jurisprudence, ijtihad, and practical implementation.The primary objective of this research is to elucidate both the theoretical and practical dimensions of Raysuni's maqasidapproach, to demonstrate how he re-establishes the connection between the classical heritage and modern thought, and to reveal how a maqasid-centered understanding of fiqh can contribute to contemporary issues. Methodologically, the research is conducted using a descriptive and analytical approach. Raysuni's foundational works on maqasid were examined, his analyses at the level of concepts and principles were evaluated, and his thought was addressed in a comparative manner with the classical school of maqasid. Raysuni regards the observation of the balance between maslahah and mabsadah (harm/corruption) as a methodological necessity. He posits that when choosing between two competing interests or two harms, the option most consistent with the general principles of religion must be selected; he further asserts that this balance can only be established through the principles of reason, wisdom (hikmah), and justice. According to the findings obtained in the study, Raysuni argues that maqasid is not merely a theoretical science, but rather a guide that must be observed in practice. In his view, knowledge does not reach its ultimate purpose unless it is transformed into action (amal). Consequently, Raysuni emphasizes that maqasid must be implemented particularly in the areas of siyasah al-shar'iyyah (governance in accordance with Shari'ah), public administration, social justice, and individual piety. Furthermore, he states that maqasid is not limited to the darurat al-khamsah (the five essential preserves), but encompasses broader and more dynamic values such as social welfare, freedom, justice, human dignity, and wisdom. In this respect, his approach offers a methodology that transcends the classical understanding and possesses the potential to generate solutions for modern problems.

Keywords: İslamic Law, Maqāṣid al-Sharī'ah, Aḥmad al-Raysūnī, Ijtihād, Maṣlaḥah, Mafsadah.

Giriş

İslâm hukuk düşüncesinde hükümlerin arkasındaki maksatların (makâsıdü'ş-şerîa) tespiti hem fıkhın teorik yapısının anlaşılması hem de uygulamada adalet ve maslahat dengesinin sağlanması açısından merkezi bir konuma sahiptir. Fıkıh ilminin temel dinamiklerinden olan makâsıd düşüncesi, salih bir Müslüman şahsiyetin oluşması ve dolayısıyla salih bir toplumun inşa edilmesini hedeflemektedir.[1] Bu bağlamda Müslüman bir birey yaşadığı dünyayı Allah'ın rızası dahilinde imar etmekle de yükümlüdür.[2] İnsanlığa rehber olarak gönderilen Peygamberlerin temel vazifelerinden biri de insanları faydalı olan hususlara yönlendirmek, sorumluluklarını öğretmek ve kulluk vazifelerini yerine getirmelerine yardımcı olmaktır.[3] Zira makâsıdu'ş-şerîʿa, Şâri'in hükümlerden kast ettiği gaye ve hedefi ifade eder. İlk dönem hukuk alimleri makâsıdı genellikle, *maslahatın sağlanması ve zararların def edilmesi* şeklinde tanımlamaktadır.[4] Bu açıdan bakıldığında fakihlerin lafızların delaletlerine vakıf olmaları yeterli olmayıp Şâriʿin, hükümleri teşrî kılmasındaki gaye ve makâsıdına da vakıf olmaları gerekmektedir.[5] Zira İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet'in makâsıdını bilmek, zaman ve mekânın değişmesiyle ortaya çıkan veya çıkması muhtemel yeni mesele ve ihtiyaçlara hüküm üretmek açısından son derece önemlidir. Ayrıca bu durum, İslam hukukunun statik bir yapı olmaktan çıkıp dinamik bir karakter kazanmasını sağlayan en temel unsurlardan biridir. Kur'ân ve Sünnet'in gayesi, ilahî gayedir. Bu gayenin dışında gözetilen her türlü *makâsıd*, Şâri'in gözettiği hakiki maksadın dışında kalır. Dolayısıyla *makâsıdü'ş-şerîa* kavramı, sadece insan merkezli bir faydacılığa değil, Şâri'in muradına dayalı bir maslahat anlayışına işaret eder.

Makâsıd ve maslahat konularını ele alanlar arasında Şâfiî hukukçularından Kaffal eş-Şâşî (ö. 365/976) ve İzzüddîn b. Abüsselâm (660/1262)[6] Mâlikî hukukçularından Şehâbeddîn el-Kârâfî (ö. 684/1285), Hanbelî hukukçularından Necmeddîn et-Tûfî (ö. 716/1316) ve yine

---

[1] Abdurrahman Abdulhâlık, *el-Makâsıdu'l-âmme li'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Kuveyt: Mektebetü'l-Sahveti'l-İslâmiyye, 1985), 11.

[2] Allâl Muhammed Fâsî, *Makasıdu'ş-şerîati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 8.

[3] Raysûnî, Ahmed b. Abdusselam b. Muhammed. *el-Cem'u ve't-Tasnîfu li makâsıdu'ş-Şer'il Hanîf.* (Kahire: Daru'l Makâsıd li't-tıbâti ve'n-neşri ve't-tevzi', 2016), 19; Fâsî, Makâsıdu'ş-şerîa, 47.

[4] Geniş bilgi için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/416; Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm* (Dımaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406) 3/271; İsmail Habib Muhammed Bekri. *Makâsıdü'ş-şerîati'l-İslâmiyye te'sîlen ve tef'îlen* (Mekke: Râbıtatu'l-Âlemi'l-İslâmî, 1427), 17.

[5] Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-fıkh,* thk. Abdulazîm ed-Dîb (Kahire: Daru'l Ensâr, 1400), 1/295; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 5/172.

[6] İzzüddîn b. Abdüsselâm, Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebu'l Kasım b. Hasan b. Muhammed b. Mühezzeb, *Kavâidü'l-Ahkâm Fî Mesâlihi'l-Enâm, (el-Kavâidü'l-Kübrâ)*, thk. Nezir Kemal Hammad-Osman Cuma, I-II, (Beyrut: Daru'l-Kalem, ,1421/2000). 1:59,60; Adnan Algül, *İzzüddîn b. Abdüsselâm İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi* (İstanbul: Çıra Akademi, 2017), 93-96; Adnan Algül, "İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Maslahat Anlayışı", *Ekev Akademi Dergisi* 21/69 (Kış 2017), 10.

Mâlikî ekolünden Şâtibî (ö. 790/1388) zikredilebilir.[7] Zamanla gelişen bu düşünce geleneğinde makâsıd ve maslahat, genellikle nassla belirlenmiş hükümlerin belli bir gayeye yönelik olarak teşrî edildiği, bu hükümlerin maslahatla çelişmesinin mümkün olmadığı ve dolayısıyla nasla sabit hükümler üzerinde herhangi bir değişikliğin yapılamayacağı anlayışıyla ele alınmıştır.[8] Fakihler Şâri'in hükümleri teşri kılmasındaki gaye ve maksatları bilmesi gerekir. Bununla birlikte, İslâm hukuk geleneğinde nassın maslahatla çelişebileceğini ve böyle bir durumda maslahatın öncelenmesi gerektiğini savunan görüşler de ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım ilk defa Tûfî tarafından sistematik biçimde ileri sürülmüş, ancak bu görüşü sebebiyle ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.[9] Bu bağlamda Cüveynî (ö.478/1085) fukaha arasında cereyan eden ihtilafın teşri edilen hükümlerde şâri'in maksadının bilinmemesinden kaynaklandığını ve gerçek anlamda makâsıdın anlaşılması ihtilafı ortadan kaldıracağını düşünmektedir.[10] Bu konuda Şâtıbî, *makâsıd*ı içtihadın temel unsuru olarak görmekte ve âlimlerin hüküm verirken yanlış yapmalarını bu maksatların ihmal etmelerine bağlamaktadır.[11] Konuyla ilgili olarak Abdullah Dırâz'a (ö.1958) göre Şer'î hükümlerin istinbatı için gerekli olan iki temel unsur vardır; biri, Arap dilinin inceliklerine vakıf olmak, diğeri ise şeri'atın gaye makâsıdını anlamaktır. Usûlcüler ilk şarta gereken özen ve önemi göstermişler. Ancak diğerini ihmal etmişlerdir. Dolayısıyla Şâtıbî'ye kadar usulün makâsıd kısmı göz ardı edilmiştir.[12] Dıraz'ın bu görüşü genel anlamda Cüveynî, talebesi Gazzâlî, Âmidî ve İzz b. Abdüsselam gibi Şâtibî'ye kadar gelen alimlerin makâsıd alanında yapmış oldukları gayret ve çabaların inkâr edilmesi şeklinde anlaşılmamalıdır.

Klasik dönemden itibaren özellikle Gazzâlî (ö.505/1111), Âmidî (ö.631/1233), İzz b. Abdüsselâm (ö.660/1262) ve Şâtıbî gibi âlimler, şeriatın maksatlarını sistematik hale getirmeye çalışmışlardır. Son dönemlerde İslam dünyasında İbn Âşûr (ö.1970)'la birlikte tekrar ivme kazanan makâsıd çalışmaları büyük bir öneme haizdir.[13] Ancak makâsıda farklı bir perspektif kazandıran Ahmed er-Raysûnî'nin gayretleri önemlidir. Raysûnî, makâsıdı yalnızca teorik bir ilke değil, fıkhın ruhu ve içtihadın yönlendirici gücü olarak değerlendirmiştir. Raysûnî'ye

[7] Abdurrahman Haçkalı, *Gayeci İçtihad Metodunun Gelişimi* (İstanbul: Etüt Yayınları, 2004), 85-150

[8] Haçkalı, *Gayeci İçtihad Metodunun Gelişimi, 145*

[9] Ebu'r-Rebi' Necmuddîn Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *et-Ta'yîn fi şerhi'l erbain,* thk. Ahmed Hac Muhammed Osman (Beyrut; Mektebetü'l Mekkiyye, 1998), 239; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 91-95

[10] Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıḳıh,* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1: 101-108.

[11] Şâtıbî, Ebû Musa İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfaḳāt fi Usuli'ş-Şeria.* thk. İbrahim Ramazan, (Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 2010), 2/322.

[12] Ömer b. Sâlih, *Maḳāṣıdü'ş-şerî'a inde'l-İzz b. Abdisselâm*, (Ürdün; Dâru'n-Nefâis, 1423/2003), 78-79.

[13] Çalışmalar için bk. Muhammed Sad Yûbî, *Makâsıdu'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ve alâkatuhâ bi'l-edilleti'ş-şer'iyye* (Riyad: Dâru'l-Behce, 1998), 71-72; Fatih, Çinar. "*Makâsıd İctihad İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme*". Hitit İlahiyat Dergisi 20/1 (Haziran2021), 323.

göre ruhsuz bir fıkıh, dini ifsad eder ve onu donuk bir yapıya dönüştürür; dolayısıyla makâsıdın hem içthatta hem de amelde gözetilmesi zaruridir.

Modern dönemde makâsıd ile ilgili hatırı sayılır çalışmalar yapılmış,[14] bu çalışmalar arasında makâsıdı İslam hukuk felsefesi olarak değerlendiren akademik çalışmalar da yaygınlaşmıştır.[15] Bu bağlamda bazı araştırmacılar hukuk felsefesini, fıkhın epistemolojik yapısını kurarken; hükümlerin hikmetlerini, zaman-mekân değişkenliğini ve modern bilimlerle olan etkileşimini merkeze alır. Metin yorumculuğunda hermenötik ve semantik verilerden yararlanarak, dini hükümlerin çıkarım süreçlerini bütüncül bir metodolojik çerçeveye oturtur.[16] Ancak gelişmelere karşı mesafeli duran ve değişmezliği esas alan bu fıkhi yaklaşım, içtihat kapısının fiilen kapanmasına neden olabilecek bir zemini de beslemektedir. Metodolojik bu durağanlık, hukukun güncel meselelere çözüm üretme kapasitesini sekteye uğratma tehlikesi taşımaktadır.[17] Dolayısıyla Ahmed er-Raysûnî'nin makâsıd anlayışı, bu probleme yönelik önemli bir açılım sunmaktadır. Ancak onun makâsıdı yalnızca teorik değil, aynı zamanda pratik bir ilke olarak ele alışı, literatürde yeterince derinlikli biçimde incelenmemiştir. Bu çalışma, Ahmed er-Raysûnî'nin makâsıd anlayışını sistematik biçimde inceleyerek onun fıkıh, içtihad ve amele dair görüşlerinin fıkhın teorik ve pratik boyutuna nasıl yön verdiğini, ortaya koymaktır. Özellikle makâsıdın yalnızca teşrîî alanla sınırlı olmadığını, itikad, ahlak ve siyasî alanlarda da gözetilmesi gerektiğine dair vurgusunun fıkıh metodolojisine nasıl bir katkı sunduğu üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede, Raysûnî'nin klasik makâsıd teorisini çağdaş bağlama taşıma biçimi ve bunun Müslüman toplumların hukukî düşüncesine olan etkileri değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme sırasında, Raysûnî'nin

[14] Son dönemlerde makâsıd ile ilgili yapılan çalışmalar için bk. Fehmi Muhammed Ulvân, *el-Kıyemü'z zarûriyye ve makâsıdü't-teşrî'il-İslami* (Kahire: Hey'til-Mısriyye'l âmme-lil-kitab, 1989); Allâl el-Fâsi, *Makasıdü'ş-şeriati'l-İslamiyye vemekârimuha* (Tunus: Daru'l-garbi'l-İslami, 1993); Yusuf Hâmid el-Âlim, *el-Makasıdü'l-amme li'ş-şeriati'I-İslamiyye*, Riyad: Ma'hau'l-âlemiyyi li-l Fikri'l-İslamî,1994); Yusuf Ahmed Muhammed el-Bedevî, *Makasıdü'ş-şeria inde İbn Teymiyye* (Amman: Daru'n-nefâis 2000); Abdurrahman İbrahim Zeyd el-Keylanî, *Kava'idü'l-makasıd inde'l-İmam eş-Şatıbî* (Dımaşk: Daru'fikr, 2000); Cemaleddin Atıyye, *Nahve tef'îl makasıdi'ş-Şeria* (Dımaşk Daru'fikr, 2001); Nüreddin Muhtar el-Hadimî, *İlmu'l-Makasıduş-Şerîa* (Riyad: Mektebeü'l-Abeykân, 2001); Ömer b. Salih b. Ömer, *Makasıdü'ş-Şeria inde'l-İmam el-'İzz b. Abdüsselam* (Amman Daru'n-nefâis, 2003); Vürukiyye Abdürrezzak, *Davabitü'l-ictihâldi't-tenzîlf fi dav'i'l-külliyyati'l-makâsıdiyye* (Beyrut: Dar Lübnan, 2003); Abdüsselam er-Ref'î, *Fıkhü'l-makâsıd ve eseruhu. fi'l-fikru''n-nevazilî,* (Fas:Afrikiya Şark, 2004); Ziyad Muhammed Humeydân, *Makasıdü'ş-Şeriati'l-İslamiyye* (Beyrut:Müessetu'r-risale Naşirûn, 2019); Abdülkadir b. Hirzullâh, *el-Medhal ila ilmi makâsıdi'ş-Şerîa min Usûli'n-nasiyye ila'l-işkaliyyâti'l-muâsira* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2005); Ertuğrul Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1988); Abdurrahman Haçkalı, Izzuddin b. Abdisselam'da Maslahat Nazariyesi (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi 1999); Ali Pekcan, İslam Hukukunda Gaye Problemi (Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsiniyyât) (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003); Ahmet Yaman, Makâsıd ve İctihad (İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları) (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010).

[15] Makâsıd ilminin İslam Hukuk Felsefesine evrilmesi ile ilgili bk. Abdulbaki, Deniz, "Makâsıd Teorisinin İslam Hukuk Felsefesine Evrilmesi Süreci: Muhammed Mustafavî'nin Fıkhu'l-felsefe Eseri Örneğinde Bir İnceleme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 34 (01 Haziran 2024): 436.

[16] Betûl Faruk Muhammed Ali el-Hasûn, *Felsefetü'l-fikh; Dirase tahliliyye fi'l-üsüsi'n-nazariyyeli'l-fıkıhi'l-İslamî* (Beyrut: Müessetü'l Arif li-l Matbuât, 2013), 12.

[17] Deniz, "Makâsıd Teorisinin İslam Hukuk Felsefesine Evrilmesi Süreci", 435.

makâsıd anlayışı bütüncül bir perspektiften ele alınmış, analitik ve karşılaştırmalı yöntem esas alınmıştır. Çalışmada ayrıca Şâtıbî, İbn Âşûr, İzz b. Abdisselâm ve Karâfî gibi klasik dönem âlimlerinin makâsıd anlayışlarıyla Raysûnî'nin yaklaşımı karşılaştırılmıştır. Veriler, ilgili literatürden hareketle betimsel ve yorumlayıcı analiz yöntemiyle değerlendirilmiş; kavramsal çözümleme, metin tahlili ve teorik karşılaştırma tekniklerinden yararlanılmıştır. Öncelikle makâsıd teorisinin kavramsal ve tarihsel çerçevesi ortaya konmuş, ardından Raysûnî'nin eserleri (*Nazariyyetü'l-Makâsıd ʿinde'l-İmâm eş-Şâtıbî, el-Fikrü'l-Makâsıdî, Madhal ilâ Makâsıdi'ş-Şerîa, el-Cem'u ve't-tasnifu li makâsıdı'ş-Şer'il Hanif, Fikru'l Makâsıdî Kavâiduhu ve Favâiduhu, Muhadarât fi makâsıd'ş-Şeria*) temel kaynak olarak incelenmiştir. Amaç, Raysûnî'nin makâsıd teorisini hem klasik mirasla irtibatı hem de çağdaş İslam hukuk düşüncesine katkısı bakımından bütüncül bir şekilde ortaya koymak, ayrıca onun fıkıh, içtihad, nass yorumu ve amelî uygulamalarla kurduğu ilişkiyi belirlemektir. Böylece makâsıdın yalnızca teorik bir ilke değil, aynı zamanda İslam hukuk düşüncesinin canlı ve dinamik yönünü temsil eden bir metodoloji olduğu görülmüştür. Raysûnî'nin makâsıd anlayışı, çağdaş İslam hukukunun dinamik, amaç merkezli ve insan refahını önceleyen bir perspektifle yeniden inşası açısından büyük önem taşımaktadır. Onun yaklaşımı, fıkhın yalnızca fetva veya norm üretimiyle sınırlı olmadığını, aksine dinin bütüncül bir sistem olarak hayatın her alanında rehberlik edebilmesi için makâsıdın rehberliğine ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Bu yönüyle çalışma, modern dönemde makâsıdın işlevsel değerini ortaya koyarak fıkhî düşüncenin yenilenmesine katkı sunmayı hedeflemiştir.

İslam düşüncesinde makâsıd teorisi, şer'î hükümlerin ardındaki ilahi maksatları anlama, yorumlama ve uygulama sürecine metodolojik bir zemin kazandıran en önemli ilmî disiplinlerden biridir. Şeriatın gayelerinin doğru biçimde tespit edilmesi hem nassların yorumlanmasında hem de fıkhî içtihadın yönlendirilmesinde belirleyici bir rol üstlenmektedir. Bu bağlamda Ahmed er-Raysûnî, makâsıd ilmini fıkhın ruhu ve özünü teşkil eden temel bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. Ona göre şeriatın tamamı makâsıda dayalı olup her hükmün arkasında belirli bir maksat, hikmet ve maslahat bulunmaktadır. Bu maksatların gözetilmemesi hem içtihadın hem de şer'î hükümlerin amacına uygun bir şekilde işlememesine neden olmaktadır. Raysûnî'nin yaklaşımı, maksat ile vesile arasındaki ilişkinin doğru kavranmasına; maslahat ve mefsedet arasında denge kurulmasına, zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât düzeylerinin gözetilmesine; ayrıca makâsıdın nass, kıyas ve istihsân gibi delillerle olan irtibatının anlaşılmasına dayanmaktadır. Ona göre makâsıdın gözetilmesi yalnızca teorik bir gereklilik değil, aynı zamanda pratik bir zorunluluktur. Bu sebeple makâsıd hem fıkhî hükümlerin istinbatında hem de ameli hayatta, özellikle siyaset-i şer'iyye ve bireysel dindarlık alanlarında dikkate alınmalıdır.

1. Makâsıdu'ş-Şerîʿa Mefhumu

1.1. Makasıdü'ş-Şerîa'nın Tanımı

Makâsıd kelimesi lügatte, bir şeyi hedeflemek, ona yönelmek, kast etmek, bir şeyi kırmak, bir şeyin dolu ve dolgun olması anlamındaki "kasd -قصد" kökünden türemiştir.[18] Maksıd veya aynı fiil sigasından türeyen maksad sözcüğünün çoğulu olan makâsıd masdarı mimi'dir. Niyetler ve amaçlar gibi anlamlarda kullanılır.[19] Muhammed Bekri, makâsıdın maksıddan değil maksad lafzından türemiş olmasının evla olduğunu belirtir.[20] Maksıd lafzını tercih eden Raysûnî, maksûd lafzının da aynı manada kullanıldığını ifade eder.[21] Buna göre maksad, maksıd ve maksûd kavramlarının aynı anlamda kullanıldığını ifade etmek mümkündür.[22] Makâsıd, genellikle fıkıh ilminde kullanılan bir kavramdır.[23] Şeriat ise Sözlükte "bir yöne doğru açılarak uzayıp gitmek, açık olmak; açık hale getirmek" anlamlarındaki *şer'* kökünden türeyen "insanların ya da hayvanların su içtiği, açıkta olan ve kesilmeyen akarsu; bu suya giden yollar" mânalarına gelmektedir. İslam Hukuk terminolojisinde şeriat "Allah'ın kullarına din olarak belirlediği kurallar ve hükümlerin bütünü", [24] "kendisine ittiba edilen din"[25] şeklinde tarif edilmektedir.

Makâsıdü'ş-Şeria ile ilgili ilmi çalışmaların tarihi her ne kadar Cüveynî'ye kadar uzansa da Cüveynî öncesi yapılan çalışmalar[26] tam sistemleşmediğinden dolayı klasik kitaplarda bu kavrama yapılan bir tarife rastlanmamıştır. Bu ilmin kurucusu olarak kabul edilen Şâtibî'nin *el-Muvâfakât* isimli eserinde dahi tarif yoktur.[27] Raysûnî'ye göre bunun nedeni o dönemde manasının izaha dahi ihtiyaç duyulmayacak şekilde açık ve herkesçe

---

[18] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Daru's-Sadr, ts), 3/355; Ebî Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhhâh,* thk. Muhammed Muhammed Tâmir vd. (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 944; Ahmed b. Fâris el-Kazvînî, *Meḳāyîsü'l-luġa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 5: 95; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr* (Beyrut: Mektebetu'l-Lübnân,1987), 192

[19] Abdulkerîm Hâmidî, *Makâsıdu'l-Kur'ân min teşrîi'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2008), 20.

[20] Bekri, *Makâsıdü'ş-şerîati'l-İslâmiyye,* 15.

[21] Ahmed Raysûnî, *el-Fikru'l-makâsıdî kavâiduhu ve fevâiduh* (Dârulbeyzâ: Menşûrât Ceridatu'z-Zaman, Dârulbeyzâ, 1999), 13.

[22] Ertuğrul Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 32.

[23] Ertuğrul Boynukalın, "Makâsıdu'ş-Şerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 27/423.

[24] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab,* 8/176; Cevherî, *es-Sıhhâh,* 592-593; İbnü'l-Fâris, *Meḳāyîsü'l-luġa*, 3: 262; Talip Türcan, "Şeriat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/571.

[25] Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr,* (Tunus: Dâru Suhnûn li'n-neşri ve't-Tevzî', 1997), 25/348.

[26] Detaylı bilgi için bk. Yaran, Rahmi "Cüveynî Öncesi Makasıd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/28 (2005), 93-123.

[27] Abdulkerîm Hâmidî, *Makâsıdu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008/1429), 23.

bilinmesinden kaynaklanmaktadır.[28] Yapılan araştırmalarda muasır alimlerin birbirinden farklı tariflerine rastlamak mümkündür. İbn Âşûr, Allâl el-Fâsî (ö.1974) ve Raysûnî'nin tariflerine yer verilecektir.[29] İbn Âşûr diğer çağdaş âlimlerden farklı olarak *makâsıdı* genel ve özel olmak üzere iki kısımda değerlendirmiş ve her biri için ayrı bir tanım yapmıştır. İbn Âşûr genel *makâsıdı* "Şâri''in, teşrî'in belli bir türünde değil, onun tümünde veya önemli bir bölümünde gözettiği mana ve hikmetler"[30] olarak tarif etmekte ve *özel makâsıdı* ise "Özel ilişkileri çerçevesinde insan için yararlı maksatların gerçekleştirilmesi veya genel maslahatların korunması adına şâri'in gözettiği durumlardır" şeklinde tarif etmektedir.[31] Fâsî ise *makâsıdı* "Şâri'in koymuş olduğu her bir şer'î hüküm için hedeflediği gaye ve hikmetler" olarak tarif etmektedir."[32]

Çağdaş makâsıd düşüncesinin önde gelen isimlerinden Ahmed er-Raysûnî, *makâsıd* kelimesinin lügat anlamını "söz ve davranışlarda niyetin yöneldiği ve iradenin taalluk ettiği hususlar" olarak tanımlar. Raysûnî, şâri'in makâsıdından kastettiği şey, mükelleflerin elde etmeleri istenen, şer'î hitap ve teklifin taalluk ettiği anlam, gaye, etki ve neticeler şeklinde tarif etmektedir.[33] Raysûnî, bu çerçevede *makâsıdın* iki kaynağının bulunduğunu belirtir: Bunlardan biri şeriatın kendisi, diğeri ise mükelleflerin durum ve ihtiyaçlarıdır.[34] Böylece makâsıd düşüncesi hem ilahî iradeye hem de insanın dünyevî maslahatlarına temas eden çift yönlü bir yapıya kavuşur.[35]

Bu çerçevede *makâsıd*, cüz'î veya küllî oluşuna bakılmaksızın, şâri'in herhangi bir şer'î hüküm vaz' ederken insanın yararını gözeterek hedeflediği genel yahut özel maslahatları ifade eder. Yukarıda zikredilen tanımlar ile makâsıd konusunu ele alan usûlcülerin görüşleri incelendiğinde, makâsıd ile maslahat kavramları arasında güçlü bir ilişkinin vurgulandığı görülmektedir.[36] Bu iki kavram arasındaki ilişkinin mahiyeti ve düzeyi konusunda ise iki farklı

---

[28] Raysûnî, *Naẓariyyetü'l-maḳāsıd inde'l-imâm eş-Şâtıbî*, (Riyad: Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1992), 5; Rahmi Yaran, "Cüveynî Öncesi Makasıd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/28 (2005), 96.

[29] Makâsıd ile ilgili geniş bilgi için bk. Metin Yiğit, "*Makâsıdın Yöntemsel Tahlili Makâsıdın Mahiyeti ve İşlevi*", Makâsıd Düşüncesinin Gelişimi ve Yöntemsel Tahlili, ed. Taha Nas vd. (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022), 184-189; Ertuğrul Boynukalın, *Makâsidu'ş-şerîa*, DİA, 27/423-427; Ahmed Yaman, *"İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının Ya Da Gai/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine"*, *Makâsıd ve İctihad*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010),180.

[30] Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr, *Maḳāṣıdü'şerî'ati'l-islâmiyye*, (Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1425/2004), 3: 165.

[31] İbn 'Âşûr, *Maḳāṣıdü'şerî'a*, 2: 121

[32] Fâsî, *Makâsıdu'ş-şerîa*, 7.

[33] Raysûnî, *Nazariyyetu'l-Makâsıd inde el-İmâm eş-Şâtıbî*, 7.

[34] Raysûnî, *Medhal ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, (Kahire, Dâru'l-Kelime, 2013), 9; Raysûnî, *ez-Zerîatu ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, (Kahire, Dâru'l-Kelime, 2015), 12-13.

[35] Raysûnî, *Muhâdarâtun fi Makâsıd eş-Şerîa*, (Kahire: Dâru'l-Kelime, 2014), 9.

[36] Detaylı bilgi için bk. Nûruddîn b. Muhtâr el-Hâdimî, *el-İçtihâdü'l-maḳāsıdî hücciyyetuhu Ḍavâbiṭuhu mecâlâtuhu*, (Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1419/1998), 1: 48-50; Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi -Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât-* (İstanbul: Şenyıldız Yayıncılık Matbaacılık, 2012), 101-120.

yaklaşım bulunmaktadır. Birinci yaklaşım, Gazzâlî'nin "*Maslahat aslında bir yarar elde etmek veya bir zararı gidermektir; ancak biz bu anlamı kastetmiyoruz. Çünkü yararın sağlanması veya zararın giderilmesi, insanın menfaatine olması bakımından maksat sayılır. Bizim maslahatla kastettiğimiz, şâri'in maksadının korunmasıdır.*"[37] ifadelerine dayanmaktadır. Bu anlayışa göre *makâsıd* ve *maslahat* birbirinden farklı terimler olsa da aynı anlama gelmekte ve birbirlerinin yerine kullanılabilmektedir. İkinci yaklaşıma göre ise maslahat ile makâsıd arasında *umum–husus* ilişkisi vardır. Her iki kavram da birbirinin bazı kapsam alanlarına dâhildir. Buna göre her iki kavram, muteber maslahatlarda birleşir; zira muteber olan her maslahat aynı zamanda şâri'in bir maksadını yansıtır. Bununla birlikte maslahat, makâsıd kapsamında değerlendirilmeyen mülga veya geçersiz yararları içermesi bakımından makâsıttan ayrılır ve bu yönüyle ondan daha kapsamlı kabul edilir. Buna mukabil, makâsıdın insanların yararına görünmeyen fakat şer'î maksat olarak belirlenen bazı hükümleri kapsaması sebebiyle maslahattan farklı bir boyutta olduğu ifade edilir.[38]

Her iki yaklaşımda da fakihlerin mutlak maslahatı esas aldığı ve makâsıd ile olan irtibatı bu zemin üzerinden değerlendirdikleri görülmektedir. Bununla birlikte, bu yaklaşımlar kendi içlerinde tutarlı olsa da makâsıtta olduğu gibi esas alınması gerekenin mutlak değil, *şer'î maslahat* olduğu açıktır. Zira şer'î olmayan maslahat, şâri'in maksatlarıyla tamamen çelişir; bu hususta herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Dolayısıyla, maslahatın makâsıd ile ilişkisinin "şer'îlik" ekseninde ele alınması zorunludur. Bu bağlamda, şer'î maslahatı esas alan birinci yaklaşım daha isabetli ve muteber görünmektedir.[39]

1.2. Makâsıdı Bilmenin Önemi ve Faydaları

Ahmed er-Raysûnî, makâsıdı bilmenin ilmî**,** amelî ve toplumsal açılardan birçok fayda sağladığını vurgulamaktadır. İlmi açıdan makâsıdı bilmek; Allah'ın yaratmadaki hikmetleri kavramayı, şer'î hükümlerdeki gayeleri anlamayı, kişinin fıkhını ve ilmini derinleştirmeyi, şüpheli ve problemli meseleleri açıklığa kavuşturmayı mümkün kılar. Bu yönüyle makâsıd bilgisi, fıkhın yalnızca zahirî hükümlerle sınırlı kalmayıp derinlik ve anlam kazanan bir bilgi alanı hâline gelmesini sağlar. Amelî açıdan makâsıd bilgisi; insanı amel etmeye yöneltir, Allah'ın muradına uygun davranma bilinci kazandırır, amaçlara en uygun araçları belirleme ve buna göre hareket etme yeteneği kazandırır.[40] Toplumsal açıdan makâsıdı bilmek, hukuk, siyaset ve sosyal düzenin adalet ve hakkaniyet perspektifinden şekillenmesine katkı sağlarken, bireysel ve toplumsal kararların makâsıda uygun olmasına zemin hazırlar.

---

[37] Gazzâlî, *el-Müstaṣfâ*, 1/174; Semîh Abdulvehhab el-Cündî, *Ehemmiyyetü'l-maḳāsıd fi'ş-şerî'ati'l-islâmiyye*, (Dımaşk:Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008), 145; Yaran, "*Cüveynî Öncesi Makasıd/Maslahat Söylemi*", 99-103.

[38] Halid b. Abdülaziz Âlu Selman, *Te'âruzu delâleti'l-lafz ve'l-kaṣd fi usûli'l-fıḳh ve'l-ḳavâ'idi'l-fıḳhiyye*, (Riyad: Dâru'l Künûz, 1434/2013), 1: 213-214.

[39] M. Aziz Yaşar. "Makâsıdü'ş-Şeri'â'nın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/2 (Aralık2019), 463.

[40] Raysûnî, *ez-Zerîatu ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, 17-25.

Raysûnî'ye göre fakih, dindar ve davetçi olan kimseler makâsıdı bilmekle yükümlüdür. Aksi hâlde, ruhsuz bir fıkıh ve gayesiz bir dindarlıkla karşılaşmak kaçınılmazdır. Zira fıkıh, kelime anlamı itibariyle "bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak" demektir [41] ve bu anlam, ancak makâsıdı bilmekle mümkündür. Raysûnî, makâsıdı ihmal eden bir fıkhın zamanla yüzeysel ve donuk bir kanun metnine dönüşeceğini belirtir. Aynı şekilde, makâsıdı bilmeyen bir dindar, yaptığı işi bilinçsizce yerine getireceği için zamanla bıkkınlık, şaşkınlık ve özensizlik gösterecektir. Oysa makâsıdı bilen bir dindar, yaptığı işi bilinçle, aşk ve şevkle yapar; zorluklarına sabreder ve süreklilik kazanır. Davetçi açısından makâsıdı bilmek, neyi, nasıl ve niçin davet ettiğini bilmesini sağlar. Raysûnî'ye göre günümüzde dinin özünü insanlara sunmada makâsıdı merkeze almak zaruridir. Bu ilim, sadece içtihat ve müçtehitlerle sınırlı değildir; dine, düşünceye ve eyleme bilinç katmak isteyen herkes için geçerlidir.[42]

Raysûnî, makâsıdı bilmenin müçtehitlerin olmazsa olmazı olduğunu ifade eder; çünkü bu bakış açısı, nasları anlamada ve yorumlamada en önemli işleve sahiptir.[43] Makâsıd ilmi bütün yönleriyle işletildiğinde, düşünme, değerlendirme ve çıkarım yapma süreçlerine metodolojik bir bütünlük kazandırır. Geçmişte içeriği ve yöntemi yeterince sistematik ele alınmamış olsa da günümüzde ve gelecekte makâsıdı yöntemin kullanılması bir zorunluluk hâline gelmiştir. Raysûnî'ye göre, bir düşüncenin İslâmî olabilmesi için inanç, hüküm, öncelik ve uygulama aşamalarında şeriatın maksatlarının gözetilmesi gerekir. Makâsıd, düşünceye kapsayıcılık ve bütünlük kazandırır; bu sayede kişi tercihlerinde, içtihatlarında ve olaylara bakışında hakkı bulma yeteneği kazanır. Böylece fikir dağınıklığı, tereddüt, parçacı yaklaşım ve sınırlı çözüm tarzlarından kurtulmak mümkün olur. Raysûnî, makâsıd bilincine sahip düşünürlerin siyasî, iktisadî, hukukî ve toplumsal meselelerde daha isabetli kararlar alabileceklerini, böylelikle İslam düşüncesinin çağın meselelerine daha etkili çözümler sunabileceğini ifade eder.[44]

Ahmed er-Raysûnî'ye göre Allah Teâlâ'nın yarattığı her şey, ister büyük ister küçük, ister açık ister gizli olsun, mutlaka bir maksat, gaye ve hikmete dayanmaktadır. Allah'ın bir şeyi vermesi veya engellemesi, azaltması ya da çoğaltması da belirli bir gayeye mebnidir. Bu maksat ve hikmetlerin insanlar tarafından bilinip bilinmemesi, onların varlığı açısından bir fark oluşturmaz. Raysûnî, aynı prensibin şeriatın tamamı için de geçerli olduğunu belirtir. Ona göre emir, nehiy, helal, haram, kayıt veya şart gibi her bir şer'î hüküm, belli bir maksat ve gayeye yöneliktir.[45] Diğer bir deyişle, şeriatın her hükmü bir hikmet ve maslahat üzerine bina edilmiştir. Bu maksat ve gayeler, nihayetinde kulların hem dünya hem de âhiret maslahatına yöneliktir.

---

[41] Hayrettin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/1.
[42] Raysûnî, *Medhal ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, 16-22.
[43] Raysûnî, *el-Fikru'l-Makâsıdî Kavâiduhu ve Fevâiduhu*, (Dârulbeyzâ: Menşûrât Ceridatu'z-Zaman, 1999), 91-92.
[44] Raysûnî, *el-Fikru'l-Makâsıdî Kavâiduhu ve Fevâiduhu*, 99-104.
[45] Raysûnî, *el-Fikru'l-Makâsıdî Kavâiduhu ve Fevâiduhu*, 38.

Raysûnî, bazı ilim adamlarının şeriatı sadece bir yükümlülükler bütünü veya imtihan alanı olarak görmelerini eleştirir. Bu anlayışın şeriatın özünü daralttığını, oysa gerçekte şeriatın kulların maslahatını gerçekleştirmek için vaz'edildiğini ifade eder. Ona göre şeriat muʿalleldir; yani her hükmün bir gerekçesi vardır. İbadetlerin yalnızca Allah'a kulluğu göstermek veya sevap kazanmak için değil, aynı zamanda kulun maslahatını gerçekleştirmek üzere teşri kılındığını belirtir. Dini hükümlerin çoğunun gerekçeleriyle birlikte zikredilmiş olması da bu anlayışın en güçlü delilidir. Raysûnî, duanın bile sadece bir isteme fiiliyle sınırlı olmadığını, onun birçok hikmet ve maksadı bulunduğunu dile getirir.[46] Bu bağlamda, ibadetlerin de maslahat illetine kapalı olmadığını savunur. İbadetlerde yer alan ruhsatların varlığı, bu hükümlerin anlaşılabilir bir hikmete dayandığını göstermektedir. Dolayısıyla din, ibadet ve muamelat ayrımı gözetilmeksizin, bütün yönleriyle anlaşılabilir illetlere sahip bir sistem olarak değerlendirilmelidir.[47]

Fakihlerin bazı hükümlere "taabbudî" (yani anlamı ve hikmeti kavranamayan) demeleri, söz konusu hükümlerde gerçekten hiçbir hikmetin bulunmadığı anlamına gelmez. Aksine, bu durum insanların o hikmetleri idrak etmekte aciz kalmalarından kaynaklanmaktadır. Raysûnî, hikmetleri bilinmeyeceği iddia edilen bazı hükümlerin aslında bazı kimseler tarafından idrak edilebileceğini; kimi hikmetler ise zamanla ortaya çıkacağı kanaatindedir. Böylece o, şeriatı durağan bir yasalar manzumesi olmaktan çıkarıp hikmet ve maksat merkezli dinamik bir yapı olarak yorumlamaktadır.[48]

1.3. Makâsıdın Belirlenmesinde Delilin Gerekliliği

Ahmed er-Raysûnî, şeriatın tamamının makâsıd esasına dayandığını belirtmekle birlikte, bu makâsıdın belirlenmesinin keyfî bir şekilde yapılamayacağını özellikle vurgular. Ona göre bir hükmün veya nassın maksadını tespit etmek, ancak delil ile mümkündür. Çünkü "Şeriatın maksadı budur." demek, bir bakıma Allah'a söz isnat etmek anlamına gelir. Dinin sahibi Allah olduğuna göre, dinin gayesini belirlemek de O'nun kastını tayin etmek demektir. Dolayısıyla, herhangi bir delile dayanmaksızın "Şu hükmün maksadı budur." şeklinde konuşmak, bilgisizce Allah'a isnat (iftirâ) anlamı taşır. Raysûnî, makâsıd ilminin de diğer bütün İslâmî ilimler gibi delil ve burhana dayalı bir disiplin olduğunu vurgular. Delilsiz bir iddianın kimden gelirse gelsin ilmî değeri olmayacağını ifade eder. Bununla birlikte, makâsıdın delilleri şekil ve yöntem bakımından farklılık gösterebilir. Ona göre makbul olan her türlü lügavî, şer'î, aklî ve hissî delil**,** eğer ilmî dayanağa sahipse, makâsıdın tespitinde kullanılabilir.[49]

---

[46] Raysûnî, *Medhal ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, 25-49

[47] Raysûnî, *Nazariyyetu'l-Makâsıd inde el-İmâm eş-Şâtıbî*, (Riyad: ed-Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1992), 185-200.

[48] Raysûnî, *Muhâdarâtun fi Makâsıd eş-Şerîa*, 40-41

[49] Raysûnî, *el-Fikru'l-Makâsıdî Kavâiduhu ve Fevâiduhu*, 59-67.

Bu noktada Raysûnî, özellikle Arap dili, usûl bilgisi ve illet kavramının doğru anlaşılmasının makâsıdın belirlenmesinde kritik bir rol oynadığını belirtir. Zira nasların maksadını anlamak, lafzın dilsel imkânlarını ve hükmün teşrî hikmetini doğru yorumlamayı gerektirir. Bu nedenle, makâsıd araştırmacısının dil, usûl ve illet bilgisinde yetkin olması gerektiğini vurgular. Raysûnî, çeşitli örnekler üzerinden bu hususu temellendirerek, makâsıdın sağlam bir delil temeli olmaksızın ortaya konulmasının ilmî güvenilirliği zedeleyeceğini ifade eder.

1.4. Makâsıdın Gayesi ve Küllî İlkeler

Makâsıd, şâri'in kastettiği anlam, hedef ve gayelerdir. Bu gayeler, kulların maslahatını gözetmek ve şeriatın vaz'edilmesiyle gerçekleştirilen ilahî amaçlara ulaşmak için belirlenmiştir.[50] Bu açıdan şeriatın makâsıdı, Allah'ın muradını temsil etmekte ve kulların mükellef kılındığı hususları gaye edinmektedir.[51]

Raysûnî, *küllî makâsıd* "öncelikli anlamlar" ve "temel gayeler" olarak tanımlar. Ona göre, bu anlam ve gayelerin gerçekleştirilmesi için insanlar yaratılmış, hüküm ve mükellefiyetler vaz'edilmiş, hayat ve ölüm var kılınmış, nihayetinde de yeniden diriltilme (ba's) hakikati tahakkuk edecektir.[52] Bu bağlamda makâsıd anlayışı, şeriatın tüm hükümlerini bir bütün olarak kavramayı ve bu hükümlerin arkasındaki ilahî gayeyi idrak etmeyi hedefler. Dolayısıyla makâsıd bilgisi hem ictihadın temel dayanaklarından biri hem de İslam hukukunun yenilenme kabiliyetinin anahtarı konumundadır.

2. MAKÂSIDIN SEVİYELERİ VE TASNİFİ

2.1. Makâsıdın Seviyeleri

Ahmed er-Raysûnî, şâri'in makâsıdının, hitabın (sözün) makâsıdı ve ahkâmın makâsıdı olmak üzere iki seviyede ele alınabileceğini belirtir:

2.1.1. Hitabın Makâsıdı

Raysûnî'ye göre hitabın makâsıdından kasıt, nassın ifade ettiği anlamın katmanlarını ortaya koymaktır. Bu bağlamda her hitabın hem gerçek (hakiki) hem de zahir (görünür) anlamı vardır. Dolayısıyla şer'î hitap, yalnızca literal (lafzî) bir anlam taşımakla kalmaz; aynı zamanda maksatçı (muradî) bir boyut da içerir.[53] Bu çerçevede makâsıdla ilgili ilk aşama, sözden neyin kastedildiğinin araştırılmasıdır. Sözün literal anlamının yanı sıra mecazî anlamının da bulunabileceği, ayrıca yakın (karib) ve uzak (ba'id) anlamlarının da mevcut olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Arap dilinin farklı hitap biçimlerine sahip olması, bu çeşitliliği dikkate almayı zorunlu kılar. İkinci aşamada uzak anlam olarak da ifade

[50] Raysûnî, *Nazariyyetu'l-Makâsıd inde el-İmâm eş-Şâtıbî*, 7.
[51] Raysûnî, *el-Fikru'l-Makâsıdî Kavâiduhu ve Fevâiduhu*, 13.
[52] Raysûnî, *el-Külliyyât el-Esâsiyye li'ş-Şerîati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Kelime, 2013), 71.
[53] Raysûnî, *Medhal ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, 10-12;

edebileceğimiz nassın ulaşmak istediği gayeyi barındıran uzak anlam ve son aşamada ayetlerin sebebi nüzulü hadislerin sebebi vürudu ve muhataplarına yönelik durumu olan bağlamsal anlamın dikkate alınması gerektiğini ifade eder. Raysûnî'ye göre bu konuda yapılacak bir hata, anlamın daha baştan yanlış kurgulanmasına yol açabilir. Bu bağlamda, "Faizi yemeyin"[54] ayetindeki *"yeme"* fiilinin zahir anlamı olan "normal yeme, içme veya tüketme" şeklinde değil; faizli kazançtan uzak durma anlamında anlaşılması gerektiğini vurgular. Bu, kelimenin literal değil maksatçı anlamının dikkate alınmasının bir örneğidir.

Benzer şekilde, "Leş, kan ve domuz eti size haram kılındı"[55] ayetinde geçen *"haram"* kelimesinin kapsamı hakkında, ayette detay verilmediğine dikkat çeker. Bu nedenle "haram" kavramının neyi içerdiği, diğer şer'î delillerle birlikte değerlendirilmelidir. Zira "haram" kelimesinin kapsamı, her bir hükümle ilgili olarak farklı bağlam ve özellikler arz edebilir.[56]

2.1.2. Ahkâmın Makâsıdı

Raysûnî'ye göre ahkâmın makâsıdı, şer'î hükümlerin uygulanmasıyla ulaşılması hedeflenen hikmet, maslahat ve mefsedetlerin anlaşılmasıdır. Başka bir ifadeyle, ahkâmın makâsıdı "Bu hüküm hangi faydayı sağlamak veya hangi zararı ortadan kaldırmak için konulmuştur?" sorusuna cevap arar.[57] Raysûnî, makâsıd ilminin esas itibariyle ahkâmın makâsıdıyla ilgilendiğini; zira bu alanın, şer'î hükümlerin hikmet ve gayelerinin doğrudan araştırıldığı temel alan olduğunu belirtir. Bununla birlikte, hitabın makâsıdının da ihmal edilemeyeceğini, çünkü hükmün doğru anlaşılmasının ancak lafzın maksadının doğru tespitiyle mümkün olacağını vurgular. Örneğin nikah akdinde mehir şartının bulunması kadına mali yönden bir güvence, yine nikah akdinde şahitliğin zorunluluğu sözleşmenin kamuya açık ve güvenilir olmasını sağlar. Kadının iddet beklemesi soyun karışmasının önlediği gibi taraflara yanlıştan dönme ve kararlarını gözden geçirmek için fırsat sunar. Bu ve benzeri örnekler Şâri'in bu hükümlerin teşriinde bireysel ve toplumsal maslahatları gözettiğinin delilidir. Raysûnî, şâri'in maksatlarını anlamada ahkâmın hikmetini göz önünde bulundurmayı zorunlu görür. Çünkü maksatlar dikkate alınmazsa, hüküm sadece şekilsel bir emir olarak kalır ve kulların maslahatını gerçekleştirme fonksiyonunu yitirir.

Sonuç olarak Raysûnî, makâsıdın sadece hükümlerin gayelerini değil, nassın dilsel yapısında gizli olan ilahî muradı da anlamaya yöneldiğini ortaya koyar. Böylece makâsıd ilmi, hem lafzî delillerin doğru yorumlanmasını hem de şer'î hükümlerin gaye bağlamında anlaşılmasını sağlayan bütüncül bir yöntem hâline gelir.[58]

2.2. Makâsıdü'ş-Şeria'nın Tasnifi

[54] Âl-i İmrân, 3/130
[55] el-Bakara, 2/173
[56] Raysûnî, *Muhâdarâtun fi Makâsıd eş-Şerîa*, 9-17.
[57] Raysûnî, *Medhal ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, 10-12;
[58] Raysûnî, *Muhâdarâtun fi Makâsıd eş-Şerîa*, 20-22.

Ahmed er-Raysûnî, şeriatın *makâsıdını* genel (*küllî*), özel (*hâss veya vasat*) ve cüz'î makâsıd olmak üzere üç ana başlık altında toplamaktadır:

2.2.1. Genel (Küllî) Makâsıd

Genel veya küllî makâsıd, şeriatın bütün alanlarında gözettiği ve çoğunlukla dikkate aldığı temel gayelerdir. Bu kapsamda dinin korunmasını hedefleyen beş zarurî ilke (*ed-darûriyyâtü'l-hamse*), yani dinin, nefsin, aklın, neslin ve malın korunması temel örnek olarak zikredilir.

Raysûnî, bu genel gayelere ilaveten adaletin gerçekleştirilmesi, yeryüzünün imar edilmesi, güvenin tesis edilmesi, nefislerin tezkiye edilmesi ve mükelleflerin hevânın tahakkümünden kurtarılarak akıl ve şeriatın rehberliğine yönlendirilmesi gibi gayeleri de şeriatın genel maksatları arasında sayar. Bu maksatlar, şeriatın bütün hükümlerinde doğrudan veya dolaylı biçimde gözetilen evrensel ilkeleri temsil eder. Dolayısıyla küllî makâsıd, hem bireysel hem toplumsal düzeyde İslam hukukunun nihai hedefini yansıtır.[59]

Raysûnî, *zarûriyyâtü'l-hamse* olarak bilinen bu beş esasın, bütün semavî dinlerin ortak gayelerini temsil ettiğini ifade eder. Ona göre, her ne kadar bu gayelerin korunma ve uygulanma biçimleri dinlere göre farklılık gösterebilse de nihai maksat bakımından aralarında ortak bir yön bulunmaktadır. Raysûnî, geçmiş âlimlerin şeriatın birçok hükmünü inceleyerek şeriatın maksatlarının zarûriyyât-ı hamse etrafında döndüğü sonucuna vardıklarını belirtir. Hatta bu maksatların yalnızca İslam'a özgü olmayıp, diğer ilahî dinlerin de bu beş temel amacı gözettiğini dile getirir.[60] Kur'ân'da yer alan dini nassların bu beş esasa açıkça işaret ettiğini, had cezalarının (hudûd) da aynı maksatları koruma amacına yönelik teşri kılındığını ifade eder. Raysûnî'ye göre, dini maslahatların binlerce olmasına karşın cezaların sınırlı oluşu, âlimleri bu temel beş ilkeye yönlendirmiştir. Zira toplumu doğrudan ilgilendiren en önemli meseleler, bu beş unsur etrafında şekillenmekte ve şeriatın "zarûriyyât" kısmında toplanmaktadır.[61]

Modern dönemde bazı alimler zarûriyyât-ı hamsenin kapsamının genişletilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu bağlamda hürriyetin korunması (düşünce ve irade özgürlüğünün güvence altına alınması), insan onurunun korunması ve çevrenin korunması şeklinde ekleme yapmaktadırlar.[62] Ahmed er-Raysûnî, zarûriyyât-ı hamseye (din, can, akıl, nesil ve malın korunması) ekleme yapılması gerektiğini savunanların görüşlerini bütünüyle reddetmez. Ona göre bu görüşler, makâsıd anlayışını geliştirme ve değişen zamanın

[59] Raysûnî, *Medhal ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, 13-15; Raysûnî, *ez-Zerîatu ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, 15-17; Raysûnî, el-*Fikru'l-Makâsıdî Kavâiduhu ve Fevâiduhu*, 14-16; Raysûnî, *Muhâdarâtun fi Makâsıd eş-Şerîa*, 29-32.

[60] Raysûnî, *el-Külliyyât el-Esâsiyye li'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, 52-59.

[61] Raysûnî, *el-Fikru'l-Makâsıdî kavâiduhu ve fevâiduhu*, 29-31; Raysûnî, *Medhal ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, 62-66.

[62] Ahmet, Yaman. *"İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının Ya Da Gai/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine"*, 180.

ihtiyaçlarını karşılama yönünden dikkate değerdir. Ancak Raysûnî, mevcut zarûriyyât-ı hamse sisteminin aslında oldukça geniş bir kapsam içerdiğini, dolayısıyla birçok yeni maslahatın bu çerçeve içinde değerlendirilebileceğini ifade eder. Başka bir deyişle, makâsıdın sınırlarının mutlak biçimde genişletilmesine her zaman gerek yoktur; çünkü mevcut beş temel esas, uygun yorum ve kıyasla güncel meseleleri de içine alabilecek esneklikte görülmelidir. Bununla birlikte, eğer zarûriyyât-ı hamse kapsamı yeterli görülmüyorsa veya yeni ortaya çıkan maslahatlar bu beşli sistem içinde karşılık bulamıyorsa, Raysûnî'ye göre makâsıd sayısının artırılması mümkündür. Ancak bu durumda yeni zarûriyyâtların belirlenmesi keyfî değil, delile dayalı olmalıdır. Böyle bir durumda, "eski zarûriyyât-ı hamse" ile "yeni zarûriyyât-ı hamse" şeklinde bir ayrım yapılabileceğini belirtir. Raysûnî bu yaklaşımıyla, makâsıd anlayışının hem sürekliliğini hem de gelişmeye açıklığını dengeleyen bir metodolojik esneklik ortaya koymaktadır.[63]

2.2.2. Özel (Vasat) Makâsıd

Özel veya orta düzeydeki makâsıd, teşrî'in belirli alanlarıyla ilgili gayelerdir. Bu kategoriye, ibadetleri aile hukuku, mali hukuk, ceza hukuku ve miras hukuku gibi alt başlıklar girer. Örneğin; ibadetlerde maksad kulluğun bilincine ulaşılması, nefsi terbiye ve toplumsal dayanışmanın sağlanması, aile hukukunda neslin korunması ve karşılıklı hakların temini, mali hukukta ekonomik istikrarın sağlanması ve servet dengesinin gözetilmesi, ceza hukukunda toplum güvenliğinin ve caydırıcılığın tesis edilmesi, miras hukukunda adaletin ve sosyal dengenin korunması gibi gayeler özel makâsıdın örnekleri olarak zikredilebilir. Bu düzeydeki makâsıd, belirli bir alanın hüküm sistematiği içerisinde gözetilen meslekî, ahlâkî ve toplumsal gayeleri kapsar.[64]

2.2.3. Cüz'î Makâsıd

Cüz'î makâsıd ise her bir hükmün kendine özgü gayesini ifade eder. Bu düzeyde, şer'î hükümlerin tekil boyutta niçin konulduğu, hangi faydayı veya zararı hedeflediği incelenir. Örneğin: akitlerde şahit getirilmesi şartının amacı, hakkın korunması ve ihtilafın önlenmesidir, evlilikte mehrin ve şahitlerin gerekli görülmesi, taraflar arasındaki hak ve sorumlulukların korunmasına yöneliktir, boşanan kadının iddet beklemesi, nesebin korunması ve pişmanlık süresi tanınması gayesine hizmet eder. Dolayısıyla vücûb, nedb, tahrîm, kerâhet ve şart gibi her bir hüküm kategorisinin kendine özgü makâsıdı vardır. Bu anlamda cüz'î makâsıd, şer'î hükümlerin mikro düzeydeki hikmet ve maslahat boyutunu ortaya koyar.[65]

---

[63] Raysûnî, *Muhâdarâtun fi Makâsıd eş-Şerîa*, 176-178.

[64] Raysûnî, *Medhal ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, 13-15; Raysûnî, *ez-Zerîatu ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, 15-17; Raysûnî, *el-Fikru'l-Makâsıdî kavâiduhu ve fevâiduhu*, 14-16; Raysûnî, *Muhâdarâtun fi Makâsıd eş-Şerîa*, 29-32.

[65] Raysûnî, *Medhal ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, 13-15; Raysûnî, *ez-Zerîatu ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, 15-17; Raysûnî, *el-Fikru'l-Makâsıdî kavâiduhu ve fevâiduhu*, 14-16; Raysûnî, *Muhâdarâtun fi Makâsıd eş-Şerîa*, 29-32.

Ahmed er-Raysûnî'nin bu üçlü makâsıd tasnifi, şeriatın gayelerini evrensel, alan bazlı ve hüküm odaklı üç düzeyde sistematik biçimde ele alması bakımından özgün bir yaklaşım sunar. Bu yapı hem küllî ilkelerle cüz'î hükümler arasındaki ilişkiyi kurmakta, hem de İslam hukukunun bütüncül yapısını makâsıd perspektifinden anlamayı mümkün kılmaktadır.

3. MAKÂSID'IN İLİŞKİLİ OLDUĞU KAVRAMLAR

Raysûnî makâsıdın maslahat, mefsedet, vesile, ictihad, kıyas ve sünnet gibi kavramlarla bağlantılı olduğu ve makâsıd ilminin hükümlere yansımasının bir gereği olduğu kanısındadır.

3.1. Makâsıd – Maslahat İlişkisi

Raysûnî, maslahatın çeşitlerinden bahsederken, din açısından maslahatın yalnızca maddî ve dünyevî yararlarla sınırlı olmadığını vurgular. Ona göre maslahat, birey ve toplum için hem içinde bulunulan zamanda hem de yakın veya uzak gelecekte hayır, fayda ve mutluluk sağlayan her şeyi kapsamaktadır. Bu kapsam, beden, akıl, düşünce, mal, ahlâk, duygular ve insanlar arası ilişkiler gibi alanları da içine almaktadır. Ancak tüm bu fayda ve maslahatların, daha üstün bir maslahatı ihmal etmemesi gerektiğini, bu hususun gözetilmesinin zorunlu olduğunu ifade eder. Aynı şekilde, bir maslahatı gerçekleştirmeye çalışırken ondan daha önemli bir zarara neden olunmaması gerektiğini de vurgular.[66]

Raysûnî'ye göre maslahatlar, zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Zarûriyyât, insanların varlıklarını sürdürebilmeleri için zorunlu olan, gerçekleşmediğinde birey ve toplum hayatının düzeninin bozulduğu temel unsurlardır. Hâciyyât, toplumsal huzur, ekonomik düzen, sağlık hizmetleri gibi zarûriyyât seviyesinde olmamakla birlikte insanların ihtiyaç hissettiği, hayatlarının düzene girmesi ve sıkıntılardan kurtulması için gerekli olan şeylerdir. Tahsîniyyât ise eğitimde kaliteyi arttırmak, kültürel faaliyetler, sosyal yardımlar gibi diğer iki düzeyi tamamlayan, güzelleştiren ve mükemmelleştiren hususlardır. Tahsîniyyâtın yokluğu ciddi bir sıkıntı doğurmasa da hayatın estetik, ahlâkî ve kemal yönlerinden eksiklikler meydana getirir.[67]

3.1.1. Maslahat ve Mefsedet Arasında Denge Kurmanın İlkeleri

Raysûnî, maslahat ile mefsedet arasında denge kurmanın ve teârüz olması halinde tercihte bulunmanın önemine değinir. Kur'ân'da da bu dengenin açıkça görüldüğünü ifade eder. Örneğin, içki ve kumar hakkında "Onlarda büyük günah ve insanlar için bazı faydalar vardır; fakat günahları faydalarından büyüktür"[68] buyrularak maslahat–mefsedet karşılaştırması yapılır. Raysûnî bu dengeyi kurarken veya aralarında teârüz halinde tercihte bulunmak için dikkat edilmesi gereken bazı temel ilkelerin altını çizer:

---

[66] Raysûnî, *el-Fikru'l-Makâsıdî kavâiduhu ve fevâiduhu*, 24-25.
[67] Raysûnî, *el-Fikru'l-Makâsıdî kavâiduhu ve fevâiduhu*, 26-29; Raysûnî, *Medhal ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, 62-72.
[68] Bakara, 2/219

Öncelikle maslahat ve mefsedetlerin kendi içlerindeki derecelerinin gözetilmesi gerektiğini belirtir. İki maslahat veya iki mefsedet arasında bir tercih söz konusu olduğunda, hangisinin öncelikli olacağını bilmenin zorunlu olduğunu vurgular. Aynı şekilde Raysûnî, maslahat ile mefsedetten hangisinin tercih edilmesi gerektiğinin de dikkate alınmasının gerekliliğini de ifade eder. Hayır ve şerrin genellikle çoğu kimse tarafından bilindiğini, ancak anlamı karmaşık ve yoruma açık olan meselelerin, derin ilmi bilgiye ve sağlam ilmî ölçülere sahip âlimlerce değerlendirilebileceğini söyler.

Maslahat ve mefsedet arasındaki farklılık ve önem sıralamasının, geçerli bir ilahî kanun olduğunu hatırlatır. Bu nedenle hangi maslahatın veya mefsedetin daha ağır bastığının farkında olmanın, doğru bir denge kurmak açısından son derece önemli olduğunu dile getirir.

Tercih ve seçme ilkesinin, iki durumun aynı anda gerçekleşme imkânı bulunmadığında geçerli olacağını, bu nedenle asıl olanın maslahatları imkân ölçüsünde gerçekleştirmek, mefsedetleri ise güç nispetinde engellemek olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle, mefsedete düşmeden maslahatı elde etmek ve maslahatı zayi etmeden mefsedetten kaçınmak gerektiğini vurgular.[69]

Raysûnî'ye göre maslahat ve mefsedet dengesini dikkate almak, çağdaş meselelerde çözüm üretirken kritik bir öneme sahiptir. Bu bağlamda siyaset-i şer'iyye ve toplumsal düzen açısından makâsıd, kamu politikalarının şeriata uygun ve toplum yararına şekillenmesinde yol gösterici olur. Mükelleflerin dindarlığı açısından, bireylerin dini hükümlere bilinçli ve içten bağlılığını artırır. Tercihte bulunma ve karar verme açısından ise birey ve toplumun karşılaştığı ikilemlerde hangi eylemin öncelikli olduğunu belirlemede yöntem sağlar. Örneğin tıp etiği (organ nakli, tüp bebek, genetik müdahaleler), ekonomi (faizsiz finans, yoksullukla mücadele), çevre hukuku (doğal kaynakların kullanımı, kirliliğin azaltılması) gibi alanlarda bu denge, hükümlerin makâsıd perspektifiyle değerlendirilmesini zorunlu kılar.

3.1.2. Maslahata Uygun Davranmanın Hükmü

Raysûnî, maslahata daha uygun olanı yapmanın, maslahatın hükmüne de uygun olduğunu belirtir. Ona göre çelişen maslahatlar mubah, mendup veya vacip türlerinden olabilir. Dolayısıyla iki mubah arasında tercih yapmak durumunda kalan bir kimsenin, maslahata daha uygun olanı seçmemesi mubah olsa da akıllıca bir davranışı terk etmiş sayılacağını ifade eder. Örneğin bir kimsenin karnını doyurmak için iki mubah yiyecek arasından bütçesinin sadece birine yetmesi durumunda, Raysunî iktisat ve ihtiyaç ilkelerini işletir. Eğer bir yiyecek daha besleyici, sıhhatin korunmasına daha faydalı veya daha ulaşılabilir ise, o mubahı seçmek makâsıd açısından evla kabul edilir. Yani mubah, hizmet ettiği zaruriyyât (sağlık) derecesine göre öncelik kazanır. Aynı şekilde iki mendup arasında maslahata daha uygun olanı terk eden kişinin ameli mendup hükmünde olmakla birlikte, daha üstün olanı terk ettiği için sevap bakımından eksik kalacağını söyler. Örneğin bir ilim

[69] Raysûnî, *Muhâdarâtun fi Makâsıd eş-Şerîa*, 199-202

talebesinin nafile namaz kılmak ile topluma daha fayda sağlayacak bir ilmi çalışmayı tamamlamak arasında kalması durumunda, Raysunî, ilmin faydasının müteaddi, nafile ibadetin ise kasır kişiye özel olduğunu belirterek ilmi çalışmaya öncelik verilmesini daha faziletli mendup olarak değerlendirir. İki vacipten maslahata daha uygun olanı terk eden kimsenin amelinin geçerli ve sahih olacağını, ancak daha uygun olanı yapma imkânı varken bunu terk etmesi hâlinde günahkâr olabileceğini belirtir. Örneğin Bir kişinin boğulmak üzere olan birini kurtarması ile vakti çıkmak üzere olan namazı kılması arasındaki çatışma olması halinde, Raysunî'ye göre hayatın korunması (hıfzu'n-nefs), dinin korunması (hıfzu'd-dîn) başlığındaki cüz'i bir ibadetten makâsıd açısından daha önceliklidir. Bu bakımdan namaz kazaya bırakılır ve kişi kurtarılır. Raysûnî ayrıca, iki haram arasında tercih söz konusu olduğunda, daha çok mefsedet içereni yapan kimsenin günah işlemiş olacağını; buna karşılık iki haramdan daha az zararlı olanı işleyip, daha büyük zarardan kaçınanın ise günahkâr sayılmayacağını, hatta bu tutumuyla sevap bile kazanabileceğini ifade eder. Örneğin Hamile bir kadının hayatını kurtarmak için tıbbi zorunluluk halinde anne veya bebekten birinin feda edilmesi durumu hasıl olması halinde Raysunî'nin makâsıd anlayışında aslın (annenin) korunması, doğması muhtemel olan ceninin hayatına tercih edilir; çünkü annenin hayatı kesin, ceninin hayatı ise ona nispeten muhtemeldir. Böylece maslahat ile mefsedet arasında tercihte bulunurken aklî ölçü ve şer'î dengeyi gözetmenin zorunluluğunu vurgular.[70]

3.2. Makâsıd – Vesile İlişkisi

Vesile veya çoğulu vesâil, hükümlerin gerçekleştirilmesi kendisine bağlı olan ve bu amaçla teşrî kılınmış hükümleridir. Makâsıd ile vesile arasında biri gaye diğeri de o gayeye ulaştırmasından dolayı doğrudan bir bağlantı vardır. Dolaysıyla İslam hukukçularının büyük bir çoğunluğu vesilenin maksudun hükmüne tabi olduğu görüşündedir.[71] Raysûnî, makâsıd düşüncesinin dayandığı en temel ilkelerden birinin, maksat ile vesile (amaç ile araç) arasındaki ayrımın ortaya konulması olduğunu belirtir. Ona göre vesile, bizzat amaçlanan bir şey değil; bilakis başka bir gayenin gerçekleşmesi için kullanılan bir araç niteliğindedir. Başka bir ifadeyle, vesile maksada ulaştıran bir vasıta veya fiildir. Dinin emir ve nehiylerinin ya doğrudan bir maslahat veya mefsedeti içerdiğinden dolayı yapılmasının ya da yapılmamasının talep edildiğini yahut bu emir ve nehiylerin maslahat ve mefsedeti vesile oldukları için dolaylı bir maslahat veya mefsedetin söz konusu olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla maksada ulaştırdığı için emredilen veya mefsedete götürdüğü için yasaklanan hususların varlığından bahseder. Örnek olarak, Cuma namazına çağrıldığında acele etmenin ve Cuma vaktinde alışverişin yasaklanmasının vesile kapsamında değerlendirildiğini, aksi hâlde acele etmenin veya alışverişin mutlak olarak yasaklanmasının söz konusu olmadığını dile getirir. Ayrıca bir vesilenin başka bir vesileye bağlı olabileceğini, dolayısıyla "vesilenin

[70] Raysûnî, *Muhâdarâtu fi Makâsıd eş-Şerîa*, 206-207.

[71] Fetullah Yılmaz, *İslam Hukukunda Vesail-Makasıd İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 118.

vesilesi" olarak nitelendirilebilecek bu durumun, bir şeyin aynı anda hem maksat hem de vesile olabileceğini ortaya koyduğunu belirtir.[72]

Raysûnî, her bir maksadın bir veya birden fazla vesilesinin bulunabileceğini, dinin maksatları emrettiği gibi bu maksatlara ulaştıran vesileleri de emredebileceğini veya mefsedete götürdüğü için bazı vesileleri yasaklayabileceğini belirtir. Bu bakımdan vesilenin emredilmesi yahut nehyedilmesinin doğrudan makâsıda bağlı olduğunu açıkça ifade eder. Raysûnî'ye göre, vesilelerin makâsıda tâbi olmasından dolayı daha alt bir mertebede bulunmaları, makâsıdın vesilelere nazaran öncelikli ve üstün kabul edilmesini gerektirir. Bu sebeple makâsıda atfedilen önemin vesilelerden daha fazla olması gerektiğini, dolayısıyla vesileler konusunda daha esnek davranılabileceğini, makâsıdın sabit; buna karşılık vesilelerin değişken olabileceğini ifade eder. Fıtır sadakasının yemek türü gıdalar yerine nakdî para olarak verilmesinin de bu duruma örnek teşkil ettiğini belirtir.[73]

3.3. Makâsıd – İçtihad İlişkisi

Makâsıd ile ictihad arasındaki derin münasebet, yer yer bu iki kavramın birbirinin yerine kullanılması şeklinde tezahür etmektedir.[74] Bu bağlamda alimlerin kahir ekseriyeti müçtehidin makâsıdu'ş-şerîʿayı bilmesini şart koşmuştur.[75] Örneğin Şâtıbî şerʿî hükme ancak Şâriʿin maksadına vakıf olmakla ulaşılabileceği hareketle makâsıdı ictihadın en önemli şartı olarak zikretmiştir.[76] Raysûnî, makâsıdın fıkıh ve içtihatla olan ilişkisini ele alırken, makâsıdın fıkhın ruhu olduğunu ifade eder. Ona göre, "ruhsuz bir fıkıh" dinin özünü ifsat eder ve nihayetinde onu işlevsiz hâle getirir. Bu nedenle makâsıdın sürekli gözetilmesi, fıkhî düşüncenin ve içtihadın temelini oluşturur. Fakih, müctehid ve hüküm istinbat eden kimse, şeriatın bütün hükümlerinin bir maksada dayandığının ve bu maksada tabi olduğunun bilincinde olmalıdır. Zira makâsıdın bilinmesi veya gözetilmesinde ortaya çıkacak herhangi bir eksiklik ya da yanlışlık, doğrudan içtihad ve istinbat sürecini olumsuz etkileyecektir.[77]

Raysûnî, fıkhî içtihatta makâsıdın dikkate alınması gerektiğini söyleyen birçok âlimin bu konuyu yalnızca zarûrât-ı hamse ile sınırladıklarını, ancak bunun makâsıd anlayışını daralttığını belirtir. Ona göre makâsıd, zarûrî maksatlarla sınırlı olmayan çok yönlü bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda, makâsıt belirlenirken gözetilmesi gereken başlıca temel kriterleri şu şekilde sıralar:

1. Şerʿî nassın maksad ve anlamından emin olmak,

---

[72] Raysûnî, *el-Fikru'l-Makâsıdî kavâiduhu ve fevâiduhu*, 77-81.

[73] Raysûnî, *el-Fikru'l-Makâsıdî kavâiduhu ve fevâiduhu*, 81-85.

[74] Ahmet Yaman, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının ya da Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002), 26

[75] Yusuf Karadâvî, *el-İctihâd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye maʿa nazarâti tahlîliyye fi'l-ictihâdi'l-muʿasır* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996), 1/61

[76] Şâtıbî, *el-Muvâvakât*, 2/389.

[77] Raysûnî, *Makâsıdu'l-Makâsıd*, 42-43.

2. Uygulama, kıyas ve hüküm çıkarma süreçlerinde nassın ardındaki hikmet ve maslahatı araştırmak,
3. Maksad zannedilmesine rağmen aslında maksad olmayan unsurları tespit ederek dışarıda bırakmak,
4. Yerli yerine koymak için bizzat maksad olanla dolaylı maksad olanı birbirinden ayırt etmek,
5. Şeriatın genel makâsıdını, cüz'î meselelerde dahi gözetmek,
6. Teşrî alanında her meselenin kendine özgü özel makâsıdını dikkate almak,
7. Masâlih-i mürsele'yi mutlak biçimde gözetmek,
8. Maslahat ve mefsedet arasında bir denge kurarak hükmü buna göre derecelendirmek,
9. Kıyasta makâsıdı esas almak,
10. Fiillerin sonuçlarını ve gelecekteki etkilerini hesaba katmak.

Raysûnî'ye göre, bu ilkeler makâsıd merkezli bir fıkıh anlayışının inşası için zorunludur. Böyle bir yaklaşım hem nasların doğru anlaşılmasını hem de şeriatın dinamik ve maksat odaklı bir şekilde uygulanmasını mümkün kılar.[78] Raysûnî, makâsıd ilminin geçmişte müstakil bir metodolojiye dönüşmemesini, genel anlamda İslâmî ilim hareketinin teorik düzeydeki yetersizliğine bağlamaktadır. Bununla birlikte, makâsıd meselesinin pratik düzlemde özellikle fıkıh ve içtihat alanında fiilen işletildiğini belirtir. Müteahhir ve çağdaş âlimler döneminde ise durumun değiştiğini ifade eder. Ona göre, hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyıllardan itibaren aklî ve naklî ilimlerde meydana gelen telif, araştırma ve teorik tartışmalar, makâsıd konusunun gelişmesine katkı sağlamıştır. Aynı dönemde zahirî yaklaşımın yaygınlık kazanmasının da bu süreci hızlandırdığını vurgular. Bu bağlamda tarihî ve fikrî gelişmelerin, makâsıd düşüncesiyle ilgilenen âlimleri bazı meydan okumalar ve ilmî problemlerle karşı karşıya getirdiğini dile getirir.

Raysûnî'ye göre birçok fakih, farklı gerekçelerle fıkıhta taklit, durgunluk, aşırı ihtisar geleneği ve bidat fıkhı anlayışına yönelmiş; buna karşın azınlık bir grup fakih içtihadı ve makâsıdı yeniden gündeme taşıyarak, özellikle fıkıh usulüyle ilgilenen ilim çevrelerinde bu düşüncenin yayılmasına öncülük etmiştir.[79] Şeriattaki her hükmün bir maksadının bulunduğunu, bu hükmün maksada bağlı olduğunu ve fakih ile müçtehitlerin bu bağı her daim göz önünde bulundurmaları gerektiğini vurgular. Bu bağlamda şeriatta geçen lafızlar, nass, kaide, hüküm, cüz'î veya küllî esaslara dayanarak ortaya konulan hükümlerde Şâri'in bir maksadı bulunduğunu belirtir. Makâsıdın gözetilmemesi durumunda şeriatın doğru

[78] Raysûnî, *Makâsıdu'l-Makâsıd*, 46.
[79] Raysûnî, *ez-Zerîatu ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, 99-101.

şekilde işlemeyeceğini, bu eksikliğin içtihat ve hüküm çıkarma süreçlerine olumsuz şekilde yansıyacağını ifade eder.[80]

Raysûnî, makâsıd düşüncesini fıkhın statik bir cüzü değil, dinamik olarak kurguladığını metodolojik bir derinlikle ortaya koymaktadır. Makâsıdın tarihsel süreçte müstakil bir ilme dönüşememesi, teorik yetersizlik ve zahirî yaklaşımın yükselişi gibi tarihî meydan okumalar üzerinden tutarlı bir şekilde temellendirmektedir. Fıkhın asıl ruhu olan makâsıdü'ş-Şerîa prensibiyle dengelenmektedir. Özellikle her cüz'î hükmün küllî bir maksada bağlı olduğu vurgusu, Raysûnî'nin içtihat sürecinde lafız kadar ruhu da önceleyen, nassın doğru anlaşılmasını maslahat eksenine oturtan yaklaşımını yansıtmaktadır. Raysûnî makâsıdı sadece teorik bir alan olarak değil, fıkhın doğru işlemesi ve güncel problemlere çözüm üretmesi için zorunlu bir metodolojik araç olarak tanımlamaktadır.

3.4. Makâsıd-Kıyas İlişkisi

Makâsıd ile kıyas arasında derin bir ilişki vardır. Kıyasın rükünlerinden illette aranan şartlardan munzabıt ve zahir olma şartı bu iki kavram arasındaki derin ilişkinin en bariz göstergesidir.[81] Bu münasebet *maslahatın celbi ve mefsedetin defi* açısından makâsıda ulaşmak için gereklidir.[82] Bu bağlamda kıyasın geçerli olması makâsıda bağlıdır.[83] Hükümlerin illetlerinin nasslarla tayin edilmesi kıyas yapmaya olanak sağlamış böylece geçmişten günümüze fakihlerin günden güne yeni ortaya çıkan olaylarla ilgili ictihad yapmalarına zemin hazırlamıştır.[84] Bu konuda Raysûnî, makâsıd ilminin kıyasla ilişkisine de değinir ve kıyasın şer'î hükümlerde akıl, illet ve adalete dayandığını; dolayısıyla doğru bir kıyasın, şâri'in maksat, hikmet ve adaletini gerçekleştireceğini belirtir. Ona göre makâsıd bilgisine sahip olmayanlar, lafızların yorumunda literal anlamlara saplandıkları gibi, doğru kıyas, anlam ve illet bilgisine vakıf olmayanlar da şekilci ve yüzeysel kıyaslara düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu sebeple, âlimler kıyasın aşırıya kaçmaması veya yanlış yerlerde kullanılmaması için şeriatın genel makâsıdını cüz'î kıyasa takdim etmişlerdir. Ancak bu tutum, kıyası reddetme ya da onun meşruiyetini tartışma anlamına gelmez; bilakis kıyası yerinde ve şartlara uygun biçimde kullanma gayretinin bir tezahürüdür. Raysûnî, lafız ve kıyasta literal anlamı ölçü kabul etme aşırılığının telafisi için âlimlerin istihsânı delil olarak benimsediklerini, zira

---

[80] Raysûnî, *ez-Zerîatu ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, 104.

[81] Fehmi Muhammed Ulvan, *el-Kıyemü'z-zarûriyye ve makâsıdu't-teşrîʿil-İslâmî* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1989), 40; Muhammed San Yûbî, *Makâsıdu'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve alâkatuhâ bi'l-edilleti'ş-şerʿiyye.* (Riyad: Dâru'l-Behce, 1998), 519-520.

[82] Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh*. thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 5/159.

[83] Abdulaziz İbn Rebîa, *İlmu makâsıdı'ş-Şâri'*. (Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehdü'l-Vatanî, 2002), 303.

[84] Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 47.

istihsânın özünde makâsıd ve maslahatları gözetme işlemi bulunduğunu ifade eder. Böylece istihsân, makâsıd merkezli bir fıkhî yaklaşımın doğal uzantısı hâline gelmiştir.[85]

3.5. Makâsıd – Sünnet İlişkisi

Raysûnî, Kur'ân'ın genel makâsıdından Kur'ân'da doğrudan zikredilen makâsıd ve âlimlerin istinbat ettikleri makâsıd şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Kur'ân'da doğrudan zikredilen makâsıdı örnek ayetlerle temellendiren Raysûnî, bunları şu şekilde sıralar: Allah'a inançta tevhid ve yalnızca O'na ibadet etme, kulların dinî ve dünyevî hidayetini sağlama, nefisleri tezkiye edip onlara hikmeti öğretme, merhamet ve saadeti gerçekleştirme, hak ve adaleti tesis etme. Âlimlerin Kur'ân'dan dolaylı olarak çıkardıkları makâsıdları ise farklı âlimlerin yaklaşımlarını alıntılayarak aktarır ve bu çeşitliliğin makâsıd anlayışına derinlik kazandırdığını belirtir.[86] Raysûnî, sünnetin makâsıdından bahsederken iki temel hususun dikkate alınması gerektiğini vurgular. Birincisi, sünnet ve hadislerin şeriatın genel makâsıdına uygun olarak değerlendirilmesi, yani onların neyi amaçladığı ve hangi gayeyle vârid olduğunun tespit edilmesidir. İkincisi ise, şâri'in maksatlarına aykırı veya onların kapsamını daraltan yorum ve anlayışlardan uzak durulmasıdır. Hadislerin anlaşılması ve Hz. Peygamber'in tasarruflarının ardındaki hikmet ve maksatların tespitinde de yine iki ölçüye dikkat çekilir: İlki, Hz. Peygamber'in hadisi hangi sıfatıyla (örneğin, devlet başkanı, hakem, öğretici vb.) söylediği; ikincisi ise hadisin sebeb-i vürûdu ve bağlamıdır. Raysûnî, bu başlıklar altında yaptığı taksimi çeşitli örneklerle temellendirerek açıklar.[87]

3.6. Makâsıd ve Şer'i Hükümlerin Ta'lili

Fıkıh, amelî hükümleri içerdiğinden makâsıdın uygulanacağı alan da doğal olarak amelî-şerʿî hükümler olmaktadır.[88] Hükümlerin taʿlîli meselesi öteden beri tartışma konusu olmuştur.[89] Makâsıd ilmiyle uğraşan âlimlerin taʿlîli kabul ettikleri görülmektedir ki Âmidî (öl. 631/1233), bunda görüş birliği olduğunu zikretmektedir.[90] Karadâvî'ye göre taʿlîli kabul edenler, fakihlerin cumhurunu oluşturmaktadır.[91] Taʿlîl bakımından şerʿî hükümler genellikle taabbudî ve muallel/makûlü'l-mana olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır.[92] Genel olarak ibadetlerin taabbudî, muamelat hükümlerinin ise muallel olduğu kabul edilmiştir.[93] Raysûnî,

---

[85] Raysûnî, *ez-Zerîatu ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, 110-113.
[86] Raysûnî, *Makâsıdu'l-Makâsıd*, 10-19.
[87] Raysûnî, *Makâsıdu'l-Makâsıd*, 32-40.
[88] Zekiyyüddin Şaban, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.), 11-12.
[89] Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lilü'l-Ahkâm arz ve tahlil li tarikati't-ta'lil ve tatatvvurâtihe fi usûru'l ictihâd ve't-taklîd* (Kahire: Matbatu'l-Ezhâr, 1948), 98-111.
[90] Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Dımaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406), 3/236
[91] Karadâvî, Yusuf. *Dirâse fi fıkhi makâsıdi'ş-şerîʿa* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2008), 47.
[92] Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi,1985), 1/177; H. Yunus Apaydın, "Ta'lîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/512.
[93] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/463; Boynukalın, *Gaye Problemi*, 61; Şelebî, *Ta'lilü'l-Ahkâm*, 149.

makâsıd ilminin nassları yorumlama ve onlardan hüküm çıkarma sürecindeki rolünü ele alırken, öncelikle nassların dil, ıstılah ve bağlam yönlerinden incelenmesi gerektiğini belirtir. Ona göre dil açısından makâsıd ilmine fazla ihtiyaç duyulmasa da ıstılahî ve bağlamsal boyutların içtihat ve hüküm çıkarma açısından makâsıd ilmi merkezi bir öneme sahip olduğunu vurgular. Bir lafız veya ibarenin anlamının nihai olarak sözün sahibinin maksat ve muradına bağlı olduğunu; dolayısıyla Şâri'in neyi murad edip etmediği, neleri kabul veya reddettiğine ilişkin bilgi olmadan doğru bir hüküm çıkarılamayacağını ifade eder. Sonuç olarak, Raysûnî lafızların ve asli anlamların tek başına şer'î delaletin belirleyicisi olamayacağını, bağlamın ve makâsıdın mutlaka dikkate alınması gerektiğini vurgular.[94]

Raysûnî, nassların anlaşılmasında üç temel yaklaşımın ortaya çıktığını; bunların maksatçı, lafızcı ve keyfî yaklaşımlar olduğunu dile getirir. Maksatçı yaklaşım, şâriin muhataba tebliğ edilmesini istediği her nassın bir anlam ve maksadının bulunduğu, muhatabın bu maksadı idrak etmesinin ve ona uygun davranmasının gerektiği anlayışına dayanır. Lafızcı yaklaşım ise nassın yalnızca literal anlamıyla yetinen, sözü söyleyenin maksat ve muradına yönelmeyen bir tutumu temsil eder. Keyfî yaklaşım ise nassı delilsiz biçimde, kişisel kanaat ve tahminlere dayanarak keyfî anlamlar yüklemeye çalışan anlayıştır. Raysûnî, bu yaklaşımı "te'vilci yaklaşım" olarak adlandırmadığını, zira şartlara uygun ve sağlam temellere dayanan te'vilin meşru ve kabul edilebilir olduğunu özellikle vurgular.[95]

4. Raysûnî'ye Göre Makâsıdın Teoriden Pratiğe Yansıması

Raysûnî, teoride gözetilmesi gereken makâsıdın pratikte/amelde de dikkate alınması gerektiğini vurgular. Raysûnî'nin makâsıd düşüncesi, bilginin zihni bir form olmaktan çıkarılıp pratik birer ahlaka dönüşmesini öngören dinamik bir süreci ifade eder. Ona göre, dinden neşet eden ilimlerin yalnızca teorik düzeyde kalmayıp amel sahasına yansıması zorunludur. İlim talebi, bizzat bilgi edinmek için değil, elde edilen bilginin amele dönüşmesi için önem taşır. Raysûnî, amelde gözetilmesi gereken makâsıdın özellikle siyaset-i şer'iyye ve mükelleflerin dindarlığını güçlendirme alanlarında daha belirgin biçimde ortaya çıktığını belirtir.[96] Bununla birlikte, makâsıdın yalnızca fıkıh, teşrî veya dindarlıkla ilgili bir konu olmadığını; aynı zamanda itikadî alanda da gözetilmesi gerektiğini ifade eder. Zira makâsıd anlayışının kaybolmasıyla birlikte itikad alanında da çeşitli problemlerin baş gösterdiğini, inancın özüyle bağını kaybederek kuru kelâmî tartışmalara indirgenme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığını dile getirir.[97]

Makâsıd bilgisi, eğitimde amaç ve yöntemlerin belirlenmesinde rehberlik eder. Öğrencinin sadece bilgi edinmesi değil, bilgiyi doğru şekilde anlama, değerlendirme ve uygulama yeteneği kazanması esastır. Ahlaki, dini ve toplumsal sorumlulukların öğretilmesini sağlar; böylece öğrenci hem bireysel hem de toplumsal faydayı gözetir. Raysûnî,

[94] Raysûnî, *ez-Zerîatu ilâ Makâsıd eş-Şerîa,* 105-106.
[95] Raysûnî, *el-Fikru'l-Makâsıdî Kavâiduhu ve Fevâiduhu*, 93-95.
[96] Raysûnî, *Makâsıdu'l-Makâsıd,* 60.
[97] Raysûnî, *el-Fikru'l-Makâsıdî kavâiduhu ve fevâiduhu*, 127-128.

fıkıh ve şeriat derslerinde maksadın öğretilmesinin, sadece kuralları ezberlemeye dayalı yüzeysel eğitimi önlediğini vurgular. Bu yaklaşımın eğitim sahasındaki yansımasına bir diğer örnekte fıkhi hükümlerin sadece şekli unsurlarla değil, bu kuralların hedeflediği toplumsal adalet ve maslahat bilinciyle öğretilmesidir; örneğin miras hukukunun sadece oranlar üzerinden değil, akrabalık bağlarının korunması ve servetin adil dağılımı gibi üst gayelerle aktarılması, öğrenciyi yüzeysel ezberden kurtarıp hikmet odaklı bir idrake sevk eder.

Dini anlatan alimlerin, insanların şeriat hükümlerini anlamalarını ve uygulamalarını sağlamak için maksat bilinciyle hareket etmelidir. Makâsıdın bilinmesi, hangi mesajın nasıl iletileceğini ve hangi yöntemle yaklaşılacağını belirler. Maksatsız davet, toplumsal etkiyi azaltır; makâsıda uygun davet ise insanların bilinçli ve gönüllü olarak doğru yola yönelmesini sağlar. Raysûnî'ye göre günümüzde dinin özünü insanlara sunmada, maksadı gözetmek öncelikli bir meseledir. Bireysel eylemlerde makâsıd bilinci, amelin değerini artırır ve insanın bilinçli davranmasını sağlar. Maksadı kavrayan kişi, işlerini özenle yapar; zorluklara sabreder ve devamlılık sağlar. Makâsadı bilmeden yapılan eylemler, genellikle bıkkınlık, şaşkınlık ve özensizlik ile sonuçlanır. İş yerinde etik ve adil davranış, sadece kural olarak değil, maksadın gözetilmesiyle daha etkili ve sürdürülebilir olur. Aile ilişkilerinde şeriat hükümlerine uygun davranmak, maksadı gözetmekle hem aile birliğini hem de bireysel huzuru sağlar.

Siyaset ve yönetim alanında ise makâsıd bilinci, kamu otoritesinin koyduğu kuralların halk nezdinde ceza kapsamında değerlendirilmeyip, can emniyeti ve toplumsal huzurun tesisi gibi kutsal amaçlara hizmet eden birer araç olarak görülmesini temin eder. Bu bilinç iş dünyasında itkan ahlakını doğurarak, bir zanaatkârın ürününü sadece kazanç için değil, israfı önleyen uzun ömürlü bir hizmet sunma gayesiyle üretmesine vesile olur. Makâsıd bilinci aile kurumunda da şeriat hükümlerinin sadece hukuki birer mecburiyet olarak değil, meveddet ve rahmet ikliminin inşası için birer rehber olarak kabul edilmesi, kuralların soğuk yüzünü yumuşatarak bireysel huzuru ve aile birliğini kalıcı hale getirilmesine hizmet eder. Raysûnî'nin makâsıdı teoriden pratiğe indirme çabası, günümüzde dinamik makâsıd döngüsü şeklinde kavramsallaştırılabilecek yeni bir metodolojik yaklaşıma zemin hazırlamaktadır. Bu yaklaşım, hukuki ve ahlaki normların sadece metin üzerinden değil, topluma yansıması üzerinden değerlendirilmesini zorunlu kılar. Böylece şeriatın değişmez gayeleri, değişen zamanın şartları içerisinde fonksiyonel ve sürdürülebilir çözümler üretme kabiliyetini korur.

Sonuç

Bu çalışma, Ahmed er-Raysûnî'nin makâsıd anlayışını fıkıh, içtihad ve amel boyutlarıyla ele alarak onun düşünce sistematiğinde "makâsıd"ın merkezi konumunu ortaya koymuştur. Elde edilen veriler göstermektedir ki Raysûnî, makâsıdı sadece şeriatın bir

tamamlayıcısı olarak değil, bizzat onun özünü ve ruhunu temsil eden bir temel ilke olarak görmektedir. Ona göre ruhsuz bir fıkıh, maksatsız bir teşrî' anlayışı doğurur ve bu da dini hayattan uzaklaştırarak onu şekilciliğe mahkûm eder. Raysûnî, maslahat ve mefsedet arasındaki dengeyi fıkhın temel taşı olarak görür. Bu bağlamda, maslahatların mertebeleri ve öncelikleri arasındaki farkı gözetmek, iki maslahat veya iki mefsedet arasında tercihte bulunurken hangi ilkenin ağır bastığını belirlemek gerektiğini vurgular. Maslahatların ve mefsedetlerin hiyerarşisini belirlemede ilahi yasaların geçerli olduğunu, dolayısıyla tercih ve dengeyi sağlama sürecinin ilmî bir ölçüye dayanması gerektiğini ifade eder. Çalışmanın ulaştığı en önemli sonuçlardan biri, Raysûnî'nin makâsıdı yalnızca teorik bir kavramsallaştırma olarak değil, amelî bir ilke olarak değerlendirmesidir. Ona göre makâsıdın fıkıhta gözetilmesi, sadece içtihadî hükümlerde değil; itikad, siyaset-i şer'iyye, ahlak ve bireysel dindarlık alanlarında da geçerlidir. Makâsıdın göz ardı edilmesi, itikadın kuru kelâmî tartışmalara indirgenmesine, siyasetin maslahat temelli yönünü yitirmesine ve dinin bireysel yaşantıda ahlaki derinliğini kaybetmesine yol açar. Raysûnî, makâsıdın fıkıh için vazgeçilmez bir unsur olduğunu; zira makâsıd gözetilmeden yapılan içtihadın, hükmün anlamını zedeleyip şeriatın gayesini ihlal edeceğini savunur. Raysûnî, maslahat ve mefsedet arasındaki tercihin sadece ahlaki değil, aynı zamanda metodolojik bir içtihad faaliyeti olduğunu belirtir. Fakihin görevi, ilahi hikmeti merkeze alarak hangisinin ağır bastığını ilmî ölçülerle tespit etmektir. Raysûnî makâsıdın yalnızca teorik düzeyde kalmaması gerektiğini, amelde de gözetilmesinin zorunlu olduğunu ifade eder. İlim, amele dönüşmediği sürece maksadına ulaşmaz; dolayısıyla ilim, davranışın rehberi olmalıdır. Raysûnî, makâsıdı yalnızca teşrî' ile sınırlamaz; inanç, ahlak, siyaset ve toplumsal düzen alanlarına da teşmil eder. Böylece makâsıd, şeriatın bütün disiplinlerinde birleştirici bir ilke haline gelir. Raysûnî, klasik dönemle mukayese edildiğinde makâsıdın yalnızca zarûrât-ı hamse ile sınırlandırılmasının yetersiz olduğunu, makâsıdın daha geniş bir ontolojik ve ahlaki çerçeveye sahip olduğunu ileri sürer. Raysûnî'nin makâsıd düşüncesinde, ekonomide faiz yasağı ve adil ticaretin teşviki, eğitimde akıl ve bilgi gelişimini teşvik eden hukuki ve etik düzenlemeler, sosyal adalet çerçevesinde dezavantajlı grupların korunması, siyasette toplumsal düzenin sağlanması ve liyakat esaslı bir yönetim biçiminin sağlanması şeklinde hayatın her alanına dokunan bir makâsıd anlayışı vardır. İslam hukuku öğretiminde hüküm ezberine dayalı geleneksel yaklaşımlar yerine, hükümlerin arkasındaki ilke ve maksatları açıklayan makâsıd merkezli bir pedagojik yöntem benimsenmelidir. Günümüzün ekonomik, sosyal ve etik problemlerine yönelik içtihadî çözümler geliştirilirken Raysûnî'nin vurguladığı şekilde maslahat-mefsedet dengesi dikkate alınmalı; hüküm üretimi formel kalıplardan çıkarılmalıdır. Dini düşüncenin yalnızca amel ve hukukla sınırlı olmadığı dikkate alınarak, makâsıd ilkeleri inanç, değer ve ahlak alanlarında da uygulanmalıdır. Bu, dinî düşüncenin bütüncül bir yapıya kavuşmasını sağlayacaktır. Kamu politikalarında, toplumsal adalet, özgürlük ve insan onuru gibi şer'î maksatların merkeze alınması, İslami yönetim anlayışının dinamik bir şekilde yeniden yorumlanmasına katkı sağlayacaktır. Raysûnî'nin makâsıdı teoriden pratiğe indirme çabası, günümüzde dinamik makâsıd şeklinde kavramsallaştırılarak yeni bir metodolojik yaklaşıma

zemin hazırlamaktadır. Bu yaklaşım, hukuki ve ahlaki normların sadece metin üzerinden değil, topluma yansıması üzerinden değerlendirilmesini zorunlu kılar. Böylece şeriatın değişmez gayeleri, değişen zamanın şartları içerisinde fonksiyonel ve sürdürülebilir çözümler üretme kabiliyetini korur. Fıkıh, kelam, ahlak, siyaset bilimi ve sosyoloji gibi alanlar arasında ortak çalışmalar yapılarak makâsıd kavramının pratik hayattaki etkileri bütüncül biçimde incelenmelidir.

Kaynakça

Abdulhâlık, Abdurrahman. *el-Makâsıdu'l-âmme li'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Kuveyt: Mektebetü'l-Sahveti'l-İslâmiyye, 1985.

Abdürrezzak, Vürukiyye. Davabitü'l-ictihâldi't-tenzîlf fi dav'i'l-külliyyati'l-makâsıdiyye, Beyrut: Dar Lübnan, 2003.

Algül, Adnan. İzzüddîn b. Abdüsselâm İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi, İstanbul: Çıra Akademi, 2017.

Algül, Adnan. "İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Maslahat Anlayışı", Ekev Akademi Dergisi 21/69 (Kış 2017), 1-29.

Âlim, Yusuf Hâmid el-, el-Makasıdü'l-amme li'ş-şeriati'I-İslamiyye, Riyad: Ma'hau'l-âlemiyyi li-l Fikri'l-İslamî,1994.

Âmidî, Seyfeddin. el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm. Dımaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406.

Apaydın, H. Yunus. "İctihad". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Atıyye, Cemaleddin. Nahve tef'îl makasıdi'ş-Şeria, Dımaşk Daru'fikr, 2001.

Bedevî, Yusuf Ahmed Muhammed el-. Makasıdü'ş-şeria inde İbn Teymiyye, Amman: Daru'n-nefâis, 2000.

Bekri, İsmail Habib Muhammed. Makâsıdü'ş-şerîati'l-İslâmiyye te'sîlen ve tef'îlen Mekke: Râbıtatu'l-Âlemi'l-İslâmî, 1427

Bilmen, Ömer Nasuhi. Hukukı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.

Boynukalın, Ertuğrul. İslam Hukukunda Gaye Problemi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1988.

Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsıdu'ş-Şerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 27/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Cevherî, Ebî Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhhâh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir vd., Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.

Cündî, Semîh Abdulvehhab. *Ehemmiyyetü'l-maḳāsıd fi'ş-şerî'ati'l-islâmiyye*, Dımaşk:Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf . *el-Burhân fî Usûli'l-fıkh*, thk.Abdulazîm ed-Dîb,Kahire: Daru'l Ensâr, 1400.

Çinar, Fatih. "Makâsıd İctihad İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". Hitit İlahiyat Dergisi 20/1 (Haziran2021), 317-346.

Deniz, Abdulbaki. "Makâsıd Teorisinin İslam Hukuk Felsefesine Evrilmesi Süreci: Muhammed Mustafavî'nin Fıkhu'l-felsefe Eseri Örneğinde Bir İnceleme". *Şırnak Üniversitesi*

İlahiyat Fakültesi Dergisi. 34 (01 Haziran 2024): 432-457. https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1442646.

Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul: İFAV, 2014.

Fâsî, Allâl Muhammed. *Makasıdu'ş-şerîati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ* Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-munîr*, Beyrut: Mektebetu'l-Lübnân,1987.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Haçkalı, Abdurrahman. *Gayeci İçtihad Metodunun Gelişimi*, İstanbul: Etüt Yayınları, 2004.

Haçkalı, Abdurrahman. *Izzuddin b. Abdisselam'da Maslahat Nazariyesi*, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi 1999.

Hâdimî, Nûruddîn b. Muhtâr. *el-İçtihâdü'l-maḳāsıdî hücciyyetuhu Ḍavâbiṭuhu mecâlâtuhu*, Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1419/1998.

Hadimî, Nüreddin Muhtar el-. *İlmu'l-Makasıduş-Şerîa*, Riyad: Mektebeü'l-Abeykân, 2001.

Halid b. Abdülaziz Âlu Selman, *Te'âruzu delâleti'l-lafz ve'l-kaṣd fî usûli'l-fıḳh ve'l-ḳavâ'idi'l-fıḳhiyye*, Riyad: Dâru'l Künûz, 1434/2013.

Hâmidî, Abdulkerîm, *Makâsıdu'l-Kur'ân min teşrîi'l-ahkâm*, Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2008.

Hasûn. Betûl Faruk Muhammed Ali, *Felsefetü'l-fıkh; Dirase tahliliyye fi'l-üsüsi'n-nazariyyeli'l-fıkıhi'l-İslamî*, Beyrut: Müessetü!l Arif li-l Matbuât, 2013.

Hirzullâh, Abdülkadir b. el-Medhal ila ilmi makâsıdi'ş-Şerîa min Usûli'n-nasiyye ila'l-işkaliyyâti'l-muâsira, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2005.

Humeydân, Ziyad Muhammed. Makasıdü'ş-Şeriati'l-İslamiyye, Beyrut:Müessetu'r-risale Naşirûn, 2019.

İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Maḳāṣıdü'şerî'ati'l-islâmiyye*, Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1425/2004.

İbn 'Âşûr. Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus: Dâru Suhnûn li'n-neşri ve't-Tevzî', 1997.

İbn Abdüsselâm, İzzüddîn, Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebu'l Kasım b. Hasan b. Muhammed b. Mühezzeb. *Kavâidü'l-Ahkâm Fî Mesâlihi'l-Enâm, (el-Kavâidü'l-Kübrâ)*, thk. Nezir Kemal Hammad-Osman Cuma, I-II, Beyrut: Daru'l-Kalem, 1421/2000.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-ʿArab*, Beyrut: Daru's-Sadr, ts.

İbn Rebîa, Abdulaziz. *İlmu makâsıdı'ş-Şâri'*. Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehdü'l-Vatanî, 2002.

Karadâvî, Yusuf. *Dirâse fî fıkhi makâsıdi'ş-şerî'a.* Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2008.

Karadâvî, Yusuf. *el-İctihâd fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ma'a nazarâti tahlîliyye fî'l-ictihâdi'l-mu'asır.* Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996.

Karaman, Hayrettin "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 13/ 1-14 İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kazvînî, Ahmed b. Fâris. *Meḳāyîsü'l-luġa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

Keylanî, Abdurrahman İbrahim Zeyd el-, Kava'idü'l-makasıd inde'l-İmam eş-Şatıbî, Dımaşk: Daru'fikr, 2000.

Ömer b. Sâlih, Maḳāṣıdü'ş-şerî'a inde'l-İzz b. Abdisselâm, Ürdün; Dâru'n-Nefâis, 1423/2003.

Pekcan, Ali. İslâm Hukukunda Gaye Problemi -Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât- İstanbul:Şenyıldız Yayıncılık Matbaacılık, 2012.

Pekcan, Ali. İslam Hukukunda Gaye Problemi (Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsiniyyât), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Raysûnî, Ahmed b. Abdusselam b. Muhammed. *Ebhâs fi'l Meydân*, Kahire: Daru'l-kelimeti li'n-neşri ve't-tevzi', 2010.

Raysûnî, Ahmed b. Abdusselam b. Muhammed. *el-Cem'u ve't-Tasnîfu li makâsıdu'ş-Şer'il Hanîf.* Kahire: Daru'l Makâsıd li't-tıbâti ve'n-neşri ve't-tevzi', 2016.

Raysûnî, Ahmed b. Abdusselam b. Muhammed. *el-Fikru'l-Makâsıdî Kavâiduhu ve Fevâiduhu*, Dârulbeyzâ: Menşûrât Ceridatu'z-Zaman, 1999.

Raysûnî, Ahmed b. Abdusselam b. Muhammed. *el-Külliyyât el-Esâsiyye li'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Kahire: Dâru'l-Kelime li'n-neşri ve't-tevzi', 2013.

Raysûnî, Ahmed b. Abdusselam b. Muhammed. *ez-Zerîatu ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, Kahire: Daru'l-kelimeti li'n-neşri ve't-tevzi', 2016.

Raysûnî, Ahmed b. Abdusselam b. Muhammed. *Medhal ilâ Makâsıd eş-Şerîa*, Kahire: Dâru'l-Kelime li'n-neşri ve't-tevzi', 2013.

Raysûnî, Ahmed b. Abdusselam b. Muhammed. *Muhâdarât fi Makâsıd eş-Şerîa*, Kahire: Dâru'l-Kelime li'n-neşri ve't-tevzi', 2014.

Raysûnî, Ahmed b. Abdusselam b. Muhammed. *Murâcaât ve Mudâfaât*, Kahire: Daru'l-kelimeti li'n-neşri ve't-tevzi', 2013.

Raysûnî, Ahmed b. Abdusselam b. Muhammed. *Nazariyyetu'l-Makâsıd 'inde el-İmâm eş-Şâtıbî*, Riyad: ed-Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1992.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh*. thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Ref'î, Abdüsselam er-. *Fıkhü'l-makâsıd ve eseruhu. fi'l-fikru''n-nevazilî*, Fas:Afrikiya Şark, 2004.

Şaban, Zekiyyüddin. *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.

Şelebî, Muhammed Mustafa. Ta'lilü'l-Ahkâm arz ve tahlil li tarikati't-ta'lil ve tatatvvurâtihe fi usûru'l ictihâd ve't-taklîd, Kahire: Matbatu'l-Ezhâr, 1948.

Şâtıbî, Ebû Musa İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfaḳāt fi Usuli'ş-Şeria*. thk. İbrahim Ramazan, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 2010.

Tûfî, Ebu'r-Rebi' Necmuddîn Süleyman bç Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et- *et-Ta'yîn fî şerhi'l erbain*,thk. Ahmed Hac Muhammed Osman. Beyrut;Mektebetü'l Mekkiyye, 1998.

Türcan, Talip. "Şeriat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38/571-574. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Ulvan, Fehmi Muhammed. *el-Kıyemü'z-zarûriyye ve makâsıdu't-teşrîʿil-İslâmî.* Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1989.

Yaman, Ahmet. Makâsıd ve İctihad (İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

Yaman, Ahmet. *"İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının Ya Da Gai/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine"*, Makâsıd ve İctihad İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları, Konya: Rağbet Yayınları, 2010.

Yaman, Ahmet, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının ya da Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002), 25-52.

Yaran, Rahmi "Cüveynî Öncesi Makasıd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1/28 (2005), 93-123.

Yaşar, Mehmet Aziz. "Makâsıdü'ş-Şeri'â'nın Teorik Boyutu Ve Müstakil Delil Olma Problemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/2 (Aralık2019), 460-481

Yılmaz, Fetullah. *İslam Hukukunda Vesail-Makasıd İlişkisi* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Yiğit, Metin "*Makâsıdın Yöntemsel Tahlili Makâsıdın Mahiyeti ve İşlevi"*, Makâsıd Düşüncesinin Gelişimi ve Yöntemsel Tahlili, ed. Taha Nas vd., Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022

Yûbî, Muhammed Sad. *Makâsıdu'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ve alâkatuhâ bi'l-edilleti'ş-şerʿiyye.* Riyad: Dâru'l-Behce, 1998.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

İbn Rüşd Düşüncesinde İdrak

Perception in the Thought of Ibn Rushd (Averroes)

Sadi YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Trabzon University, Department of Philosophy and Religious Sciences, Division of Islamic Philosophy

e-posta: sadiyilmaz@bingol.edu.tr

Orcid: 0000-0002-7276-6393

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10.08.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16.02.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Yılmaz, Sadi. "İlahiyat Fakültesi Mezunu Uluslararası Öğrencilerin Perspektifinden İlahiyat Fakülteleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 31-57. DOI: 10.34085/buifd.1762017

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Aristoteles'in eserlerini özüne sadık bir şekilde şerh eden İbn Rüşd, felsefe tarihinde önemli bir role sahiptir ve felsefî düşüncelerinde Aristoteles takipçisidir. Bu çalışmanın amacı İbn Rüşd'ün idrak meselesi hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktır. İbn Rüşd'ün idrak meselesi hakkındaki görüşlerini incelemeyi amaçlamamızın gerekçesi, idrak kavramının İbn Rüşd'ün nefis, bilgi, insanın yetkinleşmesi gibi birçok konuda önemli bir yere sahip olmasıdır. Çalışma yöntemi olarak İbn Rüşd'ün idrak konusundaki görüşleriyle doğrudan ilgili olan meseleleri incelemeyi seçerek tarihsel metin analizi yöntemini benimsedik. Ayrıca İbn Rüşd'ün görüşlerinin gerektiği ölçüde Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşleriyle ilişkisine ve mukayesesine yer verdik. İdrak tanımı itibariyle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İbn Rüşd'ün de Aristoteles'in soyutlama/tecrîd kavramını temel alarak idrak düşüncesini açıkladığı çalışmamızın temel bulgusudur. İbn Rüşd'ün idrak meselesine ilişkin görüşleri üzerine bütüncül bir çalışmanın yapılmamış olması bakımından çalışmamız onun felsefî görüşlerine ilişkin literatüre özgün ve mütevazı bir katkı olacaktır. İbn Rüşd, farklı eserlerinde idrak meselesi hakkında görüşlerini ortaya koyar. Filozofun idrak düşüncesini bütüncül bir şekilde ortaya koymak için onun idrakin tanımı, idrakin öznesi, idrakin nesnesi, idrak sürecinde özne-nesne ilişkisi, duyusal, tahayyülî ve aklî olmak üzere idrak türleri, heyûlânî akıl ve faal akıl hakkındaki görüşlerini ortaya koyduk. İbn Rüşd, idrak sürecinde nefsin birçok yetisinin rolü olduğunu ve yetilerin aracı konumunda olduğunu savunur. Filozofa göre idrakin gerçek öznesi nefistir. İdrakin konusu ise tikel ve tümel suretlerdir. O suretler sayesinde idrak bilkuvve durumdan bir fiil durumuna geçer. Suretler, nefsin yetilerini harekete geçirerek idrakin gerçekleşmeni aktif hale getirirler. İbn Rüşd'e göre idrak türlerinin alt derecesi duyusal idraktir, üst derecesi aklî idraktir ve bu iki idrak arasında orta derecede tahayyülî idrak yer alır. İdrak türleri arasında soyutlama bakımından farklılık vardır. Duyusal ve tahayyülî idrakte soyutlama sınırlı şekilde gerçekleşirken, aklî idrakte soyutlama maddenin bütün ilintilerinden arındırılmış bir şekilde gerçekleşir. İbn Rüşd, sudûr teorisini reddettiği için aklî idrakte faal aklın rolü konusunda farklı bir düşünceye sahiptir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Rüşd, İdrak, Akıl, Tahayyül, Duyular.

Abstract

Ibn Rushd, who faithfully commented on Aristotle's works, plays an important role in the history of philosophy and is a follower of Aristotle in his philosophical thought. The aim of this study is to present Ibn Rushd's views on the issue of perception. The reason we aim to examine Ibn Rushd's views on perception is that the concept of perception holds an important place in many areas of Ibn Rushd's thought, such as the soul, knowledge, and human perfection. As a research method, we adopted the historical text analysis method, choosing to examine issues directly related to Ibn Rushd's views on perception. Furthermore, we have included, to the extent necessary, the relationship and comparison of Ibn Rushd's views with those of Aristotle, al-Farabi, and Ibn Sina. The fundamental finding of our study is that, in terms of his definition of perception, Ibn Rushd, like al-Farabi and Ibn Sina, explains his concept of perception by basing it on Aristotle's concept of abstraction/abstraction. Given the lack of a comprehensive study on Ibn Rushd's views on perception, our work will be an original and modest contribution to the literature on his philosophical views. Ibn Rushd presents his views on the issue of perception in his various works. To comprehensively present the philosopher's thought on perception, we have outlined his definition of perception, its subject and object, the subject-object relationship in the perception process, the types of perception (sensory, imaginative, and intellectual), and his views on the material intellect and the active intellect. Ibn Rushd argues that many faculties of the soul play a role in the perception process, and that these faculties are merely intermediaries. According to the philosopher, the true subject of perception is the soul itself. The subject of perception is particular and universal forms. Through these forms, perception moves from a potential state to an actual state. Forms activate the faculties of the soul, thus making the realization of perception active. According to Ibn Rushd, the lowest degree of perception is sensory perception, the highest degree is intellectual perception, and between these two lies the middle degree of imaginative perception. There is a difference between the types of perception in terms of abstraction. While abstraction occurs in a limited way in sensory and imaginative perception, in intellectual perception abstraction occurs in a way that is completely free from all material connections. Since Ibn Rushd rejected the emanation theory, he has a different idea about the role of the active intellect in intellectual perception.
Keywords: Islamic Philosophy, Ibn Rushd, Perception, Reason, Imagination, Senses.

Giriş

Yaygın oryantalist yaklaşıma göre Gazâlî'nin yıkıcı felsefe karşıtlığı ile İslam dünyasında büyük zarar gören felsefî gelenek İbn Rüşd'ün ölümü ile son bulduğu iddia edilir.[1] Filozof yaratma, sudûr nazariyesi ve akıl teorisi gibi birçok konuda Yeni-Eflatunculuk etkisinde olan Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı düşünceler ortaya koyar.[2] İbn Rüşd'ün Aristoteles takipçisi tutumuyla onun eserlerine yazdığı şerhlerde felsefî görüşlerini ortaya koyduğu söylenebilir.[3] Yazdığı şerhlerle Aristoteles'in eserlerinin doğru anlaşılmasını sağlamakla birlikte, kendi felsefî düşüncelerine de yer verir. İbn Rüşd'ün felsefî düşünceleri üzerine batıda farklı dillerde birçok akademik çalışma yapılmış, ancK bu konuda yapılan Türkçe çalışmalar sınırlıdır. Bu çalışmalar arasında Hüseyin Sarıoğlu'nın *İbn Rüşd Felsefesi*, Atilla Arkan'ın *İbn Rüşd Psikolojisi* ve Hatice Göktaş'ın *İbn Rüşd'ün Bilgi Teorisi* gibi başlıca çalışmalarında İbn Rüşd'ün idrak meselesine ilişkin görüşlerine farklı yönlerden yer verilmektedir. Ancak söz konusu çalışmaların odak noktasını İbn Rüşd'ün idrake ilişkin düşünceleri oluşturmadığı için idrak meselesinin bütün yönleriyle ele alınmadığı söylenebilir. Bunların dışındaki başka çalışmalarda ise filozofun idrake ilişkin görüşlerine sınırlı şekilde değinilmiştir. Bu tespitten hareketle bu konuyu seçtik. Bu çalışmanın amacı İbn Rüşd'ün idrak meselesine ilişkin

---

1 Henry Corbin, Batı'da bu yaklaşımın hâkim olduğunu belirterek, batılı araştırmacıların söz konusu yaklaşımının doğru olmadığına işaret eder. Corbin, İbn Rüşd sonrası İslam felsefesinin önemli temsilcileri olan Nasîrüddin Tûsî, Mîr Damâd, Molla Sadrâ ve Hâdi Sebzevarî gibi düşünürlere atıfta bulunarak batılı araştırmacıların konuyla ilgili perspektif eksikliğinden kaynaklanan hatalarını vurgular. Bk. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemî, (İstanbul: İletişim Yayınları 2013), 1:416. Fazlurrahman ise İslam dünyasında felsefenin zayıf kalmasını tek başına Gazalî'nin felsefe karşıtı tutumuna indirgemek yerine daha farklı bir yaklaşım ortaya koyar. Ona göre Sünniliğin, Mutezilî öğretiye karşı çıkışı ile başlayıp devam eden akıl ihmali ve karşıtlığının etkisi ile İslam'da felsefe hiçbir zaman felsefî bir akım ve gelenek şeklini almamıştır. Fazlurrahman'a göre bu konuda çarpıcı olan şey gerçek felsefenin kendisini bir düşünce okulu doğrultusunda ifade edebildiğidir. Bk. Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, Çev. Ömer Ali Yıldırım-Mehmet Ata Az, (İstanbul: Otto Yayınları, 2015), 67.

2 Bu konuda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin şekillenmesinde yanlışlıkla Aristoteles'e nisbet edilen ancak gerçekte ise Plotinus'un *Enneades* isimli kitabının 4.-5.-6. bölümlerinin özetinin bazı eklemelerle birlikte değiştirilmiş şeklinden ibaret olan *Esulucya/Theologia* isimli eserin büyük bir etkisi olmuştur. Bk. Mahmut Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 288; Burhan Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 121; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 179; Hatice Göktaş, *İbn Rüşd'ün Bilgi Teorisi*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 152-182; İbn Rüşd'ün sudûr nazariyesini reddi konusunda bakınız: İbn Rüşd, *Tefsir Ma Ba'd at-Tabî'at*, thk. Maurice Bouyges, (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938), 1652.

3 İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhler 38 tane olup bunlardan sadece 28 tanesinin Arapça orijinali günümüze ulaşmıştır. Bk. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi,* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 380, Filozofun şerhlerinin sınıflandırması konusu için bk. Macid Fahri, *İbn Rüşd Feylesûfu Kurtuba*, (Beyrut: Matbaatu el-Kâsûlîkiyye, 1960), 12-15.

düşüncelerini duyudan akla yayılan bütüncül bir süreç olarak ortaya koymaktır.[4] İbn Rüşd, nefis ve bilgi teorisine dair görüşlerini ortaya koyduğu *Şerhu'l-Kebîr li Kitabi'n-Nefs li Aristo, Telhîsu Kitabi'n-Nefs, Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs* ve *Hel yettesilu bil-'Akli'l-Heyûlanî el-'Aklu'l-Faal ve Hüve Mültebis Bi'l-Cism, Tehâfütü't-Tehâfüt* gibi başlıca eserlerinde, idrake ilişkin düşüncelerini ortaya koyar. Onun ilgili eserlerini temel alarak onun idrak meselesine ilişkin görüşlerini ortaya koyacağız. İbn Rüşd'ün idrak konusundaki görüşlerini bütüncül bir şekilde ortaya koymak için çalışmamızı sırasıyla onun idrakin tanımı, idrakin öznesi, idrakin nesnesi, idrak sürecinde özne-nesne ilişkisi, idrak türleri ve idrak sürecinde faal aklın rolü gibi alt başlıklara sınırlı tuttuk.

1. İdrakin Tanımı:

İbn Rüşd idrak konusuna ilişkin görüşlerini ortaya koyduğu eserlerinde doğrudan bir idrak tanımı ortaya koymaz. Ancak onun idrake ilişkin görüşlerini ortaya koyduğu bağlamda Aristoteles ve onun takipçileri Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ortaya koydukları gibi soyutlama/tecrîd kavramını merkeze olarak bir idrak düşüncesini benimsediği söylenebilir. İbn Rüşd'e göre idrakin öznesi olan nefis, sahip olduğu idrak yetileri aracılığıyla idrake konu olan suretleri veya anlamları nesnesinden soyutlayarak (tecrîd ederek) idraki gerçekleştirir. İdrakin gerçekleşme sürecinde aracı konumunda olan nefsin idrak yetileri duyusalların anlamlarını heyûlâdan soyutlayarak (tecrîd ederek) idrak meydana gelir. Yani rengin anlamının heyûlâdan soyutlanmasıyla idrakin gerçekleştiğini vurgulayan İbn Rüşd, dokunma, tatma, işitme ve koklama yetilerinin idraklerinde de duyu nesnelerinin anlamlarının heyûlâdan soyutlamasıyla idrakin gerçekleştiğine dikkat çeker.[5] Bu düşünceleriyle filozof idrakin ruhânî olduğunun ortaya çıktığını vurgular. Nefsin ruhânî olarak idrak ettiği anlamların duyusallar/tikeller ve makûller/tümeller olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Bu iki tür anlamın nefis tarafından idrak edilmesinin ruhânî yönlerden bir yön veya iki yönden olma ihtimallerine değinen filozofa göre tikel anlamların ve tümel anlamların bir yönden idrak edilmesi söz konusu olması durumunda tikel anlamların ve tümel anlamların bir olması

---

[4] İslam felsefesinde idrak meselesine ilişkin yapılan başlıca çalışmalar için bakınız: Muhammed Osman Necâtî, *el-idrâku'l-Hissî 'inde İbn Sînâ*, (Beyrut: Dâru'ş-şurûk: 1948), Muhammed Tâkî, Fe'âlî, *İdrâk ez Didgâh-ı İbn Sinâ*, (Kum: Merkez-i Mutâle'ât-ı Tahkîkât-ı İslâmî, 1376), Houran Akbarzadeh,*Tahlîl-i İntikâde İdrak-ı İnsanî Der Hikmet-i Müteâliye*, Tahran: Daneşgâh-i Tarbiyate Modares, Doktora Tezi, 1387), İsmail Yakıt, "Sadreddin Konevi'nin Düşüncesinde İdrak ve Hakikat Bilgisi", *Felsefe Arkivi Dergisi*, 28 (1991), 193-205; Sedat Baran, "İbn Sînâ'da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma'kûller", *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 6/1, (2020), 291-312, Sadi Yılmaz, *Molla Sadrâ Felsefesinde İdrak*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), Sami Turan Erel, *Kâdî Abdülcebbâr'da İdrak Teorisi*, (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), Veysi Abdülaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve idrak*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2023).

[5] İbn Rüşd," Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs", *Aristoteles Fi'n-Nefis*, mlf. Abdurrahman Bedevî, (Beyrut 1980), 202.

gerekecektir. Böyle olması ise İbn Rüşd'e göre imkânsızdır. Tikel ve tümel anlamların farklı yönden idrak edilmesi gerektiği görüşünde olan filozof, maddenin ortaklığının asla söz konusu olmadığı bir şekilde nefsin tümel anlamları idrakinin gerçekleştiğini ve bu durumdan dolayı da tümel anlamların idrakinin gerçekleşmesinde aracıya ihtiyaç olmadığını ortaya koyar. Nefsin tikel anlamların idrakinin gerçekleştirmesinde ise uygun aracıların varlığı söz konusudur. Bu bilgilerden hareketle İbn Rüşd tikel anlamların idrakinde aracılardaki suretin varlığının ruhânî ve cismânî arasında orta bir türde olduğu sonucuna varır. Bundan dolayı da nefsin dışındaki suretin varlığının salt cismânî olduğunu, suretin nefisteki varlığının ise salt ruhânî olduğunu ve suretin aracıdaki varlığının ise (cismânî ve ruhânî arasında) orta/ara bir varlık olduğu görüşündedir.[6]

İbn Rüşd duyusal idrak sürecinde gerçekleşen soyutlamayı/tecrîdi heyûlâdan suretlerin soyutlanma mertebelerinin ilki olarak kabul ederek duyu yetisinin duyusal nesnelerin anlamlarıyla yetkinleşme özelliğine sahip olduğunu açıklar. Heyûlâdan suretlerin soyutlanma mertebelerinin ikincisi ise tahayyülî idrak sürecinde gerçekleşir. Duyu ve tahayyülün her ne kadar heyûlânî bir şekilde kabul etmeseler de heyûlâda bulunan anlamları idrak ettiklerini açıklayan İbn Rüşd'ün tahayyülî idraki duyusal idrakten daha fazla soyutlamanın olduğu bir düzey olarak kabul ettiği söylenebilir. Filozofa göre mahiyetlerin ve tümel anlamların idraki olan aklî idrak mertebesi ise soyutlama bakımından duyusal ve tahayyülî idrak mertebelerinin en üstünüdür. Çünkü aklî idrak mertebesinde idrak edilen anlamlar veya suretler heyûlâdan tamamen soyutlanmış durumdadır.[7]

2. İdrakin Unsurları

İbn Rüşd'ün idrak düşüncesine göre idrakin gerçekleşmesi için bazı unsurların olması gerekir. Bu unsurların idrak eden özne, idrak edilen nesne ve özne-nesne arasındaki ilişkiden oluştuğu söylenebilir. Sırasıyla bu unsurlar hakkında İbn Rüşd'ün görüşlerine yer vererek onun idrak düşüncesini ortaya koymak uygun olacaktır.

2.1. İdrakin Öznesi/Nefis

İbn Rüşd'ün idrakin öznesi olarak nefsi kabul ettiği açıktır. Filozofun bu düşüncesinin onun nefis tanımıyla sıkı bir ilişkisi olduğu söylenebilir. İbn Rüşd nefsi "*tabiî organik cisimin ilk yetkinliği*" olarak tanımlayarak nefsin cevher oluşunu ortaya koyması bakımından bundan daha açıklayıcı ve daha kapsamlı bir tanımın olamayacağını savunur.[8] Onun nefsi bu şekilde

---

6 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 2022-203.

7 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefis*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, (Kâhire: Mektebetu'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950), 24, 67, 68.

8 İbn Rüşd, *Şerhu'l-Kebîr li Kitabi'n-Nefs li Aristo*, çev. İbrahim Garbî, (Tunus: Beytü'l-Hikme, Kartaca, 1997), 96; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefis*, 12; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, thk, Alfred L. Ivry, (Kahire: el-Meclisu'l- a'lâ li's-Sekafe, 1994), 95-96.

tanımlaması Aristoteles ve İslam düşüncesindeki takipçilerinin nefis tanımını benimsediği şeklinde değerlendirilebilir. Platon'dan itibaren birçok filozof tarafından benimsenen nefsin bitkisel, hayvanî ve insanî olmak üzere üçlü tasnifine İbn Rüşd yer vermeden doğrudan nefsin yetilerini incelemeyi tercih eder.[9] İbn Rüşd *Telhîsu Kitabi'l-Hâs ve'l-Mahsûs* adlı eserinde canlının sahip olduğu yetileri (I) bir nefse sahip olmasından ötürü duyu ve hareket gibi bedene ait yetiler ve (II) bir bedende var olmasından ötürü sağlık-hastalık, gençlik-yaşlılık, uyku-uyanıklık, ölüm-hayat, ömrün uzunluğu ve kısalığı gibi nefse nisbet edilen yetiler olmak üzere ikiye ayırır.[10] Farklı eserlerinde nefsin yetilerini inceleyen İbn Rüşd'e göre nefis beslenme, büyüme, üreme, beş duyu, ortak duyu, tahayyül, müfekkire, hafıza, istek ve akıl yetilerine sahiptir. Nefsin bu yetilerden bir kısmına sahip olması zorunluluk bakımından iken, diğer bir kısmına sahip olması ise daha iyi olması yönündendir.[11] Bu yetilerden her birisinin özgün bir işlevi vardır. Ancak İbn Rüşd'e göre idrakin gerçekleşmesinde bu yetilerin hepsinin işlevi söz konusu değildir. İdrakin gerçekleşmesinde etkin işlevi olan yetiler beş duyu, ortak duyu, tahayyül ve akıl yetileridir.[12] Filozofun idrak türlerini duyusal, tahayyülî ve aklî olmak üzere üçe ayırmasının onun nefsin sahip olduğu yetilerin idrak sürecindeki işlevlerine ilişkin düşüncelerinin etkisiyle şekillendiği açıktır. Bu yetilerin her birisinin idrakinin gerçekleşmesi için farklı şartların yerine gelmesi gerekir. İdrak türleri başlığı altında söz konusu şartlara ayrıntılı bir şekilde yer verilecektir. Ancak İbn Rüşd'e göre bu yetilerin her birisi idrakin öznesi konumunda değildir. Aksine idrakin gerçek öznesi nefistir, idrakte işlevi olan yetilerin her birisi ise nefis için aracı konumundadır. İdrak sürecinde duyular, tahayyül ve akıl yetileri işlevlerini yerine getirerek idrakin nefiste gerçekleşmesine aracı olurlar. Yetilerin idrak sürecindeki aracı konumlarını idrak türleri başlığı altında ayrıntılı bir şekilde ele aldık.

2.2. İdrakin Nesnesi/Suret/Anlam

İbn Rüşd'e göre idrakin nesnesinin suretler olduğu söylenebilir. Filozof, suretleri heyûlânî suretler ve makûl suretler olmak üzere ikiye ayırır. Heyûlânî suretlerin mertebelere sahip olduğunu belirten filozof, yetilerin ve istidatların da heyûlânî suretlerin tertibi aracılığıyla bir tertibe sahip oldukları düşüncesindedir. Heyûlânî suretlerin türlerinin (I) ilki, kendileri için ilk maddenin mevzu olduğu basitlerin suretleri olup onlar da ağırlık ve hafifliktir. (II) Bundan sonra parçaları birbirine benzeyen cisimlerin suretleri gelir. (III) Sonra sırasıyla besleyici nefis, (IV) duyumsayan nefis ve (V) sonra mütehayyile gelir. Filozofa göre

9 Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 81-83.

10 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 191; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 95.

11 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 192-193; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 61-138; İbn Rüşd, *Şerhu'l-Kebîr li Kitabi'n-Nefs li Aristo*, 104-105; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 95-96.

12 Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 115-126.

bu suretlerden her biri düşünüldüğü zaman mutlak olarak heyûlânî olmaları yönünden kendisinde ortak oldukları ve onları kapsayan şeyler tespit edilebilir. Heyûlânî olmaları yönünden onlardan her birine veya birden fazlasına özel olan şeyler bulunur.[13]

Heyûlânın yaş-kuru ve sıcak-soğuk gibi mütekâbil iki suretten birinden yoksun olmamasının basit suretlere özel olan şeylerden olduğuna değinen İbn Rüşd, basit suretlerin kendisinde ortak oldukları şeylerin de olduğunu belirtir. Filozof, cüzleri birbirine benzeyen suretlerin konumlarının bölünmesi ile onların bölünmesinin söz konusu olduğu düşüncesindedir. Onların mevzularında meydana gelmelerinin/husulünün ise hakikî bir değişim olduğunu açıklayan filozofa göre onların birbirinden farklılığı, varlıklarının kendisinden dolayı olsa da bu iki anlamda besleyici suret onlarla (cüzleri birbirine benzeyen suretler) ortaktır. Besleyici nefsin mizacî surete yakın olmasından dolayı besleyici nefsin mizaç olduğunun sanıldığına dikkat çeken İbn Rüşd, heyûlânın bölünmesi ile bölünmenin duyusal surete özel olmasının, mizacî suretlerin kendisi aracılığı ile bölünmesi anlamında olduğunu vurgular. Bu durumdan dolayı birbirine zıt olan iki şeyin heyûlâda kabul edilmesinin mümkün olduğunu, büyük ve küçüğün aynı hal üzere olduğunu açıklayan filozofa göre cismânî bir alet kullanması konusunda besleyici nefisle ortak iken, tahayyül eden nefis fiillerinde cismânî aletler kullanmaya ihtiyaç duymaz.[14]

İbn Rüşd'e göre mutlak olarak heyûlânî olması yönünden heyûlânî suretler farklılıkları ve mertebeleri olmak üzere iki şeyi kapsar. Onlardan birisi onların varlığının bizzat değişime tabi olmasıdır. Böyle olması mizacî ve nefsânî suretlerdeki durum gibi ya yakındır ya da uzaktır. İkincisi ise mevzunun çok olmasıyla heyûlânî suretlerin bizzat çok sayıda olması ve mevzusunun çoğalması ile çok sayıda olmasıdır. Filozof, bu iki nitelikten dolayı heyulanî suretler için hudûsün anlamının doğru olduğunu vurgulayarak, aksi durumda oluşun asla gerçekleşmeyeceğine dikkat çeker.[15] İbn Rüşd'e göre, heyûlânî olmaları bakımından heyûlânî suretler için bazen üçüncü bir husus da söz konusu olabilir. Söz konusu şey heyulânî suretlerin suret konumunda olan bir şeyden ve madde konumunda olan bir şeyden mürekkep olmasıdır. Heyûlânî suretlerin dördüncü bir hususu kapsadığına değinen filozofa göre söz konusu husus makûl şeyin heyûlânî surette mevcut olmamasıdır. Heyûlânî suretler için var olan bütün bu zâtî yüklemlerin/mahmullerin genel yönden ve özel yönden olduğuna dikkat çeker.[16]

Duyusal var olanların suretlerinin varlık bakımından farklı mertebelere sahip olduğunu düşünen İbn Rüşd'e göre bu mertebelerin en aşağısı o suretlerin maddedeki

13 İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, 73.
14 İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, 74.
15 İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, 74.
16 İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefis*, 74-75.

varlığıdır. Ondan sonra insanî akıldaki varlıkları gelir. O suretlerin insanî akıldaki varlık mertebeleri, maddedeki varlık mertebesinden daha üstündür. İnsanî akıldaki varlık mertebelerinden sonra ise ayrık akıllardaki varlık mertebeleri gelir. Onların ayrık akıllardaki varlık mertebeleri, insanî akıldaki varlık mertebelerinden daha üstündür. Filozofa göre ayrık akılların sahip oldukları üstünlüklerin farklı olmasından ötürü de o suretlerin ayrık akıllardaki varlıklarında da mertebeleri vardır.[17]

İbn Rüşd, heyûlânî suretlerden sonra makûl suretleri ele alır. Makûl suretleri düşündüğümüzde onlara özel olan çok şeyin olduğunu gördüğümüzü, söz konusu şeyler sayesinde diğer nefsânî suretlerden varlık bakımından makûl suretlerin farklılığının büyük bir şekilde ortaya çıktığını açıklar. Bu şeylerden dolayı makûl suretlerin daima bilfiil mevcut olduklarının sanıldığına dikkat çeken filozof, makûl suretlerin oluşmuş/mütekevvin olmadıklarını, çünkü oluşmuş olan her şeyin heyûlâya sahip olmasından dolayı bozuluşunun söz konusu olduğunu vurgular. Ancak makûl suretlere özel olan bu hallerin şu iki şey olmaksızın makûl suretlerin heyûlânî olmadıklarının açıklanmasında yeterli olmadığının açık olduğunu vurgulayan İbn Rüşd'e göre o şeylerden ilki heyûlânî olması bakımından heyûlânî suretlere özel olan şeylerin hepsinin makûl suretlerden soyutlanıp çıkarılmasıdır. İkincisi ayrık şeylere özel olan şeylerden makûl suretlere özel olan şeylerden bazısına dayanmasıdır.[18] İnsanın sahip olduğu makûl suretlerin varlığı konusundan, makûl suretlerin insanda bulunan sair nefsanî suretlerin varlığından farklı bir tür üzere olduğunun ortaya çıktığını açıklayan İbn Rüşd, bu suretlerin işaret edilen mevzularındaki varlığının, makûl olan varlıklarından başka olduğunu belirtir. Böyle olmasının ise onun makûl olması bakımından bir olmasından, heyûlâda bulunması ve şahsi olması bakımından çok olmasından dolayı olduğunu vurgular.[19]

Heyûlânî ve makûl suretler arasındaki fark bağlamında İbn Rüşd makûl suretlerin idrakinin sınırsız olmasının onların sair nefsânî suretlerden farklı olduğu hususlardan biri olduğunu açıklar. Akıl dışındaki yetilerin idraki ise sınırlıdır. Filozof, akıl dışındaki yetilerin idraklerinin sınırlı olmasından dolayı makûl suretlerin heyulânî olmaktan başka olduğunun sanıldığına dikkat çeker. Ancak o, makûl suretlerin bütünüyle ayrık olduklarına ilişkin bunun yeterli olmadığı görüşündedir. Çünkü hüküm ve tasdikin birbirinden farklı fiiller oluşundan ötürü akıl yetisi için tasavvur hüküm ve tasdikten başkadır. Böyle olması ise aklın tasavvurunun ancak heyulâdan suretlerin soyutlanması olmasıdır. Filozofa göre, suretler heyulâdan soyutlandığında, onlardaki şahsî çokluk ortadan kalkar. Heyulânî şahsî çokluğun

[17] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Muhammed el-'Arîbî, (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnânî), 131; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. M. Hilmi Özev, (İstanbul: BS Yayınları, 2011), 200.

[18] İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefis*, 75.

[19] İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefis*, 75.

ortadan kalkmasından dolayı suretlerden çokluğun bütünüyle ortadan kalkması gerekmez. Bir yönüyle çokluğun varlığının devam etmesinin mümkün olduğuna dikkat çeken İbn Rüşd, ancak bunun sınırlı çokluktan suretlerin soyutlanması ve sınırsız çokluk üzere bir hüküm verilmesi yönünden olması gerektiğini açıklar.[20]

İbn Rüşd'e göre suretlerle birlikte anlamlar da idrakin nesnesidir. İdrake konu olan anlamlar tümel ve tikel anlamlar olmak üzere iki sınıf olup bunlar arasındaki fark son derece açıktır. Çünkü tümel, heyûlâdan soyut olarak genel anlamın idrak edilmesidir. Tikel ise heyûlâdaki anlamın idrak edilmesidir. Filozof tümel ve tikel arasındaki farkı bu şekilde açıkladıktan sonra bu iki anlamı idrak eden yetilerin de zorunlu olarak birbirinden farklı olduğuna dikkat çeker. Duyu ve tahayyülün anlamları heyulânî bir şekilde kabul etmeseler de heyulâda bulunan anlamları idrak ettikleri görüşünde olan İbn Rüşd, bu durumdan dolayı bizim duyumsadığımız halde şekil ve büyüklükten soyut olarak rengi tahayyül edemediğimize dikkat çeker.[21]

Bizim duyusalları heyulâdan soyut olarak tahayyül edemediğimizi, ancak duyusalları kendileriyle teşehhüs ettikleri yön olan heyulâda bulunmaları bakımından idrak ettiğimizi açıklayan İbn Rüşd, tümel anlamların ve mahiyetlerin idrakinin ise bunun aksine olduğuna dikkat çekerek bizim tümel anlamı heyulâdan soyutladığımızı vurgular.[22] Nokta ve çizgi gibi heyulâdan uzak olan şeylerde bu durum daha belirgindir. Filozof, bu bilgilerden hareket ederek heyulâdan soyut olan anlamı idrak etme özelliğine sahip olan yetinin, zorunlu olarak duyu ve tahayyülden farklı bir yeti olduğuna dikkat çeker. Söz konusu yetinin fiili, sadece heyulâdan soyut olarak anlamı idrak etmek değil, (I) anlamlardan bir kısmını bir kısmıyla terkip etmek ve (II) anlamların bir kısmıyla bir kısmına ilişkin hüküm vermektir. İbn Rüşd'e göre böyle olması ise terkibin zorunlu olarak basitleri idrak edenin fiili olmasından dolayıdır. Bu yetinin fiillerinden (I) ilkinin tasavvur ve (II) ikincisinin tasdik olarak isimlendirildiğini açıklayan filozof, idrak edilen anlamların taksiminden dolayı bu taksim ile nefsin yetilerinin taksim edilmesinin zorunlu olarak gerçekleştiğinin aşikâr olduğu görüşündedir. Bu yetiler dışında canlı için yararlı olan başka bir yetinin var olması mümkün değildir. Bunun mümkün olmaması ise hayvanın selametinin ancak duyusallardan harekete geçmesinden veya duyusallara doğru hareket etmesinden dolayıdır.[23]

---

20 İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefis*, 76.

21 İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefis*, 67.

22 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 67; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 202; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 113; Hatice Göktaş, *İbn Rüşd'ün Bilgi Teorisi*, 31-32.

23 İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefis*, 67-68.

Duyusalların ya hazırda bulunduğunu ya da gâip olduklarını belirten İbn Rüşd, buna ilişkin zorunlu olarak canlı için sadece duyu ve tahayyül yetilerinin yaratıldığını açıklar. Çünkü (hazır bulunmak veya gaip olmak olmak) üzere bu iki anlamdan başka canlının idrak etmek için kendisine ihtiyaç duyacağı başka bir yön duyusalda bulunmaz. Bundan dolayı duyu ve tahayyül yetilerinden başka duyusal anlamı idrak eden veya o iki yetiye hizmet eden başka bir yeti var olmadı. Ancak insan gibi bir canlıda sadece duyu ve tahayyül yetilerinin var olmasını mümkün görmeyen İbn Rüşd'e göre kendisi aracılığıyla heyulâdan soyut olan anlamları idrak ettiği, anlamlar arasında terkip oluşturduğu ve anlamlardan çıkarımda bulunduğu bir yetinin insan için var olması gereklidir. Böylece insanın varlığı için yararlı olan birçok zanaatı/mesleği gerçekleştirebilir. Söz konusu zanaatların bir kısmı zorunluluk yönüyledir, bir kısmı ise üstünlük yönüyledir. Allah'ın bunun için insanda yarattığı yeti, akıl yetisidir.[24]

2.3. İdrak Sürecinde Özne-Nesne İlişkisi

İbn Rüşd'e göre idrakin gerçekleşmesi için idrakin öznesi ve idrakin nesnesi arasında bir ilişkinin olması gerekir. Çünkü idrak için vazgeçilmez olan soyutlama/tecrîd gerçekleştiği takdirde idrak gerçekleşebilir. Soyutlama da özne-nesne ilişkisi olmadan gerçekleşmez. Bu çerçevede İbn Rüşd'e göre duyusal, tahayyülî ve aklî idrak türlerinin hepsi için geçerli olan bilkuvve ve bilfiil durumları söz konusudur. Filozof idrakin bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki anlama geldiğini açıklar. Buna göre idrak sürecinde bilkuvve halde olan duyu gücünün kendiliğinden bilfiil hale gelmesi mümkün değildir. İdrak sürecinde duyusal nesneler bir anlamda hareket ettirici rolü üstlenerek duyu yetisini bilkuvve halden bilfiil hale getirir. Duyusal nesnelerin etkisiyle duyu yetisinin bilkuvve halden bilfiil hale gelmesi idrak sürecinin aktif şekilde harekete gerçekleşmeye başladığı şeklinde değerlendirilebilir. Bu bakımdan İbn Rüşd, idrakin harekete geçme ve etkilenme/infial olması gerektiğine vurgular.[25] Bu konuda anlaşıldığı üzere İbn Rüşd Aristoteles'i takip ederek duyunun fiil halini yetkinleşme olarak kabul eder.[26]

İbn Rüşd'ün tahayyülî idrakin gerçekleşme sürecini açıklamada onun benimsediği Aristoteles'in hareket hakkındaki düşüncelerinin etkisi olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere Aristoteles'in hareket teorisinde kuvve-fiil ayrımı önemli bir yere sahiptir. İbn Rüşd de aynı düşünceyi takip ederek tahayyülî idrakin kuvve halinden fiil haline yönelik bir tür hareket olduğu düşüncesindedir. Filozofa göre tahayyülî idrak sürecinde duyusal suretler hareket

---

[24] İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefis*, 68.

[25] İbn Rüşd, *Şerhu'l-Kebîr li Kitabi'n-Nefs li Aristo*, 134-137; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 67-68; Eserin Türkçesi için bk. İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, çev. Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 55-56.

[26] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, (Bursa: Alfa Yayınları 2000), 94/417a.

ettirici özelliğine sahiptir. Zira duyusal suretler tahayyül yetisinin kuvveden fiile geçmesini sağlayarak tahayyülî idrakin gerçekleşmesini sağlar. Böylece tahayyül yetisinin yetkinlik kazanmasını sağlar.[27]

3. İdrak Türleri

İbn Rüşd'ün idrak düşüncesi belli yönleriyle selefleri olan Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın idrak düşünceleri ile benzerlik taşır. Ancak idrak türleri konusunda İbn Sînâ[28] duyusal, tahayyülî, vehmî ve aklî olmak üzere idrak türlerini dört kısım olarak ele alırken, İbn Rüşd Fârâbî ile benzer düşünceyi takip ederek vehmî idraki ayrı bir idrak türü olarak kabul etmez.[29] Bunun sonucu olarak da İbn Rüşd duyusal, tahayyülî ve aklî olmak üzere idrak türlerini üç tür olarak ele alır. Onun idrak düşüncesinde duyusal idrak, idrakin en alt derecesi kabul edilirken, tahayyülî idrak duyusal idrakin üstünde bir dereceye sahiptir. Aklî idrak ise tahayyülî idrakin üstünde yer alan idrak derecesidir.

3.1. Duyusal İdrak:

İbn Rüşd'ün duyusal idrak konusundaki düşünceleri beş duyu ve ortak duyu hakkında ortaya koyduğu görüşlerden oluşur. Filozof özellikle beş duyudan her birinin idraki hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler ortaya koyar. Ancak çalışmamızın sınırlarını göz önünde bulundurarak İbn Rüşd'ün duyusal idrake ilişkin görüşleri bağlamında onun beş duyunun ve ortak duyunun idraki konusundaki görüşlerini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. İbn Rüşd, duyusal idrak konusunda görüşlerini ortaya koymadan önce kendisinden önceki filozofların konuyla ilgili görüşlerini özetleme yoluna gider.[30] Bu konudaki görüşlerin (1) ilkine göre duyu nesnelerinin suretleri dışardan alınmamakta olup söz konusu suretler nefiste bilfiildir. Ancak hariçteki suretler ise nefiste bulunan suretler için uyarıcı ve hatırlatıcıdır. İbn Rüşd, bunun Platon'un ve arkadaşlarının görüşü olduğunu belirtir. (2) İkinci görüşe göre duyusal nesnelerin suretleri nefiste bilfiil bulunmamakta olup, nefis duyusal suretleri dışardan elde eder. Bu iki görüş arasındaki temel farklılık, duyusal idrakin gerçekleşmesinde duyusal nesnenin suretinin nefsin kendisinden mi yoksa dış dünyadan mı kaynaklandığıdır.[31]

---

27 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 119; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 95.

28 Fârâbî ve İbn Rüşd vehim yetisini bağımsız bir yeti olarak kabul etmediklerinden dolayı vehmî idraki bir idrak türü olarak kabul etmezler. Ancak İbn Sînâ vehim yetisini bağımsız bir yeti kabul etmesinin sonucu olarak vehmî idraki bağımsız bir idrak türü olarak kabul eder. Bk. İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâyî*, Tsh. Muhammed Muin-S. Muhammed Mişkât- Takî Binîş, (Tahran: İntişârâte Mevlâ, 1394), 193; İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, Thk. Mojtaba Zarei, (Kum: Muessese-i Bustâne Kitâb, 1392), 240; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, Nşr. Abdullah Nurânî, (Tahran: Müessese-i Mutalaât-i İslamî, 1363), 103.

29 İbn Rüşd, vehim gücünü kabul etmemesine karşılık hayvanları hariç tutarak söz konusu gücün fonksiyonlarına insandaki müfekkire gücünün sahip olduğunu savunur. Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 176.

30 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 200; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 104-105.

31 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 200.

İbn Rüşd, yer verdiği bu ikinci görüşün kendi içinde ikiye ayırıldığını belirtir. (2a) Bunlardan ilk görüşü savunanlara göre nefsin duyusal suretleri hariçten elde etmesi ve onlarla yetkinleşmesi ruhsal değil, cisimsel bir elde etmedir. Bunun anlamı duyusal suretlerin nefisteki varlıklarının duyusal suretlerin nefsin dışında oldukları hal üzere olmasıdır. (2b) Diğer görüşe göre nefsin hariçteki nesneleri idraki ve elde etmesi ruhsal bir elde etmedir. İbn Rüşd nefsin hariçteki nesneleri idraki ve elde etmesinin ruhsal bir elde etme olduğunu savunanların da kendi içinde iki farklı gruba ayrıldıklarını belirtir. (2b[1]) Bunlardan ilk grubun görüşüne göre nefis duyusalları idrak konusunda bir ortama/aracıya ihtiyaç duymaz. Ancak nefis hariçteki duyusallara yönelik hareket edip onlarla bir araya gelerek onları idrak eder.[32]

İbn Rüşd, görmenin ışınların gözden çıkıp görmeye konu olan nesneye ulaşmasıyla gerçekleştiği görüşünde olanların bunlar olduğunu açıklar.[33] (2b[2]) Bunlardan ikinci grubun görüşüne göre nefis ancak aracıların kabul etmesi vasıtasıyla duyusalları kabul eder. Bu görüşe göre ister dışardan bir cisim, isterse cismanî bir organ olsun, duyusal nesneler öncelikle aracı ortamlar tarafından kabul edilmelerinin ardından ortak duyuya iletilir.[34] Bu son görüş Aristoteles'e ait olup, İbn Rüşd de bu görüşü benimser. Bilindiği üzere duyusal idrak konusunda Aristoteles hocası Platon'dan kategorik bir şekilde ayrılır. İbn Rüşd'e göre duyusal idrak dış dünyada var olan duyusal nesnelerden başlayarak, duyusal nesnelerin suretlerinin maddelerinden soyutlanması yoluyla gerçekleşir.[35] Aristoteles beş duyu aracılığı ile idrak edilen duyusal suretlerin de ortak duyuya iletildiğini savunur. İbn Rüşd de selefi İbn Sînâ'nın kabul ettiği gibi, takipçisi ve şârihi olduğu Aristoteles'in bu görüşlerini kabul eder.

İbn Rüşd nefsin duyusalları idrak etmesine ilişkin nefsin aracıya muhtaç olmadığını savunanların görüşlerine yönelik Aristoteles'in şu iki hücceti aktardığına dikkat çeker: (I) Şayet nefis duyusalları bir aracıyla kabul etseydi, nefis duyusallara doğru hareket etmezdi. Bu durumda nefis duyusalı idrak ettiği esnada neden şiddetli harekete ve seçime ihtiyaç duysun? (II) İkincisi, şayet duyusalların suretleri aracılarla nefse ulaşsaydı, aracının nefse ulaştırdığı miktar dışında nefsin duyusal suretleri kabul etmeye güç yetirmemesi gerekirdi.[36] Görmenin gözden ışınların çıkışıyla gerçekleştiğini savunanların ise ikna edici hüccetleri olduklarını belirten İbn Rüşd onların en güçlü hüccetinin ise görmenin sebepleri hakkında optik ilminin

---

[32] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 201.

[33] Görmenin fiziksel yorumu bağlamında Nesneışın kuramı, Gözışın kuramı ve Ortamcı kuram gibi farklı kuramlar ortaya konulmuştur. İbn Rüşd'ün değindiği görme kuramı gözışın kuramı olup bu kurama göre görme, gözden ışınların çıkarak nesneye ulaşmasıyla gerçekleşir. Gözışın kuramını savunanların başında Alkmeon, Platon ve Galen gelir. Bakınız: Hüseyin Gazi Topdemir, *Işığın Öyküsü*, (Ankara: Tübitak Yayınları, 2007), 13-18.

[34] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 201.

[35] Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 105.

[36] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 201.

sahibinin ortaya koyduğu hüccet olduğunu belirterek konuya ilişkin ayrıntılı bilgilere yer verir.[37]

İbn Rüşd, duyusalların suretlerinin nefiste bilfiil mevcut olduklarını ve nefsin hariçteki suretlere ihtiyaç duymasının ise sadece uyarılma ve hatırlama için olduğunu savunanların görüşünün geçersizliğini şöyle ortaya koyar: Şayet duyusal suretler nefiste bilfiil mevcut olsaydı, kendilerine ilişkin bilginin elde edilmesinde hariçteki duyusal suretlere ihtiyaç duyulmazdı. Bu durumda nefis hariçteki şeyleri idrak etmeden önce duyusal suretlere ilişkin bilgileri elde ederdi. Nefis bir duyusalı idrak etmek istediği zaman kendi zatından ışınlarını onunla buluşturur ve onu idrak ederdi. Aynı şekilde şayet durum böyle olsaydı, nefsin sahip olduğu bütün organların varlığı abes ve geçersiz olurdu. Ancak tabiat geçersiz olan bir şeyi var etmez.[38]

İbn Rüşd duyusalların suretlerinin cisimsel bir intiba ile nefiste intiba olduklarını savunanların görüşünün geçersizliğini ise şöyle ortaya koyar: Nefis birbirine zıt olan şeylerin suretlerini birlikte kabul eder, ancak cisimler için böyle bir şey mümkün değildir. Bu konuda ayrıntılı değerlendirmeler ortaya koyan filozof, beş duyunun duyusalların anlamlarını heyûlâdan soyut olarak idrak ettiklerinin söylendiğini aktarır. Yani nefis heyûlâdan soyut olarak rengin anlamını idrak eder, aynı şekilde tatların, kokuların ve diğer duyusalların anlamlarını heyûlâdan soyut olarak idrak eder. İbn Rüşd bu değerlendirmelerden yola çıkarak duyusal idrakin ruhsal olduğunun ortaya çıktığını vurgular. Duyusal nesnenin idrakinin aracı ile gerçekleştiğini inkâr eden kimseye ise şunun denildiğini açıklar: Nefsin ruhsal olarak idrak ettiği anlamların bir kısmı tikeldir ve onlar duyusallardır. Bir kısmı ise tümeldir ve onlar makûllerdir.[39]

Duyusallar olan tikeller ve makûller olan tümeller olmak üzere nefsin bu iki sınıfın anlamlarını idrakinin ruhsal cihetlerden biriyle veya ikisiyle gerçekleşmesi ihtimallerine dikkat çeken İbn Rüşd, söz konusu iki anlamın idrakinin bir yönden olması durumunda tikel ve tümel anlamların bir olacağını, bunun ise imkânsız olduğunu savunur. Filozofa göre nefis tümel anlamları bir yönden ve tikel anlamları başka bir yönden idrak eder. Yani nefis tümel anlamları maddenin ortaklığı olmadan idrak eder, söz konusu idrakte maddenin ortaklığı olmadığından dolayı o idrakte aracıya ihtiyaç olmaz. Nefis, tikel anlamları tikel şeyler için uygun olan aracılar vasıtasıyla idrak eder. İbn Rüşd'e göre, şayet söz konusu aracılar olmasaydı, idrak edilen anlamlar tikel değil, tümel olurdu.[40] Filozof, duyusal idrakteki

37 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 201.
38 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 201-202; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 106.
39 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 202; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 107-108.
40 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 202.

aracılarda bulunan suretin varlığının ruhsal varlık ve cisimsel varlık arasında orta olan bir türde olduğu görüşündedir. Çünkü nefsin dışındaki suretlerin varlığı saf cisimsel bir varlık iken, suretlerin nefisteki varlığı ise saf ruhsal bir varlıktır. Suretlerin aracıdaki varlığı ise cisimsel varlık ve ruhsal varlık arasındaki ortadır. İbn Rüşd'e göre duyuların idrakinin şahsî ve ruhsal oluşundan dolayı nefis organlara ihtiyaç duyarken, tümel ruhsal idrakte ise organlara ihtiyaç duymaz. Nefisteki suretlerin tikel ruhsal oluşu duyusal idrakin aracıyla olmasının zorunluluğunun sebebidir. Duyusal idrakin aracılarının latif olması ölçüsünde, duyusal idrak daha tam ve daha üstün olur.[41] İbn Rüşd, idrakin bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki anlama geldiğine işaret eder. Buna göre bilkuvve olan duyu gücünün kendiliğinden bilfiil hale gelmesi mümkün değildir, duyusal nesneler bir anlamda hareket ettirici rolü üstlenerek duyu gücünü bilkuvve halden bilfiil hale getirir. Bu bakımdan İbn Rüşd, idrakin harekete geçme ve etkilenme/infial olması gerektiğine vurgular.[42] Bu konuda anlaşıldığı üzere İbn Rüşd, Aristoteles'i takip ederek duyunun fiil halini yetkinleşme olarak kabul eder.[43]

Antik Yunan döneminden itibaren idrak konusundaki teorilerin şekillenmesinde etkili olan benzerin benzeri mi idrak ettiği, yoksa benzerin benzer olmayanı mı idrak ettiği şeklindeki iki temel yaklaşımın söz konusu olduğu söylenebilir. İbn Rüşd, bu konuda idrakte duyu gücünün benzer olmayan bir hareket ettiriciden/duyu nesnesinden etkilenmesi ve duyu gücünün de benzer bir yön bakımından duyu nesnesinden gelen hareketi kabul etmesi gerektiğini ortaya koyar. Onun bu görüşünün duyu gücünün zıt olması yönüyle hareket ettirici/duyu nesnesi sebebiyle değişmesi ve benzerlik yönüyle de duyu gücünün duyu nesnesiyle aynı olması anlamına geldiği söylenebilir.[44] Böylece filozofun duyusal idrak sürecinde duyusal nesneleri duyu gücünün hareket ettiricisi ve duyusal idrakin konusu olarak değerlendirdiğini anlıyoruz.[45]

İbn Rüşd, duyusal idrakin konusunu oluşturan duyu nesneleri için bir sınıflama ortaya koyar. Filozof duyu nesnelerini öncelikle (1) bizzat duyu nesnesi olanlar ve (2) arazî olarak duyu nesnesi olanlar şeklinde ikiye ayırır. Duyu nesnelerine ilişkin bu ayrımın Aristoteles ve İbn Sînâ'da da olduğu bilinir.[46] İbn Rüşd, bizzat duyu nesnesi olanları ise sadece bir duyu yetisine konu olan (a) özel duyu nesneleri ve (b) bütün duyu yetilerine konu olan ortak duyu nesneleri şeklinde iki sınıfa ayırır. Bu ayırımdan ilki ikincil nitelikler, ikincisi ise birincil

41 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 203.
42 İbn Rüşd, *Şerhu'l-Kebîr li Kitabi'n-Nefs li Aristo*, 134-137; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 67-68; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 55-56.
43 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 94/417a.
44 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, s. 68; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikoloji Şerhi*, 56.
45 Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 86.
46 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 100-101/418a; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 130.

niteliklerdir. Filozofun duyusal idrakin nesnelerine dair ortaya koyduğu bu sınıflamaya göre görme yetisi için renk, işitme için ses, tatma alma için tat, dokunma için sıcaklık ve soğukluk özel duyu nesneleridir. Hareket, sükûn, miktar, şekil ve sayı bütün duyu yetileri için ortak nesneleri oluşturur. Gördüğümüz beyazın Zeyd olduğunu idrak etmemizde beyazın idrakini de arazî duyu nesnesi olarak değerlendiren İbn Rüşd, söz konusu beyaz nesneyi Zeyd olarak görme yetimizle idrak etmemizin, beyazın Zeyd olması yönünden değil, tersine beyazlığın Zeyd'de bulunması yönüyle olduğuna vurgular.[47] Burada filozofun beyazlığı Zeyd'e arız olmuş bir nitelik olarak değerlendirmesinin sonucu olarak beyazı arızî duyu nesnesi olarak gördüğünü anlıyoruz.

İbn Rüşd, duyusal idrake konu olan duyu nesnelerinin fizikî yapısından hareketle duyusal nesneleri idrak edecek olan duyu yetisi için de fiziksel organların zorunluluğunu belirtir. Duyuların meydana geliş sırasını dikkate aldığımızda dokunma için deri, tatma için dil, koklama için burun, işitme için kulak ve görme için göz duyu organı olarak işlev görür.[48] Duyusal idrakin gerçekleşmesinde duyu organının varlığı yeterli değildir. Duyusal idrakin gerçekleşmesi için duyu organının sağlıklı olması ve duyu nesnesine ait bütün niteliklerden arınmış olması gerekir. Çünkü idrak için rengi kabul eden organın bir renge sahip olması ve sesi kabul eden organın da bir sese sahip olması, o duyu organlarıyla idrakin gerçekleşmesinin imkânını ortadan kaldırır. İbn Rüşd'ün düşüncesine göre diğer duyu organlarında da durum aynıdır.[49] Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse mesela tatma yetisinin herhangi bir tada sahip olmaması gerekir. Hatta tatma yetisinin idrakinin gerçekleşmesinde aracı olan tükürüğün de herhangi bir tada sahip olmaması zorunludur. Böylece tat alma sürecinde tükürük tada sahip nesnenin tadını başarılı bir şekilde alarak, tat alma duyusuna iletebilir. Tatma yetisi de herhangi bir tada sahip olmadığında kendisine iletilen tadı kolaylıkla alabilir. Böylece tat alma başarılı bir şekilde gerçekleşir.

İbn Rüşd'e göre duyusal idrakin gerçekleşme sürecinde duyu organının duyusal nesnesinden sureti soyutlaması için bir diğer zorunluluk ise uygun ortamın varlığıdır. Filozof, dokunma ve tat alma dışındaki duyu yetilerinin fiillerini gerçekleştirebilmesi için ortamın zorunlu olduğunu vurgular. Karada yaşayan canlılar için hava ortam işlevi görürken, suda yaşayan canlılar için su ortam işlevi görür. Filozof, ortamın zorunluluğunu açıklamak için ilgili duyu organlarının üzerine duyu nesnelerinin konulması durumunda ortam şartının ihlal

---

47 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, s. 72; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 59.

48 Her ne kadar yaşamsal zorunluluk için beş duyu arasındaki hiyerarşi yukarıda yer verdiğimiz gibi olsa da İbn Rüşd, duyuları incelerken söz konusu sıralamayı gereklilik sırasının tersine göre başlatır. Bk. Ahmet Kamil Cihan, "İbn Rüşd'de Bilginin Kaynağı", *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayını*, No. 17, Kayseri 1994, 107.

49 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 75; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 61.

edilmesi dolayısıyla idrakin gerçekleşmediğine dikkat çeker.[50] Beş duyu yetisinin farklı alanlarda insana duyusal bilgi sağladığını ortaya koyan İbn Rüşd'e göre duyular her insanda farklı güce sahiptir. Bedenin sağlıklı olmasına ve bireyin yaşına bağlı olarak duyuların gücü farklılık gösterir. Çünkü beş duyu yetileri, akıl yetisinden farklı olarak bedene bağlı olduklarından dolayı bedenin genç veya yaşlı olmasına bağlı olarak bu yetilerde güçlü ve zayıflık söz konusu olur.[51] Filozof, ayrıca beş duyu yetisiyle gerçekleşen duyusal idrak konusunda hayvan ve insanın idraklerini karşılaştırarak, ikisi arasında farklılık olduğunu belirtir. Ona göre hayvanlar duyu yetileri ile sadece nesnelerin dış görünüşünü idrak ederken; insanlar duyu yetileri ile nesnelerin ayrımlarını ve özel anlamlarını da idrak eder. İbn Rüşd, hayvanların güzel bir manzaraya veya müziğe karşı tepkisiz kalmasına karşın; aynı durumda insanların zevk alıp hareket etmelerini insanların ve hayvanların duyusal idrakleri arasındaki farka örnek verir.[52] Yani insan ve hayvanlarda duyusal idrakin gerçekleşme süreci bakımından herhangi bir farklılığın söz konusu olmadığı, ancak duyusal idraki anlamlandırma bakımından insanın hayvanlardan farklı olduğu söylenebilir.

İbn Rüşd'e göre duyusal idrak ilkin beş duyu yetileriyle gerçekleşir. Ancak duyusal idrakin gerçekleşmesi beş duyu ile sınırlı değildir. Çünkü beş duyudan sonra ortak duyunun duyusal idrak sürecinde önemli bir rolü vardır. Filozof, nefsin güçleri konusunda duyu yetileri ile ortak duyu yetisini iç içe ele aldığından dolayı ortak duyunun idrakini duyusal idrakten bağımsız olarak düşünmez. Ortak duyu yetisi ile gerçekleşen idrak de beş duyu yetisi ile gerçekleşen duyusal, yani tikel idrak kapsamındadır.[53] İbn Rüşd, ortak duyu gücü sayesinde duyusal nesneler hakkında beş duyu aracılığı ile elde edilen bilgilerin bir araya getirilerek birleştirildiğini belirtir. Bu yönüyle ortak duyu dairenin merkezinde bulunup kendisinden çevreye doğru birçok çizgi çizilen bir noktaya benzetilir. İbn Rüşd, bu bakımdan ortak duyu gücünün sayı bakımından bir, yönleri ve organları bakımından ise çok olduğuna dikkat çeker. Filozof, iki ayrı ve farklı duyu nesnesi hakkında farklı yetilerle yargıda bulunulamayacağından hareketle ortak duyu yetisinin beş duyudan elde edilen veriler hakkında yargıda bulunduğunu belirtir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın belirttiği gibi[54] tatlı olan şeyin beyaz olmadığına dair yargının ortak duyunun idraki ile gerçekleştiğini ortaya koyar.[55] Her

---

50 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 204-206; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 110-111; Hatice Göktaş, "İbn Rüşd'de Duyumsama", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/25, (2024), 315.

51 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 192; Işıl Bayar Bravo, "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18, (2008), 152.

52 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 206.

53 Atilla Arkan, "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru", *İslam Araştırmalar Dergisi*, 12, (2004), 41.

54 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 239.

55 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, s. 111-113; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 89-90.

ne kadar ortak duyunun idraki, beş duyu yetisi tarafından duyusal suretlerin tek tek nesnelerinden belli ölçüde soyutlanmasıyla gerçekleşen duyusal idrak kapsamında olsa da, duyusal suretlerin daha soyut hale getirilip birleştirilmesi yönüyle ortak duyuyla gerçekleşen duyusal idrak beş duyuyla gerçekleşen idrake oranla daha soyut ve maddeden daha bağımsız bir idrak niteliğindedir.[56]

3.2. Tahayyülî İdrak:

İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs* isimli eserinde bizde tahayyül olarak adlandırılan bir fiilin olduğuna dikkat çekerek o fiili gerçekleştiren yetinin varlığını ele alır. Filozof, idrak teorisinde önemli bir yeri olan tahayyülî idraki açıklamadan önce bu idrak türünün gerçekleşmesini sağlayan tahayyül yetisinin duyu yetilerinden biri, zan, akıl veya ilim olma ihtimallerinin geçersiz olduğunu delilleriyle ortaya koyar.[57]

Aristoteles'in fizik ve psikolojisinde önemli bir yeri olan hareket teorisi bağlamında İbn Rüşd'ün idrak teorisini geliştirdiği ve söz konusu hareket düşüncesinin onun tahayyülî idrakin gerçekleşme sürecine ilişkin düşüncesi için de geçerli olduğunu anlıyoruz. Bilindiği üzere Aristoteles'in hareket teorisinde kuvve-fiil ayrımı önemli bir yere sahiptir. İbn Rüşd de aynı düşünceyi takip ederek tahayyülî idrakin kuvve durumundan fiil durumuna yönelik bir tür hareket olduğunu ortaya koyar. Filozofa göre tahayyülî idrak sürecinde duyusal suretler hareket ettirici niteliğindedir. Çünkü duyusal suretler tahayyül yetisinin kuvveden fiile geçmesini sağlayarak tahayyülî idrakin gerçekleşmesini sağlamakla bu yetinin yetkinlik kazanmasını sağlar.[58] Bu itibarla tahayyül yetisinin beş duyu ve ortak duyu yetileriyle sıkı bir ilişkisi olduğu açıktır. Çünkü tahayyülî idrake konu olan suretler duyular sayesinde elde edilir. Duyusal idrake konu olmayan bir nesnenin tahayyül edilmesi imkânsızdır. İbn Rüşd'ün tahayyülî idrake ilişkin bu yaklaşımı dikkate alındığında onun bilgiyi hatırlama olarak kabul eden Platon'un düşüncesinin aksine bilgiyi duyusal deneyimden başlatan Aristoteles düşüncesinin sıkı bir takipçisi olduğunu anlıyoruz.

İbn Rüşd'e göre duyusal idrakin gerçekleşmesi için nesnenin onu idrak edecek yetinin nezdinde hazır bulunması zorunlu iken, tahayyülî idrakte nesnenin hazır bulunması gerekmez. Filozof, özellikle duyusal ve tahayyülî idrak arasındaki bu farktan hareket ederek tahayyül yetisinin beş duyudan farklı olduğunu vurgular.[59] Soyutlama ve yetkinlik

---

[56] Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 89.

[57] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 116-118; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 93-95.

[58] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 119; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 95.

[59] İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 93; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 89; Deborah L. Black, "Averroes on Imagination (takhayyul) as a Cognitive Power", *Contextualizing Premodern Philosophy*, Ed. Katja Krause, (New York: Routledge, 2023), 342.

bakımından ortak duyuya göre bir üst derece olan tahayyülî idrak sürecinde ortak duyuda bulunan nesnelerin suretleri üzerine birleştirme ve ayrıştırma işlemleri gerçekleşir. Tahayyül yetisi bu işlemlere ek olarak idrakine konu olan nesneler hakkında yargıda da bulunur.[60] Tahayyülî idrakte suretler üzerinde birleştirmenin ve ayrıştırmanın olmasından hareketle bu yeti akıl ile karıştırılmıştır. İbn Rüşd, tahayyülî idrake ve aklî idrake konu olan suretler arasındaki farktan hareketle bu iki yetinin idraklerinin birbirinden farklı olduğunu vurgular.[61] Ayrıca tahayyülî idrakte duyusal suretlerin birleştirilmesi sonucunda hariçte bulunmayan varlıkların tahayyülü de gerçekleşir. Yani tahayyül yetisi hariçten elde edilen suretleri birbirine ekleyerek hariçte var olmayan varlıkları idrak edebilir. Bundan dolayı insanlar tahayyülî idrak sayesinde Anka kuşu ve dev gibi haricî varlığı olmayan varlıklar tahayyül edebilirler. Ancak tahayyül yetisine sahip hayvanlar insanlardan farklı olarak bu yeti sayesinde yeni hayaller üretme yetkinliğinden mahrumdur.[62]

Nefsin yetilerinin sınıflandırılması konusunda İbn Sînâ'ya göre vehim yetisi önemli bir yere sahiptir. Onun düşüncesinde vehmî idrak sayesinde koyun kurdun suretini gördüğünde o suretten düşmanlık anlamını çıkararak kurttan kaçar. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın vehmî idraki hayvanlar ve insanlar için ortak bir idrak türü olarak kabul ettiği açıktır.[63] Fakat İbn Rüşd, vehim yetisini müstakil bir yeti olarak kabul etmediğinden dolayı vehmî idrakin bir idrak türü olduğunu da kabul etmez. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın vehim yetisine atfettiği tikel anlamların idraki, hayvanlarda tahayyülî idrak ile gerçekleşmekteyken; insanlarda ise söz konusu işlevi müfekkire yetisi gerçekleştirir.[64]

İbn Rüşd, duyusal nesnelerle ilgili (1) özel duyu nesneleri, (2) arazî duyu nesneleri ve (3) ortak duyu nesneler şeklinde yaptığı üçlü sınıflamayı tahayyülî idrak bağlamında da ele alır. Filozof, özel duyu nesneleri hakkındaki tahayyülî idrakte yanılmanın olmayacağını; ancak arazî ve ortak duyu nesneleri hakkında yanılmanın söz konusu olabileceği görüşündedir.[65] Buradan hareketle duyusal idrake nisbetle tahayyülî idrakte yanılma oranının daha yüksek olduğu ortaya çıkmaktadır.[66] Filozofa göre her ne kadar yanılma bakımından duyusal ve tahayyülî idrak arasında fark olsa da duyusal nesnenin suretini konu edinmeleri yönünden ise bu iki idrak derecesi de tikeldir. İdrak düşüncesini suretin maddeden

---

60 Fevzi Yiğit, "İbn Rüşd'de Bilginin Mahiyeti, Oluşumu ve Heyûlânî Akıl". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/2, (2023), 453.

61 Ahmet Kamil Cihan, *İbn Rüşd'de Bilginin Kaynağı*, 108.

62 Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 163.

63 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 103; *Danişnâme-i 'Alâyî*, 193; *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, 240.

64 Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, (Ankara: AÜDTCF. Yayınları, TTK. Basımevi, 1956), 87; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 176-177.

65 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 120; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 96.

66 Hatice Göktaş, "İbn Rüşd'de Duyumsama", 320-321.

soyutlanma dereceleri bakımından ortaya koyan İbn Rüşd düşüncesinde beş duyu, ortak duyu, mütehayyile, hafıza ve müfekkire yetilerinden her biri bireysel ve tikel suretler üzerinde fiillerini gerçekleştirdiklerinden dolayı aralarındaki farklara rağmen tikel idrak kapsamındadır.[67]

İbn Rüşd'e göre tahayyülî idrakin hayvanlarda varlığının sebebi, duyusal nesnelerin yokluğunda bile duyularda olduğu gibi hayvanların hareket etmesini sağlamaktır. Tahayyülî idrake bağlı olarak gerçekleşen hareket sayesinde hayvanlar kendileri için zararlı olan şeylerden uzaklaşıp, faydalı olan şeylere doğru hareket ederler. Böylece hayvanlar her iki durumda da kendilerinin güvenliğini sağlamış olurlar. Filozofa göre akıl yetisine sahip olmayan hayvanlarda tahayyül yetisi onun yerine geçmektedir.[68] Ancak akıl yetisine sahip olan insan için tahayyülî idrakin var oluş gayesi insanı harekete geçirmeye ek olarak insan olması bakımından insanın yetkinliğe ulaşmasına katkı sağlamaktır. Bu katkı yetkinlik bakımından tahayyülî idrakin daha üst derecesi olan aklî idrake hazırlık yapmak bakımındandır. İbn Rüşd, pratik ve teorik aklın fiilleri için tahayyülî suretlerin varlığının zorunlu olduğuna dikkat çeker.[69]

3.3. Aklî İdrak:

Akıl konusunda Aristoteles'ten itibaren onun şârihleri ve İbn Rüşd öncesi İslam Meşşâî okulun temsilcileri tarafından kabul gören belirgin bir ayrım ortaya konulmuştur. İbn Rüşd kendisinden önceki filozoflar tarafından kabul gören pratik akıl ve teorik akıl ayrımını kabul eder.[70] Filozofa göre pratik akıl sayesinde elde edilen erdemler ve kavramlar insanın biyolojik, bireysel ve sosyal yaşamının sağlıklı devam etmesini sağlamaya yöneliktir. Bu itibarla pratik akıl sayesinde ortaya konulan sanatlar da insanın günlük yaşamını kolaylaştırmaya yöneliktir. İnsanın bedensel varlığının devamı için gerekli olmayan teorik akıl ise düşünsel yetkinliği elde etmek için gereklidir. İnsan, teorik akıl sayesinde tümel kavramları ve teorik bilimlerin ilkelerini elde eder. Genel anlamda ifade edecek olursak, nefsin diğer yetilerine ek olarak akıl, sadece insanın sahip olduğu bir yetidir. İnsan bu yeti sayesinde maddeden tamamen soyut olan makûl suretleri idrak etmekle birlikte, onları ayrıştırmaya ve birleştirmeye tabi tutup çıkarımda bulunarak yeni kavramlar ortaya koyar.[71]

İbn Rüşd'e göre pratik akıl konusunda İslam filozofları arasında pek fazla bir tartışma söz konusu olmazken, teorik akıl konusunda Aristoteles'in münfail ve faal akıl şeklindeki

---

67 Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 265.

68 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 120; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 96; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 171.

69 Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 173-174.

70 İbn Rüşd, *Şerhu'l-Kebîr*, 230.

71 Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 93.

ayrımından kaynaklanan önemli fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır.[72] Bununla birlikte Aristoteles'in iki önemli yorumcusu olan İskender Afrodisî ve Themistius'un teorik akıl konusunda farklı yorumlar ortaya koymalarının da sonraki dönemlerde ortaya çıkan farklı düşüncelerin şekillenmesinde etkisi olduğu söylenebilir. İbn Rüşd ise Aristoteles'in *De Anima* adlı psikoloji eseri üzerine yazdığı küçük orta ve büyük şerhlerde akıl teorisini ortaya koyar. Söz konusu üç şerh incelendiğinde Thomas Aquinas'ın genel olarak İbn Rüşd'e yönelik Aristoteles'in felsefesini tahrif etmek ve Yeni-Eflatunculuğa ait kavramları Aristoteles felsefesine eklemek ile özel olarak da heyûlanî akıl bağlamında akıl teorisi konusundaki görüşlerine yönelik eleştirilerinin savunulabilir olmadığı açıktır.[73] Filozofun söz konusu şerhlerde ruh üzerine olan görüşleri dikkate alındığında bu görüşlerinin çok radikal bir şekilde Aristoteles'in yorumu üzerine şekillendiğini ifade etmek yerinde olur.[74] Filozofun üç şerhte takip ettiği yöntemlerin farklı olması sebebiyle, onun birden çok akıl teorisi ortaya koyduğu yorumları ortaya çıkmıştır.[75] Filozofun her bir şerhinde akıl teorisi konusunda ortaya koyduğu düşüncelerini incelemek çalışmamızın sınırlarını aştığından dolayı biz burada onun aklî idrak konusundaki görüşlerini ana hatlarıyla vermeye çalışacağız.

3.3.1. Heyulanî Akıl:

İbn Rüşd, *De Anima*'ya yazdığı orta şerhte nefsin akletme gücünü incelerken öncelikle Aristoteles ve şârihlerinin aklın doğasına dair görüşlerine yer verir. Bilindiği üzere Aristoteles aklı münfail ve faal olarak üzere ikiye ayırır.[76] Ona göre aklın doğası gereği nefsin diğer güçlerinden farklı olarak bedensel bir dayanakla karışım halinde olmaması gerekir. Bu düşünce, aklın bedenle bitişik olmaması, hiçbir maddî niteliği ve organının olmaması anlamına gelir. İbn Rüşd'ün selefleri olan şârihler, Aristoteles'in akıl teorisine dair düşüncelerini farklı yorumladıkları söylenebilir. Şârihlerden bir kısmı heyûlanî aklı maddî olan salt bir imkândan ibaret görürken; bazı şârihler de heyûlanî aklın ayrık bir cevherde bulunan bir istidat olduğunu savunur. İlk kısım şârihler heyûlanî aklın maddî olduğunu savunmakta olup, İskender Afrodisî bu görüştedir. İkinci kısım şârihler ise heyûlanî aklın

---

72 Bekir Karlığa, *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2014), 99.

73 Fateha Fatemy, "Vahdetu'l-'Akl 'inde İbn Rüşd", *Kosantine Üniversitesi, Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İnsaniyye*, 32/1, (2009), 142-143; Aquinas'ın İbn Rüşd'ün bilgi görüşüne yönelik eleştirilerinin ayrıntıları için bakınız: Richard C. Taylor, "Averroes' Epistemology and its Critique by Aquinas", *Philosophy Faculty Research and Publications*, 293, (1999), 147-177. https://epublications.marquette.edu/phil_fac/293

74 Hatice Nur Erkızan, "İbn Rüşdcülük: Batı'daki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine", *Journal of Islamic Research*, 21/2, (2010), 76.

75 İbn Rüşd'ün ayrıntılı akıl teorisinin için bk. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna & Averroes on Intellect*, (New York: Oxford University Press, 1992), 265-315; Herbert A. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, çev. Erkan Kurt, (İstanbul: Litera Yayınları, 2020), 313-375; Alfred L. Ivry, "İbn Rüşd'ün De Anima Üzerine Üç Şerhi", çev. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, (2001), 39-46.

76 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 167-175.

maddî olmadığını savunmakta olup Themistius bu görüştedir.[77] İbn Rüşd'e göre ise şârihlerin bu iki kısmından her birinin görüşleri tek başına ele alındığında yanlış sonuçlar ortaya çıkar. Ancak her iki görüşün birlikte değerlendirilmesi ile daha doğru bir sonuç elde edilir.[78] Bu bakımdan filozofun yaklaşımını sentezci bir yaklaşım olarak değerlendirmek yanlış olmaz.

İbn Rüşd, aklın bir bakımdan Afrodisî'nin savunduğu gibi maddî suretlerden soyutlanmış bir imkân/istidad olduğunu, bir bakımdan da ayrı ve bu imkâna/istidada bürünmüş bir cevher olduğu görüşündedir. Filozof, bu görüşünün insanda bulunan söz konusu imkânın/istidadın, diğer yorumcuların iddia ettiği gibi ayrık cevherin doğasında var olan bir şey olması ve Afrodisî'nin iddia ettiği gibi salt bir imkân/istidâd olması anlamına gelmediğini; ancak insan ile bitişik olması bakımından söz konusu ayrık cevhere ilişen bir şey olması anlamına geldiğini vurgular. Ona göre heyûlanî aklın salt bir imkân olmadığının delili, kendi zâtını idrak etme bakımından suretlerden yoksun olduğu halde, kendisindeki imkânı/istidadı idrak etmesidir. Sonuç olarak filozofun düşüncesine göre heyûlanî aklın bizde bulunan bir istidad ile bu istidada bitişik olan bir akıldan meydana geldiği ortaya çıkmaktadır.[79]

İbn Rüşd, tümel makûl suretler ile tikel hayalî suretler arasındaki sıkı ilişki olduğunu vurgulayarak tümellerin ancak tikeller aracılığı ile var olduğu savunur.[80] Bu bakımdan filozofun Platon'un tümellerin maddeden bağımsız olarak var olduğu düşüncesini reddettiği açıktır.[81] İbn Rüşd, böylece heyûlanî akıl ve tahayyül yetisi arasındaki ilişki bağlamında tümel ve tikel idrak arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Filozof, tümel suretler ve tikel suretler arasındaki ilişki bağlamında ise heyûlanî aklın, tahayyül yetisi tarafından kendisine iletilen hayalî suretlerdeki makûl anlamları, onlardan etkilenmeden kabul ettiği düşüncesindedir. Heyûlanî aklın tikel maddî suretlerden/hayalî anlamlardan etkilenmemesi için, bütünüyle maddî olmayan bir doğasının olması ve fiziksel olan her şeyden ayrı olması gerekir. İbn Rüşd'ün düşüncesinde heyûlanî aklın münfail doğası ise sadece tümeli kabul edebilme anlamında olup, kabul ettiği suretlerden etkilenmez ve değişmez.[82]

---

77 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 123; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, s. 98; Athur Hyman, "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler", çev. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6. 2002, 51.

78 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 125; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 100; Bekir Karlığa, *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, s . 99; Athur Hyman, *İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler*, 53; İbn Rüşd'ün *De Anima*'ya yazdığı üç şerhte heyûlanî akıl tartışmasına dair yaklaşımları için bk. Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 287-323.

79 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 124; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 99.

80 Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 291.

81 Ğulamhüseyin İbrâhimî Dînânî, *Dırehşeş-e İbn Rüşd der Hikmet-e Meşşâî*, (Tahran: İntişârât-e Terhe Nu, 1384), 297-298.

82 Athur Hyman, *İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler*, 46.

İbn Rüşd'ün heyûlanî akıl konusundaki görüşleri başta Thomas Aquinas olmak üzere birçok düşünür tarafından eleştirilir.[83] Aquinas, İbn Rüşd'ün heyûlanî aklın birliği görüşünü savunduğunu belirterek onun bu görüşüne bir reddiye yazar.[84] İbn Rüşd heyûlanî aklın birliği konusunda bütün insanlar arasında ortak aklî ilkelerin varlığını savunmak dışında farklı bir eğilim göstermez. Filozofun heyûlanî aklın birliği konusundaki görüşü heyûlanî aklın, aklî suretleri kabul etmesi ve o suretlerin faili olması -ki bu iki durum da bir madeni paranın iki ayrı yüzü gibidir- bakımından olup bu iki yön de ezeli kabul edilir.[85] Filozofun, aklın birliğine dair görüşleri doğru bir şekilde anlaşıldığında Aquinas'ın İbn Rüşd'ün görüşlerini yanlış yorumladığı ortaya çıkar. Aquinas'ın söz konusu yanlış yorumunun çıkış noktasının ise onun Latin İbn Rüşdçülerine dayanarak İbn Rüşd'ün söz konusu görüşe sahip olduğunu iddia etmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken husus, İbn Rüşd'ün görüşünün, epistemik bir şekilde kendisini gösteren ortak akıl olarak aklın birliği biçiminde anlaşılmasının doğru olacağı savunulabilir. Fakat filozofun görüşü Aquinas'ın yorumladığı şekilde anlaşılırsa, her bireyin sahip olduğu bireysel akılların ontolojik olarak bir olması söz konusu olur. Bu da aklın birliği değil, akılların birliği sonucunu doğurur. Konuyla ilgili olarak Sönmez'in de dikkat çektiği üzere aklın birliğinin akılların birliği ile karıştırılmaması yanlış yorumlar ortaya koymanın önünü alacaktır.[86]

Aristoteles'in sıkı bir takipçisi olan İbn Rüşd, akıl konusunda her ne kadar onun münfail ve faal akıl ayrımını kabul etse de önceki şârihleri takip ederek sınırlı da olsa bilmeleke akıl ve müstefâd akıl ifadelerini de kullanır.[87] Fakat filozofun bu ifadeleri kullanması Fârâbî ve İbn Sînâ'nın akıl derecelerine dair belirgin farkları ortaya koymaktaki kullanımlarından oldukça uzaktır. Bundan ötürü İbn Rüşd'ün idrak teorisinde bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefâd akıl kullanımlarını ayrıca ele almayı gerekli görmedik.

3.3.2. İdrak Sürecinde Faal Akıl:

İbn Rüşd'e göre heyûlanî akıl bizde var olan bir istidat ve bu istidat ile ittisal halinde olan bir aklın birleşiminden oluşmaktadır. Heyûlanî akıl, istidat ile ittisal halinde olması yönüyle bilfiil akıl değil, müsta'îd bir akıldır. Heyûlanî akıl, söz konusu istidat ile ittisal halinde olmaması yönüyle de bilfiil bir akıldır. İşte İbn Rüşd'ün bilfiil akıl dediği bu akıl, faal

---

83 Anthony Raphael Etuk, "Revisiting Averroes' Influence on Western Philosophy", *Philosophy Study*, 12/2, (February 2022), 74.

84 Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 246.

85 Fateha Fatemy, *Vahdetu'l-'Akl 'inde İbn Rüşd*, 150.

86 Süleyman Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyûlanî Aklın Birliği 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Çerçevesinde Bir Yanlış Anlamanın Düzeltilmesi", *Diyanet İlim Dergi, Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü*, c. 48, sy. 3, Eylül 2012, 193-194; Richard C. Taylor, "Averroes' Philosophical Conception of Separate Intellect and God" (2011). *Philosophy Faculty Research and Publications*. https://epublications.marquette.edu/phil_fac/253.

87 Atilla Arkan, Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru, 44.

aklın kendisidir. Filozofa göre aklî idrak bağlamında nefsin iki fiili söz konusudur. Bunlardan ilki makûl suretlerin üretilmesi diğeri ise makul suretlerin kabul edilmesidir. Akıl, akılsal suretlerin üretilmesi fiili (tecrid) bakımından faal akıl; o suretlerin kabul edilmesi (idrak) bakımından ise münfail olarak adlandırılır. İbn Rüşd her ne kadar bu ayrım üzerinden aklı münfail ve faal olarak ikiye ayırsa da sonuçta bu ikisinin de aynı şey olduğunu vurgular.[88]

İbn Rüşd'e göre maddenin surete dayanması gibi, heyûlanî akıl da faal akla dayanır ve o bir anlamda faal aklın inşa edeceği temelleri temin eder. Filozofun düşüncesinde akletme sürecinde faal aklın kendisinde bulunan makul suretleri bireyin heyûlanî aklına vermesi söz konusu değildir. Burada faal aklın rolü suretleri vermekten öte, ışığın bir nesneyi aydınlatmasında olduğu şekilde aydınlatması gibidir. Yani faal akıl, duyu ve tahayyül yetilerindeki duyusal suretlerin kuvve halinde akledilir yönlerini ışığın nesneleri aydınlatıp görünmelerini sağlaması gibi, ortaya çıkarır.[89] Böylece insan için aklî idrakin yetkin bir şekilde gerçekleşmesi mümkün olur. İttisal olarak niteleyebileceğimiz heyûlanî akıl-faal akıl ilişkisi bağlamında İbn Rüşd'ün Fârâbî ve İbn Sînâ'dan oldukça farklı bir düşünce ortaya koyduğu açıktır. Zira Fârâbî ve İbn Sînâ faal aklı sudûr nazariyesine göre ay-üstü âlemde yer alan ayrık akılların onuncusu olarak kabul eder. İbn Rüşd ise Aristoteles'in temel görüşlerine aykırı gördüğünden dolayı sudûr nazariyesini kabul etmez. Onun yerine sürekli yaratma teorisini ortaya koyar. Filozofun idrak teorisi bağlamında faal aklı ayrık bir akıl olarak görmemesi oldukça önemli bir farklılıktır. İbn Rüşd, duyu ile başlattığı idrak sürecinin ayrık olmayan faal akıl ile en üst dereceye çıktığını savunarak Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bilgiye mistik bir kaynak bulma çabasından uzak durmuştur. Bu yönüyle filozofun Yeni-Platoncu etkiden uzak kalmayı başararak sıkı bir şekilde Aristoteles takipçisi olduğu açıktır.

Sonuç

İbn Rüşd'ün idrak düşüncesinin onun nefis ve bilgi teorisiyle sıkı bir ilişkisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Filozof nefsin yetileri bağlamında idrak düşüncesini ortaya koyar. Ona göre nefsin sahip olduğu duyu yetileri, tahayyül yetisi ve akıl yetisi idrakin gerçekleşmesinde önemli bir role sahiptir. Bu yetiler idrakin gerçek öznesi olan nefis nezdinde idrakin gerçekleşmesinde aracı konumundadır. İdrakin konusunu ise tikel suretler ve tümel suretler oluşturur. İbn Rüşd'e göre, idrak süreci beş duyunun etkin rol üstlenmesiyle başlar. Beş duyunun her birisi kendi idrak alanına giren nesnelerden tikel suretleri soyutlayarak nefis nezdinde idrakin gerçekleşmesini sağlar. Beş duyudan her birisi bir varlık alanını idrak etmek

[88] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 124-125; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 99-100.

[89] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 129; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 104; Alfred L. Ivry, *İbn Rüşd'ün De Anima Üzerine Üç Şerhi*, 46-47.

amacıyla var edilmiştir. Bu beş duyunun idrak ettiği varlık alanlarından başka bir varlık alanı olmadığı için insanın altıncı bir duyuya sahip olması söz konusu değildir. Filozofa göre duyusal idrak süreci beş duyuyla sınırlı olmayıp onlardan sonra ortak duyuyla devam eder. Ortak duyudan sonra tahayyül yetisi devreye girerek beş duyudan daha fazla soyutlama yapıp tahayyülî idrakin gerçekleşmesini sağlar. Ancak her ne kadar tahayyülî idrakte duyusal idrakten daha fazla soyutlama yapılsa da soyutlamanın tam bir şekilde gerçekleştiği söylenemez. Çünkü tahayyülî idrakin konusu olan suretler veya anlamlar madde ile ilintili olan niteliklerinin bir kısmını korumaya devam eder. Bu itibarla İbn Rüşd duyusal ve tahayyülî idrake konu olan sureti tikel suret olarak kabul ettiği gibi, bu iki idrak türünün de tikel idrak olduğu sonucuna varır. Ancak tahayyülî idrakin üst derecesi olan aklî idrak derecesinde, suret madde ile ilintili bütün niteliklerinden tamamen soyutlanarak aklî idrak gerçekleşir. Bundan dolayı da aklî suretler tümel suretler olduğu gibi, aklî idrak de tümel idrak olarak kabul edilir. İbn Rüşd'ün genel olarak idraki beş duyu tecrübesi ile başlayan suretin maddeden soyutlaması olarak kabul etmesi, iç idrak duyuları sayesinde soyutlamanın daha üst bir aşamaya çıktığını savunması ve aklî idrak derecesinde ise soyutlamanın maddeden tamamen bağımsız bir hale geldiğini savunması filozofun idrak düşüncesinde en belirgin noktalar olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd sudûr teorisini kabul etmediğinden dolayı idrak sürecinde faal aklın rolü konusunda Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı düşünür.

Kaynakça

Abdülaziz, Veysi. *Sühreverdî'de Nefs ve idrak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Aristoteles, *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan, Bursa: Alfa Yayınları 2000.

Arkan, Atilla. "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru". *İslam Araştırmalar Dergisi*, 12, (Temmuz-2004), 12-27.

Arkan, Atilla. *İbn Rüşd Psikolojisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2006.

Baran, Sedat. "İbn Sînâ'da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma'kûller". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 6/1, (2020), 291-312.

Black, Deborah L. "Averroes on Imagination (takhayyul) as a Cognitive Power". *Contextualizing Premodern Philosophy.* Ed. Katja Krause, 341-360. New York: Routledge, 2023.

Bravo, Işıl Bayar. "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18, (Aralık-2008), 163-172.

Cihan, Ahmet Kamil. "İbn Rüşd'de Bilginin Kaynağı". *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları*, 17, (Mart-1994), 105-113.

Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul: İletişim Yayınları 2013.

Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna & Averroes on Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.

Davidson, Herbert A. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*. çev. Erkan Kurt, İstanbul: Litera Yayınları, 2020.

Dînânî, Ğulamhüseyin İbrâhimî. *Dırehşeş-i İbn Rüşd der Hikmet-i Meşşâî*. Tahran: İntişârât-e Terhe Nu, 1384.

Dönmez, Süleyman. "İbn Rüşd'de Heyûlanî Aklın Birliği 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Çerçevesinde Bir Yanlış Anlamanın Düzeltilmesi". *Diyanet İlim Dergi, Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü*, 48/3, (Eylül 2012), 169-194.

Erel, Sami Turan. *Kâdî Abdülcebbâr'da İdrak Teorisi*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Erkızan, Hatice Nur. "İbn Rüşdcülük: Batı'daki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine". *Journal of Islamic Research,* 21/2, (2010), 73-82.

Etuk, Anthony Raphael. "Revisiting Averroes' Influence on Western Philosophy". *Philosophy Study*. 12/2, (2022). 65-77.

Fahri, Majid, *İbn Rüşd Feylesûfu Kurtuba*. Beyrut: Matbaatu el-Kâsûlîkiyye, 1960.

Fatemy, Fateha. "Vahdetu'l-'Akl 'inde İbn Rüşd". *Kosantine Üniversitesi, Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İnsaniyye*, 32/1, (Aralık 2009), 141-153.

Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*. Çev. Ömer Ali Yıldırım-Mehmet Ata Az, İstanbul: Otto Yayınları, 2015.

Fe'âlî, Muhammed Tâkî. *İdrâk ez Didgâh-ı İbn Sinâ.* Kum: Merkez-e Mutâle'ât-u Tahkîkât-e İslâmî, 1376.

Göktaş, Hatice. "İbn Rüşd'de Duyumsama". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/25, (Haziran-2024)307-332.

Göktaş, Hatice. *İbn Rüşd'ün Bilgi Teorisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Houran, Akbarzadeh. *Tahlîl-i İntikâde İdrak-i İnsanî Der Hikmet-i Müteâliye*, Tahran: Daneşgâh-e Tarbiyate Modares, Doktora Tezi, 1387.

Hyman, Athur. "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler". Çev. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, (Aralık-2002), 47-57.

Ivry, Alfred L. "İbn Rüşd'ün De Anima Üzerine Üç Şerhi". Çev. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 8Aralık-2001), 39-56.

İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi.* Çev. Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbn Rüşd, *Şerhu'l-Kebîr li Kitabi'n-Nefs li Aristo*. Çev. İbrahim Garbî, Tunus: Beytü'l-Hikme, Kartaca, 1997.

İbn Rüşd, *Tefsir Ma Ba'd at-Tabî'at*. thk. Maurice Bouyges, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938.

İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Muhammed el-'Arîbî, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnânî.

İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs.* Aristoteles Fi'n-Nefis. Mlf. Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1980.

İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefis.* Thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kâhire: Mektebetu'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950.

İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs.* Thk, Alfred L. Ivry, Kahire: el-Meclisu'l- a'lâ li's-Sekafe, 1994.

İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Çev. M. Hilmi Özev, İstanbul: BS Yayınları, 2011.

İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâyî*, Tsh. Muhammed Muin- S. Muhammed Mişkât- Takî Binîş, Tahran: İntişârâte Mevlâ, 1394.

İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât.* Thk. Mojtaba Zarei, Kum: Muessese-i Bustâne Kitâb, 1392.

İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. Nşr. Abdullah Nurânî, Tahran: Müessese-i Mutalaât-i İslamî, 1363.

Karlığa, Bekir. *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2014.

Karlığa, Bekir. *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi.* İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Kaya, Mahmut. *Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

Köroğlu, Burhan. *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Necâtî, Muhammed Osman. *el-idrâku'l-Hissî 'inde İbn Sînâ*. Beyrut: Dâru'ş-şurûk: 1948.

Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Tarakçı, Muhammet. *St. Thomas Aquinas*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Taylor, Richard C. "Averroes' Philosophical Conception of Separate Intellect and God". (2011). *Philosophy Faculty Research and Publications*. https://epublications.marquette.edu/phil_fac/253.

Taylor, Richard C. "Averroes' Epistemology and its Critique by Aquinas". *Philosophy Faculty Research and Publications.* 293, (1999), 147-177. https://epublications.marquette.edu/phil_fac/293.

Topdemir, Hüseyin Gazi. *Işığın Ülkesi*. Ankara: Tübitak Yayınları, 2007.

Türker, Mübahat. *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*. Ankara: AÜDTCF. Yayınları, TTK. Basımevi, 1956.

Yakıt, İsmail. "Sadreddin Konevi'nin Düşüncesinde İdrak ve Hakikat Bilgisi". *Felsefe Arkivi Dergisi*, 28 (1991, 193-205.

Yılmaz, Sadi. *Molla Sadrâ Felsefesinde İdrak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Yiğit, Fevzi. "İbn Rüşd'de Bilginin Mahiyeti, Oluşumu ve Heyûlânî Akıl". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/2, (Aralık-2023), 443-458.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Dijital Çağda Din Eğitimi: Web 2.0 Araçlarının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Dijital Yeterliliklerine Katkısı

Religious Education in the Digital Age: The Contribution of Web 2.0 Tools to the Digital Competence of Religious Culture and Ethics Teacher Candidates

Sibel KANDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Karabük University, Department of Philosophy and Religious Sciences, Division of Religious Education

e-posta: kandemirsibel@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-1002-4378

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15.06.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27.04.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Kandemir, Sibel "Dijital Çağda Din Eğitimi: Web 2.0 Araçlarının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Dijital Yeterliliklerine Katkısı". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 58-82. DOI: 10.34085/buifd.1864580

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Günümüzde yaşamın her alanına etki eden teknolojik gelişmeler küresel ölçekte değişikliklere sebep olmaktadır. Yaşamın her alanında olduğu gibi teknolojik araçların kullanımı eğitim alanında da hızla yaygınlaşmaktadır. Eğitimde yaşanan dijital dönüşümde öğretmenlerin rolü büyük önem arz etmektedir. 21. yüzyılda öğretmenlerde aranan yeterlilikler arasında teknoloji ve dijital araçlardan eğitim-öğretim ve değerlendirme süreçlerinde yararlanabilme yer almaktadır. Bu bağlamda bu çalışma Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının dijital öğretmen yeterlilik düzeylerini ve Web 2.0 araçlarının kullanımına yönelik aldıkları eğitimin dijital öğretmen yeterliliklerine etkisini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileriyle gerçekleştirilen araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden deneysel araştırma modeli kullanılmıştır. Seçkisiz örnekleme ile belirlenen deney ve kontrol gruplarına araştırma başında uygulanan "Dijital Öğretmen Yeterlilik Ölçeği" ön-test verileriyle katılımcıların dijital öğretmen yeterliliklerinin iyi düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Deney grubuna Web 2.0 araçlarından "Kahoot, Wordwall, Mindmup, Mentimeter"in kullanımına yönelik verilen eğitimin dijital öğretmen yeterlilik ölçeğinden alınan puan ortalamasını artırdığı, deney grubu ve kontrol grubu son-test puan ortalamalarının deney grubu lehine anlamlı düzeyde farklılaştığı anlaşılmıştır. Deney grubu bağımlı gruplar t-testi sonucuna göre "kaynak geliştirme" alt boyutunda ön-test ve son-test puanları arasındaki fark istatiksel olarak anlamlıdır. Elde edilen bu veriler, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının dijital becerilerinin artırılmasında Web araçlarının kullanımına yönelik eğitilmelerinin yararını ortaya koymaktadır.
Anahtar Kelimler: Dijitalleşme, Dijital Öğretmen Yeterliliği, Web Araçları, Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi.

Abstract

Technological advancements, which influence every aspect of life today, are driving changes on a global scale. Just as in every other area of life, the use of technological tools is rapidly becoming widespread in the field of education. Teachers play a crucial role in the digital transformation taking place in education. Among the competencies sought in teachers in the 21st century is the ability to utilize technology and digital tools in teaching, learning, and assessment processes. In this context, this study aims to determine the digital teaching competency levels of prospective Religious Culture and Ethics teachers and the effect of the training they received on the use of Web 2.0 tools on their digital teaching competencies. In the study conducted with students from the Faculty of Theology at Karabük University, the experimental research model was employed among quantitative research methods. Using random sampling, the "Digital Teacher Competency Scale" pre-test administered to the experimental and control groups at the beginning of the study revealed that participants' digital teacher competencies were at a good level. It was found that the training provided to the experimental group on the use of Web 2.0 tools—"Kahoot, Wordwall, Mindmup, and Mentimeter"—increased the average score on the digital teacher competency scale, and that the post-test average scores of the experimental and control groups differed significantly in favor of the experimental group. According to the results of the paired t-test for the experimental group, the difference between pre-test and post-test scores in the "resource development" sub-dimension is statistically significant. These findings demonstrate the benefits of training prospective Religious Culture and Ethics teachers in the use of Web tools to enhance their digital skills.
Keywords: Digitalization, Digital Teaching Competency, Web Tools, Religious Education, Religious Culture and Ethics.

Giriş*

Sanayi devrimi ile birlikte fosil yakıtların üretimde kullanılması ve insan gücünün yerini makinaların alması ve 2. Dünya Savaşı sonrası bilgisayarların hayatımıza girmesi, ardından internetin yaygınlaşması ile birlikte insan hayatı öncekinden çok farklı bir yola girmiştir.[1] Bu sürecin bir ürünü olarak son yıllarda bilgi teknolojilerinde yaşanan değişimler insanların iletişim biçimlerini, gündelik hayatlarını ve iş yaşantılarını olduğu gibi eğitim ortamlarını da radikal bir biçimde etkilemiştir. Birey ve toplum yaşamında meydana gelen bu köklü dönüşüm "dijitalleşme" kavramı ile ifade edilmektedir. Dijitalleştirme ise teknolojide yaşanan gelişmeler sonucu bilginin sayısallaştırılarak bilgisayar ortamında depolanmasını ifade eden bir dönüşümü ifade etmektedir.[2] Bilgi ve belgelerin sayısallaştırılarak dijital ortamlara aktarılması ile zaman ve mekân gibi birçok kısıtlama ortadan kalkmıştır.[3]

Bilgiye erişimi kolaylaştıran Web araçları da ilk çıktıkları günden itibaren hızlı bir gelişme kaydederek, kullanıcılarına yalnızca okuma imkânı veren Web 1.0'dan, daha fazla etkileşime imkân sunan, veri kaynağı ile kullanıcı arasında çift yönlü bir ilişkiyi destekleyen araçlara doğru evrilmiş ve gelinen son nokta olan Web 5.0'da ise yapay zekanın da dâhil olduğu insan ve makinelerin ortak üretim alanları haline dönüşmüştür.[4]

Web 1.0'dan Web 5.0'a bilgi teknolojilerindeki dönüşüm hızlı bir şekilde ilerleyişini sürdürmekte ve günümüzde dijitalleşme süreci büyüyerek devam etmektedir. Artık bilgisayar, telefon, tablet gibi cihazlar hayatın temel gereksinimleri haline gelmiş ve yapay zekânın da dâhil olması ile dijitalleşme yeni bir boyut kazanmıştır. Yaşanan bu gelişmelere paralel olarak endüstri, ticaret, yönetim, sağlık, turizm, eğitim gibi birçok alan dijital dönüşüme uygun olarak yeniden yapılandırılmaktadır.[5] Kurumların dijital dönüşüme ayak

* Bu çalışma Karabük Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) Koordinatörlüğü tarafından desteklenmiştir (Proje Bilgileri: KBÜBAP-25-ABP-072).

[1] Onur Kemal Yılmaz, "Dijital Yönetim ve Dijital Akıllı Kent Yönetim Uygulamaları", *Dijitalleşme ve Yönetim*, ed. Mehmet İnce - Ayşe Alican Şen (Konya: NEU Yayıncılık, 2022), 6.

[2] H. Sekine Karakaş vd., *Belge Yönetimi ve Arşiv Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2009), 39.

[3] Ali Gökhan Sürer, "Eğitimde Dijitalleşme Çağı", *Kapadokya Eğitim Dergisi* 1/1 (2020), 30.

[4] Marino Latorre, "WEB 1.0, 2.0, 3.0 ve 4.0'ın Tarihi", çev. Özgür Yılmaz, *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 344-350; Özge Özçelik Baloğlu, "Teknolojik Bir Dönüşüm Olarak Dijitalleşme Kavramı ve Etkileri", *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 13/2 (2023), 1190; Aybike Tuba Özden, "1.0'dan 5.0'a Dünya: Web, Pazarlama, Endüstri ve Toplum", *Journal of Business in The Digital Age* 5/1 (2022), 31-32.

[5] Serap Türkyılmaz, "Dijital Dönüşüm: Tarihçesi, Tanımı ve İşletmeler Üzerindeki Etkisi", *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2024), 277; Yılmaz, "Dijital Yönetim ve Dijital Akıllı Kent Yönetim Uygulamaları", 7; Mehmet Özcan - Bekir Keskin, "Dijitalizasyon Bağlamında Sosyal Dönüşüm", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/29 (2020), 2217-2219; İlknur Beyaz Özbey, "Dijitalleşme, Sosyal Medya Ve Risk Toplumu", *İmgelem* 6/10 (2022), 146.

uydurmaları yalnız bu dijital makinelerin sürece dâhil edilmesinden ibaret değildir. Aynı zamanda bu dijital araçları etkin, güvenli ve yaratıcı bir biçimde kullanacak elemanların yetiştirilmesi ve istihdam edilmesi gündeme gelmektedir. Kurumların bünyesinde barındırdığı insan gücünün dijital dönüşüme uyumluluğu ise dijital yeterlilik kavramı ile ifade edilmektedir.

Dijital yeterlilik, bilgi teknolojilerindeki değişimlere ayak uydurabilmeyi ve yaşam boyu öğrenme becerilerini ifade eden 21. yüzyıl becerilerinden biridir.[6] İlk kez 1997'de Gilster tarafından kullanılan dijital yeterlilik kavramının zaman içerisinde farklı tanımları yapılmıştır.[7] Ferrari dijital yeterliliği, birçok alanı ve okuryazarlığı içeren çok yönlü ve teknolojinin gelişimiyle birlikte değişen bir kavram olarak görmekte, dijital araçlardan bilgiye erişme, elde edilen bilgiyi eleştirel bir bakışla ele alma ve dijital araçları kullanarak iletişime geçme becerisi olarak tanımlamaktadır.[8] Avrupa Komisyonu dijital yeterliği, *"bilgi ve veri okuryazarlığı, işbirliği ve iletişim, dijital içerik oluşturma, güvenlik ve problem çözme"* olmak üzere 5 başlık altında incelemekte ve bu 5 başlığa ilişki bilgi, beceri, tutumların tümü olarak ifade etmektedir.[9]

Dijitalleşmenin köklü değişimler yarattığı alanlardan biri olan eğitimde bu süreç, bilginin dijital biçimde işlenmesini, dijital kaynakların ve teknolojik araçların eğitim ortamlarına entagrasyonunu gerektirmektedir. Ancak dijitalleşme eğitim kurumları açısından yalnız bu teknolojilere sahip olmayı ifade etmemekte, aynı zamanda bu teknolojileri etkin ve güvenli bir şekilde kullanabilen öğretmen, yönetici ve öğrencilere sahip olmayı, dijitalleşme ile uyumlu sistem ve pedagojik yaklaşımları da kapsamaktadır.[10]

Yukarıda ifade edildiği gibi eğitimde yaşanan dijital dönüşüm, öğretmenlerin dijital yetkinliklerinin artırılmasını ve sürece uyum sağlamalarını zorunlu hale getirmektedir. Ülkemizdeki öğretmen ve öğretmen adaylarının dijital yetkinliklerine ilişkin literatür incelendiğinde çoğunlukla tarama modelinin benimsendiği araştırmalarda duruma ilişkin betimsel değerlendirmeler yapıldığı ve bu çalışmalar içerisinde din öğretimiyle görevli öğretmenlerin dijital yetkinliklerini ve öğretim sürecinde dijital araçlardan yararlanma

---

[6] Döne Köksal - Suzan Canlı, "Öğretmenlerin Dijital Yeterliliklerinin İncelenmesi", *Bilim, Eğitim, Sanat ve Teknoloji Dergisi (BEST Dergi)* 8/1 (2024), 3.

[7] Antonio Calvani vd., "Digital Competence In K-12. Theoretical Models, Assessment Tools and Empirical Research", *Analisi* 40 (2010), 157-171.

[8] Anusca Ferrari, *Digital Competence in Practice: An Analysis of Frameworks* (Luxembourg: Publications Ofiice of the European Union, 2012), 3.

[9] "Digital Competence Framework for Citizens (DigComp) - European Commission" (2025).

[10] Faruk Kalkan - Zühal Topcu, "Dijitalleşme Sürecinde Okul Yöneticilerinin Rolü: Öğretmenlerin Beklentileri ve Öneriler", *Trakya Eğitim Dergisi* 16/1 (2026), 44.

durumlarını konu eden araştırma sayısının da oldukça az olduğu görülmektedir.[11] Deneysel modelin benimsendiği bu çalışmada ise din eğitimi alanında hizmet vermek üzere yetiştirilen İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dijital öğretmen yeterlilik düzeyleri ve bazı Web 2.0 araçlarının kullanımına ilişkin aldıkları eğitimin bu yeterlilik düzeyine etkisi birlikte ele alınmaktadır. Bu yönüyle ilk olma özelliğine sahip bu araştırmada eğitimde dijitalleşme olgusu ve dijital öğretmen yeterliliği kavramlarıyla oluşturulan teorik çerçevenin ardından araştırmanın metodolojisi ele alınmakta ve elde edilen bulgular değerlendirilmektedir.

1. Eğitimde Dijitalleşme ve Öğretmenlerin Dijital Yeterliliği

Dijital dönüşüm birçok alanı olduğu gibi eğitim alanını da etkilemektedir. Bu dönüşüm eğitimin tanımı, hedefleri, ortam ve araçları ile yeniden inşa edilmesini zorunlu kılmıştır. Bu dönüşümle birlikte öğrenme yalnız okulda, yüz yüze ve yazılı materyallerle ve yaşamın belli bir bölümünde gerçekleşen bir olgu olmaktan çıkmış ve artık yaşam boyu devam eden, zaman

[11] Köksal - Canlı, "Öğretmenlerin Dijital Yeterliliklerinin İncelenmesi"; Abdullah Şahin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Dijital Okuryazarlık Düzeylerinin ve E-Öğrenmeye Yönelik Tutumlarının İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3496-3525; Serpil Arslan, *İlkokullarda ve Ortaokullarda Görev Yapan Öğretmenlerin Dijital Okuryazarlık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Mehmet Kozan - Müzeyyen Bulut Özek, "BÖTE Bölümü Öğretmen Adaylarının Dijital Okuryazarlık Düzeyleri ve Siber Zorbalığa İlişkin Duyarlılıklarının İncelenmesi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 29/1 (2019), 107-120; Gülçin Karakuş - Gürbüz Ocak, "Öğretmen Adaylarının Dijital Okuryazarlık Öz-yeterlilik Becerilerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/1 (2019), 129-147; Emre Yavuz - Mehmet Korkmaz, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Web 2.0 Araçlarından Yararlanma Durumları", *Erciyes Akademi* 37/2 (2023), 703-730; Bülent Koçoğlu - Şeref Göküş, "İmam-Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Öğretiminde Dijital Araçların Rolü", *İlahiyat Akademi* 21 (29 Haziran 2025), 233-260; Emine Turan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Bilgisayar Teknolojilerini Kullanım Düzeylerine İlişkin Görüşleri", *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 1/2 (2012), 23-41; Hilal Çetin - Aysel Arslan, "Sınıf Öğretmenlerinin 21. Yüzyıl Becerileri Öğretimi ve Web 2.0 Araçlarının Kullanımına İlişkin Yeterlikleri", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 23/3 (31 Aralık 2025), 2375-2402; Seda Akbaş - Eyup Yünkül, "Sınıf Öğretmenlerinin Web 2.0 Araçları Kullanımı Yetkinliklerinin Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda İncelenmesi", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2024), 93-110; Mustafa Fidan - Hatice Cura Yeleğen, "Öğretmenlerin Dijital Yeterliklerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi ve Dijital Yeterlik Gereksinimleri", *Ege Eğitim Dergisi* 23/2 (2022), 150-170; Ali Bişirici - Bahadır Gülbahar, "Ortaokul Öğretmenlerinin Dijital Yeterlikleri İle Bilgi ve İletişim Teknolojilerine İlişkin Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Pearson Journal Of Social Sciences & Humanities* 8/23 (2023), 102-122; Muhammed Murat Gümüş, *Öğretmenlerin Dijital Yeterlikleri* (Amasya: Amasya Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Kadir Şimşek, *Eğitimde Dijitalleşme ve Yapay Zeka Kullanımı: Öğretmenlerin Dijital Yeterlilikleri İle Yapay Zeka Farkındalık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025).

ve mekân sınırlamasının aşıldığı bir olguya dönüşmüş ve geleneksel eğitimdeki öğretmen ve öğrenci algıları da değişmiştir.[12]

Eğitimde dijitalleşme olgusu "sınıftaki teknolojik donanım, öğrenme ortamları tasarımlarında yenilik, oyunlaştırma, artırılmış gerçeklik, sanal gerçeklik, karma geçeklik, yapay zekâ, kişiselleştirilmiş öğrenme" başlıkları altında incelenmektedir. Eğitimde dijitalleşme ülkeler ve eğitim kurumları açısında yalnız eğitim teknolojilerine sahip olmayı değil, aynı zamanda bu teknolojilere uyum sağlamayı kolaylaştıracak beceriler ile yeni fikirlere açıklığı ve esnekliği destekleyecek davranış değişikliklerini de gerektirmektedir.[13] Günümüzde Avrupa Birliği ve birçok kurum tarafından öğretmenlik mesleğine yönelik belirlenen yeterlilikler arasında teknoloji okuryazarlığı, dijital araçlarla bilginin toplanması, kullanılması ve değerlendirilmesi, teknoloji kavramlarını, sistemlerini ve uygulamalarını anlama, dijital medya ortamlarını kullanma gibi yeni beceri alanlarının eklenmesi bu gerekliliğe işaret etmektedir.[14]

Eğitimde yaşanan dijital dönüşüm ilerlemesini sürdürmektedir. Bu bağlamda eğitim kademesi ya da öğretim alanı fark etmeksizin tüm öğretmenlerin kişisel ve mesleki anlamda kendilerini sürekli geliştirmeleri ve dijital becerilerini artırmaları gerekmektedir.[15] Zira bu dönüşümle birlikte öğretmenlerin öğrencileri ile yakın bir iletişim kurma, öğretim yöntemlerini etkin bir şekilde kullanma, etkili sınıf yönetimi, öğrenme sürecinde öğrenciye rehberlik etme gibi yeterliliklerine öğretim sürecinde teknolojiden yararlanma becerisi de eklenmiştir. Günümüzde öğretmenlerin web seminerleri düzenleme, çevrimiçi yazılı ve görsel materyal hazırlama gibi dijital çağın aygıtlarını yeterli ve güvenli bir şekilde kullanmayı ifade eden becerilere sahip olmaları istenmektedir.[16] Ayrıca içinde yaşadığımız yüzyılda öğrencilere kazandırılmak istenen eleştirel düşünme, analiz etme, birlikte çalışma, yaratıcı düşünme,

[12] Sürer, "Eğitimde Dijitalleşme Çağı", 31; Aslıhan Kocaman Karoğlu vd., "Toplum 5.0 Sürecinde Türkiye'de Eğitimde Dijital Dönüşüm", *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2020), 149.

[13] Tom Gillpatrick, "Innovation and the Digital Transformation of Education", *Sınırsız Eğitim ve Araştırma Dergisi* 5/3 (2020), 196.

[14] Mehmet Çetin, "Öğretmenlik Mesleği Dünü Bugünü ve Yarını", *Farklı Boyutlarıyla Öğretmenlik*, ed. Ekrem Levent İlhan (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022), 35-38.

[15] Svetlana Zizikova vd., "Digital Transformation in Education", ed. D.V. Rudoy vd., *E3S Web of Conferences International Scientific and Practical Conference "Development and Modern Problems of Aquaculture"* 381 (2023), 2.

[16] Hacı Ömer Beydoğan, "Dijitalleşme Sürecinde Okul Temeli Program Geliştirme", *Gaziantep Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 6/Özel Sayı (25 Nisan 2022), 45.

dijital okuryazarlık ve teknoloji kullanımına yönelik becerilere sahip olmaları hususunda da öğretmenlerin rehberlik yapmaları beklenmektedir.[17]

Geleneksel öğretmen ve öğrenci algılarını köklü bir şekilde değiştiren eğitimde dijitalleşme olgusunun ne olduğunun ve eğitim sürecini nasıl dönüştürdüğünün anlaşılması kadar bu sürecin eğitsel sonuçlarının da değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Yapılan araştırmalar dijital platformlardan yararlanmanın öğrencilerin öğrendiklerini pekiştirmeleri, zamandan tasarruf sağlanması, öğrenme sürecini bireyselleştirilerek her öğrencinin kendi hızında öğrenmesi, bilgiye erişim imkânlarının çoğalması, daha nesnel performans değerlendirme sürecinin oluşturulması gibi birçok alanı desteklediğini[18] ve Web araçlarıyla işlenen derslerin öğrencilerin dijital okuryazarlıkları, akademik başarıları ve üst bilişsel farkındalıkları üzerinde pozitif yönde anlamlı etkileri olduğunu ortaya koymaktadır.[19]

Dijital öğretim araçlarından yararlanmanın eğitimdeki faydalarını ortaya koyan çalışmaları dikkate alarak ülkemizde öğretmenlerin dijital yeterlilik düzeylerine ilişkin araştırmalara bakıldığında, öğretmenlerin dijital yeterliliklerinin istenen seviyede olmadığı ve uygulamaya ilişkin birtakım eksikliklerinin mevcut olduğu görülmektedir.[20] Hali hazırda görev yapan öğretmenler gibi öğretmen adaylarının da dijital yeterliliklerinin üst düzeyde olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Öden ve Yaşar tarafından yapılan çalışma bir devlet üniversitesindeki eğitim fakültesi öğrencilerinin dijital yeterliliklerinin orta düzeyde olduğunu ortaya koymaktadır.[21] Dolayısıyla dijital çağ olarak adlandırılan bir zaman diliminde öğretmen yetiştiren kurumlarda konuya gereken önemin verildiğini söylemek güçtür.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği özelinde durum incelendiğinde dijital yetkinliklerinin yüksek olmadığı görülmektedir. Ortaokul öğretmenlerinin dijital yeterlikleri

---

[17] Esma Pehlivan vd., "Web 2.0 Araçlarının Eğitim Ortamlarında Kullanılması İle İlgili Öğretmenlerin Görüşleri Görünümü", *Ulusal Eğitim Dergisi* 3/9 (2023), 1603.

[18] Köksal - Canlı, "Öğretmenlerin Dijital Yeterliliklerinin İncelenmesi", 2.

[19] Kulaca, İlhan vd., "The Effect of Web 2.0 Supported Social Studies on the Digital Literacy Skills of Secondary School Students", *Journal of Theoretical Educational Science* 17/3 (2024), 553; Ahmet Öztürk - Osman Akhan, "The Effect of Using Web 2.0 Tools in Social Studies Education on Middle School Students' Metacognitive Awareness Levels and Academic Achievement", *SAGE Open* 15/3 (2025), 1-23.

[20] Mustafa Fidan - Hatice Cura Yeleğen, "Öğretmenlerin Dijital Yeterliklerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi ve Dijital Yeterlik Gereksinimleri", *Ege Eğitim Dergisi* 23/2 (2022), 150-170; Çağlar Kıymet - Recep Çakır, "Ortaöğretim Öğretmenlerinin Acil Durum Uzaktan Öğretimine Yönelik Tutumları, Dijital Yeterlilikleri ve Deneyimlerinin İncelenmesi", *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama* 13/1 (2023), 101-133; Erdi Okan Yılmaz - Türker Toker, "Covid-19 Salgını Öğretmenlerin Dijital Yeterliliklerini Nasıl Etkiledi?", *Milli Eğitim* 51/235 (2022), 2713-1730; Köksal - Canlı, "Öğretmenlerin Dijital Yeterliliklerinin İncelenmesi".

[21] Mehtap Özden - Funda Örge Yaşar, "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Dijital Yeterlikleri", *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 12/3 (2024), 516.

ile bilgi işlem teknolojilerine yönelik tutumları arasındaki ilişkinin incelendiği bir çalışmada DKAB öğretmenlerinin dijital yeterlilik ortalamalarının diğer branşlar arasında en düşük ortalamaya sahip olduğu tespit edilmiştir.[22] Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin bilgisayar teknolojilerini kullanım düzeyleri üzerine yapılan başka bir araştırmada da öğretmenlerin %49.5'i kendisini bilgisayar kullanımı açısından yetersiz görmektedir.[23] İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin öğretim sürecinde dijital araçlardan yararlanma durumlarının incelendiği araştırmada ise öğretmenlerin çoğunlukla dijital teknoloji kullanımına yönelik eğitim aldıkları, kendileri tarafından hazırlanmış ya da internetten hazır olarak ulaşılan dijital içeriklerden faydalandıkları ifade edilmiştir. Aynı çalışmada öğretmenlerin dijital becerilerini MEB tarafından açılan hizmet içi eğitimler, halk eğitim kursları ve kişisel çabalarla geliştirdikleri anlaşılmaktadır.[24] 4-6 yaş Kur'an kursu öğreticilerinin teknoloji yeterliliklerinin değerlendirildiği araştırmada öğreticilerin "Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Ölçek" genelinden aldıkları ortalama puanın iyi düzeyde olmasına karşın ölçeğin teknoloji alt boyutu ve teknolojiyle ilişkili diğer alt boyutlarında ortalamanın altında kaldıkları ifade edilmiştir.[25] Yavuz ve Korkmaz tarafından yapılan çalışmada elde edilen bulgulara göre DKAB öğretmenleri Web 2.0 araçlarının kullanılmasının gerekliliğine inanmakta ve çoğunlukla başkaları tarafından hazırlanan dijital materyalleri öğretim sürecinde kullanmaktadırlar.[26]

Yukarıda bulgularına değinilen araştırmalar ışığında geleceğin DKAB ve İmam Hatip Meslek dersleri öğretmenlerinin dijital teknoloji hakkında eğitilmelerinin ve bu teknolojileri kendi branşlarına uygun olarak öğretimin planlama, uygulama ve değerlendirme aşamalarında kullanımına ilişkin beceriler kazanmalarının önemli ve gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda bu araştırmada aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır.

1. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dijital öğretmen yeterlilik düzeyleri nedir?
2. Web 2.0 araçlarının kullanımına yönelik aldıkları eğitimin bu yeterlilik düzeyine etkisi nedir?

[22] Bişirici - Gülbahar, "Ortaokul Öğretmenlerinin Dijital Yeterlikleri İle Bilgi ve İletişim Teknolojilerine İlişkin Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 111.

[23] Turan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Bilgisayar Teknolojilerini Kullanım Düzeylerine İlişkin Görüşleri", 37.

[24] Koçoğlu - Göküş, "İmam-Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Öğretiminde Dijital Araçların Rolü", 243-249.

[25] Yasemin İpek - Ali Öncü, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Teknoloji Yeterlilikleri Hakkında Bir Karma Yöntem Araştırması", *Dini Araştırmalar* 25/62 (2022), 144.

[26] Yavuz - Korkmaz, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Web 2.0 Araçlarından Yararlanma Durumları".

2. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma nicel araştırma modellerinden deneysel araştırma modeli ile gerçekleştirilmiştir. Deneysel araştırmalar, araştırmacılar tarafından oluşturulan farkların bağımlı değişken üzerindeki etkisini test etmeye yönelik araştırmalardır. Deneysel araştırmaların farklı biçimleri olmakla birlikte bu çalışmalarda örneklemin seçkisiz oluşturulması, bağımsız değişkenin manipüle edilmesi (araştırmacı tarafından değiştirilmesi) ve dışsal değişkenlerin kontrol altında tutulması ortak özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir bağımsız değişkenin bağımlı değişken üzerindeki etkisini ortaya koymada etkili tek yol olan deneysel araştırmalarda araştırmacı tarafından sürecin kontrol altında tutulması önemlidir.[27]

Deneysel modelle gerçekleştirilen araştırmada Batı Karadeniz Bölgesinde yer alan Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 4. sınıfında eğitim gören, din öğretimi alanında istihdam edilmek üzere yetiştirilen öğretmen adaylarından I. öğretim A sınıfı deney grubu ve I. öğretim B sınıfı kontrol grubu olarak rastgele atanmıştır. Deney ve kontrol gruplarının dijital öğretmen yeterlilikleri "Dijital Öğretmen Yeterlilik Ölçeği" ile değerlendirilmiştir. Ölçeğin ön-test olarak uygulanmasının ardından öğretmen adaylarının yeterliliklerini artırma hedefiyle Web 2.0 araçlarından "Kahoot, Wordwall, Mindmup, Mentimeter"in eğitim-öğretim sürecinde kullanımına yönelik deney grubuna eğitim verilmiş ve verilen eğitimin dijital öğretmen yeterliliklerine katkısı deney ve kontrol grubu "Dijital Öğretmen Yeterlilik Ölçeği" son-test sonuçları karşılaştırılarak incelenmiştir.

2.1. Veri Toplama Araçları

Araştırmada öğretmenlerin dijital yeterliliklerinin ölçülmesine yönelik geliştirilen "Dijital Öğretmen Yeterlilik Ölçeği" kullanılmıştır. Ölçek, beşli likert yapıdaki 20 maddeden oluşmaktadır. Yılmaz ve arkadaşları tarafından geliştirilen, faktör analizleri ile geçerlik ve güvenirlik çalışmaları yapılan ölçek "kaynak geliştirme, iletişim ve işbirliği, güvenlik ve değerlendirme" olmak üzere 4 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin açıklanan varyans toplamı ise %53,549'dur.[28]

[27] Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2023), 202-205.

[28] Ercan Yılmaz vd., "Dijital Öğretmen Yeterlilik Ölçeği Geliştirme: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 38 (2021), 34-68.

2.2. Veri Toplama Süreci ve Verilerin Analizi

Veri toplama süreci öncesinde Karabük Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'ndan 03.01.2025 tarih ve 2025/01(40) sayılı izinle etik onay alınmıştır.

Çalışmada İlahiyat Fakültesi 4. sınıf öğrencilerinden oluşan 1. öğretim sınıflarından biri deney, diğeri ise kontrol grubu olarak rastgele atanmıştır. Deney grubuna 4 hafta süreyle ikişer saatlik bir eğitimle dijital ölçme araçları hazırlamada kullanılan "Mentimeter" ve "Kahoot", eğitsel oyunlar hazırlamada kullanılan "Wordwall" ve zihin haritaları oluşturmada yararlanılan "Mindmup" tanıtılmış ve öğretmen adaylarının bu Web 2.0 araçlarından eğitim öğretim sürecinde yararlanmalarına yönelik uygulamalar yaptırılmıştır. Bilgisayar laboratuvarında gerçekleştirilen eğitimde araştırmacı tarafından her bir Web aracının eğitim-öğretim sürecinde kullanımına ilişkin bilgi verilmiş ve katılımcıların edindikleri bilgileri uygulayarak pekiştirmeleri sağlanmıştır. Araştırmacı rehberliğinde her bir Web aracı ile en az bir öğretim metaryali hazırlatılan öğrencilerin bu araçların kullanımına yönelik becerileri artırılmaya çalışılmıştır. Eğitim sonunda Kahoot ile hazırlanmış online sınav ile eğitim kazanımları test edilmiş, sonuçlara ilişkin dönüt ve düzeltme yapılmıştır. Veri toplama süreci tamamlandığında deney grubuna verilen eğitim kontrol grubuna da verilmiştir.

Eğitim öncesinde ön-test ve sonrasında son-test olarak uygulanan "Dijital Öğretmen Yeterlilik Ölçeği" ile elde edilen puanların normal dağılım şartını sağlanması sebebiyle deney ve kontrol grupların ön-test ve son-test puanları arasındaki fark bağımsız örneklem t–testi ile, grup içi ön-test ve son-test farkları ise bağımlı gruplar t-testi ile değerlendirilmiştir. Yapılan analizlerle aşağıdaki dört hipotez test edilmiştir.

1. H_0 = Deney ve kontrol grubu ön-test sonuçları arasında anlamlı bir farklılık yoktur.

1. H_1= Deney ve kontrol grubu ön-test sonuçları arasında anlamlı bir farklılık vardır.

2. H_0= Deney ve kontrol grubu son-test sonuçları arasında anlamlı bir farklılık yoktur.

2. H_1= Deney ve kontrol grubu son-test sonuçları arasında anlamlı bir farklılık vardır.

3. H_0= Kontrol grubu ön-test ve son-test sonuçları arasında anlamlı bir farklılık yoktur.

3. H_1= Kontrol grubu ön-test ve son-test sonuçları arasında anlamlı bir farklılık vardır.

4. H_0= Deney grubu son-test ve ön-test sonuçları arasında anlamlı bir farklılık yoktur.

4. H_1= Deney grubu son-test ve ön-test sonuçları arasında anlamlı bir farklılık vardır.

2.3. Çalışma Grubu

İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf öğrencileriyle gerçekleştirilen araştırmada deney grubunda yer alan 32 katılımcının 19'u kadın ve 13'ü erkektir. Kontrol grubunda yer alan 35 katılımcının 21'i kadın ve 14'ü erkektir. Örneklemin %60'ını kadın, %40'ını ise erkek katılımcılar oluşturmaktadır.

2.4. Sayıltılar

Araştırmada seçkisiz olarak belirlenen deney ve kontrol grubundaki öğrencilerin Web 2.0 araçlarına yönelik eğitim alma durumları dışında diğer özellikleri açısından denk oldukları kabul edilmektedir.

Katılımcıların kendilerine uygulanan ölçeğe samimi ve doğru cevaplar verdikleri varsayılmaktadır.

2.5. Sınırlılıklar

Araştırmada elde edilen bulgular veri toplama aracı olarak kullanılan "Dijital Öğretmen Yeterlilik Ölçeği" nden elde edilenlerle sınırlıdır.

Araştırmanın örneklemi 2025-2026 eğitim öğretim yılında Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. sınıf normal öğretim (1. öğretim) öğrencileriyle sınırlıdır.

3. Bulgular ve Tartışma

Araştırmada deney grubuna verilen eğitim öğretim sürecinde Web araçlarından faydalanmaya yönelik uygulamalı eğitim öncesi yapılan ön-test sonuçları ile eğitim sonrası uygulanan son-test sonuçları hem ayrı ayrı değerlendirilmiş hem de bu iki ölçümde elde edilen sonuçlar karşılaştırılmıştır.

3.1. Dijital Öğretmen Yeterlilikleri Ön-test Sonuçları

Araştırmada ilk olarak deney ve kontrol grupları arasında dijital öğretmen yeterlilikleri açısından anlamlı bir farklılık olmadığına dair hipotezin değerlendirilmesi ve deney ve kontrol gruplarının bu yönüyle benzer olup olmadıklarının test edilmesi açısından ön-test puanları normallik açısından değerlendirilmiştir.

Tablo 1. Ön-test Puanlarına İlişkin Normallik Dağılımı

	Grup	Kolmogorov-Smirnov		
		Statistic	df	Sig.
Ön_test_toplam	Kontrol grubu	,108	35	,200

	Deney grubu	,104	32	,200

Yukarıda verilen tabloda veri sayısının 29 ve üzeri olması durumunda kullanılan Kolmogorov-Smirnov testi significance değerinin 0,05'ten büyük olduğu ve dağılımın normal olduğu görülmektedir.[29] Ayrıca normal dağılımda dikkate alınan çarpıklık (Skewness) ve basıklık (Kurtosis) değerlerinin hem deney grubu (Skewness: -0,241, Kurtosis: -0,641) hem de kontrol grubu (Skewness: -0,004, Kurtosis: 0,176) ön-test sonuçları için -1 ile +1 aralığında olduğu ve bu değerlerle de normal dağılımın teyit edildiği anlaşılmaktadır.[30]

Din eğitimi alanında hizmet verecek olan öğretmen adaylarının Dijital Öğretmen Yeterlilik Ölçeği ile yapılan ön-test alt boyutlar ve toplam puanlarına ait betimsel istatistik sonuçları tabloda verilmiştir.

Tablo 2. Ön-test Puanlarına İlişkin Betimsel Analizler

Ölçek Alt boyutları	**Madde Sayısı**	**Gruplar**	**N**	**Min.**	**Max.**	**X**	**SS**
Kaynak Geliştirme	8	Kontrol Grubu	35	18	39	29,40	4,421
		Deney Grubu	32	18	38	30,84	4,793
İletişim - İşbirliği	4	Kontrol Grubu	35	9	20	14,17	2,455
		Deney Grubu	32	10	20	14,44	2,940
Güvenlik	5	Kontrol Grubu	35	13	24	18,69	3,151
		Deney Grubu	32	14	25	18,88	2,550
Değerlendirme	3	Kontrol Grubu	35	6	15	11,40	2,499
		Deney Grubu	32	7	15	11,19	2,132
Toplam	20	Kontrol Grubu	35	49	98	73,77	11,091
		Deney Grubu	32	53	97	75,34	10,903

Tabloda görüleceği üzere ölçeğin tüm alt boyutlarında ve toplam puanda deney ve kontrol grubu ortalamaları birbirine oldukça yakındır. Deney ve kontrol grubu ön-test

[29] Yalçın Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği* (Ankara: Nobel, 2023), 345.

[30] George Darren - Paul Mallery, *Darren George - Paul Mallery, IBM SPSS Statistics 25 Step by Step: A Simple Guide and Reference* (New York: Rouledge, 2018), 114.

puanları arasındaki fark veri seti normal dağılıma sahip olduğu için parametrik testlerden biri olan bağımsız örneklem t-testi ile analiz edilmiştir.

Tablo 3. Grupların Ön-test Puanlarına İlişkin Bağımsız Örneklem t-Testi Sonuçları

Değişken	N	X	SS	t	df	p
Grup						
Kontrol Grubu	35	73,77	11,091	-0,584	65	0,561
Deney Grubu	32	75,34	10,903			

Bağımsız örneklem t testi sonucuna göre (t(65)= -0,584, p=0,561) kontrol grubu (X=73,77, SS=11.09) ve deney gurubu (X=75,34, SS=10,90)) ön-test puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamaktadır. Başka bir ifade ile Web 2.0 araçlarının kullanımına ilişkin eğitim öncesi gruplar dijital öğretmen yeterlilikleri açısından birbirine denktir. Dolayısıyla 1. hipotezde sıfır hipotezi kabul edilmiş, alternatif hipotez reddedilmiştir.

En az 20, en fazla 100 puanın alınabileceği ölçekten alınan grup ortalamalarının 70'in üzerinde olması öğretmen adaylarının dijital yeterlilikleri açısından kendilerini iyi bir konumda gördükleri şeklinde yorumlanmaktadır. Konu ile ilgili çalışmalara bakıldığında öğretmenlerin dijital yeterlilikleri üzerine yapılan alan araştırmalarının sınırlı sayıda olduğu görülmektedir. Köksal ve Canlı tarafından "Eğitimciler İçin Dijital Yeterlik Ölçeği" ile gerçekleştirilen araştırmada öğretmenlerin dijital yeterlilikleri belli puan aralıklarına göre *"başlangıç, kâşif, bütünleştirici, uzman ve lide*r" şeklinde tasnif edilmiş ve öğretmenlerin ölçek toplam puan ortalamalarına göre orta düzey olarak ifade edilebilecek *bütünleştirici* düzeyde olduğu, ölçeğin *dijital kaynaklar, değerlendirme ve öğrencilerin güçlendirilmesi* alt boyutlarında ise *kaşif* düzeyinde olduğu tespit edilmiştir. "*Mesleğinde dijital becerilerin kullanımı, dijital kaynaklar, öğretme ve öğrenme, değerlendirme, öğrencilerin güçlendirilmesi, öğrencilerin dijital yetkinliklerinin kolaylaştırılması"* olmak üzere toplam 5 alt boyuttan oluşan ölçme aracı ile gerçekleştirilen bu çalışmada öğretmenlerin branşları "sosyal, sayısal ve meslek" olarak tasnif edildiği için araştırmaya Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin dâhil edilip edilmediği ve özel olarak bu branşta ölçeğin alt boyutları ve ölçek toplam puanlarının ne olduğu hakkında bilgi edinmek mümkün olmamaktadır.[31]

Eğitimciler İçin Dijital Yeterlik Ölçeği ile yapılan başka bir araştırmada ise genel katılımcı ortalaması *bütünleştirici* (orta düzey) olarak tespit edilirken, sayısal ders

[31] Köksal - Canlı, "Öğretmenlerin Dijital Yeterliliklerinin İncelenmesi", 7-16.

öğretmenlerinin sözel ve meslek dersleri öğretmenlerinden dijital yeterlik düzeylerinin daha yüksek olduğu saptanmıştır.[32] Aynı ölçme aracının kullanıldığı ve öğretmenlerin dijital yeterlilikleri ve yapay zeka farkındalık düzeyleri arasındaki ilişkinin ele alındığı doktora çalışmasında ise "katılımcıların %36,6'sının mesleğinde dijital becerilerin kullanımı düzeyi başlangıç, %33,3'ünün kâşif, %20,4'ünün bütünleştirici" düzeyde olduğu ve genel olarak alt-orta düzeyde dijital yeterliliğe sahip oldukları ifade edilmiştir.[33] Öğretmenlerin dijital yeterlikleri üzerine Amasya İli özelinde gerçekleştirilen yüksek lisans araştırmasında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri 3,5755 ortalama (iyi derece) ile branş sıralamasında 3. sırada yer almışlardır.[34] DKAB öğretmen adaylarının dijital okuryazarlık düzeyleri ve e-öğrenmeye ilişkin tutumlarının incelendiği başka bir çalışmada katılımcıların dijital okuryazarlık düzeylerinin orta düzeyin üzerinde olduğu ifade edilmektedir.[35]

Bu çalışmanın örneklemini oluşturan kontrol ve deney grubu katılımcılarının dijital yeterlilik ön-test sonuçlarının iyi olduğu görülmektedir. Bu sonuçların genç neslin teknolojiye aşinalığının ileri yaşta olan bireylere göre daha fazla olması ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Zira birçok çalışmada yaş (hizmet yılı) arttıkça dijital teknoloji kullanım düzeyi, dijital okuryazarlık ve dijital yeterlilik algılarının düştüğü ve genç öğretmenlerin Web araçlarını kullanım yetkinliğinin daha yüksek olduğu belirtilmektedir.[36]

3.2. Dijital Öğretmen Yeterlilikleri Son-test Sonuçları

Web araçlarına yönelik verilen 4 haftalık eğitim sonrası deney ve kontrol grubuna uygulanan son-test verilerinin analizi öncesi veri setinde normallik şartının sağlanıp sağlanmadığı test edilmiş ve sonuçlar aşağıdaki tabloda verilmiştir.

---

[32] Emre Süzer, *Öğretmenlerin Dijital Yeterlilik Seviyelerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 44.

[33] Şimşek, *Eğitimde Dijitalleşme ve Yapay Zeka Kullanımı: Öğretmenlerin Dijital Yeterlilikleri İle Yapay Zeka Farkındalık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 155.

[34] Gümüş, *Öğretmenlerin Dijital Yeterlikleri*, 51.

[35] Abdullah Şahin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Dijital Okuryazarlık Düzeylerinin ve E-Öğrenmeye Yönelik Tutumlarının İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3515.

[36] Gümüş, *Öğretmenlerin Dijital Yeterlikleri*, 49; Fidan - Cura Yeleğen, "Öğretmenlerin Dijital Yeterliklerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi ve Dijital Yeterlik Gereksinimleri", 152; Bişirici - Gülbahar, "Ortaokul Öğretmenlerinin Dijital Yeterlikleri İle Bilgi ve İletişim Teknolojilerine İlişkin Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 109; Süzer, *Öğretmenlerin Dijital Yeterlilik Seviyelerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*, 57-58; Sedat Erol - Erkan Aydın, "Digital Literacy Status of Turkish Teachers", *International Online Journal of Educational Sciences* 13/2 (2021), 626; Arslan, *İlkokullarda ve Ortaokullarda Görev Yapan Öğretmenlerin Dijital Okuryazarlık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*, 79; Çetin - Arslan, "Sınıf Öğretmenlerinin 21. Yüzyıl Becerileri Öğretimi ve Web 2.0 Araçlarının Kullanımına İlişkin Yeterlikleri", 2375.

Tablo 4. Son-test Puanlarına İlişkin Normallik Dağılımı

	Grup	Kolmogorov-Smirnov		
		Statistic	df	Sig.
Son_test_toplam	Kontrol grubu	,124	35	,192
	Deney grubu	,070	32	,200

Gruplarda yer alan katılımcı sayısı (n>29) olduğu için tabloda verilen Kolmogorov-Smirnov testi sonuçları dikkate alınmıştır.[37] Kolmogorov-Smirnov testi significance değerinin 0,05'ten büyük ve çarpıklık (Skewness) ve basıklık (Kurtosis)değerlerinin hem deney grubu (Skewness: -0,316, Kurtosis: 0,418) hem de kontrol grubu (Skewness: -0,698, Kurtosis: 0,808) son-test sonuçları için -1 ile +1 aralığında olması dağılımın normal olduğunu göstermektedir. Bu sonuçlara göre son-test verileri, parametrik testlerin uygulanması açısından elverişlidir.

Dijital Öğretmen Yeterlilik Ölçeği ile yapılan ikinci ölçümde grupların ölçeğin alt boyutlarından ve ölçeğin tamamından elde ettikleri puanlara ilişkin betimsel istatistikler aşağıdaki tabloda verilmiştir. Tabloda da görüldüğü üzere deney grubunun son-test toplam puan ortalamaları ve ölçeğin alt boyutlardan aldıkları puanların ortalamaları kontrol grubu ortalamalarından yüksektir.

Tablo 5. Son-test Puanlarına İlişkin Betimsel Analizler

Ölçek Alt boyutları	**Madde Sayısı**	**Gruplar**	**N**	**Min.**	**Max.**	**X**	**SS**
Kaynak Geliştirme	8	Kontrol Grubu	35	15	39	29,91	5,746
		Deney Grubu	32	22	40	32,97	3,848
İletişim - İşbirliği	4	Kontrol Grubu	35	5	19	13,86	2,952
		Deney Grubu	32	9	20	15,13	2,768
Güvenlik	5	Kontrol Grubu	35	9	25	17,66	3,597
		Deney Grubu	32	13	25	19,78	2,981
Değerlendirme	3	Kontrol Grubu	35	3	14	10,80	2,471
		Deney Grubu	32	7	15	11,97	1,926
Toplam	20	Kontrol Grubu	35	40	96	72,23	13,541
		Deney Grubu	32	52	100	79,84	10,368

Ölçeğin gerek alt boyut ortalamaları gerek toplam puan ortalamaları karşılaştırıldığında deney grubu ortalamalarının kontrol grubu ortalamalarından yüksek

[37] Yalçın Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019), 121.

olduğu, deney grubu son-test ortalamalarının kontrol grubu son-test ortalamalarından 7,6 puan daha yüksek olduğu görülmektedir. İki grup ortalamaları arasındaki farklılığın istatiksel olarak anlamlı düzeye ulaşıp ulaşmadığı ise bağımsız örneklem t-testi ile sınanmıştır

Tablo 6. Grupların Son-test Puanlarına İlişkin Bağımsız Örneklem t-Testi Sonuçları

Değişken	N	X	SS	t	df	p
Grup						
Kontrol Grubu	35	72,23	13,541	-2,584	65	0,013
Deney Grubu	32	79,84	10,368			

Kontrol grubu son-test ortalamaları (X=72.23, SS=13.54) ile deney grubu son-test ortalamaları ((X=79.84, SS=10,36) arasında deney grubu lehine istatiksel olarak anlamlı bir fark olduğu (t(65)=-2, 584, p=0,013) görülmektedir. Bu sonuçlarla 2. hipotezin alternatif hipotezi kabul edilmiştir.[38] Bu sonucun Akbaş ve Yünkül tarafından sınıf öğretmenlerinin Web 2.0 araçlarını kullanım yetkinlikleri üzerine yapılan çalışmanın bulguları ile örtüştüğü görülmektedir. Araştırmaya göre hizmet içi eğitim alan öğretmenlerin Web 2.0 araçlarını kullanım yetkinleri, almayan öğretmenlere göre istatiksel olarak anlamlı düzeyde yüksektir.[39] Ayrıca DKAB öğretmenlerinin bilgisayar destekli eğitime ilişkin tutumlarının incelendiği yüksek lisans tezinde üniversitede bilgisayar dersi alan öğretmenlerin "duygusal, bilişsel ve psikomotor" boyutların her üçünde de tutum ortalamalarının yükseköğrenimleri sırasında bilgisayar dersi almayanlara göre daha yüksek olduğunu gösteren bulgular da bu araştırma bulgularını desteklemekte ve öğretmen adaylarının bilişim teknolojilerine ilişkin eğitilmelerinin önemine işaret etmektedir.[40]

Gruplar arasındaki bu anlamlı farkın Web 2.0 araçlarına yönelik eğitimle ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceğine yönelik hipotez bağımlı gruplar t-testi ile değerlendirilmiştir. Öncelikle kontrol grubu ön-test ve son-test puanları arasında anlamlı bir farkın olup olmadığı test edilmiştir.

Tablo 7. Kontrol Grubu Bağımlı Gruplar t-Testi Sonuçları

Puan	Gruplar	N	X	SS	SH	t Testi

[38] Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*, 406.

[39] Akbaş - Yünkül, "Sınıf Öğretmenlerinin Web 2.0 Araçları Kullanımı Yetkinliklerinin Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda İncelenmesi", 99.

[40] Yakup Ekici, *Afyonkarahisar ilinde Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Bilgisayar Destekli Eğitime İlişkin Tutumları ve Bu Tutumları Etkileyen Faktörler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 208-213.

Dijital Öğretmen Yeterlilik Ölçeği	Ön_test	35	73,77	11,091	1,875	Sd	t	p
	Son_test	35	72,23	13,541	2,289	34	0,465	0,64

Sonuçları yukarıdaki tabloda verilen bağımlı gruplar t-testine göre kontrol grubu ön-test ve son-test puan ortalamaları arasında t(34)=0,465, p=0,64) anlamlı bir fark yoktur. Bu sonuçla 3. Hipotez için sıfır hipotezi kabul edilmiş, alternatif hipotez reddedilmiştir.[41]

Web 2.0 araçlarından "Mindmup, Mentimeter, Wordwall ve Kahoot"un öğretim amaçlı kullanımına yönelik verilen 4 haftalık eğitim sonunda araştırmada kullanılan ölçek deney grubuna tekrar uygulanmıştır.

Tablo 8. Deney Grubu Bağımlı Gruplar t-Testi Sonuçları

Puan	Gruplar	N	X	SS	SH	t Testi		
Dijital Öğretmen Yeterlilik Ölçeği	Ön_test	32	75,34	10,903	1,927	Sd	t	p
	Son_test	32	79,84	10,368	1,833	31	-1,860	0,07

Test sonucuna göre eğitimden önce "Dijital Öğretmen Yeterlilik Ölçeği" ortalamaları 75,34 olan deney grubunun eğitimden sonra aynı ölçekten aldıkları puan ortalamaları 79,84'e yükselmiştir. Bağımlı gruplar t-testi significance değerinin p=0,07 olması sebebiyle deney grubu son-test ortalamaları ile ön-test ortalamaları arasındaki fark istatiksel olarak anlamlı bulunmamış ve p>0,05 olduğu için araştırmanın 4. hipotezi için sıfır hipotezi kabul edilerek alternatif hipotez reddedilmiştir.[42]

Öğretmen adaylarına eğitimi verilen Web 2.0 araçlarının daha çok öğretim kaynakları geliştirmeye yönelik olması sebebiyle ölçeği oluşturan alt boyutlardan biri olan kaynak geliştirme puanları arasındaki farkın da incelenmesine karar verilmiştir. Deney grubu kaynak geliştirme alt boyutu puan ortalamaları arasındaki fark bağımlı gruplar t-testi ile analiz edilmiştir.

Tablo 9. Deney Grubu Kaynak Geliştirme Alt Boyutuna İlişkin Bağımlı Gruplar t-Testi Sonuçları

Puan	Gruplar	N	X	SS	SH	t Testi		
	Ön_test	32	30,84	4,793	0,847	Sd	t	p

[41] Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*, 406.

[42] Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*, 412.

Kaynak Geliştirme Alt Boyutu	Son_test	32	32,97	3,848	0,680	31	-2,072	0,04

Elde edilen sonuçlara göre 8 maddeden oluşan kaynak geliştirme alt boyutu ön-test ve son-test puanları arasındaki fark (t(31)= -2,072, p=0,04) istatiksel olarak anlamlı düzeye ulaşmaktadır. Kaynak geliştirme alt boyutunda deney grubu ön test ve son test puanlarının iyi düzeyde olduğu görülmektedir. Kaynak geliştirme alt boyutundan alınan ortalama puanın madde sayısına bölünmesi ile aritmetik ortalama ön-test için 3,85 ve son-test için 4,12 olarak hesaplanmaktadır. 2023-2024 eğitim-öğretim yılında Eğitim Fakültesi öğrencilerinin dijital yeterlilikleri üzerine yapılan bir çalışmada ise örneklemin dijital içerik geliştirme aritmetik ortalaması 2,59 olarak bulunmuştur. Bu çalışma ile karşılaştırıldığında örneklemin dijital kaynak geliştirmede iyi olan konumunun Web 2.0 araçlarının kullanımına yönelik verilen eğitimden sonra daha da iyi bir konuma yükseldiği anlaşılmaktadır.[43] DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenleriyle yapılan alan araştırmalarında öğretmenlerin çoğunlukla başkaları tarafından hazırlanmış dijital materyallerden faydalandıklarını ve kendi materyallerini geliştiren öğretmen sayısının az olduğu dikkate alındığında İlahiyat Fakültelerinde eğitim gören öğretmen adaylarına dijital becerilerin geliştirilmesine yönelik eğitimler verilmesinin ehemmiyeti anlaşılmaktadır.[44]

Bu sonuçlarla birlikte Web 2.0 araçlarının kullanımına yönelik verilen eğitimin "kaynak geliştirme, iletişim ve işbirliği, güvenlik ve ölçme" olmak üzere 4 alt boyuttan oluşan ölçme aracının ön-test ve son-test toplam puanları ile ilişkilendirmek mümkün olmamakla birlikte kaynak geliştirme alt boyutu puanlarının yükselmesi ile ilişkilendirilebileceği görülmektedir. Elde edilen bu bulgu yakın zamanda Batı Karadeniz'de bulunan bir ildeki öğretmenlerle gerçekleştirilen ve çeşitli değişkenlere göre öğretmenlerin dijital yeterliliklerinin incelendiği araştırma sonuçlarıyla desteklenmektedir. Bu çalışmada Web 2.0 araçlarını kullanan ve kullanmayan öğretmenlerin dijital yeterlilik düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık olduğu, kullanan öğretmenlerin dijital öğretmen yeterlilik puanlarının kullanmayanlara göre belirgin bir şekilde yüksek olduğu belirtilmiştir.[45] Başka bir çalışmada ise Web 2.0 araçlarını kullanma sıklığının, öğretmen adaylarının yaşam boyu öğrenme

[43] Özden - Örge Yaşar, "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Dijital Yeterlikleri".

[44] Yavuz - Korkmaz, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Web 2.0 Araçlarından Yararlanma Durumları", 703; Koçoğlu - Göküş, "İmam-Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Öğretiminde Dijital Araçların Rolü", 248.

[45] Fidan - Cura Yeleğen, "Öğretmenlerin Dijital Yeterliklerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi ve Dijital Yeterlik Gereksinimleri", 152.

eğilimleri ve dijital okuryazarlık düzeyleri üzerinde yüksek bir etkiye sahip olduğu ifade edilmiştir.[46]

Araştırma bulguları 2011 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi öğrencileri ile yapılan bir çalışmada Web 2.0 araçlarından eğitsel amaçlı yararlanmada ilahiyat Fakültesi öğrencilerinin diğer fakülteler arasında ikinci sırada yer aldığını gösteren verilerle de uyumlu gözükmektedir.[47] Zira İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kendi eğitim süreçlerinde bu araçlardan faydalanmaları öğretmenlik sürecinde de bu araçları kullanma ihtimallerini artırmakta ve kolaylaştırmaktadır. Yavuz ve Korkmaz tarafından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ile gerçekleştirilen çalışma bulguları da din eğitimi alanında hizmet veren öğretmenlerin öğretim sürecinde Web 2.0 araçlarından faydalandıklarını, dijital becerilerine güvenen öğretmenlerin ise hazır materyal kullanmak yerine kendi öğretim materyallerini hazırlamayı tercih ettiklerini göstermektedir. Bu çalışmaya göre katılımcıların % 92,48'i din öğretiminde Web araçlarının kullanılmasının gerekliliğine inanmakta ve yaklaşık %85'i eğitim öğretim süreçlerinde Web 2.0 araçlarından faydalanmakta, %34,4'ü bu araçlarla içerik üretmektedir.[48] Tüm bu veriler ışığında öğretmenlerin öğrencilerinin gelişim düzeylerine, ilgi ve ihtiyaçlarına uygun özgün dijital materyaller hazırlayabilmeleri, tüketici konumundan üretici konumuna geçebilmeleri için web araçlarının kullanımına ilişkin yetkinliklerinin artırılmasına ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Sonuç ve Öneriler

İçinde bulunduğumuz çağda teknolojik gelişmeleri takip etmek hayatın bir zorunluluğu haline gelmiştir. Eğitim alanında hizmet verecek kişilerin de teknolojiyi mesleki görevleri ile bütünleşik bir şekilde kullanmaları beklenmektedir. Milli Eğitim Bakanlığı Eba, Fatih Projesi, ÖBA, MEBİ başta olmak üzere dijital öğretime yönelik yeni adımlar atmaktadır. 2024 yılında Milli Eğitim Bakanlığı öğretmenlerin dijital yeterliliklerini geliştirmek amacıyla iki yüz bin öğretmenin eğitimini içeren "IPA III Öğretmen Eğitimi Dijital Ekosistemi" projesini uygulayacağını bildirmiştir. Tüm bu gelişmeler ışığında eğitim sistemi içerisinde görev alacak öğretmen adaylarının da dijital becerilerini geliştirmelerinin ehemmiyeti ortaya çıkmaktadır.

İlahiyat fakültesi 4. Sınıf öğrencileri ile gerçekleştirilen araştırmada hem kontrol grubunda hem de deney grubunda yer alan katılımcıların 100 puanlık ölçekten 70 üzeri almış

[46] Duygu Gür Erdogan vd., "The Relationship between Lifelong Learning Trends, Digital Literacy Levels and Usage of Web 2.0 Tools with Social Entrepreneurship", *Croatian Journal of Education* 21/1 (2019), 56.

[47] Figen Ata, *Üniversite Öğrencilerinin Web 2.0 Teknolojilerini Kullanım Durumları İle Bilgi Okuryazarlığı Öz-Yeterlik Algıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 80-81.

[48] Yavuz - Korkmaz, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Web 2.0 Araçlarından Yararlanma Durumları", 711-714.

olmaları, kendilerini dijital öğretmen yeterliliği açısından iyi bir noktada değerlendirdiklerini göstermektedir. Bu sonuç din öğretiminde dijital teknolojilerin etkin bir biçimde kullanımı açısından olumlu olarak değerlendirilmektedir. Web 2.0 araçlarından "Mindmup, Mentimeter, Wordwall ve Kahoot" un eğitim-öğretim amaçlı kullanımına yönelik verilen eğitim sonucu deney grubunun ölçekten aldığı ortalamanın 75'ten 79'a çıkmış olması öğretmen adaylarının dijital becerilerini geliştirmeye yönelik verilen eğitimlerin yararlı olduğunu göstermektedir. Öğretmenlerin ve öğretmen adaylarının dijital öğretmen yeterlilik düzeylerinin daha üst düzeye çıkarılması için dijital kaynak geliştirme becerileriyle birlikte, dijital güvenlik, iletişim ve iş birliği, dijital ortamlardan etkin bir biçimde yararlanma, ölçme ve değerlendirme sürecinde dijital mecraların kullanımına yönelik farklı eğitimlerle desteklenmeleri yararlı olacaktır.

Günümüzde yapay zekânın da dâhil olduğu eğitim alanında çevrim içi eğitim platformları, kişiselleştirilmiş öğrenme uygulamaları, sanal öğretmen asistanları, uzman eğitim sistemleri, diyalog tabanlı sistemler olmak üzere farklı uygulama biçimleri karşımıza çıkmaktadır. Teknolojik gelişmelerin çok hızlı bir şekilde ilerlediği bu yüzyılda din eğitimi alanında hizmet verecek öğretmen adaylarının dünyadaki dijital gelişmeleri yakından takip etmesi beklenmektedir. Hâlihazırda görev yapan öğretmenlerinin dijital becerilerini geliştirmeye yönelik hizmet içi eğitimlerle desteklenmeleri ve öğretmen adaylarını mesleğe hazırlamaları beklenen yükseköğretim kurumlarının da bu ihtiyaca yönelik dönüşümler gerçekleştirmeleri gerekmektedir. Üniversitelerde öğretmen adaylarına çağın gerektirdiği dijital becerilere yönelik dersler verilmesi önem arz etmektedir.

Öğretmen yetiştiren yükseköğrenim kurumlarının müfredatlarını teknolojide yaşanan gelişmelere paralel olarak güncellemeleri, öğretmenleri istihdam eden eğitim kurumlarının hizmet içi eğitimlerle eğitimde yaşanan dijital dönüşüme uyumu desteklemeleri yanında öğretmenlerin ve öğretmen adaylarının da mesleki alanda teknolojinin kullanımına ilişkin kişisel olarak ilgi göstermeleri, dijital becerilerini geliştirmeye yönelik çaba harcamaları gerekmektedir. Zira sürekli bir değişim içerisinde olan teknolojinin yakından takibi bireysel çabayı ve hayat boyu öğrenme becerisini zorunlu kılmaktadır.

Eğitimde dijitalleşme sunduğu imkânlar kadar siber güvenlik sorunları başta olmak ortaya çıkardığı problemlerle birlikte değerlendirilmelidir. Eğitim teknolojilerinin etkili ve güvenli kullanımına yönelik eğitilmiş insan gücü kadar bu teknolojilerinden faydalanmaya yönelik ilke ve kuralların belirlenmesi ve zararlı etkilerinin azaltılması yönünde gerekli tedbirlerin alınması yararlı olacaktır. Bu bağlamda eğitim alanında kullanılmak üzere ulusal yazılımların oluşturulmasını, veri güvenliği açısından bir seçenek olarak değerlendirmek mümkündür.

Örgün din eğitimi faaliyetlerinden sorumlu olan MEBin eğitimde dijital dönüşümü sağlamaya yönelik yaptığı çalışmalarda gerek okullara sunduğu teknolojik altyapı gerek bu okullarda görev yapan öğretmenlere verilen hizmet içi eğitimlerde sağladığı ortak standartlarla eğitimde fırsat eşitliği sunulmalıdır. Konuya ilişkin pilot uygulamalarda faydası görülen çalışmalar ülkedeki tüm okulların ve öğretmenlerin hizmetine sunularak eşitsizliklerin azaltılması sağlanmalıdır.

Ülkemizdeki yaygın din eğitimi süreçlerini yürüten bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığının da dijital dönüşüme yönelik teknolojik altyapının güçlendirilmesi, kurumda çalışan uzmanların dijital yetkinliklerinin artırılmasına yönelik çalışmalarını yoğunlaştırarak devam ettirmesi faydalı olacaktır.

Din eğitimi alanında hizmet veren öğretmenlerin ve öğretmen adaylarının dijital becerileri ve eğitim-öğretim sürecinde dijital araçlardan yararlanma durumlarına ilişkin sınırlı sayıdaki araştırmaların sayılarının artırılmasına ihtiyaç vardır. Özellikle daha geniş katılımlı nicel araştırmalar ve durumun derinlemesine analizine imkân veren nitel araştırmalar ile alandaki eksikliğin giderilmesi faydalı olacaktır.

Kaynakça

Akbaş, Seda - Yünkül, Eyup. "Sınıf Öğretmenlerinin Web 2.0 Araçları Kullanımı Yetkinliklerinin Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda İncelenmesi". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2024), 93-110. https://doi.org/10.33206/mjss.1287016

Arslan, Serpil. *İlkokullarda ve Ortaokullarda Görev Yapan Öğretmenlerin Dijital Okuryazarlık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Ata, Figen. *Üniversite Öğrencilerinin Web 2.0 Teknolojilerini Kullanım Durumları İle Bilgi Okuryazarlığı Öz-Yeterlik Algıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Baloğlu, Özge Özçelik. "Teknolojik Bir Dönüşüm Olarak Dijitalleşme Kavramı ve Etkileri". *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 13/2 (2023), 1189-1210. https://doi.org/10.30783/nevsosbilen.1276723

Beyaz Özbey, İlknur. "Dijitalleşme, Sosyal Medya Ve Risk Toplumu". *İmgelem* 6/10 (2022), 141-158. https://doi.org/10.53791/imgelem.1053815

Beydoğan, Hacı Ömer. "Dijitalleşme Sürecinde Okul Temeli Program Geliştirme". *Gaziantep Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 6/Özel Sayı (25 Nisan 2022), 41-58.

Bişirici, Ali - Gülbahar, Bahadır. "Ortaokul Öğretmenlerinin Dijital Yeterlikleri İle Bilgi ve İletişim Teknolojilerine İlişkin Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Pearson Journal Of Social Sciences & Humanities* 8/23 (2023), 102-122. https://doi.org/10.5281/ZENODO.7777463

Büyüköztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 34. Baskı., 2023.

Calvani, Antonio vd. "Digital Competence In K-12. Theoretical Models, Assessment Tools and Empirical Research". *Analisi* 40 (2010), 157-171.

Çetin, Hilal - Arslan, Aysel. "Sınıf Öğretmenlerinin 21. Yüzyıl Becerileri Öğretimi ve Web 2.0 Araçlarının Kullanımına İlişkin Yeterlikleri". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 23/3 (31 Aralık 2025), 2375-2402. https://doi.org/10.37217/tebd.1625380

Çetin, Mehmet. "Öğretmenlik Mesleği Dünü Bugünü ve Yarını". *Farklı Boyutlarıyla Öğretmenlik*. ed. Ekrem Levent İlhan. 25-47. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022.

Darren, George - Mallery, Paul. *Darren George - Paul Mallery, IBM SPSS Statistics 25 Step by Step: A Simple Guide and Reference*. New York: Rouledge, 15. Baskı., 2018.

Ekici, Yakup. *Afyonkarahisar ilinde Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Bilgisayar Destekli Eğitime İlişkin Tutumları ve Bu Tutumları Etkileyen Faktörler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Erol, Sedat - Aydın, Erkan. "Digital Literacy Status of Turkish Teachers". *International Online Journal of Educational Sciences* 13/2 (2021), 620-633.

Ferrari, Anusca. *Digital Competence in Practice: An Analysis of Frameworks*. Luxembourg: Publications Ofiice of the European Union, 2012.

Fidan, Mustafa - Cura Yeleğen, Hatice. "Öğretmenlerin Dijital Yeterliklerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi ve Dijital Yeterlik Gereksinimleri". *Ege Eğitim Dergisi* 23/2 (2022), 150-170. https://doi.org/10.12984/egeefd.1075367

Gillpatrick, Tom. "Innovation and the Digital Transformation of Education". *Sınırsız Eğitim ve Araştırma Dergisi* 5/3 (2020), 194-202.

Gümüş, Muhammed Murat. *Öğretmenlerin Dijital Yeterlikleri*. Amasya: Amasya Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Gür Erdogan, Duygu vd. "The Relationship between Lifelong Learning Trends, Digital Literacy Levels and Usage of Web 2.0 Tools with Social Entrepreneurship". *Croatian Journal of Education* 21/1 (2019). https://doi.org/10.15516/cje.v21i1.2989

İpek, Yasemin - Öncü, Ali. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Teknoloji Yeterlilikleri Hakkında Bir Karma Yöntem Araştırması". *Dini Araştırmalar* 25/62 (2022), 111-148. https://doi.org/10.15745/da.1104341

Kalkan, Faruk - Topcu, Zühal. "Dijitalleşme Sürecinde Okul Yöneticilerinin Rolü: Öğretmenlerin Beklentileri ve Öneriler". *Trakya Eğitim Dergisi* 16/1 (2026), 44-80. https://doi.org/10.24315/tred.1529729

Karagöz, Yalçın. *SPSS AMOS META Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*. Ankara: Nobel, 2023.

Karagöz, Yalçın. *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019.

Karakaş, H. Sekine vd. *Belge Yönetimi ve Arşiv Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2009.

Karakuş, Gülçin - Ocak, Gürbüz. "Öğretmen Adaylarının Dijital Okuryazarlık Öz-yeterlilik Becerilerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/1 (2019), 129-147. https://doi.org/10.32709/akusosbil.466549

Kıymet, Çağlar - Çakır, Recep. "Ortaöğretim Öğretmenlerinin Acil DurumUzaktan Öğretimine Yönelik Tutumları, Dijital Yeterlilikleri ve Deneyimlerinin İncelenmesi". *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama* 13/1 (2023), 101-133.

Kocaman Karoğlu, Aslıhan vd. "Toplum 5.0 Sürecinde Türkiye'de Eğitimde Dijital Dönüşüm". *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2020), 147-158.

Koçoğlu, Bülent - Göküş, Şeref. "İmam-Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Öğretiminde Dijital Araçların Rolü". *İlahiyat Akademi* 21 (29 Haziran 2025), 233-260. https://doi.org/10.52886/ilak.1638781

Kozan, Mehmet - Bulut Özek, Müzeyyen. "BÖTE Bölümü Öğretmen Adaylarının Dijital Okuryazarlık Düzeyleri ve Siber Zorbalığa İlişkin Duyarlılıklarının İncelenmesi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 29/1 (2019), 107-120. https://doi.org/10.18069/firatsbed.538657

Köksal, Döne - Canlı, Suzan. "Öğretmenlerin Dijital Yeterliliklerinin İncelenmesi". *Bilim, Eğitim, Sanat ve Teknoloji Dergisi (BEST Dergi)* 8/1 (2024), 1-21.

Kulaca, İlhan vd. "The Effect of Web 2.0 Supported Social Studies on the Digital Literacy Skills of Secondary School Students". *Journal of Theoretical Educational Science* 17/3 (2024), 539-562.

Latorre, Marino. "WEB 1.0, 2.0, 3.0 ve 4.0'ın Tarihi". çev. Özgür Yılmaz. *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 344-350.

Özcan, Mehmet - Keskïn, Bekir. "Dijitalizasyon Bağlamında Sosyal Dönüşüm". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/29 (2020), 2215-2229. https://doi.org/10.26466/opus.775748

Özden, Aybike Tuba. "1.0'dan 5.0'a Dünya: Web, Pazarlama, Endüstri ve Toplum". *Journal of Business in The Digital Age* 5/1 (2022), 29-44. https://doi.org/10.46238/jobda.1003371

Özden, Mehtap - Örge Yaşar, Funda. "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Dijital Yeterlikleri". *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 12/3 (2024), 516-529.

Öztürk, Ahmet - Akhan, Osman. "The Effect of Using Web 2.0 Tools in Social Studies Education on Middle School Students' Metacognitive Awareness Levels and Academic Achievement". *SAGE Open* 15/3 (2025), 1-23. https://doi.org/10.1177/21582440251360480

Pehlivan, Esma vd. "Web 2.0 Araçlarının Eğitim Ortamlarında Kullanılması İle İlgili Öğretmenlerin Görüşleri". *Ulusal Eğitim Dergisi* 3/9 (2023), 1602-1620.

Sürer, Ali Gökhan. "Eğitimde Dijitalleşme Çağı". *Kapadokya Eğitim Dergisi* 1/1 (2020), 28-34.

Süzer, Emre. *Öğretmenlerin Dijital Yeterlilik Seviyelerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Şahin, Abdullah. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Dijital Okuryazarlık Düzeylerinin ve E-Öğrenmeye Yönelik Tutumlarının İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3496-3525.

Şahin, Abdullah. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Dijital Okuryazarlık Düzeylerinin ve E-Öğrenmeye Yönelik Tutumlarının İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3496-3525. https://doi.org/10.15869/itobiad.937532

Şimşek, Kadir. *Eğitimde Dijitalleşme ve Yapay Zeka Kullanımı: Öğretmenlerin Dijital Yeterlilikleri İle Yapay Zeka Farkındalık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.

Turan, Emine. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Bilgisayar Teknolojilerini Kullanım Düzeylerine İlişkin Görüşleri". *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 1/2 (2012), 23-41.

Türkyılmaz, Serap. "Dijital Dönüşüm: Tarihçesi, Tanımı ve İşletmeler Üzerindeki Etkisi". *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2024), 276-297. https://doi.org/10.52122/nisantasisbd.1459265

Yavuz, Emre - Korkmaz, Mehmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Web 2.0 Araçlarından Yararlanma Durumları". *Erciyes Akademi* 37/2 (2023), 703-730. https://doi.org/10.48070/erciyesakademi.1286096

Yılmaz, Ercan vd. "Dijital Öğretmen Yeterlilik Ölçeği Geliştirme: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 38 (2021), 34-68. https://doi.org/10.14520/adyusbd.950728

Yılmaz, Erdi Okan - Toker, Türker. "Covid-19 Salgını Öğretmenlerin Dijital Yeterliliklerin Nasıl Etkiledi?" *Milli Eğitim* 51/235 (2022), 2713-1730.

Yılmaz, Onur Kemal. "Dijital Yönetim ve Dijital Akıllı Kent Yönetim Uygulamaları". *Dijitalleşme ve Yönetim*. ed. Mehmet İnce - Ayşe Alican Şen. Konya: NEU Yayıncılık, 2022.

Zizikova, Svetlana vd. "Digital Transformation in Education". ed. D.V. Rudoy vd. *E3S Web of Conferences International Scientific and Practical Conference "Development and Modern Problems of Aquaculture"* 381 (2023), 1-7. https://doi.org/10.1051/e3sconf/202338102036

"Digital Competence Framework for Citizens (DigComp) - European Commission". 2025. Erişim 11 Eylül 2025. https://joint-research-centre.ec.europa.eu/projects-and-activities/education-and-training/digital-transformation-education/digital-competence-framework-citizens-digcomp_en

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Arapça İmlâ Kurallarının Belirlenmesinde Amaç ve Yöntem

Purpose and Method in Determining Arabic Orthographic Rulese

İshak DURMUŞ

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belağati Anabilim Dalı

Asst. Prof., İnönü University, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Arabic Language and Rhetoric

e-posta: ishakdurmus@gmail.com

Orcid: 0000-0002-7544-2343

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18.05.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Durmuş, İshak "Arapça İmlâ Kurallarının Belirlenmesinde Amaç ve Yöntem". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 83-109. DOI: 10.34085/buifd.1864443

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Bu makale, Arapça imlâ geleneğinde yazım kurallarının hangi ilkelere göre belirlendiğini, betimsel içerik analizi yöntemiyle amaç ve yöntem ilişkisi çerçevesinde incelemektedir. Çalışma, Arap yazısında mushaf ve aruz imlâsı dışında yer alan genel imlâ kurallarıyla sınırlı tutulmuştur. Bu doğrultuda imlâ geleneğinde yaygın biçimde kullanılan bitişik ve ayrı yazım (vasıl ve fasıl), harf artırma (ziyâde), harf eksiltme (hazif) ve harf değiştirme (ibdâl) yöntemlerinin arka planında yer alan gerekçeler, klasik imlâ ve nahiv literatürü esas alınarak incelenmiştir. İnceleme sonucunda Arapça imlâ kurallarının belirlenmesinde belirsizliği giderme, kolaylaştırma, telaffuza uyum sağlama ve estetik bir görünüm kazandırma olmak üzere dört temel amacın öne çıktığı tespit edilmiştir. Bu amaçların, imlâ literatüründe çoğu zaman dağınık açıklamalar hâlinde yer aldığı, ancak dikkatle incelendiğinde söz konusu kuralların büyük ölçüde bu dört ilke etrafında şekillendiği görülmüştür. Söz konusu amaçlar, birbirinden tamamen bağımsız olmaktan ziyade zaman zaman aynı kural üzerinde farklı düzeylerde birlikte işleyen ve yer yer birbirini sınırlandıran ilkeler olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak çalışma, Arapça imlâ kurallarının belirli amaçlar doğrultusunda ve sistematik yöntemlerle şekillendiğini ortaya koymakta ve bu kuralların dayandığı ilkeleri bütüncül bir çerçevede ele alması bakımından önem taşımaktadır. Ayrıca imlâ kurallarının arkasındaki bu amaç ve yöntem ilişkisini görünür kılmanın Arap dili öğretiminde imlânın işlevsel boyutunun yeniden değerlendirilmesine katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimler: Arap Dili ve Belagatı, İmlâ, Yazım Kuralları, Amaç, Yöntem.

Abstract

This article examines, through the framework of the relationship between aim and method and by employing the descriptive content analysis method, the principles according to which spelling rules were established in the Arabic orthographic tradition. The study is limited to general orthographic rules in Arabic writing, excluding Qurʾānic orthography (rasm al-muṣḥaf) and prosodic orthography. In this context, the rationales underlying such commonly used orthographic practices in the spelling tradition as joined and separate writing (waṣl and faṣl), letter addition (ziyāda), letter omission (ḥadhf), and letter substitution (ibdāl) are examined on the basis of the classical literature on orthography and Arabic grammar. The analysis reveals that four principal aims stand out in the formation of Arabic spelling rules: eliminating ambiguity, facilitating writing, ensuring conformity with pronunciation, and imparting an aesthetic appearance. Although these aims often appear in the orthographic literature in the form of scattered explanations, a close examination shows that the relevant rules were shaped largely around these four principles. These aims may be regarded not as entirely independent of one another, but rather as principles that at times operate together at different levels within the same rule and occasionally constrain one another. In conclusion, the study demonstrates that Arabic spelling rules were formed systematically and in accordance with specific aims, and it is significant in that it addresses the principles underlying these rules within a holistic framework. It is also hoped that making visible the relationship between aim and method underlying spelling rules will contribute to a reassessment of the functional dimension of orthography in Arabic language teaching.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Orthography, Spelling, Purpose, Method.

Giriş

Arap yazı sistemi, sadece sesleri harflere dönüştüren yalın bir kayıt aracı olmanın ötesinde anlamı koruyan, yazımı kolaylaştıran, okuyuşu yönlendiren ve metnin görsel bütünlüğünü düzenleyen birtakım kuralları içerisinde barındırmaktadır. Bu kurallar bütününe imlâ kuralları denmektedir. Klasik kaynaklarda imlâ kuralları (الكِتَابَة)[1], (الخَط)[2], (الهِجَاء)[3], (الرَّسْم)[4] ve (تَقْوِيم اليَد)[5] gibi farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Modern dönemde ise imlâ (الإِمْلَاء) kelimesi bu kurallar için daha çok kullanılmaktadır.[6] Erken dönem Arap yazısında noktalama ve harekelemenin bulunmayışı, harf sembollerinin biçimsel bakımdan birbirine benzemesine ve kelimeler arasındaki sınırların her zaman açık biçimde belirginleşmemesine zemin hazırlamıştır. Bu durum okuma ve anlama süreçlerinde çeşitli belirsizliklerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İmlâ kuralları, tarihsel süreç içerisinde bu belirsizlikleri asgariye indirmek ve okurun doğru telaffuza ve doğru anlama ulaşmasını sağlamak amacıyla teşekkül etmiştir. Zamanla bu kurallar, dilin ses sistemi, kelime yapısı ve yazının işlevselliği arasında denge kuran, kimi meselelerde görüş ayrılıkları bulunsa da genel itibarıyla yerleşik ve kabul görmüş bir kurallar bütünü hâline gelmiştir. Bu nedenle Arapçada özellikle erken dönemlerde yazıda noktalama ve harekelemenin bulunmayışı, imlâ kurallarını pratik ve teorik açıdan önemli bir alan hâline getirmiştir. Bu bağlamda imlâ, henüz müstakil bir ilim dalı hüviyeti kazanmadan önce dahi ilk nahiv eserlerinden itibaren üzerinde durulan bir alan olmuştur.[7] Bu öneme binaen imlâ ilminde kuralların hangi amaçlarla ve hangi yöntemlerle belirlendiğinin ortaya konulmasının, ilgili literatüre yeni bir bakış açısı sunacağı düşünülmektedir.

Ülkemizde Arapça imlâ kurallarına ilişkin yapılan çalışmalar arasında Ayhan Doğan'ın *Arapça İmlâ Kılavuzu* ile Nusrettin Bolelli'nin *Modern Metodla Arapça İmlâ Kuralları* adlı eserleri, alanda öne çıkan temel kaynaklar arasında yer almaktadır.[8] Söz konusu

---

[1] Ebu'l-Vefa Nasr b. Yunus el-Vefai el-Hureynî, *el-Metâliu'l-nasriyye li'l-matâbii'l-mısriyye fi'l-usûli'l-hattiyye*, thk. Taha Abdulmaksud (Kahire: Mektebetu's-Sunne, 2005), 79.

[2] Bk. Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-Hat*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Ammân: Dâru Ammâr, 2000).

[3] Bk. Ebû Muhammed Nâsıhuddîn Saîd b. el-Mubârek b. Alî b. Abdillâh en-Nahvî el-Bağdâdî İbnu'd-Dehhân, *Bâbu'l-Hicâ'* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1976).

[4] Bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dânî, Muhammed Sâdık Kamhavî, *el-Muknî' fi resmi mesâhifi ehli'l-emsâr* (Kahire: Meketebetu'l-Kulliyati'l-Ezheriyye, ts.).

[5] Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, thk. Ali Fâ'ûr (Suud: Vizâratu'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1987), 207.

[6] Bk. Hüseyin Vâli, *Kitâbu'l-imlâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1985); Abdulalim İbrahim, *el-İmlâ' vet'terkîm fi'l-kitâbeti'l-'Arabiyye* (Mısır: Mektebetu Garîb, ts.); Abdullatif Muhammed el-Hatîb, *Usûlu'l-imlâ'* (Kuveyt: Dâru Sa'deddîn, 1994).

[7] ʿAbdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. ʿAbdulhamîd Hindâvî (Mısır: el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, ts.), 3/528.

[8] Bk. Ayhan Erdoğan, *Arapça İmlâ Kılavuzu* (Konya: Kutluboğa Yayınları, 2000); Nusrettin Bolelli, *Modern Metodla Arapça İmlâ Kuralları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

çalışmalar, Arap dilinin imlâ kurallarını genel çerçevesiyle ve sistematik bir düzen içerisinde ele alarak okuyucuya sunmayı amaçlamaktadır. Bu sahada kaleme alınan makalelerin ise büyük ölçüde mushaf imlâsı konusuna yoğunlaştığı görülmektedir.[9] Arap dili alanında yazılan makalelere ise örnek olarak Atik Aydın'ın *Arap Dilinde Noktalama İşaretleri: Tarih ve Uygulama* başlıklı makalesi ile Osman Aktaş ve Luay Hatem Yaqoob'un *Noktalama İşaretlerinin Anlama Etkisi Bakımından Arapça ve Türkçenin Karşılaştırılması* adlı ortak çalışması zikredilebilir.[10] Söz konusu iki makale, imlâ alanının alt başlıklarından biri olan noktalama işaretleri konusunu ele almaktadır. Mustafa Aydın'ın *Arap Yazı Sistemi* başlıklı makalesi Arap yazısını tarihsel açıdan incelemektedir.[11] Elinizdeki bu çalışma ise imlâ kurallarının belirlenmesinde etkili olan amaç ve yöntemleri genel bir çerçevede sunmayı hedeflemektedir.[12]

Arapça'da imlâ kuralları genel olarak aruz, Mushaf ve istilâhî olmak üzere üç ana kategoriye ayrılmaktadır.[13] Aruz imlâsı, aruz veznindeki hece uzunluğu, kısalığı ve okunuş özelliklerini esas alan imlâ uygulamalarını; Mushaf imlâsı, Kur'ân-ı Kerîm'e mahsus yazım kurallarını; istilâhî imlâ ise bu ikisi dışında kalan Arap yazı dilindeki genel imlâ kurallarını ifade etmektedir.[14] Bu çalışma ise, yalnızca istilâhî (genel) imlâ kurallarını amaç ve yöntem açısından incelemektedir.

Arapça imlâ geleneğinde kuralların hangi yönteme göre belirlendiği incelendiğinde harflerin bitişik ve ayrımı yazımı (الْوَصْل وَالْفَصْل), harf artırma (الزِّيَادَة), harf eksiltme (الْحَذْف), ve harf değiştirme (الْإِبْدَال) olmak üzere dört yöntem ortaya çıkmaktadır.[15] İmlâ literatüründe

[9] Bk. Lütfullah Yavuz, "Kur'an'ın Topkapı Nüshasının İmlası ve Hz. Osman'a Nispeti Konusundaki Tereddütlere Cevaplar", *Diyanet İlmi Dergi* XLVI/2 (2010), 137-144; Mehmet Emin Maşalı, "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası", *Usûl: İslam Araştırmaları* 22 (2014), 7-24; Mehdi Seyf, "Mushaf İmlası ve Farklı Yaklaşımlar", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi: Uluslararası Kıraat Sempozyumu*, (2015), 187-228; Tayyar Altıkulaç, "Mushaflarda İmlâ Problemi", *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat Sempozyumu*, (2017), 53-63; Mustafa Sağlam, "Mushaf İmlası Bağlamında Zemahşerî ve el-Keşşâf'ı", *Bütün Yönleriyle Zemahşerî* III (2023), 73-82; Mücella Hacımısıroğlu, "Mushaf İmlası Edebiyatında İstidrak Olgusu: İbnu'l-Kâdî el-Miknâsî (öl. 1082/1672) ve Beyânü'l-Hilâf Örneği = The Phenomenon of Istidrak in Mushaf Ortography Literature: Example of Ibn al-Qadi al-Miknasi (d. 1082/1672) and His Book Named Bayanu'l-Khilaf", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII/1 (2024), 280-299; Halit Boz, "Kur'ân-ı Kerîm'de Salât (Namaz) Kelimesinin İmlasındaki Farklılıklar ve Sebepleri", *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, (2019), 144-156; Bekir Sarıkaya - Serdar Karaoğlu, "Nehcü'l-Ferâdîs Neşrinde Bazı Arapça Kelimeler ile Âyetlerin Hatalı İmlaları ve Anlama Etkisi", *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2025), 159-182.

[10] Bk. Atik Aydın, "Arap Dilinde Noktalama İşaretleri: Tarih ve Uygulama", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/23 (2012), 1; Osman Aktaş - Luay Hatem Yaqoob, "Noktalama İşaretlerinin Anlama Etkisi Bakımından Arapça ve Türkçe-nin Karşılaştırılması", *International Journal of Filologia* 6 (30 Aralık 2021), 1-19.

[11] Mustafa Aydın, "Arap Yazı Sistemi", *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi* 10/4 (01 Ekim 2018), 1-8.

[12] Konuyla ilgili tarafımızca hazırlanan başka bir makale için bz. İshak Durmuş, "Arap Yazı Dilinde İmlâ Kurallarının Cümle Öğelerini Belirlemedeki İşlevi", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (31 Aralık 2024), 1015-1039.

[13] Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/528.

[14] Hureynî, *el-Metâliu'l-nasriyye*, 85-88.

[15] Vâli, *Kitâbu'l-imlâ'*, 43.

kurallar çoğu kez bu dört yöntem altında tasnif edildiğinden, yöntem düzeyi nispeten görünürdür. Buna karşılık amaç düzeyi çoğu zaman dağınık açıklamalar içinde yer alır. Nitekim imlâ kitaplarında çoğu zaman kuralların tasnifi ilgili yöntemler zikredildiği başlıklar altında incelenir. Bu çalışmayı özgün kılan asıl yönü ise imla kurallarının belirlenmesindeki amaçları tespit etmeye yönelik olmasıdır. Bu bağlamda çalışmada imlâ ya da nahiv kitaplarında ilgili kuralların belirlenmesine yönelik genelde mefûlun leh konumunda gelen ayırma (فَرْق), kolaylaştırma (تَخْفِيف), telaffuza uyum sağlama (اِتِّبَاع اللَّفْظ) ve güzel bulmama (كَرَاهَة) gibi ifadeler ve türevleri betimsel içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. İncelemenin sonucunda genel çerçevede imlâ kuralların belirlenmesinde belirsizliği giderme, kolaylaştırma, telaffuza uyum sağlama ve estetik bir görünüm kazandırma olmak üzere dört çeşit ana amacın bulunduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda elde edilen veriler, imlâ kurallarının belirlenmesinde öne çıkan temel amaçların ortaya konulmasına imkân sağlayacak şekilde aşağıda sunulmuştur.

1. Yazıda Belirsizliği Gidermek

İmlâ kurallarının belirlenmesindeki amaçlar çeşitli gerekçelerle açıklansa da genel olarak belirsizliği gidermenin asıl amaç olarak öne çıktığı söylenebilir. İmlâ kuralları incelendiğinde kolaylaştırma, telaffuza uyum sağlama ya da estetik bir görünüm kazandırma gibi başka amaçların ancak yazıda belirsizliğe yol açmadığı sürece dikkate alındığı görülmektedir. Belirsizlik ortaya çıktığında ise bu amaçlardan vazgeçilerek daha açık yazım biçimleri tercih edilmektedir. Nitekim yazının amacı, zihindeki manayı yazıda doğru, açık ve anlaşılır biçimde ifade etmektir.[16] Bu bağlamda, belirsizliğin giderilmesi amacının diğer amaçları yönlendiren üst bir ilke işlevi gördüğü anlaşılmaktadır. Belirsizliği giderme amacına uygun olarak özellikle harf artırma (ziyâde), bitişik ve ayrı yazım (vasıl ve fasıl) yöntemleriyle benzer görünümlü yazımlarda farklılaştırmaya gidildiği söylenebilir. Bu çerçevede söz konusu kurallara dair örnekler aşağıda verilmiştir.

1. 1. Elif Harfinin Zâid Olarak Eklenmesi

Arap yazı sisteminde elif harfi (مِائَة) "yüz" kelimesine zâid olarak eklenmektedir.[17] Bu elif yazımda yer almasına rağmen söyleyişte telaffuz edilmez. Arap dilbilimcilerine göre bunun temel nedeni (مِنْ) edatı ve (ه) muttasıl zamirinin birleşiminden oluşan (مِنْهُ) ifadesi ile elifsiz yazıldığında (مِئَة) kelimesi arasında ortaya çıkabilecek karışıklığı önlemektir.[18] Nitekim erken dönem Arap yazı sisteminde noktalamanın bulunmaması sebebiyle her iki kelimenin (مئه) şeklinde yazılması, bu ikisinin ayrımını güçleştirmiştir. Bu karışıklığı gidermek amacıyla

[16] Hureynî, *el-Metâliu'l-nasriyye*, 36.
[17] Abdusselâm Muhammed Hârun, *Kâvâ'idu'l-imlâ ve 'alâmâtu't-terkîm* (Kahire: Dâru't-Talâi', ts.), 31.
[18] Ebû Muhammed Abdullah b. Cafer b. Muhammed İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, thk. İbrâhim Sâmerrâi - Abdulhuseyin el-Fetlî (Kuveyt: Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1977), 84.

dil âlimleri "yüz" anlamındaki kelimenin yazımına fazladan bir elif eklemeyi tercih etmişlerdir. Bu yazım biçimi, kelimenin tesniye biçimleri olan (مِائَتَانِ / مِائَتَيْنِ) ile yüzün katlarını ifade eden (ثَلاثُمِائَة، أَرْبَعُمِائَة، خَمْسُمِائَة) gibi mürekkep isimlerde de uygulanmıştır. Buna karşılık (مِائَة) kelimesinin çoğul formları olan (مِئَات) ve (مِئُون) kelimelerinde böyle bir karışıklık söz konusu olmadığından elif kullanılmamıştır. Öte yandan, Arap yazısında harflerin yazımında noktalama sistemi yerleşip standart hâle geldikten sonra, söz konusu karışıklık ortadan kalktığı için kelimenin elif kullanılmadan (مِئَة) şeklinde yazımı da uygun görülmüştür.[19]

Arap yazısında (مِائَة) kelimesine eklenen zâid elifin neden özellikle bu kelimede kullanıldığı ve neden elif harfinin tercih edildiği hususunda İbn Mâlik (ö. 672/1274) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi dil âlimleri çeşitli gerekçeler ortaya koymuştur. Elifin tercih edilmesinin başlıca sebepleri, hemzenin şekil bakımından elifle benzerlik göstermesi ve fethanın aslî olarak elif türünden bir ses kabul edilmesidir. Böylece kelimedeki hemzenin fetha ile harekelendiği yazıda açık biçimde gösterilmiş olmaktadır. Burada zâid harf olarak yâ tercih edilmemiştir. Zira bu durumda iki aynı türden harfin yan yana gelmesi gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır. Vâv harfi de gerek tek başına gerekse yâ ile birlikte kullanımında istiskâle (dilde ağırlığa) yol açacağı için uygun görülmemiştir.[20] Bununla birlikte (مِنْهُ) ifadesinin yerine (مِائَة) kelimesinde değişikliğe gidilmesinin nedeni olarak iki gerekçe ön plana çıkmaktadır. Bu gerekçelerden biri (مِائَة) kelimesinin isim, (مِنْ) kelimesinin ise harf oluşudur. Çünkü isimler harflere kıyasla ek almaya daha elverişli kabul edilir. Başka bir gerekçe ise (مِائَة) kelimesinin kökünün "yüze tamamlama" anlamını taşıyan (مَأَى) olmasıdır. Buna göre (مِائَة) kelimesi aslında (مِئْيَة) şeklinde (فِعْلَة) vezninde olup bu kökten gelmektedir.[21] Bu bağlamda kelimeye eklenen elif, hemzenin fetha ile harekelendiğini yazıda göstermekte, hemzeden önce gelen harfin kesreli olması ise hemzenin yâ suretinde yazılmasını gerektirmektedir. Böylece (مِائَة) kelimesi hem yâ'nın hem de elifin getirilmesini zorunlu kılan illetleri bünyesinde bir arada taşımış olmaktadır. Ayrıca, kullanım sıklığı nedeniyle ayrımın (مِائَة) üzerinde yapılması daha işlevsel bulunmuştur.[22]

Bu uygulamanın bir başka örneği, vâvu'l-cemâ'anın merfû muttasıl zamir olduğunu belirtmek ve onu diğer vâv harflerinden ayırmak için zâid olarak getirilen elif-i fârikadır.[23] Buna karşılık (مِئَة) kelimesine nazaran kullanım sıklığı düşük olduğu için (فِئَة) kelimesi ile (فِيه) arasında benzer bir ayırıma gidilmemiştir.[24]

---

[19] Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/518; Hatîb, *Usûlu'l-imlâ'*, 108.
[20] Ebu'l-ʿAbbâs Ahmed b. ʿAlî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-aʿşâ fi sınâʿati'l-inşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1407), 3/175-176.
[21] Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 15/271.
[22] Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/516-517.
[23] Bz. Durmuş, "Arap Yazı Dilinde İmlâ Kurallarının Cümle Öğelerini Belirlemedeki İşlevi", 1027.
[24] Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/517.

1.2. Muttasıl ve Munfasıl Harfler

Arapça imlâ geleneğinde yazımda ortaya çıkabilecek görsel karışıklıkları gidermek amacıyla harf biçimlerinin düzenlenmesine yönelik bitişik ve ayrı yazım (vasıl ve fasıl) esasına dayanan bir yöntem benimsendiği görülmektedir. Nitekim Arap yazısında elif, dâl, zâl, râ, zây ve vâv (ا، د، ذ، ر، ز، و) harfleri dışında kalan bütün harfler, kelime içi konumlarında kendilerinden sonra gelen harfle bitişik yazılır.[25] Bu çerçevede bitişebilen harfler muttasıl, bitişmeyen harfler ise munfasıl olarak adlandırılır.[26]

Munfasıl harflerin kelime içinde soldan bağlantı kurmaması, özellikle noktalamanın bulunmadığı ilk dönemlerde, yazımda şekilsel karışıklığı önlemeye yönelik fonksiyonel bir tercih olarak değerlendirilebilir. Zira elif soldan bağlanacak olsaydı ortaya çıkan formun lâm (ل) harfiyle, aynı şekilde vâvın sol tarafa doğru bağlanması hâlinde oluşacak şeklin fâ (ف) veya kâf (ق) ile karışma ihtimali doğacaktı. Benzer biçimde dâl, zâl, râ ve zây harflerinin soldan bitişmesi durumunda söz konusu harflerin yâ (ي), tâ (ت) ve benzeri şekillerle görsel olarak ayırt edilemez hâle gelmesi muhtemeldir.[27] Dolayısıyla söz konusu altı harfin kelime içinde bitişmeyen bir karaktere sahip oluşu, Arap yazısında harflerin belirginliği ile metnin genel okunabilirliğinde ortaya çıkabilecek karışıklıkları önlemeye yönelik bir imlâ kuralı olarak değerlendirilebilir.

1.3. Mâ'nın (ما) Kendisinden Önce Gelen Kelimelerle Yazımı

Arap yazısında kelimelerin esasen "vaz olundukları anlama delalet etmeleri" için müstakil şekilde yazılmaları doğal kabul edilmiştir. Bununla birlikte, tek bir harften oluşan kelimeler konuşma dilinde tek başına kullanılmadığı gibi yazıda da yalnız bırakılmamış; kendilerinden önce veya sonra gelen kelimeye bitiştirilerek gösterilmiştir.[28] Bunun dışındaki çok harfli kelimelerde ise, anlam karışıklığını gidermek veya anlamı daha belirgin hâle getirmek amacıyla vasıl ve fasıl yönteminin uygulandığı görülmektedir.

Arapçada (ما) kelimesi, anlam bakımından isim ve harf olmak üzere iki ana gruba ayrılır. İsim olan mâ, istifhâmiyye, mevsûle, nekira, şartiyye ve teaccubiyye olmak üzere beş farklı kullanıma sahiptir.[29] İstifham edatı olarak kullanılan mâ, özellikle (مِن، عَنْ، فِي، اللام، إِلَى، عَلَى، حَتَّى، كَيْ) gibi harf-i cerlerle sonundaki hemzenin hazfedilmesi suretiyle (مِمَّ، عَمَّ، فِيمَ، لِمَ، إِلَامَ، عَلَامَ، حَتَّامَ) şeklinde bitişik yazılır. Benzer şekilde mevsûl ve nekira işlevinde kullanılan mâ, sadece kendisinden önce gelen (مِن، عَنْ، فِي، سِيَّ، نِعِم) kelimeleriyle bitişik olarak yazılır ancak elif harfi hazfedilmez. Bu bağlamda hazif yoluyla mâ-i istifhâmiyye ve mâ-i mevsûle'nin yazımında bir

[25] İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 47.
[26] İsmail Durmuş, "Harf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/162.
[27] Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Muhkem fi nakti'l-masâhif*, thk. İzzet Hasan (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1407), 28.
[28] İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 47.
[29] Hatîb, *Usûlu'l-imlâ'*, 90.

anlam ayrımına gidildiği söylenebilir.[30] Şartiyye ve teaccubiyye türleri ise daima cümle başında yer aldığı için, atıf harflerinden (فَ) ve (وَ)[31] gibi tek harften oluşan kelimeler dışında başka bir kelimeyle bitişik yazılmaz.[32] Harf olarak kullanılan mâ ise nâfiye, mastariyye, kâffe ve zâide olmak üzere dört çeşittir.[33] Ma-i nâfiye atıf harflerinden fe (فَ) gibi tek harfli kelimeler dışında kendisinden önceki kelimelerle bitişik yazılmamaktadır.[34] Mâ-i mastariyye, (رَيْثَ، حِينَ، أَيْنَ، كُلّ، مِثْل) gibi kelimelerle bitişik yazılır. Kendisinden önce gelen kelimenin amelini ilğâ eden mâ-i kâffe (طَالَ، قَلَّ، بَيْنَ، قَبْلَ، رُبَّ، كَيْ) gibi kelimelerle, ayrıca (إنّ) ve kardeşleriyle bitişik olarak kullanılır. Son olarak anlam yönünden fazla bir katkı yapmadan, daha çok lafzî bir unsur olarak bulunan mâ-i zâide ise (حَيْثُ، كَيْفَ، كَيْ، أَيْ، مِنْ، عَنْ) gibi kelimelerle bitişik yazılır. Bunun yanı sıra (إنْ) ve (أَيْنَ) gibi şart edatlarıyla ayrıca (حَيْثُمَا، كَيْفَمَا، كَيْمَا) örneklerinde olduğu gibi, mâ-i zâideden sonra gelen isme muzaf olan kelimelerde de bitişik olarak yazılır.[35]

Bu çerçevede mâ (مَا) edatının hem harf hem de isim olarak kullanılabilmesi, yazımda vasıl ve fasıl yönteminin anlamı belirlemede önemli bir fonksiyon üstlendiğini göstermektedir. Buna göre mâ (مَا), harf olarak kullanıldığında önceki kelimeye bitişik, isim anlamı taşıdığında ise ayrı yazılmaktadır. Bu farkı aşağıdaki örnekler üzerinden görmek mümkündür:[36]

- (كُلُّ مَا كَانَ مِنْكَ حَسَنٌ) "Senden olan her şey güzeldir." *Mâ* isimdir, ayrı yazılır.
- (كُلَّمَا سَأَلْتُكَ أَخْبَرْتَنِي) "Sana her sorduğumda bana haber verdin." *Kullemâ* edattır, bitişik yazılır.
- (إِنَّ مَا جِئْتَ بِهِ قَبِيحٌ) "Getirdiğin (yaptığın) şey çirkindir." *Mâ* isimdir, ayrı yazılır.
- (إِنَّمَا كَلَّمْتُ أَخَاكَ) "Ben yalnızca kardeşinle konuştum." *İnnemâ*, edattır, bitişik yazılır.
- (أَيْنَمَا كُنْتَ تَعِدُنَا؟) "Bize vaat ettiklerin nerede?" *Mâ* isimdir, ayrı yazılır.
- (أَيْنَمَا تَكُنْ نَكُنْ) "Nerede olursan oluruz/geliriz." *Eynema*, edattır, bitişik yazılır.

[30] Ebû Muhammed ʿAbdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâlî (b.y.: y.y., ts.), 234.

[31] Burada vâv harfiyle bitişik yazılmasından kastedilen (وما), (وكتاب) örneklerindeki gibi yan yana yazılmasıdır. Özellikle elektronik ortamdaki yazımlarda vâv harfinden sonra (و ما), (و كتاب) şeklinde boşluk bırakılmaması gerekir.

[32] Hârun, *Kâvâ'idu'l-imlâ ve 'alâmâtu't-terkîm*, 52.

[33] Ebû Muhammed ʿAbdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. ʿAbdullâh İbn Yûsuf ،Cemâleddîn İbn Hişâm Cemâleddîn b. Hişâm, *Nuktetu'l-iʿrâb* (b.y.: Dâru'r-Riyâde, 1442/2021), 65-66.

[34] Ahmed Kabbiş, *el-İmlâu'l-'arabi neşetuhu ve kavâ'iduhu ve mufredâtuhu ve temrînâtuhu* (Dımeşk-Beyrut: Dâru'r-Raşîd, 1984), 92.

[35] Hârun, *Kâvâ'idu'l-imlâ ve 'alâmâtu't-terkîm*, 53.

[36] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, ts., 234-236.

1.4. Men (مَنْ) İsminin Kendisinden Önce Gelen Harf-i Cerle Yazımı

Arapça imlâ geleneğinde (مَنْ) isminin, kendisinden önce gelen harf-i cerlerle yazımı, klasik dilciler arasında tartışmalı bir meseledir. Bu tartışmalar, esas itibarıyla yazıda meydana gelebilecek karışıklığın giderilmesi, idgam[37] ve kelimelerin müstakil yazılması ilkesi etrafında şekillenmiştir. İbn Mâlik, (مِنْ) ve (مَن) kelimelerinde, men'in mevsûl, mevsûfe, istifhâmiyye veya şart edatı oluşu arasında ayırım yapılmaksızın idgam sebebiyle bitişik yazımını benimsemiştir.[38] Bu görüşe göre (من من) şeklindeki ayrı yazım, metnin okunmasında belirsizliğe yol açabileceğinden, ikisi bitiştirilmiş, ayrıca nûn ile mîm arasında gerçekleşen idgam sonucu yapı tek kelime görünümü kazanmıştır. Böylece fonetik bütünleşme, imlâda da bütünleşmenin gerekçesi olarak kabul edilmiştir.[39] Buna karşılık İbn Usfûr'un (ö. 669/1270), bitişik yazımı yalnızca istifhâmî (مَنْ) ile sınırlandırdığı, mevsûl ve şart edatı olarak kullanımında ise ayrı yazımı tercih ettiği aktarılır.[40] Bu yaklaşımda, men'in yazımında anlama göre imlâ bakımından ayrım yapılması gerektiği savunulmuş ve soru edatı olarak kullanımı benzer imlâ özellikleri gösteren (مَا) ile kıyaslanarak değerlendirilmiştir. Ancak Ebû Hayyân'ın, yazıdaki karışıklık ihtimalinin men'in tüm kullanımlarında mevcut olduğu gerekçesiyle, bitişik yazımı genelleştiren İbn Mâlik'in görüşünü daha doğru kabul ettiği belirtilmiştir.[41]

Benzer bir ihtilaf (عَنْ) ve (مَنْ) kelimelerinin yan yana yazımında ortaya çıkmaktadır. İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) göre, idgam olgusunun belirleyici olması sebebiyle bu kelimeler her durumda bitişik yazılmalıdır. Zira fonetik birleşme, imlâda da tek kelimelik bir görünümü zorunlu kılmaktadır.[42] Ebû Hayyân ve İbn Usfûr'un ise idgamın imlâ açısından bağlayıcı olmadığını, söz konusu yapının gerçekte iki ayrı kelimeden oluştuğunu ve bu nedenle ayrı yazımın esas aldıkları belirtilir.[43] Uzlaştırıcı bir görüş olarak İbn Mâlik, kullanımda bitişik yazımın yaygın olduğunu kabul etmekle birlikte, ayrı yazımın da uygun olduğunu söylemiştir.[44]

İbn Kuteybe, benzer bir vasıl ve fasıl yönteminin fî (فِي) harf-i ceriyle birlikte kullanılan men (مَنْ) ismi için de geçerli olduğunu söyler. Ona göre men, (كُنْ رَاغِبًا فِي مَنْ رَغِبْتَ إِلَيْهِ) "Kendisinden bir şey talep ettiğin kişiye karşı gönlün istekli olsun (Sevdiğin kişilerden bir şey iste)" cümlesindeki gibi ism-i mevsûl işleviyle yer aldığında ayrı, buna karşılık (فِيمَنْ رَغِبْتَ؟)

---

[37] İdgâm, Arapçada mahreçleri aynı veya yakın harflerin yan yana gelmesiyle oluşan telaffuz güçlüğünü gidermek için bir harfin diğerine katılarak akıcı biçimde okunmasını ifade eder. Bz. Mehmet Ali Sarı, "İdgam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/471.

[38] Muhammed b. ʿAbdullâh İbn Mâlik, *Teshîlu'l-favâ'id ve tekmîlu'l-mekâsid*, thk. Muhammed Kâmil Berekât (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1387/1967), 332.

[39] Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/513.

[40] Kalkaşendî, *Subhu'l-aʿşâ fî sınâʿati'l-inşâ*, 3/213.

[41] Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/513.

[42] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, ts., 238.

[43] Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/514.

[44] İbn Mâlik, *Teshîlu'l-favâ'id ve tekmîlu'l-mekâsid*, 3/514.

"Kime rağbet ettin?" cümlesindeki soru edatı olarak kullanıldığında bitişik yazılır.[45] Ancak İbn Durusteveyh (ö. 347/958), bu ayrımı doğru bulmaz ve men isminin fî harfinden sonra daima ayrı yazılması gerektiğini savunur.[46] Süyûtî ise (ö. 911/1505) men-i istifhâmiyye'nin fî harfiyle bitişik yazımı konusunda ihtilaf olmadığını belirtir.[47]

2. Kolaylaştırma

Arapça imlâ geleneğinde, kullanım sıklığına (كَثْرَةُ الِاسْتِعْمَال) bağlı olarak bazı kelime ve ifadelerde harf eksiltme (hazif) yöntemine başvurulabilmektedir. Bu durum, yazımda kolaylaştırma yahut hafifletme (تَخْفِيف) amacıyla ilişkilendirilebilir.[48] Aşağıda, bu uygulamaya dair çeşitli örnekler ele alınacaktır.

2.1. İsimlerde Elif Harfinin Hazfedilmesi

Arap yazı geleneğinde elif harfi isimlerde kullanım sıklığı nedeniyle yazıda kolaylık sağlama amacına uygun olarak hazfedilebilmektedir.[49] Özellikle klasik Arap yazı geleneğinde yabancı özel isimlerde, kullanımı yaygın olan (إبراهيم، إسرائيل، إسحاق، سليمان، هارون) gibi isimlerin (إبرهيم، إسرئيل، إسحق، سليمن، هرون) şeklinde, yazımı kolaylaştırma amacıyla elif'in hazfedilebileceği belirtilmektedir. Daha az kullanılan (قارون، طالوت، جالوت، هاروت، ماروت) gibi isimlerde ise elif muhafaza edilmiştir. Sık kullanılmasına rağmen Dâvûd (داود) isminde ise anlam karmaşasına yol açmamak için elifin hazfine gidilmemiştir.[50] Bunların yanı sıra (فَاعِل) vezninde bulunan ve yaygın kullanılan (صالح، خالد، مالك) gibi bazı isimlerde elifin hem hazfi hem de ispatı caiz kabul edilirken, kullanımı sınırlı olan (جابر، حاتم، حامد، سالم) gibi isimlerde elifin hazfi uygun görülmemiştir.[51] Ayrıca belirli isimlerde elif-lâm takısının varlığı ya da yokluğu yazımı doğrudan etkilemiş, anlam karışıklığını önlemek amacıyla, marife ve nekre kullanımına göre elifin yazımında farklı uygulamalara gidilmiştir. Bu bağlamda Hâris (حارث) isminin sadece (الحارث) şeklinde elif-lam takısı alması durumunda hâ harfinden sonra gelen elifin hazfedilebileceği söylenir. Bu yazım tercihi, olası anlam karışıklığını önlemeye yöneliktir. Nitekim kelime elifin hazfedilip başındaki elif-lâm takısı kaldırıldığında Harb (حرب) ismiyle karışma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Ancak kelimeye tekrar elif-lâm takısı getirildiğinde, artık böyle bir karışıklık ihtimali kalmamaktadır. Zira Arapçada (الحرب) şeklinde özel bir ismin kullanılmadığı ifade edilmektedir.[52]

[45] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, ts., 238.
[46] İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 58.
[47] Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/514.
[48] İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 79.
[49] İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 79.
[50] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, ts., 228-229.
[51] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, ts., 229; İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 80.
[52] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, ts., 229-230; İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 80.

Yazımda kolaylık sağlamak amacıyla çoğul isimlerde yukarıdaki uygulamaya benzer bir hazf yönteminin uygulandığı görülmektedir. Kullanımı yaygın olan müzekker sâlim çoğullarda (الخاسرون، الشاكرون، الصادقون، الكافرون، الظالمون، الفاسقون، الفائزون) elifin hazfi mümkün görülürken, (القاضون، الرامون) mankûs isimlerin gibi zaten bir hazfin söz konusu olduğu kelimelerde bu uygulamaya gidilmemiştir. Bunun temel gerekçesi, kelimede yapılan birden fazla hazfin anlam belirsizliğine yol açma ihtimalinin bulunmasıdır. Çoğulu ile müfredi arasında yalnızca elif farkı bulunan (مَسْجِد، مَسَاجِد) gibi kelimelerde de aynı hassasiyet gözetilmiş, çoğul ile tekil formun karışmasına yol açabilecek durumlarda elif mutlaka yazılmıştır. Sayı isimlerinde ise özellikle üç (ثَلَاثَة) ve sekiz (ثَمَانِيَة) kelimelerinde elif harfinin hazfedilebileceği belirtilmiştir.[53] Bununla birlikte Arap yazı geleneğinde bu tür hazifler belirsizliği önlemek amacıyla zamanla büyük ölçüde terk edilmiştir.[54] Arap yazısında genellikle (هَذَا، هَذِهِ، هَذَانِ، لَكِنْ، اللَّهُ، إِلٰهٌ) gibi kelimelerde hâ ve lâm harflerinden sonra ayrıca (ابْن) kelimesinin (عُمَر بْن الْخَطَّاب) örneğindeki gibi sıfat olarak geldiği ifadelerde yazımı kolaylaştırma amacıyla elif harfi hazfinin standart haline geldiği söylenebilir.[55]

2.2. Besmeledeki (اسْم) Kelimesinde Elif Harfinin Hazfedilmesi

Besmele terkibinde isim (اسْم) kelimesinin başındaki elifin (ا) hazfi, klasik imlâ geleneğinde sık kullanılma gerekçesiyle açıklanan istisnaî bir yazım uygulaması olarak değerlendirilir.[56] Bu uygulama genellikle, yalnızca (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ) şeklindeki tam besmele formunda uygun görülmüştür.[57] Bu çerçevede, baştaki bâ (ب) harfinin taalluk ettiği fiil/ifadenin müteallakın besmeleden önce veya sonra açıkça zikredilmemesi şart koşulur. Zira müteallak açıkça ifade edildiğinde (اسْم) kelimesi, besmelenin kalıplaşmış yapısının dışına çıkmaktadır. Örneğin müteallakın mukaddem olarak getirildiği (أَتَبَرَّكُ بِاسْمِ اللَّهِ) yahut muahhar olarak zikredildiği (بِاسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ أَسْتَفْتِحُ) gibi kullanımlar ile yalnızca lafza-i celâleye veya Allah'ın diğer isim ve sıfatlarına izâfe edildiği (بِاسْمِ اللَّهِ) gibi ifadelerde de elifin hazfi uygun görülmemiştir.[58]

Arap dilbilimcileri arasında bu meseleye dair farklı görüşler ileri sürenler olmuştur. Süyûtî'nin aktardığına göre Kisâî (ö. 189/805), (اسْم) kelimesinin Allah'ın (الرَّحْمَان) veya (الْقَاهِر) gibi diğer isim ve sıfatlarına izâfe edilmesi hâlinde de baştaki elifin hazfini câiz görmüştür. Buna karşılık Ferrâ (ö. 207/822), bu yaklaşımı sert biçimde eleştirmiş, elif hazfinin yalnızca (الله)

[53] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, ts., 231-233; İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 81-81.
[54] Hatîb, *Usûlu'l-imlâ'*, 147; Hârun, *Kâvâ'idu'l-imlâ ve 'alâmâtu't-terkîm*, 40.
[55] Hatîb, *Usûlu'l-imlâ'*, 151-152; Hârun, *Kâvâ'idu'l-imlâ ve 'alâmâtu't-terkîm*, 37.
[56] İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 77.
[57] Hureynî, *el-Metâliu'l-nasriyye*, 340-341; Muhammed b. el-Hasan er-Razî Necmu'd-Dîn el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1395/1975), 105.
[58] Hureynî, *el-Metâliu'l-nasriyye*, 240-241.

lafzına izâfede mümkün olduğunu savunmuş, ancak bu imlâ tercihinin geçerliliğini tam besmele terkibiyle sınırlandırmamıştır.[59]

3. Telaffuza Uyum Sağlama

Arapça imlâ geleneğinde telaffuza uyum sağlama (اتِّبَاع اللَّفْظ) amacının hem sözlü dile hem de bir kelimenin özellikle vakf halinde farklı okuma şekilllerine uyum sağlama olmak üzere iki şekilde tezahür ettiği söylenebilir. Sözlü dile uyum sağlama amacına tek bir harften oluşan (ف، س، ب) gibi edatların müstakil olarak yazılmaması kuralı örnek verilebilir. Sözlü dilde tek başına anlam ifade etmeyen bu tür kelimelerin yazıda bitişik yazılması tercih edilmiştir.[60] Benzer şekilde hemzenin yazımıyla ilgili kurallar telaffuza uyum sağlama amacıyla ilişkili görülebilir. Nitekim hemze, konuşma dilinde ibdâl, teshîl, hazf, beyne beyne ve nakl gibi çeşitli fonetik süreçlere (tahfîf) maruz kalmaktadır.[61] Bu durum, yazı sisteminde de karşılık bulmaktadır. Bu bağlamda hemzenin yazımı, sabit ve tekdüze kurallardan ziyade, telaffuzda ortaya çıkan değişkenlikleri yansıtan esnek bir yapı arz etmektedir.[62]

Bu başlık altında ise, telaffuza uyum sağlama amacı, kelimelerin vakıf hâlinde ortaya çıkan farklı telaffuzlarının yazıya yansıtıldığı uygulamalarda incelenmiştir. Nitekim bazı kelimelerin vakıf ve vasıl durumlarında farklı şekillerde telaffuz edilmesi, imlâda da bu farklılığı dikkate alan uygulamaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Böylece yazı, sözlü dili aktarmanın yanında farklı okuyuş biçimlerini de yansıtan bir vasıta hâline gelmiştir. Bu bağlamda imlâ kurallarının, okuyucunun telaffuzunu yönlendiren ve kolaylaştıran işlevsel bir çerçeve kazandığı da söylenebilir.

3.1. Kelime Sonlarındaki Tâ Harfinin Yazımı

Arap yazı dilinde kelime sonlarında yer alan tâ harfi, vakıf anındaki telaffuzu dikkate alınarak iki ayrı biçimde gösterilir. Açık veya çekik/uzun tâ (التَّاء الْمَفْتُوحَة/التَّاء الْمَجْرُورَة/التَّاء الْمَبْسُوطَة) olarak adlandırılan biçim (ت) ile gösterilirken, kapalı ya da yuvarlak tâ (التَّاء المَرْبُوطَة/التَّاء المُسْتَدِيرَة) denilen şekilse ise (ة) sembolüyle yazılır.[63] Bu ayrımın temelinde, konuşma dilinde bazı kelimelerin sonundaki tâ harfinin vakıf hâlinde hâ (ه) sesine dönüşmesi yatar.[64] Nitekim (هَذِهِ مَدْرَسَةٌ جَدِيدَةٌ) örneğinde olduğu gibi, vasıl durumunda "medresetun" biçiminde telaffuz edilen kelime, vakıf durumunda "medreseh" şeklinde okunabilir. Bu bağlamda yazıda bu iki farklı

[59] Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/510-511.
[60] İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 47.
[61] Alaadin Saleh - Ali Bulut, "Hemze'nin ''İlmu Resmi'l-Masâhif' ve Kıraâtteki Yeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (01 Aralık 2016), 77-104.
[62] İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 85.
[63] İsmail Durmuş, "Tâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/281.
[64] Mustafa b. Muhammed Selîm el-Ğalâyinî, *Câmiʿu'd-durûs el-ʿarabiyye* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1414/1993), 2/128-129.

okuyuşu karşılamak üzere kapalı tâ sembolü (ة) kullanılmıştır. Bahsi geçen telaffuz farklılığı sadece isimlerde meydana geldiği için fiillerin sonundaki tâ harfi açık şekilde yazılır.[65]

Klasik dil ekollerinin değerlendirmeleri bu olguyu farklı biçimlerde temellendirir. Basra ekolünün ekseriyeti, kapalı tâ harfinin aslî olarak tâ (ت) olduğunu, yalnızca vakıf hâlinde hâ (ه) sesine dönüştüğünü savunur. Kûfe ekolünün ekseriyeti ise bunun tersini ileri sürerek kapalı tâ'nın aslının hâ (ه) olduğunu, vasıl hâlinde tâ (ت) olarak telaffuz edildiğini belirtir. Bu çerçevede söz konusu harfe zaman zaman müenneslik hâsı (هَاء التَّأْنِيث) fiillere gelen müenneslik alametine ise müenneslik tâsı (تَاء التَّأْنِيث) da denilmektedir.[66] Her iki durumda da Arap yazı sistemi, vakıf ve vasıl konumlarındaki farklı telaffuzlara uyum sağlayacak bir ibdâl yöntemine başvurmuştur. Bu bağlamda kelime sonunda yer alan tâ (veya kimi görüşlere göre hâ) her iki okunuşa uyum sağlamak amacıyla ibdâl yoluyla (ة) sembolüyle gösterilmiştir.[67]

Kapalı tâ yalnızca isimlerde kullanılırken, açık tâ hem isimlerin hem fiillerin hem de harflerin sonlarında (بَيْت) "ev", (كَتَبْتَ) "yazdın" ve (ثُمَّتَ) "sonra" örneklerindeki gibi yer alabilir.[68] Bu bağlamda kapalı tâ harfinin isimlerde çeşitli işlevlerde kullanıldığı görülmektedir. Bunlar arasında müenneslik alâmeti olma (طَالِبَة) "kız öğrenci" mübâlağa ifade etme (عَلَّامَة) "âlim, allâme" ve cins ismin tek bir ferdine delalet etme (شَجَرَة /شَجَر) "ağaç türü/bir ağaç" gibi işlevler sayılabilir.[69] Ancak kapalı tâ, kendisinden sonra başka bir harf geldiğinde, yani (شجرتان) "iki ağaç" örneğinde olduğu gibi bitişik yazım zorunluluğu doğduğunda, açık tâ biçiminde yazılır. Zira tâ'nın kapalı bir şekilde yazılmasının amacı, bahsi geçtiği üzere vakıf hâlindeki telaffuzda ortaya çıkan hâ sesine uyum sağlamaktır. Buna karşılık, kapalı tâ harfinin bir harfle birleşmesi durumunda hâ sesinin vakıf halinde ortaya çıkmaması sebebiyle telaffuza uyum sağlamayı gerektirecek bir durum da ortada kalmamaktadır.[70]

3.2. Elif-i Tenvî'nin Yazımı

Tenvîn, kelime sonunda vasılda bulunan, ancak vakıf hâlinde telaffuz edilmeyen isimlere özgü sâkin bir nûn harfidir.[71] Örneğin, damme harekesini alan nekra (كِتَابٌ) kelimesi, vasılda kitâbun şeklinde okunurken vakıfta kitâb biçiminde telaffuz edilir. Elif-i tenvîn ya da diğer adıyla elif-i nasb[72] ise fetha tenvîni taşıyan kelimelerin sonunda, kelimenin asıl

[65] Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *Sirru sinâʿati'l-iʿrâb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1421/2000), 1/309.
[66] Ebû Muhammed ʿAbdulvâhid b. Muhammed el-Umevî el-Mâlıkî, *ed-Durru'n-nesîr ve'l-ʿazbu'n-nemîr*, thk. Ahmed ʿAbdullâh el-Mukrîʾ (Cidde: Dâru'l-Funûn, 1411/1990), 4/8.
[67] İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 88.
[68] Hatîb, *Usûlu'l-imlâ'*, 167.
[69] Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fî san'ati'l-i'rab.*, thk. Alî bû-Mulahham (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 248-249.
[70] İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 88-89.
[71] Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Beccâî el-Ebbezî Şihâb ed-Dîn el-Endelusî el-Ebbezî, *el-Hudûd fî ʿilmi'n-Nahv*, thk. Necât Hasan ʿAbdullâh Nevlî (Medine: el-Câmiʿatu'l-İslâmiyye, 1421/2001), 448-449.
[72] Ebû Bişr Amr b Osman b Kanber el-Harisi Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyhi* (Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1988), 2/389.

harflerinden olmayan zâid bir eliftir.[73] Bu kapsamda, yukarıdaki örnekteki (كِتَابٌ) kelimesi fetha tenvîni aldığında, yazıda (كِتَابًا) biçiminde sonuna bir elif harfi getirilerek yazılır.

Arap yazı sisteminde damme veya kesra ile biten nekra kelimeler, bu harekeleri temsil eden harflerle (كِتَابُو) veya (كِتَابِي) örneklerindeki gibi yazılmazken fetha ile biten kelimeler elif harfiyle yazılır. Nitekim damme ve kesra tenvînleri vakıf hâlinde telaffuz edilmezler.[74] Arap yazı geleneğinde ise imlâ kuralları esasında kelimelerin vakıf ve ibtidâ hâlindeki telaffuzuna dayanmaktadır.[75] Bu nedenle, damme ve kesra tenvîni ile biten kelimelerde vakıfta telaffuz edilmeyen nûn sesi yazıya geçirilmemiştir. Buna mukabil, fetha tenvînli kelimelerde vakıf hâlinde damme ve kesrada olduğu gibi sükûn üzere durulmamakta, bunun yerine fetha harekesi uzatılarak (med) okunmaktadır. Bu bağlamda, Arap yazı sisteminde fetha ile tenvînlenen kelimelerin vakıf hâlindeki telaffuzundaki uzatmaya uyum sağlamak amacıyla sâkin nûn sesinin yerine elif harfinin ibdâl edildiği görülmektedir.[76] Böylelikle her iki okuma şekli yazıda gösterilmiş olmaktadır.

Elif-i tenvîn'in kelimenin sonuna getirilmesi belirli şartlara bağlıdır. Öncelikle, kelimenin sonunda tâ-i merbûta bulunmamalıdır. Bu nedenle (صَلَاة) "namaz" ve (نِعْمَة) "nimet" gibi kelimeler bu kurala dâhil değildir.[77] Zira tâ-i merbûta ile biten kelimeler, fetha tenvîni alsalar dahi vakıf hâlinde hâ sesiyle telaffuz edilir.[78] Ayrıca, kelimenin sonunda elif harfinin üstünde veya sonrasında yazılan bir hemze (ء) bulunmamalıdır. Bu sebeple (خَطَأ) "hata" ve (جَزَاء) "ceza" gibi kelimelerin sonuna elif harfi eklenmemektedir.[79] Bunun gerekçesi Arap yazı sisteminde benzer harflerin (خطأا) şeklinde bitişik yazılmasının estetik açıdan uygun görülmemesidir.[80]

Son olarak, (فَتًى) "delikanlı" örneğinde olduğu gibi maksûr kelimelerin sonuna da elif-i maksûre (ى) yerine elif-i tenvîn getirilmemektedir.[81] Zira elif-i maksûre, bu tür kelimelerde farklı çekimlerde ortaya çıkan yâ veya vâv harfini temsil etmektedir. Örneğin (فَتًى) kelimesindeki elif, tesniye (ikil) hâlinde (فتيان) biçiminde yâ harfine dönüşmektedir. Arap yazı sisteminde telaffuza uyum sağlama bakımından bu tür kelimelerdeki yazım tercihi farklı çekimlerde ortaya çıkan harf esas alınarak belirlenmiştir. Dolayısıyla elif-i maksûre, temsil

[73] Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Lumaʿ fi'l-ʿarabiyye*, thk. Fâʾiz Fâris (Kuveyt: y.y., ts.), 13.
[74] İbn Cinnî, *el-Lumaʿ*, 13.
[75] Hureynî, *el-Metâliu'l-nasriyye*, 95.
[76] İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 89.
[77] Eymen Emîn Abdulganî, *el-Kâfî fî kavâ'idi'l-imlâ ve'l-kitâbe* (Kahire: Dâru't-Tevfîkiyye, ts.), 48.
[78] Muhammed b. Serî İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdulhuseyn el-Fetilî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.), 2/373.
[79] Hureynî, *el-Metâliu'l-nasriyye*, 280.
[80] Vâli, *Kitâbu'l-imlâ'*, 90.
[81] Abdulganî, *el-Kâfî fî kavâ'idi'l-imlâ ve'l-kitâbe*, 45.

ettiği harfe göre iki farklı şekilde yazılır: Eğer temsil ettiği harf yâ ise noktasız yâ (ى) biçiminde, vâv ise (عَصًا) örneğinde olduğu gibi dik elif (ا) biçiminde gösterilir.[82]

Öte yandan, elif harfi tenvînli kelimelerdeki kullanımı dışında, fiillerde ve (إِذَنْ) edatında da ibdâl yoluyla ortaya çıkabilmektedir.[83] Fiillerde elifin bu kullanımı, tekîd ifade eden nûn-u hafîfe harfinin yerine geçmesiyle ilgilidir. Bu duruma Mushaf imlâsında yer alan (لَنَسْفَعَنْ) ifadesinin Alak sûresinde geçen {كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ}[84] ayetindeki elif ile yazımı örnek gösterilebilir. Burada kelimenin sonundaki elif, aslında sakîn nûn harfinin elifle ibdâl edilmiş biçimidir. (إِذَنْ) edatının sonundaki sakîn nûn harfinin elifle yazımı konusunda ise nahiv ekolleri arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Basra ekolüne göre edat (إِذًا) şeklinde elifle yazılmalıdır. Kûfe ekolü ise Mushaf imlâsı dışında herhangi bir değişikliğe gidilmemesi gerektiği kanaatindedir.[85] Ferrâ, bu iki görüşten farklı bir yaklaşım sergileyerek, (إِذَنْ) edatının amel ettiği durumlarda elif farklı bir rivayete göre ise nûn harfi ile yazılması gerektiğini belirtmiştir.[86]

3.3. Kelime Başındaki Hemzenin Elif Harfi Suretinde Yazılması

Hemze, Arap yazı sisteminde kendisine özgü müstakil bir sembole sahip olmayan, ancak fonetik bakımdan belirgin bir sese tekabül eden bir harftir.[87] Telaffuzu sırasında boğazın en dip noktasından çıkan bu ses, telaffuz bakımından zorluk arz ettiğinden, dilin tabiî seyri içinde çeşitli değişimlere uğrayarak illet harflerinin (elif, vâv, yâ) fonetik özelliklerine yaklaşır.[88] Bu sebeple hemzenin değişkenlik bakımından telaffuzundaki illet harflerine uyumu gözetilerek Arap yazı sisteminde özellikle kelimenin ortasında ve sonunda çoğu zaman bu harflerin suretinde temsil edilmekte; kelimedeki konumuna ve ses ortamına göre (ء، أ، إ، ؤ، ئ) biçimlerinde yazılabilmektedir.[89]

Arap yazı sisteminde kelimelerin başında yer alan hemze, vasıl ve kat' olmak üzere iki farklı şekilde görülür. Kelime başında (أ،إ) biçiminde yazılan ve söylem sırasında telaffuz edilip sesin kesilmesine yol açan hemze türüne, kesme hemzesi anlamına gelen hemzetu'l-kat' (هَمْزَة الْقَطْع) adı verilir.[90] Bu tür hemzeler, yazıda yalnızca harekeli bir şekilde telaffuz edildiğinde bulunabilir; başka bir deyişle, hiçbir zaman sükûn hâlinde (harekesiz olarak) kelimenin

[82] Hureynî, *el-Metâliu'l-nasriyye*, 232.
[83] Hatîb, *Usûlu'l-imlâ'*, 80-81.
[84] el-ʿAlak 96/15.
[85] Hureynî, *el-Metâliu'l-nasriyye*, 276-277.
[86] Ebu'l-ʿİrfân Muhammed b. ʿAlî es-Sabbân el-Mısrî es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân ʿalâ Şerhi'l-Eşmûnî li Elfiyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997), 3/426.
[87] Ebû Caʿfer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî en-Nehhâs, *ʿUmdetu'l-Kuttâb*, thk. Bessâm ʿAbdu'l-Vehhâb el-Câbî (b.y.: Dâru İbn Hazm, 1425/2004), 191.
[88] Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed ʿAvd Mirʿab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâssi'l-ʿArabî, 2001), 15/490.
[89] Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/505.
[90] Hatîb, *Usûlu'l-imlâ'*, 42.

başında yer almaz.[91] Teorik olarak hemzenin yazım biçiminin, kendisinin veya öncesindeki harfin ses özelliklerine göre illet harflerinden herhangi birisinin suretiyle (أ، ؤ، ئ) temsil edilmesi beklenirdi. Ancak kat' hemzesi, telaffuzda ibdâl, hazif veya telyîn (illet harfine yaklaştırma) gibi fonetik süreçlere maruz kalmamaktadır.[92] Zira bu tür fonetik değişimlerin meydana gelebilmesi için hemzeden önce başka bir harfin bulunması gerekir. Bu durumda ise hemze artık kelimenin başında olmayacağından kat' hemzesi olma niteliğini de yitirmiş olur. İllet harflerinin fonetik özelliklerine sahip olmayan kat' hemzesi bu nedenle vâv ve yâ harfleri suretinde yazılmamıştır.[93]

Sahih bir harf özelliği taşımasından dolayı kat' hemzesinin, sabit bir biçimde yazılması gerekli görülmüş ve yazıda elif harfi suretinde gösterilmesi kural hâline gelmiştir. Buna göre hemze, damme ve fetha harekelerini aldığında elifin üstünde (أ), kesra harekesi aldığında ise elifin altında (إ) yazılır.[94] Elifin, diğer illet harfleri (vâv, yâ) yerine tercih edilmesi mahreç bakımından telaffuza uyum sağlama amacıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Bunun nedeni ise hemze ile elifin mahreçte yakın çıkış noktalarına sahip olmasıdır.[95] Nitekim hemze, boğazın en dip kısmından çıkan aslî bir ses iken; elif, bu sesin uzatılmış ve yumuşatılmış şekli olarak bir med (uzatma) harfi fonksiyonunu üstlenir.[96] Bu yazım kuralı, (أَخْرَجَ), (أُخْرِجَ) ve (إِخْرَاج) kelimelerinde açıkça görülür. Her üç örnekte de hemze farklı harekelere sahip olmasına rağmen elif suretinde yazılmıştır.

Arapçada kelimelerin başında yer alan hemzelerin bir kısmı, belirli kelimelerde vasıl durumunda telaffuz edilmez. Arap yazı sisteminde bu tür hemzelere geçiş hemzesi anlamına gelen hemzetü'l-vasıl (هَمْزَة الْوَصْل) denilmektedir.[97] Biçim bakımından kat' hemzesiyle (همزة القطع) benzer şekilde elif (ا) harfiyle gösterilmekle birlikte, vasıl hemzesinin üzerinde veya altında hemze işareti (ء) yer almaz.[98] Fiillerde if'âl babı dışında kalan bütün fiil kalıplarının mâzî, masdar ve emir formlarında, isimlerden (ابن) ve (اسم) gibi bazı kelimelerde, harflerden ise yalnızca elif-lâm takısının (ال) başında bulunan hemze vasıl hemzesidir. Bu örneklerin dışındaki hemzeler ise hemze-i kat' olarak kabul edilir.[99]

---

[91] Yaʿîş b. ʿAlî İbn Yaʿîş, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, thk. İmîl Bedîʿ Yaʿkûb (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 5/519.

[92] İbn Cinnî, *Sirru sinâʿati'l-iʿrâb*, 1/55.

[93] İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 24-25.

[94] Ebu'l-Feth ʿOsmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *ʿUkûdu'l-Hemz*, thk. Mâzin el-Mubârek (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1409/1988), 57-58.

[95] İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 25.

[96] Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 15/490.

[97] Hatîb, *Usûlu'l-imlâ'*, 20.

[98] Hureynî, *el-Metâliu'l-nasriyye*, 161-162.

[99] Kabbiş, *el-İmlâu'l-'arabi neşetuhu ve kavâ'iduhu ve mufredâtuhu ve temrînâtuhu*, 26; İsmail Durmuş, "Hemze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/193.

Vasıl hemzesi ibtidâ (konuşmaya başlama) hâlinde telaffuz edilirken, vasıl (önceki kelimeye bağlanma) durumunda telaffuz edilmez.[100] Örneğin (الْكِتَاب) kelimesi (الْكِتَابُ مُفِيدٌ) cümlesinde ibtidâ konumunda bulunduğundan *el-kitâb* şeklinde telaffuz edilir. Buna karşılık (فِي الْكِتَابِ) ifadesinde vasıl hâli söz konusu olduğundan hemze telaffuz edilmeden "fi'l-kitâb" şeklinde okunabilir. Arap yazı sisteminde, vasıl hâlinde okunmayan bu hemze için (ا) sembolü kullanılmıştır. Böylece bu hemzenin hem vasıl hem de ibtidâ durumundaki iki farklı telaffuzu yazıda gösterilmiştir.

4. Estetik Bir Görünüm Kazandırma

Arapça imlâ geleneğinde kuralların belirlenmesinde yazının estetik görünüm kazanması da belirleyici bir amaç olarak öne çıkmaktadır. Yazıda harflerin yoğun biçimde art arda gelmesinin görsel bir ağırlık ve karmaşa meydana getirdiği (كَرَاهَة اجْتِمَاعِ الْحُرُوفِ), bu sebeple bazı harflerin yazıda hazfedilmesinin tercih edildiği ifade edilmiştir. Özellikle hat üzerinde çirkin bir görünüm oluşturan tekrarlar, kelime bünyesinde zaten takdiren mevcut kabul edilen unsurların yazıya yansıtılmamasıyla giderilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede, telaffuzda varlığını sürdüren ancak yazıda görsel yük oluşturan bazı harf ve işaretlerin düşürülmesi, imlânın estetik boyutunu korumaya yönelik bir tercih olarak dikkat çekmektedir. Bu bağlamda estetik bir görünüm kazandırma amacının gözetildiği iki örnek aşağıda verilmiştir.

4.1. Elif-Lâm Takısının Yazımı

Arapçada elif-lâm takısı (ال), nekre bir ismin başına gelerek onu marife hâline getiren tanımlık harfidir.[101] Bu harf, bağlama göre kimi zaman belirli bir varlığa işaret ederek ahd bildirir; kimi zaman bir türün mahiyetini ifade ederek cins; kimi zaman da bütün fertleri kapsayarak istigrâk anlamı sağlayabilir.[102] Telaffuz açısından elif-lâm takısındaki lâm harfi, kendisinden sonra gelen harfin niteliğine bağlı olarak iki farklı fonolojik davranış sergiler ve bu açıdan lâmu'ş-şemsiyye ile lâmu'l-kameriyye şeklinde iki kısma ayrılır.[103]

Lâmu'ş-şemsiyye, lâm harfinin yazıldığı hâlde telaffuz edilmediği, buna karşılık kendisinden sonra gelen harfin şeddeli okunduğu durumu ifade eder. Bu kullanım, lâm harfinin kendisinden sonraki harfle fonetik olarak kaynaşmaya elverişli olduğu durumlarda ortaya çıkan bir idgam sürecidir. Şemsî harfler olarak bilinen (ت، ث، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ل، ن) harfleri lâm ile kolayca bütünleşebildiği için bu tür kelimelerde lâm okunmaz ancak

[100] Hârun, *Kâvâ'idu'l-imlâ ve 'alâmâtu't-terkîm*, 7.

[101] Ebu'l-Kâsım ʿAbdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-Lâmât*, thk. Mâzin el-Mubârek (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 41; Ömer Faruk Yetim, *Nahiv Kurallarının Fıkhî İhtilaflardaki Rolü* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 42-61.

[102] Ebû Muhammed ʿAbdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. ʿAbdullâh İbn Yûsuf ‹Cemâleddîn İbn Hişâm Cemâleddîn b. Hişâm, *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn ʿAbdu'l-Hamîd (Kahire: Matbaatu's-Saade, 1383/1963), 112.

[103] Ebû es-Seʿd Zeynüddîn Mansûr b. Ebî'n-Nasr b. Muhammed et-Tablâvî, *Kitâbu'ş-şemʿati'l-mudıyye bi-neşri kırâʾâti's-sebʿati'l-mardıyye*, thk. Ali Seyyid Ahmed Cafer (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003), 1/515-517.

yazıda gösterilir. Takip eden harf ise şeddeli telaffuz edilir. Örneğin (الشَّمْس) "güneş" kelimesinde lâm yazılı olmasına rağmen telaffuz ve kelime "eş-şems" şeklinde okunur. Buna karşılık lâmu'l-kameriyye, elif-lâm takısındaki lâmın hem yazıldığı hem de telaffuz edildiği durumu ifade eder. Bu kullanım, kamerî harfler olarak adlandırılan (أ، ب، ج، ح، خ، ع، غ، ف، ق، ك، م، ه، و، ي) harfleriyle başlanan kelimelerde görülür. Bu harfler lâm ile kaynaşmaya fonetik olarak uygun olmadıklarından idğam gerçekleşmez ve lâm açık şekilde telaffuz edilir. Örneğin (القَمَر) "ay" kelimesi "el-Kamer" şeklinde okunur.[104]

Elif-lâm takısındaki lâmın telaffuzunun, kendisinden sonraki kelimenin başlangıç harfinin fonetik niteliğine bağlı olarak değişiklik göstermesine rağmen, yazıda her iki durumda da sabit bir şekilde bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte, (ال) takısının belirli harflerle birleşmesi durumunda estetik kaygılar ve yazı bütünlüğünü sağlama amacıyla bazı imlâ tasarruflarına gidildiği söylenebilir.[105] Bu çerçevede, elif-lâm takısından önce fethalı veya kesralı bir lâm harfi yahut istifhâm hemzesi geldiğinde, harflerin ardışık olarak dizilmesinden kaynaklanabilecek görsel karmaşıklığı önlemek amacıyla vasıl hemzesi yazıda hazfedilir. İstifhâm hemzesi elif-lâm takısının bulunduğu bir kelimeye geldiğinde (آلشَايُ سَاخِنٌ أَوْ بَارِدٌ) "Çay sıcak mı yoksa soğuk mu?" örneğindeki gibi önündeki vasıl hemzesi hazfedilir.[106] Benzer durum fethalı ya da kesralı bir lâm harfinin gelmesi durumunda da geçerlidir. Bu duruma (الشَّمْس) ve (القَمَر) kelimeleri ya da (الذي) gibi ism-i mevsuller örnek verilebilir. Zira bu ve benzeri kelimeler başına lâm harfi geldiğinde (للشَّمْس), (للقَمَر) ve (للذي) biçiminde yazılır ve elif-lâm takısındaki vasıl hemzesi hazfedilir.[107]

Buna karşılık, başlangıç harfi lâm olan kelimelerde imlâ daha karmaşık bir hâl almaktadır. Çünkü bu tür kelimelere elif-lâm takısı getirildiğinde, (اللهو) "eğlence" örneğinde olduğu gibi, yazı bakımından ardışık hâlde üç benzer harf ortaya çıkmaktadır. Bu yığılmanın estetik açıdan uygun görülmemesi ve yazımın sadeliğini zedelemesi sebebiyle hem vasıl hemzesi hem de kelimenin aslî lâm harfi hazfedilir; böylece kelime (للهو) şeklinde daha akıcı ve görsel olarak daha dengeli bir biçimde yazılır.[108] Ancak Radî el-Esterâbâdî (ö. 688/1289'dan sonra) bu yazım biçimiyle marife ve nekra isimleri birbirinden ayırmanın zorlaşacağını ifade ederek (لللهو) örneğindeki gibi üç lâm ile yazımın daha ihtiyatlı olacağını söylemektedir.[109]

---

[104] Mahmud b. Ali Besse, *el-ʿAmîd fî ʿilmi't-tecvîd*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (İskenderiye: Dâru'l-ʿAkîde, 1425/2004), 43-45.
[105] İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 69.
[106] Abdulganî, *el-Kâfî fî kavâ'idi'l-imlâ ve'l-kitâbe*, 49.
[107] Hârun, *Kâvâ'idu'l-imlâ ve 'alâmâtu't-terkîm*, 38.
[108] Hureynî, *el-Metâliu'l-nasriyye*, 383; Vâli, *Kitâbu'l-imlâ'*, 128.
[109] Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyyeti İbni'l-Hâcib*, 3/331.

4.2. Kelime Sonralarındaki Elif Harfinin Yazımı

Arapçada elif harfi, isim, fiil ve harf olmak üzere bütün kelime türlerinin sonunda yer alabilir. İmlâ kuralları açısından kelime sonundaki elifin yazımı uzun elif (ا) veya noktasız yâ (ى) sûretinde olmak üzere iki şekilde gerçekleşir.[110] Bu iki yazım biçimi arasındaki tercih, genel olarak ilgili kelimenin çekiminde ya da imâle gibi farklı telaffuzlarında yâ harfinin ortaya çıkıp çıkmamasına bağlıdır. Buna göre, ilgili kelimenin muzâri ve tesniye gibi farklı çekimlerinde yâ harfi meydana geliyorsa ya da bu kelimede yâ harfine bir imâle söz konusuysa kelime sonundaki elif noktasız yâ şeklinde (ى), yâ ortaya çıkmıyorsa uzun elif (ا) biçiminde yazılır.[111] Bu kurala (دَعَا) ve (جَرَى) fiilleri örnek verilebilir.

Harflerin mebnî oluşu sebebiyle çekime girmemeleri, çoğunlukla onların uzun elif ile yazılmasını gerektirmiştir. Nitekim meânî harflerinden (لا، ما، عدا، إلا، كلا) ile hurûf-ı hecâdan (با، تا، ثا) gibi örnekler uzun elifle yazılan kelimelerdir.[112] Ancak bu genel kuralın bazı istisnaları da bulunmaktadır. Bu bağlamda (إلى، على) harfleri, mebnî olmalarına rağmen, zamirlerle kullanıldıklarında yâ harfinin ortaya çıkması (إليه، عليه) sebebiyle elif-i maksûre (ى) ile yazılmıştır. (بلى) edatı da imâle ile telaffuz edilmesi dikkate alınarak yâ sûretinde yazılan kelimeler arasında yer alır.[113] (حتى) harfinin yazımı ise klasik kaynaklarda farklı şekillerde gerekçelendirilmiştir. Kalkaşendî'ye (ö. 821/1418) göre (حتى), anlam bakımından (إلى) harfine yakınlığı yahut bazı lehçelerde imâleye konu olması nedeniyle noktasız yâ suretinde yazılmaktadır.[114] İbnu'l-Enbârî'ye (ö. 328/940) atfedilen bir görüşe göre ise, (حتى) harfinin bu şekilde yazılmasının kendisinden sonra gelen kelimenin zâhir bir isim mi yoksa zamir mi olduğunu ayırt etmeye yönelik olduğunu ileri sürer. Nitekim (حتى) harfi zâhir bir isimle birleştiğinde kelime yâ sûretinde (حتى زيد) yazılırken, zamirlerle birleştiğinde uzun elifle (حتاه) yazılmaktadır.[115]

İsim ve fiillerde de genel olarak aynı kural geçerlidir. Özellikle üç harfli isim ve fiillerde, kelimenin çekiminde elifin aslı vâvdan dönüşmüşse uzun elif (ا), yâdan dönüşmüşse yâ suretinde (ى) yazılır.[116] Örneğin (الْفَتَى) ve (الْعَصَا) isimlerinin tesniyeleri (الْفَتَيَانِ) ve (الْعَصَوَانِ) şeklindedir. Bu durum elif harfinin (الفتى) kelimesinde noktasız yâ (ى) ve (العصا) kelimesinde ise elif (ا) biçiminde yazılmasını gerektirmiştir. Benzer şekilde elif harfi (سعى) ve (غزا) fiillerinin (السعي) ve (الغزو) şeklindeki mastarlarında (سعى) fiilinde yâ ortaya çıktığı için noktasız yâ, (غزا) fiilinde ise vâv harfi ortaya çıktığı için uzun elif şeklinde yazılır.[117] Üç harften fazla olan

[110] Vâli, *Kitâbu'l-imlâ'*, 71.
[111] Hârun, *Kâvâ'idu'l-imlâ ve 'alâmâtu't-terkîm*, 25-26; İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, ts., 255-260.
[112] Hatîb, *Usûlu'l-imlâ'*, 70.
[113] Hureynî, *el-Metâliu'l-nasriyye*, 232.
[114] Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ fî sınâ'ati'l-inşâ*, 3/203.
[115] Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/425.
[116] Abdulganî, *el-Kâfî fî kavâ'idi'l-imlâ ve'l-kitâbe*, 102.
[117] Hârun, *Kâvâ'idu'l-imlâ ve 'alâmâtu't-terkîm*, 25-26.

isimlerde ise genel kural olarak kelime sonundaki elifin noktasız yâ biçiminde yazılması benimsenmiştir.[118] Bunun gerekçesi olarak, bu tür kelimelerin çekimlerinde çoğunlukla yâ harfinin ortaya çıkması gösterilebilir. Örneğin muzârî çekimi (يَدَّعِي) şeklinde olan (ادَّعَى) fiili her ne kadar aslı (دَعَا) olup sonundaki elif, vâv kökenli olsa da noktasız yâ şeklinde yazılır.[119]

Tıpkı harflerde olduğu gibi isim ve fiillerde de bu kurala ilişkin istisnalar bulunmaktadır. Örneğin (مُوسَى، عِيسَى، كِسْرَى، بُخَارِى) gibi Arapça'ya başka dillerden giren (muarreb) özel isimler dışında, tüm yabancı özel isimlerin sonundaki elif (موسيقا، يهودا) "müzik, Yehuda" örneklerinde olduğu gibi genellikle uzun elif (ا) şeklinde yazılır.[120] Mebnî isimlerde de aynı yaklaşım geçerli olmakla birlikte, yalnızca (الألى) ism-i mevsûlü ile (أولى) ism-i işareti ve (متى، لدى، أَنَّى) gibi bazı zarflarda elif, noktasız yâ biçiminde (ى) yazılır.[121] Ayrıca lehçe farklılıklarının imlâya yansıdığı özel durumlar da mevcuttur. Kimi lehçelerde hemze ve noktasız yâ arasında değişkenlik gösteren kelimeler (الحلوى / الحلواء) uzun elifle (الحلوا) şeklinde de yazılabilmektedir. Benzer şekilde bazı lehçelerde hemzenin yâ ile telaffuz edilmesi nedeniyle (قرأت / قريت) gibi kelimeler (قرا) ya da (قرى) şeklinde yazıda iki farklı biçimde yer alabilir.[122] Yine son sesi vâv veya yâ arasında değişen bazı kelimeler, lehçelere göre (نَمَا / يَنْمُو) veya (نَمَى / يَنْمُي) örneklerinde olduğu gibi iki farklı yazımla gösterilebilir.[123]

Arapçada kelime sonundaki elif harfinin yazımına ilişkin tercihlerin yalnızca fonetik veya morfolojik ilkelere dayanmadığı, aynı zamanda estetik bir kaygının da belirleyici olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, aslında yâ sûretinde (ى) yazılması gereken bazı kelimelerde, kelimenin içinde yer alan harf dizilimlerinin görsel bütünlüğünü korumak amacıyla uzun elif (ا) tercih edilmektedir. Nitekim (الدنيا) "dünya" ismi ile (يحيا) "yaşıyor" fiili bu duruma örnek teşkil eder. Teorik olarak tesniye çekiminde yâ harfinin ortaya çıktığı için ya da üç harften fazla olması nedeniyle (الدُّنْيَا) kelimesinin sonundaki elifin, noktasız yâ şeklinde yazılması gerekirdi. Aynı şekilde (يَحْيَا) fiilinin sonundaki elif de fiilin son kök harfinin yâ olması nedeniyle (يحيى) şeklinde yâ suretinde yazılmalıydı. Ancak her iki kelimede de son eliften önce bir yâ harfi yer aldığı için iki yâ'nın yan yana gelmesi yazım estetiği açısından uygun görülmemiş, bu nedenle elif uzun elif biçiminde (ا) yazılmıştır.[124] Buna karşılık (يحيى) "Yahya" özel ismi, sık kullanılması nedeniyle ve fiille karıştırılmaması için söz konusu kuraldan istisna edilmiştir.[125] Benzer bir estetik kaygı, kökü vâv harfiyle biten (بأى، دأى، سأى، شأى، فأى، مأى) gibi fiillerin yazımında da görülmektedir. Bu fiillerin aslî kökleri vâv harfi ile bitmesinden dolayı son harfin uzun elif (ا) ile yazılması beklenirdi. Ancak bu durumda kelimede iki elifin yan

[118] Cemâleddîn b. Hişâm, *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*, 330.
[119] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab*, "d'av", 13/620.
[120] Kabbiş, *el-İmlâu'l-'arabi neşetuhu ve kavâ'iduhu ve mufredâtuhu ve temrînâtuhu*, 101.
[121] Hatîb, *Usûlu'l-imlâ'*, 71.
[122] Hârun, *Kâvâ'idu'l-imlâ ve 'alâmâtu't-terkîm*, 25.
[123] Hureynî, *el-Metâliu'l-nasriyye*, 265.
[124] Hureynî, *el-Metâliu'l-nasriyye*, 246.
[125] İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 45.

yana gelmesi (أا) yazım bakımından güzel görülmediği için bahsi geçen fiillerdeki elif harfi, yâ suretinde (ى) yazılmıştır.[126]

Şiir yazımında kafiye, seci, cinas ve tevriye gibi edebî sanatlarda estetik bir uyum sağlamak amacıyla çeşitli yazım değişikliklerinin yapıldığı görülmektedir. İmlâ müşâkelesi (الْمُشَاكَلَة الْخَطِّيَّة) olarak adlandırılan bu uygulamaya aşağıdaki iki beyit örnek olarak gösterilebilir (müctes):[127]

يَا سَـيِّداً حَازَ رِقِّي بِـمَـا حَـبَـانِي وَ (أَوْلَا)
أَحْسَنْتَ بِراً أَحْسَنْتُ فِي الشُّكْرِ أَوْ لَا

"Ey bana bağışladığı ve lütfettiği nimetlerle gönlümü esir alan efendi!
Sen ihsanda hiç kusur etmedin; söyle, ben şükürde kusur ettim mi?"

Yukarıdaki ilk beyitte geçen (أَوْلَا), "iyilik yaptı, lütufta bulundu" anlamındaki (أَوْلَى) fiilidir. Ancak ikinci beyitte yer alan (لا) nefiy edatıyla yazım bakımından uyum sağlamak amacıyla, bu kelimenin yazımı elif harfi suretine dönüştürülmüştür. Böylece kelime, anlamdan ziyade kafiye ve görsel uyumu önceleyen bir imlâ müşâkelesine tabi tutulmuştur.

Benzer bir duruma şiir dışında edebî sözlerde de görmek mümkündür. Örneğin (سَامِحْ أَخَاكَ إِذَا هَفَا، وَأَنْجِدْهُ إِذَا هَوَا) "Kardeşin bir hatanın peşinde koştuğunda onu bağışla; düştüğünde de ona yardım et" sözünde (هوا) "düştü" fiilinin son harfi yâ asıllı olduğu için normalde (هوى) şeklinde yazılması gerekirdi. Ancak (هفا) "hata etti" fiiliyle estetik bir uyum sağlamak amacıyla uzun elif ile yazılmıştır.[128] İbn Fâris (ö. 395/1004), Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi bazı âlimler, mushaf imlâsında da bunun örneğinin bulunduğunu belirtmişlerdir. Bu bağlamda ed-Duhâ suresinin {وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى} ayetinde[129] aslı vâv ile bitmesine rağmen (سَجَى) kelimesinin mushaf hattında yâ ile yazılması, kendisinden önce (الضُّحَى) ve sonra (قَلَى) yâ ile yazılan kelimelerle uyum sağlama bağlamında değerlendirilmiştir.[130]

---

[126] Hureynî, *el-Metâliu'l-nasriyye*, 261.
[127] Hureynî, *el-Metâliu'l-nasriyye*, 249.
[128] Hârun, *Kâvâ'idu'l-imlâ ve 'alâmâtu't-terkîm*, 23.
[129] ed-Duhâ 93/2.
[130] Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fıkhi'l-luğati'l-ʿArabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-ʿArabi fi kelâmihâ* (b.y.: y.y., 1418/1997), 175; Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. ʿAbdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiʿî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Dâru İhyâʾi'l-Kutubi'l-ʿArabiyye, 1376/1957), 3/391; Ebu'l-Fazl Celâlüddîn ʿAbdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luğa ve envâʿihâ*, thk. Fuâd ʿAlî Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1418/1998), 1/269.

SONUÇ

Erken dönem Arap yazısında noktalama ve harekelemenin yaygın biçimde kullanılmaması, harf biçimlerinin kimi zaman birbirine benzeşmesine yol açmış, bu durum ise imlâ kurallarının ortaya çıkmasına büyük oranda zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede imlâ, henüz müstakil bir disiplin kimliği kazanmadan önce dahi yazım, okunuş ve anlam arasındaki ilişki bağlamında üzerinde durulan bir alan olmuştur. Günümüzde harflerde noktalama işaretlerinin yerleşmiş olmasına rağmen, harekelemenin çoğu metinde kullanılmaması, imlânın doğru okuma ve anlamlandırmadaki işlevini sürdürdüğünü teyit etmektedir.

İmlâ kurallarının büyük ölçüde harf artırma, eksiltme, değiştirme ve bitişik–ayrı yazma olmak üzere dört temel yöntem üzerinden belirlendiği görülmektedir. Bununla birlikte imlâ kitaplarında "nasıl yazılır?" sorusunun, söz konusu eserlerin genellikle bu yöntemlere göre telif edilmesi sayesinde nispeten sistematik biçimde izlenebildiği, buna karşılık "hangi amaçla böyle yazılır?" sorusuna verilen cevapların çoğu zaman dağınık gerekçelendirme ifadeleri içerisinde kaldığı söylenebilir. Bu bağlamda çalışmada, imlâ ve nahiv literatüründe kuralları gerekçelendirmek için kullanılan ve çoğu zaman mefûlun leh konumunda yer alan ifade kalıpları incelenmiş, sonuç olarak imlâ kurallarının belirlenmesinde belirsizliği giderme, kolaylaştırma, telaffuza uyum sağlama ve estetik bir görünüm kazandırma şeklinde dört ana amacın gözetildiği tespit edilmiştir.

Söz konusu amaçlar, birbirinden tamamen bağımsız değerlendirmemelidir. Nitekim bu amaçlar kimi zaman aynı kural üzerinde farklı düzeylerde birlikte işleyen ve yer yer birbirini sınırlandıran ilkeler olarak değerlendirilebilir. Özellikle belirsizliği giderme amacının, diğer amaçlar üzerinde yönlendirici bir üst ilke gibi işlediği; kolaylaştırma, telaffuza uyum sağlama ve estetik görünüm kazandırma amaçlarına ancak yazımda bir belirsizlik ortaya çıkmadığı sürece riayet edildiği anlaşılmaktadır.

Belirsizliği giderme amacına riayet etmede özellikle harf artırma ile vasıl–fasıl yöntemlerinin öne çıktığı görülmektedir. Kolaylaştırma amacının gözetildiği kurallar arasında hazif yönteminin belirgin biçimde uygulandığı söylenebilir. Telaffuza uyum sağlama amacı ise iki farklı açıdan ele alınabilir. Tek harfli kelimelerin yazıda müstakil bırakılmaması gibi kurallar, sözlü dile uyum sağlama amacının gözetildiğini göstermektedir. Diğer taraftan kelime sonundaki tâ harfinin açık veya kapalı biçimde yazımıyla ilgili ayrım, kelimenin farklı telaffuz ihtimallerinin yazıda gösterilmesine yönelik bir hassasiyetin imlâ kurallarında dikkate alındığını ortaya koymaktadır. Bu tür uygulamalarda genellikle ibdâl yönteminin tercih edildiği görülmektedir. Estetik görünümü ve yazının görsel bütünlüğünü koruma amacı ise, özellikle harflerin yoğun biçimde art arda gelmesinin hoş karşılanmamasıyla ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda elif-lâm takısının bazı bağlamlarda yazımında vasıl hemzesinin düşürülmesi yahut lâm ile başlayan kelimelerde harf yığılmasını azaltmaya

yönelik tasarruflara gidilmesi, estetik kaygının imlâ kurallarında sınırlı fakat belirgin bir rol oynadığını göstermektedir.

Sonuç olarak, Arapça imlâ geleneğinde yazım kurallarının tek bir amaca indirgenemeyecek kadar çok amaçlı bir yapı arz ettiği söylenebilir. İmlâ kurallarının belirsizliği giderme, kolaylaştırma, telaffuza uyum sağlama ve estetik görünüm kazandırma gibi amaçlar doğrultusunda sistematik tercihler olarak şekillendiği ve buna bağlı olarak Arap yazı geleneğinin işlevsel bir bütünlük arz ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda imlâ kurallarının, nahiv ve fonetikle ilişkili, anlamı yönlendiren aktif bir dil alanı olduğu söylenebilir. Sonraki çalışmalarda imlâ kurullarının amaç-yöntem ilişkisi içerisinde ele alınmasının Arapça öğretimindeki katkısı değerlendirilmesi ayrıca mushaf imlâsı gibi farklı dönem ve metin türlerinde karşılaştırmalı biçimde incelenmesiyle, bu çalışmada ortaya konulan çerçeve daha da genişletilebilir.

Kaynakça

Abdulganî, Eymen Emîn. *el-Kâfî fî kavâ'idi'l-imlâ ve'l-kitâbe*. Kahire: Dâru't-Tevfîkiyye, ts.

Aktaş, Osman - Yaqoob, Luay Hatem. "Noktalama İşaretlerinin Anlama Etkisi Bakımından Arapça ve Türkçe-nin Karşılaştırılması". *International Journal of Filologia* 6 (30 Aralık 2021), 1-19. https://doi.org/10.51540/ijof.996841

Altıkulaç, Tayyar. "Mushaflarda İmlâ Problemi". *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat Sempozyumu*, 53-63.

Aydın, Atik. "Arap Dilinde Noktalama İşaretleri: Tarih ve Uygulama". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/23 (2012), 1.

Aydın, Mustafa. "Arap Yazı Sistemi". *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi* 10/4 (01 Ekim 2018), 1-8.

Besse, Mahmud b. Ali. *el-ʿAmîd fî ʿilmi't-tecvîd*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. İskenderiye: Dâru'l-ʿAkîde, 1425/2004.

Bolelli, Nusrettin. *Modern Metodla Arapça İmla Kuralları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Boz, Halit. "Kur'ân-ı Kerîm'de Salât (Namaz) Kelimesinin İmlasındaki Farklılıklar ve Sebepleri". *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, 144-156.

Cemâleddîn b. Hişâm, Ebû Muhammed ʿAbdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. ʿAbdullâh İbn Yûsuf ‹Cemâleddîn İbn Hişâm. *Nuktetu'l-iʿrâb*. b.y.: Dâru'r-Riyâde, 1442/2021.

Cemâleddîn b. Hişâm, Ebû Muhammed ʿAbdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. ʿAbdullâh İbn Yûsuf ‹Cemâleddîn İbn Hişâm. *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn ʿAbdu'l-Hamîd. Kahire: Matbaatu's-Saade, 1383/1963.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân, Muhammed Sâdık Kamhavî. *el-Muknîʿ fî resmi mesâhifi ehli'l-emsâr*. Kahire: Meketebetu'l-Kulliyati'l-Ezheriyye, ts.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân, Muhammed Sâdık Kamhavî. *el-Muhkem fî nakti'l-masâhif*. thk. İzzet Hasan. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1407.

Durmuş, İshak. "Arap Yazı Dilinde İmlâ Kurallarının Cümle Öğelerini Belirlemedeki İşlevi". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (31 Aralık 2024), 1015-1039. https://doi.org/10.47424/tasavvur.1548218

Durmuş, İsmail. "Harf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/158-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Durmuş, İsmail. "Hemze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/190-193. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Durmuş, İsmail. "Tâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/281-282. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ebbezî, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Beccâî el-Ebbezî Şihâb ed-Dîn el-Endelusî. *el-Hudûd fî ʿilmi'n-Nahv*. thk. Necât Hasan ʿAbdullâh Nevlî. Medine: el-Câmiʿatu'l-İslâmiyye, 1421/2001.

Erdoğan, Ayhan. *Arapça İmla Klavuzu*. Konya: Kutluboğa Yayınları, 2000.

Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasan er-Razî Necmu'd-Dîn. *Şerhu Şâfiyyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1395/1975.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed ʿAvd Mirʿab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâssi'l-ʿArabî, 2001.

Ğalâyinî, Mustafa b. Muhammed Selîm. *Câmiʿu'd-durûs el-ʿarabiyye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1414/1993.

Hacımısıroğlu, Mücella. "Mushaf İmlası Edebiyatında İstidrak Olgusu: İbnu'l-Kâdî el-Miknâsî (öl. 1082/1672) ve Beyânü'l-Hilâf Örneği = The Phenomenon of Istidrak in Mushaf Ortography Literature: Example of Ibn al-Qadi al-Miknasi (d. 1082/1672) and His Book Named Bayanu'l-Khilaf". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII/1 (2024), 280-299.

Hârun, Abdusselâm Muhammed. *Kâvâ'idu'l-imlâ ve 'alâmâtu't-terkîm*. Kahire: Dâru't-Talâi', ts.

Hatîb, Abdullatif Muhammed. *Usûlu'l-imlâ'*. Kuveyt: Dâru Sa'deddîn, 1994.

Hureynî, Ebû'l-Vefa Nasr b. Yunus el-Vefai. *el-Metâliu'l-nasriyye li'l-matâbii'l-mısriyye fi'l-usûli'l-hattiyye*. thk. Taha Abdulmaksud. Kahire: Mektebetu's-Sunne, 2005.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî. *el-Lumaʿ fi'l-ʿarabiyye*. thk. Fâʾiz Fâris. Kuveyt: y.y., ts.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî. *Sirru sinâʿati'l-iʿrâb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1421/2000.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî. *ʿUkûdu'l-Hemz*. thk. Mâzin el-Mubârek. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1409/1988.

İbn Durusteveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Cafer b. Muhammed. *Kitâbu'l-kuttâb*. thk. İbrâhim Sâmerrâi - Abdulhuseyin el-Fetlî. Kuveyt: Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1977.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî. *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğati'l-ʿArabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-ʿArabi fî kelâmihâ*. b.y.: y.y., 1418/1997.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim. *Edebu'l-kâtib*. thk. Ali Fâ'ûr. Suud: Vizâratu'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1987.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ʿAbdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Edebu'l-kâtib*. thk. Muhammed ed-Dâlî. b.y.: y.y., ts.

İbn Mâlik, Muhammed b. ʿAbdullâh. *Teshîlu'l-favâʾid ve tekmîlu'l-mekâsid*. thk. Muhammed Kâmil Berekât. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1387/1967.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-ʿArab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.

İbn Yaʿîş, Yaʿîş b. ʿAlî. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*. thk. İmîl Bedîʿ Yaʿkûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbnu'd-Dehhân, Ebû Muhammed Nâsıhuddîn Saîd b. el-Mubârek b. Alî b. Abdillâh en-Nahvî el-Bağdâdî. *Bâbu'l-Hicâ'*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1976.

İbnu's-Serrâc, Muhammed b. Serî. *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. Abdulhuseyn el-Fetilî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.

İbrahim, Abdulalim. *el-İmlâ' vet'terkîm fi'l-kitâbeti'l-'Arabiyye*. Mısır: Mektebetu Garîb, ts.

Kabbiş, Ahmed. *el-İmlâu'l-'arabi neşetuhu ve kavâ'iduhu ve mufredâtuhu ve temrînâtuhu*. Dımeşk-Beyrut: Dâru'r-Raşîd, 1984.

Kalkaşendî, Ebu'l-ʿAbbâs Ahmed b. ʿAlî. *Subhu'l-aʿşâ fî sınâʿati'l-inşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1407.

Mâlıkî, Ebû Muhammed ʿAbdulvâhid b. Muhammed el-Umevî. *ed-Durru'n-nesîr ve'l-ʿazbu'n-nemîr*. thk. Ahmed ʿAbdullâh el-Mukrîʾ. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Funûn, 1411/1990.

Maşalı, Mehmet Emin. "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası". *Usûl: İslam Araştırmaları* 22 (2014), 7-24.

Nehhâs, Ebû Caʿfer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî. *ʿUmdetu'l-Kuttâb*. thk. Bessâm ʿAbdu'l-Vehhâb el-Câbî. b.y.: Dâru İbn Hazm, 1425/2004.

Sabbân, Ebu'l-ʿİrfân Muhammed b. ʿAlî es-Sabbân el-Mısrî. *Hâşiyetu's-Sabbân ʿalâ Şerhi'l-Eşmûnî li Elfiyeti İbn Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.

Sağlam, Mustafa. "Mushaf İmlası Bağlamında Zemahşerî ve el-Keşşâf'ı". *Bütün Yönleriyle Zemahşerî* III (2023), 73-82.

Saleh, Alaadin - Bulut, Ali. "Hemze'nin ''İlmu Resmi'l-Masâhif' ve Kıraâtteki Yeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (01 Aralık 2016), 77-104.

Sarı, Mehmet Ali. "İdgam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/471-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Sarıkaya, Bekir - Karaoğlu, Serdar. "Nehcü'l-Ferâdîs Neşrinde Bazı Arapça Kelimeler ile Âyetlerin Hatalı İmlaları ve Anlama Etkisi". *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2025), 159-182. https://doi.org/10.71083/rusuhder.1746030

Seyf, Mehdi. "Mushaf İmlası ve Farklı Yaklaşımlar". *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi: Uluslararası Kıraat Sempozyumu*, 187-228.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b Osman b Kanber el-Harisi. *Kitâbu Sîbeveyhi*. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1988.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn ʿAbdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. ʿAbdulhamîd Hindâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, ts.

Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn ʿAbdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luğa ve envâʿihâ*. thk. Fuâd ʿAlî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1418/1998.

Tablâvî, Ebû es-Seʿd Zeynüddîn Mansûr b. Ebî'n-Nasr b. Muhammed. *Kitâbu'ş-şemʿati'l-mudıyye bi-neşri kırâʾâti's-sebʿati'l-mardıyye*. thk. Ali Seyyid Ahmed Cafer. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.

Vâli, Hüseyin. *Kitâbu'l-imlâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1985.

Yavuz, Lütfullah. "Kur'an'ın Topkapı Nüshasının İmlası ve Hz. Osman'a Nispeti Konusundaki Tereddütlere Cevaplar". *Diyanet İlmi Dergi* XLVI/2 (2010), 137-144.

Yetim, Ömer Faruk. *Nahiv Kurallarının Fıkhî İhtilaflardaki Rolü*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.

Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım ʿAbdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *Kitâbu'l-Hat*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Ammân: Dâru Ammâr, 1. Basım, 2000.

Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım ʿAbdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *el-Lâmât*. thk. Mâzin el-Mubârek. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1405/1985.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufassal fî san'ati'l-i'rab*. thk. Alî bû-Mulahham. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.

Zerkeşî, Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. ʿAbdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiʿî. *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru İhyâʾi'l-Kutubi'l-ʿArabiyye, 1376/1957.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Arapçayı Yabancı Dil Olarak Öğrenenlerin Yazma Beceri Düzeylerinin Belirlenmesinde Analitik Bir Elektronik Değerlendirme Aracının Tasarımı

Designing an Analytic Electronic Rating Tool to Determine the Writing Proficiency Level of Learners of Arabic as a Foreign Language

تصميم أداة تقدير إلكترونية تحليلية لتحديد مستوى الكفاءة الكتابية لدارسي اللغة العربية لغةً أجنبية

Amr MUKHTAR

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili Ve Belagati Anabilim Dalı

Asst. Prof., Kastamonu University, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Arabic Language and Rhetoric

E-Posta: amrmukhtar@kastamonu.edu.tr

Orcid: 0000-0001-7637-7611

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27.03.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Mukhtar, Amr "Arapçayı Yabancı Dil Olarak Öğrenenlerin Yazma Beceri Düzeylerinin Belirlenmesinde Analitik Bir Elektronik Değerlendirme Aracının Tasarımı". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 110-137. DOI: 10.34085/buifd.1864656

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Bu araştırma, Arapçayı yabancı dil olarak öğrenenlerin yazma yeterlilik düzeylerinin belirlenmesine ilişkin kararı desteklemede kullanılacak analitik bir elektronik değerlendirme aracı geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç, dijital öğrenme ortamlarında daha standart, adil ve tutarlı değerlendirmelere duyulan ihtiyaç göz önüne alınarak belirlenmiştir. Ortak Avrupa Dil Referans Çerçevesi'nin tanımlayıcılarını esas alan araştırmada öğrencilerin Google Classroom üzerinden değerlendirilmelerine imkân sağlayacak standart yazma görevleri tasarlanmış; söz konusu değerlendirme, performans tanımlayıcılarını yorumlanabilir ve karşılaştırılabilir puanlara dönüştüren derecelendirilmiş bir puanlama aracı kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Değerlendirme aracı dört temel ölçüt üzerine yapılandırılmıştır: görev performansı, tutarlılık ve uyumluluk, kelime bilgisi, yazım ve dilbilgisi doğruluğu. Her düzey için kademeli performans düzeyleri ve açıklayıcı tanımlamalar oluşturulmuş; her ölçüt için 25 puan olmak üzere toplam 100 puanlık bir yapı benimsenmiştir. Araştırma ayrıca, aracın dijital platform içinde uygulanmasına yönelik adımları sunarak uygulama ve geri bildirim süreçlerinin standartlaştırılmasına katkı sağlamaktadır. Beceriler ve performans göstergeleri listelerinin oluşturulmasında betimleyici-analitik bir yöntem kullanılmış; bu tanımlayıcılar gözlenebilir ve ölçülebilir ölçütlere dönüştürülmüştür; testin nihai şekli, otuz öğrenciden oluşan bir pilot örneklem üzerinde uygulanmıştır. Sonuçlar, ölçüm aracının bileşenlerine uygun bir iç tutarlılık göstermiştir (Cronbach alfa katsayısı = 0,76). Yazılı metinlerin değerlendirilmesinde güvenilirliğin sağlanması için iki değerlendirici tarafından N=10 metin üzerinde çift değerlendirme yapılmış ve nihai not bu iki değerlendirmenin ortalaması alınarak belirlenmiştir. Değerlendiriciler arasındaki tutarlılık katsayısı, sınıf içi korelasyon ICC(2,k) kullanılarak hesaplanmıştır. Sınıf içi korelasyon (ICC) puanı, genel puan = 0,984 olmak üzere yüksek çıkmış; bu da değerlendiriciler arasında çok iyi bir uyum olduğunu göstermiştir. Araştırma neticesinde, önerilen değerlendirme aracının dijital öğrenme platformu içinde standart prosedürlerle uygulanabilir olduğu, standart geri bildirim sağladığı, seviye belirleme kararlarını desteklediği ve değerlendirmede adalet ile şeffaflığı güçlendirdiği gibi sonuçlara ulaşılmış; ilerideki çalışmalarda uygulamanın farklı düzeylerdeki daha büyük örneklemler üzerinde gerçekleştirilmesi, program ihtiyaçlarına göre farklı yazma türlerini kapsayacak şekilde genişletilmesi ve düzeylerin Avrupa Ortak Dil Referans Çerçevesi tanımlayıcılarıyla ilişkisinin korunması önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi, Yazma Yeterliliği, Elektronik Değerlendirme, Elektronik Testler, Analitik Değerlendirme Aracı

Abstract

This study aimed to develop an electronic analytical rubric to support placement decisions regarding the writing proficiency level of learners of Arabic as a foreign language, in response to the need for more standardized, fair, and consistent assessment in digital learning environments. The study was based on the descriptors of the Common European Framework of Reference for Languages (CEFR). The study adopted a descriptive-analytical approach to transform these descriptors into observable and measurable criteria and to develop a list of writing skills and performance indicators. Standardized writing tasks were designed to elicit students' written production. These tasks were assessed through Google Classroom using a graded rubric that converts performance descriptors into scores that are easy to understand and compare. The proposed tool was built on four main criteria: task achievement, coherence and cohesion, vocabulary control, and spelling and grammatical accuracy, with graded performance levels and descriptors for each level. The scoring structure allocated 25 points to each criterion, with a total score of 100. The study also presented procedures for implementing the tool within the digital platform to standardize administration and feedback. The final version of the test was applied to a pilot sample of 30 learners. The results showed acceptable internal consistency for the tool components (Cronbach's alpha = 0.76). To ensure writing tasks' reliability, ten texts were each rated by two raters, and the final score was based on the average of the two ratings. The total-score ICC was high (= 0.984), indicating very high agreement between raters. The study concluded that the proposed tool is applicable using unified procedures within a digital learning platform, as it provides standardized feedback, supports placement decisions, enhances fairness and transparency, and can be expanded to cover other writing types while maintaining alignment with CEFR descriptors.

Keywords: Teaching Arabic as a foreign language, Writing proficiency, Electronic assessment, Electronic tests, Analytical rubric.

الملخص

هدف هذا البحث إلى بناء أداة تقدير إلكترونية تحليلية لدعم قرار تحديد مستوى الكفاءة الكتابية لدارسي اللغة العربية لغةً أجنبية، في ظل الحاجة إلى استخدام أدوات تقويم أكثر معيارية وعدالة داخل بيئات التعلم الرقمي، واستند البحث إلى واصفات الإطار الأوربي بوصفها مرجعًا معياريًا لصياغة مجالات الأداء الكتابي ومؤشراته، وتبنّى المنهج الوصفي التحليلي لتحويل هذه الواصفات إلى معايير قابلة للملاحظة والقياس، وصُمِّم الاختبار في صورة مهام كتابية معيارية لتوليد نصوص الدارسين، وتُقيَّم هذه المهام عبر فصول جوجل باستخدام أداة تقدير متدرجة تحوِّل واصفات الأداء إلى درجات قابلة للتفسير والمقارنة، وبُنيت الأداة على أربعة معايير رئيسة: أداء المهمة، والتماسك والاتساق، والتحكم في المفردات، والدقة النحوية والإملائية، مع مستويات أداء متدرجة وتوصيفات لكل مستوى، واعتمدت توزيعًا للدرجات يجعل لكل معيار 25 درجة بإجمالي 100 درجة، وقدَّم البحث خطوات تفعيل الأداة داخل المنصة الرقمية بما يضمن توحيد إجراءات التطبيق والتغذية الراجعة، وقد طُبِّقت الصورة النهائية للاختبار على مجموعة استطلاعية قوامها ثلاثون دارسًا، وأظهرت النتائج اتساقًا داخليًا مناسبًا لمكونات الأداة (ألفا كرونباخ = 0.76)، ولضبط موثوقية التقدير، أُجري تقدير مزدوج لعشرة نصوص بواسطة مصححين اثنين، واعتمدت الدرجة النهائية على متوسط تقديرهما، وجاء معامل الاتساق بين المصححين مرتفعًا في الدرجة الكلية(ICC = 0.984) ، بما يشير إلى اتفاق جيد جدًّا بين المصححين، كما قدَّم البحث أداة إلكترونية مقترحة تدعم قرار تحديد مستوى الكفاءة الكتابية بما يعزز العدالة والشفافية، وقد أوصى بتطبيق الأداة على دارسي اللغة العربية مع تنويع مستويات الدارسين لتعزيز قابلية التعميم، ودراسة إمكانية توسيعها مستقبلًا لتغطية أنماط كتابة أخرى بحسب احتياجات البرامج، مع الحفاظ على ربط المستويات بواصفات الإطار المرجعي الأوربي.

الكلمات المفتاحية: تعليم العربية لغةً أجنبية، الكفاءة الكتابية، التقويم الإلكتروني، الاختبارات الإلكترونية، أداة تقدير تحليلية.

1– المقدمة

تزايد الإقبال على تعلم العربية لدى الناطقين بغيرها، وتوسعت المؤسسات التعليمية في تقديمها في سياقات متنوعة وفق بيئة التعلم واحتياجات الدارسين، ولما كانت مهارات الكتابة مُلخصًا للعمليات العقلية؛ فإنها تُعَدُّ من أهم أهداف تعليم العربية لغةً أجنبية؛ إذ بها يمكن للمتعلم أن يسجل معارفه ومعلوماته، وأن يعبر عن نفسه فيما يتصل بدراسة اللغة، مما يبرهن على امتلاك الكفاءة اللغوية، وتأتي أهمية مهارات الكتابة من أهمية الإطار العام للغة؛ فاللغة وسيلة من وسائل الاتصال والتواصل فهمًا وإفهامًا، واللغة أداة الفكر ومرآته، كما أنَّ القدرة على التعبير مرتبطة بالقدرة على الفهم؛ فالهدف الرئيس من تعلُّم اللغة العربية هو تمكين الدارسين من التعبير عن أفكارهم بأسلوب فني صحيح، وذلك بتحديد الفكرة واستقصائها، وبناء الجملة بناءً سليمًا[1]، كما أن تنمية مهارة الكتابة لدى دارسي اللغات الأجنبية ترتبط بتحسين أدائهم في المهام الأكاديمية والواجبات الكتابية.[2]

وعلى الرغم من هذه الأهمية التي تحظى بها مهارات الكتابة إلا أن الدارسين يواجهون صعوبات في تعلمها، خاصة تلك المهارات التي تتصل بتماسك النص وتوظيف القواعد والتراكيب، كما أن هناك عوامل تتصل بطبيعة اللغة العربية التي تشتمل على حروف تنطق ولا تكتب، وأخرى تكتب ولا تقرأ كما رسمت، بالإضافة إلى العوامل التي تتصل بلغة المتعلم، والعوامل التي ترتبط بأساليب تدريس مهارات الكتابة.[3] وتظهر إشكالية تحديد مستوى الكفاءة الكتابية عند دارسي العربية لغةً أجنبية بسبب تداخل مكوّنات متعددة داخل النص الواحد (الصحة اللغوية، والتهجئة/الإملاء، والتراكيب، والثراء المعجمي، والاتساق والانسجام، وملاءمة الأسلوب للغرض)، وهو ما يجعل الحكم صعبًا ومُتغيرًا؛ ومن هنا تبرز الحاجة إلى أداة تقدير تحليلية تُجزّئ الأداء إلى معايير محددة، وتُحوّل واصفات الأداء إلى درجات قابلة للتفسير والمقارنة.[4]

لقد أصبحت عملية القياس والتقييم لمهارات الكتابة مطلبًا مهمًّا في تعليم اللغة العربية لغةً أجنبية، وأدوات التقدير هي إحدى وسائل التقييم والقياس التي تهدف إلى تطوير قدرات الدارسين والارتقاء بها وفق المعايير العالمية في اكتساب المهارات اللغوية.[5] وتشير بعض الدراسات إلى أن استخدام أدوات تقدير واضحة يسهم في

---

[1] راتب قاسم عاشور، "مهارات التعبير الكتابي في كتب القراءة العربية لطلبة صفوف المرحلة الأساسية في الأردن"، *مجلة جامعة القدس المفتوحة للبحوث الإنسانية والاجتماعية* 33/1 (2014)، 78.

[2] Kadir Büyükikiz ,"Türkçeyi İkinci Dil Olarak Öğrenen Yabancılar İçin Yazma Becerisi Öz Yeterlilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/18 (Aralık 2013), 71.

[3] أحمد محمد بابكر، "أثر إستراتيجية المواجهة المركزة في تنمية مهارة الكتابة لدى متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها"، *مجلة مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية* 3/5 (2021)، 163.

[4] Council of Europe ،Common European Framework of Reference for Languages: Learning, teaching, assessment – Companion volume (Strasbourg: Council of Europe Publishing,2020).

[5] أيمن حامد أحمد موسى، "اختبارات الكفاءة اللغوية للغة العربية للناطقين بغيرها بين الواقع والمأمول"، *أبحاث المؤتمر السنوي العاشر: تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في الجامعات والمعاهد العالمية، باريس: معهد ابن سينا للعلوم الإنسانية ومركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 4 (2016)*، 121.

تحسين اتساق تقويم الكتابة وتقديم تغذية راجعة أوضح للدارسين.[6] وفي ضوء التحول الرقمي المتسارع في تعليم اللغات أصبح من الممكن قياس نواتج تعلم مهارة الكتابة عبر منصات التعلم الإلكتروني،[7] الأمر الذي يقتضي أدوات تقدير إلكترونية تحليليَّة معياريَّة تُعزّز الشفافية والعدالة، ويمكن أن تُقلِّل التفاوت بين المصححين، وتوفّر للدارس معايير واضحة تعينه على تحديد نقاط القوة والضعف في نتاجه الكتابي، بما يدعم تحسينه.[8]

وعلى الرغم من وجود محاولات بحثية تناولت تقويم الكتابة أو بناء أدوات تقدير عامة للكفاءة[9]، فإن الأدبيات التي تعالج تصميم أداة تقدير إلكترونية تحليلية لتحديد مستوى الكفاءة الكتابية في العربية لغةً أجنبية مستندة إلى واصفات معيارية، ما تزال محدودة، كما أن كثيرًا من التطبيقات تكتفي بعرض معايير عامة دون توثيق إجراءات بناء الأداة، أو تدريب المصححين، أو فحص ثبات أحكامهم.[10] كما أنَّ بعض الدراسات التربويّة [11] [12] سعت إلى تطوير أدوات تقييم مهارة الكتابة بمختلف أنشطتها، والتي من شأنها أن تبتعد عن الجوانب الانطباعية في الحكم على أعمال الدارسين، وتكون موضوعية وتتسم بالدقة والمصداقية والموثوقية، وتنطلق أساسا من نواتج التعلم، وتوقعات الأداء المثالي الذي يحدده القائمون على التعليم، كما تمثل تلك الأدوات فرصة حقيقية للدارس كي يتعرف على الأداء المتوقع الذي ينبغي الوصول إليه؛ فهي بمثابة الإرشادات الموجهة التي تعينه للوصول إلى الغاية التعليمية المرجوة.

ونظرًا لما سبق فقد أكدَّت بعض الدراسات[13] الأثر الإيجابي لاستخدام أدوات التقدير المتدرجة على التحصيل الدراسي والكفاءة الذاتية الأكاديمية لدى الدارسين وأن الدارس يكون أكثر اتصالًا بمهارات الكتابة، وأكثر قدرة على الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالمهارات الكتابية كما إن استخدام مقياس تقدير وفق نموذج الكتابة والتقييم المخطط له يدعم نجاح الدارسين في المهام الكتابية.[14]

وعلى الرغم من أهمية تحديد مستوى الكفاءة الكتابية بالاستناد إلى أدوات تقدير تحليلية متدرجة فإنَّ دراسة دراوشة[15] كشفت عبر واقع تقييم مهارات الكتابة أنَّ الحكم على الإنتاج الكتابي للطلبة يتأثر بشدة بتباين معايير التصحيح، وبسبب عدم وجود أدوات تقدير متدرجة؛ بما يفتح المجال للأحكام الانطباعية ويُضعف العدالة. وتخلص الدراسة إلى أن أدوات التقدير الوصفية تسهم في ضبط عملية التقويم ورفع دقته وإمكان الوثوق بنتائجه. وتختلف هذه الدراسة عن البحث الحالي في أنها اقتصرت على الجانب النظري دون تقديم نموذج لأداة تقدير إلكترونية أو اختبارها داخل بيئة تعلم رقمية، كما أن الدراسة الحالية تركز على هدف تحديد المستوى بوصفه استخدامًا تشخيصيًا مباشرًا لمستوى الكفاءة الكتابية.

---

[6] Suat Ungan, "Yazma Becerisinin Geliştirilmesi ve Önemi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (2008), 261-271.

[7] Talal Musaed Alghizzi- Tahani Munahi Alshahrani, "Effects of grading rubrics on EFL learners' writing in an EMI setting", *Heliyon* 10/18 (2024).

[8] Nada Fahad Bin Dahmash, "The analytic use of rubrics in writing classes by language students in an EFL context: students' writing model and benefits", *Frontiers in Education* 10 (2025) **7**–8

[9] محمد عبد الرؤوف الشيخ، *بناء مقياس في الكفاءة اللغوية في اللغة العربية كلغة أجنبية* (طنطا: جامعة طنطا، كلية التربية، أطروحة دكتوراة، 1988)، 1–267.

[10] Endry Boeriswati et al.,"The Development of Authentic Assessment Rubric for Writing Skills in Arabic Language Based on CEFR" ,Al *Bayan: Jurnal Jurusan Pendidikan Bahasa Arab* 15/2 (2023),261.

[11] ماهر شعبان عبد الباري، *قوائم التقدير وفنون اللغة: مفاهيم وتطبيقات* (عمان: دار المسيرة للطباعة والنشر، 2010)، 45.

[12] صلاح الدين أحمد دراوشة، "تقييم مهارة الكتابة على المستوى الجامعي من خلال قوائم التقدير الوصفية (المعايير)"، *مجلة العلوم التربوية والنفسية* 41/4 (2020)، 77–100.

[13] يسري زكي عبود، "أثر استخدام مقاييس التقدير المتدرجة على التحصيل الدراسي والكفاءة الذاتية الأكاديمية ومهارات التقويم الذاتي لدى طالبات كلية التربية في جامعة الملك فيصل"، *رسالة الخليج العربي* 151/40 (2019)، 93.

[14] Muamber Yılmaz- Songül Aklar ،"Planlı Yazma ve Değerlendirme Modelinin İlköğretim 5. Sınıf Öğrencilerinin Kompozisyon Yazma Becerilerine Etkisi", *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* /Özel Sayı (2015), 223-234.

[15] دراوشة، *"تقييم مهارة الكتابة على المستوى الجامعي"*، 77.

بينما تقدّم دراسة ديمير ويلدرم [16] مثالًا تطبيقيًّا واضحًا في تطوير أداة تقدير متدرجة لتقويم الكتابة؛ إذ تسير في خطوات بناء أداة تقدير ثم تدعمها بإجراءات تحقق تتعلق بالملاءمة والتحكيم، وبمؤشرات للاتساق في أحكام المقيمين. وتُظهر هذه الدراسة عمليًّا كيف يمكن تحويل معايير الكتابة إلى مستويات وصفية. غير أن مجالها يظل مختلفًا عن مجال الدراسة الحالية؛ فهي تتصل بكتابة الدارسين في سياق تعليم اللغة الأم، ولا تُبنى بغرض تحديد مستوى دارسي العربية لغةً أجنبية، كما أنها لا تُطرح بوصفها أداة إلكترونية مدمجة في نظام إدارة تعلم يتيح توحيد إجراءات التطبيق والتغذية الراجعة.

وقد طوَّرت دراسة يورجانجي وباش[17] أداة تقدير للمستوى المتوسط مع الاهتمام باتساق التقدير بين المقيمين، وتتفق هذه الدراسة مع البحث الحالي في تبنّي فكرة الأداة التحليلية وربطها بمستوى محدد، إلا أن اختلاف السياق اللغوي واختلاف غرض الاستخدام حيث استهدفت تقييم مهارات الكتابة في المستوى المتوسط، وعدم استهداف تحديد مستوى الكفاءة الكتابية، يجعل الحاجة قائمة إلى أداة موجهة للعربية لغةً أجنبية تُترجم واصفات الأداء إلى درجات قابلة للتفسير في سياق تحديد المستوى. كما قدَّمت دراسة بيرقدار وديليدوزجون [18]مفتاح تقدير تحليلي لتقويم الكتابة الأكاديمية لدى الطلبة الدوليين، واعتمدت تصميمًا مختلطًا وإجراءات تحقق متنوعة للصدق والثبات على مجموعة كبيرة نسبيًّا، بما يعكس تطورًا منهجيًّا في بناء أدوات التقدير في تعليم اللغات الثانية/الأجنبية، ورغم أن هذه الدراسة تقدم نموذجًا منهجيًا قويًّا في توثيق أدلة الصدق والثبات، فإنها لا تُعالج العربية لغةً أجنبية، ولا تضع الأداة في صورة نظام تقدير إلكتروني مفعّل داخل منصة تعليمية واحدة يخدم قرار تحديد المستوى بصورة مباشرة.

ورغم أهمية الدراسات السابقة فإنها – في حدود علم الباحث– لا تقدم أداة تقدير إلكترونية تحليلية موجهة لدارسي العربية لغةً أجنبية لتحديد مستوى الكفاءة الكتابية داخل منصة تعلم بإجراءات تطبيق وتقدير موحّدة. ومن هنا تأتي الدراسة الحالية لتصميم أداة تقدير إلكترونية تحليلية وتفعيلها في فصول جوجل التعليمية، بما يتيح توحيد التقدير والتغذية الراجعة وتحويل واصفات الأداء إلى درجات قابلة للتفسير والمقارنة.

1.1 مشكلة البحث: تحددت مشكلة البحث في الحاجة إلى إطار معياري واضح يحدد المهارات الكتابية اللازمة لدارسي العربية لغةً أجنبية، وفي تباين واقع تقييم مهارات الكتابة وافتقاره إلى معايير أكثر موضوعية. وكذلك غياب مهام كتابية معيارية لتوليد نصوص الدارسين داخل بيئة تعلم رقمية، وافتقار الميدان إلى أداة تقدير إلكترونية تحليلية يمكن توظيفها لدعم قرار تحديد مستوى الكفاءة الكتابية بصورة أكثر اتساقًا ووضوحًا، بما يعكس نواتج الأداء المتوقع من الدارسين. وللتصدّي لهذه المشكلة حاول البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

السُّؤال الأوَّل: ما طبيعة المهارات الكتابية اللازمة لدارسي اللغة العربية لغةً أجنبية؟

السُّؤال الثَّاني: ما التصور المقترح لبناء مهام كتابية معيارية لتوليد الأداء الكتابي؟

السُّؤال الثَّالث: ما أداة التقدير الإلكترونية لدعم قرار تحديد مستوى الكفاءة الكتابية؟

2.1 أهداف البحث: هدف البحث إلى تحديد المهارات الكتابية اللازمة لدارسي اللغة العربية لغةً أجنبية، وتحديد واقع تقييم المهارات الكتابية لدارسي اللغة العربية لغةً أجنبية، وتصميم مهام كتابية معيارية لتوليد نصوص الدارسين داخل بيئة تعلم رقمية، وأخيرا بناء أداة تقدير إلكترونية تحليلية مقترحة لدعم قرار تقدير الأداء الكتابي وتحديد المستوى بصورة إجرائية.

---

[16] Safiye Bilican Demir- Özen Yıldırım, "Yazılı Anlatım Becerilerinin Değerlendirilmesi İçin Dereceli Puanlama Anahtarı Geliştirme Çalışması", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 47 (2019) ,457–473.

[17] Osman Kürşat Yorgancı- Bülent Baş, "Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenenler İçin B1 Düzeyi Yazma Becerisi Dereceli Puanlama Anahtarı Geliştirme Çalışması", *Okuma Yazma Eğitimi Araştırmaları* 9/1 (2021),67 –80.

[18] Emre Bayrakdar- Şükran Dilidüzgün, "Uluslararası Öğrencilerin Türkçe Akademik Yazma Becerilerinin Değerlendirilmesine Yönelik Analitik Dereceli Puanlama Anahtarının Geliştirilmesi", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 26/4 (2024),636–659.

1.3 أهمية البحث: تأتي أهمية هذا البحث بإسهامه في تقديم إطار إجرائي معياري لتقويم الكتابة في تعليم العربية للناطقين بغيرها داخل بيئات التعلم الرقمي، بما يعزّز الشفافية والعدالة ويحدّ من الأحكام الانطباعية، ويدعم قرارات تحديد المستوى والتغذية الراجعة المعيارية، ويفتح المجال لدراسات لاحقة للتحقق من الخصائص السيكومترية للأداة ومعايرة حدود المستويات.

1.4 منهج البحث: اتبع البحث المنهج الوصفيّ التحليلي لوصف وتحليل الأدبيات والبحوث التربويّة المعنية بموضوع الدراسة، كما اعتمد على إجراءات تطوير أداة تقدير إلكترونية تحليلية، وذلك عبر المسار التالي: تحديد المهارات الكتابية اللازمة لدارسي العربية لغةً أجنبية اعتمادًا على الأدبيات وواصفات الأداء المعتمدة، وصياغتها في صورة قائمة مهارات ومؤشرات أداء؛ ثم تصميم مهام كتابية مناسبة لتوليد الأداء الكتابي تمثل أنماطًا متنوعة؛ وبناء أداة تقدير تحليلية تتضمن معايير واضحة ومستويات أداء متدرجة مع توصيفات دقيقة لكل مستوى، ثم تحويلها إلى درجات قابلة للتفسير والمقارنة، بما يدعم إمكانية توظيفها في دعم قرار تقدير الأداء الكتابي وتحديد المستوى بصورة إجرائية.

1.5 حدود البحث: اقتصر البحث على:

الحدود الموضوعية :بناء أداة تقدير إلكترونية تحليلية لتقويم الكفاءة الكتابية لدى دارسي العربية لغةً أجنبية، في ضوء الإطار المرجعي الأوربي الذي يضم ستة مستويات(A1–C2) ، وتفعيلها داخل فصول جوجل التعليمية.

الحدود البشرية :التطبيق على ثلاثين دارسًا من دارسي العربية الناطقين بغيرها في كلية الإلهيات بجامعة قسطمونى.

1.6 مصطلحات البحث

– أداة التقدير الإلكترونية تحليلية: تُعرَّف بأنها" "أداة تُستخدم في التقييم، وتمثل بيانًا لنقاط التقدير التي توضع أمامها علامات بحسب مستوى الأداء"[19]، كما يرتبط التقييم التحليلي بتحليل "نتائج الأداء وتفسيرها بما يساعد في اتخاذ الإجراءات المترتبة على نتائج عملية التقويم".[20]

كما تُعرَّف إجرائيًّا في هذا البحث بأنها: أداة إلكترونية تحليلية لدعم قرار تحديد مستوى الكفاءة الكتابية لدارسي اللغة العربية لغةً أجنبية، وتتمثل في مؤشرات أداء متدرجة تصف كفاية أداء الدارسين، ولكل مستوى توصيف دقيق يميّزه عن غيره، وتُترجم هذه المستويات إلى درجات تعكس مستوى الدارس عبر فصول جوجل التعليمية.

– الكفاءة الكتابية: تُعرَّف بأنها: " قدرةَ الدارس على إنجاز مهام كتابية بدرجات متفاوتة من الإتقان وفق واصفات أداء معيارية"[21]

كما تُعرَّف إجرائيًّا في هذا البحث بأنها: القدرة على إنتاج نص مكتوب يجمع بين سلامة الشكل الكتابي (الإملاء/الترقيم)، وسلامة اللغة (المفردات والتراكيب والدقة النحوية)، وتنظيم الأفكار وترابطها، وملاءمة الأسلوب لغرض النص وسياقه. وبناءً على هذا التصور تبنى أداة التقدير على معايير تحليلية واضحة، ويُصاغ لكل معيار مؤشرات أداء قابلة للملاحظة والقياس داخل نص الدارس، والمعايير هي :أداء المهمة، التماسك والاتساق، التحكم في المفردات، والدقة النحوية والتحكم الإملائي.

2. طبيعة مهارات الكتابة لدارسي اللغة العربية لغةً أجنبية

2.1 مفهوم مهارات الكتابة:

[19] حسن شحاتة – زينب النجار، *معجم المصطلحات التربوية والنفسية* (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2003)، 29.

[20] محمد الدريج وآخرون، *معجم مصطلحات المناهج وطرق التدريس* (الرباط: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، 2011)، 18.

[21] Council of Europe ،*Common European Framework of Reference for Languages: Learning, teaching, assessment – Companion volume*.

تعددت التعريفات والآراء حول مهارات الكتابة تبعًا لتعدد وجهات نظر المختصين واختلاف الزوايا التي ينظرون منها إلى الكتابة؛ فمن التعريفات ما نظر إلى الكتابة على أنها عملية آلية حيث يهتم بظاهر المكتوب والشكل والرمز وينظر للكتابة على أنها "مجرد تمثيل رمزي لأصوات الكلام"[22]، ومنها ما أكَّد على الجانب العقلي للكتابة فهي "عملية عقلية فكرية معقدة تقودها أهداف أكبر من التركيز على الرموز"[23] ، ومنها ما ركَّز على الجانب التفاعلي والبنائي فهي "موقف تواصلي تفاعلي يتضمن التعبير عن الأفكار، وذلك للتأثير في وعي وإدراك الآخرين"[24]، ومنها ما شدَّد على الجانب التنظيمي والإنتاجي فالكتابة "منتج يتمثل في عمل يقدمه الدارس ويدل على قدرته التنظيمية للأفكار عبر إنتاج جمل متماسكة مترابطة"[25] ، ومنها ما ركَّز على الجانب الأدائي والمهاري فهي تعني "قدرة المتعلم على التعبير عن أفكاره ومشاعره تحريريًّا بلغة عربية صحيحة المبنى والمعنى"[26]، ويمكن تحديد عناصر الكتابة في قدرة حركية يدعمها إدراك بصري دقيق، وتصور ذهني صحيح وثابت للشكل (خط وإملاء)، ثم تصور عقلي للفكرة يدعمه وعاء لغوي سليم، وتتآزر هذه المكونات لتشكِّل الكفاءة الكتابية[27].

وبناء على ما سبق تُعرَّف مهارات الكتابة في هذه الدراسة بوصفها منتجًا مركّبًا، والكفاءة الكتابية هي القدرة على إنتاج نص مكتوب يجمع بين سلامة الشكل الكتابي (الإملاء/الترقيم)، وسلامة اللغة (المفردات والتراكيب والدقة النحوية)، وتنظيم الأفكار وترابطها، وملاءمة الأسلوب لغرض النص وسياقه. وبناءً على هذا التصور تبنى أداة التقدير على معايير تحليلية واضحة، ويُصاغ لكل معيار مؤشرات أداء قابلة للملاحظة والقياس داخل نص الدارس؛ ومن هذه المعايير :أداء المهمة، التماسك والاتساق، التحكم في المفردات، والدقة النحوية والتحكم الإملائي.

2.2 أهمية مهارات الكتابة:

تُعد الكتابة من المهارات اللغوية الأساسية لدارسي العربية لغةً أجنبية؛ إذ تمكّنهم من التواصل التحريري لتحقيق أغراض علمية ومهنية واجتماعية[28]، وتسهم في بناء الفهم المتبادل وتبادل الخبرات[29]، ويرى الناقة [30] أن الكتابة تشبع احتياجات الدارسين في مجالات متعددة، مثل كتابة المقالات والتقارير وتدوين الملاحظات وكتابة البحوث، فضلًا عن متطلبات الاختبارات الرسمية وغير الرسمية، فيما يؤكد طعيمة[31] أن الكتابة تدعم تعلم المهارات الأخرى؛ إذ تساعد الدارس على تثبيت المفردات والتراكيب وتوظيفها، وتحسين الأداء اللغوي بتسجيله في صورة مكتوبة، كما تشير دراسة العبيدي[32] إلى أن الكتابة تمثل غاية وظيفية ومعرفية لتعليم اللغة؛ إذ تُنمّي القدرة على التعبير المنظم عمّا يعرفه المتعلم وما يشعر به، وتُعزز الطلاقة، وبناء الفقرات، وترتيبها، وعمقها، ومن ثم تبرز الحاجة إلى معايير أداء واضحة ومؤشرات محددة تُترجم هذه الأهمية إلى تقدير عادل وتشخيص مفيد باستخدام أدوات التقدير الإلكترونية.

---

[22] رشدي أحمد طعيمة، *المهارات اللغوية مستوياتها، تدريسها، صعوباتها* (القاهرة: دار الفكر العربي، 2004)، 189.

[23] علي عبد العظيم سلام، *أثر تكامل منهج اللغة العربية على الأداء اللغوي لتلاميذ الصف الأول الإعدادي* (الإسكندرية: جامعة الإسكندرية، كلية التربية، أطروحة دكتوراة، 1993)، 207.

[24] ماهر شعبان عبد الباري، *طرائق تعليم اللغة العربية في مراحل التعليم العام: النظرية والتطبيق* (بنها: جامعة بنها، كلية التربية، 2011)، 256.

[25] فتحي علي يونس، *تعليم اللغة العربية للمبتدئين* (القاهرة: مطبعة الكتاب الحديث، 1999)، 132.

[26] هاني إسماعيل رمضان، "معايير مهارة الكتابة للناطقين بغير العربية"، *معايير مهارات اللغة العربية للناطقين بغيرها: أبحاث محكمة*، تحرير .هاني إسماعيل رمضان (غيرسون، تركيا: المنتدى العربي التركي، 2018)، 235.

[27] محمود كامل الناقة – وحيد السيد حافظ، *تعليم اللغة العربية في التعليم العام: مداخله وفنياته* (بنها: مطبعة الإخلاص، 2004)، 12/2.

[28] محمد أحمد عيسى، *فعالية برنامج لتنمية مهارات التعبير الكتابي الوظيفي لدى دارسي اللغة العربية من الناطقين بلغات أخرى* (المنصورة: جامعة المنصورة، كلية التربية، أطروحة دكتوراة، 2004)، 72.

[29] الشيخ، *بناء مقياس في الكفاءة اللغوية*، 44.

[30] محمود كامل الناقة، *تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى: أسسه – مداخله – طرق تدريسه* (مكة المكرمة: معهد اللغة العربية، 1985)، 230.

[31] رشدي أحمد طعيمة، *المرجع في تعلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى* (مكة المكرمة: معهد اللغة العربية، 1986)،187/1.

[32] خالد خاطر سعيد العبيدي، *فاعلية نشاطات قائمة على عمليات الكتابة في تنمية مهارات القصة لدى تلاميذ الصف الأول المتوسط* (مكة: جامعة أم القرى، كلية التربية، أطروحة دكتوراة، 2010)، 130.

على الرغم من أهمية مهارة الكتابة في برامج تعليم العربية لغةً أجنبية، فإن ممارسات تقييمها في عدد من السياقات التعليمية ما تزال تتسم بتفاوت في المعايير وإجراءات التصحيح[33] [34] ، بما ينعكس على اتساق الأحكام وعدالة الدرجات، ويجعل الحكم على الكفاءة الكتابية أقرب إلى تقدير انطباعي منه إلى قرار تقويمي مُقنَّن. [35] وتشير الأدبيات[36] [37] ذات الصلة بتقويم الكتابة في تعليم اللغات الأجنبية إلى أن تقليل تباين المصححين لا يتحقق بمجرد إعلان معايير عامة، بل يتطلب معايير محددة، ومستويات أداء موصوفة بدقة، وإجراءات تطبيق وتقدير موحّدة، مع التحقق الإحصائي اللاحق من اتساق أحكام المقيمين. وهو اتجاه يرسّخ فكرة أن مشكلة عدم الاتساق ليست عرضًا جانبيًا، بل قضية منهجية تعالجها أدوات التقدير التحليلية المقننة وإجراءات التفعيل الموحدة[38] .

وانطلاقًا من ذلك، فإن الحاجة في تعليم العربية لغةً أجنبية لا تقف عند الدعوة النظرية إلى التقويم المعياري، وإنما تتمثل–على نحو إجرائي– في تصميم أداة تقدير إلكترونية تحليلية قابلة للتفعيل داخل منصة تعلم رقمية، تُوحِّد المعايير وإجراءات التقدير والتغذية الراجعة، بما يضمن ترجمة واصفات الأداء إلى درجات قابلة للتفسير والمقارنة، وتدعم قرار تحديد المستوى على نحو أكثر اتساقًا وعدالة.

3.2 مهارات الكتابة في ضوء الإطار المرجعي الأوربي:

يُعِدُّ الإطار المرجعي الأوربي [39] (CEFR) مهارات الكتابة جزءًا جوهريًّا من الكفاءة التواصلية العملية الشاملة؛ حيث يضع لها مستويات محددة بمعايير تستند إلى واصفات شارحة [40] تتطور خلالها مهارات الكتابة من المهارات الأساسية إلى المهارات المعقدة، ويُتوقع من المتعلم في المستوى المبتدئ (A1–A2) إنتاج نصوص قصيرة وبسيطة مثل ملء استمارات أو كتابة بطاقات بريدية تحتوي على عبارات وجمل منعزلة حول الذات والبيئة المباشرة. ومع الوصول إلى المستوى المتوسط–B1) (B2، يتمكن من كتابة نصوص مترابطة وواضحة حول مواضيع مألوفة أو ضمن مجالات الاهتمام الشخصي، مثل كتابة رسائل شخصية أو البريد الإلكتروني شبه الرسمي، أو وصف أحداث وتجارب، مع بداية إظهار التنظيم المنطقي واستخدام الروابط الأساسية. أما في المستوى المتقدم(C1–C2) ، فيتمكن المتعلم من إنتاج نصوص واضحة ومتماسكة ومنظمة بدقة وبأسلوب مناسب للسياق والجمهور المستهدف، تشمل تقارير معقدة ومقالات نقدية وعروضًا مفصلة.

وتتعدد مهارات الكتابة في ضوء الإطار المرجعي الأوربي من حيث الهدف والنوع فتنقسم إلى إنتاج كتابي وتفاعل كتابي، ومن حيث المحتوى والشكل، فتشمل الكتابة الإبداعية والتقارير والمقالات، والمراسلات والمذكرات، ومن حيث الدقة اللغوية والوضوح ومدى تمكن المتعلم من الكفاءة الكتابية، فتشمل نطاق المفردات، والدقة النحوية، والتحكم الإملائي، والتحكم في المفردات، ومن ثم تتكامل المهارات الكتابية لتشمل[41]:

الإنتاج الكتابي: يعكس القدرة على كتابة نصوص موسعة (كالمقالات والقصص والتقارير). ويرتبط بالقدرة الإبداعية والتنظيمية للنصوص المكتوبة ويتجلى ذلك عبر مهارات الإنتاج الكتابي الكلي، والكتابة الإبداعية، والتقارير، والمقالات.

---

[33] دراوشة، "تقييم مهارة الكتابة"، 78.

[34] أريج محمد خطاب – نجاة عبد الرحمن، "مهارات الكتابة في اختبارات الكفاءة اللغوية لدى الطلاب الناطقين بغير العربية"، *فكر وإبداع* 127 (2019)، 129.

[35] Basma Alwani Nassri, "Yazma Becerisi – Arapça Konuşmayanlar İçin Arap Dili Öğretimi ile İlgili Bir Çalışma", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2020),125.

[36] Bayrakdar- Dilidüzgün, "Uluslararası Öğrencilerin Türkçe Akademik Yazma Becerilerinin Değerlendirilmesine Yönelik Analitik Dereceli Puanlama Anahtarının Geliştirilmesi".

[37] Yorgancı- Baş, "Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenenler İçin B1 Düzeyi Yazma Becerisi Dereceli Puanlama Anahtarı Geliştirme Çalışması".

[38] Büyükikiz, "Türkçeyi İkinci Dil Olarak Öğrenen Yabancılar İçin Yazma Becerisi Öz Yeterlilik Ölçeğinin Geliştirilmesi".

[39] مجلس أوربا، *الإطار المرجعيّ الأوربيّ المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها*، مترجم: عبد الناصر عثمان صبير (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 2016)، 44.

[40] رمضان، "معايير مهارة الكتابة للناطقين بغير العربية"، 238.

[41] مجلس أوربا، *الإطار المرجعيّ الأوربيّ المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها: المجلد المصاحب*، مترجم: عبد الناصر عثمان صبير (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 2020)، 93–95.

التفاعل الكتابي: يعكس القدرة على التواصل مع الآخرين كتابةً مثل الرسائل، الردود، المحادثات الكتابية، ويركّز على الجانب التواصلي والسياقي في الكتابة، وذلك بالاستناد إلى مهارات التفاعل الكتابي الكلي، والمراسلات، المذكرات والرسائل والاستمارات

الكفاءة الكتابية: تمثل الجوانب الدقيقة لمهارات للكتابة كالمفردات، والقواعد، والإملاء، وتعدُّ مرتكزات جودة الكتابة من حيث اللغة والوضوح والدقة، وتتحدد هذه الكفاءة بمدى نطاق المفردات، والتحكم في المفردات، والدقة النحوية، والتحكم الإملائي.

وقد حدَّد واضعو الإطار المرجعي الأوربي[42] المستويات المرجعية المشتركة لتحديد مستوى الدارسين في الكفاءة الكتابية عبر سجل التقييم الذاتي للمهارات الكتابية، بدءًا من المستوى المبتدئ؛ حيث يقتصر الإنتاج على جمل ومذكرات قصيرة، وصولًا إلى المستوى المتقدم الذي يتمكن فيه الدارس من إنتاج نصوص متسقة صحيحة، ويمثل هذا السجل أداة مهمة لتقييم الذات، وتمكين المتعلم من تحديد نقاط القوة والضعف، كما أن التركيز على أنشطة متنوعة مثل كتابة الاستمارات، المقالات، الملصقات، التقارير، والمراسلات الإبداعية يعزز الممارسة العملية للمهارات المكتسبة، ويتيح ربط التقييم الذاتي بالقدرة التطبيقية للدارس، وتستند هذه الأنشطة إلى واصفات الأداء للإنتاج الكتابي، وهي أدوات مرجعية تهدف إلى توضيح الأداء المتوقع للدارس عند كل مستوى من مستويات الإطار المرجعي الأوربي. وتتميز هذه الواصفات بأنها تقدم أمثلة إرشادية للكفاءة في كل مستوى، مع التركيز على الجوانب البارزة والوظيفية للمهارة، دون أن يُقصد بها التقييم المباشر أو الشامل للدارس، وتظل قابلة للتوسيع والإضافة بما يتناسب مع المستجدات التعليمية.

واصفات الإنتاج الكتابي: وتشمل الإنتاج الكتابي الكلي، والكتابة الإبداعية، والتقارير، والمقالات. ويُعدّ الإنتاج الكتابي أحد المحاور الأساسية في تحديد مستوى الكفاءة اللغوية ضمن الإطار الأوربي المرجعي المشترك؛ حيث يُعنى بوصف قدرة المتعلِّم على التعبير التحريري عن الأفكار والمواقف والمعاني في سياقات متنوعة. وتُقسَّم واصفات هذا المجال إلى ثلاثة مجالات رئيسة: [43]

جدول 1: مجالات الإنتاج الكتابي

الإنتاج الكتابي الكلي	يقيس القدرة العامة على توليد نصوص مترابطة ومتماسكة.
الكتابة الإبداعية	تركز على إنتاج نصوص ذات طابع شخصي أو أدبي.
التقارير والمقالات	تُظهر قدرة المتعلِّم على عرض المعلومات وتحليلها ومناقشتها.

يبيّن جدول 1 مجالات الإنتاج الكتابي، وكل مجال يعكس مهارات محددة؛ فالإنتاج الكتابي الكلي يقيس القدرة على كتابة نصوص مفصلة وواضحة في موضوعات متعددة ترتبط بمجال اهتمامه[44]، بينما تتيح الكتابة الإبداعية التعبير الأدبي والشخصي للدارس، ويختبر مجال التقارير والمقالات قدرة الدارس على تنظيم المعلومات وتحليلها منطقيًّا، ويمكن استخدام هذه المجالات لتصميم أنشطة تدريجية تعزز التنظيم اللغوي، الترابط بين الأفكار، والدقة الأسلوبية، مع إمكانية ربط كل نشاط بمؤشرات تقييم محددة؛ مما يوفر إطارًا واضحًا لفهم العلاقة بين نوع النشاط الكتابي ومستوى الأداء المتوقَّع من الدارس.

واصفات التفاعل الكتابي: وتشمل مهارات التفاعل الكتابي الكلي، والمراسلات، المذكرات والرسائل والاستمارات، ويمثل التفاعل الكتابي بعدًا تواصليًّا جوهريًّا ضمن الإطار الأوربي المرجعي المشترك للغات، إذ يركّز على قدرة المتعلِّم على التفاعل مع الآخرين عبر الكتابة في سياقات حقيقية تتطلب التبادل اللغوي. وتُقسّم واصفات هذا المجال إلى ثلاثة مجالات رئيسة: [45]

[42] مجلس أوربا، *الإطار المرجعيّ الأوربيّ*، 375.

[43] مجلس أوربا، *الإطار المرجعيّ الأوربيّ: المجلد المصاحب*، 88-90.

[44] أحمد حسن محمد علي، *الأساس في أساليب تدريس المهارات اللغوية لغير الناطقين بالعربية* (أنقرة: شونتشاغ أكاديمي، 2021)، 208.

[45] مجلس أوربا، *الإطار المرجعيّ الأوربيّ: المجلد المصاحب*، 105-107.

جدول 2: مجالات التفاعل الكتابي

التفاعل الكتابي الكلي	يُقاس بمدى القدرة على الانخراط في تواصل كتابي فعال، يتسم بالوضوح والملاءمة السياقية واللغوية.
المراسلات	تشمل كتابة الرسائل الرسمية وغير الرسمية، والتعامل مع الطلبات، والشكاوى، والدعوات، بما يتطلبه ذلك من استخدام أسلوب لغوي ملائم وتعبير مهذب أو مباشر حسب المقام.
المذكرات والرسائل	تقيّم قدرة المتعلّم على إنتاج نصوص وظيفية قصيرة مثل التعليمات، أو الرسائل النصية، أو ملء النماذج والاستبيانات، ضمن نطاق الحياة اليومية أو المهنية.

يعكس جدول 2 مهارات التفاعل الكتابي والتي تمثل البعد التواصلي للكتابة، إذ تركز على قدرة الدارس على الانخراط في سياقات تفاعلية حقيقية، والتكيف مع متطلبات السياق اللغوي والاجتماعي. وفي هذا إشارة إلى أهمية تنويع الأنشطة التفاعلية لضمان تنمية الكفاءة الاتصالية، مثل: التدرج من المراسلات البسيطة إلى التفاعل المعقد في المستوى المتقدم، وهو ما يتيح للمعلم تقييم المهارات التفاعلية بشكل دقيق وربطها بالقدرات الشكلية والدلالية للنصوص.

واصفات الكفاءة الكتابية: وتشمل نطاق المفردات، والدقة النحوية، والتحكم في المفردات، والتحكم الإملائي.

تمثّل الكفاءة الكتابية الأساس اللغوي الذي تُبنى عليه جودة الإنتاج الكتابي والتفاعل الكتابي، وهي تُعد من مكونات الكفاءة اللغوية العامة التي يعالجها الإطار الأوربي المرجعي المشترك للغات، وتُقسّم واصفات هذه الكفاءة إلى أربعة مجالات رئيسة: [46]

جدول 3: مجالات الكفاءة الكتابية

نطاق المفردات	يعكس مدى تنوّع المفردات التي يمكن للمتعلم استخدامها للتعبير عن المعاني الدقيقة في سياقات مختلفة.
الدقة النحوية	تشير إلى قدرة المتعلم على استخدام التراكيب النحوية الصحيحة بطريقة متسقة
التحكم في المفردات	يقيس مدى قدرة المتعلم على اختيار المفردة المناسبة للسياق بدقة دون الوقوع في الغموض أو اللبس.
التحكم الإملائي	يشمل الدقة في التهجي واستخدام علامات الترقيم بطريقة صحيحة تسهم في وضوح النص وسهولة قراءته.

يعرض جدول 3 الركائز اللغوية التي تقوم عليها الكفاءة الكتابية والتي تؤسس جودة النصوص من حيث الوضوح والدقة والتماسك، وتعدُّ ضرورية لقياس الأداء الكتابي من منظور شكلي ودلالي. ومع ذلك، فإن الاعتماد على هذه العناصر وحدها لا يكفي لتقييم البعد التواصلي والوظيفي للكتابة، لذا يُوصى بدمجها مع واصفات الإنتاج والتفاعل الكتابي لتطوير أداة تقدير شاملة ومتكامل؛ بحيث تضمن دقة تحديد المستوى، وتوفر للدارس إطارًا واضحًا لتطوير مهاراته الكتابية.

أولا: نطاق المفردات

نطاق المفردات يعني بسعة التعبيرات المستخدمة، وتنوعها. ويُكتسب مجال المفردات بشكل عام عبر القراءة على نطاق واسع، وتتضمن المفاهيم الأساسية التي وظفت في هذه الأداة ما يلي:[47]

نطاق ترتيب المادة: من المستوى (A1) إلى المستوى (B2)، وبعد ذلك دون تقييد.

نوع اللغة: من الذخيرة الأساسية للمفردات إلى ذخيرة معجمية واسعة للغاية من المفردات بما في ذلك التعبيرات الاصطلاحية واللغة العامية.

[46] مجلس أوربا، *الإطار المرجعي الأوربي: المجلد المصاحب*، 158-165.

[47] مجلس أوربا، *الإطار المرجعي الأوربي: المجلد المصاحب*، 159–160.

جدول 4: واصفات نطاق المفردات

A1	لديه ذخيرة معجمية أساسية من الكلمات والعبارات المرتبطة بالمواقف المحسوسة الخاصة.
A2	لديه مفردات كافية للتعبير عن الاحتياجات التواصلية الأساسية. لديه مفردات كافية التعامل مع احتياجات البقاء المحدودة.
B1	لديه مجموعة جيدة من المفردات المرتبطة بالموضوعات المألوفة، والمواقف اليومية. لديه مفردات كافية للتعبير عن نفسه مع بعض الالتفاف حول المعنى في معظم الموضوعات المتعلقة بحياته اليومية مثل الأسرة والهوايات والمواهب والعمل والسفر والأحداث الجارية.
B2	لديه مجموعة جيدة من المفردات المسائل المرتبطة بمجاله: ومعظم الموضوعات العامة. يستطيع أن يغير الصياغة ليتجنب الإعادة المتكررة، لكن الفجوات المعجمية يمكن أن تسبب له التردد: والالتفاف حول المعنى. يستطيع أن يقدم المتلازمات اللفظية المناسبة والعديد من الكلمات/ الإشارات في معظم السياقات على نحو منهجي إلى حد ما. يستطيع أن يفهم كثير من المفردات المتخصصة في مجالها ويستخدمها، ولكن لديه مشكلة في المصطلحات المتخصصة خارجها.
C1	لديه معرفة جيدة بذخيرة معجمية واسعة تسمح بالتغلب على الفجوات بسرعة عبر الإسهاب: وبالقليل من البحث الواضح عن التعبيرات أو إستراتيجيات التجنب. يستطيع أن يختار من خيارات المفردات المتعددة في جميع المواقف تقريبا باستقلال المترادفات حتى الكلمات الإشارات الأقل شيوعًا. لديه معرفة جيدة بالتعبيرات الاصطلاحية واللغة العامية الشائعة: ويستطيع أن يستقل الكلمات الإشارات على نحو مقبول. يستطيع أن يفهم مجموعة المفردات التقنية والتعبيرات الاصطلاحية الشائعة في مجال تخصصها: ويستخدمها بشكل مناسب.
C2	متمكن من ذخيرة معجمية كبيرة جدًّا: بما في ذلك التعبيرات الاصطلاحية، ويظهر وعيا بالمستويات الضمنية للمعاني.

يوضح جدول 4 نطاق المفردات لدارسي اللغة العربية بدءًا من ذخيرة مفردات أساسية من الكلمات غير المرتبطة بغيرها دلاليا، وبعض التراكيب البسيطة المرتبطة بمواقف محسوسة محددة للتعبير عن الاحتياجات التواصلية الأساسية في المستوى المبتدئ[48]، ووصولًا إلى التمكّن الاستراتيجي العميق في المستوى المتقدم، الذي يشمل القدرة على استخدام التعبيرات الاصطلاحية والمفردات التقنية واختيار البدائل الأنسب بحسب السياق، ويعكس هذا التطور الانتقال من الاكتساب المعجمي الوظيفي إلى مستوى مرتفع من التحكم المعجمي، كما يشير الجدول إلى أن التمكّن المعجمي لا يعزز قدرة المتعلم على التعبير الكتابي فحسب، بل يشكل أيضًا قاعدة أساسية لتطوير مهارات الإنتاج والتفاعل الكتابي؛ إذ يسهم في وضوح النصوص وتنظيم الأفكار بطريقة فعالة،

ثانيا: الدقة النحوية

الدقة النحوية تعنى بقدرة المتعلم على تذكر التعابير الجاهزة على نحو صحيح، وبالقدرة على التركيز على الأشكال النحوية عند تفصيل الآراء، وهذا أمر صعب لأننا عند صياغة الأفكار، أو عند أداء المهمات الشاقة؛ فيجب على المتعلّم أن يكرس معظم قدرته للمعالجة الذهنية لأداء المهمة. وهذا هو السبب في أن الدقة النحوية تميل إلى الانخفاض في أثناء أداء المهمات المعقدة. كما أن مظاهر عدم الدقة النحوية قد تزداد عند الانتقال إلى المستوى المتوسط، عندما يبدأ المتعلم في استخدام اللغة على نحو أكثر استقلالًا وإبداعًا. وحقيقة أن الدقة النحوية لا تزيد بطريقة خطية، تنعكس على الواصفات. وتتضمن المفاهيم الأساسية التي وظفت في هذه الأداة ما يلي:[49]

[48] حسين أسود، "الاستعمالاتُ التّداوليّةُ الشائعةُ للغة العربية في كتب تعليم العربية للناطقين بغيرها: دراسة تحليلية لجمل المستوى المبتدئ A1 في سلسلة مفتاح العربية (المحادثة والاستماع)"، *مجلة روملي دي لدراسات اللغة والأدب* 35 (2023)، 1194.

[49] مجلس أوربا، *الإطار المرجعيّ الأوربيّ: المجلد المصاحب*، 160-161.

التحكم في ذخيرة لغوية محددة: من المستوى (A1) إلى المستوى (B1).

بروز الأخطاء: من المستوى (B1) إلى المستوى (B2).

درجة التحكم: من المستوى (B2) إلى المستوى (C2).

جدول 5: واصفات الدقة النحوية

A1	يظهر تحكمًا محدودًا في بعض التراكيب النحوية السهلة، وأنماط الجمل في الذخيرة المكتسبة.
A2	يستخدم بعض التراكيب السهلة على نحو صحيح، ولكن ما يزال يرتكب أخطاء أساسية بشكل منهجي ومع ذلك فعادة ما يكون ما يحاول أن يقوله واضحًا.
B1	يتواصل بدقة معقولة في السياقات المألوفة: التحكم جيد بصورة عامة مع تأثير ملحوظ للغة الأم، وتحدث الأخطاء لكن ما يحاول أن يعبر عنه واضح. يستخدم بدقة معقولة نسبيا ذخيرة لغوية من الأنماط والأنشطة المستخدمة بشكل متكرر: المرتبطة بالمواقف المتوقعة.
B2	التحكم النحوي جيد، وتحدث زلات أو أخطاء غير منهجية من حين لآخر، وقد تكون هناك علل يسيرة في بنية الجملة، ولكنها نادرة ويمكن تصحيحها غالبا بأثر رجعي. يظهر درجة عالية نسبيا من التحكم النحوي ولا يرتكب أخطاء تؤدي إلى سوء الفهم. لديه تمكن جيد من تراكيب اللغة السهلة، وبعض الأشكال النحوية المعقدة مع أنه يميل إلى أن يستخدم التراكيب المعقدة بصورة أكبر مما يؤدي إلى بعض مظاهر عدم الدقة النحوية.
C1	يحافظ بثبات على درجة عالية من الدقة النحوية والأخطاء نادرة ويصعب اكتشافها.
C2	يحافظ على التحكم النحوي المتسق للغة المعقدة حتى إذا كان مشغولا بأمر آخر.

يوضح جدول 5 مراحل تطور الدقة النحوية؛ إذ يبدأ الأداء في المستوى المبتدئ بتحكم أساسي في التراكيب البسيطة، مع وقوع أخطاء منهجية لا تعيق وضوح المعنى في الغالب، ثم ينتقل المتعلم في المستوى المتوسط إلى استخدام اللغة على نحو أكثر استقلالًا وإبداعًا، وهو ما قد يصاحبه قدر من عدم الدقة النحوية، أما في المستوى المتقدم، فيظهر المتعلم تحكمًا عاليًا في الأنماط النحوية المعقدة، مع قدرة على الحفاظ على الدقة حتى أثناء المهمات المعرفية المكثفة أو في حال تعدد الأنشطة، ويلاحظ في الواصفات تركيزا على مدى الدقة النحوية (التحكم النحوي جيد، يظهر درجة عالية نسبيًّا من التحكم النحوي ولا يرتكب أخطاء تؤدي إلى سوء الفهم) كما تظهر الواصفات القصور النحوي لدى الشخص (تحدث زلات، قد تكون هناك علل يسيرة في بنية الجملة)[50].

ثالثا: التحكم في المفردات

التحكم في المفردات يعني بقدرة المتعلم على اختيار التعبير المناسب من ذخيرته اللغوية، ومع تزايد الكفاءة، فإن مثل هذه القدرة يحركها على نحو متزايد الترابط بين المفردات في شكل متلازمات لفظية، وعبارات معروفة بتعبير يولد تعبيرا آخر. وتتضمن المفاهيم الأساسية التي وظفت في هذه الأداة ما يلي:[51]

المعرفة بالموضوعات: من المستوى (A1) إلى المستوى (B1).

درجة التحكم: من المستوى (B2) إلى المستوى (C2).

[50] إسلام يسري الحدقي، "دراسة مقارنة بين توجيهات المجلس الأمريكي لتعليم اللغات الأجنبية والإطار الأوربي المرجعي المشترك للغات"، *مجلة اختبارات اللغة* 1/1 (2023)، 104.

[51] مجلس أوربا، *الإطار المرجعيّ الأوربيّ: المجلد المصاحب*، 161.

جدول 6: واصفات التحكم في المفردات

A1	لا تتوفر أي واصفات.
A2	يستطيع التحكم في ذخيرة لغوية ضيقة تتعامل مع الاحتياجات اليومية الملموسة.
B1	يُظهر تحكمًا جيدًا في المفردات الأولية، ولكن الأخطاء الرئيسة لا تزال تحدث عندما يعبر عن الأفكار المعقدة، أو يتعامل مع الموضوعات والمواقف غير المألوفة. يستخدم مجموعة واسعة من المفردات البسيطة على نحو مناسب عند الحديث عن الموضوعات المألوفة.
B2	الدقة اللفظية عالية بصورة عامة: مع أنه يحدث بعض الالتباس والاختيار الخاطئ الكلمات / الإشارات: دون إعاقة التواصل.
C1	يستخدم المفردات الأقل شيوعا على نحو اصطلاحي بشكل مناسب، هناك زلات طفيفة من حين لآخر، ولكن لا توجد أخطاء لفظية واضحة.
C2	يستخدم المفردات استخدامًا صحيحًا ومناسبًا بشكل مستمر.

يوضح جدول 6 مراحل التحكم في المفردات؛ ففي المستوى المبتدئ يقتصر الأداء على ذخيرة لغوية محدودة تلبي الاحتياجات اليومية الملموسة، مع قدرة محدودة على توظيف الكلمات الجديدة، أما في المستوى المتوسط يظهر المتعلم تحكمًا متزايدًا في المفردات المألوفة، مع بعض الالتباس أو الاختيار غير الدقيق للكلمات عند التعبير عن المفاهيم المعقدة، إلا أن التواصل يظل فعّالًا، وفي المستوى المتقدم يكتسب المتعلم القدرة على استخدام المفردات الأقل شيوعًا والتعبيرات الاصطلاحية بدقة، بما في ذلك الاستعارات والتراكيب النادرة، مع التحكم الكامل في السياق اللغوي وتجنب الأخطاء الواضحة، مما يعكس نضجًا لغويًا واستقلالية عالية في التعبير، ومن ثم تظهر أهمية التحكم المعجمي في تعزيز دقة النصوص ووضوحها، خاصة عند التعامل مع موضوعات معقدة أو سياقات تواصلية متقدمة عبر الاستخدام الواعي للمفردات.

رابعًا: التحكم الإملائي

التحكم الإملائي يعني بالقدرة على النسخ والتهجي واستخدام تصميم الصفحة وعلامات الترقيم، والمفاهيم الأساسية التي وظفت في هذه الأداة تتضمن ما يلي:[52]

نسخ الكلمات والجمل: في المستويات الدنيا، و**التهجئة**: التدقيق الإملائي، و**سهولة الفهم**: وتتمثل في المزج بين التهجئة وعلامات الترقيم، والتخطيط.

جدول 7: واصفات التحكم الإملائي

A1	يستطيع أن ينسخ الكلمات المألوفة والعبارات القصيرة مثل العلامات أو التعليمات المحدودة أو أسماء الأشياء اليومية: وأسماء المتاجر ومجموعة العبارات المستخدمة بانتظام. يستطيع أن يتهجى عنوانه وجنسيته والتفاصيل الشخصية الأخرى. يستطيع أن يستخدم علامات الترقيم الأساسية (مثل: النقطة، وعلامة الاستفهام).
A2	يستطيع أن ينسخ جملا قصيرة عن موضوعات يومية على سبيل المثال: الإرشادات حول كيفية الوصول إلى مكان ما. يستطيع أن يكتب بدقة صوتية معقولة: كلمات قصيرة موجودة في مفرداته الشفوية، ولكن ليس بالضرورة أن يكون التدقيق الإملائي قياسيا بشكل كامل.
B1	يستطيع أن ينتج كتابة متسلسلة: تكون عموما مفهومة بطول النص. التدقيق الإملائي وعلامات الترقيم والتصميم: محكمة بما يكفي لمتابعتها في معظم الأوقات.
B2	يستطيع أن ينتج كتابة مفهومة ومتسلسلة بشكل واضح: تتبع التخطيط المعروف، وتقاليد الفقرات. التهجي وعلامات الترقيم محكمان إلى حد ما، ولكنهما قد يظهران علامات للتأثر باللغة الأم.
C1	التخطيط وتنظيم الفقرات وعلامات الترقيم كلها مساعدة ومتسقة. التهجئة دقيقة باستثناء زلات القلم العرضية.
C2	الكتابة خالية من الأخطاء الإملائية.

[52] مجلس أوربا، *الإطار المرجعي الأوربي: المجلد المصاحب*، 165.

يوضح جدول 7 مراحل التحكم الإملائي؛ ففي المستوى المبتدئ الأول يركز المتعلم على نسخ الكلمات والعبارات المألوفة، مع استخدام علامات الترقيم البسيطة، ثم يبدأ الدارس في إنتاج جمل قصيرة حول موضوعات حياتية يومية، رغم أن بعض الأخطاء الإملائية ما زالت ممكنة، مما يعكس مرحلة الانتقال من النسخ إلى الكتابة الوظيفية البسيطة، أما في المستوى المتوسط تظهر قدرة المتعلم على إنتاج نصوص متسلسلة ومفهومة نسبيًا، مع تكامل نسبي لعلامات الترقيم وتنظيم النصوص، رغم تأثير اللغة الأم أحيانًا، وهو ما يعكس تنامي مهارات التحكم الإملائي وتطوير القدرة على الكتابة المستقلة، ويتحسن التسلسل والتنظيم، مع دقة أكبر في التهجئة وعلامات الترقيم، أما في المستوى المتقدم يتحقق التناسق الكامل بين التهجئة، وعلامات الترقيم، وتنظيم النص، مع تقليل الأخطاء إلى الحد الأدنى أو القضاء عليها تمامًا.

تشير المؤشرات الأربع للكفاءة الكتابية في الإطار الأوربي (نطاق المفردات، الدقة النحوية، التحكم في المفردات، والتحكم الإملائي) إلى أن الكتابة ليست مجرد إنتاج لغوي سطحي، بل عملية معرفية مركّبة تجمع بين سلامة اللغة، ودقة التعبير، وتنظيم النص. ويعكس تطور هذه المؤشرات الانتقال من الأداء الآلي إلى السيطرة الواعية، مما يجعلها أساسًا قويًّا لبناء أدوات تقييم دقيقة وموضوعية لمهارات الكتابة لدارسي اللغة العربية لغةً أجنبية.

وفي ضوء ما سبق، تُستثمر واصفات CEFR في هذا البحث على مستويين متكاملين:

مستوى المهمة :تحديد نوع الكتابة (إنتاج/تفاعل) ومستوى التعقيد المتوقع وفق المستوى المرجعي.

مستوى الحكم التحليلي :تحويل واصفات النطاق والتحكم إلى معايير واضحة ومؤشرات قابلة للرصد داخل أداة التقدير (مثل: أداء المهمة، التماسك والاتساق، المعجم نطاقًا وتحكمًا، الدقة النحوية والتحكم الإملائي/الترقيم)، وبذلك لا تُنقل واصفات CEFR نقلًا حرفيًّا بوصفها درجات جاهزة، بل تُكيَّف لتصبح مؤشرات أداء تتلاءم مع طبيعة مهام الكتابة العربية داخل بيئات التعلم الرقمي.

3. التصور المقترح لاختبار تحديد مستوى الكفاءة الكتابية:

ويُقصد باختبار تحديد مستوى الكفاءة الكتابية هنا مهامّ كتابية معيارية تُستخدم لتوليد نصوص الدارسين، تمهيدًا لتقويمها بواسطة أداة التقدير الإلكترونية التحليلية في ضوء واصفات الإطار المرجعي الأوربي، بما يتيح ترجمة واصفات الأداء إلى درجات قابلة للتفسير والمقارنة.

أولًا: الصورة الأولية للاختبار

أ. الهدف من الاختبار: تحديد مستوى الكفاءة الكتابية لدارسي اللغة العربية لغةً أجنبية

ب. وصف الاختبار: استند البحث في بناء هذا الاختبار إلى معايير الإطار المرجعي الأوربي الواردة في الإطار النظري للبحث.

ج. صياغة تعليمات الاختبار: تهدف تعليمات الاختبار إلى شرح فكرة الاختبار في أبسط صورة ممكنة لها وذلك من حيث تحديد الهدف من الاختبار، ومحاولة الإجابة عن جميع الأسئلة، والكتابة بخط واضح، وكتابة البيانات الشخصية في الورقة الأولى من الاختبار.

د. صياغة مفردات الاختبار: اشتمل الاختبار على أربعة أسئلة مقالية تمثل أربعة أنماط كتابية (وصف، رسالة، سرد، حجاج). صُممت كل مهمة لقياس مجموعة من مهارات الكتابة وفق معايير الإطار المرجعي الأوربي، وبدرجات تحليلية تتيح تمييز مستويات الأداء، وجاءت المفردات كما يلي:

1- كتابة فقرة وصفية لصورة في حدود 35 كلمة.
2- كتابة رسالة بلغة سليمة وخالية من الأخطاء في حدود 50 كلمة.
3- سرد قصة في حدود 100–50 كلمة.
4- كتابة مقال في موضوع حجاجي في حدود 150–100 كلمة.

هـ. تحديد طول الاستجابات (عدد الكلمات): لم يحدد الإطار المرجعي الأوربي المشترك (CEFR) عدد كلمات إلزاميًا لمهام الكتابة، لذا اعتُمدت آلية المقارنة المرجعية مع اختبارات معيارية دولية مرتبطة بمستويات CEFR لضبط طول الإنتاج الكتابي، إذ تُظهر هذه الاختبارات تدرجًا عامًا في أطوال الكتابة تبعًا للمستوى (قصير في المستويات الأدنى، وأطول في المستويات الأعلى). وبناءً على ذلك حُددت أطوال مهام الاختبار (35 كلمة، 50 كلمة، 50–100 كلمة، 100–150 كلمة) لتحقيق توازن بين توفير عينة لغوية كافية للتقدير التحليلي عبر المعايير، وضبط زمن الأداء وعبء التصحيح، كما عُرضت حدود الكلمات ضمن التحكيم للتأكد من مناسبتها لمستوى الدارسين وطبيعة كل نمط كتابي.

و. بعد الانتهاء من إعداد الاختبار في صورته المبدئية عُرض على مجموعة من المحكمين المتخصصين بهدف مراجعة: ملاءمة المهام، وصياغة التعليمات، ووضوح معايير التقدير، وكذلك مناسبة حدود الكلمات لكل مهمة لدعم قرار تحديد مستوى الدارس في الكفاءة الكتابية، وقد أبدى المحكمون موافقتهم على الاختبار مع تعديل صياغة بعض المفردات.

ثانيًا: تطبيق الاختبار على مجموعة استطلاعية

تم إجراء التجربة الاستطلاعية للاختبار في صورته النهائية على مجموعة من دارسي اللغة العربية لغةً أجنبية بكلية الإلهيات جامعة قسطموني بلغ عددهم 30 دارسًا. وبعد انتهاء الدارسين من الإجابة على مفردات الاختبار، تم تفريغ النتائج بهدف حساب زمن الاختبار وصدقه وثباته، وذلك على النحو التالي:

– زمن الاختبار: حدَّد الباحث الزمنَ اللازم للإجابة عن أسئلة الاختبار عبر احتساب متوسط زمن أسرع دارس وأبطأ دارس في الإجابة[53]، وقد بلغ المتوسط 85 دقيقة، يُضاف إليها 5دقائق لقراءة التعليمات، وبذلك يكون الزمن الإجمالي المقترح للإجابة عن أسئلة الاختبار 90دقيقة.

–صدق الاختبار :يُقصد بصدق الاختبار أن يقيس الاختبار ما وُضِع لقياسه بالفعل[54]، وللتحقق من ذلك؛ اعتمد الباحث على دليلٍ بنائيٍّ أوليّ قائم على البنية الداخلية للاختبار؛ وذلك بحساب معامل الارتباط بين درجة كل مهمة والدرجة الكلية للاختبار، بوصفه مؤشرًا على اتساق أداء المهام مع البناء المقاس، والجدول الآتي يوضح هذه المعاملات:

جدول 8: معامل الارتباط بين كل مهمة كتابية والدرجة الكلية للاختبار

المهمة	وصف المهمة	معامل الارتباط بالدرجة الكلية للاختبار*
1	يصف إحدى الصور وصفًا دقيقًا	0.51**
2	يكتب رسالة بصورة صحيحة	0.61**
3	يسرد قصة مراعيًا عناصر كتابتها	0.55**
4	يكتب مقالًا حجاجيًّا ويعرض رأيه	0.58**

*ملاحظة: مجموع الدارسين= 30 ** دال عند 0.01

يتضح من الجدول 8 أن معاملات الارتباط دالة إحصائيًّا عند مستوى الدلالة (0.01) مما يوفر دليلًا أوليًا على اتساق المهام مع البناء المقاس.

ثبات أداة التقدير بين المصححين:

ويُقصد بثبات أداة التقدير هنا اتساق أحكام المصححين عند تقييم نصوص الدارسين نفسها باستخدام أداة التقدير الإلكترونية التحليلية، ونظرًا لطبيعة فقرات الاختبار بوصفها تتطلب إنتاجًا لغويًّا مفتوحًا وتقويمًا تقديريًّا، فقد اعتمدت الدراسة معامل الارتباط البيني داخل الفئة ICC(2,k) نموذج ثنائي الاتجاه، اتفاق مطلق، متوسط القياسات؛ نظرًا لاعتماد الدرجة النهائية على متوسط تقدير مصححين، وللتحقق من ثبات التقدير بين المصححين، أُجري تقدير مزدوج لمجموعة عشوائية من النصوص بلغت عشرة نصوص، وجرى حساب معاملات ICC لأبعاد الأداة، فجاءت القيم على النحو الآتي :أداء المهمة = 0.964، التماسك والاتساق = 0.934، التحكم في المفردات = 0.924، الإملاء والدقة النحوية = 0.986؛ بما يشير إلى اتفاق جيّد إلى جيّد جدًا بين المصححين. كما حُسب الاتساق الداخلي لمتوسطات المعايير الأربعة (بعد أخذ متوسط المصححين لكل معيار) باستخدام ألفا كرونباخ، فبلغ 0.76، وهو اتساق مناسب لطبيعة الدراسة الاستطلاعية.

جدول 9: ثبات التقدير بين المصححين باستخدام معامل الارتباط البيني داخل الفئة ICC(2,k) نموذج ثنائي الاتجاه، اتفاق مطلق، متوسط القياسات

مجال/بعد الأداة	نوع المؤشر	قيمة المؤشر	النصوص	المُصَحِّحون
أداء المهمة	ICC (2, k)	0.964	10	2
التماسك والاتساق	ICC (2, k)	0.934	10	2
التحكم في المفردات	ICC (2, k)	0.924	10	2

[53] عزت عبد الحميد محمد حسن، *الإحصاء النفسي والتربوي* (القاهرة: دار الفكر العربي، 2011)، 66.

[54] صفوت فرج، *القياس النفسي* (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2012)، 239.

الدقة النحوية والإملائية	ICC (2, k)	0.986	10	2
الدرجة الكلية	ICC (2, k)	0.984	10	2

ويُظهر الجدول السابق أنَّ معاملات الارتباط البيني داخل الفئة ICC(2,k) تعكس مستوًى مرتفعًا من الاتساق بين المصححين في جميع معايير الأداة؛ إذ تراوحت القيم بين (0.924–0.986)، وهو ما يشير إلى اتفاق جيّد جدًّا في تقدير النصوص وفق أداة التقدير التحليلية، ويعكس وضوح الواصفات ودقة مستويات الأداء وإجراءات التطبيق الموحدة. كما يُلاحظ ارتفاع معامل الثبات في معيار الدقة النحوية والإملائية (0.986)بوصفه معيارًا أكثر قابلية للحكم الموضوعي، في حين جاءت قيم التحكم في المفردات (0.924)والتماسك والاتساق (0.934)أقل نسبيًا—وإن بقيت مرتفعة—لطبيعتها التي تتطلب قدرًا أكبر من التقدير المهني في الحكم على الملاءمة والترابط. وتُعد هذه القيم مناسبة لطبيعة تقييم الكتابة في دراسة استطلاعية، وتتسق مع ألفا كرونباخ (0.76) بوصفه مؤشرًا للاتساق الداخلي.

ثالثًا: الصورة النهائية للاختبار

في ضوء ما أسفرت عنه نتائج التجربة الاستطلاعية للاختبار، وفي ضوء آراء السادة المحكمين، أصبح الاختبار في صورته النهائية مكونًا من 4أسئلة (مهام كتابية)، وأصبح في صورته النهائية جاهزًا للتطبيق وفق إجراءات الدراسة، وتُقدَّر أسئلة الاختبار باستخدام أداة تقدير إلكترونية تحليلية تتكون من أربعة معايير رئيسة: (أداء المهمة، التماسك والاتساق، التحكم في المفردات، التحكم الإملائي والدقة النحوية). وتُحسب الدرجة الكلية لاستجابة الدارس بجمع درجات المعايير الأربعة لتكون من (100) درجة لأغراض العرض والمقارنة، بينما يعتمد تحديد مستوى الدارس على متوسط درجات المعايير الأربعة من 25 درجة وفق نطاقات الإسناد الموضحة في الأداة، **وجاء الاختبار في صورته النهائية كما يلي:**

التعليمات العامة: تتضمن تعليمات الاختبار توجيه المتعلم إلى قراءة الأسئلة بعناية، والالتزام بعدد الكلمات المحدد، والمحافظة على وضوح الخط والتنظيم المنطقي للأفكار، وسلامة اللغة من حيث القواعد النحوية والإملائية، واستخدام علامات الترقيم وأدوات الربط بشكل مناسب، ووجوب الالتزام بالموضوع وعدم الخروج عنه.

أسئلة الاختبار

السؤال الأول: صف الصورة المعروضة بفقرة وصفية واضحة، في حدود 35كلمة.

السؤال الثاني: اكتب رسالة إلى صديقك في مصر تدعوه فيها لزيارة تركيا، في حدود 50كلمة.

السؤال الثالث: اكتب قصة قصيرة عن أحد العلماء المشهورين في بلدك مراعيًا وجود المقدمة، والأحداث الرئيسة، والخاتمة، في حدود 50إلى 100 كلمة.

السؤال الرابع: اكتب مقالًا عن شبكة الإنترنت إيجابياتها وسلبياتها، في حدود 100إلى 150 كلمة.

4. أداة التقدير الإلكترونية التحليلية لتحديد مستوى الكفاءة الكتابية باستخدام فصول جوجل التعليمية

يأتي تصميم هذه الأداة استجابةً للحاجة إلى منطلقات جديدة لا تقتصر على وسائل القياس التقليدية، والاتجاه إلى أدوات أكثر دقة وملاءمة في التقويم، مثل مؤشرات الأداء وقوائم التقدير[55]، وقد تمت مواءمة معايير أداة التقدير الإلكترونية التحليلية مع مقاييس الكتابة المعتمدة في الإطار المرجعي الأوربي المشترك للغات (CEFR)وفق أربعة مجالات: أداء المهمة، والتماسك والاتساق، ونطاق المفردات والتحكم فيها، والدقة النحوية والتحكم الإملائي. واعتمدت عملية الاشتقاق على مقاييس CEFR الخاصة بالإنتاج الكتابي العام، والمراسلات، والكتابة الإبداعية، والتقارير والمقالات، إضافة إلى مقاييس التماسك والاتساق، وتطور الفكرة، والدقة النحوية، والتحكم الإملائي، بما يضمن اتساق مستويات الأداء (A1–C2) مع واصفات معيارية قابلة للملاحظة والقياس.

[55] هاني إسماعيل رمضان، "الكفاءة المعجمية للناطقين بغير العربية: القياس والتقييم"، *الكفاءة المعجمية للناطقين بغير العربية*، تحرير .هاني إسماعيل رمضان (غيرسون، تركيا: المنتدى العربي التركي، 2023)، 34.

وقد صُممت أداة التقدير الإلكترونية التحليلية لتكون قابلة للتطبيق إلكترونيًّا داخل منصة فصول جوجل، مما يتيح إعطاء درجات مفصلة للكفاءة الكتابية وتوليد تقارير فورية توضح نقاط القوة والضعف، ويمكن للمعلم تسجيل الملاحظات النوعية إلى جانب الدرجات الرقمية لتقديم تغذية راجعة بناءة، ويتفق ذلك مع بعض الدراسات التي أكدت فعالية استخدام قوائم التقدير التحليلية المطورة لمهارات الكتابة[56]، واعتمدت الأداة على شبكة تقويم متعددة المستويات مستمدة من توصيفات الإطار، بحيث تتدرج درجات التقييم من المبتدئ وحتى المتقدم مكون من مكونات الكتابة، وصُمِّم النموذج ليكون قابلًا للتطبيق إلكترونيًّا داخل منصة فصول جوجل، مما يتيح إعطاء درجات مفصلة للكفاءة الكتابية، كما تسمح أداة التقدير الإلكترونية التحليلية بتوليد تقارير فورية توضح نقاط القوة والضعف، مما يعزز قدرة المعلمين على تقديم تغذية راجعة نوعية وكمية، ويتيح للدارسين تتبع نقاط القوة والضعف لديهم في الكتابة بشكل مستمر.[57]

تُطبَّق الأداة بعد أن ينجز الطالب إحدى مهام الكتابة (وصف، رسالة، سرد، مقال). ثم يُقيِّم المعلم النص مباشرة عبر نموذج التقدير الإلكتروني اعتمادًا على مؤشرات محددة لكل معيار، مع إمكانية إضافة ملاحظات نوعية إلى جانب الدرجات الرقمية لتقديم تغذية راجعة. تتكون الأداة من أربعة معايير، ويُخصَّص لكل معيار (25) درجة، فيكون مجموع الدرجات (100) درجة، وقد اعتمدت الدراسة الأوزان المتساوية؛ لأن الإطار المرجعي الأوربي لا يحدد أوزانًا معيارية ثابتة لمكونات الكتابة، ولتعزيز شفافية تفسير الدرجة في أداة غرضها دعم قرار تحديد مستوى الكفاءة الكتابية، ويمكن إعادة معايرة الأوزان لاحقًا على عينات أكبر وفق احتياجات البرامج، وتُحسب درجة الدارس الكلية بجمع درجات المعايير الأربعة لتكون من (100) درجة، وتُستخدم هذه الدرجة للعرض والمقارنة.

ولتحديد مستوى الدارس وفق (A1–C2) لا تُستخدم درجة 100 مباشرة، بل يُحسب المتوسط الحسابي لدرجات المعايير الأربعة من 25 درجة، ثم يُحدَّد المستوى بناءً على هذا المتوسط وفق النطاقات الآتية: المبتدئ الأدنى A1: 1–5، والمبتدئ الأعلى A2: 6–9، والمتوسط الأدنى B1: 10–13، والمتوسط الأعلى B2: 14–17، والمتقدم الأدنى C1: 18–21، والمتقدم الأعلى C2: 22–25، وعند وجود مصححين تُحسب الدرجة النهائية المعتمدة بأخذ متوسط الدرجة الكلية التي يمنحها كل مصحح، ويُعد المستوى (0) غير قابل للقياس إذا كان النص فارغًا، أو غير مقروء، أو منسوخًا من السؤال، أو خارج الموضوع، وفيما يلي أداة التقدير الإلكترونية التحليلية لتحديد مستوى الكفاءة الكتابية لدى دارسي اللغة العربية لغةً أجنبية:

جدول 10: أداة تقدير لتحديد مستوى الكفاءة الكتابية

أداء المهمة		الدرجة
A1	يحقق عنصرًا واحدًا فقط من عناصر المهمة، أو يقدم استجابة شديدة النقص، مع غياب الغرض أو المخاطب أو أحدهما.	
A2	يحقق جزءًا من المطلوب، لكن ينقصه عنصران أساسيان على الأقل، مثل الغرض أو المخاطب أو بعض عناصر المحتوى.	
B1	يحقق عناصر المهمة الأساسية لكن مع نقص عنصر واحد أو ضعف في التفصيل.	
B2	يحقق معظم متطلبات المهمة، ويضيف تفاصيل داعمة مناسبة، ويعرض فكرة أو موقفًا مع دعم محدود.	
C1	يحقق جميع متطلبات المهمة، مع دعم واضح وتفصيل مناسب، ويعرض أفكاره أو موقفه بأسباب منطقية.	
C2	يحقق جميع متطلبات المهمة بدقة عالية وتفصيل متوازن، ويعرض أفكاره بوضوح وتعليل قوي وتنظيم محكم.	

[56] Taner Onay- Şeyda Seren İntepeler,"Rubrik ile Ödev ve Performans Değerlendirme: Sürekli İyileştirme Örneği", *Sağlık Bilimleri Üniversitesi Hemşirelik Dergisi* 5/1 (2023), 60.

[57] Osman Kürşat Yorgancı- Bülent Baş ,"Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenenler İçin B1 Düzeyi Yazma Becerisi Dereceli Puanlama Anahtarı Geliştirme Çalışması" ،*Okuma Yazma Eğitimi Araştırmaları* 9/1 (2021), 70 .

التماسك والاتساق					
A1	جمل منفصلة أو شبه منفصلة، مع غياب أدوات الربط الأساسية في معظم النص، ويصعب تتبع الفكرة.				
A2	تسلسل بسيط ومحدود، مع استخدام رابط أساسي واحد، وتظهر انقطاعات في أكثر من موضع.				
B1	تسلسل عام مفهوم، مع استخدام رابطين أو ثلاثة روابط أساسية، وقد يظهر انقطاع محدود أو انتقال غير ممهد في موضع أو موضعين.				
B2	تسلسل واضح، مع استخدام ثلاثة روابط أساسية فأكثر استخدامًا مناسبًا، ووضوح إحالات الضمائر في معظم المواضع.				
C1	تنظيم فقري مناسب للمهمة؛ روابط دقيقة؛ انتقالات ممهدة؛ إغلاق مناسب للنص.				
C2	تماسك محكم؛ روابط وإحالات دقيقة ومتنوعة؛ تنظيم فقري متوازن يخدم الغرض تمامًا.				
التحكم في المفردات ونطاقها					
A1	مفردات محدودة جدًّا، مع تكرار مرتفع للألفاظ الأساسية، واستخدام كلمات غير مناسبة في مواضع متعددة يؤثر في وضوح المعنى.				
A2	مفردات محدودة، مع تكرار ظاهر، وأخطاء في اختيار المفردات تؤدي إلى غموض في بعض المواضع.				
B1	مفردات كافية للموضوعات المألوفة، مع تكرار ملحوظ، وأخطاء في اختيار المفردات لكنها لا تُعطل الفهم غالبًا.				
B2	مفردات مناسبة ومتنوعة نسبيًّا، مع قدرة على إعادة الصياغة عند الحاجة لتجنب التكرار، وأخطاء قليلة في اختيار المفردات.				
C1	تنوع واضح في المفردات، مع استخدام تعبيرات أدق، وأخطاء نادرة في الاختيار، وتوظيف مناسب للمفردات التخصصية، والتراكيب المتنوعة عند الحاجة.				
C2	تنوع غني ودقيق، مع اختيار معجمي محكم، وتوظيف ملائم للمفردات والتراكيب بما يخدم السياق دون تكلف.				
التحكم الإملائي والدقة النحوية					
	35 كلمة	50 كلمة	50: 100 كلمة	100: 150 كلمة	
A1	7≤ أخطاء أو أخطاء مؤثرة متكررة	9≤ أخطاء أو أخطاء مؤثرة متكررة	13≤ خطأ أو أخطاء مؤثرة متكررة	19≤ خطأ أو أخطاء مؤثرة متكررة	
A2	5–6 أخطاء	7–8 أخطاء	10–12 أخطاء	14–18 أخطاء	
B1	3– 4 أخطاء	5–6 أخطاء	7 –9 أخطاء	9 –13 أخطاء	
B2	خطآن	3–4 أخطاء	4–6 أخطاء	4–8 أخطاء	
C1	خطأ واحد	خطأ واحد أو خطآن	خطآن أو 3 أخطاء	خطآن أو 3 أخطاء	
C2	لا توجد أخطاء	لا توجد أخطاء	خطأ واحد أو لا توجد أخطاء	خطأ واحد أو لا توجد أخطاء	

تعليمات استخدام أداة التقدير:

1. **التحقق من أصالة الاستجابة وقابليتها للقراءة** :قبل تطبيق معايير الأداة، يتأكد المصحح من أن الاستجابة مقروءة وأصيلة؛ وتُعامل الاستجابات غير المقروءة أو غير الأصيلة بوصفها غير قابلة للقياس (المستوى 0).
2. **اختيار مستوى الأداء (A1–C2) لكل معيار** :يتم اختيار المستوى وفقًا للواصفات داخل الجدول، ثم تُحدَّد الدرجة داخل نطاق ذلك المستوى: الحد الأدنى = تحقق الوصف مع هفوات واضحة، المتوسط = تحقق الوصف جيدًا مع هفوات محدودة، الحد الأعلى = تحقق الوصف بالكامل مع هفوات نادرة لا تؤثر على الفهم.
3. **حسم المستوى عند التردد:** إذا تردد المصحح بين مستويين متجاورين، يُرجَّح المستوى الأدنى ما لم تتحقق 3مؤشرات واضحة من المستوى الأعلى.

4. **تعريف الخطأ المؤثر** :هو ما يغيّر المعنى أو يربك القارئ (زمن، إسناد، ضمائر، همزات مؤثرة، ترقيم يغيّر المقصود). يُصنَّف النص في A1 إذا وُجدت أخطاء مؤثرة متكررة أو جسيمة تعوق الفهم بوضوح.

5. **طريقة عدّ الأخطاء**: يُحسب الخطأ عند كل وقوعه، حتى لو تكرر، وإذا كان الخطأ الواحد في الكلمة نفسها ينتج أكثر من أثر (إملائي + نحوي مثلًا) يُحسب مرة واحدة فقط.

6. **اختيار عمود الطول**: يُحسب عدد كلمات النص أولًا ثم يُستخدم عمود الطول الموافق، وإذا كان النص أقل من 35 كلمة أو أكثر من 150 كلمة :يُستخدم معدل الأخطاء لكل 100 كلمة وفق المعادلة :معدل الأخطاء/100 كلمة = (عدد الأخطاء ÷ عدد الكلمات) × 100

7. **تفسير "محدودة جدًّا" في المفردات** :يُقصد بها نطاقٌ معجمي ضيق يَظهر في اعتماد متكرر على مفردات أساسية قليلة، مع ضعف واضح في التنويع، وتكرار بارز، واختيارات معجمية غير مناسبة في مواضع متعددة بما يؤثر في وضوح المعنى، دون الحاجة إلى تحديد عدد ثابت للكلمات.

8. **العجز عن إنجاز المهام الأعلى** :إذا عجز الدارس عن تحقيق متطلبات المهمة أو قدّم استجابة شديدة النقص في المهام الأطول/الأعلى، فيُحسم معيار "أداء المهمة" عند المستوى المبتدئ وفق الواصفات، ويؤخذ ذلك في الاعتبار عند إسناد المستوى النهائي وفق قواعد الإسناد المعتمدة.

9. **المهمة الحجاجية**: يُراعى اتخاذ موقف واضح ومدعم بالأدلة والشواهد، ويظهر التفنيد والموازنة بوضوح في C1/C2.

10. **حساب الدرجة عند وجود مصححين** :إذا صُحِّح النص بواسطة مصححين؛ فإن الدرجة النهائية المعتمدة = متوسط الدرجة الكلية التي يمنحها كل مصحح.

ويمكن توظيف أداة التقدير – في ضوء تعليمات استخدامها– كمؤشر معياري متدرج لتحديد مستوى الكفاءة الكتابية في ضوء الإطار الأوربي المرجعي المشترك للغات داخل فصول جوجل التعليمية باتباع الخطوات الآتية:

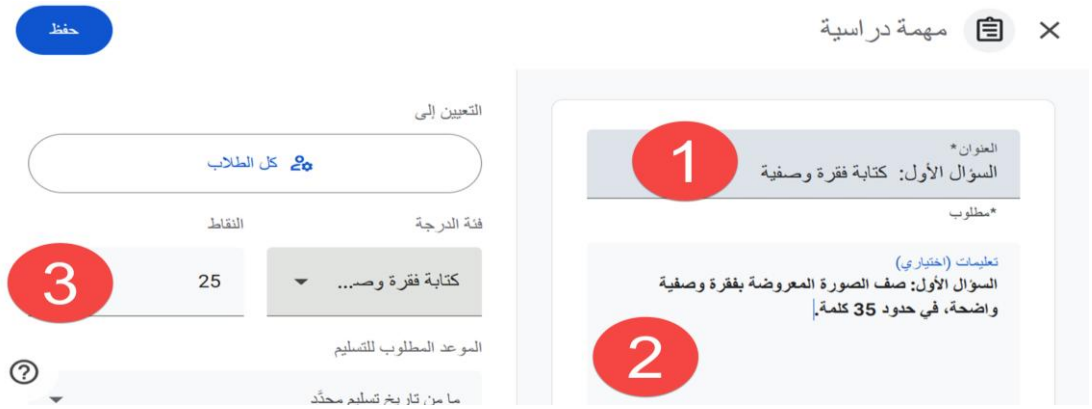
أولا: إنشاء أداة التقدير المتدرجة يتطلب من المعلم أن يضيف مهمة جديدة أو أن يعدل مهمة موجودة بالفعل، كما يجب أن يكون لهذه المهمة عنوان قبل إضافة القواعد الأساسية، وفي صفحة المهمة ينشئ المعلم القواعد الأساسية بالنقر على "القواعد الأساسية"

شكل 1: إضافة مهمة جديدة



يوضح الشكل 1 كيفية إضافة مهمة في فصول جوجل التعليمية بما يشمل تسمية المهمة وإضافة التعليمات وإعداد القواعد الأساسية المرتبطة بتقييم الأداء الكتابي. يمثل هذا الإجراء المرحلة الأولى في ربط أسئلة الاختبار بواصفات أداة التقدير لتحديد مستوى الكفاءة الكتابية وفق الإطار المرجعي الأوربي. تأتي بعد هذه المرحلة إضافة تفاصيل المهمة ويتم ذلك كما في الشكل التالي:

شكل 2: إضافة تفاصيل المهمة



يوضح الشكل 2 الخطوات التفصيلية لإضافة مهمة في فصول جوجل التعليمية، بدءًا من إدخال عنوان المهمة، وإضافة التعليمات، وتحديد النقاط في حالة تفعيل إصدار النتيجة، وصولًا إلى إعداد القواعد الأساسية وربطها بأداة التقدير المتدرجة. يبيّن الشكل كيفية تفعيل العناصر الرئيسية لضمان ربط الأداء الكتابي للدارس بمعايير تحديد مستوى الكفاءة الكتابية وفق الإطار المرجعي الأوربي، وذلك باتباع الإجراءات التالية:

1. إدخال عنوان المهمة في خانة "عنوان المهمة (مطلوب)."
2. إضافة الوصف في خانة "تعليمات" بشكل اختياري.
3. تحديد النقاط في خانة "النقاط (مطلوب)" عند تفعيل خيار "إصدار النتيجة."
4. إنشاء القواعد الأساسية بالنقر على قائمة "إنشاء القواعد الأساسية" وتفعيل الدرجات بواسطة مفتاح التبديل "إصدار النتيجة." وتظهر في الشكل التالي:

شكل 3: إنشاء قواعد التقدير



يوضح الشكل 3 خطوات إنشاء القواعد الأساسية لأداة التقدير الإلكترونية في فصول جوجل التعليمية. يتّبع المعلم هذه الخطوات لتحديد معايير الأداء الكتابي وربطها مباشرة بمستويات الكفاءة وفق الإطار المرجعي الأوربي، مما يضمن تقييمًا موضوعيًا ومنهجيًا لقدرة الدارس على تحقيق المهارات الكتابية المستهدفة. ولتحديد القواعد الأساسية لأداة التقدير، يتبع المعلم الخطوات التالية:

شكل 4: تحديد قواعد التقدير ومعيار أداء المهمة



يوضح الشكل 4 خطوات تحديد قواعد التقدير لأداة التقدير الإلكترونية في فصول جوجل التعليمية، يبين الشكل كيفية إدخال عنوان المعيار ووصفه، وإضافة النقاط لكل مستوى، وتحديد مستويات الأداء المختلفة مثل "ممتاز"، بالإضافة إلى إمكانية إضافة معايير جديدة أو نسخها أو حذف مستويات موجودة. يهدف هذا الإجراء إلى ضمان ربط الأداء الكتابي للدارس بمستويات الكفاءة المتوقعة، مما يتيح تقييمًا دقيقًا وموضوعيًا لقدرات المتعلم على إنتاج نصوص كتابية متنوعة.

ولتوضيح العملية، تتضمن الخطوات ما يلي:

1. إدخال عنوان المعيار في خانة "عنوان المعيار (مطلوب)."
2. إدخال الوصف الاختياري للمعيار في خانة "وصف المعيار."
3. إضافة النقاط في خانة "النقاط (مطلوب)" إذا تم تفعيل "إصدار النتيجة."
4. إدخال "عنوان المستوى" لكل مستوى، مثل "ممتاز."
5. إدخال وصف الأداء المتوقع لكل مستوى في خانة "الوصف."
6. إضافة مستويات جديدة بالنقر على علامة زائد + بجانب المستوى.
7. حذف مستوى موجود بواسطة النقاط العمودية ⋮ ثم اختيار "حذف المستوى."
8. إنشاء نسخة طبق الأصل من معيار موجود والتعديل عليها حسب الحاجة.
9. إضافة معيار جديد، ويتحقق ذلك وفق الإجراءات الموضحة في الشكل الآتي:

شكل 5: إضافة نسخة طبق الأصل من معيار أداء المهمة



يوضح الشكل 5 كيفية إنشاء نسخة طبق الأصل من معيار موجود ضمن القواعد الأساسية لأداة التقدير الإلكترونية في فصول جوجل التعليمية. يبين الشكل آلية إضافة معيار جديد أو تكرار معيار قائم مع إمكانية التعديل عليه بما يتوافق مع أهداف التقييم الكتابي، مما يسهل توحيد مستويات الأداء وتطبيقها على مختلف المهام. ويمكن كذلك إضافة معيار جديد دون نسخ المعيار السابق عبر خيار إضافة معيار جديد: الرقم 9، وبعد الانتهاء من إعداد المعايير وتعديلها، يقوم المعلم بحفظ العمل بالنقر على زر "حفظ".

شكل 6: حفظ قواعد التقدير



وفي الشكل التالي يظهر معيار التماسك والاتساق:

شكل 7: معيار التماسك والاتساق



يوضح الشكل 7 معيار "التماسك والاتساق" ويظهر قدرة المتعلم على الترابط المنطقي وتماسك الأفكار، وتوضح أداة التقدير الإلكترونية كيف تتطور قدرة الدارس من المستوى المبتدئ، حيث يكون الأداء محدودًا وغير متماسك، إلى المستوى المتقدم؛ حيث يصبح الأداء كاملًا، متسقًا، ومتناميًا مع وجود خاتمة محكمة وداعمة للأفكار.

والشكل التالي يوضح معياري التحكم في المفردات ونطاقها، والتحكم الإملائي والدقة النحوية:

شكل 8: معيارا التحكم في المفردات ونطاقها



والشكل التالي يوضح معيار التحكم الإملائي والدقة النحوية:

شكل 9 معيار التحكم الإملائي والدقة النحوية



يعرض الشكل 9 التحكم الإملائي والدقة النحوية ومدى الالتزام بقواعد الكتابة من حيث التهجئة، علامات الترقيم، وبنية النص.

وفي ضوء العرض السابق يتضح أن أداة التقدير الإلكترونية لتحديد مستوى الكفاءة الكتابية قد تم بناؤها وربطها بمعايير الإطار المرجعي الأوربي، كما أنها تتيح تقييم جميع معايير الأداء الكتابي، بما في ذلك أداء المهمة، والتماسك والاتساق، والتحكم في المفردات، والدقة النحوية والإملائية، بطريقة موضوعية وقابلة للقياس، وقد صُممت الأداة ليتم تطبيقها عبر منصة فصول جوجل التعليمية، مما يوفّر للدارسين تغذية راجعة دقيقة ويساعد المعلمين على تتبع مستوى الأداء، وتحسينه بشكل فعّال.

الخاتمة

سعى البحث إلى بناء أداة تقدير إلكترونية تحليلية لدعم قرار تحديد مستوى الكفاءة الكتابية لدارسي العربية لغةً أجنبية في بيئات التعلم الرقمي، في ظل تباين المعايير وإجراءات التصحيح وافتقار الميدان إلى أداة إلكترونية تحليلية تُوجّد التقدير وتدعم قرار تحديد مستوى الكفاءة الكتابية. واستطاع البحث بناء اختبار مهام كتابية معيارية لتوليد نصوص الدارسين، وتطوير أداة تقدير إلكترونية تحليلية يمكن توظيفها داخل فصول جوجل التعليمية؛ بما يتيح تحويل واصفات الأداء إلى درجات قابلة للتفسير والمقارنة.

وقد توصل البحث إلى قائمة مهارات ومؤشرات أداء كتابي ملائمة لدارسي العربية لغةً أجنبية في ضوء واصفات الإطار المرجعي الأوربي المشترك للغات(CEFR) ، وتم توظيفها في بناء مهام كتابية معيارية متدرجة. كما حققت الأداة اتساقًا داخليًا مناسبًا في التطبيق الاستطلاعي (ألفا كرونباخ = 0.76)، بما يدعم اتساق مكوّناتها في قياس البناء المستهدف ضمن حدود مجموعة وإجراءات التطبيق. وفي الوقت نفسه أظهرت الأداة اتفاقًا مرتفعًا بين المصححين عند اعتماد متوسط التقدير، إذ بلغت معاملات ICC(2,k) على المعايير الأربعة (0.924–0.986)، كما بلغت للدرجة الكلية (0.984)، وذلك على مجموعة مزدوجة من (10) نصوص وباعتماد متوسط تقدير مصححين اثنين؛ وهو ما يشير إلى ثبات تقدير جيد جدًا؛ مما يحدُّ من أثر التفاوت الفردي في الشدة.

وأظهرت إجراءات تفعيل الأداة داخل منصة فصول جوجل التعليمية قيمة تطبيقية واضحة من حيث توحيد خطوات التطبيق والتقدير والتغذية الراجعة، بما يدعم شفافية الحكم وإمكانية توظيف الأداة في قرار تحديد المستوى. كما تتيح الأداة تغذية راجعة معيارية تساعد الدارسين على فهم توقعات الأداء، وتدعم نمو مهارات التقييم الذاتي لديهم. وفي ضوء نتائج البحث فإنه يوصي بما يلي:

1. توسيع نطاق التطبيق ليشمل عينات أكثر تمثيلا، مع تنويع مستويات الدارسين؛ لتعزيز قابلية تعميم النتائج، وبناء معايير أكثر استقرارًا للتفسير.
2. عقد جلسات معايرة دورية للمصححين وتوظيف كتابات مرجعية لكل مستوى؛ لتوحيد فهم الواصفات وتقليل فروق التقدير الذاتية.
3. تعزيز أدلة الصدق في تطبيقات لاحقة عبر فحص صدق المحتوى بالتحكيم الموسّع، وصدق البناء بالاعتماد على مؤشرات إحصائية إضافية.
4. تطوير دليل إجرائي موجز للأداة داخل فصول جوجل يوضح خطوات التطبيق، وآلية احتساب الدرجة النهائية، ونموذج التغذية الراجعة؛ تيسيرا لتبنيها مؤسسيًّا.
5. استشراف آفاق تطوير الأداة مستقبلاً لتشمل أنماطًا كتابية متنوعة (أكاديمية/ وظيفية)، مع الحفاظ على ربط المستويات بواصفات الإطار المرجعي الأوربي المشترك للغات.

وبذلك تقدّم الدراسة أداة قابلة للتطبيق في بيئات التعلم الرقمي لدعم قرار تحديد مستوى الكفاءة الكتابية لدارسي اللغة العربية لغةً أجنبية على نحو أكثر معيارية واتساقًا.

Kaynakça/References

Abbûd, Yüsrî Zekî. "Eseru İstihdâmi Mekâyîsi't-Takdîri'l-Mütederrice alâ't-Tahsîli'd-Dirâsî ve'l-Kifâ'eti'z-Zâtiyyeti'l-Ekâdîmiyye ve Mehârâti't-Takvîmi'z-Zâtî ledâ Tâlibâti Külliyyeti't-Terbiye fî Câmi'ati'l-Melik Faysal", *Mecelletü Risâleti'l-Halîci'l-'Arabî*, 40/151 (2019), 77-95. https://doi.org/10.35270/0011-040-151-004.

Abdü'l-Bârî, Mâhir Şa'bân. *Kavâimü't-Takdîr ve Funûnü't-Luga: Mefâhîm ve Tatbîkât*, 'Ammân: Dârü'l-Mesîra li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 2010.

Abdü'l-Bârî, Mâhir Şa'bân. *Tarâ'iku Ta'lîmi'l-Lugati'l-'Arabiyye fî Merâhili't-Ta'lîmi'l-'Âmm: en-Nazariyye ve't-Tatbîk*, Benhâ: Câmi'atü Benhâ, Külliyyetü't-Terbiye, 2011.

Alghizzi, Talal Musaed – Alshahrani, Tahani Munahi. "Effects of Grading Rubrics on EFL Learners' Writing in an EMI Setting", *Heliyon*, 10/18 (2024), e36394. https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2024.e36394.

Alî, Ahmed Hasan Muhammed. *el-Esâs fî Esâlîbi Tedrîsi'l-Mehârâti'l-Lugaviyye li-Gayri'n-Nâtıkîne bi'l-'Arabiyye*, Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.

Allâm, Salâhuddîn Mahmûd. *el-İhtibârât ve'l-Mekâyîsü't-Terbaviyye ve'n-Nefsiyye*, el-Urdunn: Dârü'l-Fikr, 2006.

Âşûr, Râtib Kâsım. "Mehârâtü't-Ta'bîri'l-Kitâbî fî Kütübi'l-Kırâ'ati'l-'Arabiyye li-Talebeti Sufûfi'l-Merhaleti'l-Esâsiyye fî'l-Urdunn", *Mecelletü Câmi'ati'l-Kuds el-Meftûha li'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye*, 1/33 (2014), 1-32. https://doi.org/10.12816/0016067.

Bâbekir, Ahmed Muhammed. "Eseru İstirâtîciyyeti'l-Muvâceheti'l-Mürekkeze fî Tenmiyeti Mehârati'l-Kitâbe ledâ Müteallimî'l-Lugati'l-'Arabiyye'n-Nâtıkîn bi-Gayrihâ", *Mecma'u'l-Melik Selmân li'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 3/5 (2021), 159-210. https://doi.org/10.60161/2061-003-005-005.

Bayrakdar, Emre – Dilidüzgün, Şükran. "Uluslararası Öğrencilerin Türkçe Akademik Yazma Becerilerinin Değerlendirilmesine Yönelik Analitik Dereceli Puanlama Anahtarının Geliştirilmesi", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 26/4 (2024), 636-659. https://doi.org/10.17556/erziefd.1528118.

Bin Dahmash, Nada Fahad. "The Analytic Use of Rubrics in Writing Classes by Language Students in an EFL Context: Students' Writing Model and Benefits", *Frontiers in Education*, 10 (2025), 1588046. https://doi.org/10.3389/feduc.2025.1588046.

Boeriswati, Endry – Mayuni, Ilza – Fahmi, Ari Khairurrijal – Surong, Kamal. "The Development of Assessment Rubric of Arabic Language Writing Based on National Qualifications Framework of Indonesia", *Jurnal Al Bayan: Jurnal Jurusan Pendidikan Bahasa Arab*, 15/1 (2023), 261-277. https://doi.org/10.24042/albayan.v15i1.16302.

Büyükikiz, Kadir. "Türkçeyi İkinci Dil Olarak Öğrenen Yabancılar İçin Yazma Becerisi Öz Yeterlilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/18 (2013), 69-80.

Câbir, Câbir Abdü'l-Hamîd – Kâzım, Ahmed Hayrî. *Menâhicu'l-Bahs fi't-Terbiye ve 'İlmi'n-Nefs*, Kahire: Dârü'n-Nahda'l-'Arabiyye, 2002.

Council of Europe. *Common European Framework of Reference for Languages: Learning, Teaching, Assessment—Companion Volume*, Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2020. https://rm.coe.int/common-european-framework-of-reference-for-languages-learning-teaching/16809ea0d4.

Demir, Safiye Bilican – Yıldırım, Özen. "Yazılı Anlatım Becerilerinin Değerlendirilmesi İçin Dereceli Puanlama Anahtarı Geliştirme Çalışması", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 47 (2019), 457-473. https://doi.org/10.9779/pauefd.588565.

Dirâvışe, Salâhuddîn Ahmed. "Takyîmu Mehârati'l-Kitâbe alâ'l-Müstevâ'l-Câmi'î min Hilâli Kavâimi't-Takdîri'l-Vasfiyye (el-Me'âyîr)", *Mecelletü'l-'Ulûmi't-Terbaviyye ve'n-Nefsiyye*, 4/41 (2020), 77-100. https://doi.org/10.26389/AJSRP.H100520.

ed-Düreyc, Muhammed – el-Hânsâlî, Cemâl – el-Mûsevî, Alî – 'Ammâr, Sâm – Hasan, Alî Sa'ûd – Şeyh Hamûd, Muhammed. *Mu'cemü Mustalahâti'l-Menâhic ve Turuki't-Tedrîs*, er-Ribât: el-Münezzametü'l-'Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-'Ulûm, Mektebü Tansîki't-Ta'rîb, 2011.

el-Hadakî, İslâm Yüsrî Alî. "Dirâse Mukârane beyne Tevcîhâti'l-Meclisi'l-Emrîkî li-Ta'lîmi'l-Lugâti'l-Ecnebiyye ve'l-İtâri'l-Evrûbî el-Merci'î el-Müşterek li'l-Lugât", *Mecelletü İhtibârâti'l-Luga*, 1/1 (2023), 84-120. https://doi.org/10.60161/2501-001-001-003.

el-'Ubeydî, Hâlid Hâtır Sa'îd. *Fâ'iliyyetü Neşâtât Kâime alâ Ameliyyâti'l-Kitâbe fî Tenmiyeti Mehârâti'l-Kıssa ledâ Telâmîzi's-Saffi'l-Evveli'l-Mütevassıt*, Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 2010.

en-Nâka, Mahmûd Kâmil – Hâfız, Vahîd es-Seyyid. *Ta'lîmu'l-Lugati'l-'Arabiyye fi't-Ta'lîmi'l-'Âmm: Medâhilühû ve Fenniyyâtühû*, Benhâ: Matba'atü'l-İhlâs, 2004.

en-Nâka, Mahmûd Kâmil. *Ta'lîmu'l-Lugati'l-'Arabiyye li'n-Nâtıkîn bi-Lugâtin Uhrâ: Usüsühû–Medâhilühû–Turuku Tedrîsih*, Mekketü'l-Mükerreme: Ma'hadü'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1985.

eş-Şeyh, Muhammed Abdü'r-Ra'ûf. *Binâ'u Mikyâs fi'l-Kifâeti'l-Lugaviyye fi'l-Lugati'l-'Arabiyye Kelugatin Ecnibiyye*, Tantâ: Câmi'atü Tantâ, Doktora Tezi, 1988.

Esved, Hüseyin. "el-İsti'mâlâtü't-Tedâvüliyye eş-Şâyi'atü li'l-Lugati'l-'Arabiyye fî Kütübi Ta'lîmi'l-'Arabiyye li'n-Nâtıkîne bi-Gayrihâ: Dirâse Tahlîliyye li-Cümeli'l-Müstevâ'l-Mübtedi' A1 fî Silsileti Miftâhi'l-'Arabiyye (el-Muhâdese ve'l-İstimâ')", *Mecelletü Rumeli DE li-Dirâsâti'l-Luga ve'l-Edeb*, 35 (2023), 1190-1208. https://doi.org/10.29000/rumelide.1347318

Ferac, Safvet. *el-Kıyâsü'n-Nefsî*, Kahire: Mektebetü'l-Englo'l-Mısriyye, 2012.

Hasan, İzzet Abdü'l-Hamîd Muhammed. *el-İhsâ'u'n-Nefsî ve't-Terbavî*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 2011.

Hitâb, Erîc Muhammed – Abdü'r-Rahmân, Necât. "Mehârâtü'l-Kitâbe fî İhtibârâti'l-Kifâeti'l-Lugaviyye ledâ't-Tullâbi'n-Nâtıkîn bi'l-'Arabiyye", *Mecelletü Fikr ve İbdâ'*, 127 (2019), 127-164.

Îsâ, Muhammed Ahmed. *Fe'âliyyetü Bernâmec li-Tenmiyeti Mehârâti't-Ta'bîri'l-Kitâbî'l-Vazîfî ledâ Dârisî'l-Lugati'l-'Arabiyye mine'n-Nâtıkîn bi-Lugâtin Uhrâ*, el-Mansûra: Câmi'atü'l-Mansûra, Doktora Tezi, 2004.

Meclisü Evrûbbâ. *el-İtârü'l-Merci'î el-Evrûbî'l-Müşterek li-Ta'allümi'l-Lugât ve Ta'lîmihâ ve Takvîmihâ*, trc. Abdü'n-Nâsır Osmân Sabîr, Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 2016.

Meclisü Evrûbbâ. *el-İtârü'l-Merci'î el-Evrûbî'l-Müşterek li-Ta'allümi'l-Lugât ve Ta'lîmihâ ve Takvîmihâ: el-Mücelladü'l-Müsâhib*, trc. Abdü'n-Nâsır Osmân Sabîr, Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 2020.

Mûsâ, Eymen Hâmid Ahmed Mûsâ. "İhtibârâtü'l-Kifâeti'l-Lugaviyye li'l-Lugati'l-'Arabiyye li'n-Nâtıkîn bi-Gayrihâ beyne'l-Vâki' ve'l-Me'mûl", *A'mâlü'l-Mu'temeri's-Seneviyyi'l-'Âşir: Ta'lîmu'l-Lugati'l-'Arabiyye li'n-Nâtıkîn bi-Gayrihâ fi'l-Câmi'ât ve'l-Me'âhidi'l-'Âlemiyye*, 121-155. Paris: Ma'hadü İbn Sînâ li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve Merkezü'l-Melik Abdullâh b. Abdü'l-Azîz ed-Düvelî li-Hıdmeti'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2016.

Nassri, Basma Alwani. "Yazma Becerisi – Arapça Konuşmayanlar İçin Arap Dili Öğretimi ile İlgili Bir Çalışma", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (2020), 105-130. https://doi.org/10.21054/deuifd.774660.

Onay, Taner – İntepeler, Şeyda Seren. "Rubrik ile Ödev ve Performans Değerlendirme: Sürekli İyileştirme Örneği", *Sağlık Bilimleri Üniversitesi Hemşirelik Dergisi*, 5/1 (2023), 55-60. https://doi.org/10.48071/sbuhemsirelik.1148282.

Ramadân, Hânî İsmâ'îl. "*el-Kifâ'etü'l-Mu'cemiyye li'n-Nâtıkîne bi-Gayri'l-'Arabiyye: el-Kıyâs ve't-Takyîm*". el-Kifâ'etü'l-Mu'cemiyye li'n-Nâtıkîne bi-Gayri'l-'Arabiyye. ed. Hânî İsmâ'îl Ramadân. 11-42. Giresun: el-Muntedâ el-'Arabî et-Türkî li't-Tebâdüli'l-Lugavî, 2023.

Ramadân, Hânî İsmâ'îl. "Me'âyîru Mehârati'l-Kitâbe li'n-Nâtıkîne bi-Gayri'l-'Arabiyye". *Me'âyîru Mehârâti'l-Lugati'l-'Arabiyye li'n-Nâtıkîne bi-Gayrihâ*: Ebhâs Muhakkeme. ed. Hânî İsmâ'îl Ramadân. 230-244. Giresun: el-Muntedâ el-'Arabî et-Türkî, 2018.

Selâm, Alî Abdü'l-Azîm. *Eseru Tekâmüli Menheci'l-Lugati'l-'Arabiyye alâ'l-Edâ'i'l-Lugavî li-Telâmîzi's-Saffi'l-Evveli'l-İ'dâdî*, el-İskenderiyye: Câmi'atü'l-İskenderiyye, Doktora Tezi, 1993.

Suçin, Muhammed Hakkı. "Menhecü'l-Lugati'l-'Arabiyye li'n-Nâtıkîn bi-Gayrihâ hasebe'l-İtâri'l-Merci'î el-Evrûbî'l-Müşterek li'l-Lugât", *Mecelletü 'Âlemi'l-Fikr*, 44/2 (2015), 223-256.

Şahâte, Hasan – en-Neccâr, Zeyneb. *Mu'cemü'l-Mustalahâti't-Terbaviyye ve'n-Nefsiyye*, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, 2003.

Taîme, Ruşdî Ahmed. *el-Mehârâtü'l-Lugaviyye: Müstaveyâtühâ, Tedrîsühâ, Su'ûbâtühâ*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 2004.

Taîme, Ruşdî Ahmed. *el-Merci' fî Ta'allümi'l-Lugati'l-'Arabiyye li'n-Nâtıkîn bi-Lugâtin Uhrâ*, Mekketü'l-Mükerreme: Ma'hadü'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1986.

Ungan, Suat. "Yazma Becerisinin Geliştirilmesi ve Önemi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23/2 (2008), 261-271.

Yılmaz, Muamber – Aklar, Songül. "Planlı Yazma ve Değerlendirme Modelinin İlköğretim 5. Sınıf Öğrencilerinin Kompozisyon Yazma Becerilerine Etkisi", *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4/2 (Özel Sayı) (2015), 223-234. https://doi.org/10.14686/BUEFAD.2015USOSOzelsayi13212.

Yorgancı, Osman Kürşat – Baş, Bülent. "Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenenler İçin B1 Düzeyi Yazma Becerisi Dereceli Puanlama Anahtarı Geliştirme Çalışması", *Okuma Yazma Eğitimi Araştırmaları*, 9/1 (2021), 67-80. https://doi.org/10.35233/oyea.934684.

Yûnus, Fethî Alî. *Ta'lîmu'l-Lugati'l-'Arabiyye li'l-Mübtedî'în*, Kahire: Matba'atü'l-Kitâbi'l-Hadîs, 1999.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Modern Dönemde Sahra Altı Afrikada Kâdirî Tarikatı Mensubu Sûfîlerin Siyasal Etkileri

The Political Influence of Qādirī Sufis in Sub-Saharan Africa in the Modern Era

Mustafa POLAT

Dr. Öğrencisi, Diyanet İşleri Başkanlığı
PhD Student, Presidency of Religious Affairs
e-posta: mustafa.polat2502@gmail.com
Orcid: 0000-0002-2027-1057

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19.06.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Polat, Mustafa "Modern Dönemde Sahra Altı Afrikada Kâdirî Tarikatı Mensubu Sûfîlerin Siyasal Etkileri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 138-165. DOI: 10.34085/buifd.1865172

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Bu çalışma, Kâdiriyye tarikatının modern dönemde Sahra Altı Afrikada ortaya çıkan siyasî ve toplumsal yapılar üzerindeki etkisini anlaşılır ve bütüncül bir çerçevede ele almaktadır. Tarikatların bölgenin dinî, kültürel ve toplumsal hayatındaki rolü literatürde yaygın biçimde incelenmiş olsa da, Kâdiriyye tarikatının siyasî yapıların oluşumu ve kurumsallaşmasındaki özgün konumu çoğu zaman yüzeysel biçimde değerlendirilmiştir. Bu araştırma, söz konusu eksikliği gidermeyi ve Kâdiriyyenin bölgesel siyasetteki belirleyici rolünü daha görünür kılmayı amaçlamaktadır. Çalışmada, Kâdiriyye tarikatına mensup âlim ve liderlerin Songay Krallığı, Kano ve Sokoto Emirlikleri ile Macina Devleti gibi önemli siyasî yapıların kuruluş ve gelişim süreçlerine sağladıkları katkılar sistematik bir yaklaşımla analiz edilmektedir. Bu kapsamda tarikatın benimsediği tasavvufî düşüncenin yönetim anlayışı, hukuk düzeni ve toplumsal düzenin sağlanması üzerindeki etkileri ayrıntılı biçimde değerlendirilmektedir. Araştırma bulguları, Kâdiriyyenin XV. yüzyıldan itibaren yalnızca bireysel maneviyatı önceleyen bir yapı olmaktan çıkarak, siyasî otoriteyi destekleyen ve meşrulaştıran önemli bir aktör hâline geldiğini ortaya koymaktadır. Elde edilen veriler, tarikat mensuplarının yöneticilere danışmanlık yapma, fetva verme, nasihat etme ve toplumsal anlaşmazlıklarda arabuluculuk üstlenme gibi faaliyetler aracılığıyla yönetişim süreçlerini doğrudan etkilediklerini göstermektedir. Bu yönüyle çalışma, Kâdiriyye tarikatının Sahra Altı Afrikanın siyasî tarihindeki yerini sistematik bir perspektifle ortaya koymakta; Afrika İslâm tarihi literatürüne özgün bir katkı sunarak modern dönemde tasavvufî yapıların toplumsal ve siyasal işlevlerine ilişkin tartışmalara yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kâdiriyye Tarikatı, Sahra Altı Afrika, Siyasî Etki, Tasavvufî Yapılar, Sokoto Devlati

Abstract

This study examines the influence of the Qādiriyya Sufi order on the socio-political landscapes that emerged in Sub-Saharan Africa. While the role of Sufi orders in the regions religious and social life has been extensively documented, the specific contribution of the Qādiriyya to the formation and institutionalization of political entities has often been addressed superficially. This research aims to address this scholarly lacuna by highlighting the orders decisive role in regional political history. The article systematically analyzes the contributions of Qādiriyya-affiliated scholars and leaders to the genesis and consolidation of major polities, including the Songhay Empire, the emirates of Kano, the Sokoto Caliphate, and the state of Macina. It explores how the Sufi ethos promoted by the Qādiriyya shaped approaches to governance, legal frameworks, and the preservation of social order. The findings demonstrate that from the fifteenth century onward, the Qādiriyya transcended individual spirituality to become a pivotal political stakeholder that supported and legitimized sovereign authority. The study further shows that members of the order directly influenced governance through strategic counseling, the issuance of legal opinions (fatwas), and mediation in social conflicts. By providing a systematic assessment of the Qādiriyyas place in Sub-Saharan political history, this article offers an original contribution to the literature on African Islamic history and provides a nuanced understanding of the political functions of Sufi institutions.

Keywords: Qādiriyya Order, Sub-Saharan Africa, Political Influence, Sufi Networks, Sokoto Caliphate.

Giriş

Modern dönem kavramı, Sahra Altı Afrika bağlamında genellikle XVIII. yüzyılın sonlarından günümüze kadar uzanan tarihsel süreci ifade etmektedir. Bu dönem; Avrupa sömürgeciliğinin yayılması, merkezî devlet yapıların teşekkülü, modern bürokratik sistemlerin gelişmesi ve bağımsızlık sonrası siyasal düzenlerin yeniden inşası gibi köklü dönüşümlerle karakterize edilmektedir. Söz konusu dönüşümler yalnızca siyasî yapıları değil, aynı zamanda dinî kurumları ve toplumsal örgütlenmeleri de derinden etkilemiştir. Bu bağlamda İslâmî kurumlar ve özellikle sûfî tarikatlar, değişen tarihsel şartlara uyum sağlayarak toplumların yeniden yapılanma süreçlerinde hem manevî rehberlik hem de toplumsal düzenleyici bir rol üstlenmiştir. Tasavvufun irşad, ıslah ve tecdid eksenli hikmet anlayışı, bu süreçte yalnızca bireysel arınmayı değil, aynı zamanda toplumsal nizamın yeniden inşasını da mümkün kılan bir "manevî düzen fikri" üretmiştir.[1]

Bu çerçevede İslâm tasavvuf geleneğinin en köklü ekollerinden biri olan Kâdiriyye Tarikatı, Sahra Altı Afrika'da yalnızca bir tarikat yapılanması olarak değil, aynı zamanda siyasî düşüncenin teşekkülünde etkili bir "ıslah ve irşad hattı" olarak ortaya çıkmıştır. Tarikatın temsil ettiği zühd, takvâ ve adalet merkezli anlayış, yerel yönetimlerle kurulan ilişkiler aracılığıyla siyasî meşruiyetin dinî temeller üzerine inşa edilmesine katkı sağlamış; böylece Kâdiriyye, hem uyum sağlayıcı hem de yönlendirici bir tasavvufî aktör niteliği kazanmıştır.[2] Bu yönüyle tarikat, kabilevi yapılar ile İslâm hukukunun normatif çerçevesi arasında bir "manevî köprü" işlevi görerek devletleşme süreçlerinde belirleyici olmuştur.[3]

Kâdiriyye'nin bu etkisi, özellikle Muhammed b. Abdülkerîm el-Muğîlî (ö. 909/1504) ve Sîdî Muhtar el-Kebîr el-Kuntî (ö. 1226/1811) gibi âlim ve sûfîlerin faaliyetlerinde somutlaşmıştır. el-Muğîlî'nin hükümdarlara hitaben kaleme aldığı risaleler, siyasal otoritenin şer'î ve ahlâkî ilkelere göre düzenlenmesini hedefleyen normatif bir çerçeve sunmuş; böylece adalet merkezli yönetim fikrinin kurumsallaşmasına katkıda bulunmuştur. el-Kuntî ise Sahra bölgesinde kurduğu ilmî ve tasavvufî ağlar aracılığıyla hem dinî otoritenin güçlenmesini hem de toplumsal sükûnetin ve istikrarın tesisini desteklemiş; bu yönüyle Kâdiriyye'nin "irşad temelli siyasal hikmet" anlayışını temsil etmiştir.[4]

[1] Jamil M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 1965), 12–18.
[2] J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 40–55.
[3] John Hunwick, *Shari'a in Songhay* (Oxford: Oxford University Press, 1985), 140–165.
[4] Zachary Valentine Wright, *Living Knowledge in West African Islam* (Leiden: Brill, 2015), 85–100.

Literatür incelendiğinde, J. Spencer Trimingham'ın *The Sufi Orders in Islam* adlı eseri sûfî tarikatların tarihsel gelişimini ve kurumsal yapısını ele alarak Kâdiriyye'nin İslâm dünyasındaki genel konumuna ilişkin kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Nehemia Levtzion ve Randall L. Pouwels editörlüğünde hazırlanan *The History of Islam in Africa* ise İslâm'ın Afrika'daki yayılış sürecini tarihsel bağlam içinde ele almakta ve sûfî tarikatların yerel toplumsal ve siyasî yapılar üzerindeki etkilerine dair önemli veriler sunmaktadır.[5] Benzer şekilde Nehemia Levtzion'un *Islam in West Africa: Religion, Society and Politics to 1800* adlı eseri, Batı Afrika'da İslâm'ın yayılışını ve din-siyaset ilişkisini tarihsel bir perspektifle değerlendirmektedir. Muhammed el-Muğîlî'ye atfedilen *Kano Risalesi* ise İslâmî siyasal düşüncenin pratik yansımalarını göstermesi bakımından önemli olmakla birlikte, Kâdiriyye'nin kurumsal ve ideolojik etkisini bütüncül ve analitik bir çerçevede açıklamakta yetersiz kalmaktadır.[6]

Bu durum, mevcut literatürde tarikatların genel toplumsal etkileri ile Kâdiriyye'nin Sahra Altı Afrika'da siyasî düşünceyi ve devlet inşa süreçlerini şekillendiren özgün "tasavvufî siyaset aklı" arasındaki analitik boşluğu ortaya koymaktadır. Söz konusu boşluk, Kâdiriyye'nin yalnızca dinî ve ahlâkî bir irşad hareketi değil, aynı zamanda siyasal meşruiyet üreten, idarî yapıları yönlendiren ve toplumsal normları dönüştüren kurucu bir tasavvufî güç olarak yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.[7]

Bu çalışma, tam da bu boşluktan hareketle Kâdiriyye Tarikatı'nın Sahra Altı Afrika'daki siyasî düşünce yapısını ve devlet inşa süreçlerini nasıl şekillendirdiğini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın özgün katkısı, Kâdiriyye'yi yalnızca tarihsel bir tarikat olarak değil, aynı zamanda velâyet, irşad ve ıslah ekseninde işleyen bir "siyasal-tasavvufî düşünce sistemi" olarak ele almasıdır. Böylece tarikatın hem normatif (şer'î ve ahlâkî) hem de pratik (siyasal ve toplumsal) etkileri bütüncül bir analizle ortaya konulacaktır.

Yöntem bakımından araştırmada nitel araştırma deseni çerçevesinde literatür taraması, tarihsel analiz ve metin çözümlemesi birlikte kullanılacaktır. Bu çok katmanlı yöntem sayesinde hem klasik tasavvuf literatürü hem de tarihsel metinler bağlamsal bir okumaya tabi tutulacak; Kâdiriyye'nin irşad, ıslah ve tecdid eksenindeki rolü, Sahra Altı Afrika'daki devletleşme süreçleriyle ilişkisi içinde analitik bir biçimde değerlendirilecektir. Bu yaklaşım, tarikatı yalnızca tarihsel bir olgu olarak değil, aynı zamanda siyasal meşruiyet

[5] Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa* (Athens, OH: Ohio University Press, 2000), 150–165.
[6] Nehemia Levtzion, *Islam in West Africa: Religion, Society and Politics to 1800* (London: Variorum Reprints, 1994), 45–67.
[7] Hunwick, *Shari'a in Songhay*, 45-47.

üreten ve toplumsal düzeni inşa eden bir hikmet ve nizam düşüncesi olarak ele alma imkânı sunmaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, Kâdiriyye Tarikatı'nın Sahra Altı Afrika'daki siyasal düşünce ve devletleşme süreçlerindeki rolüne ilişkin literatürdeki analitik boşluğu doldurmayı, tarikatın özgün ideolojik ve kurumsal katkılarını daha sistematik bir çerçevede ortaya koymayı ve İslâm tasavvufunun siyasal-toplumsal etkilerine dair yeni bir yorum imkânı geliştirmeyi hedeflemektedir.

1. Kâdiriyye Tarikati

Kâdiriyye tarikatı, kurucusu Şeyh Abdülkâdir Geylânî'nin irşad ve terbiye faaliyetleri ile halifelerinin gayretleri sayesinde İslâm dünyasının geniş bir coğrafyasına yayılmıştır. Tarikat mensuplarının farklı bölgelere taşıdığı bu irfan ve mâneviyat mirası, zamanla köklü ve etkili bir tasavvuf geleneğinin teşekkül etmesine zemin hazırlamıştır.

Kâdiriyye tarikatı, VI/XII. yüzyılda yaşamış büyük mutasavvıf ve âlim Şeyh Abdülkâdir Geylânî'ye (d. 471/1078 – ö. 561/1166) nispet edilen köklü bir tasavvufî harekettir. Zühdü, takvâsı ve ahlâkî şahsiyetiyle tanınan Geylânî, ilmî hayatının ilk dönemlerinde Hanefî mezhebine bağlı olmakla birlikte daha sonra Hanbelî mezhebinin hükümlerini uygulamış; özellikle irşad ve eğitim faaliyetleriyle İslâm düşünce tarihinde mümtaz bir konuma yükselmiştir.[8]

İlim ehli bir aileye mensup olan Geylânî'nin babası, Gîlân bölgesinin tanınmış âlimlerinden biri; annesi ise zâhid bir sûfî olan Abdullah es-Sûmaî'nin kızıdır. Küçük yaşlarda dinî ilimlere yönelen Geylânî, temel eğitimini Gîlân'da tamamladıktan sonra 488/1095 yılında ilmî tahsilini ilerletmek üzere Bağdat'a gitmiştir. Burada yaklaşık otuz yıl boyunca dönemin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. Hocaları arasında Hanbelî fakihi Ebü'l-Vefâ b. Akîl (ö. 513/1119), sûfî şeyhlerden Ebü'l-Hayr Hammâd b. Müslim ed-Debbâs (ö. 525/1131) ve Kādî Ebû Saîd el-Mübârek b. Ali el-Mahramî (ö. 513/1119) gibi seçkin isimler bulunmaktadır. Kaynaklarda, kendisinin otuzdan fazla hocadan icazet alarak ilmî otoritesini pekiştirdiği belirtilmektedir.[9]

Geylânî, 521/1127 yılında kendi ders halkasını kurarak eğitim ve irşad faaliyetlerine başlamış, aynı yılın Şevval ayında düzenli vaazlar vermeye koyulmuştur. Kısa süre içinde halkın yanı sıra devlet erkânı ve dönemin önde gelen âlimlerinin de bulunduğu geniş bir dinleyici kitlesine hitap eden etkili bir mürşid konumuna gelmiştir. Tefsir, hadis, fıkıh ve usûl

[8] Nurüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Yusuf, *Behcetü'l-Esrâr ve Ma'denü'l-Âsâr*, çev. Cemâleddîn eş-Şentûfî (Bağdat: Etteb'etu Ecestîriye, 2010), 34; Dilâver Gürer, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 56-57.

[9] Gürer, *Abdülkâdir Geylânî*, 56-57.

gibi temel İslâmî ilimlerde verdiği dersler, onun hem ilmî hem de tasavvufî tesirinin geniş kitlelere yayılmasını sağlamıştır.[10]

Şeyh Abdülkâdir Geylânî, 561/1166 yılında Bağdat'ta vefat etmiş; kabri zamanla önemli bir ziyaretgâh hâline gelmiştir. Osmanlı döneminde Sultan I. Süleyman tarafından türbesi restore edilerek muhafaza edilmiştir.

Geylânî, yalnızca irşad faaliyetleriyle değil, aynı zamanda kaleme aldığı eserlerle tasavvuf düşüncesinin şekillenmesinde kalıcı etkiler bırakmıştır. *Ğunye li-Tâlibî Tarîkil-Hakk*, *Fethur-Rabbânî* v*el-Feydur-Rahmânî*, *Fütûhul-Gayb* ve *el-Füyûzâtür-Rabbâniyye fîl-Ezkâr vel-Evrâd el-Kâdiriyye* adlı eserleri, Kâdiriyye tarikatının temel öğretilerini ve tasavvufî yaklaşımını yansıtan başlıca kaynaklar arasında yer almaktadır.[11]

1.1. Kuzey ve Batı Afrikada Kâdiriyye Tarikatının Yayılışı

Kâdiriyye tarikatı, kurucusu Şeyh Abdülkâdir Geylânî'nin irşad ve terbiye faaliyetleri ile halifelerinin gayretleri sayesinde İslâm dünyasının geniş bir coğrafyasına yayılmıştır. Tarikat mensuplarının farklı bölgelere taşıdığı bu irfan ve mâneviyat mirası, zamanla köklü ve etkili bir tasavvuf geleneğinin teşekkül etmesine zemin hazırlamıştır.[12]

Kâdiriyye'nin Mağrip ve Sahra Altı Afrika'daki yayılışında Ebû Medyen (ö. 594/1198), Abdullah Sikâ ve Abdülkerim el-Muğîlî (ö. 909/1503) gibi sûfîler önemli roller üstlenmiştir.[13] Özellikle el-Muğîlî'nin ilmî dirayeti ve tasavvufî rehberliği, tarikatın Hevsâ bölgesi ile Batı Sudan'da tanınmasına ve kurumsal bir hüviyet kazanmasına katkı sağlamıştır.[14] Bu sayede Kâdiriyye, yalnızca ferdî mânevî arınmayı hedefleyen bir yol olmaktan çıkarak bölgenin dinî ve sosyal hayatını şekillendiren etkili bir irşad mektebi hâline gelmiştir.[15]

XVI. yüzyıldan itibaren Kuzey Afrika ile Sahra Altı Afrika arasındaki ticaret ve göç hareketleri, ilmî ve tasavvufî etkileşimi daha da artırmıştır. Bu süreçte Tuvât bölgesinden Batı Afrika'ya göç eden Kunta kabilesi, Kâdiriyye'nin bölgede yayılmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Kabile mensupları önce Valâte'ye, ardından Timbuktu'ya yerleşerek bu şehirleri

[10] Gürer, *Abdülkâdir Geylânî*, 58.
[11] Gürer, *Abdülkâdir Geylânî*, 58.
[12] Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1995), 172.
[13] Gürer, *Abdülkâdir Geylânî*, 338; Mahir İz, *Tasavvuf: Mahiyeti Büyükleri ve Tarikatlar* (İstanbul: Türdav, ts.), 181.
[14] Gürer, *Abdülkâdir Geylânî*, 334; Muhammed Halife el-Küntî thk. Muhammed el-Mehdavi, *Cünnetü'l-mürid dûne'l-merid* (Meğrib: Daru ebi rekâk, 2011), 122; Sâliḥ Bûslîm-Muḥammed ez-Zeyn, "Ḥareketü't-Tasavvuf ve neşâtu't-turuḳi's-sûfiyye bi-İklîmi Tuvât ve İfrîḳiyâ'l-Ğarbiyye hilâle'l-karneyn 12–19 m.", *Mecelletü'l-Ḥivâr el-mütavassitî* 5 (Mart 2013), 37-38; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 172.
[15] Kadir Özköse, *Afrika'da Tasavvuf ve Tarikatlar* (Konya: Ensar Yayıncılık, 2008), 36; Gürer, *Abdülkâdir Geylânî*, 341-342; Zeynep Mûsâdife, *el-Fikru's-sûfî 'inde'ş-şeyh Sidî el-Muhtar el-küntî* (Cezayir: Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ebû Bekir Belkâid Üniversitesi, 2011); Abdullah Abdürrezak, et-*Tarikatu's-sûfiyye fî'l-kareti'l-İfrîkîyye* (Kâhire: Daru's-Sekâfe li'n-Neşri't-Tevzi, 2004), 33; Gürer, *Abdülkâdir Geylânî*, 342.

ilim, irfan ve tasavvuf hayatının önemli merkezleri hâline getirmişlerdir. Böylece Kâdiriyye'nin mânevî tesiri Batı Afrika'nın farklı bölgelerine ulaşmıştır.[16]

Kâdiriyye'nin Batı Afrika'daki gelişiminde en etkili şahsiyetlerden biri Şeyh Sîdî Muhtar el-Kebîr el-Kuntî'dir (ö. 1226/1811).[17] Derin ilmî birikimi, güçlü irşad anlayışı ve yetiştirdiği müridleri sayesinde kısa sürede geniş bir nüfuz alanına ulaşan el-Kuntî, Kâdiriyye'nin bölgedeki en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilmiştir. Onun faaliyetleri, tarikatın yalnızca tasavvufî bir gelenek olarak değil, aynı zamanda ilmî ve içtimaî bir kurum olarak da güç kazanmasını sağlamıştır.[18]

Şeyh Muhtar el-Kebîr, Nijer havzasından Senegal'e kadar uzanan geniş bir coğrafyada medreseler ve zaviyeler tesis ederek Kâdirî geleneğin kurumsallaşmasına öncülük etmiştir.[19] Yetiştirdiği talebeler, ilmî yetkinlikleri ve örnek ahlâklarıyla halk nezdinde itibar kazanmış; kurdukları eğitim halkaları aracılığıyla Kur'ân öğretiminin ve temel dinî bilgilerin yayılmasına katkıda bulunmuşlardır. Bu faaliyetler sayesinde İslâm, şehir merkezlerinin dışına taşarak farklı kabileler ve yerel topluluklar arasında da yaygınlık kazanmıştır.[20]

el-Kuntî'nin irşad faaliyetleri kısa sürede Batı ve Orta Afrika'nın geniş bölgelerine ulaşmış; Sokoto ve Bornu emirlikleri başta olmak üzere birçok topluluk onun ilmî ve tasavvufî rehberliğinden istifade etmiştir.[21] Bu süreç, Kâdiriyye'nin Batı Afrika'da köklü bir şekilde yerleşmesini sağlamış ve tarikatı bölgenin dinî, sosyal ve kültürel hayatının şekillenmesinde etkili bir unsur hâline getirmiştir.[22]

Sonuç olarak Kâdiriyye tarikatı, Batı Afrika'da özellikle Kunta geleneği ve Sîdî Muhtar el-Kebîr'in faaliyetleri sayesinde güçlü bir mânevî ve kurumsal yapı kazanmıştır. İlim, irşad, tezkiye ve ahlâk ekseninde yürütülen bu faaliyetler, bölgenin İslâmlaşma sürecine önemli katkılar sunmuştur. Bu yönüyle Sîdî Muhtar el-Kebîr, Kâdiriyye'nin Batı Afrika'daki

---

[16] Ahmed b. Yahyâ el-Vençerîsî, *Kitâbü'l-Vilâyât ve menâsibi'l-mükûmeti'l-İslâmiyye ve'l-mıtat eş-şeriyye*, thk. Muhammed el-Emîn Belğîs (Cezayir: Lafomik li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1985), 13.

[17] Âdem Abdullâh Âlûrî, *el-İslâm fî Nîcîryâ ve'ş-Şeyh Osmân b. Fûdî el-fülânî* (Beyrut: ed-Dârü'l-Arabiyyetü, 1971), 43.

[18] Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-dîbâc*, thk. Abdülhamîd Abdullah el-Harâzî (Trablus: Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2000), 72–75; Abdülhayy el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 2: 1053–1056; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, çev. Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1977), 2: 252. Âlûrî, *el-İslâm fî Nîcîryâ ve'ş-Şeyh Osmân b. Fûdî el-fülânî*, 130.

[19] Bûslîm – ez-Zeyn, "*Ḥareketü't-taṣavvuf ve neşetü't-turuḳi'ṣ-sûfiyye bi-İklîmi Tuvât ve İfrîḳiyâ'l-Ġarbiyye hilâle'l-karneyn* 12–19 m.", 37–38; İbrâhim, *Aḍva alâ't-tarıki's-sûfiyye fi'l-kâreti'l-İfrikâ*, 38.

[20] Abdülkâdir Zebâdiye, *Derâsetun an İfrîkyâ cenûbu's-Sahrâ fî muâsirati ve muellifâti'l-Arab ve'l-Müslimîn*, (Cezayir: D.M.C. li'n-Neşr, 2010), 112–115; Bûslîm – ez-Zeyn, "*Ḥareketü't-taṣavvuf ve neşetü't-turuḳi'ṣ-sûfiyye bi-İklîmi Tuvât ve İfrîḳiyâ'l-Ġarbiyye hilâle'l-karneyn* 12–19 m.", 38.

[21] Ahmet İlyas Hüseyin, "Sahra Altı Afrika Topluluklarında Tasavvufun Rolü (m. 15-19 Yüzyıllar), Sudan Örneği Libya", *Es-Semiriye Dergisi* Sayı 4 (ts.), 316.

[22] Hüseyin, *Dûru's-sûfiyye fi'l-muctema'âti'l-İfrîkiyye cenûbe's-sahrâ,* 316.

gelişiminde ve köklü bir tasavvuf geleneğine dönüşmesinde merkezi bir konuma sahip olmuş; geride bıraktığı ilmî ve tasavvufî miras, sonraki nesiller üzerinde derin etkiler bırakmıştır.[23]

2. Şeyh Abdülkerim el-Muğîlî'nin Siyasal Düşünceleri ve İslâmî Yönetim İlkeleri

Şeyh Abdülkerim el-Muğîlî, Sudan'a yaptığı seyahatler sırasında bölgenin yerel hükümdarlarıyla kurduğu yakın ilişkiler sayesinde yalnızca ilmî ve tasavvufî kimliğiyle değil, aynı zamanda siyasî alanda üstlendiği rollerle de dikkat çekmiştir. Bu çerçevede Sudan hükümdarı Muhammed b. Yakub Renfa ile gerçekleştirdiği görüşmeler belirleyici nitelikte olmuş; hükümdarın talebi üzerine kadılık ve siyasî-dinî danışmanlık görevlerini üstlenmiştir. Böylece el-Muğîlî, bölgedeki otorite yapısı içinde etkin bir konum kazanmış ve siyasî süreçlere doğrudan müdahil olmuştur.[24]

Şeyh el-Muğîlî, hükümdarla yürüttüğü bu ilişkiler çerçevesinde ona devlet işlerinin düzenlenmesinde gözetilmesi gereken ilkelere dair bir metin sunmuştur. Bu metinde yönetimin şer'î hükümlere bağlı kalması, adaletin tesis edilmesi, toplumun iyiliğe yönlendirilmesi ve kötülükten sakındırılması gerektiği vurgulanmıştır. el-Muğîlî, iyi yönetimin temel esaslarını dinî ilkelere dayandırarak devlet idaresinin hem ahlâkî hem de hukukî temeller üzerine inşa edilmesini savunmuştur.[25]

el-Muğîlî'nin bu tavsiyeleri yalnızca hükümdarın şahsî yönetim anlayışını şekillendirmekle kalmamış, aynı zamanda Sudan toplumunun siyasî ve toplumsal düzenine yön veren ilkeler arasında yer almıştır. Onun rehberliği, bölgede dinî otorite ile siyasî iktidar arasındaki ilişkinin kurumsallaşmasına zemin hazırlamış; böylece hem dinî hem de hukukî alanlarda kalıcı etkiler bırakmıştır. Bu sebeple Şeyh el-Muğîlî, Sudan'ın siyasî tarihinde ilmî birikimi ve yönetsel katkılarıyla öne çıkan müstesna bir şahsiyet olarak anılmaktadır.[26]

3. Kano Risalesi Bağlamında Şeyh Muğîlînin Siyaset ve Toplum Anlayışı

Kano Risalesi, XV. yüzyıl İslâm âlimlerinden Muhammed el-Muğîlî tarafından Batı Afrika'daki Kano hükümdarı Muhammed Rumfa için kaleme alınmış, siyaset ve toplum düzenine dair bir nasihatnâme niteliğindedir. Eser, İslâm devlet yönetimine ilişkin temel

---

[23] Bûslîm – ez-Zeyn, "*Ḥareketü't-taṣavvuf ve neşetü't-turuḳi'ṣ-sûfiyye bi-İklîmi Tuvât ve İfrîḳiyâ'l-Ġarbiyye hilâle'l-karneyn* 12–19 m.", 52.

[24] Hunwick, *Shari'a in Songhay*, 47.

[25] Hunwick, *Shari'a in Songhay*, 47.

[26] Sa'd Gurâb, "Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/193-198; Mebrûk Mukaddem, *el-İmâm Muḥammed b. Abdülkerîm el-Muġīlī et-Tilmisânî ve devruhu fi tesîsi'l-imâreti'l-İslâmiyye bi İfrîḳıyâ'l-Ğarbiyye hilâle'l-ḳarni't-tâsi li'l-hicre/ el-hâmis aşer li'l-mîlâd* (Vahran: Dârü'l-Garb li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2006), 33.

ilkeleri ortaya koyan ve hükümdara yönelik dinî-siyasî tavsiyeler içeren normatif bir metin olarak değerlendirilir.[27]

Kano Risalesi müstakil bir kitap şeklinde değil, daha çok yazma risale formunda dolaşmış ve çeşitli derleme eserler aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Bu durum, nüshalar arasında metin uzunluğunun değişmesine yol açmıştır. Yazma nüshalarda genellikle 20–30 sayfa arasında olan metin, bazı örneklerde 40–60 sayfaya kadar ulaşmaktadır.[28] Modern akademik neşirlerde ise çeviri, dipnot ve açıklamalarla birlikte toplam hacmin yaklaşık 60 sayfayı bulduğu görülmektedir. Bu farklılık, eserin tarihsel süreçte çeşitli ortamlarda çoğaltıldığını göstermektedir.[29]

Risalenin günümüze ulaşmasında modern akademik çalışmalar önemli rol oynamıştır. Bu bağlamda, John O. Hunwick tarafından hazırlanan *Sharia in Songhay* adlı eser, Kano Risalesi'ni içeren temel kaynaklardan biridir. İngilizce literatürde ise metin genellikle "*Advice to the Sultan of Kano*" başlığıyla ele alınmaktadır.[30]

Risalenin yazma nüshaları, Muğîlî'nin diğer eserleriyle birlikte özellikle Timbuktu'daki yazma koleksiyonlarında korunmuştur. Bu durum, eserin Batı Afrika İslâm düşüncesi içinde yaygın biçimde kullanıldığını ve bölgesel entelektüel hayatın önemli bir parçası hâline geldiğini göstermektedir. Nehemia Levtzion, John O. Hunwick ve Murray Last gibi araştırmacılar bu alanda öne çıkan isimlerdir.[31]

Timbuktu yazma koleksiyonlarında eser, "*Naṣīḥatü'l-Mağîlî li-Sultâni Kânû*" (نصيحة المغيلي لسلطان كانو) başlığıyla kayıtlı nüshalar sayesinde günümüze ulaşmıştır. Bugün metin hakkında sahip olduğumuz bilgilerin büyük bölümü bu yazmalara dayanmaktadır.[32]

Kano Risalesi, içerik bakımından yöneticilere nasihatler ile şer'î siyaset ilkelerini ele alan bir metin olarak değerlendirilir. Bazı çalışmalarda, Muğîlî'nin Askia Muhammed'e verdiği fetva ve nasihatlerle birlikte incelenerek Kano ile Songhay bölgeleri arasındaki düşünsel ilişki de tartışılmaktadır. Risalede hükümdarın adaletle yönetmesi, şeriata bağlı kalması, âlimlerle istişare etmesi ve zulmü önlemesi temel ilkeler olarak vurgulanmaktadır.[33]

Kano Risalesi, İslâm siyaset düşüncesinin Batı Afrika'daki gelişimini anlamada temel metinlerden biridir. Farklı yazma nüshalar hâlinde günümüze ulaşması, eserin tarihsel etkisini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle risale, hem teorik siyaset düşüncesini hem de Batı

[27] Hunwick, *Shari'a in Songhay*, 45–48.
[28] Nehemia Levtzion ve Randall L. Pouwels (eds.), *The History of Islam in Africa* (Athens, OH: Ohio University Press, 2000), 112–114.
[29] Murray Last, *The Sokoto Caliphate* (London: Longman, 1967), 33–35.
[30] Hunwick, *Sharia in Songhay*, 142.
[31] Nehemia Levtzion, *Ancient Ghana and Mali* (London: Methuen, 1973), 41–45.
[32] Murray Last, *The Sokoto Caliphate*, 36–38.
[33] Hunwick, *Shari'a in Songhay*, 55–57.

Afrika'daki toplumsal dönüşümleri analiz eden çalışmalar için önemli bir referanstır. Metin, yalnızca teorik çerçeve sunmakla kalmaz, aynı zamanda pratik yönetim ilkeleri de içerir.[34]

Bu bağlamda Muğîlî, yöneticinin çevresinde güvenilir ve erdemli kişileri bulundurmasının önemine dikkat çeker. Yöneticinin kötü huylu kişilerden uzak durması, sade ve mütevazı bir hayat sürmesi gerektiğini belirtir.[35] Bu tavır, hükümdarın halkına örnek olmasını sağlar. Ayrıca yönetici, fakirler, sâlihler ve âlimlerle yakın ilişki kurmalıdır.[36]

Muğîlî, idarî yapıda liyakat ve ehliyeti esas alır; valiler, vezirler, kadılar ve diğer görevlilerin güvenilir ve yetkin kişilerden seçilmesi gerektiğini vurgular. Yönetici, toplumsal gelişmeleri dikkatle takip etmeli ve adaletin önündeki engellere karşı kararlı olmalıdır. Bu çerçevede adalet, "her hak sahibine hakkını vermek", ihsan ise "hakkı aşan iyilikte bulunmak" şeklinde tanımlanır.[37]

Siyaset anlayışında kamu düzeni ve güvenlik de önemli bir yer tutar. Muğîlî, yöneticinin gerektiğinde savaş meydanlarında bulunmasının halkın menfaatini gözeten bir tutum olduğunu ifade eder.[38] Ayrıca doğru bilgiye ulaşmak için adil ve güvenilir kişilere başvurulması gerektiğini belirtir.[39]

Ekonomik düzen de risalede ayrıntılı biçimde ele alınır. Devlet gelirleri zekât, fıtır sadakası, madenler, ganimet ve toprak vergileri gibi meşru kaynaklara dayandırılırken; rüşvet, gasp ve hediyeler gayrimeşru gelirler arasında değerlendirilir.[40] Bu çerçevede yöneticinin cömertlik ile israf arasında denge kurması gerektiği vurgulanır.[41]

Muğîlî'nin bu bütüncül siyaset anlayışı, tasavvuf-siyaset ilişkisine dair teorik tartışmalarla da örtüşmektedir. Nitekim Salih Çift, sûfî-siyaset ilişkisinde sûfînin siyasal otoriteye mesafeli durması, zulmü meşrulaştırmaması ve eleştirel bir tutum geliştirmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre normatif açıdan esas alınması gereken, tarihsel pratikler değil, ilkesel çerçevedir.[42]

---

[34] Ahmed Bâbâ et-Tinbuktî, *Neylü'l-İbtiâc bi-tatrîzi'd-dîbâc*, takdim Abdullah el-Ḥarâme (Trablus: Menşûrât Kulliyyeti'd-Daveti'l-İslâmiyye, 1989), 193–198.

[35] Hunwick, *Shari'a in Songhay*, 56–58.

[36] Levtzion, *Ancient Ghana and Mali*, 113-115.

[37] Mebrûk Mukaddem, *el-İmam Muhammed b. Abdülkerim el-Muğilî et-Tilimsânî ve Devruhu fi Tesîsi'l-İmâreti'l-İslâmiyye bi İfrîkyâ'l-Garbiyye Hilâle'l-Karni't-Tâsi' li'l-Hicre (John O. Hunwick, Sharia in Songhay: The Replies of al-Maghili to the Questions of Askia al-Hajj Muhammad (Oxford: Oxford University Press, 1985), 140–145 el-Hâmis 'Aşer li'l-Mîlâd)* (Vahran: Dârü'l-Garb li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2006), 88.

[38] Âlûrî, *el-İslâm fi Nîcîryâ ve'ş-Şeyh Osmân b. Fûdî el-fülânî*. 80.

[39] Mesûd Cibrân, *et-Tefâulu'l-akdî ve'l-hadârî beyne'l-Garbi'l-İslâmî ve es-Sûdâni'l-Evsat* (Trablus: Mecelletü Kulliyyeti'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti, 2005). 209.

[40] Hunwick, *Shari'a in Songhay*, 32–60; Âlûrî, *el-İslâm fi Nîcîryâ ve'ş-Şeyh Osmân b. Fûdî el-fülânî*. 80.

[41] Âlûrî, *el-İslâm fi Nîcîryâ ve'ş-Şeyh Osmân b. Fûdî el-fülânî*, 78-80.

[42] Salih Çift, *Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri*, ed. Takyettin Karakaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 45–46.

Sonuç olarak, hem Kano Risalesi'nde ortaya konulan siyaset anlayışı hem de tasavvuf-siyaset ilişkisine dair teorik yaklaşımlar, din ile siyaset arasındaki ilişkinin ahlâkî ve ilkesel temeller üzerine kurulması gerektiğini göstermektedir. Tasavvufun siyasî çıkarların aracı hâline getirilmemesi, onun toplumsal işlevini sağlıklı biçimde sürdürebilmesi açısından temel bir gerekliliktir.

3.1. Haramların Önlenmesi ve Toplumsal Düzenin Korunması

Şeyh Muğîlî'nin risalesi, yalnızca siyasal yönetim ilkelerini ortaya koymakla kalmayıp, yöneticilerin toplumu haramlardan uzak tutma sorumluluklarını da ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Bu bağlamda eser, Sahra Altı Afrika'da yürütülen ıslahat hareketinin temel ilkelerini ve yöneticinin toplumsal düzene katkı sağlama rolünü yansıtmaktadır. Muğîlî'ye göre toplumsal ve bireysel yozlaşmalar, imkânlar ölçüsünde meşru yöntemlerle engellenmeli; tıpkı her hastalığın bir ilacı olduğu gibi, her toplumsal sorun da kendine uygun çözüm yolları ile ele alınmalıdır.[43]

Bu çerçevede Muğîlî, özellikle şirkin, iffete aykırı giyimin, içki tüketiminin ve benzeri haram fiillerin kesinlikle yasaklanması gerektiğini belirtir. Ayrıca gayrimüslimlerin bu tür fiilleri Müslüman toplum içinde, bilhassa kamusal alanlarda sergilemelerine müsamaha gösterilmemesi gerektiğini vurgular. Zira bu tür davranışlar, başta gençler, kadınlar ve çocuklar üzerinde olumsuz etkiler bırakarak ahlâkî yozlaşmayı hızlandırabilir. Haram fiillerin önlenmesi amacıyla, gerektiğinde daha sert yaptırımlar uygulanmalı ve yasakların ihlali durumunda caydırıcı tedbirler alınmalıdır.[44]

Muğîlî, yöneticinin toplumsal yozlaşmaya karşı sergilemesi gereken tutumu pekiştirmek için Ömer b. Abdülaziz'in "İnsanlar işledikleri günahlara göre yeni hükümlerle karşılaşırlar" sözünü örnek göstermektedir. Bu yaklaşım, yöneticinin yalnızca pasif bir gözlemci değil, aynı zamanda toplumun ahlâkî düzenini korumak için aktif ve tedbirli bir rol üstlenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Böylece risale, hem yönetsel hem de ahlâkî perspektiften toplumsal ıslahatın esaslarını kapsamlı biçimde sunmaktadır.[45]

3.2. İslâmî Siyaset Teorisi Bağlamında Yönetimin Yeri

Şeyh Muğîlî'nin risalesi, İslâm siyaset teorisinin temel ilkelerini sistemli bir biçimde ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Ona göre yöneticilik, Allah tarafından verilen bir emanet ve Hz. Peygamber'in toplum üzerindeki temsilini sürdüren bir vekâlet makamıdır. Bu

[43] Hunwick, *Sharia in Songhay*, 140–145
[44] Levtzion, *Ancient Ghana and Mali*, 63–66.
[45] Yahya Bu'azîz, *Târîhü İfrîkyâ'l-Garbiyye el-İslâmiyye min matla'i'l-karni's-sâdis âşer ilâ matla'i'l-karni'l-'ışrîn* (Cezayir: Dârü Humâ, 2001)., 80–83; Âlûrî, *el-İslâm fî Nîcîryâ ve'ş-Şeyh Osmân b. Fûdî el-fülânî*, 81.

anlayış, yöneticinin görevini yalnızca idarî bir faaliyet olarak değil, aynı zamanda derin bir sorumluluk bilinci ve ihlâsla yerine getirmesini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla yönetici, hem bireysel hayatında hem de kamusal görevlerinde yüksek düzeyde ahlâkî duyarlılık göstermekle yükümlüdür.[46]

Muğîlî'ye göre bu sorumluluk, yönetimin bütün kademelerini kapsayan geniş bir çerçeveye sahiptir. Yöneticinin meclisinde bulunan kişilerin nitelikleri, danışmanlarının güvenilirliği, devlet işlerinin adalet ve düzen ilkeleri doğrultusunda yürütülmesi ve görevlerin ehil kimselere verilmesi bu anlayışın temel unsurlarıdır. Ayrıca yönetici, ister yerleşik hayatta ister sefer hâlinde bulunsun, adaletin tesisini gözetmeli ve devlet görevlilerinin bu ilkelere bağlılığını etkin bir denetim mekanizmasıyla sağlamalıdır. Bu yönüyle Muğîlî'nin yaklaşımı, yönetimde süreklilik arz eden bir ahlâk ve denetim anlayışını merkeze almaktadır.[47]

Siyaset ile tasavvuf arasındaki ilişkiyi ele alan Doç. Dr. Özkan Öztürk de tasavvufun yalnızca bireysel bir maneviyat alanı olarak değerlendirilemeyeceğini, aksine siyasal düşüncenin oluşumunda etkili bir unsur olduğunu vurgulamaktadır. Özellikle Osmanlı siyasal düşüncesinde tasavvufun, devletin meşruiyet anlayışının şekillenmesinde ve yönetim teorisinin inşasında önemli bir rol oynadığı belirtilmektedir.[48] Bu yaklaşım, Muğîlî'nin yöneticiye yüklediği ahlâkî ve manevî sorumlulukların daha geniş bir düşünsel gelenek içerisinde değerlendirilmesine imkân vermektedir.

Muğîlî'nin siyaset anlayışında ekonomik ve toplumsal düzen de önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre yöneticiler ve yakın çevreleri gelirlerini meşru yollarla elde etmeli, kamu kaynakları ise yalnızca meşru alanlarda kullanılmalıdır. Bu ilkelere riayet edilmesi, toplumun maddî ve manevî düzeninin korunması açısından zorunludur. Ayrıca Muğîlî, Müslüman toplumun haramlardan korunmasını yöneticinin temel sorumluluklarından biri olarak görmektedir. Bu nedenle gayrimüslimlerin de İslâm toplumunda haram kabul edilen fiilleri alenî biçimde işlemelerine müsamaha gösterilmemesi gerektiğini belirtmektedir.[49] Bu yaklaşım, onun kamu düzeninin sağlanması ve toplumsal ahlâkın korunmasına verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır.

---

[46] Cibrân, *et-Tefâ'ulu'l-'akdî ve'l-hadârî beyne'l-Garbi'l-İslâmî ve's-Su'dâni'l-Evsâd*, 207.

[47] Cibrân, *et-Tefâ'ulu'l-'Akdî ve'l-Hadârî beyne'l-Garbi'l-İslâmî ve's-Su'dâni'l-Evsâd* 208.

[48] Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Tasavvufun Rolü* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 45–52.

[49] Muhammed b. Abdülkerîm el-Muğîlî, *Tâcü'd-dîn fi mâ yecibu ale'l-mülûk ve's-selâtîn*, (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 67–72.

3.3. Şeyh el-Muğîlî'nin Songhay'daki Toplumsal Düzen ve Hukuk Anlayışı

Şeyh Muhammed b. Abdülkerim el-Muğîlî, Kano'dan ayrıldıktan sonra Songhay bölgesine seyahat etmiş ve 1502 yılında Gao şehrinde Sultan Muhammed Askiya ile görüşmüştür. Bu görüşme, yalnızca dönemin siyasî meselelerinin ele alındığı bir temas olmanın ötesinde, el-Muğîlî'nin yönetim anlayışı, toplumsal düzen ve siyaset teorisine ilişkin görüşlerini ortaya koyduğu önemli bir istişare zemini olmuştur. Bu çerçevede ortaya koyduğu ilkeler, hem dönemin yönetim anlayışını etkilemiş hem de sonraki dönemlerde İslâm siyaset düşüncesinin şekillenmesine katkı sağlamıştır.[50]

el-Muğîlî, yöneticinin konumunu öncelikle ilâhî emanet anlayışı çerçevesinde ele alır. Ona göre hükümdar, mülkün mutlak sahibi değil, Allah'ın kulları üzerinde adaletle hükmetmek üzere görevlendirdiği bir emanetçidir. Bu sebeple yönetici, halkın hukukunu korumak, zulmü ortadan kaldırmak ve adaleti ikame etmekle yükümlüdür. el-Muğîlî, hükümdara kötü niyetli ve güvenilmez kimselerden uzak durmasını, buna karşılık fazilet, liyakat ve takvâ sahibi kişilerle istişare etmesini tavsiye eder. Böylece yönetimin yalnızca siyasî güç üzerine değil, ahlâk, emanet ve mesuliyet şuuru üzerine bina edilmesi gerektiğini vurgular.[51]

el-Muğîlî'nin siyaset anlayışında istişare, yönetimin vazgeçilmez esaslarından biridir. Ona göre sultan, hikmet ehli âlimleri ve irfan sahibi kimseleri çevresinde bulundurmalı; devlet işlerinde onların görüşlerinden istifade etmelidir. Bununla birlikte yöneticinin de ilim, basiret, feraset ve sağlam muhakeme sahibi olması gerekir. Bu yaklaşım, siyasî otoritenin bilgi ve hikmetle desteklenmesini amaçlamaktadır.[52]

Toplumsal düzenin korunması da el-Muğîlî'nin düşüncesinde merkezi bir yer tutar. Ona göre toplumun huzur ve istikrarı, şer'î hükümlerin uygulanmasına bağlıdır. Özellikle miras hukuku gibi sosyal yapıyı doğrudan etkileyen alanlarda dinî hükümlerin ihmal edilmesi, toplumsal dengeleri zedeleyebilir. Bunun yanında fitne, fesat, sihir ve bâtıl inançları yaymaya çalışan gruplar da toplumun manevî ve sosyal bütünlüğünü tehdit etmektedir. Bu nedenle yönetici, ıslah edici bir anlayışla hareket etmeli, kamu düzenini ve toplumsal huzuru korumalıdır.[53]

el-Muğîlî'nin bu yaklaşımı, tasavvuf ile siyaset arasındaki ilişkinin daha geniş bir çerçevede değerlendirilmesine de imkân vermektedir. Nitekim Özkan Öztürk'ün işaret ettiği

---

[50] Abdülkadir Zebadiyye, *Araplar ve Müslümanların Eser ve Yazılarında Sahra Altı Afrika Üzerine İncelemeler* (Cezayir: Basımsız, Üniversite Yayınları Bürosu, 2010), 6.

[51] Mahfûz Abdullah ve Ramûm el-Muklâtî, *Cezayir'in Tuvât Bölgesinin Batı Afrika'da İslam ve Arap Kültürünü Yaymadaki Rolü* (Cezayir: Eş-Şurûk Yayınları, 2009). 126.

[52] Abdullah, Muklâtî, *Cezayir'in Tuvât Bölgesinin Batı Afrika'da İslam ve Arap Kültürünü Yaymadaki Rolü*, 126.

[53] Abdullah, Muklâtî, *Cezayir'in Tuvât Bölgesinin Batı Afrika'da İslam ve Arap Kültürünü Yaymadaki Rolü*. 128.

üzere, özellikle vahdet-i vücûd geleneğinde toplumsal ve siyasî düzen, ilâhî isimlerin âlemdeki tecellilerinden biri olarak yorumlanmıştır. Bu anlayışta yönetici, yalnızca idarî bir otorite değil, adalet, hikmet ve düzenin temsilcisi konumundadır.[54]

Tasavvuf düşüncesinde insan-ı kâmil, hilâfet, imamet, kutbiyyet, saltanat ve adalet gibi kavramlar zamanla siyasî anlamlar da kazanmıştır. Böylece siyasal otorite, yalnızca hukukî ve idarî bir yapı olmaktan çıkmış; manevî ve ahlâkî sorumluluklarla bütünleşen bir kurum hâline gelmiştir. el-Muğîlî'nin yaklaşımı da ahlâk, maneviyat ve yönetim ilkelerini bir araya getirerek İslâm siyaset düşüncesinin bütüncül karakterini ortaya koymaktadır.[55]

4. Kâdiriyye Tarikatı'nın Batı Afrika'da Devletleşme ve Siyasal Reform Süreçlerindeki Rolü

Afrikada İslâmî tasavvufun ve siyasal reform hareketlerinin etkisi, bölgedeki devlet yapıları üzerinde derin ve kalıcı izler bırakmıştır. Bu süreçte özellikle Kâdiriyye tarikatı mensupları tarafından kurulan siyasal oluşumlar, hem dinî hem de idarî alanlarda geliştirdikleri yenilikçi yaklaşımlarla dikkat çekmiş; İslâm'ın evrensel ilkelerini yerel yönetim modelleriyle uyumlu hâle getiren özgün yapılar ortaya koymuşlardır. Tarikatın toplumsal dönüşüme yön veren bu etkin rolü, Batı Afrika'nın siyasal ve kültürel tarihinde istisnai bir önem taşımaktadır.[56] Bu nedenle, Batı Afrika'nın çeşitli bölgelerinde Kâdiriyye Tarikatının etkisiyle şekillenen veya zamanla bu etkinin hissedildiği devlet yapılanmalarının incelenmesi, söz konusu etkinin niteliğini daha iyi anlamak açısından büyük önem taşımaktadır.[57]

Bu sebeple, Batı Afrika'nın farklı bölgelerinde Kâdiriyye tarikatının tesiriyle şekillenen veya zamanla bu tesire açık hâle gelen devlet yapılanmalarının incelenmesi, tarikatın siyasî ve toplumsal hayattaki fonksiyonunu daha sağlıklı değerlendirebilmek açısından önem arz etmektedir. Tasavvufun bireysel arınmayı aşarak toplumsal düzenin inşasına ve siyasal meşruiyetin tesisine nasıl katkı sunduğunu ortaya koymak, söz konusu devletlerin tarihî tecrübelerini anlamada önemli bir imkân sunmaktadır.[58]

Bu çerçevede, Kâdiriyye tarikatının doğrudan etkisinin görüldüğü Sokoto Halifeliği ve Kanem-Bornu Devleti ile daha erken dönemde kurulmuş olmakla birlikte sonraki süreçlerde tarikatın nüfuz alanına dâhil olan Tekrûr İmparatorluğu ele alınacaktır. Bu örnekler üzerinden, tarikatın siyasal meşruiyetin sağlanması, toplumsal ahengin korunması, dinî ve ahlâkî ıslah hareketlerinin yönlendirilmesi gibi alanlarda üstlendiği rol incelenecektir. Böylece

[54] Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf*, 55–63.

[55] Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf*, 74–82.

[56] Murray Last, *The Sokoto Caliphate*, 50-52.

[57] Hunwick, *Shari'a in Songhay*, 45-47.

[58] Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usuman dan Fodio* (Evanston: Northwestern University Press, 1973). 112–118.

hem Kâdiriyye'nin devlet yönetimine bakışı hem de yöneticiler ile sûfî çevreler arasında gelişen karşılıklı etkileşim, daha geniş ve sistematik bir perspektifle değerlendirilecektir.

Kâdiriyye tarikatının etkisiyle şekillenen bu siyasî yapılar, Afrika'da İslâmî yönetim anlayışının tarihsel gelişimini anlamada önemli bir referans noktası teşkil etmektedir. Söz konusu devletler, yalnızca kendi dönemlerinin siyasî düzenini dönüştürmekle kalmamış; aynı zamanda adalet, meşveret ve manevî rehberlik esaslarına dayanan idarî geleneklerin yerelleşmesine ve kurumsallaşmasına da güçlü katkılar sağlamıştır. Bu bakımdan Kâdiriyye tarikatı ile irtibatlı devletlerin incelenmesi, Afrika'da İslâmî siyaset düşüncesinin teşekkül ve gelişim sürecini bütüncül bir yaklaşımla değerlendirmeye imkân vermektedir.[59]

4.1. Tekrûr İmparatorluğu

Tekrûr İmparatorluğu, Batı Afrika'nın Sahel kuşağında, özellikle Senegal Nehri havzası çevresinde ortaya çıkmış erken dönem İslâmî siyasal yapılardan biridir. "Tekrûr" adı kaynaklarda hem bir bölgeyi hem de bu bölgede kurulan siyasî toplulukları ifade edecek şekilde kullanılmıştır. İmparatorluk, İslâm'ın bölgeye yayılmasıyla birlikte IX–XI. yüzyıllardan itibaren İslâmî kimlik kazanmaya başlamış ve Batı Afrika'da İslâmlaşma sürecinin erken örneklerinden biri olmuştur. Bu yönüyle Tekrûr, daha sonraki Sahel devletleri için hem dinî hem de siyasî açıdan önemli bir tarihî zemin oluşturmuştur.[60]

Kâdiriyye Tarikatı, Tekrûr İmparatorluğu'nun ilk tarihsel dönemlerinde doğrudan etkili olmamıştır. Bunun temel nedeni, Kâdiriyye'nin XII. yüzyılda ortaya çıkmasına karşılık Tekrûr'un klasik döneminin daha erken bir tarihsel sürece denk gelmesidir. Ancak tarikat, XV-XVI. yüzyıllardan itibaren Batı Afrika'ya yayılmış ve bu süreçte bölgedeki İslâmî siyasal gelenekler üzerinde belirgin ve kalıcı etkiler meydana getirmiştir.[61]

Bu bağlamda, Kâdiriyye Tarikatı'nın Tekrûr İmparatorluğu mirasından doğan devlet geleneği üzerindeki etkisi daha çok dolaylı bir nitelik taşımaktadır. Tarikat, bölgede İslâmî eğitim ağlarının gelişmesine katkı sağlamış, yerel yöneticilerin dinî meşruiyet kazanmalarını desteklemiş ve şeriata dayalı yönetim anlayışının güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Ayrıca Kâdiriyye mensubu âlim ve şeyhler, Batı Afrika'da daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan Futa Toro ve Sokoto çevresindeki devlet yapılanmalarında, siyasî otorite ile dinî otorite arasında daha yakın bir ilişkinin kurulmasına önemli katkılarda bulunmuştur.[62]

Sonuç olarak Tekrûr İmparatorluğu, erken İslâmlaşma sürecinin önemli bir örneğini temsil ederken, Kâdiriyye Tarikatı da bu coğrafyada daha sonraki yüzyıllarda İslâmî devlet

[59] Hunwick, *Shari'a in Songhay*, 47.
[60] Levtzion, *Ancient Ghana and Mali*, 41–45.
[61] Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, 45-47.
[62] Levtzion ve Pouwels, *The History of Islam in Africa*, 198-200.

geleneğinin kurumsallaşmasına ve siyasî meşruiyetin dinî temeller üzerinde güçlenmesine katkı sağlamıştır.[63]

4.2. Sokoto Devleti'nin Kurucusu Şeyh Osman b. Fûdî

Şeyh Osman b. Fûdî, 15 Aralık 1754'te günümüzde Nijerya'nın kuzeybatısında yer alan Gobir bölgesinde, Galmi şehri yakınlarındaki Maratta köyünde dünyaya gelmiştir. Fûlânî kökenli, dindar bir aileye mensup olan Osman, takvâ sahibi anne ve babasının gözetiminde dinî değerlere bağlı bir ortamda yetişmiştir. İlk dinî bilgilerini babasından almış, daha sonra çoğu akrabası olan âlimlerden tefsir, hadis, fıkıh ve Arap dili dersleri görmüştür. Hocaları arasında Muhammed b. Râcî ile özellikle düşünce dünyasında derin izler bırakan ıslahatçı âlim Agâdesli Cibrîl b. Ömer önemli bir yer tutmuştur. Bu erken dönem eğitim süreci, onun hem manevî gelişiminin hem de ilerleyen yıllardaki ilmî yönelimlerinin temelini oluşturmuştur.[64]

İlmî birikimini daha da derinleştirmek isteyen Osman b. Fûdî, Tuareg bölgesinin önemli ilim merkezlerinden biri olan Âgâdis'e hicret etmiştir. Burada Kādiriyye meşâyihinden Şeyh Cibrîl b. Ömerin derslerine devam etmiş, ilminden geniş ölçüde faydalanmış ve kendisinden icazet almıştır.[65] Islahatçı bir âlim, başarılı bir devlet adamı ve tanınmış bir mutasavvıf olan Osman b. Fûdî, hocası Cibrîl b. Ömer'den Halvetiyye, Kādiriyye ve Şâzeliyye tarikatlarına ait icazetler almış; özellikle Kādirîliğin bölgede yayılmasında önemli rol oynamıştır. Bu yönüyle Şeyh Cibrîl, Osman b. Fûdî'nin ilmî birikiminin şekillenmesinde ve fikrî olgunluğa ulaşmasında belirleyici bir etkiye sahip olmuştur.[66]

Osman b. Fûdî, Degel'de yürüttüğü eğitim faaliyetleriyle Gobir, Katsina ve Kano'dan gelen gençlere Kur'an ve Sünnet'e dayalı bir din anlayışı kazandırmış, bu süreçte hem dersler vermiş hem de yaklaşık sekiz eser kaleme almıştır. Davetinin giderek güçlenmesi yöneticilerin tepkisini çekmiş, özellikle Sultan Yunfa döneminde artan baskılar sonucunda Osman b. Fûdî ve taraftarları Degel'den ayrılmak zorunda kalmıştır. Bunun üzerine 1803 yılında Gudu'ya hicret eden Osman b. Fûdî, burada taraftarlarının biatıyla emîrü'l-mü'minîn unvanını alarak zulme karşı cihad ilan etmiş ve mücadelesini yeni bir aşamaya taşımıştır.[67]

---

[63] Hunwick, *Shari'a in Songhay*, 12–15.

[64] Ahmed Muhammed Kani, *Nijerya'da İslâmî Cihad*, çev. Ömer Gündüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 7–25; Ahmet Kavas, "Osman b. Fûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33:466.

[65] Kavas, "Osman b. Fûdî", 33:467.

[66] Âlûrî, *el-İslâm fî Nîcîryâ ve'ş-Şeyh Osmân b. Fûdî el-fülânî*, 94; Özköse, *Sûfî Davetten Devlete: Osman b. Fûdî ve Sokoto Halifeliği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 35–60.

[67] Şevkī Atâullah el-Cemel, "Osmân b. Fûdî ve siyâsetü'l-cihâdi'l-İslâmî elletî ittebeahâ," *el-Baḥsü'l-ilmî* 26 (Rabat, 1976): 41–50; Kavas, "Osman b. Fûdî", 33:467.

Bu mücadelenin askerî açıdan ilk büyük başarısı, 21 Haziran 1804'te gerçekleşen Tabkin Kwatto Savaşı olmuştur. Bu savaşta Gobir Krallığı kuvvetleri ağır bir yenilgiye uğratılmış; elde edilen zafer, Fûlânî ve Hausa toplulukları arasında hareketin desteğini artırarak kısa sürede güçlenmesini sağlamıştır. Ardından Zaria'nın ele geçirilmesi, Kano, Katsina ve Daura'ya gönderilen kuvvetlerin elde ettiği başarılar ve nihayet 1808 yılında Alkalawa'nın fethedilmesi, Osman b. Fûdî'nin yürüttüğü mücadelede belirleyici bir dönüm noktası olmuştur. Bu fetihlerle birlikte Hausa devletlerinin büyük bölümü ortadan kaldırılmış ve kurulan siyasî yapı kısa sürede genişleyerek Batı Afrika'da güçlü bir devlet düzeni hâline gelmiştir.[68]

Askerî başarıların ardından Osman b. Fûdî, 1812 yılında Sokoto Halifeliği'nin kuruluşunu ilan etmiş ve fetihlerle elde edilen toprakları Kur'an ve Sünnet esaslarına dayalı bir yönetim altında birleştirmiştir. Onun yürüttüğü hareket yalnızca askerî zaferlerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda bid'at ve hurafelerin yaygın olduğu toplumlarda dinî bilinçlenmeyi artırarak özellikle Fûlânî ve Hausa toplulukları arasında İslâm'ın yayılmasına önemli katkılar sağlamıştır. Osman b. Fûdî'nin askerî liderliği ve kurduğu idarî düzen, XIX. yüzyılın başlarında Batı Afrika'nın yeniden şekillenmesinde belirleyici olmuş; Sokoto Halifeliği ise uzun yıllar boyunca bölgenin en güçlü siyasî yapılarından biri olarak varlığını sürdürmüştür.[69]

4.3. Osman b. Fûdî'nin Devlet Kurma Aşamaları

Osman b. Fûdînin öncülüğünde başlayan ıslah hareketi, başlangıçta yalnızca bir dinî tebliğ faaliyeti niteliği taşırken zamanla kapsamlı bir toplumsal ve siyasal dönüşümün temelini oluşturmuştur. Araştırmacıların bu hareketi tarihsel süreç içerisinde üç döneme ayırmaları, davetin şekil ve muhteva bakımından geçirdiği evrimi anlamaya imkân tanıyan önemli bir çerçeve sunmaktadır. Bu tasnif içinde ilk dönem (m. 1780–1800), hareketin dinî uyanış ve hazırlık safhası olarak dikkat çekmektedir.[70]

Bu ilk safhada Şeyh Osman, özellikle halk arasında yaygınlaşan itikadî bozulmalar, bid'at ve hurafeler ile dinî cehaleti hedef alarak Kur'an ve Sünnet temelli bir dinî bilinç inşa etmeye odaklanmıştır. Vaaz ve irşad faaliyetleriyle toplumun sahih inanca yönelmesini sağlamayı, bid'at ve bâtıl uygulamalardan uzaklaşmayı teşvik etmeyi amaçlamıştır. Onun bu

[68] Kani, *Nijerya'da İslâmî Cihad*, 90–130.
[69] Murray Last, *The Sokoto Caliphate*, 1–25; Ahmed Bû'atros, *el-Harakatu'l-İslahiye fi İfrîkya cenûbu's-Sahrâ* (Cezayir: Dār al-Hudā, 2009), 152–153; Kadir Özköse, *Sûfi Davetten Devlete*, 145–180.
[70] Bu'azîz, *Târîhü İfrîkyâ'l-Garbiyye el-İslâmiyye min matla'i'l-karni's-sâdis aşer ilâ matla'i'l-karni'l-'ışrîn*, 93.

yaklaşımı, yalnızca bireysel bir dinî arınma hedefi taşımamış; aksine, sağlam bir ilmî zemine dayanan bütüncül bir toplumsal dönüşümün altyapısını oluşturmuştur.[71]

Bu dönemin dikkat çeken gelişmelerinden biri, Osman b. Fûdî'nin Zamfara'ya yaptığı ziyarettir. Gobir Emirliği'ne bağlı bu bölgede yaklaşık beş yıl kalan Osman b. Fûdî, hem erkekler hem de kadınlar için dinî eğitim faaliyetleri yürütmüş ve toplumun farklı kesimlerine ulaşmayı hedeflemiştir. Bu süreçte kadınların ders halkalarına ve vaaz meclislerine katılması, dönemin yaygın uygulamalarından farklı bir durum olarak dikkat çekmiştir.[72] Özellikle bazı meclislerde kadınların erkeklerle aynı ortamda bulunması (muhâlata), bazı din âlimlerinin tepkisini çekmiştir.[73]

Bu eleştirilerin başında Şeyh Mustafa el-Kavnî yer almış ve kadınların bu şekilde ders ve vaaz meclislerine katılımını bid'at olarak değerlendirmiştir. Ancak söz konusu eleştirilerin temelinde kadınların eğitim alması değil, kadın ve erkeklerin aynı ortamda bulunarak derslere birlikte katılması uygulaması bulunmaktadır.[74]

Şeyh Osman, bu eleştiriler karşısında yalnızca sözlü savunmayla yetinmemiş, kadınların dinî eğitim hakkını temellendiren *Tenbîhül-İhvân alâ Cevâzi İttihâzi Meclis li-Talîmin-Nisvân* adlı bir risale kaleme alarak ilmî bir cevap vermiştir. Ayrıca bu eleştirilere edebî bir karşılık verilmesini isteyerek, kardeşi Abdullah b. Fûdî'ye bu görevin şiir yoluyla yerine getirilmesini tevdi etmiştir. Bu yaklaşım, Şeyh Osman'ın davet ve ıslah stratejisinde ilmî argümanlarla birlikte edebî ve kültürel araçları da bilinçli biçimde kullandığını göstermektedir.[75]

Bu dönemde hareketin güç kazanması, bazı âlimlerin Osman b. Fûdî'yi emirler nezdinde şikâyet etmelerine ve Gobir Emirliği yönetimi içinde ona karşı bir güvensizlik ortamının oluşmasına yol açmıştır. Sultan Nâvâ, gerilimi azaltmak amacıyla Osman b. Fûdî'ye bir hediye göndermiş; ancak o, davetinin ve faaliyetlerinin siyasî otoriteden uzak tutulması gerektiği gerekçesiyle bu hediyeyi kabul etmemiştir.[76]

Sultan Nâvâ'nın 1794 yılında vefat etmesinin ardından tahta çıkan Nâfâtâ döneminde Müslümanlara yönelik baskıların arttığı, Osman b. Fûdî'nin faaliyetlerinin ise mevcut siyasî düzen açısından tehdit olarak değerlendirildiği belirtilmektedir.[77] Bu süreçte, onun ortadan

[71] Bu'azîz, *Târîhü İfrîkyâ'l-Garbiyye el-İslâmiyye min matla'i'l-karni's-sâdis 'aşer ilâ matla'i'l-karni'l-'ışrîn*. 142.
[72] Özköse, *Sûfî Davetten Devlete*, 60.
[73] Kani, *Nijerya'da İslâmî Cihad*, 75.
[74] el-Cemel, *el-Baḥṣü'l-ilmî*, 50; Bu'azîz, *Târîhü İfrîkyâ'l-Garbiyye el-İslâmiyye min matla'i'l-karni's-sâdis 'aşer ilâ matla'i'l-karni'l-'ışrîn*, 142.
[75] Beverly B. Mack, "Muslim Women Scholars in the Sokoto Caliphate," *The International Journal of African Historical Studies* 21, no. 2 (1988), 245–247; Âlûrî, *el-İslâm fî Nîcîryâ ve'ş-Şeyh Osmân b. Fûdî el-fülânî*, 106.
[76] Osman Birmâ Bârî, *Cezûrü's-sekâfeti'l-İslâmîye fi'l-ğarbî'l-İfrîkya* (Kâhire: Daru'l-Âmîn, 2000), 105-106; Özköse, *Sûfî Davetten Devlete*, 70–74.
[77] Murray Last, *The Sokoto Caliphate*, 45–52.

kaldırılmasına yönelik bir planın gündeme geldiği ifade edilmekte, ancak söz konusu girişimin hükümdarın ölümü nedeniyle uygulanamadığı aktarılmaktadır.[78] Nâfâtâ'dan sonra tahta geçen Yunfâ döneminde de benzer bir siyaset izlendiği ve baskı uygulamalarının sürdüğü kaydedilmektedir. Ayrıca Yunfâ'nın davet hareketini sınırlandırmak amacıyla bazı tebliğcilerin öldürülmesine onay verdiği ve Osman b. Fûdî'nin faaliyet alanını daraltmaya yönelik girişimlerde bulunduğu belirtilmektedir.[79]

Bu gelişmeler, Osman b. Fûdî'nin dinî davetinin sistematik bir baskı süreciyle karşılaştığını göstermektedir. Bu durum, onun yalnızca vaaz ve irşadla hareketin sürdürülemeyeceği kanaatine ulaşmasına ve nihayetinde cihad ilanı kararını almasına zemin hazırlamıştı.[80]

İkinci dönem (1800–1810), 1802 yılında yayımlandığı belirtilen stratejik bir belge ile birlikte Osman b. Fûdî'nin hareketinde cihad düşüncesinin daha belirgin hâle geldiği bir süreç olarak değerlendirilmiştir. Söz konusu belgede, Sudan halkına hitaben Gobir Emirliği emirlerine karşı mücadele çağrısında bulunulduğu; zalim yöneticilere karşı direnilmesinin, "emr-i bil-marûf ve nehy-i anil-münker" ilkesinin uygulanmasının ve küfür olarak nitelendirilen bölgelerden İslâm beldelerine hicret edilmesinin teşvik edildiği ifade edilmiştir. Bu gelişmeler, hareketin önceki dönemde daha çok dinî uyanış ve irşad faaliyetleri etrafında şekillenen yapısından, daha düzenli ve örgütlü bir mücadele anlayışına yöneldiğini göstermiştir.[81]

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre söz konusu belgede cihadın dayandığı bazı temel esaslara da yer verildiği anlaşılmıştır. Buna göre, küfür olarak değerlendirilen bölgelerden hicretin önemli bir dinî sorumluluk olarak sunulduğu, cihadın gerekliliğine vurgu yapıldığı ve müminler arasında dayanışmanın teşvik edildiği belirtilmiştir. Ayrıca kadıların görevlendirilmesi, emirlerin tayin edilmesi ve idarî yapının Kur'an ve Sünnet esaslarına göre düzenlenmesi gerektiğine dair görüşlerin dile getirildiği ifade edilmiştir. Bu ilkeler, hareketin yalnızca dinî tebliğ faaliyetleriyle sınırlı kalmayıp zamanla idarî ve siyasî bir yapılanma yönünde gelişme eğilimi taşıdığını göstermesi bakımından önem arz etmiştir.[82]

Bu dönem, Osman b. Fûdî'nin dinî ve siyasî vizyonunun pratik ve kurumsal bir yapıya dönüştüğü bir süreç olarak büyük önem taşımıştır. Kur'an ve Sünnet temelli bir düzen kurma ideali çerçevesinde geliştirilen idarî, hukukî ve toplumsal düzenlemeler, onun İslâm toplumunun yeniden inşasına yönelik bütüncül yaklaşımını yansıtmıştır. Böylece bu dönem,

[78] Kani, *Nijerya'da İslâmî Cihad*, 55-60.
[79] el-Cemel, *el-Baḥṣü'l-ilmî*, 50–55.
[80] Bu'azîz, *Târîhü İfrîkyâ'l-Garbiyye el-İslâmiyye min matla'i'l-karni's-sâdis 'aşer ilâ matla'i'l-karni'l-'ışrîn*, 145.
[81] Bû'atros, *el-Harakatu'l-ıslahiye fî İfrîkya cenûbu's-Sahrâ*, 153.
[82] Zebadiyye, *Araplar ve Müslümanların Eser ve Yazılarında Sahra Altı Afrika Üzerine İncelemeler*, 80.

hem dinî ilkelerin hayata geçirilmesi hem de siyasî otoritenin meşruiyetinin yeniden tanımlanması açısından Batı Afrika İslâm tarihinin en kritik safhalarından birini temsil etmiştir.[83]

Üçüncü dönem (m. 1810–1818), yeni kurulan Sokoto Halifeliği'nin kurumsallaşma evresini oluşturur. Bu dönemde ekonomik, sosyal, idarî ve siyasî yapılar pekiştirilmiş; halifeliğin hâkimiyeti Hausa şehir devletleri, Bornu ve Kanem sınır bölgeleri ile güneyde Kebbi ve Nupe'ye kadar genişlemiştir.[84] Coğrafya doğuda Çad Gölü, batıda Nijer Nehri'nin kıvrımı, güneyde tropikal orman kuşağı ve kuzeyde Sahra Çölü ile çevrilidir.[85]

Bu genişleme, güçlü bir idarî yapılanma ihtiyacını doğurmuş; Şeyh Osman b. Fûdî istikrarı sağlamak ve çok kültürlü toplumsal yapıyı düzenlemek amacıyla kapsamlı bir ıslah süreci başlatmıştır. Reformlar idari ve siyasî alanların yanı sıra sosyal, kültürel ve dinî hayatı da kapsayarak halifeliğin bütününde İslâmî esaslara dayalı bir birlik oluşturmayı hedeflemiştir.[86]

Sokoto Halifeliği, Fulani siyaset geleneğine dayanan iki meclisli bir yönetim sistemi geliştirmiştir. Şûra Meclisi, halifenin kararlarında başvurduğu ilim ehli ve devlet adamlarından oluşurken; Yürütme Meclisi, halifenin emir ve düzenlemelerini uygulayan vezir, kadı ve muhtesip gibi görevlileri içermektedir. Bu yapı, danışma ve yürütme mekanizmalarının kurumsal olarak ayrıldığını göstermektedir.[87]

Halifenin temel görevleri, İslâm hukukuna dayalı siyasal otoritenin ilkeleri doğrultusunda şekillenmiştir: toplumsal hakların korunması, devlet güvenliğinin sağlanması ve sınırların muhafazası bunların başlıcalarıdır. Osman b. Fûdî, şûra ilkesini kurumsal bir yapıya dönüştürmüş; "Emîrül-Müminîn" unvanını benimseyerek dinî ve siyasî liderliğini pekiştirmiştir.[88]

Devlet yönetiminde vezirlik ve kadılık gibi üst düzey görevlere liyakat esaslı atamalar yapılmış, bu görevler valiler, komutanlar, danışmanlar ve haberciler gibi destek birimleriyle tamamlanmıştır. Askerî yapı ise "Emîrül-Ceyş" tarafından yönetilmiştir. Geniş coğrafya nedeniyle devlet, çeşitli emirliklere ve yirmi vilayetten oluşan bir idarî sisteme ayrılmış; bu vilayetler yargı, cihad, vergi, hazine ve yazışma gibi alanlarda görev yapan divanlara bağlanmıştır.[89]

---

[83] Bû'atros, *el-Harakatu'l-ıslahiye fî İfrîkya cenûbu's-Sahrâ*, 152-153.
[84] Murray Last, *The Sokoto Caliphate*, 73–95.
[85] Johnston, *The Fulani Empire of Sokoto*, 18–27.
[86] İbrâhim, *Aḍva alâ't-tarıki's-sûfiyye fi'l-kâreti'l-İfrikâ*. 149.
[87] Bû'atros, *el-Harakatu'l-ıslahiye fî İfrîkya cenûbu's-Sahrâ*, 157-159.
[88] Bû'atros, *el-Harakatu'l-ıslahiyah fî İfrîkya cenûbu's-Sahrâ*. 159.
[89] Bû'atros, *el-Harakatu'l-ıslahiyah fî İfrîkya cenûbu's-Sahrâ*. 160.

Ülke iki ana bölgeye ayrılmıştır: Doğu bölgesi Muhammed Bello'ya, Batı bölgesi ise Abdullah'a verilmiştir. Doğu; Zamfara, Katsina, Kano, Yobe ve Sokoto'dan; batı ise Nupe, Dandai, Burgu, İlorin ve Gwandu'dan oluşmuştur.[90]

Şeyh Osman 1817'de vefat etmiş; halifelik 1903'te İngiliz işgaline kadar on bir halife tarafından sürdürülmüştür. Sokoto Halifeliği, Sahra Altı Afrika'da özgün bir İslâmî yönetim modeli ortaya koymuş ve Ahmed Lobbo, Ömer el-Fûtî ve Ahmed el-Emîn el-Kânemî gibi birçok bölgesel hareket için ilham kaynağı olmuştur.[91]

4.4. Ahmet Lobo el-Masinî Liderliğinde Masina Hareketinin Doğuşu

Şeyh Ahmet Lobbo el-Mâsînî, hicrî 1189 (milâdî 1775) yılında Yogo Massira köyünde dünyaya gelmiştir. Ancak doğum yılı ve yeri konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda onun 1773 veya 1776 yıllarında doğduğu, doğum yerinin ise Malanfal ya da Bamgal olduğu ifade edilmektedir. Küçük yaşta anne ve babasını kaybeden Ahmet Lobbo, amcaları tarafından yetiştirilmiş; bölgedeki Müslüman toplumlarda yaygın olan geleneksel eğitim usulleri çerçevesinde erken yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş ve Arap dili ile fıkıh başta olmak üzere temel İslâmî ilimleri amcalarından ve yerel şeyhlerden tahsil etmiştir.[92]

İlim öğrenme arzusu doğrultusunda Batı Afrika'nın önemli ilmî merkezlerinden biri olan Cenî şehrine giderek eğitimini ilerletmiştir. Burada tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve İslâm tarihi gibi alanlarda kapsamlı bir eğitim almış; bu süreç onun ilmî kişiliğinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur.[93] Tasavvufî yönü de güçlü olan Ahmet Lobo, Kâdiriyye tarikatının esaslarını Şeyh Kubra Fârmâ'dan öğrenmiş ve memleketine döndükten sonra irşad faaliyetlerine başlamıştır.[94]

Kaynaklarda, Ahmet Lobo'nun tasavvufî eğitim süreci sonunda hocasından bir icazet aldığına dair açık ve ayrıntılı bilgilere sınırlı şekilde yer verildiği görülmektedir. Bununla birlikte, Kâdiriyye geleneği içinde yetişmiş olması ve irşad faaliyetlerinde bulunması, onun en azından sözlü veya fiilî bir yetkilendirme (icazet) çerçevesinde hareket etmiş olabileceğini düşündürmektedir. Bu durum, dönemin Batı Afrika tasavvuf geleneğinde icazetin her zaman

[90] Abdullah b. Fûdî, *Tezkiretü'l-Eimme*, Hasan Ahmed İbrâhîm (Kâhire: Dârü's-Selâm, 2005). 213-215.
[91] Muhammed Bello, *İnfâku'l-meysûr fî târîhi bilâdi't-Tekrûr*, Osman Dan Fûdî (Niamey: Dâru'l-Hikme, 1998), 213-215; Hiskett, *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usuman dan Fodio*, 231; Jean Boyd - Beverly Mack, *One Woman's Jihad: Nana Asma'u, Scholar and Scribe* (Bloomington: Indiana University Press, 2000), 112.
[92] Zebadiyye, *Araplar ve Müslümanların Eser ve Yazılarında Sahra Altı Afrika Üzerine İncelemeler*, 92.
[93] B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 102–105.
[94] Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, 98-102.

yazılı bir belge şeklinde olmayıp, çoğu zaman silsile ve uygulama üzerinden aktarıldığını göstermesi bakımından da dikkat çekicidir.[95]

Mâsînâ bölgesinin sosyal ve siyasî yapısı, Müslüman ve gayrimüslim kabileler arasındaki uzun süreli çatışmalarla belirlenmişti. 1591'de Sangal Devleti'nin yıkılmasından sonra bölgeye yerleşen Fas ordusunun kalıntılarından oluşan el-Armâ unsurları, zamanla yeniden güç kazanmış ve yerel pagan hükümdar Sîcû ile ittifak kurarak Ahmet Lobo için ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Bu gelişmeler, Ahmet Lobo'yu cihad ilan etmeye sevk etmiştir. Her ne kadar bu konuda görüş almak üzere Osman b. Fûdî'ye iki elçi göndermişse de cevap ulaşmadan önce Mâsînâ'da cihadı başlatmış ve 1810 yılında bölgenin kontrolünü ele geçirerek önemli askerî başarılar kazanmıştır. Bu zaferler Batı Sudan'daki Müslüman toplumlarda büyük bir yankı uyandırmış; Şeyh Osman b. Fûdî de memnuniyetini ifade ederek Ahmet Lobo'yu Mâsînâ Emîrliği'ne tayin etmiş ve kendisine "Şeyh" unvanını vermiştir.[96]

Ahmet Lobbo, 1815 yılında kurduğu devlete başkentlik yapmak üzere yeni bir şehir inşa ettirmiş ve buraya "Hamdallâh" adını vermiştir. Nijer Nehri'ne yakın olmakla birlikte taşkın riskinden uzak, yüksek bir konumda kurulan Hamdallâh, kısa sürede Mâsîna Emirliği'nin idarî ve ilmî merkezi hâline gelmiş; günümüz Mali ve Burkina Faso topraklarını kapsayan geniş bir İslâm devletinin siyasî ve kültürel kalbi olmuştur.[97]

4.5. Masina Devleti'nin Yönetim Yapısının Kurumsallaşması

Başkentin inşasını tamamlayan Şeyh Ahmedu Lobo, devletin kurumsal çerçevesini belirlemek amacıyla bölgenin önde gelen âlimlerini bir araya getirerek kapsamlı istişarelerde bulunmuştur. Bu görüşmelerde, yönetimin bireysel iradeye değil, ortak akla ve toplumsal dayanışmaya dayanması gerektiğini vurgulamış; güçlü ve düzenli bir devlet yapısının ancak halkın birlik içinde hareket etmesiyle mümkün olacağını ifade etmiştir. Âlimler, uzun süren değerlendirmeler sonucunda, devletin temel danışma organı olarak "Fulânî Batomaudo" adıyla kırk kişilik bir şûra meclisinin kurulmasını teklif etmiş ve bu öneri devlet teşkilatının merkezine yerleştirilmiştir.[98]

Bu istişarî temel doğrultusunda Ahmedu Lobo, Masina Devleti'nin idarî yapısını sistemli bir şekilde düzenlemiştir. Devlet toprakları beş ana emirliğe ayrılmış; her emirlik, askerî ve yargı yetkilerine sahip bir emir tarafından yönetilmiştir. Başkent ise yedi mahalleye bölünmüş, her mahallenin idaresi bir kadıya verilmiş ve şehir surlarla tahkim edilmiştir. Merkezde büyük bir cami yer almakta; bunun yanı sıra her mahallede yerel pazarlar ile tüm

[95] Bârî, *Cezûrü's-sekâfeti'l-İslâmîye fi'l-ğarbî'l-İfrîkya*, 106.
[96] Bârî, *Cezûrü's-sekâfeti'l-İslâmîye fi'l-ğarbî'l-İfrîkya*, 171.
[97] Bû'atros, *el-Harakatu'l-ıslahiyah fi İfrikya cunûbu's-Sahra*, 202.
[98] Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*, 102–105.

şehre hitap eden merkezi bir pazar kurulmuştu. Böylece başkent, hem idarî hem de ticarî açıdan işlevsel bir merkez hâline getirilmiştir.[99]

Meclislerin Oluşumu ve Yargı Düzeni

Devletin karar alma süreçlerinde istişare ilkesine özel önem veren Ahmedu Lobbo, yönetimi üç temel meclis üzerine inşa etmiştir. Bunlardan ilki, toplumun önde gelen âlimleri ve kanaat önderlerinden oluşan kırk kişilik İhtiyarlar Meclisi'dir (Meclisü'l-Kubrâ). İkinci meclis ise çoğunluğu cihad tecrübesine sahip altmış şeyhten teşekkül eden Meclisü'l-Muhakkimîn'dir. Bu meclis, danışma organları arasında doğabilecek ihtilaflarda nihai kararı verme yetkisine sahipti. Gerekli durumlarda bu altmış üye arasından kura ile seçilen kırk kişi, meseleleri oy birliğiyle karara bağlar ve alınan hükümler kesinlik taşırdı.[100]

Bu meclis yapısına paralel olarak yargı sistemi de bağımsızlık ilkesi üzerine kurulmuştur. Kadılar, kararlarını tamamen Kur'an ve Sünnet'e dayandırmakta ve yürütmeden bağımsız olarak görev yapmaktaydı. Bu bağımsızlık, kadıların gerektiğinde yetkisini kötüye kullanan emirleri dahi yargılamasına imkân tanımıştır. Yargı teşkilatının başında "Kâdî'l-kudât" bulunmakta; adlî süreçlerin hızlı işlemesi için mahkeme binası cezaevinin bitişiğinde inşa edilmiştir.[101]

Askerî Yapılanma ve Güvenlik

İdarî ve yargısal düzenlemelerle eş zamanlı olarak Ahmedu Lobo, devletin güvenliğini sağlayacak güçlü bir askerî yapı geliştirmiştir. Her bölgeye askerî komutan atanmış, genelkurmay başkanlığı görevine ise kuzeni Bal Boubakar Bolo getirilmiştir. Ordu modern silahlarla teçhiz edilmiş ve çağdaş askerî eğitim yöntemleri uygulanmıştır. Askerlik zorunlu olup her aile, yirmi yaşına giren erkek çocuklarını yetkililere bildirmekle yükümlü tutulmuştur. Fiziksel açıdan güçlü, disiplinli ve hareket kabiliyeti yüksek bireyler arasından seçilen askerler, titiz bir eğitim sürecinden geçirilmiştir.[102]

İlmî ve Manevî Faaliyetler ile Devletin Sonu

Şeyh Ahmedu Lobbo, devlet idaresini yürütürken ilmî ve manevî faaliyetleri ihmal etmemiş; ders halkalarına katılarak hem âlim hem de devlet adamı kimliğini birlikte sürdürmüştür. 12 Cemâziyelevvel 1260 (1844) tarihinde vefatının ardından yönetim, oğlu Ahmed b. Ahmedu Lobbo'ya geçmiştir. Yeni hükümdar, bölgede ortaya çıkan isyanları bastırarak devlet otoritesini yeniden tesis etmeyi başarmıştır.

[99] Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*, 105.
[100] Bârî, *Cezûrü's-sekâfeti'l-İslâmîye fi'l-ğarbî'l-İfrîkya*. 171.
[101] Bû'atros, *el-Harakatu'l-ıslahiyah fi İfrîkya cenûbu's-Sahrâ*, 280.
[102] Bû'atros, *el-Harakatu'l-ıslahiyah fi İfrîkya cenûbu's-Sahrâ*, 281.

Onun 1852 yılında vefatı üzerine yönetim, torunu Ahmed b. Ahmed b. Ahmedu Lobbo (Ahmedü's-Sâlis)'e intikal etmiştir. Ancak Ahmedü's-Sâlis'in Hac Ömer el-Fûtî ile girdiği mücadeleler sırasında hayatını kaybetmesi, Mâsîna Devleti'nin siyasî varlığının sona ermesine yol açmış; böylece Ahmedu Lobbo tarafından kurulan idarî yapı ve miras da tarihe karışmıştır.[103]

Sonuç

Bu çalışma, Sahra Altı Afrika'da İslâm siyasal düşüncesinin şekillenmesinde Kâdiriyye tarikatının rolünü tarihsel ve düşünsel bir çerçevede incelemiştir. Modern dönemde yaşanan siyasal ve toplumsal dönüşümler, dinî yapılar ile siyasal otoriteler arasındaki ilişkileri yeniden belirlemiş; bu süreçte sûfî tarikatlar yalnızca manevî rehberlik sunan yapılar olmaktan çıkarak toplumsal düzenin kurulmasında etkin aktörler hâline gelmiştir. Kâdiriyye tarikatı da bu bağlamda hem dinî hayatın kurumsallaşmasına hem de siyasal otoritenin meşruiyet kazanmasına katkı sağlayan önemli bir yapı olarak öne çıkmıştır.

Tarikatın Kuzey Afrika'dan Batı Afrika'ya uzanan yayılışı, tasavvufî bir gelenek oluşturmanın ötesinde, ilmî eğitim ağları ve zâviyeler aracılığıyla geniş bir toplumsal etki alanı meydana getirmiştir. Bu süreçte Abdülkerîm el-Muğîlî ve Sîdî Muhtar el-Kebîr el-Kuntî gibi âlimlerin faaliyetleri belirleyici olmuş; yerel yöneticilerle kurdukları ilişkiler İslâm hukukuna dayalı yönetim anlayışının yaygınlaşmasına ve siyasal düzenin dinî meşruiyet temelinde yeniden şekillenmesine zemin hazırlamıştır.

Batı Afrika'da İslâm siyaset düşüncesinin önemli metinlerinden biri olan Kano Risalesi, adalet, ehliyet, danışma, kamu düzeni ve mali meşruiyet gibi ilkeler üzerinden siyasal yapının ahlâkî ve hukukî temellerini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle el-Muğîlî'nin görüşleri, yalnızca bir nasihat metni değil, bölgesel siyasal düşüncenin normatif çerçevesini belirleyen temel bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Sokoto Halifeliği ve Masina Devleti gibi örnekler, sûfî çevrelerin doğrudan devlet kurmaktan ziyade dinî meşruiyetin sağlanması, toplumsal düzenin korunması ve idarî yapıların şekillenmesi gibi alanlarda etkili olduklarını göstermektedir. Özellikle Osman b. Fûdî ve Ahmedu Lobonun faaliyetleri, dinî reform hareketlerinin zamanla siyasal yapılara dönüşebildiğini ortaya koymaktadır.

Genel olarak Kâdiriyye Tarikatı, Sahra Altı Afrika'da tasavvufî bir yapı olmanın ötesine geçerek eğitim, hukuk, siyaset ve toplumsal düzeni kapsayan çok boyutlu bir etki alanı oluşturmuştur. Kurduğu ilmî ve manevî ağlar, İslâmî kimliğin güçlenmesinde ve siyasal yapıların meşruiyet kazanmasında belirleyici olmuştur. Özellikle Osman b. Fûdî

[103] Bârî, *Cezûrü's-sekâfeti'l-İslâmîye fi'l-ğarbî'l-İfrîkya*, 171.

önderliğindeki ihya hareketi, tarikatın siyasal ve askerî etkisini artırarak onu bölgesel ölçekte güçlü bir yapıya dönüştürmüştür. Bu durum, İslâm siyaset düşüncesinin Afrikada yalnızca teorik metinlerle değil, toplumsal pratikler aracılığıyla da şekillendiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, Kâdiriyye tarikatının Sahra Altı Afrika'daki siyasal düşünce ve devletleşme süreçlerine katkısı tarihsel ve bölgesel örnekler üzerinden açık biçimde ortaya konulmuştur. Bu alanda özellikle Kano Risalesinin farklı nüshalarının karşılaştırılması ve yerel uygulamaların mikro tarihsel yöntemlerle incelenmesi, gelecekteki çalışmalar için önemli bir ihtiyaç olarak görülmektedir. Nitekim Trimingham, Levtzion ve Pouwels gibi araştırmacıların çalışmaları da tarikatların Afrika'daki toplumsal ve siyasal etkilerini ortaya koyarak bu yaklaşımı desteklemektedir.

Kaynakca

Abun-Nasr, Jamil M. *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press, 1965.

Abdürrezak, Abdullah. *et-Tariketüs-sûfiye fîl-karetil-İfrîkîyye*. Kahire: Darus-Sekâfe lin-Neşrit-Tevzi, 2004.

Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî. *Neylül-ibtihâc bi-tatrîzid-dîbâc.* thk. Abdülhamîd Abdullah el-Harâzî. Trablus: Dârül-Kütübil-Vataniyye, 2000.

Âlûrî, Âdem Abdullâh. *el-İslâm fî Nîcîryâ veş-Şeyh Osmân b. Fûdî el-fülânî*. Beyrut: ed-Dârül-Arabiyyetü, 1971.

Bârî, Osman Birmâ. *Cezûrüs-sekâfetil-İslâmîye fîl-ğarbîl-İfrîkya*. Kahire: Darul-Âmîn, 1. Basım, 2000.

Bello, Muhammed. *İnfâkul-meysûr fî târîhi bilâdit-Tekrûr*. ed. Osman Dan Fûdî. Niamey: Dârul-Hikme, 1998.

Boyd, Jean-Mack, Beverly. *One Womans Jihad: Nana Asmau, Scholar and Scribe*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

Brockelmann, Carl. *Târîḫul-edebil-Arabî.* Çeviren: Abdülhalîm en-Neccâr. 2 cilt. Kahire: Dârül-Meʿârif, 1977.

Bûatros, Ahmed. *el-Harakatul-ıslahiyah fî İfrîkya cenûbus-Sahrâ*. Cezayir: Dârül-Hudâ, 2009.

Buazîz, Yahya. *Târîhü İfrîkıyâl-Garbiyye el-İslâmiyye min matlail-karnis-sâdis aşer ilâ matlail-karnil-ışrîn*. Cezayir: Dârü Humâ, 2001.

Bûslîm, Sâlih-Zeyn, Muhammed ez-. "Hareketüt-Taṣavvuf ve Neşâtut-Turukiṣ-Ṣûfiyye bi-İklîmi Tuvât ve İfrîkiyâl-Garbiyye hilâlel-karneyn 12–19 m." *Mecelletül-Hivâr el-Mütavassitî* 5 (Mart 2013).

el-Cemel, Şevkī Atâullah. "Osmân b. Fûdî ve siyâsetül-cihâdil-İslâmî elletî ittebeʿahâ." *el-Bahṣül-ilmî* 26 (1976): 41–67. Rabat.

Cibrân, Muhammed Mesûd. *et-Tefâul el-Akdî vel-Hadârî beynel-Garbi el-İslâmî ve es-Sûdânil-Evsat*. Trablus: Mecelletü Kulliyyetid-Davetil-İslâmiyyeti, 2005.

Çift, Salih. "Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri". İçinde *Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri*, editör Takyettin Karakaya, 37–55. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

Ebûl-Hasan Ali b. Yusuf, Nurüddîn. *Behcetül-Esrâr ve Madenül-Âsâr*. çev. Cemâleddîn eş-Şentûfî. Bağdat: Ettebetu Ecestîriye, 2010.

Fisher, Humphrey J. *Ahmadu Lobbo and the Fulani Empire of Macina*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

Fûdî, Abdullah b. *Tezkiretül-Eimme*. ed. Hasan Ahmed İbrâhîm. Kahire: Dârüs-Selâm, 2005.

Gurâb, Sad. "Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/45-46. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Gürer, Dilâver. *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Hiskett, Mervyn. *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usuman dan Fodio*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Hunwick, John O. *Sharia in Songhay: The Opinions and Reports of al-Maghili*. Leiden: Brill, 1985.

Hüseyin, Ahmet İlyas. "Sahra Altı Afrika Topluluklarında Tasavvufun Rolü (m. 15-19 Yüzyıllar), Sudan Örneği Libya", *Es-Semiriye Dergisi* Sayı 4 (ts.), s. 316.

İbrâhim, Abdullâh Abdurrezzak. *Aḍva ʿalât-tarikis-ṣûfiyye fîl-kâretil-İfrika*. Kahire: Mektabetu Madbûlî, 1990.

İz, Mahir. *Tasavvuf: Mahiyeti Büyükleri ve Tarikatler*. İstanbul: Türdav, ts.

Kani, Ahmed Muhammed. *Nijeryada İslâmî Cihad*. Çev. Ömer Gündüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Kavas, Ahmet. "Osman b. Fûdî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 33. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kettânî, Abdülhayy. *Fihrisül-fehâris vel-esbât*. C. 2. Beyrut: Dârül-Garbil-İslâmî, 1982.

Küntî, Muhammed Halife el-, thk. Muhammed el-Mehdavi. *Cünnetül-mürid dûnel-merid*. Meğrib: Daru ebi rekâk, 2011.

Last, Murray. *The Sokoto Caliphate*. London: Longman, 1967.

Levtzion, Nehemia. *Ancient Ghana and Mali*. London: Methuen, 1973.

Levtzion, Nehemia, ve Randall L. Pouwels, eds. *The History of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press, 2000.

Martin, B. G. *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Mack, Beverly B. "Muslim Women Scholars in the Sokoto Caliphate." *The International Journal of African Historical Studies* 21, no. 2 (1988): 239–255.

Muğîlî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Tâcü'd-Dîn fî mâ Yecibu ale'l-Mülûk ve's-Selâtîn*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Muklâtî, Ramûm ve Mahfûz, Abdullah. *Cezayirin Tuvât Bölgesinin Batı Afrikada İslâm ve Arap Kültürünü Yaymadaki Rolü*. Cezayir: Eş-Şurûk Yayınları, 1. Baskı., 2009.

Mukaddem, Mebrûk. *el-İmâm Muhammed b. Abdülkerîm el-Muğīlī et-Tilmisânî ve devruhu fî tesîsil-imâretil-İslâmiyye bi İfrîkıyâl-Ğarbiyye hilâlel-karnit-tâsi lil-hicre/el-hâmis ʿaşer lil-mîlâd*. Vahran: Dârül-Garb lin-Neşr vet-Tevzî, 2006.

Mûsâdife, Zeynep. *el-Fikrus-sûfî indeş-şeyh Sidî el-Muhtar el-küntî*. Cezayir: Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ebû Bekir Belkâid Üniversitesi, 2011.

Özköse, Kadir. *Afrikada Tasavvuf ve Tarikatlar*. Konya: Ensar Yayıncılık, 2008.

Özköse, Kadir. *Sûfî Davetten Devlete: Osman b. Fûdî ve Sokoto Halifeliği*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Öztürk, Özkan. *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Tasavvufun Rolü*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi.* İstanbul: Seha Neşriyat, 1995.

Wright, Zachary Valentine. *Living Knowledge in West African Islam*. Leiden: Brill, 2015.

Zebadiyye, Abdülkadir. *Araplar ve Müslümanların Eser ve Yazılarında Sahra Altı Afrika Üzerine İncelemeler*. Cezayir: basımsız, Üniversite Yayınları Bürosu, 2010.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Bazı Çağdaş Düşünürlerin, Kur'ân-ı Kerîm'e Aykırı Olduğu İddiasıyla Hadisleri Reddetme Gerekçelerinin Değerlendirilmesi

An Evaluative Study of the Reasons for the Rejection of Hadiths Perceived as Contradicting the Qur'an by Some Contemporary Thinkers

دِرَاسَةٌ تَقْيِيمِيَّةٌ لِأَسْبَابِ رَفْضِ بَعضِ المُفكِّرِينَ المُعَاصِرِينَ للأَحَادِيثِ النَّبويَّة المُعارِضَةِ للقُرآنِ الكَرِيمِ

İlyas HACIAHMET
Dr. Öğr., Bingöl Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı
PhD Student, Bingöl University, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Hadith
E-Posta: alyasalhajahmad79@gmail.com
Orcid: 0009-0006-8443-8748

Murat KAYA
Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Bingöl University, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Hadith
E-Posta: halilim12@hotmail.com
Orcid: 0000-0001-6300-6256

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 06.05.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Hacıahmet-Kaya, İlyas-Murat "Bazı Çağdaş Düşünürlerin, Kur'ân-ı Kerîm'e Aykırı Olduğu İddiasıyla Hadisleri Reddetme Gerekçelerinin Değerlendirilmesi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 166-193. DOI: 10.34085/buifd.1865519

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Bu araştırma, bazı çağdaş düşünürlerin (rasyonalistler ve modernistler) hadis ile Kur'an-ı Kerim arasında iddia ettikleri çelişki nedenlerini ele almaktadır. Çalışmada, bu düşünürlerin iddialarının arkasında yatan fikrî ve metodolojik sebepler incelenmekte, sorunun kökenleri analiz edilerek bu ekol mensuplarının Nebevî hadisleri okuma ve anlama hususunda vahim hatalara düşmelerine yol açan etkenler tartışılmaktadır. Ayrıca bu araştırma, çağdaş yazarların Kur'an-ı Kerim'e aykırı olduğunu ileri sürerek hatalı yorumladıkları bazı hadis örneklerini incelemekte; ayetlerin şer'î ve lügavî bağlamından koparılarak tefsir edilmesindeki yanlışlıkları ortaya koymaktadır. Bununla birlikte çalışma, söz konusu isimlerin Arap dili ve belağatı ile hadis ilimleri konusundaki hatalı yaklaşımlarını göz önüne sermektedir. Araştırmada betimsel, tümevarımcı, analitik ve eleştirel yöntemler benimsenmiştir. Diğer taraftan, bazı modern dönem düşünürlerinin dile getirdiği çelişki iddialarına karşı metodolojik ve ilmî reddiyeler sunulmakta; Kitap ve Sünnet arasında hakiki bir çelişki olduğu yönündeki savlar çürütülmektedir. Neticede, bu kişilerin nassları anlama noktasındaki sapmalarının nedenleri, ulemanın görüşleri ışığında izah edilerek ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tenkid, Metin Tenkidi, Çelişki, Modernist.

Abstract

This research examines the reasons behind the claims of contradiction between Prophetic Hadith and the Holy Qur'an among certain contemporary thinkers, specifically those associated with rationalist and modernist movements. It investigates the intellectual and methodological factors that led to the emergence of these claims of "contradiction" through an analysis of the roots of this problematic discourse. Furthermore, the study discusses the underlying motives that led proponents of this trend to commit grave errors in their reading and handling of the Prophetic Tradition. The study further analyzes selected examples of Hadiths that contemporary critics have ventured to reinterpret by claiming they conflict with the Qur'an. It demonstrates the flaws in their understanding of Qur'anic verses and their tendency to interpret them in isolation from their sharia and linguistic contexts. Additionally, the research elucidates their misconceptions regarding Arabic linguistics, semantics, and the sciences of Hadith (*Ulum al-Hadith*). Adopting a descriptive, inductive, analytical, and critical methodology, the research presents a systematic scholarly rebuttal to the allegations of contradiction raised by these contemporary figures. It refutes claims regarding a genuine conflict between the Book (the Qur'an) and the Sunnah, identifying the causes of their hermeneutical deviations in interpreting primary religious texts, while incorporating the scholarly responses of classical and contemporary jurists in their refutation.

Keywords: Hadith, Criticism, Matn Criticism, Apparent Conflict, Modernists.

المُلَخَّص[1]:

يتناولُ هذا البحثُ أسبابَ ادِّعاءِ التَّعارض بين الحديث والقرآن الكريم عند بعض المفكِّرين المعاصرين مِن (عَقلانيين، وحَداثيين)، ودراسة الأسباب الفكريَّة والمنهجيَّة التي أدّتْ إلى ظهور دعوى التَّعارض عندهم، مِن خلال تحليل جذور هذه الإشكاليَّة ومناقشة الدَّواعي التي دَفَعَتْ بأصحاب هذا الاتجاه إلى الوقوع في أخطاء جَسِيمةٍ في قراءة الحديث النبوي والتَّعاملِ معه.

ويتناولُ البحثُ دراسة أمثلةً لبعض الأحاديث التي جازفَ المعاصرون في فَهمِها، مُدَّعين مُخالفتها للقرآن، وبيان الخطأ في فَهْمِهم لمعاني الآيات وتفسيرها بمعزل عن سياقها الشَّرعي واللُّغوي، كما يوضحُ البحثُ خطأَهم في فَهم اللغة العربية ومعانيها، والحديث وعلومه.

يعتمدُ البحثُ المنهجَ الوصفي، والاستقرائي، والمنهجَ التَّحليلي والنَّقدي، ويستعرضُ –من جهة أخرى– الردّ العلمي المنهجي على مَزاعم التَّعارض التي ذَكَرَها بعض المعاصرين، وتفنيد الادِّعاءات والأقوال بوجود تعارض حقيقي بين الكتاب والسنَّة، وبيان أسباب انحرافاتِهم في فَهم النصوص الشرعية، مع ذِكْرِ أقوال العلماء في الرَّد عليهم.

الكلمات المفتاحيَّة: الحديث، النَّقْد، نقْدُ المتن، التَّعَارض، الحَداثِيُّون.

المُقدّمَة:

حَظِيَتِ السنةُ النبويةُ باهتمام كبير لدى المفكرين والكُتَّاب المعاصرين، وتناولت بعض التيارات الفكرية المعاصرة –على اختلاف دوافعها واتجاهاتها– الحديث النبوي بالدراسة والنقد، وكثُرَت الاعتراضات على الحديث مؤخَّراً بدعوى تعارضه مع القرآن الكريم، فانتشرت هذه الدعوى في كتابات بعض المفكرين وأخذتْ حيزاً واسعاً في ميدان النقد الحديثي.

يأتي هذا البحث لبيانِ معنى التَّعارض بين الحديث والقرآن، ودراسة أسباب ادِّعاء التَّعارض بينهما عند بعض المفكِّرين المعاصِرين وأسباب رفضهم للأحاديث وكيفية تعاملهم معها، ويهدف البحث إلى دراسة بعض الأمثلة التي استَدلُّوا بها دراسة تحليليَّة نقديَّة، وبيان الأسباب التي أدتْ لظُهور هذا التعارض عندهم، مع توضيح الدَّوافع التي أوقعت بعضهم في هذا المهيَعِ الواسِعِ.

وتأتي أهمية هذا البحث من خلال توضيح طريقة تعامل بعض المفكرين المعاصرين مع النصوص الشرعية (كتاب وسنة)، ودراسة أهم الأسباب التي دفعتْ لنشُوء فكْرة التعارض عندهم وتحليلها، مع بيان خَللهم المنهَجي في نقد متون الحديث، وتحكيم مسالكهم العقلانية في النَّقد الحديثي، ولا سيما أولئك الذين يحملون النَّزعة العقلانية البعيدة عن فهْم النص وفق الأسس المنهجية للنقد، أولئك الذين يدْعُون إلى قراءة النصوص الشرعية قراءة حَداثية جديدة تتوافقُ وروحَ العصْر.

هذا وإنَّ المتتبّعَ للمكتبة الإسلامية يجدُ العَديدَ مِن الكتب والأبحاث والدراسات السَّابقة التي تناولت الأسباب التي دعتْ للانحراف في فَهْمِ الحديث النبوي، منها: "الانحراف في فهْم الحديث النبوي دراسة تأصيلية تطبيقية"/ للباحث: سامح عبد الإله عبد الهادي، وهي رسالة ماجستير مقدَّمة في جامعة النَّجاح في نابُلس (فلسطين)، بإشراف: د. خالد علوان، 2010، وقد تناولت الرسالة أسباب الاختلاف المحمود والمذموم، ودرَسَتْ أسباب الانحراف في فهم النص –عموماً– فيما يتعلق بالقُصور والخلل في التَّأصيل، بالإضافة إلى معالجة الانحراف في التعامل مع خبر الآحاد، والانحراف في فهْم منهج أهل السنة والجماعة، إلا أن موضوع

[1] Bu makale, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Bilim Dalı'nda Murat Kaya danışmanlığında hazırlanan 'Çağdaş Araştırmacılara Göre Kur'an'a Muhalefet İddiasıyla Hadislerin Reddi Meselesi' başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

هذه الرسالة لا علاقة له بهذا البحث، ولم يتناول الباحثُ فيه الأسباب المتَّصلة بالعقلانيين والحداثيين فيما يتعلَّق بمعارضة الحديث للقرآن، وهناك بحثٌ آخر بعنوان: "أسبابُ الانحراف المعاصر في فهم السنة النبوية ومظاهره"/ أ. د. توفيق بن أحمد الغلبزوري، جامعة القيروان (المغرب)، وهو بحثٌ مقدَّمٌ لندوة علمية، تناول بيان قضية الانحراف في فهْم السنة العائد إلى سوء الفهم، وسوء القصد، وسوء التأويل، ولم يتعرَّض البحث –كذلك– لأسباب ادِّعاء التَّعارض عند التيارات الفكرية المعاصرة إطلاقاً، سواء فيما كان معارضه القرآن الكريم أو غيره، وهناك بحثٌ عِلْميٌّ آخر بعنوان: "أسبابُ الانحراف في فهم الحديث الشريف"، أ. غلام مصطفى، كلية الحكومة الإسلامية، لاهور (باكستان)، 2015، تناولَ البحثُ بعض أسباب الانحراف في فهْم الحديث عند المعاصرين بالعموم، وقسم الأسباب إلى قسمين: أسباب تعود إلى القصور والخلل التأصيلي –وقد سبقَه غيرُه في دراستها– ، وأسباب تعود إلى الشخص ذاته، وقد ركَّز البحث على المعاصرين من الكُتَّاب والمفكرين المسلمين، ولم يرِدْ فيه ذكْر سواهم من رموز التيارات الفكرية الأخرى، وكذلك لم يتعرَّض الباحثُ لأسباب ادِّعاء التَّعارض بين الحديث والقرآن، ولمْ نقفْ –بحدودِ بحثِنا– على مَن أفردَ "أسبَاب رفْضِ بعضِ المفكِّرِينَ المعاصِرِينَ للأحَاديثِ النَّبويَّة المعارِضَةِ للقُرآنِ الكَرِيمِ" بدراسةٍ مُستقلةٍ.

وفيما يخص المنهجية المتبعة، فقد اعتمدَ البحث رؤية تكاملية تجمع بين الاستقراء والوصف والتحليل النَّقدي، منطلقة من التوصيف النظري إلى الإجراء التطبيقي؛ حيث استهلَّت الدراسة مسارها بتتبع أسباب دعاوى التعارض في فهم النصوص الحديثية لدى بعض رموز التيارات العقلانية والحداثية المعاصرة، معتمدةً في جمع مادتها العلمية على المصادر والمؤلفات الأصلية لتلك الشخصيات، وقد رُسمت الحدود الموضوعية للبحث من خلال اختيار نماذج فكرية مشهورة، تمثَّلتْ في مدى مركزية أطروحاتها وتأثيرها في الساحة الفكرية اليوم، وتمثيلها لتيارات أوسع نطاقاً تبنَّتْ رفض الأحاديث التي يدَّعي بعضهم تعارضها مع القرآن الكريم، وذلك بدراسة مثالٍ أو مثالين لبيان سبب وجود هذا التعارض إن كان موجوداً، أو أنَّ الأمر يرجع عند بعضهم إلى خلل في الفهم والمنهج، مع دراسة كل سبب من أسباب دعوى التعارض، وتحليله وبيان أقوال العلماء فيه.

ولم يكتفِ البحثُ بالرصد الوصفي لتلك الآراء، بل أخضعَها للنقد المنهجي وفق أسس معيارية تجمع بين القواعد الحديثية الرصينة والمعايير المنطقية المنضبطة، وذلك بهدف الوصولاً إلى نتائج علمية ملموسة تُسهم في إثراء البحث وتحقيق أهدافه.

وقد جاء البحثُ مُكوَّناً مِن: ثلاثة مباحث: الأول منها في تعريف العقلانيين والحَداثيين، والثاني في مفهوم مُعارضة الحديث للقرآن الكريم، والثالث في بيان أسباب ادِّعاء التَّعارض بين الحديث والقرآن الكريم عند المعاصرين.

2. المبحث الأول: تعريف العقلانيين والحَدَاثيين:

2.1. العَقلانيُّون:

العَقلانيُّون: أصحَاب المذهب العقلاني: وهو مذهبٌ فكريٌّ فلسفيٌّ يَرَى ضرورة إعادة وردِّ كل ما كان موجوداً إلى مبادئ عقليَّة، وبمدلوله الخاص هو اعتداد بالعقل في مواجهة الدِّين، وبمعنى آخر رفْض المعاني الدينيَّة وعدم تقبُّلِها إلا إذا تطابقتْ مع النور الفِطرِي والمبادئ المنطقيَّة".[2]

وبعبارة أخرى: هو تيارٌ يدعو إلى تقديمِ العقل على النقل، وجعله حَاكماً على الشَّرع، وطرح النصوص المخالفة له.

[2] يوسف خيَّاط، *معجم المصطلحات العلمية والفنية*، مادة (عقل)، (بيروت: دار لسان العرب، د ط، د ت)، 456، انظُر –كذلك– طه عبد الرحمن، *سؤال الأخلاق*، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000م)، 61 وما بعدها.

2.2. الحَداثة والحَدَاثيُّون:

تعدَّدتْ تعاريفُ الحَداثَة تبعاً للميادين التي تتَّصل بها، وهذا ما دفعَ بالحَيرة لدى بعض الباحثين والكُتَّاب المعاصرين في اختيارهم تعريفاً دقيقاً لها، ومِن أشهر هذه التَّعاريف:

الحَداثة: هي نمطٌ حضاريٌّ خاصٌ يتناقضُ بشكلٍ كليّ مع النَّمط التَّقليدي، ويكون على شكْل انقلابٍ معرفيّ شاملٍ يشكِّل أفكاراً جديدةً، وتكويناتٍ غريبة، تتعارضُ مع كل الثقافات التَّقليدية السَّابقة عليها".[3]

وآخرون يرونَ أن مفهوم الحَداثة: ليسَ رفْضاً كاملاً للتُّراث، إنما هي الارتفاع بطريقة تعاملنا مع التراث للوصول إلى مستوى ما يُسمَّى اليوم بـ(المعاصَرَة)، وذلك بأن تستوحِي أطروحاتها وأفكارها من الحَداثة الأوربية التي تعتمد عليها أصُولاً لأطروحاتها"[4]، وهذا التعريف لا يطابقُ –في الواقع– ما يفعلُه بعض الحداثيين اليوم مِن نسْفِ التراث الإسلامي والتَّعالِي عليه.

أما **التَّعريف الذي يراهُ الباحثُ للحَداثيين**: فهُم أصحابُ الفكر القائم على تيارات فكريَّة وفلسفيَّة عِدة، تسعى لدراسة التراث الإسلامي دراسة جديدة بدعوى ضرورة مواكبته للعصر الحديث، والتَّحرر من التَّقليد، وإعادة قراءة النَّص الديني وفقاً لمسالك جديدة، بعيدة في بعض جوانبها عن القواعد المعتبرة في نقد النصوص في العلوم والفنون.

3. المبحث الثاني: مفهوم مُعارَضة الحديث للقرآن الكريم:

3.1. تعريف التَّعارض لغةً واصطلاحاً:

التَّعارض لغةً: قولنا: أَعرَضَ لَكَ شيءُ ما مِنْ بَعِيدٍ: أي أنَّه ظَهَر وبَدَا لك، والمعارَضة لها أكثر من معنى منها: المقابلة، كقولنا: عارَضْتُ كِتَابِي بِكِتَابِهِ أَي قَابَلْتَهُ، وتأتي بمعنى المباراة، كقولنا: فُلَانٌ يُعارِضُنِي أَي يُبارِينِي، وتأتي بمعنى: المنْع، كقولنا: عَرَضَ فلانٌ لفلان أي اعْتَرَضَ بِهِ الطريقَ يَمْنَعُه مِنَ المسِير، وقولنا: عَرَضَ لك عارِضٌ ما: أَي مَنَعَكَ مانِعٌ ما، أو حَالَ بينك وبين شيء آخر حائلٌ، ومعاني "المعارضة" السابقة كلها تدلُّ على التَّشاركية بين طرفين.[5]

التَّعارض اصطلاحاً: ذكرَ المحدِّثونَ التَّعارض في مُصنفاتهم وأطلقوا عليه: (مُختَلف الحديث)، أما الأصوليون فقد ذكروه بتعريفات عِدَّة منها:

التَّعَارُض: (التَّنَافُضُ، فَإِنْ وَقَعَ فِي الْخَبَرِ أَوْجَبَ كَوْنَ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَذِبًا، وَلِذَلِكَ لَا يَجُوزُ التَّعَارُضُ فِي الْأَخْبَارِ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى، وَرَسُولِهِ صلى الله عليه وسلم)[6]، وهذا التَّعريف واضح في الإشارة إلى مطلق التَّعارض.

وبعضهم عرَّفه بـ: (اقْتِضَاءُ كُلِّ مِنْ دَلِيلَيْنِ عَدَمُ مُقْتَضَى الْآخَرِ)[7]، ولعلَّ هذا التَّعريف مِن أقرب التَّعريفات وأوضحها، ويدخل تحت هذا التعريف بقولهم (دليل): الآية القرآنية والحديث النبوي، وهو موضوع البحث.

---

[3] عدنان علي رضا النحوي، *الحداثة من منظور إيماني*، (الرياض: دار النحوي، 1989م/1410هـ)، 25 وما بعدها؛ وجان بودريار، *الحداثة*، ترجمة: محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العلي، *الحداثة وانتقاداتها*، دار توبقال، (المغرب: الدار البيضاء، 2006م)، 7.

[4] محمد عابد الجابري، *التراث والحداثة*، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991م)، 15 و16.

[5] انْظُرْ: محمد بن مكرم بن علي الإفريقي ابن منظور، (ت:711هـ)، *لسان العرب*، مادة (عَرَضَ)، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، 167/7و168و169.

[6] محمد بن محمد الطوسي الغزالي، (ت:505هـ)، *المستصفى*، تح: محمد عبد السلام عبد الشَّافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، 279.

[7] محمد بن محمد، ابن أمير حاج الحنفي، (ت: ٨٧٩هـ)، *التقرير والتحبير*، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، 2/3.

فالتَّعارض: هو مُمانعة ومُخالفة ظاهرة بين نصَّين، تدفعُ العالِمَ إلى إزالة هذه المخالفة الظاهرة بين النَّصين أو بين نصٍّ شرعيٍّ –آية أو حديث– والأصول الشرعية والقواعد المقررة، أو الوقائع التاريخية[8]، أو غير ذلك، وإزالة هذا التعارض الواقع وفقاً لمسالك ومعايير وقواعد ذكرها العلماء في مُصنَّفاتهم.

3.2. معنى عَرْض الحديث على القرآن الكريم[9]:

مِن المعلوم عند أهل العلم أنَّ السُّنة المطهَّرة هي المصدر الثاني –بعد القرآن الكريم– مِن مصادر التشريع، وهناك آياتٌ عِدَّة تؤكد مكانة السنة من القرآن، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: 7]، فالسُّنة النبويَّة مُفسِّرةٌ لمعاني آياتِ القرآن، ومُبينةٌ لمجمَلِه، ومُؤَكِّدةٌ لما تضمَّنَه مِن أحكام، قال الله جلَّ وعلا: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44]، وقد ظهرتْ دعوى عرْض السُّنة على القرآن قديماً، إلا أنَّها أخذت شكلاً جديداً في كتابات المعاصرين، فقد تبنَّوا ضرورة عرض الحديث على القرآن ابتداءً، فما وافقه قُبِلَ، وما خالفَ ظاهره رُدَّ[10]، فما هي طريقة العَرض هذه؟ وما هي أنواعها؟

إنَّ المقصود بعرْض السُّنة على القرآن: هو ألا يُكتَفَى بنقد السَّند في الحكم على الحديث النبوي، بل لابدَّ من عرْض المتن على ظاهر القرآن أيضاً، فإنْ وافقَ الحديثُ القرآنَ فهو ضمن دائرة المقبول، وإنْ ظهرَ في متن الحديث مُخالفةً لظاهر القرآن الكريم فيُرَدُّ الحديثُ مُباشرة، ولا يُعمَل به حتى ولو كان صحيح السند[11]، وذلك لأنَّ القرآن حاكمٌ على الحديث صِحة وضعفاً، ومهيمنٌ عليه أخذاً وتركاً.[12]

ويأتي مفهومُ العرْض عند بعض المفكرين المعاصرين دون أدنى اعتبار عندهم للحديث، سواء أكانَ مُتواتراً أم آحاداً، أو كان مشهوراً أو غريباً، بلْ ولا يشْفعُ له وجُوده في الصحيحين أو في أحدهما، أو في غيرهما من كتب الصِّحَاح والسُّنن الأخرى، إلا أنَّ هناك فريقاً آخر مِن المعاصرين يختلفونَ عن سابقيهم، فهم يردُّون بعضَ الأحاديث النبوية –وإنْ كانت في الصَّحيحين– لمعارضتها القرآن، مع إقرارهم بحجيَّة السُّنة النبوية، وقبولِهم للحديث الصحيح الذي لا يعارضُ كتاب الله تعالى بمفهومه أو منطوقِه.

4. المبحث الثالث: أسباب ادِّعاء التَّعارض بينَ الحديث والقرآن عند المُعاصرين (العقلانيين والحداثيين):

1 .4. الإعمال الخاطئ للعقل في فَهْم الآيات القرآنية والأحاديث النبوية:

لم يُغفِل الإسلامُ مكانَة العقل ودورَه، بلْ جعلَه مَناطَ التَّكليف، ويُصنَّفُ (*حِفْظ العقل*) ضمن *الضَّروريات الخمس الكبرى* في مقاصد الشريعة، وهي الأسس التي قامتْ عليها أحكامُ الإسلام وتشريعاته[13]، فالعقل أحد مصادر المعرفة إلى جانب النَّقل والحِسّ[14]، إلا أنَّ بعض المعاصرين –العقلانيين منهم خاصَّةً– قد أعْلَوا مِن شَأن العقل، وجعلوه حَاكماً على النصوص الشرعيَّة،

---

[8] انْظُرْ: مِسفر عزم الله الدّميني، *مقاييس نقد متون السنة* (الرياض: 1404هـ/ 1984م)، 181 و205.

[9] Ahmet Keleş, *Sünnet'in Kur'an'a Arz Usulü* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 11.

[10] Fatma Kızıl, "Hadis İlminde Modern Yaklaşımlar" *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 150.

[11] Tahsin Kazan, *Hadis Karşıtlarının Tutarsız Gerekçeleri* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021), 47–51.

[12] انْظُرْ: عبد المجيد محمود عبد المجيد، *الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري*، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د ط، 1399هـ/ 1979م)، 201 و202.

[13] انْظُرْ: علي بن محمد الآمِدي (ت:631هـ)، *الإحكام في أصول الأحكام*، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، (دمشق، وبيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ)، 274/3.

[14] محمد عيد صاحب – أمامة عماد حماشة، "مدى الالتزام بالمنهج العلمي في طعون المعاصرين في أحاديث الصحيحين"، *مجلة الشريعة والقانون* 1/48 (2021)، 41.

فقدَّموه على النقل عند التعارض بينهما، متأثرين بذلك بالمدرسة الاعتزاليَّة القديمة[15]، التي تبنَّت هذه النزعة العقلانية[16]، يقول محمد حمزة: "لم يعدِ النَّصُّ قطعيَّ الدلالة تسليماً لا اختلاف فيه، كما لم تعد الرواية غالبة للعقل أياً كان جمُوحها ولا معقوليَّتها، الإسلام الجديد تعبيرٌ صريحٌ عن تقدُّم العقل على النَّص".[17]

وقد تأثَّرَ بهذه النزعة الاعتزالية عددٌ مِن المفكرين المعاصرين ممَّن تشَابَهوا في طُرُوحاتِهم مع المعتزلة، أمثال: محمد عبده، ومحمود أبو ريَّة، وأحمد أمين، وغيرهم ممَّن وجدوا في هذه النَّزعة الفكريَّة مَرتعاً خِصباً لنشر أفكارهم، يقول حمزة: "ليس مِن الغريب أنْ نجدَ تجانُساً بين مواقف النظَّام (ت:221هـ)، وأبي جعفر الإسْكافي (ت:240هـ)، وابن أبي الحَديد (ت:656هـ)، وبين مواقف أحمد أمين ومحمود أبو رية".[18]

وقفَ بعض العقلانيين المعاصرين مِن الأحاديث النبوية موقفاً مُغايراً لما كان عليه سَلف الأمة، فأخذوا يتوسَّعون في تَأْويلاتهم ويُجازِفون بها أحياناً، أو يردُّونها بحكمِ مُخالفتها للقرآن الكريم وللعقل البشري معاً أحياناً أخرى[19]، قال رشيد أيلال: "ويمكننا أنْ نأتي بعشرات بل مئات الأحاديث التي تُعارِضُ القرآنَ جُملةً وتفصيلاً، وتُسيءُ أيضاً إلى مَقام الألوهيَّة والرسالة معاً، والمانِحَة من مُستنقع الخُرافة، والمصادمة للعلم والعقل"[20]، والواقع أنَّ "أيلال" لم يتمكَّن من إيراد ما يشهد لقوله هذا سوى أحاديث قليلة نقلها ممَّن سَبقَه، ولم يتمكَّن مِن الزيادة عليهما ليُثبت زعْمَه بوجود "المئات" من الأحاديث المخالفة للقرآن، وقد استعملَ فيها مقياس العقل المحض بعيداً عن القواعد العلمية المتَّبعة في النَّقد الحديثي.[21]

وقد ردَّ العلماءُ على أنصار هذا الاتجاه العقلي منذ عصر الإمام الشَّافعي الذي بيّن أنَّ حال العقل كحال البصر –تماماً– لَهُ حدٌّ يتوقَّفُ عنده وينتهي إليه[22]، وذلك لأنَّ العقل البشري قاصرٌ، ولا يمكن للقاصِر أنْ يكون حَكَماً على الكامل، وقد تختلف التَّصورات العقلية بين عقلين اثنين، ولا سيما في التفصيلات الدقيقة لقضية ما[23]، ولو أنَّ هذه العقول البشرية اِلتَقتْ على هذا التَّصور لتطابقتْ فيما بينها تلك الصورة في عقولهم[24]، وقد أشار الإمام الشَّاطبي إلى ضرورة التَّوازن في العلاقة بين العقل والنقل، فاشترط لهذا أنْ يتقدَّمَ النقلُ ويتأخَّرَ العقلُ، فلا يتجاوزُه في مجال النَّظر فيَسْرَح ويمرحُ بالقدْر الذي يمنحُهُ له النقل.[25]

---

[15] سعد بن بجاد العتيبي، *موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي*، (الرياض: دار الوعي، 1434هـ/2013م)، 39 وما بعدها.

[16] Osman Aydınlı, "Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 25 (2012), 39.

[17] محمد حمزة، *إسلام المجددين*، (بيروت: دار الطليعة، 2007م)، 47.

[18] وهؤلاء الذين ذكَرهم هُم مِن أساطين المعتزلة وأعلامهم. يُنْظَر: محمد حمزة، *الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث*، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2014م)، 303 و304؛ وسمير سرايري، *رد الحديث بين منهج النقد الحديثي ودعوى مخالفة العقل في أحاديث الصحيحين* (رسالة دكتوراه)، (الجزائر، جامعة باتنة، كلية العلوم الإسلامية، 1445هـ/ 2024م)، 7.

[19] Mustafa Öz, "Ahmed Han, Seyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/74; Muhsin Demirci, "Kur'ân'a Modernist Yaklaşımlar", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2003) 33.

[20] رشيد أيلال، *صحيح البخاري نهاية أسطورة*، (المغرب: دار الوطن، 2017م)، 29.

[21] أيلال، *صحيح البخاري نهاية أسطورة*، 29.

[22] عبد الرحمن بن محمد بن إدريس التميمي الحنظلي، ابن أبي حاتم الرَّازي (ت:٣٢٧هـ)، *آداب الشافعي ومناقبه*، تح: عبد الغني عبد الخالق، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، 207.

[23] للدكتور السِّبَاعي كلامٌ دقيقٌ فيمَن أطلقَ لعقله العنان دونَ لجامٍ ذَكَرَهُ ردّاً على أحمد أمين. السِّبَاعي، مصطفى بن حسني (ت:١٣٨٤هـ)، *السُّنة ومكانتها في التشريع الإسلامي*، (دمشق وحلب وبيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1402هـ/1982م وعمَّان: دار الورَّاق، ط2، ٢٠٠٠م)، 309.

[24] انْظُر: علي بن حسن بن علي عبد الحميد الحلبي، *العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون*، (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء، 1413هـ)، 39 و40.

[25] إبراهيم بن موسى الشَّاطبي (ت:٧٩٠هـ)، *الموافقات*، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، (القاهرة: دار ابن عفان، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، 125/1.

ومن الأمثلة على تحكِيم العقل بالنصوص رَدّ هشام جعيط لأحاديث المعجزات الحِسيَّة، لأنَّ القرآن الكريم –حسب تعبيره– لم يتناولْ موضوع الخَوارق فهو يعتمد على أسلوب الإقناع العقلاني، والمعجزات لم تظهر إلا بعد وفاة الأنبياء عليهم السلام عندما كثُرت الأحاديث عنها، قال جعيط: "اتسَمَ –يعني القرآنَ الكريمَ– بالإقناع العقلاني، وابتعدَ عن الخوارق لأنَّها مُستحيلة في ذاتها ومستحيلٌ الإيمان بها في هذا الوسَط".[26]

والسبب الذي دفعَ بجعيط لردِّ أحاديث المعجزات هو عدم وجود معجزات للأنبياء –عليهم السلام– بشكل فعليٍّ، وإنما رُوِيَتْ هذه المعجزات بعدهم بزَمنٍ على أنَّها كانت موجودة، وعَبرَ التاريخ سَرَت القصَّة على أنَّ هذه المعجزات عبارة عن وقائع جَرَتْ، وليست "المعجزة" إلا الحديث عن المعجزة نفسها، في حين أنَّ المصداقيَّة التاريخية التي اعتمدها القرآن الكريم وجاء بها هي ابتعادُهُ بشكل كامل عن كل ما ليس بعقلانيٍّ، ولا سيما فيما يخصُّ النبيَّ –صلى الله عليه وسلم– بالذَّات.[27]

ويبدو أنَّ جعيط لم ينتبِه للآيات القرآنية الكثيرة المتعلِّقة بمعجزات الأنبياء كقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾ [الإسراء: 1]، وقوله جلَّ ذِكْرُه –على لسانِ نبيِّه عيسى عليه السلام–: ﴿أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: 49]، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الأعراف: 117]، فجعيط يرَى أنَّ معجزات الأنبياء –عليهم السلام– التي ذُكِرَتْ في الآيات السابقة وغيرها لا وجود لها، وهي ضربٌ من الخوارق التي لا يقبلُها أسلوبُ القرآن العَقلاني، وقد أنكرَها مع العلم أنها مذكورةٌ –صراحة– في القرآن وفي الحديث الصَّحيح، وإنَّ جماهير العُقلاء والعلماء والخاصة والعامة قد قبلوها وآمنوا بها، فرفْض المعجزات بسبب عدم توافقها مع فكر بعض العقلانيين ليس مسلكاً منهجياً إطلاقاً.

فالإعمالُ الخاطئ للعقل –إذاً– في فهْم النصوص الشرعيَّة نَتَجَ عنه هذا التفسير الخاطِئ في معرفة مُراد الخالق جلَّ وعَلَا في كتابه العظيم، ومعرفة مُرادِ نبيه الكريم صلى الله عليه وسلم في الحديث الشريف.

4.2. الفَهْمُ الخاطِئ لمعاني القرآن الكريم والأحاديث النبوية:

وقعَ بعض المعاصرين في تأويلات بعيدة للنُّصوص الشَّرعيَّة، وحمَّلَوا الآيات والأحاديث ما لا تحتَمِل، وفقاً لما تُمليه عليهم أفكارهم، فهم لا يعتمدون "كتب التفسير" في فهْم الآيات القرآنية، ولا يلجَؤون إلى كتب "شُرُوح الحديث" لفهْم المراد النَّبوي، فلا أصولَ عندهم يُفرِّعُون منها، ولا قواعد مُنضبطة لديهم يَبنونَ عليها، مفتقِرونَ للمناهج العلمية التي تساعدُهم في فهْم النُّصوص، لهذا استورَدوا مَسالِكهم من الفكر الغربي الدَّخيل على جسم المجتمع الإسلامي، فبثُّوا أفكارهم في المجتمع بدعوى ضرورة مواكبة العصر وتنقية التراث الإسلامي مما عَلِقَ به، فهم يُهمِلون النَّظر في أسباب نزول الآيات، ويُهملون –كذلك– أسباب الوُرود للأحاديث، فهناك: عامٌّ يُرادُ به الخصوص، ومُطلقٌ يُرادُ به التَّقييد، وناسخٌ ومنسوخٌ، وهناك حديثٌ يُعمَلُ به وحديث آخر لا يُعمَلُ به، وهناك حديثٌ وَرَدَ في واقعةِ حالٍ خاصةٍ لا يقاس عليها غيره، وهناك سياقٌ للنص يفهمُه جَهابذةُ النُّقاد.

هذا ويزداد الأمر سوءاً إذا اجتمعَ مع الخلل في فَهم النصوص الشرعية سوء القصد في التأويل، وقد حذَّر الإمامُ ابنُ القيم من خُطورة اجتماعهما معاً، لأنَّهما إذا اجتمعا يتولَّدُ عن ذلك جهلٌ بالحق، ومعاداةٌ لأهله، واستحلالٍ للمُحرَّمات، وبالنَّظر في

---

[26] هشام جعيط، *الوحي والقرآن والنبوة*، (بيروت: دار الطليعة، 2000م)، 30 و31. وانْظُر –كذلك–: حسن حنفي (ت:1443هـ)، *من النقل إلى العقل*، (القاهرة: وزارة الثقافة – الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 2014م)، 445/2 وما بعدها.

[27] جعيط، *الوحي والقرآن والنبوة*، 30 و31.

المذاهب الفاسِدة يجدُ الناظرُ أنَّ أربابها اعتمدوا على هذين الأصلَين الفاسدَين، وغالباً ما يدفعهم لهذا عَرَضٌ دنيوي كحب مالٍ، أو شهوة رياسةٍ، أو غير ذلك، فيجتمعُ للعبد شهوة مع شبهة، والواقع أنَّهما رأس كلِّ فساد، وأصل كلِّ تأويلٍ باطل[28]، فإنَّ مَن أساءَ فهْم النصوص الشرعيَّة ضرَرُهُ الكبير في نشر الجهل حاصلٌ وواقعٌ، فينتجُ عن هذا كله سُوءُ فَهْم للقرآن والحديث، وهذا رأس كل بلية، فالطريق الأنسب لمعرفة معنى النص هو اتِّباع الضَّوابط التي قَعَّدَها العلماء، لتصحيح الفهْم الخاطِئ[29]، وإنَّ الخطأ في التأويل عند بعض الحَداثيين والعقلانيين ودعاة التَّنوير والتَّجديد يعود بالدرجة الأولى إلى قصورهم الواضح في التَّأصيل العلمي.[30]

ومن الأمثلة الكثيرة على الفَهم الخاطِئ للنصوص التي ادَّعَى بعضهم مخالفتها للقرآن الكريم ما وقع لزكريا أوزون عند ردِّه لحديث: «اهْجُهُمْ –أَوْ هَاجِهِمْ– وَجِبْرِيلُ مَعَكَ»[31]، قال زكريا أوزون: "أنْ يأمرَ الرسولُ بِهجاء المعارضين له هو أمرٌ فيه شكٌّ لأنَّ الباري –عزَّ وجلَّ– قال فيه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم:4]، ولكن أنْ يكون جبريل الوحي الأمين مع الشَّاعر حسَّان في هِجائه بحيث يصبح شعره مؤيداً من السماء فهذا أمرٌ لا يمكن قبول نسبته إلى الرسول الكريم".[32]

وادَّعى حسن حنفي مخالفة الحديث لقوله تعالى: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ...﴾ [الشعراء:224–227]، فقال: "وعلى عكْس نقْد القرآن الشَّهير للشعراء الذين يَهيمون في كل واد ويقولون ما لا يفعلون إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات، يدافع الرسول عن الشعراء نموذج حسان بن ثابت، وطلبه منه الإجابة بدلاً عنه (أجبْ عنِّي) ودعاؤه له بتأييد روح القدس (اللهمَّ أيده بِرُوح القدس) كما طلبَ منه هِجاء الخُصوم وجبريل معه، فالشعر نوعان، شعرٌ صحيحٌ وهو المؤيد بالروح القدس، وشعر كاذب وهو الشعر الخيالي".[33]

إنَّ الآية تشير إلى عَظَمَةِ خُلُقِ المصطفى صلى الله عليه وسلم، وهي لا تتنافى مع طلبِه صلى الله عليه وسلم من الصحابي حسان بن ثابت رضي الله عنه أنْ يرفعَ سلاح الكلمة في وجْهِ الأعداء، وقد ذَكَرَ المفسرونَ أنَّ الآية الكريمة تشيرُ إلى ما كان عليه صلى الله عليه وسلم من دينٍ عظيمٍ وأدبٍ كريمٍ.[34]

وكذلك الأمر في الآيات السَّابقات التي ذمَّت الشعراء بسبب اتباع (الغاوون) لهم، فقد استثنتْ منهم الذين آمنوا وعملوا الصَّالحات[35]، فلا تعارضَ أصلاً بين الحديث والآيات، والذي دفعَ بالمعترِضَين لردِّ الحديث هو الفهم الخاطِئ لهذه الآيات.

---

[28] محمد بن أبي بكر، ابن قيِّم الجوزيَّة (ت:751هـ)، *الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة*، تح: حسين بن عكاشة بن رمضان، تخ: حسين بن حسن باقر، وكريم محمد عيد، (الرياض: دار عطاءات العلم – وبيروت: دار ابن حزم، ١٤٤٢هـ/٢٠٢٠م)، 262/1.

[29] انْظُرْ: توفيق بن أحمد الغلبزوري، *أسباب الانحراف المعاصر في فهم السنة النبوية ومظاهره*، بحثٌ مُحكَّم مُشارك (دبي: الندوة الدولية العلمية الرابعة: السُّنة النبويَّة بين ضوابط الفهم السَّديد ومتطلبات التَّجديد، 1430هـ/2009م)، 218 وما بعدها.

[30] انْظُرْ: محمد بن عمر بازمول، *الإشكالات المعاصرة في فهم السنة النبوية*، (الرياض: ندوة فهم السنة النبوية، 1430هـ/2009م)، 5 و6.

[31] البخاري، *صحيح البخاري*، (بولاق: الطبعة السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية،١٣١١هـ، وأعيد تصويرها بعنايته: محمد زهير الناصر، بيروت: دار طوق النجاة،١٤٢٢هـ)، "بدء الخلق"، 6، (رقم 3213) 112/4؛ ومسلم، *صحيح مسلم*، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي ودار الكتب العلمية، والقاهرة: دار الحديث، 1412هـ/1991م و1992م)، "فضائل الصحابة رضي الله عنهم"، 34، (رقم 2486)، 1933/4.

[32] زكريا أوزون، *جناية البخاري*، (بيروت: منشورات رياض الريس، 2004م)، 106 و107.

[33] حسن حنفي، *من النقل إلى العقل*، 375/2 و376.

[34] انْظُرْ: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت:671هـ)، *الجامع لأحكام القرآن*، تح: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م)، 227/18 و228.

[35] انْظُرْ: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت:774هـ)، *تفسير القرآن العظيم*، تح: محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ)، 159/6.

هذا الفهم الذي نتجَ عنه تأويلاً سَّطحِيًّاً للنصوص الشرعية، وذلك لانعدام القدرة على الغوص في المعاني للوصول إلى التفسير الصحيح للآية أو الحديث التي ادَّعى بعض المعاصرين تَعارُضَهُما.[36]

4.3. القراءة السَّطحية للنصوص والخلل في تأويلها:

من المسلَّمات العقلية في كل فنٍّ وعلم أنْ يكون المتكلم في مسألة ما عميق النَّظر فيها، وأنْ يكون الباحث في قضية ما عالماً بأبجديَّاتها، إلا أنَّ المتتبِّعَ لأقوال بعض العقلانيين والحَداثيين ومَن لَفَّ لفَّهُم يجدُ مغالطاتٍ كثيرة في تأويلاتهم لمعاني القرآن ونقدهم لمتون الحديث الشريف، ويجدهم يكثرون النقل عن بعضهم بعضاً، وهذا إن دلَّ على شيء فهو يدلُّ على قراءتهم الظَّاهرية الخاطفة للنُّصوص الشَّرعيَّة، وتأثرهم بغيرهم، وقد حذَّرَ الإمامُ الشَّاطبي قديماً مِن هذا الصَّنيع وبيَّنَ أنَّ الْإِحْدَاثَ فِي الشَّرِيعَةِ يقع من جهات عِدَّة: من اتِّبَاعِ الْهَوَى فِي طَلَبِ الْحَقِّ، أو من جهَةِ تَحْسِينِ الظَّنِّ بِالْعَقْلِ، أو مِنْ جِهَةِ الْجَهْلِ بأدوات الفهم ومقاصد الشريعة الإسلامية[37]، فالجهل بأصول الدين وقواعد العلوم الخادمة للوَحيين مع القراءة السريعة للنصوص كل هذا أدَّى إلى تهوُّرٍ ومُجازَفةٍ عند بعض المفكرين المعاصرين نتجَ عنه قراءات خاطئة في تعاملهم مع النقد الحديثي، فأوَّلُوا النصوص بخلاف ما جاءت به، وادَّعَوا التعارض بينها، والواقع أنَّه لا وجود للتعارض إلا في أذهانهم، لا سيما وقد أزاله العلماءُ المتخصصونَ بالحجج والبراهين العلميَّة.

من الأمثلة على القراءة السَّطحيَّة عند المعاصرين ما ذَكَرَه سامر إسلامبولي في مَعرض كلامه على حديث: «لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ آتَاهُ اللهُ مَالًا، فَسَلَّطَهُ عَلَى هَلَكَتِهِ فِي الْحَقِّ، وَرَجُلٍ آتَاهُ اللهُ حِكْمَةً، فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا»[38]، فهو مخالفٌ لقولِه تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [الفلق:5]، وقولِه تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾ [النساء:54]، وقد أشكَلَ على إسلامبولي مفهوم "الحسَد" الوارد في الحديث بمعنى: المدح والثناء، فقال: "المعروف أنَّ الحسدَ كله مَذموم وهو صفة قبيحة، ولا يستخدم إلا في هذا المعنى، فالحاسِد يتمنَّى أنْ ينتقل الخير والنِّعمة الموجودة بالمحسُود إليه، وإذا لم ينتقل فلتُسلَب مِن صاحب النعمة على أقل احتمال،... ولا مُبررَ إلى تأويل الحسَد إلى معنى آخر لا علاقة له بالحسد نحو قولهم: تمنِّي الخير والنعمة الموجودة عند فلان مع الدعاء له بالبركة والاستمرار، فهذا لا يُسمَى حسَداً وإنما هو غِبطة وتمنِّي، وشتَّان ما بين المعنيين! فالحسَد كله شرٌّ، والحاسِد قصد السوء بصاحب النعمة".[39]

والذي دفعَ بإسلامبولي إلى استبعاد تعدُّد الاستعمال اللغوي لكلمة (الحسد) قراءته السَّطحية للحديث السَّابق وللآيات القرآنية التي ذمَّت الحسَد ودعت للاستعاذة بالله تعالى من شرِّ الحاسدين[40]، لأنه يرى أن القرآن استعملَ لفظ (الحسَد) بمعناه المذموم، وحذَّرَ مِن الحاسد لأن الحسَد شرٌّ كله، فلا حاجة لاستعمال الحسَد والاستثناء منه في متن الحديث المخالف للقرآن.

---

[36] قارِن بين فهْم العلماء وفهْم ابن قرناس الذي ردَّ حديث السيدة عائشة رضي الله عنها المتفق عليه: "أَمَا تَسْتَحِي الْمَرْأَةُ أَنْ تَهَبَ نَفْسَهَا لِلرَّجُلِ؟ فَلَمَّا نَزَلَتْ: ﴿تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ﴾ [الأحزاب: 51]، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا أَرَى رَبَّكَ إِلَّا يُسَارِعُ فِي هَوَاكَ"، وقد ادَّعى مخالفة الحديث للقرآن وفهِم معنى مغايرٌ لفهم الأئمة الآية والحديث. علي بن خلف بن عبد الملك، ابن بَطَّال (ت:٤٤٩هـ)، شرح صحيح البخاري، تح: ياسر بن إبراهيم، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، 333/7؛ وابن قرناس، الحديث والقرآن، (كولونيا/ ألمانيا: منشورات الجمل، ط1، 2008م)، 464.

[37] الشَّاطبي، *الاعتصام*، تح: سليم بن عيد الهلالي، (السعودية: دار ابن عفان، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، 804/2.

[38] مُتفقٌ عليه، البخاري، *صحيح البخاري*، "العلم"، 15 (رقم 73)، 25/1؛ ومسلم، *صحيح مسلم*، "صلاة المسافرين وقصرها"، 47، (رقم 816)، 559/1.

[39] سامر إسلامبولي، *تحرير العقل من النقل*، (الإسكندرية: مركز ليفانت، 2019م)، 378 و379.

[40] للمُقارنة بين فهْم إسلامبولي وفهْم العلماء لهذا الحديث في ضوء القرآن الكريم انْظُرْ: محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيم الجوزية (ت:٧٥١هـ)، *تفسير القرآن الكريم*، تح: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف: إبراهيم رمضان، (بيروت: دار الهلال، ١٤١٠هـ)، 645 و646.

وبالعودة إلى معاجمِ اللغة وكتبِ غريبِ الحديث يظهرُ خطأ إسلامبولي في فهْمِ معنى (الحسَد) الوارد في الحديث، فالحَسَدُ: هو أنْ يتمنَّى المرءُ زوال النعمة عن أخيه، بحيث تكون له هذه النعمة دونه، أما الغِبطة: فهي تمنّي الحصول على النعمة التي يراها المرءُ على أخيه مع عدم تمنيه زوال هذه النعمة عنه، فيكون المعنى المقصود من الحديث: ليس هناك حسدٌ لا يضرُّ فالحسد كله مذموم إلا الحسد في أمرين اثنتين.[41]

فالقراءة السطحية للنصوص الدينية تأتي بفهم عقيم، أما القراءة العميقة فتأتي بفهم عميق، وتوصِلُ الناقد إلى المعنى الحقيقي لتفسير سليم من النقص والخلل، لا سيما إذا استعملَ الناقد أدوات النقد العلمي المتفق عليها عند أهل الاختصاص.

4.4. عدم وجود التَّخصص العلمي الدَّقيق لدى الناقدين منهم:

مِن المعلوم بداهةً لدَى كل عاقل أنَّ كلَّ عمل يحتاجُ إلى تخصُّصٍ دقيق يُفهَمُ مِن خلاله قواعد هذا العمل، وهذا معلوم حتى عند أرباب المهَن والأعمال اليدوية، ولا يختلفُ فيه اثنان، فلا يمكن لعمل النجاح إلا بالخبرة والمعرفة، فلا يَفهَمُ في أمور البِناء مثل البنَّاء، ولا يَعرفُ في الطِّب مثل الطَّبيب، ولا في الهندسة مثل المهندسِ ....، ومَن أرادَ الخَوض في ميدان من الميادين لا بدَّ أن يكون مُتقِناً لما يَخوضُ فيهِ، ومِن بين هذه العلوم –التي يحتاج المقتحمُ لحصنِها الحَصين أنْ يكون صاحب علم وفهْم للوُلُوج إلى مِضْمارها–، علوم الشريعة –والحديث منها–، فمَن أرادَ الخوض في النقد الحديثي فلا بدَّ أنْ يكون عنده ممارسة كاملة ودُرْبَة بالحديث (روايةً ودرايةً)، وقديماً قال الإمام مسلم: "إنَ صِناعَة الحَدِيث وَمَعْرِفَة أَسبَابه من الصَّحِيح والسقيم انما هِيَ لأهل الحَدِيث خَاصَّة لانهم الْحُفَّاظ لروايات النَّاس العارفين بهَا دون غَيرهم"[42]، وذلك لأنهم أصحاب الصَّنعة، وإليهم المرجع عند الحاجة.

وقد حذَّر الإمامُ ابن حزم –قديماً– مِن خطرِ الدُّخَلاء على العلوم، وذَكَرَ أنهم يجهلون وفي ظنِّهم أنهم يعلمُون، وهُم يفسدون الأمر في اعتقادهم أنهم يصلِحون[43]، وقريبٌ منه قول الإمام ابن حجر: "إِذَا تَكَلَّمَ الْمَرْءُ فِي غَيْرِ فَنِّهِ أَتَى بِهَذِهِ الْعَجَائِبِ"[44]، وهذه العجائب جاءت مِن غِيابِ الاختصاص وانعدامِهِ، فما أكثَرَ الخائِضين في نقد متون السُّنة من بَيَاطرة، ومهندسين، واستِشَارِيّي الإنشاءاتِ في زماننا ممَّن ردّوا الأحاديث النبويَّة دون أدنَى معرفة عندهم بأبجديَّات النقد، وقد حذَّر الشيخ أحمد شاكر مِن الذين يتجرؤون على صحيح البخاري، وربما لا يعرفون اسمه ولا يعرفون عن كتابه الصحيح شيئاً، وقد ردَّ على أحد الأطباء الذين طَعنوا بالبخاري وبكتابه الصحيح، وذلك لأنَّ أحاديثه لم تعجبْه من جهة، ولعدمِ موافقتها لما يعلمُه –هذا الطبيب– مِن جهة أخرى، فوصل الطبيبُ إلى نتيجةٍ مفادُها أنَّ البخاريَّ يكذِبُ ويفترِي على النبيّ صلى الله عليه وسلم.[45]

هذا وإنَّ المتتبّع لتراجم وتخصُّصات المعاصرين يجدُ أنَّ الغالبية العُظمى منهم لا علاقة لهم بعلوم الشَّريعة، فضلاً عن أنْ يكون لهم صلة بالقرآن وتفسيره، أو بالحديث وعلومه، وهذا البعد عن هذه العلوم سبَّب لهم فَراغاً علمياً كبيراً، وتخبُّطاً واسعاً، فلا يعرِفون علوم السَّند ولا علوم المتن، ولا يميّزون بين ناسخ ومنسوخ، ولا بين خاص وعام، ولا بين مطلق ومُقيد، ولا بين مُشكِل

---

[41] المبارك بن محمد الشيباني، ابن الأثير الجزري (ت:٦٠٦هـ)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، تح: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، (بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، 383/1.

[42] مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت:261هـ)، *التَّمييز*، تح: محمد مصطفى الأعظمي، (الرياض: مكتبة الكوثر،1410هـ)، (رقم 52)، 218.

[43] علي بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي الأندلسي الظَّاهري (ت:٤٥٦هـ)، *الأخلاق والسير في مداواة النفوس*، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، 23.

[44] أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعيّ (ت:852هـ)، *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج: محب الدين الخطيب، تعليق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، 584/3.

[45] انْظُرْ قولَ أحمد شاكر في تحقيقه للمسند. *مسند الإمام أحمد* (ت:241هـ)، (القاهرة: دار الحديث، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، 555/6.

الحديث ومُختلَفِه، ولا بقواعد النقد الحديثي، فارتقَوا مَكاناً ليس بمُرتَقى لهم، وتجرَّؤا على السُّنة النبويَّة المطهَّرة فصارت عندهم كَلأً مُباحاً، ومَن تتبعَ الأمثلة السَّابقة وغيرها انتقادات بعض المفكرين المعاصرين في كتبهم وطروحاتهم وجدَ آية ذلك.[46]

ومِن الأمثلة على عدم تمكُّنهم أو قلة معرفتهم بالعلوم ذات الصِّلة إنكار ابن قرناس للمسجد الأقصى القائم في القدس اليوم، وردِّهِ لحديث: "لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ؛ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ صلى الله عليه وسلم، وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى"[47] ، لأنَّه يخالفُ قولَه تعالى: ﴿...لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَٰكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس: 44]، فقد ذكرَ ابن قرناس تحت عنوان: (هل هناك مسجد في القُدس زَمنَ رسول الله؟): "لو كان هناك مسجد فضْل الصلاة فيه أكثر مِن غيره، لكان في ذلك ظلمٌ لأصحاب المساجد الأخرى"، وقال –أيضاً–: "أما ما يسمَّى اليوم بالمسجد الأقْصى الموجود في القدس، فلسطين، فقد بُنِيَ في عهد بني أميَّة، وسُمِّيَ بالمسجد الأقصى تَيمُّناً بالذي ذُكِرَ في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: 1]، ولم يكن هناك مسجد في القدس ولا في كل فلسطين طَوال فترة عصْر رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وعصر الخلفاء الأربعة وصدر عصر الأمويين".[48]

فإنكار ابن قرناس تاريخية المسجد الأقصى جاء من عدم اطلاعه على كتب السيرة وتاريخ الإسلام التي بينت تاريخية المسجد الأقصى المبارك، وغياب التخصص العلمي –عنده وعند غيره– أوقعهم في الخلط بين الأمور التي هي محل إجماع أو اتفاق.

وقد بيَّن العلماء أنْ لا تعارض بين الآية والحديث، وذكروا أنَّ الحديث فيمَن نذر نذراً بسفرٍ إلى مسجد من مساجد البلدان الأخرى التي لم يأتِ الحديث على ذكْرِها، وقد وضَّحَ هذا المعنى جمعٌ غفيرٌ مِن العلماء، قال الإمام الخطابي: "هذا في النذر ينذر الإنسان أن يصلي في بعض المساجد فإن شاء وفى به وإن شاء صلَّى في غيره إلاّ أن يكون نذر الصلاة في واحد من هذه المساجد فإن الوفاء يلزمه بما نذره فيها".[49]

أما القول بأنَّ المسجد القائم في فلسطين اليوم ليس هو الأقصى الوارد ذكْره في القرآن والحديث، وبناه الأمويون تيمُّناً بالمسجد الأقصى القديم قول باطل، فالأقصى بناه (سليمان بن داود) عليهما السلام، أما المسجد الذي بناه الأمويون فهو مسجد قبة الصَّخرة الذي فرغَ الخليفةُ الأموي عبد الملك بن مروان من بنائه سنة (72هـ)[50]،وقد سأل أبو ذَرٍّ رضي الله عنه عَنْ أَوَّلِ مَسْجِدٍ وُضِعَ فِي الْأَرْضِ فأجاب صلى الله عليه وسلم: «الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ»، قال: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: «الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى»، قال: كَمْ بَيْنَهُمَا؟ قَالَ: «أَرْبَعُونَ عَاماً»[51]، والظاهر أنَّ المعترض اختلطتْ عليه الأمور، إما بسبب قلة بحث واطلاع، أو لانعدام تخصص، أو غير ذلك، فأنكرَ أنَّ يكون المسجد الأقصى الموجود في فلسطين اليوم هو ذاته ذاك المسجد الأقصى القديم الذي وردَ ذكْره في القرآن.

---

[46] انْظُرْ –مثلاً–: أخطأ المفكر الحَدادي التُّونُسي عبد المجيد الشرفي في مَعرض حديثه عن الحديث المقبول عند المحدثين وشروط القبول والتي تنمُّ عن بُعدِهِ الكبير عن مُصطلحات الحديث ومناهج المحدثين. عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، (بيروت: دار الطليعة، 2008م)، 179.

[47] متفقٌ عليه، البخاري، *صحيح البخاري*، "فَضْلِ الصَّلَاةِ فِي مَسْجِدِ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ"، 1، (رقم: 1188)، 60/2؛ ومسلم، *صحيح مسلم*، "الحج"، 74، (رقم: 827)، 975/2.

[48] ابن قرناس، *الحديث والقرآن*، 71.

[49] حمْد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البُستي الخطَّابي (ت:388هـ)، *معالم السنن*، (حلب: المطبعة العلمية، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م)، 222/2.

[50] انْظُرْ: محمد بن أحمد بن علي بن عبد الخالق، المنهاجي الأسيوطي ثم القاهري الشافعي (ت:٨٨٠هـ)، *إتحاف الأخِصَّا بفَضَائل المسجد الأقصى*، تح: أحمد رمضان أحمد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتب، د ط، ١٩٨٤م)، 241/1.

[51] مسلم، *صحيح مسلم*، "الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ"، د ب، (رقم: 520)، 370/1.

هذا ومِن بين الأسماء الكثيرة التي تفتقرُ إلى التَّخصُّص العلمي الدقيق الذي حال بينها وبين فهْم كثير من النصوص: محمد شحرور (مهندس)[52]، وإسماعيل منصور جودة (طبيب بَيطري)[53]، وحسن حَنفي (فلسفة)[54]، وأحمد أمين (كاتب في الأدب العربي)[55]، وزكريا أوزون (مهندس إنشاءات)[56]، وأكثرهم قد أباحَ لنفسه الوُلوج في ميدان لا يصلحُ له إلا جهابِذة المحدِّثين.[57]

ولا يُفَهَم مِن هذا الطَّرح أنَّ العلومَ الشرعيَّة حِكرٌ على دارِسِي الشريعة أبداً، بل المقصودُ أنَّ علومَ الشريعة –وعلوم الحديث روايةً ودرايةً في مقدمتها– مِن أصول فقه، وتفسير، وما يتصل بها من علوم العربية والتاريخ الإسلامي وغيرها هي مما يحتاجه المشتغِلُ بالنقد الحديثي، وهذه العلوم التي يحتاجها النَّاقدُ البصيرُ ذو التخصُّصِ الدَّقيقِ للوُلوجِ مِن خلالها إلى أبواب الفَهْمِ العميقِ، فلا يُقبَلُ عندها إلا قول مَن بَرَعَ فيها سواء أكان بأصلِ دراستهِ مهندساً أو طبيباً أو غير ذلك.

4.5. الاعتماد على رواية واحدة فقط دونَ النَّظر في بَقيَّة طُرُقِ الحديث:

مِن أساسيات علم نقد الحديث أنْ يجمَعَ النَّاقدُ الروايات الحديثيَّة المتصلة بحديث الباب، ولابدَّ أنْ ينظر في سياق الحديث سنداً ومتناً، فهناك زيادة ألفاظ، وهناك شرح غريب يجده الناظرُ في رواية أخرى غير التي وقفَ عليها سابقاً، فالحديث يشرحُ بعضه بعضاً كما أنَّ القرآن يفسِّر بعضُه بعضاً، وفي أهمية جمع طُرُق الحديث قال الإمام أحمدُ: "الحَدِيثُ إِذَا لَمْ تَجْمَعْ طُرُقَهُ لَمْ تَفْهَمْهُ وَالْحَدِيثُ يُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضاً"[58]، وهذا ما أكَّدَه الإمامُ أحمد بن عبد الرحيم العِراقي، حيث حذَّر من الخلل في التَّمسك برواية واحدة وإهمال الرِّوايات الأخرى.[59]

هذه المنهجيَّة هي التي سارَ المحدِّثون وفقها وأسسوا علم التَّخريج الذي توصلوا من خلاله إلى معرفة الروايات الحديثية، فميَّزوا المرسَلَ والمنقطعَ من المسنَد والمتَّصل، والمنكَر من المعروف، والمعلَّ من غير المعلِّ، ... وغير ذلك من علوم السَّند والمتن.

ومن الأمثلة على ابتعاد بعض المفكرين المعاصرين عن هذه المنهجية المنضبطة هو ما وقع لابن قرناس، وزكريا أوزون في ردِّهما لحديث: «لَا تَصُومُ الْمَرْأَةُ وَبَعْلُهَا شَاهِدٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ»[60]، قال ابن قرناس: "لا يستأذن مخلوق بطاعة الخالق، والمتدبر لمبايعة الرسول –صلى الله عليه وسلم– للنساء يجدُ أنه ليس فيها طاعة لزوج أو بشر، بل طاعة لله وحده: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا

---

[52] انْظُرْ ترجمته: عماد السيد الشربيني، *السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام ومناقشتها والرد عليها*، (المنصورة/مصر: دار اليقين، 2002م)، 27/1.

[53] انْظُرْ: الشربيني، *السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام*، 191/1.

[54] انْظُرْ ترجمتَه: فاطمة بنت سعد عبد الجبار السلمي، *طعن المفكرين في صحيح البخاري "حسن حنفي أنموذجاً"*، (القاهرة: جامعة الأزهر، مجلة كلية البنات الأزهرية بطيبة الأقصر، العدد: 8، 1446هـ/2024م)، 630 وما بعدها.

[55] انْظُرْ ترجمتَه: خير الدين بن محمود بن محمد، الزِّرِكلي الدِّمشقي (ت:١٣٩٦هـ)، *الأعلام*، (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م)، 101/1.

[56] انْظُرْ ترجمتَه: https://x.com/zakouzon

[57] نقلَ الدكتور سليمان بن صالح الغصن عن نضال عبد القادر الصالح صاحب كتاب "هُموم مسلم" قوله: "وأنا أعترف أنِّي لم أدرُس علومَ الدِّين في أي جامعة أو معهد كان، ولا دَرَستُ علوم الفقه والشريعة على يد شيخ من الشيوخ أو عالِم من العلماء المختصِّين". سليمان بن صالح الغصن، *إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر*، (الرياض: دار كنوز إشبيليا، 1437هـ/2016م)، 349.

[58] نقَلَهُ عنه بسنده الخطيبُ البغدادي، انْظُرْ: أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت:463هـ)، *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*، تح: محمود الطحَّان (ت:1444هـ) (الرياض: مكتبة المعارف، د ط، د ت)، 212/2.

[59] أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت: 826هـ)، *طَرح التثريب في شرح التقريب*، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د ت)، 181/7.

[60] متفقٌ عليه، البخاري، *صحيح البخاري*، "النكاح"، 85، (رقم: 5192)، 30/7؛ ومسلم، *صحيح مسلم*، "الزكاة"، 26، (رقم: 1026)، 711/2.

يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ ...﴾ [الممتحنة: 12]"، ... ولا يوجد في كتاب الله تصريحاً ولا تلميحاً بأنَّ طاعة الزوج من طاعة الله، وأنَّ عصيانه يعرضها لنار جهنم"[61]، وقال أوزون: "لا يمكنها أنْ تجتهد وتزيد في عبادة صيامها إلا بإذن من سيدها (زوجها)".[62]

فابن قرناس وأوزون وجَدَا أنَّ الحديث معارضٌ للآية، لأنّ طاعته تعالى لا تحتاج إلى إذن زوجٍ أو غيره، فالحديث مردود عندهما من هذا الوجه، وقد بيَّن العلماء أنَّ المراد بالحديث هو نهيُ المرأة عن الصوم بحضرة زوجها في صوم التطوع فقط، وليس في كل صوم، وقد عَقَدَ الإمامُ البخاري في "صحيحه" في: كتاب النكاح، بَاباً سماه: (باب صَوْمِ الْمَرْأَةِ بِإِذْنِ زَوْجِهَا تَطَوُّعاً)[63]، وهذا مِن غزير فقهه ودقة فَهمه للحديث، وقال الإمام النووي: "هَذَا مَحْمُولٌ عَلَى صَوْمِ التَّطَوُّعِ وَالْمَنْدُوبِ الَّذِي لَيْسَ لَهُ زَمَنٌ مُعَيَّنٌ"[64]، وقد جاء في رِوَايَةٍ أخرى للحديث مرفوعاً: «لا تَصُومُ المرأةُ وبعْلُهَا شاهِدٌ إلا بإذنه، غيرَ رمضانَ ...»[65]، وهذا دليلٌ صريح على أنَّ النهي يتناول صوم التَّطوع فقط، قال الحافظ العراقي: "وَهَذَا لَا بُدَّ مِنْ اسْتِثْنَائِهِ فَلَا يُحْتَاجُ فِي صَوْمِ رَمَضَانَ إِلَى إِذْنِهِ وَلَا يُمْتَنَعُ بِمَنْعِهِ"[66]، وقد حكى الإمامُ ابن بطال الإجماعَ على كفِّ يدِ الزوج عن منع زوجته مِن أداء ما تعيَّن عليها من فرائض الدين".[67]

وقد وردَت شواهد أخرى الحديث: «لَا تَصُومُ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِلَّا الْفَرِيضَةَ»[68]، وورد موقوفاً على بعض الصحابة، ومِن قول بعض التابعين: "أَنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَصُومُ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا"[69]، ولو جمعَ المعترضَين طُرُقَ الحديث مِن مظانِّها، لزالَ الإشكالُ.

وقد جرتْ عادة أصحاب المصنَّفات الحديثيَّة –كالإمام البخاري مثلاً– أنْ يذكروا الحديث في غير باب، فيذكرونه مُختصَراً، وفي أبواب أخرى يذكرونه تامَّاً، وبعض الأحاديث يذكرونها في باب واحد، وبعضها يَروونه في عِدَّة أبواب، ومَن رَامَ الوصولَ إلى المراد النبوي في حديث منها فلا بدَّ له من جمْع روايات الحديث الواحد ليصل إلى المعنى المقصود والمغزى المطلوب.

ونظراً لانعدام القُدرة –عند بعض المعاصرين– في النَّظر في الروايات الحديثيَّة وقع الإشكالُ عند فريق منهم، ولو أنَّهم بحثوا في روايات أخرى في المصنَّفِ ذاته الذي اعترضوا على أحاديثه لوجدوا –في أغلب الأحيان– جواب ما استشْكَلُوه، ولعَرفوا خطأهم في الاعتماد على طريق واحد من طُرق الحديث عند تناولهم الحديث بالنقد، ولفهموا الحديث –برواياته كلها– في ضوء القرآن.

4.6. الجهل في فَهْمِ أقوال أئمة الحديث ونُقَّاده ومناهجهم:

سَلَكَ الطَّاعنونَ والنَّاقدون للسنة النبوية مسالك عِدة في فهْم أقوال العلماء المتخصِّصين، وانقسَموا إلى فريقين اثنين:

---

[61] ابن قرناس، *القرآن والحديث*، 376.

[62] زكريا أوزون، *جناية البخاري*، 378.

[63] البخاري، *صحيح البخاري*، "النكاح"، 85، 30/7.

[64] يحيى بن شرف النووي (ت:٦٧٦هـ)، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ)، 115/7.

[65] سليمان بن الأشعث الأزدي، أبو داود السجستاني (ت:275هـ)، *سنن أبي داود*، تح: شعيب الأرنؤوط – محمد كامل قره بللي، (بيروت: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، "الصوم"، 74، (رقم: 2458)، 118/4؛ ومحمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، *سنن الترمذي*، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1395هـ/ 1975م)، "الصوم"، 65، (رقم: 782)، 142/3؛ ورُوِيَ عن التابعي مجاهد بن جبر مِن قوله عند: عبد الرزاق بن همَّام الصَّنعاني (ت:211هـ)، *المصنَّف*، (القاهرة وبيروت: دار التَّأصيل، 1437هـ/2016م)، 54، (رقم: 8137)، 46/5.

[66] العراقي، *طَرح التثريب*، 141/4.

[67] ابن بطَّال، *شرح صحيح البخاري*، 315/7 و316.

[68] عبد الله بن محمد الكوفي العبسي، ابن أبي شيبة (ت:235هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، تح: كمال يوسف الحوت، (بيروت: دار التاج، والرياض: مكتبة الرشد، والمدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، *المصنَّف*، "الصيام"، 102، (رقم: 9709)، 341/2.

[69] ابن أبي شيبة، *المصنَّف*، "الصيام"، 102، (رقم: 9710)، 341/2، و(رقم: 9711)، 341/2؛ والصَّنعاني، *المصنَّف*، 54، (رقم: 8133)، 46/5، و(رقم: 8134)، 46/5، و(رقم: 8136)، 46/5.

الفريق الأول: لا يوجد عنده اعتبار لأقوال الأئمة الذين وفَّقُوا بين الآيات والأحاديث التي ظاهرها التَّعارض، فلا قيمة عندهم لما ذَكَرَه العلماء في كتب (مُشْكِل الحديث) و(مُختَلَف الحديث) أو غيرها، بل ولا يوجد عندهم أدنى معرفة أو اعتراف بالجهود العظيمة التي شَهِدَ بها القاصي والداني للمحدِّثين في دقة تعاملهم مع الأخبار، يقول إدريس هاني –وهو أحد المعترضينَ على منهج الأئمة في التَّعامل مع الروايات الحديثية–: "نحن لا نرفضُها –يعني أحاديثَ البخاري– بل نُخضِعُها لميزان العرْض على القرآن...، أما بالنسبة لي فلا أرفُضُ الرِّواية حتى لو جاءت عن مُسيلمة الكذَّاب، لأنَّني أعرفُ أنَّ مِعيارَ الصِّحة والخطأ هو بعَرضِها على الكتاب"[70]، فالرواية عند هاني، مهما كان مصدرها، خاضعةٌ لميزان القرآن حسب منهجه الخاص في نقد الروايات.

الفريق الثاني: وقَفُوا على بعض أقوال أئمة الحديث ونقَّاده وشُرَّاحه، ولكنَّهم نَظَرُوا إليها نظرةً بعيدة عن مناهج المحدثين، وبعضهم نَظَرَ فيها مِن أجلِ الرَّدِ والطَّعن، وليس مِن باب رفع الإشكال وإزالة التعارض بين الآية والحديث.

إنَّ ابتعاد بعض المفكرين المعاصرين عن أقوال أئمة الحديث، وتوجههم بشكل مباشر إلى القرآن الكريم وكتب متون السنة دون العودة إلى كتب التفسير والشروح الحديثية –في أغلب الأحيان– لإزالة التعارض بين الآية والحديث أوقعهم في أخطاء في فَهْمِ النص، وهذا يظهرُ صراحة في أقوالهم، وهو مما قرَّره واختارَه الطَّيِّب تِيزيني عند نقله كلام محمد عبده القائل: "لكلِّ مُسلم أنْ يَفهمَ عن الله مِن كتاب الله، وعن رسوله –صلى الله عليه وسلم– مِن كلام رسوله، بدون توسيط أحدٍ من سَلَفٍ وخَلَفٍ".[71]

ومِن الأمثلة على قِلة مَعرفتهم بأقوال المحدِّثين، وعلم مصطلح الحديث، والجَرح والتَّعديل، وغيرها من العلوم ذات الصِّلة هو ما وقعَ لنيازي عز الدين عند اعتراضِهِ على الحديث القدسي: «يَقُولُ اللهُ تَعَالَى لِأَهْوَنِ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ: لَوْ أَنَّ لَكَ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَيْءٍ أَكُنْتَ تَفْتَدِي بِهِ؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ، فَيَقُولُ: أَرَدْتُ مِنْكَ أَهْوَنَ مِنْ هَذَا وَأَنْتَ فِي صُلْبِ آدَمَ؛ أَنْ لَا تُشْرِكَ بِي شَيْئًا، فَأَبَيْتَ إِلَّا أَنْ تُشْرِكَ بِي»[72]، حيث ادَّعى مخالفته للقرآن، فقال: "علماء السُّنة عندنا يعتبرون هذا الحديث من الأحاديث القدسية، أي وحي من السماء مثله مثل القرآن تماماً، مع الأسف لكل علماء السُّنة فإنَّ هذا الكلام مناقضٌ للقرآن الكريم وآياته، والدليل آية حقيقية من القرآن شاهدة على أنَّ هذا الحديث كله لا أساسَ له في دين الله أبداً، والآية هي التالية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا﴾ [الأعراف: 172]".[73]

بيَّن العلماء أن في الحديث تنبيهٌ لما جاءت به الآية التي ادَّعى المعترض مخالفة الحديث لها، فالحديث يشير إلى الميثاق الذي أخذه الله تعالى على البشر وهم في صُلب آدم، فمَن وَفَّى به بعد وجوده في الدنيا فهو مؤمن، ومَن لم يَفِ به فهو كافر.[74]

أما ادعاء المعترض أنَّ العلماء يعتبرون الحديث القدسي مثل القرآن تماماً، فهو قول غير دقيق، لأنَّ العلماءَ يتعاملون مع الحديث القدسي كتعاملهم مع الحديث النبوي تماماً، وليس كتعاملهم مع القرآن الكريم، ففي الحديث القدسي الصحيح وما دونه،

---

[70] إدريس هاني، *الإسلام والحداثة*، (بيروت: دار الهادي، 1426هـ/2005م)، 334.

[71] ليسَ هذا مُرادُ محمد عبده الذي فهِمَ تيزيني خِلافَهُ، بل المرادُ: أنَّه لا يجبُ على المسلم أن يتقيَّد باجتهاد أحدٍ من العلماء ويلزم رأيه في فهْم القرآن أو السنة، بدليل أن محمد عبدُه ذَكَرَ ضرورة تسلُّحه بوسائل العلم ما يؤهِّلُه لفَهم قواعد العربية وأساليبها وآدابها، و... غير ذلك، ومَن كان عاجزاً عن الوصول إلى ما يعده لفَهم القرآن والسنة فعليه أنْ يسألَ العارفين بالصَّواب بهما. يُنْظَر: محمد عبده (ت:1323هـ)، *الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية*، (مصر: مطبعة المنار، 1341هـ)، 60؛ والطَّيِّب تِيزيني، *النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة*، (دمشق: دار الينابيع، 1997م)، 281.

[72] البخاري، *صحيح البخاري*، "الرِّقَاقِ"، 50، (رقم: 6557)، 115/8؛ ومسلم، *صحيح مسلم*، "صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ"، 10، (رقم: 2805)، 2160/4.

[73] نيازي عز الدين، *دين السلطان*، (دمشق: الأهالي، وبيروت: بيسان، 1997م)، 263 و264.

[74] انْظُرْ: عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي القاضي (ت:٥٤٤هـ)، *إِكمَالُ المُعْلِمِ بِفَوَائِدِ مُسْلِم*، تح: يحْيَى إِسْمَاعِيل، (مصر: دار الوفاء، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، 337/8.

والضعيف وما دونه، وقول المعترض هذا مُشعِرٌ بانعدام تمييزه بين مصطلحات المحدثين، فقد ذكر العلماء فروقاً بين القرآن والحديث القدسي، ولو راجعها المعترضُ في كتب المصطلح وعلوم القرآن لوجدَها[75]، وما كان ليقعَ في مثل هذا الخلل المنهجي إطلاقاً.

4.7. الجهل بعُلوم اللغة العربيَّة ووجوهها ومَعاني ألفاظها:

لقد شرَّفَ اللهُ تعالى اللغةَ العربيةَ بنزول القرآن بها، فهي لسان العلوم الشَّرعية، ومَن أرادَ فهم القرآن –الذي نزَلَ ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: 195]– وفهْمِ حديث أفصَحُ العرب قاطِبةً صلى الله عليه وسلم ينبغي عليه –لزاماً– أنْ يتقنَ العربيةَ وفنونَها، ويتعرَّفَ إلى لسان العرب ولَهَجاتِهم، ويدرُسَ دلالاتِ الألفاظ ومعانيها، ويُولِيَ غريبها عنايةً فائقةً، ويجيدَ التعاملَ مع معاجمِ اللغة وكتب الغريب، ويميِّزَ بين الحقيقة والمجاز، والقَطعيَّ والظنيَّ، والمجملَ والمفسَّرَ، والمحكمَ والمتشابهَ،... وغير ذلك من أسرارها ووجوهها، وقد أكَّد الإمامُ الخطَّابيُّ هذا المعنى، وبيَّنَ أهمية أنْ ينفقَ أهلُ العلم جُلَّ أوقاتهم للغة، وأنْ يصرفوا اجتهادهم للعناية برُسُومِها[76]، فمَن لم يكنْ هذا حاله فلنْ يَسلَمَ مِن الزَّلل والخلل، والتَّصحِيفِ[77] والتَّحريفِ، لا سيما وأنَّ بعض المعاني تفوتُ الفُحُول مِن ذوي الاختصاص أحياناً، والأمر يتسعُ عند مَن لا دراية عنده بمعاني ودلالات ألفاظ القرآن والحديث.[78]

هذا وقد خرجَ الجابريُّ بحُكْم على العربية بوصفِها لغة الجهل والتَّخلُّف، فهو يَرَاها لغة بَداوة، وحضارتها حضارة الإبل، وهي لم تكُن في يوم من الأيام لغة حضارة وعلم ونظر وفكْر وتَقدُّم[79]، إلا أنَّ الواقع يشهدُ بخلاف قوله، والقرآن يدفعُهُ، فالعربية غنية بمفرداتها، قادرة على احتضان علوم الشريعة، ومَن اطَّلعَ على كتب التراث العربي عَرَفَ هذه الحقيقة النَّاصعة، بل ويكفي العربية فخراً وسُؤدُداً تخليدها بخلودِ كتاب الله تعالى الذي نزلَ بها.

ومِن الأمثلة على عدم تمكُّن بعضهم في العربية وعلومها ما وقع لنيازي عز الدين عند ردِّه حديث: «كَانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم إِذَا أَرَادَ أَنْ يُبَاشِرَ امْرَأَةً مِنْ نِسَائِهِ، أَمَرَهَا فَاتَّزَرَتْ وَهِيَ حَائِضٌ»[80]، بدعوى مخالفته لقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ..﴾ [البقرة: 222]، فقال: "وكأنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم لا همَّ له إلا هذا الموضوع، وهو يُلاحق نساءه الحائِضات".[81]

فقد أنكرَ عز الدين المعنى الوارد في الحديث، لأنه فسَّرَ (المباشرة) بالجِماع، وهذا بسبب ضعفه بمعاني اللغة، وقد بيّن العلماء أن المقصود بالمباشرة في الحديث: إلصاق بشَرَةِ الرجل ببشَرَةِ المرأة فيصيران في ثوب واحد وتلتقي بشَرَتَيهِما بغير جِماع[82]، ولو عادَ المعترضُ إلى كتب غريب الحديث ومعاجم اللغة لوجد هذا المعنى واضحاً ولزالَ الإشكال الذي وقعَ في ذهنه، ولظهرَ له أنَّ

---

[75] انْظُرْ: الحسين بن عبد الله الطيبي (ت:٧٤٣هـ)، *الكاشف عن حقائق السُّنن*، تح: عبد الحميد هنداوي، (مكة المكرمة، والرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، 470/2.

[76] الخطَّابي، *غريب الحديث*، تح: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، تخ: عبد القيوم عبد رب النبي، (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، 53/1.

[77] التَّصحِيفُ لغةً: "هو تغييرُ باللفظ فيتغيَّرَ المعنى المقصود"، وأصلُه الخطأ، يقال: صحَّفَ اللفظ تصحيفاً، أي قام بتغييره فتغيَّر، وعند المحدِّثين: "تَحْوِيلُ الْكَلِمَةِ مِنَ الْهَيْئَةِ الْمُتَعَارَفَةِ إِلَى غَيْرِهَا"، والتَّصحيف يقع في السَّند والمتن. يُنْظَر: محمد بن عبد الرحمن بن محمد، السَّخاوي (ت:٩٠٢هـ)، *فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي*، تح: علي حسين علي، (مصر: مكتبة السنة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، 57/4.

[78] إنَّ التَّفَقُّهَ في الحديث لا يكون بالهجوم المباشر على تفسير غريبِ الألفاظ الواردة في متون الحديث من جهة اللغة، فما ساغ لغة لا يلزم منه أن يكون سائغاً تفسيراً للحديث. انْظُرْ: بازمول، *الإشكالات المعاصرة في فهم السنة النبوية*، 30.

[79] نقلَهُ عنه: الحارثُ فخري عبد الله، *الحَداثة وموقفها من السُّنة*، (القاهرة: دار السلام، 1434هـ/2013م)، 44.

[80] متفقٌ عليه، البخاري، *صحيح البخاري*، "الحيض"، 5، (رقم 303)، 68/1؛ ومسلم، *صحيح مسلم*، "الحيض"، 1، (رقم 294)، 243/1.

[81] نيازي عز الدين، *دين السلطان*، 272.

[82] يُنْظَرْ: محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت:٦٧٦هـ)، *تحرير ألفاظ التنبيه*، تح: عبد الغني الدقر، (دمشق: دار القلم، ١٤٠٨هـ)، 328؛ وابن منظور، لسان العرب، فصل (الباء الموحّدة)، 61/4.

المباشرة ليست هي الجِماع، ولو كان المقصود بها الجماع فلن يكون هناك فائدة لأمر النبي صلى الله عليه وسلم نساءه الحُيَّض أنْ يتَّزِرنَ ويغطينَ مكان العورة، قال ابن سيد الناس: "والاتزار: أنْ تشدَّ إزاراً تستُرُ سُرَّتَها وما تحتها إلى الرُّكبة، والمباشرة فيما فوق السُّرَّة وتحت الركبة بالذَّكَر أو بالقُبلة أو المعانقة أو اللَّمس وغير ذلك حلالٌ باتفاق، نقل الشَّيخ أبو حامد الإسفراييني وجماعة الإجماعَ على هذا".[83]

هذا وإنَّ غيابَ المَكْنَة في فهْم الألفاظ الواردة في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف يؤدي إلى تفسير مُغاير وشرح بعيد عن التفسير الذي يذكرُه العلماء في كُتبهم، لذا كان لِزاماً على مَن تصدَّرَ لتفسير القرآن أو لشرح الحديث أنْ يَلُمَّ باللغة العربية، ويعرفَ وجوهَهَا، ويميّزَ لهجاتِها ليكون شرحه وتفسيره في ضوء المعنى الذي جاء به النص الديني.

5. أهمُّ النَّتائج والتَّوصِيات:

5.1. النَّتائج:

بعد الدراسة التَّحليلية والنَّقدية لأطروحات التيَّارات الفكرية المعاصرة حول دعوى تعارض الحديث مع القرآن، ودراسة الأسباب التي دفعتهم لتبنِّي مثل هذه الأطرُوحات، خَلُصَ البحثُ إلى النتائج الآتية:

1. التعارضَ الذي ادَّعاه بعض المعاصرين ليس حقيقةً موضوعية في النصوص الشرعيَّة، بل هو إشكالٌ معرفيٌّ ذاتيٌّ ناتجٌ عن قُصور في أدوات الفَهْم، أو بسبب خلل في تطبيق المناهج اللغوية والحديثية التي سارَ عليها المحدِّثون في النقد الحدِيثي.
2. السبب الجذْري لرَفضِ بعض المفكرين المعاصِرين وطَعنهم في الحديث يعودُ إلى تغيير وظيفة العقل من أداة للفَهم والبيان إلى سُلطة مِعيارية حَاكمة على النصِّ الدِّيني، مع استعارة مناهج نقدية غريبة عن طبيعة النصوص الشرعية وسياقِها.
3. أغلبُ الاعتراضات التي ادَّعاها بعض المفكرين المعاصرين ناتجةٌ عن الاجتزاءِ السِّياقي للنصِّ، فينقدون الحديث بمعزِلٍ عن بقية رواياته وأسباب وُرُودِهِ، وهذا ضَعفٌ منهجي في التَّعامل مع المتن يؤدي إلى نتائج عَشوائية تخالفُ مقاصد الشريعة.
4. وُجُود فجوةٍ عميقةٍ بين المتصدِّرين لنقد السُّنة وبين علوم الآلة (النحو، البلاغة، غريب الحديث)؛ وذلكَ بسبب أزمة التَّخصص وغيابِ المَلَكَة اللغويَّة لديهم، ممَّا أدَّى إلى أخطاء منهجية كارثيَّة حَوَّلَت المعاني العلمية إلى مفاهيم مُشوَّهَة.
5. يخلطُ المعاصرونَ بين درجة الثُّبوت وبين دلالة النص، وبين نقد السند من جهة، وفهم المتن من جهة أخرى، فيجعلونَ استِشكَالهم المعنى مُبرِّراً لإسقاطِ الحديث مِن أساسِهِ، مُتجاهلين بذلك جهودَ علماء الحديث وشُرَّاحِه الذين وضَعوا قواعد دقيقة في التَّعامل مع مُشكل الحديث ومع التَّعارض بين النُّصوص.

5.2. التَّوصِيات:

بناءً على ما تقدَّم، لابدَّ مِن التَّوصيات الآتية:

1. ضرورة عقْد ندوات علمية، تجمع المتخصِّصين في علوم الحديث مع المتخصِّصين في علوم اللغة العربية واللسانيات والعلوم الإنسانية الأخرى لدراسة المناهج الحَدَاثية والعقلانية ومناقشتها بمنطقٍ علمي معاصِرٍ عميقٍ، وفْقَ رؤيةٍ منهجيةٍ دقيقةٍ.

---

[83] محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، ابن سيد الناس اليعمري (ت:٧٣٤هـ)، *النَّفح الشَّذي شرح جامع الترمذي*، تح: أبو جابر الأنصاري، وآخرون، (الرياض: دار الصميعي، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، 184/3.

2. ضرورة إعادة إحياء عِلْم مُشكِل الحديث ومُختَلَف الحديث وتدريس الكتب التي تناولت التَّعارض والإشكَال بين النصوص بأسلوب يتناسب والشُّبُهات المعاصِرة، وبوسائل منهجية مَسلكِيَّة مُنضبطة تجمعُ بين الأصالة مِن جهة، ومواكبة التَّطور العلمي السَّريع من جهة أخرى، وعدم الاكتفاء بالرُّدُود التَّقليديَّة المكرَّرة.
3. وضْعُ معايير ومسَالك واضحة وفق القواعد التي انتهجَها المحدِّثون في تعاملهم مع نقد المتون، وإبرازها للسَّاحة الفكريَّة، لبيان أنَّ المحدثين لم يَغفَلوا عن نقد مضنون الحديث (نقد المتن) بل أصَّلُوا في هذا الميدان تأصيلاً منهجيًّاً واضح المعالم لنقد المتن، وفق شروط علميَّة دقيقة لا تخضع للرَّغَبَات والأهْوَاءِ.

6. الخَاتمة:

إنَّ هذه الدراسة قد تتبَّعتْ مظاهرَ وأسبابَ دعوى التَّعارض بين الحديث والقرآن لدى بعض التيارات الفكريَّة المعاصرة، واستقصتْ جذور ودواعي رد بعض الأحاديث بدعوى معارضتها للقرآن، فالعلاقة بين الكتاب والسنة علاقة عضويّة تكاملية لا تقبل التجزئة، ولا تنفصم عراها إلا عند غياب الأدوات المنهجية في الفهم، وقد كشف البحثُ من خلال النماذج الفكرية المعاصرة التي تم استعراضها، أنَّ دعوى التعارض بين الحديث والقرآن ليست وليدة إشكالية حقيقية بقدر ما هي نتاجٌ لمسبقات فكرية ومسالك تأويلية حداثية، حاولت إخضاع النص الشرعي لمعايير عقلية متغيرة، مما أدى إلى توهم التعارض بين الحديث والقرآن.

وقد تبيَّن عبر الدراسة أنَّ النقد الحداثي والعقلاني، وإن اتشحَ بوشاح التجديد والغيرة على مُحكم القرآن، إلا أنَّه وقعَ في كثير من الأحيان في فخِّ الانتقائية، متجاوزاً القواعد العلمية المنضبطة التي أسسها علماء الأمة في توجيه التعارض، وإنَّ معالجة هذه الدَّعاوى لا يستقيم بالوقوف عند المظاهر السطحية للاعتراضات، بل يتطلب غوصاً في الأصول المعرفية التي ينطلق منها هؤلاء المفكرون، وهو ما حاول البحث تكريسه عبر الانتقال إلى التفكيك المنهجي للأدوات المستخدمة في تلك القراءات وذلك من خلال تحليل الأسباب التي دعت إلى ظهور دعوى التعارض بين الحديث والقرآن.

تؤكد هذه الدراسة على أنَّ النقد الحديثي حول السنة وعلاقتها بالقرآن يجب أن يظل محكوماً بالحياد وأن ينأى عن التصنيف الإيديولوجي، وأن ترتقي إلى مستوى النقد الدقيق، وذلك بالاعتماد على الأدوات التي سلكها العلماء في تعاملهم مع النصوص المتعارضة، فالهدف الأسمى في هذا الميدان هو استعادة التوازن في الوعي المنهجي، بما يضمن الحفاظ على مكانة القرآن الكريم وصيانةَ السنة النبوية من بعض المجازفات الفكرية التي أفسدت العلاقة بين القرآن والحديث بقراءاتها الفكرية المستوردة.

المصَادر والمراجِع

القُرآن الكَريم.

ابن الأثير، المبارك بن محمد الشيباني الجزري [ت:606هـ]. النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي. المجلد5. بيروت: المكتبة العلمية، د ط، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

أحمد بن محمد بن حنبل، الشيباني [ت:241هـ]. المسنَد. تحقيق: أحمد محمد شاكر. المجلد20. القاهرة: دار الحديث، ط1، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

أوزون، زكريا. جناية البخاري. المجلد1. بيروت: منشورات رياض الريس، ط1، 2004م.

ابن أمير حاج، محمد بن محمد، الحنَفي [ت:879هـ]. التقرير والتحبير. المجلد3. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

إدريس هاني. الإسلام والحداثة. المجلد1، بيروت: دار الهادي، ط1، 1426هـ/2005م.

إسلامبولي، سامر. تحرير العقل من النقل. المجلد1. الإسكندرية: مركز ليفانت، ط3، 2019م.

الآمِدي، علي بن محمد [ت:631هـ]. الإحكام في أصول الأحكام. تعليق: عبد الرزاق عفيفي. المجلد4. دمشق، وبيروت: المكتب الإسلامي، ط2، ١٤٠٢هـ.

بازمول، محمد بن عمر. الإشكالات المعاصرة في فهم السنة النبوية. الرياض: ندوة فهم السنة النبوية، 1430هـ/2009.

البُخاري، محمد بن إسماعيل [ت: 256هـ]. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير الناصر. المجلد9. بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.

ابن بَطَّال، علي بن خلف بن عبد الملك [ت:٤٤٩هـ]. شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر بن إبراهيم. المجلد10. الرياض: مكتبة الرشد، ط2، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

الترمذي، محمد بن عيسى [ت:٢٧٩هـ]. سنن الترمذي. تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون. المجلد5. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395هـ/1975م.

الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة. المجلد1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991م.

جعيط، هشام. الوحي والقرآن والنبوة. المجلد1. بيروت: دار الطليعة، ط2، 2000م.

ابن أبي حاتم الرازي. عبد الرحمن بن محمد بن إدريس التميمي الحنظلي [ت:327هـ]. آداب الشافعي ومناقبه، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق. المجلد1. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

الحارث فخري عبد الله. الحداثة وموقفها من السنة. القاهرة: دار السلام، ط1، 1434هـ/2013م.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي [ت:852هـ]. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي. إخراج: محب الدين الخطيب. تعليق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز. المجلد13، بيروت: دار المعرفة، د ط، ١٣٧٩هـ.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد القرطبي الأندلُسي الظَّاهري [ت:456هـ]. الأخلاق والسير في مداواة النفوس. المجلد1. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

حسن حنفي [ت:1443هـ]. من النقل إلى العقل. المجلد3. القاهرة: وزارة الثقافة – الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 2014م.

الخَطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت [ت:463هـ]، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. تحقيق: محمود الطحَّان. المجلد2. الرياض: مكتبة المعارف، د ط، د ت.

الخطَّابي، حمْد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البُستي [ت:388هـ]. غريب الحديث. تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، تخريج: عبد القيوم عبد رب النبي. المجلد3. دمشق: دار الفكر، د ط، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م

الخطَّابي. معالم السنن. المجلد4. حلب: المطبعة العلمية، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني [ت:275هـ]. سنن أبي داود. تحقيق: شعيب الأرنؤوط – محمد كامل قره بللي. المجلد7. بيروت: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

الدّميني، مِسفر عزم الله [ت:1436هـ]. مقاييس نقد متون السنة. المجلد1. الرياض: 1404هـ/1984م.

رشيد أيلال. صحيح البخاري نهاية أسطورة. المجلد1. المغرب: دار الوطن، ط1، 2017م.

الزِّركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدِّمشقي [ت:1396هـ]. الأعلام. المجلد8. بيروت: دار العلم للملايين، ط15، ٢٠٠٢م.

السِّباعي، مصطفى بن حسني [ت:١٣٨٤هـ]. السُّنة ومكانتها في التشريع الإسلامي. المجلد1. دمشق وحلب وبيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1402هـ/1982م، وعمَّان: دار الوراق، ط2، ٢٠٠٠م.

السَّخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر [ت:902هـ]. فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي، تحقيق: علي حسين علي. المجلد4. مصر: مكتبة السنة، ط1، ١٤٢٤هـ /٢٠٠٣م.

سمير سرايري، رد الحديث بين منهج النقد الحديثي ودعوى مخالفة العقل في أحاديث الصحيحين (رسالة دكتوراه)، الجزائر: جامعة باتنة، كلية العلوم الإسلامية، 1445هـ/ 2024م.

محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، ابن سيد الناس اليعمري [ت:٧٣٤هـ]. النَّفح الشَّذي شرح جامع الترمذي، تحقيق: أبو جابر الأنصاري، وآخرون، المجلد4. الرياض: دار الصميعي، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

الشَّاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي [ت:790هـ]. الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي. المجلد1، السعودية: دار ابن عفان، ط1، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

الشَّاطبي. الموافقات. تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. المجلد7، القاهرة: دار ابن عفان، د ط، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

الشَّربيني، عماد السيد. السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام ومناقشتها والرد عليها. المجلد2، المنصورة/مصر: دار اليقين، ط1، 2002م.

الشرفي، عبد المجيد. الإسلام بين الرسالة والتاريخ. المجلد1. بيروت: دار الطليعة، ط2، 2008م.

صاحب، محمد عيد – حماشة، أمامة عماد. "مدى الالتزام بالمنهج العلمي في طعون المعاصرين في أحاديث الصحيحين". *مجلة الشريعة والقانون* 1/48 (2021)، 35-55.

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد الكوفي العبسي [ت:235هـ]. المصنف في الأحاديث والآثار. تحقيق: كمال يوسف الحوت. المجلد7. بيروت: دار التاج، والرياض: مكتبة الرشد، والمدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

الطَّيب تيزيني [ت:1440هـ]. النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة. المجلد1. دمشق: دار الينابيع، د ط، 1997م.

عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق. المجلد1. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م.

الطيبي، الحسين بن عبد الله [ت:٧٤٣هـ]. الكاشف عن حقائق السُّنن. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. المجلد13. مكة المكرمة، والرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

عبد الرزاق بن همَّام الصَّنعاني [ت:211هـ]. المصنَّف. المجلد10. القاهرة وبيروت: دار التَّأصيل، ط2، 1437هـ/2016م.

عبد المجيد محمود عبد المجيد [ت:1443هـ]. الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري. المجلد1. القاهرة: مكتبة الخانجي، د ط، 1399هـ/ 1979م

العتيبي، سعد بن بجاد. موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي. المجلد1. الرياض: دار الوعي، ط2، 1434هـ/2013م.

ابن الحافظ العراقي، أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين [ت:826هـ]. طَرح التثريب في شرح التقريب. المجلد8. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د ط، د ت.

عز الدين، نيازي، دين السلطان. المجلد1. دمشق: الأهالي، وبيروت: بيسان، 1997م.

علي بن حسن بن علي عبد الحميد الحلبي. العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون. المجلد1. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء، د ط، 1413هـ.

عياض، بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي القاضي [ت:٥٤٤هـ]. إِكمَالُ المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم. تحقيق: يَحْيَى إِسْمَاعِيل. المجلد8. مصر: دار الوفاء، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

الغَزالي، محمد بن محمد الطوسي [ت:505هـ]. المستصفى. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشَّافي. المجلد1. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

الغصن، سليمان بن صالح. إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر. المجلد1. الرياض: دار كنوز إشبيليا، ط1، 1437هـ/2016م.

الغلبزوري، توفيق بن أحمد. أسباب الانحراف المعاصر في فهم السنة النبوية ومظاهره. بحث محكم مشارك. دبي: الندوة الدولية العلمية الرابعة: السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد، 1430هـ/2009م.

فاطمة بنت سعد عبد الجبار السلمي. طعن المفكرين في صحيح البخاري "حسن حنفي أنموذجاً". القاهرة: جامعة الأزهر، مجلة كلية البنات الأزهرية بطيبة الأقصر، العدد: 8، 1446هـ/2024م.

القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري [ت:671هـ]. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش. المجلد10. القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

ابن قرناس. الحديث والقرآن. المجلد1. كولونيا/ ألمانيا: منشورات الجمل، ط1، 2008م.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب [ت:751هـ]. تفسير القرآن الكريم. تحقيق: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف: إبراهيم رمضان، المجلد1، بيروت: دار الهلال، ١٤١٠هـ.

ابن قيّم الجَوزية. الصَّواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة. تحقيق: حسين بن عكاشة بن رمضان، تخريج: حسين بن حسن باقر، وكريم محمد عيد، المجلد2. الرياض: دار عطاءات العلم، وبيروت: دار ابن حزم، ط1، ١٤٤٢هـ/٢٠٢٠م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي [ت:774هـ]. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: محمد حسين شمس الدين. المجلد9. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.

محمد حمزة. إسلام المجددين. المجلد1، بيروت: دار الطليعة، ط1، 2007م.

محمد حمزة. الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث. المجلد1. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2015م.

محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العلي، الحداثة وانتقاداتها. المجلد1. دار توبقال، المغرب: الدار البيضاء، ط1، 2006م.

محمد عبده [ت:1323هـ]. الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. المجلد1، مصر: مطبعة المنار، ط3، 1341هـ.

مُسلم بن الحجَّاج القشيري النَّيسابوري [ت:261هـ]. التَّمييز. تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المجلد1. الرياض: مكتبة الكوثر، ط3، 1410هـ.

مُسلم بن الحجَّاج. صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. المجلد5. بيروت: دار إحياء التراث العربي ودار الكتب العلمية، والقاهرة: دار الحديث، 1412هـ/1991م و1992م.

المنهاجي، محمد بن أحمد بن علي بن عبد الخالق الأسيوطي ثم القاهري الشافعي [ت:٨٨٠هـ]. إتحاف الأخِصَّا بفَضَائل المسجد الأقصى. تح: أحمد رمضان أحمد. المجلد2. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتب، د ط، ١٩٨٤م.

النحوي، عدنان علي رضا. الحداثة من منظور إيماني. المجلد1. الرياض: دار النحوي، ط3، 1989م/1410هـ.

ابن مَنْظور، محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الإفريقي [ت:711هـ]. لسان العرب. المجلد15. بيروت: دار صادر، ط1، 1300هـ.

النووي، محيي الدين يحي بن شرف[ت:٦٧٦هـ]. تحرير ألفاظ التنبيه. تحقيق: عبد الغني الدقر. المجلد1. دمشق: دار القلم، ١٤٠٨هـ.

النووي. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. المجلد18. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، ١٣٩٢هـ.

يوسف خيَّاط. معجم المصطلحات العلمية والفنية. المجلد1. بيروت: دار لسان العرب، د ط، 1950م.

Kaynakça/References

Kur'ân-ı Kerîm.

Abduh, Muhammed. *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye me'a'l-'ilm ve'l-medeniyye.* 3. Basım. Mısır: Matba'atü'l-Menâr, 1341.

Abdülmecîd, Abdülmecîd Mahmûd. *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye 'inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî.* Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1399/1979.

Abdurrahman, Tâhâ. *Süâlü'l-ahlâk*. 1. Basım. Kazablanka: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2000.

Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. nşr. Dârü't-T'sîl. 10 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 2. Basım, 1437/2016.

Ahmed b. Hanbel, eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 1. Basım. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1416/1995.

Âmidî, Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm.* tlk. Abdürrezzâk Afîfî. 2. Basım. 4 Cilt. Dımaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402.

Aydınlı, Osman. "Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/ Yansımaları". *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 25 (2012), 39-49.

Bâzmûl, Muhammed b. Ömer. *el-İşkâlâtü'l-mu'âsıra fî fehmi's-sünneti'n-nebeviyye.* Riyad: Nedvetü Fehmi's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1430/2009.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi sallallâhu aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih = Sahîhu'l-Buhârî.* thk. Muhammed Züheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 1422.

Câbirî, Muhammed Âbid. *et-Türâs ve'l-hadâse.* 1. Basım. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1991.

Cuayt, Hişâm. *el-Vahy ve'l-Kur'ân ve'n-nübüvve.* 2. Basım. Beyrut: Dârü't-Talî'a, 2000.

Demirci, Muhsin. "Kur'ân'a Modernist Yaklaşımlar". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2003), 29-51.

Dumeynî, Misfer Azmullah. *Makâyîsü nakdi mütûni's-sünne*. Riyad: 1404/1984.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karah Bellî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

el-Hâris, Fahrî Abdullah. *el-Hadâse ve mevkıfuhâ mine's-sünne.* 1. Basım. Kahire: Dârü's-Selâm, 1434/2013.

el-Minhâcî, Muhammed b. Ahmed b. Alî b. Abdülhâlık el-Esyûtî el-Kâhirî eş-Şâfiî. *İthâfü'l-ahıssâ bi-fedâili'l-Mescidi'l-Aksâ*. thk. Ahmed Ramazan Ahmed. Cilt 2. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kütüb, 1984.

en-Nahvî, Adnân Ali Rızâ. *el-Hadâse min manzûrin îmânî.* 3. Basım. Riyad: Dârü'n-Nahvî, 1410/1989.

et-Tîbî, el-Huseyn b. Abdillâh. *el-Kâşif an hakâ'iki's-sünen*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 13 Cilt. Mekke ve Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1417/1997.

Eylâl, Reşîd. *Sahîhu'l-Buhârî nihâyetü üstûra.* 1. Basım. Mağrib: Dârü'l-Vatan, 2017.

Galbezûrî, Tevfîk b. Ahmed. "Esbâbü'l-inhirâfi'l-mu'âsır fî fehmi's-sünneti'n-nebeviyye ve mezâhiruh". *en-Nedvetü'd-düveliyyetü'l-'ilmiyyetü'r-râbi'a: es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne davâbiti'l-fehmi's-sedîd ve mütetallebâti't-tecdîd.* Dubai, 1430/2009.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Mustasfâ.* thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî. 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Gusn, Süleymân b. Sâlih. *İ'âdetü kırâ'ati'n-nassi'ş-şer'î ve istihdâfüh fi'l-fikri'l-'Arabiyyi'l-mu'âsır.* 1. Basım. Riyad: Dâru Künûzi İşbîlyâ, 1437/2016.

Halebî, Alî b. Hasan b. Alî Abdülhamîd. *el-'Aklâniyyûn efrâhu'l-Mu'tezileti'l-'asriyyûn.* Medine: Mektebetü'l-Gurebâ', 1413.

Hamza, Muhammed. *el-Hadîsü'n-nebevî ve mekânetuhu fi'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-hadîs.* 2. Basım. Kazablanka: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2015.

Hamza, Muhammed. *İslâmü'l-müceddidîn.* 1. Basım. Beyrut: Dârü't-Talî'a, 2007.

Hanefî, Hasan. *Mine'n-nakli ile'l-'akl.* 3 Cilt. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe-el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2014.

Hânî, İdrîs. *el-İslâm ve'l-hadâse.* 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1426/2005.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd et-Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.

Hattâbî, Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Büstî. *Meâlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.

Hattâbî, Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Büstî. *Garîbü'l-hadîs.* thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Garbâvî; tahrîc. Abdülkayyûm Abdürrabbinnebî. 3 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1402/1982.

Hayyât, Yûsuf. *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-'ilmiyye ve'l-fenniyye.* Beyrut: Dâru Lisâni'l-'Arab, 1950.

İbn Battâl, Ali b. Halef b. Abdülmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Yâsir b. İbrâhîm. 2. Basım. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Âdâbü'ş-Şâfiî ve menâkibuh.* thk. Abdülganî Abdülhâlik. 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed el-Kûfî el-Absî. *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc; Riyad: Mektebetü'r-Rüşd; Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1409/1989.

İbn Emîr Hâc, Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *et-Takrîr ve't-tahbîr.* 2. Basım. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî.* rkm. Muhammed Fuâd Abdülbâkî; nşr. Muhibbüddin el-Hatîb; tlk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.

İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd el-Kurtubî ez-Zâhirî. *el-Ahlâk ve's-siyer fi müdâvâti'n-nüfûs.* 2. Basım. Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1399/1979.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *es-Savâ'ikü'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*. thk. Hüseyin b. Ukâşe b. Ramazan vd. 1. Basım. 2 Cilt. Riyad: Dâru 'Atâ'âti'l-'İlm; Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1442/2020.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dârü'l-Hilâl, 1410/1990.

İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer el-Kuraşî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm.* thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

İbn Kırnâs. *el-Hadîs ve'l-Kur'ân.* 1. Basım. Köln: Menşûrâtü'l-Cemel, 2008.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem b. Alî el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab.* 1. Basım. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1300.

İbnü'l-Esîr, el-Mübârek b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser.* thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.

İbnü'l-Hâfız el-Irâkī, Ahmed b. Abdürrahîm b. el-Hüseyin. *Tarhu't-tesrîb fi şerhi't-Takrîb.* 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

İslâmbûlî, Sâmir. *Tahrîrü'l-'akli mine'n-nakl.* 3. Basım. İskenderiye: Merkezü Lîfânt, 2019.

İzzüddîn, Niyâzî. *Dînü's-sultân*. 1 Cilt. Şam: el-Ehâlî ve Beyrut: Bîsân, 1997.

Kadı İyâz, İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî es-Sebtî. *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâ'idi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâîl. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.

Kazan, Tahsin. *Hadis Karşıtlarının Tutarsız Gerekçeleri.* Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.

Keleş, Ahmet. *Sünnet'in Kur'an'a Arz Usulü.* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

Kızıl, Fatma. "Hadis İlminde Modern Yaklaşımlar". *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı.* ed. İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz. 145-158. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân.* thk. Ahmed el-Berdûnî İbrâhîm Etfîş. 2. Basım. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

Müslim b. el-Haccâc, el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *et-Temyîz.* thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 3. Basım. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1410.

Müslim b. el-Haccâc, el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Sahîhu Müslim.* thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye; Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1412/1991-1992.

Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18. Cilt. 2. Basım. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392/1972.

Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Tahrîru elfâzi't-Tenbîh*. thk. Abdülganî ed-Dakr. 1 Cilt. Şam: Dâru'l-Kalem, 1408.

Öz, Mustafa. "Ahmed Han, Seyyid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 2/73-75. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Özon, Zekeriya. *Cinâyetü'l-Buhârî*. 1. Basım. 1 Cilt. Beyrut: Riyâd er-Rayyis, 2004.

Sâhib, Muhammad 'Îd – Hamasha, Oumama Emad. "Medâ iltizâmi'l-menheci'l-'ilmî fî ta'ni'l-muâsırîn fî ahâdîsi's-Sahîhayn". *Mecelletü'ş-şerî'a ve'l-kânûn* 48/1 (2021), 38–60.

Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-İ'tisâm.* thk. Selîm b. Îd el-Hilâlî. 1. Basım. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1412/1992.

Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât.* thk. Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. 7 Cilt. Kahire: Dâru İbn Affân, 1417/1997.

Sebîlâ, Muhammed-Binabdülâlî, Abdüsselâm. *el-Hadâse ve intikâdâtuhâ*. 1. Basım. Mağrib/Kazablanka: Dâru Tûbkâl, 2006.

Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkī.* thk. Ali Hüseyin Ali. 1. Basım. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.

Serâyirî, Semîr. *Reddü'l-hadîs beyne menheci'n-nakdi'l-hadîsî ve da'vâ muhâlefeti'l-'akli fî ehâdîsi's-Sahîhayn.* Cezayir: Câmiatü Bâtine, Külliyyetü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1445/2024.

Şerefî, Abdülmecîd. *el-İslâm beyne'r-risâle ve't-târîh.* 2. Basım. Beyrut: Dârü't-Talî'a, 2008.

Sibâî, Mustafa b. Hüsnî. *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî.* Dımaşk-Haleb-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî; Amman: Dârü'l-Verrâk, 2000.

Şirbînî, İmâd es-Seyyid. *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî kitâbâti 'adâi'l-İslâm ve münâkaşetühâ ve'r-reddu 'aleyhâ.* 1. Basım. 2 Cilt. Mansûre/Mısır: Dârü'l-Yakîn, 2002.

Sülemî, Fâtıma bint Sa'd Abdülcebbâr. "Ta'nü'l-müfekkirîn fî Sahîhi'l-Buhârî: Hasan Hanefî ünmûzecen". *Mecelletü Külliyyeti'l-Benâti'l-Ezheriyye bi-Tîbe el-Uksur* 8 (1446/2024), 621-652.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı, 1395/1975.

Tîzînî, et-Tayyib. *en-Nassu'l-Kur'ânî emâme işkâliyyeti'l-bünyeti ve'l-kırâ'a.* Dımaşk: Dârü'l-Yenâbî', 1997.

Uteybî, Sa'd b. Biccâd. *Mevkifü'l-itticâhi'l-'aklâniyyi'l-İslâmiyyi'l-mu'âsır mine'n-nassi'ş-şer'î.* 2. Basım. Riyad: Dârü'l-Va'y, 1434/2013.

Ziriklî, Hayrüddin b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm.* 15. Basım. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Namazda Salât Meselesi ve Buhârî'nin Yaklaşımı

The Issue of Ṣalāt in Prayer and al-Bukhārī's Approach

Zeyd TABAN

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı

Asst. Prof., Bayburt University, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Hadith

e-posta: zeydtaban@bayburt.edu.tr

Orcid: 0000-0002-8298-7448

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24.05.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Taban, Zeyd "Namazda Salât Meselesi ve Buhârî'nin Yaklaşımı". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 194-222. DOI: 10.34085/buifd.1865433

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Salâtüselâm getirmek Müslümanların Hz. Peygamber'e olan saygı ve bağlılıklarını gösteren sembollerden biridir. Salli-Bârik duaları ise Salâtüselâmın kapsamlı bir formu olup daha çok namazla birlikte anılmaktadır. Bu duanın namazda okunmasıyla ilgili farz veya müstehap/mendup gibi farklı hükümler verilmiş, terk edenin en azından kusurlu olduğu ifade edilmiştir. Buhârî'nin ise İslamî ilimlerin tamamıyla ilgili hüküm ve bilgileri sahih hadislere dayandırma gayesiyle telif ettiği anlaşılan *es-Sahîh*'inde bu duayı namazla ilişkilendirmediği, teşehhüdden sonra yapılacak duaya da bir bağlayıcılık atfetmediği anlaşılmaktadır. Nitekim onun, Salli-Bârik dualarını *es-Sahîh*'in birçok yerinde naklettiği ve namazda veya teşehhüdden sonra dua ile ilgili başlıklar açtığı hâlde bu duaları namazla ilgili bölümlerde aktarmadığı görülmüştür. Bu uygulamayla ilgili fakihler tarafından verilen muhtelif hükümler ve Buhârî'nin farklı tutumu Müslümanların her gün eda ettikleri namaz ibadetini etkileyebilecek bir tablo ortaya çıkarmaktadır. Bu sebeple mezkûr duaların namazla ilişkisinin tekrar gözden geçirilmesi önemlidir. Bu durum araştırmacıyı tarafların delil olarak sunduğu rivayetleri incelemeye ve bu yerleşik uygulamanın dayanağını araştırmaya sevk etmiştir. Konuyla ilgili daha önce yapılmış akademik bir çalışmaya rastlanmadığından bu makalede namazda salât okumanın Hz. Peygamber'in sünnetine dayanıp dayanmadığı meselesi, ilgili rivayetler üzerinden incelenmiş, sahâbe ve tâbiûn döneminde bu uygulamanın varlığı sorgulanmıştır. Buna ilaveten namazda salâtın sonraki dönemlerdeki durumu araştırılmış, bu uygulamanın yerleşmesinin arkasındaki amiller üzerine fikir yürütülmüştür. Ardından bu sürecin hadis kitaplarına yansıması üzerinde durulup Buhârî'nin fakihlerden ve diğer musanniflerden farklı olan bu tasarrufunun ilgili rivayetlerin isnâd veya metinlerindeki zafiyetten kaynaklandığı sonucuna varılmıştır. Buna bağlı olarak *Sahîh-i Buhârî*'nin salt hadis kaynağı olarak görülmemesi ve Buhârî'nin tercihlerinin ilmî meselelerde mutlaka dikkate alınması gerektiği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimler: Hadis, Buhârî, Salât, Salâtüselâm, Salli-Bârik, Namazda salât.

Abstract

The recitation of ṣalāt al-salām is one of the symbols through which Muslims express their reverence and devotion to the Prophet. The Ṣallī and Bārik supplications represent a comprehensive form of ṣalāt al-salām and are most commonly associated with prayer. Various rulings have been issued regarding the recitation of these supplications during prayer, ranging from obligatory (farḍ) to recommended (mustaḥabb/mandūb), and it has been stated that one who omits them is, at the very least, at fault. Al-Bukhārī, however, in his Ṣaḥīḥ, which appears to have been compiled with the aim of grounding all rulings and knowledge related to Islamic sciences in authentic hadiths, did not associate this supplication with prayer, nor did he attribute any binding force to the supplication to be made after the tashahhud. Indeed, although he narrated the Salli and Bârik prayers in many places in al-Sahîh and dedicated sections to supplication after the prayer or the tashahhud, it has been observed that he did not include these supplications in the sections related to the daily prayer. The divergent rulings issued by jurists regarding this practice, and al-Bukhārī's distinctive stance, present a picture that could affect the daily prayers performed by Muslims. For this reason, it is important to re-examine the relationship between these supplications and the daily prayer. This situation led the researcher to examine the narrations adduced as evidence by the parties and to investigate the basis of this well-established practice. As no prior academic study on this subject has been encountered, this article examines, through the relevant narrations, whether the recitation of ṣalāt al-salām during prayer is grounded in the Sunnah of the Prophet, and questions the existence of this practice during the periods of the Companions and the Successors (Ṣaḥābah and Tābiʿūn). In addition, the status of ṣalāt al-salām in prayer in later periods has been researched, and the factors contributing to the establishment of this practice have been considered. Subsequently, the reflection of this process in the ḥadīth literature has been examined, and it has been concluded that al-Bukhārī's approach, which differs from that of the jurists and other hadith compilers, stems from weaknesses in the isnād or matn of the relevant narrations. Accordingly, it has been emphasized that Ṣaḥīḥ al-Bukhārī should not be regarded as the sole authoritative source of ḥadīth and that al-Bukhārī's scholarly preferences must be taken into account in juridical matters.

Keywords: Ḥadīth, al-Bukhārī, Ṣalāt, Ṣalāt and Salām, Ṣalli-Bārik, ṣalāt in prayer.

Giriş

Lügatte salât kelimesi dua, yüceltme, rahmet, bereket ve namaz anlamlarına gelirken[1] bu kelimenin salât eden ve edilen açısından farklı manalarda kullanıldığı ifade edilmiştir:[2] Buna göre Allah'ın kuluna salât etmesi ona merhamet, Resûlüne salât etmesi güzel övgü, meleklerin kullara salât etmesi dua ve istiğfar, kulun kul için salât etmesi ise dua anlamındadır.[3] Ümmetinin Hz. Peygamber'e salât etmesinin ise kulun kul için salât etmesi babından olduğu, onu övmek ve onun için dua etmek manasına geldiği belirtilmiştir.[4] Hz. Peygamber'e yapılan salâta genel olarak "Salâtüselâm" denilirken bazı rivayetlerde tarif edilen kapsamlı formuna "Salli-Bârik duaları", "Salât-ı Tâmme" ve "Salât-ı İbrahimiyye" gibi isimler verilmiştir.[5] Salli-Bârik duaları, rivayetin bazı tariklerinde belirtildiğine göre Ahzâb Suresi 56. âyetin[6] nazil olması üzerine gündeme gelmiştir. Mezkûr âyette müminlerden Hz. Peygamber'e salât etmeleri istendiğinden bu salâtın nasıl yapılacağı Hz. Peygamber'e sorulmuş ve cevabında bu kapsamlı dua öğretilmiştir.[7]

Sahâbe döneminde olmasa da mezkûr âyetteki emir sebebiyle mesele hâline gelen diğer husus Hz. Peygamber'e salâtın ne zaman ve nerede okunacağı ile bu okumanın hükmünün ne olduğudur. Âlimler konuyla ilgili farklı görüşler beyan ederken[8] Şâfiî (ö.

---

[1] Ebü'l-Feyz M. Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-Funûni ve'l-Âdâb bi-Devleti Kuveyt, 1422/2001), "slv", 38/437-9; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994), "slv", 14/464-5.

[2] Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A'lâmu'l-hadîs*, thk. Muhammed b. Sa'd Âli Su'ûd (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1409/1988), 2/817-8.

[3] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), "Sûretü'l-Ahzâb", 10; Zebîdî, "slv", 38/437-9; İbn Manzûr, "slv", 14/464-5; Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1390/1970), 8/533; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Komisyon (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 19/126.

[4] Hattâbî, *A'lâmu'l-hadîs*, 2/818; Kur'an'da ve hadislerde salât kelimesinin anlamı ayrıca çalışılması gereken önemli bir konu olup bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Burada zikredilen anlamlar giriş mahiyetinde bilgi verme amaçlıdır ve araştırmacının tercihlerini ifade etmez. Salâtın anlamıyla ilgili farklı yaklaşımlar için bk. Ahmet Nedim Serinsu, "33/Ahzâb Sûresi 56. Ayeti Çerçevesinde Hz. Peygambere Salât ve Selâm Getirmenin Anlamı", *Dinî Araştırmalar* 4/10 (2001), 121-140; Murat Sülün, "Salâtuselâm Âyetinde Emredilen Nedir? el-Ahzâb (33) Suresinin 56. Âyetinin Tefsiri", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 4/1 (2018), 7-63.

[5] M. Suat Mertoğlu, "Salâtüselâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/23-4.

[6] "Allah ve melekleri peygambere salât ediyorlar; ey iman edenler, siz de ona salât ve selâm okuyun."

[7] Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, ts.), 19/126-30; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 6/8; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Hilâfiyyât beyne'ş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, thk. Muhammed b. Abdulfettâh Ebû Şezâ en-Nahhâl (Kâhire: er-Ravzâ li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1436/2015), 3/196; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/533; 11/154. Buhârî de Ahzâb 56. âyetin tefsiriyle alakalı olarak Salli-Bârik rivayetini aktarmıştır (Buhârî, "Sûretü'l-Ahzâb", 10).

[8] Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî-Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî (Fas: Vizaratu Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâm, 1387/1967), 19/191; İbn Hacer, *Feth*, 11/152-3.

204/820) âyetteki emri namazla ilişkilendirmiş, kişinin teşehhüdden sonra salât okumasını vacip/farz olarak görmüştür.[9] Şâfiî'den önce kimsenin vermediği belirtilen bu hüküm[10] sebebiyle tartışmalar bu duanın namazda okunmasının farz olup olmadığına yoğunlaşmıştır. Ancak konunun bu merkezde işlenmesi önemli bir detayı arka planda bırakmıştır: Âyetten bağımsız olarak bu duanın namazla ilişkilendirilmesinin dayanağı nedir? Nitekim Şâfiî öncesi kaynaklardan *Muvattâ*'da Salli-Bârik dualarının namaz bölümünde geçtiği görülür.[11] Ancak Buhârî (ö. 256/870) Salli-Bârik dualarını *es-Sahîh*'in muhtelif yerlerinde nakletmesine ve namazda veya teşehhüdden sonra edilecek dualarla ilgili müstakil başlıklar açmasına rağmen bu duayı içeren rivayetleri namazla ilgili hiçbir kısımda nakletmemiş, namazla ilişkilendirmemiştir. Bu dikkat çekici durum araştırmacıyı şu soruları sormaya itmiştir: Buhârî'nin bu tasarrufunun sebebi nedir? Bu uygulamanın dayanağı Hz. Peygamber midir, yoksa sonraki nesillerin tasarruflarına mı dayanır?

Bu çalışma mezkûr soruların cevabını aramak için kaleme alınmış olup özellikle Buhârî'nin bu konudaki yaklaşımını anlamayı hedefler. Bu sorulara cevap veren veyahut namazda salâtla ilgili müstakil bir çalışmaya rastlanmadığı gibi bu meselede Buhârî'nin tercihlerini dikkate alan bir araştırma da tespit edilememiştir. Hz. Peygamber'e salât okumakla ilgili çalışmaların ise meseleye bu zaviyeden bakmadığı, genel olarak Hz. Peygamber'e salât etmenin anlamına yoğunlaştığı ve ilgili rivayetlerin kritiğine de bu doğrultuda yaklaştığı görüldüğünden[12] araştırmacı alandaki bu boşluğu doldurmayı amaçlar. Bu hedef doğrultusunda çalışmaya önemli ilim merkezlerini ve geleneklerini temsil eden sahâbe ve tâbiûn nesillerinin konuyla ilgili görüşleri tespit edilerek başlanacak, ardından bu gelenekleri takip eden mezheplerin ve imamlarının verdikleri hükümlere değinilecektir.

[9] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1410/1990), 1/140.

[10] Ebu Cafer Muhammed b Cerîr et-Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, thk. Ali Rıza b. Abdullah (Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1416/1995), 230; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî İbnü'l-Münzir, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ ve'l-ihtilâf*, thk. Ebû Hammâd Ahmed b. Muhammed (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985), 3/213; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf alâ mezhebi'l-Ulemâ*, thk. Ebû Hammâd Ahmed b. Muhammed (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü Mekkete's-Sekâfiyye, 1425/2004), 2/44; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1416/1995), 1/181; Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen*, nşr. Muhammed Râğib et-Tabbâh (Halep: et-Tab'atü'l-'İlmiyye, 1351/1932), 1/227.

[11] Ebû Hamza Mâlik b. Enes b. Nadr el-Ensârî Mâlik, *el-Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1425/2004), "Kasru's-salât", 66.

[12] İlgili çalışmalar için bk. Şaban Banaz, *Hz. Peygamber'e Salavat Getirmek* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Recep Tuzcu, "İsnad ve Metin Açısından Salavat Hakkındaki Bazı Rivayetlerin Tenkidi", *Mütefekkir* 7/14 (2020), 367-390; Zübeyir Aksoy, *Temel Hadis Kaynaklarında Hz. Peygamber'e Salât ve Selâm Getirmeyle İlgili Rivâyetlerin İsnâd ve Metin Yönünden İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023). Ayrıca bk. Hidayet Işık, "Hz. Peygamber (S.A.S.)'e Salat ve Selam Getirme ile İlgili Bir Araştırma", *Diyanet İlmi Dergi* 15/4 (1989), 263-286; Hayri Cihangeri, *Namazda Okunan Duaların Hadisler Açısından Değerlendirilmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Serinsu, "33/Ahzâb Sûresi 56. Ayeti Çerçevesinde Hz. Peygambere Salât ve Selâm Getirmenin Anlamı", 121-140; Sülün, "Salâtuselâm Âyetinde Emredilen Nedir? el-Ahzâb (33) Suresinin 56. Âyetinin Tefsiri", 7-63.

Buhârî öncesi tablo netleştirildikten sonra ilgili rivayetler incelenecek, son olarak Buhârî'nin konuyla ilgili yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Namazda Salât Okumanın Tarihi Seyri

1.2. İlk Nesillerde Namazda Salât

Namazda salât okunması ile ilgili sahâbe ve tâbiûn neslindeki uygulamaları ve onların konu hakkındaki görüşlerini tespit etmek, oluşan geleneğin tarihi seyrini görebilmek ve verilen hükümlerin arka planını anlamak açısından önemlidir.

Sahâbe dönemindeki uygulamayı tespit için yapılan taramada Abdullah b. Mesʿûd (ö. 32/652-3) ve Ebû Mesʿûd el-Ensârî'den (ö. 42/662-3) nakledilen, bu duanın namazda okunmasıyla ilgili müspet iki mevkûf rivayetin nakledildiği görülmüştür. İleride detaylarına değinileceği gibi bu rivayetler sıhhat bakımından tatmin edici nitelikte olmayıp bazı illetleri barındırır. Nitekim İbn Mesʿûd rivayetinin muarızları bulunurken Ebû Mesʿûd rivayetinin zayıflığı açıktır. Öte yandan yine ileride zikri geçecek olan Saʿd b. Ebî Vakkâs'ın (ö. 55/675) teşehhüdden sonra salât okumaksızın başka bir dua ettiğini ifade eden bir rivayet de nakledilmiştir. Bu sebeple bu rivayetlerin sahâbe dönemiyle ilgili tabloyu yansıtmaktan uzak olduğu söylenebilir. Bu noktada İslam coğrafyasının özellikle Mekke ve Kûfe gibi sahâbe uygulamalarını devam ettiren gelenekleri ifade eden önemli ilim merkezlerine odaklanmak yerinde olacaktır.

Mekkeli İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) tâbiûn dönemi fakihlerinden Atâ b. Ebû Rebâh'a (ö. 114/732) namazda salâtla ile ilgili "Nebî'ye salât etmek teşehhüdle beraber değil midir?" diye sorduğu, Atâ'nın da "Kişinin teşehhüdden sonra dilediğini söylemesi hariç teşehhüde bir şey ziyade edilmez." şeklinde cevap verdiği nakledilir.[13] Buradaki "dilediğini söylemesi hariç" ifadesiyle Atâ'nın ileride detayları zikredilecek olan Hz. Peygamber'in kişinin Tahiyyât'tan sonra dilediği duayı okumasını salık verdiği rivayete dayandığı anlaşılmaktadır. O rivayette salât detayı bulunmadığından Atâ da sözlerini "başka bir şey ziyade edilmez" şeklinde bitirmiş olmalıdır. Buna göre Atâ'nın Tahiyyât'tan sonra salât okunmasını uygun görmediği ya da bu uygulamaya bir bağlayıcılık atfedilemeyeceği görüşünde olduğu söylenebilir. Nitekim onun "Teşehhüd bittikten sonra abdesti bozulan kişinin namazı tamam olmuştur." dediği de aktarılmıştır.[14]

Kûfe'nin önemli fakihlerinden İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) "öncekilerin teşehhüdden sonra salât okumadığı"[15] ve onların "Nebî'ye salât için teşehhüd yeter."[16]

[13] Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Sanʿânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-Aʿzamî (Hindistan: el-Meclisu'l-ʿİlmî, 1403/1983), 2/207.
[14] Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 252.
[15] Abdurrezzâk, *Musannef*, 2/206.
[16] Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 240.

dediklerine dair nakillerde bulunduğu, kendisinin de teşehhüd bittikten sonra farklı bazı dualar edip selâm verdiği ve "Nebî'ye salât olarak teşehhüd yeter." dediği aktarılmıştır.[17] Onun nakil ve cevapları önceki nesilde böyle bir uygulamanın olmadığına işaret eder.

Kûfeli fakihlerden Hakem b. Uteybe'nin (ö. 114-5/732-4) "(Bir kimse) teşehhüd miktarı oturduysa namazı tamam olmuştur." dediği nakledilmiştir.[18] Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) "(Kişi) teşehhüd ettiyse namazı bitmiştir, bundan sonra konuşması namazına zarar vermez." görüşünde olduğu, Yemenli tâbiî âlim Tâvûs b. Keysân'ın (ö. 106/725) "Teşehhüd (etmek) namazı bitirmektir." dediği rivayet edilmiştir.[19] Abdullah b. Mesʿûd'un ashabının da namazda teşehhüdden sonra hafif (kısa) dualar edip namazı bitirdikleri aktarılmıştır.[20]

Öte yandan Beyhakî (ö. 458/1066), Kûfeli tâbiî âlim Şaʿbî'nin (ö.104/722) "Teşehhüd esnasında Nebî'ye salât etmeyen namazını iade etsin veya namazı geçerli değildir." dediğini aktarmıştır.[21] Ancak Beyhakî öncesi kaynaklarda Şaʿbî'ye nisbet edilen bu mahiyette bir söze rastlanılmadığı gibi İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Şaʿbî'nin mezkûr söze muhalif olarak şöyle dediğini nakleder: "Teşehhüdü bitirdikten sonra doğru bildiğin şekilde ahiretin ve dünyan için dua et."[22]

Tâbiûn neslinin önemli fakihlerinden yapılan bu nakiller ve ulaşabildiğimiz kaynakların taranması neticesinde şunu söylemek mümkündür: ilk nesillerin yaşadığı önemli ilim merkezlerinde teşehhüdden sonra salât okumak bir sünnet veya gereklilik olarak algılanmamış ve herkes tarafından kabul edilen yaygın bir gelenek hâline gelmemiştir. Ancak mezkûr soruların sorulması bu konunun gündeme gelmeye başladığını göstermektedir. Bu noktada Nehâî'nin öncekilerin bunu yapmadığını belirtmesi, Atâ'nın teşehhüde bir şey ziyade edilemeyeceğini söylemesi önemlidir.

1.2. Sonraki Dönemlerde Namazda Salât

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Züfer (ö. 158/775), Ebû Yusuf (ö. 182/798), Muhammed b. Hasan (ö. 189/805) ve diğer birçok Hanefî fakihin namazda salâtın farz/vacip olmadığı, yani terkinin namazı ifsâd etmeyeceği görüşünde oldukları ancak terk edeni de kusurlu (*müsî'*) saydıkları aktarılmıştır.[23]

---

[17] Abdurrezzâk, *Musannef*, 2/207; Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 240.
[18] Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 249.
[19] Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 251-252.
[20] Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 241.
[21] Beyhakî, *Hilâfiyyât*, 3/203.
[22] Abdullah b. Muhammed el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Lübnan: Dâru't-Tâc, 1409/1989), 1/264.
[23] Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/182; İbn Abdilber, *Temhîd*, 16/191; İbnü'l-Münzir, *el-Evsat*, 3/213; İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, 2/44.

Beyhakî, Ebû Hanîfe'nin namazda salât okunmasına sünnet hükmünü verdiğini aktarmıştır.[24] Ancak ilk dönem Hanefî mezhebi kaynaklarında böyle bir bilgiye ve namazda salâta sünnet hükmünü verdiklerine rastlanmamıştır.[25] Şeybânî *el-Hucce*'sinde Ebû Hanîfe'den nakille kabul ettikleri teşehhüd ve selâmı tarif etmiş, ardından hükmünü belirtmeden ve okunacağı yerle ilgili yorum yapmadan Hz. Peygamber'e salâtın nasıl olduğunu yine Ebû Hanîfe'den nakletmiştir.[26] Buradan ilk dönem Hanefî imamlarının verdiği hüküm çıkarılamasa da namazda salâtın Hanefîlerce kabul görüp uygulandığı anlaşılmaktadır. Daha sonraki dönem Hanefî mezhebi kaynaklarında ise namazda salât okumanın vacip değil mendup/müstehap olduğu üzerinde durulmuştur.[27] Bazı geç dönem kaynaklarda ise buna sünnet hükmünün verildiği görülür.[28]

Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) de salâtın kişiye genel olarak farz olduğu, bu farziyetin namaza has kılınmadığı ve kişi ömründe bir defa salât etse üzerinden bu yükümlülüğün kalkacağı görüşünde olduğu aktarılmıştır.[29] Onun namazda salâtı müstehap gördüğü, terk edeni ise kusurlu bulduğu (*müsî'*) rivayet edilir.[30] İbnü'l-Münzir'in (ö. 318/930-1) aktardığına göre amel-i ehl-i Medîne de bu şekildedir.[31] Ancak Mâlikî mezhebinin asıllarından Sahnûn'un (ö. 240/854) rivayet ettiği *el-Müdevvene*'de namazda salât ile ilgili hiçbir bilgiye rastlanmamıştır.[32] Yine temel kaynaklardan İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin (ö. 386/996) *er-Risâle*'sinde namazın kılınışı tarif edilirken teşehhüdden sonra selâm verilirse namazın caiz

[24] Beyhakî, *Hilâfiyyât*, 3/195.

[25] *Zâhirü'r-rivâye* eserlerinden Şeybânî'nin *el-Asl* ve *el-Câmi'u's-sağîr*'inde, *el-Huccetü alâ ehli Medîne*'sinde, yine onun ve Ebû Yusuf'un *Kitâb'ul-Âsâr*'larında yapılan taramada namazda salâtın hükmüyle ilgili bir bilgiye rastlanmadı. Ayrıca merfû rivayetlerin yanında Kûfe ve Mekke'nin ilmini, o bölgelerin önemli fakihlerinin görüşlerini aktaran İbn Ebî Şeybe ve Abdürrezzak'ın *Musannef*'lerinde de durum aynıdır.

[26] Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdî Hasan el-Kîlânî (Beyrut: ʿÂlemu'l-Kütüb, 1403/1982), 1/136.

[27] Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 6/17-20; Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed-Said Bektaş (Beyrut, Medîne: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dârü's-Sirâc, 1431/2010), 1/641-2; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/183; Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Komisyon (Mısır-Beyrut: Matbaʿatu's-Saʿâde-Dâru'l-Maʿrife, ts.), 1/29; Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Komisyon (Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006), 2/568-72; Ali b. Ebû Bekir Burhânuddîn el-Merğinânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedi'*, thk. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/53, 71; Ali b. Zekeriyya el-Menbicî, *el-Lübâb fi'l-cem' beyne's-sünneti ve'l-Kitâb*, thk. Muhammed Fazl Abdulazîz (Şam: Dâru'l-Kalem, 1414/1994), 1/247-8.

[28] Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr* (Kahire: Matbaʿatu'l-Halebî, 1356/1937), 1/54; Hasan b. Ammar eş-Şürünbülâlî, *Merâkı'l-felâh şerhu metni Nurü'l-îzâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005), 1/101.

[29] Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî el-Kâdı İyâz, *eş-Şifâ bi-taʿrîfi hukûki'l-Mustafâ*, thk. Komisyon (Amman: Dâru'l-Feyhâ', 1407/1986), 2/142. Ayrıca bk. Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/182; İbn Abdilber, *Temhîd*, 16/191; İbnü'l-Münzir, *el-Evsat*, 3/213; *el-İşrâf*, 2/44.

[30] Kâdı İyâz, *eş-Şifâ*, 2/143.

[31] İbnü'l-Münzir, *el-Evsat*, 3/212; Kâdı İyâz, *eş-Şifâ*, 2/143.

[32] bk. Ebû Hamza Mâlik b. Enes b. Nadr el-Ensârî, *el-Müdevvene [Sahnûn]* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994).

olacağı belirtilmiş, eğer kişi devam etmek isterse okuyabileceği ve içinde Salli-Bârik dualarının da geçtiği uzun bir dua zikredilmiştir.[33]

Şâfiî ise bu farziyetin namazda olduğunu belirtmiş, terk edilmesinin namazı ifsâd edeceğini savunmuştur. O, ilgili âyette Allah'ın Hz. Peygamber'e salât etmeyi farz kıldığını ve bunun okunması için namazdan daha evla bir yer olmadığını söyler. Salâtın namazda okunmasının farz olduğuna delalet eden hadislerin de bulunduğunu ekleyen Şâfiî, bu hadislerin "Kur'an'ın verdiği hükme ziyade" kabilinden olduğunu söylemiştir.[34] Bahsedilen rivayetlere ileride değinilecektir.[35]

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) namazda salât hakkındaki görüşü ise net değildir. Ancak hüküm vermeden "Teşehhüdden sonra salât okunur" dediği ve bu salâtın nasıl olduğu kendisinden aktarılmıştır.[36] İbn Kudâme (ö. 682/1283) Ahmed b. Hanbel'in namazda salâtı vacip görmediğinin aktarıldığını ancak ondan "Önceden bu konuda tereddütlüydüm daha sonra ise görüşüm netleşti: salât okumak vaciptir." dediğinin nakledildiğini söyler. Bu sebeple İbn Kudâme "Görünen o ki Ahmed b. Hanbel'e göre bu vaciptir. Çünkü bu nakil onun ilk görüşünden döndüğünü gösteriyor." demiş, bu görüşün doğru olduğunu da sözlerine eklemiştir.[37]

Önde gelen Hanbelî fakihlerden Hırakî (ö. 334/946) mezhebin en temel kaynaklarından biri olan *el-Muhtasar*'ında son teşehhüdden sonra salât okumayı kasten terk eden kimsenin namazını iade etmesi gerektiğini, sehven terk edenin ise sehiv secdesi yapması gerektiğini dile

[33] Abdullāh b. Ebî Zeyd el-Kayrevânî, *er-Risâle* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/29-30. Mâlikî mezhebinde salâtın namazın farzların olmadığına dair ayrıca bk. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl ve'ş-şerh ve't-tevcîh ve't-taʿlîl fi mesâʾili'l-Müstahrece* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1408/1988), 18/602; Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî İbn Abdilber, *el-Kâfî fi fıkhı ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed el-Moritânî (Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîsiyye, 1400/1980), 1/205; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî el-Kâdı İyâz, *eş-Şifâ bi-taʿrîfi hukûki'l-Mustafâ*, thk. Komisyon (Amman: Dâru'l-Feyhâ', 1407/1986), 2/149.

[34] Şâfiî, *Ümm*, 1/140.

[35] Şâfiî sonrası kaynaklarda onun görüşü birkaç istisna dışında devam ettirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ el-Müzenî, *el-Muhtasar* (Beyrut, 1410/1990), 8/108; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr fi fıkhi mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfi'î ve hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 2/137; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Muhammed el-Mehâmilî, *el-Lübâb fi'l-fıkhi'ş-Şâfi'î*, thk. Abdulkerim el-Umerî (Medine: Dâru'l-Buhârî, 1416/1995), 1/99; Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 2/177. Şâfiî mezhebinden sayılan ancak bu konuda farklı görüş beyan eden Hattâbî (ö. 388/998) ve Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin (ö. 450 /1058) görüşleri için bk. Hattâbî, *Meʿâlimu's-sünen*, 1/227; İbn Hacer, *Feth*, 2/321.

[36] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Mesâil (Salih b. Ahmed)*, thk. Fazlurrahman Din Muhammed (Delhi: ed-Dâru'l-İlmiyye, 1408/1988), 1/379; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Mesâil (Abdullah b. Ahmed)*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1401/1981), 1/77.

[37] Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Cemmâîlî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Komisyon (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 1/388-9.

getirmiştir.[38] Bu bilgilere göre Hanbelî fakihlerinin genel olarak bu görüşte olduğu söylenebilir.

Ehl-i hadis'in önemli fakihlerinden Evzâî (ö. 157/774) ve Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778)[39] namazda salâtı müstehap, terk edeni ise kusurlu (*müsî'*) gördükleri nakledilmiştir.[40] Taberî'nin (ö. 310/923) isnâdıyla aktardığı bir rivayette Evzâî Hz. Peygamber'in "Teşehhüdü bitirdikten sonra dört şeyden Allah'a sığının (…)" hadisini aktarmış, arkasından: "Sonra uygun gördüğü şekilde dua etsin." demiştir.[41] Hadiste salât zikredilmediği hâlde Evzâî'nin bu sözü söylemesi onun salâtı vacip saymadığını gösterdiği gibi, onu müstehap gördüğü yönündeki nakille de uyumludur. Süfyân es-Sevrî'ye ise teşehhüdden sonra gülen imamın durumunun sorulduğu, onun da "Namazı tamam oldu" dediği nakledilmiştir. Buna göre onun da teşehhüdden sonra salâtı gerekli görmediği söylenebilir. Nitekim başka bir rivayette açıkça "Teşehhüd bittikten sonra Allâhumme salli alâ Muhammedin ve alâ âli Muhammed (…) denmesini müstehap görüyorum." dediği nakledilmiştir.[42]

Öte yandan Ehl-i hadis'in önemli isimlerinden İshak b. Râhûye'nin (ö. 238/853) bu salâtı vacip gördüğü aktarılmıştır. Ona göre salâtı kasten terk edenin namazı iade etmesi gerekirken sehven terk edenin iade etmesine gerek yoktur.[43] Talebesi İshak b. Mansûr (ö. 251/865), rivayet ettiği *Mesâil*'de İbn Râhûye'den bunu destekler nitelikte bir nakil yapmıştır. Buna göre "Kişi, cemaatle namazdayken duasını bitirmeden imam selâm verirse ne yapar?" sorusuna "Eğer teşehhüdü yapıp Hz. Peygamber'e salat ettiyse [imamla beraber] o da selâm verir. Eğer bunları yapmadıysa imam selam verir ancak o bunları yaptıktan sonra selam verir." demiştir.[44] İbnü'l-Münzir, İshak'ın salâtın sehven terkinde namazın iadesini istememesini "Eğer onun için bu namazın diğer vacipleri gibi bir vacip olsaydı her hâlükârda namazın iadesini vacip görürdü. İshak b. Râhûye'nin bu son sözü ya ilk görüşünden döndüğünü ya da iki sözü arasında ihtilaf olduğunu gösterir." şeklinde yorumlamıştır.[45]

Burada Ehl-i hadis'in önemli isimlerinden olup çoğunlukla Şâfiî usulünü kullandıkları için Şâfiî âlimler arasında gösterilen ve Dört Muhammed diye de bilinen İbnü'l-Münzir,

[38] Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin el-Hırakî, *Metnü'l-Hırakî alâ mezhebi Ebi Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybanî* (Kahire: Dâru's-Sahâbeti li-t-Turâs, 1413/1993), 1/26.

[39] Yaşadıkları dönemde mezhep sahibi olan bu âlimlerin görüşleri, çoğunlukla Ehl-i hadis çizgisinde oldukları ve mezhepleri devam etmediği için Ehl-i hadis adı altında zikredildi.

[40] İbn Abdilber, *Temhîd*, 16/191; Kâdı İyâz, *eş-Şifâ*, 2/143.

[41] Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 236.

[42] Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 259.

[43] Kâdı İyâz, *eş-Şifâ*, 2/143; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/388; İbn Hacer, *Feth*, 2/321; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 2/137.

[44] Ahmed b. Hanbel - İshâk b. Râhûye, *Mesâil (İshâk b. Mansûr el-Mervezî el-Kevsec)* (Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1425/2002), 2/470-1.

[45] İbnü'l-Münzir, *el-Evsat*, 3/213.

Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906), İbn Huzeyme (ö. 311/924), Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin[46] de görüşlerini tespit etmek yerinde olacaktır.

İbnü'l-Münzir namazda salâtın farz olmadığını, bunu mendup olarak gördüğünü söylemiş[47] ancak herhangi bir vucûbiyet yüklemeden ve terki durumunda iadeye mecbur etmemek şartıyla bir kimsenin salât okumaksızın namaz kılmasını tercih etmediğini de belirtmiştir.[48] Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin ise günümüze ulaşan, namazla ilgili bölümlerin olduğu kitaplarında salât veya namazda salât konusuna değinmemiş olması gariptir.[49] Bu durum, onun bu konuda Şâfiî'ye uymadığı ihtimalini akla getirmektedir.

İbn Huzeyme'nin görüşünü ise *Sahîh*'inin bâb başlıklarından çıkarmak mümkündür. O, "Teşehhüdde Nebî'ye salât"[50] isminde bir bâb açmış, altında Salli-Bârik rivayetlerini zikretmiştir. Yine "Farz namazlarda Kur'an muhtevası haricinde dua etmek caiz değildir diyenlerin aksine teşehhüdden sonra selâmdan önce namaz kılanın dilediği duayı etmesinin mübahlığı bâbı" isminde bir başlık açmış, burada teşehhüdden sonra kişinin dilediği duayı etmesini mübah gördüğünü açıkça ifade etmiştir.[51] Daha sonra ise teşehhüdden sonra istiâze yapılması emri, istiğfar yapılması ve cennetin istenmesi gibi salât harici dualar için müstakil bâblar açmıştır.[52] Bu durum, onun salâtı teşehhüdün bir parçası olarak gördüğü, mezkûr ikinci bâbın ise teşehhüd ve salâttan sonra yapılacak duaların hükmünü ifade ettiği anlamına gelebilir. Onun "Teşehhüdde Nebî'ye salâtın şekli ve 'Selâmı öğrendik peki sana teşehhüdde nasıl salât edeceğiz?' diye sorulduğunun delili" adında bir bâb açması[53] da bu düşüncede olduğunu gösterir niteliktedir.

Muhammed b. Cerîr et-Taberî de ilgili âyetteki emrin mendupluk ifade ettiğini, orada salâtı okumak için belirli bir yer gösterilmediğini, ümmetin namazda salâtın farz veya vacip olmadığına ittifak ettiğini belirtmiştir.[54] Taberi namazda salâtı ne vacip ne farz ne de mendup olarak görmüştür. Ona göre bu duanın namazın herhangi bir yerinde okunmasıyla alakalı Kur'an ve sahih hadislerde emir veya tavsiye/mendupluk yoktur.[55] İsmini vermese de Şâfiî'nin

---

[46] Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV, 2015), 325. Okuyucu, bu çalışmada Dört Muhammed'in klasik anlamda birer Şâfiî olmadıklarını, onların yeri geldiğinde Şâfiî gibi yakın oldukları âlimleri rahatça eleştirebilen, hiçbir mezhebe bağlı olmayan tipik bir Ehl-i hadis fakihi karakterini taşıdıklarını belirtir. Ancak Şâfiî fıkhını ilk nesil Şâfiîlerden okumuş, Şâfiî'den ve usulünden etkilenmiş oldukları için Nedim'in *Fihrist*'i gibi bazı tabakât kitaplarında Şâfiî fakihler arasında zikredildikleri ifade eder.

[47] İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, 2/44; *el-Evsat*, 3/212.

[48] İbnü'l-Münzir, *el-Evsat*, 3/213.

[49] bk. Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *İhtilâfu'l-Fukahâ*, thk. Muhammed Tahir Hakim (Riyad: Edvâu's-Selef, 1420/2000); *Ta'zîmu kadri's-salât*, thk. Abdürrahîm Abdulcebbâr (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1406/1985).

[50] Ebû Bekir İbn Huzeyme Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Nîsâbûrî, *Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 1/351.

[51] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/356.

[52] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/356-8.

[53] İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/351.

[54] Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 224, 228.

[55] Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 259.

görüşünü aktarıp o görüşü savunanları çok ağır sözlerle eleştirmiş[56] ve bunu söyleyenin hadislere, ahkâma ve halefiyle selefiyle ümmete muhalefet ettiğini söylemiştir.[57] Konuyu uzunca ele alan Taberî, kendi görüşünü destekleyen merfû ve mevkûf hadislerden deliller aktarıp -bir kısmı bu bölümün başında zikredilen- Şâfiî öncesi âlimlerin görüşlerine yer vermiş ve çıkarımlar yapmıştır.[58]

Sonuç olarak buraya kadar ele alınan bilgilerden anlaşıldığı üzere namazda salât okunmasına âlimler müstehap/mendup, sünnet ve vacip/farz gibi farklı hükümler vermişlerdir. Ancak bu duanın sahâbe ve tâbiûnun büyükleri olarak ifade edilebilecek ilk nesillerde namazda okunan bir dua olarak karşımıza çıkmadığı, Nehâî gibi tâbiûnun küçüklerinin yaşadığı dönemde namazda okunup okunmayacağının mesele edildiği söylenebilir. Sonrasında, yani Şâfiî'ye kadarki dönemde ise vacip ve terki namazı ifsâd eden bir rukûn olarak değerlendirilmediği, okunması müstehap/mendup olan bir dua olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Namazda duaya ayrılan kısımda Hz. Peygamber'e dua etmenin ihmal edilmemesi gerektiğine inanılması ve "hamdele ve salvele" ile başlanılan duanın müstecâp dua olarak görülmesinin[59] bu neslin önceki nesilden farklı olarak müstehap/mendup hükmünü vermesinde etkili olduğu söylenebilir. Ancak Şâfiî'nin serdettiği görüşlerle mesele farklı bir zemine kaymış, bu duanın namazla ilişkisinin olup olmadığı konusu tartışmaya kapanıp farz olup olmadığı merkeze alınmış görünmektedir. İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî âlimlerin çoğunun onun görüşünde karar kılması bu zemini meşrulaştırmış olabilir. Bu sebeple hükmü fark etmeksizin namazda salâtın vazgeçilmez bir gelenek hâline gelmesinde Şâfiî'nin ve onu takip eden/ondan etkilenen önemli âlimlerin etkisinin olduğu söylenebilir. Öyle ki namazda salât Hanefî mezhebinde önceleri mendup veya mübah sayılırken geç dönem kaynaklarında sünnet olarak ifade edilmiştir.

Buhârî'nin yaklaşımında namazda salâtın hem ilk nesillerdeki mezkûr konumu hem de fakihlerin verdikleri birbirinden farkı bu görüşlerin etkili olduğu söylenebilir. Ancak bir muhaddis olarak temelde konuyla ilgili hadislerin sıhhat durumunun onun açısından daha belirleyici olduğunu söylemek *es-Sahîh*'te takip ettiği yöntem açısından daha doğru olur. Bu sebeple onun yaklaşımının anlaşılabilmesi için tarafların delil olarak kullandıkları rivayetlerin incelenmesi yerinde olacaktır.

---

[56] Taberî'nin Şâfiî ve tebaası olduğu anlaşılan bu kimseleri eleştirirken fazla ileri gittiği noktasında Kâdî İyâz'ın tespiti yerindedir (Kâdı İyâz, *eş-Şifâ*, 2/142-3). Çünkü Taberî eleştirirken kastı aşan ifadeler kullanmaktadır. Ancak konumuz bu olmadığı için detaya girilmeyecektir.

[57] Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 230.

[58] Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 230-260.

[59] Merğinânî, *el-Hidâye*, 1/53. Bu anlayışın oluşmasında ileride gelecek olan Fadâle b. Ubeyd hadisinin etkisinin de olduğu söylenebilir. Bunun için bk. Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 8/152.

2. Namazda Salâtla İlgili Rivayetler

2.1. Salli-Bârik Duaları ile İlgili Rivayetler

Salli-Bârik duaları hadis kitaplarında birçok tarikle ve çeşitli sigalar ile aktarılmıştır. Bu rivayetler Ebû Humeyd es-Sâ'idî (ö. 60/679-10),[60] Kaʿb b. Ucre (ö. 52/672),[61] Ebû Sa'îd el-Hudrî (ö. 74/693-4),[62] Ebû Mesʿûd el-Ensârî,[63] Ebû Hüreyre (ö. 58/678),[64] Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656)[65] ve Zeyd b. Hârice (ö. 30/650-1)[66] gibi sahabîlerden nakledilmiş olup Tirmizî'nin (ö. 279/892) ifade ettiğine göre Ali b. Ebû Talib'den (ö. 40/661) rivayet edilen bir tariki de bulunmaktadır.[67] Ayrıca Abdullah b. Mesʿûd'dan bir duaya mündemic şekilde mevkûfen de nakledilmiştir.[68]

Daha önce zikredildiği gibi Salli-Bârik duasının zikredilme sebebi, Hz. Peygamber'e "kendisine nasıl salât edileceğinin" sorulmasıdır. Ebû Humeyd es-Sâ'idî, Kaʿb b. Ucre, Ebû Sa'îd el-Hudrî tariklerinde "sorduk", "dedik" gibi ifadeler kullanılıp çoğul siga ile sorunun sorulduğu aktarılırken Ebû Mesʿûd el-Ensârî tarikinde diyaloğun nerede gerçekleştiği ve soruyu hangi sahâbînin sorduğu detayı da verilmiştir. Buna göre sahâbîler, Saʿd b. Ubâde'nin meclisinde bulunurlarken Hz. Peygamber yanlarına gelmiş ve Beşîr b. Saʿd ona bu soruyu sormuştur.

Rivayetlerin muhtevasına bakılırsa bu duanın belirtildiği ortamın ve durumun aynı olması, yani bu rivayetlerin tek bir olaya dayanması muhtemeldir. Nitekim bu tariklerde

---

[60] Buhârî, "Ehâdîsu'l-Enbiyâ", 10; "Da'avât", 33; Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr en-Nasır, thk. Mehmed Zihnî Efendî vd. (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1433/2011), "Salât", 69; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'İlmiyye, 1430/2009), "Tefrî'u ebvâbi'r-rukû", 34; Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'İlmiyye, 1430/2009), "İkâmetu's-salât", 25; Mâlik, "Kasru's-salât", 66; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 39/13-4; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 2/76; 9/29; 10/93.

[61] Buhârî, "Ehâdîsu'l-Enbiyâ", 10, "Sûretü'l-Ahzâb", 10, "Da'avât", 32; Müslim, "Salât", 66, 67, 68; Ebû Dâvûd, "Tefrî'u ebvâbi'r-rukû", 34; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1416/1996), "Ebvâbu'l-vitr", 20; İbn Mâce, "İkâmetu's-salât", 25; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/30, 31, 33, 52, 58; Nesâî, *Kübrâ*, 2/73-4; 9/28, 141; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/246; Abdurrezzâk, *Musannef*, 2/211-12; Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 2/387.

[62] Buhârî, "Sûretü'l-Ahzâb", 10, "Da'avât", 32; İbn Mâce, İkâmetu's-salât", 25; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/24; Nesâî, *Kübrâ*, 2/76; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/246.

[63] Müslim, "Salât", 65; Ebû Dâvûd, "Tefrî'u ebvâbi'r-rukû", 34; Tirmizî, "Ebvâbu tefsîri'l-Kur'an", 34; Mâlik, "Kasru's-salât", 67; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 28/299, 304; 37/38; Nesâî, *Kübrâ*, 2/72-3; 9/25-7; 10/226; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/247; Abdurrezzâk, *Musannef*, 2/212.

[64] Ebû Dâvûd, "Tefrî'u ebvâbi'r-rukû", 34; Nesâî, *Kübrâ*, 9/25.

[65] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/16; Nesâî, *Kübrâ*, 2/75; 7/128; 9/27; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/247.

[66] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3,239; Nesâî, *Kübrâ*, 2/75; 9/27.

[67] Tirmizî, "Ebvâbu'l-Vitr", 20.

[68] İbn Mâce, "İkâmetu's-salât", 25; Abdurrezzâk, *Musannef*, 2/213.

sorulan soru "Sana nasıl salât edelim ey Allah'ın Resûlü?",[69] "Ey Allah'ın Resûlü! Bize sana salât etmemizi ve selâm vermemizi emrettin. Selâmı öğrendik. Peki sana nasıl salât edelim?",[70] "Ey Allah'ın Resûlü! Bu selamdır. Peki sana nasıl salât edelim?"[71] gibi benzer şekillerde gelmiştir. Hz. Peygamber'in cevabı ise hep "Deyin ki Allahümme salli (…)" şeklindedir.

Duanın Resûlullâh tarafından öğretildiğini ifade eden bu rivayetlerin tamamına yakın bir kısmında hiçbir şekilde Resûlullâh'a salâtın "namazda" yapıldığına/yapılacağına dair bir kayıt veya buna yorulabilecek bir ifade bulunmamaktadır. Fakat yukarıda zikri geçen Ebû Mesʿûd el-Ensârî rivayetinin bir tarikinde "namaz" kaydı bulunur ki bu kaydı haiz tarik *Muvattâ*'da, *Sünen-i Dârimî*'de ve *Kütüb-i Sitte*'de yer almaz:

"Biz yanındayken bir adam gelip Resûlullâh'ın önüne oturdu ve şöyle dedi: 'Sana selamın nasıl söyleneceğini öğrendik. Peki, namazdayken sana salât getirirsek -Allah sana salât etsin- nasıl salât getirelim?'[72] (…) Resûlullâh dedi ki: 'Eğer bana salât getirirseniz şöyle deyin: Allahümme salli 'alâ Muhammedin (…)"[73]

[69] Buhârî, "Ehâdîsu'l-Enbiyâ", 10, "Da'avât", 32.

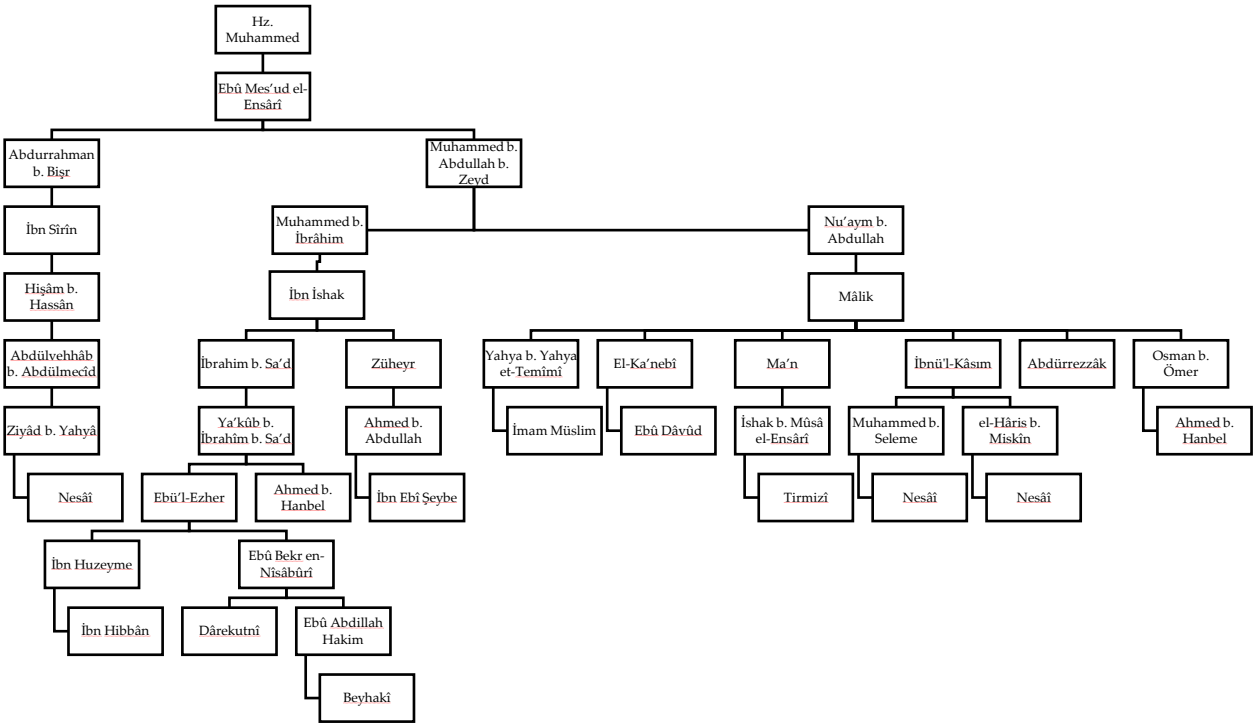
[70] Ebû Dâvûd, "Tefrîʿu ebvâbi'r-rukû", 34.

[71] Buhârî, "Sûretu'l-Ahzâb", 10.

[72] "فَكَيْفَ نُصَلِّي عَلَيْكَ إِذَا نَحْنُ صَلَّيْنَا عَلَيْكَ فِي صَلَاتِنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ"

[73] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/304; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/351; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîh*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 5/289; Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah en-Nîsâbûrî el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mukbil b. Hâdî el-Vâdi'î (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1417/1997), 1/390-1; Ebû Ömer Ali b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 2/168; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, thk. Abdulmu'tî Emîn (Pakistan: Câmi'atü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1410/1989), 1/174.

Bu ziyadeyi yapan râviyi tespit edebilmek için Ebû Mesʿûd el-Ensârî rivayetinin tarikleri bir araya getirildiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkar:



Ebû Mesʿûd el-Ensârî rivayetinin tariklerini gösteren genel isnâd şeması.

Yukarıdaki tabloda görünen tariklerden sadece "(…) Yaʿkûb b. İbrahim b. Saʿd → İbrahim b. Saʿd → İbn İshak → Muhammed b. İbrahim → Muhammed b. Abdullah b. Zeyd → Ebû Mesʿûd el-Ensârî" tarikinde "namaz" kaydı bulunmaktadır. Bu durumda tüm tarikler içerisinde "namazda" kaydının sadece Muhammed b. İbrahim'den (ö. 120/737-8) nakledildiği anlaşılmaktadır. Fakat rivayeti ondan aktaran sadece İbn İshak (ö. 151/768) olduğundan teknik olarak "İbn İshak'ın tek kaldığı" kabul edilir. Şemada görüldüğü gibi İbn İshak'tan İbrahim b. Saʿd (ö. 183/799) ve Züheyr (ö. 173/789) olmak üzere iki kişi bu hadisi aktarmış ancak Züheyr bu fazlalığı nakletmemiştir. Dolayısıyla bu fazlalık İbrahim b. Saʿd'dan da kaynaklanmış olabilir. Fakat onun rivayetinin sened kısmında geçen altı çizili şu ifade, fazlalığın İbrahim'den kaynaklanmadığını, Muhammed b. İbrahim veya İbn İshak'ın bu rivayeti "namazda salât" bağlamında naklettiğini gösterir:

حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنِ ابْنِ إِسْحَاقَ، قَالَ: وَحَدَّثَنِي – فِي الصَّلَاةِ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا الْمَرْءُ الْمُسْلِمُ صَلَّى عَلَيْهِ فِي صَلَاتِهِ – مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَارِثِ التَّيْمِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَبْدِ رَبِّهِ الْأَنْصَارِيِّ (…)

Muhammed b. İbrahim sika olup Buhârî'nin rivayetlerini asıl olarak naklettiği râvilerdendir. Meğâzî rivayetleriyle meşhur ancak râviliği çokça eleştiri almış olan İbn

İshak'ın[74] ise rivayetlerine Buhârî ve Müslim asıl olarak itibar etmemiş, Buhârî sadece taʿlîk, Müslim ise rivayetlerini sadece mütâbaat olarak aktarmıştır.[75] Rivayetin medâr râvisinin İbn İshak olması ve onun da çok hata yapan zayıf bir râvi olması kusurun onda olma ihtimalini güçlendirir. Ancak fazlalığın kime ait olduğu önemli olmaksızın metin yönünden diğer tariklere muhalefeti sebebiyle rivayet kusurlu sayılmalıdır. Çünkü bu rivayeti aynı tarikten (Muhammed b. Abdullah b. Zeyd → Ebû Mesʿûd el-Ensârî) nakleden ve hadiste muteber kabul edilen[76] Nuʿaym b. Abdullah rivayetinde, yine Ebû Mesʿûd'dan nakledilen başka bir tarikte[77] ve yukarıda isimleri zikredilen diğer sahâbîlerin rivayetlerinde "namaz" kaydının bulunmaması, bu fazlalığın bir râvi tasarrufundan ibaret olduğunu gösterir.

Bu ziyâdenin muhalefet değil de açıklayıcı bir ziyade olduğu, dolayısıyla reddedilmesinin gerekli olmadığı akla gelebilir. Bu durumda "namazda" kaydının hadisten çıkarılacak olan hükme nasıl etki ettiğine bakmak gerekir. Nitekim ilave kabul edildiğinde bu salâtın namazda okunmasıyla ilgili bir bağlayıcılık ve gereklilik ortaya çıkar. Ancak bunun bir muhalefet olarak kabul edilmesi durumunda "Hz. Peygamber'e salâtın nasıl yapılması gerektiği" dışında bir sonuca varılmaz. Bu iki durum arasındaki fark bu ifadenin açıklayıcı bir ziyadeden ibaret olmadığını, hadisten çıkan hükmü etkilediğini gösterir. Nevevî'nin (ö. 676/1277), Müslim'in aktardığı ziyadesiz rivayetin namazda bu salâtın okunmasına vacip hükmünün verilmesi için yeterli olmadığını ancak rivayetin ziyadeli hâli ve başka desteklerle bu hükmün verilebileceğini belirtmesi[78] de bu fazlalığın hükmü doğrudan etkilediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bunun bir muhalefet olarak nitelendirilmesi daha doğru olacaktır.

2.2. Namazda Salâtı Vâcip/Farz Görenlerin Delil Olarak Zikrettiği Diğer Rivayetler

İbn Huzeyme, İbn Hibban (ö. 354/965), Hâkim (ö. 405/1014), Beyhakî ve Nevevî gibi âlimler yukarıda zikredilen Ebû Mesʿûd rivayetindeki fazlalığı sahih kabul etmekle beraber Şâfiî'nin görüşünü güçlendirebilmek adına konuyla ilgili başka destekleyici rivayetler de aktarmışlardır. Bu rivayetleri ele almadan evvel Şâfiî'nin delil olarak zikrettiği rivayetlerin incelenmesi yerinde olacaktır.

Şâfiî'nin namazda salâtın vacip/farz olmasıyla ilgili Ahzâb suresi 56. âyete ilaveten iki rivayeti delil olarak göstermiştir. Bunların ilki Ebû Hüreyre'nin "Ey Allah'ın Resûlü sana nasıl salât edelim, yani namazda" diye sorduğunu, Hz. Peygamber'in de "Deyin ki Allahümme salli alâ Muhammedin…" şeklinde cevap verdiğini anlatır.[79] İkincisi, Kaʿb. b. Ucre hadisinin Hz.

[74] Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Matbaʿatü Dâireti'l-Meʿârifi'n-Nizâmiyye, 1329/1908), 9/40-6.
[75] İbn Hacer, *Tehzîb*, 9/45.
[76] İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/465.
[77] Nesâî, *Kübrâ*, 2/73, 9/27.
[78] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arâbî, 1392/1972), 4/124.
[79] Şâfiî, *Ümm*, 1/140.

Peygamber'in namazda kendisine salât okuduğu detayını içeren farklı bir tarikidir.[80] Ebû Hüreyre'den aktardığı rivayetteki "yani namazda" ifadesi bir râvi açıklaması görünümündedir ki rivayetin tenkit edilme sebeplerinden biri bu açıklamanın kime ait olduğunun belirtilmemesidir.[81] Kaʿb b. Ucre rivayeti ise bu bâbdaki rivayetlerin en meşhuru olup hadis kaynaklarında Şâfiî'nin aktardığı şekilde geçmemektedir.

Şâfiî iki rivayeti de yalancılıkla itham edilmiş metrûk bir râvi olan hocası İbrahim b. Muhammed'den nakletmektedir.[82] Tahâvî Şâfiî'nin iki hadisi de hocası İbrahim b. Muhammed'den naklettiğini ve İbrahim'in "hadisi delil olarak kullanılamaz" birisi olduğunu belirtmiş, iki tarikin de sabit olmadığına işaret etmiştir.[83] İbnü'l-Münzir de Şâfiî'nin önemli bir hadisi atladığını ve hadisleri rivayetinin delil olarak kullanılması caiz olan birinden rivayet etmediğini ifade eder.[84] Burada atladığı söylenilen hadisin Abdullah b. Mesʿûd'dan aktarılan ve Şâfiî'nin bu konudan bahsederken aktarmadığı teşehhüd hadisi olduğu söylenebilir. Sonuç olarak Şâfiî'nin bu konuda delil olarak kullandığı hadislerin hem sened hem de metin olarak sahih olmadığını söylemek mümkündür.

2.2.1. Fadâle b. Ubeyd Hadisi

Nevevî'nin namazda salâta vacip hükmünün verilebilmesi için destekleyici mahiyette zikrettiği Fadâle b. Ubeyd (ö. 53/673) hadisi[85] konu etrafında delil olarak zikredilen hadislerin başında gelir. Bu hadis, kaynaklarda sadece mezkûr sahâbîden aktarılmış olup şâhidi yoktur. Kaynaklarda birbirine yakın lafızlarla geçmektedir.[86] Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) naklettiği rivayet şu şekildedir: "Hz. Peygamber, namazında Allah'ı yüceltmeden ve Nebî'ye salât etmeden dua eden bir adam gördü ve dedi ki: 'Bu (adam) acele etti'. Sonra onu çağırdı ve ona veya başkasına 'Sizden biri dua ettiğinde Rabbini yüceltme ve övmeyle başlasın. Sonra Nebî'ye salât etsin, sonra da dilediğini istesin.' buyurdu."

Rivayetin namazda salât okunmasıyla ilgili delil olarak kullanılmasının sebebi metinde geçen "yedʿû fî salâtihî" ve "izâ sallâ ehadüküm" ifadeleridir. Ancak buradaki "fî salâtihî" ifadesinin "duasında" anlamında olması ve ifadenin "duasında niyaz eden" şeklinde anlaşılması, "izâ sallâ" ifadesinin de "namazı kılıp bitirdiğinde" anlamına gelmesi

[80] Şâfiî, *Ümm*, 1/140.
[81] Rivayeti zayıf sayanların gerekçeleri ile ilgili bk. İbn Hacer, *Feth*, 11/164.
[82] Tam adı İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahyâ'dır. Onunla ilgili ayrıntılı için bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/158-61.
[83] Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/181.
[84] İbnü'l-Münzir, *el-Evsat*, 3/213.
[85] Nevevî, *el-Minhâc*, 4/124.
[86] Ebû Dâvûd, "Tefrîʿu ebvâbi'l-vitr", 23; Tirmizî, "Daʿavât", 65; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Hasan Muhammed el-Mesʿûdî (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1348/1930), "Sehv", 48; Nesâî, *Kübrâ*, 2/71; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/363; İbn Hibbân, *Sahîh*, 5/290; Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/175; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezu hicr li'l-buhûs ve'd-dirâsât el-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1432/2012), 2/211; Hâkim, *Müstedrek*, 1/342, 391.

mümkündür. Bu durumda hadiste kastedilen "namazdan sonra yapılan dua" olur.[87] Övgü kısmı Tahiyyât duasına hamledilerek mezkûr ifadelerin "namaz içinde dua", yani Tahiyyât'tan sonra salât şeklinde anlaşılabileceği de ifade edilmiştir.[88]

Vacip olduğuna ittifak edilen Tahiyyât'ın bu kişi tarafından terk edilmesi ve Hz. Peygamber'in o kişiden namazın iadesini istememesi, övgü kısmının Tahiyyât'a yorulmasını zorlaştırır. Bu sebeple Fadâle hadisinde Tahiyyât ve Salli-Bârik dualarının kastedilmesi uzak bir ihtimaldir. Tirmizî'nin bu hadisi "Namaz" bölümlerinde değil, dua bölümünde zikretmesi de bu sebeple olmalıdır. Buna göre rivayetin namazdan sonra veya farklı bir zamanda bir duanın nasıl yapılacağı hususunda olması ihtimali daha yüksektir. Nitekim rivayetin lafızları salâtla ilgili herhangi bir vucûbiyete delalet edecek şekilde değildir. Zira Resûlullâh bu şahsa uygun dua etme şeklini öğrettikten sonra, namazı eksik kılan kimseye yaptığı gibi, namazı tekrarlamasını istememiştir. Bu da mezkûr rivayetin iddia edildiği gibi Salli-Bârik dualarının namazın farzlarından/vaciplerinden olduğuna delil getirilemeyeceği şeklinde yorumlanmıştır.[89] O yüzden buradaki duayı namazın haricinde isteğe bağlı bir dua olarak görmek daha makul görünmektedir.

Rivayet "Ebû Hâni Humeyd b. Hâni[90] → Ebû Ali Amr b. Mâlik[91] → Fadâle b. Ubeyd" şeklinde her tabakada tek râvi tarafından aktarılmıştır. Bu râvilerin tamamı Buhârî'nin rivayetlerini *es-Sahîh*'e almadığı râvilerdendir. Bu sebeple rivayet isnâd yönünden Buhârî'nin belirlediği sıhhat şartlarına uymamaktadır.[92]

Hâkim *el-Müstedrek*'te bu hadisi salâtın teşehhüdden sonra okunması gerektiği hususunda delil olarak aktardıktan sonra Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğunu ve bilinen bir illetinin bulunmadığını söylemiştir.[93] Yukarıda zikredildiği gibi Buhârî bu râvilerin tamamını, Müslim ise Amr b. Mâlik'i *es-Sahîh*'ine almamış olduğu hâlde bu rivayete "Şeyhayn'ın şartlarına uygundur." hükmünün verilmesi yanlıştır.[94] Buhârî ve Müslim'in bu

[87] Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 4/248; Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübarekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'ü't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 9/315.

[88] Azîmâbâdî ifadeyi iki yorumu da içerecek şekilde ihtimalli olarak şerh eder (Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 4/248).

[89] Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 6/18; İbn Abdilber, *Temhîd*, 16/192.

[90] Humeyd b. Hâni hakkında fazla bilgi yoktur. O, İbn Hibbân gibi hakkında cerh bilgisi bulunmayan râvileri güvenilir görenlerin sika saydığı bir râvidir. Râvi için bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/50-1.

[91] Amr b. Mâlik'in hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte onu sika sayanlar vardır. Hakkında bk. Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarabad: Matba'atu Meclisi Dâireti'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, 1371/1952), 6/259; İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/96.

[92] Buhârî bir râvinin rivayetlerini *es-Sahîh* dışında bırakma, yani tamamen eleme kararına onun rivayetlerini incelemesi sonucunda varır. Râvinin çok hata yapması veya rivayetlerinde çokça garâbet ve nekâret bulunması gibi kusurların onun kararlarında etkili olduğu görülmüştür (Zeyd Taban, *Buhârî'yi Yeniden Okumak: Şartlar ve Asıl Hadisler* [İstanbul: İFAV, 2026], 92-107).

[93] Hâkim, *Müstedrek*, 1/391.

[94] Zehebî bu rivayetle ilgili sessiz kalmıştır. Mukbil b. Hâdî el-Vâdi'î (ö. 2001) ise *Evhâm'ul-Hâkim elletî sekete aleyhâ'z-Zehebî* isimli çalışmasında Amr b. Mâlik'in "Şeyhayn'ın ricâlinden olmadığını" belirtmiştir (Hâkim, *Müstedrek*, 1/391).

hadisi *es-Sahîh*'lerine almamaları ve rivayetin râvileri hakkındaki tutumları bu hadiste veya râvilerinde bulunan gizli bir illet sebebiyle rivayetin muallel olma ihtimalini akla getirmektedir.[95]

2.2.2. Zayıflığı Açık Olan Diğer Rivayetler

Bu konuda delil olarak zikredilen hadislerden biri de "Nebî'ye salât etmeyenin namazı makbul değildir" hadisidir.[96] Hâkim bu hadisi aktardıktan sonra Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygundur demiş, ancak onların hadisin râvisi Abdülmüheymin'i *Sahih*'lerine almadıklarını da belirtmiştir. Zehebî *Telhîs*'inde bu râvinin "vâhî" olduğunu söyleyerek çok zayıf olduğunu vurgulamıştır.[97] Beyhakî, hadisi namazda salât ile ilgili deliller arasında zikrettikten sonra bu râvinin zayıf olduğunu da belirtmiştir.[98] *es-Sünenü'l-Kübra*'da ise aynı hadisten sonra mezkûr râvinin rivayetleriyle ihticâc edilemeyecek biri olduğunu dile getirmiştir.[99] Ayrıca Buhârî, Abdülmüheymin hakkında "münkeru'l-hadis" demiştir.[100] Bu sebeple rivayetin isnâd bakımından Şeyhayn'ın sıhhat şartlarına uymaktan çok uzak, zayıf bir hadis olduğu açıktır.

Bu rivayetin Hz. Aişe'den nakledilen bir tariki daha vardır ki Beyhakî, onun isnâdında Amr b. Şimr ve Câbir el-Cu'fi (ö. 128/745-6) isminde iki zayıf râvinin bulunması sebebiyle zayıf olduğunu belirtmiştir.[101] Aynı râvilerin aktardığı konuyla alakalı şu iki rivayet de aynı sebepten ötürü zayıf sayılmıştır: İlki Hz. Peygamber'in Büreyde'ye hitaben "Teşehhüdde şunları asla bırakma: Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim onun resûlü olduğuma [şehâdet etmek], bana ve tüm peygamberlere salât etmek ve Allah'ın salih kullarına selam vermek",[102] ikincisi "Kim namaz kılar da bana ve Ehl-i beyt'ime salât etmezse namazı kabul olmaz"[103] rivayetidir.

Yine Hâkim'in delil olarak zikrettiği hadislerden biri de İbn Mesûd'dan merfû olarak nakledilen "Namazda teşehhüdü yapan şöyle desin: Allahümme salli alâ Muhammedin…" rivayetidir.[104] Bu rivayete Hâkim'in *el-Müstedrek*'i ve Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sı

---

[95] Buhârî'nin *es-Sahîh*'ine almadığı asıl hadislerin bir illet sebebiyle dışarıda bırakıldığına dair bk. Taban, *Buhârî'yi Yeniden Okumak*, 185-196, 289-290. Örnek rivayetler için ayrıca bk. *age*, 196-285. Konuyla ilgili benzer sonuçlara ulaşan ve farklı örnekleri içeren başka bir çalışma için bk. Muhammed Râyık, *İ`râdu'l-İmâmi'l-Buhârî ani'l-hâdîsi'l-asl fi'l-bâb fi'l-Câmi`i's-Sahîh* (Amman: Dâru'l-Fârûk, 1443/2022).

[96] Hâkim, *Müstedrek*, 1/392; Beyhakî, *Hilâfiyyât*, 3/200.

[97] Hâkim, *Müstedrek*, 1/392.

[98] Beyhakî, *Hilâfiyyât*, 3/200.

[99] Beyhakî, *Kübrâ*, 2/529.

[100] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Dibâsî - Mahmud b. Abdulfettah en-Nahhâl (Riyad: en-Nâşir el-Mütemeyyiz li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1440/2019), 7/162.

[101] Beyhakî, *Hilâfiyyât*, 3/202; *Kübrâ*, 2/529.

[102] Beyhakî, *Hilâfiyyât*, 3/202.

[103] Beyhakî, *Hilâfiyyât*, 3/201-2; Dârekutnî, *Sünen*, 2/171.

[104] Hâkim, *Müstedrek*, 1/391-2; Beyhakî, *Kübrâ*, 2/529.

haricinde herhangi bir hadis kaynağında rastlanılmamıştır. Rivayet iki yerde de aynı isnâdla geçmektedir. Vâdiî bu rivayetin, isnâdında bir mübhem (isimsiz) râvi bulunması sebebiyle "sahih" kabul edilemeyeceğini belirtir.[105] Ayrıca isnâdda geçen Yahyâ b. es-Sebbâk hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.[106] Bu sebeplerle hadisin makbûl sayılması mümkün güzükmemektedir.

Konuyla ilgili İbn Mesûd'dan nakledilen mevkûf bir rivayet de bulunur: "Kişi teşehhüdü yapar sonra Nebî'ye salât eder, ardından kendisi için dua eder."[107] Hâkim'in de naklettiği[108] bu rivayeti İbn Hacer (ö. 852/1449) Şâfiî'nin hükmüyle ilgili en sağlam delil olarak nitelendirmiştir.[109] Bu rivayeti Ebû İshak'tan (ö. 127/745) nakleden Ebü'l-Ahvas'tır (ö. 179/795-6). İhtilat sebebiyle Ebû İshak rivayetlerinin ancak bazı muteber râvilerden nakledilenleri dikkate alınmıştır ki Ebü'l-Ahvas bunlardan değildir.[110] Ayrıca bu rivayeti Abdullah b. Mesûd'un geleneğine bağlılıkla bilinen Hanefî âlimlerin zikretmemiş olmaları ve bu rivayete rağmen namazda salâta müstehap/mendup hükmünü vermeleri düşündürücüdür. Bunun sebebi daha önce zikredilen ve "Sonra dilediği duayı seçip okusun." cümlesiyle biten İbn Mesûd'un merfû Tahiyyât hadisine ters düşmesi olabilir. Buna ilaveten Abdullah b. Mesûd'un Tahiyyât'tan sonra başka dualar ettiği nakledilmiştir.[111] Bunlardan biri Umeyr b. Saîd en-Nehâî'nin (ö.107-15/725-34) "Abdullah (b. Mesûd) bize namazda teşehhüdü öğretiyordu. Sonra 'Namazda teşehhüdü bitirdiğinizde söyle söyleyin: Allah'ım senden bildiğim bütün hayırları istiyorum (…)' dedi." rivayetidir[112] ki burada salât zikredilmemiştir. Namazda salât okumanın sahabîler arasında uygulanmadığını iddia eden Taberî de bu iddiası için Abdullah b. Mesûd'un teşehhüdden sonra okuduğu duaları içeren rivayetleri zikretmiş, Sad b. Ebî Vakkâs'ın teşehhüdden sonra salât okumadan başka bir dua okuduğunu "Teşehhüdü yaptıktan sonra şöyle derdi" ifadesiyle ortaya koyan bir rivayeti de eklemiştir.[113]

---

[105] Hâkim, *Müstedrek*, 1/391-2. İbn Hacer Mübhem râvinin hadisinin makbul olmadığını belirtir (*Nüzhetü'n-nazar fi tavdîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdullah b. Dayfullah [Riyad: Mektebetü Sefîr, 1422/2001], 125).

[106] İbn Hibbân *Sikât*'ında Yahyâ b. es-Sebbâk'ı zikretmiş, yukarıdaki isnâdda olduğu gibi "onun bir adamdan ve ondan da Saîd b. Ebû Hilâl'in hadis aktardığını" söylemekle yetinmiştir (Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât* [Haydarabad: Dâiretü'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, 1393/1973], 7/603). Bu durumda Yahyâ b. es-Sebbâk "mechûlu'l-ayn" olmaktadır. İbn Hacer onun hükmünün "mübhem râvi" ile aynı olduğunu söyler (*Nüzhetü'n-nazar*, 125).

[107] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/264.

[108] Hâkim, *Müstedrek*, 1/391.

[109] İbn Hacer, *Feth*, 11/164.

[110] Ahmed b. Hanbel'in Ebû İshak rivayetlerinde Ebü'l-Ahvas'ı tercih etmediğine dair bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Mesâil (İbn Hâni)*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1979), 2/220-1; Ebu'l-Mehâsin Cemalüddin Yusuf b. Hasen b. Ahmed İbnu'l-Mibred, *Bahru'd-dem fi men tekelleme fihî Ahmed bi medh ev zemm*, thk. Ravhiye Abdurrahman es-Süveyfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992), 74. Ebü'l-Ahvas'la ilgili ayrıca bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/282-3.

[111] Bu duaların bazısı için bkz. Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 237-239.

[112] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/264.

[113] Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 239-240.

Burada sahâbilerden namazda salâtı vacip gördüğü iddia edilen Ebû Mesʿûd el-Ensârî[114] ve ona isnâd edilen "Hz. Peygamber'e salât okumadan bir namaz kılsam, o namazın tamam olmadığını düşünürüm."[115] sözüne değinmek gerekir. Taberî bu hadisin mürsel olduğunu, isnâddaki Ebû Cafer'in Ebû Mesʿûd'a yetişemediğini ve onu görmediğini belirtir. Buna ilaveten o, yetiştiği kabul edilse dahi isnâdında Câbir el-Cû'fî'nin bulunması sebebiyle rivayete sahih denmesinin caiz olmayacağını söyler.[116] Gerçekten de Câbir çok eleştiri almış, hatta Nesâî'nin "metrûk" dediği bir râvidir.[117]

2.3. Namazda Salâtı Farz/Vacip Görmeyenlerin Delil Olarak Zikrettiği Rivayetler

Namazda salâtın farz olmadığı görüşünde olanların bu hususta kullandıkları en güçlü delil Abdullah b. Mesʿûd'dan aktarılan Tahiyyât rivayetleridir. Bunlardan biri, Hz. Peygamber'in Tahiyyât duasını öğrettiği ve sonu "[Tahiyyât duasını] yaptığında veyahut bitirdiğinde namazın da tamam olmuştur. Kalkmak istersen kalk, oturmak istersen otur." şeklinde biten rivayettir.[118] Hanefî mezhebi kaynaklarında çokça zikredilen bu rivayeti Şeybânî de aktarır ve "bununla amel ettiklerini ancak sonunda 'selâm' bulunduğunu" belirtir. Hükmü ve okunacağı yerle ilgili yorum yapmadan Hz. Peygamber'e salâtın nasıl olduğunu yine Ebû Hanîfe'den nakleder.[119]

İbn Mesʿûd rivayetinin en sağlam tariki ve versiyonu Ebû Hanîfe, Buhârî ve Müslim'in de rivayet ettiği hadistir. Bu versiyonda da Hz. Peygamber Tahiyyât duasını öğretir ve ardından "Sonra [kişi] hoşuna giden bir duayı seçer ve okur." der.[120]

Tahâvî, yukarıdaki hadisi iki tarikle aktardıktan sonra bu tariklerde geçen "Sonra [kişi] hoşuna giden bir duayı seçer ve okur." ve "Sonra dilediği sözü [yani duayı] seçer." gibi ifadelerin, teşehhüdden hemen sonra kişinin dilediği duayı okuması hükmüne delalet ettiğini, bu durumun teşehhüd ve selam verme arasında bir farzın bulunmasına mani olduğunu belirtir.[121] İbnü'l-Münzir de bu ifadelerden dolayı aynı görüşü savunmuş, burada bir vacip bulunsaydı bunun Hz. Peygamber tarafından öğretileceğini ve insanlara bir seçenek

[114] Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 2/137.
[115] Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 229.
[116] Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 257-258.
[117] İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/46-51.
[118] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/108-9; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Abdulganî Muhammed Ali (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010), "Salât", 84; İbn Hibbân, *Sahîh*, 5/291; Dârekutnî, *Sünen*, 2/166.
[119] Şeybânî, *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*, 1/136.
[120] Yakûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/53; Buhârî, "Ezân", 148, 150; "el-Amelu fi's-salât", 4; "İsti'zân", 3, 28; "Da'avât", 17; "Tevhîd", 5; Müslim, "Salât", 16.
[121] Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/182.

sunulmayacağını ifade etmiştir.[122] Geç dönem Hanefî fakihlerinden Kâsânî (ö. 587/1191) ve Mevsılî (ö. 683/1284) de aynı görüştedir.[123]

Taberî de namazda salâtın vacip/farz olmadığını ispatlamak için bu rivayeti delil olarak kullananlardandır. Buna ilaveten teşehhüdden sonra Hz. Peygamber'in okuduğu belirtilen ve arada salât zikredilmeyen rivayetleri de delil olarak zikreder.[124] Mezkûr İbn Mesʿûd rivayetiyle ilgili Taberî'nin ifadeleri dikkat çekicidir. O, "Sonra dilediği duayı seçsin" ifadesi sebebiyle "En güzel duanın Hz. Peygamber'e dua olduğu düşünüldüğünde burada Hz. Peygamber'e salât okumak gerekmez mi?" önermesine cevaben "Kitapta ve sünnette istenilen şekil dışında kişinin Allah'a yaklaşmaya çalışmasını hoş karşılamıyorum." demiş ve ümmetin amelinin ortada olduğunu, kimsenin Hz. Peygamber'in öğrettiği namaz şekline bir şey eklemediğini ifade etmiştir. Ancak namazda salât okuyan kişinin salât dışında ettiği dualar namazını bozmadığı gibi bunun da bozulmayacağını sözlerine eklemiştir.[125]

2.3. Buhârî ve Diğer Muhaddislerin Meseleye Yaklaşımı

Daha önce belirtildiği gibi Ebû Mesʿûd'dan nakledilen Salli-Bârik rivayetinin içeriğinde "namaz" kaydı bulunan hatalı tarikini Mâlik, Dârimî ve *Kütüb-i Sitte* müellifleri kitaplarına almamıştır. Ancak Buhârî dışındaki diğer müellifler "namaz" kaydını içermediği halde Salli-Bârik rivayetlerini namaz bölümlerinde nakletmiştir. Bugüne ulaşan kaynaklar içerisinde tespit edebildiğimiz kadarıyla bu duanın namaz bölümünde zikredildiği ilk hadis eseri Mâlik'in *Muvattâ*'sıdır. Onu Abdurrezzâk ve İbn Ebî Şeybe, onları da Dârimî ve Buhârî dışındaki diğer *Kütüb-i Sitte* müellifleri takip etmiştir.[126] Nitekim Ebû Davûd ve İbn Mâce "Teşehhüdden sonra Hz. Peygamber'e salât", Nesâî "Namazda Hz. Peygamber'i övme ve ona salât etme" bâbını açarak Hz. Peygamber'e salâtın namazda okunacak dualardan olduğu görüşünü açıkça belirtmiştir. Müslim'in teşehhüd rivayetlerinden hemen sonra Salli-Bârik rivayetlerini nakletmesi, Tirmizî'nin bu duaları namaz bölümünde aktarması ve Dârimî'nin teşehhüd bâbından hemen sonra "Hz. Peygamber'e salât" bâbını açması onların da bu görüşte olduğunu gösterir.

Buhârî ise salâtın namazda okunmasıyla ilgili herhangi bir rivayeti veya detayı *es-Sahîh*'e almadığı gibi kitabına aldığı Salli-Bârik rivayetlerini de namazla ilgili bölüm ve başlıklarda tahric etmemiştir. Onun Hz. Peygamber'e salâta dair açtığı bâblar incelendiğinde konuyu özel olarak tetkik ettiği anlaşılır. Nitekim Buhârî, "Teşehhüdden Sonra Vacip

[122] İbnü'l-Münzir, *el-Evsat*, 3/213.
[123] Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/58; Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 1/54.
[124] Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 230-236.
[125] Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 258-259.
[126] Müslim, "Salât", 65-69; Ebû Dâvûd, "Tefrîʿu ebvâbi'r-rukû", 34; Tirmizî, "Ebvâbu'l-vitr", 20; Nesâî, "Sehv", 49-54; İbn Mâce, "İkâmetu's-salât", 25; Mâlik, "Kasru's-salât", 66, 67; Abdurrezzâk, *Musannef*, 2/211-3; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/246-7.

Olmaksızın Seçilen (Okunan) Dua" adında bir bâb açmış ve kişinin teşehhüdden sonra dilediği duayı seçip okuyabileceğini ifade eden mezkûr Abdullah b. Mesûd rivayetini bâba asıl yapmıştır.[127] Başlıkta geçen "vacip olmaksızın" ifadesi Buhârî'nin, teşehhüdden sonra okunacak hiçbir duanın vacib/farz olmadığı görüşünde olduğunu gösterir. Burada itirazın Şâfiî'ye ve onu takip edenlere olduğu söylenebilir. Nitekim ondan önce kimsenin namazda salât okunmasına vacip/farz hükmü verdiğinin bilinmediği daha önce ifade edilmişti. Aynî (ö. 855/1451) bu bâbı koymakla Buhârî'nin Tahiyyât'ı "okumayı" bitirdikten sonra kişinin tercih edeceği duayı açıkladığını, başlıkta geçen "vacip olmaksızın" ifadesiyle de bâbın hadisinde geçen "okusun" emir kipine işaret ettiğini, buradaki emrin vucûbiyet değil müstehaplık ifade ettiğini belirtmiştir.[128] İbn Hacer de aynı görüşü serdetmiş ancak Buhârî'nin bâb başlığında belirttiği duaların bu bâbdan hemen önceki "(Namazda) Selâm Vermeden Önce Dua Etmek" bâbında geçen dualar olduğunu söylemiştir.[129] İbn Hacer'in bahsettiği bâb başlığının altında Hz. Peygamber'in namazda okuduğu vârid olan bir dua ile Hz. Ebû Bekir'in namazda okumak için bir dua öğretmesini istendiğinde kendisine tavsiye ettiği başka bir duayı içiren iki rivayet aktarmıştır.[130] Burada Buhârî'nin Salli-Bârik dualarını veya namazda salâta işaret eden herhangi bir bilgiyi aktarmadığı görülür. Onun bu kısımda naklettiği rivayetlerde mezkûr duaların namazda okunduğuna dair detaylar yer alır. Buradan hareketle Buhârî'nin teşehhüdden sonra okunacak dua için "namazda" kaydının bulunmasını esas aldığı, Salli-Bârik rivayetlerinin bu kaydı içeren tariklerinin sahih olmaması sebebiyle bu duayı namazla ilişkilendirmediği söylenebilir. Nitekim o, "Dualar" bölümünde açtığı "Namazda Dua" bâbında da sadece mezkûr Hz. Ebû Bekir hadisi, namazda dua adâbıyla ilgili inen bir âyetin sebeb-i vurûdu ve son olarak "sonra dilediği duayı seçip okusun" ifadesiyle biten Abdullah b. Mesûd hadisini aktarmıştır.[131] Salli-Bârik dualarını içeren rivayetleri *es-Sahih*'in başka yerlerinde aktarmasına rağmen burada da zikretmemiş olmasından, bu salâtla namaz arasında herhangi bir bağ kurmadığı netleşir.

Buhârî'nin Salli-Bârik rivayetlerini naklettiği başlıklar da bu savı destekler. Nitekim onun, Salli-Bârik rivayetlerini namaz bölümleri dışındaki üç farklı bölümde aktardığı görülür. İlk olarak "Ehâdîsü'l-Enbiyâ" bölümünde içeriğinde kendisinin ve ailesinin bahsi geçtiğinden Hz. İbrahim ve ailesiyle ilgili rivayetlerin yer aldığı kısımda iki farklı tarikle bu duayı nakleder nakleder.[132]

[127] Buhârî, "Ezân", 150.
[128] Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 6/119-20.
[129] İbn Hacer, *Feth*, 2/320-1.
[130] Buhârî, "Ezân", 149.
[131] Buhârî, "Da'avât", 17.
[132] Buhârî, "Ehâdîsu'l-Enbiyâ", 10.

İkinci olarak "Tefsir" bölümünde Ahzâb suresi 56. âyette geçen Nebî'ye salât emrinin tefsirine dair Salli-Bârik rivayetini aktarır. Böylece ayetteki emir ile bu duayı namazdan bağımsız şekilde alakalandırır.[133]

Üçüncü olarak da "Daʿavât" bölümünde peş peşe açtığı iki bâbda bu duayı nakleder. İlki "Nebî'ye salât" isminde bir bâb olup burada Hz. Peygamber'e nasıl salât edilmesi gerektiğini Salli-Bârik rivayetini naklederek ortaya koyar.[134] Hemen ardından Hz. Peygamber'den başkasına salât okunup okunamayacağını ifade eden bir bâb daha açar. Burada ise başka delillerin yanında içeriğinde Hz. Peygamber'den başkasına da salât okunduğundan Salli-Bârik rivayetinin bir versiyonunu naklederek başlıkta ifade ettiği hükmü delillendirir.[135] Yukarıda bahsedildiği gibi "Dualar" bölümünde "Namazda Dua" başlığı olduğu halde Salli-Bârik dualarını sadece mezkûr başlıklarda nakletmesi bu duayı namaz haricinde bir dua olarak gördüğünü gösteren en açık delillerdendir.

Mezkûr verilerden hareketle Buhârî'nin, ilgili rivayetlerin sahih olmaması sebebiyle namazda salât okuma uygulamasının sabit olmadığı görüşünde olduğu ve bu duayı namazda okunacak dualar arasında görmediği anlaşılmaktadır. Buna ilaveten onun salâtı namazla ilişkilendirmemesinde önceki nesillerin böyle bir uygulamasının bulunmadığına dair ilk bölümde geçen nakillerin de etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Buhârî'nin sahâbe ve tâbiûn görüşlerini derlediği bir eser yazdığı[136] ve Ehl-i Rey de dâhil öncekilerin kavillerini ezberlediği bilinmektedir.[137]

Sonuç

Bu çalışmada Buhârî'nin *es-Sahîh*'indeki tasarruflarından yola çıkarak yerleşik bir uygulama olan namazda salât okumanın dayanağının ne olduğu sorgulanmıştır. Bu uygulamanın Hz. Peygamber'in sünnetine dayandığını iddia eden âlimlerin delil olarak sundukları başta Salli-Bârik rivayetleri olmak üzere konuyla ilgili rivayetler incelenmiş, içeriğinde "namaz" kaydının yer aldığı rivayetlerin illetli, yani üzerine hüküm bina edilebilecek seviyede olmadığı, bu sebeple vacip olması bir yana bunlardan Hz. Peygamber'in namazda kendisine salât okuduğu veya okunmasını istediği sonucuna varılamayacağı anlaşılmıştır. Zaten bu uygulamaya vacip hükmünü veren Şâfiî de Ahzâb suresi 56. âyetteki emirden hareketle bu hükmü vermiş, rivayetleri ek delil olarak zikretmiştir.

Sahih hadislerde bir dayanağı olmamasına rağmen tarihi süreç içerisinde yerleşik bir uygulama hâline gelmesinin arkasındaki amilleri öğrenmek adına sahâbe ve özellikle

[133] Buhârî, "Sûretü'l-Ahzâb", 10.
[134] Buhârî, "Da'avât", 32.
[135] Buhârî, "Da'avât", 33.
[136] Ahmed el-Aktaş, *Kıssatü hayâti'l-Buhârî (sîre târîhiyye cedîde)* (Riyad: Merkezu İhsân li-Dirâsâti's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1446/2024), 480.
[137] Aktaş, *Kıssatü hayâti'l-Buhârî*, 63.

tâbiûnun büyüklerinin uygulamaları araştırılmış, bu iki nesilde böyle bir uygulamanın var olduğuna dair tatmin edici verilere ulaşılamamış, aksine bunun uygulanmadığına dair bulguların daha güçlü olduğu görülmüştür. Ancak tâbiûnun küçükleri döneminde mesele edilmeye başladığı anlaşılan namazda salâtın zaman içerisinde yaygınlaştığı, mezhep imamlarının görüşleriyle yerleşik hâle geldiği söylenebilir. Namazda salâtı farz gören azınlığın dışında kalan âlimlerin de bu duanın namazda okunmasına müstehap/mendup hükmünü vermeleri ve terk edeni kusurlu görmeleri bu uygulamanın yerleşmesini kaçınılmaz hâle getirmiş olmalıdır. Âlimlerin namazda duaya ayrılan teşehhüdden sonraki kısımda Hz. Peygamber'e dua edilmemesini edebe uygun bulmamaları ve bazı rivayetlerde müstecâb duanın hamdele ve salvele ile başlayan dua olduğunun ifade edilmesi onların bu hükmü vermesinde etkili olmuş olabilir.

Salâtın namazda okunmasını uygun gören fakihlerin müstehap/ mendup gibi bağlayıcı olmayan hükümler vermelerine rağmen terk edeni kusurlu saymaları, belki de Şâfiî'nin verdiği hükmün oluşturduğu tartışma zemini ve onu Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye gibi önemli isimlerin takip etmesi namazda salât okumanın geç dönem Hanefî âlimlerince dahi sünnet sayılması sonucunu doğurmuştur. Bu noktada namazda salâtı müstehap/mendup dahi görmeyen Taberî'nin "Kitapta ve sünnette istenilen şekil dışında kişinin Allah'a yaklaşmaya çalışmasını hoş karşılamıyorum." sözünün önemi ortaya çıkar.

Bu tartışma ortamının etkisinin hadis kaynaklarına da yansıdığı görülür. Nitekim *Sahîh-i Buhârî* hariç tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Mâlik'in *Muvattâ*'sı olmak üzere hadis kaynaklarının tamamında Salli-Bârik duaları namazla ilgili bölümlerde nakledilmiştir. Buhârî ise hem yetiştiği gelenekten hem de fikrî olarak yakın veya uzak durduğu önceki dönem fakihlerinden tamamen farklı davranmış, bu duayı içeren rivayetleri *es-Sahîh* içerisinde birçok yerde nakletmesine ve teşehhüdden sonra yapılacak dua ile ilgili başlıklar açmasına rağmen namazla ilgili hiçbir bölümde nakletmemiştir. Bu onun mezkûr duayı namazda okunacak dualar arasında görmediği anlamını taşır. Nitekim Buhârî'nin teşehhüdden sonra okunabilecek dualar için naklettiği sahih hadislerde bu duaların namazda okunduğuna/okunacağına dair detaylar bulunur. Salât rivayetlerinin bu detayı haiz versiyonlarının sahih olmaması sebebiyle Buhârî'nin bu duayı namazda okunabilecek dualar arasına almadığı anlaşılır. Buhârî'nin diğer hadis müelliflerinden farkını en açık şekilde gösteren bu örnekten de anlaşılacağı üzere *es-Sahîh*'in salt hadis kaynağı olarak görülmemesi, İslami ilimlere dair meselelerde onun tercihlerinin dikkate alınması büyük bir önem taşımaktadır.

Kaynakça

Abdurrezzâk, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Sanʿânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-Aʿzamî. Hindistan: el-Meclisu'l-ʿİlmî, 2. Basım, 1403/1983.

Ahmed b. Hanbel - İshâk b. Râhûye. *Mesâil (İshâk b. Mansûr el-Mervezî el-Kevsec)*. Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1425/2002.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Mesâil (Abdullah b. Ahmed)*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1401/1981.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Mesâil (İbn Hâni)*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1979.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Mesâil (Salih b. Ahmed)*. thk. Fazlurrahman Din Muhammed. Delhi: ed-Dâru'l-İlmiyye, 1408/1988.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.

Aksoy, Zübeyir. *Temel Hadis Kaynaklarında Hz. Peygamber'e Salât ve Selâm Getirmeyle İlgili Rivâyetlerin İsnâd ve Metin Yönünden İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Aktaş, Ahmed. *Kıssatü hayâti'l-Buhârî (sîre târîhiyye cedîde)*. Riyad: Merkezu İhsân li-Dirâsâti's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1. Basım, 1446/2024.

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Komisyon. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî. *Avnü'l-mabûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Banaz, Şaban. *Hz. Peygamber'e Salavat Getirmek*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *el-Hilâfiyyât beyne'ş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe ve ashâbihî*. thk. Muhammed b. Abdulfettâh Ebû Şezâ en-Nahhâl. Kâhire: er-Ravzâ li'n-Neşri ve't-Tevzîʿ, 1436/2015.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kâhire: Merkezu hicr li'l-buhûs ve'd-dirâsât el-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1432/2012.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü's-sağîr*. thk. Abdulmu'tî Emîn. Pakistan: Câmi'atü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1410/1989.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Dibâsî - Mahmud b. Abdulfettah en-Nahhâl. Riyad: en-Nâşir el-Mütemeyyiz li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1440/2019.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed-Said Bektaş. Beyrut, Medîne: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dârü's-Sirâc, 1431/2010.

Cihangeri, Hayri. *Namazda Okunan Duaların Hadisler Açısından Değerlendirilmesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.

Dârekutnî, Ebû Ömer Ali b. Ahmed ed-. *Sünen*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1424/2004.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-. *Sünen*. thk. Abdulganî Muhammed Ali. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşʿas es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-ʿİlmiyye, 1. Basım, 1430/2009.

Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhîm. *el-Âsâr*. thk. Ebû'l-Vefâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Hâkim, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mukbil b. Hâdî el-Vâdiʿî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1417/1997.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Aʿlâmu'l-hadîs*. thk. Muhammed b. Saʿd Âli Suʿûd. Mekke: Câmiʿatü Ümmi'l-Kurâ, 1. Basım, 1409/1988.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Meʿâlimu's-sünen*. nşr. Muhammed Râğib et-Tabbâh. Halep: et-Tabʿatü'l-ʿİlmiyye, 1. Basım, 1351/1932.

Hırakî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin. *Metnü'l-Hırakî alâ mezhebi Ebi Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybanî*. Kahire: Dâru's-Sahâbeti li-t-Turâs, 1413/1993.

Işık, Hidayet. "Hz. Peygamber (S.A.S.)'e Salat ve Selam Getirme ile İlgili Bir Araştırma". *Diyanet İlmi Dergi* 15/4 (1989), 263-286.

İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî. *el-Kâfî fî fıkhı ehli'l-Medîne*. thk. Muhammed el-Moritânî. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîsiyye, 1400/1980.

İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî, Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî. Fas: Vizaratu Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâm, 1387/1967.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-taʿdîl*. Haydarabad: Matbaʿatu Meclisi Dâireti'l-Meʿârifi'l-Osmâniyye, 1371/1952.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed el-Kûfî. *Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Lübnan: Dâru't-Tâc, 1. Basım, 1409/1989.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1390/1970.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdullah b. Dayfullah. Riyad: Mektebetü Sefîr, 1422/2001.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. Hindistan: Matbaʿatü Dâireti'l-Meʿârifi'n-Nizâmiyye, 1329/1908.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. Haydarabad: Dâiretü'l-Meʿârifi'l-Osmâniyye, 1393/1973.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîh*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Nîsâbûrî. *Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-Aʿzamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Komisyon. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-ʿİlmiyye, 1. Basım, 1430/2009.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsîl ve'ş-şerh ve't-tevcîh ve't-taʿlîl fî mesâʾili'l-Müstahrece*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1408/1988.

İbnu'l-Mibred, Ebu'l-Mehâsin Cemalüddin Yusuf b. Hasen b. Ahmed. *Bahru'd-dem fi men tekelleme fihî Ahmed bi medh ev zemm*. thk. Ravhiye Abdurrahman es-Süveyfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî. *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ ve'l-ihtilâf*. thk. Ebû Hammâd Ahmed b. Muhammed. Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî. *el-İşrâf alâ mezhebi'l-Ulemâ*. thk. Ebû Hammâd Ahmed b. Muhammed. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü Mekkete's-Sekâfiyye, 1425/2004.

Kâdı İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi-taʿrîfi hukûki'l-Mustafâ*. thk. Komisyon. Amman: Dâru'l-Feyhâ', 1407/1986.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesʿûd b. Ahmed. *Bedâiʿu's-sanâiʿ fî tertîbi'ş-şerâiʿ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.

Kayrevânî, Abdullāh b. Ebî Zeyd. *er-Risâle*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Kudûrî, Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrîd*. thk. Komisyon. Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006.

Mâlik, Ebû Hamza Mâlik b. Enes b. Nadr el-Ensârî. *el-Muvattâ*. thk. Muhammed Mustafa el-Aʿzamî. Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1. Basım, 1425/2004.

Mâlik, Ebû Hamza Mâlik b. Enes b. Nadr el-Ensârî. *el-Müdevvene (Sahnûn)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî. *el-Hâvî'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfi'î ve hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

Mehâmilî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Muhammed. *el-Lübâb fi'l-fıkhi'ş-Şâfi'î*. thk. Abdulkerim el-Umerî. Medine: Dâru'l-Buhârî, 1416/1995.

Menbicî, Ali b. Zekeriyya. *el-Lübâb fi'l-cemʿ beyne's-sünneti ve'l-Kitâb*. thk. Muhammed Fazl Abdulazîz. Şam: Dâru'l-Kalem, 1414/1994.

Merğinânî, Ali b. Ebû Bekir Burhânuddîn. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedi'*. thk. Talâl Yusuf. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Mertoğlu, M. Suat. "Salâtüselâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/23-4. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Mervezî, Muhammed b. Nasr. *İhtilâfu'l-Fukahâ*. thk. Muhammed Tahir Hakim. Riyad: Edvâu's-Selef, 1420/2000.

Mervezî, Muhammed b. Nasr. *Taʿzîmu kadri's-salât*. thk. Abdürrahîm Abdulcebbâr. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1406/1985.

Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr*. Kahire: Matbaʿatu'l-Halebî, 1356/1937.

Mübarekfûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'ü't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *el-Câmiʿu's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr en-Nasır. thk. Mehmed Zihnî Efendî vd. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1433/2011.

Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ. *el-Muhtasar*. Beyrut, 1410/1990.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *es-Sünen*. thk. Hasan Muhammed el-Meşûdî. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1. Basım, 1348/1930.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arâbî, 1392/1972.

Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV, 2015.

Râyık, Muhammed. *İ`râdu'l-İmâmi'l-Buhârî ani'l-hâdîsi'l-asl fi'l-bâbi fi'l-Câmi`i's-Sahîh*. Amman: Dâru'l-Fârûk, 1443/2022.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed es-. *el-Mebsût*. thk. Komisyon. Mısır-Beyrut: Matbaʿatu's-Saʿâde-Dâru'l-Maʿrife, ts.

Serinsu, Ahmet Nedim. "33/Ahzâb Sûresi 56. Ayeti Çerçevesinde Hz. Peygambere Salât ve Selâm Getirmenin Anlamı". *Dinî Araştırmalar* 4/10 (2001), 121-140.

Sülün, Murat. "Salâtuselâm Âyetinde Emredilen Nedir? el-Ahzâb (33) Suresinin 56. Âyetinin Tefsiri". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 4/1 (2018), 7-63.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1410/1990.

Şeybânî, Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasan eş-. *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdî Hasan el-Kîlânî. Beyrut: ʿÂlemu'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1982.

Şürünbülâlî, Hasan b. Ammar eş-. *Merâkı'l-felâh şerhu metni Nurü'l-îzâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005.

Taban, Zeyd. *Buhârî'yi Yeniden Okumak: Şartlar ve Asıl Hadisler*. İstanbul: İFAV, 2026.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî et-. *el-Muʿcemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 2. Basım, ts.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b Cerîr et-. *Tehzîbu'l-âsâr*. thk. Ali Rıza b. Abdullah. Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1. Basım, 1416/1995.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî et-. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Sadettin Ünal. İstanbul: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1416/1995.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî et-. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd et-. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1. Basım, 1419/1999.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1416/1996.

Tuzcu, Recep. "İsnad ve Metin Açısından Salavat Hakkındaki Bazı Rivayetlerin Tenkidi". *Mütefekkir* 7/14 (2020), 367-390.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz M. Murtazâ ez-. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-Funûni ve'l-Âdâb bi Devleti Kuveyt, 1422/2001.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Zîrî Hanedanının İlk Dönem Tarihi (373/984'e Kadar)

The Early Period of the Zirid Dynasty (Up to 373/984)

Abdulhalim OFLAZ

Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Iğdır University, Department of Islamic History and Arts, Division of Islamic History

e-posta: aoflaz74@gmail.com

Orcid: 0000-0002-9921-5444

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18.05.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Oflaz, Abdulhalim "Zîrî Hanedanının İlk Dönem Tarihi (373/984'e Kadar)". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 223-250. DOI: 10.34085/buifd.1865758

İntihal: Bu makale, İthenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Bu makalede, Berberî kabileleri içinde en geniş konfederasyonu oluşturan Sanhâce'nin Telkâte koluna mensup Zîrî hanedanının ortaya çıkışı ve 373/984 yılına kadar uzanan erken dönem tarihi incelenmektedir. Mağrib-i Evsat'ta teşekkül eden hanedan, Fâtımîler'in X. yüzyılda bölgede hâkim güç hâline gelmesiyle tarih sahnesine çıkmış ve yaklaşık iki asır boyunca Mağrib'in siyasi, iktisadi ve toplumsal yapısında etkili olmuştur. Zîrîler, Fâtımîler ile Endülüs Emevîleri arasında Mağrib-i Aksâ'nın hâkimiyeti için süregelen rekabette önemli bir rol oynamıştır. Sanhâce kimliğiyle Fâtımîler'in yerel müttefiki olarak hareket eden hanedan, Zenâte baskısı ve Endülüs Emevî nüfuzuna karşı bölgede dengeleyici bir güç haline gelmiştir. Hanedanın Fâtımîler'e sağladığı en önemli destek, Zenâteli Ebû Yezîd en-Nükkârî (ö.336/947) liderliğindeki Hâricî-İbâzî harekete karşı Fâtımî iktidarının yanında yer almasıdır. Bu destek, Fâtımî Devleti'nin varlığını sürdürmesinde kritik bir rol oynamış; Zîrîler ile Fâtımîler arasındaki uzun süreli sadakat ilişkisi, hanedanın Mağrib'in iç kesimlerindeki hâkimiyetini giderek güçlendirmesini sağlamıştır. Fâtımîler'in hilâfet merkezini Mısır'a taşımalarının ardından bölgenin büyük bir kısmı fiilen Zîrîler'in kontrolüne girmiş ve böylece yarı bağımsız bir Zîrî hanedanı ortaya çıkmıştır. Ağırlıklı olarak birinci el kaynaklara dayanan bu makale, Zîrî hanedanının erken dönem tarihiyle sınırlandırılmıştır. Çalışmada hanedanın nesebi, Fâtımîler'e bağlı olarak üstlendiği siyasi rol, zaman içinde kazandığı idari ve askeri güç ile yarı bağımsız bir siyasi yapıya dönüşme süreci analiz edilmiştir. Türkiye'de bu hanedan üzerine yapılan müstakil çalışmaların sınırlı olduğu dikkate alındığında, makalenin Zîrîler'e yönelik akademik ilgiyi artırması ve Mağrib tarihinin daha derinlikli biçimde anlaşılmasına katkı sunması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Mağrib, Fâtımîler, Zîrîler, Zîrî b. Menâd, Bulukkîn.

Abstract

This article examines the emergence of the Zīrid dynasty, which belonging to the Talkāta branch of the Sanhāja, the largest confederation among the Berber tribes, and its early history up to the year 373/984. Established in the Maghrib al-Awsat, the dynasty rose to prominence with the Fāṭimids' emergence as the dominant power in the region during the tenth century and subsequently played a decisive role in the political, economic, and social structures of the Maghrib for nearly two centuries. The Zīrids played an important role in the ongoing rivalry between the Fāṭimids and the Umayyads of al-Andalus over the domination of al-Maghrib al-Aqṣā. Acting as the local allies of the Fāṭimids through their Ṣanhāja identity, the dynasty assumed a balancing role in the region against Zenāta pressure and Umayyad influence from al-Andalus. The most important support or service provided by the dynasty to the Fāṭimids was its siding with Fāṭimid authority against the Khārijī-Ibāḍī movement led by the Zenāta leader Abū Yazīd al-Nukkārī (d. 336/947). This support played a critical role in the survival of the Fāṭimid state; moreover, the long-standing relationship of loyalty between the Zīrids and the Fāṭimids gradually strengthened the dynasty's control over the interior regions of the Maghrib. Following the transfer of the Fāṭimid caliphal center to Egypt, much of the region came under de facto Zīrid control, leading to the emergence of a semi-autonomous Zīrid dynasty. Based primarily on first-hand sources, this study is limited to the early period of Zīrid history and analyzes the dynasty's genealogy, its political role within the Fāṭimid system, and its gradual acquisition of administrative and military power, culminating in a semi-independent political structure. Given the limited number of specialized studies on the Zīrids in Türkiye, the article aims to stimulate scholarly interest in the dynasty and contribute to a deeper understanding of Maghrib history.

Keywords: Islamic History, Maghrib, Fāṭimids, Zīrīs, Zīrī b. Manād, Bulukkīn.

Giriş

Zîrî hanedanı, Berberîler'in Sanhâce kabilesine mensup Telkâte koluna bağlı olup Fâtımîler döneminde Mağrib-i Evsat'ta, günümüzde büyük ölçüde Cezayir topraklarına tekabül eden bölgede tarih sahnesine çıkmıştır. Ortaçağ İslâm kaynaklarında Mağrib, doğuda Mısır'dan batıda Atlantik Okyanusu'na kadar uzanan Kuzey Afrika ile Güney Sahrâ'yı kapsayan geniş bir coğrafya olarak tanımlanmıştır. Günümüzde Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya ülkelerinin yer aldığı bu bölge, ortaçağ İslâm tarih ve coğrafyacıları tarafından farklı şekillerde tasnif edilmekle birlikte, bu tasnifler arasında en yaygın olanı ve günümüz Mağrib coğrafyasıyla da büyük ölçüde örtüşeni Mağrib-i Aksâ (Uzak Mağrib), Mağrib-i Evsat (Orta Mağrib) ve Mağrib-i Ednâ (Yakın Mağrib) şeklindeki üçlü bölünmedir.[1] Günümüzde Mağrib-i Aksâ Fas, Moritanya ve Cezayir'in batısını; Mağrib-i Evsat Cezayir'in orta kesimlerini; Mağrib-i Ednâ ise Cezayir'in doğusunu, Tunus ve Libya'nın batısını kapsamaktadır.[2] Bu çalışmada, tarihsel ve kavramsal tutarlılığı sağlamak amacıyla Mağrib-i Ednâ yerine İfrîkıye teriminin kullanılması tercih edilmiştir.

Mağrib'in İslâm dünyasına dâhil oluşu Hz. Ömer döneminde başlamış; Amr b. Âs'ın (ö.43/664) Berka[3] ve Trablusgarp'ı fethetmesiyle bölgede ilk kalıcı İslâmî varlık tesis edilmiştir.[4] Hz. Osman devrinde Mısır valiliğine getirilen Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'in (ö.656-57) Subeytıla'da[5] Bizans kuvvetlerine karşı kazandığı zafer, Mağrib fetihleri açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bunu takiben Zâtü's-savârî deniz savaşında Bizans donanmasının mağlup edilmesi, bölgedeki Bizans deniz hâkimiyetini sona erdirerek İslâm ilerleyişini pekiştirmiştir.[6] Bununla birlikte, Hz. Osman'ın hilâfetinin son yıllarında ve özellikle Hz. Ali döneminde yaşanan iç siyasî gelişmeler, İslâm toplumunun batıdaki fetih bölgelerine yeterince odaklanamamasına yol açmış; bu durum Mağrib'de elde edilen kazanımların geçici olarak kaybedilmesiyle sonuçlanmıştır. Söz konusu kesinti, Emevî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte sona ermiş ve bölge yeniden İslâm dünyasının etkin bir parçası hâline gelmiştir.

---

[1] İbrahim Harekât, "Mağrib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/ 314.

[2] Hüseyin Ali, *Mağrib ve Endülüs'te Murâbıtlar Devleti* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022), 17.

[3] Günümüz Libya'sında yer alan tarihi bir şehirdir. Şehir ile ilgili detaylı bilgi için bk. Mustafa L. Bilge, "Berka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/504-505.

[4] Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullâh Enîs et-Tabbâ' (Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 1987), 298-308; Abdurrahmân b. Abdillâh b. Abdilhakem, *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib*, thk. Abdülmun'im 'Âmir (Kahire: yy., 2001), 1/80-132.

[5] Subeytıla, Mağrib'da yer alıp Kayrevan'a yaklaşık olarak 115 km. uzaklıkta bulunan bir şehirdir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâr-ı sâdr, 1977), 3/187.

[6] Belâzürî, *Fütûh*, 317-319; İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısr*, 1/246-258; Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî, *el-Beyânü'l-muğrib fî ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. G. S. Colin-E. Levi Provençal (Beyrut: Dârü's-sekâfe, 1983), 1/8-14.

Emevîler döneminde Mağrib, zaman zaman yaşanan sorunlara rağmen genel olarak merkezi idarenin kontrolünde kalmış; ancak devletin son dönemlerinde ortaya çıkan iç karışıklıklar, merkezi otoritenin bölge üzerindeki hâkimiyetini zayıflatmıştır.[7] Bu durum, Abbâsîler döneminde de devam etmiş ve Mağrib, özellikle Hâricî hareketlerin yoğunlaştığı bir merkez hâline gelmiştir. Merkezi idare tarafından gönderilen valiler ve görevliler, bu ortamda etkin bir yönetim tesis etmekte zorlanmış; ortaya çıkan siyasi boşluk, Berberî unsurların öncülüğünde veya desteğiyle müstakil idari yapıların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Mağrib-i Aksâ'da yer alan Sicilmâse'de[8] Midrârîler (155-296/772-909); Mağrib-i Evsat'ta bulunan Tâhert'te[9] Rüstemîler (160-296/777-909); Mağrib-i Aksâ'da yer alan Fas'ta İdrisîler (172-375/789-985) ve İfrîkıye'deki Tunus'ta Ağlebîler (184-296/800-909) bölgenin öne çıkan siyasi aktörleri arasında yer almıştır.[10] Abbâsî baskısından kaçan Fâtımîler ise merkezi otoritenin zayıfladığı bu coğrafyayı siyasi faaliyetlerinin merkezi hâline getirmiş ve Sanhâce kabilesinin alt kollarından biri olan Kütâme'nin desteğiyle 296/909 yılında Ağlebî hâkimiyetine son vererek Şiî-İsmâîlî esaslara dayalı Fâtımî Devleti'ni kurmuşlardır. Bu süreçte batıda Zenâteliler ile doğuda Sanhâceliler arasında süregelen rekabet belirleyici olmuş; Sanhâce kabilesinin önemli unsurlarından biri olan Zîrîler, Endülüs Emevîleri'nin müttefiki durumundaki Zenâteliler'e karşı Fâtımîler'e bağlılık bildirerek onların en önemli askeri ve siyasi dayanaklarından biri hâline gelmiştir. Zîrîler, uzun yıllar boyunca Fâtımîler'e sadakatle hizmet etmiş; Mağrib'de Fâtımî hâkimiyetinin tesis edilmesinde, sürdürülmesinde ve Endülüs Emevî nüfuzuna karşı dengelenmesinde kilit bir rol üstlenmişlerdir. Fâtımîler'in Mısır'a intikalinden sonra da Mağrib'in kontrolü büyük ölçüde Zîrî hanedanı aracılığıyla sağlanmıştır.

Yaklaşık iki asır boyunca Mağrib'in siyasi, sosyal ve ekonomik yapısında derin ve kalıcı dönüşümlere etki eden, ikisi Mağrib'de biri Endülüs'te olmak üzere üç ayrı devlet kurmayı başaran Zîrî hanedanının erken dönem tarihine ilişkin olarak Türkiye'de müstakil ve kapsamlı bir akademik çalışmanın bulunmadığı görülmektedir. Mevcut literatürde, gerek

[7] Bu dönemde Mağrib bölgesindeki fetihler, siyasî gelişmeler ve bölgenin genel durumu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısr*, 1/260-284; İbn İzârî, *el-Beyân*, 1/16-45; Nadir Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika'nın Müslümanlar Tarafından Fethi* (Manisa: yy., 2007), 154-160; Adem Apak, "Kuzey Afrika'da İlk İslâm Fetihleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2(2008), ss. 159-173; Mehmet Salih Arı, *Haricilerin Kurduğu Devlet Rüstemiler* (Van: Bilge Adamlar Yayınevi, 2009), 44-45.

[8] Sudan tarafında bulunan, Fas ile arasında 10 günlük mesafe bulunan Magrip'te bir şehirdir. Hamevî, *Mu'cem*, 3/192.

[9] Günümüz Cezayir'in kuzeyinde yer alan tarihi bir şehirdir. Şehir ile ilgili detaylı bilgi için bk. Nadir Özkuyumcu, "Tâhert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/392-393.

[10] Aydın Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018),12; Abdulhalim Oflaz-Hüseyin Ali, *Son Fâtımî Halifesi Âdıd-Lidînillâh* (Ankara. İlâhiyat Yayınları, 2022), 10-20.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ndeki[11] gerekse MEB'in *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki[12] "Zîrîler" maddeleri hanedanın genel siyasi tarihine dair özet ve sınırlı bilgiler sunmakla yetinmektedir. Bunun yanı sıra Abdullah Erdem Taş ile Yusuf Sansarkan tarafından kaleme alınan "Zîrîlerin Fâtımî Hilâfetini Terkedip Abbasî Hilâfetini Tanımaları Sürecinde Şiî-Sünnî Mücadelesi" başlıklı makale[13] Zîrî hanedanına dair önemli veriler ihtiva etmekle beraber, esas itibarıyla Zîrî emîrlerinden Muiz b. Bâdis'in (406–454/1016–1062) hükümdarlık döneminde ortaya çıkan Şiî-Sünnî mezhebî mücadeleye odaklanmaktadır. Bu durum, hanedanın özellikle kuruluş ve yükseliş safhasının, literatürde müstakil ve bütüncül bir inceleme konusu olarak yeterince ele alınmadığını göstermektedir.

Bu çalışma, söz konusu boşluktan hareketle Zîrî hanedanının Fâtımîler'e bağlı bir askeri ve idari unsur olarak ortaya çıkışını, zamanla bölgesel bir güç hâline gelişini ve 373/984 yılına kadar uzanan erken dönem tarihî seyrini incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, hanedanın bilinen en eski atası olarak kabul edilen Menâd b. Menkûş[14] b. Zennâk'tan[15] başlamakta; onun Fâtımîler ile kurduğu ittifak ve tabiiyet ilişkisini, bu ilişkinin oğlu Zîrî döneminde kurumsal bir nitelik kazanmasını ve özellikle Bulukkîn b. Zîrî'nin askeri ve siyasi faaliyetlerini merkeze almaktadır. Bu çerçevede Bulukkîn'in Mağrib genel valiliğine yükseliş süreci, bu yükselişi mümkün kılan siyasi ve askeri şartlarla birlikte ele alınmaktadır. Çalışmada ayrıca Zîrîler'in Zenâte–Sanhâce mücadelesindeki konumu, Fâtımî hâkimiyetinin Mağrib'de tesis edilmesi ve sürdürülmesindeki rolleri ile hanedanın idari ve siyasi kurumsallaşma süreci değerlendirilmektedir. Nitel araştırma yöntemine dayanan bu çalışma, temel İslâm tarihi kaynaklarını modern çalışmalarla mukayeseli ve eleştirel bir yaklaşımla ele almakta; olayları kronolojik bir çerçevede inceleyerek kabile ilişkileri, siyasi bağlılıklar ve askeri faaliyetler arasındaki nedensellik bağlarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda makale, Zîrî hanedanının erken dönemini bağımsız bir tarihsel evre olarak ele almayı ve Mağrib ile Endülüs tarihine ilişkin araştırmalar için daha sağlam bir analitik zemin oluşturmayı amaçlamaktadır.

[11] Cumhur Ersin Adıgüzel, "Zîrîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/460-463.

[12] Georges Marçais, "Zîrîler", *İA* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 13/575-577.

[13] Abdullah Erdem Taş-Yusuf Sansarkan, "Zîrîlerin Fâtımî Hilâfetini Terkedip Abbasî Hilâfetini Tanımaları Sürecinde Şiî-Sünnî Mücadelesi", *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2019), 546-571.

[14] İzzeddîn b. el-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987), 7/333; Abdurrahman b. Haldûn, *Divânü'l-Mübtede' ve'l-haber fi tarîhi'l-Arab ve'l-Berber ve 'âsarehüm min zevi'ş-şe'ni'l-ekber (el-'İber)*, ed. Halil Şehhâde (Beyrut: Dârü'l-fikr, 2000), 6/203.

[15] Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ bi ahbâri'l-eimmeti'l-Fatımîyyîn el-Hulefâ*, thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl (Kahire: Dârü't-tahrir, 1967), 1/93 (2 no'lu dipnot).

1. Zîrî Hanedanının Menşei ve İlk Teşekkül Süreci

Zîrîler, Sanhâce kabilesine bağlı Telkâte alt kabilesine mensup bir hanedandır. Yaklaşık yetmiş alt kabileden oluşan[16] Sanhâce'nin kökeni ile ilgili tarihçiler ve nesep bilginleri iki temel nazariye ileri sürmüşlerdir. Berberî tarihçi ve soy bilginlerinin kahir ekseriyetine göre Sanhâce, Berberîler'in Berânis ve Bütr şeklindeki klasik tasnifinde [17] Berânis koluna mensup olup Bernes b. Berr'in soyundan gelen yedi büyük Berberî kabileden biridir.[18] Buna karşılık öncülüğünü İbnü'l-Kelbî'nin (204 [206]/819 [821]) yaptığı ve Taberî (ö. 310/923),[19] İdrîsî (ö. 560/1165),[20] İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233),[21] İbn Hallikân (ö. 681/1282)[22] ve İbn Ebî Zer' (ö. 741/1340)[23] gibi tarihçi, coğrafyacı ve biyografların bir kısmı tarafından da benimsenen diğer bir görüşe göre Sanhâce, Yemen'den Kuzey Afrika'ya göç eden Himyerî kökenli bir Arap kabilesidir.[24] Ancak Sanhâce'nin Bernes b. Berr'in soyundan geldiği görüşünü kabul eden ilk dönem âlimlerinden İbn Hazm (ö. 456/1064), Sanhâce'nin Berberîler'in bir kolu olduğunu vurgulayarak Berberîler'i Himyer asıllı saymanın açık ve bariz bir hata olduğunu belirtmiş, bu iddiayı ileri sürenlerin Yemen kökenli bazı tarihçiler olduğunu ifade ederek söz konusu görüşü kesin bir dille reddetmiştir.[25] Son dönem araştırmacılarının bir kısmı ise Sanhâce'nin menşeine dair temel kaynaklarda yeterli ve tatmin edici bilgilerin bulunmadığını ileri sürmekte; bu kabilenin Araplar ve diğer Sâmî topluluklardan ayrı olduğunu, onlarla herhangi bir dil, ırk veya menşe birliği taşımadığını savunmaktadır. Aynı araştırmacılar, günümüzde Sanhâce'nin kökenini kesin biçimde ortaya koyabilecek dilbilimsel veya benzeri ispat vasıtalarının da mevcut olmadığını ifade etmektedirler.[26]

---

[16] Abdullah b. Ebî Zer', *el-Enîsü'l-mutrib bi-ravzi'l-kırtâs fî ahbâri mülûki'l-Maġrib ve târîh-i medîneti Fâs* (Rabat: Dârü'l-mansûr, 1972), 120.

[17] Berânis grubu Bernes b. Berr'in; Bütr grubu ise Mâdğîs el-Ebter b. Berr'in soyundan gelmektedirler. Buna göre iki grubun ortak atası Berr olup onun da soyu Ken'ân b. Hazm b. Nûh'a dayanmaktadır. Bk. Hâdî Roger İdrîs, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, Arapçaya çev. Hammâdî es-Sâhilî (Beyrut. Dârü'l-garb el-İslâmî, 1992), 1/31-32.

[18] İbn Haldûn, *el-'İber*, 6/201; Mehmet Özdemir, "Sanhâce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/105.

[19] Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-umem ve'l-mülûk*, thk. Ebü'l-Fadl İbrâhîm, (Kahire: Dârü'l-maârif, 1967), 1/207.

[20] eş-Şerîf el-İdrîsî, *Kitâbu Nüzhetü'l-Müştâk fî İhtirâki'l-âfâk* (Kahire: Mektebetüs-sekâfeti'd-diniyye, 2002), 1/223;

[21] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/62.

[22] Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâr-ı sâdr, 1968), 1/304.

[23] İbn Ebî Zer',*el-Enîsü'l-Mütrib*, 119-120.

[24] İdrîs, *es-Sanhâciyye*, 1/33-34.

[25] Ebû Muhammed Alî b. Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn (Kahire: Dârü'l-maarif, 1962), 2/495.

[26] G. Marçais-Neşet Çağatay, "Sanhâce", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 10/193.

Diğer Berberî topluluklar hakkında olduğu gibi Sanhâce kabilesi hakkında da en tafsilatlı bilgileri aktaran müelliflerin başında İbn Haldûn (ö. 808/1406) gelmektedir. Ona göre Sanhâce, Berberî kabileleri arasında nüfus bakımından en kalabalık olanlardan biridir. Nitekim İbn Haldûn, bu kabileye mensup toplulukların dağlık ve ovalık bölgelerin tamamına yayılmış durumda bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca onun kaydettiğine göre bazı ilim ehli, Sanhâce'nin, Berberîler'in yaklaşık üçte birini teşkil ettiğini ifade etmiştir.[27] Bu veriler, Sanhâce'nin Mağrib tarihinde demografik ve coğrafî açıdan geniş bir etki alanına sahip olduğunu göstermektedir.

Takriben yetmiş alt kabileden oluşan Sanhâce konfederasyonunun büyük bir kısmı, uzun süre çöl bölgelerinde göçebe bir hayat sürmüş, geçimini esas olarak hayvancılıkla sağlamıştır. Tarımsal faaliyetlere yabancı olan bu toplulukların, ekmekle ilk defa bölgeye uğrayan tüccarlar vasıtasıyla tanıştıkları belirtilmektedir. Gündelik beslenme alışkanlıkları ise ağırlıklı olarak et ve süt ürünlerine dayanmaktaydı.[28] Bu yönüyle Sanhâce, klasik göçebe Berberî yaşam tarzının belirgin örneklerinden birini teşkil etmektedir.

Buna karşılık Zîrî ailesinin mensup olduğu Telkâte kabilesi, erken dönemlerden itibaren yerleşik hayat tarzını benimsemişti.[29] IV/X. yüzyılda Telkâte kabilesi, Kabiliya bölgesi hariç olmak üzere Mağrib-i Evsat'ta, büyük ölçüde günümüz Cezayir'in Kostantîne[30] eyaletine tekabül eden alanda ikamet etmekteydi. Bu dönemde kabilenin liderliğini Zîrîler'in atası Menâd b. Menkûş yürütmekteydi.[31] Telkâte kabilesinin erken dönemlerden itibaren yerleşik bir hayat tarzını benimsemiş olması, Zîrî ailesinin ilerleyen süreçte askeri ve idari sorumluluklar üstlenmesini mümkün kılan kurumsallaşmaya elverişli bir zemin oluşturmuştur.

Ünlü Tunus asıllı Fransız tarihçi Roger İdrîs'in aktardığına göre Menâd b. Menkûş, Ağlebîler Devleti henüz yıkılmadan önce Sicilmâse yakınlarında kendi adıyla anılan *el-Kal'atü'l-Menâdiyye'*de bulunmuş ve burayı hâkimiyet sahasının merkezi hâline getirmiştir. Ağlebîler'in yıkılmasının ardından ise kabilesiyle birlikte doğuya yönelmiştir.[32] Ünlü Mağribli tarihçi İbn İzârî'nin (ö. 712/1312), peygamberlik iddiasında bulunan Bergavata hâkimi Yûnus'un istila etmek ve davasını kabul ettirmek amacıyla 301/913-14 yılında bölgeye

[27] İbn Haldûn, *el-'İber*, 6/201.
[28] İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-Mütrib*, 120.
[29] Marçais-Çağatay, "Sanhâce", 10/193.
[30] Cezayir'in doğusunda kale-şehir olarak inşa edilen bu yer, nüfus ve savunma açısından büyük ve sağlam bir şehir konumunda olup yüksekliği ve sağlam yapısı nedeniyle kuşların bile zor ulaşabildiği bir konuma sahiptir. Detaylı bilgi için bk. Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Muğrib fî zikri bilâdi İfrîkiyye ve'l-Mağrib* (Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, ty.), 63; Hamevî, *Mu'cem*, 4/349; Muhammed Rezûk, "Kostantîne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/224-225.
[31] Marçais-Çağatay, "Sanhâce", 10/193; Özdemir, "Sanhâce", 36/105.
[32] İdris, *es-Sanhâciyye*, 1/37.

geldiğinde Menâd'ın söz konusu kalede bulunduğunu belirtmesi,[33] Roger İdrîs'in tezini destekler niteliktedir. Bu veriler ışığında, İbn Haldûn'un bazı Mağrib tarihçilerine dayandırdığı "*Menâd, İfrikiye'nin bir kısmı ile Mağrib-i Evsat'ı ele geçirip buralarda Abbâsîler adına hüküm sürdü ve Ağlebîler'in hâkimiyetine girdi,*" şeklindeki rivayetin[34] zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Zira Telkâte kabilesinin Mağrib-i Evsat'a yerleşmesi, Ağlebîler'in yıkılışından ve Fâtımîler Devleti'nin kuruluşundan sonraki döneme rastlamaktadır.

Menâd b. Menkûş, kabilesi içinde nüfuz ve itibar sahibi bir şahsiyet olarak tanınmıştır. Zenginliği, çok sayıda erkek evlada sahip olması ve özellikle misafirperverliğiyle şöhret kazanmıştır.[35] Kaynaklarda, yolcuların sığındığı bir mescidinin bulunduğu, Menâd'ın namaz vakitlerinde bu mescide geldiği, burada karşılaştığı yabancıları evinde misafir ettiği ve ayrılmak isteyenlere azık ile çeşitli ihsanlarda bulunduğu zikredilmektedir.[36] Bununla birlikte Menâd'ın vefat tarihi ve yeri kesin olarak bilinmediği gibi, oğlu Zîrî'nin kabile liderliğini resmen ne zaman devraldığına dair de açık bir bilgi mevcut değildir.[37] Ancak Zîrî'nin, babası hayattayken fiilen liderlik görevleri üstlendiği ve bazı askeri faaliyetleri yönettiği bilinmektedir.[38]

Ünlü Memlük tarihçisi Nüveyrî (ö.733/1333), Zîrî'nin çocukluk ve ilk gençlik dönemine dair bilgileri, Zîrîler hânedanına mensup tarihçi İbn Şeddâd es-Sanhâcî'nin (ö. 582/1186'dan sonra)[39] günümüze ulaşmayan *Kitâbü'l-Cem' ve'l-beyân fî ahbâri'l-Kayrevân* adlı eserine dayandırmaktadır. Bu rivayetlere göre Zîrî, erken yaşlardan itibaren belirgin liderlik vasıflarıyla temayüz etmiş; gençlik döneminde kabilesinden ve yakın akrabalarından oluşan bir grup savaşçıyı etrafında toplayarak öteden beri rekabet ve çatışma hâlinde bulundukları Berberîler'in diğer önemli kolu Zenâte kabilesinin çeşitli kollarına karşı akınlar düzenlemiştir. Bu seferlerden ganimetlerle dönmesi ve ganimetlerin paylaşımında kendisine hiçbir ayrıcalık tanımaması, onun bölgedeki itibarını daha da artırmıştır. Zîrî'nin giderek artan nüfuzu, Sanhâce konfederasyonuna bağlı bazı kabileler ile Zenâte gruplarının kendisine karşı ittifak kurmasına yol açmışsa da bu mücadelelerin tamamı Zîrî'nin üstünlüğüyle sonuçlanmıştır. Bu süreçte Zîrî, İfrîkıye ve Mağrib coğrafyasında adı efsaneleşen bir lider olarak temayüz etmiştir.[40] Söz konusu rivayetler, Menâd'ın bazı askeri harekâtların sevk ve idaresini oğlu Zîrî'ye bıraktığını, ilerleyen yaşlarında ise hâkimiyetinin bir kısmından onun lehine feragat

[33] İbn İzârî, *el-Beyân*, 1/225.
[34] İbn Haldûn, *el-'İber*, 6/203.
[35] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/333; Şihâbüddîn Ahmed b. Abdulvahhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*, thk. Abdulmecid Turhaynî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004), 24/86.
[36] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/86.
[37] İdris, *es-Sanhâciyye*, 1/38.
[38] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/333.
[39] Geniş bilgi için bz. Sabri Hizmetli, "İbn Şeddâd, Abdülazîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/372-373.
[40] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/87-88.

ederek[41] kendisinden sonra kabilesinin liderliğine onu hazırladığını göstermektedir. Nitekim Menâd'ın vefatının ardından tüm liderlik görevlerini devralan Zîrî, hem şahsî kabiliyetleri hem de babasından edindiği tecrübeler sayesinde kısa sürede Berberî dünyasının en nüfuzlu liderlerinden biri hâline gelmiştir.[42]

2. Zîrî Ailesinin Fâtimîler'in Hizmetinde Tarih Sahnesine Çıkması

Zîrî, yukarıda zikredildiği üzere, henüz babası hayattayken Zenâte ve muhalif Sanhâce kabilelerinden oluşan müttefik kuvvetleri ağır bir yenilgiye uğratarak bölgedeki askeri gücünü açık biçimde ortaya koymuştur. Bu başarı, kısa sürede etrafında geniş kitlelerin toplanmasına ve mevcut yerleşim alanlarının artan nüfusu barındırmakta yetersiz kalmasına yol açmıştır. Bunun üzerine Zîrî, kendisine bağlı toplulukların iskân edilebileceği yeni ve güvenli bir merkez arayışına yönelmiş ve günümüzde Cezayir'in güneyinde yer alan Titteri sıradağlarının güneydoğu eteklerini bu amaç için en elverişli bölge olarak belirlemiştir. Su kaynakları bakımından zengin ve savunmaya elverişli bu bölgede 324/936 yılında müstahkem bir şehir inşasına başlanmış, Eşîr adı verilen bu yerleşim, Endülüs Emevîleri'nin müttefiki Zenâte kabilesine karşı Fâtımîler'in batı sınırlarını koruyacak stratejik konumu sebebiyle Fâtımîler'in tam desteğini almıştır. Bu durum, Halife Kâim-Biemrillâh'ın (ö.334/946) inşa sürecine özel önem vermesini beraberinde getirmiş; halife, Hamza,[43] Mesîle[44] ve Tubne[45] şehirlerinin ileri gelenleri aracılığıyla demir başta olmak üzere gerekli inşaat malzemelerini göndermiş, ayrıca bu merkezlerden ustaların ve dönemin seçkin bir mimarının Zîrî'ye yardımcı olmaları için talimat vermiştir. Kısa sürede tamamlanan ve doğal bir kale görünümü arz eden Eşîr, doğu cephesi dışında büyük ölçüde korunaklı bir yapı sergilemiş; sınırlı sayıda askerin görevlendirildiği bu cephe şehrin tek zayıf noktası olmuştur.[46] İnşasının ardından kısa zamanda mamur bir şehir hâline gelen Eşîr, tüccarların, âlimlerin ve fakihlerin göçüyle canlı bir merkez niteliği kazanmıştır. Zîrî'nin burada para bastırarak asker maaşlarını nakit olarak ödemeye başlamasıyla bölgede yaygın olan trampa usulü yerini dinar ve dirheme dayalı para ekonomisine bırakmıştır. Böylece daha önce deve ve çeşitli hayvanlar üzerinden yürütülen ticari muameleler altın ve gümüş para ekseninde şekillenmiş, şehrin güvenli ve korunaklı

[41] İdris, *es-Sanhâciyye*, 1/39.
[42] İbn Haldûn, *el-'İber*, 6/203.
[43] Hamevî'nin naklettiğine göre Hz. Ali'nin neslinden Hamza b. Hasan'ın inşa ettiği Afrika'daki bir şehirdir. Bk. Hamevî, *Mu'cem*, 2/302.
[44] Mesîle, Günümüz Cezayir'inin kuzeyinde, Hudne Dağı ile aynı adlı tuzlu ve sığ göl arasındaki ovada kurulmuş olup Cezayir'de aynı adla anılan vilâyetin merkezidir. Şehir ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ahmet Kavas, "Mesîle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/314-316.
[45] Tubne, İfrîkiye'nin batısında Zâb Nehri kıyısında yer alan ve Mûsâ b. Nusayr tarafından fethedilen bir belde olup Kayrevan ile Sicilmâse arasında ondan daha büyük bir şehir bulunmamaktadır. Hamevî, *Mu'cem*, 4/21.
[46] İdris, *es-Sanhâciyye*, 1/44; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/88-89. Ayrıca bk. Hamevî, *Mu'cem*, 1/202-203; M. Bencheneb, "Eşîr", *İA* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 4/394.

yapısı halkın Zenâteliler'in saldırılarına karşı kendini emniyette hissetmesini sağlamış ve bu durum geçim kaynaklarının hayvancılıktan tarıma doğru kademeli biçimde yönelmesini beraberinde getirmiştir.[47]

Bu noktada, Nüveyrî'nin Zîrî hanedanına mensup İbn Şeddâd es-Sanhâcî'ye nisbet ettiği, ancak tarihî verilerle örtüşmeyen bir rivayet üzerinde durmak gerekmektedir. Söz konusu rivayete göre Zîrî, Eşîr'in kuruluşunun ardından kardeşi Mâksin b. Menâd'ı yerine vekil bırakarak Mağrib seferine çıkmış; günümüzde İspanya'nın hâkimiyeti altında bulunan Melîle'nin doğusunda yer alan liman kenti Cürâve'ye yaklaştığında Endülüs Emevîleri adına bölgeyi yöneten Musa b. Ebü'l-'Âfiye tarafından kıymetli hediyelerle karşılanmış ve onun itaatini kabul etmiştir. Rivayetin devamında, İbn Ebü'l-'Âfiye'nin, Gumâre adlı küçük bir Berberî kabilesi içinde *Hâmîm* isimli bir şahsın peygamberlik iddiasında bulunduğunu Zîrî'ye bildirdiği, bunun üzerine Zîrî'nin Gumâreliler üzerine yürüyerek sahte peygamberi yakalattığı ve Eşîr'e götürdüğü ifade edilmektedir. Aynı anlatıya göre Eşîr'de toplanan fakihler meclisi, *Hâmîm*'i sorguya çekmiş; kendisine peygamberliğinin delili sorulduğunda, isminin Kur'ân'da geçtiğini ileri sürerek isminin "Hâmîm" ve babasının adının da "Minellâh" olduğunu iddia etmiş, bu görüşünü Kur'ân'da yer alan (حٰمٓ تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم)[48] ayetiyle temellendirmeye çalışmıştır; ancak fakihler bu beyanı geçerli kabul etmeyerek Hâmîm'i ölüm cezasına çarptırmış ve idam ettirmiştir.[49]

Ne var ki bu anlatı, hem kronolojik hem de siyasi bağlam açısından ciddi problemler içermektedir. Zira Eşîr şehrinin inşasına 324/936 yılında başlanmış ve tamamlanması birkaç yılı bulmuştur. Buna karşılık, dönemin kaynakları, *Hâmîm*'in bertaraf edildiği tarihi 315/927-928 olarak kaydetmektedir.[50] Dahası, bazı rivayetlerde *Hâmîm*'in Endülüs Emevî halifesi III. Abdurrahman'ın (ö.961) gönderdiği bir ordu tarafından ortadan kaldırıldığı açıkça ifade edilmektedir.[51] Bu durum, Zîrî'nin Eşîr'i kurduktan sonra söz konusu harekâta liderlik ettiği iddiasını tarihsel olarak imkânsız kılmaktadır.

Ayrıca Musa b. Ebü'l-'Âfiye'nin siyasi kariyeri de bu rivayetin güvenilirliğini zayıflatmaktadır. İbn Ebü'l-'Âfiye, 317/929 yılına kadar Fâtımîler'e bağlı kalarak Mağrib-i Aksâ'nın kuzeyi ile Mağrib-i Evsat'ın geniş bir kısmında hâkimiyet sürmüş, bu tarihten sonra ise Endülüs Emevî halifesine biat ederek onun adına hutbe okutmaya başlamıştır. Bu tercihin ardından Fâtımîler tarafından sevk edilen ordularla çeşitli tarihlerde mücadele etmek zorunda kalmış; kimi zaman hâkim olduğu toprakların büyük kısmını kaybederek ya müstahkem bir

[47] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/89; İdris, *es-Sanhâciyye*, 1/44.
[48] Câsiye, 45/1-2.
[49] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/89.
[50] Bekrî, *el-Muğrib*, 101; İbn İzârî, *el-Beyân*, 1/192; *Mefâhirü'l-Berber*, thk. Abdulkadir Bubâye (Dâru Ebî Rakrak, 2004), 174.
[51] Örnek olmak üzere bk. *Mefâhir*, 174.

şehre ya da Sahra Çölü'ne çekilmiştir. Buna rağmen Endülüs Emevîleri'ne olan bağlılığını istikrarlı biçimde sürdürmüştür. Ayrıca onun yeniden Fâtımî hilafetine itaat bildirdiğine dair kaynaklarda herhangi bir kayıt da mevcut değildir.[52] Bütün bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, bahse konu rivayetin tarihsel bir vakıayı yansıtmaktan ziyade, daha sonraki dönemlerde kurgulanmış bir anlatı olma ihtimalinin güçlü olduğu anlaşılmaktadır.

Zîrî b. Menâd, Sanhâce konfederasyonuna mensup bir kabile reisi olarak, Mağrib'de Fâtımî hâkimiyetinin tesis ve muhafazasında önemli roller üstlenmiştir. Özellikle Sanhâce'den sonra bölgenin en büyük Berberî unsuru olan Zenâteliler'in saldırılarına karşı Fâtımîler'in batı sınırını koruması, onun Fâtımî siyaseti açısından stratejik bir aktör olarak temayüz etmesini sağlamıştır. Ancak Zîrî'nin Fâtımîler'e sunduğu en hayati hizmet, Zenâteli Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin öncülüğünde Fâtımî Devleti'ni varlık-yokluk noktasına sürükleyen büyük isyana karşı sergilediği kararlı tutumdur.[53]

Hâricî-İbâzî mezhebine mensup bir muallim olan Ebû Yezîd, Fâtımîler'in Mağrib'de yeni tesis etmiş oldukları Şiî yönetimi hedef alan yoğun bir propaganda faaliyetine girişmiş, halkı Şîa'ya karşı cihada davet etmiştir. Bu çağrı kısa sürede geniş halk kitlelerinde karşılık bulmuş ve 332/943 yılında, ikinci Fâtımî halifesi Kâim-Biemrillâh döneminde büyük çaplı bir isyan patlak vermiştir. Endülüs Emevî yönetiminin, bu harekâta gizli fakat güçlü bir lojistik destek sağlaması, isyanın kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılmasında etkili olmuştur. Bölgedeki Sünnî halkın da, Ebû Yezîd'in mezhebî kimliğine rağmen, Fâtımîler'in Şiî propagandaları ve başta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olmak üzere sahabeye yönelik politikalarından duydukları rahatsızlık sebebiyle bu harekâta destek verdikleri görülmektedir.[54]

Altı ay gibi kısa bir sürede İfrîkıye'nin büyük bir kısmı Ebû Yezîd'in kontrolü altına girmiş,[55] Fâtımî orduları ise art arda yenilgilere uğramıştır. Bu gelişmeler üzerine Kâim-Biemrillâh, başkent Mehdiye'ye çekilerek şehri tahkim etmiş ve muhtemel bir kuşatmaya karşı hazırlık yapmıştır. Nitekim Ebû Yezîd kısa süre sonra Mehdiye önlerine gelerek şehri şiddetli bir kuşatma altına almıştır. Devletin varlığını tehdit eden bu kritik safhada halife, Zîrî başta olmak üzere bölgedeki kabile reislerine yardım çağrısında bulunmuştur.[56] Bu çağrıya icabet eden Zîrî, Sanhâce kuvvetlerinin başında Mehdiye'ye ulaşarak askeri dengelerin Fâtımîler

[52] İbn Ebü'l-Âfiye ile ilgili geniş bilgi için bk. İbn Haldûn, *el-'İber*, 6/176-180; İbrahim Harekât, "Mûsâ b. Ebü'l-Âfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/217-218.
[53] Georges Marçais, "Zîrîler", *İA* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 13/575.
[54] İbn İzârî, *el-Beyân*, 1/217-218; İdrîs İmâdüddin, *'Uyûnü'l-ahbâr ve fünûnü'l-âsâr*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, ty.), 7/5, 173; İbn Haldûn, *el-'İber*, 6/52; R. Basset, "Ebû Yezid", *İA* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 4/58.
[55] İdrîs, *es-Sanhâciyye*, 1/48.
[56] Ebû Yezid'in isyanı konusunda detaylı bilgi için bk. İmâdüddin, *'Uyûnü'l-ahbâr*, 7/5, 172-310. Ayrıca bk. Furkan Erbaş, *Halife Mansûr-Billâh Döneminde Fâtımîler* (Ankara: Fecr Yayıncılık, 2025), 58-122.

lehine değişmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Kaynaklar, Zîrî'nin gelişinin Ebû Yezîd cephesinde şaşkınlık ve ciddi bir endişeye yol açtığını kaydetmektedir. Tam bu esnada Kütâme birliklerinin davul ve sancaklarıyla Ebû Yezîd ve ordusunun arkasında belirmesi ve bunu gören Mehdiye halkının da hücuma katılmasıyla isyancı kuvvetler ağır kayıplar vermiş, Ebû Yezîd ise güçlükle canını kurtarabilmiştir.[57] Bu safhadan sonra Zîrî'nin, ayrıntıları kaynaklarda açıkça yer almayan birtakım çarpışmalarda Ebû Yezîd'le karşı karşıya gelmiş olması muhtemeldir. Muhtemelen bu gelişmeleri takiben Zîrî, erzak sıkıntısı yaşayan Mehdiye'ye bin deve yükü buğday göndermiş; ayrıca iki yüz Sanhâce süvarisi ile beş yüz köleyi de halifenin emrine tahsis etmiştir. Kaynaklar, halifenin bu destek karşılığında Zîrî'ye değerli hediyeler göndererek memnuniyetini ifade ettiğini belirtmektedir.[58]

Kuşatma devam ederken Kâim-Biemrillâh'ın Şevval 334/Mayıs 946'da vefatı üzerine hilâfet makamına geçen oğlu Mansûr-Billâh, askeri ve siyasi dengeleri gözeterek bu ölümü uzun süre gizlemiş, ardından savunma stratejisinden vazgeçerek Ebû Yezîd'e karşı planlı ve kararlı bir askeri takip süreci başlatmıştır. Bu süreçte Ebû Yezîd'in gerçek niyetlerini fark eden Sünnî unsurların desteklerini geri çekmeleri, isyan hareketinin çözülmesinde belirleyici bir etken olmuştur. Artan baskı karşısında mukavemet gücünü kaybeden Ebû Yezîd, Doğu Cezayir'in dağlık bölgelerine çekilmek zorunda kalmış; Mansûr-Billâh ile Zîrî'nin koordineli takibi karşısında sürekli geri çekilmiştir. Takibin kritik bir safhasında Zîrî, Ebû Yezîd'e yetişerek ona bir kılıç darbesi indirmişse de isyancı lider, askerleri tarafından son anda kurtarılmıştır. Bununla birlikte Ebû Yezîd, halifenin kesintisiz takibinden nihai olarak kaçamamış ve Muharrem 336/Ağustos 947'de yaralı hâlde Mansûr-Billâh'a esir düşmüş, beş gün gibi kısa süre sonra da aldığı yaraların etkisiyle hayatını kaybetmiştir.[59]

Ebû Yezîd isyanının bastırılması, Fâtımî Devleti açısından varlığını tehdit eden hayati bir tehlikenin bertaraf edilmesi anlamına gelirken, Zîrî'nin Fâtımî siyaseti içindeki konumunu da belirgin biçimde güçlendirmiştir. Bu süreçte Mansûr-Billâh, Zîrî'yi tecrübeli bir askeri lider ve güvenilir bir müttefik olarak kazanmış; Zîrî ise gerek Hâricî unsurların tasfiyesine yönelik askeri faaliyetlerde gerekse Mağrib-i Evsat'ta Fâtımî otoritesinin yeniden tesisinde etkin rol oynamıştır. Nitekim Ebû Yezîd'in ölümünün ardından oğlu Fadl'ın liderliğinde toparlanmaya çalışan Hâricî gruplar, Zîrî'nin kurduğu bir pusuda ağır kayıplara uğratılmış, Fadl kısa süre sonra öldürülmüş ve böylece isyanın kalıntıları da tamamen ortadan kaldırılmıştır. Bu gelişmelerin ardından Mansûr-Billâh, Endülüs Emevî halifesi adına hutbe okunduğu haberini aldığı Mağrib-i Evsat'ın kuzeyindeki Tâhert üzerine harekete geçmiş; Zîrî de topladığı kalabalık Sanhâce kuvvetleriyle bu sefere güçlü bir askeri destek sağlamıştır. Halife, bölgedeki

[57] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/192; İbn Haldûn, *el-'İber*, 4/54; Makrîzî, *İtti'âz*, 1/78.
[58] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/89.
[59] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/199-201; İbn Haldûn, *el-'İber*, 4/55-57; Çelik, *Fâtımîler*, 131-136; Taş-Sansarkan, "Şiî-Sünnî Mücadelesi", 552-553.

Fâtımî hâkimiyetinin tesisinde sağladığı belirleyici katkılar sebebiyle Zîrî'ye Sanhâce kabilesinin komutasını ve bölgesel idareyi tevdi etmiş, ayrıca kendisini ve maiyetindekileri hil'atler ve değerli hediyelerle taltif etmiştir.[60] Böylece Zîrî ailesi, Fâtımîler'in hizmetinde tarih sahnesine kalıcı biçimde çıkan bir siyasi ve askeri aktör hâline gelmiş; bu konum, ilerleyen süreçte hanedanlaşmaya dönüşecek yükselişin temelini oluşturmuştur.

Endülüs Emevîleri ile İfrîkıye merkezli Fâtımîler arasında siyasi, askeri ve mezhebi propaganda alanlarında derinleşen rekabet, özellikle Mağrib-i Aksâ ve Mağrib-i Evsat üzerindeki hâkimiyet mücadelesi etrafında giderek daha sert bir mahiyet kazanmıştır. Bu rekabet, söz konusu bölgelerde yaşayan kabilelerin siyasi tercihlerine de doğrudan yansımış; Endülüs Emevîleri'nin nüfuzunu tanıyan Zenâte konfederasyonu ile Fâtımîler'e bağlı Sanhâce kabileleri arasında on yıllarca süren ve yüksek can kayıplarına yol açan çatışmalar meydana gelmiştir. Ne var ki bu mücadelelerden doğrudan fayda sağlayan taraflar kabileler değil, onları kendi nüfuz alanlarında tutmayı başaran iki büyük siyasi güç olmuştur. Zira kabileler arası husumetin derinleşmesi, yerel unsurların merkezî otoritelere karşı müşterek bir cephe oluşturmalarını engellemiş; böylece Fâtımîler ve Endülüs Emevîleri, hem sınır güvenliklerini tahkim etmiş hem de bölgesel hâkimiyetlerini muhafaza edebilmişlerdir.

Zenâte–Sanhâce mücadelesi bağlamında kaynaklarda yer alan bazı rivayetler ise tarihî güvenilirlik bakımından tartışmalıdır. Nüveyrî'nin, İbn Şeddâd es-Sanhâcî'ye dayandırarak aktardığı ve modern araştırmacılardan tarihçi Roger İdrîs tarafından uydurma olarak nitelendirilen rivayet [61] buna örnektir. Söz konusu anlatıda, Zenâteliler'in lideri Kemât b. Medînî ez-Zenâtî'nin, Zîrî'nin yönetim merkezi olan Eşîr'e saldırısı ve bu saldırı sırasında Zîrî'nin henüz büluğ çağına ulaşmamış oğlu Kebbâb'ın savaş alanına çıkarak Kemât'ı öldürmesi konu edilmektedir. [62] Anlatının dramatik unsurlarla yüklü olması ve diğer kaynaklar tarafından teyit edilmemesi, bu rivayetin tarihsel bir olaydan ziyade kabile hafızasında şekillenmiş efsanevî bir anlatı olabileceğini düşündürmektedir.

Buna karşılık, Zîrî ailesinin Fâtımîler adına yürüttüğü askeri faaliyetler, kaynaklarda daha tutarlı ve kronolojik bir çerçevede yer almaktadır. Özellikle günümüz Cezayir'in kuzeydoğusunda yer alan ve tarih boyunca merkezî otoriteye karşı çıkan isyancı gruplar için bir sığınak işlevi gören Cebel-i Evrâs bölgesi, Fâtımîler açısından sürekli bir güvenlik sorunu teşkil etmiştir.[63] Bu bölgede Hevvâre ve diğer bazı kabileleri etrafında toplayarak Fâtımî hilâfetine isyan eden Saîd b. Yûsuf'a karşı Zîrî, oğlu Bulukkîn'i büyük bir askeri kuvvetle

[60] İbn Haldûn, *el-'İber*, 4/57-58; İdrîs, *es-Sanhâciyye*, 1/55-56.
[61] İdrîs, *es-Sanhâciyye*, 1/57.
[62] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/90.
[63] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/243.

görevlendirmiştir. Bâgâye[64] civarında meydana gelen çatışmalarda Bulukkîn, isyancı grupları ağır bir yenilgiye uğratmış; Saîd b. Yûsuf başta olmak üzere birçok isyancı lideri öldürerek kesik başlarını halifeye göndermiştir. Bu askeri başarı, bir yandan Bulukkîn'in ve dolayısıyla Zîrî ailesinin Fâtımî halifesi nezdindeki itibarını pekiştirirken, diğer yandan bölgede Zîrîler'e karşı kıskançlık ve husumetin artmasına da zemin hazırlamıştır.[65]

Fâtımî halifesi Mansûr-Billâh'ın 341/953 yılında vefatı üzerine yerine oğlu Muiz-Lidînillâh geçmiştir. Zîrî, önceki dönemde olduğu gibi yeni halifeye de derhal bağlılık bildirmiş ve Fâtımî hilâfetine olan sadakatini sürdürmüştür. Muiz-Lidînillâh, hilâfetinin ilk yıllarında bir taraftan ailesi içindeki muhtemel iktidar mücadeleleri ve saray çevresindeki komplo ihtimalleriyle, diğer taraftan da Cebel-i Evrâs bölgesinde henüz tamamen bastırılamamış Hâricî isyanlarıyla meşgul olmak zorunda kalmıştır.[66] Bu çerçevede 342/954 yılında bizzat kendisi büyük bir orduyla bölgeye hareket etmiş; Zîrîler de Bulukkîn b. Zîrî komutasında bir askeri birlikle bu sefere destek vermiştir. Halifenin Kayrevan'a geçmesinin ardından Bulukkîn, isyancı grupların üzerine sevk edilmiş; yapılan harekât neticesinde isyancıların önemli bir kısmı dağıtılmış, bir bölümü esir edilmiş, geri kalanlar ise bölgeden kaçmak zorunda kalmıştır.[67] Böylece Cebel-i Evrâs ve çevresinde Fâtımî otoritesi yeniden tesis edilmiştir.

Muiz-Lidînillâh, bu gelişmelerin ardından 343/954–955 yıllarında Zîrî'yi hilâfet merkezine davet etmiş; ona büyük bir ilgi göstermiş ve çeşitli ihsanlarda bulunmuştur.[68] Halifenin bu tutumu, Zîrî ailesinin Fâtımîler'e olan bağlılığını sembolik ve siyasi düzlemde daha da pekiştirmeye yönelik bir adım olarak değerlendirilmelidir. Nitekim bu dönemde Zenâte konfederasyonunun en güçlü kollarından biri olan İfren kabilesinin lideri Ya'lâ b. Muhammed, Endülüs Emevîleri'ne bağlılığını ilan etmiş ve bunun karşılığında Cezayir ile Tilimsân[69] valiliklerini elde etmiştir. Kısa sürede önemli bir askeri ve siyasi güç kazanan Ya'lâ b. Muhammed, Fâtımîler'in Mağrib siyasetinde ciddi bir tehdit unsuru hâline gelmiştir.[70] Bu bağlamda Muiz-Lidînillâh'ın Zîrî'ye yönelik yakın ilgisi, Zenâte liderliğine karşı Sanhâce

[64] Günümüz Cezayir'inin kuzeydoğusunda yer alan Bâgâye şehri Bicane ile Kostantîne arasında, İfrîkıye'nin batı sınırına yakın bir konumda yer almaktadır. Hamevî, *Mu'cem*, 1/325.
[65] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/90; Abdülkerim Özaydın, "Bulukkîn b. Zîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/414.
[66] Ferhât ed-Deşrâvî, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyye bi'l-Mağrib*, Arapça'ya çev. Hammâdî es-Sâhilî (Beyrut: Dârü'l-garb el-İslâmî, 1994), 329; Çelik, *Fâtımîler*, 152.
[67] Ebû Abdullah Muhammed b. Hammâd, *Ahbâru mülûki Benî 'Ubeyd ve sîretuhum*, thk. et-Tihâmî Nakra-Abdulhalim 'Uveys (Kahire: Dârü's-sahve, ty.), 83.
[68] İbn Haldûn, *el-'İber*,4/59.
[69] Cezayir'in kuzeybatısında Fas sınırına yakın bölgede bulunan bir şehirdir. Bk. Ahmet Kavas, "Tilimsân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/159-163.
[70] İdrîs, *es-Sanhâciyye*, 1/58.

kökenli Zîrî ailesini denge unsuru olarak güçlendirme stratejisinin bir parçası olarak okunmalıdır.

Zîrî hanedanının tarih sahnesine çıkışını belirleyen en kritik gelişme, şüphesiz Fâtımî Devleti'nin önde gelen kumandanlarından Cevher es-Sıkıllî'nin (ö. 381/992) 347/958 yılında Atlas Okyanusu'na kadar uzanan Mağrib seferi sırasında Zîrî ailesinin Fâtımî ordusuna sağladığı askeri destek ve bu seferde üstlendiği etkin roldür. Bu süreçte Mağrib-i Aksâ'da Fâtımî karşıtı bir atmosferin hâkim olması ve bölgedeki bazı Fâtımî emîrlerinin Endülüs Emevîleri'ne biat ederek merkezî otoriteyi zayıflatmaları, Fâtımî halifesini geniş çaplı bir askeri harekât başlatmaya sevk etmiş; bu görev devletin en tecrübeli kumandanlarından Cevher es-Sıkıllî'ye verilmiştir. Halife, Cevher'e Mağrib-i Evsat'tan geçişi sırasında Zîrî b. Menâd'ı yanına almasını emrederek Zîrî ailesinin sefere fiilen katılmasını özellikle istemiştir. Sefer esnasında Mesîle ve Zâb[71] bölgesi valisi Ca'fer b. Ali b. Hamdûn da Fâtımî ordusuna destek vermiş, yaklaşık yirmi bin kişiden oluşan ordu ilk olarak Tâhert üzerine yürümüştür. Şehrin hâkimi Ya'lâ b. Muhammed'in, daha önce Cezayir ve Tilimsân valiliği karşılığında Fâtımîler'e olan bağlılığını bozarak Endülüs Emevîleri'ne tâbi olması bu harekâtın temel gerekçesini oluşturmuş; Fâtımî ordusunun yaklaşması üzerine yeniden bağlılık bildiren Ya'lâ, merkezî otoriteyi zedeleyen tavrı sebebiyle Cevher tarafından idam edilmiştir.[72] Ya'lâ'nın ortadan kaldırılmasının ardından Cevher, kısa sürede Atlas Okyanusu sahillerine kadar uzanan Kuzey Mağrib-i Aksâ'nın büyük bir kısmını Fâtımî hâkimiyeti altına almış, ardından daha önce sonuç alınamayan Fas üzerine yönelerek uzun ve yıpratıcı bir kuşatma başlatmıştır. Kaynakların aktardığına göre, bu kuşatmanın başarıyla sonuçlanmasında Zîrî b. Menâd'ın askeri gayreti belirleyici olmuştur. İbnü'l-Esîr'in rivayetine göre Zîrî'nin gece düzenlediği ani baskın sayesinde şehir kapıları açılarak Fas 348/956 yılında ele geçirilmiştir.[73] Seferin başarıyla tamamlanmasıyla birlikte Tanca ve Sebte dışında Mağrib'in büyük bölümü Fâtımî hâkimiyetini kabul etmiş, bu süreçte Zîrî b. Menâd'ın nüfuz alanı önemli ölçüde genişlemiş ve Cevher, ele geçirdiği bazı yerlerle birlikte Tâhert'i de onun idaresine bırakmıştır. Böylece Zîrî, Cezayir bölgesinde geniş bir coğrafyada fiilî hâkimiyet kurarak güçlü bir siyasi ve askeri aktör hâline gelmiş; kısa bir süre sonra da onun emriyle oğlu Bulukkîn, Cezayir, Milîyâne ve Mêdêa şehirlerini kurarak bu merkezlerin idari sorumluluğunu üstlenmiştir.[74]

Fâtımî hanedanı, kuruluşundan itibaren Mısır'ı ele geçirerek hilâfetin siyasi ve idari ağırlık merkezini doğuya kaydırmayı stratejik bir hedef olarak benimsemiştir. Bu hedef doğrultusunda en kararlı adımları atan halifelerden biri de Muiz-Lidînillâh olmuştur. Ancak Cevher es-Sıkıllî gibi tecrübeli bir kumandanı ve ordunun önemli bir kısmını Mağrib'den

[71] Mağrib'de Tilimsân ile Sicilmâse arasında geniş topraklara ve köylere sahip bir bölgedir. Hamevî, *Mu'cem*, 3/124.
[72] Çelik, *Fâtımîler*, 157.
[73] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/261-262.
[74] İbn Haldûn, *el-'İber*, 6/204.

ayırmadan önce bölgede tam bir itaat ve istikrar ortamının sağlanması gerekiyordu. Bu sebeple halifenin emriyle Cevher, Mağrib'e ikinci bir askeri harekât düzenlemiştir. Ne var ki bu sefere Zîrî b. Menâd'ın katılıp katılmadığı hususu kaynaklarda açık ve net biçimde belirtilmemiştir.[75]

358/969 yılına gelindiğinde Muiz-Lidînillâh, Mağrib'in neredeyse tamamına ve Sicilya'ya hâkim durumdaydı. Aynı yıl Fâtımîler'in uzun süredir hedeflediği Mısır fethi de gerçekleşmiştir. Bu süreçte Zenâteli Hâricî kabilelerin desteklediği Ebû Hazer ez-Zenâtî isyanı patlak vermiş ve isyanın ulaştığı boyut, halifenin bizzat bölgeye gelmesini zorunlu kılmıştır. Halifenin gelişi üzerine isyancı destekçiler dağılmış, Ebû Hazer Cebel-i Evrâs'a kaçmıştır. Halife, isyancıların takibini Bulukkîn b. Zîrî'ye bırakarak başkente dönmüş; Ebû Hazer kısa süre sonra af talebinde bulunarak bağışlanmıştır.[76]

Fâtımî ordusunun Mısır'a yönelmesini büyük bir fırsat olarak değerlendiren Zenâteliler, Endülüs Emevî halifesi II. Hakem (ö.976) ile yeniden ittifak kurmuşlardır. Mağrâve koluna mensup Muhammed b. el-Hayr'ın liderliğinde Zîrî b. Menâd'ın hâkimiyetindeki Tâhert'e saldırmaları, Muiz-Lidînillâh'ın Mısır'a geçiş planlarını geçici olarak ertelemesine yol açmıştır. Halife veya Zîrî veyahut her ikisi tarafından görevlendirilen Bulukkîn,[77] İbnü'l-Hayr'ın üzerine yürümüş; yapılan şiddetli çatışmalar sırasında İbnü'l-Hayr'ın öldürülmesiyle isyan sona erdirilmiştir. Bulukkîn'in, isyancı liderlerin kesik başlarını halifeye göndermesi üzerine Muiz-Lidînillâh bu gelişmeyi büyük bir memnuniyetle karşılamıştır.[78] Lider kadrosunu kaybeden Mağrâveliler, Mağrib-i Evsat'tan çekilerek Mağrib-i Aksâ'ya yönelmişlerdir.[79]

Fâtımî halifesi Mansûr-Billâh tarafından Mesîle ve Zâb valiliğine tayin edilmiş olan Cafer b. Ali b. Hamdûn, Zenâte ve Kütâme kabileleriyle kurduğu ilişkiler sayesinde zamanla önemli bir güç kazanmıştır. Bu süreçte nüfuz alanını, rakibi Zîrî b. Menâd aleyhine genişletmiştir. Ancak kendi adına vergi toplamaya başlaması ve Endülüs Emevî halifesiyle yakınlaşması, Halife Muiz-Lidînillâh nezdindeki itibarını zayıflatmıştır. Zîrî b. Menâd'ın Ca'fer'i halife katında gözden düşürmeye yönelik girişimleri de bu durumu pekiştirmiştir.[80] Muiz-Lidînillâh'ın hilâfet merkezini Mısır'a taşıyacağı ve Mağrib'i Zîrî'ye bırakacağı yönündeki söylentiler de Ca'fer'i ciddi biçimde tedirgin etmiş olmalıdır.[81] Mevcut konumunu kaybedeceğini düşünen Ca'fer, halifenin başkente davetine icabet etmemiştir. Bunun

[75] İdrîs, *es-Sanhâciyye*, 1/61.
[76] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/314-315.
[77] İdrîs, *es-Sanhâciyye*, 1/63.
[78] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/327; Makrîzî, *İtti'âz*, 1/128; İbn Haldûn, *el-'İber*, 6/204.
[79] İsmail Yiğit, "Mağrâve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/169.
[80] Kavas, "Mesîle", 29/315.
[81] Muhammed b. Ebü'l-Kâsım İbn Ebû Dînâr, *el-Mü'nis fî ahbâri İfrîkiyye ve Tûnis* (Beyrut: Dârü'l-mesîre, 1993), 94.

ardından Fâtımîlerle bağlarını koparark Endülüs Emevîleri'ne tâbi olmuş ve Zenâte kabilesine katılmıştır. Zenâteliler, Zîrî'ye duydukları husumet sebebiyle Ca'fer'i desteklemiş ve onu liderliğe yükseltmiştir. Bu gelişme üzerine Halife Muiz-Lidînillâh, Zîrî'yi Ca'fer üzerine sevk etmiştir. Taraflar arasında çıkan şiddetli çatışmada Zîrî'nin atından düşmesi savaşın seyrini belirlemiştir. Yaklaşık yirmi altı yıl kabilesine liderlik eden Zîrî b. Menâd, bu savaşta öldürülmüş ve kesik başı Endülüs Emevî halifesi II. Hakem'e gönderilmiştir.[82]

3. Zîrî Hanedanının Kuruluşu

Nüveyrî'nin, İbn Şeddâd es-Sanhâcî'den aktardığına göre Zîrî b. Menâd vefat ettiğinde geride yüzden fazla erkek evlat bırakmış, bu çocukların tamamı cesaretleri, savaşçılıkları ve asil nitelikleriyle temayüz etmiştir. Öyle ki Zîrî bazı savaşlara sadece onlarla katılmıştır.[83] Bu durum, hanedanın askeri karakterinin ve liderlik geleneğinin büyük ölçüde aile bünyesinde şekillendiğini ortaya koymaktadır. Zîrî'nin ölümünün ardından oğulları arasından Ebü'l-Fütûh Yûsuf Bulukkîn'in herhangi bir ciddi muhalefetle karşılaşmaksızın kabile reisliğine kabul edilmesi ise, hem babası tarafından bu görev için bilinçli biçimde yetiştirilmiş olmasının hem de Zîrî hayattayken gerek kardeşleri gerekse Sanhâce kabilesinin ileri gelenleri tarafından bu tercihin fiilen ve zımnen onaylanmış olmasının doğal bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Zîrî öldürüldüğü sırada Bulukkîn Eşîr'de bulunmaktaydı. Babasının ölüm haberini alır almaz intikam hazırlıklarına girişmiş ve kısa sürede Sanhâce kabilesine mensup unsurlardan oluşan kalabalık bir ordu toplamıştır. Zîrî'nin öldürülmesinden derin üzüntü duyan Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillâh da Bulukkîn'e askeri teçhizat ve kuvvet desteği sağlamıştır. Bununla birlikte Bulukkîn, babasının öldürüldüğü savaşta Zîrî'nin emrinde bulunan askerlerden yalnızca üç kişinin ordusuna katılmasına izin vermiştir. Onun bu tutumu, liderleri öldürüldüğünde savaş meydanını terk eden ve canı pahasına dahi onu savunmayan bir topluluğun askeri ve ahlâki değer taşımadığına dair kanaatini yansıtmaktadır. 360/971 yılının sonbaharında güçlü bir orduyla Zenâte kabilesi üzerine yürümüştür. Sefer güzergâhı boyunca Mağrib-i Evsat'taki Berberî kabileleri itaat altına alarak stratejik bir güvenlik hattı oluşturmuş, böylece Zenâte ile girişeceği muhtemel bir çatışmada arkadan kuşatılma riskini ortadan kaldırmıştır. Nihayet Zenâte kuvvetleriyle karşı karşıya gelen Bulukkîn, şiddetli çarpışmaların ardından kesin bir zafer elde etmiştir. Savaşta çok sayıda Zenâteli öldürülmüş, kadınlar esir alınmış ve malları ganimet olarak ele geçirilmiştir. Hayatta kalabilenler ise Mağrib-i Aksâ'ya, Sicilmâse'ye kadar takip edilerek bölgeden sürülmüştür. Bulukkîn'in zaferin ardından savaş alanına dönerek üç gün boyunca burada kaldığı ve askerlerinin ölü cesetlerin yaydığı

[82] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/334; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/91; İbn Haldûn, *el-'İber*, 6/204.
[83] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/91.

kokudan şikâyet etmeleri üzerine, düşmanların kesilmiş başları üzerine kazanların yerleştirilmesini emrettiği nakledilmektedir. Yine rivayetlere göre, Zenâte ölülerinin cesetleri üst üste yığdırılarak tepecikler oluşturulmuş, müezzinler bu yığınların üzerine çıkarak ezan okumuşlardır.[84] Bu uygulamalar, dönemin savaş psikolojisini ve güç gösterisine dayalı siyasi-askeri anlayışını yansıtan sembolik eylemler olarak değerlendirilebilir.

Bu gelişmelerden anlaşıldığı üzere Bulukkîn'in siyasi ve askeri faaliyetlerindeki ilk icraatı babasının intikamını almak olmuştur. Ancak Zîrî'nin öldürülmesinde doğrudan rol oynayan Cafer b. Ali ele geçirilememiştir. Zira Cafer, Zenâte kabilesinin Zîrî'nin öldürülmesinden hoşnut olmadığını ve kendisine sağladıkları desteği çekmeye hazırlandıklarını fark edince, onları Bulukkîn'in intikam seferinin kaçınılmazlığı konusunda uyarmış ve bu doğrultuda onlarla birlikte sarp, engebeli ve ulaşılması güç bölgelere çekilme kararı almıştır. Bu esnada Cafer, malını ve ailesini gemilere bindirmiş, kölelerine de kısa bir süre sonra gemilerde kargaşa çıkarmalarını emretmiştir. Planlandığı üzere gemilerde karışıklık meydana geldiğinde ise sebebini öğrenmek bahanesiyle gemiye geçmiş ve geminin derhâl hareket etmesiyle Endülüs'e kaçmayı başarmıştır. Zenâte kabilesi mensupları Cafer'in kaçtığını fark ettiklerinde onu daha önce öldürmedikleri için pişmanlık duymuşlarsa da artık kendisini ele geçirme imkânını tamamen yitirmişlerdir.[85]

Sonuç olarak Bulukkîn, bu sefer neticesinde Mağrib-i Evsat'ı Zenâte kabilesinin nüfuzundan tamamen temizlemiş, onları Sicilmâse ve Sahra içlerine sürmüştür. Zenâte kabilesi bu ağır mağlubiyetin ardından uzun süre askeri ve operasyonel kabiliyetini kaybetmiştir. Bu durum, Fâtımî hilâfet merkezinin Mısır'a nakledilme sürecinde Mağrib cephesinin güvenliğini teminat altına alması bakımından halifeyi son derece memnun etmiştir. Halife, Bulukkîn'i tebrik edip ona babasının iktaları olan Eşîr, Tâhert ve diğer yerlere ilaveten Cafer b. Ali'nin iktası olan Mesîle, Zâb ve çevresini de ikta etmiştir.[86]

Halife kısa bir süre sonra, Muharrem 361/Kasım 971 tarihinde Bulukkîn'e bir mektup yazarak onu başkente davet etmiştir. Mektupta ayrıca Bulukkîn'den bütün askeri faaliyetlerini durdurmasını, Zenâte kabilesine hüsn-i muamelede bulunmasını ve onlardan alınmış olan tüm kadın ve çocuk esirleri serbest bırakmasını istemiştir. Bulukkîn halifenin bu emirlerini tereddütsüz ve harfiyen yerine getirmiştir. Aslında halifenin amacı, Bulukkîn'in operasyonel gücünü tamamen kaybetmiş Zenâte kabilesi ile uğraşmasından ziyade bütün gayretini bundan sonraki süreçte Mağrib'in genel emniyetinin sağlanmasına hasretmesiydi. Bu

[84] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/334; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/91-92; İbn Haldûn, *el-'İber*, 6/205; İdrîs, *es-Sanhâciyye*, 1/69-70.
[85] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/334.
[86] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/334; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/92; İbn Haldûn, *el-'İber*, 6/205.

bağlamda Bulukkîn, bir yandan halifenin huzuruna çıkmak üzere başkent Mansûriye'ye[87] gitmek için hazırlık yaparken, diğer yandan yönetimindeki Tâhert, Eşîr, Mesîle Biskre (Beskere), Tubne, Bâgâye ve Meccâne gibi bölgelere valiler tayin etmiştir.[88] Tunuslu tarihçi İbn Ebû Dînâr'ın belirttiğine göre Bulukkîn bu atamalara ilişkin yazışmalarında *Sultan'ın halifesi* unvanını kullanmıştır.[89]

Bulukkîn, hâkimiyeti altındaki bölgelere gerekli idari atamaları tamamladıktan sonra başkent Mansûriye'ye doğru yola çıkmıştır. Hilâfet sarayına ulaştığında Halife Muiz-Lidînillâh tarafından huzura kabul edilmiş ve büyük bir iltifatla karşılanmıştır. Halife, Bulukkîn'e ikramda bulunmuş, onu övmüş ve yiğitliğini takdir etmiştir. Hatta üzerindeki hil'ati çıkararak kendisine giydirmiş, kılıcını da bizzat kuşatmıştır. Bununla da yetinmeyen halife, Bulukkîn saraydan ayrılırken önünde lüks elbiselerle dolu kırk sandığın taşınmasını emretmiş, ayrıca komutanları için hil'at dolu balyalar hazırlatmış ve süslü, altın eyerli kırk at hediye edilmesini kararlaştırmıştır. Halifenin Bulukkîn'e gösterdiği bu samimi ilgi ve yakınlık, bölgede Sanhâce kabilesinin yanı sıra Fâtımîler'e sadık ikinci önemli Berberî unsuru teşkil eden Kütâme kabilesini rahatsız etmiş; ancak Bulukkîn'i halifenin gözünden düşürmeye yönelik entrikaları neticesiz kalmıştır.[90]

Bu arada halife bir an önce hilâfet merkezini Mısır gibi stratejik önemi haiz bir coğrafyaya nakletmek istiyordu. Ancak bu dönemde, Fâtımî davasının neşv u nema bulduğu Mağrib yönetimini kime bırakacağı sorusu yıllardır kafasını en çok meşgul eden şeydi. Bu görev için üç aday vardı. Kamuoyunda ilk aday olarak ismi en çok zikredilen ve devlette halife ve veliahttan sonraki üçüncü adam olan Üstâz Cevzer'di.[91] Fakat Cevzer'in böyle bir görevlendirmeye razı olmaması[92] dikkatleri diğer iki adaya yani Bulukkîn b. Zîrî ile Cafer b. Ali b. Hamdûn'a yoğunlaştırmıştır.

Ünlü Mısırlı tarihçi Makrîzî (ö. 845/1442) Mağrib'e vekil atama sürecini detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Ona göre Halife Muiz-Lidînillâh devletin idare merkezini Mısır'a nakletme kararını verdiğinde Mağrib'in yönetimini ilk etapta Mesîle ve Zâb hâkimi Cafer b. Ali b. Hamdûn'a bırakmayı düşünmüştür. Bu amaçla onu hilâfet merkezine çağırıp Mağrib yönetimini ona bırakmayı planladığını bildirmiştir. İbn Hamdûn ise şu cevabı vermiştir:

---

[87] Şehir hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Furkan Erbaş, "Fâtımîler Döneminde Mehdiye ve Mansûriye Şehirleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 421-425.

[88] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/92.

[89] İbn Ebû Dînâr, *el-Mü'nis*, 95.

[90] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/92.

[91] Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Furkan Erbaş, "Fâtımî Devlet Adamı Üstâz Cevzer es-Sıkıllî (ö. 362/973)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 303-325.

[92] Ebû Ali Mansûr el-Cevzerî, *Sîretü'l-Üstâz Cevzer*, thk. Muhammed Kâmil Hüseyin-Muhammed Abdülhâdî Şaîrre (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1954), 108-109.

> *Bu görevi yürütmem için oğullarından veya kardeşlerinden birini burada benim yanımda bırakacaksın. O sarayda otursun, yönetim işlerini ben çekip çevireceğim. Benden mal ile ilgili bir şey istemeyeceksin. Çünkü toplayacağım mallar harcadıklarımın karşılığında olacaktır. Mısır ile Mağrib'in birbirine uzak olması nedeniyle herhangi bir iş yapmak istediğimde senin emrini beklemeden yapacağım. Yargı, haraç ve diğer erklerin atama yetkisi de bende olacaktır.*

Halife, Cafer'in bu pervasızlığına çok kızmış ve: *"Cafer! (Bu şartların ile) sen beni mülkümden azlettin, işimde bana ortak olmak istedin, (devletin) vergileri ve görevlere atama hususlarını tekeline alıp beni devre dışı bıraktın. Kalk, sen şansını değerlendirmedin ve olgun davranmadın,"* diyerek onu huzurundan kovmuştur. Nitekim yukarıda da anlatıldığı üzere, bir müddet sonra Cafer'in Fâtımîler ile bağlarını tamamen koparmasında ve bölgedeki en büyük rakibi olarak gördüğü Zîrî b. Menâd ile savaşa girişmesinde, bu görüşmenin olumsuz neticelenmesi ve valilik ümidini kaybetmesi belirleyici olmuştur. Ardından halife, Bulukkîn'i huzuruna çağırarak Mağrib yönetimini üstlenmeye hazır olmasını istemiştir. Bulukkîn bu büyük teklifi önce: *"Efendimiz! Sen ve ataların Peygamber neslinden olmanıza rağmen Mağrib samimiyetle size boyun eğmedi. Ben bir Berberî Sanhâcî iken nasıl bana boyun eğecektir? Efendim, (bu teklifinle) beni kılıçsız ve mızraksız öldürmüş oldun, "* diyerek kabul etmek istememiştir. Ancak halifenin ısrarı üzerine, şu şartlar dâhilinde bu görevi kabul edebileceğini belirtmiştir:

> *Efendimiz! Kâdılık ve haraç görevlerine uygun görüp tercih ettiğin kimseleri ve istihbarata da güvendiğin birini ataman koşuluyla (bu görevi kabul ederim). Beni de onların hizmetinde olacağım şekilde görevlendirirsin ki her kim onlara isyan edip karşı çıkarsa onlar bana emretsinler, ben de gerekeni yapayım. (Devleti) yönetme işi onların olsun, ben ise onların hizmetinde olayım.*

Bulukkîn'in bu yaklaşımı halifeyi mutlu etmiş ve rahatlatmıştı. Artık Mağrib güvenilir bir vekilinin yönetiminde olacak, böylece kendisi de gönül rahatlığı ile Mısır'a gidebilecekti. Halifenin rahatladığını, amcası Ahmed b. Ubeydullah el-Mehdî'nin Bulukkîn'in sadakati hakkındaki sorusuna verdiği şu cevapta da açıkça görmekteyiz:

> *(Muhterem) amcamız! Yûsuf ile Cafer'in sözleri arasında ne kadar da fark var? Amca, biliyorum ki Cafer'in henüz işin başında istediği şey, Yûsuf'un durumunun en son evrileceği yerdir. Doğrusu süre uzadıkça Yûsuf, bağımsız hareket edecektir. Buna rağmen yönetim işini Yûsuf'a devretmek akıllı insanlar indinde en uygun, en güzel ve en iyi olandır. Bu ise ülkesini terk eden kimsenin yapacağı son şeydir.*[93]

Zîrî hanedanı, ataları Menâd'dan itibaren Fâtımîler'in Mağrib'deki en sadık müttefikleri arasında yer almış ve devlete önemli hizmetlerde bulunmuştur. Bu husus dahi tek başına Bulukkîn'in bu yetki devri konusunda seçilmesi için yeterli bir sebeptir. Özellikle İbn Hamdûn'un ihanetinden sonra Bulukkîn'in bu konuda rakipsiz kaldığını da unutmamak gerekir.

[93] Makrîzî, *İtti'âz*, 1/99-100.

Bir müddet sonra Bulukkîn, halifenin Mısır'a gitmek üzere hazırlıklarını tamamladığını öğrenince Zenâte kabilesinden ganimet olarak elde ettiği iki bin deveyle birlikte Fâtımî hazinelerini taşımak üzere hilâfet merkezi Mansûriye'ye gelmiştir. Kısa bir süre sonra halife, son hazırlıkları tamamlamak amacıyla Mansûriye'den ayrılarak Kayrevan yakınlarındaki Serdâniye Köyü'ne geçmiş ve burada karargâhını kurmuştur. Burada, takvimler Zilhicce 361/Ekim 972'yi gösterdiğinde halife, Bulukkîn'i *Ebü'l-Fütûh Seyfüddevle Yûsuf* unvanıyla taltif etmiş ve Sicilya ile Trablus hariç olmak üzere Mağrib'in idaresini kendisine devretmiştir. Ayrıca Bulukkîn'in bölgedeki nâibi olduğunu bildiren emirnameleri Mağrib'in muhtelif bölgelerine göndererek herkesin ona itaat etmesini emretmiştir. Burada halife ile Bulukkin arasında bölgenin idaresi ile ilgili son değerlendirmeler yapılmıştır. Kaynakların hemen tamamı, halifenin Mağrib'den ayrılmadan önce Bulukkîn'e çok sayıda tavsiyede bulunduğunu; ancak özellikle şu üç husus üzerinde ısrarla durduğunu kaydetmektedir:

> *Yûsuf, sana yaptığım tavsiyeleri unutsan da şu üç şeyi unutma! Sakın bedevilerden vergiyi, Berberiler'in (Zenâteliler'in) üzerinden de kılıcı kaldırma. Kardeşlerinden ve amcaoğullarından da kimseyi yönetim kademesinde görevlendirme. Çünkü onlar, bu işe kendilerinin senden daha layık olduklarını düşünecekler. Ayrıca başkent halkına da iyi davran.*[94]

Halife Muiz-Lidînillâh Serdâniye Köyü'ndeki karargâhında yaklaşık dört ay kaldıktan sonra Mısır'a gitmek üzere yola çıkmıştır. Onun emriyle Bulukkîn Mağrib'e dönmüş ve aynı gün, 11 Rebîülevvel 362/20 Aralık 972 tarihinde Kayrevan'a girmiştir.[95] Böylece Fâtımî hilâfetine bağlı, yarı bağımsız Zîrî hanedanı Kayrevan merkezli olarak resmen kurulmuştur. Bulukkîn'in Mağrib genel valisi olarak atanmasıyla bölge, İslâm tarihi açısından yeni bir safhaya girmiştir. Bu atamayla Mağrib'in yönetimi ilk defa Araplar'dan yerli Berberî unsurlara geçmiş ve ilk Berberî devletinin temelleri atılmıştır.

4. Zîrî Hanedanı Kuruluş Yıllarındaki İcraatları

Yukarıda zikredildiği üzere halife ile vedalaşan Bulukkîn aynı gün Kayrevan'a geçerek *Sultan Sarayı*'na yerleşmiştir. Bölge halkının yeni efendilerine karşı tutumlarından anlaşıldığı kadarıyla, bu atama halk nezdinde genel bir memnuniyetle karşılanmıştır. Bulukkîn, yönetiminin ilk safhasında öncelikle iç düzenin tesisine yönelmiştir. Ancak Fâtımî halifesinin Mısır'a gitmeden önce bölgede gerçekleştirmiş olduğu idari ve mali düzenlemelerin, kendi iktidar alanını sınırlandıran unsurlar teşkil ettiğini fark etmiştir. Bu sebeple İfrîkıye ve Mağrib'in tamamında yeni valiler ve vergi tahsildarları tayin etmiştir.[96] Bulukkîn'in bu

[94] İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/286; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/93; Makrîzî, *İtti'âz*, 1/99-100.
[95] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/93; İdrîs, *es-Sanhâciyye*, 1/81.
[96] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/93; İbn Ebû Dînâr, *el-Mü'nis*, 96.

müdahalesi onun valileri ile Fâtımî halifesinin Mısır'a gitmeden önce atamış olduğu valiler arasında yer yer çatışmalara neden olmuştur. Nitekim Bulukkîn tarafından Kuzey Afrika valiliğine getirilen Abdullah el-Kâtib ile halife tarafından buranın idaresiyle görevlendirilmiş olan Ziyâdetullah b. el-Kâdîm (ö. 367/977) arasında ciddi çatışmalar yaşanmıştır. Bu çatışmaların neticesinde Abdullah el-Kâtib, Ziyâdetullah'ı saf dışı bırakarak bölgenin fiilî idarecisi konumuna yükselmiştir. Son dönem tarihçilerinden M. Süheyl Takkûş'a göre Halife Muiz-Lidînillâh'ın normal şartlarda Bulukkîn'in bu tasarrufunu kendisine karşı bir başkaldırı olarak değerlendirmesi beklenirdi; ancak o, bu atamaya sessiz kalmış ve Bulukkîn'i cezalandırma yoluna gitmemiştir. Takkûş, halifenin bu mutedil tutumunu, bölge halkının Bulukkîn'e olan bağlılığında herhangi bir zafiyetin ortaya çıkmaması yönündeki kaygılara bağlamaktadır.[97] Buna karşılık Makrîzî'nin, Endülüs Emevî coğrafyacı ve tarihçisi İbn Sa'îd el-Mağribî'ye (ö. 685/1286) dayandırdığı rivayete göre Halife Muiz-Lidînillâh, bu atamayı açık bir meydan okuma olarak değerlendirmiş ve derin bir öfkeyle Bulukkîn'e bir mektup göndererek Ziyâdetullah'ı derhâl görevine iade etmesini kesin bir dille emretmiştir. Ne var ki halifenin ömrünün bu emrin uygulanmasına yetmemesi ve elçisinin Bulukkîn'in huzurunda bulunduğu sırada vefat etmesi sebebiyle, Ziyâdetullah'ın eski görevine iadesi gerçekleşmemiş; böylece halife adına kurulmak istenen idari düzen fiilen sona ermiştir.[98]

Kendi bürokratlarını atamak suretiyle İfrîkıye bölgesinde hâkimiyetini sağlamlaştıran Bulukkîn, ardından Mağrib-i Evsat ve Mağrib-i Aksâ taraflarına yöneldi. Zira bu bölgelerde görevlendirdiği bazı valiler halk nezdinde kabul görmemiş, bunun neticesinde muhtelif yerlerde isyanlar patlak vermişti. Bulukkîn bir müddet buralarda asayişi temin etmekle meşgul olmuş ve nihayet asileri itaat altına almayı başarmıştır. Yeniden hâkimiyet tesis ettiği Bâgâye ve Tâhert gibi bazı yerlerin halklarını öldürmek ve köleleştirmekle cezalandırmış; Tilimsân gibi bir kısım yerlerde de halkı affetmiş, ancak idam ve köleleştirmeye nispetle daha hafif bir ceza olarak sürgünle yetinmiştir. Bu esnada Bulukkîn'in Mağrib-i Aksâ'yı bütünüyle hâkimiyeti altına almak maksadıyla büyük bir askeri sefer tertipleme niyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki Halife Muiz-Lidînillâh, bu hususta rızasının bulunmadığını bir mektupla Bulukkîn'e bildirince bu askeri harekâttan vazgeçilmiştir.[99] Ancak bir müddet sonra Zenâte lideri Zîrî b. Atiyye (ö.1001) Fas ve Sicilmâse'de Endülüs Emevî halifesi adına hutbe okutup biat almaya başlayınca, Bulukkîn'e bölgeye yönelik geniş çaplı bir askeri harekât düzenleme fırsatı doğmuştur.[100]

[97] Muhammed Süheyl Takkûş, *Tarîhü'l-Fâtımiyyîn fî Şimâli İfrîkiyye ve Mısr ve Bilâdi'ş-Şâm* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2007), 256.
[98] Makrîzî, *İtti'âz*, 1/233-234.
[99] İbn Haldûn, *el-'İber*, 6/206; İbn Ebû Dînâr, *el-Mü'nis*, 96.
[100] İbn Ebû Dînâr, *el-Mü'nis*, 96.

Bulukkîn, 365/975 yılında Halife Muiz-Lidînillâh'ın vefat edip yerine oğlu Azîz-Billâh'ın Mısır-Fâtımî hilâfet makamına geçtiğini öğrenince ona değerli hediyeler göndererek bağlılığını arz etmiş; Halife Azîz-Billâh da onun İfrîkıye ve Mağrib-i Evsat üzerindeki hâkimiyetini resmen onaylamıştır. Bu tarihten sonra iki taraf arasında samimi münasebetler tesis edilmiş, yaklaşık iki yıl sonra, 367/978'de Bulukkîn'in talebi üzerine Trablus, Surt ve Ecdâbiye de kendi idaresine verilmiştir.[101] Halife bu tasarrufla hem söz konusu bölgelerin idari yükünden kurtulmayı hem de Bulukkîn ile olan ilişkilerini kuvvetlendirmeyi hedeflemiştir. Ne var ki bu karar, Fâtımî Devleti'nin İfrîkıye üzerindeki fiilî hâkimiyetini zayıflatmış ve farkında olmaksızın Zîrî hanedanının tedricen müstakil bir siyasi yapıya dönüşmesine zemin hazırlamıştır.[102]

Bulukkîn, halifenin bu güvenine lâyık olduğunu göstermek maksadıyla bundan sonraki süreçte Endülüs Emevîleri'nin Mağrib'deki en önemli müttefiki olan Zenâte kabilesi üzerine daha şiddetli şekilde yürümüştür. 369/979 ile 373/984 yılları arasında bölgeye yaptığı seferler sonunda Fas, Sicilmâse ve bunlara bağlı beldeleri ele geçirerek buralarda hutbenin yeniden Fâtımîler adına okunmasını sağlamıştır. Zenâte kabilesi onun karşısında tutunamayarak Endülüs Emevîleri'ne bağlı Sebte'ye sığınmıştır. Bulukkîn her ne kadar buraya da bir askeri harekât düzenlemek istemişse de denizden bir donanma ile kuşatılmaksızın Sebte'nin zaptının mümkün olmadığını görerek bu teşebbüsten vazgeçmiş, bunun yerine Basra[103] üzerine yürümüş, şehri tahrip ettirdikten sonra Bergavâta üzerine yönelmiştir. Zira Bergavâta lideri Abs b. Ümmü'l-Ensâr peygamberlik iddiasında bulunmuş ve kabilesinden pek çok kimse ona tâbi olmuştu. Bulukkîn, Abs'ı öldürtmüş, şehri de yakıp yıktırmıştır.[104]

Bu tarihten itibaren vefatına kadar bölgede kalan Bulukkîn, 373/984 yılında Sicilmâse'nin işgale uğradığı haberini alır almaz harekete geçmiş; ancak yolda kulunç hastalığına yakalanarak Sicilmâse ile Tilimsân arasında Varaklân denilen yerde vefat etmiştir. Bazı kaynaklarda ise *Bulukkîn'in ölüm sebebi elinde çıkan bir çıbandı*, rivayeti geçmektedir. Onun vefatının ardından oğlu Mansûr, Fâtımîler tarafından bölgenin yeni umumi valisi olarak tayin edilmiştir.[105]

Sonuç

Zîrî hanedanı, X. yüzyılın ortalarından itibaren Mağrib siyasetinde önemli bir aktör haline gelmiş ve Fâtımîler ile kurduğu ilişkiler sayesinde bölgede etkili bir güç kazanmıştır.

[101] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/361; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/96; İbn Haldûn, *el-'İber*, 6/206.
[102] Takkûş, *Tarîhü'l-Fâtımiyyîn*, 256; Çelik, *Fâtımîler*, 248.
[103] Mağrib'deki Basra, Sûs şehri yakınlarında yer alan ve günümüzde yalnızca kalıntıları ayakta kalan harap bir şehirdir. Hamevî, *Mu'cem*, 1/440.
[104] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/361-362; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/95-96.
[105] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/414; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/286; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/96-97.

Sanhâce kabilesine mensup olan bu hanedan, Fâtımî hilafetinin Mağrib'deki siyasal varlığının sürdürülmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Zîrîler'in bu konumu, özellikle hilafetin batı sınırlarının Zenâte kabilesinin askeri baskılarına karşı korunmasında oynadıkları rolle somut biçimde ortaya çıkmıştır.

Hanedanın kurucusu Zîrî b. Menâd'ın, Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillâh döneminde elde ettiği askeri başarılar, onun şahsî nüfuzunu kabile sınırlarının ötesine taşıyarak bölgesel düzeyde meşruiyet kazanmasını sağlamıştır. Zîrî'nin Fâtımîler adına yürüttüğü askeri ve idari faaliyetler, özellikle Ebû Yezîd en-Nükkârî isyanının bastırılmasında üstlendiği belirleyici rol sayesinde kurumsal bir nitelik kazanmış ve kendisini hilafetin batı cephesindeki temel müttefiklerinden biri konumuna yükseltmiştir. Bu süreç, Zîrîler ile Fâtımîler arasındaki ilişkinin geçici bir ittifaktan ziyade karşılıklı çıkar ve güvene dayalı stratejik bir ortaklık şeklinde geliştiğini göstermektedir.

Zîrî b. Menâd döneminde kazanılan askeri ve siyasi birikimin, oğlu Bulukkîn zamanında kurumsal bir idari yapıya dönüşmesi, hanedanın gelişim sürecinde önemli bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Bulukkîn'in Mağrib genel valiliğine tayin edilmesiyle birlikte Zîrîler, Mağrib-i Evsat'ta yarı bağımsız bir siyasal yapı olarak ortaya çıkmış ve bölgedeki ilk büyük Berberî devleti olma vasfını kazanmıştır. Bu atama, Mağribdeki Arap merkezli yönetimlerin yerine yerli unsurların iktidara gelişinin erken ve dikkat çekici örneklerinden biri olarak kabul edilebilir.

Zîrîler ile Zenâte kabilesi arasındaki uzun süreli mücadeleler, sadece kabileler arası bir çekişmeden ibaret olmayıp aynı zamanda Fâtımîler ile Endülüs Emevîleri arasındaki vekâlet savaşlarının da bir parçası olmuştur. Bu mücadeleler, bölgedeki siyasi haritanın şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamış ve Mağrib'deki hâkimiyet dengelerinin sürekli olarak yeniden kurulmasına yol açmıştır. Zîrîler'in bu süreçte hem askeri hem de idari anlamda sergilediği performans, onların Fâtımî siyasetinde basit bir taşeron güç değil, stratejik bir ortak seviyesine ulaşmalarına neden olmuştur.

Eşîr şehrinin inşası, Zîrî hâkimiyetinin göçebe kabile gücüne dayalı bir otoriteden yerleşik ve kurumsal bir yönetime evrildiğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu şehir, askeri savunma görevinin yanı sıra idari ve iktisadi bir merkez olarak da planlanmıştır. Bu merkez, hem Zenâte saldırılarına karşı savunma hattı görevi görmüş hem de para ekonomisine geçiş, tarımsal faaliyetlerin artışı ve ilmî çevrelerin teşekkülü gibi unsurlarla bölgesel bir cazibe odağı hâline gelmiştir.

Zîrî b. Menâd'ın vefatının ardından oğlu Bulukkîn'in herhangi bir ciddi muhalefetle karşılaşmaksızın Zîrî hanedanının liderliğini devralması, hanedanın fiilen kurumsallaştığını ve hanedanlaşma sürecinin tamamlandığını göstermektedir. Bulukkîn'in Zenâte konfederasyonuna karşı yürüttüğü başarılı askeri harekâtlar, Mağrib-i Evsat'taki güç

dengesini Zîrîler lehine çevirmiştir. Bu durum, Fâtımî hilafet merkezinin Mısır'a taşınması sürecinde batı cephesinin güvenliğinin sağlanmasına doğrudan katkı sunmuştur. Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillâh'ın Bulukkîn'i Mağrib idaresine resmen tayin etmesi ise Zîrî ailesine duyulan siyasi güvenin açık bir göstergesi niteliğindedir.

Bu bağlamda Zîrî hanedanının kuruluşu, ani ve tesadüfî bir gelişme değil; uzun yıllara yayılan askeri sadakat, siyasi işlevsellik ve bölgesel güç birikiminin doğal bir sonucudur. Zîrî ailesi, Fâtımî–Endülüs rekabetinin yoğunlaştığı bir dönemde Mağrib-i Evsat'ta denge unsuru olarak öne çıkmıştır. Bu konum, ilerleyen süreçte yarı bağımsız bir hânedan yapısının ortaya çıkmasına imkân tanımıştır. Dolayısıyla Zîrîler'in tarih sahnesinde yerini alması, yalnızca bir Berberî hanedanının tarihsel serüveni olarak değil, Ortaçağ Mağrib'inde merkezî otorite ile yerel güçler arasındaki ilişkinin dinamiklerini anlamak açısından da anahtar bir örnek teşkil etmektedir.

Kaynakça

Adıgüzel, Cumhur Ersin. "Zîrîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/460-463. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Ali, Hüseyin. *Mağrib ve Endülüs'te Murâbıtlar Devleti*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.

Apak, Adem. "Kuzey Afrika'da İlk İslâm Fetihleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2(2008), 159-173.

Arı, Mehmet Salih. *Haricilerin Kurduğu Devlet Rüstemiler*. Van: Bilge Adamlar Yayınevi, 2009.

Basset, R. "Ebû Yezid". *İA*. 4/58-59. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Bekrî, Ebû Ubeyd. *el-Muğrib fi zikri bilâdi İfrîkiyye ve'l-Mağrib*. Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, ty.

Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. thk. Abdullâh Enîs et-Tabbâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 1987.

Bencheneb, M. "Eşîr". *İA*. 4/394-395. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Bilge, Mustafa L. "Berka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/504-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Cevzerî, Ebû Ali Mansûr. *Sîretü'l-Üstâz Cevzer.* thk. Muhammed Kâmil Hüseyin-Muhammed Abdülhâdî Şaîrre. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1954.

Çelik, Aydın. *Fâtımîler Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.

Deşrâvî, Ferhât. *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyye bi'l-Mağrib*. Arapça'ya çev. Hammâdî es-Sâhilî. Beyrut: Dârü'l-Ğarb el-İslâmî, 1994.

Erbaş, Furkan. "Fâtımîler Döneminde Mehdiye ve Mansûriye Şehirleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 411-430.

Erbaş, Furkan. "Fâtımî Devlet Adamı Üstâz Cevzer es-Sıkıllî (ö. 362/973)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 303-325.

Erbaş, Furkan. *Halife Mansûr-Billâh Döneminde Fâtımîler.* Ankara: Fecr Yayıncılık, 2025.

Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâr-i sâdr, 1977.

Harekât, İbrahim. "Mağrib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/314-318. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Harekât, İbrahim. "Mûsâ b. Ebü'l-Âfiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/217-218. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Hizmetli, Sabri. "İbn Şeddâd, Abdülazîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

İbn Abdilhakem, Abdurrahmân b. Abdillâh. *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib*., thk. Abdülmun'im 'Âmir. Kahire: yy., 2001.

İbn Ebî Zer', Abdullah. *el-Enîsü'l-mutrib bi-ravzi'l-kırtâs fî ahbâri mülûki'l-Maġrib ve târîh-i medîneti Fâs*. Rabat: Dârü'l-mansûr, 1972.

İbn Ebû Dînâr, Muhammed b. Ebü'l-Kâsım. *el-Mü'nis fî ahbâri İfrîkiyye ve Tûnis*. Beyrut: Dârü'l-mesîre, 3. Basım, 1993.

İbn Haldûn, Abdurrahman. *Divânü'l-Mübtede' ve'l-haber fî tarîhi'l-Arab ve'l-Berber ve 'âsarehüm min zevi'ş-şe'ni'l-ekber (el-'İber)*. ed. Halil Şehhâde. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 2000.

İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâr-ı sâdr, 1968.

İbn Hammâd, Ebû Abdullah Muhammed. *Ahbâru mülûki Benî 'Ubeyd ve sîretuhum*. thk. et-Tihâmî Nakra-Abdulhalim 'Uveys. Kahire: Dârü's-Sahve, ty.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî. *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-maarif, 1962.

İbn İzârî, Ahmed b. Muhammed el-Merrâküşî. *el-Beyânü'l-muğrib fî ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. G. S. Colin-E. Levi Provençal. 3 Cilt. Beyrut: Dârü's-sekâfe, 3. Basım, 1983.

İdrîs, Hâdî Roger. *ed-Devletü's-Sanhâciyye*. Arapçaya çev. Hammâdî es-Sâhilî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-garb el-İslâmî, 1992.

İdrîsî, eş-Şerîf. *Kitâbu Nüzhetü'l-Müştâk fî İhtirâki'l-âfâk*. Kahire: Mektebetüs-sekâfeti'd-diniyye, 2002.

İmâdüddin, İdrîs. *'Uyûnü'l-ahbâr ve fünûnü'l-âsâr*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, ty.

Kavas, Ahmet. "Mesîle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/314-316. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Kavas, Ahmet. "Tilimsân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/159-163. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Makrîzî, Ahmed b. Ali. *İtti'âzü'l-hunefâ bi ahbâri'l-eimmeti'l-Fatımîyyîn el-Hulefâ.* thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl. 3 Cilt. Kahire: Dârü't-tahrir, 1967.

Marçais, G.- Çağatay, Neşet. "Sanhâce". *İslâm Ansiklopedisi*. 10/192-194. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.

Marçais, Georges. "Zîrîler". *İA*. 13/575-576. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Marçais, Georges. "Zîrîler". *İA*. 13/575-577. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Mefâhirü'l-Berber, thk. Abdulkadir Bubâye. Dâru Ebî Rakrak, 2004.

Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdulvahhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. thk. Abdulmecid Turhaynî. 33 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.

Oflaz, Abdulhalim- Ali, Hüseyin. *Son Fâtımî Halifesi Âdıd-Lidînillâh*. Ankara. İlâhiyat Yayınları, 2022.

Özaydın, Abdülkerim. "Bulukkîn b. Zîrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/414. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Özdemir, Mehmet. "Sanhâce". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/105-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Özkuyumcu, Nadir. "Tâhert". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/392-393. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özkuyumcu, Nadir. *Mısır ve Kuzey Afrika'nın Müslümanlar Tarafından Fethi*. Manisa: yy. 2007.

Rezûk, Muhammed. "Kostantîne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/224-225. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-umem ve'l-mülûk*. thk. Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-maârif, 2. Basım, 1967.

Takkûş, Muhammed Süheyl. *Tarîhü'l-Fâtımiyyîn fî Şimâli İfrîkiyye ve Mısr ve Bilâdi'ş-Şâm*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2007.

Taş, Abdullah Erdem- Sansarkan, Yusuf. "Zîrîlerin Fâtımî Hilâfetini Terkedip Abbasî Hilâfetini Tanımaları Sürecinde Şiî-Sünnî Mücadelesi". *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2019), 546-571.

Yiğit, İsmail. "Mağrâve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/169-171. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Belgeler Işığında Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın İslam Tarihi Yazıcılığındaki Yeri

The Place of Hilmîzâde İbrahim Rıfat in Islamic Historiography in the Light of Documents

Ferhat APUHAN

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Bingöl University, Department of Islamic History and Arts, Division of Islamic History

e-posta: fapuhan@bingol.edu.tr

Orcid: 0000-0003-1738-1471

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12.06.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Apuhan, Ferhat "Belgeler Işığında Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın İslam Tarihi Yazıcılığındaki Yeri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 251-278. DOI: 10.34085/buifd.1864631

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Bu çalışma, Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşamış, maarif sahasındaki hizmetleri ve İslam tarihi alanındaki eserleriyle temayüz etmiş olan müellif ve eğitimci Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın (d. ? - ö. ?)) hayatını, fikrî dünyasını ve akademik mirasını mercek altına almayı amaçlamaktadır. Tarih yazıcılığının İslam medeniyetindeki sürekliliği içerisinde, imparatorluğun en çalkantılı döneminde kalem oynatan müellifin literatürdeki eksik konumunu tamamlamak, araştırmanın temel motivasyonunu oluşturmaktadır. Araştırmanın yöntemi, nitel araştırma tekniklerinden biyografik analiz ve döküman incelemesi üzerine kurgulanmıştır. Bu bağlamda, Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü bünyesinde yer alan sicil kayıtları, arzuhaller ve resmî yazışmalar taranmış; müellifin kütüphane envanterlerinde kayıtlı eserleri içerik analizine tabi tutulmuştur. Çalışma, birincil kaynaklardan elde edilen verilerin kronolojik ve tematik bir düzlemde karşılaştırılmasıyla yapılandırılmıştır. Araştırmanın bulguları, Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın Beyazıt Camii Şerif Medresesi'nden dersiam ve icazet sahibi olarak mezun olduğunu, Mekteb-i Tefeyyüz ve kurucusu olduğu Kenzü'l-Maarif gibi önemli eğitim kurumlarında yöneticilik ve muallimlik yaptığını ortaya koymuştur. Özellikle II. Meşrutiyet öncesi ve sonrası kaleme aldığı eserlerdeki üslup değişikliği, dönemin siyasi atmosferinin aydınlar üzerindeki baskın etkisini belgelemektedir. Müellifin yazdığı konular üzerinden güncel siyasi mesajlar verdiği, ancak İttihat ve Terakkî döneminde okulunun nitelik kaybına uğramasıyla birlikte maddi ve manevi bir daralma yaşadığı tespit edilmiştir. Sonuç olarak, Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın sadece bir tarih yazıcısı değil, aynı zamanda tarih bilgisini pedagojik bir araç olarak kullanan idealist bir öğretmen ve yönetici olduğu görülmüştür. Arşiv belgeleriyle desteklenen bu çalışma, müellifin hayat hikâyesindeki boşlukları doldururken, Osmanlı son dönemi eğitim sistemi ve müverrih profili hakkında özgün veriler sunmaktadır. Onun eserleri, tarihsel şahsiyetlerin biyografileri üzerinden toplumsal bir ahlak inşası çabasının ürünü olarak değerlendirilmelidir.

Anahtar Kelimler: İslam Tarihi, Osmanlı, Arşiv, Yazar, Hilmîzâde, Kenzü'l-Maarif.

Abstract

This study aims to examine the life, intellectual world, and academic legacy of Hilmîzâde İbrahim Rıfat (b. ? – d. ?), an author and educator who lived during the late Ottoman period and distinguished himself through his services in the field of education and his works on Islamic history. Within the continuity of historiography in Islamic civilization, the primary motivation of this research is to restore the incomplete standing of the author in the literature, who authored works during the Ottoman Empire's most turbulent era. The methodology of the study is built upon qualitative research techniques, specifically biographical analysis and document examination. In this context, service records, petitions, and official correspondence held within the Directorate of State Archives of the Presidency were scanned; additionally, the author's works recorded in library inventories were subjected to content analysis. The study is structured by comparing data obtained from these primary sources on both chronological and thematic levels. The findings of the research demonstrate that Hilmîzâde İbrahim Rıfat graduated from the Beyazıt Mosque Madrasa as a *dersiam* and a diploma holder and he served as an administrator and teacher in prominent educational institutions such as Mekteb-i Tefeyyüz and Kenzü'l-Maarif, of which he was a founder. In particular, the shift in style within his works written before and after the Second Constitutional Era documents the dominant influence of the political atmosphere on intellectuals of the period. It was identified that the author conveyed contemporary political messages through his chosen subjects; however, he experienced a socio-economic decline during the Committee of Union and Progress era as his school suffered a loss of institutional quality. In conclusion, it is observed that Hilmîzâde İbrahim Rıfat was not merely a chronicler but also an idealistic teacher and administrator who utilized historical knowledge as a pedagogical tool. This study, supported by archival documents, fills the gaps in the author's biography while providing original data on the late Ottoman educational system and the profile of historians. His works should be evaluated as the product of an effort to construct social morality through the biographies of historical figures.

Keywords: Islamic History, Ottoman, Archive, Author, Hilmîzâde, Kenzü'l-Maarif.

Giriş

Tarihî şahsiyetlerin hayat hikâyelerinden hareketle çıkarımda bulunmak, ibretler açısından oldukça değerlidir. Ancak tarihe mal olmuş her şahsiyet için bu durum geçerli olmayabilir. Zira bazı tarihî figürlerin hayat hikâyeleri hakkında yeterli derecede malumata ulaşmak ya çok zor veya imkânsızdır. İşte Hilmîzâde İbrahim Rıfat da tam böyle bir kişiliktir. Onun hayat hikâyesini baştan sona kronolojik açıdan bizlere aktaran herhangi bir müstakil belge veya eser mevcut değildir. Dolayısıyla şu ana kadar Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın biyografisi hakkında istenilen düzeyde bilgi sahibi olunmamıştır.

Hilmîzâde İbrahim Rıfat, hayat hikâyesinden ziyade maarif sahasında ifa ettiği görevler ile kaleme aldığı kitap ve risalelerle tanınmıştır. Müellifin kendi ifadesiyle yirmi kadar eser kaleme aldığını belirtmektedir.[1] Literatürde de bu çalışmalarıyla ön plana çıkmaktadır. Çalışmalarının kahir ekseriyetini İslam tarihi alanında olan bu eserler, görev yaptığı Mekteb-i Tefeyyüz ve Kenzü'l-Maarif gibi dönemin güzide eğitim kurumlarında öğrencilere okutulmuştur. İslam Tarihi çalışmalarının yanı sıra dil, edebiyat ve ahlakî konularda da kitaplar neşretmiştir.[2] Neşrettiği bu eserler, hem içerik hem de üslup yönünden dikkat çekiçidir. Zira yazıldıkları dönemin siyasî atmosferi hakkında önemli bilgiler barındırmaktadır. Söz konusu eserler günümüzde, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinin ilgili koleksiyonlarında[3], Türk Tarih Kurumu[4] ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesi[5] ile Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nin muhtelif bölümlerinde[6] muhafaza edilmektedir.

---

1 BOA, MF.İBT.00353.

2 Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Esasu'l-Ahlak,* (İstanbul: Âlem Matbaası, 1310/1892); Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Sualli-Cevaplı Ta'lim-i Edebiyât-ı Osmaniye* (İstanbul: Aşiyan Matbaası, 1313/1895).

3 Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Sa'd b. Ebû Vakkâs* (İstanbul: Kütüphane-i Cihan, 1317/1899); Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Tarih-i İslam'dan Parlak Bir Sahife-Halid b. Velid-Yahud Seyfu's-Sarimu İlâhî* (İstanbul: Kütüphane-i Cihan, 1319/1901); Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Hz. Ömer ve Adaleti* (İstanbul: 33 Numaralı Matbaa, 1326/1908); Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Hz. Osman ve Şehadeti* (İstanbul Bâb-ı Âli: 38 Numaralı Matbaa, 1326/1908); Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Hz. Ali ve Cemel Vakası* (Dersaadet, 1327/1909); Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Hz. Ali ve Muâviye-Sıffîn Savaşı* (İstanbul Bâb-ı Âli: 38 Numaralı Matbaa, 1326/1908); Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Hz. Hüseyin ve Vak'a-i Dilsûz-ı Kerbelâ* (Dersaadet: Vezirhan'da 48 Nolu Matbaa, 1327/1909); Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Zeylü Hâlid b. Velîd* (İstanbul: Kütüphane-i Cihan, 1318/1900); Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Ömer b. Abdülaziz-Yahud Padişah Böyle Olmalı-* (Dersaadet, 1328/1910); Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Menâkıb-ı Hazreti İmam-ı Şafii* (İstanbul: Kütüphane-i Cihan, 1318/1900); Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Meşâyih-i Ashâb-ı Güzîn ve Terâcim-i Ahvâl-ı Fûkahâ* (İstanbul: Kütüphane-i Cihan, 1319/1901); Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Selahaddin-i Eyyûbî* (Dersaadet: 38 Numaralı Matbaa, 1326/1908); Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Tarih-i İslam'dan Parlak Bir Sahife-Alparslan Yahud Azminde Sebat* (İstanbul, 1327/1909).

4 Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Meşâyih-i Ashâb-ı Güzîn ve Terâcim-i Ahvâl-ı Fûkahâ*; Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Tarih-i İslam'dan Parlak Bir Sahife-Alparslan Yahud Azminde Sebat*; Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Selahaddin-i Eyyûbî*; Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Ömer b. Abdülaziz-Yahud Padişah Böyle Olmalı-*; Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Menâkıb-ı Hazreti İmam-ı Şafii*.

5 İBB Kütüphanesi Atatürk Kitaplığında kayıtlıdır.

6 Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Basma Eserler Bölümü Muhtelif Koleksiyonlar.

Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın kaleme almış olduğu eserler, onun yaşadığı dönem itibariyle aktif bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir.[7] Bu araştırmada onun söz konusu aktif kişiliğini ortaya koymak ve İslam tarihi alanındaki emeklerini hatırlatmak amacıyla hayat hikâyesi ve eserleri araştırılmıştır. Araştırmanın ilk aşamasında eserlerin tespiti hedeflenerek hayat hikâyesi hakkında bir sonuca varılmak istenmiştir. Ancak eserler tetkik edildikçe müellifin isminden ziyade yazdıklarıyla ön plana çıkmayı ilke edinen bir şahsiyet olduğu gözlemlenmiştir. Özellikle eserlerin giriş kısımlarından yola çıkılarak yazarın hangi resmî görevleri icra ettiği belirlenmeye çalışılmıştır. Ne var ki sadece tek bir kitabında buna rastlamak mümkün olmuştur. O da *Selahaddîn-i Eyyûbî* adlı eseridir. Eserin hemen giriş kısmında yer alan "Kenzü'l-Maarif Mektebi Müdürü Hilmîzâde İbrahim Rıfat" ibaresi, onun eğitim alanında yönetici olarak çalıştığı konusunu kesinleştirse de hayatının bütününe dair kapsamlı biyografik veri sunmamıştır.

Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın eserlerinin muhtevasından hayat hikâyesine dair yeterli bilgiye ulaşamayınca, araştırma sahasını genişleterek Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü bünyesindeki belgeleri taradık. Ulaştığımız arşiv vesikaları sayesinde Hilmîzâde'nin nerede eğitim aldığına, hangi merkezlerde hayatını idam ettirdiğine ve ne tür görevler ifa ettiğine yönelik kritik belgelere ulaştık. Şüphesiz ki bu süreçte onun görev yaptığı okulların arşivdeki yerini ve fonksiyonlarını da araştırmak zorunda kaldık. Dolayısıyla İslam tarihi sahasında ürettikleriyle bir döneme damgasını vurmuş olan Hilmîzâde'nin İslam tarihi yazıcılığındaki yerini bilmek ve önemini kavramak adına bu çalışma büyük önem arz etmektedir.

Araştırmamız, müellifin kendi eserlerinin yanı sıra Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü bünyesinde yer alan arşiv belgelerinin taranmasıyla metodolojik bir bütünlüğe kavuşturulmuştur. Söz konusu arşiv bilindiği üzere daha önce Başbakanlık Osmanlı Arşivi olarak isimlendirilmekteydi. Başbakanlık kurumunun ilgası sonucu arşivlerin Cumhurbaşkanlığına bağlanmasından ötürü kurumsal isim değişikliği yaşanmıştır. Biz ise araştırmamızda literatürdeki yerleşik teamüllere uygun biçimde davranarak, belgeler için Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin kısaltması olan BOA kısaltmasını kullanmaya devam ettik.

Makalemizi iki ana başlık halinde kurguladık. Birinci başlık çalışmanın ana safhasını oluşturmaktadır. Bu başlık altında Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın biyografisi hakkında şu ana kadar en detaylı, derli toplu ve kronolojik bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde ise İslam tarihi alanında yazmış olduğu eserler dönemsel açıdan incelenerek analitik çıkarımlarda bulunulmuştur. Bu bağlamda bugüne kadar gözden kaçmış veya tespit edilememiş bir hususa, yani siyasî otoritenin ve dönemin konjonktürünün müellifin yazım dili üzerindeki

[7] Apuhan, Ferhat, "İslam Tarihi Araştırmalarında Osmanlı Tarih Yazıcılığı ve Önemi", *Eren Dergisi* 3/5 (2024), 6; Yenilmez, Hasan, "II. Meşrutiyet Dönemi Türkçe İslam Tarihi Metinlerine Dair Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 38, 43; Çog, Mehmet, *II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Tarihçiliği (1908-1918)* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2004), 64-66.

tesirine dikkat çekilmiştir. Sonuç itibariyle mevcut çalışma, ilgilisine Osmanlı'nın son döneminde yaşamış Müslüman bir müverrihin hayat hikâyesini kendi dönemi ve yazdığı eserlerle mukayeseli bir şekilde inceleme imkânı sunmaktadır.

1.Hilmîzâde İbrahim Rıfat

Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın nerede ve hangi tarihte doğduğu hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak tarihî veriler göz önünde bulundurulduğunda onun 19. Yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Doğum yeri kesin olarak tespit edilemeyen Hilmîzâde, büyük olasılıkla dönemin ilim merkezlerinden olan Beyazıt semtinde veya buraya yakın bir muhitte doğup büyümüş, ilk ve orta öğrenimini de bu civarda tamamlamıştır. Nitekim Beyazıt Cami-î Şerif Medresesi'ndeki eğitim sürecini başarıyla tamamlayan Hilmîzâde, yine aynı bölgede faaliyette bulunan Mekteb-i Tefeyyüz'de muallimliğe başlayarak meslekî hayatına adım atmıştır.[8]

Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın öğretmenliğe başladığı Mekteb-i Tefeyyüz[9], ahlaklı ve nitelikli bireyler yetiştirmeyi ilke edinen bir eğitim kurumuydu.[10] Onun bu okulda görev alması, millî ve manevî şuurla donanmış, ahlaklı ve kaliteli bir nesil yetiştirme idealanin tezahürü olarak okunabilir. Ayrıca Hilmîzâde, mektepteki görevi esnasında hem Arapça hem de İslam tarihi derslerini okutmuştur. Bunu da kaleme almış olduğu eser ve arşiv belgelerinden çıkarıyoruz. Eserlerin muhtevası, onun bu konulardaki uzmanlığını doğrulamaktadır. Yine belgelere yansıdığı kadarıyla Maarif Nezâreti, onun çalışmış olduğu okula büyük ehemmiyet atfetmiş, zaman zaman okul idaresinin bazı uygulamalarına doğrudan müdahale etse de[11] gerek başarılarını gerekse kültürel aktivitelerini yakından takip ederek, genelde taltif ve takdir etmiştir.[12]

Osmanlı arşiv vesikalarına göre Hilmîzâde, Mekteb-i Tefeyyüz'de muallimliğe başlamadan önce Beyazıt Cami-î Şerif Medresesi'nden *"dersiâm"* ve *"icazet sahibi"* olarak mezun olmuştur. Bu bilgiyi, müellifin bizzat kaleme aldığı *Terâcim-i Ahvâl-i Fukâha ve Hikemiyyat-ı İslamiyye* adlı çalışmasından öğrenmekteyiz. Ayrıca mektepte ders kitabı olarak okutulmasına izin verilen *Ebû Ubeyde b. Cerrah Yahut Zeylü Hâlid b. Velîd* adlı eserinde de bunu teyid eden benzer ifadelere rastlanmaktadır.[13] Bahsi geçen belgelerdeki kayıtlara göre Hilmîzâde İbrahim Rıfat, yazmış olduğu mezkûr eserinin incelemeden geçmesi için Maarif

8 BOA, MF.MKT.00506.00065.001.001 numaralı ve 22 Ağustos 1316 tarihli belge.
9 Güçtekin, Nuri, *İstanbul'daki Müslim Özel Mektepleri(1873-1922)* (İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2013), 184-185.
10 Güçtekin, Nuri, "İstanbul'dakī Özel İslam Mekteplerī (1873-1922)", *Güney-Doğu avrupa Araştırmaları Dergisi* 22 (2012), 10-20.
11 BOA, MF.MKT.00537.00029.001 numaralı ve 13 Rebiü'l-evvel 1316 tarihli belge
12 BOA, MF.MKT.00535.00051.002 numaralı ve 14 Ağustos 1316/1900 tarihli belge
13 BOA, MF.MKT.00511.00026.001 numaralı ve 24 Şubat 1316/1900 tarihli ve MF.MKT.00511.00026.002 numaralı ve 4 Haziran 1316/1900 tarihli belge

Nezâretine müracaatta bulunmuştur. Nezaret, bu başvurusunu değerlendirip ilgili müfettişliğe sevk etmiştir. Yapılan incelemeler sonucunda müellifin bazı eserleri için ruhsat verilirken bazıları için ikinci bir inceleme talep edilmiştir.[14]

Hilmîzâde'nin üst makamlara arz ettiği dilekçelerde kendisini tanıtırken belgelerin hemen alt kısmında Beyazıt Cami-î Şerif dersiâm mezunlarından ve mucâzîninden (icazet sahibi) ibaresini kullanmıştır. Müellif, bu ünvanı zikrederek idare nezdinde son derece saygın ve önemli bir okuldan mezun olduğunu referans gösterme arzusundadır. Ayrıca mezun olduğu okulu referans göstermekle kaleme almış olduğu eserlerin müellifinin ilmî anlamda salahiyet sahibi olduğuna vurgu yapmak istemiştir. Bu haklı yetkinlik vurgusuna rağmen mütevaziliğinden ödün vermemiştir. Bunu da belgede geçen "âcizane eserim" tabirini kullanarak göstermiştir. Söz konusu üslup, onun hem yetişmiş olduğu ilmî muhit hem de edindiği ahlakî ilkeler hakkında günümüz araştırmacılarına kıymetli ipuçları sunmaktadır.[15]

Nitekim onun üst makamlara arz etmiş olduğu belgede geçen ifadeler aynen şöyledir:

"Maârif Nezâret-i Celilesine
Devletlu Efendim Hazretleri

*Asâr-ı acizanemden olup evvelce tab' ve neşr içun ruhsat taleb olunan "*Terâcim-i Ahvâli-Fukâha ve Hikemiyyat-ı İslamiyye*" nam kitap bazı hatalarının tashih olunmuş zımnında taraf-ı kemterâname iade olunmuş idi. Bu defa eser mezkûr ber-veche matlub-ı tashih olduğundan tekrar muayenesiyle ruhsat-ı resmîyesinin i'atâsına müsaade buyurulmasını istirham eylerim. Ol babada emr u irâde min lehu'l-emrundur."*

Belgenin alt kısmında iki adet pul üzerine Beyazıt Cami-î Şerif Dersiâm Me'zunu ve Mucâzîninden Hilmîzâde İbrahim Rıfat 22 Ağustos 1316 bilgi ve tarih yazılıdır. Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın Maarif Nezâretine göndermiş olduğu bu belge Maarif Nezâreti aracılığıyla padişaha arz edilerek gerekli bilgilendirme yapılmıştır. Gerçekleşen bilgilendirmede ise şu ifadelere yer verilmiştir:

*"İşbu istizânamede bazı hatalarının tashih zımnında evvelce reva olunan "*Terâcim-i Ahvâli-Fukâha ve Hikemiyyat-ı İslamiyye*" nam eserin bu kez tashihatı luzumesi icra olunduğundan bahisle tekrar muayenesi talep olunmuştur. Eser-i mezkûr otuz üç numaralı ve 12 Haziran 1316 tarihli tezkire-i cevabiye-i meşihatının mebhasınca li-ecli'l-tashih sahibine reva edildiği kaydın tebyin etmiş olduğundan ba'de icâbı icra olunmak üzere ol emirde tekrar tadkik-i muhteviyâtı zımnında makam-ı celil müşâru'n-ileyha irsal buyurulmasında emr u ferman hazreti min lehu'l-emrundur."*

Fi 11 Cemaziyelevvel 1318 ile 3 Ağustos 1316 tarihlerinin yanında Maarif Nezâreti'nin mührü de yer almıştır. Ardından mekteb kalemi tarafından numara verilmiş ve 29 Ağustos 1316 tarihi ile Mehmed Ali Bey namında bir görevli tarafından aynı gün kayıt altına alınmıştır.

[14] BOA, MF.MKT.00506.00065.001.001 numaralı ile 22 Ağustos 1316/1900 tarihli ve MF.MKT.00511.00026.003 numaralı ve 11-15 Ağustos 1316/1900 tarihli belgeler.

[15] BOA, MF.MKT.00506.00065.001.001 numaralı ve 22 Ağustos 1316/1900 tarihli belge.

Hilmîzade İbrahim Rıfat, Mekteb-i Tefeyyüz'de üç veya dört yıl kadar çalıştı. Kendisi bu süreçte yoğun telif faaliyeti içerisine girdi. Ayrıca bu süre zarfında İslam tarihi alanında kaleme aldığı eserler, görev yaptığı mektepte ders kitabı olarak okutuldu. Nitekim hicrî 1318 tarihli belgeye göre bu okulda görev yaparken on iki kadar eser kaleme almıştır.[16] Eserlerinde, daha çok dönemin problemlerini barındıran meselelere yönelik tarihten örnek hayat hikâyelerini sundu veya benzer konu başlıklarını işledi. Örneğin *Hz. Ömer ve Adaleti* kitabında Hz. Ömer'in yönetim anlayışı ile dönemin hükümdarlarını ve idarî yapılarını kıyaslamıştır.[17] Aynı şekilde *Ömer b. Abdülaziz Yahut Padişah Böyle Olmalı* kitabında dönemin yöneticilerine örtük mesajlar vermiştir.[18] Hilmîzâde, bu mevzuları işleyerek adeta öğrencilerin de böylesi bir bilgi birikimi ve duygu dünyasıyla yetişmelerini arzulamıştır. Görev yaptığı okulun da esasen feyiz ve erdem sahibi nesilleri yetiştirmeyi amaçlaması, onun bu bilişsel sorumluluk bilinciyle hareket etmesini kolaylaştırmıştır.

Hilmîzâde İbrahim Rıfat, Mekteb-i Tefeyyüz'den sonra büyük olasılıkla kendisiyle aynı duygu ve düşünceleri taşıyan muallim arkadaşlarıyla birlikte bir araya gelerek yeni ve özel bir okul açmayı planladı. Nitekim bu planlama girişimi neticesinde Kenzü'l-Maarif Mektebi kuruldu.[19] Ardından kendisi bizzat bu müessesenin kurucu müdürü oldu. Hatta açılışından son anına kadar bu görevi üstlenen tek kişiydi. Arşiv belgelerinde onun ismi dışında başka bir isme rastlanılmaması, Hilmîzâde için "Kenzü'l-Maarif'in hem ilk hem de son müdürüdür" nitelendirmesini yapmamıza dayanak teşkil etmiştir.

Kenzü'l-Maarif Mektebi[20], ilk olarak Mahmutpaşa'da açıldı.[21] Mektebin kurulduğu çevre incelendiğinde, Hilmîzâde'nin daha evvel eğitim gördüğü ve hocalık yaptığı Beyazıt bölgesine yakınlığı dikkat çekmektedir. Zira Hilmîzâde, bir yönüyle vâkıf olduğu ve iyi bildiği bir muhitte böylesi bir adımı atmayı tercih etmiştir. Mahmutpaşa'da bir süre eğitim öğretime devam eden okul, 1900 (Rûmî 1316) senesinde Kadıköy tarafına nakledildi. Yeni ve farklı bir muhite geçmesi sebebiyle "Okul Müdürü Hilmîzâde İbrahim Rıfat" imzasıyla İstanbul İl Maarif Müdürlüğüne ruhsat için başvuruda bulunuldu. Yapılan başvuru yetkililer tarafından incelendikten sonra Mahmutpaşa'daki okulun devamı olarak değerlendirildi. Bu nedenle yeni bir ruhsata gerek görülmemiş, faaliyetlerine doğrudan izin verilmiştir.[22]

Hilmîzâde İbrahim Rıfat, Kadıköy'e nakledilen okulda uzun süre çalıştı. Hem idarecilik hem de hocalık yaptı. Onun bu istikrarlı yönetim görevi sürecinde Kenzü'l-Maarif Mektebi, Dersaâdet'in (Başkent İstanbul'un) en gözde ve itibarlı eğitim kurumlarından biri

---

16 Belgenin üst kısmında Mekteb-i Tefeyyüz Muallimlerinden 1318/1900 (hicrî) tarihi yazılı olup Hilmîzâde'nin eserleri alt alta sıralanmıştır.

17 Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Hz. Ömer ve Adaleti*, 3-4.

18 Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Ömer b. Abdülaziz-Yahud Padişah Böyle Olmalı-*.

19 BOA, MF.MKT.00553.00028.003 numaralı ve 26 Şubat 1316/1900 tarihli belge

20 Güçtekin. Nuri, *İstanbul'daki Müslim Özel Mektepleri(1873-1922)*, 209-211.

21 BOA, MF.MKT.00553.00028.003 numaralı ve 26 Şubat 1316/1900 tarihli belge.

22 BOA, MF.MKT.00553.00028.003 numaralı ve 22 Kanunusani 1316/1900 tarihli belge

haline geldi. Okulun kazanmış olduğu bu itibar, üst düzey devlet adamlarının ve askerî erkânın velisi bulundukları çocukları bu kuruma yönlendirmesini sağladı. Öyle ki bir müddet sonra okul öğrencilerinin kahir ekseriyetini subay ve memur çocukları oluşturdu. Özel statüde eğitim öğretime devam eden okul, öğrencilere yönelik düzenlediği etkinliklerle Maarif Nezâretinin dikkatlerini üzerine çekmeyi başarmıştı. Bundan dolayı Kadıköy'de Kenzü'l-Maarif' Mektebi'nin hemen bitişiğinde kızlar için de müstakil bir birim açılması talep edildi. Bunun için yetkililer tarafından araştırmalar yapıldı,[23] fakat uygun mekân bulunamadığı için[24] inas (kız) bölümünün açılması sonuçsuz kaldı.[25]

Kenzü'l-Maarif Mektebi yönetimi, icra edeceği her türlü sosyal ve kültürel faaliyet için resmî makamları bilgilendiriyordu. İdareciler tarafından hukukî işleyişe azamî dikkat ediliyor, onayların alınmasına özen gösteriliyordu. Okul yönetimi[26] çoğu zaman taltif ve takdir edilmiştir.[27] Nitekim öğrencilerin sahneledikleri tiyatro gösterileri gibi etkinliklerden dolayı okul, pek çok kez ödüllendirilmiştir.[28] Hilmîzâde ise bu süreçte okul müdürlüğü göreviyle birlikte yazmaya devam etti. Daha önce Mekteb-i Tefeyyüz'de kaleme aldığı eserlere yenilerini ekledi ve eser sayısını yirmiye çıkardı.[29] Onun bu bireysel çabası okulun akademik niteliği açısından önemli ve de somut bir veridir. Zira böylesine üretken bir idarecinin rehberliğinde yetişen nesillerin benzer bir çalışma azmi ortaya koymaları kaçınılmazdır.

Miladî 1913 yılına gelindiğinde Kenzü'l-Maarif Mektebi, eski nüfuz ve ehemmiyetini yitirdi. Buradaki nedenselliği anlayabilmek için belki de yönetim alanında gücün el değiştirmesini dikkate almak gerekir. Zira 1912 senesinde tarihe sopalı seçimler olarak geçen genel seçimler yapıldı.[30] Ardından 23 Ocak 1913'te Bâbıâli Baskını ile Kamil Paşa hükümeti devrildi. Yerine kurulan Mahmud Şevket Paşa kabinesi ile İttihatçılar, idareye tamamen hâkim oldu.[31] Bu yeni dönemde padişahlık kurumunun pek bir etkinliği kalmadı, sembolik bir makam haline geldi. Yönetim alanında İttihat ve Terâkki Cemiyeti'nin toplum üzerinde

---

23 BOA, MF.MKT.00553.00028.001 numaralı ve 12 Şubat 1316/1900 tarihli belge.

24 BOA, MF.MKT.00553.00028.002 numaralı ve 12 Şubat 1316/1900 tarihli belge

25 İnas okulunun açılmamasının nedeni olarak da Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın bu işlerde henüz çok yeni olmasına bağlanmış ve daha sonraya ertelenmiştir. Bk.. BOA, MF.MKT.00553.00028.001 numaralı ve 12 Şubat 1316/1900 tarihli belge

26 BOA, MF.MKT.00978.00037.001 numaralı ve 2 Kanunusâni 1322/1906 tarihli belge.

27 BOA, ML.EEM.00446.00057.001 numaralı ve 13 Ağustos 1319/1903 tarihli belge ile ML.EEM.00562.00116.001 numaralı belge ve 19 Ağustos 1322/1906 tarihli belge.

28 BOA, MF.MKT.00656.00080.004 numaralı ve 12 Teşrinievvel 1318/1902 tarihli belge.

29 BOA, MF.İBT.00353 numaralı ve 13 Ağustos 1327/1911 tarihli belge.

30 Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler* (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984); Türkgeldi, Ali Fuat, *Görüp İşittiklerim* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984); Cemâl Paşa, *Hâtıralar* (İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1977); Üzer, Tahsin, *Makedonya Eşkiyalık Tarihi ve Son Osmanlı Yönetimi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1979); Bayur, Yusuf Hikmet, *Türk İnkılâbı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1940); Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1947).

31 Cemâl Paşa, *Hâtıralar*, 38-53; Türkgeldi, Ali Fuat, *Görüp İşittiklerim*, 183-184; Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, 1/122-123.

kurmuş olduğu baskı, bir süre sonra eğitim sahasına da yansıdı. Dolayısıyla Hilmîzâde İbrahim Rıfat da bundan etkilenmiştir. Nitekim mezkûr süreçte İstanbul Maarif Müdürlüğüne yazmış olduğu arzuhalde, okulun eski önemini yitirdiğini belirtiyordu. Hatta arzuhalinde bazı kesimlerin kendi çocuklarını zorla bu okula kaydettirmeye çalıştığını, bunun da okulun niteliğine zarar verdiğini ifade etmiştir.[32]

On üç yılı aşkın bir süre okulun hamiliğini ve idaresini üstlenen Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın bu tür keyfi uygulamalar karşısında huzursuzluk duyması son derece doğaldır. Zira bu dönemde artık hem okula istediği usulde öğrenci alamamakta hem de öğrencisini kaydedenler okul yönetimini maddi açıdan mağdur etmekteydi. Nitekim Hilmîzâde, İstanbul Maarif Müdürlüğüne gönderdiği belgede dolaylı da olsa bu konuya değinmiştir. Belgede, son dönemde düşük nitelikli ve harik (düşük) ahlaklı öğrencilerin okullarına cebren (zorla) kaydedildiğinden bahsetmiştir. Tabii olarak bu da okul düzenine zarar vermekteydi. Bunun üzerine maarif müdürlüğü tarafından uygun görülmesi halinde Mekteb-i İbtidaiye'de hocalık yapma talebinde bulundu. İl merkezinde veya ilin herhangi bir köyünde mevcut olan İbtidaî okulda vazifelendirilirse güzel biçimde hizmet edeceğini ve onlara faydalı olacağını vurgulamıştır. Bu vazifeyi talep ederken şu ana kadar pek çok öğrenci yetiştirdiğini, zaten vatan evlatlarına hizmet etmek için bu işi yaptığını belirtmiştir. Ayrıca temenni ettiği okul türünde görevlendirilirse bununla kendi maişetini de karşılayacağını ifade etmiştir. Böylesi bir görev talebi için mazisini ve kaleme almış olduğu yirmi kadar eserini referans göstermiştir.[33]

Hilmîzâde'nin İl Maarif Müdürlüğü ile gerçekleştirdiği yazışmalardan anlaşılacağı üzere Kenzü'l-Maarif Mektebi, İttihat ve Terâkkî Cemiyeti'nin yönetime hâkim olduğu dönemde kalitesini yitirdi. Dolayısıyla bu durum, doğrudan okul yönetimini rahatsız etmiştir.[34] Ayrıca okul, öğrenci velileri tarafından gerekli ödemeler yapılmadığı için varlığını devam ettirmede zorlandı. Zira Hilmîzâde'nin Mekteb-i İbtidaiye'de görev talebinde bulunurken içerisinde bulunduğu maddî imkânsızlıklara değinmesi buna işarettir.[35]

Hilmîzâde İbrahim Rıfat, uzun süredir eğitim öğretimin içerisinde yer almasına rağmen Kenzü'l-Maarif Mektebi'ne göre daha alt bir kademede yer alan okulda görev talebi, dönemin nezareti tarafından olumlu karşılanmadı. Görev talep ettiği okul için yetkin olup olmadığına yönelik bir sınava tabi tutulması kararlaştırıldı. Bunun için ilk olarak bir sınav komisyonunun oluşturulması istendi ve o komisyonun yapacağı imtihan neticesinde talebin değerlendirileceği vurgulandı.[36] Nitekim İl Maarif Müdürlüğünün 27 Teşrinievvel 1327 tarihli talebi doğrultusunda dört kişiden oluşan bir sınav komisyonu oluşturuldu. Komisyon,

[32] BOA, MF.İBT.00353 numaralı ve 10-11 Ağustos 1327/1911 tarihli belge.
[33] BOA, MF.İBT.00353 numaralı ve 10-11 Ağustos 1327/1911 tarihli belge.
[34] BOA, MF.İBT.00353 numaralı ve 10-11 Ağustos 1327/1911 tarihli belge.
[35] BOA, MF.İBT.00353 numaralı ve 10-11 Ağustos 1327/1911 tarihli belge.
[36] BOA, MF.İBT.00353 numaralı ve 10-11 Ağustos 1327/1911 tarihli belge.

Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ı Kur'an-ı Kerîm, Dini İlimler, Hesap, Türkçe, Muhtasar Osmanlı Tarihi ve Hüsn-i Hat derslerinden sınava tabi tuttu. Gerçekleşen sınavda Kur'an-ı Kerim'den sekiz (8), Dini İlimlerden yedi (7), Hesap'tan beş(5), Türkçeden dokuz(9), Muhtasar Osmanlı Tarihi'nden sekiz(8) ve Hüsn-i Hat dersinden de beş (5) aldı. İmtihan komisyonu bunu tutanak altına alıp imzalamıştır. Sınav tutanağı, komisyon tarafından ayın onunda büyük ihtimalle-10 Teşrinisâni 1327-tarihinde İl Maarif Müdürlüğüne gönderildi. İl Maarif Müdürlüğü, Maarif Nezâretinin 6 Kânunuevvel 1327 tarihli tezkiresinin beyanını esas alarak Meclis-i Maarif kararına izafeten Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın imtihanda yüksek dereceye yakın notlar aldığını belirtti. Buna ilaveten 10 Kânunuevvel 1327'de gereğinin tanzim edilmesi kararlaştırıldı.[37]

Aslında Hilmîzâde İbrahim Rıfat gibi bir tecrübenin imtihan gibi bir uygulamaya tabi tutulması dönemin değişken siyasî otoritelerinin tutumu ile ilişkilendirilmelidir. Bu süreçte 1908 yılına kadar süren Sultan II. Abdülhamid devri ile sonrasında yönetimde etkinliğini gittikçe artıran İttihat ve Terâkki Cemiyeti'nin hâkim olduğu iki farklı yönetim anlayışı söz konusudur. Nitekim Hilmîzâde'nin 13 Nisan 1909 tarihine kadar Osmanlı tahtında kalan Sultan II. Abdulhamid'e yönelik yaklaşımı zamanla farklılık arz etmiştir. Kendisi Mekteb-i Tefeyyüz'de muallimlik yaparken ve Kenzü'l-Maarif'in ilk dönemlerinde kaleme aldığı eserlerde Sultan II. Abdülhamid'e yönelik tavrı hep olumludur. O süreçte sultana methiyeler düzüyor,[38] onun için dualar ediyor[39] ve onu tüm Müslümanların imamı olarak tanıtıyordu. Ayrıca o dönemde yazmış olduğu eserlerde padişahın katkısından övgüyle bahsetmiştir.[40] Hatta II. Abdülhamid döneminde kültürel alanda büyük hizmetler yapıldığını, ümmete faydalı olması amacıyla eser neşretme konusunda önemli adımlar atıldığını ifade etmiştir.[41] Özellikle miladi 1890 ile 1908 yılları arasında yayımladığı eserlerde bu hususu sıklıkla vurgulamıştır. Ancak 1908 senesinden itibaren Hilmîzâde'nin söylemlerinde ve yaklaşımında tam tersi bir değişim gözlemlenir. Bu dönemden sonra Sultan II. Abdülhamid için müstebitliği çağrıştıracak ifadeler serd etmiş, hatta onun saltanat yılları için istibdat devri tabirini açıkça kullanmıştır.[42] Yine Hz. Ali ile Muâviye arasındaki siyasî mücadeleleri işlerken Muâviye'nin hilâfeti saltanata dönüştürmesini zulüm olarak addetmiştir. Ona göre bu zulüm, henüz yeni yeni parıldayan nur-ı hürriyet ile son bulmaktadır. Onun bu satırları yazdığı dönemde İttihat ve Terâkki Cemiyeti, Sultan II. Abdülhamid'i tahttan indirmek için faaliyetteydi. Büyük olasılıkla Hilmîzâde de İttihat ve Terâkki Cemiyeti'nin estirdiği bu siyasî rüzgardan etkilenmişti. Nitekim II. Meşrutiyet'in ilan edildiği 1908 ve sonrasında kaleme aldığı eserlerin

37 BOA, MF.İBT.00353 numaralı ve 10 Kânunuevvel 1327 tarihli belge.
38 Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Hâlid b. Velîd Yahut Seyf-i Sarim-i İlâhî* (Kütüphane-i Cihan, 1319), 3.
39 Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Sa'd b. Ebû Vakkâs*, 2.
40 Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Meşâyih-i Ashâb-ı Güzîn ve Terâcim-i Ahvâl-ı Fûkahâ*, 5.
41 Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Zeylü Hâlid b. Velîd*, 3.
42 Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Hz. Hüseyin ve Vak'a-i Dilsûz-ı Kerbelâ*, 4.

hemen giriş kısımlarında bunu açıkça zikretmiştir.[43] Bazı eserler için seçtiği konu başlıkları da bu açıdan manidardır. Örneğin, *Ömer b. Abdülaziz* adlı eserinin başlığına *Yahut Padişah Böyle Olmalı* tabirini ekleyerek[44], bir nevi dönemin padişahına ve yöneticilerine gizil mesajlar vermiştir. Aslında II. Abdülhamid döneminde, yani 1908-1909 senelerine kadar Hilmîzâde'nin başında bulunduğu Kenzü'l Maarif Mektebi'nin işleyişinde siyasî anlamda herhangi bir sıkıntı yaşanmamış ve dönemin belgelerine de böyle bir olumsuzluk yansımamıştır. Dolayısıyla ondaki bu tavır değişikliği ya dönemin hâkim gücüne göre pozisyon alma veya gerçek düşüncelerini zaman ve zemine göre dile getirme çabası olarak yorumlanabilir.

Yukarıda vurgulandığı üzere 1912 Sopalı Seçimleri ve ardından 23 Ocak 1913 Bâbıâli Baskını[45] ile İttihat ve Terâkki Cemiyeti'nin idareye tamamen hâkim olmasıyla birlikte durum tersine döndü. Cemiyetin yönetimde mutlak söz sahibi olduğu bu dönemde okuldaki işleyiş bozulmuş ve Hilmîzâde İbrahim Rıfat da bu baskıcı yaklaşımdan rahatsızlık duymuştur.[46] Şunu da belirtmekte fayda vardır ki Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın hayal ettiği hürriyet, İttihat ve Terâkki Cemiyeti'nin savunmuş olduğu özgürlük anlayışından uzaktı. Cemiyet; hürriyet, eşitlik ve kardeşlik sloganlarıyla iktidara gelmiş, sonrasında kendi istibdat idaresini kurarak vadettiklerinin aksine uygulamalara imza atmıştır. Nihayetinde Hilmîzâde bu baskı karşısında dayanamayarak yıllardır yöneticiliğini üstlendiği okulu bırakmak zorunda kalmış, ardından sadece geçimini sağlayabileceği bir ibtidaî mektepte görev talebinde bulunmuştur.[47]

Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın bir ibtidai mektepte görev talep etmesi üzerine imtihan uygulamasına tabi tutulması, daha önce değinildiği üzere muhtemelen kendisini rencide etmiştir. Zira yirmiye yakın eser kaleme almış, Mekteb-i Tefeyyüz gibi bir kurumda yıllarca muallimlik yapmış ve on üç yıl boyunca Kenzü'l-Maarif'te müdürlük ifa etmiş bir eğitimciye böyle bir uygulamanın reva görülmesi, ister istemez büyük bir kırgınlığa ve üzüntüye sebep olmuştur. Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın mezkûr talebinden sonra 1914'te Kenzü'l-Maarif Mektebi'nin kapanmış olması da ihtimal dahilindedir. Nitekim 1914'ten sonra kaynak ve belgelerde Hilmîzâde'ye veya Kenzü'l-Maarif'e dair herhangi bir veriye rastlanmamaktadır. Hilmîzâde'nin bu tarihten sonra ne işle meşgul olduğu veya ne yaptığı konusu da mechuldur. Büyük olasılıkla Birinci Cihan Harbi'nin başlaması ve karşılaşılan siyasî gelişmeler; onu, yıllardır içerisinde bulunduğu aktif eğitim hayatının dışına çıkardı. Dolayısıyla bu tarihten sonra onun nerede yaşadığı ve nerede vefat ettiği konusunda herhangi bir malumatımız yoktur. 1934 Soyadı Kanunu'ndan önce vefat etmiş olması muhtemeldir. Zira bu tarihten sonra yaşamış olsaydı, resmî kayıtlarda soy adıyla birlikte anıldığı herhangi bir veriye rastlamamız mümkün olurdu.

---

43 Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Hz. Ömer ve Adaleti*, 3.
44 Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Ömer b. Abdülaziz-Yahud Padişah Böyle Olmalı-*.
45 Küçük, Cevdet, "Bâbıâli Baskını", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4/389-390.
46 BOA, MF.İBT.00353 numaralı ve 10-11 Ağustos 1327/1911 tarihli belge.
47 BOA, MF.İBT.00353 numaralı ve 10-11 Ağustos 1327/1911 tarihli belge.

2.Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın İslam Tarihi Alanında Kaleme Aldığı Eserler

Hilmîzâde İbrahim Rıfat Mekteb-i Tefeyyüz ve Kenzü'l-Maarif Mektebi'nde görev icra ederken İslam tarihi alanında on iki kitaplık önemli bir külliyat meydana getirmiştir. Müellifin belirli bir fikrî istikamet doğrultusunda inşa ettiği bu eserler, dönemin Müslüman toplumunun karşı karşıya kaldığı aktüel sorunlara duyarsız kalmadığının açık bir göstergesidir. Hilmîzâde, toplumsal problemlere çözüm üretirken İslam tarihini dinamik bir referans kaynağı olarak kullanmıştır. Yine kendisi kronolojik bir anlatı sunmaktan ziyade o gün revaçta olan meselelere ışık tutacak nitelikteki sahabe ve öncü Müslüman şahsiyetlerinin hayatlarından kesitler aktarmıştır. Adeta günün problemlerine çözüm önerme niyetindedir.[48] Tarihî şahsiyetlerin yaşam hikâyeleri üzerinden çağdaşlarına rehberlik etmeyi ve mesajlar vermeyi amaçlayan bu eserler, dönemin aydın birikimi ile İslam tarihi yazıcılığı açısından büyük önem taşımaktadır. Şimdi bu eserleri kısaca inceleyelim.

2.1. *Tarihin Parlak Sahifelerinden Biri Sa'd b. Ebû Vakkâs*

Hilmîzâde *Tarihin Parlak Sahifelerinden Biri Sa'd b. Ebû Vakkâs* adlı eserini yazarken onun bütün hayatını baz alarak konuyu işlememiştir. Eserini, Sa'd' b. Ebû Vakkâs'ın Kâdisiye Muharebesi'nde icra etmiş olduğu komutanlık yönüne vurgu yaparak, kaleme almıştır. Eserin hemen giriş kısmında Kâdisiye Savaşı (tarihi) için dikkat çekici ifadeler kullanır. Burada okura hitaben "*göreceksiniz ki bu dehşetli muharebe Müslümanların usul-ı idare-i harbiyesiyle hukuk-ı düvele yani uluslararası hukuka riayetlerine bir numunedir*", ifadelerini kullanmıştır. Ayrıca kitabının aşktan ve sevdadan bahsetmediğini, bunu ahlak dersi vermek amacıyla yazdığını belirtir. Eserin ona göre kemâlat asrına denk gelmiş olması ise büyük şereflerdendir. Ardından padişahın makamlarında daim ve kaim bulunması için duada bulunmuş ve vurguladığı hususlar çerçevesinde eserini kaleme aldığını belirtmiştir.[49]

2.2. *Ebû Ubeyde b. Cerrah Zeylü Hâlid b. Velîd*

Hilmîzâde, *Ebû Ubeyde b. Cerrâh Zeylü Hâlid b. Velîd* adlı eserini milâdî 1900 senesinde kaleme almıştır. Bu tarih, muhtemelen müellifin Kenzü'l-Maarif Mektebi'nde muallimliğe yeni başladığı döneme denk gelmektedir. Yukarıda değinildiği üzere yazar, bu çalışmasını incelenmesi amacıyla Maarif Nezâretine göndermiştir. Eser, müellifin *İslam Tarihi'nden Parlak Bir Sahîfe* başlığı altında sürdürdüğü ve sahabeyi tematik açıdan tanıtmayı amaçladığı serinin bir parçasıdır. Kitapta, Suriye bölgesinde Doğu Roma İmparatorluğu ordusuna karşı gerçekleştirilen savaşlar konu edinilmiştir. Hilmîzâde, özellikle Hz. Ömer devrinde selef ve halef olarak ordu komutanlığı yapmış olan iki sahabenin hayat hikâyeleri arasındaki tarihî

[48] 1318 tarihli Mekteb-i Tefeyyüz muallimlerinden Hilmîzâde İbrahim Rıfat adlı belge.
[49] Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Sa'd b. Ebû Vakkâs*, 3.

bağa vurgu yapmıştır. Kendisi de eserin mukaddime kısmında bu irtibata dair açıklamalarda bulunmaktadır..[50] Ayrıca eserin giriş kısmında dönemin padişahı Sultan II. Abdülhamid'e yönelik müsbet ifadeler kullanılır. Hilmîzâde'nin buradaki ifadelerine göre Sultan II. Abdülhamid, Müslümanların imamı ve yeryüzünün halifesidir. Zira onun döneminde İslamî eserler sıklıkla neşredilerek Ümmet-i Muhammed'in istifadesine sunulmuştur. Ayrıca Hilmîzâde bu bölümde padişahın yüce müsaadeleri sayesinde sahabe hayatlarını anlatan seriye devam edebildiğini ifade eder. Bu biyografiler vasıtasıyla peygamber ahlakını ve irfanını tasavvur, hilafetin kudsiyetini idrak etmeyi amaçladığını belirtir. Netice itibariyle Hilmîzâde, sahabe serisini bu fikrî zaviyeden kaleme aldığını ve padişahın da bu ilmî faaliyete açıkça destek verdiğini ifade etmiştir.[51]

2.3. *Hâlid b. Velîd Yahut Seyf-i Sârim-i İlâhî*

Hilmîzâde *Hâlid b. Velîd Yahut Seyf-i Sârim-i İlâhî* adlı eserinde Hâlid b. Velîd'i tematik açıdan yani konu bazlı inceler. Bu kitabında onun Şam bölgesinde Rum imparatoru Herakliyus'un ordularıyla yaptığı savaşları konu edinir. Miladi takvime göre 1901 senesinde kaleme alınan bu eserde padişaha karşı methedici ifadeler kullanılmıştır. Hilmîzâde eserin giriş kısmında özellikle padişah sayesinde bu tür faydalı eserlerin neşredildiğine dikkat çeker. Hatta onun hilafetleri döneminde Müslüman toplum için pek çok faydalı eserin kaleme alındığını, bundan dolayı büyük bir gurur duyduğunu belirtir ve bundan sonra da duyacağını ifade eder.[52] Bu da bir yönüyle onun Sultan II. Abdülhamid'e yönelik muhalif kesimlerden henüz etkilenmediğini gösterir.

2.4. *Meşâhir-i Ashâb-ı Güzîn ve Terâcim-i Ahvâl-i Fûkehâ*

Hilmîzâde, *Meşâhir-i Ashâb-ı Güzîn ve Terâcim-i Ahvâl-i Fûkehâ* adlı eserinde hayatları hakkında bilgi verdiği ashâb-ı güzîn ve fakihler için ulvî işlere imza atan aynalar şeklinde bir tasavvurda bulunur. Ayrıca onların ilim ve takva yolculuğunda yaptıklarına ve hikmet sahasında sarf ettiklerinin yüceliğine değinir. Ardından *"bir mümin bu kitabı okursa edebiyat mektebinden ve irfan medresesinden mezun olmuş gibi saf bir vicdana ve temiz bir ahlaka nail olur"*, diyerek dikkat çekici ifadeler kullanır. Yine II. Abdülhamid'e ve onun saltanatına yönelik dualar eder.[53]

Eserin mukaddime kısmında araştırmaya konu olan sahabe ve fukehâ ehlini yedi tabakaya ayırır. Bu tabakalardan ilki; mutlak müctehid, ikincisi, mezhepte müctehid; üçüncüsü, ne mutlak ne de mezhepte müctehid, dördüncüsü; istihraç ehli, beşincisi; bazı meselelerde görüş ileri sürebilenler, altıncısı; asla müstakil bir görüşe sahip olmayanlar,

[50] Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Zeylü Hâlid b. Velîd*, 1.
[51] Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Zeylü Hâlid b. Velîd*, 3-4.
[52] Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Hâlid b. Velîd Yahut Seyf-i Sarim-i İlâhî*, 1-4.
[53] Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Meşâyih-i Ashâb-ı Güzîn ve Terâcim-i Ahvâl-ı Fûkahâ*, 1-3.

yedincisinin ise müellifler tabakasından meydana geldiğini belirtir.[54] Ona göre bu yedinci tabaka, hiçbir görüşü savunmayıp sadece rivayetleri olduğu gibi aksettiren tabakadır. Bu tabakayı da kendi bünyesinde üç kısma ayırmıştır. Birinci kısmı, usule dair meseleleri açıkça rivayet eden kesim; ikinci kısmı, nadir meseleleri aktaran müellifler; üçüncü kısmı ise fetvalara dair meseleleri aktaranlar şeklinde tasnif etmiştir.[55]

2.5. *Menâkıb-ı Hz. İmam-ı Şâfiî Yahut Bir Hatıra*

Hilmîzâde *Menâkıb-ı Hz. İmam-ı Şâfiî Yahut Bir Hatıra* adlı eserini muteber kaynaklardan faydalanarak yazmıştır. Üslubunda sadeliği seçtiğini, dolayısıyla okur-yazar olan herkesin bu eseri rahatlıkla anlayabileceğini belirtir. Eserde İmam-ı Şafiî'ye ait olan sözler için "*her biri bedâyi'u arifânesine numune-i imtisal olan hikemiyyât*"[56] diye bahseder[57]. Ayrıca "*bu sözler dikkatli bir biçimde incelenirse edebiyat hazinesinin ve marifet ocağının neşrinde ne büyük dereceler elde ettiği ve ne tür gayretler ortaya koyduğu anlaşılacaktır*", ifadesini kullanır.[58]

Hilmîzâde İmam-ı Şafiî'nin her bir cümlesini "*şu'le-i ümit*" ve "*fuyuzât-ı bahş-ı letâfet*" diye tanımlar. "*Sözlerinin en katı yürekleri yumuşattığını ve aşinây-ı kemalâtı olanların gözyaşlarını hak yolunda döktürdüğünü*", söyler. O sözlerin "*gönüllere taze hayat verdiğini ve safây-ı edeb nazarlarında tecessüm ettirdiğini*", ifade eder. Yine "*sergüzeşti mehâsin-i ahlakı nisbetinde ahvâl-ı ulviyeye camiidir*", diyerek İmam-ı Şafiî'nin sözlerine kıymet atfeder ve aynı zamanda kıymet verilmesini arzular.

Hilmîzâde, İmam-ı Şafiî'yi fakih alimlerin en büyüklerinden ve terâkki etmenin hizmetkârlarından sayar. Onun geriye bıraktığı eserler için, "*ümmet nazarında bir ma'mure-i medeniyet teşkil etmektedir*", demiştir. Kendi ifadelerine istinaden onun nezdinde İmam-ı Şafiî'nin ifa ettiği fonksiyonu teşrih etmeye çalışmak, ciltler dolusu kitap yazmayı gerektirir. Onun kısa hayatını yazmak ve ondan bahsetmek ise karanlıklar içerisinde kalmış geçmişin sahifelerini hatırlatmak anlamına gelir. Kendisi bunu yaparak ruhlara dost, gönüllere arkadaş, vicdanlara nedamet, din erbâbına da rehber olduğuna inanmıştır.[59]

Eserin yazıldığı tarih olan hicrî 1318, milâdî 1900 yılı dikkat çeken bir zamana tekabül etmektedir. Kendisi bu tarihlerde yazmış olduğu eserlerde dönemin padişahına dualar etmiş ve onun için yakarışlarda bulunmuştur. Bu eserinde de aynı yöntemi takip etmiş ve "*padişah-ı âli himem ve şahinşâh-ı mükerrem efendimiz hazretlerini ekrem-i saltanatlarında daim buyursun*", diyerek padişah için duada bulunmuştur. [60]

---

54 Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Meşâyih-i Ashâb-ı Güzîn ve Terâcim-i Ahvâl-ı Fûkahâ*, 6-8.
55 Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Meşâyih-i Ashâb-ı Güzîn ve Terâcim-i Ahvâl-ı Fûkahâ*, 8.
56 Her biri güzel (eşsiz) bilgeliğini örneklendiren hikmetler
57 Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Menâkıb-ı Hazreti İmam-ı Şafii*, ^2.
58 Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Menâkıb-ı Hazreti İmam-ı Şafii*, 3.
59 Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Menâkıb-ı Hazreti İmam-ı Şafii*, 5.
60 Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Menâkıb-ı Hazreti İmam-ı Şafii*, 5.

2.6. *Hz. Ömer ve Adaleti*

Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Hz. Ömer ve Adaleti* eserini kaleme alırken daha çok adalet kavramı üzerinde durmuş, İslam'ın barındırdığı adalet anlayışının dünyada var olan her türlü yönetim sistemlerinden ileri olduğunu savunmuştur. Dönemin önde gelen devletlerinden İngiltere demokrasisini ve Avrupa idarî yapılarını İslam'ın adalet uygulamasıyla mukayese etmiş, hiçbir yapının o ruha kavuşmadığını ve kavuşamayacağını belirtmiştir. Bunu da Hz. Ömer dönemindeki uygulamalarla açıklamıştır. Ona göre Hz. Ömer döneminde icra edilen adalet sistemi, günümüz dünyasında hiçbir mektep tarafından verilmemiş ve verilmemektedir. Onun nezdinde Hz. Ömer zamanındaki adalet, takdire şayan uygulamaların neticesidir. Hatta onun adalet uygulamasında kurt ile koyun bir ve beraber dolaşmış, böylece zihin dünyasında mevzuyu somutlaştırmaya çalışmıştır. Yine adaletinin atasözlerine konu olduğunu belirterek konuyu pekiştirmiştir.[61]

Hilmîzâde mezkûr eserinde İslam'ın ihtiva ettiği hukukî kuralları belirttikten sonra Hz. Ömer'in hilâfetinden kesitler sunar. Örneğin onun kendi oğluna had cezasını uyguladığını ve bundan asla imtina etmediğini vurgular. Hatta oğluna had cezası uygularken oğlunun yakarışlarını dikkate almayıp hükmü icra etmesini, Hz. Ömer indinde adaletin ne kadar yüce bir değer olduğunu gösterir. Yine Mısır'da valilik görevinde bulunan Amr b. Âs'ın oğluna ayrıcalıklı davranması neticesinde Hz. Ömer'in Amr'ı şiddetli şekilde uyarmasını adalet kavramı üzerinden okur. Ayrıca Mısır'da bir cami inşası esnasında istimlak edilen Yahudi arsasının Hz. Ömer'e şikâyet edilmesi neticesinde uygulamadan vaz geçilmesini benzeri açıdan değerlendirir.[62]

Hilmîzâde'nin eserde dikkat çektiği hususlardan bir diğeri İslam'ın barındırmış olduğu meşveret uygulamasıdır. Onun ifadesine göre Emevî ve Abbasîler döneminde kılıçla çok şeyler yapıldı. Ancak içerisinde bulunulan istibdat zincirinden kurtulmak bir türlü mümkün olmadı.[63] Bu adeta Sultan II. Abdulhamid dönemine yönelik bir tazir ifadesidir. Bunu da tarihsel açıdan nazara almakta fayda vardır. Yoksa benzer hatalara düşmek kaçınılmaz olur. Dolayısıyla zamanın ruhu da Hilmîzâde gibi saf ve temiz düşünen mütefekkirleri, İttihat ve Terâki'nin etki alanına çekmiş olabilir. Onların çabaladıkları doğrular, ehil ve samimi olmayan yapılar tarafından kendi emelleri için birer araç olarak kullanılmış olması ihtimal dâhilindedir.

Hilmîzâde, mezkûr eserinde İslam dininde ruhbanlığın olmadığını belirtir. Bu mevzuda cahiliye asabiyetinin yasaklandığını ifade eder. Yine onun ifadesine göre Hz. Ömer

---

[61] O dönemde en ziyade demokratik anlayışa sahip devlet olarak gösterilen İngiltere'de sınıfsal yapıların olduğunu ifade etmiş, bunun da İslam'ın adaleti ile kıyaslanmayacak nitelikte olduğunu belirtmiştir. Bk. Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Hz. Ömer ve Adaleti*, 4.

[62] Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Hz. Ömer ve Adaleti*, 5-6.

[63] Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Hz. Ömer ve Adaleti*, 6.

gibi birisi halife olunca herhangi bir ayrıcalığa kavuşmaz; bilakis sorumlulukları artar. Ayrıca "*İslam dini bir bütün olarak hiçbir zaman kendi yararını düşünerek başkalarına gaddarâne davranmaz*", demiştir. Yaşadığı dönem itibari ile devletleri tacirlere benzetmiş, zamanın devletlerinin kendi menfaatleri icabı hareket ettiklerini ifade etmiştir. Bu çerçevede "*bu öylesine bir menfaat ki milyonlarca insan öldürülse dahi kendi çıkarları icabı siyasi gelişmeler bunu gerektiriyor, deyip önemsemezler. İstisnasız tüm devletler, menfaati olmadığı zaman ister komşusu isterse herhangi bir toplum olsun düçâr olduğu beladan onu kurtarmak için herhangi bir müdahalede bulunmaz. Başını çevirip bakmaz bile. Hatta faydalanmaya bile çalışır ve böylesi bir tutumdan medeniyet diye bahsedilir*", demiştir.

Aslında Hilmîzâde''nin yukarıdaki ifadeleri dönemsel açıdan şahit oldukları üzerine sarf edilmiştir. Zira bu eserini kaleme aldığı yıllarda İran coğrafyası iç karışıklıklarla boğuşmaktaydı. Güçlü devletler, bu karışıklıklardan istifade edip İran'a hâkim olmanın peşindeydi. Özellikle Rusya ve İngiltere, sömürgeci emelleri çerçevesinde İran'a göz dikmişlerdi. Nihayet iki devlet 1907 senesinde bir araya gelerek kendi aralarında İran'ı paylaştı.[64] İşte İslam coğrafyasında böylesi bir tehlike vuku bulmuşken Müslüman ve diğer dünya devletlerinin kendi siyasî istikballeri çerçevesinde olaylara nazar etmesi, Hilmîzâde'yi rahatsız etmiş, bunu da çıkarcı bir politika olarak isimlendirmiştir. Yine Avrupa devletlerinin bu tür durumlar karşısında politik menfaatleri icabı ses çıkarmadıklarını ifade etmesi manidardır. Zira ona göre şayet Avrupa'da başka bir ülkenin başına böylesi bir durum gelmiş olsaydı, onlar buna asla müsaade etmeyecekti.[65]

Sonuç itibari ile Hilmîzâde'nin *Hz. Ömer ve Adaleti* adlı risalesi, temelde köklü bir adalet anlayışını hatırlatmak için kaleme alınmıştır. Yaşadığı dönemin sorunlarını Hz. Ömer devrinin uygulamalarıyla mukayese ederek, adeta muhataplarını öze dönüşe davet eder. Eser, hem bireysel hem de toplumsal bazda güçlü bir adalet bilinci uyandırmayı hedefler. Dönemin aksayan yönlerini, İslam tarihinin ihtişamlı adalet örnekleri ile somutlaştırarak açıklar. Bu yönüyle risale, salt tarihten gelen rivayetleri aktaran bir metin değil, günün problemlerine çözüm arayan derinlikli ve kıymetli analizler barındıran bir yapıt olarak değerlendirilmelidir.

2.7. *Hz. Osman ve Şehadeti*

Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Hz. Osman ve Şehadeti* konusunda kaleme almış olduğu eserde İslam tarihinin dönüm noktalarından kabul edilen bir hadisede fitne faktörü üzerinde durmuştur. Eserde, fitnenin ne tür gailelere yol açabileceğini, tarihi rivayetler çerçevesinde değerlendirmiştir. Ayrıca fitne ve fitne çabasının yol açtığı Hz. Osman'ın şehadeti gibi acı bir

[64] Üstün, İsmail Safa, "İran", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/402.
[65] Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Hz. Ömer ve Adaleti*, 9.

hadiseyi nazarlara sunmuş, böylece döneminin ve sonraki nesillerin bu hadiseyi ibretle mütalaa etmelerini istemiştir.[66]

2.8. *Hz. Ali ve Cemel Vak'ası*

Aslında Hilmîzâde'nin incelediği ve nazarlara sunduğu her bir konu farklılık arz eder. *Hz. Ali ve Cemel Vak'ası* adlı eserinde de bu husus dikkat çeker. Burada ön plana çıkan sahabe ve o sahabenin fitne faktöründen etkilenme biçimleri değerlendirilmiştir. Özellikle Hz. Ali, Hz. Aişe, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvam gibi sahabenin karşı karşıya gelmelerinde teskin edilemeyen veya sonlandırılmayan problemlerin gün geçtikçe nasıl içinden çıkılmaz hâle büründüğünü ifade etmeye çalışır.[67]

2.9. *Hz. Ali ve Muâviye-Sıffîn Vak'ası*

Hilmîzâde *Hz. Ali ve Muâviye* eserini Sıffîn Savaşı çerçevesinde ele almıştır. Burada fitne ile birlikte başka ne tür faktörlerin etkili olabileceğine dikkat çekmiştir. Yine Hz. Osman döneminde başlayan fitne ve fesat çabalarının Hz. Ali devrindeki etkilerini dikkatlere sunmuştur. Müellif, hadiseleri değerlendirirken genellikle Muâviye'yi tenkit eden bir tavra sahiptir. Ancak onun için yine de tazimkâr ifadeler kullanmaya devam etmiştir.[68]

2.10. *Hz. Hüseyin ve Vak'a-i Dilsûz-ı Kerbelâ*

Hilmîzâde İbrahim Rıfat, Kerbelâ hadisesini İslam tarihinin ciğer yarası olarak nitelendirir. Müellif bu elîm vakayı yaygın rivayetlerden farklı olarak Kûfe etkisi üzerinde durur ve bu etkinin arkasındaki başat aktörün Yezîd b. Muâviye olduğunu savunur. Hilmîzâde'nin ezber bozan bu değerlendirmesine göre Kûfelilerin Hz. Hüseyin'e gönderdikleri davet mektupları, Yezîd'in siyasî dehasıyla kurguladığı planlı bir çabanın ürünüdür. Yezîd de tıpkı babası Muâviye gibi kendisi açısından pragmatik bir siyaset izlemiştir. Kûfe halkının Hz. Hüseyin'e karşı olan teveccühlerini bildiğinden, onu Mekke'den uzaklaştırmayı ve Kûfe yolculuğu esnasında onu ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Dolayısıyla yazar, Hz. Hüseyin'i tuzağa çeken Kûfe mektuplarının Yezîd tarafından organize edildiği kanaatindedir.[69]

Hilmîzâde'nin Kerbelâ hadisesine yaklaşımındaki özgünlük dikkat çekicidir. Zira o, Yezîd'in en büyük rakibi olarak gördüğü Hz. Hüseyin'i tasfiye etmek için düzmece bir strateji takip ettiğini ileri sürer. Ona göre Muâviye henüz hayatta iken ahaliyi oğlu Yezîd'e biat etmeye zorlamış, böylece İslam tarihinde istibdatı ilk başlatan devlet başkanı olmuştur. Muâviye'nin vefatından sonra saltanatının payidar kalması için başvurduğu bu yöntemler,

66 Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Hz. Osman ve Şehadeti*, 9.
67 Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Hz. Ali ve Cemel Vakası*.
68 Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Hz. Ali ve Muâviye-Sıffîn Savaşı*, 2.
69 Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Hz. Hüseyin ve Vak'a-i Dilsûz-ı Kerbelâ*, 4.

asırlar sürecek bir baskı rejiminin temelini atmıştır. Hilmîzâde'ye göre İslam toplumunda temeli Muâviye döneminde atılan istibdat zinciri, ancak II. Meşrutiyet'in ilanı ve Sultan II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesiyle kırılabilmiştir. Onun tahayyülünde Meşrutiyet ile gelen hürriyet nuru, geçmişin tüm mezâlimini mahvetmiştir.[70] Ayrıca Sultan II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi hadisesi, kendisi tarafından zulmü perişan eden bir nur olarak telakki edilmiştir.[71]

Hilmîzâde'nin bu hususlaki kanaatlerinden şu sonuca varılabilir: Eserin kaleme alındığı 1909 senesi, Sultan II. Abdulhamit'in İttihatçılar tarafından tahtından indirildiği yıla tekabül eder. Dolayısıyla burada dikkat çekici veya trajik olarak nitelendirilebilecek iki husus ön plana çıkar. Birincisi, Sultan II. Abdülhamid döneminde duygu ve düşüncelerini aleni bir biçimde satırlara dökebilen bir muallim, kendisinin "*zulümatı aydınlatan ve zulmü sona erdiren nur*" diye tarif ettiği devrimi gerçekleştirenlerin iktidarında izine dahi rastlanılmamıştır. İkincisi ise aynı muallim, zaman ve zemine göre duygu ve düşüncelerini ifade eden bir kişiliğe sahiptir. Bu da tarih boyunca gizemini korumuştur.

2.11. *Ömer b. Abdülazîz Yahut Padişah Böyle Olmalı*

Hilmîzâde, *Ömer b. Abdülazîz Yahut Padişah Böyle Olmalı* eserinin giriş kısmında dikkat çekici açıklamalarda bulunur. Özellikle Müslümanların felsefî hikmet çerçevesinde tarihi okumalar yapmaları gerektiğini savunur. Ona göre şayet bu hususa dikkat edilmezse, o zaman hiçbir şeyden gereği gibi istifade edilemez. Onun nazarında "*kader böyleymiş, bizim aklımız idrak edemez*" gibi söylemler maksadın akim kılınmasına sebep olur. Misal olarak da buharın makinelerde ilk nasıl kullanıldığını örnek verir. "*Zira daha önce de tencerede fokurdayan buhar, tencere kapağını hareket ettirmekteydi. Ancak kimseler bunun hikmetini kavramamıştı. Sonradan birisi kalkıp, buharın kuvvetini anladı. Ardından buharlı vapur ve makineler icat eyledi*"[72], demiştir.

Hilmîzâde, "*hikmetinden sual olunmaz*" sözüne de farklı bir bakış açısı getirir. Ona göre bu söz her yerde tatbik edilemez. Zira insanoğlu hakikati araştırmaya memurdur. Hatta İslamiyet de bunu emretmektedir. Ancak cehalet ve taassup gibi iki kötü bela, düşünmenin ve ilerlemenin önünde kuvvetli iki engeldir. Yıllardan beri içerisine düşülen zarar ve sefâletin kökeninde bu faktörler yatmaktadır. Yüce Allah Kitab-ı Keriminde "*İnsanoğlu için ancak çabasının karşılığı vardır*"[73], diye buyurmaktadır. Hilmîzâde'ye göre çaba göstermeksizin kısmetimiz bu kadarmış diyerek köşeye çekilmek, Yüce Allah'a atılmış büyük bir iftiradır. Zira Allah, tüm âlemlerin mutlak hâkimidir. Müellif bu noktada, "*Peki, durum böyleyken neden Müslümanlar dünyada sefalet içinde yaşamaktadır?*" sorusunu yöneltir. Oysaki İngiltere ve Fransa gibi Avrupa devletleri servetlerinin zirvesine ulaşmıştır. Yazar, sorgulamasını daha da

[70] Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Hz. Hüseyin ve Vak'a-i Dilsûz-ı Kerbelâ*, 4.
[71] Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Hz. Hüseyin ve Vak'a-i Dilsûz-ı Kerbelâ*, 4.
[72] Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Ömer b. Abdülaziz-Yahud Padişah Böyle Olmalı-*, 3.
[73] Necm Sûresi, 53/39.

somutlaştırarak şu çarpıcı sualleri sıralar: "*Cava Adaları'nda yaşayan otuz milyon Müslüman, neden kendi birliklerini kuramayıp da yalnızca dört milyon nüfuslu Felemenk'in (Hollanda) boyunduruğu altına girmektedir? Niçin dokuz milyondan fazla Faslı kendi bağımsızlığını elde edememektedir? Günde bir parça ekmekten başka bir şey bulamayan bir fakir, eğer Avrupa'da bir hükümdarın çocuğu olarak dünyaya gelmiş olsaydı yine aynı kaderi mi yaşayacaktı?"* Cevabını kendi içinde barındıran bu retorik soruların ardından müellifin sunduğu çözümler oldukça dikkat çekicidir. Nitekim o, bu durumu açıklarken sitemkâr biçimde aynen şu ifadeleri kullanır: "*Zavallı insanlar, el-hâkimu'l-ğalib kanun-ı tabiissine kapılmışlar ve bir seyl-i cehl sadakasıyla yuvarlanıp gidiyorlar. İnsan mademki kesb-i irfana müstemiddir. Niçin bir hesabı olmasın…"*[74]

Aslında Hilmîzâde mezkûr eserini "*gerçek padişah kimdir"*, *"hükümet nasıl olmalıdır*", gibi soruları tasavvur etmeye yönelik bir amaçla kaleme almıştır. Zira kendisi bu kitabı yazarak milletin entelektüel anlamda aydınlanmasına hizmet edeceğine inanır. Ayrıca bu tür kitapların toplumsal hafıza için gerekli olduğunu ve adeta birer fikir muallimliği rolünü üstlendiğini savunur. Bu eseri kaleme alarak "*işlerimiz için büyük bir zatın hayat hikâyesini zeminleştirmiş olacağız"* mealinde sözler, onun niyet ve amacını açıkça ortaya koyar.[75] Nitekim eserinde Ömer b. Abdülazîz'in hayatından kesitler paylaşarak onun hoşgörülü devlet adamlığı yönünü işler. Örneğin Ömer b. Abdülazîz'i zehirlemek isteyen şahıs yakalanıp huzuruna getirildiğinde, fakirliğini ileri sürüp "*bin altın karşılığında bunu yaptığını"* itiraf etmiş; Ömer b. Abdülaziz de müsamaha gösterip onu serbest bırakmıştır. Bunu aktarırken "*başkaları gibi sürgün etmemiştir*", sözü aslında dönemin padişahına yönelik bir mesajdır. Bilindiği üzere Sultan II. Abdülhamid de Sultan Abdülazîz'in intihar süsü verilen suikastinde rolü olanların idam cezalarını infaz etmemiş, sürgüne çevirmiştir.[76] Bu bakımdan Hilmîzâde'nin vermiş olduğu tarihî misalin satır aralarında, Sultan II. Abdülhamid'i işaret eden kronolojik tenkitler barındırır.

2.12. *Selâhaddîn-i Eyyûbî*

Hilmîzâde İbrahim Rıfat hicrî 1326 milâdî 1908-1909 senesinde kaleme almış olduğu *Selâhaddîn-i Eyyûbî* eserinin hemen giriş kısmında Sultan II. Abdülhamid döneminden idare-i müstebide diye bahsetmektedir. Ayrıca daha önce yazmış olduğu bu eserin neşrini engellemeye yönelik istibdat idaresi tarafından kuvvetli bir biçimde mani olunduğunu ifade eder.[77] Müellifin kendisi 1908 senesinden önce yazmış olduğu eserlerin giriş kısımlarında Sultan II. Abdülhamid'i överken 1908'den sonra eleştiriye tabi tutmuştur. Hayat hikâyesinde

[74] Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Ömer b. Abdülaziz-Yahud Padişah Böyle Olmalı-*, 4-5.
[75] Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Ömer b. Abdülaziz-Yahud Padişah Böyle Olmalı-*, 5.
[76] Çetinkaya, Gökhan, Buzpınar, Ş. Tufan, "Mithat Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 30/9-10.
[77] Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Selahaddin-i Eyyûbî*, 3.

ifade ettiğimiz üzere onu Müslümanların imamı, yeryüzünün halifesi diye anıyordu.[78] Böylesi bir fikrî değişimi yaşamasının nedenleri farklılık arz edebilir. Bu farklılıklar arasında büyük ihtimalle İttihat ve Terâkkî Cemiyeti'nin estirdiği hürriyet fikrine kendisini kaptırmıştır. Bir başka husus daha var ki o da dönemin gücünü eline alan İttihatçıların istediği gibi konuşmak ve yazmak zorunda bırakılmıştır veya asıl düşüncesini gizlemiştir. Tüm bu faktörlerden hangisi etkili olursa olsun, siyasî alanda yaşanan değişim, şahısları da etkilemiştir.

Hilmîzâde, eserinde Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye dair dikkat çekici değerlendirmelere yer vermiştir. Ona göre Selâhaddîn-i Eyyûbî, ömrü boyunca pek çok mühim hadiseyle karşılaşmıştır. Bunların tamamını okuyucuya aktarabilmek için *"ciltler dolusu kitap yazmak"* gerekir. Kendisi bu tespitiyle aslında Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin üstlendiği tarihi misyonun büyüklüğüne vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla bu eseri kaleme alırken geniş bir kaynak taraması yaptığını belirtmiştir. Ayrıca toplumun ilgi ve ihtiyaçlarını da göz önünde bulundurmuştur. Çalışmasının sınırlarına ve kendi niyetine dair mütevazı bir üslup benimseyerek elinden gelen çabayı iyi niyetle ortaya koyduğunu dile getirmiştir. Yine ilk kez bu eserinin önsöz kısmının alt bölümüne "Kenzü'l-Maarif Mektebi Müdürü" unvanını kullanarak kendisinin icra ettiği görev anlamında tarihe not düşmüştür.[79]

2.13. *Alparslan Yahut Azminde Sebât*

Hilmîzâde hicrî 1327/1909 senesinde yazmış olduğu *Alparslan Yahut Azminde Sebât* adlı eserin giriş kısmında yazdıklarının mahiyetini açıklayacak şekilde genel bilgiler vermiştir. Ona göre tarihte icra ettiği büyüklükle bilinenler olduğu gibi zulüm ve fecaat ile zihinleri dehşete düşürenler de vardır. Buna göre dünyanın bir tarafında meziyet addedilen bir durum, başka bir yerde cinayet sayılabilmektedir. Bu çerçevede özellikle Büyük İskender ile Sultan Alparslan'ı kıyaslamıştır. Bu mukayesede Büyük İskender'in büyük olarak addedilmesini, zorbalık ve zulümle aileleri kimsesiz bırakma, anaları ve babaları ağlatma, masumları sızlatma, medeniyet-i insanîyeyi yıkıma uğratma gibi olumsuzluklara bağlamıştır. Oysaki ona göre asıl büyüklük Sultan Alparslan gibi dünyada; asayiş ve huzur için çabalamak, insanların ihtiyaçlarının hafiflemesi için hizmette bulunmaktır. Yine onun ifadelerine göre hakikî büyüklük, kötü talihlilerin ve sıkıntı içerisinde bulunanların refahına çalışılınca mümkün olur.[80] Hilmîzâde, Sultan Alparslan'ın büyüklüğünün bu hasletlere sahip olmasından kaynaklı olduğunu belirtir.

Hilmîzâde'ye göre Sultan Alparslan'ın büyüklüğü gerçekten şayan-ı kabuldür. Onun Asya'nın bir kısmında orduları yerle yeksan etmesi ve yeni yerlerde hükümranlık kurması,

---

78 Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Hâlid b. Velîd Yahut Seyf-i Sarim-i İlâhî*; Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Sa'd b. Ebû Vakkâs*; Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Zeylü Hâlid b. Velîd*; Hilmîzâde İbrâhim Rıfat, *Meşâyih-i Ashâb-ı Güzîn ve Terâcim-i Ahvâl-ı Fûkahâ*; Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Menâkıb-ı Hazreti İmam-ı Şafii*.

79 Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Selahaddin-i Eyyûbî*, 4.

80 Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Tarih-i İslam'dan Parlak Bir Sahife-Alparslan Yahud Azminde Sebat*, 3.

mal ve servet için değildi. Onun tüm çabası, binlerce insanı esir hale getiren onlara müstebidâne muamele eden ve zayıf mahlukat üzerinde her türlü kötülüğü reva gören mütegalibeleri insanlık dairesine dahil etmek içindi.[81] Bu minvalde Sultan Alparslan'ın tarihte ifa ettiği rol ile onun hayatının bilinmesi ve kendilerinin nazar-ı dikkate alınması gerektiğini düşünmüştür. Onun nezdinde böylesi kahramanlar Avrupa'da yetişmiş olsalardı, onlar için kitabeler yazılır ve dikilirdi. Ayrıca yüz binlerce eser kaleme alınır ve güzelce okunurdu. Bizde ise onu merak edenlerin az olduğunu söyleyerek sitemini arz etmiştir. Yine Sultan Alparslan gibi bir tarihi şahsiyete nadiren tesadüf olunacağına inanmıştır. Onun için, *"o insaniyet hizmetkârının kahramanı ve yüce irfan taraftarı, himmeti âli ve celî bir padişahtı"*[82], diyerek övgüde bulunmuştur.

Sonuç

İslam tarih yazıcılığı geleneği, başlangıcından itibaren sadece geçmişin kaydını tutmakla kalmamış, aynı zamanda toplumun ahlakî ve siyasî istikametini belirleyen pedagojik bir işlev de üstlenmiştir. Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşayan Hilmîzâde İbrahim Rıfat, bu geleneğin modern eğitim kurumlarıyla eklemlendiği bir geçiş döneminin üretken simalarından biridir. Ancak bu böyle olsa bile literatürde istenilen düzeyde hak ettiği ilgiyi görememiştir. Araştırmamız kapsamında, Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri ve müellifin kendi eserleri üzerinden yürütülen incelemeler, bizlere bir müverrihin hayat hikâyesini yaşadığı dönem ve mekanla bağlantılı olarak farklılıkları barındıran bir portre sunmaktadır.

Araştırmanın temel çıktılarından ilki, Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın biyografik kimliğinin netleştirilmesidir. Kaynaklarda doğum ve ölüm tarihlerine dair kesin veriler bulunmasa da arşiv belgelerinden hareketle onun 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde aktif bir ilmi hayat sürdürdüğü saptanmıştır. Beyazıt Cami-î Şerif Medresesi gibi klasik ve köklü bir eğitimden geçerek *dersiam* ve *icazet* payelerini alması, onun geleneksel İslami ilimlerdeki otoritesini tescil etmektedir. Ancak onu dönem arkadaşlarından ayıran temel özellik, bu geleneksel birikimi Mekteb-i Tefeyyüz ve kurucusu olduğu Kenzü'l-Maarif gibi yeni tarz mekteplerde modern eğitim metotlarıyla birleştirmesidir.

Çalışmamızın en dikkat çekici bulgularından biri, Hilmîzâde'nin İslam Tarihi sahasındaki telif eserlerinin formasyonel arka planına dair ifa ettikleri roldür. Müellifin kaleme aldığı yirmiye yakın eserin büyük bir kısmının görev yaptığı okullarda ders kitabı veya yardımcı kaynak olarak okutulması, onun tarih yazıcılığını kuru bir bilgi aktarımı olarak değil, eğitim-öğretimde bir karakter inşası süreci olarak gördüğünü kanıtlamaktadır. *Hz. Ömer ve Adaleti*, *Ömer b. Abdülaziz Yahut Padişah Böyle Olmalı* ve *Hz. Osman ve Şehadeti* gibi eserler, sadece tarihsel kronolojiyi takip etmez, aynı zamanda yaşanılan dönemin siyasi ve toplumsal

[81] Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Tarih-i İslam'dan Parlak Bir Sahife-Alparslan Yahud Azminde Sebat*, 4.
[82] Hilmîzâde İbrahim Rıfat, *Tarih-i İslam'dan Parlak Bir Sahife-Alparslan Yahud Azminde Sebat*, 5.

yozlaşmasına karşı tarihten referanslar sunan birer *siyasetname* niteliği taşır. Özellikle adalet, şûra ve fitne kavramları üzerine yaptığı değerlendirmeler, onun İslam tarihini bugünü inşa etmek için bir kaynak olarak kullandığını göstermektedir.

Müellifin eserleri ve üst makamlara arz ettiği dilekçeler üzerinden yapılan karşılaştırmalı analizler, II. Meşrutiyet dönemiyle birlikte yaşanan zihniyet dönüşümünü çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır. Sultan II. Abdülhamid döneminde kaleme aldığı eserlerde sergilediği hürmetkâr ve duacı üslup, 1908 sonrası yerini *hürriyet* ve *istibdat* kavramlarının merkezde olduğu daha eleştirel bir dile bırakmıştır. Ancak bu durum, Hilmîzâde'nin basit bir siyasi fırsatçılık içinde olduğunu değil, aksine dönemin *hürriyet* vaatlerine safiyane bir inançla bağlandığını, fakat sonrasında İttihat ve Terakki yönetiminin baskıcı uygulamalarıyla bu inancının derin bir hayal kırıklığına dönüştüğünü göstermektedir. Kenzü'l-Maarif Mektebi'nin kalitesinin düşmesi, öğrenci profilinin değişmesi ve müellifin maddi imkânsızlıklar içinde bir ibtidaiye hocalığına razı olacak düzeye gelmesi, Osmanlı son dönemi aydınının yaşadığı trajik dönüşümün yerel bir örneğidir.

Hilmîzâde'nin mesleki kariyerinin son aşamasında maruz kaldığı yeterlilik sınavı uygulaması, makalemizin en dramatik bulguları arasında yer almaktadır. On üç yıl boyunca müdürlük yapmış ve onlarca eser telif etmiş bir muallimin, temel derslerden sınava tabi tutulması, bürokratik bir işleyişten ziyade dönemin değişen siyasi elitlerinin eski kadrolara yönelik tasfiye veya itibarsızlaştırma çabası olarak okunabilir. Bu süreçten sonra müellifin izinin kaybolması, muhtemelen Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı kaos ve yeni yönetici sınıfın sahip oldukları köklü anlayışın etkisiyle açıklanabilir.

Sonuç olarak Hilmîzâde İbrahim Rıfat, İslam tarihini bir ibret aynası olarak kullanan, kalemini eğitime hasretmiş bir münevverdir. Onun arşivlerde tozlu raflar arasında kalan yaşam öyküsü, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e tevarüs eden eğitim mirasının insani boyutunu anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu araştırma, Hilmîzâde'nin literatürdeki yeri ve önemine katkı sunarak, bundan sonraki çalışmalarda onun eserlerinin içerik analizine ve eğitim felsefesine odaklanılması gerektiğini ortaya koymuştur. Onun eserlerinde işlediği adalet ve liyakat temelli tarih okuması, bugün bile İslam tarihi araştırmaları için kıymetli bir perspektif sunmaya devam etmektedir. Bu yönüyle Hilmîzâde, sadece geçmişin bir figürü değil, aynı zamanda tarihsel bilincin eğitime nasıl tahvil edilebileceğini gösteren bir rehberdir.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

BOA, MF.MKT.00525.00045.001
BOA, MF.MKT.00506.00065.001
BOA, MF.MKT.00506.00065.002
BOA, MF.MKT.00537.00029.001
BOA, MF.MKT.00537.00029.002
BOA, MF.MKT.00682.00059.001
BOA, MF.MKT.00682.00059.002
BOA, MF.MKT.00682.00059.003
BOA, MF.MKT.00682.00059.004
BOA, MF.MKT.00535.00051.001
BOA, MF.MKT.00535.00051.002
BOA, MF.MKT.00511.00026.001
BOA, MF.MKT.00511.00026.002
BOA, MF.MKT.00511.00026.003
BOA, MF.MKT.00553.00028.001
BOA, MF.MKT.00553.00028.002
BOA, MF.MKT.00553.00028.003
BOA, MF.MKT.00553.00028.004
BOA, MF.MKT.00585.00042.001
BOA, MF.MKT.00585.00042.002
BOA, MF.MKT.00978.00037.001
BOA, ML.EEM.00446.00057.001
BOA, ML.EEM.00446.00057.002
BOA, ML.EEM.00562.00116.001
BOA, ML.EEM.00562.00116.002
BOA, ML.EEM.00517.00112.001
BOA, ML.EEM.00517.00112.002
BOA, ML.EEM.00517.00112.003
BOA, MF.MKT.00656.00080.004
BOA, ZB.00394.00070.001.
BOA, MF.İBT.00353 numaralı belge.

Eser/Kitap Bölümü/Makale ve Tezler

Apuhan. Ferhat. "İslam Tarihi Araştırmalarında Osmanlı Tarih Yazıcılığı ve Önemi". *Eren Dergisi* 3/5 (2024), 1-10.

Apuhan, Ferhat. Osmanlı Tarih Yazarlarında İlk Dönem İslam Toplumunda Yaşanan Siyasî Problemlere Bakış (10/632-73/692). Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024.

Bayur, Yusuf Hikmet. *Türk İnkılâbı Tarihi*. 1-3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1940.

Cemâl Paşa. *Hâtıralar*. İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1977.

Çetinkaya, Gökhan, Buzpınar, Ş. Tufan. "Mithat Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/7-11. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.

Çog, Mehmet. *II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Tarihçiliği (1908-1918)*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2004.

Danişmend, İsmail Hami. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. 1-4 Cilt. İstanbul: Türkiiye Yayınevi, 1947.

Güçtekin, Nuri. "İstanbul'daki Özel İslam Mektepleri (1873-1922)". *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 22 (2012), 1-40

Güçtekin. Nuri. *İstanbul'daki Müslim Özel Mektepleri(1873-1922)*. İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2013.

Hilmîzâde İbrahim Rıfat. *Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Zeylü Hâlid b. Velîd*. İstanbul: Kütüphane-i Cihan, 1318.

Hilmîzâde İbrâhim Rıfat. *Hâlid b. Velîd Yahut Seyf-i Sarim-i İlâhî*. Kütüphane-i Cihan, 1319.

Hilmîzâde İbrahim Rıfat. *Hz. Ali ve Cemel Vakası*. Dersaadet, 1327.

Hilmîzâde İbrahim Rıfat. *Hz. Ali ve Muâviye-Sıffîn Savaşı*. İstanbul Bâb-ı Âli: 38 Numaralı Matbaa, 1326.

Hilmîzâde İbrâhim Rıfat. *Hz. Hüseyin ve Vak'a-i Dilsûz-ı Kerbelâ*. Dersaadet: Vezirhan'da 48 Nolu Matbaa, 1327.

Hilmîzâde İbrahim Rıfat. *Hz. Osman ve Şehadeti*. İstanbul Bâb-ı Âli: 38 Numaralı Matbaa, 1326.

Hilmîzâde İbrahim Rıfat. *Hz. Ömer ve Adaleti*. İstanbul: 33 Numaralı Matbaa, 1326.

Hilmîzâde İbrahim Rıfat. *Menâkıb-ı Hazreti İmam-ı Şafii*. İstanbul: Kütüphane-i Cihan, 1318.

Hilmîzâde İbrâhim Rıfat. *Meşâyih-i Ashâb-ı Güzîn ve Terâcim-i Ahvâl-ı Fûkahâ*. İstanbul: Kütüphane-i Cihan, 1319.

Hilmîzâde İbrâhim Rıfat. *Ömer b. Abdülaziz-Yahud Padişah Böyle Olmalı-*. Dersaadet, 1328.

Hilmîzâde İbrâhim Rıfat. *Sa'd b. Ebû Vakkâs*. İstanbul: Kütüphane-i Cihan, 2. Basım, 1317.

Hilmîzâde İbrahim Rıfat. *Selahaddin-i Eyyûbî*. Dersaadet: 38 Numaralı Matbaa, 1326.

Hilmîzâde İbrahim Rıfat. *Tarih-i İslam'dan Parlak Bir Sahife-Alparslan Yahud Azminde Sebat*. İstanbul, 1327.

Hilmîzâde İbrahim Rıfat. *Tarih-i İslam'dan Parlak Bir Sahife-Halid b. Velid-Yahud Seyfu's-Sarimu İlâhî*. İstanbul: Kütüphane-i Cihan, 2. Baskı., 1319.

Küçük, Cevdet. "Bâbıâli Baskını". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/389-390. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'de Siyasal Partiler*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984.

Türkgeldi, Ali Fuat. *Görüp İşittiklerim*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984.

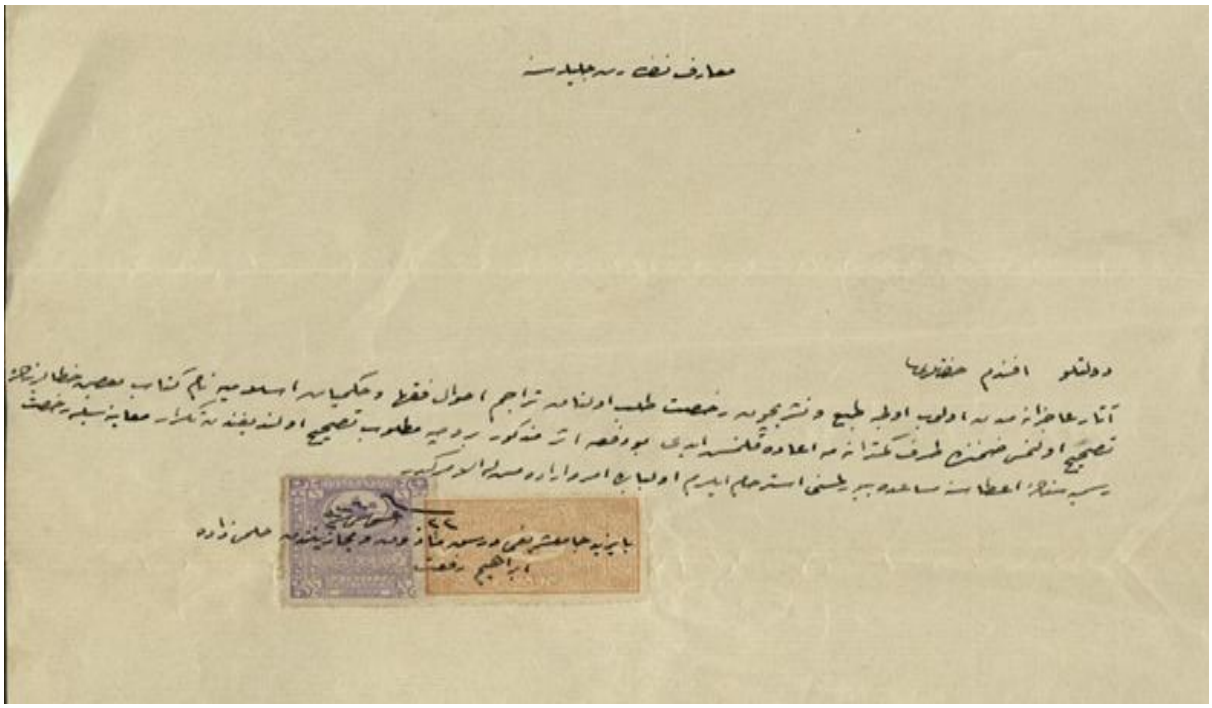
Üstün, İsmail Safa. "İran". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/400-404. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

Üzer, Tahsin. *Makedonya Eşkiyalık Tarihi ve Son Osmanlı Yönetimi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1979.

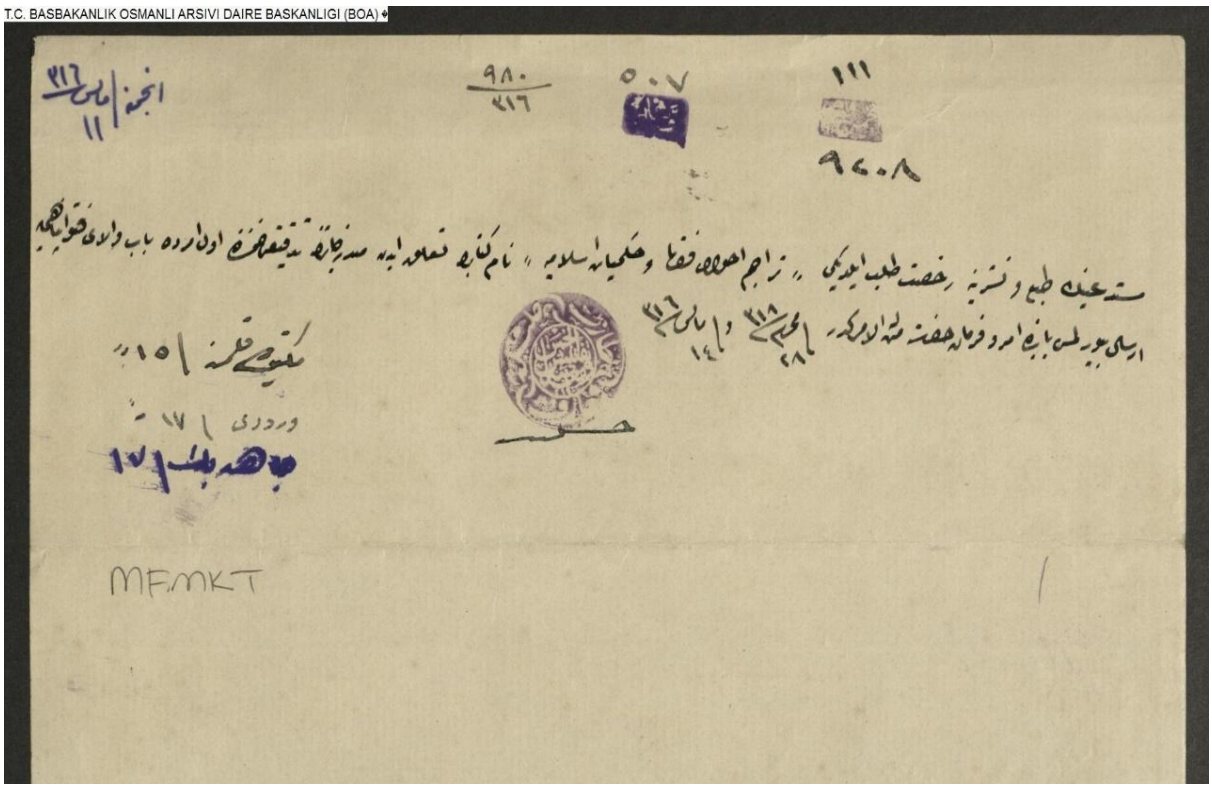
Yenilmez, Hasan. "II. Meşrutiyet Dönemi Türkçe İslam Tarihi Metinlerine Dair Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 29-61.

Ekler

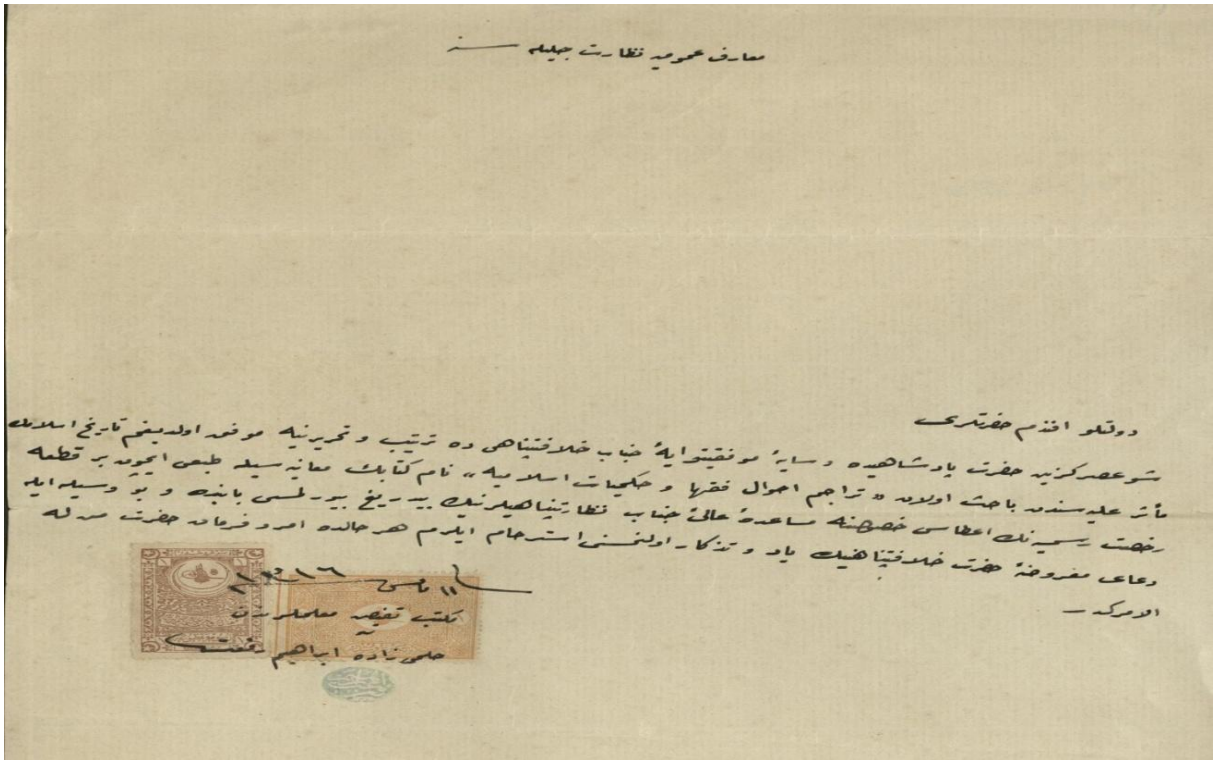
Ek-1 :Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın Beyazıt Camiî Şerif Medresesi Dersiamlığından Mezun Olduğuna Dair Belge



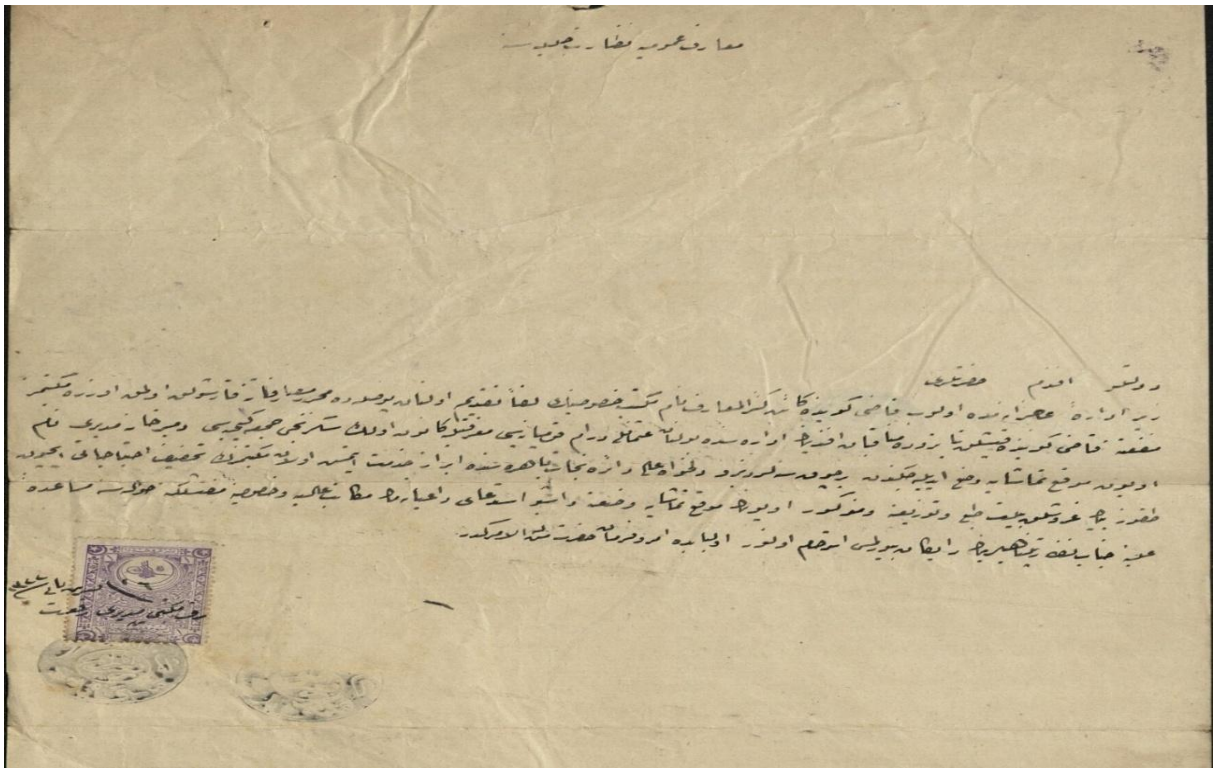
Ek-2 :Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın Teracim-i Ahvâl-i Fukehâ ve Hikemiyyât-ı İslamiyye adlı Eserinin Neşri İçin Ruhsat Talebinde Bulunduğu ve Bu Talebin Fetva Dairesine Gönderildiğine Dair Belge



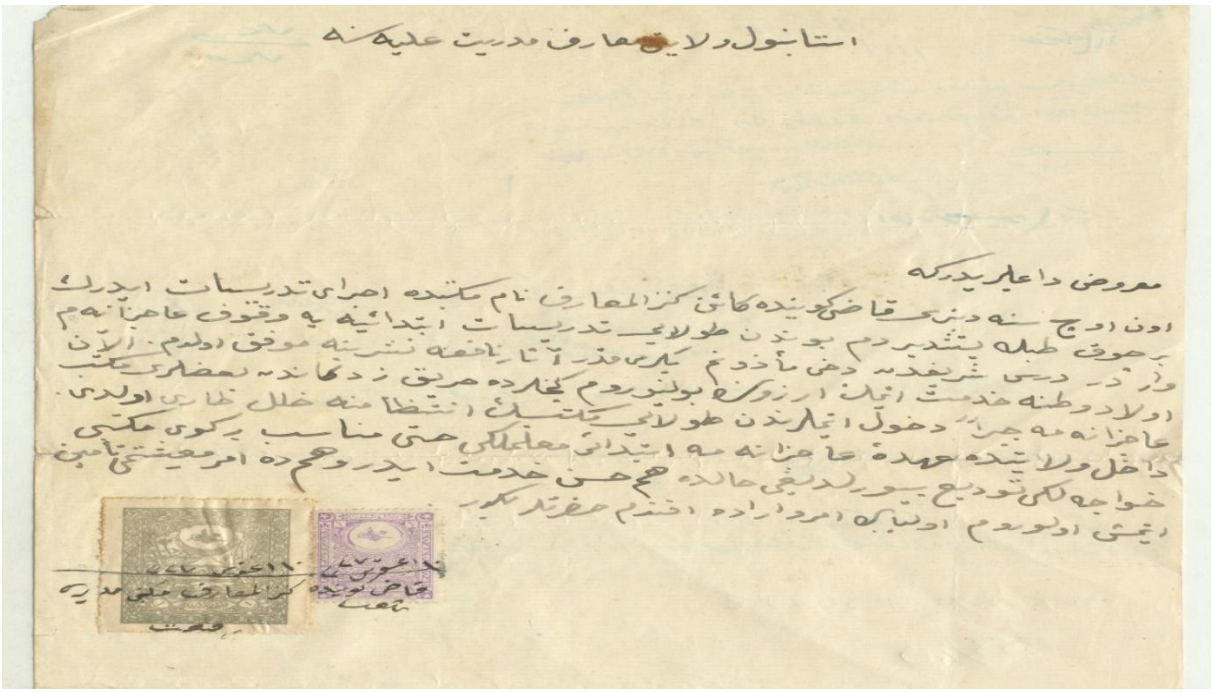
Ek-3. Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın Mekteb-i Tefeyyüz Muallimliğini Yaptığına Dair Belge



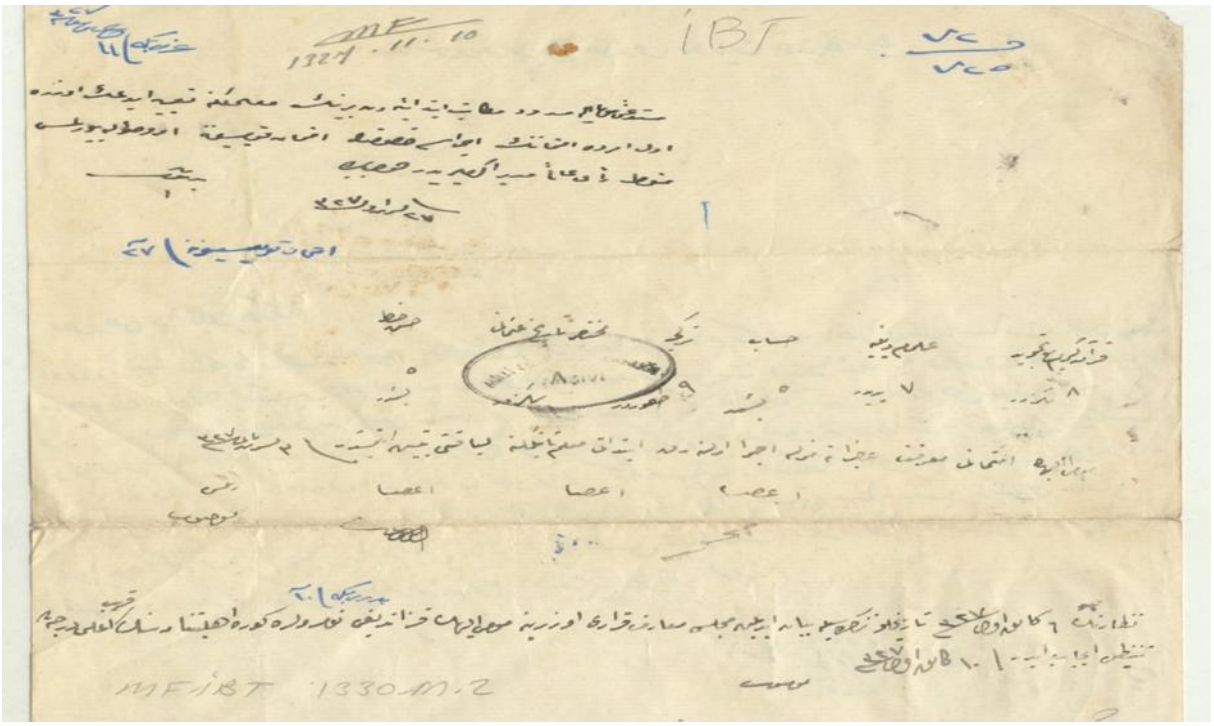
Ek-4. Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın Kenzü'l-Maarif Mektebi Müdürlüğüne Dair Belge



Ek-5. Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın İfadeleriyle Kenzü'l-Maarif'in Niteliğini Yitirdiğine ve Maişet Karşılığında Bir İbtidaî Okulda Görev Talep Etmesine Dair Belge



Ek-6. Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın İbtidâî Okuldaki Görev Talebinin İmtihan Uygulamasına Tabi Tutulmasına Dair Belge



BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Mağrib İbâzî Düşüncesinde Metafizik Tasavvurlar: Ebû Tâhir el-Cîtâlî'nin Sem'iyyât Anlayışı

Metaphysical Conceptions in Maghribi Ibāḍī Thought: Abū Tāhir al-Jītālī's Views on Sam'iyyāt

Ahmet BARDAK

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Van Yüzüncü Yıl University, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Kalam

e-posta: ahmetbardak@hotmail.com Orcid: 0000-0002-9393-7884

Metin YILDIZ

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Van Yüzüncü Yıl University, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Kalam

e-posta: metinyildiz@yyu.edu.tr Orcid: 0000-0003-3201-862X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18.05.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Bardak, Ahmet, Yıldız, Metin "Mağrib İbâzî Düşüncesinde Metafizik Tasavvurlar: Ebû Tâhir el-Cîtâlî'nin Sem'iyyât Anlayışı". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 279-306. DOI: 10.34085/buifd.1864638

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

İslâm düşünce geleneğinde naklî verilerin esas alındığı sem'iyyât bahisleri, kelâmî ekollerce detaylı bir şekilde analiz edilmiş ve bu süreç, mezhepsel düzeyde farklı tefsir ve tevil biçimlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Konu hakkında özellikle Ehl-i sünnet ve diğer kelâmî ekoller arasında bazı önemli görüş farklılıkları vardır. Bu konulardaki literatür yeterince araştırma konusu yapılmıştır. Bununla beraber İbâzî kelâmcılarının sem'iyyât görüşleri hakkında ülkemizde yeterli bir araştırma yoktur. İbâzî kelâmında sem'iyyât konularının ele alınış şekli ve farklı yorumlarının ortaya konularak diğer kelâm ekolleri arasındaki tartışmalarda hangi pozisyonda bulunduklarının bilinmesi önemlidir. Malum olduğu üzere İbâzîler Hâricî fırkalar arasında kabul edilmektedir. Bununla birlikte İbâzîlerin kader meselesi dışında diğer itikâdî konularda Mu'tezile ile büyük ölçüde benzerlik taşıdığı söylenebilir. Onlar da Mu'tezilîler gibi âhâd türü haberleri itikâdî meselelerde kabul etmezler. Bu sebeple bu türden gelen haberlere ihtiyatla yaklaşmaktadırlar. Ebû Tâhir İsmail el-Cîtâlî (öl. 750/1349) İbâzî kelâmının Kuzey Afrika ekolünün sembol isimlerinden birisidir. Yapmış olduğu ilmi faaliyetler ile bu bölgenin İbâzîlik açısından temsilcisi rolünü üstlenmiştir. Kendisi çeşitli ilim dallarıyla ilgilenmekle beraber özellikle İslam kelâmının özgün yorumlarını başarıyla ele alması ile tanınmaktadır. Onun bakış açısından İbâzıyye'nin sem'iyyât meselelerine yaklaşımını ortaya koyması önemlidir. Bu çalışma Türkçe literatürde fazla tanınmayan bir isim olan el-Cîtâlî bağlamında özelde Mağrib, genelde İbâzî kelâmının sem'iyyât görüşünün incelenmesini ve kendisinin Mağrib bölgesi İbâzîliğinde oynadığı rolü tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada İbâzî âlim İsmail el-Cîtâlî'nin biyografik bilgileri yanında sem'iyyâta müteallik görüşlerinin incelenmesi, görüşlerinin, mezhebiyle örtüştüğü ve ayrı düştüğü yönleri ele alınmaktadır. İsmail el-Cîtâlî, sem'iyyât konularında nakli esas alıp akılla dengeleyen sistematik yaklaşımıyla, İbâzî doktrinini hem Selef hem de Mu'tezile çizgisiyle özgün bir noktada buluşturma gayretiyle mezhebin kelâm ilmindeki yetkinliğini ve derinliğini kanıtlayan kilit bir figür olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Cîtâlî, Sem'iyyât, Akaid, İbâzıyye.

Abstract

Sem'iyyāt (eschatological matters), one of the fundamental subjects of Kalām (Islamic theology), has been extensively analyzed by theologians, leading to diverse interpretations on various issues. Significant differences of opinion exist between the Ahl al-Sunnah and other theological schools regarding the nature and states of sem'iyyāt. Elucidating the perspectives of Ibāḍī theologians on sem'iyyāt is crucial for understanding their position within the broader theological debates. Although Ibāḍīs are traditionally categorized among the Kharijite sects, prominent figures within the school contest this classification and define their relationship differently. Generally, Ibāḍī doctrines align closely with the Mu'tazilite school on theological matters, with the exception of predestination (qadar). Similar to the Mu'tazilites, they do not accept āḥād (isolated) narrations as a basis for creedal matters and, consequently, approach such reports with caution. Ismā'īl al-Jīṭālī (d. 750/1349) is considered one of the preeminent figures among Ibāḍī theologians. An examination of Jīṭālī's place within the Ibāḍī theological tradition reveals a rich and multidimensional intellectual framework. He is recognized for his successful and original interpretations within Islamic Kalām. Understanding his theological views is vital for revealing the sect's perspective on these issues. This study aims to provide insight into the Ibāḍī theological view of sem'iyyāt through the lens of Jīṭālī. In addition to biographical information on the Ibāḍī scholar Ismā'īl al-Jīṭālī, this research examines his views on sem'iyyāt, identifying points of convergence and divergence with his affiliated sect.

Keywords: Kalām, al-Jīṭālī, Sam'iyyāt, Creed, Ibādiyya.

Giriş

Sem'iyyât kabir hayatı, öldükten sonra dirilme (ba's), sırat, mîzan, cennet ve cehennem gibi aklî istidlâlin sınırlarını aşan, ancak vahiy yoluyla bilinebilen gaybî konuları kapsamaktadır. Kelâm ilmi içerisinde sem'iyyâtın ana eksenini ahiret inancı oluşturur. İslâm düşüncesinde ahiret inancı doğrudan itikâdî bir temel ve iman esasıdır. Kelâmî eserlerde meâd, genellikle "yok olanın tekrar iadesinin" (iâdetü'l-ma'dûm) aklen imkânı ve cismanî haşrin gerekliliği çerçevesinde geniş bir şekilde ele alınmaktadır.[1]

Kelâmcılar, sem'iyyât konularının temellendirilmesinde akıl ve nakil arasında metodolojik bir denge kurmaya çalışmışlardır. Bu konular mahiyetleri gereği gaybî nitelik taşıdığından, akıl ve duyusal tecrübe ile tam anlamıyla kavranmaları güçtür. Bu sebeple kelâm ekolleri, sem'iyyât alanında nakille gelen bilgiyi asıl hüccet/delil kabul ederek bu verilerle yetinmişlerdir. Bununla birlikte, kelâm âleminde konunun aklen imkân dahilinde olduğunu ispatlamak ve tutarlı bir zemin oluşturmak adına aklî temellendirme çabaları da ihmal edilmemiştir.

Sem'iyyâtın nakille temellendirilmesi noktasında haberin değeri ve bağlayıcılığı meselesi gündeme gelmektedir. İslâm kelâmcılarının genel kanaatine göre, itikâdî konularda kesinlik esas olduğu için, zannîlik barındıran haberlerin (âhâd haber) tek başına bağlayıcılığı tartışmalıdır. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile gibi ekollerin büyük çoğunluğu, sem'iyyâta dair bilgilerin ancak Kur'ân ve mütevâtir haberle kesinlik kazanacağını savunmuşlardır. Haber-i vâhid olarak da isimlendirilen ve senedinde tevatür derecesine oluşacak sayıda râvi bulunmayan âhâd haberleri kelâmcılar farklı şekillerde tanımlanmışlardır. Ebû Bekr el-Bâkıllânî'ye (öl. 403/1013) göre âhâd haber sadece tek râvisi olan haberken Kâdî Abdülcebbâr'a (öl. 415/1025) göre doğru ya da yalan olduğu bilinmeyen, Abdülkâhir el-Cürcânî'ye (öl. 471/1078-79) göre ise bir iki veya daha çok kişinin rivayet ettiği, tevatür derecesine ulaşmamış hadis olarak tanımlanır.[2] Bu sebeple kelâm ekolleri bu tür haberi kesin bilgi olarak değil zannî bilgi olarak kabul ederler. Bu konu İbâzî kelâm düşüncesinde de paralel bir seyir izlemektedir. İbâzîler, itikadın sarsılmaz ve kesin bilgilere dayanması gerektiği ilkesinden hareketle, âhâd rivayetlerin[3] inanç esaslarını ispatta yeterli olmayacağı görüşündedirler. Bu sebeple İbâzîler itikadın kesin bilgiye dayanması gerektiğini, zan ifade eden âhâd rivayetlerin ise bu alanda

[1] Seyfuddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâikiyye, 2004), 4/245-247.

[2] Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/349; Ebû Bekr Muhammed İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm Sâyih (Kahire: Mektebetu's-Sekafiyyeti'd-Dîniyye, 2005), 15-21; Ramazan Altıntaş, "Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1024) Sem'iyyâtla İlgili Bazı Görüşleri", *Bilimname* 4 (2004), 63.

[3] İbâzîlerin âhâd haber hakkındaki detaylı görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Davut Eşit, "Şâfi'î Fıkıh Usûlünün İbâḍî Fıkıh Usûlüne Etkisi: Ḥaffâf ve Melşûṭî Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (01 Aralık 2023), 266-267.

yeterli olmadığını savunmaktadırlar.[4] Ancak İbâzîler bazı şartlarla âhâd haberleri amelî/fıkhî hükümler konusunda hüccet kabul ederler. Bunlar râvinin güvenilir (adl) ve doğru (zabt) olması, rivayetin Kur'ân'a ve tevatürle sabit olana aykırı olmaması, akıl ve temel şeriat prensiplerine ters düşmemesidir.[5] Onlar böylece inanç ve eylem arasında metodolojik bir ayrım gözetmektedirler. Dolayısıyla onların bu görüşü diğer kelâmî mezheplerle paralellik gösterir. İsmail el-Cîtâlî de İbâzî geleneğinin genel yaklaşımına paralel olarak ihtiyatlı bir tutum benimseyerek itikadi meselelerin zannî bilgi ifade eden âhâd haberlerle değil, tevatür seviyesindeki dayanaklarla temellendirilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Türkiye'de İbâzîlikle ilgili akademik çalışmalar son yıllarda önemli ölçüde artış göstermektedir. Bunlar genel olarak İbâzî fıkhı üzerinde yoğunlaşmakla birlikte İbâzî kelâmıyla ilgili çalışmalar da giderek artmaktadır.[6] Bu çalışmada İbâzî kelâmının önemli isimlerinden olan İsmail el-Cîtâlî'nin sem'iyyât bağlamındaki görüşlerinin tespiti, bu görüşlerin Afrika İbâzîliğine getirmiş olduğu yeni bakış açısının belirlenmesi ve İbâzî kelâmcıların genel kanaatleriyle benzerlik ve farklılıklarının belirlenmesi hedeflenmektedir. Cîtâlî'nin görüşleri *Kanâtiru'l-hayrât* ve *Kavâ'idu'l-İslâm* isimli eserleri bağlamında incelenmektedir. Böylece Cîtâlî'nin hem kendi mezhebi hem de diğer kelâmî ekollerle olan münasebeti belirlenecektir.

Bu çalışmanın amacı, İbâzîliğin özellikle Mağrib bölgesinde literatürde yeterince yer bulamamış bazı kelâmcılarını tanıtmak ve onların metafiziksel yaklaşımlarını ortaya koymaktır. Çalışma bu yönüyle, hicri III. asırdan itibaren İbâzî, Şiî, Selefî ve Ehl-i Sünnet gibi farklı ekollerin varlık gösterdiği Mağrib bölgesinin fikrî yapısını ele alarak İbâzîlik araştırmalarına katkı sağlamayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda, öncelikle literatürde arka planda kalmış önemli bir Mağrib İbâzî figürü olan Cîtâlî'nin hayatı ve eserleri incelenecek, ardından müellifin sem'iyyât konularındaki görüşleri ele alınarak diğer mezheplerin yaklaşımlarıyla mukayese edilecektir.

---

[4] Muhammed b. Seyf b. Abdillah Keyyûmî, *İştirâtu't-tevâtur fî isbâti'l-akâidi inde'l-İbâdiyye* (Maskat: Saltanatu Umân: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Dîniyye Külliyetu'l-Ulûmi'ş-Şer'iyye, 2015), 24 vd.;Tevhit Bakan, "İbâdîler ve Hadis", *EKEV Akademi Dergisi* 20 (2004), 233.

[5] Konu hakkında geniş bilgi için bk. Bakan, "İbâdîler ve Hadis", 221-240.

[6] Son dönemlerde İbâzî kelâmıyla ilgili yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Orhan Aktepe, "Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'îd İlkesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 157-177; Kadriye Yanmış, *İslam Mezheplerinde Tekfir ve İbadiyye'nin Tekfir Anlayışının Mukayesesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015); Ulvi Murat Kılavuz, "Kuzey Afrika İbâzî Akidesi: Cenâvünî Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/02 (01 Ocak 2016), 71-123; Ahmet Bardak, "İbâdî Âlimlerinden İbn Humeyd es-Sâlimî'nin Kelâmî Görüşleri", *Şarkiyat* 11/2 (01 Ağustos 2019), 763-788; Süleyman Akkuş–Feyza Doğruyol, "Bir İbâzî Âlim Ebû Ya'kûb el-Vercelânî'nin ed-Delîl ve'l-Burhân'ı Bağlamında İbâzıyye'nin Temel Görüşleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 117-147; Metin Yıldız, *İbâziyye'de Dakīku'l-Kelâm* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020); Metin Yıldız, "İbâziyye'nin Temel İnanç Esasları: el-Usûlu't-Tis'a (Dokuz İlke)" *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (15 Haziran 2020); Mehmet Hanifi Yoldaş, *Temel Görüşleri Bağlamında İbâdiyye-Mu'tezile İlişkisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022).

1. İbâzîlik ve Ebî Tâhir İsmail b. Mûsa el-Cîtâlî'nin İbâzî Gelenekteki Yeri

İbâzıyye, İslam düşünce tarihindeki en köklü fırkalardan biri olarak, ismini kurucusu kabul edilen Abdullah b. İbâz'dan alsa da fikrî temellerini büyük oranda Câbir b. Zeyd el-Ezdî'nin mutedil yaklaşımlarından almıştır. VII. yüzyılın son çeyreğinde Basra merkezli bir oluşum olarak ortaya çıkan hareket, dönemin aşırı uç Hâricî gruplarından olan Ezârika'nın radikal görüşlerini reddederek, "kaade" (oturanlar) olarak adlandırılan barışçıl ve uzlaşmacı bir çizgiyi benimsemiştir.[7] Emevî yönetimiyle kurulan ihtiyatlı münasebetler, zamanla "hameletü'l-ilm" (ilim taşıyıcıları) adı verilen eğitimli kadroların yetiştirilmesiyle kurumsallaşmış, bu kadrolar aracılığıyla mezhep, Basra'dan Arap Yarımadası'nın güneyine ve Mağrib, Yemen, Hadramut, Uman ve Horasan'a kadar geniş bir sahaya sistemli bir biçimde taşınmıştır. İbâzî hareketinin coğrafi yayılımı, özellikle Uman ve Kuzey Afrika'da müstakil siyasi teşekküllere zemin hazırlamıştır. Hadramut ve Yemen'deki kısa süreli "Tâlibü'l-Hak" imâmeti girişiminin ardından, Uman'da kurulan imâmet sistemi yüzyıllar boyunca varlığını koruyarak bölgenin temel sosyo-politik yapısını oluşturmuştur. Mağrib coğrafyasında ise Rüstemîler gibi önemli devletler kuran fırka, Fâtımî baskıları sonucunda zamanla vahalara ve stratejik bölgelere çekilmek zorunda kalmış, ancak "azzâbe" denilen meclis yapısıyla toplumsal kimliğini muhafaza etmiştir. Günümüzde Uman başta olmak üzere Doğu Afrika, Libya ve Cezayir gibi bölgelerde varlığını sürdüren İbâzıyye, Hâricîliğin günümüze ulaşan tek mutedil kolu olarak İslam siyasi coğrafyasındaki özgün konumunu devam ettirmektedir.[8]

Cîtâlî'nin tam adı Ebî Tâhir İsmail b. Mûsa el-Cîtâlî en-Nefûsî'dir. Hayatıyla ilgili bilgiler sınırlıdır. Nesebi doğduğu yer olan günümüzde Libya sınırları içerisinde yer alan Cîtâl'e bağlı Cebel-i Nefûse'ye dayandırılmaktadır. Doğum tarihi tam olarak bilinmese de hicri 695 miladi 1294 yılları ifade edilmektedir. Cîtâlî'nin ticaretle meşgul olduğu ve maddi durumunun iyi olduğu aktarılmaktadır. İlim tahsilinde ilk olarak Ebû Musa et-Tarmîsî'den ders almıştır. Bu öğrenim sürecinde ona *el-İzâh* kitabının yazarı olan Ebû Sâkin Âmir eş-Şemmâhî eşlik etmiştir. Bu iki isim kendi aralarında öğretim ve eser telifi konusunda yarış halinde olmuşlardır. Daha sonra Ebû Azîz, İbn'n-Nadr el-Ummânî, Ebû Ya'kûb el-Vercelânî, Ebû Yezîd el-Merğûtî'den ilmini kemale erdirmiştir. İsmail el-Cîtâlî'nin yaşadığı dönem İslam

[7] Günümüzde İbâzîler Hâricîliğin bu keskin görüşlü kökenlerini reddederek İbâzîliğin Hâricî bir fırka olarak anılmasından rahatsızlık duymakta ve Uman'da akademik çalışmalar ile İbâziyye'nin İslam'ın en hoşgörülü mezhebi olduğu tezini savunmaktadırlar. Hâricîliğin İbâzî bir fırka olup olmadığı tartışmaları için bk. Harun Yıldız, "Ali Yahya Muammer'in Çalışmalarında İbâdîlik", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 8/1 (Bahar 2015), 7-51; Kadir Gömbeyaz, "Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefîler mi? Metodik Bir Tartışma", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 9/1 (2016): 80-83.

[8] Ethem Ruhi Fığlalı, "İbâzıyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/256-258; John C. Wilkinson, *İbadism Origins and Early Development in Oman* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 9; Komisyon, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâzıyye* (Maskat: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, 2011), 1/3-4; Abdullatif Abdulkadir Huffâzî, *Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve'ş-Şîa* (Cidde: Dâru'l-Endülüs el-Hudrâ, 2000), 319-321.

dünyasında entelektüel çabaların yoğun yaşandığı bir dönemdir. Bu entelektüel zenginlikten kendisi de yararlanmış bu sebeple kendisine "İslam filozofu" lakabı takılmıştır.[9] Cîtâlî'nin yaşadığı çevre genel olarak Mâliki mezhebine mensuptur. Cîtâlî'nin *Kavâ'idu'l-İslâm* adlı eserinde de görüldüğü üzere İbazıyye'nin ana akımı olan Vehbiyye kolunun hukuk sistemini ve doktrinini savunduğu görülmektedir. Onun mensubu olduğu Vehbiyye ve diğer önemli İbâzî grup olan Nükkâriyyeler ve bazı Hristiyan gruplarla fikrî münakaşalar yaptığı bilinmektedir. Trablusgarp valisinin âlimlerden oluşan bir meclis kurarak onunla münazara yaptırdığı ve bu münazaralardan Cîtâlî galip geldiği bildirilmektedir. Cîtâlî'nin hayatında iki dönemin önemli olduğu belirtilmektedir. İlki "emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker" prensibi üzerine davet faaliyetlerinde bulunduğu dönem, diğeri ise ilmi faaliyetlerle geçirdiği tedris dönemidir. İlk dönemindeki bazı siyasi tavırları sebebiyle devlet nezdinde tepki gördüğü ve bir müddet hapiste yattığı aktarılan bilgiler arasında yer almaktadır.[10] Cîtâlî'nin uzun bir ömür sürmediği ve 750/1349 yılında vefat ettiği belirtilmektedir. Cîtâlî Cerbe şehrinin Haşşân denilen yerinde bir caminin kabristanına defnedilmiştir.[11]

Kaynaklarda İbâzıyye'nin Mağrib'de özellikle Cebel-i Nefûse, Cerbe ve Vâdî Mizâb bölgelerinde yaygın olduğu ifade edilmektedir. Bu bölgeler İbâzî ulemanın yoğun ilmî faaliyetlerde bulunduğu bölgeler olarak meşhurdur. Nitekim Cebel-i Nefûse'de İbâzıyye'nin akaid ve fıkıh alanında yazılmış eserleri dikkatleri çekmektedir. Cîtâlî'nin eserleri de bunlar arasında önemli bir yer tutmaktadır. Meşrik İbâzıyyesinden Saîd b. Halfân tarafından yazılan bir kitapta kendisi için "emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker hususunda (zalimleri) uyaran ve mazlumun imdadına yetişen kılıç" ibaresi kullanılmıştır.[12] Cîtâlî'nin eserleri şunlardır: 1. *Kanâtiru'l-hayrât*: Üç ciltten oluşan fıkhi ve ahlaki bir eserdir. Libyalı İbâzî araştırmacı Amr Halife en-Nâmi tarafından tahkik edilerek basılmıştır. 2. *Kavâ'idu'l-İslâm*: Eserin adından da anlaşılacağı üzere İslam'ın temellerini öğretmeyi amaçlayan bir eserdir. Eserde hem inanç esasları hem de fıkhî hükümler yer almaktadır. İbâzîliğin temel klasiklerinden biri olarak kabul edilir. İbâzî literatürde "kavâid" denildiğinde akla gelen ilk eserlerden biridir. 3. *Şerhu Nûniyyeti Ebî Nasr fî usûli'd-dîn*: Üç cilt olup el yazmasıdır. 4. *el-Haccu ve'l-menâsik*, 5. *Kitâbu'l-hisâb ve kısmetu'l-ferâiz*: El yazması bir eserdir. 6. *Akîdetu'ş-Şeyh İsmail*, 7. *Tezkiretu'n-nisyân ve emânu havâdisi'z-zaman*: Tarih ve coğrafi bilgi barındıran bir eserdir.[13]

İsmail el-Cîtâlî de İbâzıyye'nin önemli âlimleri arasında sayılmaktadır. Onun İbâzî kelâmına yapmış olduğu katkılar yeni nesil İbâzî araştırmacılarına ilham olmuştur. Cîtâlî'nin

[9] Üstaz Muhammed Mûsa Bâbâammî vd., *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye,* (Cezâir: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999), 2/58; Yahya Etruş, *Melâhimu't-tasavvufi'l-İbâzi'l-Mağâribî* (Cezair: Dâru't-Tenvîr, 2017), 83.
[10] Bâbâammî vd. *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye,* 2/57-58; Etruş, *Melâhimu't-tasavvufi'l-İbâzi'l-Mağâribî*, 85-88.
[11] Bâbâammî vd. *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye,* 58.
[12] Etruş, *Melâhimu't-tasavvufi'l-İbâzi'l-Mağâribî*, 95.
[13] Bâbâammî vd. *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye,* 58.

kelâmî görüşleri genel olarak İbâzî kelâmıyla paralellik göstermektedir. Bununla beraber bazı kelâmî görüşleri İbâzî çevrelerde mevcut olan diğer yaklaşımlara aykırı görüldüğünden eleştirilmiştir. Cîtâlî'nin eserlerinde genel kelâmî konuları detaylı bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Özellikle Allah'ın varlığı ve birliği, tevhîdin korunması konusunda diğer kelâmî eserlerde olduğu gibi hassasiyet göstermektedir. Çalışmanın konusunu teşkil eden sem'iyyât konuları hakkındaki fikirleri ise melekler, sevap, mürtekib-i kebîre ve ahiretteki durumu, kabir azabı, kıyamet, haşir, mîzan, sırat, kevser havuzu, şefaat, cennet-cehennem ve rü'yetullah şeklindeki başlıklar altında toplanabilir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde onun bu konular hakkındaki fikirleri, *Kanâtiru'l-hayrât* ve *Kavâ'idu'l-İslâm* isimli eserleri bağlamında ortaya konacaktır.

2. el-Cîtâlî'nin Sem'iyyât Konularıyla İlgili Görüşleri

2.1. Melekler

İbâzîler, Kur'ân'daki Bakara Sûresi 2/285, Nahl Sûresi 16/50 gibi âyetleri dayanak göstererek meleklerin varlığını iman esaslarından sayarlar. İbâzîler için meleklere iman imanın altı şartından biridir. Onların varlığı, görevleri ve masumiyetleri inkâr edilemez. Melekler günahsız ve itaatkâr varlıklardır. Meleklerin özellikleri ve görevleri Kur'ân'da belirtilmiştir. Kur'ân'da melekler nurdan yaratılmış, akıl ve irade sahibi günah işlemeyen, Allah'a isyan etmeyen, daima Allah'ın emirlerini uygulayan varlıklar olarak tanıtılmaktadır. İbâzîler melekler konusunda Kur'ân'ın belirttiği kadarıyla iktifa edilmesini, bunun dışına çıkarak kesinliği olmayan özelliklerin onlara atfedilmemesi gerektiğini ifade ederler. Örneğin Kur'ân'da meleklerin günah işlemediği, kendilerine verilen emirleri yerine getirdikleri gibi kesinlik ifadeleriyle yetinilmelidir. İbâzîlikte meleklerin sayısı, şekilleri, kanat sayıları gibi âhâd haberlerle gelen bilgilere ihtiyatla yaklaşılır. "Hârût-Mârût" kıssasını veya "İblis melek miydi?" tartışmalarını da bu çerçevede yorumlarlar. İbâzîlikte meleklerin çeşitleri de aynı prensiple Kur'ân'a dayanılarak belirlenmiştir. Onlara göre Kur'ân'da Allah'ın kelâmını peygamberlere ileten vahiy meleği Cebrail, Sûr'a üfleyerek kıyameti başlatan İsrâfîl, rızıkların ve yağmurun taksimiyle görevli Mikail, ruhları alan Azrail (Melekü'l-Mevt), insanların amellerini yazan Hafaza/Kirâmen Kâtibîn meleklerinden söz edilmektedir. İbâzî kelâmında sevap-günahların yazılması, mîzanda tartılması meleklerin görevleriyle ilişkilendirilir. Kabirde sorgu için görevli Münker ve Nekîr melekleri, Cehennem bekçileri olan Zebânîler ve Cennet bekçileri Rıdvân meleklerinin varlıklarını da konuyla ilgili sahih haberlere dayandırarak kabul ederler. Yine sağlam rivayetler olduğu için Bedir Savaşı'ndaki gibi

Allah'ın kullarını destekleyen melekler de kabul edilir, ama bunların tasviri konusuna girilmez.[14]

İsmail el-Cîtâlî de meleklerin varlığını ve onlara inanmanın farziyetini kabul etmektedir. Cîtâlî'ye göre onlar insanlar ve cinlerden farklıdırlar. Bazı melekleri isimleri ile tanıtan Cîtâlî'ye göre Hafaza melekleri, kulların amellerini yazar, ayrıca onların bir kısmıbazıları peygamberlere gönderilen elçilerdir. Bir kısmı ise "hazenetü cehennem" olarak görevli kızgın, sert tabiatlı (şedîd) olanlardır. Bu melekler ruhâni ve kerûbiyyûn şeklinde iki kısma ayrılırlar. Ruhâni olanlar elçilerdir. Cebrail de onlardandır. Kerûbiyyûn ise elçi olarak görevlendirilmemiş gece-gündüz Allah'ı tesbih ile kendilerine ikramda bulunanlardır. Cîtâlî bazılarının melekleri, dokuzu kerûbiyyûn, diğerleri elçiler ve hazane melekleri olmak üzere on gruba ayırdığını aktarmaktadır. Ona göre melekler Allah'ın emirlerini yerine getirirler ve mükellef, melzûm ve memurdurlar. İbadet için yaratılmışlardır, yorgunluk, şehvet, cinsiyet, delilik, kan ve et gibi hususiyetleri yoktur, ayrıca acıkmaz ve susamazlar. Kim onları son sayılan özelliklerden biriyle nitelerse hata eder. Cîtâlî meleklerin vasıfları konusunda aşırılıkları da tenkit etmektedir. Yani melekleri özelliklerinin üzerinde bir vasıfla niteleyenler hata ederler ve hatta şirke düşerler. Çünkü Allah'a ait vasıflar onlara da verilirse şirke düşülür. Eğer bu vasıfları tevil ederek savunurlarsa nifaka girmiş olurlar.[15] Cebrail'i de tarif eden Cîtâlî onu Resulullah'a merhametle gönderilmiş bir elçi olarak tanımlamaktadır. O, meleklerin tabiatlarına uygun davranışlar sergilediğini savunur. Meleklerin yaratılışı ve ölümleri konusunda ihtilafın varlığından da bahseden Cîtâlî, onların yaratıldıkları şey ve ölüp ölmeyecekleri konusunda iki görüşün ortaya atıldığını ifade eder. O ayrıca meleklerin sayıları ile müminlerden daha faziletli olup olmadıkları konularının da tartışmalı olduğunu söylemektedir.[16] Cîtâlî bu konuda hangisinin daha faziletli olduğuna dair yorum yapmamaktadır. Cîtâlî sadece onlar hakkındaki ihtilafları aktarmakta fakat ihtiyaten bir tarafa meyletmemektedir. Bu durum onun konu hakkındaki temkinli durumuna işaret etmektedir. Bu temkinli tavrı onu konu hakkında sadece nakille yetinmeye yönlendirmiştir.

2.2. Sevap

Sevap konusu, kelâmda çeşitli bağlamlarda ele alınan konulardan biridir. Allah'ın rızasına ulaşmanın yolu olarak bilinmektedir. Sevap konusu ve içeriğindeki meselelerin ancak sem' yoluyla bilinebileceği konusunda kelâmcılar arasında ittifaka yakın bir temayül vardır. Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025 akliyyât ve sem'iyyât konularını tartışırken

[14] İbni İdris, *el-Fikru'l-akdî inde'l-İbâdiyye*, 381 vd.
[15] İmam Ebî Tahir İsmail b. Musa Cîtâlî, *Kavâidu'l-İslam*, thk. Ahmed b. Sâlih Şeyh Ahmed (Amman: Mektebetu't-Dâmirî, 2015), 1/55-56; Ebû Tâhir İsmail b. Mûsa el-Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan - Hallâf Mahmûd Abdussemî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/236.
[16] Cîtâlî, *Kavâidu'l-İslam*, 1/57.

yapılan bazı fiillere karşılık verilecek sevap ve ikâb konularının tam olarak akılla bilinemeyeceğini, bunun sem‘ ile bilinebileceğini ifade etmektedir. Ona göre insan sadece aklıyla hareket etmiş olsaydı, içki içmenin cezasını onun içilmesini helal kılma cezasından daha fazla görürdü. Bundan dolayı bu tür meseleler akliyyât meselelerinden olmayıp şer‘î meselelerdendir.[17]

İbâzîler için sevap, Allah'ın itaat eden kullarına vaat ettiği karşılıktır. Burada Kur'ân'da geçen "Kim zerre kadar hayır işlerse onu görür" (Zilzâl Sûresi 99/7) âyeti delil olarak sunulur. Sevap ancak ihlasla yapılan ibadetler ve salih ameller ile kazanılır. Zira sevap imanla birlikte yapılan amellerin karşılığıdır. İbâzîler, amelin değerinin niyet ve ihlâsla doğrudan ilişkili olduğunu özellikle vurgularlar. Riyâ veya dünyevî menfaat için yapılan işler, sevap getirmez. İbâzîlikte iman ve amel birbirinden ayrı görülmediği için sevap sadece imanla yapılan amel ile mümkündür. İman olmadan yapılan amelin bir sevabı yoktur. Niyetin de önemine işaret eden İbâzîlere göre ameller, niyetlere göre değer kazanır.[18]

Müminlerin itikad etmesi gereken diğer bir konu ikabın/ceza varlığıdır. Cîtâlî, mükellefiyetin bir gereği olarak sevaba karşılık cennetin, ikaba karşılık ise cehennemin hak olduğuna inanılması gerektiğini ifade etmektedir. Cehennemin ilâhî düşmanlık besleyenler, münafıklar ve müşrikler için hazırlanmış sonsuz bir mekân olduğunu belirten Cîtâlî, oradaki hayatın devamlılığına ve azaba duçar olanların orada ebedî kalacaklarına dikkat çekmektedir.[19] Cîtâlî, yukarıda zikredilen görüşüyle insanların dünyadaki eylemlerine karşı mutlaka bir ceza ya da sevap kazanacağına vurgu yapmaktadır. Ona göre kişinin yaptığı eylemlerin karşılığı olarak ceza veya ikabın olduğunu bilmesi itikadi bir zorunluluktur.

2.3. Mürtekib-i Kebîre ve Ahiretteki Durumu

Büyük günah (mütekib-i kebîre) konusu sem‘iyyât konuları içerisinde yer almamakla birlikte bunların ahiretteki konumu bağlamında Cîtâlî tarafından sem‘iyyât konuları altında ele alınmıştır. Büyük günah işleyenin durumu meselesi kelâm tarihinde ilk ortaya çıkan tartışmalardan birisidir. Konu hakkında görüş ayrılıkları vardır. Hasan Basri ve Amr b. Ubeyd'e göre mürtekib-i kebîre münafıktır. Ancak Vasıl b. Atâ ve Amr'ın bu konuyu tartışmaları akabinde Amr'ın da Vâsıl'ın mürtekib-i kebîrenin fâsık olduğu şeklindeki

[17] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: en-nübüvvât ve'l-mu'cizât*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965), 15/26-29; Ebu'l-Hasan Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 138-139; Ramazan Altıntaş, "Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1024) Sem'iyyâtla İlgili Bazı Görüşleri", *Bilimname* 4 (2004), 61.

[18] Rebî' b. Habîb Amr el-Ezdî Basrî, *el-Câmiu's-sahîh müsnedu'l-İmam er-Rebî' b. Habîb* (Beyrût: Dâru'l-Feth, ts.), 1/201 vd.

[19] Cîtâlî, *Kavâ'idu'l-İslâm*, 1/54; Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 1/234.

görüşünü kabul ettiği belirtilmektedir. [20] Ehl-i sünnete göre ise büyük günah işleyen kimse mümindir, işlenen günah kişiyi iman dairesinden çıkarmaz, fakat işlediği günah sebebiyle ceza görecektir. Mu'tezile mezhebi büyük günah işleyenleri "el-menzile beyne'l-menzileteyn" pozisyonunda görür. Kişi tövbe etmeden ölürse âhirette ebedî cehennemlik olur. Hâricîler ise büyük günah işleyeni doğrudan kâfir sayarlar.[21] İbâzîler, Hâricîlerin bu sert tutumunu yumuşatmış, bununla beraber Mu'tezile'nin "el-menzile beyne'l-menzileteyn" anlayışına yaklaşmışlardır. Onlara göre büyük günah işleyenin küfrü Allah'a şirk koşan gibi olmayıp nimet küfrü mahiyetindedir. Nimet küfrü işleyenleri muvahhid olarak tanımlarlar.[22]

İbâzîler, hak yoldan ayrılan ve halka zulmeden imama karşı çıkmayı da meşru görmüşlerdir. Bu yüzden İbâzî siyaset düşüncesinde "adaletsiz imamın azledilmesi" doğrudan büyük günah tartışmalarıyla bağlantılıdır.[23] İbâzîlere göre Allah'a ortak koşmak, adam öldürmek, zina etmek, içki içmek, faiz yemek, büyü yapmak, savaştan kaçmak ve anne-babaya isyan etmek büyük günahlardan sayılır. Bunlardan birini işleyen "nimet küfrü" içerisindeki bir "muvahhid" olarak kabul edilir, dünyada Müslüman muamelesi görür, ancak mümin kabul edilmez. Tövbe ederse cehennemde ebedi olarak kalmaz.[24] Cîtâlî de genel İbâzî görüşüne katılarak konuyu iki yönlü değerlendirmektedir. Ona göre küfrü'l-mün'im (Yaratıcıyı inkâr küfrü) ve küfrü'n-ni'me (nankörlük küfrü) vardır. İlki Dehrîler, Seneviyye gibi İslam dışı tüm din ve inanç mensupları gibidir. Diğerinde ise Müslüman olduğu halde büyük günah işleyerek nimetin hakkını vermeme durumu söz konusudur. Buna göre büyük günah işleyenin dünyevi hükümler bakımından Müslümanlara uygulanan hükümlerden yararlanacağını, Allah indinde ise mümin sayılamayacağını ifade etmektedir.[25] Dolayısıyla büyük günah işleyen bir Müslüman dinden çıkmaz. Ancak Allah'ın emirlerini çiğnediğinden nankörlük yapmış olur. Burada görüldüğü üzere nimet küfrü, dinden çıkaran bir kavram değil, kişiyi İslam dairesinde tutan üçüncü bir formüldür.

2.4. Kabir Azabı

Ehl-i sünnet kelâmcıları "Bu azap onların sabah akşam sokulacakları ateştir." (Mü'min Sûresi 40/46) gibi bazı nasslardan delil getirerek kabir azabını kabul ederlerken Mu'tezile'den

[20] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 137-138.
[21] Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Naîm Zerzûr (Beyrût: Mektebetu'l-Asriyye, 2005), 1/97; Yıldız, "İbâziyye'nin Temel İnanç Esasları", 176-177.
[22] Muhammed Sâlih Nâsır, *Menhecü'd-da've 'inde'l-İbâzıyye* (Cezayir: Dâru Nâsır, 1436/2015), 195.
[23] Bekr b. Saîd Aveşt, *Dirâsât İslamiyye fî usûli'l-İbâdiyye* (Kahire: Dâru't-Tedamun, 1988), 149.
[24] Aveşt, *Dirâsât İslamiyye fî usûli'l-İbâdiyye*, 149; Ebû Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, thk. Salim b. Ahmed Harisi, (Amman: Vizaretu't-Turas ve's-Sakafe, 1997), 2/245; Muhammed b. Yusuf Ettafeyyiş, *Şerhu Akîdeti't-tevhîd*, thk. Mustafa İbnü'n-Nâsır Vinten (Cezayir: Neşru Cemʿiyyeti't-Turâs, 2001), 540; Etruş, *Melâhimu't-tasavvufi'l-İbâzi'l-Mağâribî*, 133; Keyyûmî, *İştirâtu't-tevâtur fî isbâti'l-akâidi inde'l-İbâdiyye*, 14.
[25] Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 2/264 vd.

bazı kelâmcılar bu âyetlerin kabir azabına açık ve kesin bir delâlet taşımadığını savunurlar. Onlar âyetler dışındaki haberlerin de âhâd türünden olduğu için delil olamayacağını belirterek en azından bedene yönelik kabir azabını kabul etmezler.[26]

İbâzîlikte kabir azabı inancı, Ehl-i sünnete oldukça yakındır. İbâzîler, ölümden sonra kabirde nimet ve azap bulunacağını kabul ederler. Bunu aklî ve naklî olarak delillendirirler. Onlara göre ölü, kabirde sorguya çekilerek nimet ya da azabı hisseder. İbâzî metinlerinde özellikle uyuyan insan örneği verilerek konu izah edilir. Nasıl ki uyuyan kişi dıştan hareketsiz görünür ama rüyada acı ve tat alabilir, kabirde de ölü aynı şekilde nimet veya azabı idrak edebilir. Ayrıca İbâzîlere göre Münker ve Nekîr adı verilen sorgu melekleri ölüye "Rabbin kim? Peygamberin kim? Dinin ne?" gibi sorular yöneltir. Müminler doğru cevap vererek nimetle karşılanır, inkârcılar ve günahkârlar ise azapla yüzleşir. İbâzîyye'de azap ve nimet hem ruhen hem de bedenen idrak edilir. İbâzîler, kabir azabını inkâr eden fırkaları eleştirirler. Onlara göre kabir azabını reddetmek, sahih hadisleri ve ümmetin icmâını reddetmek anlamına gelir. İbâzî âlimler, kabir azabının gaybî bir mesele olduğu için nasıl gerçekleştiği hususunda tafsilata girmezler. Onlar konu hakkında Kur'ân ve hadislerde bildirildiği kadarıyla iktifa edilmesini isterler. Bu bakımdan İbâzîler kabir azabını aklî değil, naklî bir konu olarak kabul ederler.[27]

İsmail el-Cîtâlî de kabir azabını Mü'min Sûresi 40/46'ncı âyetini delil göstererek kabul etmektedir. Ona göre Münker ve Nekir meleklerinin haberlerde geçtiği şekliyle sual sormaları aklen mümkündür. Aynı zamanda selef-i sâlihinden Hz. Peygamber'in kabir azabından Allah'a sığınılmasını istediğine dair rivayetler mevcuttur. Ölü parçalarının yırtıcı hayvanların karınlarında veya kuşların kursaklarında dağılması, buna engel değildir. Azap acısını idrak eden şeylere Allah yeniden idrak gücü vermeye kâdirdir.[28] Kişinin normalde hitabı idrak edebilmesi için organlardan bir kısmına yeniden hayat verilmesi gerekir. Fakat ölünün organlarının hareketsiz görünmesi ve bu durumda soruyu işitmemesi bu gerçeği geçersiz kılmaz. Uyuyan kimse dış görünüşte sakin görünse de iç dünyasında acıyı ve elem verici şeyleri idrak eder ve uykudan uyandığında da bunun etkisini açıkça hisseder.[29] Cîtâlî ölen kişinin kendisine yöneltilen sorulara cevap vermesi için soruların şuurunda olması gerektiği kanaatinde olduğundan ölen kişinin bu soruları algılayacak kadar tekrar diriltilmesinin önünde bir engel görmemektedir. Bunu da uyuyan kişi örneği üzerinden izah etmektedir. Ona göre uyuyan kişinin ruhsal boyutta yaşayıp hissettikleri şeyleri ölülerin de görmesini nakzedecek ne aklî ne de naklî bir gerekçe yoktur.

---

[26] Fahreddîn Muhammed b. Ömer el-Hatîb er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Câbir Alvânî (y.y.: t.s.), 4/230 vd.
[27] Keyyûmî, *İştirâtu't-tevâtur fî isbâti'l-akâidi inde'l-İbâdiyye*, 39 vd.
[28] Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 1/231.
[29] Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 1/230.

2.5. Kıyamet

İbâzîler de diğer kelâmcılar gibi kıyamet vaktini Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği konusunda hemfikirdirler. Kıyamet, sadece Allah'ın bildiği bir sırdır. Konuyla ilgili "Sana kıyametten soruyorlar, de ki: Onun bilgisi yalnızca Allah'ın katındadır." (A'râf Sûresi 7/187, Ahzâb Sûresi 33/63) "Kıyametin ilmi Allah katındadır, O'ndan başkası onu bilemez." (Lokman Sûresi 31/34) âyetlerini delil göstermektedirler. İbâzîler, kıyametin saatini belirlemeye çalışan hadisleri veya gaybî haberleri kesin bilgi saymazlar. Kıyametin alametleri konusunda ise haberin geldiği kaynağa göre konum almaktadırlar. Kur'ân'da geçen sûra üfürülmesi, dağların yürütülmesi, yıldızların dökülmesi, denizlerin kaynatılması gibi alametleri kesin kabul ederlerken âhâd rivayetlerle geçen Mehdî, Deccâl, Dabbetü'l-Arz, Güneş'in batıdan doğması, Hz. Îsâ'nın nüzulü gibi alametleri kabul etmezler. Bu bilgilerden İbâzîler'in, sadece Kur'ân'ın haber verdiği kıyametin alametlerini kabul ettikleri anlaşılmaktadır.[30] İbâzî âlimler Kur'ân'da geçen kıyamet saatinin yaklaştığını haber veren ibareleri ahlâkî ve siyasî bir uyarı olarak kullanmışlardır. Bazı İbâzî kaynaklarda kıyametin anlamı gerçek kıyamet anı olarak değil, her insan için ölüm anı olarak da yorumlanır. Onlara göre kıyamet saati sadece bilinen manada bir olayı değil, aynı zamanda günah, zulüm ve adaletsizlikten sakındırıcı bir hatırlatmayı içeren bir işlev görür. Müslüman'ın görevi, vakti araştırmak değil, daima hazır olmaktır. Bu yüzden İbâzîler, kıyametin saatini tartışmaktansa ona hazır olmayı tavsiye ederler.

Cîtâlî, mahlukâtın faniliği ve ölümün kaçınılmazlığı meselesini teolojik bir zemine oturturken, hayat ve ölüm üzerindeki yegâne tasarruf yetkisinin Allah'a ait olduğunu vurgular. O, hayat ve ölüm melekleri arasında geçtiği rivayet edilen bir diyalog üzerinden, meleklerin diriltme) ve öldürme fiillerindeki rollerinin yalnızca birer vasıtadan ibaret olduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda Cîtâlî, söz konusu rivayeti, meleklerin kendi vazifelerini fiillerin mutlak failiymiş gibi ifade etmelerine karşılık, Allah'ın her iki fiilin de asıl kaynağı ve tek fâili olduğunu beyan etmesi şeklinde yorumlar. Böylece Cîtâlî, yaratılmışların ölüm karşısındaki konumunu açıklarken aynı zamanda mutlak tevhid vurgusu yaparak, öldüren ve diriltenin yalnızca Allah olduğu hakikatine dikkat çekmektedir.[31]

Cîtâlî, ruhun kabzedilme keyfiyeti hususunda literatürde yer alan farklı yaklaşımları ele alırken, konunun mahiyetine dair teolojik bir tartışma yürütür. Ölüm meleğinin ruhu cezbini, mıknatıs-demir metaforuyla açıklayan felsefî-tabiatçı görüş ile ruhu asıl çıkaranın Allah olduğunu savunan kelâmî görüşü zikreden Cîtâlî, bu ihtilafların ötesinde kapsayıcı bir sonuca ulaşır. Cîtâlî'ye göre ruhun bedenden ayrılma süreci, nihai kertede Allah'ın "ihyâ" ve "imâte" sıfatlarının bir tezahürüdür. Bu sebeple Cîtâlî, teknik detaylara dair yorum

[30] Halid b. Mübarek Vüheybî, *Eşrâtu's-sâati* (Uman: Mektebetu'l-Ğubeyrâ, ts.), 125 vd., 319.
[31] Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 1/229.

yapmaktan kaçınarak meseleyi ilahî iradeye havale eder. Bu tutumuyla Cîtâlî, insan aklının bu metafizik süreci tam olarak kavrayamayacağını, asıl odaklanılması gereken noktanın ise öldüren ve diriltenin yalnızca Allah olduğu hakikati olduğunu vurgulamaktadır.[32] Kıyamet hakkında da Cîtâlî onun kopacağının kesin olduğunu, bunda şüphe bulunmadığını ifade etmektedir. Cîtâlî kıyametin kopacağı hakkındaki gerçeği inanç konusu olarak görerek şüphe olmadığını fakat zamanı hakkında nasslarda da belirtildiği üzere kesinliğin bulunmadığını belirtmektedir. Onun saatini ancak Allah bilir, kıyametin ilmi Allah'ın kendi tekelindedir. Bu konuyla ilgili kimseye bilgi vermemiştir. Sûra üfürme ve süresine de değinen Cîtâlî "iki sura üfürme arasında kırk yıl ya da Allah'ın dilediği kadar bir sürenin olduğunu, ilk sûra üfürme esnasında Allah'ın tüm yaşayanları öldürdüğünü, ikincisinde ise ölenleri dirilttiği" ile ilgili hadisi nakletmektedir.[33]

İsmail el-Cîtâlî kıyametle ilgili başlıklar arasında "ölüme iman" konusunu da eklemektedir ki bu diğer itikadi eserlerde pek rastlanır bir başlık değildir. O, her mükellefin itikâdî manada yerde ve gökte bulunan her kulun/canlının öleceğine inanması gerektiğini ifade etmektedir. Yokluk yerde ve gökte yaşayan herkes içindir. Her yaşayan ölecektir. Hayy ve kayyum olan Allah bâkidir. Allah dünyayı fenâ, ahireti ise beka yurdu olarak belirlemiştir.[34] Görüldüğü üzere Cîtâlî'ye göre ölümü kabullenmekle ölüme iman arasında fark vardır.

2.6. Haşir

Haşrin itikadi bir mesele olarak gerçekliği hususunda İslâm mezhepleri arasında tam bir icmâ mevcuttur. Bu bağlamda İbâzî geleneği de haşre imanı, akidenin ayrılmaz bir rüknü olarak değerlendirmektedir.[35] Cîtâlî, haşir sürecini bir kronolojiyle ele alarak kıyametin kopuşunu bu sürecin ilk evresi olarak belirler. O, kıyamet saatinin vuku bulacağına dair inancını, *"Kıyamet saati mutlaka gelecektir, bunda hiç şüphe yoktur"* buyuran Hac Sûresi 22/7 ve "*Göklerle yerin gizliliğinin Allah'a ait olduğunu, kıyamet olayının ise bir göz kırpması kadar kısa süreceğini*" ifade eden Nahl Sûresi 16/77 âyetlerine dayandırır. Bu doğrultuda, ilk sûra üfürülüşle birlikte dünya hayatının nihayete ereceğini ve kırk yıllık bir fasıladan sonra ikinci üfürülüşle dirilişin (ba's) gerçekleşeceğini belirtir.[36] Cîtâlî, meâd zamanında hesabın bulunduğuna inanmayı da her mükellefe farz görmektedir. O meâd vaktindeki uyanışı "yayılmış çekirgeler" metaforuyla tasvir ederek, mahşer kalabalığının dehşetine ve kaçınılmazlığına vurgu yapar. Allah'ın hesaba çekmesinin kullarınki gibi olmadığını, her kişinin rızkı nasıl ayrı ayrı veriliyorsa hesabının da ayrı ayrı olup birinin hesabının

[32] Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 1/230.
[33] Buharî, *Sahih*, 6/158; Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 1/230.
[34] Cîtâlî, *Kavâ'idu'l-İslâm* 1/47.
[35] Keyyûmî, *İştirâtu't-tevâtur fî isbâti'l-akâidi inde'l-İbâdiyye*, 31.
[36] Cîtâlî, *Kavâ'idu'l-İslâm*, 1/50; Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 1/1/230.

diğerininkine mâni olmayacağını ifade etmektedir.[37] Cîtâlî'ye göre haşir gününde insanlar üç kategoriye ayrılacaktır: Rahman Sûresi 55/41 ve Kasas Sûresi 28/78 âyetlerinin işaret ettiği üzere, suçları simalarından tanınan müşrikler ile makamları belli olan enbiyâ sualden muaf tutularak doğrudan hak ettikleri menzillere sevk edileceklerdir. Üçüncü grup olan müminler ise amellerinden sorguya çekilecek, hatta büyük günah sahipleri dahi bu ilahi muhasebeye dahil edilecektir. Cîtâlî, bu sürecin titizliğini vurgulamak adına hesabın nukayr (çekirdeğin üzerindeki küçücük çukur), fitil (çekirdeğin yarığındaki ince iplikçik) ve katmîre (çekirdeğin üzerini saran ince zar) gibi en küçük ayrıntıları dahi kapsadığını ifade eder.[38] Bu vurguyla Cîtâlî, ilahi adaletin zerre miktarındaki amelleri dahi kuşatan mutlak hassasiyetini ifade etmektedir.

Ahirete dair kelâmcıların tartıştığı konulardan birisi dirilişin ruhani mi cismanî mi veya her ikisinin birlikte mi gerçekleşeceği meselesidir. Kelâmcılara göre diriliş cismanî, felsefecilere göre ruhanî, muhakkik âlimlere göre ruh ve bedenle birlikte olacaktır. Tabiatçı filozoflar her ikisini de reddetmektedirler.[39] Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin de belirttiği üzere kelâmcılar ahiretin varlığı hakkında ittifak halindeyken keyfiyeti hususunda ihtilaf etmektedirler. Ona göre Müslümanların çoğunluğu haşrin cismanî olduğunu kabul ederken, bazı Müslüman filozoflar ise sadece ruhânî olduğunu savunmaktadır.[40] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, hocası İmam Mâtürîdî gibi ahirete imanın detaylarını aktarmakta, ahirete imanın cezadan kurtulmak için değil, bilinçli ve iradeli bir tercih olarak değer kazanması gerektiğini ifade etmektedir.[41] Buradan Mâtürîdîlerin ahiret inancında niyet ve iradeyi öne çıkardıkları görülmektedir. Bu yaklaşımlara bakıldığında ahirete imanın kelâmcılar nezdinde temel kabul, ama ayrıntılarda ihtilaf konusu olduğu görülmektedir. İbâzî kelâmcıları da haşrin keyfiyeti konusunda cesetle, ruhla ya da ikisinin birlikte olması konusunda nasslarda detay bulunmadığından haşre imanın detaylarına girmeden genel olarak onu kabul etmektedirler.[42] İsmail el-Cîtâlî, haşir ve neşri itikadi bir zorunluluk olarak değerlendirirken Hac Sûresi 22/7, A'raf Sûresi 7/30, Enbiyâ Sûresi 21/104 ve Yasin Sûresi 36/87-89 âyetlerine dayanarak bu sürecin hem naklen sabit hem de aklen mümkün olduğunu savunur. Cîtâlî'ye göre haşir düşüncesi, nasslarla temellendirilmiş naklî bir hakikat olmasının yanı sıra aklî imkân dâhilinde bir meseledir. O, insanların ilk yaratılışını örnek göstererek, bu sürecin tekrarının (iâde) aklen de mümkün olduğu savunur. Yeniden dirilmenin mahiyeti hususunda Cîtâlî,

[37] Cîtâlî, *Kavâ'idu'l-İslâm*, 1/51.
[38] Cîtâlî, *Kavâ'idu'l-İslâm*, 1/52.
[39] Fahreddin Râzî, *el-Erbaîn fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Kahire: Mektebetu Külliyeti'l-Ezheriye, 1986), 281.
[40] Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1989), 1/365-366.
[41] Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/616-617.
[42] Mustafa b. Muhammed İbn İdris, *el-Fikru'l-akdî inde'l-İbâdiyye* (Uman: Mektebetu't-Dâmirî, 2013), 361.

mülhid, Yahudi, Hristiyan ve filozofların iddialarının aksine, bu sürecin ruhun yanı sıra cesetle birlikte gerçekleşeceğini (cismanî haşir) vurgular.[43] Bu yaklaşımıyla o, dirilmenin bedensel niteliğine dair teolojik tercihini ortaya koymaktadır.

İbâzîlikte haşir konusunda değinilen konulardan birisi de hayvanların haşri konusudur. İbâzî âlimleri, yeryüzündeki tüm canlıların ve gökyüzünde uçan kuşların da insanlar gibi birer topluluk olduğunu ve nihayetinde Rablerinin huzurunda toplanacaklarını beyan eden En'âm Sûresi 6/38 âyetine dayanarak, hayvanların haşredileceğini kabul ederler.[44] Ancak onların bu yaklaşımı, hayvanlar için bir ebedî mükâfat veya azap beklentisinden ziyade, mutlak ilahî adaletin tecellisi bağlamında değerlendirilmelidir. Bu doğrultuda hayvanların haşri uhrevi bir sorumluluktan ziyade, dünyadaki zulümlerin telafisi ve hakların iadesi amacıyla gerçekleşen sınırlı bir muhasebe süreci olarak temellendirilmektedir. İbâzî düşüncesi, hayvanlar arasında vuku bulan zulümlerin ilahî adaletin tecellisi kapsamında karşılık bulacağını savunur. Onlar bu kanaatlerini, kıyamet günü hakların sahiplerine iade edileceğini ve "boynuzsuz koyunun boynuzlu koyundan hakkını alacağını"[45] müjdeleyen hadise dayandırırlar. Bu bağlamda İbâzîlerin söz konusu hadisi merkeze alarak geliştirdikleri argüman, ilahî adaletin yalnızca mükellef varlıkları değil, bütün canlılar âlemini kuşattığına bir işarettir. Dolayısıyla hayvanlar arasındaki bu kısas süreci, bir dinî sorumluluk neticesi değil, evrensel adaletin tam manasıyla tecelli etmesinin bir gereği olarak sunulmaktadır. Hayvanların haşri meselesini literatürdeki ihtilaflar bağlamında ele alan Cîtâlî, konuya dair ulemanın çoğunluğu tarafından benimsenen genel kabulü teyit eder. O, haşrin kapsamını belirlerken En'âm Sûresi 6/38 âyetini merkeze alarak, tüm canlı türlerinin ilahî huzurda toplanacağı yönündeki görüşü savunur. Cîtâlî'nin bu teolojik tercihini pekiştirmek adına Ebû Hüreyre'den nakledilen ve "sinek dahi her şeyin haşrolunacağını" beyan eden rivayeti delil getirmesi, onun haşrin ihâtasına dair bulunduğu konumu göstermektedir. Bu bağlamda Cîtâlî, söz konusu âyet ve hadisleri yalnızca birer nakil olarak sunmakla kalmayıp bu metinler üzerinden haşrin evrenselliğini ve hiçbir mahlukatın ilahî adaletin tecelli edeceği o büyük uyanışın dışında kalmayacağını ifade etmektedir.[46] Görüldüğü üzere Cîtâlî hayvanların haşrini naklen sabit ve mümkün görmektedir. Bu yaklaşımı, onun ilahî adaletin mutlak kuşatıcılığına dair genel tutumuyla uyum arz etmektedir. Zira Cîtâlî'ye göre uhrevi dengenin (mîzan) tesisi, yalnızca insanlar için değil, dilsiz canlılar arasındaki hukuk ihlallerinin de

[43] Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 1/230.
[44] Keyyûmî, *İştirâtu't-tevâtur fî isbâti'l-akâidi inde'l-İbâdiyye*, 31.
[45] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türasi'l-ʿArabî, ts.), "Birr", 60. İlgili hadis İbâzî hadis kaynaklarında yoktur. Genel olarak İbâzîler hadis dâhil, kendi kaynakları dışındaki Sünnî kaynaklara uzak durmuşlardır. Ancak bu durum sonradan yumuşamış altıncı asır âlimlerinden Ebû Ya'kûb el-Vercelânî (ö. 570/1175) ile birlikte farklı bir tutum sergilenerek Sünnî hadis eserlerindeki hadislere de yer verilerek yeni bir dönemin kapıları aralanmıştır. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Sadi Ölmez, "İbâzıyye Mezhebinin Teşekkülü, Sistematiği ve Farklılaşmalar", *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 652.
[46] Cîtâlî, *Kavâ'idu'l-İslâm*, 1/49.

karşılık bulmasıyla kemale erecektir. Öte yandan Cîtâlî, bu türden meselelerin beşerî aklın sınırları dışında olduğuna dikkat çeker. Ona göre akıl, naklen gelen bu verileri mantıksal bir çerçevede yorumlayabilse de bu süreçlerin hakikatine vakıf olamaz. Bu bağlamda Cîtâlî, gaybî meselelerde nakli esas alırken aklı, bu nakli anlamlandırma ve meşrulaştırma faaliyetinde aracı olarak konumlandırmaktadır.

2.7. Sırat

İbâzî kelâmcıları sıratın hissi mi mânevî mi olduğu konusunda mutabık değildirler. Bazıları hissi olduğunu savunurken bazıları ise "İslam'ın yolu" olduğu şeklinde mecazi olarak yorumlamaktadırlar.[47] Fakat İbâzî âlimlerin ekseriyetinin sıratın mânevî/mecazi bir anlam ifade ettiği görüşünü savundukları söylenebilir. Bununla beraber İbâzîlerden Hûd b. Muhakkem (ö. 280/893) gibileri hadislerde geçen sıratın hissî yani duyularla algılanabilir olduğu konusunda açık ifadeler olduğunu ifade etmektedir.[48] Cîtâlî, İbâzî geleneğin sırat konusundaki mânevî ve mecazi yorumunu temel alarak, bu kavramı doğrudan "İslam'ın yolu" (sırat-ı müstakim) ile özdeşleştirmektedir. O, Şûrâ Sûresi'nin 52. âyetinde geçen "doğru yol" ifadesini referans göstererek, sıratın ahirette geçilecek fiziksel bir köprüden ziyade, dünyada takip edilmesi gereken ilahî hakikatler bütünü olduğunu savunur.[49] Cîtâlî'nin bu yaklaşımı, sıratı duyusal bir tasvirden çıkarıp ahlaki bir çerçeveye oturtma gayesini taşımaktadır. Dolayısıyla kurtuluşun ancak İslam'ın çizdiği bu mânevî yola bağlı kalmakla mümkün olacağı mesajını vermektedir. Cîtâlî, İbâzî ekolü içerisinde azınlıkta kalan bir grubun sırat tasavvuruna dikkat çekerek, bu kesimin belirli rivayetlere dayanarak sıratı cehennem üzerinde "kıldan ince, kılıçtan keskin" fiziksel bir köprü şeklinde betimlediğini aktarmaktadır. Bu tasvire göre sırat kâfirlerin ayağının kayarak cezalandırıldığı, Müslümanların ise rüzgâr ve şimşek hızıyla selâmete erdiği somut bir mekân olarak tarif edilmektedir. Cîtâlî, bu noktada bir tasnife giderek Kur'ân-ı Kerîm'deki sırat kavramının iki yönüne işaret eder: Bunlardan ilki İslam'ın mânevî yolu, diğeri ise cehennem üzerine kurulu yedi köprüden oluşan ve her birinde farklı soruların yöneltildiği sorgu mahalli olarak betimlenir. İkinci görüşün bazı İbâzî çevrelerce benimsendiğini kaydeden Cîtâlî, sıratın "İslam yolu" şeklindeki mecazi yorumunu aklen imkânsız (müstahîl) gören muhalif yaklaşımlara karşı çıkarak, her iki yorumun da aklî zeminde tutarlı olabileceğini savunur. O, Kur'ân'da geçen "hidayet" gibi kavramları doğrudan tevil etmek yerine, bunların zahirî/hakiki manalarının da mümkün olabileceği yönünde bir esneklik sergilemektedir. Cîtâlî'nin sıratı hem mânevî bir istikamet hem de zahirî

[47] Ertuğrul Boynukalın, "أصول فقه الإباضية معالم ومصادر [İbazıyye'nin Fıkıh Usûlü: Özellikler ve Kaynaklar]", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/61 (16 Aralık 2021), 60.
[48] İbni İdris, *el-Fikru'l-akdî inde'l-İbâdiyye*, 362.
[49] Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 1/232.

bir gerçeklik olarak kuşatan bu kapsayıcı yaklaşımı, İbâzî alimlerinden Berrâdî ve Şeyh Ettafeyyiş tarafından da desteklenerek mezhep içindeki makbuliyetini pekiştirmiştir[50]

Cîtâlî, sıratın imkânı meselesini ele alırken, bu durumun şer'î ve aklî açıdan imkânsız (muhal) olduğuna dair herhangi bir nakzedici delilin bulunmadığını savunmaktadır. O, doğadaki ilahi kudretin bir tezahürü olan kuşların havada süzülmesini örnek göstererek, benzer bir iradenin insanı sırat üzerinde yürütmeye de muktedir olduğu yönünde bir imkân delili sunar. Böylece Cîtâlî asıl bu imkânı teslim etmekle birlikte meselenin keyfiyeti hususunda ihtiyatlı bakış açısını tercih etmektedir. Ona göre sıratın fiziksel veya sembolik ayrıntılarına dair kesin bir yargıda bulunmaktan kaçınılmalı, bunun yerine kavramın özüne dair ilkesel bir iman muhafaza edilmelidir. Cîtâlî'nin bu yaklaşımı, onun genel tenzih doktrini ile örtüşmektedir. Cîtâlî, keyfiyeti yalnızca Allah tarafından bilinebilecek gaybî meselelerde detaylara girmek yerine ihtiyatlı bir tutum sergilemektedir.[51] Bu bağlamda Cîtâlî, muhatabını çelişkili veya ayrıntılı nakillere bel bağlamak yerine, sıratın hakikatine dair sarsılmaz bir tasdiki esas almaya yönlendirir.

2.8. Mîzan

İslam kelâmcıları, Allah'ın mutlak adalet sahibi olduğu ve kullarına zulmetmeyeceği ilkesinden hareketle, mîzanın bu ilahi adaletin ahiretteki somut bir tecellisi ve delili olduğunu savunmaktadırlar. Kur'ân-ı Kerîm'de (Enbiyâ Sûresi 21/47, Kehf Sûresi 18/49) vurgulanan "hiç kimseye haksızlık edilmeyeceği" ilkesi, mîzan anlayışının teolojik zeminini oluşturur. Öte yandan, mîzanda neyin tartılacağı hususundaki teknik tartışmalar, Ehl-i Sünnet bünyesindeki Eş'arî ve Mâtürîdî ekolleri arasında yöntemsel farklılıklara yol açmıştır. Eş'arîler, ahiret ahvâline dair rivayetlerin zâhirini esas alarak amellerin bizzat cisimleşip (tecessüm) mîzan terazisine konulacağı yönünde bir tasavvuru öne çıkarırken[52] Mâtürîdîler meseleyi daha çok amel defterlerinin, yani söz ve davranışların kaydedildiği verilerin tartılması şeklinde yorumlamaktadırlar. Bu yaklaşım farkı amellerin mâhiyeti ve gaybî olayların tevil edilmesi hususunda ekollerin benimsediği farklı tercihlerden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla mîzan tartışması, ilahi adaletin mekanizması kadar, ekollerin nasları anlama ve yorumlama usullerini de yansıtan bir işlev görmektedir. Mâtürîdîler ayrıca amel defterlerinin sol veya sağ taraftan verilmesini yorumlarken bunları cennet-cehenneme girme işareti olarak görmekte ve mîzanda tartılan şeylerin iyilik ve kötülükler olduğunu ifade etmektedirler. Mâtürîdîler tartıyı Allah'ın adaletinden bir kinâye olarak görmekte, onun hafif veya ağır gelmesini ifade eden âyetleri kitap, adalet, ceza ve taat anlamları çerçevesinde yorumlamaktadırlar. İmam

[50] İbni İdris, *el-Fikru'l-akdî inde'l-İbâdiyye*, 363.
[51] Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 1/232; Etruş, *Melâhimu't-tasavvufi'l-İbâzi'l-Mağâribî*, 130.
[52] Ebu'l-Hasan el Eş'arî, *el-İbane fi usûli'd-diyâne* (Beyrut: y.y., 1991), 102.

Mâtürîdî'ye göre tartıların ağır veya hafif gelmesi mecazî bir anlatım olup tartının kendisini ifade etmek için zikredilmektedir. [53]

İbâzî kelâm geleneği, mîzanı imanî bir hakikat olarak kabul ederek kıyamet gününde amellerin bu ölçü ile tartılacağı esası üzerinde durur. Bu tasavvura göre mîzan süreci, amellerin niceliksel bir dökümünden ziyade ilahî adalet ve lütfun bir tezahürü olarak işler. Allah'ın dilediği amelleri kat kat fazlasıyla mükâfatlandırması, O'nun adalet ve lütuf sıfatlarının bir gereği olarak görülür. Dolayısıyla İbâzîlikte mîzan, sadece bir hesaplaşma aracı değil, ilahî adaletin tecelli ettiği bir lütuf mahalli olarak konumlandırılır. Bunun yanında İbâzî kaynaklarda mîzânın mecâzî mi yoksa hakiki (gerçek) mi olduğu da tartışılmıştır. İbâzîlik'te bu iki görüşü de savunanlar vardır. Bir grup İbâzî âlimi, mîzânı hakiki anlamda teraziler olarak kabul ederler. Onlara göre ameller sahifelere yazılır, bu sahifeler tartılır.[54] Başka bir grup ise (özellikle felsefî eğilimli olanlar) mîzânı mecâzî/temsilî yorumlar. Onlar Mu'tezile'ye benzer şekilde, bazen mîzânı sembolik olarak görmekte onu Allah'ın adaletinin tecellisi, amellerin değerinin ortaya çıkması, amellerle hakkın arasının ayrılması olarak değerlendirmektedirler.[55] Fakat İbâzîlerde halk arasında genellikle hakiki teraziler anlayışı daha yaygındır.

Cîtâlî'ye göre hesap sürecinin temel gayesi, kulun unuttuğu amellerin ilahî bir hatırlatma mekanizmasıyla kendisine sunulmasıdır. Mücadele Sûresi 58/6. âyetini yorumlayarak bu durumu temellendirir. İbâzîleri kastederek "ashabımız amellerin ayırt edilmesi, faziletlisinin belirlenmesi ve niyetlerin belirlenmesi için mîzanın var olduğunda muvafıktırlar" görüşünü aktarmaktadır. Öte yandan Cîtâlî, hesabın hızı ve zamanı hususunda teşbihî anlatımlara başvurarak sürecin aniliğine dikkat çeker. Hesabın "bir koyun sağımı" veya "göz açıp kapama" süresi kadar kısa bir zaman diliminde gerçekleşeceğini ifade etmesi, ilahî kudretin hesap görme süratini ve zaman üstü niteliğini vurgulama gayesi taşımaktadır.[56]

Cîtâlî de mîzanın hakiki-mecazi konusundaki tartışmalara katılmaktadır. *Kanâtirü'l-hayrât* adlı eserinde Cîtâlî, mîzânı hem zahirî hem de mecazî olarak yorumlamaktadır. Ona göre zâhirî anlamı defterlerin, amellerin tartılması, mecâzî anlamı ise Allah'ın kullara amellerinin değerini gösterdiği bir adalet ölçüsü olmasıdır. Fakat o mecâzî yorumu daha derin görmektedir. Cîtâlî'ye göre esasında mîzandan kasıt amellerin ayırt edilmesi, üstün kılınması ve onlara bağlı niyetlerin tartılmasıdır. Ona göre bu konuda İbâzî kelâmcılar mutabakat halindedirler. Büyük-küçük ne işlenmişse bu mîzanda tartılacaktır. Gözle görülmeyen ve duyularla algılanmayan bazı ameller vardır ki bunlar da mîzan ile tartılacaktır. Ona göre A'raf

[53] Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehl-i's-Sünne,* thk. Fatıma Yusuf Haymî, (Beyrut: 2004) 5/7, 53.
[54] Nureddîn Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Gâyetu'l-murâd fi nazmi'l-i'tikâd* (y.y., ts.), 8.
[55] Boynukalın, "أصول فقه الإباضية معالم ومصادر İbazıyye'nin Fıkıh Usûlü", 60.
[56] Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 1/231, 233.

Sûresi 7/8. âyette bu durum belirtilmiştir. Buna göre hak namına işlenen hayırlar kıyamet gününde mîzanda sahibi için ağırlık yapacak ve onun kurtulmasına sebep olacaktır. Batıl ise terazide hafif gelecek ve sahibini helake sürükleyecektir.[57]

İsmail el-Cîtâlî mîzanın şekli hakkında İbâzî kelâmcılarının yapmış oldukları yorumları da aktarmaktadır. Ona göre Mizânın iki kefesi ve dengeyi gösteren bir kısmı vardır. Büyüklüğü gök tabakaları kadardır. Ameller onda tartılır, hasenât sayfaları güzel bir surette nur kefesine konularak tartılır. Adaletin tam olarak gerçekleşmesi için hasenâtlar teraziyi ağırlaştırır. Günahların sayfaları başka bir kefeye konur. Böylece terazide tartılan amellerin ölçüleri kullar tarafından da bilinir. Mîzandaki sonuca göre adaletle cezalandırma, lütuf ile affetme ve ihsanla amellerin kat kat artırılması durumları ortaya çıkar.[58] Sonuç olarak Cîtâlî'nin mîzana mecazi anlamlar yüklemesindeki amacı, Allah'ın kullarına işlediklerinin bir karşılığının mutlaka verceğine dair mesajı vurgulamaktadır. Ona göre mîzandaki konuları haberlerdeki şekliyle literal okumak mîzanın ardındaki esas mesajı kaçırmaya sebep olmaktadır.

2.9. Kevser Havuzu

İbâzî kaynaklarında Kevser havuzu meselesi diğer mezheplerden farklı şekilde ele alınır. Ehl-i sünnete ait eser ve haberlerde Kevser havuzu ile ilgili çeşitli tasvirler vardır. Onun için "suyu sütten beyaz, baldan tatlı" gibi tasvirler yapılmaktadır.[59] Havuzla ilgili rivayetler hadis külliyatında sahih kabul edilse de İbâzîler bunların mütevâtir olmadığını belirtirler. İbâzîler, âhâd haberleri akidevî konularda delil olarak kabul etmediklerinden Kevser havuzu ile ilgili rivayetlere ihtiyatla yaklaşırlar. Dolayısıyla onlar Kevser havuzunun varlığına inanmayı itikadî bir zorunluluk olarak görmezler. Bu yüzden İbâzîlikte Kevser havuzu inancı mutlak bir akide unsuru değildir.[60] Ayrıca şefaat anlayışındaki farklılık sebebiyle de Kevser, İbâzîlerde Sünnî gelenekteki işleviyle aynı yere oturmaz. Sünnîlikte Kevser havuzu genellikle şefaatin icra alanı olarak görülmektedir. Sünni anlayışta ümmetin oradan su içmesi, kurtuluş sembolü olarak görülürken İbâzî tasavvurda ise şefaatin günahkârlar için değil, sadece müminlerin derecesinin yükselmesi için geçerli olduğunu kabul ederek Kevser Havuzu anlatılarını ümmetin günahkârlarının kurtuluşu şeklinde yorumlamazlar. İbâzîler sırat gibi bu konuda da hakikat-mecaz şeklinde yorumlarda bulunmaktadırlar. Kimi İbâzîler onu cennetteki bir nehir olarak kabul ederken, kimileri İslâm ve peygamberliğin nimeti şeklinde mecazî anlamda yorumlamıştır. Fakat özellikle hicrî üçüncü asra kadar İbâzî kelâmcılar

[57] Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 1/231; Etruş, *Melâhimu't-tasavvufi'l-İbâzi'l-Mağâribî*, 131.
[58] Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 1/231-232.
[59] Müslim, "Fezâil", 27.
[60] Keyyûmî, *İştirâtu't-tevâtur fi isbâti'l-akâidi inde'l-İbâdiyye*, 30.

havuzu ayrıntıya girmeden metinlerde geçtiği şekliyle genel olarak kabul ederler. Kevser Havuzu hakkında birçok hadis bulunmaktadır. "Benim ümmetimden bazıları havuzumdan kovulacaklardır" hadisi bunlardan biridir.[61] Tefsirlerde konu Kevser Sûresi'nin tefsirinde detaylandırılmaktadır. İsmail el-Cîtâlî Kevser'i anlatırken konuyla ilgili rivayetleri aktarmaktadır. Buna göre cennette iki oluk vardır. Bunlar Peygamber'in havuzuna akmakta, cennete girmeden müminler bundan içeceklerdir. Sıratı geçtikten sonra o havuzdan içenler cennete girinceye kadar asla susamayacaktır. Onun genişliği bir aylık mesafe kadardır. Sütten daha beyaz baldan daha tatlıdır. Etrafında gökyüzündeki yıldızlar kadar ibrikler vardır. Bu rivayetleri aktarmasına rağmen Cîtâlî sonuç olarak Kevser'i mecazi şekilde yorumlayarak "Kur'ân ilmi" ve "İslâm bereketi" olarak açıklamıştır.[62] Cîtâlî'nin Ehl-i sünnetin somut olarak tasvir ettiği havuzu mecaz olarak görmesi onun rü'yetullah gibi diğer sem'î konulardaki tavrıyla uyumludur denilebilir. O genel olarak dünyadaki nimetlerin ahiretteki karşılıklarının farklı olduğunu düşünmekte, buradakilere benzetmekten uzak durmak için mecazi yorumlamayı tercih etmektedir.

2.10. Şefaat

Şefaat, peygamberlerin veya salih kimselerin Allah'tan izin alarak günahkâr kulları affettirmesi veya azaptan kurtarması anlamına gelir.[63] İbâzîler genel olarak şefaati kabul etmektedirler. İmam Câbir b. Zeyd şefaatin inkârını Kur'ân'ın inkârı mesabesinde görmektedir.[64] İbâzîlik'te şefaat konusu ahiretteki hesap ve kurtuluşla ilgili tartışmalarda önemli bir yer tutar. Ancak onların şefaat anlayışı, Ehl-i sünnet ve diğer mezheplerden bazı farklılıklar gösterir. İbâzîler, Kur'ân'daki şefaat konusunu bu konu hakkındaki âyetleri (Bakara Sûresi 2/48, 255, Zümer Sûresi 39/44, Sad Sûresi 38/48) ve "Şefaatim büyük günah işleyenler içindir"[65] hadisini yorumlayarak değerlendirmektedirler. Bunun dışında eğer hadislerde bir ibare geçmişse onu tevil etmektedirler. İbâzîler şefaati suğrâ ve kübrâ olarak iki kısımda ele alırlar. Kübrâ olan kıyamet günü Müslümanların cennete girmesini sağlayan, hesabın başlangıcındadır. Suğrâ ise müminlerin derecelerini arttırmak içindir.[66] İbâzîlikte şefaat büyük günahları bağışlatmak için değildir. Büyük günah, sevabı yok edebilir. Şefaat müminleri rahatlatma, onların derecelerini yükseltme şeklinde olacaktır. Bunlar da sadece

---

[61] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 2/454.

[62] İbni İdris, *el-Fikru'l-akdî inde'l-İbâdiyye*, 361; Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 1/234.

[63] Mustafa Alıcı, "Şefaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/412.

[64] İbni İdris, *el-Fikru'l-akdî inde'l-İbâdiyye*, 364.

[65] Süleyman b. el-Eş'as Ebû Davud, *Sünen-ü Ebî Dâvud*, (İstanbul: Çağrı Yayınları,1992), 21; İlgili hadisin kritiği hakkında geniş bilgi için bk. Arif Alkan, "'Şefaatim, Ümmetimden Büyük Günah İşleyenler İçindir' Rivayetinin Hadis Kritiği Açısından İncelenmesi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 381-407.

[66] Boynukalın, "أصول فقه الإباضية معالم ومصادر İbazıyye'nin Fıkıh Usûlü", 60.

Allah'ın emirlerine itaat edenlerle sınırlıdır.[67] İbâzîlere göre şefaat, Allah'ın adaletini bozmaz, yani hiçbir günahın şefaat yoluyla "hak edilmeden" affedilmesi söz konusu değildir. Onlara göre şefaat, günahların affı değil, sadece derece yükseltmek içindir.[68]

İsmail el-Cîtâlî, şefaati reddetmenin Kur'ân'ın açık hükümlerini inkâr etmekle eşdeğer olduğu fikrinden hareketle, bu kavramı sarsılmaz bir hakikat olarak konumlandırmaktadır. O, İsrâ Sûresi 17/79. âyetini referans alarak şefaati "makam-ı mahmud" ile özdeşleştirir. Cîtâlî'ye göre bu makam, ilahî rahmetin bir tezahürüdür. Burada "öncekiler" Hz. Peygamber'in açtığı şefaat kapısı sayesinde ulaştıkları lütuf için, "sonrakiler" ise ahiretin dehşetli atmosferinden korunmuş olmaları hasebiyle Allah'a hamd ederler. Cîtâlî bu tasviriyle, şefaati sadece bir kurtuluş aracı değil, aynı zamanda mahlukatın ilahî ikrama karşı duyduğu şükrün bir vesilesi olarak yorumlamaktadır. Öte yandan Cîtâlî, şefaatin kapsamı hususunda net bir sınır çizerek bu imkânın yalnızca "taat üzere ölen Müslümanlar" için geçerli olduğunu vurgular. Şuarâ Sûresi 26/100-101. âyetlerini delil göstererek, imandan yoksun olanların bu lütuftan mahrum kalacağı düşüncesini temellendirir. Ona göre şefaat süreci, ilahî fazlın bir sonucu olarak peygamberlerden evliyalara ve mümin akrabalara kadar genişleyen bir şemsiye sunar. Dolayısıyla bu imkânın asıl muhatabı ona layık olan günahkâr müminlerdir.[69] Cîtâlî'nin bu yaklaşımı, şefaati ilahî adaletin bir ihlali olarak değil, aksine müminler için öngörülen bir ödüllendirme ve arınma mekanizması olarak gördüğünü kanıtlamaktadır. Böylelikle o şefaatin meşruiyetini sunarken, onun hangi ahlakî ve imanî şartlara bağlı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır

2.11. Cennet-Cehennem

İbâzî kelâmcılar cennet ve cehennemin varlığını kabul etmektedirler.[70] Cennetin hakiki, hissî bir varlık olduğuna inanarak onun Allah'a inanan salih müminler için olduğunu, müşriklerin buraya asla giremeyeceğini kabul ederler. İbâzîler'e göre cennete yalnızca imanla birlikte salih amel işleyenler müminler ve tövbe eden günahkârlar girer. Büyük günah işleyip tövbesiz ölenler cennete giremezler, onlar ebedî azap göreceklerdir. Dolayısıyla büyük günah, sevabı boşa çıkarabilir. Buna karşılık samimi tövbe sevabı geri kazandırır ve günahı siler. Bu noktada İbâzîlik, Sünnîlikten ayrılarak Mu'tezilî görüşe yaklaşır. Sünnîler, günahkâr müminlerin şefaatle veya Allah'ın affıyla kurtulabileceğini söyler. İbâzîler Kur'ân'daki ırmaklar, köşkler, nimetler gibi tasvirleri gerçek manada kabul ederler. Ancak Kur'ân'ın beyan

[67] Ebû Muhammed Nûruddîn Abdullah b. Humeyd b. Sellûm es-Sâlimî, *Meşâriku envâri'l-ukûl*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrût: Dâru Cîl, 1409/1989), 2/132.
[68] İbni İdris, *el-Fikru'l-akdî inde'l-İbâdiyye*, 364.
[69] Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 1/233; Etruş, *Melâhimu't-tasavvufi'l-İbâzi'l-Mağâribî*, 134.
[70] Câbir b. Zeyd el-Ezdî, *Resâilu'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-Ezdî*, thk. Amr Halife en-Nâmî (Libya: Dâru'd-Da've, 2018), 69.

ettiği kadarıyla iktifa etmeyi daha uygun görürler. Hadislerdeki âhâd türündeki rivayetlerde geçen cennet tasvirleri İbâzîlikte akideye dahil edilmez.[71] Bazı İbâzî kelâmcılar, cennetin nimetlerini sadece maddî değil, aynı zamanda manevî olarak da yorumlar. Örneğin Allah'ın rızası ve yakınlığı cennetin en yüce nimeti olarak görülür. Bazıları ise cennet nimetlerini maddi değil daha çok algılanan hazlar olarak yorumlamaktadırlar. Bunları ruhlar algılar, lezzet ve zevki de onlar alır. Dolayısıyla onlara göre cennet zevkleri, sadece yemek-içmekten ibaret değildir. Esas mutluluk ebedî huzur, güven ve Allah'a yakınlıktır. İbâzîler de cennette derecelerin varlığını kabul etmektedirler. Kişinin orada ameline göre farklı konumlarda olacağını belirtirler. İbâzîler, cennetin fâni olacağı veya bir süre sonra yok olacağı görüşlerini reddeder. Onlara göre cennet de cehennem gibi ebedîdir. Müminler orada sonsuza kadar kalacaktır.[72] Dolayısıyla İbâzîler'e göre cennet ve cehennem inkıtaya uğramayan sonsuz mekanlardır. Fakat İbâzîyeden Ebû Abdullah Muhammed b. Mahbûb gibileri cennet ve cehennemin sonlu olacağını ve tekrar yaratılacağını düşünmektedirler.[73] Bunların görüşleri Mu'tezile mezhebinin görüşüyle uyumludur. Bazı İbâzî kelâmcıları cennetin yeri hakkında yorum yapmaktadırlar. Bunlardan Hûd b. Muhakkem "Onlar Rablerinin katında selamet yurdundadır." (En'am Sûresi 6/127) âyetine dayanarak cennetin semada olduğunu söylemektedir. İbâzî kelâmcısı İbn Mahbûb (ö. 260/873) cennet ve cehennemin şu an yaratılmış olduğunu Âdem (as)'ın cennetten çıkartılması olayına dayandırmaktadır. Aynı şekilde İbâzîyenin önemli hadisçilerinden olan er-Rebî' b. Habîb de "Kim bana bilerek yalan istinadında bulunursa cehennemdeki yerine hazırlansın" hadisine dayanarak cehennemin halihazırda yaratılmış olduğunu ifade etmektedir.[74]

İbâzî kelâmcıların tartıştıkları konulardan biri de Meryem Sûresi 19/71. âyette "vâriduha (cehenneme giren)" ibaresinde geçen "vurûd" ile ilgilidir. Levvâb b. Selam (ö. 273/886) gibileri buradaki vurûdun sadece kafirlere olduğunu ifade etmektedirler. İbn Selam gibiler ise buradaki vurûdtan maksadın murûr/uğramak anlamında olduğunu ifade etmektedirler. Onlar oraya uğrarlar fakat içine girmezler. İbâzîlerin ekseriyeti de bu görüşü savunmaktadırlar. İbâzîler müşrik ve büyük günah işleyenlerin ebedi olarak cehennemde kalacağı görüşündedirler. Bunu En'am Sûresi 6/128 gibi âyetlerle delillendirmektedirler. Ehl-i sünnet ise kafir ve müşriklerin cehennemde sonsuz kalacaklarını ifade etmektedirler. İbâzîlere göre günahı istihkar (hafife alma) görmeyen günahkarların günah ve sevaplarına bakılır hangisi ağır gelirse ona göre ceza verilir.[75] İbâzîlere göre cennetin günümüzde var olduğu konusunda bir inanca sahip olmak zorunlu değildir. Kişi için zorunlu olan cennetin

[71] İbni İdris, *el-Fikru'l-akdî inde'l-İbâdiyye*, 369, 370.
[72] İbnu Selâm İbâdî, *Bed'u'l-İslam ve şerâiu'd-dîn*, thk. Sekartes Kirz - Sâlim b. Ya'kûb (Beyrût: Dâru Sadr, 1986), 67.
[73] İbni İdris, *el-Fikru'l-akdî inde'l-İbâdiyye*, 380.
[74] İbni İdris, *el-Fikru'l-akdî inde'l-İbâdiyye*, 377.
[75] İbni İdris, *el-Fikru'l-akdî inde'l-İbâdiyye*, 379, 487, 489.

var ve daim olduğuna inanmasıdır. Ra'd Sûresi 13/35. âyette bunu ima eden ibareler mevcuttur. Kişilere düşen rivayetlerde geçenlere tabi olmaktır. Bazı İbâzîler ise cennet ve cehennemin ceza gününden önce yaratılmasının bir faydası olmadığı görüşündedirler.[76]

Cîtâlî cennet ve cehennemin günümüzde yaratılıp yaratılmadığı meselesinde Necm Sûresi 53/13-15 âyetlerine dayanarak yaratılmış olduğu fikrine daha yakın durmaktadır. Özellikle ilgili sûrenin 15. âyetinde geçen "onun yanında da Me'va Cenneti vardır" ibaresine vurgu yapmaktadır. Miraç gecesindeki bu olaya işaret eden Cîtâlî görülen şeyin var olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Cîtâlî bazı İbâzîlerin "her ikisi de yaratılmıştır. Eğer şu ana kadar yaratılmamışsalar da bir gün yaratılacaktır" görüşünü de aktarmaktadır. Cîtâlî meşrik ulemasından bazılarından rivayetle gelen "Cennet yaratılmıştır o göktedir. Cehennem de yaratılmıştır o yerdedir" hadisini rivayet ettikten sonra "doğrusunu Allah bilir" diyerek konuya ihtiyatla yaklaştığını ifade etmektedir. Cîtâlî cenneti aynı zamanda hem maddî hem manevî zevklerin mekânı olarak yorumlar. Maddî nimetlerle birlikte Allah'ın rızası ve manevî huzurunu içerdiğini de ifade eder. Cennet haktır, içinde yiyecek ve içecekler, evlilikler, giysiler, barınaklar ve bunun gibi güzel şeyler vardır. Cehennemin de içinde zakkûm, irin, zincirler gibi çeşitli azaplar vardır. Oradaki azaplar duyularla algılanan yakıcı bir cisim olup derileri ve yağları eritip çözer. Bunların tümü cismânî haşri inkâr eden mülhid, Yahudi, Hıristiyan ve filozofların görüşlerine aykırı kabul edilmektedir. Onlar bunu aklî delillerle inkâr etseler de Cehennemin yaktığına dair birçok naklî delil vardır. Cîtâlî'ye göre mükellefe düşen Allah'ın hiçbir şeye benzemeyen bir sevap vereceğine ve yine hiçbir şeye benzemeyen bir azap vereceğine iman etmektir. Ona göre cennet ve cehennem daimidir. Cennetteki iyiler ile cehennemdeki facirler orada ölmeyecek ve oradan çıkmayacaklardır.[77] Sonuç olarak Cîtâlî, cennet ve cehennemin ebediyetini vurgulayarak, buradaki ikamet edenlerin durumunun nihâî ve değişmez olduğunu belirtmekte, böylece ahiret hayatının sürekliliğine vurgu yapmaktadır.

2.12. Rü'yetullah

Sem'iyyât konuları içerisinde rü'yetullah meselesi de önemli bir yer alır. Ehl-i sünnet kelâmcıları rü'yetullahı kabul ederken Mu'tezilî kelâmcılar bunu mümkün görmemektedir.[78] İmam Mâtürîdî, Allah'ın ahirette görülmesini kabul eder, fakat "idrâk" ile "ru'yet"i birbirinden ayırır. Ona göre Allah idrak edilemez fakat görülebilir. Bu, Mâtürîdî kelâmının ahirete iman kısmında rü'yetullah meselesine özgün yaklaşımını yansıtır.[79] İbâzîler aklî ve

[76] Cîtâlî, *Kavâ'idu'l-İslâm*, 1/53; Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 1/234.
[77] Cîtâlî, *Kanâtiru'l-hayrât*, 1/235.
[78] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh-u usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1996), 233; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni ebvabi't-tevhid ve'l-adl*, thk. Muhammed Ali Neccâr - Taha Hüseyin, İbrahim Medkur (Kahire: y.y., 1965), 4/33.
[79] Ebû Mansûr İmam Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 98.

naklî delillere dayanarak rü'yetullaha karşı çıkarlar. Hicri dördüncü asrın önemli isimlerinden Ebû Nûh Saîd b. Zenğîl (ö. 4./10. yüzyılın başları) bu konuda ilk görüş belirten kişidir. Ondan sonra uzun süren bir dönem İbâzîye'den bu konuda fikir beyan edenlere rastlanılmamıştır. İbâzî hadisçileri rü'yetullah ile ilgili rivayetleri Kur'ân'a arz ettiklerinde âyette geçen "nazarın" "intizar" şeklinde anlaşılması gerektiği kanaatine varmışlardır.[80] Cîtâlî'ye göre "gözler O'nu idrak edemez" En'am Sûresi 6/103, "O'nun ilminden hiçbir şeyi kavrayamazlar" Bakara Sûresi 2/255 âyetlerine bakıldığında ise Allah'ın gözler tarafından idrak edilmekten yer ve cihetten de münezzeh olduğu anlaşılacaktır. Dolayısıyla Allah ahirette görülemez.[81] Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Cîtâlî de konuyu görmek ve idrak etmek arasındaki fark üzerinden temellendirmektedir. O da Mu'tezilî kelâmcılar gibi idrakin görmeyi de ihtiva ettiğini, dolayısıyla Allah'ın ne idrak edilebilir ne de görülebilir olduğunu savunmaktadır. Burada Cîtâlî'nin yine tenzih anlayışını tercih ettiği görülmektedir.

Sonuç

Ebû Tâhir el-Cîtâlî'nin sem'iyyât konularına yaklaşımı İbâzî kelâm geleneğinin genel kabulleriyle kendine özgün yorumlarının dengeli bir terkibidir. Cîtâlî'nin sem'iyyât konularındaki metodolojisine bakıldığında İbâzî kelâm geleneğinin akıl-nakil dengesini sistematik bir düzleme taşıma gayreti görülmektedir. Cîtâlî sem'iyyât konularında mezhebinin temel ilkelerine bağlı kalmakla beraber bu prensiplere kendine ait özgün yorumlar da katmıştır. O, naklin sem'iyyât alanındaki belirleyici rolünü teslim etmekle birlikte, aklın yardımcı ve açıklayıcı işlevini dışlamayan, tutarlı bir dil inşa etmeye çalışmaktadır. Özellikle itikâdî meselelerde yakînî bilgi arayışı, onu zannîlik barındıran âhâd haberler karşısında ihtiyatlı bir tutuma sevk etmiştir. Bu bağlamda Cîtâlî hesap, mîzan ve kabir ahvâli gibi konularda nassın sınırlarında kalmayı tercih ederken, rü'yetullah gibi tenzihî tanrı tasavvuruna aykırı görülen meselelerde aklî tevil yoluna giderek özgün ve dengeli bir perspektif sunmuştur. Genel olarak bakıldığında Cîtâlî'nin konuyla ilgili yorumlarında açık nasslara veya aklî ilkelere aykırılık bulunmamaktadır. Böylece Cîtâlî, naklî bilgilerin akılla temellendirilmesi noktasında hassas bir denge kurmaya çalışmıştır. Bu bakımdan Cîtâlî'nin sem'iyyât konusundaki görüşleri kendine has görüşleri ihtiva etmesi yönüyle farklılık gösterir.

Cîtâlî, gaybî konuları ele alırken sadece teorik mesajlar vermekle yetinmemiş, aynı zamanda müminin sorumluluk bilincini edinmesini, hayatını ahlâkî ile vicdanî bir tutum

[80] Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân,* thk. Seyyide İsmail Kâşif (Umân: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfeti, 1400/1980), 1/154;Basrî, *el-Câmiu's-sahîh müsnedu'l-İmam er-Rebî' b. Habîb*, 3/230.

[81] Etruş, *Melâhimu't-tasavvufi'l-İbâzi'l-Mağâribî*, 126.

içinde sürdürmesini de vurgulamıştır. Cîtâlî cismanî dirilişi kabul ederek Meşşâî İslam filozoflarıyla ayrı düşmüştür. Meleklerin varlığı ve nitelikleri hususunda Kur'ân nasslarına dayalı bir perspektif sunan Cîtâlî'nin, tasvirî detaylarda spekülatif yorumlara girmekten kaçındığı ve naklî sınırda kalmayı tercih ettiği görülmektedir. Cîtâlî'nin inanç esaslarının ancak sarsılmaz delillerle sabit olabileceği fikrini merkeze aldığı ve bu meselelerin aklen imkân dahilinde olduğunu göstermeye gayret ettiği söylenebilir. Sevap ve ikâb meselelerinde ise İbâzî doktriniyle uyumlu olarak, amellerin niyetle olan sarsılmaz bağını ön plana çıkardığı, dolayısıyla ahirette ihlasla ifa edilen salih amellerle irtibatlandırdığı anlaşılmaktadır. "Mürtekib-i kebîre" meselesinde Cîtâlî, "küfrü'n-ni'me" kavramı üzerinden kendine özgü bir okuma yapmaktadır. Büyük günah işleyen hakkındaki İbâzî itikadının nimet küfrü formülünü o da savunmuştur. Buna ilaveten büyük günah işleyenin tövbesiz ölmesi durumunda ebedî cehennemlik olacağını, adaletin ilahi va'd ve vaîd uyarınca tecelli edeceğini savunması onu Mu'tezilî görüşe yaklaştırmıştır. Böylece Cîtâlî nimet küfrü görüşüyle Hâricîlerin katı tutumundan uzaklaşmıştır. Onun bu yaklaşımı, büyük günah işleyen kişiyi dinden tamamen çıkarmamakla birlikte onu farklı bir noktada konumlandırdığına işaret etmektedir. Kabir azabı ve kıyamet halleri gibi gaybî alanlarda ise günlük hayattan seçtiği aklî temsillerle, bunların imkânını aklî bir zemine oturtmaya çalıştığı düşünülmektedir. Sonuç olarak Ebû Tâhir el-Cîtâlî'nin, selefin nakilci tutumu ile Mu'tezile'nin akılcı sistematiği arasında İbâzîlik eksenli te'lifci/uzlaştırmacı bir yol izlediği ileri sürülebilir. Onun eserleri, İbâzîliğin sadece fıkhî bir yapı değil, aynı zamanda kelâmî bir derinliğe sahip olduğu tezini destekler niteliktedir. Bu bakımdan Cîtâlî İbâzîliğin kendine has bir ekol olduğunun anlaşılması noktasında önemli bir rol üstlenmiştir. Cîtâlî gibi İbâzî âlimlerin incelenmesinin, İslam düşünce tarihindeki çeşitliliğin ve Mağrib İbâzîliğinin kelâm literatürüne sunduğu katkıların daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacağı değerlendirilmektedir.

Kaynakça

Aktepe, Orhan. "Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'îd İlkesi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 157-177.

Akkuş, Süleyman– Doğruyol, Feyza. "Bir İbâzî Âlim Ebû Ya'kûb el-Vercelânî'nin ed-Delîl ve'l-Burhân'ı Bağlamında İbâzıyye'nin Temel Görüşleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 117-147.

Alıcı, Mustafa. "Şefaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 38/412-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Alkan, Arif. "'Şefaatim, Ümmetimden Büyük Günah İşleyenler İçindir' Rivayetinin Hadis Kritiği Açısından İncelenmesi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 381-407.

Altıntaş, Ramazan. "Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1024) Sem'iyyâtla İlgili Bazı Görüşleri". *Bilimname* 4 (2004), 59-79.

Âmidî, Seyfuddîn. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed Mehdi. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâikiyye, 2004. Basım, 2004.

Aveşt, Bekr b. Saîd. *Dirâsât İslamiyye fî usûli'l-İbâdiyye*. Kahire: Dâru't-Tedamun, 1988.

Bâbâammî, Üstaz Muhammed Mûsa. vd. *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye.* Cezâir: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999.

Bakan, Tevhit. "İbâdîler ve Hadis". *EKEV Akademi Dergisi* 20 (2004), 221-240.

Bardak, Ahmet. "İbâdî Âlimlerinden İbn Humeyd es-Sâlimî'nin Kelâmî Görüşleri". *Şarkiyat* 11/2 (01 Ağustos 2019), 763-788.

Basrî, Rebî' b. Habîb Amr el-Ezdî. *el-Câmiu's-sahîh müsnedu'l-İmam er-Rebî' b. Habîb*. Beyrût: Dâru'l-Feth, ts.

Boynukalın, Ertuğrul. "أصول فقه الإباضية معالم ومصادر [İbazıyye'nin Fıkıh Usûlü: Özellikler ve Kaynaklar]". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/61 (16 Aralık 2021), 55-92. https://doi.org/10.15370/maruifd.1035969

Cîtâlî, Ebî Tâhir İsmail b. Mûsa. *Kanâtiru'l-hayrât*. thk. Seyyid Kesrevî Hasan - Hallâf Mahmûd Abdussemî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Cîtâlî, İmam Ebî Tahir İsmail b. Musa. *Kavâ'idu'l-İslâm*. thk. Ahmed b. Sâlih Şeyh Ahmed. Amman: Mektebetu't-Dâmirî, 2015.

Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen-ü Ebî Dâvud*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/349-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Naîm Zerzûr. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetu'l-Asriyye, 2005.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbane fî usûli'd-diyâne*. y.y.: Beyrut, 1991.

Eşit, Davut. "Şâfi'î Fıkıh Usûlünün İbâḍî Fıkıh Usûlüne Etkisi: Ḫaffâf ve Melşûṭî Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (01 Aralık 2023): 253-282. https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1321351.

Etruş, Yahya. *Melâhimu't-tasavvufi'l-İbâzi'l-Mağâribî*. Cezair: Dâru't-Tenvîr, 2017.

Ettafeyyiş, Muhammed b. Yusuf. *Şerhu Akîdeti't-tevhîd*. thk. Mustafa İbnü'n-Nâsır Vinten Cezayir: Neşru Cemʿiyyeti't-Turâs, 2001.

Ezdî, Câbir b. Zeyd. *Resâilu'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-Ezdî*. thk. Amr Halife en-Nâmî. Libya: Dâru'd-Da've, 2018.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbâzıyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/256-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Gömbeyaz, Kadir. "Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefîler mi? Metodik Bir Tartışma", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 9/1 (2016): 80-83.

Huffâzî, Abdullatif Abdulkadir. *Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve'ş-Şîa*. Cidde: Dâru'l-Endülüs el-Hudrâ, 2000.

İbâdî, İbnu Selâm. *Bed'u'l-İslam ve şerâiu'd-dîn*. thk. Sekartes Kirz - Sâlim b. Ya'kûb. Beyrût: Dâru Sadr, 1986.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed. *Mücerredü makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahîm Sâyih. Kahire: Mektebetu's-Sakafiyyeti'-Dîniyye, 2005.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.

İbn İdris, Mustafa b. Muhammed. *el-Fikru'l-akdî inde'l-İbâdiyye*. Uman: Mektebetu't-Dâmirî, 2013.

İmam Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabü't-tevhîd*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.

İmam Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü Ehl-i's-Sünne*, thk. Fatıma Yusuf Haymî, Beyrut: y.y., 2004.

İmam Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Kitabü't-tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 4. Basım, 2009.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğni ebvabi't-tevhid ve'l-adl*. thk. Muhammed Ali Neccâr - Taha Hüseyin, İbrahim Medkur. Kahire: y.y., 1965.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 8. Basım, 1988.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.

Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Seyyide İsmail Kâşif, Umân: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfeti, 1400/1980.

Keyyûmî, Muhammed b. Seyf b. Abdillah. *İştirâtu't-tevâtur fî isbâti'l-akâidi inde'l-İbâdiyye*. Amman: Külliyetu'l-Ulûmi'l-İlmiyye, 2015.

Kılavuz, Ulvi Murat. "Kuzey Afrika İbâzî Akidesi: Cenâvünî Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/02 (01 Ocak 2016), 71-123

Komisyon. *Muʿcemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*. 2 Cilt. Maskat: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, 2011.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh.* thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türasi'l-ʿArabî, ts.

Nâsır, Muhammed Sâlih. *Menhecü'd-da've 'inde'l-İbâziyye.* Cezayir: Dâru Nâsır, 1436/2015.

Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebsiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Ölmez, Sadi. "İbâzıyye Mezhebinin Teşekkülü, Sistematiği ve Farklılaşmalar". *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 639-662. https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1124082

Râzî, Fahreddin. *el-Erbaîn fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî Sakâ. Kahire: Mektebetu Külliyeti'l-Ezheriye, 1986.

Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer el-Hatîb. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*. thk. Câbir Alvânî. y.y., t.s.

Sâlimî, Ebû Muhammed Nûruddîn Abdullah b. Humeyd b Sellûm. *Gâyetu'l-murâd fî nazmi'l-i'tikâd*. y.y., ts.

Sâlimî, Ebû Muhammed Nûruddîn Abdullah b. Humeyd b. Sellûm. *Meşâriku envâri'l-ukûl*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrût: Dâru Cîl, 1409/1989.

Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-mekâsıd*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1989.

Vercelânî, Ebû Yakub Yusuf b. İbrahim. *ed-Delîl ve'l-burhân*. thk. Salim b. Ahmed Harisi. Amman: Vizaretu't-Turas ve's-Sakafe, 1997.

Vüheybî, Halid b. Mübarek. *Eşrâtu's-sâati*. Uman: Mektebetu'l-Ğubeyrâ, ts.

Wilkinson, John C. *İbadism Origins and Early Development in Oman*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Yanmış, Kadriye. *İslam Mezheplerinde Tekfir ve İbadiyye'nin Tekfir Anlayışının Mukayesesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.

Yıldız, Harun. "Ali Yahya Muammer'in Çalışmalarında İbâdîlik". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 8/1 (Bahar 2015), 7-51.

Yıldız, Metin. *İbâziyye'de Dakîku'l-Kelâm*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.

Yıldız, Metin. "İbâziyye'nin Temel İnanç Esasları: el-Usûlu't-Tis'a (Dokuz İlke)". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (15 Haziran 2020), 167-187.https://doi.org/10.33460/beuifd.715110

Yoldaş, Mehmet Hanifi. *Temel Görüşleri Bağlamında İbâdiyye-Mu'tezile İlişkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Kur'an Merkezli Bir Yaklaşımla Çıplaklık Olgusu ve İslami Tavır

The Phenomenon of Nudity from a Qur'an-Centered Perspective and the Islamic

Abdurrahim KIZILŞEKER
Doç., Dr., Gaziantep Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Gaziantep University, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Tafsir
e-posta: a.rahim1977@hotmail.com
Orcid: 0000-0001-9702-3660

Ahmet AKBAŞ
Doç., Dr., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji University, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Tafsir
e-posta: ahmetakbas101@hotmail.com
Orcid: 0000-0002-1224-151X

Hamdi YALÇIN
Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı
Asst. Prof., Kafkas University, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Kalam
e-posta: hamdi.yalcin@kafkas.edu.tr
Orcid: 0000-0003-0810-3920

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18.05.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Kızılşeker, Abdurrahim-Akbaş, Ahmet-Yalçın, Hamdi "Kur'an Merkezli Bir Yaklaşımla Çıplaklık Olgusu ve İslami Tavır". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 307-335. DOI: 10.34085/buifd.1865999

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Bu çalışmanın temel amacı, modernleşme, dünyevileşme ve dijitalleşme süreçleriyle eş zamanlı olarak yayılan ve liberal özgürlük söylemleriyle meşruiyet kazanan çıplaklık olgusunu, Kur'an'ın normatif değerler sistemi üzerinden analiz etmektir. Görsel kültürün hâkimiyet kazandığı günümüzde, insan bedeni biyolojik ve mahrem bağlamından koparılarak kamusal alana taşınmış, kapitalist tüketim kültürü vasıtasıyla bir tüketim nesnesine dönüştürülmüştür. Çalışma, bu dönüşümün sadece estetik bir tercih olmadığını, bireyin ontolojik bütünlüğünü, ailenin yapısını ve toplumsal ahlakı tehdit eden yapısal bir kriz potansiyeli taşıdığını savunmaktadır. Özellikle sosyal medya, sürekli görünür olma arzusunu ve narsisistik eğilimleri besleyerek hayâ özelliğini aşındırmakta, insanı eşref-i mahlûkat seviyesinden salt biyolojik dürtü düzeyine çekmektedir. Araştırmanın teolojik zemini, örtünmeyi kültürel bir alışkanlık değil, insan fıtratının ontolojik bir gerekliliği olarak ele alan Kur'an perspektifine dayanmaktadır. A'râf Suresi'ndeki Âdem ve Havva kıssası referans alınarak çıplaklık fıtrattan sapma ve manevi bir düşüş, örtünme ise insana vakar kazandıran bir medeniyet göstergesi ve ahlaki bir zırh olan takva elbisesi olarak tanımlanmaktadır. Kur'an epistemolojisinde örtünme, bireyi kısıtlayan bir unsurdan ziyade, bedeni metalaşmaktan ve görsel tacizden koruyan bir özgürlük alanıdır. Çalışma ayrıca, modern dönemdeki bedensel teşhir pratikleri ile İslam öncesi Cahiliye dönemi ritüelleri arasında fenomenolojik benzerlikler kurmaktadır. Bu bağlamda modern çıplaklık, arkaik dürtülerin modern formlarda yeniden üretimi olarak okunurken örtünme, medeni bir tekâmül olarak sunulmaktadır. Elde edilen bulgular ışığında çalışma, Müslüman toplumlar için üç eksenli bir strateji önermektedir: a) Bedenin saygınlığı ve fıtrat üzerine kurulu bir mahremiyet eğitimi, b) Moda endüstrisinin sömürü mekanizmalarını deşifre eden eleştirel medya okuryazarlığı, c) Tepkisel olmayan, alternatif ve estetik bir moda kültürünün inşası. Neticede çalışma, modern çıplaklık söyleminin vadettiği özgürlüğü sorgulamakta, Kur'an'ın önerdiği örtünme pratiğini ise insanın manevi onurunu koruyan rasyonel ve ahlaki bir tercih olarak ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimler: Tefsir-Kelam, Kur'an, Çıplaklık, Tesettür, İslami Tavır.

Abstract

The main purpose of this study is to analyze the phenomenon of nudity, which has spread simultaneously with the processes of modernization, secularization, and digitalization and gained legitimacy through liberal discourses of freedom, through the normative value system of the Qur'an. In the present day, where visual culture has gained dominance, the human body has been detached from its biological and private context, moved into the public sphere, and transformed into an object of consumption through capitalist consumer culture. The study argues that this transformation is not merely an aesthetic preference, but carries the potential for a structural crisis that threatens the ontological integrity of the individual, the structure of the family, and social morality. In particular, social media erodes the quality of haya (modesty) by feeding the desire to be constantly visible and narcissistic tendencies, dragging the human being from the level of ashraf al-makhluqat (the noblest of creatures) down to the level of mere biological impulses. The theological ground of the research is based on the Qur'anic perspective, which approaches covering (veiling) not as a cultural habit, but as an ontological necessity of human fitrah (innate nature). Referencing the story of Adam and Eve in Surah Al-A'raf, nudity is defined as a deviation from innate nature and a spiritual decline, while covering is defined as a sign of civilization that bestows dignity upon humans and as a "garment of taqwa" (piety/God-consciousness), which serves as a moral armor. In Qur'anic epistemology, covering is interpreted not as an element that restricts the individual, but as a realm of freedom that protects the body from commodification and visual harassment. The study also establishes phenomenological similarities between bodily exposure practices in the modern era and the rituals of the pre-Islamic Jahiliyya period. In this context, modern nudity is read as the reproduction of archaic impulses in modern forms, while covering is presented as a civilizational evolution. In light of the obtained findings, the study proposes a three-axis strategy for Muslim societies: a) A privacy education based on the dignity of the body and innate nature, b) Critical media literacy that deciphers the exploitation mechanisms of the fashion industry, c) The construction of an alternative and aesthetic fashion culture that is not reactionary. Consequently, the study questions the freedom promised by the discourse of modern nudity and presents the practice of covering proposed by the Qur'an as a rational and moral choice that protects the human's spiritual dignity.

Keywords: Exegesis (Tafsir)-Kalâm, Qur'an, Nudity, Veiling, Islamic attitude.

Giriş

Çıplaklık, insanlık tarihi kadar eski ve köklü bir olgudur. İlk insan Hz. Âdem ve eşi Hz. Havva'nın cennette yasak ağaçtan yemeleri neticesinde ayıplarının açığa çıkması ve yapraklarla örtünmeye çalışmaları[1] insanlık tarihinde çıplaklığın sadece fiziksel bir durumu değil, aynı zamanda ahlâkî, psikolojik ve metafizik bir farkındalık sürecini de temsil ettiğini göstermektedir. Bu anlatı, örtünmenin insanın varoluş bilinciyle eş zamanlı gelişen temel bir refleks olduğunu belirtmektedir.[2] Örtünme arzusu, insanın mahremiyet hissiyle, onur ve sorumluluk duygusuyla doğrudan ilişkilidir. Çıplaklık ise bu sınırın ortadan kalkması, mahremiyetin korunmasız bir biçimde açığa çıkması anlamına gelmektedir.

Tarih boyunca farklı medeniyetler, çıplaklık ve örtünme meselesine dair çeşitli normlar ve semboller üretmişlerdir. Örneğin Antik Yunan'da çıplaklık estetik bir idealle ilişkilendirilirken Hint, Çin, Yahudi ve Hristiyan kültürlerinde örtünme daha çok dinî, sembolik ve ahlâkî anlamlar taşımıştır.[3] İslam medeniyeti ise bu yaklaşımların ötesine geçerek konuya dair en net ve bütüncül perspektiflerden birini sunmaktadır. Zira Kur'an, insanın örtünmesini basit bir tercih saymamakta, aksine bir sorumluluk ve saygınlık ifadesi olarak konumlandırmaktadır. Nitekim "*Ey Âdemoğulları! Size mahrem yerlerinizi örtecek giysi, süsleneceğiniz elbise yarattık. Takvâ elbisesi, işte o daha hayırlıdır*"[4] ayeti, giyinmenin sadece bedeni örtmekten ibaret olmadığını, aynı zamanda takvaya dayalı bir bilinç inşasını da içerdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Modern zamanlarda ise giyinmenin takvaya dayalı bilinç oluşturduğu gerçeği büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Özellikle sanayi devrimi sonrası şekillenen Batı merkezli kültürel değerler zinciri, bedenin metalaştırılmasını teşvik etmiş; çıplaklık, bireysel özgürlük söylemleriyle meşrulaştırılmıştır.[5] Moda endüstrisi, reklamcılık, sosyal medya, sinema ve sanat gibi alanlar aracılığıyla beden, teşhir edilmesi gereken bir nesneye indirgenmiştir. Kadın

[1] Bk. Tâhâ 20/121; A'râf 7/22; Ayrıca bk. Tekvîn 3/6-7.
[2] Said Nursi, *Lemalar*, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1976), 184-185.
[3] Ferhat Tekin, "Bedenin Teşhiri: Dile Gelen Bedenden Duyuma Gelen Bedene", *Sosyoloji Divanı* 6/11 (Ocak-Haziran 2018), 134-138.
[4] A'râf 7/26.
[5] Nazife Şişman, *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 19-193.

bedeni çoğu zaman estetik bir objeye, erkek bedeni ise güç ve arzu nesnesine dönüştürülmüş; bu dönüşüm, görünüşte özgürlük olarak ortaya konulsa da gerçekte küresel kapitalizmin ve ilahi vahiyden uzak ideolojilerin hizmetine sunulmuştur. Bu durum, ahlâkî çözülmeyi ve insan onurunun, mahremiyetin ve toplumsal değerlerin sistematik olarak aşındırılmasını beraberinde getirmiştir.[6]

İslâm düşüncesi, bu tür sapmaları erken dönemlerden itibaren güçlü bir eleştiriyle karşılamıştır. İnsan bedenine dair iffet ve hayâ ekseninde değerlendirmelerde bulunmuş, örtünmeyi ruhun selametiyle ilişkilendirmiş, bedenin teşhirini kalbin katılaşmasına ve toplumun ifsadına sebep olan bir zafiyet olarak nitelemiştir.[7] Yani örtünme, bireysel takva göstergesinde ve toplumun ahlâkî düzeninin korunmasında temel bir ilkedir. Örtü, insanın hem Rabbine karşı duyduğu saygının hem de kendine yönelik bilincinin bir tezahürüdür.

Çağdaş İslâm mütefekkirleri de bu meseleye farklı açılardan eğilmişlerdir. Seyyid Kutub (öl. 1966), modern yaşam tarzının çıplaklık üzerinden toplumları kuşattığını, iffetsizliğin sistemli bir yozlaştırma aracı hâline getirildiğini ifade etmektedir.[8] Mevdûdî (öl. 1979) ise bedenin teşhirini Batı'nın sömürgeci kültürel tahakkümünün bir uzantısı olarak görmektedir.[9] Buna göre çıplaklık, fiziksel bir açıklık ve değerlerin, inançların ve kimliğin kaybedilmesi anlamına gelmektedir. Çıplaklık ve teşhir olgusu, kuramsal[10] ve felsefî[11] tartışmaların yanı sıra mahremiyet,[12] gözetleme,[13] beden[14] ve tüketim[15] gibi temalarla

[6] Ramazan Ünsal, "Kendimizi Neden Göstermek İstiyoruz? Teşhir Toplumunda Sosyal Medya Kullanımına Dair Nitel Bir Çalışma", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2022), 548-569.

[7] Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Revaiu'l-beyân fi tefsiri âyati'l-ahkâm*, (Dimaşk: Mektebetu'l-Gazzâlî, 1401/1981), 2/378-390.

[8] Seyyid Kutub, *fi zilâli'l-Kur'ân*, (Beyrût-Kâhire: Dâru'ş-şurûk, 1424/2003), 3/1275-1283.

[9] Ebu'l-Ala Mevdudi, *Hicab*, çev. Ali Gencelli, (İstanbul: Hilal Yayınları, 2016), 37-48.

[10] İslam Can, "Teşhir Toplumu: Kavramlar, Kuramlar ve Pratikler", *Sosyoloji Divanı* 11 Yıl: 6 (2018), 9-26; Can, *Teşhir Toplumu: Sinoptikonun Gösterişçi Sakinleri* (e-kitap/pdf), Çizgi Kitapevi Yayınları, 2018; İslam Can-Ejder Ulutaş, *Teşhir Toplumu: Bir Duyu Sosyolojisi Denemesi*, Ed. Lüfti Sunar (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 19-155.

[11] Burhanettin Güneş, *Teşhir iletişimi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 12-136; Ali Fidan, "Sonsuzluktan Mutlu Kopuş: Teşhir ve Yeni Sosyal 'Ben'", *Sosyoloji Divanı* 11 (2018), 95-115.

[12] Kenan Çağan, *Postmodernizm ve Mahremiyetin Dönüşümü*, (Ankara: Pruva Yayınları, 2019), 15-240; Sever Işık, "İfşa, İtiraf, Gösteri: Mahremiyet Toplumundan Teşhir Toplumuna", *Sosyoloji Divanı* 11 (2018), 81-94.

[13] Mücahit Gültekin, "Teşhirin ve Gözetlemenin Biyo-psiko Politiği", *Sosyoloji Divanı* 11 (2018), 117-131.

[14] Tekin, "Bedenin Teşhiri: Dile Gelen Bedenden Duyuma Gelen Bedene", 133-146.

[15] Musa Arı, "Tüketim Teşhiri ya da Teşhir Tüketimi", *Sosyoloji Divanı* 11 (2018), 163-175.

ilişkilendirilmiştir. Sosyal medya bağlamında yapılan çalışmalar,[16] bu olgunun dijital kültürdeki tezahürlerini araştırmış, az sayıdaki saha araştırması ise çıplaklığın hangi biçimlerde gerçekleştiğini ve sanal ortamda nasıl temsillere kavuştuğunu ortaya koymuştur. Nitekim Akbakın,[17] ünlülerin paylaşımlarında mahremiyet, mekân, tüketim nesneleri, beden, eğlence ve şiddet temalarını incelemiş, Kemik,[18] hem ünlülerin hem de sıradan bireylerin bedenlerini teşhir etme pratiklerine odaklanmıştır. Yurdigül ve Elitaş[19] ise Instagram ve Facebook gibi mecralardaki teşhir süreçlerini analiz etmiştir. Zeynep Ceran "Hz. Âdem Kıssasında Geçen Bedenin Açılması Hadisesinin Mahremiyetin Bozulması Olgusu Kapsamında Değerlendirilmesi" adlı makalesinde sadece Âdem'in mahrem yerlerinin açılması olayı ile tarih boyunca spor, sanat, ibadet, statü göstergesi veya işkence gibi amaçlarla bedenin açılması pratikleri arasındaki benzerlikleri ve ortak noktaları incelemiştir.[20]

Mevcut literatürden hareketle bu çalışma, çıplaklık olgusunu Kur'an merkezli bir perspektifle ele almaktadır. Araştırmada konu; normatif ahlak, kültürel, sosyolojik ve ontolojik boyutlarıyla bütüncül bir yaklaşımla analiz edilmiştir. Tarihsel süreç içerisinde örtünme ve mahremiyet algısındaki dönüşümlere değinilen çalışmada modern dönemdeki bedensel teşhir pratiklerinin arka planındaki kültürel dinamikler tartışmaya açılmıştır. Ayrıca Müslüman birey ve toplumların, söz konusu dönüşümler karşısında geliştirebilecekleri tutum ve farkındalık alanlarına dair teorik ve pratik bir çerçeve sunulması hedeflenmiştir. Çıplaklık bu çalışmada giysi yoksunluğu, kimlik inşası ve medeniyet tasavvuru ile irtibatlı, çok faktörlü bir görüngü olarak değerlendirilmiştir.

1. Kur'an'da Çıplaklık Kavramı ve İlk Örtünme Hadisesi

[16] Uğur Çağlak, "Teşhir Toplumu ve Yeni Medya: Teşhir Toplumunun Oluşmasında Önemli Bir Araç Olan Yeni Medya Üzerine Bir Değerlendirme", *Kritik İletişim Çalışmaları Dergisi* 2(2) (2020), 12-20.

[17] Necip Doruk Akbakın, *Gözetim Toplumunda Teşhir Olgusu: Facebook ve Instagram Örneği*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

[18] Büşra Kemik, *Sosyal Medyada Fotoğraflarla Mahremiyetin Teşhiri Instagram'da Şeffaflaşan Beden*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

[19] Yusuf Yurdigül-Türker Elitaş, "Voyörizm ve Teşhircilik Bağlamında Sosyal Medyanın Mahremiyet Sorunu: Instagram ve Periscope Örneği", *Sosyoloji Divanı* 9 (2018), 129-148.

[20] Zeynep Ceran, "Hz. Âdem Kıssasında Geçen Bedenin Açılması Hadisesinin Mahremiyetin Bozulması Olgusu Kapsamında Değerlendirilmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (September 2025), 558-584.

Arapçada çıplaklık, "örtüsüz kalma, elbisesiz olma, savunmasızlık" manalarına gelen "عُرْي" kelimesiyle ifade edilmektedir.[21] Ayrıca "ayıp, utanç veren şey" anlamındaki "سَوْءَة" kavramı da çıplaklığı ve mahrem yerleri belirtmek için kullanılmaktadır.[22] Kur'an'da çıplaklık, genellikle mahrem yerlerin açılması, utanılacak yerlerin ortaya çıkması ve bunun günah ile ilişkisi bağlamında zikredilmektedir. Kur'an'da yer alan "تَبَرُّج, apaçık görünmek, açığa çıkmak, göze çarpacak şekilde ortaya çıkmak" anlamındadır. "Burc" kelimesi de yüksek ve belirgin yapı demektir. Dolayısıyla teberrüc, özellikle kadının ziynetini saklamayıp gösterişle ortaya koyması anlamını taşımaktadır.[23] Kur'an'da "teberrüc" kavramı şu şekilde doğrudan geçmektedir: "*Evlerinizde oturun ve daha önce cahiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın.*"[24] Burada teberrüc, kadının ziynetini, cazibesini yabancılara göstermesi ve mahremiyet sınırlarını ihlal etmesi anlamına gelmektedir. Bu sebeple teberrüc kelimesinin teşhir kelimesini de karşıladığını söylemek mümkündür.

Kur'ân'da çıplaklık meselesi, bedensel bir durumu, insanın mahremiyetini, ontolojik zayıflığını ve ahlâkî sorumluluğunu yansıtan bir konudur. Bu bağlamda ilk çıplaklık hadisesi, insanlık tarihinin başlangıcına, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın cennetteki imtihan sürecine kadar uzanmaktadır. Kur'ân'ın A'râf Suresi 20–28. ayetleri arasında, Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'nın cennette yasak ağaçla sınanması ve ardından bedenlerinin açığa çıkması şöyle anlatılmaktadır: "*Derken şeytan, kapalı olan avret yerlerini birbirine göstermek için onlara fısıldayıp kafalarını karıştırdı ve 'Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedî yaşayanlardan olursunuz diye yasakladı' dedi*";[25] "*Böylece ikisini de ayartmış oldu. Ağacın meyvesini tattıklarında ayıp yerleri kendilerine göründü. Ve cennet yapraklarından üzerlerini örtmeye başladılar. Rableri onlara, 'Ben size o ağacı yasaklamadım mı ve şeytanın size apaçık bir düşman olduğunu söylemedim mi?' diye seslendi.*"[26] Bu

[21] Ebû Abdirrahman el-Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mehzûmî-İbrâhîm es-Samirraî (b.y: Dâr ve Mektebetu'l-hilâl, ts.), 2/223-224; Muhammed b. Muhammed ez-Zebidî, *Tacu'l-urûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mecmû'e mine'l-muhekkikîn (b.y: Dâru'l-hidâye, ts.), 39/30-79.

[22] Ahmed Muhtâr, *Mu'cemu'l-luğeti'l-'Arabiyyeti'l-muasıra*, (b.y: Alemu'l-kütüb, 1429/2008), 2/1128.

[23] Neşvân b. Seîd el-Hemirî, *Şemsu'l-'ulûm ve devâu kelâmi'l-'Arab mine'l-kelum*, thk. Hüseyn b. Abdillâh el-'Umrî-Mutahhir b. Ali el-İryânî-Yûsuf Muhammed Abdullâh (Dimeşk-Suriye: Dâru'l-fikr, 1420/1999), 1/507.

[24] Ahzâb 33/33.

[25] A'râf 7/20.

[26] A'râf 7/22.

ayetlerde geçen "سَوْءَة" kelimesi, hem fiziksel çıplaklık anlamında "mahrem uzuvlar" hem de "ayıp, utanılacak durum" anlamında ahlâkî bir çıplaklığı ima etmektedir.

Tefsirlerde, bu kelimenin hem bedenin örtülmesi gereken yerlerini hem de insanın ontolojik kusurunu simgelediği belirtilmektedir.[27] İlgili ayet, cennet tasvirinde dahi mahremiyet bilincinin insanın ontolojik yapısında mevcut olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda "yapraklarla örtünme" refleksi, bir gizlenme çabası ve insanın fıtrî kodlarının bir tezahürü olarak okunabilir. Anlatısal düzlemde çıplaklık, doğal bir durumdan ziyade, dışsal bir müdahale sonucu ortaya çıkan ve "olumsuzlanan" arızi bir hal olarak sunulmaktadır. Bu hadise, mahremiyet bilincinin, insanın ontolojik yapısına içkin olduğuna işaret eden kurucu bir anlatı olarak değerlendirilebilir.

Kur'an'a göre örtünme, insanın fıtratına yerleştirilmiş bir korunma refleksidir. Nitekim hemen ardından gelen ayette şöyle buyrulur: "*Ey Âdemoğulları! Size mahrem yerlerinizi örtecek giysi, süsleneceğiniz elbise yarattık. Takva elbisesi, işte o daha hayırlıdır.*"[28] Bu ayette geçen "libâs/giysi" hem fiziksel örtü hem de metaforik olarak takvayı temsil etmektedir. Yani bedenin örtülmesi bir zahirî korunma iken takva ile örtünme insanın içsel dünyasının korunmasıdır. Elbise bu yönüyle, hem nesnel bir örtü hem de bireyin iç âlemine dair bir irade ve bilinç sembolüdür. Bu minvalde denebilir ki gerçek örtünme, Allah'tan hayâ ile olmaktadır. Fizikî elbise, iç ahlâk olmadan sadece kabuktur. Bu nedenle örtünme; bedeni örtmek ve bireyin Allah'a karşı sorumluluğunu kıyafetine taşımasıdır. Bu yönüyle örtünme kadının sosyal alanda iffetiyle tanınmasını sağlamakta, erkeğin bakışlarını kontrol etme sorumluluğunu hatırlatmakta, toplumsal düzeni korumakta ve zinaya giden yolları kapatmakta, tüketim kültürünün nesneleştirici baskısına karşı kimliksel bir direniş aracı görevini sağlamaktadır.[29] Burada dikkat edilmesi gereken husus, fiziksel örtü (libâs) ile manevi zırh (takva) arasındaki kopmaz illiyettir. Kur'an'ın "takva elbisesinin daha hayırlı olduğu" vurgusu, örtünün ancak bir anlam ile kaim olabileceğini hatırlatan bir fıtrat uyarısıdır. Şayet fiziksel örtü, takva

[27] Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, ts.), 2/211; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğevî, *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdillâh en-Nemr ve diğerleri (b.y: Dâru Tayyibe, 1417/1997), 3/220.

[28] A'râf 7/26.

[29] Nazife Şişman, *Başörtüsü –Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı-*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 31-38.

bilincinden koparılırsa, bu durum biçimsel bir giyiniklik içinde ontolojik bir çıplaklığa yol açabilmektedir. Bu perspektiften bakıldığında, takvadan yoksun bir tesettür, sadece bir tekstil nesnesine dönüşebilmekte, bedeni örterken ruhu teşhire açık bırakmaktadır. Dolayısıyla fiziksel örtünme bir sebep, takva ise bu eylemi anlamlı kılan bir erektir. Ereğinden kopmuş her eylem, ruhsuz bir kabuktan ibaret kalma riski barındırabilmektedir.

Buradan giysiyi şöylece üç düzleme ayırmak mümkündür: 1. Avreti örten elbise: Fizikî düzlem. 2. Süs olan elbise: Sosyal statü ve estetik düzlem. 3. Takva elbisesi: Kalbî ve metafizik düzlem. Bu yapı, örtünmenin sosyal, ruhsal ve varoluşsal bir gereklilik olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu sebeple Kur'an, çıplaklığı bir tercih, şeytanın, insanı ayartma aracı[30] olarak tanımlamaktadır. İlgili ayette şeytanın, "avret yerini teşhir etmek" yöntemi açıkça ifade edilmektedir. Bu, bir eğretileme olarak insanın sınırlarını ve mahremiyetini ortadan kaldırmak, onu savunmasız ve aşağı bir hâle sokmak anlamında algılanabilmektedir. Dolayısıyla çıplaklık, Kur'ânî anlatımda fizikî bir durum ve bir bozulma sürecidir.

Görüldüğü üzere şeytan, ilk adımda "özgürlük" ve "ebedîlik" vaadiyle yaklaşmakta, akabinde bu süreci bedenin açığa çıkarılmasıyla neticelendirmektedir. Bu anlatı, modern dönemde beden üzerinden kurulan özgürlük söylemlerini eleştirel biçimde değerlendirmeye imkân tanımaktadır. Buradan hareketle ifade etmek gerekirse modern çağda çıplaklık, salt bedensel bir teşhirin çok ötesinde kimliğin, inancın, hayâ duygusunun ve kültürel savunma hatlarının yok edilmesidir. Buna mukabil örtünme, şeklî bir giyim tercihini aşarak insanın kendini ve sınırlarını tanıma, öz benliğini savunma ve saygınlığını koruma iradesini temsil etmektedir. Kur'an'da bu süreç, yaratılışın olağan bir sonucu olmaktan ziyade şeytanın müdahalesiyle gerçekleşen bir bozulma şeklinde tasvir edilmektedir. Nitekim bu perspektif, bedeni ifşa etmenin insan fıtratına aykırı, manipülasyon ve sapma kaynaklı bir eylem olduğunu gözler önüne sermektedir.

2. Kur'anî Emirlerde Örtünmenin Temeli

Kur'an'da örtünme, bir kıyafetle alakalı olmasının ötesinde iffet, mahremiyet, aidiyet ve takva bilinci meselesi olarak ele alınmaktadır. Nûr ve Ahzâb Surelerinde yer alan örtünme

[30] A'râf 7/27.

emirleri, hem kadın hem de erkek için sorumluluklar getirmektedir. Örtünme, sadece dışa yönelik bir eylemi aşarak iç dünyayı, niyeti ve ahlâkı da kuşatan bir bilinç formudur.

Kur'an'da örtünmeye dair en kapsamlı ayetler, Nûr Suresi'nde yer almaktadır. İlginçtir ki Allah Teâlâ önce erkeklere, sonra kadınlara hitap etmektedir. Bu durum, ahlak ve namus yükünün sadece bir cinse yıkılmadığını; aksine iffetin, kadın ve erkeğin birlikte kurup koruması gereken ortak bir değer olduğunu göstermektedir. "*Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Bu onlar için daha arındırıcıdır. Allah onların bütün yaptıklarından haberdardır*"[31] ayetindeki "يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ" ifadesi bakışlarını kısmak, dikkatle bakmaktan sakınmak demektir. Doğrusu buradan gözle namahreme bakmaktan kaçınmayı çıkarmak mümkündür. "يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ" ifadesi cinsel organı korumakla beraber genel olarak iffetli davranmak anlamındadır. "*Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Dışarıda kalanlardan başka ziynetlerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar*"[32] ayetinde geçen "خُمُر" kelimesi örtü anlamındadır. Bu, başla birlikte boyun ve göğsü de örten bir örtüdür. "جُيُوبِهِنَّ" ifadesi de göğüs ve yaka bölgesi, bir anlamda kadının dekolte alanı demektir. "يَضْرِبْنَ" fiili sıkıca kapatmak ve bilinçli örtmek manasındadır. "Kendiliğinden görünen kısmı" ifadesi; Hanefîlerce yüz ve eller, bazı Malikî yorumlara göre elbise dışı olmayan her şey olarak değerlendirilmiştir.[33]

"*Ey peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, dış giysilerini üzerlerine bürünsünler. Bu, tanınıp rahatsız edilmemeleri için en uygun olanıdır*"[34] ayetinde geçen "جَلَابِيب" vücudu baştan ayağa örten dış giysidir. Bugün ferace ve abâya tekabül ettiği söylenebilir. "يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ" ifadesi, üstlerine örtmelerini emreden fiil olup sadece taşımaktan öte beden hatlarını örtecek şekilde giymeyi belirtmektedir. "Eziyet edilmemeleri" ifadesi ise sözlü tacizlere karşı bir önlemdir.

Hülasa yukarıdaki Kur'an ayetlerinde örtünme emirleri, kadın ve erkek için bireysel bir görevden çok toplumsal bir iffet bilinci inşa etmektedir. Kadının tesettürü, onun

[31] Nûr 24/30.
[32] Nûr 24/31.
[33] Muhammed b. Muhammed el-Mâturidî, *Te'vîlâtu ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsilum (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1426/2005), 7/544; Ayrıca bk. Hüseyin Baysa, *Geçmişten Günümüze Fıkhi Açıdan Beden Estetizasyonu*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2024), 163-168.
[34] Ahzâb 33/59.

değersizleşmesini önlerken erkeğin bakışını kontrol etmekte, kadının saygınlığını korumaktadır. Bu yönüyle örtünme, bireysel tercihin ötesinde ahlaki bir bilinç formunun dışavurumu olarak okunmaktadır.

3. Tarihte Çıplaklık Olgusu ve Müslüman Toplumların Tavrı

Çıplaklık ve örtünme, insanlık tarihi boyunca yalnızca bedensel tercihlerden ziyade inanç, ahlak, estetik ve iktidar ilişkileriyle örülü kültürel göstergelerdir. Her medeniyetin bu meseleyi ele alış biçimi, insan fıtratına, kadının konumuna ve ahlaki normlara dair anlayışlarını ortaya koymaktadır.

Antik Yunan toplumunda çıplaklık, özellikle erkek bedenine ilişkin olarak estetik, kahramanlık ve tanrısallık ile ilişkilendirilmiştir. Heykel ve sanat eserlerinde çıplaklık, kusursuzluğun ve tanrısal formun yansıması sayılmıştır. Erkekler çıplak şekilde spor yapmış ve yarışmalara katılmışlardır. Kadın çıplaklığı ise daha sınırlı olup yalnızca tanrıçalar ya da fahişe sınıfına ait figürlerde teşhir edilmiştir. Bedenin gizlenmesi övülecek bir erdem olmayıp asıl değer, çıplaklığın sanatsal bir biçim olarak ortaya konulmasındadır.[35]

Tevrat'a göre çıplaklık Âdem ile Havva'nın cennette işledikleri günahla doğrudan ilişkilidir. "Kadın meyveden yedi, kocasına da verdi. Gözleri açıldı ve çıplak olduklarını fark ettiler. Kendilerine incir yaprağından örtüler yaptılar"[36] şeklindeki anlatı çıplaklığı utanılacak bir hâl, örtünmeyi ise günah sonrası pişmanlık ve tövbe göstergesi olarak tanımlamaktadır. Yahudi şeriatında kadınların baş, kollar, diz üstü gibi bölgeleri örtmesi zorunludur. Ortodoks Yahudi kadınlar, evlendikten sonra başlarını peruk ya da eşarp ile örterler. Örtünme, dinî sorumluluk ve iffetin işareti; çıplaklık ise düşüşün ve utancın sembolüdür.[37]

Hristiyanlık, beden ile ruh arasında keskin bir ayrım yapmaktadır. Aziz Pavlus'un (öl. 64-67) mektuplarında beden çoğunlukla nefsin ve günahın kaynağı olarak

[35] Serra Durugönül-Ulus Tepebaş, "Çıplaklığın Kısa Tarihçesi: Antik Dünyada Çıplaklık", *Çömlek Arkeoloji* Sayı: 11 Yıl: 3 2014, 22-27; Mehtap Soysal, "Antik Yunan ve Rönesansın Tarihsel Sürecinde Heykel Sanatında Çıplaklık", *Kültür Araştırmaları Dergisi* 15 (2022), 203-217; Tekin, "Bedenin Teşhiri: Dile Gelen Bedenden Duyuma Gelen Bedene", 145; Richard Sennett, *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev: Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları: 2008), 25-320.

[36] Tekvîn 3/6-7.

[37] Bedriye Yılmaz, *Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları*, (İstanbul: İz Yayınları, 2008), 28.

tanımlanmaktadır.[38] Bu bakış açısı, bedenin bastırılması ve çıplaklığın ayıplanması şeklinde kültürleşmiştir. Rahibeler örtünürler, evlenmemeyi ve bedenle irtibatı kesmeyi bir ideal sayarlar. Ortaçağ'da Hristiyan kadınlar boyun, bilek ve saçlarını dahi göstermemektedir.[39] Ancak moderniteyle birlikte Batı Hristiyan kültüründe bu anlayış zayıflamış, çıplaklık adım adım normalleşmiştir. Eskiden çıplaklık günahla, örtünmek ise manevi bir değerle bir tutulurdu; ancak modern dünyada bu kesin ayrım artık ortadan kalkmaya başlamıştır.[40]

Hint alt kıtasında çıplaklık, hem mistik bir arınma aracı hem de sınıfsal ayrımın bir yansıması olmuştur. Bazı Hindu tarikatlarında çıplaklık, dünyevilikten sıyrılmanın bir ifadesidir. Ancak kadınlar için bu, geçerliliğini yitirmektedir. Hindu kadını için örtünme, iffet ve sosyal kabul şartıdır. Kast sisteminde üst kastlar, alttakilere karşı örtünme beklemektedir. Alt sınıf kadınları ise bazen üstlerini örtmeden dolaşmak zorunda bırakılmaktadır. Çıplaklık bazı mistik zümrelerde kutsal, toplumda ise kadın için aşağılayıcıdır. Örtünme, sosyal itibarla ilgilidir.[41]

Cahiliye döneminde çıplaklık, hem ibadet hem de gündelik yaşam pratiklerinde meşrulaştırılmış bir olgu idi. Özellikle Kâbe tavafı sırasında "Bizler atalarımızın günahlarına bulaştık; bu elbiselerle tavaf etmek yakışmaz" diyerek çıplak tavaf etmeyi dinî bir temizlik sembolü olarak görürlerdi. Nitekim bu davranış şöyle yerilmektedir: "*Onlar bir kötülük yaptıkları zaman 'Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti' derler. De ki: Allah kötülüğü emretmez. Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?*"[42] Cahiliye toplumu açısından çıplaklık sınıfsal bir ayrıcalıktı. Kabileler arası üstünlük rekabetinde vücut teşhiri, cesaret ve cesamet göstergesiydi. Özellikle kadınlar arasında çıplak olarak tavaf yapmak, "putlara sadakat" ifadesiydi. Kadın bedenine dair mahremiyetin olmaması, onu kamusal bir meta haline getirmişti. Kur'an, örtünmeyi bireysel bir fazilet ve toplumu dönüştüren ve

[38] Romalılar 7/18.

[39] İncil, "Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektubu", Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 1995, 11. Bölüm, 1-16, 369-370; Roger Garaudy, *Entegrizm*, çev. Kamil Bilgin Çileçöp (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 109.

[40] Ünsal, "Kendimizi Neden Göstermek İstiyoruz? Teşhir Toplumunda Sosyal Medya Kullanımına Dair Nitel Bir Çalışma", 548-569; Tekin, "Geleneksel Dönemden Postmodern Döneme Beden Anlayışının Değişimi", *Journal of Turkish Studies* 11/2 (2016), 1153-1172.

[41] Hans Peter Duerr, *Çıplaklık ve Utanç*, çev. Tarhan Onur, (Ankara: Dost Yayınevi, 1999), 1-400.

[42] A'râf 7/28.

koruyan bir fıtrî yasa olarak getirmiştir. Medine döneminde örtünmeye dair ilk toplumsal uygulamalar şu şekilde gözlemlenmektedir: 1. Kadın-erkek ilişkilerinin sınırlandırılması: Mescitlerde kadın bölümleri ayrılmış, Peygamber, kadınların arka safta, erkeklerin ön safta durmasını bizzat emretmiştir.[43] Peygamber, kadınların gece mescide giderken yanlarında mahremlerinin olmasını teşvik etmiş ve dış kıyafet giymelerini zorunlu kılmıştır.[44] 2. Örtünme ayetlerinin hayata uygulanması: Nûr 31 ve Ahzâb 59. ayetleri indikten sonra, sahabe kadınları başörtülerini hemen yakalarına kadar indirerek emirleri hızla uygulamışlardır. [45]

İslam medeniyetinin farklı dönemlerinde örtünme, iffet, vakar, cemiyet düzeni ve kamusal ahlâkın temeli olarak görülmüştür. Bu çerçevede devletler, örtünmeyi hem bireysel bir emir hem de kamusal bir norm olarak inşa etmişlerdir. Bağdat gibi büyük merkezlerde saray ve halk kadınları arasında örtünme farkı doğsa da kadınların kamusal alanda cilbâbsız dolaşması hoş karşılanmazdı.[46] Fıkıh kitaplarında "çarşı-pazar adabı" bölümleri oluşmuş, kadının dış kıyafeti, konuşma şekli, yürüyüşü dahi tanımlanmıştır.[47] Kadınlar kültürel, entelektüel ve mimarî alanlarda aktif roller oynarken tesettürleri bu faaliyetlerin önünde bir engel olarak görülmemiş, örtü, hem zarafetin hem bilginliğin nişanesi olarak değerlendirilmiştir. Mahalle düzeni, iffeti koruma üzerine kuruluydu. Her mahallenin imamı, bekçisi ve ahlâk denetleyicileri vardı. Kadınların pazara çıktıklarında peçe veya ferace giymeleri, hatta bazı şehirlerde renk sınırlamaları getirilmesi söz konusudur. II. Abdülhamid (öl. 1918) döneminde, ahlâk zabıtaları kadın ve erkeğin aynı faytona binmesine müdahale ediyordu.[48] Kadının örtüsüne verilen önem, onun kişiliğini muhafaza eden bir "kamusal kimlik zırhı" olarak değerlendirilmiştir. İslam medeniyeti, örtünmeyi; kadını karartmayan, onu onurlandıran ve zarafete kavuşturan bir unsur olarak görmüştür. Bu yüzden kumaşlar,

[43] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (b.y: Dâr tevki'n-necât, 1422), "Ezân", 78.

[44] Ebü'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-'adli 'ani'l-'adli ilâ Resûlillâh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâr ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.), "Salât", 135.

[45] Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sunen Ebû Dâvûd*, thk. Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrût: el-Mektebetü'l-'asriyye, ts.), "Libâs", 30, 31.

[46] Yedida Kalfon Stillman, *Arab Dress: From the Dawn of Islam to Modern Times* (Boston: Brill, 2003), 7-214.

[47] Takiyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecmau'l-Melik Fehd li-Tabâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1416/1995), 15/297.

[48] Kezban Acar, "Osmanlı Devletinin Son Yüzyılında Fuhşu Önleme Çabalarına Dair Bazı Tespitler 1810'lar-1910'lar", *History Studies*, Volume: 10 Issue: 9 (December 2018), 1-19.

kadife, ipek, keten, atlas gibi kaliteli ve estetik malzemelerden seçilmiştir. Özellikle Müslüman toplumlarda "tesettür modası" değil, "iffetli zarafet" anlayışı vardır. Nakışlar, işlemeler ve süslemeler ev içi kullanımda yoğunlaşmış, kamusal kıyafet daha sade bırakılmıştır.[49]

Nihayetinde tarih boyunca çıplaklık ve örtünme anlayışları, her toplumun ahlaki, metafizik ve kültürel duruşunu yansıtmıştır.[50] Kur'an'a göre örtünme, fıtrata uygun bir varoluş biçimi olarak ele alınırken çıplaklık, mahremiyetin ihlali ve normatif alandan bir sapma olarak değerlendirilir. Bu teorik çerçeve, bedeni araçsallaştıran veya kutsayan ifrat ve tefritten kaçınarak bedensel varoluşu manevi bir disiplinle bütünleştirmeyi öngörür. Dolayısıyla örtünme, sadece fiziksel bir eylemin ötesinde toplumsal yapıyı düzenleyen ve bireyi ahlaki bir özne olarak konumlandıran sembolik bir değer taşımaktadır.

4. Çıplaklık Kültürünün Modern Yansımaları

Modernite ile birlikte Batı düşüncesinde bedenin temsili, biyolojik bir gerçekten ziyade özgürlük ve muhalefet kavramları üzerinden yeniden tanımlanmıştır. Kutsallık atfının yerini bireysel tasarruf hakkına bıraktığı bu yeni paradigmada beden, mutlak bir özgürlük sahası olarak kodlanır. Özellikle üçüncü dalga feminizm gibi akımlar, bedensel görünürlüğü toplumsal cinsiyet normlarını sarsan ve egemen hiyerarşilere meydan okuyan politik bir eylem olarak nitelendirmektedir.[51]

1960'lar cinsel devrimi, bedeni toplumdan ve ahlâktan özgürleştirmenin bir hak olduğu görüşünü popülerleştirmiştir. Teolojik bağ koparılmış, beden sadece dünyaya ait kılınmıştır. Artık çıplaklık, Tanrı'ya karşı bir isyanla beraber toplumsal normlara karşı bir özgürlük ilanıdır.[52]

Çıplaklığın sıradanlaştırılması; bireysel tercihler, küresel medya ve dijital platformlar eliyle sistematik olarak inşa edilmiştir. Moda endüstrisi, her yıl çıplaklığı daha rafine hâle getirerek pazarlamakta; minimal kıyafet göstergesi aslında teşhirciliği estetikleştirmektedir.

[49] Mary Wortley Montagu, *Şark Mektupları*, (Ankara: Dorlion Yayınları, 2022), 45-51.
[50] Mustafa Aydın, "Mahremiyet ve örtünmenin dönüşümü", *Eskiyeni* Sayı: 12 (Kış 2009), 61-67, 63.
[51] David Harvey, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, çev: Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 239; Şişman, "Küresel Dinamikler Bağlamında Aile ve Kadın", *Günümüzde Aile* (İstanbul: b.y., 2007), 604-611.
[52] Alain Corbin, "Bedenlerin Buluşması", *Bedenin Tarihi II: Fransız Devriminden Büyük Savaş'a*, Hazırlayanlar: A. Corbin-J. J. Courtine-G. Vigarello, çev. S. Özen (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 117-167, 136.

Diziler, klipler ve reklamlar, özellikle kadının vücudunu metalaştırarak satılabilir bir nesneye indirgemektedir. Sosyal medya kullanıcıları beğeni ve takipçi uğruna vücutlarını teşhir etmektedir. Görünür olmak için soyunmak, dijital çağda var olmakla özdeşleştirilmiştir. Gençler, mahremiyet duygusunu yitirmekte, ne kadar görünürsem o kadar değerliyim algısıyla kimlik inşa etmektedir.[53] Bu süreçte çıplaklık, toplumsal normlar tarafından olağanlaştırılan bir görünürlük biçimine dönüşmektedir.[54]

Küreselleşme çağında, Müslüman gençler, özellikle kadınlar, iki uç arasında sıkışmaktadır: Bir yanda örtünmeyi seçtiklerinde dışlanma, geri kalmışlık ve görünmezlik baskısı diğer yanda teşhiri benimsemeye zorlandıklarında vicdanî çöküntü, yabancılaşma ve değersizlik hissi. Bu kimlik krizinin yansımaları olagelmiştir. Tesettür, moda endüstrisine kurban edilmiştir. Bu durum, tesettürün anlam dünyasıyla estetik temsilleri arasındaki gerilimi görünür kılmaktadır. Sosyal medyada tesettürlü fenomenlerin narsistik temsili, örtünmeyi ibadet olmaktan çıkarıp markalaşma aracına dönüştürmektedir.[55] Erkek gençlerde de ahlaki donanımın zayıflaması, helal flört, sosyal medya flörtü gibi arkadaşlık ilişkileri mahremiyeti ortadan kaldırmıştır.[56]

Hadis kaynaklarında yer alan "giyinik ama çıplak"[57] tasviri, günümüz İslam düşüncesinde modern giyim kodlarına ve değişen mahremiyet algılarına yönelik önemli bir referans noktası olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, modernitenin sunduğu bedensel özgürlük söylemi teolojik bir eleştiriye tabi tutulmakta, söz konusu durumun bireyi özgürleştirmekten ziyade teşhir kültürünün etkisine açık hale getirdiği savunulmaktadır. Dolayısıyla güncel dini literatürde tesettür, salt şekilsel bir örtünme eyleminden ziyade kimlik

[53] Muhammed Yamaç, "Postmodern Çağ ve Sosyal Medya: Beğeni Toplumunun Panoraması", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı 35 (Aralık 2024), 90-118.

[54] Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 162-163.

[55] Fatma Barbarasoğlu, *Şov ve Mahrem*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2006), 103; Ali Akdoğan-Erol Sungur, "Postmodern Ortamda Dindarın Değişen Giyim Anlayışı", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (1) (2016), 67-78; Muhammed Metin Adıgüzel, "Popüler Kültürün Bir Öğesi Olarak Tesettür Modası", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 7/3 (Aralık2023), 394-419.

[56] Murtaz Mutahhari, *Meseletu'l-hicab*, çev. Cafer Sadık Halilî, thk. Abdülkerim ez-Züheyrî, nşr. Ayendei Dırahşan (b.y: Matbaatu Şeriat, 2009), 71-72; Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı-Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 163.

[57] Müslim, "Libâs", 125.

inşası, iffet ahlakının içselleştirilmesi ve ilahi rızayı önceleyen bir yaşam pratiği olarak tanımlanmaktadır. Mevcut sosyolojik dönüşümler karşısında tesettürün, biçimsel, manevi ve ahlaki temellerinin de kavranması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu çerçevede, erken yaşlardan itibaren verilecek mahremiyet eğitimi, sürecin sağlıklı yönetilmesi adına kritik bir öneme sahiptir. Yani Kur'anî perspektifte tesettür, toplumsal bir gelenekten öte aşkın kaynaklı bir sorumluluk alanı olarak konumlandırılmaktadır. Öte yandan, "giyinik ama çıplak" metaforu sadece kadın bedenine hasredilmemelidir. Erkekler için de tesettür, göbek ile diz kapağı arasını örten bir kuralın ötesinde bedeni sergileme arzusundan arındıran bir vakar meselesidir. Modern dönemde erkek giyimindeki aşırı daralma ve kas yapısını teşhir etmeye yönelik formlar, erkeği de görsel bir nesne haline getirerek onu Kur'an'ın murat ettiği iffetli duruştan uzaklaştırmaktadır. Gözü haramdan sakınma emrinin, kadından önce erkeğe yöneltilmesi, tesettürün bir bakış ahlakı olarak başladığını kanıtlamaktadır. Bu bağlamda, erkeğin görsel dünyadaki pervasızlığı ve bedenini modern güç sembolleriyle teşhir etmesi, hadiste sakındırılan manevi çıplaklığın bir başka tezahürüdür. Günümüz erkeğinin de marka bağımlılığı, teşhirci spor kültürü ve sosyal medyadaki narsisistik beden sunumlarıyla bu kapsama dâhil olduğu söylenebilir. Örtü, her iki cins için de kibri ve arzuyu perdeleyen bir kalkandır; bu kalkanın görsel bir gösteriye dönüşmesi, cinsiyet fark etmeksizin kişiyi biçimsel bir giyiniklik içindeki ahlaki bir çıplaklığa mahkûm etmektedir.

Hülasa modern çağın "çıplaklık = özgürlük" sloganı, aslında tüketim sisteminin ürettiği bir yanılsamadır. Kadının bedeninin metalaştırılması, medyanın teşhirci kurgusu ve sosyal medya üzerindeki görünürlük baskısı, mahremiyet ve hayâ duygusunu adım adım yok etmektedir. Küresel kültürün ve popüler akımların etkisi altındaki Müslüman gençlerin kimlik inşası sürecinde, meselenin salt fiziksel bir örtünme pratiğinden öte zihinsel ve manevi boyutları da içeren bütüncül bir farkındalık düzeyiyle ele alınması gerektiği sıklıkla dile getirilmektedir. Kur'anî referanslar çerçevesinde örtünmek olgusu, bireysel özgürlüğe yönelik hiçbir ket vurma olarak değerlendirilmemekte aksine bireyin ontolojik saygınlığının korunması, kişilik haklarının muhafazası ve ilahi iradeye aidiyetin sembolik bir dışavurumu olarak temellendirilmektedir.

5. Bireysel ve Toplumsal Düzlemde Mahremiyetin Yeniden İnşası

Fiziksel bir örtünme eylemini aşarak etik bir duruş ve metafizik bir bilinç düzeyini temsil eden tesettür, varlığını hayâ duygusunun dinamizmine borçludur. Bu şuurun inşasında hayânın kurucu rolü, Peygamber'in şu ifadesinde somutlaşmaktadır: "*Her dinin bir ahlakı vardır. İslam'ın ahlakı hayâdır.*"[58] Hayâ, bireyin hem aşkın olanla hem de toplumsal çevresiyle kurduğu ilişkinin ahlaki çerçevesini belirler. Bedenin sınırlarının silikleştiği toplumlarda hayâ duygusu da hızla körelmektedir. Genç nesil, ekranlarda ve sokakta utanmamanın cesaret olduğuna inandırılmaktadır. Ahlaki eğitimde hayâ; cinselliği de içine alan, göz, dil, niyet ve davranış terbiyesini kuşatan çok boyutlu bir disiplin olarak yapılandırılmalıdır. Bu biçimlenme, kız ve erkek çocukların tamamını hedefleyen ortak bir müfredatla kazandırılmalı; iffet kavramı, cinsiyetten bağımsız, tüm insanlığa şamil evrensel bir erdem olarak işlenmelidir.

Aile kurumu ve bilhassa anne figürü, çocuğun kişilik gelişiminde ve değerler aktarımında birincil sosyalleşme işlevini üstlenmektedir. Bu çerçevede tesettür eğitimi; fiziksel örtünmeyi kapsayan ancak temelde ilahi iradeye riayet, toplumsal statü ve değer yargısına dayalı bir duruşu simgeleyen çok boyutlu bir süreç olarak yapılandırılır. Sosyal öğrenme kuramı bağlamında, ebeveynlerin sözlü aktarımlarıyla eş zamanlı sergiledikleri rol model davranışları, dini değerlerin ve tesettür bilincinin içselleştirilmesinde belirleyici bir değişkendir.[59] Buna paralel olarak, eğitim müfredatlarında ahlak, beden bütünlüğü ve mahremiyet bilincinin sentezlenmesi, pedagojik bir gereklilik arz eder. Din eğitimi metodolojisi, normatif kurallarla birlikte inanç sisteminin anlamsal derinliğini merkeze alan bilişsel ve duyuşsal bir yapılanmayı öngörür. Mahremiyet pedagojisinde, suçluluk veya utanç odaklı yaklaşımlar yerine, insan onuru ve ontolojik saygınlığı esas alan pozitif bir paradigma literatürde kabul görmektedir.[60] Tesettür bilincinin inşasında hikmet, ikna ve destekleyici iletişim dilinin kullanılması, kazanımın sürdürülebilirliğini artırmaktadır.[61] Modernite ve gençlik sosyolojisi bağlamında tesettür, bireyin kişilik haklarını ve mahremiyet alanını koruyan, özgüvenle desteklenmiş bir kimlik inşası ve özneleşme süreci olarak

[58] Ebû Abdillah Muhammed b. Meyzîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sunen İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y: Dâr ihyâi'l-kutub el-'Arabiyye, ts.), "Zühd", 17.

[59] Mualla Selçuk, "Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler (Okul Öncesi)", *İslami Araştırmalar*, Cilt: 4, Sayı: 2, Nisan 1990, 106-117, 115.

[60] Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2010).

[61] Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 30-117.

tanımlanmaktadır.[62] Dolayısıyla tesettür pedagojisi, giyim normlarını içeren fakat nihayetinde karakter gelişimini hedefleyen kapsamlı bir şahsiyet eğitimi disiplinidir.[63]

Güncel medya ve sanat anlatılarında tesettürlü özne, sıklıkla sembolik imha veya basmakalıp yargılara hapsetme kavramları ekseninde analiz edilmektedir. Söz konusu temsiller, özneyi genellikle edilgen, radikal veya sosyal uyum sorunu yaşayan bir öteki olarak kodlama eğilimindedir.[64] Bu bağlamda kültür-sanat üretimleri, tesettürlü kimliğin üretken ve estetik boyutlarıyla yeniden inşasını hedefleyen alternatif bir temsil stratejisine ihtiyaç duyar. Dijital mecralarda nitelikli içerik üretiminin artırılması, egemen algının yapısal dönüşümü için öncelikli bir gereklilik olarak değerlendirilmektedir. Moda ve tesettür arasındaki ilişki, ikili karşıtlıklar yerine zarafet ve ölçü kavramlarının sentezlendiği, çatışmasız ve bütüncül bir estetik dil üzerinden okunmaktadır. Sosyal medya pratiklerinde benlik sunumu, süfli arzularını merkeze alan dürtülerden ayrılarak ilahi rızayı ve etik sorumluluğu merkeze alan bir dijital dindarlık biçimi olarak kavramsallaştırılır. Literatür, görüngü odaklı halkça tutulma kültürü yerine, toplumsal değerleri pekiştiren rol model temsilinin güçlendirilmesini önermektedir.[65] Bir anlamda medyatik görünürlük, teşhir odaklı seyirlik bir nesne olmaktan çıkarılıp iletişimsel eylem ve manevi temsiliyeti esas alan bir yaklaşım olarak yeniden tanımlanmaktadır.[66]

Sonuç olarak modern çıplaklık kültürü karşısında bireysel farkındalık ve kolektif bilincin eş zamanlı gelişimi stratejik bir öneme sahiptir. İslam medeniyetinde hayâ, fıtrî bir sermaye; tesettür ise bu ontolojik özün toplumsal görünümü olarak tarif edilmektedir. Aile, eğitim kurumları ve toplumsal yapıda bu değerin muhafazası, kültürel devamlılığın ve gelecek tasavvurunun teminatı olarak değerlendirilmektedir. Tesettür, şeklî bir giyim tercihini aşarak bireyin aşkın olana adanmışlığını simgeleyen bir kimlik beyanıdır. Bu adanmışlık bilincinin bireyden başlayarak kamusal alana doğru genişleyen bir süreçte inşa edilmesi, toplumsal sorumluluk bağlamında ele alınmaktadır.

---

[62] Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 114-151.
[63] Barbarasoğlu. *Moda ve Zihniyet*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 41-64.
[64] Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 125-160.
[65] Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem*,145.
[66] Göle, *Modern Mahrem*, 100-102.

6. İslam Toplumlarında Kamusal Mahremiyetin Denetimi

İslami toplumlarda örtünme, bireysel ahlaki sorumluluğun yanı sıra sosyal bir yükümlülük hüviyeti taşımaktadır.[67] Kur'an'daki dini emirler, bireysel inançla beraber toplumun nizamını ve genel ahlakı muhafaza etme gayesi gütmektedir. Bu çerçevede örtünme meselesi, özel hukukla olduğu kadar kamusal düzenle de organik bir bağ içerisindedir.[68]

Kur'an nizamında ahlaki değerlerin muhafazası devletin asli vazifeleri arasındadır zira "*Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun" emri idari bir sorumluluğu da kapsar"*[69] Kamusal ahlak anlayışı, dinin belirlediği hudutlar çerçevesinde şekillenir ve bireylerin hayat istikametini tayin eder. Örtünme, bu ahlaki nizamın korunmasında merkezi bir mevkidedir. Devlet, kamusal düzenin tesisi namına hisbe ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l münker gereği olarak örtünme kurallarını belirleme ve bu kuralların takibini yapma yetkisine haizdir.

Bireysel tercihler, toplumun genel ahlakı ve nizamı ile bütünleşir. Kamusal alandaki çıplaklık, toplumsal düzenin sıhhatine tesir eder; bu sebeple Kur'an, örtünmeyi toplumsal bir mükellefiyet olarak vazeder.[70] Devlet, kamu düzeninin selameti açısından bireylerin inanç hürriyetini korurken eş zamanlı olarak toplumun ahlaki dokusunu da gözetir. Kamusal düzenin muhafazası, kişisel hak ve hürriyetlerin çerçevesini belirleyen, adalet ve hikmet temelli bir prensibe dayanır.

Kur'anî anlayış, hürriyet ve mahremiyet dengesini tesis eder. Hürriyet, bireylerin özgürce yaşamasını temin ederken toplumsal hürriyetin bekası adına belirli hudutlar dâhilinde mevcuttur. Kur'an'da mahremiyetin korunması kişinin en temel haklarındandır ve toplumla uyum çerçevesinde yaşanır. Mahremiyet, bilhassa beden örtüsü ve cinsel ahlaka dair hükümlerle kaimdir; bu da harama giden yolların kapatılması ilkesi olan sedd-i zerâiyle sağlanır. Kur'an, mahremiyetin ihlalini önlemek adına kamusal alanlarda riayet edilmesi

---

[67] Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyeti'd-dîniyye*, (Kuveyt: Mektebetu dâr İbn Kuteybe, 1409), 227; Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Beyrût: Mektebetu'l-hilâl, 1988), 2/576.

[68] Sadreddin Buğda, "İslam Hukukunda Hisbe Teşkilatı (Mâverdî'nin er-Rütbetu fî Talebi'Hisbe Adlı Eseri Bağlamında), *İslam Düşüncesi Araştırmaları –II-*, ed. Mahsum Aytepe-Hasan Kaya (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 245-268.

[69] Âl-i İmrân 3/104.

[70] Nûr 23/30-31.

gereken sınırlar vazeder. Kişinin bedeni üzerindeki tasarruf hakkı, toplumu rahatsız etmeme sorumluluğuyla mukayyettir. Özgürlük, başkasına zarar vermeme ve toplumun huzurunu idame ettirme ilkesi olan "la darare ve la dirare/zarar vermek de zarara zararla karşılık vermek de yoktur" üzerine bina edilir. Çıplaklık gibi tutumlar toplumsal ahlakı zedeler; buna mukabil devlet, mahremiyetin korunmasına matuf tedbirleri hayata geçirir. *Mecelle* madde 26'ya göre de "zarar-ı ammı def için zarar-ı has ihtiyar olunur."[71] Zira hürriyet, bireyin ve toplumun özgürlüğünü müşterek gözeten bir nizamı ifade eder.

Hülasa çıplaklık, bedensel sınırların aşılmasıyla birlikte ahlaki değerlerin, insanın iç dünyasının ifşası, kamusal düzenin bozulması ve sosyal huzurun sarsılması manasına gelir.[72] Kur'an, kişiye hürriyet tanırken toplumun huzurunu ve ahlaki yapıyı korumak adına düzenlemeler getirir; kamusal alanda özel hayatın gizliliğini ve toplumun müşterek değerlerini ihlal eden davranışlara müdahale yetkisini kullanır.[73] Devlet, medya, sanat ve reklam gibi sahalarda ahlaki sınırların muhafazası adına etik düzenlemeler yapar. Temel hedef, Mecellenin "def-i mefâsid celb-i menâfi/bozucu nitelikte olanları ortadan kaldırmak, faydalı olanları ortaya koymak"[74] şeklindeki ilkesi göz önünde bulundurularak bireysel özgürlükle beraber toplumsal nizamın bekasını sağlamaktır.

7. Çıplaklığın Sebep ve Sonuçları

Modern zamanlarda çıplaklık; bedenin örtüden kurtulması, benlik sergileme, dikkat çekme ve haz peşinde koşma kültürünün bir yansımasıdır.[75] Bu eğilim, insanın arzu merkezli bir varlığa dönüşmesini, ruhsal denge ve hayâ duygusundan uzaklaşmasını beraberinde getirmektedir.

Kur'an, arzu ve nefsin esiri olmayı tehlikeli bir sapma olarak şöyle değerlendirmektedir: "*Arzularını tanrı yerine koyan kimseyi bir tasavvur et!*"[76] Bu ayet, arzuların kontrolden çıkmasının insanı ilahî ölçülerden uzaklaştıracağını açıkça bildirmektedir. Çıplaklık, çoğu zaman bu arzuların beden üzerinden ifade bulduğu bir sembole

[71] Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, (Der saadet: 1305/1887), 25.
[72] Müslim, "Libâs", 125.
[73] Müslim, "Îmân", 78.
[74] Ahmet Cevdet, *Mecelle*, 26.
[75] Ünsal, "Kendimizi Neden Göstermek İstiyoruz?", 566-567.
[76] Câsiye 45/23.

dönüşmektedir. Birey, kendi bedenini tüketim nesnesi hâline getirerek kişisel hazzı toplumun önüne koymaktadır.[77]

Sosyal medya çağında bedenin teşhiri, onay alma ve beğenilme arzusuyla birleşmiş, narsistik kişilik eğilimlerini beslemiştir. Birey artık "görünüyorum, öyleyse varım" ilkesine göre yaşamaktadır. Bu da kişiyi manevî derinlikten ve içsel tatminden uzaklaştırmakta, iç huzur yerine dış takdirle tatmin aramasına neden olmaktadır. Liberal bireycilik anlayışında kişi, toplumdan bağımsız ve kendi arzularının yasasıyla yaşar. Bu, hayâ, mahremiyet, edep gibi kolektif değerleri anlamsızlaştırmaktadır. Son tahlilde birey, sadece kendi hazzına göre hareket eden, mahremiyet duygusunu yitirmiş bir figüre dönüşmektedir.[78]

Tarihsel olarak toplumların çöküş süreçlerinde iffetsizlik, çıplaklık, zina ve ahlaki sapmalar önemli yer tutmuştur. Bu tür pratikler, tarihsel süreçte toplumsal çözülmenin hızlandığı kırılma anlarıyla birlikte okunmaktadır. Kur'an'da Lût kavminin helâk sebebi olarak fuhuş ve çıplaklık şöyle zikredilmektedir: *"Lût'u da (peygamber gönderdik). Kavmine dedi ki: Sizden önceki topluluklardan hiçbirinin (bu ölçüde) yapmadığı iğrençliği mi işliyorsunuz!"*[79] Bu ifade, örtüsüzlük ve cinsel sapkınlıkların bir toplumun çöküşünü başlatabileceğini tasvir etmektedir. Günümüzde çıplaklık, bireysel bir eylem ve toplumun manevi dokusunu erozyona uğratan sistematik bir yönlendirme aracıdır.

Çıplaklık kültürü, cinselliği meşru dairenin haricine taşıyarak nikâh müessesesini zayıflatır ve sadakat bağlarını tahrip eder; zira Kur'an hem zinayı hem de zinaya götüren yolları ve ortamları yasaklar.[80] Reklam, moda ve medya vasıtasıyla icra edilen sürekli beden teşhiri, bilhassa gençler nezdinde manevi bir körleşmeye, harama karşı ülfet peyda ederek duyarsızlaşmaya ve neticede fıtri aile kurumundan kopuşa sebebiyet verir. Sürekli harama maruz kalmak, kalpteki hassasiyeti köreltir ve manevi tatminsizlik doğurur. Bu menfi süreç, evlilik yaşının ötelenmesini, gayrimeşru ilişkilerin kanıksanmasını ve fıtrata aykırı, parçalanmış aile yapılarının yaygınlaşmasını netice verir. Oysa İslam, neslin emniyeti ve

[77] Emre Işık, *Beden ve Toplum Kuramı: Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1998), 15.
[78] Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 136.
[79] A'râf 7/80.
[80] İsrâ 17/32.

ruhsal sükûnet için fıtri olan nikâhı ve erken evliliği teşvik eder.[81] Kadının teşhir objesi hâline gelmesi, onu metalaştırmakta, iffet merkezli kadın kimliğini zayıflatmaktadır. Erkek ise sürekli uyarılan, iç disiplinini kaybeden, iffetli kadına saygı duymayan bir modele evirilmektedir. Sonuçta cinsiyetler arası güven, istikrar ve itimat yerine, karşılıklı tahakküm ve çıkar ilişkisi hâkim olmaktadır.

Modern dönemdeki çıplaklık kültürü, bireyin psikolojik muvazenesini ve sosyal bağlarını derinden sarsar;[82] anlık hazlar sunmakla birlikte, uzun vadede kişiyi ruhsal bir boşluk, yetersizlik ve değersizlik hissine mahkûm eder. Bu durum, insan ruhunun ancak manevi değerlerle tatmin olabileceği gerçeğiyle şu ayette açıklanır: "*Bilesiniz ki kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.*"[83]

Sürekli bedenini sergileme dürtüsüyle yaşayan birey, zamanla varoluş gayesini salt surete indirger ve içsel hakikatini kaybeder. Oysa İslam, insanın değerini bedensel suretinde değil, ahlaki ve kalbi derinliğinde olduğunu şu şekilde belirtir: "*Allah suretlerinize ve mallarınıza bakmaz fakat kalplerinize ve amellerinize bakar.*"[84] Maddeci odaklanma; depresyon, sosyal onay müptelalığı, bedensel memnuniyetsizlik ve yeme bozuklukları gibi psikolojik marazları tetikler; fıtrattan uzaklaşmanın getirdiği ruhsal daralmayı doğurur. Bu durum bir ayette şöyle ifade edilmektedir: "*Kim de beni anmaktan yüz çevirirse şüphesiz onun için dar bir geçim/sıkıntılı bir hayat vardır*."[85] Kadınlar, dayatılan güzellik ve cazibe baskısı altında, daima genç ve estetik görünme kaygısına hapsolur. Bu durum, onları kapitalist çarkların bir metaı haline getirir ve psikolojik bir cenderede tutar. Buna mukabil tesettür, kadını bakışların nesnesi olmaktan çıkarıp şahsiyetiyle var olan mükerrem bir özne kılar; benlik saygısını ve vakarını korur.[86] Beşeri münasebetler, mana yerine madde ve beden odaklı hale geldikçe; samimiyet, sadakat ve mahremiyet gibi ulvi değerler yitirilir. Mahremiyet duvarının yıkılması; toplumda itimatsızlığa, boşanmalara, zinanın yayılmasına ve şiddet sarmalına zemin hazırlar. Bu süreç, hayâsızlığın yaygınlaşmasının kaçınılmaz bir toplumsal bedelidir.

[81] "*Ey gençler topluluğu! Gücü yeten evlensin, zira bu gözü haramdan en iyi koruyandır*" Buhârî, "Nikâh", 3.
[82] Rasim Soylu, "Sanatta Çıplaklık Sorunu", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9 (37) 2023, 22-33.
[83] Râd 13/28.
[84] Müslim, "Birr", 34.
[85] Tâhâ 20/124.
[86] İsrâ 17/70.

"*Müminler arasında hayâsızlığın yayılmasını arzu edenlere acıklı bir azap vardır*"[87] ayetinde buna işaret edilmektedir.

Velhasıl çıplaklık modern çağda bir giyim tarzı, bir dünya görüşü, bir beden ve haz ideolojisi hâline gelmiştir. Bu anlayış; bireysel benliği zayıflatan, aile yapısını bozan, toplumu ifsat eden ve manevî bağları koparan bir etkiler zincirine sebep olmaktadır. Kur'an bu zinciri hayâ, tesettür, iffetin korunması ve cemiyetin muhafazası ilkeleriyle kırmaya çalışmaktadır.

8. Çıplaklığı Ortadan Kaldıracak Çareler

Günümüzde tesettür, teşhirli tesettür veya moda tesettürü şeklinde çelişkili bir hâl almış; tesettür piyasası, kapitalist bir sektör haline gelmiştir. Bu süreçte örtünme ibadeti, pazarlanabilir bir moda gösterisine dönüşmüştür.[88]

Bu noktada dindar camianın, modern tüketim kültürüne eklemlenme biçimlerine dair sert bir iç eleştiri yapması zaruridir. Modernizmin görünürlük dayatması, ironik bir şekilde tesettür pratiklerini de kendi rengine boyamış; tesettür modası adı altında mahremiyetin kendisi pazarlanabilir bir görselliğe indirgenmiştir. Direniş hattı olarak kurgulanan örtünme pratiği, kapitalist mantığın daha fazla dikkat çekme prensibiyle uzlaşmış, böylece örtü, bedeni gizlemekten ziyade onu estetik bir imaj olarak sunmanın aracısı kılınmıştır. Bu durum, dindar öznenin modernitenin çıplaklık kültürüne karşı geliştirdiği savunma mekanizmalarının, bizzat modernitenin araçlarıyla (marka, moda, narsisistik sergileme) zehirlendiğini göstermektedir. Dolayısıyla mesele tesettürün içini boşaltan bu içselleşmiş tüketim iştahıyla da hesaplaşmaktır. Dar, şeffaf, dikkat çekici ve cinsel çağrışımlara açık kıyafetler, tesettür kavramını anlamsızlaştırmaktadır. Moda markaları muhafazakâr giyim adı altında aslında liberal kadın kimliğini örtü altına taşımaktadır.[89] Fakat Müslüman genç kadınlara, fark edilmek yerine korunmak, beğenilmek yerine Allah'ın rızasını kazanmak gibi değerlerle yaklaşılmalıdır. Tesettür bir kıyafetten daha çok bir duruş olarak yeniden tanımlanmalıdır. Bu bakışını indirmek, bedenini sunmamak, mahremiyet sınırını korumak şeklinde kendini

[87] Nûr 24/19.
[88] Kadir Canatan, "Gelenek ve Modernleşme Sürecinde Kadınların Değişen Dindarlık Biçimleri", *Eskiyeni* Sayı; 10 (Yaz 2008), 57-58.
[89] Adıgüzel, "Popüler Kültürün Öğesi Olarak Tesettür Modası", 394-419.

göstermelidir. Mahremiyet merkezli tesettür anlayışı, dizi, film, sosyal medya gibi alanlarda temsil edilebilecek samimi ve bilinçli örnekler aracılığıyla yaygınlaştırılabilir.

Toplumların davranış kalıpları; dini hükümlerle beraber kültürel kodlar, sanat, eğitim müfredatları, hukuk sistemi ve medya düzeni gibi sosyalleştirme araçları tarafından şekillendirilir. Nitekim taklit edenin galibe benzeme psikolojisi, toplumsal değişimde belirleyici bir dinamiktir. Dolayısıyla çıplaklıkla mücadele ve tesettür kültürünün ihyası, çok yönlü ve stratejik bir toplumsal dönüşümü zorunlu kılar.[90] Modern sanatın bedeni ifşa eksenli yaklaşımına mukabil; İslami estetik, güzelliği gizleme ve batını bir anlam yükleme üzerine bina edilir. Sanatın bu boyutu, görünenin ötesindeki hakikati işaret eder.[91] Görsel sanatlar, sinema ve müzik gibi alanlarda iffet temelli sembolizmin ve örtünme estetiğinin üretimi, kültürel hegemonya karşısında alternatif bir medeniyet dili oluşturur.

Hukuk felsefesi ve kamu hukuku perspektifinde kamusal alandaki davranışlar, genel ahlak ve kamu düzeni çerçevesinde düzenlenir. İslam hukukunda örtünme, şahsi bir tercih olmanın ötesinde, kamu hukukunu ilgilendiren ve toplumun manevi yapısını korumayı hedefleyen bir vecibedir. Devlet, kötülüğün giderilmesi ilkesi gereği bireylerin mahremiyet alanını korumayı ve teşhirciliği sınırlandırmayı toplumsal huzurun bir gereği olarak üstlenir.

Pedagojik açıdan mahremiyet eğitimi, ergenlik öncesi dönemden itibaren başlayan, cinsiyet fıtratına uygun kimlik inşası sürecidir. Bu süreç, çocuklara beden bütünlüğü, mahrem alan bilinci, hayâ ve özsaygı kavramlarının kazandırılmasını; nefis terbiyesi ile iradenin güçlendirilmesini içerir. Eğitim müfredatlarında biyolojik cinsiyetin ötesinde; ahlaki sorumluluk ve kimlik bilinci pedagojik bir formasyonla sunulur. İletişim bilimleri açısından medya, toplumsal algıyı yönetme ve davranışları dönüştürme gücüne sahiptir. Görsel kültürün hâkimiyeti, değer yargılarını derinden etkiler.[92] Medya organlarının iffeti idealize eden temsiller üretmesi, sosyal öğrenme süreçlerini pozitif yönde etkiler. Müslüman medya üreticileri, estetik kaliteyle ahlaki sınırları sentezleyen bir yayın politikası izleyerek rol model şahsiyetler üzerinden toplumsal hafızayı diri tutar.

---

[90] Mike Featherstone, "The Body in Consumer Culture", *The Body : Social Process and Cultural Theory Theory* ,Ed: M. Featherstone-M. Hepworth-B.S. Turner, Sage Publications (London: 1991), 170-196.

[91] Titus Burckhardt, *İslam Sanatı: Dil ve Anlam*, çev. Turan Koç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2025), 29-55.

[92] Neil Postman, *Televizyon: Öldüren Eğlence*, çev. Osman Akınhan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 97-113.

Nihayetinde bu süreç, bir yasaklama mekanizmasından ziyade, bir medeniyet inşası ve değerler ihyası hareketidir. Tesettürün takva eksenli, ontolojik bir bilinçle yeniden anlamlandırılması, yozlaşmış örtünme pratiklerine karşı en güçlü cevaptır. Bu bütüncül strateji; kültür, medya, hukuk ve eğitim alanlarında eşzamanlı yürütülen bir değerler dizisi inşası ile mümkün olur.[93]

Sonuç

Kur'an merkezli yaklaşımda tesettür olgusu, salt fiziksel bir örtme eyleminden ziyade bireyin ontolojik duruşunu ve Allah-toplum ilişkisini düzenleyen teolojik bir simge olarak ele alınmaktadır. Bu makale, A'râf Suresi 26. ayetteki "libâsu't-takvâ" kavramsallaştırması ekseninde, modern seküler kültürün bedeni metalaştıran yaklaşımlarına karşı Kur'an'ın önerdiği mahremiyet medeniyeti tasavvurunu irdelemektedir. Çalışmada, tesettürün bireysel bir ibadet olmanın ötesinde toplumsal bir kimlik inşası ve kültürel bir direnç mekanizması olarak işlevselliği tartışılmaktadır.

Kur'an perspektifi, çıplaklığı sırf bedensel bir durum olarak değil, insanın varoluşsal sınırlarını aşındıran bir sapma olarak ele almaktadır. A'râf Suresi'nde geçen "takva elbisesi" ifadesi, örtünmenin kumaşla sınırlı fiziki bir eylemden öte sadakat, kimlik ve kulluk bilincini içeren ahlaki bir zırh olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda tesettür, bireyin iç dünyasındaki mahremiyeti koruyan ve aşkın olanla kurduğu ilişkiyi somutlaştıran bir araçtır.

Modernizmin değerler silsilesi, bedensel teşhiri özgürlük kavramı üzerinden meşrulaştırarak bireyi –özellikle kadın bedenini– medya, moda ve dijital platformlar aracılığıyla bir tüketim nesnesine dönüştürmüştür. Sosyolojik açıdan bu durum, bedenin ontolojik saygınlığının yitirilmesi ve ticarileştirilmiş bir meta haline gelmesi riskini barındırmaktadır. Kur'an'ın insan tasavvuru ise bedeni tüketim kültürünün nesnesi olmaktan çıkarıp izzet kavramı ekseninde korumayı hedeflemektedir. Dolayısıyla çıplaklık, teolojik düzlemde ontolojik bir sapma ve insanın kendi değerini indirgemesi olarak okunmaktadır.

Küresel ölçekteki kültürel dönüşüm süreçlerine karşı, Müslüman toplumların geliştireceği refleksin hem bireysel hem de kurumsal düzeyde olması gerekmektedir. Bireysel

[93] Bedran bin Lahsen, *Malik bin Nebi'de Medeniyet*, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2019), 131-170.

düzlemde tesettür pratiğinin, takva ve hayâ kavramlarıyla içselleştirilerek bilinçli bir tercihe dönüştürülmesi esastır. Kurumsal düzeyde ise aile kurumunda hayâ bilincinin aşılanması, eğitim sisteminde bir mahremiyet pedagojisi geliştirilmesi ve hukuk sisteminde kamu ahlakını önceleyen normların yerleşmesi önerilmektedir. Bu yaklaşım, bütüncül bir hayâ medeniyeti inşasının yapı taşlarını oluşturmaktadır.

Kur'an'a göre tesettür; fıkhi bir zorunluluk, vakar, şahsiyet ve medeniyet aidiyetinin bir göstergesidir. Tarihsel süreçteki kadın şahsiyetler, giyim kodlarının yanı sıra entelektüel ve ahlaki duruşlarıyla da modeldirler. Günümüzde ise tesettür, modern moda endüstrisi tarafından bir tüketim nesnesine dönüştürülmesine karşı artık fikrî ve estetik bir direniş hattıdır. Bu direniş, niceliksel bir yasaklar dizisinden daha çok estetik, zarafet ve maneviyatla bütünleşmiş nitelikli bir yaşam tarzı sunumuyla mümkündür.

Sözün özü olarak Kur'an'ın merkezindeki tesettür, ne giyildiği sorusundan daha çok kimin için giyildiği sorusuna odaklanan teo-politik bir duruştur. Bireyin Allah'ın rızası ekseninde şekillenen bu duruşu, toplumsal ahlakın yeniden inşasında kurucu bir rol oynamaktadır. Çağdaş bedensel teşhir kültürüne karşı Kur'an'ın sunduğu alternatif; yasakçı bir refleks olmayıp değer üreten ve şahsiyet inşa eden bir medeniyet tasavvurudur.

Kaynakça

Acar, Kezban. "Osmanlı Devletinin Son Yüzyılında Fuhşu Önleme Çabalarına Dair Bazı Tespitler 1810'lar-1910'lar". *History Studies*. Volume: 10 Issue: 9 (December 2018), 1-19.

Adıgüzel, Muhammed Metin. "Popüler Kültürün Bir Öğesi Olarak Tesettür Modası". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 7/3 (Aralık2023), 394-419.

Akbakın, Necip Doruk. *Gözetim Toplumunda Teşhir Olgusu: Facebook ve Instagram Örneği.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Akdoğan, Ali-Sungur, Erol. "Postmodern Ortamda Dindarın Değişen Giyim Anlayışı". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (1), (2016). 67-78.

Arı, Musa. "Tüketim Teşhiri ya da Teşhir Tüketimi", *Sosyoloji Divanı*, 11, (2018), 163-175.

Aydın, Mustafa. "Mahremiyet ve örtünmenin dönüşümü", *Eskiyeni*, Sayı: 12, (Kış 2009), 61-67.

Barbarasoğlu, Fatma. *Şov ve Mahrem*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2006.

Moda ve Zihniyet, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Hazal Deliceçaylı-Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.

Baysa, Hüseyin. *Geçmişten Günümüze Fıkhi Açıdan Beden Estetizasyonu*. Ankara: Nobel Yayınları, 2024.

Bauman, Zygmunt. *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri.* çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Bedran bin Lahsen. *Malik bin Nebi'de Medeniyet*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2019.

el-Beğevî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdillâh en-Nemr ve diğerleri. 8 Cilt. b.y: Dâru Tayyibe, 1417/1997.

Buğda, Sadreddin. "İslam Hukukunda Hisbe Teşkilatı (Mâverdî'nin er-Rütbetu fî Talebi'Hisbe Adlı Eseri Bağlamında). *İslam Düşüncesi Araştırmaları –II-*. ed. Mahsum Aytepe-Hasan Kaya. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020, 245-268.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhârî*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Burckhardt, Titus. *İslam Sanatı: Dil ve Anlam*. Çev. Turan Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Can, İslam. "Teşhir Toplumu: Kavramlar, Kuramlar ve Pratikler", *Sosyoloji Divanı* 11, Yıl: 6 (2018), 9-26.

Canatan, Kadir. "Gelenek ve Modernleşme Sürecinde Kadınların Değişen Dindarlık Biçimleri". *Eskiyeni*. Sayı; 10, (Yaz 2008), 55-61, 57-58.

Can-Ulutaş, Ejder. *Teşhir Toplumu: Bir Duyu Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.

Ceran, Zeynep. "Hz. Âdem Kıssasında Geçen Bedenin Açılması Hadisesinin Mahremiyetin Bozulması Olgusu Kapsamında Değerlendirilmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (September 2025), 558-584.

Cevdet Paşa, Ahmet. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. Der saadet: 1305/1887.

Corbin, Alain. "Bedenlerin Buluşması". *Bedenin Tarihi II: Fransız Devriminden Büyük Savaş'a*, Hazırlayanlar: A. Corbin-J. J. Courtine-G. Vigarello. çev. S. Özen. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011. 117-167.

Çağan, Kenan. *Postmodernizm ve Mahremiyetin Dönüşümü*. Ankara: Pruva Yayınları, 2019.

Çağlak, Uğur. "Teşhir Toplumu ve Yeni Medya: Teşhir Toplumunun Oluşmasında Önemli Bir Araç Olan Yeni Medya Üzerine Bir Değerlendirme", *Kritik İletişim Çalışmaları Dergisi*, 2/2, (2020), 12-20.

Duerr, Hans Peter. *Çıplaklık ve Utanç*. çev. Tarhan Onur. Ankara: Dost Yayınevi, 1999.

Durugönül, Serra-Tepebaş, Ulus. "Çıplaklığın Kısa Tarihçesi: Antik Dünyada Çıplaklık". *Çömlek Arkeoloji*, Sayı: 11, Yıl: 3, 2014, 22-27.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sunen Ebû Dâvûd*. thk. Muhyiddîn Abdülhamîd Beyrût: el-Mektebetü'l-'asriyye, ts.)

Featherstone, Mike. "The Body in Consumer Culture", *The Body: Social Process and Cultural Theory Theory*. Ed. M. Featherstone-M. Hepworth-B.S. Turner, Sage Publications, London 1991, 170-196.

Fidan, Ali. "Sonsuzluktan Mutlu Kopuş: Teşhir ve Yeni Sosyal 'Ben'", *Sosyoloji Divanı*, 11 (2018), 95-115.

Garaudy, Roger. *Entegrizm*. çev. Kamil Bilgin Çileçöp. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.

Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

Gültekin, Mücahit. "Teşhirin ve Gözetlemenin Biyo-psiko Politiği", *Sosyoloji Divanı* 11, (2018), 117-131.

Güneş, Burhanettin. *Teşhir İletişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

el-Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahman. *Kitabu'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mehzûmî-İbrâhîm es-Samirraî. b.y: Dâr ve Mektebetu'l-hilâl, ts.

Harvey, Harvey. *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*. Çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

el-Hemirî, Neşvân b. Seîd. *Şemsu'l-ulûm ve devâu kelâmi'l-'Arab mine'l-kelum*. thk. Hüseyn b. Abdillâh el-'Umrî-Mutahhir b. Ali el-İryânî-Yûsuf Muhammed Abdullâh. 11 Cilt. Dımeşk-Suriye: Dâru'l-fikr, 1420/1999.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Işık, Emre. *Beden ve Toplum Kuramı: Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1998.

Işık, Sever. "İfşa, İtiraf, Gösteri: Mahremiyet Toplumundan Teşhir Toplumuna", *Sosyoloji Divanı* 11, (2018), 81-94.

İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. Beyrût: Mektebetu'l-hilâl, 1988.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Meyzîd el-Kazvînî. *Sunen İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. b.y: Dâr ihyâi'l-kutub el-'Arabiyye, ts.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medîne: Mecmau'l-Melik Fehd li Tabâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1416/1995.

İncil. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 1995.

Kemik, Büşra. *Sosyal Medyada Fotoğraflarla Mahremiyetin Teşhiri Instagram'da Şeffaflaşan Beden*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Kitâb-ı Mukaddes. Erişim 23 Eylül 2025. https://www.kitabimukaddes.com

Kur'ân Yolu. Erişim 24 Eylül 2025. https://kuran.diyanet.gov.tr

Kutub, Seyyid. *fî zilâli'l-Kur'ân*. Beyrût-Kâhire: Dâru'ş-şurûk, 1423/2003.

el-Mâturidî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtu ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsilum. 10 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1426/2005.

el-Mâverdî, Ali b. Muhammed. *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyeti'd-dîniyye*. Kuveyt: Mektebetu dâr İbn Kuteybe, 1409.

el-Mâverdî, Ali b. Muhammed. *en-Nuket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, ts.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Hicab*. çev. Ali Gencelli. İstanbul: Hilal Yayınları, 2016.

Montagu, Mary Wortley. *Şark Mektupları*. Ankara: Dorlion Yayınları, 2022.

Muhtâr, Ahmed. *Mu'cemu'l-luğeti'l-'Arabiyyeti'l-muasıra*. 4 Cilt. b.y: Alemu'l-kütüb, 1429/2008.

Mutaharrî, Murtaz. *Meseletu'l-hicâb*. çev. Cafer Sadık Halilî. thk. Abdülkerim ez-Züheyrî. nşr. Ayendei Dırahşan. b.y: Matbaatu Şeriat, 2009.

el-Müslim, Ebü'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-'adli 'ani'l-'adli ilâ Resûlillâh*. 5 Cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâr ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.

Nursi, Said. *Lemalar*. İstanbul: Sözler Yayınevi, 1976.

Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Postman, Neil. *Televizyon: Öldüren Eğlence*. çev. Osman Akınhan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.

es- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Revaiu'l-beyân fî tefsiri âyati'l-ahkâm*. Dimaşk: Mektebetu'l-Gazzâlî, 1401/1981.

Selçuk, Mualla. "Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler (Okul Öncesi)", *İslami Araştırmalar, Cilt: 4, Sayı: 2, Nisan 1990*, 106-117.

Sennett, Richard Sennett. *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*. çev: Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, İstanbul 2008.

Soylu, Rasim. "Sanatta Çıplaklık Sorunu". *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9 (37), 2023, 22-33.

Soysal, Mehtap. "Antik Yunan ve Rönesansın Tarihsel Sürecinde Heykel Sanatında Çıplaklık", *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 15, 2022, 203-217.

Stillman, Yedida Kalfon. *Arab Dress: From the Dawn of Islam to Modern Times*. Boston: Brill, 2003.

Şişman, Nazife. "Küresel Dinamikler Bağlamında Aile ve Kadın". *Günümüzde Aile.* İstanbul: 2007, 604-611.

Şişman, Nazife. *Başörtüsü –Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Şişman, Nazife. *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Tekin, Ferhat. "Geleneksel Dönemden Postmodern Döneme Beden Anlayışının Değişimi", *Journal of Turkish Studies*, 11/2, (2016), 1153-1172.

Tekin, Ferhat. "Bedenin Teşhiri: Dile Gelen Bedenden Duyuma Gelen Bedene", *Sosyoloji Divanı* 6/11 (Ocak-Haziran 2018), 133-146.

Tekin, Ferhat. *Teşhir Toplumu: Sinoptikonun Gösterişçi Sakinleri* (e-kitap/pdf), Çizgi Kitapevi Yayınları, 2018.

Ünsal, Ramazan. "Kendimizi Neden Göstermek İstiyoruz? Teşhir Toplumunda Sosyal Medya Kullanımına Dair Nitel Bir Çalışma", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2022), 548-569.

Yamaç, Muhammed. "Postmodern Çağ ve Sosyal Medya: Beğeni Toplumunun Panoraması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 35 (Aralık 2024), 90-118.

Yeğenoğlu, Meyda. *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Yılmaz. Bedriye. *Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları*. İstanbul: İz Yayınları, 2008.

Yurdigül, Yusuf-Elitaş, Türker. "Voyörizm ve Teşhircilik Bağlamında Sosyal Medyanın Mahremiyet Sorunu: Instagram ve Periscope Örneği", *Sosyoloji Divanı* 9 (2018), 129-148.

ez-Zebidî, Muhammed b. Muhammed. *Tacu'l-urûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mecmû'e mine'l-muhekkikîn. b.y: Dâru'l-hidâye, ts.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Mecūsī Teolojisinde Aracı Varlıklar Olarak Ameşa Spentalar: İşlevsel Özellikleri ve Ontolojik Konumu

The Amesha Spentas as Intermediary Beings in the Zoroastrian Theology: Their Functions and Ontological Status

Adnan GÜNEŞ
Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami Araştırmalar Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Dinler Tarihi) Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
PhD Student, Ankara Social Sciences University, Institute of Islamic Studies, Department of Philosophy and Religious Studies (History of Religions), Ankara, Türkiye
e-posta: adnangns82@gmail.com
Orcid: 0000-0001-8888-5111

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 15.06.2026
Kabul Tarihi / Date Accepted: 18.06.2026
Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Güneş, Adnan "Mecūsī Teolojisinde Aracı Varlıklar Olarak Ameşa Spentalar: İşlevsel Özellikleri ve Ontolojik Konumu". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 336-354. DOI: 10.34085/buifd.1864519

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespitedilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Çoğu dinî gelenekte, Sami dinlerdeki melek tasavvuruyla örtüşen özellik ve işlevlere sahip olan ve meleklerle önemli ölçüde benzerlik gösteren aracı varlıklar bulunmaktadır. Nitekim bu dinî geleneklerde söz konusu aracı varlıkların Tanrı adına maddi ve manevi âlemde tasarrufta bulunduklarına; elçilik, rehberlik ve koruyuculuk gibi görevleri yerine getirdiklerine inanılmaktadır. Benzer biçimde Mecūsī/Zerdüştī teolojide Tanrı Ahura Mazda'ya en yakın ilahî-soyut varlıklar olarak tasavvur edilen Ameşa Spentalar, aracı varlık statüsünde değerlendirilmektedir. Mecūsī geleneğinde altı varlıktan oluşan Ameşa Spentalar'ın hem maddi hem manevi âlemde aracılık yaptığına, bunun yanı sıra kötülüğe karşı kozmik düzeni, doğru inancı, insanı, hayvanları, tabiatı koruma ve tanrısal egemenliği tesis etme gibi farklı görevleri olduğuna ve her birinin tanrısal bir niteliği sembolize ettiğine inanılmaktadır. Bu makalede Mecūsī kutsal metinleri olan Gatha ve Avesta literatürü temel alınarak Ameşa Spentalar'ın ontolojik statüsü incelenecektir. Bu çerçevede öncelikle Ameşa Spentalar'ın yalnızca Tanrı'nın nitelikleri mi yoksa ona itaat eden ve onun tarafından yaratılan soyut ilahî varlıklar mı oldukları tespit edilecektir. Ardından Ameşa Spentalar'ın Mecūsī teolojideki ontolojik statüsünü ve işlevlerini dikkate alarak 'melekvâri-aracı varlık' kavramsallaştırmasının imkân ve sınırları tartışmaya açılacaktır. Bu ölçütler ışığında makalenin amacı, Ameşa Spentalar'ı Sami geleneğinin melek şablonuna oturtup özdeşlik kurmak değil; sadece Ameşa Spentalar'ın aracı-koruyucu varlık konumunda olduklarını açıklamak ve anlaşılır kılmak adına melek tasavvuruyla olan benzerliklere dikkat çekmektir.

Anahtar Kelimler: Mecūsī/Zerdüştī Teoloji, Tanrı Ahura Mazda, Ameşa Spentalar, Aracı Varlık, Melek.

Abstract

In most religious traditions, there exist intermediary beings whose characteristic and functions correspond to the angelic conception found in the Semitic religions and who bear significant resemblance to angels. Indeed, in these religious traditions, such intermediary beings are believed, carry out dispositions in the material and spiritual realm on behalf of God and that they fulfill duties such as messengership, guidance, and protectorship. Similarly, in Zoroastrian theology, the Amesha Spentas, conceived as divine-abstract beings closest to God Ahura Mazda, are evaluated in the status of intermediary beings Zoroastrian tradition holds that the Amesha Spentas, consisting of six entities, function as intermediaries in both the material and the spiritual realms. In addition to this mediating role, they are believed to be responsible for upholding cosmic order against evil, safeguarding true belief, protecting humanity, animals, and nature, and establishing divine sovereignty. Each Amesha Spenta is understood to symbolize a distinct divine attribute. In this article, the ontological status of the Amesha Spentas will be examined on the bases of the Zoroastrian sacred texts the Gathas and the Avestan literature. Within this framework, it will first be ascertained whether Amesha Spentas are merely attributes of God or abstract divine beings who obedient to Him and created by Him. Then, taking into account the ontological status and functions of the Amesha Spentas in Zoroastrian theology, the possibilities and limits of the conceptualization of 'angelic-intermediary being' will be opened to discussion. In the light of these criteria, the aim of the article is not tot fit the Amesha Spentas into the angel template of the Semitic tradition and establish an identity between them; but only to drawn attention to the similarities with the conception of angels in order to explain and make understandable that the Amesha Spentas are in the position of intermediary-protective beings.

Keywords: Zoroastrian Theology, God Ahura Mazda, Amesha Spentas, Intermediary Being, Angel.

Giriş[1]

Tanrı inancına sahip dinî geleneklerde, Yaratıcının insan ve evrenle ilişkisini açıklamada başvurulan temel doktrinlerden biri, melek yahut aracı varlık düşüncesidir. Özellikle Sami dinlerde elçiliğin yanı sıra kötülüğe/şeytana karşı insanları korumak ve rehberlik etmek; gökleri, yeri, varlık âlemini ve tabiattaki olayları kontrol etmek; tanrısal iradenin gerçekleşmesini sağlamak gibi işlevler melekler tarafından icra edilmektedir.[2] Benzer biçimde Mecūsī gelenekte de Tanrı adına maddi ve manevi âlemde elçilik, yol göstericilik, kötülüğe karşı rehberlik ve koruyuculuk gibi işlevler üstlenen aracı varlık grupları bulunmaktadır. Bu grupların en önemlisi ve yönetici konumunda olanı Ameşa Spentalar'dır.[3]

Mecūsī geleneğinde aracı varlıklar statüsünde kabul edilen Ameşa Spentalar'ın ontolojik konumu, özellik ve işlevleri dikkate alındığında yalnızca Sami gelenekteki melek tasavvuruna benzeterek izah etmek indirgemeciliğe neden olacaktır. Zira Mecūsī kutsal metinleri, onların meleklerden farklı çok boyutlu bir yapıda olduklarını göstermektedir. Nitekim Ameşa Spentalar, bir yandan Ahura Mazda'nın varlığının birer parçası gibi tanrısal nitelikleri temsil eden soyut ilkeler olarak tanımlanırken; diğer yandan Ahura Mazda'yla aynı arzu ve iradeyi paylaşan, kötülükle mücadelede tanrısal niteliklerin kişileşmiş formları olarak

---

1 Bu çalışma, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde tamamlanmış olan "Zerdüştîlikte Melek İnancı" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

2 Ali Erbaş, *Melekler Âlemi: İlahi Dinlerde Melek İnancı* (İstanbul: Paradoks Yayınları, 2012), 311-319; Ali Erbaş, "Melek", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Nisan 2026).

3 Mecūsī gelenekte aracı varlık hiyerarşisi; Ameşa Spentalar, Yazatalar/İzedler ve Fravaşiler olma üzere üç gruptan oluşmaktadır. 'Kötülüğe karşı savaşan efendiler' şeklinde nitelenen (Ferheng Mihr, *Felsefe-i Zertoşt* (Tahrān: Neşr-i Cāmī, 1374), 24.) Yazataların kötülükle mücadelede Ameşa Spentalar'a yardımcı olmaları için yaratıldığı belirtilmektedir (Yesna16: 5-6). Koruyucu, muhafız anlamına gelen Fravaşiler (Cihāngīr Uşīderī, *Danīşnāme-i Mazdāyesna* (Tahran: Neşr-i Merkez, 1394), 374.) Avesta'da ruh/urvan ile birlikte insanın manevi yönünü oluşturan beş temel güçten biri olarak kullanılmakta (Yesna 26: 4; Yeştha 13: 149, 155); ayrıca manevi varlık statüsünde değerlendirilen aracı varlıklardan bir grubu da ifade etmektedir (*Yeşthā I*, çev. İbrāhīm Purdāvūd (Tahran: İntişārāt-i Esātīr, 1394), 582-583.). Bu bağlamda Fravaşiler kötülükle mücadelede Ameşaların ve Yazataların yardımcıları konumundaki varlıklar olarak tasvir edilmektedir (Yesna 26: 3; Yeştha 13: 82, 85-86). Buna göre Mecūsī geleneğinde aracı varlıkların üç farklı grup olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar arasındaki hiyerarşi ise Tanrı Ahura Mazda'ya yakınlık derecesi ve üstlendikleri işlevler açısından yapılmakta: birinci sırayı Tanrı'nın en yakınında bulunan Ameşa Spentalar oluşturmaktadır. Ameşa Spentalar'ı destekleyici yardımcı ilahî güçler olarak Yazatalar ikinci sırada; koruyuculuk gibi temel bir işlevle anılan Fravaşiler ise üçüncü sırada yer almaktadır (Adnan Güneş, *Zerdüştîlikte Melek İnancı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 128-136.). Günümüzde bazı Mecūsīler tarafından; Ameşa Spentalar büyük melekler, Yazatalar yardımcı melekler, Fravaşiler ise koruyucu melekler olarak telakki edilmektedirler (Martin Haug, *Essays on the Sacret Language Writins and Religion of the Parsis* (London: Trübner&Co., 1907), 206; Maneckji Nusservanji Dhalla, *Zoroastrian Theology: From the Earliest Times to the Present Day* (New York, 1914), 144; Mary Boyce, "Fravaši", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 09 Ocak 2026); "Angels in Zoroastrianism", *Avesta.org* (Erişim 15 Şubat 2024).).

kozmik-ahlakî düzenin baş aktörleri gibi tasvir edilmektedir. Bu çok boyutlu görünüm, onların meleklerden farklı bir varlık kategorisinde olduklarını düşündürtmektedir.[4]

Bu makale, Ameşa Spentalar'ın Ahura Mazda ile ilişkisini, kötülükle mücadele bağlamında kozmik ve ahlakî düzenin icrasında üstlendikleri rolü ve insana dönük yönlendirici boyutlarını esas alarak şu sorulara odaklanacaktır: Ameşa Spentalar'ın Ahura Mazda ile ilişkisi hangi kavramsal çerçeveler içinde ifade edilmektedir? Ameşa Spentalar'a atfedilen aracılık işlevi hangi bağlamlarda (vahiy, kozmik düzenin tesisi, ahlakî yönlendirme vb.) görünür hale gelmektedir? Metinler arasında Ameşa Spentalar'ın tasvirinde süreklilik ve dönüşüm hangi noktalarda belirginleşmektedir?

Söz konusu sorular çerçevesinde bu makale, Ameşa Spentalar'ın aracı varlık meselesini, deskriptif ve metin merkezli bir yöntemle ele alacak; incelemeyi Mecūsī kutsal metinleri Gatha ve Avesta edebiyatı[5] ile sınırlı tutacaktır. Nitekim bu metinler, Ameşa Spenta kavramının soyut kavramsallaştırmadan varlık düzlemine geçişini yansıtması açısından önem arz etmektedir.[6] Nitekim Ameşaların ontolojik yapısı, özellikle aracı varlık oluşları, tarihsel süreçte oluşan metin merkezli teolojik değişim nedeniyle aşamalı bir biçimde somutlaşmaktadır. Zira bu değişim, Ameşa Spentalar'ın Zend metinlerinde aracı varlık düşüncesinin sistemli bir doktrin haline gelmesine zemin hazırlamaktadır. Ancak bu makalenin kapsamı bakımından Sāsānī dönemine ait Mecūsī kutsal metinleri olan Zendler incelemeye dahil edilmeyecek; yalnızca gerekli görülen yerlerde, dipnotlarda atıfla yetinilecektir.

1. 'Ameşa Spenta' Kavramının Terim Anlamı ve Adlandırma Sorunu

Ameşa Spenta (Av. Aməša Spənta, Ph. Amešāspand, [A]mahraspand),[7] iki kelimeden oluşan bir terkiptir. İlk kelime olan Ameşa, ölümsüz/ölmez; ikinci kelime olan Spenta ise

---

[4] Ameşa Spentalar; aracı varlık hiyerarşisinin yöneticileri olması açısından İslam dininde meleklerin yöneticisi konumunda bulunan ve yüce meclisi (mele'i âla) oluşturan Ruhanilere benzetilmektedir. Bu meclisin Cebrail ve Mikail gibi varlıkların yer aldığı, meleklerden daha üstün bir kategorideki ruhlardan meydana geldiği belirtilmektedir (Bk. Yasin Meral, *Şeytan ve İblis'le Savaşımız* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2025), 62, 92-93.). Zend'lerde Ohrmazd'ın Ameşa Spentalar'ı kendi özünden/ışığından ... yarattığı belirtilmektedir (*Mēnōy ī H̱ired*, çev. Ahmed Tefazzolī (Tahran: İntişārāt-i Bunyad-i Ferheng-i Īrān, 1354), (Mẖ. 7: 8), 22; Mary Boyce, "Aməša Spənta", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 16 Şubat 2024).). Gatha'da yaratılışın yegâne sahibi (YG. 50: 11), en yüce (YG. 45: 6), en kudretli (YG. 43: 4), değişmeyen (YG. 45: 10) aşkın varlık olarak Ahura Mazda'nın görünmeyen ve yalnızca zihinsel olarak idrak edilebilen ruhsal bir varlık olarak tanıtılması, onunla aynı özden ve aynı göksel mekânda/garonmana (Av. garō.dəmāna, garō.nmāna-, Ph. garōdmān) ikamet eden Ameşa Spentalar'ın da ruh olduğunu düşündürtmektedir (Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 19-20; William W. Malandra, "garōdmān", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 14 Ocak 2024).).

[5] Bu makalede Gatha ve Avesta edebiyatı için kullanılacak kaynaklar şunlardır: *Yesnā: Beẖş-i ez Kitāb-i Avestā*, çev. İbrāhīm Purdāvūd (Tahran: İntişārāt-i Esātīr, 1387); *Gāthā: Kohenterīn Beẖş-i Avestā*, çev. İbrāhīm Purdāvūd (Tahran: İntişārāt-i Esātīr, 1389); *Yeşthā I*; *Yeşthā II*, çev. İbrāhīm Purdāvūd (Tahran: İntişārāt-i Esātīr, 1394); *Avestā: Kohenterīn Surudhā ve Metinhā-i Īranī-I*, çev. Celīl Dustẖāh (Tahran: İntişārāt-i Morvārīd, 1394); *Avestā: Kohenterīn Surudhā ve Metinhā-i Īranī-II*, çev. Celīl Dustẖāh (Tahran: İntişārāt-i Morvārīd, 1394); *Avesta: Zerdüştîlerin Kutsal Metinleri*, çev. Mehmet Emin Sular (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022).

[6] Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din: Mecūsī Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi* (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2021), 70-82.

[7] Bu ifade ayrıca, "Ameşa Sfend", "Amû Spend", "Amhu Spend", "Ameşaspend", "Amahraspend" gibi farklı şekillerde de telaffuz edilmektedir.Bk. Uşīderī, *Danīşnāme*, 123, 446; İbrāhīm Purdāvūd, *Yād-dāşthā-i Gāthā* (Tahran: İntişārāt-i Esātīr, 1394), 69-70; Boyce, "Aməša Spənta".

'kutsal, iyiliksever, cömert, güçlendiren, ilerleten' gibi anlamlara gelmektedir. Bu bağlamda terkip genel olarak 'ölümsüz kutsallar', 'ölümsüz güçler' şeklinde tercüme edilmektedir.[8]

Ameşa Spenta terkibi, Zerdüşt'e atfedilen ve en erken kutsal metin olan Gatha'da geçmemektedir. Gatha'da Ameşa Spenta terkibi geçmese de sonraki metinlerde Ameşa Spenta olarak tanıtılan Vohu Manah (Av. Vohu Manah, Ph. Vahman), Aşa Vahişta (Av. Aša Vahišta, Ph. Ardvahišt), Kşatra Vairya (Av. Ḫšaθra Vairya, Ph. Šahrēvar), Spenta Armaiti (Av. Spənta Ārmaiti, Ph. Spendārmad), Haurvatat (Av. Haurvatāt, Ph. Hordād), Ameretat (Av. Amərətāt, Ph. Amurdād) adında altı varlığa/kavrama sıkça göndermeler yapılmaktadır.[9] Bu nedenle, bu makalede Gatha bağlamında söz konusu altı varlık/kavram topluca ifade edilmek istendiğinde, terminolojik anakronizme yol açmamak kaydıyla, pratik kolaylık sağlaması adına 'Ameşa Spenta' ifadesi tercih edilecektir.

Mecūsī gelenekte Ameşa Spenta terkibi, ilk defa Avesta edebiyatının Yesna kitabında yer alan ve Gatha metninden sonraya tarihlenen Yesna Haptaŋhāiti (yedi bölümlü Yesna) adlı bölümde zikredilmektedir.[10] Mecūsī kutsal metinlerinden edinilen bilgilere göre Ameşa Spentalar'ın hem tanrısal nitelikleri temsil eden soyut kavramlar hem de yaratılmış altı aracı-ilahî varlık oldukları düşünülmektedir.[11] Bu düşünceyi anlaşılır kılmak adına Ameşaların Tanrı, evren ve insanla ilişkisi ile işlevsel özelliklerinin analiz edilmesi gerekmektedir.

2. Tanrı-Ameşa Spentalar İlişkisi: Ontolojik Konum

Ameşa Spentalar'ın ontolojik konumu hakkında farklı iddialar ortaya atılmaktadır. Bu bağlamda bir yaklaşım, Ameşa Spentalar'ı Tanrı Ahura Mazda'nın niteliklerinin tezahürleri olan soyut tecelliler/gerçeklikler olarak değerlendirirken; başka bir yaklaşım, onları işlevsel benzerlikler üzerinden Sami dinlerdeki meleklerle özdeşleştirerek Tanrı Ahura Mazda'nın yardımcıları şeklinde yorumlamaktadır. Birinci yaklaşıma göre Ameşa Spentalar, tanrısal nitelikler olarak görülürken ikinci yaklaşım Ameşa Spentalar'ı, Ahura Mazda'dan bağımsız ilahlar olarak değil; varlığının birer parçası gibi hareket eden semavi idareciler ve hizmetkârlar olarak tanımlamaktadır.[12] Nitekim Gatha ve Avesta metinleri dikkate alındığında Ameşa Spentalar, hem maddi dünyada Ahura Mazda'nın doğasını/niteliklerini (ör. Hakikat, iyi

[8] Boyce, "Aməša Spənta"; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 70.

[9] Boyce, "Aməša Spənta". Bu sayı bazı metinlerde, özellikle Zend metinlerinde yediye çıkarılmakta ve yedinci Ameşa'nın Ahura Mazda'nın kendisi veya Ahura Mazda ile içselleşen Spenta Mainyu olduğu aktarılmaktadır. Bk. Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 71.

[10] Yesna Heptanghaiti 35: 1; 39: 3; *Yesnā*, 30; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 115.

[11] Avesta'da Ameşa Spentalar'ın yaratılan birer varlık olarak kabul edilmelerinin yanı sıra Ahura Mazda'nın sıfatlarını temsil eden soyut kavramsallaştırmalar olma ihtimaline de vurgu yapılmaktadır. Bk. Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 114-123; Boyce, "Aməša Spənta".

[12] Celāleddīn Āştīyānī, *The Ideal of Man: Analysis of Ideas Zarathushtra*, çev. Mamak Nourbakhsh (Tehran: Şirket-i Sihāmī İntīşār, 2002); M. Boyce, *Textual Sources For The Study Of Religion: Zoroastrianism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), 12; R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1961), 46; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 26; *Gāthā: Kohenterīn Beḫş-i Avestā*, 102; Mihr, *Felsefe-i Zertoşt*, 22, 27; Uşīderī, *Danīşnāme*, 123; John R. Hinnells, *Şināḫt-i Esātīr-i Īrān*, çev. Jāleh Āmuzgār - Ahmed Tefazzolī (Tahrān: Neşr-i Çeşmeh, 1373), 70-71.

düşünce, egemenlik, ezelilik vb.) görünür kılan soyut kavramsallaştırmalar/ilkeler[13] hem de maddi ve manevi düzlemde Ahura Mazda'ya en yakın aracı varlıklar[14] olarak betimlenmektedir. Dolayısıyla metinler, Ameşa Spentalar'a yalnızca soyut ilkeler olarak bakmamakta;[15] yeryüzünde Tanrı iradesini ve tanrısal yasayı icra eden kişileştirmeler ya da Ahura Mazda'nın göksel idaresinde bulunan emir komuta zincirinin parçaları olarak da konumlandırmaktadır.

Kutsal metinlerde Ameşa Spentalar'a 'iyi efendiler' (ahuralar) şeklinde hitap edilmesi[16] ve Ahura Mazda'nın yaratımları olarak sunulması,[17] Ahura Mazda ile Ameşalar arasında ontolojik bir ayrımı ima etmektedir. Bu durum Vohu Manah, Aša Vahištā gibi adların salt nitelik bildiren kavramlar olmaktan öte, belirli bir varlık statüsüne karşılık geldiğini göstermektedir.[18] Zira metinlerde çoğunlukla Ameşalar, Ahura Mazda'yla aynı amaç ve yönelimi paylaşan; kozmik ve ahlakî düzenin tesisinde onun iradesinin uygulayıcıları, ruhsal idarecileri, yardımcıları ve hizmetkarları gibi hareket eden varlıklar olarak tasvir edilmektedirler.[19] Bu çerçevede kozmik düzeni sürdürme, ilahî buyrukları bildirme, insanı doğru yola sevk etme, kötülüğe karşı koruyuculuk ve eskatolojik ödül-ceza sürecinde rol alma gibi işlevler Ameşa Spentalar'a atfedilmektedir.[20] Zira kendilerine atfedilen güç ve tasarruf yetkisi; onların maddi ve manevi dünyada işlevsel roller üstlendiklerini ortaya koymaktadır.[21]

---

[13] Yesna 58: 4-7; 68: 24; Yesna Heptanghaiti 35: 10; 37: 1; 41: 2. Yeştha 1: 2. Ameşa Spentaların Tanrı Ahura Mazda'nın sıfatlarını temsil etmesi bakımından Vohu Manah ilim sıfatını, Aşa Vahişta hak ve doğruluk sıfatını (YH. 35: 10) Kşatra Vairya kudret ve egemenlik sıfatını (YH. 37: 1; 41: 2), Spenta Armaiti merhamet sıfatını, Haurvatat mükemmellik sıfatını, Ameratat ise ezelilik ve ebedilik sıfatını (Y. 68: 24) temsil etmektedir. Bk. *Gāthā: Kohenterīn Beḫş-i Avestā*, 101-102; Celāleddīn Āştīyānī, *Zertoşt: Mazdāyesnā ve Hokumet* (Tahrān: Şirket-i Sihāmī İntīşār, 1394), 175-176; Hāşim Rezī, *Teālīm-i Zertoşt* (Tahrān: İntişārāt-i Fravahar, 1350), 92-96; Uşīderī, *Danīşnāme*, 124; Mahmut Polat, *Günümüz İran Zerdüştiliği Üzerine Bir Araştırma* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 60; Ameşa Spentalar, insanın kurtuluşu için birbirini tamamlayan ahlaki niteliklerin temsilcileri olarak da telakki edilmektedirler. Mecūsī geleneğine göre insan, Vohu Manah'ın hikmeti ile iyi düşünceye erişmekte; Aşa'nın doğruluk yasasına göre hareket ederek iyi-kötü mücadelesinde doğrunun safında yer almakta ve Kşatra'nın egemenliği ile güç ve kudret sahibi olmaktadır. Bu erdemleri elde eden insan, daha sonra Armaiti'nin dindarlığı ile moral ve psikolojik eksikliklerini gidermekte ve Haurvatat'ın mükemmelliği ile ideal bir hayata sahip olmaktadır. Bu nitelikleri elde eden kişinin, öldükten sonra ahirette Ameretat'ın ebedi yaşam mutluluğunu elde edeceği ve böylece Ahura Mazda'nın eşsiz ödülünü almaya hak kazanacağı ifade edilmektedir. Bk. *Yeşthā I*, 85.

[14] Āştīyānī, *Zarathushtra*, 175-185; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 14; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 74-75.

[15] Metinlerde Ameşa Spentalar'ın tanrısal nitelikleri temsil etmesi bakımından Ahura Mazda'nın maddi dünyadaki veçheleri (Hordeh Avesta 9: 1. Hinnells, *Şināḫt-i Esātīr-i Īrān*.) yahut nurları (Gatha 34: 11; 47: 1; 48: 6; 50: 4) gibi betimlenmektedir.

[16] Gatha 30: 9; 31: 4; Yesna 27: 5. Yeştha 13: 82; 19: 15.

[17] Vohu Manah için bk. Gatha 44: 4; Yeştha 1: 25; *The Gathas of Zarathushtra and The Other Old Avestan Texts*, çev. Helmut Humbach (Heidelberg: Carl Winter, 1991), V. II, 150. Aşa Vahişta için bk. Gatha 31. 7; 44: 3; 47: 2; Yesna 2: 14; 3: 16; 58: 4; 68: 24; Yeştha 1: 25. Kşatra Vairya ve Spenta Armaiti için bk. Gatha 31: 9; 44; 7; 47: 3; Yeştha 1: 25. Hurvatat ve Ameretat için bk. Gatha 51: 7; Yeştha 1: 25; *Yeşthā I*, 73.

[18] Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 71-72.

[19] Gatha 28: 8; 29: 7; 51: 20. Ferheng Mīhr, *Dīd-i Nū ez Dīn-i Kohen (Felsefe-i Zertoşt)* (Tahran: İntişārāt-i Cāmi, 1381), 27; Uşīderī, *Danīşnāme*, 123; Āştīyānī, *Zertoşt*, 174; *Zerdüşt'ün Gataları: Zerdüşt'ün Öz Şiirleri*, çev. Ali Nihad Tarlan (İstanbul: Sühulet Matbaası, 1935), 19.

[20] Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 26; *Gāthā: Kohenterīn Beḫş-i Avestā*, 102; Mīhr, *Felsefe-i Zertoşt*, 22.

[21] *Yeşthā I*, 85; Alıcı, *Kadim İran'da Din*; Hinnells, *Şināḫt-i Esātīr-i Īrān*, 70.

Ahura Mazda'nın yardımcıları şeklinde konumlanmalarına rağmen metinlerde Ameşa Spentalar'a tazimde bulunma,[22] tapma,[23] kurban sunma,[24] dua ve ibadet etme[25] şeklinde bir dilin kullanılması; onların metafizikî statüsüne dair farklı yorumlara kapı aralamaktadır. Tapınma, ibadet ve kurbanın çoğu dinî gelenekte Tanrı'ya yöneltilen eylemler olması, Ameşa Spentalar'ın Tanrı gibi algılanabildiğini düşündürtmektedir. Ancak aynı metinlerde Ameşa Spentalar'ın; Ahura Mazda tarafından yaratıldıkları, göksel mekânında onun hakimiyeti altında bulundukları,[26] ona itaat edip[27] öğretisi ve iradesine göre faaliyet gösterdikleri,[28] kötülük/Angra Mainyu (Ph. Ehrimen) ile mücadelede tanrının safında yer aldıkları açıkça belirtilmektedir.[29] Bu nedenle Ameşa Spentalar'a yönelik tazim, tapma, adak ve kurbanın; onları tanrılaştırmaktan ziyade kötülüğe karşı tanrısal yardımın gerçekleşmesini sağlamak ve kötücül varlıklardan korunmak amacı taşıyan aracılık ritüelleri şeklinde anlaşılması daha isabetli görünmektedir.[30] Tazim, tapma gibi ritüellerin yanı sıra Ameşa Spentalar'ın Ahura Mazda'ya yakınlığı vurgulamak amacıyla aralarındaki ilişkiden bahsederken 'Baba, oğul, kızı, eşi' gibi antropomorfik bir dilin kullanılması[31] da bunlara tanrı yakıştırması yapılmasına neden olmaktadır. Ancak bu ifadeler, mecazi ve imgesel olarak değerlendirilmekte, Ameşalar ile Ahura Mazda arasında temsilî bir bağlılık ve yakınlığı hedeflemektedir. Dolayısıyla Ameşa Spentalar'a yönelik tazim, tapma ritüelleri ve antropomorfik dile rağmen Ahura Mazda'ya bağlılıkları ve üstlendikleri işlevler, bunların aracı varlık kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Ayrıca tazim ve antropomorfik dil, Mecūsī geleneğin aracı varlık anlayışının Sami dinlerdeki melek telakkisiyle tam olarak örtüşmediğini de açık etmektedir.

Ahura Mazda'nın yardımcıları konumunda yer alan Ameşalar, yönetici-aracı varlıklar hiyerarşisi içinde belirli bir sıralamaya tabi tutulmakta ve her biri ifa ettikleri görev açısından aracılığın farklı bir yönünü temsil etmektedir. Bu bağlamda ilk sırada, Ahura Mazda'nın elçisi konumunda yer alan ve onun iyi düşüncesini temsil eden Vohu Manah yer almaktadır.[32]

---

[22] Yesna Heptanghaiti 35: 10; 37: 1-5; Yesna 1: 2; 3: 25; 6: 1; 13: 3; 14: 1; 17: 1; 18: 1; 56: 3-4; 57: 6, 8; 70: 1; 71: 2, 4; Yeştha 1: 32; 2: 1-3, 6-8; Visperad 3: 5; 20: 1; 23: 1; Horde Avesta 10: 3-4; 11: 6, 8; 14: 5.

[23] Böylece bizi kuşatan yeryüzüne taparız (Yesna Heptanghaiti 38: 1); sana, ey Armaiti …tapıyoruz (Yesna 16: 10).

[24] Yesna Heptanghaiti 35: 1, 3, 5, 7-8, 10; 40: 2; 41: 1; Yesna 3: 1; 4: 2, 4, 7, 9, 15; 7: 6; 35: 10; 22: 1, 66: 1; Yeştha 1: 22; 3: 18-19; Vendidad 18: 24; Visperad 1: 4; 2: 6; 5: 1; 11: 1; Horde Avesta 5: 1, 4-5; 14: 5; 11: 2, 9, 12.

[25] Yesna 55: 4; 68: 22; Vendidad 19: 11.

[26] Gatha 29: 11; 30: 10; 43: 16; 44: 3-7, 9; 46: 16; 49: 10; 51: 4, 18; Yesna 20: 3; Yeştha 1: 25; 3: 3; 13: 3; 19: 8. Horde Avesta 5: 1. Vendidad 19: 33, 36.

[27] Gatha 29: 4; 31: 21; 33: 8-9; 43: 10; Yesna 5: 4; 10: 9; 59: 33; Yeştha 4: 1; 19: 16-18; 13: 83-85; Horde Avesta 10: 5; 14: 5-6

[28] Gatha 32: 2; 46: 17; 47: 3; Yesna 10: 9; Mihrdād Mihrīn, *Āyīn-i Rāstī: Yektāperestī-yi Zertoşt* (Tahrān: İntişārāt-i Fravahar, 1361), 24; *Gāthā: Kohenterīn Beḫş-i Avestā*, 472, 580; *Gathas*, V.I 132, V.II 193; *The Gāthās of Zarathustra*, çev. Stenley Insler (Leiden: Brill, 1975), 45.

[29] Yeştha 1: 1-3.

[30] Yesna 52: 4; 58: 1-3.

[31] Ahura Mazda, 'Vohu Manah'ın babası' (Gatha 31: 8; 45: 4); Ahura Mazda'nın eşi (Yeştha 17: 16; Visperad 3: 4); Ahura Mazda'nın kızı, yeryüzü kızı (Gatha 45: 4; Vendidad 19: 13, 16).

[32] Vohu Manah terimi; 'iyi, kutsal' anlamındaki Vohu ile 'düşünce, akıl' manasına gelen manah sözcüklerinden oluşmakta ve genellikle 'iyi düşünce', 'kutsal akıl' şeklinde tercüme edilmektedir. Bk. J. Narten - Ph. Gignoux, "Bahman", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 20 Şubat 2024); Celīl Dustḫāh, "Yād-dāşthā-i Avestā", *Avestā: Kohenterīn Sorudhā ve Metinhā-i Īranī-II* (Tahran: İntişārāt-i Morvārīd, 1394), 952; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 22, 27; Uşīderī, *Danīşnāme*, 182, 473, 474.

Metinlerde 'Ahura Mazda'nın iyi düşüncesi'[33] şeklinde tasvir edilen Vohu Manah'ın en temel sorumluluğu, Ahura Mazda'nın buyruklarını Zerdüşt'e iletmektir.[34] Vohu Manah'ın Zerdüşt'e ilahî buyrukları getirmesi, İslam dinindeki Cebrail ya da vahiy meleği benzeri bir işleve sahip olduğunu göstermekte; böylelikle melekvâri bir varlık şeklinde algılanmasına zemin hazırlamaktadır.[35]

İkinci sırada Ahura Mazda'nın hakikatini sembolize eden Aşa Vahişta bulunmaktadır.[36] Aşa Vahişta, Ahura Mazda'nın belirlediği ezeli ve değişmez kabul edilen kozmik yasayı temsil etmektedir. Bu nedenle söz konusu yasa 'Aşa yasası' ya da 'hakikat/doğruluk yasası' olarak adlandırılmaktadır.[37] Ahura Mazda'nın tanrısal yasasını temsil etmesinden dolayı Aşa Vahişta, daha çok kozmik düzenin koruyucusu olarak belirginleşmektedir. Ahura Mazda'nın irade ettiği şeylerin bile bu yasaya göre gerçekleştiği vurgulanmaktadır.[38] Üçüncü sıradaki Ahura Mazda'nın kudretini[39] ve egemenliğini[40] temsil eden Kşatra Vairya, tanrısal egemenliğin/kudretin yürütücüsü,[41] Ahura Mazda'nın mutlak egemenliğini insan ve evren düzlemine taşıyan aracı varlık sayılmaktadır.[42] Ayrıca Kşatra Vairya, maddi dünyada gücün ve egemenliğin sembolü kabul edilen metal/demirle ilişkilendirilerek metallerin koruyucusu olarak da tanıtılmaktadır.[43] Dördüncü olarak Spenta

---

33 Gatha 32: 2.

34 Gatha 43: 11; 44: 7-15; Yeştha 19: 46; Hinnells, *Şināẖt-i Esātīr-i Īrān*, 72.

35 Jāleh Āmuzgār - Ahmed Tefazzolī, *Osture-i Zindegī-yi Zertoşt* (Tahrān: Neşr-i Çeşmeh, 1389), 82-84; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 77.

36 Rahim Afifi, *Esātīr ve Ferheng-i Īrān der Neviştehā-yī Pehlevī* (Tahran: İntişârât-i Tūs, 1383), 432. Gatha ve Avesta'da Aşa Vahişta (Av. Aša Vahištā) terkibinin ilk bileşeni olan Aşa, 'hakikat, doğruluk, yasa, kanun, saflık' gibi anlamlar taşımaktadır. Terkibin ikinci unsuru Vahişta ise yüceltme bildiren bir sıfat olarak 'daha iyi, en iyi, en yüce, en kutsal' anlamlarına gelmektedir. Bu doğrultuda Aşa Vahişta, 'en iyi hakikat/doğruluk' (Gatha 28: 8) ya da 'Ahura Mazda'nın en yüce hakikati' (Gatha 46: 9) gibi bir anlam ihtiva etmektedir. *Gāthā: Kohenterīn Beẖş-i Avestā*, 534, 556; M. Boyce, "Ardwahišt", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 21 Şubat 2024); Uşīderī, *Danīşnāme*, 92-93; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 78-79; İrach J. S. Taraporewala, *Zerdüşt Dini Zerdüşt'ün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm Maniheizm Mazdakizm*, çev. Nice Damar (İstanbul: Avesta Yayınları, 2011), 62.

37 Yeştha 3: 1-2.

38 Gatha 28: 8; 29: 7; 47: 2. Hinnells, *Şināẖt-i Esātīr-i Īrān*, 76-77; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 78-79.

39 Gatha 31: 21; 32: 2; 34: 5, 15; 49: 5; 53: 9.

40 Yesna 15: 2; 18: 1; 19: 14; 65: 16; Horde Avesta 14: 5; Afifi, *Esātīr ve Ferheng-i Īrān*, 567.

41 Kşatra Vairya (Av. H̱šaθra Vairya) terkibinin ilk unsuru olan Kşatra, 'kudret, egemenlik, tanrısal güç, ilahi egemenlik'(Mihrīn, *Āyīn-i Rāstī*, 24.) anlamlarını; ikinci unsur Vairya ise 'seçkin, en iyi, arzu edilen' gibi anlamları karşılamaktadır. Bu bağlamda Kşatra Vairya, genellikle 'iyi ve faydalı egemenlik' (Gatha 28: 3, 9; 30: 8; 31: 6; 32: 6; 33: 13; 34: 10; 43: 13; 48: 8; 49: 8; 51: 1; Yesna Heptanghaiti 40: 1-2) 'arzu edilen egemenlik' (Gatha 28: 5; 29: 9-10; 31: 4; 34: 5; 45: 9), 'iyi egemenlik' (Yesna Heptanghaiti 35: 10; 37: 1-2) 'seçkin hükümdarlık' şeklinde tercüme edilmektedir. Metinlerde Kşatra, iyi egemenliği karşılaması yanında kötü egemenlik içinde kullanılmaktadır (YG. 32: 12). Dolayısıyla Kşatra'nın hem olumlu hem de olumsuz anlamda hakimiyet ve gücü tanımlamak için kullanıldığı ifade edilmektedir. Bk. William W. Malandra, "Šahrewar", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 22 Şubat 2024); *Gathas*, V. I, 125; *Gāthās*, 35; Purdāvūd, *Yād-dāşthā-i Gāthā*, 8; Uşīderī, *Danīşnāme*, 349, 361; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 81-82.

42 Malandra, "Šahrewar"; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 36-37; Uşīderī, *Danīşnāme*, 349; Hinnells, *Şināẖt-i Esātīr-i Īrān*, 74.

43 Yeştha 2: 2; 10: 125; Vendidad 9: 10; 16: 6; 17: 6; Visperad 20: 1. Malandra, "Šahrewar".

Armaiti, Ahura Mazda'nın merhamet ve sevgisini,[44] ona bağlılığı[45] temsil etmektedir.[46] Beşinci ve altıncı sırada ise maddi dünyada sağlık ve uzun yaşamla ilişkilendirilen Haurvatat ve Ameretat ikilisi yer almaktadır.[47] Avesta'da Haurvatat ve Ameretat, çoğunlukla birlikte anılan ikili Ameşa Spentalar olarak karşımıza çıkmaktadır.[48] Mecūsī gelenekte bu ikili, sırasıyla tanrının mükemmellik/bütünlük ve ezelilik/ölümsüzlük vasıflarını temsil eden aracılar olarak tanıtılmaktadır.[49]

3. Evren-Ameşa Spentalar İlişkisi: Tanrısal Yasa, Kozmik Düzen ve İşleyişi

Mecūsī gelenekte aracı varlıkların yöneticileri konumunda yer alan Ameşa Spentalar, evrenin yaratılışında doğrudan rol almamakla birlikte evrende düzenin kurulması, sürdürülmesi ve kötülüğe karşı korunması sürecinde Ahura Mazda'nın yanında yer almaktadırlar. Bu bağlamda Ahura Mazda'nın iradesinin yansıması olan tanrısal yasayı temsil eden ve 'en iyi egemenlik sahibi' şeklinde anılan[50] Ameşalardan Aşa Vahişta'nın evrenin yaratılış ve işleyişinde belirleyici olan bir aracı varlık olduğu görülmektedir.[51] Aynı şekilde Kşatra Vairya'nın tanrısal egemenliğin yeryüzünde tesis edilmesine aracılık ettiği belirtilmektedir.[52] Böylece tanrısal yasa ve egemenlik, yalnızca göksel bir ilke olarak kalmamakta; Ameşa Spentalar aracılığıyla maddî dünyada süreklilik kazanan bir yapıya dönüşmektedir.

Ameşa Spentalar'ın Güneş, Ay, yıldızlar; gece-gündüz döngüsü; rüzgâr ve bulutlar gibi unsurların hareketi ve işleyişinde;[53] mevsimler, yağış, soğukluk ve sıcaklık gibi iklimsel olayların belirli bir denge ve düzen içinde devam etmesinde Ahura Mazda'ya yardımcı oldukları ifade edilmektedir.[54] Ayrıca Ameşalar; suların sevk ve idaresinde; tarım alanlarının,

---

44 *Gāthā: Kohenterīn Beḫş-i Avestā*, 524; Uşīderī, *Danīşnāme*, 317.

45 Gatha 43: 15; *Gāthā: Kohenterīn Beḫş-i Avestā*, 508; Mihrīn, *Āyīn-i Rāstī*, 25; *Gatalar*, 27.

46 Spenta Armaiti (Av. Spənta Ārmaiti) terkibi; 'kutsal, yüce, cömert' anlamlarına gelen Spenta ile 'dindarlık, takva, adanmışlık, merhamet, tevazu ve sevgi' gibi anlamlar taşıyan Armaiti sözcüklerinden oluşmaktadır. Bu bağlamda terkip, çoğunlukla kutsal dindarlık/adanmışlık, yüce ilahi sevgi/merhamet şeklinde tercüme edilmektedir. Bk. Gatha 28: 3, 7; 30: 7; 31: 4, 9, 12; 33: 13; 34: 9, 10; 49: 2; 51: 4, 11; Purdāvūd, *Yād-dāşthā-i Gāthā*, 144; Afifi, *Esātīr ve Ferheng-i Īrān*, 553; Uşīderī, *Danīşnāme*, 97, 317, 427; M. Boyce, "Armaiti", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 22 Şubat 2024); Boyce, "Aməša Spənta".

47 Haurvatat (Av. Haurvatāt); 'mükemmellik, bütünlük' anlamına gelmekte; sağlık ve refah ile ilişkilendirilmektedir. Ameretat (Av. Amərətāt) ise 'ölmemek, ölümsüzlük, ezelilik' gibi anlamlara gelmekte; uzum yaşamı temsil etmektedir. Bk. M. Boyce, "Amurdād", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 23 Şubat 2024); Antonio Panaino, "Hordād", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 23 Şubat 2024); Uşīderī, *Danīşnāme*, 121, 484; Rezī, *Teālīm-i Zertoşt*, 95-96; Alī Ekber Caferī, *Zertoşt ve Dīn-i Behī* (Tahrān: İntişārāt-i Cāmī, 1385), 148; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 80.

48 Panaino, "Hordād"; Boyce, "Amurdād"; Purdāvūd, *Yād-dāşthā-i Gāthā*, 106-107; Rezī, *Teālīm-i Zertoşt*, 95.

49 *Yeşthā I*, 95; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 39; Uşīderī, *Danīşnāme*, 121, 253; Rezī, *Teālīm-i Zertoşt*, 95; Mihr, *Felsefe-i Zertoşt*, 16; Afifi, *Esātīr ve Ferheng-i Īrān*, 441-442, 497; Hinnells, *Şināḫt-i Esātīr-i Īrān*, 75; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 80.

50 Yesna Heptanghaiti 35: 5.

51 Gatha 30: 1; 43: 6; Yesna 58: 4; 60: 2; Visperad 3: 4.

52 Gatha 31: 16; 34: 3.

53 Vohu Manah için bk. Gatha 44: 4; Narten - Gignoux, "Bahman". Aşa için bk. Gatha 44: 2-6.

54 Gatha 33: 10; 43: 6; Yesna 27: 10; 65: 12-14; Yeştha 7: 3; Horde Avesta 4: 4; Visperad 22: 1.

bitkilerin ve otlakların verimli olmasında;[55] faydalı hayvanların korunması ve soyun devamını sağlamada işlevsel bir rol üstlenmektedirler.[56] Bu sebeple onlar; maddi ve manevi yaratılışın, tarım alanlarının ve faydalı hayvanların koruyucuları olarak betimlenmektedirler.[57] Bu koruyuculuk misyonu, her Ameşa'nın belirli bir kozmik unsurla ilişkilendirilmesiyle somutlaşmaktadır. Vohu Manah, insan ve faydalı hayvanların koruyucusu; Aşa, ateşin koruyucusu,[58] hakikat ve kozmik yasanın teminatı; Kşatra, metalin koruyucusu, tanrısal irade ve egemenliğin sorumlusu sayılmaktadır. Armaiti, yerin/toprağın koruyucusu; Haurvatat, suların koruyucusu; Ameretat ise bitkilerin koruyucusu olarak tasvir edilmektedir.[59]

Kozmik düzlemde Ameşa Spentalar'ın üstlendikleri en belirleyici rol, maddî ve manevî âlemde kötücül varlıklarla mücadele etmektir. Metinlerde onların kötülüğün kaynağı Angra Mainyu (Ehrimen) ve soyut kötücül varlıklar olan Div'lerle (Av. *daēva*, Ph. *daiva*, *dēv*, Far. *dīv*)[60] savaştığı, evreni ve insanı bu yıkıcı güçlere karşı koruduğu vurgulanmaktadır.[61] Her bir Ameşa'nın özel olarak karşıtı/rakibi olduğu Div ile mücadele ettiği;[62] evrenin yenilenmesi/Fraşegird sürecinde rakibini ortadan kaldıracağı düşünülmektedir.[63] Bu bağlamda Vohu Manah'ın karşıtı olan kötü düşünce Div'i Aka Manah'ı yok edeceği

---

55 Yesna 72: 6; Horde Avesta 5: 1. Vohu Manah için bk. Gatha 29: 7-8, 10; 33: 6. Aşa için bk. Gatha 48: 6; Yesna 71: 25. Kşatra içinbk. Gatha 45: 9; 48: 11-12;*Gāthā: Kohenterīn Beẖş-i Avestā*, 526-527, 552. Armaiti için bk. Gatha 48: 5, 11; *Gāthā: Kohenterīn Beẖş-i Avestā*, 549.

56 Faydalı hayvanların koruyucusu Vohu Manah için bk. Gatha 46: 7; 50: 1-2. Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 29. Aşa için bk. Gatha 29: 7, 10; 44: 18. Purdāvūd, *Yād-dāşthā-i Gāthā*, 52. Kşatra için bk. Gatha 45: 9; 48: 11;*Gāthā: Kohenterīn Beẖş-i Avestā*, 526-527, 552. Armaiti için bk. Vendidad 2: 10, 14, 18.

57 *Gāthā: Kohenterīn Beẖş-i Avestā*, 552.

58 Ahura Mazda'nın sonsuz ışığını temsil eden, 'Mazda'nın oğlu, Mazda'nın ateşi' (Gatha 31: 6; 46: 7; 51: 9) şeklinde tanımlanan ve onun yeryüzündeki veçhesi sayılan ateş (Av. Āṯār, Ph. Azer), Aşa tarafından korunmaktadır (Gatha 43: 4; 34: 4). Bunun için Aşa Vahişta, 'ateşin koruyucu gücü' olarak tasvir edilmektedir. Bk. Afifi, *Esātīr ve Ferheng-i Īrān*, 432; Ayrıca Aşa Vahişta'nın ateşle ilişkisi hakkında bk. Hayrettin Kızıl, *Mecusilikte Ateş Sembolü* (Diyarbakır: A Grafik, 2012), 137-157.

59 Boyce, "Aməša Spənta"; *Gāthā: Kohenterīn Beẖş-i Avestā*, 83; Mihr, *Felsefe-i Zertoşt*, 22; Mihrīn, *Āyīn-i Rāstī*, 26.

60 Jean Kellens - Clarisse Herrenschmidt, "Daiva", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 11 Nisan 2026).

61 Yesna 58: 5; Yeştha 19: 15-18; Visperad 24: 3.

62 Ameşa Spentalar'ın mücadele ettiği Div'ler şöyle sıralanmaktadır: Vohu Manah, Aka Manah'a (Zamyad Yeşt/19: 46); Aşa, Druj'a (Urdibeheşt Yeşt/3: 14, 17) ve İndra'ya (Vd.10: 9-10); Kşatra, Saurva (Vd.10: 9-10) ve Duş-kşatra'ya (kötü egemenlik); Armaiti, Naonghas/Taromad'a (inançsızlık); Haurvatat, Zairiç'e (susuzluk); Ameretat, Tairiç'e (açlık) (Zamyad Yeşt/19: 96-97) karşı mücadele etmektedir. Bk. Vd: 10: 9-10; *Avestā IV: Visperad, H̱ordeh Avestā, Vendidād*, çev. İbrāhīm Purdāvūd (Tahran: İntişārāt-i Nigāh, 1394), 608-609; Alıcı, *Kadim İran'da Din*; B. Schlerath - P. O. Skjærvø, "Aša", *Encyclopædia Iranica* (Erişim 19 Şubat 2024).

63 Bu makale, Gatha ve Avesta örnekliğinde aracı varlık konusunu işlese de Ameşa Spentalar'ın kötülükle mücadeledeki rollerinin tarihsel süreç içinde daha somut bir zeminde ve detaylı olarak ele alındığını göstermek adına Zend metinlerine atıf yapmak yerinde olacaktır. Bu metinlerde Ohrmazd'ın en yakın yardımcıları olarak tasvir edilen Ameşa Spentaları, yarattığı bu her varlık kategorisinin destekçisi ve koruyucusu olarak görevlendirdiği aktarılmaktadır. Bu bağlamda gökyüzünü Šehriver'e, suyu Hordād'a, yeryüzünü/toprağı Spendārmaz'a, bitkiyi Amurdād'a, hayvanları Behmen'e, ateşi Ardvahišt'e emanet etmekte; insanı ise bizzat kendisi korumaktadır. Zira Ehrimen'in karşı yaratımı bağlamında Aka Manah'ın hayvanlara, İndra'nın ateşe, Saurva'nın gökyüzüne, Naonghas-Tarōmad'ın yeryüzüne, Tairiç'in sulara, Zairiç'in bitkilere, Ehrimen'in ise bizzat insana yönelik kötü ve yıkıcı müdahalelerde bulunacağı belirtilmektedir. Bk. *Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn*, çev. Behramgore Tehmuras Anklesaria (Bombay: Rahnumae Mazdayasnan Sabha, 1956), (Bd. 1: 53-55), 17-19.

belirtilmektedir.[64] 'Maddi ve manevi yaratılışın efendisi' şeklinde anılan Aşa Vahişta'nın[65] kozmik düzeni tehdit eden ve kaosa neden olan Angra Mainyu'ya karşı Ahura Mazda'nın yanında durduğu,[66] özellikle yasayı bozan ve düzensizliğe neden olan yalan Div'i Druj'u ortadan kaldırmaya[67] ve dünyayı kötülükten arındırmaya çalıştığı vurgulanmaktadır.[68] Kşatra Vairya'nın Angra Mainyu'nun kötü egemenliğini temsil eden Div Saurva'ya karşı mücadele ederek[69] tanrısal egemenliği kalıcı hale getirmeye çalıştığı,[70] kötülüğün etkisini azaltarak maddi dünyada adaletsizliğin ve felaketlerin oluşmasına karşı aktif bir rol aldığı aktarılmaktadır.[71] Böylece tanrısal egemenlik sadece göksel bir gerçeklik olarak kalmamakta; Kşatra Vairya aracılığıyla dünyada etkinleşen, kötülüğü sınırlayan ve düzeni güçlendiren bir hâkimiyet biçimine dönüşmektedir.

Benzer şekilde Ahura Mazda'nın yardımcıları olarak Haurvatat ve Ameretat'ın da kötülüğün ortadan kaldırılmasına yönelik kozmik mücadelede yer aldıkları, yeryüzünde düzeni ve huzuru tesis etmeye çalıştıkları belirtilmektedir.[72] Metinlerde bu ikilinin açlık ve susuzlukla ilişkilendirilen Div'lerle mücadele ettiği; kıtlık ve kuraklığa karşı doğal yaşamı, suları ve bitkileri koruduğu ifade edilmektedir.[73] Bu çerçevede Haurvatat'ın susuzluk/kuraklık Div'i Tairiç'e (Av. Taurvī)[74] karşı suları; Ameretat'ın ise açlık/kıtlık Div'i Zairiç'e (Av. Zairiča)[75] karşı bitkileri koruduğu aktarılmaktadır.[76] Haurvatat ve Ameretat'la ilişkilendirilen su ve bitkilerin canlı yaşamı, sağlık ve bereket açısından vazgeçilmez oluşu, bu iki varlığın yalnızca koruyucu değil; aynı zamanda sağlık ve uzun yaşamın sürekliliğini sağlayan aracılar olarak kavranmasını mümkün kılmaktadır. Netice itibarıyla Ameşa Spentalar'ın evrende tanrısal yasanın icrası ve bu yasanın sürdürülmesi için kötülükle mücadele ettikleri anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Ameşa Spentalar; havanın, yerin, suyun, bitkilerin ve hayvanların kozmik düzene uygun olarak varlığını devam ettirmesi amacıyla çeşitli görevler üstlenen aracı varlıklar şeklinde konumlanmaktadırlar.

Evrenin bir parçası olması hasebiyle insanın Ameşa Spentalar'la ilişkisine de bu başlık altında değinilmesi gerekirdi. Ancak yaratılışın en mükemmeli olması ve kötülüğün asıl hedefi konumunda bulunması nedeniyle insan bahsini müstakil bir başlıkta ele almak daha isabetli olacaktır.

---

[64] Zamyad Yeşt/19: 46; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 122.
[65] Yeştha 13: 91.
[66] Gatha 48: 9; Yeştha 3: 17; V. 19: 2.
[67] Gatha 30: 8; 48: 2; 51: 13; Yesna 60: 8-9; 72: 5; Yeştha 3: 7-17; Boyce, "Ardwahišt"; Taraporewala, *Zerdüşt Dini*, 43.
[68] Gatha 29: 2-3.
[69] Vd. 10: 9; İhsan Behrāmī, *Ferheng-i Vājehā-yī Avestāī-III*, ed. Ferīdun Cüneydī (Tahran: Neşr-i Belh, 1369), 1396; *Yeşthā I*, 93.
[70] Mihrīn, *Āyīn-i Rāstī*, 25.
[71] Yesna 27: 4; 60: 2; Caferī, *Zertoşt ve Dīn-i Behī*, 141-142.
[72] Yeştha 4: 1-2, 10-11; Caferī, *Zertoşt ve Dīn-i Behī*, 147; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 39.
[73] Yeştha 19: 96.
[74] Vd. 10: 10; 19: 43; İhsan Behrāmī, *Ferheng-i Vājehā-yī Avestāī-II*, ed. Ferīdun Cüneydī (Tahran: Neşr-i Belh, 1369), 606-607.
[75] Vd. 10: 10; 11: 9, 12; 19: 43; Behrāmī, *Ferheng-II*, 551.
[76] Panaino, "Hordād".

4. İnsan-Ameşa Spentalar İlişkisi: Bireysel ve Toplumsal Düzen, Din ve Ahlak

Ameşa Spentalar, kozmik düzlemde olduğu gibi insana ilişkin boyutta da birtakım roller üstlenmektedir. Bu noktada Tanrı ile insan arasındaki ilişkide aracılık işlevinin yanı sıra ahlakî ve dinî öğretinin esas alındığı bir toplumun oluşmasında da etkin oldukları belirtilmektedir. Bu bağlamda Ameşaların; yalan, kötü düşünce, kötü söz ve kötü eylemlere karşı insanlara yol gösterme sorumluluğu bulunmaktadır. Mecūsī metinlerinde Ameşa Spentalar'ın bu işlevlerini yerine getirmek amacıyla yeryüzüne indikleri belirtilmektedir.[77] Bu işlevlerin başında 'Tanrı'nın emir ve yasaklarının insanlara iletilmesi' gelmektedir.[78] Tanrısal bilginin ve hikmetin kaynağı olan[79] Vohu Manah'ın Tanrı ile Zerdüşt arasında elçilik yaparak diğer Ameşalarla birlikte tanrısal öğretinin insanlara aktarılmasında aracı oldukları görülmektedir.[80] Bunun yanı sıra Ameşaların insanların dua ve isteklerini Tanrı'ya ulaştırarak karşılığın verilmesine aracılık ettikleri ifade edilmektedir.[81] Bu durum, elçilik görevinin çift yönlü biçimde işlendiğini göstermektedir.

Ameşa Spentalar'ın doğru inanç ve dinî öğretiye göre yaşama konusunda rehberlik ettikleri ifade edilmektedir.[82] Bu bağlamda Vohu Manah'ın insanı hakikate ve Tanrı'ya yaklaştırdığı, insanın iyi ve kötüyü idrak etmesine aracılık ettiği vurgulanmaktadır. [83] Vohu Manah, insanları iyi ve kötü konusunda bilinçlendirerek[84] onların Ahura Mazda'nın buyruklarına uygun bir yaşam sürmelerine destek olmaktadır.[85] Bu durum Vohu Manah'ın insanlara zihinsel açıdan sağlıklı ve bilinçli olma noktasında yardım ettiğini göstermektedir.[86] Benzer şekilde Aşa'nın da doğru inancı göstererek[87] insanın yanlış/kötü inanç ve davranışlardan uzaklaşıp;[88] Ahura Mazda'ya itaat etme ve iyiye yönelmesine rehberlik ettiği vurgulanmaktadır.[89] Nitekim doğru ile yanlış arasında tereddüt yaşayan insanın Aşa'nın

---

77 Gatha 28: 3, 6-7; 30: 7; 31. 3-4; 33: 11, 14; 43: 1; 50: 4, 7; 51: 20; Yesna 16: 10; 21: 2; 58: 1; 71: 11; Yesna Heptanghaiti 35: 5; Horde Avesta 3: 3; 14: 5. Uşīderī, *Danīşnāme*, 23, 124.

78 Gatha 33: 12; 51: 3; Yesna 70: 2; Yesna Heptanghaiti 42: 6; Horde Avesta 1: 25; Yeştha 10: 92.

79 Gatha 49: 5; *Gāthā: Kohenterīn Beḫş-i Avestā*, 556; Dustḫāh, "Yād-dāşthā-i Avestā", 952; Uşīderī, *Danīşnāme*, 182-183; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 22.

80 Aşa'nın insanlara Ahura Mazda'nın hakikatini öğretmesi (Gatha 43: 12, 14; 45: 4; 48: 3; 49: 6; Yesna 27: 10; Yeştha 13: 91; 19: 46); Spenta Armaiti'nin doğru inancı öğrettiği (Gatha 33: 13; Yeştha 10: 92); Kşatra Vairya'nın ilahi buyruk ve yasakların bilinmesine aracılık ettiği (Gatha 31. 5; 32: 2; 51: 16; Yeştha 10: 92). Haurvatat ve Ameretat'ın tanrısal öğretinin insanlara iletilmesindeki rolleri için bk. Yeştha 10: 92.

81 Gatha 28: 6-7; 34: 14-15; 43: 13; 44: 13, 16; 49: 6-7; 50: 4, 6, 11; Yesna 27: 4; Yesna Heptanghaiti 36: 4-5; 39: 4. Gatha *Gāthā: Kohenterīn Beḫş-i Avestā*, 518.

82 Gatha 31. 21; 34: 11; 43: 10-12; 44: 8; 51: 15; Yesna Heptanghaiti 35: 3.

83 Gatha 31: 17; 33: 6; 43: 11; 45: 6, 46: 14; 48: 3; 51: 16; Yesna 27: 4, 9; Yeştha 10: 92; Visperad 12: 4; *Yeşthā I*, 88-89; Dustḫāh, "Yād-dāşthā-i Avestā", 952; Uşīderī, *Danīşnāme*, 182-183; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 22-23; Taraporewala, *Zerdüşt Dini*, 56; Afifi, *Esātīr ve Ferheng-i Īrān*, 464.

84 Gatha 31. 5.

85 Gatha 43: 7-9; 46: 3; 53: 5.

86 Yesna 68: 23; 70: 5. Horde Avesta 3: 2; Mihrīn, *Āyīn-i Rāstī*, 23.

87 Gatha 34: 12; 51: 16, 18; 53: 5; Yesna Heptanghaiti 35: 3.

88 Gatha 34: 7; 44: 1; 50: 1.

89 Gatha 31: 16; 44: 1, 9; 53: 1; Yesna Heptanghaiti 36: 1; Yesna 13: 6; 27: 4; 69: 1; Visperad 2: 5.

kılavuzluğu sayesinde bu kararsızlıktan kurtulup[90] doğruyu seçebileceği;[91] yaşamını nasıl sürdürmesi gerektiğini öğrenebileceği öngörülmektedir.[92]

Ameşa Spentalar'ın rehberlik misyonu bağlamında Kşatra Vairya'nın da insanı dinî yaşantıya yönelttiği[93] ve itaat bilincini güçlendirdiği vurgulanmaktadır.[94] Böylece Kşatra Vairya, temsil ettiği Tanrı otoritesinin maddi dünyada tecelli etmesini sağlamakta; insanları ilahî düzene göre yaşamaya teşvik etmektedir. Kşatra'nın yanı sıra Spenta Armaiti'nin de insanları günaha sürükleyen eğilimlerden uzaklaştırıp iyiliğe sevk ettiği,[95] onların ahlaklı ve itaatkâr yönlerini güçlendirdiği ifade edilmektedir.[96] Bu yönüyle Spenta Armaiti'nin yalnızca sembolik bir ilke olmadığı; 'dindarlığın ilahî boyuttaki kaynağı' olarak[97] öğretinin insanlar tarafından anlaşılmasını ve benimsenmesini sağladığı anlaşılmaktadır.

Ameşa Spentalar'ın elçilik ve rehberlik özelliklerinin yanı sıra kötülükle mücadele etme görev ve sorumlulukları bulunmaktadır. Hatta elçilik ve rehberlik görevleri dahi bu işlev kapsamında değerlendirilebilir. Zira Ameşaların Tanrı'nın öğretisinin insanlara bildirmelerinin (elçilik) ve doğru yolu göstermelerinin (rehberlik) nihai amacı, kötülükle mücadele ve onu sınırlayıp ortadan kaldırmaktır. Bunun yanında kötülükle mücadelede Ahura Mazda'nın yanında yer alan Ameşa Spentalar'ın[98] metafizikî düzlemde doğrudan Angra Mainyu ve Div'lerle mücadele ettikleri;[99] maddi dünyada ise kötülüğe karşı tanrısal yardımın insanlara ulaşmasında aracı oldukları aktarılmaktadır.[100] Bazen de tanrısal yardımın bizzat kendisiymiş gibi kötülüğe karşı doğruluk/hakikat taraftarlarını (Aşāvān) ve iyi yaratılışın tamamını korudukları ve destekledikleri görülmektedir.[101] Bu durum, Ameşa Spentalar'ın insan yaşamındaki aktif işlevselliğini belirginleştirmektedir.

Yukarıda genel olarak işlevleri hakkında bilgi verilen her bir Ameşa'nın özel olarak korumakla sorumlu olduğu bir varlık kategorisinin olduğu ifade edilmektedir. Bu bağlamda insanın koruyucusu[102] olarak Vohu Manah'ın Angra Mainyu'ya karşı mücadele ettiği açığa çıkmaktadır.[103] Vohu Manah'ın insanın zihin dünyasında iyi düşünceyi hâkim kılmak amacıyla karşıtı/rakibi sayılan Aka Manah'a;[104] yalanı ortadan kaldırmak ve hakikati egemen

[90] Gatha 31. 12-13.
[91] Gatha 31: 5.
[92] Gatha 33: 6; 44: 8, 20; 46: 17; 51: 11.
[93] Gatha 34: 15.
[94] Yesna Heptanghaiti 41: 2.
[95] Gatha 31: 12; 44: 10-11; 46: 12; Yesna 27: 10; *Gāthā: Kohenterīn Beḫş-i Avestā*, 514-515; Taraporewala, *Zerdüşt Dini*, 21.
[96] Yesna 13: 6.
[97] Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 81.
[98] Yeştha 1: 27, 29, 32; Vendidad 8: 21.
[99] Gatha 28: 6; 31: 4; 33: 12; 44: 6; 49: 12; 50: 1; Yesna 8: 3; Yeştha 2: 12; Horde Avesta 9: 2.
[100] Vendidad 17: 7.
[101] Gatha 34: 7; 50: 1; Yesna 60: 5-6. Armaiti'nin Zerdüşt ve Aşavanları destekleyip güç verdiği (Gatha 33: 1-12; Yesna 27: 1-9; 47: 1). Haurvatat ve Ameretat'ın insanları zalimlerin baskı ve eziyetlerine karşı koruduğu ve Aşavan topluluğunu destekledikleri (Gatha 32: 15; 33: 8).
[102] Yesna 54: 1; Horde Avesta 3: 2.
[103] Yeştha 13: 77-78.
[104] Gatha 47: 2, 5; Yeştha 19: 46, 96. Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 27-28.

kılmak için Druj'a karşı sürekli bir savaş halinde olduğu ifade edilmektedir.[105] İnsanı korumakla mesul olan Ameşa, Vohu Manah olsa da diğer Ameşaların da bu hususta sorumlulukları bulunmaktadır. Bu noktada insan yaşamını sürdürülebilir kılan, tezyin eden tanrısal yasayı temsil etmesi bakımından Aşa Vahişta, 'en iyi yönetici'[106] olarak nitelenmektedir. Bu niteliği çerçevesinde Aşa'nın kendisinin rakibi olan, tanrısal yasa ve hakikati bozmaya çalışan Druj'a karşı mücadele ettiği ve doğruluğu güçlendirdiği ifade edilmektedir.[107] Ayrıca Aşa Vahişta diğer Ameşalarla birlikte kötülere karşı iyileri koruduğu;[108] Angra Mainyu'nun meydana getirdiği hastalık, acı, fesat, çürüme ve ölüm gibi olumsuzluklara karşı insanlara sağlık, uzun ömür verdiği belirtilmektedir.[109] Spenta Armaiti'nin kötülük ve kötücül varlıklara karşı yeryüzünde Aşa'nın temsil ettiği hakikat yasasının[110] ve toplumsal barışın tesis edilmesinde rol aldığı vurgulanmaktadır.[111] Yeryüzüyle ilişkili koruyuculuk misyonu[112] bağlamında Spenta Armaiti'nin bu rolü, tarım ve hayvancılıkla ilgili daha somut işlevlerle tamamlanmaktadır. Öyle ki onun tarım ve hayvancılıkla uğraşan çiftçiyi koruduğu;[113] sıkıntı, felaket ve kötü talihten uzaklaştırdığı aktarılmaktadır.[114] Tüm bu bilgiler ışığında Ameşa Spentalar'ın kötülüğe karşı belirgin bir biçimde sorumluluk aldıkları görülmektedir. Ameşaların kötülük karşısında üstlendikleri bu fonksiyonlar, ilahî koruma mekanizması gibi işlev gören aracı varlık kimliğini belirginleştirmektedir.

Netice itibarıyla Ameşa Spentalar'ın kozmosa ve insana yönelik sorumluluklarının çok geniş bir çerçeveye yayıldığı görülmektedir. Öyle ki Ameşalar; düşünceden eyleme, doğru/dinî bir yaşayıştan ahlakî tutuma, zihinsel gelişimden bedensel sağlık ve verimliliğe kadar uzanan çeşitli alanlarda insanı kötülüğe karşı koruyan ve rehberlik eden bir konumda bulunmaktadır. Ancak bu işlevsellik maddi dünya ve insanla sınırlı değildir. Nitekim Ameşalar, başta insan olmak üzere bütün yaratılışın ebedi kurtuluşa erişmesi amacıyla eskatolojik düzlemde de çeşitli görevler üstlenmektedir.

5. Ameşa Spentalar'ın Eskatolojik Rolleri: Yenilenme, Yargı, Kurtuluş

Gatha ve Avesta metinlerinde Ameşa Spentalar'ın evrende iyiliğin mutlak egemenliği ve insanın ebedi yaşamı elde etmesi için eskatolojik birtakım sorumluluklarından söz edilmektedir. Metinlerde Ameşaların nihai yargılamada ruhların iyi ve kötü olarak ayrışmasına, iyilerin ödüllendirilmesine, kötülerin cezalandırılmasına aracılık ettikleri dile

[105] Gatha 51: 11.
[106] Yesna 35: 5; Vendidad 10: 8; Visperad 21: 0.
[107] Yesna Heptanghaiti 35: 7-8; Yesna 27: 9; 68: 23.
[108] Kşatra için bk. Gatha 30: 7; 31: 16-21; 33: 10; 43: 14; Yeştha 1: 21. Aşa için bk. Yesna 20: 3; 71: 16; Horde Avesta 3: 2. Armaiti için bk. Vendidad 8: 21, 72: 9: 28; 10: 20; 20: 13-14; Horde Avesta 3: 3.
[109] Kşatra için bk. Yesna 68: 23; Vendidad 20: 3; Mihrīn, *Āyīn-i Rāstī*, 24. Aşa için bk. Yesna 0: 1; Yeştha 2: 2; 3: 6.
[110] Gatha 44: 6-7.
[111] Gatha 34: 11; 43: 1; 47: 3; 48: 6, 11.
[112] *Gāthā: Kohenterīn Beḫş-i Avestā*, 462, 548-554; Boyce, "Armaiti".
[113] Yeştha 1: 32.
[114] Vendidad 3: 35.

getirilmektedir.[115] Bu çerçevede Vohu Manah'ın öte dünyayı iyiler ve kötüler için düzene sokmakla görevli olduğu,[116] nihai yargılamada yargıçlık yaptığı aktarılmaktadır.[117] Aynı zamanda Aşa Vahişta'nın ve Spenta Armaiti'nin de nihai yargılamada rol aldığı belirtilmektedir.[118] Nihai yargılama sonucunda iyilerin ebedi hayatla ödüllendirilmesi; kötülerin ise karanlık ve habis olan hayatla cezalandırılması da Ameşa Spentalar aracılığıyla gerçekleşmektedir.[119]

Yargılama, ödül ve cezadaki rollerinin yanı sıra Ameşalar, ebedi kurtuluş düşüncesinde de önemli bir yerde durmaktadır. Bu bağlamda iyilerin ruhlarına eziyet etmeye çalışan Div'lere karşı bu ruhları korumaya alarak güvenli bir şekilde iyi ve kötü ruhları ayrıştıran Çinvad Köprüsünden geçirip cennete ulaştırdıkları belirtilmektedir.[120] Bunun yanı sıra metinlerde Vohu Manah'ın hem dünyevi hem de uhrevi kurtuluşta aracı olduğu,[121] insana ilettiği tanrısal öğretiye uygun yaşayan ve ona bağlı kalan kişinin kurtuluşa ereceği ifade edilmektedir.[122] Hatta kurtuluş için Ahura Mazda'nın rızasının yanı sıra elçi konumundaki Vohu Manah'ın rızasının da gerekli olduğu vurgulanmaktadır.[123] Vohu Manah'ın yanı sıra Aşa Vahişta'nın ve Spenta Armaiti'nin de öte dünya kurtuluşu için aracılık ettikleri ifade edilmektedir.[124] Öte dünya tasavvurundaki bu nitelik ve işlevler, Ameşaların yeryüzünde olduğu gibi mutlak kurtuluşa götüren eskatolojik rehber, koruyucu-aracı varlıklar olduğunu ortaya koymaktadır.

Netice itibarıyla yukarıda aktarılan bilgiler ışığında, Ameşa Spentalar'ın Tanrı-evren ve Tanrı-insan arasında ve öte dünyaya ilişkin çok yönlü ve işlevsel konumda bulunan aracı varlıklar şeklinde tasavvur edildiğini göstermektedir. İşlevleri ve özellikleri sebebiyle Ameşa Spentalar; övülen hem maddi dünyada hem de öte dünyada mutluluğa ve ebedi saadete

---

[115] Gatha 30: 7; 33: 11-12; 44: 6; 34: 11-14; 43: 16; 45: 10-11; 47: 1, 6; 48: 1-2; 50: 3; 51: 9, 13-15, 20-21; Yesna Heptanghaiti 39. 3; Yesna 68: 24; Yeştha 4: 7-8; Vendidad 10: 4, 8; Visperad 11: 12; Horde Avesta 5: 14; 9: 1. Vohu Manah için Yesna 24: 9; 27: 5, 8, 10; Vendidad 10: 12; 11: 14.

[116] Gatha 30: 8; 31: 6. Vohu Manah'ın bu işlevinden dolayı Ahura Mazdā'nın egemenliğinde bulunan öte dünya alemine "iyi düşünce mekânı", "iyi düşünce egemenliği" denilmektedir. Bk. Gatha 32: 15; 33: 3, 5; 34: 11; 46: 16; *Gathas*, V.I, 136; *Gāthās*, 51.

[117] Gatha 46: 9.

[118] Aşa'nın nihai yargılamadaki rolü için bk. Gatha 44: 18; 50: 5; *Gāthā: Kohenterīn Beḫş-i Avestā*, 564. Armaiti'nin iyi ve kötünün ayrışması ve yargılamadaki rolü için bk. Gatha 30. 7.

[119] Vohu Manah'ın ödüllendirmedeki rolü için bk.Gatha 33: 11; 51: 7. Vohu Manah'ın cezalandırmadaki rolü için bk. Gatha 34: 14; 43: 16; 44: 6; 46: 18; 48: 8; 53: 4. Aşa'nın ödül ve ceza verilmesinde rol alması için bk. Gatha 31: 22; 33: 11; 34: 11; 48: 1-2; 49: 8-9; 50: 3-4; 51: 10; Yesna 27: 8; 54: 1; 68: 24; 69; 1-3; Yeştha 1: 22. Kşatra'nın iyilere ödül verilmesindeki rolü için bk. Gatha 50: 3; *Gāthā: Kohenterīn Beḫş-i Avestā*, 562-563. Kşatra'nın kötülerin cezalandırılasındaki rolü için bk. Yesna 27: 8, 10; 68: 24; Vendidad 10: 12; 11: 14; Gatha 31: 21; 33: 11; 43: 4-6; 45: 7; 47: 1; *Gāthā: Kohenterīn Beḫş-i Avestā*, 488, 542. Armaiti'nin ödül ve ceza verilmesindeki rolü için bk. Gatha 33: 11; 43: 6; 47: 1, 6; Yesna 27: 8; 68: 24. Haurvatat ve Ameretat'ın ödül ve cezadaki rolleri için bk. Gatha 31: 21; 32: 15; *Gāthā: Kohenterīn Beḫş-i Avestā*, 480; Purdāvūd, *Yād-dāşthā-i Gāthā*, 169.

[120] Gatha 46: 10; 50: 4-5; 51: 1-2, 7; Visperad 11: 20. Armaiti'nin iyi ruhların cennete ulaşmasındaki rolü için bk. Gatha 33: 11; 51: 20-21; Vendidad 19: 31-32. Haurvatat ve Ameretat'ın iyi ruhları cennete ulaştırmadaki rolleri için bk. Vendidad 19: 31-32.

[121] Gatha 34: 12-13; 51: 2, 16; Yeştha 1: 20; 19; 46; Vendidad 19: 31-32.

[122] Gatha 49: 3, 5; 50: 8.

[123] Gatha45: 9.

[124] Aşa'nın kurtuluş aracı olduğu Yesna 15: 2; 18: 8; 71: 16; Yeştha 3: 3; Visperad 12: 4. Armaiti'nin kurtuluşa aracılık ettiği Gatha 49: 5, 10.

erişmek amacıyla dua edilen[125] ve kendilerinden yardım istenilen[126] varlıklar olarak telakki edilmektedir.

Sonuç

Bu makalede Ameşa Spentalar, Mecūsī teolojisinde aracı varlık tasavvuru bağlamında ele alınmıştır. Burada Ameşa Spentalar'a ilişkin oluşan kanaat ve edinilen tespitleri şöyle sıralamak mümkündür:

- Gatha ve Avesta'ya göre Ameşa Spentalar'ın çok yönlü bir mahiyete sahip olduğu görülmüştür: Bir yandan Tanrı Ahura Mazda'nın niteliklerini ifade eden soyut kavramsallaştırmalar oldukları, diğer yandan göksel/ilahî mekânda Tanrı'ya en yakın konumda bulunan ve onun adına hem maddi hem de manevi âlemde faaliyet yürüten yardımcı veya idareci varlıklar gibi tasvir edildikleri tespit edilmiştir.

- Ameşa Spentalar'ın aracılık fonksiyonu, öncelikle Ahura Mazda ile insan arasındaki ilişki üzerinden açıklanmıştır. Buna göre Ameşa Spentalar, ilahî mesajın insanlara ulaştırılmasına katkı sağladıkları; böylece insanı doğru inanç ve doğru yaşam yoluna yönelten bir aracı-rehberlik işlevi üstlendikleri anlaşılmıştır.

- Ameşa Spentalar'ın koruyuculuk fonksiyonu bağlamında Angra Mainyu, Aka Manah ve Druj gibi Div'lerle mücadele ederek insanların yalan ve kötü düşünceye kapılmasına engel oldukları vurgulanmıştır.

- Ameşa Spentalar'ın, koruyuculuk ve kötülükle mücadelesinin yalnızca ahlaki bir düzlemde değil, yeryüzü hayatının sürekliliğini ilgilendiren alanlarda ve kozmik düzlemde de icra edildiği görülmüştür. Bu kapsamda onların yeryüzünde düzen ve huzuru tesis etmek; zirai hayatta ve hayvancılıkta bereketi sağlamak amacıyla kötücül varlıkların sebep olduğu karışıklık, kargaşa, hastalık ve felaketleri bertaraf etmek için çabaladıkları aktarılmıştır. Bu yönüyle Ameşa Spentalar, kozmik düzeni koruyan ve sürdüren ilahî varlıklar olarak görünür hâle gelmiştir.

- Ameşa Spentalar'ın ilahî adaletin tecellisinde birtakım sorumluluklar üstlendikleri aktarılmıştır. Bu varlıkların maddi dünyada iyilere huzur ve mutluluğun bahşedilmesi; kötülere ise acı ve ızdırapla dolu bir yaşamın sunulmasına aracılık ettikleri anlaşılmıştır. Aynı işlevi öte dünya tasvirlerinde de sürdürdükleri; iyi ruhlara ödül, kötü ruhlara ise ceza verilmesine aracılık ettikleri tespit edilmiştir.

- Ameşa Spentalar'ın maddi dünyanın yanı sıra eskatolojik düzlemde de ilahî adaletin tecelli etmesine aracılık ettikleri görülmüştür. Bu bağlamda ölümden sonra kötülerin ruhlarının cezalandırılmasında, iyilerin ruhlarının ödüllendirilmesinde rol aldıkları ve iyi ruhlara cennete yöneliş sürecinde eşlik ettikleri belirtilmiştir.

Bu bulgular ışığında, Ameşa Spentalar'ın Mecūsī teolojisinde Tanrı Ahura Mazda'nın niteliklerini temsil eden kavramsal yapıların ötesinde, tanrısal iradenin evren, insan ve eskatoloji ekseninde icra edilmesinde rol alan; aracılık, rehberlik, koruyuculuk gibi çeşitli görevler üstlenen aracı-koruyucu varlıklar oldukları gözlenmektedir. Ancak Ameşa Spentalar,

[125] Gatha 28: 2-3, 9; 33: 14; 34: 6; 50: 9-10.
[126] Gatha 30: 7; 33: 11; 43: 1.

işlevleri açısında aracı-koruyucu varlık kategorisinde değerlendirilse de bu varlıkların mahiyetinin melek tasavvuruyla tam örtüşmeyen özgün bir teolojik çerçeveye dayandığı öngörülmektedir.

Kaynakça

Afifi, Rahim. *Esātīr ve Ferheng-i Īrān der Neviştehā-yī Pehlevī*. Tahran: İntişârât-i Tūs, 1383.

Alıcı, Mehmet. *Kadim İran'da Din: Mecūsī Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi*. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2021.

Āmuzgār, Jāleh - Tefazzolī, Ahmed. *Osture-i Zindegī-yi Zertoşt*. Tahrān: Neşr-i Çeşmeh, 1389.

Āştīyānī, Celāleddīn. *The Ideal of Man: Analysis of Ideas Zarathushtra*. çev. Mamak Nourbakhsh. Tehran: Şirket-i Sihāmī İntīşār, 2002.

Āştīyānī, Celāleddīn. *Zertoşt: Mazdāyesnā ve Hokumet*. Tahrān: Şirket-i Sihāmī İntīşār, 1394.

Avestā IV: Visperad, Ḫordeh Avestā, Vendidād. çev. İbrāhīm Purdāvūd. Tahran: İntişārāt-i Nigāh, 1394.

Avesta.org. "Angels in Zoroastrianism". Erişim 15 Şubat 2024. http://www.avesta.org/angels.html

Avestā: Kohenterīn Surudhā ve Metinhā-i Īranī-I-II. çev. Celīl Dustḫāh. Tahran: İntişārāt-i Morvārīd, 1394.

Avesta: Zerdüştîlerin Kutsal Metinleri. çev. Mehmet Emin Sular. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.

Behrāmī, İhsan. *Ferheng-i Vājehā-yī Avestāī-II-III*. ed. Ferīdun Cüneydī. Tahran: Neşr-i Belh, 1369.

Boyce, M. "Amurdād". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 23 Şubat 2024. http://www.iranicaonline.org/articles/amurdad-pahl

Boyce, M. "Ardwahišt". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 21 Şubat 2024. https://www.iranicaonline.org/articles/ardwahist-av

Boyce, M. "Armaiti". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 22 Şubat 2024. https://www.iranicaonline.org/articles/armaiti

Boyce, M. *Textual Sources For The Study Of Religion: Zoroastrianism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

Boyce, Mary. "Aməša Spənta". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 16 Şubat 2024. https://www.iranicaonline.org/articles/amesa-spenta-beneficent-divinity

Boyce, Mary. "Fravaši". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 09 Ocak 2026. https://www.iranicaonline.org/articles/fravasi/

Caferī, Alī Ekber. *Zertoşt ve Dīn-i Behī*. Tahrān: İntişārāt-i Cāmī, 1385.

Dhalla, Maneckji Nusservanji. *Zoroastrian Theology: From the Earliest Times to the Present Day*. New York, 1914. http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.41951

Dustḫāh, Celīl. "Yād-dāşthā-i Avestā". *Avestā: Kohenterīn Sorudhā ve Metinhā-i Īranī-II*. Tahran: İntişārāt-i Morvārīd, 1394.

Erbaş, Ali. "Melek". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Nisan 2026. https://islamansiklopedisi.org.tr/melek

Erbaş, Ali. *Melekler Âlemi: İlahi Dinlerde Melek İnancı*. İstanbul: Paradoks Yayınları, 2012.

Gāthā: Kohenterīn Beḫş-i Avestā. çev. İbrāhīm Purdāvūd. Tahran: İntişārāt-i Esātīr, 1389.

Güneş, Adnan. *Zerdüştîlikte Melek İnancı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Haug, Martin. *Essays on the Sacret Language Writins and Religion of the Parsis*. London: Trübner&Co., 1907.

Hinnells, John R. *Şināḫt-i Esātīr-i Īrān*. çev. Jāleh Āmuzgār - Ahmed Tefazzolī. Tahrān: Neşr-i Çeşmeh, 1373.

Kellens, Jean - Herrenschmidt, Clarisse. "Daiva". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 11 Nisan 2026. https://www.iranicaonline.org/articles/daiva-old-iranian-noun/

Kızıl, Hayrettin. *Mecusilikte Ateş Sembolü*. Diyarbakır: A Grafik, 2012.

Malandra, William W. "garōdmān". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 14 Ocak 2024. https://www.iranicaonline.org/articles/garodman-

Malandra, William W. "Šahrewar". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 22 Şubat 2024. https://iranicaonline.org/articles/sahrewar

Mēnōy ī Ḫired. çev. Ahmed Tefazzolī. Tahran: İntişārāt-i Bunyad-i Ferheng-i Īrān, 1354.

Meral, Yasin. *Şeytan ve İblis'le Savaşımız*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2025.

Mīhr, Ferheng. *Dīd-i Nū ez Dīn-i Kohen (Felsefe-i Zertoşt)*. Tahran: İntişārāt-i Cāmi, 1381.

Mihr, Ferheng. *Felsefe-i Zertoşt*. Tahrān: Neşr-i Cāmī, 1374.

Mihrīn, Mihrdād. *Āyīn-i Rāstī: Yektāperestī-yi Zertoşt*. Tahrān: İntişārāt-i Fravahar, 1361.

Narten, J. - Gignoux, Ph. "Bahman". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 20 Şubat 2024. https://iranicaonline.org/articles/bahman-vohu-manah

Panaino, Antonio. "Hordād". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 23 Şubat 2024. http://www.iranicaonline.org/articles/hordad

Polat, Mahmut. *Günümüz İran Zerdüştiliği Üzerine Bir Araştırma*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Purdāvūd, İbrāhīm. *Yād-dāşthā-i Gāthā*. Tahran: İntişārāt-i Esātīr, 1394.

Rezī, Hāşim. *Teālīm-i Zertoşt*. Tahrān: İntişārāt-i Fravahar, 1350.

Schlerath, B. - Skjærvø, P. O. "Aša". *Encyclopædia Iranica*. Erişim 19 Şubat 2024. https://www.iranicaonline.org/articles/asa-means-truth-in-avestan

Taraporewala, İrach J. S. *Zerdüşt Dini Zerdüşt'ün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm Maniheizm Mazdakizm*. çev. Nice Damar. İstanbul: Avesta Yayınları, 3. baskı., 2011.

The Gathas of Zarathushtra and The Other Old Avestan Texts. çev. Helmut Humbach. Heidelberg: Carl Winter, 1991.

The Gāthās of Zarathustra. çev. Stenley Insler. Leiden: Brill, 1975.

Uşīderī, Cihāngīr. *Danīşnāme-i Mazdāyesna*. Tahran: Neşr-i Merkez, 1394.

Yesnā: Beḫş-i ez Kitāb-i Avestā. çev. İbrāhīm Purdāvūd. Tahran: İntişārāt-i Esātīr, 1387.

Yeşthā I. çev. İbrāhīm Purdāvūd. Tahran: İntişārāt-i Esātīr, 1394.

Yeşthā II. çev. İbrāhīm Purdāvūd. Tahran: İntişārāt-i Esātīr, 1394.

Zaehner, R. C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1961.

Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn. çev. Behramgore Tehmuras Anklesaria. Bombay: Rahnumae Mazdayasnan Sabha, 1956.

Zerdüşt'ün Gataları: Zerdüşt'ün Öz Şiirleri. çev. Ali Nihad Tarlan. İstanbul: Sühulet Matbaası, 1935.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Taberî'nin *Târîh*'inde Hz. Ebû Bekir'e İlişkin Olumsuz Rivayetlerin Diğer Kaynaklarla Karşılaştırmalı Değerlendirilmesi

A Comparative Evaluation of Negative Narratives Concerning Abū Bakr in al-Ṭabarī's Tārīkh in Light of Other Historical Sources

Veysel AKTÜRK

Dr. Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı

PhD Studend, Atatürk University, Institute of Social Sciences, Department of Biography of the Prophet and Islamic History, Erzurum/Turkey
e-posta: veysel.akturk19@ogr.atauni.edu.tr Orcid: 0000-0003-2733-1478

İsmail ALTUN

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı
Professor, Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Biography of the Prophet and Islamic History, Erzurum/Turkey

e-posta: ismail.altun@atauni.edu.tr Orcid: 0000-0002-4506-1435

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18.05.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Aktürk. Veysel, Altun. İsmail "Taberî'nin Târîh'inde Hz. Ebû Bekir'e İlişkin Olumsuz Rivayetlerin Diğer Kaynaklarla Karşılaştırmalı Değerlendirilmesi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 355-376. DOI: 10.34085/buifd.1866477

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Taberî'nin *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* adlı eseri, İslâm tarihinin en temel ve kapsamlı kaynaklarından biri olarak kabul edilir. Ancak eserde yer alan rivayetlerin çeşitliliği ve zaman zaman içerdiği çelişkiler, eserin ilmî açıdan titiz bir incelemeye tabi tutulmasını gerektirmektedir. Bu bağlamda, Taberî'nin eserinde Hz. Ebû Bekir gibi İslâm tarihinin önemli şahsiyetleri hakkında eleştirel veya olumsuz içerik taşıyan rivayetlerin bulunması hem bilgi değeri hem de tarih metodolojisi açısından önemli bir araştırma konusunu oluşturmaktadır. Bu çalışmada, Taberî'nin *Târîh*'inde yer alan ve Hz. Ebû Bekir'i doğrudan ya da dolaylı olarak zemmeden veya tenkit eden rivayetler bilimsel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Söz konusu rivayetler, isnat ve metin tenkidi esas alınarak mukayeseli olarak tahlil edilmiş, isnatların güvenilirliği ve metinlerin tarihsel bağlamı incelenmiştir. Ayrıca eleştirel tarih yazımı ilkeleri doğrultusunda, zayıf ve çelişkili rivayetlere temkinli yaklaşılması gerektiğine işaret edilmiş ve tarihî şahsiyetlerin kapsamlı bir bakış açısıyla değerlendirilmesinin önemi vurgulanmıştır. Bu çerçevede, söz konusu rivayetlerin senet ve metin açısından çeşitli problemler içerdiği, İslâm tarihini şekillendirecek derecede güvenilir bir kaynak değeri taşımadığı veya en azından tarihî değerinin sınırlı olduğu sonucuna varılmıştır. Buna karşılık, incelenen bu rivayetlerin, o dönemde hâkim olan zihniyeti anlamak için önemli siyasi, askeri, sosyal ve kabile yapısına ilişkin bilgiler içerdiği değerlendirilmiştir. Ayrıca bu çalışma, sadece Hz. Ebû Bekir ile ilgili rivayetlerle sınırlı kalmayıp, klasik İslâm tarihi kaynaklarında yer alan tartışmalı rivayetlerin incelenmesinde kullanılabilecek metodolojik bir çerçeve ortaya koymaktadır. Bu yönüyle çalışma, İslâm tarihinin erken döneminin daha bütüncül, eleştirel ve kapsamlı bir bakış açısıyla yeniden değerlendirilmesine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimler: İslâm tarihi, Taberî, Hz. Ebû Bekir, Zemm, Rivayet.

Abstract

Tabari's *Tārīkh al-Rusul wa'l-Mulūk* is regarded as one of the most important and comprehensive sources in Islamic history. However, the diversity of reports contained in the work and the contradictions found among some of them require a critical scholarly examination. In this context, the presence of reports in Tabari's work that contain critical or negative accounts concerning prominent figures of Islamic history, such as Abu Bakr, represents an important subject of research in terms of source criticism and historical methodology. This study analyzes the reports in Tabari's Tārīkh that directly or indirectly criticize or negatively portray Abu Bakr. These reports are examined through a comparative analysis based on isnād (chain of transmission) and matn (textual) criticism, with particular focus on the reliability of the isnāds and the historical context of the narratives. In accordance with the principles of critical historiography, the study emphasizes the necessity of approaching weak and contradictory reports with caution and evaluating historical figures within a broader historical framework. The study concludes that the examined reports contain certain problems regarding both transmission chains and textual content, and that their value as evidence for reconstructing the broader framework of Islamic history is limited. Nevertheless, these narratives provide significant insights into the political, military, social, and tribal structures, as well as the intellectual environment of the period in which they emerged. Beyond the case of Abu Bakr, this study proposes a methodological approach for examining controversial narratives found in classical Islamic historical sources and aims to contribute to a more comprehensive and critical reassessment of the early period of Islamic history.

Keywords: Islamic history, Tabari, Abu Bakr, Censure, Narrative.

Giriş

İslâm tarihinin en önemli dönemlerinden biri olan râşid halifeler dönemi, Hz. Peygamber'in vefatıyla (11/632) başlayan ve Hz. Ali'nin şehadetiyle sona eren, yaklaşık otuz yıl süren kritik bir evreyi kapsar.[1] Söz konusu dönem, Asr-ı saâdet'e en yakın tarihsel zaman dilimi olması sebebiyle, İslâm'ın sahih bir biçimde anlaşılması ve sonraki nesillere aktarılması açısından özel bir öneme sahiptir. Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlüne şahit olan ve Hz. Peygamber ile doğrudan irtibat hâlinde bulunan râşid halîfeler, sahip oldukları ilmî birikim ve ortaya koydukları şahsî içtihatları sayesinde sonraki kuşaklar için güvenilir ve saygın bir otorite haline gelmişlerdir.[2]

Raşid halifelerin ilki Hz. Ebû Bekir'dir. Tarihî kaynaklarda, Hz. Ebû Bekir'in yerilmesine veya eleştirilmesine ilişkin farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu tür rivayetlere eserinde sıkça yer veren en eski müverrih İbn Cerîr et-Taberî'dir (ö. 310/923). Taberî, tarih yazımında senet zinciri sistemini benimsemiş, farklı ekollere mensup râvilerden gelen rivayetleri, çoğu zaman herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmaksızın eserine almıştır. Bu durum, bir yandan o döneme ait rivayetleri, farklı bakış açılarını ve hatta çelişen bilgileri bir araya getirme çabası olarak takdir edilse de eserde yer alan her rivayetin sahihlik derecesinin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Taberî, takip ettiği bu metotla kendi yorumunu okuyucuya dayatmak yerine, mevcut tüm rivayetleri sunarak okuyucunun kendi çıkarımlarda bulunmasına imkân tanımaktadır.[3] Bu durum, kişilerin hukukunu

[1] Bu ismin verilmesinde "…*Benim sünnetime ve râşid halifelerin sünnetine*…" uymayı tavsiye eden hadis-i şerifin etkili olduğu söylenebilir. Bk. İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), Mukaddime 6, 1/28 (hadis no: 42, 43); Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*, Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyyî, 1996), İlim 16, 4/408, (hadis no: 2676). Bu tabire ilk dört halife dışında beşinci halife olarak Ömer b. Abdulaziz'i dâhil edenler olduğu gibi "Hilafetin otuz yıl süreceği" (Tirmizî, *es-Sünen*, Kitâbü'l-Fiten, 48, 4/82-83) hadisinden yola çıkarak Hz. Hasan'ı da dâhil edenler olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Hulefâ-yi Râşidîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/324-325; Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi 3 Hulefâ-i Râşidîn* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 3/15-16, 503; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi-II Hulefâ-i Râşidîn Dönemi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 12-15; Murat Sarıcık, *Bütün Yönleriyle Dört Halife Dönemi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2016), 13-14, 351, 469; Adnan Demircan, "İslam Tarihinde Râşid Halifeler Döneminin Yeri ve Önemi", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -2- Râşid Halifeler Dönemi*, ed. Mehmet Şeker (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 2/29-30; Ünal Kılıç, "Râşid Halifelerin Yönetim Anlayışları", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -2- Râşid Halifeler Dönemi*, ed. Mehmet Şeker (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 2/367-368.

[2] Fayda, "Hulefâ-yi Râşidîn", 18/330-336; Algül, *İslâm Tarihi 3 Hulefâ-i Râşidîn*, 15-17; İhsan Süreyya Sırma, *İslâmi Tebliğin Örnek Halifeler Dönemi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 20-38; Ahmed Ağırakça, *İlk Halife Kim Olmalıydı Tartışması ve Hz. Ebubekir'in Hilafet Dönemi* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2013), 9-10; Ekrem Ziya Umerî, *Sahih Rivayetlere Göre Dört Halife Dönemi Asru'l-Hilâfeti'r-Râşide*, çev. Kasım Koç (İstanbul: Beka Yayınları, 2018), 12-14, 59-78.

[3] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrût: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/7-8; Mustafa Fayda, "Taberî", *Türkiye*

ilgilendiren ve özellikle sahâbe gibi şahsiyetler hakkında olumsuz ifadeler içeren rivayetlerin isnad ve metin açısından titiz bir tenkide tabi tutulmasını zaruri kılmaktadır. Zira konu ile ilgili olarak doğru bilgilere ulaşmak için söz konusu rivayetlerin, sahih rivayetlerle mukayese edilerek kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutulması gerekmektedir.[4] Bu bağlamda Hz. Ebû Bekir'i zemmeden veya tenkit eden rivayetlere eleştirel yaklaşmak ve rivayetlerin mukayeseli analizini yapmak, bu tarihî şahsiyetin kimliğini tespit etmek ve onu doğru bir şekilde anlamak için büyük önem taşımaktadır. Bu rivayetler, Taberî'ye hangi râviler aracılığıyla ulaşmıştır? Bu râvilerin güvenilirliği, mezhepsel eğilimleri ve siyasî konumları nelerdir? Râvilerin adalet ve zabt vasıfları ne durumdadır? Senette inkıta (rivayet zincirinde kopukluk) gibi kusurlar var mıdır? Rivayetlerin metinleri; Kur'an, sahih Sünnet, tarihî gerçekler ve aklî verilerle uyuşmakta mıdır, yoksa çelişmekte midir? Tüm bu soruların cevapları, rivayetlerin tarihî değerini anlamak için kritik öneme sahiptir. Bu nedenle modern tarih yazıcılığının sunduğu eleştirel metodolojiler, her bir tarihî rivayetin mutlak bir gerçekliğe sahip olmadığını, rivayet kültürünün bir ürünü ve belirli bir sosyo-politik bağlamda ortaya çıkmış anlatılar olabileceğini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Bu çalışma, Taberî'nin *Tarih*'inde Hz. Ebû Bekir'i zemmeden veya tenkit eden rivayetlerin senet ve metin tenkidini ve mukayeseli analizini hedeflemektedir. Mezkûr rivayetler, hicrî ilk dört asırda kaleme alınmış diğer temel İslâm tarihi kaynaklarında bulunan benzer rivayetlerle karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir. Metodolojik bir yaklaşımla yürütülen bu çalışmanın, erken dönem İslam tarihi ile ilgili önemli bir konunun objektif bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunacağı öngörülmektedir.

Râşid halifeler dönemi ve özellikle Hz. Ebû Bekir'in hilafetine dair bilgiler, büyük ölçüde klasik tarih kaynaklarına dayanmaktadır. Bu bağlamda Taberî'nin *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr'i*,[5] Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) *Ensâbü'l-Eşrâf*[6] ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-Nihâye*[7] isimli eserleri başlıca temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Bunlara ilaveten, söz konusu rivayetlerin mukayesesini yapmak üzere yeri geldikçe diğer klasik kaynaklara da müracaat edilmiştir.[8] İlgili kaynaklarda

Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/314-318; Şefaettin Severcan, *Taberî* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2022), 45-49.

[4] Bk. İsmail Altun, "Hz. Osman'ın Ammâr b. Yâsir'i Cezalandırdığına Dair Rivâyetlerin Belâzürî Özelinde Tahlil ve Tenkidi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, (2019), 427-431.

[5] Muhammed Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Mısır: Mektebetü'l-Hânecî, 1421).

[6] Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417).

[7] Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Kahire: Matbaatu's-Seâde, 1431).

[8] Yararlanılan diğer kaynaklar şunlardır: Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshâk (ö. 150/767), *Sîretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1398); Ebû Abdillâh

rivayetler çoğunlukla isnadlarıyla birlikte ve farklı varyantlarıyla aktarılmış, bu durum hem zengin bir tarihî malzeme sunmuş hem de rivayetlerin tenkidini gerekli kılmıştır. Dolayısıyla erken dönem İslâm tarihine dair rivayetlerin, klasik kaynaklar ile modern eleştirel yaklaşımlar birlikte değerlendirilerek incelenmesi gerekmektedir.

Modern literatürde, Taberî'nin metodolojik tercihlerini anlamaya ve Hz. Ebû Bekir'in hayatına dair rivayetleri incelemeye yönelik önemli çalışmalar yapılmıştır. Bu çerçevede Fatih Kanca, *Tarihin Penceresinden Kur'ân'ın Aydınlığına: Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî Tarihi*[9] adlı eserinde Taberî'nin tarih metodunu tefsir ilmi ve nüzul bağlamıyla ilişkilendirerek değerlendirmektedir. Mustafa Fayda ise TDV İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Taberî"[10] maddesinde müellifin kaynak kullanımı ve tarihçilik metoduna dair kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Bunun yanı sıra Ali Muhammed Sallâbî, *Birinci Halife Hz. Ebubekir (ra) Hayatı Şahsiyeti ve Dönemi*[11] adlı çalışmasında Hz. Ebû Bekir'in hayatını akademik bir perspektifle ele alırken rivayet malzemesini analitik biçimde incelemektedir. M. Şemseddin Günaltay ve Adnan Demircan ise *İslam Tarihinin Kaynakları*[12] adlı eserlerinde Taberî'nin rivayetleri aktarma biçimini ve kaynak kullanımını değerlendirmektedir. Ayrıca Hasan Kurt, *Taberî'nin Tarih Anlayışı*[13] isimli çalışmasında, Taberî'nin *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk* adlı eserinde, rivayetleri isnatlarıyla birlikte tarafsız bir şekilde aktaran, farklı görüşleri karşılaştırmaya imkân tanıyan, kronolojik ve tematik yöntemleri birlikte kullanan nakilci ancak çok yönlü bir tarihçilik anlayışı benimsediğini ortaya koymaktadır.

Hz. Ebû Bekir hakkında yapılan modern akademik çalışmalarda, genellikle onun faziletleri, hilafet dönemi ve İslâm tarihindeki kurucu rolü üzerinde durulmuş, ancak kaynaklarda yer alan olumsuz veya tenkit içerikli rivayetlerin çoğu zaman ya hiç ele alınmadığı ya da sınırlı biçimde değerlendirildiği görülmüştür. Bu durum, söz konusu

---

Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî Vâkıdî (ö. 207/823), *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrût: Dârü'l-A'lemî, 1409); Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî İbn Hişâm (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ vd. (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375); Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-ʿAsferî el-Basrî Halife b. Hayyât (ö. 240/854), *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1397); Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh Ya'kûbî (ö. 292/905'ten sonra), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdulemîr Mühennâ (Beyrût: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbuat, 1431); İzzeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417).

[9] Fatih Kanca, *Tarihin Penceresinden Kur'ân'ın Aydınlığına -Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî Tarihi* (İstanbul: Kopernik Yayınlar, 2021).

[10] Fayda, "Taberî", 39/314-318.

[11] Ali Muhammed Sallâbî, *Birinci Halife Hz. Ebubekir (ra) Hayatı Şahsiyeti ve Dönemi*, çev. Şerafettin Şenaslan (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019).

[12] M. Şemseddin Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları: Tarih ve Müverrihler* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 34-50; Cahit Külekçi, "Genel Tarih Eserleri", *İslam Tarihi Kaynakları*, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 288-290.

[13] Hasan Kurt, "Taberî'nin Tarih Anlayışı", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/6 (2008), 89-103.

rivayetlerin kaynaklar arası mukayeseli analizini gerekli kılmakta ve konuya ilişkin literatürdeki boşluğu doldurmaya yönelik çalışmaların önemini ortaya koymaktadır.

1. Hz. Ebû Bekir'i Zemmeden Rivayetler ve Değerlendirilmesi

Taberî'nin eseri başta olmak üzere, ilk dönem klasik İslâm tarihi kaynakları incelendiğinde, dört halife olarak bilinen şahsiyetler içerisinde en az eleştirilen veya zemmedilen kişinin Hz. Ebû Bekir'in olduğu görülmektedir. Bu durumun başlıca sebepleri arasında Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'e yakınlığı, onun yolunu titizlikle takip etmesi, hilafet süresinin kısa olması, nüfusun çoğunluğunu sahâbilerin oluşturması ve İslâm toplumunun henüz bütünlüğünü koruması gibi faktörler sayılabilir.

Taberî'nin *Târîh*'inde, Hz. Ebû Bekir'in şahsiyetini, halife seçilmesini ve icraatını doğrudan ya da dolaylı olarak zemmeden sekiz farklı rivayet tespit edilmiştir.[14] Bu rivayetler, müteakip bölümlerde altı ana kategoriye ayrılarak incelenecektir:

Müşriklerden Übey b. Halef'in, Hz. Ebû Bekir'i Yalan Söylemekle İtham Etmesi

Sa'd b. Ubâde'nin, Kendisini Biate Zorladığına Dair Hz. Ebû Bekir'i Eleştirisi

Hz. Ebû Bekir'e Atfedilen, "Benim Bir Şeytanım Vardır…" İfadesinin Mahiyeti

Hz. Ebû Bekir'in Halife Seçilmesine Hâlid b. Saîd ile Ebû Süfyân'ın İtirazı

Hz. Ebû Bekir'in Siyasi Otoritesine Yönelik Hz. Talha'nın Eleştirisi

Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i Halife Tayin Etmesini Hz. Talha'nın Eleştirmesi

Şimdi bu rivayetlerin içeriğine ve değerlendirilmesine geçelim.

1.1. Müşriklerden Übey b. Halef'in, Hz. Ebû Bekir'i Yalan Söylemekle İtham Etmesi

Hz. Ebû Bekir'i zemmeden rivayetlerin ilki, müşriklerden Übey b. Halef ile ilgilidir. İkrime'den rivayet edildiğine göre, Rûm Sûresi nazil olduğunda müşriklerden Übey b. Halef el-Cümahî, Hz. Ebû Bekir'i yalan söylemekle itham etmiştir.

Rûm Sûresi nazil olmadan hemen önce Bizanslılar, Sâsânîlerle savaş halindeydi. Hz. Peygamber ve Müslümanlar Bizans'ın galip gelmesini temenni ederken, müşrikler Sâsânîleri destekliyorlardı. Savaşı Sâsânîler kazanınca bu duruma sevinen müşrikler, Müslümanlara, "Siz kitap ehlisiniz, Hristiyanlar da kitap ehli. Biz ümmîyiz, Fars kardeşlerimiz de ümmîdir.

[14] Söz konusu eser özelinde gerçekleştirilen tetkikler sonucunda, halifelere yönelik doğrudan veya dolaylı tenkit ve zem içeren rivayetlerin sayısı belirlenmiştir. Buna göre, Hz. Ömer'e yönelik rivayetlerin yaklaşık yirmi, Hz. Osman'a yönelik olanların elli üç, Hz. Ali'ye ilişkin rivayetlerin ise kırk beş civarında olduğu tespit edilmiştir. Bk. Taberî, *Târih*, 3/31-32, 46-47, 128-129, 184, 248, 270, 330-333, 610; 4/134-139, 150-151, 154-159, 197-198, 206-207, 217-218, 220, 225-226, 227-228, 365; 5/6-15, 382; 6/37,111, vd.

Ümmî kardeşlerimiz, sizin kitap ehli kardeşlerinize galip geldi; eğer siz bizimle savaşırsanız biz de sizi yeneriz." diyerek böbürlenmişlerdi. Bunun üzerine Cenâb-ı Hak, Rûm Sûresi'nin ilk yedi ayetini indirerek birkaç yıl içerisinde Rumların galip geleceğini bildirmiştir. Hz. Ebû Bekir, gelecekten haber veren bu ayetleri öğrendikten sonra müşriklerin yanına giderek onlara, "Kardeşlerinizin bizim kardeşlerimizi yenmesine sevindiniz mi? Sevinmeyin, Allah gözlerinizi aydınlık kılmasın! Vallahi, Rumlar (ileride) Farslara galip geleceklerdir. Bunu Peygamberimiz bize haber verdi." demiştir. Bunun üzerine Übey b. Halef, "Yalan söyledin, ey Ebu'l-Fadîl!"[15] demiş, Hz. Ebû Bekir de ona, "Ey Allah'ın düşmanı! Asıl sen yalan söylüyorsun. Sen en yalancısın!"[16] şeklinde karşılık vermiştir. Sonrasında üç yıl ve on genç deve üzerine bahse girilmiş, Hz. Peygamber'in tavsiyesiyle süre dokuz yıla, deve sayısı ise yüze çıkarılmıştır.[17]

Taberî'nin *Târîh*'inde yer alan bu rivayet, ilk dönem siyer ve tarih kaynaklarından olan İbn İshâk, İbn Hişâm, Halife b. Hayyât, İbn Sa'd, Belâzürî ve Ya'kûbî'de bulunmamaktadır. İbn Kesîr ve İbnü'l-Esîr gibi sonraki tarihçilerin eserlerinde de olayın genel muhtevası aktarılmış, ancak Hz. Ebû Bekir'in yerildiği bu ifadeye yer verilmemiştir.[18]

Rivayetteki "yalan söyledin" ve "en yalancısın" gibi sert ifadeler, iki taraf arasındaki inanç ve siyasi çekişmelerin yol açtığı gergin ortamı yansıtmaktadır. Her ne kadar bu rivayet, İkrime'den mürsel olarak nakledilmiş olsa da Muhammed b. Tâhir el-Berzencî, bu rivayetin içeriğinin Buhârî ve Müslim'in rivayet şartlarına uygun olduğunu ve bu nedenle sahih kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Aynı şekilde Zehebî'nin de bu değerlendirmeye katıldığını ifade etmiştir.[19]

Kur'an'ın gaybî haberlerine olan inancıyla tanınan Hz. Ebû Bekir, Bizans'ın Sâsânîlere on yıl içinde galip geleceğini bildiren ilahî beyana dayanarak Übey b. Halef ile yüz deve karşılığında bahse girmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in bu mucizevî haberi, Aralık 627'de gerçekleşen Ninovâ Savaşı ile tahâkkuk etmiştir. Bu zaferin ardından Hz. Ebû Bekir, vefat etmiş olan

---

[15] Taberî'nin farklı nüshaları karşılaştırıldığında, "فضيل" kelimesinin bazı nüshalarda noktalama farkından mütevellit "فصيل" şeklinde istinsah edildiği müşahede edilmektedir. Bu varyant, Arap harflerinin yazımında sıkça rastlanan ve özellikle "dâd" (ض) ile "sâd" (ص) harflerinin birbirine yakın yazımından kaynaklanan bir istinsah hatası olarak değerlendirilmektedir. Bk. Taberî, *Tarihü'l Rusül ve'l Mülük*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadil İbrahim (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1387), 2/184-185; Muhammed b. Tâhir el-Berzencî - Muhammed Subhî Hasan Hallâk, *Sahîhu ve Da'îfu Târihi't-Taberî*, (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1428), 8/17.

[16] Taberî, *Târih*, 2/118.

[17] Hz. Ebû Bekir'in süre ve deve sayısında artırıma gitmesinde; Hz. Peygamber'in, ayette geçen "بضع" kelimesinin üç ile dokuz arasındaki sayıları kapsadığına dair açıklaması etkili olmuştur. Bk. Taberî, *Târih*, 2/118.

[18] Bk. Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrût, 1407), 1/370-371; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 3/108.

[19] el-Berzencî - Hallâk, *Sahîhu ve Da'îfu Târihi't-Taberî*, 1/395.

Übey'in, mirasçılarından aldığı bu yüz deveyi, Hz. Peygamber'in emri doğrultusunda fakirlere dağıtmıştır.[20]

Siyer, tarih, megâzî, tabakât, hadis ve tefsir literatüründe Hz. Ebû Bekir'in yalan söylediğine dair hiçbir bilgiye rastlanmamıştır. Aksine, onu doğru sözlü ve güvenilir (emin) olarak tanımlayan çok sayıda rivayet vardır. Bu bağlamda, Hz. Ali'nin ifadeleri de dikkat çekicidir. Ebû Yahya Hâkim b. Sa'd'ın naklettiğine göre Hz. Ali, "Allah'a yemin olsun ki Ebû Bekir'in Sıddık ismi gökten indirilmiştir"[21] demiştir. Benzer şekilde Cafer Sâdık'ın babası Muhammed Bâkır'dan rivayet ettiğine göre, bir adam Zeynelâbidîn'e gelerek ona Hz. Ebû Bekir hakkında soru sormuş, o da "Sıddîk'ı mı kastediyorsun?" şeklinde karşılık vermiştir. Adam, "Sen onu Sıddîk diye mi isimlendiriyorsun?" deyince Zeynelâbidîn şu açıklamayı yapmıştır: "Annen seni kaybetsin! Resûlullah (s.a.s), tüm Muhacir ve Ensar ona 'Sıddîk' ismini vermişlerdir. Bu nedenle, ona kim 'Sıddîk' ismini vermezse (layık görmezse) Allah, dünyada ve ahirette o kişinin sözünü tasdik etmez. Git, Ebû Bekir'i ve Ömer'i (r.a.) sev."[22] Bu rivayet, "Sıddîk" lakabının, Hz. Peygamber ve sahâbe icmâı ile Hz. Ebû Bekir'e verildiğini ve bu lakabı kabul etmemenin dini açıdan menfi sonuçlar doğurabileceğini vurgulamaktadır. Aynı zamanda bu rivayetteki anlatılar, Hz. Ebû Bekir'e ve Hz. Ömer'e yönelik sevginin önemine de işaret etmektedir.[23]

1.2. Sa'd b. Ubâde'nin, Kendisini Biate Zorladığına Dair Hz. Ebû Bekir'i Eleştirisi

Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde Benî Sâide Gölgeliği'nde yaşanan halife seçim süreci, İslâm tarihinin en kritik ve hassas olaylarından biridir. Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinin hemen sonrasında, defin işlemi henüz yapılmamışken Medineli Müslümanlar, Sa'd

[20] Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşki eş-Şâfiî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrût: Darul-Kütübi'l İlmiyye, 1419), 6/268-270; Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/103-105; Yusuf Doğan, "Hz. Ebû Bekir'in (ra) Şahsiyeti ve Mizah Anlayışı", *Hazreti Ebu Bekir*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2019), 171-172.

[21] Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed Taberâni, *el-Mu'cemu'l Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdü'l-Mecid es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 1/55; İsmail Altun, "Ehl-i Beyt'te Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman Sevgisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 269-270.

[22] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fâriki ed-Dımaşki Zehebî, *Siyer A'lâmi'n-Nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnavut - vd. (Beyrût: Müessesetü'l-Risale, 1405), 4/395; Altun, "Ehl-i Beyt'te Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman Sevgisi", 269-270; Doğan, "Hz. Ebû Bekir'in (ra) Şahsiyeti ve Mizah Anlayışı", 180-181.

[23] Ehli Sünnetin aksine Şia, meşru halife olarak kabul etmediği Hz. Ebû Bekir'i tenkit (cerh) etmek amacıyla, aralarında "Birincisi" (el-Evvel), "falan kişi" (fulân), "Hebter" (Kurnaz tilki), "Sanem" (Put) ve "Züreyk" (Uğursuz) gibi küçümseyici lakap ve sıfatların bulunduğu bir dizi kötüleyici ifade kullanmışlardır. Detaylı bilgi için bk. Abdulalim Demir, *İmâmiyye Şîa'sı Hadis Kaynaklarına Göre Sahâbe Tasavvuru* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020), 361-367.

b. Ubâde'yi halife seçmek üzere Benî Sâide Gölgeliği'nde[24] toplanmışlardır. Ancak Muhacirlerin de sürece müdahil olmasıyla birlikte orada hazır bulunan taraflar arasında uzun müzakereler gerçekleşmiş, neticede Hz. Ebû Bekir halife olarak seçilmiştir.

Ubeydullah b. Saîd, Ya'kûb, Seyf, Mübeşşir ve Câbir'den rivayet edildiğine göre, Sa'd b. Ubâde, Hz. Ebû Bekir'e biat edildikten sonra şöyle dedi: "Ey Muhacirler topluluğu, emirlik konusunda beni kıskandınız. (Ey Ebû Bekir!) Sen ve kavmin beni biate (bağlılık yemini etmeye) zorladınız."[25] Buna mukabil, orada bulunanlar sert bir şekilde cevap vererek Sa'd'ı şöyle uyardılar: "... Biz seni birliğe mecbur ettik… Şayet itaatten imtina eder veya mevcut birliği bozmaya teşebbüs edersen mutlaka sana müeyyide uygulayacağız."[26] sözleriyle ihtar etmişlerdir. Bu durum, Müslümanların yeni kurulan siyasi otoritenin birliğini korumaya kararlı olduklarını açıkça göstermektedir.

Söz konusu rivayette, Hz. Ebû Bekir'in de aralarında bulunduğu Muhacirlerin kıskanç ve zorba olmakla itham edildikleri görülmektedir. Bu tür ifadeler, halifelik makamına seçilmek üzereyken bu konumdan mahrum bırakılan Hz. Sa'd b. Ubâde'nin duygusal tepkisi olarak değerlendirilebilir. Ancak *Târihu't-Taberî*'nin tahkikini yapan Muhammed b. Tâhir el-Berzencî ve Muhammed Subhî Hasan Hallâk'a göre söz konusu rivayetin senedi zayıf, içeriği problemlidir.[27] Ayrıca onlarca sahâbenin şahitlik ettiği bu meşhur olaya dair söz konusu detaylı bilgilere, incelediğimiz kadarıyla başta İbn İshâk, İbn Hişâm, Halîfe b. Hayyât, İbn Sa'd, Belâzürî, Ya'kûbî, İbn Kesîr ve İbnü'l-Esîr olmak üzere erken ve klasik dönemin temel kaynaklarında rastlanmamaktadır. Keza söz konusu rivayette, Hz. Ebû Bekir'i destekleyen Ensar'a atıfta bulunulmaması ve Sakîfe toplantısından haberdar olmayan diğer Muhacirlerin itham edilmesi, anlatının sonradan kurgulanmış veya kasıtlı olarak tahrif edilmiş olabileceği izlenimini vermektedir. Bu durum, söz konusu rivayete karşı ihtiyatlı ve eleştirel bir yaklaşım sergilemenin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

1.3. Hz. Ebû Bekir'e Atfedilen, "Benim Bir Şeytanım Vardır…" İfadesinin Mahiyeti

Ubeydullah b. Sa'd, amcası Seyf, Serî b. Yahyâ, Şuayb b. İbrâhim, Seyf b. Ömer, Ebû Damre, babası, Âsım b. Udey tarikiyle aktarılan bir rivayete göre Hz. Ebû Bekir, Resûlullah'ın

---

[24] Sakîfetü Benî Sâide, İslâm tarihinde Hz. Ebû Bekir'in halife seçildiği yerin adıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Sakîfetü Benî Sâide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/11-12.

[25] Taberî, *Târih*, 3/137.

[26] "لَنَضْرِبَنَّ الذى فيه عيناك" "Gözlerinin olduğu yere mutlaka vuracağız." Bu kısmı, cümlenin akışını ve bağlamsal bütünlüğü gözeterek, yukarıdaki metindeki şekliyle tercüme etmeyi uygun bulduk. Bu tercih, metnin genel anlamının korunması amacıyla yapılmıştır. Ancak bu kısım şu şekilde de tercüme edilebilir: "Eğer elini itaatten çeker ya da birliği bozarsan boynunu vururuz." Taberî, *Târih*, 3/137-138.

[27] el-Berzencî - Hallâk, *Sahîhu ve Da'îfu Târihi't-Taberî*, 8/24. "إسناده ضعيف وفي متنه نكارة"

vefatının üçüncü günü, daha önce Üsame komutasında hazırlanan orduya hareket emri vermiş, ardından Müslümanlara bir hutbe irat etmiştir. Hutbede, "Dikkat edin benim bir şeytanım vardır ve bana zaman zaman galebe çalar. (Şayet) bana musallat olursa benden sakının!"[28] diyerek Müslümanları uyarmıştır.

Muhammed b. Tâhir el-Berzencî, bu rivayetin senet ve metin açısından zayıf ve problemli olduğunu belirtmektedir. Ayrıca İbn Kesîr'in, mevzubahis rivayeti ayrıntılı olarak aktardığını, ancak onun sahihliği konusunda bir yargıda bulunmaktan kaçındığını da ilave etmektedir.[29] İbn Kesîr, söz konusu rivayeti aynı râvi olan Seyf b. Ömer'den nakletmektedir. Bu nedenle rivayetin senet bakımından zayıf olduğu söylenebilir.[30]

Seyf b. Ömer, özellikle hadis râvîliği bağlamında, cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından güvenilir bulunmamış; zayıf bir râvi, uydurma rivayetlerde bulunan ve doğruluğu şüpheli bilgiler aktaran bir kişi olarak değerlendirilmiştir.[31] Bu nedenle, ondan nakledilen rivayetlerin, hadis ilminde büyük ölçüde kabul edilmediği bilinmektedir. Ancak ilim ehlinden bazıları, tarihî rivayetlerin değerlendirilmesinde hadislerle aynı kriterlerin uygulanamayacağını ve Seyf'in tarih alanına dair aktardığı bilgilerin tamamen reddedilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir.[32] Şu hâlde, tarihî gerçekliği çarpıtmakla itham edilen Seyf'in rivayetleri değerlendirilirken araştırmacıların daha dikkatli ve eleştirel bir tutum sergilemeleri gerekir. Özellikle kişilerin hukukunu ilgilendiren konularda, bu tür rivayetlerin daha temkinli bir yaklaşımla ele alınması ilmî bir sorumluluktur.

Söz konusu rivayetin sahih hadis kaynaklarında ve tarih kaynaklarının birçoğunda yer almaması, onun sıhhati hakkındaki şüpheleri artırmaktadır. Ancak, benzer bir rivayet, erken dönem tarihçilerinden İbn Sa'd'ın eserinde, farklı bir kanaldan aktarılmaktadır.[33] Bu durum, rivayetin en azından erken dönem tarih yazımında bir dayanağının olduğunu göstermektedir.

---

[28] Taberî, *Târih*, 3/137-138.

[29] el-Berzencî - Hallâk, *Sahîhu ve Da'îfu Târihi't-Taberî*, 8/24-25.

[30] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 3/302-303.

[31] Seyf'in geçtiği rivayetler muhaddislerce münker, metrük ve zayıf olarak kabul edilmektedir. Seyf hakkında cerh ve ta'dil kitaplarında geçen "zayıftır", "kendisinde hayır yoktur", "metruktür", "zındıklıkla itham edilmiştir", "uydurduğu hadisleri güvenilir kişilere atfederek rivayet etmektedir", "rivayetleri boştur" vb. ifadeler ondan nakledilen rivayetlerinin güvenilirliği hakkında derin şüpheler ortaya çıkarmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Mîzânü'l-İ'tidal fî Nakdi'r-Rical*, thk. Ali Muhammed Becavî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1383), 2/255-256; İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan, ts.), 4/295-296; Adem Apak, *Hz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 151-152; İsmail Altun, *Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali ile Münasebetleri Ekseninde Hazreti Ebû Bekir* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 54-55.

[32] Mustafa Fayda, "Seyf b. Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/27-28; Erol Yaprakdal - İsmail Altun, "Hz. Osman'ın Muhasarası Sırasında Talha b. Ubeydullah'ın Rolü ve Tutumu: Ebû Mihnef'in Ensâbü'l-eşrâf'taki Rivayetleri Ekseninde Bir Analiz", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2025), 265.

[33] İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, 3/194.

İbn Sa'd'ın aktardığı ilgili rivayetin senedi şu şekildedir: Vehb b. Cerîr → babası Cerîr b. Hâzim → Hasan el-Basrî. Söz konusu isnadda yer alan Cerîr b. Hâzim ile Hasan el-Basrî, İclî ve İbn Ebû Hâtim gibi cerh ve ta'dîl otoriteleri tarafından sika (güvenilir) râvîler arasında değerlendirilmiştir.[34] Vehb b. Cerîr ise Yahyâ b. Maîn'e göre sika kabul edilmiş; İbn Ebû Hâtim tarafından sadûk[35] olarak değerlendirilmiş, Zehebî nezdinde de güvenilir bir râvî olarak zikredilmiştir.[36] Bununla birlikte söz konusu rivayet, maktû nitelikte olup ikinci nesil olarak bilinen tâbiûn tarafından nakledilmiştir. Bu sebeple, her ne kadar isnadında yer alan râvîler güvenilir kabul edilse de maktû hadisler âlimlerin ekseriyetine göre dinî meselelerde bağlayıcı bir delil kabul edilmemektedir.[37]

Hz. Ebû Bekir'e nispet edilen "Benim bir şeytanım vardır, bana galebe çalarsa benden sakının" ifadesi, lafzî manasından ziyade mecazî bir bağlamda ele alınmalıdır. Bu ifadenin doğrudan siyasî bir uyarı olduğu anlaşılmaktadır. İbn Abbas'ın, "Allah'a yemin olsun ki o, takvâ sahibi ve temiz bir kimseydi; bununla birlikte kendisinde zaman zaman ortaya çıkan bir sertlik (hiddet) de bulunmaktaydı"[38] şeklindeki ifadesi, onun genel itibarıyla mutedil bir mizaca sahip olmakla birlikte gerektiğinde kararlı ve sert bir tutum sergileyebildiğini göstermektedir. Nitekim ridde hadiseleri sırasında irtidat eden ve zekât vermeyi reddeden gruplara karşı savaş kararı alması, bu yönünün en açık tezahürlerinden biri olarak değerlendirilebilir.[39]

---

[34] Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî el-Kûfî (ö. 261/875), *Târîhu's-sikât*, (Dâru'l-Bâz, 1405), 96; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrût: Dâru'l İhyai'l Turâsi'l-Arabî, 1271), 1/136, 3/40-42.

[35] Sadûk, hadis terminolojisinde râvinin genel itibarıyla güvenilir olmakla birlikte zabt yönünden zaman zaman zayıflık gösterebileceğini ifade eden bir ta'dîl terimidir. Bk. Ahmet Yücel, "Sadûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/431.

[36] el-Berzencî - Hallâk, *Sahîhu ve Da'îfu Târihi't-Taberî*, 1/147. Ayrıca bk. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 9/28; Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî Du'afâi'r-Ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdul Mevcud - Ali Muhammed Muavvıd (Beyrût: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 8/342-343; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 1402), 31/121-124; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidal fî Nakdi'r-Rical*, 4/350-351.

[37] Mehmet Efendioğlu, "Maktû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/457-458.

[38] Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibbetillâh b. Abdillâh eş-Şâfiî İbn Asâkir (ö. 571/1176), *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415), 30/303-304.

[39] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 3/1121-1122; Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 101-104; Mustafa Fayda, "Ridde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/91-93; Altun, *Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali ile Münasebetleri Ekseninde Hazreti Ebû Bekir*, 35-41.

1.4. Hz. Ebû Bekir'in Halife Seçilmesine Hâlid b. Saîd ile Ebû Süfyân'ın İtirazı

Bu konuyla ilgili üç rivayet vardır. Bu rivayetlerden ikisi Hâlid b. Saîd ile, biri ise Ebû Süfyân ile ilgilidir. Sahâbeden Hâlid b. Saîd[40] ve Ebû Süfyân, Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesine başlangıçta karşı çıktılar çünkü o, Kureyş'in zayıf bir kolu olan Teym kabilesindendi; ancak daha sonra ona biat ettiler.[41]

İbn Humeyd, bu rivayetlerden birini Seleme, İbn İshâk ve Abdullah b. Ebu Bekir'den şöyle nakleder: Halifelik seçim sürecinde Medine'de bulunmayan Hâlid b. Saîd, Resûlullah'ın (s.a.s) Yemen valisi olarak görev yapmaktaydı. Medine'ye döndükten sonra Hâlid, Hz. Ebû Bekir'e hemen biat etmedi, ancak iki ay sonra biat etti.[42] Hâlid, o dönemde hilafet için güçlü adaylar olarak gördüğü Ali b. Ebî Tâlib ve Osman b. Affân ile karşılaştığında, onlara hitaben şöyle sitem etmiştir: "Ey Abd-i Menâf Oğulları! Görülüyor ki size ait olması gereken görevin (hilafetin) başka biri tarafından üstlenilmesinden razı olmuşsunuz!"[43]

Konu ile ilgili ikinci rivayeti Serî; Şuayb, Seyf, Mübeşşir b. Fudayl, Resûlullah'ın (s.a.s) muhafızı Cübeyr b. Sahr ve babasından nakletmektedir. Buna göre Hâlid b. Saîd b. el-Âs, Resûlullah'ın vefatından bir ay sonra, sırtında ipekten bir kaftanla Medine'ye döner. Hz. Ali'nin de aralarında bulunduğu bir topluluğun yanından geçerken, Hz. Ömer, yanındakilere Hâlid'in giydiği kaftanı yırtmalarını emreder. Bunun üzerine kaftanı parçalanan Hâlid b. Saîd, Ali'ye dönerek şiddetli bir sitemle, "Ey Ebü'l-Hasan! Ey Abd-u Menâf Oğulları! Emirlik (Hilafet) hususunda mağlup mu oldunuz?"[44] diyerek hoşnutsuzluğunu dile getirir. Bunun üzerine Hz. Ali, Hâlid'e şöyle der: "Sen bu meseleyi bir hilafet (yönetim) meselesi mi görüyorsun, yoksa sırf bir iktidar mücadelesi mi?" Hâlid ise bu söze, "Ey Abd-i Menâf Oğulları! Bu makam (hilafet) için mücadele edenler içinde sizden daha hak sahibi kimse

---

[40] Hâlid b. Saîd, erken dönemde İslâm'ı kabul etmiş, gördüğü bir rüyanın da etkisiyle iman ederek baskılara rağmen dininden vazgeçmemiş ve Habeşistan'a hicret etmiştir. Medine döneminde çeşitli hizmetlerde bulunmuş ve gazvelere katılmıştır. Resûlüllah'ın vefatından sonra başlangıçta Hz. Ebû Bekir'e karşı temkinli davranmış, daha sonra biat ederek savaşlarda yer almış sahâbilerden biridir. Ayrıntılı bilgi için bakınız. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, 4/88-94; Ebû Ömer Yusûf b. Abdillâh el-Kurtûbî en-Nemerî İbn Abdilber, *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrût: Dârü'l-Cîl, 1412), 2/420-424; İzzüddin b. Ebi'l Hasan Ali b.Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdü'l-Kerîm b. Abdü'l-Vâhid eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1423), 2/124; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvıd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 2/202-204. Ayrıca bk. M. Yaşar Kandemir, "Hâlid b. Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/287-288.

[41] Taberî, *Târih*, 3/128-130.

[42] İbn Sa'd'ın farklı bir senetle Muhammed b. Ömer'den aktardığı rivayete göre ise Hâlid, Hz. Ebû Bekir'e üç ay sonra biat etmiştir. Bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, 4/90-91. Ayrıca Belâzürî'nin Medâinî kanalıyla aktardığı farklı rivayet varyantında ise bu bey'atin altı ay sonra gerçekleştiği kayıtlıdır. Bk. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/588.

[43] Taberî, *Târih*, 3/128-129. Başka bir rivayette ise Ebû Süfyân, 'Ey Abdimenâfoğulları!' hitabının ardından, Osman yerine 'İki güçsüz ve iki zavallı -Ali ve Abbâs- nerede?' diyerek tepki göstermektedir. Bk. Taberî, *Târih*, 3/128-129.

[44] Taberî, *Târih*, 3/128-129.

yoktur" diyerek karşılık verir. Bu sözlere sinirlenen Hz. Ömer, "Allah ağzını kapatsın! Allah'a yemin ederim ki senin gibi bir yalancı, bu konuyu gündeme getirmeye devam edecek; ancak bu durum sadece kendisine zarar verecektir."[45] diyerek ona tepki gösterir.

Berzencî, bahsi geçen her iki rivayetin de senet açısından zayıf olduğunu belirtmektedir.[46] Ancak, benzer bir rivayeti İbn Sa'd, Muhammed b. Ömer'den; Belâzürî ise Medâinî'den farklı bir varyantla naklederler.[47] Bu bilgilerin İbn Sa'd ve Belâzürî gibi erken dönem İslâm tarihi müelliflerinin eserlerinde de yer alması, bahsi geçen olayın tarihselliğine dair delilleri güçlendirmektedir. Bununla birlikte, senet kritiği açısından rivayetlerin zayıf olduğu söylenebilir. Söz konusu rivayetin senet tahlili, cerh ve ta'dil prensipleri açısından önemli zafiyetler barındırmaktadır. Zira İbn Sa'd'ın aktardığı rivayette Vâkıdî yer almakta, Belâzürî'deki rivayeti nakleden Medâinî ise[48] muhaddisler tarafından genellikle zayıf râvî olarak kabul edilen Ebû Zekeriyyâ el-Aclânî'den aktarmaktadır.[49] Bu durum, söz konusu rivayetin güvenilirlik düzeyini önemli ölçüde zayıflatmakta ve senet açısından problemli bir mahiyet arz ettiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, rivayetin sıhhat bakımından ihtiyatla değerlendirilmesi gerekmektedir.

---

[45] Taberî, *Târih*, 3/128-129.

[46] el-Berzencî - Hallâk, *Sahîhu ve Da'îfu Târihi't-Taberî*, 8/143-144.

[47] İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, 4/90-91; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/588-589.

[48] Belâzürî'nin naklettiği rivayetin senet zinciri şu şekildedir: el-Medâinî → Ebû Zekeriyyâ el-Aclânî → Sâlih b. Keysân. Bu rivayet, Medâinî'nin Ebû Zekeriyyâ el-Aclânî vasıtasıyla Sâlih b. Keysân'dan aktardığı bir nakildir. Bk Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/588. Medâinî, erken dönem İslâm tarihçiliğinin önde gelen şahsiyetlerinden biri olup, çok sayıda eser telif etmiş bir ahbârî (haberci ve tarih rivayetçisi) olarak tanınmaktadır. İbn Adî, *el-Kâmil* adlı eserinde onu, "Hadiste güçlü sayılmaz; daha çok haber ve tarih rivayetleriyle tanınır. Mürsel ve senetsiz rivayetleri fazladır." şeklinde değerlendirmiştir. Öte yandan, Yahyâ b. Ma'în, onu "sika, sika, sika" (son derece güvenilir) olarak nitelemiştir. Bk. Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical*, 3/153. Medâinî, siyasî, askerî ve toplumsal olayları senedli veya senetsiz şekilde aktaran geniş bir tarihî külliyat oluşturmuştur. Onun eserleri; özellikle Taberî, Belâzürî ve Ya'kûbî gibi müellifler tarafından sıklıkla kaynak olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla Medâinî'nin tarihî rivayetleri, hadis açısından tenkide açık olmakla birlikte, erken dönem İslâm tarih yazıcılığı açısından büyük önem taşımaktadır. Bk. Cengiz Kallek, "Medâinî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/291-292. Kısacası, hadis otoriteleri arasında Medâinî'nin güvenilirliği konusunda ihtilaf bulunduğu anlaşılmaktadır. Diğer râvi Sâlih b. Keysân, hadis ilmi açısından sika / güvenilir ve âlim bir râvî olarak kabul edilmektedir. Hakkında "رمى بالقدر" yani "kader anlayışında bid'atla itham edilmiştir." şeklinde bir iddia bulunmakla birlikte, bu isnadın sahih olmadığı belirtilmiştir. Dolayısıyla hadis otoriteleri nezdinde Sâlih b. Keysân, güvenilirliği genel olarak kabul edilen bir râvî olarak değerlendirilmiştir. Bk. Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical*, 2/299.

[49] Ebû Zekeriyyâ el-Aclânî'nin rivayet güvenirliği konusunda hadis âlimleri arasında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. İbn Numeyr onu "kezzâb" (yalancı) olarak nitelendirirken, Ahmed b. Hanbel "açıkça yalan söylerdi" ifadesini kullanmıştır. Es-Se'dî, onun için "sâkıt" (rivayeti itibara alınmayacak derecede zayıf) değerlendirmesinde bulunmuş, en-Nesâî ise "zayıf" tabirini tercih etmiştir. Buna karşılık, Yahyâ b. Ma'în onun "sika" (güvenilir) olduğunu belirtmiştir. Bu farklı değerlendirmeler, râvînin güvenilirliği konusunda ihtilaf bulunduğunu, ancak genel kanaatin onun rivayetlerinde zayıflık ve güven problemi olduğu yönünde şekillendiğini göstermektedir. Bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *ed-Ḍu'afâ ve'l-Metrûkîn li'bni'l-Cevzî*, thk. Abdullah el-Kâdî (Beyrût: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1406), 3/197.

Konuyla ilgili üçüncü rivayeti Muhammed b. Osman b. Safvân es-Sekafî; Ebû Kuteybe, Mâlik (yani İbn Miğvel) aracılığıyla İbnü'l-Hurr'dan naklen şöyle rivayet etmektedir: Ebû Süfyân, Hz. Ali'ye hitaben, "Bu iş (hilâfet), Kureyş'in en küçük / zayıf kabilesine nasıl geçti? Allah'a yemin ederim ki dilersen ona karşı Medine'yi atlılar ve piyadelerle doldururum!" der. Bunun üzerine Hz. Ali, ona şu cevabı verir: "Ey Ebû Süfyân! Sen İslâm'a ve Müslümanlara uzun süre düşmanlık ettin fakat bu düşmanlığın İslâm'a hiçbir zarar vermedi. Biz, Ebû Bekir'in bu görev için ehil olduğunu gördük."[50]

Berzencî'ye göre bu rivayet, senet yönünden zayıftır ve metninde anlam ve muhteva bakımından tenkidi gerektiren bazı tutarsızlıklar barındırmaktadır.[51] Belâzürî, benzer bir rivayeti farklı bir tarikle Muhammed b. Sa'd, Vâkıdî ve Medâinî'den aktarmaktadır.[52] Bu bağlamda, isnadda yer alan Vâkıdî ve Medâinî gibi isimlerin güvenilirlikleri hususunda - daha önce de belirttiğimiz üzere - cerh ve ta'dil âlimlerinin olumsuz değerlendirmelerin bulunması, söz konusu rivayetin sıhhat kriterlerini karşılamasını engellemekte ve hadis usulü açısından problemli bir mahiyet taşıdığını göstermektedir.

Ebû Süfyân'ın, hilâfet gibi üst düzey bir otorite makamının Kureyş'in "en küçük kolu" olarak gördüğü Benî Teym'den birine verilmesini yadırgaması, kabileler arası güç dengelerinin o dönemde hâlen etkin bir sosyo-politik belirleyici olduğunu göstermektedir. Buna karşılık Hz. Ali'nin verdiği cevap, İslâmî meşruiyetin kabile aidiyetinden değil; dindarlık, ehliyet ve liyakat gibi esaslardan kaynaklandığını vurgulaması bakımından dikkat çekicidir. Esasında Hâlid'in ve Ebû Süfyân'ın bu ifadelerini, halifeliğin Kureyş'in iki baskın ve güçlü kolu olan Hâşim Oğulları ile Ümeyye Oğullarına mensup bir kişiye ait olması gerektiği yönündeki siyasi kanaatlerinin bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür. Her ikisi de Hz. Ebû Bekir'in şahsına değil, onun mensup olduğu Teym Oğullarının Kureyş içindeki zayıf konumda bulunmasına itiraz etmektedir. Dolayısıyla bu hoşnutsuzluğun ve eleştirinin arka planında, siyasi otoritenin saygınlığı açısından güçlü bir kabileye mensup birinin halife olması gerektiği yönünde bir anlayış olduğu ifade edilebilir.

1.5. Hz. Ebû Bekir'in Siyasi Otoritesine Yönelik Hz. Talha'nın Eleştirisi

Hz. Peygamber'in vefatından sonra çeşitli bölgelerde irtidat (dinden dönme) hareketleri ortaya çıkmıştır. Seyf'ten aktarılan bir rivayete göre Zibrikan ve Akra' isimli şahıslar, Hz. Ebû Bekir'e başvurarak Bahreyn haracının kendilerine verilmesi karşılığında, kabilelerinden hiçbir ferdin dinden dönmeyeceğine dair güvence sunmuşlardır. Hz. Ebû Bekir, bu teklifi kabul ederek kendilerine bir anlaşma metni tanzim etmiştir. Anlaşmanın

[50] Taberî, *Târih*, 3/128.
[51] el-Berzencî - Hallâk, *Sahîhu ve Da'îfu Târihi't-Taberî*, 8/17.
[52] Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/588-589.

arabuluculuğunu Talha b. Ubeydullah üstlenmiş, Hz. Ömer'in de aralarında bulunduğu bazı şahıslar bu belgeye şahitlik etmişlerdir. Ancak Hz. Ömer, anlaşma metnini incelediğinde tanıklık etmeyi reddetmiş, "Vallahi bunda onur yoktur!" diyerek belgeyi yırtmıştır. Bu duruma Talha b. Ubeydullah, sert tepki göstermiş ve Hz. Ebû Bekir'e, "Emir sen misin yoksa Ömer mi?" şeklinde sitemde bulunarak onu tenkit etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, "Ömer'dir ancak itaat banadır!" cevabını verince Talha sükût etmiştir.[53] Ancak Muhammed b. Tâhir el-Berzencî, bu rivayetin senet ve metin açısından zayıf ve problemli olduğunu belirtmektedir.[54] Ayrıca, çok sayıda sahâbenin şahit olduğu bu hadisenin İbn İshâk, İbn Hişâm, Halîfe b. Hayyât, İbn Sa'd, Belâzürî, Ya'kûbî, İbn Kesîr ve İbnü'l-Esîr gibi müelliflerin eserlerinde zikredilmemiş olması, söz konusu rivayetin tarihsel geçerliliği ve güvenilirliği konusunda ciddi soru işaretleri barındırmaktadır.

Rivayetin içeriğine göre, Hz. Ebû Bekir'in yazılı olarak verdiği bir emrin Hz. Ömer tarafından geçersiz sayılması, yönetimde bir zayıflık olarak algılanmış ve Talha'nın sert eleştirisine yol açmıştır. Bu durum, o dönemin idari uygulamalarına yönelik eleştirel yaklaşımların varlığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu süreçte ortaya çıkan emir-komuta tartışmaları, bazı rivayetlerde yönetimdeki zafiyet gibi sunulsa da genel tarihsel veriler incelendiğinde bu tür tartışmaların aslında devlet otoritesini pekiştirdiği ve merkezî otoriteyi güçlendirdiği anlaşılmaktadır.

Hz. Talha'nın, "Emir sen misin, yoksa Ömer midir?" sorusuna Hz. Ebû Bekir'in, "Ömer'dir, ancak itaat banadır" şeklinde verdiği garip cevap, onun durumu yatıştırmaya ve gerilimi azaltmaya yönelik stratejik bir çabası olarak yorumlanabilir. Aynı zamanda bu cevap, Hz. Ebû Bekir'in kendi liderliğini koruduğunu ve karar süreçlerinde Hz. Ömer'in etkisini zımnen kabul ettiğini göstermektedir. Böyle bir cevap, liderin kriz zamanlarında otoritesini korumak ve sosyal uyumu sağlamak için sahip olduğu yeteneğin bir yansıması olarak görülebilir.[55]

1.6. Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i Halife Tayin Etmesini Hz. Talha'nın Eleştirmesi

Hz. Ebû Bekir, vefatına sebep olan hastalığının ilerlemesi üzerine, önde gelen sahâbilerle istişare ederek Hz. Ömer'i halifeliğe teklif etti. Yapılan istişarelerde bu teklif kabul görünce Müslümanların onayını alarak Hz. Ömer'i halife tayin etti. Ancak bazı rivayetlere göre, bu süreç o dönemde bazı muhalif görüşlerin ortaya çıkmasına neden oldu. Bu bağlamda, özellikle Talha b. Ubeydullah'ın Hz. Ömer'in halifeliğine karşı çıkan sahâbiler arasında olduğu bildirilmektedir.

[53] Taberî, *Târih*, 3/169.
[54] el-Berzencî - Hallâk, *Sahîhu ve Da'îfu Târihi't-Taberî*, 8/52.
[55] Taberî, *Târih*, 3/169.

Taberî'nin; İbn Humeyd, Seleme, İbn İshâk, Zührî, Kasım b. Muhammed ve Esmâ bint Umeys'ten naklettiği rivayete göre, Talha b. Ubeydullah bu tayine karşı duyduğu rahatsızlığı şu şekilde ifade etmiştir: "Ömer'i insanların başına halife yaptın. Sen varken insanların ondan çektiklerini gördün. O, insanlarla baş başa kaldığında nasıl olacak? Acaba onlara neler yapacak? Sen Rabbine kavuşacaksın ve Rabbin seni, idaren altındakilerden dolayı sorguya çekecek."[56] Hastalığı nedeniyle yatmakta olan Hz. Ebû Bekir, yanındakilere kendisini oturtmalarını söylemiş ve Hz. Talha'ya hitaben şunları söylemiştir: "Beni Allah ile mi korkutuyorsun? Rabbime kavuştuğum zaman bana sorarsa senin ehline / kullarına onların en hayırlısını halife yaptım diyeceğim!"[57]

İbn Sa'd ve Belâzürî de farklı rivayet zincirleriyle bu olay hakkında benzer bilgiler aktarmaktadırlar.[58] İbn Sa'd'ın Hz. Aişe'den aktardığı iki rivayetten ilkine göre, bazı kişiler Hz. Ebu Bekir'in huzuruna girerek şöyle dediler: "Ey Allah'ın Resûlü'nün halifesi! Sen Hattab'ın oğlunu bize halife olarak atadın. Yarın Rabbinle karşılaştığında ne diyeceksin?" Ebu Bekir kararını şöyle savundu: "Onların içinde en hayırlı olanını, onlara halife tayin ettim diyeceğim." İkinci rivayette özellikle Ali ve Talha'ya hitaben bu cevabını pekiştirdi ve şöyle dedi: 'Senin ehlinden (sana yakın olan kulların arasından) en hayırlısını onlara halife tayin ettim' diyeceğim."[59] Belâzürî'nin Vâkıdî'den aktardığı rivayette ise soruyu ismi belirtilmeyen bir adam sormaktadır.[60] Bu durum, rivayetin metinsel içeriğini destekleyen paralel anlatıların varlığına işaret etmektedir. Bunun içindir ki Muhammed b. Tâhir el-Berzencî, söz konusu rivayetin nakil zincirinin zayıf olmasına rağmen, metninin sahih olduğunu ifade etmektedir.[61]

Esasen Hz. Talha'nın, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e karşı kişisel bir husumeti söz konusu değildi. Nitekim onun her iki halifenin de istişare heyetinde yer alması ve Hz. Ömer'in onu kendinden sonraki halifeyi belirleyecek altı kişilik şûraya dâhil etmesi, bu argümanı desteklemektedir. Tarihsel süreçte bu tür muhalif söylemlerin ve tepkilerin ortaya çıkması beklenen bir durumdur. Bu durum, sahâbe arasında zaman zaman ortaya çıkan farklı görüşleri yansıtmaktadır. Hz. Ömer'in halife tayini sırasında Talha'nın endişelerini ifade eden rivayet, onun Ömer'in sert mizacından dolayı tedirgin olduğunu göstermektedir. Hz. Ebû Bekir'in, "Sen Allah ile mi beni korkutuyorsun?" şeklindeki cevabı ise liderlik

[56] Taberî, *Târih*, 3/268-269.
[57] Taberî, *Târih*, 3/268-269.
[58] İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, 3/183; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 10/87-88.
[59] İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, 3/183. Birinci rivayetin senedi Sa'îd b. Âmir üzerinden Salih b. Rüstem, ondan da İbn Ebû Müleyke aracılığıyla Hz. Âişe'ye ulaşmaktadır. İkinci rivayet ise ed-Dahhâk b. Mahled Ebû Âsım en-Nebîl tarafından nakledilmiş olup, Ubeydullah b. Ebû Ziyâd ve Yusuf b. Mâhek vasıtasıyla yine Hz. Âişe'den aktarılmıştır.
[60] Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 10/87-88.
[61] el-Berzencî - Hallâk, *Sahîhu ve Da'îfu Târihi't-Taberî*, 3/129.

sorumluluğunun ağırlığını ve Hz. Ebû Bekir'in, ahiretteki sorumluluğunun idrakinde olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç

Erken dönem klasik İslam tarihi kaynakları, özellikle de *Taberî'nin Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* adlı eseri incelendiğinde, dört halifeden en az eleştirilen kişinin Hz. Ebu Bekir olduğu görülür. Bunun başlıca sebepleri arasında Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'e yakınlığı, onun yoluna titizlikle bağlı kalması, halifeliğinin kısa sürmesi, İslam toplumunun birliğini koruması ve nüfusun çoğunluğunun sahâbilerden oluşması gibi hususlar sayılabilir.

Taberî'nin *Târîh*'inde, Hz. Ebû Bekir'e yönelik sekiz adet olumsuz rivayet tespit edilmiştir. Bu ifadeler, Ümeyye b. Halef, Hz. Ebû Bekir'in kendisi, Sa'd b. Ubâde, Ebû Süfyan, Halid b. Said ve Talha b. Ubeydullah tarafından dile getirilmiştir. Onu eleştiren taraflardan birinin İslâm düşmanı müşriklerden olduğu, diğerlerinin ise sahâbe konumunda bulunduğu dikkat çekmektedir. Müşrik liderlerden biri olan Ümeyye b. Halef ile ilgili olarak nakledilen birinci rivayet, araştırmacılar tarafından sahih kabul edilmektedir. Ancak Ümeyye b. Halef'in Hz. Ebû Bekir'i ithamı, sahih kaynaklardaki bilgilere aykırıdır. Bu ithamın, özel bir tartışma anının getirdiği gerilimle sarf edilmiş ve dolayısıyla ilmî değeri olmayan bir beyan olduğu kanaatimizce ortadadır. Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i halife tayin etmesini Hz. Talha'nın eleştirdiğine dair rivayet, senet bakımından olmasa da metin açısından sahih kabul edilebilir. Talha'nın endişelerini yansıtan bu rivayet, onun Hz. Ömer'in sert mizacından rahatsızlık duyduğunu, Hz. Ebû Bekir'in ise sorumluluğunun idrakinde olduğunu göstermektedir. Diğer rivayetlerin ise senet ve metin açısından problemli olduğu ve delil gösterme konusunda kaynaklık değerine sahip olmadıkları anlaşılmıştır. Muhammed b. Tâhir el-Berzencî gibi muhakkiklerin rivayetlerin zayıflığına dair net tespitleri, bu tür bilgilere ihtiyatla yaklaşmanın gerekliliğini ortaya koymuştur. Hz. Ebû Bekir'i hedef alan bu tür rivayetler, genellikle dönemin siyasi ve mezhebi çekişmelerinin bir ürünü olarak ortaya çıkmış olabilir. Erken dönem İslâm toplumundaki farklılaşmalar, bilhassa hilafet tartışmaları, bazı kesimlerin belirli şahsiyetleri eleştirmesine veya aleyhinde rivayetler üretmesine zemin hazırlamış olabilir. Taberî'nin, farklı bakış açılarını objektif bir şekilde sunma kaygısıyla rivayetleri tenkit etmeksizin eserine alması, okuyucunun rivayetleri sorgulayıcı bir yaklaşımla ele almasını ve bağlamından koparmadan değerlendirmesini gerektirmektedir.

Zayıf ve problemli rivayetlerin, tarihsel olayları ve şahsiyetleri değerlendirmede yanıltıcı olabileceği açıktır. Bu tür tarihi verilere temkinli yaklaşmak, araştırmacının yanılma payını veya hata yapma oranını azaltacaktır. Özellikle kişilerin hukukunu ilgilendiren konularda bu tür zayıf rivayetlerin bağlayıcı olamayacağını belirtmek gerekir. Araştırmacıların, ifrat ve tefrite düşmeden doğru bilgiye ulaşabilmeleri için olaylara,

rivayetlere geniş bir ilmi perspektiften bakma zorunlulukları vardır. Geçmişte yaşanılan hadiseleri değerlendirirken dönemin şartları ve yapısı iyi bilinmediği sürece olayların hakkaniyetle değerlendirilebilmesi kolay olmayacaktır. Bu makalede, Taberî'nin *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* adlı eserinde yer alan Hz. Ebû Bekir'e yönelik olumsuz rivayetler senet ve metin açısından bütüncül biçimde analiz edilmeye çalışılmıştır. Gelecekte yapılacak çalışmaların, diğer râşid halifeler veya aynı eserdeki farklı sahâbîler hakkında benzer metodolojik incelemelerle bu alandaki akademik araştırmaları derinleştirmesi beklenmektedir.

Kaynakça

Ağırakça, Ahmed. *İlk Halife Kim Olmalıydı Tartışması ve Hz. Ebubekir'in Hilafet Dönemi*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2013.

Algül, Hüseyin. *İslâm Tarihi 3 Hulefâ-i Râşidîn*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.

Altun, İsmail. "Ehl-i Beyt'te Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman Sevgisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 265-292.

Altun, İsmail. "Hz. Osman'ın Ammâr b. Yâsir'i Cezalandırdığına Dair Rivâyetlerin Belâzürî Özelinde Tahlil ve Tenkidi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 427-431.

Altun, İsmail. *Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali ile Münasebetleri Ekseninde Hazreti Ebû Bekir*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.

Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi-II Hulefâ-i Râşidîn Dönemi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 12. Basım, 2015.

Apak, Adem. *Hz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2015.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî. *Ensâbü'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417.

Berzencî, Muhammed b. Tâhir el-Hallâk, Muhammed Subhî Hasan. *Sahîhu ve Da'îfu Târihi't-Taberî*. 13 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1428.

Demir, Abdulalim. *İmâmiyye Şîa'sı Hadis Kaynaklarına Göre Sahâbe Tasavvuru*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020.

Demircan, Adnan. "İslam Tarihinde Râşid Halifeler Döneminin Yeri ve Önemi". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -2- Râşid Halifeler Dönemi*. ed. Mehmet Şeker. İstanbul: Siyer Yayınları, 2. Basım, 2021.

Doğan, Yusuf. "Hz. Ebû Bekir'in (ra) Şahsiyeti ve Mizah Anlayışı". *Hazreti Ebu Bekir*. ed. Ali Aksu. 169-186. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2019.

Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, İbn Ebû Hâtim. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, 1271.

Efendioğlu, Mehmet. "Maktû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/457-458. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Fayda, Mustafa. "Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/101-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Fayda, Mustafa. "Hulefâ-yi Râşidîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/324-338. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Fayda, Mustafa. "Ridde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/91-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Fayda, Mustafa. "Seyf b. Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Fayda, Mustafa. "Taberî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Günaltay, M. Şemseddin. *İslâm Tarihinin Kaynakları: Tarih ve Müverrihler*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.

Halife b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-ʿAsferî el-Basrî. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2. Basım, 1397.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusûf b. Abdillâh en-Nemerî el-Kurtûbî. *el-İstîʿâb fî Maʿrifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Cîl, 1412.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî Duʿafâ'i'r-Ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdul Mevcud - Ali Muhammed Muavvıd. 9 Cilt. Beyrût: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibbetillâh b. Abdillâh eş-Şâfiî, *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-Taʿdîl*. 9 Cilt. Beyrût: Daru'l İhyai'l Turâsil Arabî, 1271.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvıd. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hindistan, ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ vd. 2 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1375.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Kahire: Matbaatu's-Seâde, 15. Basım, 1431.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşki eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 9 Cilt. Beyrût: Darul-Kütübi'l İlmiyye, 1419.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnavut vd. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.

İbn Sa'd, Muhammed Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Hânecî, 1421.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Ḍu'afâ' ve'l-Metrûkîn li'bni'l-Cevzî*. thk. Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1406.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 10 Cilt. Beyrût, 1407.

İbnü'l-Esîr, İzzüddin b. Ebi'l Hasan Ali b.Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdü'l-Kerîm b. Abdü'l-Vâhid eş-Şeybânî. *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1423.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417.

İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-Kûfî. *Târîhu's-sikât*, Dâru'l-Bâz, 1405.

Kallek, Cengiz. "Medâinî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/291-292. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kanca, Fatih. *Tarihin Penceresinden Kur'ân'ın Aydınlığına -Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî Tarihi*. İstanbul: Kopernik Yayınlar, 2021.

Kandemir, M. Yaşar. "Hâlid b. Saîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/287-288. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kılıç, Ünal. "Râşid Halifelerin Yönetim Anlayışları". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -2- Râşid Halifeler Dönemi*. ed. Mehmet Şeker. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

Kurt, Hasan. "Taberî'nin Tarih Anlayışı". *İslâmî İlimler Dergisi* 1/6 (2008), 89-103.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Sakîfetü Benî Sâide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/11-12. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Külekçi, Cahit. "Genel Tarih Eserleri". *İslam Tarihi Kaynakları*. ed. Adnan Demircan. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 1402.

Sallâbî, Ali Muhammed. *Birinci Halife Hz. Ebubekir (ra) Hayatı Şahsiyeti ve Dönemi*. çev. Şerafettin Şenaslan. İstanbul: Ravza Yayınları, 7. Basım, 2019.

Sarıcık, Murat. *Bütün Yönleriyle Dört Halife Dönemi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2016.

Severcan, Şefaettin. *Taberî*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2022.

Sırma, İhsan Süreyya. *İslâmi Tebliğin Örnek Halifeler Dönemi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 21. Basım, 2013.

Taberâni, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l Kebir*. thk. Hamdî b. Abdü'l-Mecid es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415.

Taberî. *Tarihü'l Rusül ve'l Mülük*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadil İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1387.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, ts.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. *el-Câmi'u'l-Kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyyî, 1996.

Umerî, Ekrem Ziya. *Sahih Rivayetlere Göre Dört Halife Dönemi Asru'l-Hilâfeti'r-Râşide*. çev. Kasım Koç. İstanbul: Beka Yayınları, 2018.

Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-A'lemî, 3. Basım, 1409.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdulemîr Mühennâ. 2 Cilt. Beyrût: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbuat, 1431.

Yaprakdal, Erol - Altun, İsmail. "Hz. Osman'ın Muhasarası Sırasında Talha b. Ubeydullah'ın Rolü ve Tutumu: Ebû Mihnef'in Ensâbü'l-eşrâf'taki Rivayetleri Ekseninde Bir Analiz". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2025), 253-276.

Yücel, Ahmet. "Sadûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/431. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikī ed-Dımaşkî. *Mîzânü'l-İ'tidal fî Nakdi'r-Rical*. thk. Ali Muhammed Becavî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1383.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fâriki ed-Dımaşkî. *Siyer A'lâmi'n-Nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnavut - vd. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-Risale, 3. Basım, 1405.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Tasavvuf Düşüncesinde Edeb Kavramının Istılahî Evrimi ve Usûlleşmesi (Hicrî I-VI. Asırlar)

The Terminological Evolution and Methodologization of the Concept of Adab in Sufi Thought (1st–6th Centuries AH)

Emre Can ÇOLDAŞ
Dr., Millî Eğitim Bakanlığı
Dr., Ministry of National Education
e-posta: emrebyad492@gmail.com
Orcid: 0000-0001-6730-6571

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 18.01.2026
Kabul Tarihi / Date Accepted: 18.05.2026
Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Yoldaş, Emre Can "Tasavvuf Düşüncesinde Edeb Kavramının Istılahî Evrimi ve Usûlleşmesi (Hicrî I-VI. Asırlar)". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 377-402. DOI: 10.34085/buifd.1866511

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Bu makale, tasavvuf düşüncesinin merkezî kavramlarından biri olan edebin hicrî I–VI. asırlar arasındaki ıstılahî evrimini ve kavramsal dönüşümünü görünür kılmayı amaçlamaktadır. Araştırmanın temel tezi, edebe atfedilen amelî ve ahlâkî pratiklerin erken dönemlerden itibaren sûfîlerin hayatında fiilen var olduğu; ancak bu uygulamaların zamanla sistemleşerek tasavvufun "usûl ve metodoloji" dilini inşa eden teknik bir çatı kavrama dönüştüğüdür. Edeb; hicrî I–III. asırlarda ağırlıklı olarak takvâ, nefis terbiyesi ve Allah'ın hukukuna riayet ekseninde işleyen, sülûkün istikametini koruyan bir iç disiplin ilkesi olarak belirginleşmiştir. Hicrî IV. asırdan itibaren tasavvufun kurumsallaşma ve sistemleşme eğilimleriyle birlikte Serrâc, Mekkî ve Sülemî gibi isimlerin metinlerinde edeb; ibâdât ve muâmelât pratiklerini, seyr ü sülûkün işleyişini ve şeyh–mürid terbiyesini düzenleyen normatif bir "şart/usûl" karakteri kazanmıştır. Kuşeyrî, Hücvîrî ve Gazzâlî çizgisinde zâhir–bâtın bütünlüğünü kuran yerleşik bir meleke olarak daha kuşatıcı biçimde işlenen kavram, tekke düzeninin olgunlaşmasıyla tarikat hayatının görünür kurumsal kurallarını taşıyan bir dile evrilmiştir. Tasavvufun tecrübe merkezli yapısı, doğrulama ve meşruiyet ihtiyacını sürekli canlı tutar. Edeb, bu ihtiyaca cevap veren en kapsayıcı kavramlardan biri olarak pratikleri ölçüye bağlar; taşkınlık riskini temkinle dengeler ve Kur'ân–sünnete arz ilkesi etrafında meşruiyet sınırını görünür kılan bir iç denetim mekanizması üretir. Bu çerçevede âdâb metinleri, tasavvufun sahihlik ve süreklilik iddiasını koruyan norm kurucu bir usûl dilinin yazılı taşıyıcıları olarak okunmalıdır.

Anahtar Kelimler: Tasavvuf, Edeb, Âdâb, Usûl, Metodoloji

Abstract

This article aims to make visible the terminological evolution and conceptual transformation of adab, one of the central concepts of Sufi thought, between the 1st and 6th centuries AH. The main thesis of the research is that the practical and ethical applications attributed to adab effectively existed in the lives of Sufis from the early periods; however, over time, these practices became systematized and transformed into a technical umbrella concept that constructed the language of "method (uṣūl) and methodology" in Sufism. In the 1st–3rd centuries AH, adab became salient primarily as a principle of inner discipline operating on the axes of piety (taqwā), training of the soul (nafs), and the observance of God's rights, thereby safeguarding the direction of the spiritual journey (sulūk). From the 4th century AH onwards, parallel to the institutionalization and systematization tendencies of Sufism, adab acquired a normative "condition/method" (sharṭ/uṣūl) character in the texts of figures such as al-Sarrāj, al-Makkī, and al-Sulamī, regulating the practices of worship (ʿibādāt) and social transactions (muʿāmalāt), the functioning of the spiritual path (sayr wa sulūk), and the master-disciple (shaykh-murīd) training. The concept, treated more comprehensively in the line of al-Qushayrī, al-Hujwīrī, and al-Ghazālī as an established disposition (malaka) securing the unity of the outward and the inward (ẓāhir-bāṭin), evolved into a language bearing the visible institutional rules of the ṭarīqa life alongside the maturation of the lodge (tekke/ribāṭ) system. The experience-centered nature of Sufism keeps the need for verification and legitimacy constantly alive. Adab, as one of the most comprehensive concepts responding to this need, binds practices to a measure; it temperately balances the risk of excess and produces an internal control mechanism that renders the boundaries of legitimacy visible around the principle of submission to the Qur'an and the Sunna. In this framework, adab texts should be read as the written carriers of a norm-constituting language of uṣūl that preserves Sufism's claim to authenticity and continuity.

Keywords: Sufism, Adab, Sufi Etiquette, Method, Methodology

Giriş

Tasavvuf düşüncesinin teşekkül devrine ait metinler incelendiğinde, "edeb" kavramının büyük ölçüde bireysel bir iç disiplin, kulluk bilinci ve nefis terbiyesi zemininde ele alındığı görülür. Erken dönem sûfîlerin eserlerinde bu durum daha çok ilâhî hudutlara riayet ve kalbin tezkiyesi bağlamında işlenmiştir.[1] Ancak tasavvufun tarihsel seyri içinde sûfîliğin salt bireysel bir zühd tecrübesi olmaktan çıkıp ribâtlar ve tekkeler etrafında toplumsal bir yapıya bürünmesi, sülûk pratiğini düzenleyecek normatif bir dile duyulan ihtiyacı artırmıştır. Kavramın tanımındaki ve pratik hayattaki bu çeşitlenme, edebin zamanın irşad ihtiyaçlarına ve tasavvufun sistemleşme evrelerine paralel olarak sürekli yeniden üretildiğini göstermektedir.

Bu çalışma, edeb kavramının hicrî I-VI. asırlar arasında tecrübe ve eğitim ekseninde yaşadığı bu ıstılahî evrimin izlerini sürmeye odaklanmaktadır. Burada özellikle vurgulanması gereken husus, edebe atfedilen zühd, takvâ ve ahlâk manalarının erken asırlarda da sûfîlerin hayatında fiilen var olduğu gerçeğidir. Yani bu çalışmanın amacı, sûfîlerin hayatında olmayan birtakım uygulamaların belirli asırlarda sonradan icat edildiğini iddia etmek değildir. Aksine amelin kadimliği ile o amelin tanımsal görünürlüğü arasındaki farkı metodolojik bir zemin kabul ederek; tasavvufun ilk dönemlerinde isimlendirilmeden var olan bu hassasiyetlerin zamanla nasıl müstakil bir ıstılaha dönüştüğünü ve literatürde edeb başlığı altında ele alındığını göstermektir.

Araştırmanın merkezî problemi, başlangıçta ahlâkî ve derûnî bir fazilet olarak öne çıkan edebin, tasavvufun kurumsallaşma safhalarında hangi anlam eksenleri üzerinden yer değiştirdiğidir. Bu bağlamda, ilk asırlarda daha çok Allah'ın hukukuna riayet ve "âdâbü'n-nüfûs" çerçevesinde işlenen edebin, IV. asırdan itibaren telif edilen metinlerde buna ilaveten şeyh-mürid ilişkisini, ibadet ve muamelat formlarını belirleyen usûlî bir nitelik kazanma süreci tartışmaya açılacaktır.

Mevcut akademik literatürde âdâb konusu, çoğunlukla kavramın semantik sınırları veya belirli sûfîlerin şahsî yaklaşımları üzerinden, parçalı biçimde ve ahlâkî bir erdem çerçevesinde ele alınmaktadır.[2] Oysa tasavvufun tecrübe merkezli doğası gereği sübjektif

[1] Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma`*, thk. Abdulhalîm Mahmûd (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002), 194; Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâle* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 316; Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2006), 2/309.

[2] Mustafa Çağrıcı, "Edep", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/412-414; Süleyman Uludağ, "Edep", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/414-415; Süleyman Uludağ, "Âdâbü'l-mürid", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/366-367; Abdülaziz Bayındır, "Âdâb", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/334; İbrahim Yılmaz, "Edep ve Âdâb Kavramlarının Semantiği ve Tarihsel Seyri", *Marife Dergisi* 6/2 (Güz 2006), 165-177; İbrahim Sürücü, "İslam'ın Ana Kutsalları Çerçevesinde Kur'an'da Edep", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (Aralık 2016), 95-120; Muhammet Nedim Tan, "Tasavvuf Istılahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-ibâdât'ı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 155-190; Süleyman Gökbulut,

iddiaları barındırması, onun suistimale açık yönlerini denetleyecek bir otokontrol mekanizmasını zorunlu kılmıştır. Edebin, tasavvufun meşruiyet iddiasını sürdürebilmesi için geliştirdiği bu "usûl" ihtiyacına nasıl cevap verdiği ve metinlerin bu ihtiyacı hangi gerekçelerle sistematize ettiği meselesi incelenmeye muhtaçtır.

Bu boşluktan hareketle araştırmada, nitel bir okuma benimsenmiş; kelimenin lügavî köklerinden ziyade temel tasavvuf klasiklerinde kazandığı ıstılahî anlamları kronolojik olarak takip edilmiştir. Semantik bir okumayla edebin nasıl kurucu bir metoda dönüştüğünü görebilmek adına inceleme, tarikatların kurumsallaştığı hicrî VI. asra kadar olan geniş bir tarihsel süreçle kayıtlı tutulmuş olup sonraki dönemin âdâb literatürü çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

1. Edeb Kavramı ve Sûfîlerin Edeb Tanımları

Edeb, lügatte güzel davranış, nezaket, incelik, söz ve fiilde ölçülü olma, güzel tutum ve ahlâkı güzelleştirme gibi anlamlara gelir.[3] İslâmiyet öncesi dönemlerde "âdet", "uygulama" anlamlarına gelen edeb kelimesi, İslâmiyet'le birlikte eski manasını bütünüyle terk etmeden terbiye anlamını kazanır.[4] Özellikle Hz. Peygamber'in *"Rabbim beni edeblendirdi ve bunu ne güzel yaptı."*[5] hadisi kelimenin terbiye diliyle yeni bir değer kazanmasında belirleyici bir rol üstlenmiştir.[6] Kelimenin epistemolojik tarihi seyri içerisinde aldığı manalardan sonra İslâmî

"Ebu'n-Necîb Ziyâüddîn es-Sühreverdî ve Âdâbü'l-Mürîdîn Adlı Eseri", *DEÜİFD* (2008), 135-152; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi ve Literatürü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015); Sâfi Arpaguş - Kübra Betül Baydar, "Tasavvufta Âdâb ve Erkân Risaleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 285-315; İskender Şahin, "Hz. Musa Hızır Kıssası İle İlgili Ayetlerin Tasavvuf Âdâbı Çerçevesinde Yorumu Üzerine", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022), 215-249; Rıfat Okudan, "Bir Hadîsin Işığında 'Edeb' Kavramının Tasavvufta Kazandığı Anlam", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2002), 79-95; Edibe Boyraz, *Tasavvufta Edep ve Hayâ Kavramlarının Çocuğun Ahlâkî Gelişimindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Francesco Chiabotti (ed.) vd., *Ethics and Spirituality in Islam Sufi adab* (Leiden: Brill, 2016); Qamar-ul Huda, "The Light beyond the Shore in the Theology of Proper Sufi Moral Conduct", *Journal of the American Academy of religion* 72/2 (Haziran 2004), 461-484; Muhammed Âbid Câbirî, *el-Aklü'l-ahlâkiyyü'l-*Arabî (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Mürebbiyye, 2001).

[3] Ebü't-Tâhir el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Naim el-Arkusî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), "edeb", 58; Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, thk. Ali Hilâlî (Kuveyt: Tabeatü'l-Kuveyt, 2004), "edeb", 2/12; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *Misbâhu'l-munîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), "edeb", 1/9; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), "edeb", 1/93; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnân, 1996), "edeb", 1/127.

[4] Zebîdî, "edeb", 2/12.

[5] Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma`*, thk. Abdulhalîm Mahmûd (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002), 31, 194; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, "Edebü mücâleseti'l-meşâyıh ve hıfzu hurmâtihim", *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahman Sülemî*, thk. Kenneth Honerkamp, nşr. Nasrullah Pûrcevâdî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1990), 3/115; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 316; Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 396; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Ravzatü't-tâlibîn* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Hadîse, ts.), 17.

[6] Celâleddin es-Süyûtî, *el-Fethü'l-kebîr fî dammi'z-ziyâde ile'l-Câmi'i's-sagîr*, thk. Yusuf en-Nebhânî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2003), 1/57 (No. 485). Aclûnî (ö. 1162/1749), söz konusu rivayeti sıhhat bakımından değerlendirirken muhtevasının doğru ve yerinde olduğunu, buna karşılık isnâdının zayıf bulunduğunu ifade eder. Detaylı bilgi için

bir kimlik kazanan edeb kelimesi, insanın faziletli yönlerini ortaya çıkarmak, söz ve fiillerde övülen şeyleri uygulamak, nefsi terbiye etmek ve ahlâkı güzelleştirmek olarak anlaşılmaktadır.[7]

Tasavvuf literatüründe edebe dair tek ve bağlayıcı bir tariften söz etmek zordur. Sûfîler, edebi çoğu zaman içinde bulundukları hâl ve makamın diliyle tecrübenin açtığı imkânlar ölçüsünde tarif etmişlerdir. Bu sebeple metinlerde ve sözlü aktarımda "edeb" kelimesi, bağlama göre farklı karşılıklar kazanır. Mesela muhataba dönük yönüyle "görgü ve nezaketi", nefsin terbiye edilmesi bakımından "ahlâkı", ilâhî hudutlara riayet noktasında "takvâyı", Hz. Peygamber'e ittiba anlamında "sünneti",[8] seyr ü sülûkün ve ibadet-muamele pratiklerinin icrasında ise bir "yöntem ve düzen fikrini (usûl)" ifade eder. Bazı kullanımlarda yolun gerekleri anlamına gelecek şekilde "şart"[9] yerine geçer. Kimi yerlerde de aşırılıktan sakınmayı, ölçüyü ve dengeyi korumayı anlatan "itidal" manasıyla görünür. Edebin tasavvuf literatüründeki farklı kullanımı onun terminolojik bir dağınıklık içinde olmasıyla açıklanamaz. Erken dönemde sûfîlerin dili, tanım vermekten ziyade hâlin izharıyla insanları terbiye etmeye ve tecrübeyi onlara aktarmaya yöneliktir. Bu sebeple edebin tasavvuf tarihindeki seyrini incelerken başvurulan yöntem, sadece amelî uygulamaların mevcudiyetini değil, bu uygulamaların ne zaman müstakil birer ıstılah olarak tanımlandığını ve teknik bir dil kazandığını takip etmektir.

Edeb kavramı, tasavvuf terminolojisindeki birçok kavram gibi sûfîlerin içinde bulundukları hâl, makam ve ihtiyaçlara göre farklı bağlamlarda tanımlanmıştır. Bu sebeple edeb için "en doğru tanım"ı aramak yerine, kavramın tasavvuf tarihinde hangi anlamlarıyla derinleştiğini kronolojik bir perspektifle izlemek daha isabetlidir. Aşağıdaki tarifler, edebin hicrî ilk asırlardan itibaren önce Allah'a karşı kulluk bilinci ve takvâ merkezinde şekillenip

bk. İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve münzilü'l-ilbâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1932), 1/70-71. Ayrıca bk. Ufuk Dağlıoğlu, "Rabbim beni terbiye etti (Eddebenî Rabbî)" Rivayetinin Sıhhati ve Rivâyetin Anlamı Üzerine Bazı Mülahazalar", *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Temmuz 2023), 676-702.

[7] Zebîdî, "edeb", 2/13; Tehânevî, "edeb", 1/127; İbn Manzûr, "edeb", 1/93; Fîrûzâbâdî, "edeb", 58.

[8] Sûfîler kimi yerde "sünnet" terimini kullanmadan aynı muhtevayı "edeb" kavramı üzerinden ifade ederler. Sünnet dairesine giren uygulamalar, literatürde edeb olarak isimlendirilir. Örneğin yemeğin sağ elle yenmesi, besmele ile başlanması ve lokmanın küçültülmesi, sûfîler tarafından Hz. Peygamber'in uygulamasına ittibâ olarak değerlendirilmiş ve bu yönüyle "edeb" kapsamında ele alınmıştır. Bk. Ebû Tâlîb el-Mekkî, *Kūtü'l-kulûb*, thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 2/300; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 410; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Et`ıme", 9; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabelli (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Et`ıme", 19; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkī (b.y.: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "Et`ıme", 8.

[9] Bazı müellifler, edebe riayeti "kulluk" iddiasının sahihliğiyle irtibatlandırır. Edebe riayet edilmediğinde ibadetin sûreti kalsa bile kulluğun hakikati yara almış sayılır. Aynı minvalde tarikat yoluna dâhil olmanın ve sûfîlik nisbetinin de edebe bağlı olduğu, edebin terk edilmesiyle bu nisbetin anlamını yitireceği ifade edilir. Bk. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkâdîr Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 244; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 103-104; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 2/329.

zamanla nefis terbiyesi, sosyal ilişki düzeni, ibadetlerde usûl ve nihayet zâhir–bâtın bütünlüğü ekseninde genişleyen bir muhtevaya kavuştuğunu göstermektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, zikredilen edeb tanımlarının amelî düzeyde daha önceki asırlarda da var olduğu gerçeğidir. Ancak bu çalışmanın odağı, söz konusu pratiklerin ne zaman edeb başlığı altında teknik birer tanıma kavuştuğu ve irşad sürecinin usûlî bir parçası haline geldiğidir. Dolayısıyla değişim, amelin kendisinden ziyade, o amelin "tanımsal ve teknik bir kimlik" kazanmasıyla ilgilidir."

Hicrî ilk iki asırda edeb tasavvurunun belirgin biçimde takvâ ve ubûdiyet bilinci etrafında ele alındığı görülür. Her ne kadar fıkıh, hadis ve tefsir gibi temel İslâmî ilimlerin öncü isimleri arasında yer alsalar da Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Hasan-ı Basrî (ö. 110/729) ve İbn Sîrîn (ö. 110/729) gibi şahsiyetlerin edebe dair yaklaşımları, klasik tasavvuf literatüründe bu kavramın kökenlerini oluşturması bakımından dikkat çekicidir. Onlara göre edeb; Allah'ın kulları üzerindeki haklarını bilmek, emir ve yasaklara ittiba etmek, dinî ilimleri tahsil etmek ve dünyaya karşı zühdî bir mesafe kurmaktır.[10] Bu meyanda "edîb", Allah'a karşı sorumluluk ve hudûd bilinci taşıyan "müttakî" insanı işaret eder. Zühd, sabır ve şükrün edeble birlikte anılması da kavramın daha ilk dönemlerde İslâm dindarlığının dinamik ahlâkî tutumları ile iç içe geçtiğini göstermektedir.

Hicrî II. asrın sonu ile III. asırda edeb, "Allah'a itaat" bilincini koruyarak bu anlayışın manevî ve amelî boyutunu tahkim eden yani genel bir dindarlık göstergesi olmanın ötesinde nefis bilgisi, hâl terbiyesi ve sohbet merkezli bir anlam kazanır. İbnü'l-Mübârek'in (ö. 181/797) *"Edeb, nefsini tanımaktır."*[11] şeklindeki edeb tanımı, kavramın insanın kendi hakikatini araması olarak ele alındığını gösterir. Nefsin cehâletin ve edebe aykırı tutumların kaynağı olarak görülmesi karşısında edeb, bu cehâleti izale eden ve irfan nuruna kişiyi ulaştıran bir kavramdır. Bu sebeple *"Nefsini bilen, Rabbini bilir."*denilmiştir.[12] Ona göre kişi nefsi tanıdıkça irfan nuruna erişir; bu nur, edebleri korumayı mümkün kılar ve nefsin cehâletini ortaya koyup kişiyi sürüklemesine engel olur.[13] Ebû Abdullah en-Nibâcî (ö. 220/835) ise edebi "hâllerin süsü" sayarken sâlih kimselerle sohbeti, edebin kurucu unsurlarından biri olarak konumlandırır.[14] Böylece edeb, müridin terbiyesinde işleyen metodik bir irşad dili hâline gelir.

Hicrî III. asırla birlikte edeb, tasavvufî hayatın hem bireysel hem de toplumsal boyutlarını kuşatan daha belirgin bir tanımsal görünürlük kazanmıştır. Şüphesiz bu

[10] Serrâc, *el-Lüma`*, 194; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 316-317.
[11] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 318; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 2/309.
[12] Ebû Abdurrahman es-Sülemî, "Derecâtü's-sâdıkîn", *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, trc. ve nşr. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 118; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kahire: Matbaatüs's-Saâde, 1974), 10/208.
[13] Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 2/309.
[14] Ebû Abdurrahman es-Sülemî, "Cevâmi'u âdâbi's-sûfiyye", *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, trc. ve nşr. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 36.

dönemdeki vurgular önceki asırlarda da sufilerin amelî hayatında mevcut olup ancak III. asır müelliflerinin bu uygulamaları müstakil tanımlarla formüle etmeye başlaması, edebin yaşanan bir hâl olmasının yanı sıra artık teknik bir ıstılah olarak sistemleştiğini göstermektedir. Örneğin Serî es-Sakatî (ö. 251/865) *"Edeb, aklın tercümanıdır."* diyerek edeb ile akıl arasında doğrudan bir irtibat kurar.[15] Buna göre kişinin ölçülü tavrı, vakti muhafazası ve harama götüren davranışlardan uzak durması, aklın ve takvânın dışa vuran tercümesidir. Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) edebi, ihlâsla ilişkilendirerek amelin iç şartına işaret ederken[16] Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280/893) ise edebi, uzuvların korunması, vaktin zayi edilmemesi ve günaha düşmeme çizgisinde açıklar.[17] Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) *"Edeb, güzel dostluk kurmaktır."* ifadesi ise tasavvufî hayatın sosyal yönünde sohbetin manevî kemâlin şartı olarak görüldüğünü ortaya koyar.[18] Bu dönemde edeb, Allah ile ilişkiyi düzenleyen iç disiplinle başlayıp uzuvlara, vakte ve nihayet topluluk içi ilişkilere uzanan bir anlam alanına yayılmaktadır.

Hicrî IV. asırda edebin ıstılahî kapsamı genişleyerek sosyal hayatı ve halvet hâllerini içine alacak şekilde değişime uğrar. Ebû Osmân el-Hîrî (ö. 298/910) edebi "fakirlerin (sûfîlerin) dayanağı, zenginlerin süsü" diye nitelerken sûfîlerin belâ ve yokluk karşısındaki sebatı; zenginlerin ise tevazu ve infakla nefsine karşı kendisini koruması gerektiğini vurgular.[19] İbn Atâ (ö. 309/922) edebi "gizli ve açıkta Allah'a karşı edeble muamele" olarak tanımlayarak insanın kimsenin görmediği hâllerinde dahi ölçüyü korumasını merkeze alır.[20] Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ise edebi "her hareketi yerli yerine koymak" ve "her şeyde Allah'ı görmek" ilkesiyle itidal olarak formüle eder.[21] Ebû Bekr eş-Şiblî'nin (ö. 334/946) *"Edeb, Allah'a dua ederken rahat olmamaktır."* vurgusu da edebin, ilâhî huzurda söz ve talepte taşkınlığa düşmemek şeklinde incelik olarak yaşandığını göstermektedir.[22]

Hicrî V. asra gelindiğinde edeb, ahlâkî olgunluğun toplamı şeklinde tarif edilir. Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hücvîrî'nin (ö. 465/1072 [?]) tanımlarında edeb, iyi hasletlerin kişide toplanması ve zâhir-bâtın tutarlılığıyla kemale eren bir bütünlük kazanır.[23] Hâce Abdullah el-Herevî (ö. 481/1089) bu bütünlüğü sosyal ilişkilere taşır. Ona göre edeb,

---

[15] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 56; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/124; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, haz. ve thk. Menâhem Milson (Kudüs: Habeş el-Matbaatü't-Ticariyye, 1977), 17; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 2/447.

[16] Sülemî, "Cevâmi'u âdâbi's-sûfiyye", 36.

[17] Sülemî, "Cevâmi'u âdâbi's-sûfiyye", 40.

[18] Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Âdâbü's-sohbe ve hüsnü'l- 'uşre*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyîd (Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 1990), 69.

[19] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 142; Serrâc, *el-Lüma`*, 195; Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 18.

[20] Serrâc, *el-Lüma`*, 196; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 317; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/302.

[21] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-uṣûl fî ma'rifeti aḫbâri'r-Resûl*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.), 4/165; Sülemî, "Cevâmi'u âdâbi's-sûfiyye", 40.

[22] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 318.

[23] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 316; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 403.

haddini aşma ile katı davranma arasındaki sınırı korumak, yani muamelede dengeyi yitirmemektir.[24] Böylece kavram, hem nefis terbiyesinin hem de toplumsal uyumun taşıyıcısı olarak değerlendirilir. Dolayısıyla edebin takvâ ve kulluk bilinciyle başlayan tanımı, zamanla nefsi tanıma, sohbet, uzuvların korunması ve vakit muhafazası gibi başlıklarla istılahî bir çeşitlilik kazanmıştır. Bu genişleme, söz konusu edeblerin daha önceki dönemlerde mevcut olmadığı anlamına gelmemektedir. III. asır itibarıyla literatürde görülen bu yoğunlaşma, kavramın mahiyetindeki bir kopuştan ziyade, onun sistemli bir irşad usûlüne evrilmesiyle ilgilidir. Nitekim V. asırdan itibaren ahlâkî erdemlerin toplamını ifade eden ve zâhir-bâtın bütünlüğünü kuran bir ilkeye dönüşen edeb tanımları, tasavvuf tarihinde ahlâk, usûl ve manevî tutarlılığın müstakil ve ortak adı olarak konumlanmaktadır.

2. Teşekkül Safhasında Edeb: Takvâ, Nefis ve Sohbet Eksenleri (Hicrî I–III. Asır)

Tasavvufun ilk teşekkül devrinde ve hicrî IV. yüzyıla kadar olan süreçte edeb, ağırlıklı biçimde âdâbü'n-nüfûs çerçevesinde ele alınmıştır. Başka bir ifadeyle edeb; nefsin terbiye edilmesi, Allah'ın hukukunun gözetilmesi ve bu suretle Allah'a karşı edebin muhafaza edilmesi şeklinde anlaşılmıştır. Saîd b. Müseyyeb, Hasan-ı Basrî ve Muhammed b. Sîrîn gibi erken dönem zâhid-âlimlerin edebi, "Allah'ın kullar üzerindeki haklarını bilmek ve emir-yasak çizgisinde kendini terbiye etmek" şeklinde tarif etmeleri, sonraki sûfî söylem üzerinde belirgin bir tesir bırakmıştır.[25] Yani Allah'ın haklarını gözetmek, nefsi tanımayı ve onu terbiye etmeyi gerekli kılar.

Hicrî ilk iki asırda sûfîler, sülûkün sahih ilerleyişini edebe bağlamışlardır. Abdullah b. Mübârek'e göre tasavvufî yola girişin başlangıcı tövbe ise yolun kemâlâtının vazgeçilmezi de edebdir.[26]Yine o, kendi döneminde edeb ehlinin azaldığını söyleyerek edebin ancak edebli birinden öğrenileceğini vurgular. Bu vurgu, şeyh terbiyesinin gerekliliğine ve döneme dönük bir iç tenkide işaret eder.[27] Bu meyanda hicrî ilk iki asırda edeb; Allah'ın kul üzerindeki haklarını bilme, nefsi terbiye etme, manevî yürüyüşte istikamet sağlama, mürşid terbiyesine intisap, dinî idraki derinleştirme ve nihayet takvâya ulaşma şeklinde bir muhteva ile anlaşılmıştır.

Hicrî III. asırda edeb, önceki yüzyılda baskın olan "Allah'ın hukukuna riayet" ve "sülûkte muvaffakiyet" çerçevesini muhafaza etmekle birlikte daha belirgin bir dinî kimlik kazanır. Bu dönemde edeb, kişinin İslâm'ı daha sahih ve derli toplu yaşayabilmesinin vazgeçilmez bir dayanağı olarak görülür. Ebû Abdullah en-Nibâcî'nin edebi, dinin daha iyi

[24] Hâce Abdullah el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 67.
[25] Serrâc, *el-Lüma`*, 194; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 316-317.
[26] Serrâc, *el-Lüma`*, 195; Sülemî, "Cevâmi'u âdâbi's-sûfiyye", 47; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 318.
[27] Sülemî, "Cevâmi'u âdâbi's-sûfiyye", 47; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 317; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 2/309.

yaşanmasına yardımcı bir ilke şeklinde tarif etmesi bu bakımdan anlamlıdır.[28] Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) de edebi, Kur'ân ve sünnetin çizdiği hudutlara riayet olarak temellendirir.[29]

Bu asırda önceki çizgiyi sürdürerek Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), edebi "te'dîb" yani nefsin terbiye edilmesi ve ahlâkın ıslahı olarak temellendirir.[30] Ona göre edeb, kalbin kin ve şüphe gibi afetlerden arındırılması, riyâzetle nefsin dizginlenmesi ve bu çizginin sürekli muhasebe ile korunmasıdır. Zira edeb, geçici bir hâl değil, daimî bir uyanıklık gerektirir. Muhâsibî'nin "ilimsiz edeb olmaz" manasındaki beyanına göre kişinin hakikat karşısında Kur'ân ve sünnete dayanması, ilmi halkın beğenisini kazanmanın vasıtası kılmaması ve bildiğiyle amel ederek zâhir-bâtın tutarlılığını koruması gerekir.[31] Bu çerçevede sûfîlerin "zâhirdeki edeb, bâtının alâmetidir" ve "edeb, zâhir ve bâtın boyutlarıyla korunur" şeklindeki ayrımları, Muhâsibî'nin kalp temizliği–uzuv terbiyesi dengesini tamamlar.[32] Sonuçta edeb, hem ibâdetlerde ölçü ve ihlâsı (şeriat edebini) hem de seyr ü sülûkte nefsi muhasebeye çekerek hevâya kapıları kapatmayı ifade eden kurucu bir kavram hâline gelir.

Tasavvuf literatüründe edeb, bazen "yolun bir parçası" olmaktan çıkıp yolun kendisi gibi okunmuştur. Nitekim Ebû Hafs el-Haddâd, tasavvufu bütünüyle edeb diye tarif eder. Her vaktin ve her makamın bir edebi bulunduğunu, sülûkün ancak bu ölçülerle tamamlanacağını söyler.[33] Aynı şekilde Ebû Ali ed-Dekkâk, ibâdetin cennete; ibâdetteki edebin ise Allah'a yakınlığa vesile olduğuna işaret ederken Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859 [?]), edebi terk eden müridin yolun başına döneceğini ifade eder.[34] Celâcilî Basrî'nin (ö. 287/900) *"Tevhid imanı, iman şeriatı, şeriat da edebi gerekli kılar. Edebi olmayanın şeriatı, şeriatı olmayanın imanı, imanı olmayanın da tevhidi yoktur."*[35] sözü edebin ihmalini dinin bütünlüğünü zedeleyen bir gevşeklik olarak nitelediğini gösterir. Yahyâ b. Muâz'ın (ö. 258/872) "edebi terk, helâk; edebe sarılmak, muhabbet" vurgusu da bu hassasiyeti aynı çizgide pekiştirir.[36] Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) ise edebdeki gevşekliğin "küçük bir kusur" diye geçiştirilemeyeceğini söyler. Ona göre edebi hafife alan, bir süre sonra haramı da hafife almaya başlar. Haram hafife alınınca kalpteki hürmet duygusu incelir. Hürmet zayıfladıkça şükür de sönmeye yüz tutar. Şükür

[28] Sülemî, "Cevâmi'u âdâbi's-sûfiyye", 36.

[29] Serrâc, *el-Lüma`*, 144-145; Kuşeyrî, *er-Risâle,* 38; Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 20; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/62-63.

[30] Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 94, 97.

[31] Hâris el-Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûatü'l-İslâmiyye, 1971), 82, 133, 154.

[32] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 45, 318; Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 17; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/65.

[33] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 106; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 103-104; Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 17; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/65, 2/447.

[34] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 316, 319; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif,* 1/301, 309.

[35] Serrâc, *el-Lüma`*, 196; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 316-317; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif,* 1/301.

[36] Serrâc, *el-Lüma`*, 61; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 317.

kaybı ise artık meselenin iman tarafına dokunduğu bir eşiğe gelir. Bu sebeple Tüsterî, imanın muhafazasında edebi, kalbi ayakta tutan temel bir dikkat ve süreklilik bilinci olarak görür.[37]

Hicrî III. yüzyılın sonlarına doğru edeb dili, nefis terbiyesi ve kulluk âdâbının yanında eğitim ve otorite ilişkisi üzerinden de belirginleşir. Ebû Hafs el-Haddâd'ın şeyhlere hürmeti ve ihvanla hüsn-i muameleyi ısrarla vurgulaması;[38] Mimşâd ed-Dineverî'nin (ö. 299/911) şeyhe hürmet, ihvana hizmet, sebeplerden kurtuluş ve şeriat edeblerini nefiste muhafazayı "müridin edebi" sayması, edebin tasavvuf terbiyesinin merkezine yerleştiğini gösterir.[39] İbn Atâ'da ise edeb, "nefsin edeblendirilmesi" şeklinde devam eder. Nefis, tabiatı gereği kötülüğe meyleder; kişi ise muhalefet ve mücahede ile onu terbiye eder. Bu terbiye, sünnetin âdâbına sıkı bağlılıkla tamamlanır. İbn Atâ, sünnet âdâbıyla nefsi terbiye edenlerin kalbinin mârifet nuruyla aydınlanacağını söyler. Ona göre edebi gözetmek ilahî emirlere aykırı olandan sakınmaktır. Bu zeminde edîb, güzel söz söylemekten önce gizli-açık her hâlde takvâyı ve usûlü koruyan kimsedir.[40]

3. Sistemleşme Safhasında Edeb: Zâhir–Bâtın Bütünlüğü ve Usûl Anlamı (Hicrî IV–VI. Asır)

Hicrî IV. yüzyılda edeb telakkisi, erken dönemden devralınan nefs terbiyesi ve Allah'ın hukukuna riayet eksenini koruyarak sürer. Hakîm et-Tirmizî'de edeb, kişinin nefsinden razı olup onu kendi hâline bırakmaması ve onu terbiye ederek kalbin nefse hâkim olmasını sağlamasıdır.[41] Böylece uzuvlardaki isyanı engelleyen insan, "Allah'ın edeblendirdiği şekilde" edeblenmiş olur.[42] Aynı şekilde Hayr en-Nessâc (ö. 322/934), uzuvlardaki edebsizliği kalbin gafleti ve sırrın zulmetiyle irtibatlandırır.[43] Tirmizî'nin eserleri adları itibarıyla âdâb literatürüne yakın görünse de içerikte ağırlık, ibâdât–muâmelât edeblerini sistematik saymaktan ziyade kalp–nefis–takvâ eksenine verilir. Dolayısıyla onun edeb anlayışı daha çok nefsin edeblendirilmesi ve ibadette gözetilecek usûl hassasiyetiyle belirginleşir. Nitekim Tirmizî, edebi ibadette samimiyetin ve ihsan şuuruna yürüyüşün zemini sayar. Ona göre edeb, amelin temelidir; edeb korunmadan güzel ahlâkın tahakkuku da mümkün olmaz.[44]

Önceki yüzyıllarda sûfîler, Allah'ın, Hz. Peygamber'in ve şeriatın edebiyle edeblenmeyi âdâb telakkisinin asli zemini saymış; edebsizliği de sâliki istikametten çıkaran, sonu imanı zedeleyen bir gevşeklik olarak görüp uyarmışlardır. Hicrî IV. yüzyılda bu anlayış

[37] Sülemî, "Cevâmi'u âdâbi's-sûfiyye", 36; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/302.
[38] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 107.
[39] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 244; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 69.
[40] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 189; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/300
[41] Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 39.
[42] Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 40.
[43] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 250.
[44] Tirmizî, *Nevâdirü'l-uṣûl*, 4/34.

korunmakla birlikte, edebin kaynağı ve edebin öğrenilme zemini üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir. Mesela Ebû Amr ed-Dımaşkî (ö. 320/932), edebin sünnetlerden öğrenileceğini söyler. Çünkü Hz. Peygamber, doğrudan ilâhî terbiyeye mazhar kılınmıştır. Bu sebeple sünnete sarılıp onunla edeblenen kimse, nefsini en sağlam biçimde terbiye etmiş olur.[45] Muzaffer el-Kırmîsînî de şeriat edebini merkeze alarak edebin "hikmet ehli"nden, yani kâmil mürşidden alınması gerektiğini vurgulayarak edebi şeyh-mürid terbiyesinin içine yerleştirir.[46] Aynı yüzyılda edebin riyâzet, tezkiye ve ahlâk ekseninde anlaşılması da hâlen devam etmektedir. İbn Hafîf'in (ö. 371/982) edebi; kalbi nefsin arzularından arındırmak, kötü ahlâktan uzaklaşmak, dünyaya meyli kırmak, hakikate bağlanmak, şefkat ve öğütle muamele etmek, sünnete bağlı kalmak ve vefayı korumak gibi erdemlerle tarif etmesi, edebin bu dönemde "ahlâk–sünnet–takvâ" hattında ele alındığını gösterir.[47]

Bu asırda dikkat çeken bir başka vurgu da mürşid terbiyesinin vazgeçilmezliğidir. Ebû Bekir b. Hâmid et-Tirmizî (ö. 346/958), şeyhlerin terbiyesine ve emirlerine rıza göstermeyen kimsenin ıslahının mümkün olmadığını söyleyerek edeb telakkisini doğrudan terbiye mekanizmasına bağlar.[48] Aynı çizgide Ebû Ali es-Sekafî (ö. 328/939), insanın ilim ve hayır çevreleriyle beraber olsa bile kâmil mürşidden edeb öğrenmeden âriflerin makamına erişemeyeceğini belirtir.[49] Ebü'l-Hayr Akta` (ö. 342/953) ise velâyetin; Kur'ân ve sünnete ittiba, edebe sarılma, farzlara dikkat ve sâlihlerle sohbet gibi temel şartlarla birlikte gerçekleşeceğini vurgular.[50]

Bu dönemde edeb telakkisi, artık âdâbü'n-nüfûs çerçevesinde sınırlı değildir; seyr ü sülûkün bütün adımlarına eşlik eden ve tasavvufî pratikleri içeriden örgütleyen temel bir ilke olarak görünürlük kazanır. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), erken dönemdeki sûfîlerin edebe yüklediği anlamı sürdürmekle birlikte kavramı sefer ve ikamet şartlarına, hâl ve vakit değişimlerine, muâmelât ile ibâdâtın farklı düzlemlerine yayarak edebi, yolun nasıl işleyeceğini belirleyen bir "yöntem" dili içinde konumlandırır. Bu yönden bakıldığında edeb kavramı, ilmin gerektirdiği amelden daha çok amelin neticesi olan bilgileri içermekte ve tasavvuf epistemolojisini ortaya koymaktadır.[51] Böylelikle edeb, ayrıştıran, derecelendiren ve hüküm üreten bir kıstasa dönüşür. Serrâc'ın edebleri ayrıntılı biçimde zikretmesi, öğretici bir liste vermenin ötesinde tasavvufun iç tenkit imkânını güçlendiren bir işlev taşır. Sahih sûfî ile sahte sûfî ayrımının, hatta sûfîler arasındaki üstünlüğün edebe riayetteki titizlik üzerinden

[45] Sülemî, "Cevâmi'u âdâbi's-sûfiyye", 70.
[46] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 300; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 76.
[47] Sülemî, "Cevâmi'u âdâbi's-sûfiyye", 51.
[48] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 219; Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 31.
[49] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 73.
[50] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 74.
[51] Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 157.

okunabileceği fikri belirginleşir. Böylece edeb, yolun vazgeçilmez kayıtları ve gerekleri anlamında "şart" niteliği de kazanır; yolun âdâbı, yolun bizzat kendisiyle neredeyse aynı düzlemde konuşulmaya başlanır.[52]

Serrâc, edeb kavramını ehl-i dünya, ehl-i din ve havâs şeklinde üçlü bir tasnifle ele alarak bu alanda erken sayılabilecek sistematik bir çerçeve kurar. Ehl-i dünyanın edebini dil ve kültür alanındaki maharetlerle, ehl-i dinin edebini riyâzet, şer'î hükümlere ittibâ ve helâl-haram hassasiyetiyle takvâ merkezli pratikle, havâsın edebini ise kalbin tasfiyesi, sırları koruma, vakti muhafaza ve zâhir-bâtın dengesini ilâhî huzur bilinciyle sürdürmekle açıklamaktadır.[53] Onun farz ve haramlardan sonra mâlâyânîden uzaklaşma ve Allah'a vuslat gayesiyle engelleri bertaraf etme vurgusu, edebin seyr ü sülûkün işleyişini tayin eden bir usûl hâline geldiğini gösterir.[54] Ayrıca Serrâc, fakihlerle sûfîleri zıt kutuplar gibi gören algıyı reddederek dinî ilimlerin alanlarını yakınlaştırır ve Hz. Peygamber'in âdâbıyla edeblenmeyi merkeze alır.[55] Bu sebeple edeb telakkisinin değişim ve dönüşümünde Serrâc, kavramı hem tasnif eden hem de yolun kurucu unsuruna dönüştüren belirleyici bir kavram olarak öne çıkarır.

Bu dönemin diğer güçlü yönü, edebin ibâdât ve muâmelâtta "şart–usûl–erkân" diliyle daha sistemli bir biçimde ele alınmasıdır. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) özellikle ibadet bahislerinde yaptığı vurgu, edebi amelin kabul mantığıyla irtibatlandırır. Niyet, ihlâs ve sünnete uygunluk yanında ibadetin edebine riayet, fiilin değer kazanmasının ayrılmaz bir parçası olarak konumlanır.[56] Bu sistemleşme, edebin zâhirî ve bâtınî eylemleri kuşatan işlevsel bir disipline dönüştüğünü gösterir.

Sülemî çizgisinde ise edeb, Hz. Peygamber'in edebiyle edeblenme ilkesini merkeze alırken bu hedefe giden yolu daha açık biçimde şeyh–mürid terbiyesi üzerinden tarif eder.[57] Bu yüzden o, tasavvufu ehil şeyhlerden gelen bereketlerin ve onların âdâb ile ahlâkının mürid üzerindeki tesirinin meydana getirdiği bir süreç olarak tanımlar.[58] Ayrıca Sülemî, tasavvuf yolunun üç makamı bulunduğunu söyleyerek bunları âdâb, ahlâk ve ahvâl şeklinde sıralar. Âdâbın kesbî olup çalışmakla kazanıldığını, ahlâkın örnekliğiyle önde durduğunu ve ona uyulduğunu, ahvâlin ise mevhibe olarak verildiğini belirtir.[59] Bu çerçevede müridin ilk görevi

[52] Serrâc, *el-Lüma`*, 196.
[53] Serrâc, *el-Lüma`*, 195-196; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 318; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 403; Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 18.
[54] Serrâc, *el-Lüma`*, 29.
[55] Serrâc, *el-Lüma`*, 132-133.
[56] Mekkî, *Kūtü'l-kulûb*, 2/180.
[57] Sülemî, "Cevâmi'u âdâbi's-sûfiyye", 75.
[58] Ebû Abdurrahman es-Sülemî, "Menâhicü'l-ârifîn", *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, trc. ve nşr. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 11.
[59] Sülemî, *Menâhicü'l-ârifîn*, 21.

şeriatın edeblerine riayet ederek zâhirini düzeltmek ve nefsine edebi öğretmektir; edebin sahih biçimde öğrenilmesi de çoğu zaman kâmil bir mürşidin rehberliğine bağlanır.

V. yüzyılla birlikte Kuşeyrî ve Hücvîrî'de edeb, "bütün hayırlı sıfatların bir araya gelmesi" şeklinde ahlâkî olgunluğun üst adı şeklinde ele alınır. Zâhir–bâtın dengesi, murâkabe bilinci ve şer'î sınırları koruyan yerleşik meleke vurgusu güçlenir. Böylece edeb, ruhta yerleşen bir istikamet olarak tasavvur edilir.[60] Gazzâlî ile edeb, ibâdât–muâmelât–seyr ü sülûk başlıkları altında daha kuşatıcı biçimde tasnif edilerek dinî hayatın bütün alanlarına yerleştirilir. Edeb, hem kabul ölçüsü hem mârifet göstergesi olarak birlikte işleyen bir kavram hâline gelir.[61] Sühreverdî'de ise edeb, tekke/ribât düzeniyle daha görünür ve kurallı bir forma kavuşur. Uzuvların edebinden kalbin edebine, vakit muhafazasından sohbet ve muâşeret ilkelerine kadar edeb, tarikat hayatının ortak düzenini kuran bir "yöntem bilgisi" niteliği kazanır.[62] Neticede bu dönemde edeb, erken devirlerdeki takvâ ve nefis terbiyesi merkezini kaybetmeden usûl, şart, düzen, mürşid terbiyesi ve kurumsal âdâb alanlarına doğru genişleyerek tasavvufî hayatın müşterek adı hâline gelir.

Netice itibarıyla IV–VI. yüzyıllar arasında edeb telakkisi, erken dönemdeki takvâ ve âdâbü'n-nüfûs eksenini koruyarak ilerlemiştir. Fakat tasavvufun sistemleşmesiyle birlikte anlam alanı belirgin biçimde genişlemiştir. IV. yüzyılda kalp–nefis terbiyesi ve şeyh merkezli te'dîb vurgusu güçlenmiştir. Serrâc, Mekkî ve Sülemî ile edeb hem tasnif edilen hem de ibâdât–muâmelât–sülûk pratiklerinde bir üst kavrama dönüşmüştür. V. yüzyılda Kuşeyrî ve Hücvîrî çizgisinde edeb, önceki devirlerle aynı çizgide "bütün güzel sıfatların toplamı" ve "şer'î sınırları koruyan yerleşik meleke" olarak daha toplulaştırıcı bir mahiyet kazanmıştır. Gazzâlî'nin kuşatıcı tasnifleriyle edeb, dinî hayatın bütün başlıklarında sistemli biçimde işlenmiştir. Sühreverdî geleneğiyle birlikte ise edeb, tekke ve tarikat düzeninin görünür kurallarını da içine alarak kurumsal bir dile kavuşmuştur. Böylece erken dönemde daha ziyade nefsin edeblendirilmesi ve Allah'ın hukukuna riayet olarak anlaşılan edeb, bu yüzyıllar boyunca ibâdât ve muâmelâtın incelikleri, sülûkün şartları, şeyh-mürid ilişkisinin nasıllığı ve nihayet tarikat âdâbını kuşatan daha geniş bir manaya evrilmiştir.

4. Tasavvufun Usûl Dili: Edeb

Tasavvuf, diğer İslâmî ilimler gibi kendine mahsus bir saha teşkil eder ve bu sahada belirli ölçüde istinbat kabiliyetinden söz edilebilir.[63] İslâm düşünce geleneğinin derûnî boyutunu temsil eden ve bireyin manevî tekâmülünü hedefleyen bir disiplin olarak inanç ve

[60] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 317; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 403.
[61] Gazzâlî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 17.
[62] Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/120.
[63] Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvurun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 17.

bilgi alanında ortaya koyduğu epistemolojisinin yanı sıra bu hedefe götüren "yol"un nasıl yürüneceği meselesinde de güçlü bir düzen fikri üretmiştir. Düzen fikrinin erken dönemden itibaren en kapsayıcı kavramsal karşılıklarından biri "edeb"dir. Tasavvufta edeb, güncel manada davranışları belirleyen nezaket kurallarıyla sınırlı bir dil değil, ibadetlerin icrasından insan ilişkilerine, seyr ü sülûkün aşamalarından mürşid–mürid ilişkisinin mahiyetine kadar tasavvufî hayatın bütün alanlarında "nasıl" sorusuna cevap veren normatif bir çerçevedir. Bu nedenle sûfîler edebi çoğu kez "yol"u yürütülebilir kılan bir usûl, yani bir yöntem dili olarak konumlandırmıştır. Usûl ile edeb arasındaki ilişkiyi *"Usûlsüzlük, vüsûlsüzlüktür."* ilkesinin içerdiği vurguyla istikrarlı biçimde dile getirmişlerdir.[64]

Arapça bir kelime olan usûl/أصول , asl/أصل lafzının çoğuludur. Klasik Arap sözlüklerinde "bir şeyin temeli, o şeyin aslı, bir şeyin kökleşmesi, üzerine inşa edilen zemin" gibi manalara gelir.[65] Bir şeyin üzerine inşa edildiği zemin olarak ilimlerin şekillendiği teorik temelleri ifade eden bir terim olarak değerlendirilir.[66] Başka bir deyişle usûl, bilgi yöntemini ve yöntemin epistemolojik sınırlarını belirler. Bu alana dair bilgi ve ilkeler, genellikle "ilm-i usûl" yahut "metodoloji" terimleriyle karşılanır.[67]

Tasavvufta ise diğer İslâmî disiplinlerde olduğu gibi bir usûl anlayışından bahsetmek zordur. Diğer ilimlerin bilgi anlayışında aklî ve naklî deliller olmakla beraber tasavvufta bu delillere ek olarak dinî tecrübe anlayışı esastır. Sûfîlerin geneline göre hakikat sadece bu yolla bilinebilir. Tasavvufun doğasında sezgisel ve bireysel tecrübeye dayalı yönünün oluşu, onu sabit ve teorik kurallardan ziyade ahlâkî ilkeler, manevî disiplinler ve ruh terbiyesine bağlı süreçlerle tanımlamaya yöneltmiştir.[68] Ancak bu durum tasavvufta herhangi bir usûlün bulunmadığı anlamına gelmez. Aksine ilk dönem sûfîlerin çoğu, tasavvufun ancak belirli prensiplerle yaşanabileceğini vurgulamışlardır.[69] Bu noktada önemli bir ayrım yapılmalıdır: Tasavvufî usûl, fıkıh usûlünde olduğu gibi nassları hükme dönüştüren bir yöntem gibi değil fakat nefis terbiyesi ve manevî gelişimi mümkün kılan, genellikle zımnî ama süreklilik arz

---

[64] Serrâc, *el-Lüma`*, 518; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 424.

[65] İsmâil b. Muhammed el-Cevherî, *Tâcü'l-luga*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), "asl", 4/1623; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1979), "asl", 1/109; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdir, 1993), "asl", 11/16; Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, thk. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Tabeatü'l-Kuveyt, 1993), "asl", 27/447; Tehânevî, *Keşşâf*, "asl", 1/213; Feyyûmî, *Misbâhu'l-munîr*, "asl", 1/16.

[66] Tehânevî, "asl", 1/213.

[67] Süleyman Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi II*, haz. İsmail Kurt – Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 1041; Mahmut Erol Kılıç, "Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış", *Usul İslam Araştırmaları* 1/1 (2004), 92.

[68] Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi", 1044.

[69] Serrâc, *el-Lüma`*, 518; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, "Beyânü zeleli'l-fukarâ'", *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, trc. ve nşr. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 144; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 64; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 397; Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 1; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/156.

eden bir yoldur.[70] Diğer bir deyişle sûfîler, ibadetin fıkhî tarifini yeniden kurmaktan ziyade, ibadetin kabul ufkunu koruyan ve onu sahih bir kulluk bilinci içinde icra ettiren edeb dilini öne çıkarmışlardır.[71] Bu anlamıyla tasavvufî usûl; Kur'ân ve sünnete dayalı bir temel, ahlâkî ilkeler etrafında gelişen bir çerçeve ve Allah'a doğru ilerleyişi hedefleyen bir eğitim düzenidir.

Edeb kavramını usûl meselesiyle irtibatlandıran yaklaşımın sağlıklı kurulabilmesi için öncelikle edebin anlam alanına dikkat etmek gerekir. Edebin, İslâm öncesi kullanımda "âdet/uygulama" manasına da sahip oluşu, kelimenin düzen ve süreklilik çağrışımını açıklayan manasının sûfîlerce kullanıma devam edildiği görülmektedir. Zira âdet, davranışı sabitleyen ve ona bir "yapılış biçimi" kazandıran süreklilik demektir.[72] Bu süreklilik de tabiatı gereği "usûl" fikrine yakındır. İslâmî bağlamda edeb, terbiye ekseninde yeni bir değer kazanırken eski anlamının tümüyle kaybolmayıp terbiye diliyle düzen fikrinin birleşerek edebi daha güçlü bir normatif kavrama dönüştürdüğü söylenebilir. Tasavvufî literatürde edebe dair tek ve bağlayıcı bir tarifin bulunmaması, kavramın tasavvufun tecrübe merkezli karakteriyle ilişkilidir. Neticede sûfî dil çoğu zaman tanım kurmaktan çok hâli izhar etmeyi ve tecrübeyi terbiye maksadıyla aktarmayı önceliyor için edeb, seyr ü sülûkün farklı aşamalarında farklı yoğunluklarla işlevselleşen bir kavrama dönüşmüştür.

Tasavvufun bilgi anlayışı ile kelâm ve felsefede kullanılan burhan (aklî ispat) yöntemi arasındaki fark da dikkat çekicidir. Sûfîler burhanı tamamen reddetmez; ancak onunla elde edilebilecek hakikatin sınırlı olduğunu savunurlar. Sûfîlerin eleştirdiği akıl, Allah'ı aramaya çalışmayan, hevâ ve hevese teslim olmuş akıldır.[73] Onlara göre akıl, ancak belli bir noktaya kadar yol gösterebilir; ondan sonrasında ise "kalp gözü" devreye girer. Bu noktada sûfî bilgi, görünürde bireysel bir sezgi gibi dursa da aslında ciddi bir manevî disiplinin, içsel hazırlığın ve sürekli denetlenen bir seyrin neticesidir.[74] Diğer bir deyişle sûfîler, tasavvufun kimi meselelerde aklî ve naklî çerçeveyi yer yer aştığını açıkça ifade eder ve bu noktayı özellikle vurgularlar. Keşf ve ilham "aracısız biçimde Allah'tan alınan bilgi" olarak tanımlandığında bu bilginin mahiyetçe delillendirilebilir bilgi türlerinden farklı bir zeminde değerlendirilmesi gerektiği sonucu ortaya çıkar. Nitekim duyularla doğrudan idrak edilen olgular veya aklın apaçık hükümleri (müteârife/aksiyomlar) ispatın konusu yapılmadığı gibi, keşf ya da sezgi

[70] Ferhat Koca, "Usûl-i Fıkıh İlminin Tarihsel Serüveni Ve İlimler Tasnifindeki Yeri, Usûl-i Fıkıh İlminin Tarihsel Serüveni", *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûl-i Fıkhın Kelam, İslâm Felsefesi Ve Tasavvufla İlişkisi*, ed. İlyas Çelebi – Mehmet Bulgen (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 304; Halil Kılıç – Muhammet Bağçivan, "Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi Çerçevesinde Kerâmetin İslam Hukuku Açısından Değeri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Mart 2023), 101-102.

[71] Ebü'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, trc. H. İbrahim Kaçar – Murat Sülün (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 104.

[72] Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, thk. Abdülaziz Matar (Kuveyt: Tabeatü'l-Kuveyt, 1994), "avd", 8/432.

[73] Fehmi Sokuoğlu, "Kelâm ve Tasavvuf'ta Aklın Tasnifi", *Kilis 7 Aralık İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020/1), 537.

[74] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 3/23.

yoluyla bilindiği söylenen hususların da klasik anlamda ispatlanması mümkün görülmez. Bu sebeple keşf ve ilhama ilişkin meselelerde makul ve naklî bir "usûl" çerçevesi kurmanın son derece güç olduğu dile getirilir.[75]

Tasavvuf; ibadet ve ahlâk, hâl ve vecd, keşf ve ma'rifet şeklinde birbirinden ayrışan boyutlara sahiptir. Bu boyutların tamamını kuşatan tek bir "usûl" ve ortak "esaslar" manzumesinden söz etmek bu yüzden hayli zordur. Bununla birlikte sûfîlerin; ibadet ve ahlâk alanındaki pratiklerinde, hâl ve vecd türü manevî tecrübelerinde ve keşf-ma'rifet bağlamındaki bilgi iddialarında riayet edilmesi gereken üç ayrı usûlden bahsedilebileceği ifade edilir. Mutasavvıfların çoğu zaman fiilen benimsediği yaklaşım da bu yönlüdür: sahih ibadet ve ahlâk için ayrı bir usûl, derûnî/bâtınî hayatın inşası için ayrı bir usûl ve hakikî bilgiye erişim için ayrı bir usûl. Bu çerçevede yukarıdaki değerlendirmelerin de bu ayrım gözetilerek okunması gerekir. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer temel nokta ise din gibi mahiyeti itibarıyla "ilim" kategorisine yerleştirilemeyen tasavvufun da tıpkı din gibi ilmî araştırma ve incelemenin konusu olması gerektiğidir. Sûfîlerin inançları, görüşleri, yaşayış biçimleri ve eserleri; oluşturdukları örgütlenmeler (tarikatlar) ve kurdukları kurumlar (tekkeler); ayrıca bunların siyaset, iktisat, ahlâk, eğitim ve sanat gibi toplumsal alanlarla ilişkileri ve karşılıklı etkileşimleri bilimsel araştırmaların konusudur.[76]

Tasavvufî bilgi türleri arasında en öne çıkanlar keşf, ilham, zevk ve marifet gibi kavramlardır. Keşf, örtülü olanın açılması; ilham, kalbe doğrudan gelen ilâhî bilgilendirme; zevk, tecrübe ile idrak edilen bâtınî hâldir. Bu bilgi türleri duyular veya akıl yoluyla değil; kalbin saflaşması, nefsin arınması ve riyâzetle olgunlaşması neticesinde elde edilir.[77] Bu durum, sûfî bilgi anlayışının epistemolojik olarak tecrübî ama içsel, nazari değil ama disiplinli bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Sûfîler, bu bilgi türlerinin keyfî ve denetimsiz olmadığını özellikle vurgularlar. Keşf ve ilhamın doğru olup olmadığını anlamak için onun Kitap ve Sünnet ile uyumlu olması gerektiğini belirtirler. Mesela Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *"Kitap ve sünnetin kabul etmediği her vecd, bâtıldır."*[78] diyerek bu konuya işaret etmektedir. Bu, sûfîliğin bilgi üretiminde kendiliğindenliğe değil, ilke ve ölçülere dayalı bir denetim mekanizması geliştirdiğini ortaya koyar. Nitekim İmam Gazzâlî, keşfi hakikatin en yüksek mertebesi olarak görmüş; ancak bu bilginin doğrulanmasının ancak zâhirî şeriat ilkeleriyle mümkün olacağını özellikle belirtmiştir.[79] Zira tasavvuf, keşif ve ilham gibi akıl ve naklin ötesinde kabul edilen bilgi türlerini de ihtiva ettiği için, sahih–bâtıl ayrımını temin eden iç ölçülere ve suistimali

[75] Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi", 1044.
[76] Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi", 1073.
[77] Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 3/23.
[78] Serrâc, *el-Lüma`*, 376; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/302; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/63. Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890 [?]) bu konu hakkında şöyle demektedir: *"Zâhirî ilme ters düşen bütün hâller, bâtıldır."* Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 61; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/62.
[79] Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 3/23.

önleyen düzenleyici ilkelere diğer disiplinlere nazaran daha fazla ihtiyaç duyar. Tam da bu zeminde edeb, sûfî tecrübenin keyfîliğe kaymasını engelleyen; manevî iddiaları denetleyen; pratikleri standartlaştıran ve tasavvufun meşruiyet zeminini güçlendiren işlevsel bir usûl olarak öne çıkmıştır. Bu sayede iç denetim mekanizmaları geliştirilmiştir.

Edebin usûl oluşu, tasavvufî iddiaları denetleyen bir ölçüt hâline geldiğinde daha da belirginleşir. Kerâmet, keşif ve benzeri iddialar suistimale açık olduğu için erken sûfî söylemde "ölçü" ihtiyacı güçlü biçimde hissedilmiş; edeb bu ihtiyaca cevap veren metodik bir denetim aracına dönüşmüştür. Bu bağlamda dinî edebe riayetsizliğin, manevî iddia ve hâllerin güvenilirliğini zedeleyen bir işaret sayılması edebin, doğrulama kriteri olduğunu gösterir. Neticede edeb, bâtınî tecrübeye ulaşmada keyfiliği engelleyecek bir otokontrol mekanizması sunar. Bu noktada âdâb metinlerinin niçin erken dönemden itibaren telilf edildiği de daha anlaşılır hâle gelir.[80] Sûfî çevrelerde edeb, başlangıçta sözlü aktarım ve birebir terbiye yoluyla taşınırken zamanla bu edeblerin yazıya geçirilmesi yolun korunması ve suistimalin önlenmesi ihtiyacıyla birleşmiştir. Bir taraftan taliplerin rehberlik ihtiyacı, diğer taraftan bilgiye sahip olmadan taklidin doğuracağı savrulma korkusu, âdâb literatürünün hem öğretici hem de sınır çizici bir dil kurmasına yol açmıştır. Dolayısıyla âdâb metinleri, tasavvufî hayatı düzenleyen pratik bir rehberlik olmanın yanında, tasavvuf adına ortaya çıkan iddiaları Kur'an ve sünnet hududunda sınamaya yarayan ölçüler de üretmiş; bu ölçüler sayesinde tasavvuf, içerden korunmuş ve dışarıdan yöneltilen tenkitlere karşı "yöntem ve sınır" üzerinden kendisini ifade etme imkânı bulmuştur.[81]

Öte taraftan bu literatürde, sadece genel kurallar değil, bazı sûfîlerin hayatlarındaki oldukça bireysel ve hatta dışarıdan bakıldığında aşırı görünebilecek pratikler de edeb başlığı altında sunulmaktadır. Örneğin Ebû Ali ed-Dekkâk'ın bir yere yaslanmadan oturması veya Abdullah Cerîrî'nin yalnızken dahi Allah'a olan saygısından ötürü yirmi yıl boyunca ayaklarını uzatıp yatmaması her ne kadar mubah ve insani davranışların terk edilmesi gibi görünse de aslında sûfînin her an Allah'ın huzurunda olduğu bilincinden kaynaklanmaktadır.[82] Müellifler, bu kişisel ve taklit edilmesi zor pratikleri edeb olarak

[80] Sülemî ise sûfîlere benzemeye çalışan, âdâbı terk eden ve ruhsatlarla amel eden kimselere cevap olmak üzere âdâb eksenli eser telif ettiğini açıkça belirtir. Bk. Sülemî, "Edebü mücâleseti'l-meşâyıh", 3/106

[81] Edeb literatürünün belirgin işlevlerinden biri, tasavvufun dışarıdan yöneltilen eleştiriler karşısında meşruiyetini temellendirmenin yanı sıra sûfî kisvesi altında ortaya çıkan müddeî ve müteşeyyihlere karşı iç denetimi işletmektir. Örneğin Mekkî, manevî ilimlerin itibar devşirmek ve müridlerden ayrı bir statü tesis etmek için kullanılmasını "afet" olarak görür. Serrâc da sahih sûfîyi sahte olandan ayırmada farzlara bağlılık, haramlardan sakınma ve dünya meylinden uzaklaşma gibi zâhirî kriterleri öne çıkararak tasavvufun iç tenkit imkânını sistematikleştirir. Bk. Hâris el-Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 63-66; Serrâc, *el-Lüma`*, 516-518; Mekkî, *Kūtü'l-kulûb*, 1/280; Sülemî, "Cevâmi'u âdâbi's-sûfiyye", 61; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 53, 67, 84; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 72, 73, 105; Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 19-20; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 10-14

[82] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 316-317.

aktararak müridlerin dikkatini celbetmek ve onların hayranlıklarını kazanıp uyanıklıklarını artırmak hefedlenmektedir.

Sûfî gelenekte sıkça kullanılan bir ifade olan "tatmayan bilmez" sözü, tasavvufî bilgi anlayışının özeti niteliğindedir. Cüneyd-i Bağdâdî, *"Biz tasavvufu kîl-u kâl ile değil; açlık, dünyadan uzaklaşma, hoşumuza giden şeylerden feragat etme ile elde ettik."* diyerek bu konuya işaret etmektedir.[83] Bu, bilgi ile bilmenin sûfîlerin zihin dünyasında bir hâl ve tecrübe işi olduğunu ifade eder. Burada bilgi, bilenin vasfına dönüşür. Böylece tasavvufî usûl, ahlâkî-pratik bir çabanın sonucunda açığa çıkan bir yapıya bürünür. Dolayısıyla tasavvuftaki bilgi anlayışı hâl ve istikametle ilerleyen bir terbiye sürecinin parçası olarak şekillenir.[84] Bu yönleriyle tasavvuf, her ne kadar nazarî-mantıkî ilimlere benzemeyen bir bilgi tarzına sahip olsa da kendi iç tutarlılığı ve ilkeleriyle hareket eden bir epistemolojik sistem geliştirmiştir. Bu sistem, sûfînin kişisel tecrübesini merkeze almakla birlikte onu hem zâhirî ölçülerle hem de silsile yoluyla aktarılan geleneksel denetim mekanizmalarıyla sınırlandırır. İşte bu yönüyle tasavvufî bilgi anlayışı, kendine mahsus bir usûl çerçevesi içerisinde işler hâle gelir.

Tasavvufta usûlün vesile mi yoksa maksat mı olduğu meselesi de dikkat çekicidir. Usûl kimi zaman manevî yolculuğun aracı, kimi zaman da bizzat maksat olarak ele alınır. Örneğin, usûl ile bâtın arasında bir merhale ilişkisi kuran sûfîler, usûlü terk etmenin yoldan sapmak olduğunu ifade etmişlerdir.[85] Tasavvuf geleneğinde yaygın biçimde aktarılan *"Usûlsüzlük, vüsûlsüzlüktür."*[86] sözü, sûfîlerin Hakk'a yönelişlerinde yönteme ve disipline verdikleri önemi özetleyen bir ilke olarak görülmüştür. Bu sebeple sûfîler, tarih boyunca edeb meselesini merkeze almış; hem sohbet ve irşad dilinde bu konuya sıkça temas etmiş hem de edebleri konu edinen müstakil eserler kaleme alarak tasavvufî hayatın ölçülerini belirginleştirmiştir.[87]

Tasavvufun temel yapılarından biri olan seyr ü sülûk, sûfînin mânevî yolculuğunu ve bu yolculuğun aşamalarını ifade eder. Bu yolculuk, herhangi bir rastlantısallığa veya bireysel tercihe bırakılmamış; bilakis tarih boyunca gelişen belirli ilkeler ve aşamalar çerçevesinde şekillenmiştir. Bu yönüyle seyr ü sülûk, tasavvufun hem öğretim hem de terbiye alanında işleyen en temel "usûl formu" olarak görülebilir. Seyr (yolculuk) ve sülûk (yol tutmak) kavramları, sûfînin Allah'a yönelişini ve bu süreçte geçtiği merhaleleri kapsar. Tasavvufî literatürde bu yolculuk çoğu zaman makamlar ve haller şeklinde sınıflandırılmıştır. Makamlar, kulun gayretiyle ulaştığı, süreklilik arz eden bilinç ve ahlâk basamakları iken

---

[83] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 50.

[84] Koca, "Usûl-i Fıkıh İlminin Tarihsel Serüveni Ve İlimler Tasnifindeki Yeri, Usûl-i Fıkıh İlminin Tarihsel Serüveni", 298-299.

[85] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 244; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 103-104; Gazzâlî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 19; Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 17; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/65, 2/447.

[86] Serrâc, *el-Lüma`*, 518; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 424.

[87] Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 81.

haller, ilâhî tecellilerle kalpte meydana gelen geçici duygusal ve ruhsal yoğunluklardır.[88] Bu yolculuk, bir rehber eşliğinde gerçekleştirilen, kuralları ve ölçüleri olan bir süreç olarak kabul edilmiştir. Özellikle mürşid-mürîd ilişkisi, bu sürecin sağlıklı ve kontrollü biçimde ilerleyebilmesi açısından temel kabul edilmiştir. Müridin tek başına bu yolculuğu sürdüremeyeceği; şeyhinin rehberliği, murâkabesi ve yönlendirmesi olmadan ilerlemesinin sakıncalı olacağı anlayışı, tasavvufun ne denli disiplinli bir yapı sunduğunu göstermektedir.[89]

Edebin usûl işlevi, tasavvuf içinde yöntem tercihleri tartışıldığında da kendisini hissettirir. Örneğin sekr–sahv ayrımı, manevî yolculuğun hangi yöntemle yürütüleceğine dair bir usûl problemidir. Bir tarafta coşkunluk ve sarhoşluk hâlinin taşkınlığa kayma riski; diğer tarafta temkin ve ayıklığın ölçü üretme kapasitesi, edeb kavramı etrafında değerlendirildiğinde edebin "yöntem seçimi"nde belirleyici bir ilke hâline geldiği görülür. Bu noktada edeb, yolun güvenliği, meşruiyeti ve istikametini koruyan metodolojik bir yönlendirme olarak işlev görür.[90]

Ebû Hafs el-Haddâd'ın "Tasavvuf bütünüyle edebdir; her vaktin, her makamın ve her hâlin bir edebi vardır." şeklindeki vurgusu, edebin doğrudan yolun yürütülme biçimi olduğunu hâl ve makamların değişimine göre farklılaşan dereceli bir yöntem dili kurduğunu gösterir.[91] Burada edeb, müridin hangi aşamada hangi ölçüyü esas alacağını belirleyen bir uygulama disiplini olarak çalışır. Örneğin başlangıçta davranışı kontrol eden konuşma, yeme-içme, meclis âdâbı gibi zâhirî disiplinler öne çıkarken ilerleyen aşamalarda niyetin korunması, iddiayı terk etme, hâli gizleme, riyadan sakınma gibi bâtınî disiplinler edebin merkezine yerleşir. Böylece edeb, hem dış fiili düzenleyen hem de fiilin iç maksadını koruyan bir metodolojik çerçeve üretir.

Edebin usûl olarak görünürleştiği alanlar, âdâb literatürünün tipik başlıklarında daha somut biçimde yakalanabilir. İbadetlerin icrasında edeb, fiilin ruhunu koruyan ölçüleri belirler; ibadeti şekilsellikten çıkarıp maksada bağlar. Muâmelât ve gündelik hayatta edeb, davranışın sürekliliğini sağlayan âdet fikriyle birleşerek tasavvufî terbiyeyi günlük hayatın

[88] Sülemî, *Menâhicü'l-ârifîn*, 21; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 91; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 244. Örneğin Kuşeyrî, makamı kulun gayretiyle sabır ve meşakkat eşliğinde ulaştığı bir sebat ve edeb düzeyi olarak tanımlar. Hâllerin ise vehbî olduğunu söyler. Ancak hâllerin güzelleşmesini, ibâdetlerin ihlâsla edâ edilmesi şartına bağlar. Bu durumda hâl her ne kadar lütuf olarak görünse de onun istikametini tayin eden bir çaba boyutu da devreye girmektedir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 102-103.

[89] Tasavvuf geleneğinde seyr ü sülûkün rehbersiz yürütülmesinin sakıncalarına dikkat çekmek üzere "Şeyhi olmayanın şeyhi, şeytandır." sözü sıkça zikredilir. Bu ifade, manevî yolculuğun mürşid rehberliği, murâkabesi ve yönlendirmesi olmadan sağlıklı biçimde ilerleyemeyeceği ve mürşid–mürid ilişkisinin sürecin disiplin ve kontrolünü temin eden temel bir ilke olarak görüldüğü anlayışını yansıtır. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 426; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/108.

[90] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 429-430.

[91] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 244; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 103-104; Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 17; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/65, 2/447.

bütününe yayar; yeme–içme, konuşma, susma, yolculuk, çalışma ve kesb gibi alanlarda ölçü ve denge üreten bir düzen kurar. Seyr ü sülûk alanında ise edeb; sefer, sohbet, halvet, hizmet, semâ gibi kurucu pratiklerin yürütülme biçimini tayin eder. Bu pratiklerde edeb, riskleri belirleyen, taşkınlıkları engelleyen, hedef–amel bağını koruyan bir yöntem haritası gibi çalışır. Özellikle semâ gibi ihtilaflı alanlarda edebin, hem suistimali önleyen hem de meşruiyet sınırını kuran bir kontrol dili üretmesi, âdâb literatürünün norm kurucu karakterini açık biçimde ortaya koyar. Mürşid–mürid ilişkisinde edeb ise basit bir saygı dilinin ötesinde, eğitim sürecinin sağlıklı yürüyebilmesi için gerekli intizamı ve otorite–sorumluluk dengesini tesis eder. Bu yönüyle edeb, terbiyenin sürekliliğini sağlayan kurumsal bir usûl hattı oluşturur.

Tasavvuf tarihinde edeb kavramının geçirdiği ıstılah evrimi, usûl kelimesinin kök anlamı olan "asıl/temel, üzerine bina edilen zemin" fikriyle birlikte okunduğunda daha net biçimde kavranır. Zira edeb, zamanla sülûkün aslına, yani yolun üzerine kurulduğu temel zemine dönüşmüştür. Bu dönüşüm, sûfî tecrübenin derinleşmesi ve tasavvufî hayatın toplumsal örgütlenmesinin olgunlaşmasıyla irtibatlı olarak edebi, yolun işleyişini taşıyan "usûl" konumuna yerleştirir. Bu meyanda edeb, hem yürüyüşün biçimini düzenleyen bir yapılış tarzı, hem de istikameti tayin eden kurucu bir asıl olarak işler. Terk edildiğinde ise üzerine bina olunan zemin zayıfladığı için sülûkün düzeni ve yönü bozulur.[92]

Edebdeki bu yön değişiminin ardında üç temel dinamik tespit edilebilir. Birincisi, tasavvufun içsel gelişimiyle ilgilidir. Zühdî tecrübeyi merkeze alan ilk sûfîler, edebi nefsin hudûd bilincine riayet olarak görmüşlerdir. Ancak bu anlayış, zamanla tecrübenin aktarımı ve talim boyutu ortaya çıktıkça yetersiz kalmış, edeb artık bir "öğretim metodu" hâline gelmiştir. Sohbet, halvet, semâ ve mürşid terbiyesi gibi alanlarda edebin sistemleştirici işlevi, onun yöntemsel bir kategoriye dönüşmesine neden olmuştur.

İkincisi, sosyal ve kurumsal yapıların teşekkülüdür. IV. asırdan itibaren ribât, hankâh ve tekke gibi kurumların ortaya çıkışı, sûfî pratiğin sürekliliğini sağlayacak kurallar bütününü zorunlu kılmıştır. Bu dönemde edeb, bireyin hâline dair bir ölçü olmanın yanında topluluk içi ilişkileri düzenleyen bir çerçeveye dönüşmüştür. Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi müellifler, edebi

[92] Edeb kavramının sûfî literatürde "şart/gereklilik" anlamında kullanımı, özellikle âdâbü'l-mürîdîn geleneğinde belirginleşir. Serrâc'ın müridi diğer insanlardan ayıran edebleri sıralaması, Mekkî'nin talibin seyr ü sülûkünde kemâle ermesini belirli edeblere bağlaması ve Sülemî'nin fakr/müridlik edeblerini "müridliğin gerekleri" şeklinde formüle etmesi, edebin tavsiye düzeyinden çıkarılıp bağlayıcı bir zorunluluk diline dönüştürüldüğünü gösterir. Bu yaklaşım ibadet alanında da izlenebilir. Mesela Tüsterî, farzların edâsını sünnet bilgisine, sünnetlerin ihyasını nafilelere, nafilelerin kemâlini ise edeblere riayete bağlar. Ona göre edeb, ibadetin tam icrası için vazgeçilmez bir şarttır. Bk. Serrâc, *el-Lüma`*, 29; Mekkî, *Kūtü'l-kulûb*, 1/169; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, "Sülûkü'l-ârifîn", *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, trc. ve nşr. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 127-128; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 2/329.

tarikatın iç düzeninin temel ilkesi olarak ele almış, böylece "âdâbü's-sûfiyye", "âdâbü'l-mürîdîn" gibi literatürlerin gelişmesine zemin hazırlamışlardır.

Üçüncüsü, ilim–amel ilişkisinin yeniden yorumlanmasıdır. Erken dönem sûfîlerinde edeb, Allah'ın hukukuna riayetle sınırlıyken; sistemleşme devrinde buna ilaveten, "ilmin içselleştirilmesi" anlamına gelen bir eğitim disiplini hâline gelmiştir. Serrâc'ın el-*Lüma'*ında, Mekkî'nin *Kūtü'l-Kulûb*'unda ve Sühreverdî'nin *Âdâbü'l-Mürîdîn*'inde edeb, artık bilginin uygulanabilir hâle gelmesinin şartı olarak konumlanır. Bu da sûfî epistemolojisinde edebin ahlâkî bir faziletten çok, bilginin sıhhatini temin eden metodik bir kavram olduğunu gösterir.

Bu çerçevede ulaşılan temel sonuç şudur: Tasavvuf, burhân merkezli ilim tanımına bütünüyle dâhil edilemeyen tecrübe temelli bir disiplin olmakla birlikte İslâmî ilimler içerisinde bir disiplin olma iddiasını sürdürebilmek için kendisine mahsus bir düzen mantığı üretmek zorundadır. Ne var ki bu düzen, diğer İslâmî ilimlerde görüldüğü üzere nassı hükme dönüştüren formel bir metodoloji biçiminde değil; sülûkün güvenli, sahih ve öğretilebilir bir terbiyeye dönüşmesini sağlayan normatif bir çerçeve olarak teşekkül eder. Edeb, tam bu noktada tasavvufî pratiklerin işleyişini belirleyen, manevî iddiaların güvenilirliğini amelî tutarlılık üzerinden sınayan ve ölçü fikrini süreklileştiren bir usûl dili hâline gelir. Özellikle Gazzâlî'nin tasavvufu, yöntemi belirginleşmiş ve kavramsal çerçevesi yerleşmiş bir ilim olarak gündeme taşıması, bu dönüşümün bilgi–eylem irtibatı bakımından okunabileceğini gösterir. Gazzâlî'de tasavvuf, salt bilginin öğrenilmesiyle yetinmeyen, bilginin ancak amelî karşılık kazandığında kemâle götüreceğini kabul eden bir yaklaşım olarak temellendirilir. Bu temellendirme, sünnî tasavvufun dinî ilimler içindeki konumunun "fıkh-ı bâtın/vicdanî fıkıh" şeklinde görünürlük kazanmasıyla da irtibatlandırılabilir.[93]

Sonuç

Bu araştırma, tasavvuf literatüründe "edeb" telakkisinin hicrî I–VI. asırlar arasında geçirdiği dönüşümü tarihi seyri içerisinde görünür kılmayı hedeflemiştir. Çalışmanın hareket noktası, edebin tasavvuf tarihinde tek bir tanıma indirgenemeyen, tecrübenin ve manevî eğitimin ürettiği işlevsel bir genişleme ile derinleşme çizgisi izleyen merkezî bir kavram olduğudur. Bu çerçevede edebin, erken dönemde takvâ–nefis terbiyesi ekseninde ağırlık kazandığı; IV. asırdan itibaren ise tasavvufun sistemleşme ve kurumsallaşma eğilimiyle birlikte "usûl/şart" dili kazanarak ibâdât–muâmelât pratiklerini, seyr ü sülûkün işleyişini ve şeyh–mürid terbiyesini düzenleyen normatif bir çatı kavrama dönüştüğü gösterilmiştir.

[93] Koca, "Usûl-i Fıkıh İlminin Tarihsel Serüveni Ve İlimler Tasnifindeki Yeri, Usûl-i Fıkıh İlminin Tarihsel Serüveni", 296; İsmail Köksal, "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (1999), 85; Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvurun İlim Olma Mücadelesi", 20.

Edeb, tasavvuf tarihinde tasavvufî hayatın yürütülme biçimini belirleyen, sülûkün işleyişine normatif bir çerçeve kazandıran ve sahih–bâtıl ayrımına imkân veren işlevsel bir "usûl dili"dir. Tasavvufun tecrübe merkezli yapısı—özellikle hâl, vecd, keşf, ilham ve kerâmet iddiaları gibi alanlarda—doğrulama ve meşruiyet ihtiyacını sürekli canlı tutmuş; bu ihtiyacın en kapsayıcı kavramsal karşılıklarından biri edeb olmuştur. Yani edeb, bir yandan ibadet ve ahlâk pratiklerini istikamet üzere tutan ölçüler üretirken diğer yandan taşkınlık riskini temkinle dengeleyen, iddia ile pratik arasındaki uyumu sınayan ve Kitap–sünnete arz ilkesi etrafında meşruiyet sınırını görünür kılan bir kontrol dili olarak işlemiştir. Dolayısıyla edebin "fazilet" dilinden "usûl" diline doğru genişleyen anlamı, tasavvufun sahihlik ve süreklilik iddiasını koruma ihtiyacının kavramsal ifadesidir.

Edeb–usûl irtibatı, usûlün kökündeki "asıl/temel" anlamı üzerinden daha net görünür: Edeb, sülûkün üzerine kurulduğu zemindir; bu zemin zayıfladığında tasavvufî pratikler hem düzenini hem de meşruiyetini kaybetme riski taşır. Bu nedenle edeb, tasavvufun tecrübe merkezli alanlarında doğası gereği belirsizlik ve suistimal riskini sınırlayan bir iç denetim mekanizması üretmiştir. Sahihlik iddiası, büyük ölçüde edebe riayet ölçüsü üzerinden korunabilir hâle gelmiştir. Sonuç olarak edeb, tasavvuf tarihinde zühdî hassasiyetten kurumsal düzene doğru ilerleyen süreçte, pratikleri düzene koyan ve sahih–sahte ayrımına imkân veren kapsayıcı bir usûl diline dönüşmüştür. Bu bulgu, âdâb metinlerinin tasavvufun kendi içinden geliştirdiği norm kurucu ve denetleyici metodolojinin taşıyıcıları olarak okunması gerektiğini göstermektedir.

Kaynakça

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve münzilü'l-ilbâs.* Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1932.

Afîfî, Ebü'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*. trc. H. İbrahim Kaçar – Murat Sülün. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.

Arpaguş, Sâfi - Baydar, Kübra Betül. "Tasavvufta Âdâb ve Erkan Risâleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30, 2017.

Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi ve Literatürü.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Bayındır, Abdülaziz. "Âdâb", *DİA.* 1/334. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Boyraz, Edibe. *Tasavvufta Edep ve Hayâ Kavramlarının Çocuğun Ahlâkî Gelişimindeki Yeri.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Câbirî, Muhammed Âbid. *el-Aklü'l-ahlâkiyyi'l-Arabî.* Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Mürebbiyye, 2001.

Chiabotti, Francesco (ed.) vd. *Ethics and Spirituality in Islam Sufi adab.* Leiden: Brill, 2016.

Çağrıcı, Mustafa. "Edep". *DİA.* 10/412-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Cevherî, İsmâil b. Muhammed. *Tâcü'l-luga*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Dağlıoğlu, Ufuk. "Rabbim beni terbiye etti (Eddebenî Rabbî)" Rivayetinin Sıhhati ve Rivâyetin Anlamı Üzerine Bazı Mülahazalar". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Temmuz 2023), 676-702.

Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvurun İlim Olma Mücadelesi". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 1-29.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen.* thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabelli. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *Misbâhu'l-munîr.* thk. Abdülazim eş-Şenâvî. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir. *Kâmûsü'l-muhît.* thk. Muhammed Naim el-Arkusî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü ulûmi'd-dîn.* Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Ravzatü't-tâlibîn.* Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Hadîse, ts.

Gökbulut, Süleyman. "Ebu'n-Necîb Ziyâüddîn es-Sühreverdî ve Âdâbü'l-Mürîdîn Adlı Eseri". *DEÜİFD* 2008, 135-152.

Herevî, Hâce Abdullah. *Menâzilü's-sâirîn.* Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.

Huda, Qamar-ul. "The Light beyond the Shore in the Theology of Proper Sufi Moral Conduct". *Journal of the American Academy of religion* 72/2 (Haziran 2004), 461-484.

Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb.* trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga.* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1979.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen.* thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkī. b.y.: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab.* Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab.* Beyrut: Dârü Sâdir, 1993.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ.* Kahire: Matbaatüs's-Saâde, 1974.

Kartal, Abdullah. "Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf". *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûl-i Fıkhın Kelam, İslâm Felsefesi Ve Tasavvufla İlişkisi*. ed. İlyas Çelebi – Mehmet Bulgen. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Kılıç, Halil – Bağçivan, Muhammet. "Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi Çerçevesinde Kerâmetin İslam Hukuku Açısından Değeri". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Mart 2023), 98-120.

Kılıç, Mahmut Erol. "Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış". *Usul İslam Araştırmaları* 1/1 (2004), 91-109.

Koca,Ferhat. "Usûl-i Fıkıh İlminin Tarihsel Serüveni Ve İlimler Tasnifindeki Yeri, Usûl-i Fıkıh İlminin Tarihsel Serüveni". *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûl-i Fıkhın Kelam, İslâm Felsefesi Ve Tasavvufla İlişkisi*. ed. İlyas Çelebi – Mehmet Bulgen. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Köksal, İsmail. "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (1999), 83-104.

Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâle.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Mekkî, Ebû Tâlîb. *Kūtü'l-kulûb.* thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Muhâsibî, Hâris. *el-Vesâyâ.* thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Muhâsibî, Hâris. *Risâletü'l-müsterşidîn.* thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûatü'l-İslâmiyye, 1971.

Okudan, Rıfat. "Bir Hadîsin Işığında 'Edeb' Kavramının Tasavvufta Kazandığı Anlam". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2002), 79-95.

Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma`.* thk. Abdulhalîm Mahmûd. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002.

Sokuoğlu, Fehmi. "Kelâm ve Tasavvuf'ta Aklın Tasnifi". *Kilis 7 Aralık İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020/1), 513-540.

Sühreverdî, Ebü'n-Necîb. *Âdâbü'l-mürîdîn.* haz. ve thk. Menâhem Milson. Kudüs: Habeş el-Matbaatü't-Ticariyye, 1977.

Sühreverdî, Şehâbeddîn. *Avârifü'l-meârif.* Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2006.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Âdâbü's-sohbe ve hüsnü'l-ʿuşre.* thk. Mecdî Fethî es-Seyyîd. Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 1990.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. "Beyânü zeleli'l-fukarâʾ". *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri.* trc. ve nşr. Süleyman Ateş. Ankara:: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. "Cevâmiʿu âdâbi's-sûfiyye". *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri.* trc. ve nşr. Süleyman Ateş. Ankara : Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. "Derecâtü's-sâdıkîn". *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri.* trc. ve nşr. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. "Edebü mücâleseti'l-meşâyıh ve hıfzu hurmâtihim". *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahman Sülemî.* nşr. Nasrullah Pûrcevâdî thk. Kenneth Honerkamp. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1990.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. "Menâhicü'l-ʿârifîn". *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri.* trc. ve nşr. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. "Sülûkü'l-ʿârifîn". *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri.* trc. ve nşr. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtü's-sûfiyye.* thk. Mustafa Abdülkâdîr Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.

Sürücü, İbrahim. "İslam'ın Ana Kutsalları Çerçevesinde Kur'ân'da Edep". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (Aralık 2016), 95-120.

Süyûtî, Celâleddin. *el-Fethü'l-kebîr fî dammi'z-ziyâde ile'l-Câmi'i's-sagîr.* thk. Yusuf en-Nebhânî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2003.

Şahin, İskender. "Hz. Musa Hızır Kıssası İle İlgili Ayetlerin Tasavvuf Âdâbı Çerçevesinde Yorumu Üzerine". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022), 215-249.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm.* haz. Refîk el-Acem. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996).

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen.* thk. Şuayb el-Arnaût vd. b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Tirmizî, Hakîm. *Nevâdirü'l-uṣûl fî maʿrifeti aḫbâri'r-Resûl.* thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.

Tirmizî, Hakîm. *Riyâzetü'n-nefs.* haz. İbrâhîm Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Uludağ, Süleyman. "Âdâbü'l-mürid", *DİA.* 1/337. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Uludağ, Süleyman. "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi II*. haz. İsmail Kurt – Seyit Ali Tüz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1041-1076.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar.* İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.

Yılmaz, İbrahim. "Edep ve Âdâb Kavramlarının Semantiği ve Tarihsel Seyri". *Marife Dergisi* 6/2 (Güz 2006), 165-177.

Zebîdî, Murtazâ. *Tâcü'l-arûs.* thk. Mustafa Hicâzî. Kuveyt: Tabeatü'l-Kuveyt, 1993.

Zebîdî, Murtazâ. *Tâcü'l-arûs*. thk. Abdülaziz Matar. Kuveyt: Tabeatü'l-Kuveyt, 1994.

Zebîdî, Murtazâ. *Tâcü'l-arûs*. thk. Ali Hilâlî. Kuveyt: Tabeatü'l-Kuveyt, 2004.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâga.* thk. Muhammed Bâsil Uyûn el-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Hâkim el-Cüşemî'nin "et-Tehzîb fi't-tefsîr" Adlı Tefsiri Bağlamında Ezdâd Olgusuna Yaklaşımı

The Approach to the Phenomenon of Aḍdād in the Context of Hākim al-Jushamī's Tafsīr Entitled al-Tahdhīb fī al-tafsīr

Mehmet Tahir PEKİM
Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
Dr., Presidency of Religious Affairs
e-posta: zilanlitahirpekim@hotmail.com
Orcid: 0000-0003-0136-0772

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 19.01.2026
Kabul Tarihi / Date Accepted: 18.05.2026
Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Pekim, Mehmet Tahir "Hâkim el-Cüşemî'nin "et-Tehzîb fi't-tefsîr" Adlı Tefsiri Bağlamında Ezdâd Olgusuna Yaklaşımı". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 403-432. DOI: 10.34085/buifd.1866564

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Bu çalışma, tefsir literatürünün önemli isimlerinden Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı eserinde yer alan ve tek bir lafzın iki zıt anlam taşıdığı kabul edilen ezdâd kelimeleri incelemeyi amaçlamaktadır. Cüşemî ve söz konusu eseri, hem müellif hem de tefsiri üzerine yeterli akademik çalışmanın bulunmaması sebebiyle tercih edilmiştir. Araştırmanın temel hedefi, Kur'ân'da ezdâd kapsamında değerlendirilen lafızların Cüşemî tarafından nasıl ele alındığını ortaya koymak ve onun bu konudaki metodolojik yaklaşımını tespit etmektir. Bu bağlamda çalışma, genel ezdâd literatürünü incelemekten ziyade, yalnızca Cüşemî tefsirinde açıkça veya dolaylı biçimde ezdâd kapsamında değerlendirilen lafızlarla sınırlandırılmıştır. Araştırma sonucunda, Cüşemî'nin Arap dili, lugat, kırâat ve tefsir alanlarındaki ilmî birikiminin, ezdâd yorumlarına açık biçimde yansıdığı görülmüştür. O, kelimelerin anlamlarını belirlerken yalnızca sözlük verilerine dayanmakla yetinmemiş; ayetin bağlamını, kırâat farklılıklarını, sarfî yapıları, irâb takdirlerini ve önceki müfessirlerin görüşlerini birlikte değerlendirmiştir. İnceleme neticesinde, Cüşemî'nin Kur'ân'da toplam yirmi lafzı ezdâd çerçevesinde ele aldığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte, bu lafızların tamamında zıt anlamlılığı aynı ölçüde benimsemediği görülmektedir. Zira bazı kelimelerde zıtlığı açıkça kabul ederken, bazılarında kök anlam, bağlam veya kıraat farklılıkları yoluyla bu zıtlığı gidermeye çalışmıştır. Bu durum, onun ezdâd meselesine eleştirel, temkinli ve seçici bir yaklaşımla yaklaştığını göstermektedir. Sonuç olarak çalışma, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*'in Kur'ân'daki ezdâd lafızların anlaşılmasında önemli bir kaynak olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimler: Tefsir, Kur'ân, Hâkim el-Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, Ezdâd

Abstract

This study examines the *ezdād* words—lexical items assumed to convey two opposite meanings within a single form—as discussed in *et-Tehzîb fi't-tafsîr* by al-Ḥākim al-Jushamī, a prominent yet relatively understudied figure in the tafsīr tradition. Al-Jushamī and his commentary were chosen due to the limited number of academic studies devoted to both the author and his work. The primary aim of the research is to identify how Qurʾānic expressions considered within the scope of *ezdād* are addressed by al-Jushamī and to determine his methodological approach to this linguistic phenomenon. Rather than engaging with the general *ezdād* literature, the study is limited to the lexical items that al-Jushamī explicitly or implicitly evaluates as *ezdād* in his tafsīr. The findings reveal that al-Jushamī's interpretations of *ezdād* are strongly influenced by his scholarly background in Arabic language, lexicography, qirāʾāt, and Qurʾānic exegesis. In determining the meanings of words, he does not rely solely on dictionary definitions; instead, he adopts a comprehensive approach that incorporates contextual analysis, variant Qurʾānic readings, morphological structures, syntactic estimations, and the views of earlier exegetes. The analysis shows that al-Jushamī discusses a total of twenty lexical items within the framework of *ezdād* in the Qurʾān. However, he does not treat all of these items uniformly. While he explicitly accepts semantic opposition in some cases, in others he attempts to resolve the apparent contradiction through root meanings, contextual considerations, or differences in qirāʾāt. This demonstrates that al-Jushamī approaches the phenomenon of *ezdād* with a critical, cautious, and selective methodology. Consequently, this study highlights *et-Tehzîb fi't-Tafsîr* as an important source for understanding *ezdād* expressions in the Qurʾān and emphasizes the necessity of a context-centered approach.

Keywords: Tafsir, Qur'an, al-Ḥākim al-Jushamī, al-Tahdhīb fī al-tafsīr, Aḍdād.

Giriş

Arap dili, sahip olduğu anlam zenginliği ve çok katmanlı yapısı sebebiyle, bir lafzın farklı bağlamlarda değişen anlamlar kazanmasına imkân tanımaktadır. Bu dilsel özellik, Kur'ân'ın nüzûl ortamında muhataplar tarafından anlaşılabilirliğini artırdığı gibi sonraki dönemlerde tefsir faaliyetleri açısından bazı anlam problemlerini de beraberinde getirmiştir. Bu problemlerden biri, Arap dilinde bazı kelimelerin tek bir lafızla iki zıt anlamı ifade ettiği kabul edilen ezdâd (أضداد) olgusudur. Bu olgu, erken dönemden itibaren dilciler arasında varlığı, mahiyeti ve sınırları tartışılan bir konu olmuştur.[1] Bu tartışma, Kur'ân lafızlarının yorumlanması söz konusu olduğunda daha da kritik bir hâl almakta; zira bir kelimenin hangi anlamda kullanıldığının tespiti, doğrudan murâd-ı ilâhînin anlaşılmasıyla ilişkilendirilmektedir. Bu sebeple ezdâd, yalnızca teorik bir dil problemi değil, aynı zamanda tefsir usûlüyle irtibatlı metodolojik bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.[2]

Kur'ân tefsiri literatüründe ezdâd olgusuna temas eden pek çok müfessir bulunmakla birlikte, bu meseleye yaklaşımlar arasında belirgin farklılıklar göze çarpmaktadır.[3] Bazı müfessirler ezdâdı dilin tabiî bir imkânı olarak geniş biçimde kabul ederken, bazıları anlam zıtlığını sınırlı tutmuş ve bağlamı belirleyici unsur olarak öne çıkarmıştır.[4] Bu bağlamda tefsir literatürünün önemli temsilcilerinden biri olan Hâkim el-Cüşemî (ö 494/1101), *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı eserinde ezdâd meselesine dikkat çeken müfessirler arasında yer almaktadır. Ancak Cüşemî'nin ezdâd anlayışı, genel literatürde müstakil bir inceleme konusu yapılmamıştır.

Bu çalışma, Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı eserinde yer alan ezdâd lafızları Arap dili, lugat ve tefsir geleneği çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın temel hedefi, Kur'ân'da tek bir lafzın iki zıt anlam taşıdığı kabul edilen kelimelerin Cüşemî tarafından nasıl ele alındığını ortaya koymak ve onun ezdâd anlayışının metodolojik sınırlarını tespit etmektir. Bu doğrultuda araştırma, genel ezdâd literatüründen ziyade Cüşemî tefsirinde açıkça veya dolaylı olarak ezdâd kapsamında değerlendirilen lafızlarla sınırlandırılmıştır. İnceleme sürecinde kelimelerin anlam alanları; bağlam, kırâat farklılıkları, sarfî yapılar ve önceki müfessirlerin görüşleri dikkate alınarak analiz edilmiştir. Bu yönüyle çalışma, ezdâd meselesini salt lugavî bir tartışma olarak ele almaktan ziyade, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasıyla doğrudan ilişkili bir tefsir problemi olarak değerlendirmekte; Cüşemî'nin

---

[1] Muhammed Nureddin el-Müncid, *et-Tedâd fi'l-Kur'ân beyne'n-naẓariyye ve't-taṭbîḳ* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1999), 24-39.

[2] Müncid, *et-Tedâd fi'l-Kur'ân*, 83-84.

[3] İrşat İnan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Ezdâd Olan Kelimelerin Tercüme Problemi* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2022), 32-35.

[4] Muhammed b. Ferhan ed-Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ʿinde'l-müfessirîn: dirâse naẓariyye ve't-taṭbîḳiyye*, thk. Bedr b. Nâsır el-Bedr (Suudi Arabistan: Câmiʿatu'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, 2009), 42-44.

yaklaşımı üzerinden ezdâd kavramının sınırlarının yeniden düşünülmesine katkı sunmayı hedeflemektedir.

1. Arap Dilinde Ezdâd Olgusu ve Kur'ân'da Kullanımı

Ezdâdın Arap dilindeki varlığı bu hususa yönelik bazı itirazlara rağmen,[5] Arap dilbilimcilerinin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir.[6] Erken dönemlerden itibaren filologlar, Arapçada zıt anlam taşıyan kelimeleri tespit etmeye, tanımlamaya ve bir araya getirmeye yönelik çok sayıda eser kaleme almıştır.[7] Bu eserler, ezdâd konusunun dil ilimleri içindeki yerini ve önemini ortaya koymaktadır. Günümüzde ise ezdâd meselesi, doğrudan Arap dili çerçevesinde veya dolaylı olarak Kur'ân-ı Kerîm bağlamında, gerek Türkiye'de[8] gerekse diğer ülkelerde[9] akademik çalışmaların konusu olmaya devam etmektedir.

Zıd (ضد) kelimesi sözlükte; bir şeyin tersi, hilâfı ve karşıtı anlamlarında kullanılmakta olup çoğulu ezdâd (أضداد) şeklinde gelmektedir. Arap dil âlimlerine göre ezdâd, siyah–beyaz, cömertlik–cimrilik ve cesaret–korkaklık gibi aynı anda bir arada bulunması mümkün olmayan

[5] Müberred (öl. 286/900), Sa'leb (öl. 291/904), Zeccâc (öl. 311/923) ve İbn Dürüsteveyh (öl. 347/958) gibi erken dönem bazı dilciler kelimedeki asıl anlamı tayin etmenin zorlaşmasına vesile olması nedeniyle tek lafız ezdâd'ın varlığını kabul etmemişlerdir. Ayrıca onlara göre; tek kelime ezdâd'ının kabulü, dile zenginlik getirmekten ziyade dilin seviyesini düşürmektedir. Çünkü dilin asıl amacı lafızlardan anlaşılması gereken manaların açıklığıdır. Oysa ezdâd kelimelerde hangi mananın kastedildiği bilinmemektedir. bk. Muharrem Çelebi, "Ezdâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/47; Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 51–59; Müncid, *et-Tedâd fi'l-Kur'ân*, 33-54.

[6] Ezdâd'ı kabul eden dilciler ve delilleri için bk. Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 49-50.

[7] Ezdâd ile ilgili yazılan klasik eserlerin bir kısmı şunlardır; Ebû Ali Muhammed b. El-Müstenîr Kutrub, *el-Ezdâd* thk. Hanna Haddâd (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1974); Muhammed b. Kasım b. Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1987); Abdülvâhid b. Ali Ebû Tayyib el-Halebî, *Kitâbü'l-Ezdâd fi Kelâmi'l-ʿArab*, thk. İzzet Hasan (Dımaşk: Dârü Tâlâs, 1996). Erken dönem Ezdâd eserleri için Ayrıca bk. Çelebi, "Ezdâd", *DİA*, 12/48.

[8] Ülkemizde Ezdâd ile ilgili yapılan bazı çalışmalar; Abdülmuttalib Arpa, "Arap Dilinde Bir Çok Anlamlılık Türü: Ezdâd-Doğuşu, Gelişimi ve Kur'ân'daki Tezahürleri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2010), 9-34; Sabri Türkmen, "Kur'ân-ı Kerîm'de Ezdâd", *Marife* 10/2 (2010), 97-108; Fadime Kavak, "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 121–139; Zeynep Arkan, "Arap Dilinde Ezdâd Kavramı", *Eskiyeni* 33 (2016), 107-121; Selami Yalçın, "Taberî'nin el-Câmiʿu'l-beyân Tefsirine Göre Kur'ân'daki Ezdâd Kelimeler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019), 393-425; İrşat İnan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Ezdâd Olan Kelimelerin Tercüme Problemi* (İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

[9] Muhammed Hüseyin Ali Yasin, *el-Ezdâd fi'l-luğa* (Bağdat: Maṭbaʿatü'l-Maʿârif, 1974) (Bağdat Üniversitesi'nde hazırlanmış yüksek lisans tezi); Muhammed Nureddin el-Müncid, *et-Terâdüf ve'l-iştirâk ve't-tedâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Şam: Dımaşk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1996); aynı müellif, *et-Tedâd fi'l-Kur'ân beyne'n-naẓariyye ve't-taṭbîḳ* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1999); Ahmed Muhtâr Ömer, *el-İştirâk ve't-tedâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2003); Muhammed b. Ferhan ed-Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ʿinde'l-müfessirîn: dirâse naẓariyye ve't-taṭbîḳiyye*, thk. Bedr b. Nâsır el-Bedr (Suudi Arabistan: Câmiʿatü'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, 2009).

iki zıt anlamı ifade eden kelimelere verilen isimdir.[10] Ezdâd'ın sözlük anlamını ele alan Ebû Tayyib el-Halebî (öl. 351/962), zıtlık kavramının sınırlarını belirleyerek önemli bir ayrım yapmaktadır. Ona göre, birbirine muhalif olan her iki şeyin zıt olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Nitekim cehalet ile güç anlam itibari ile birbirine muhalif olmakla birlikte zıt değildir; zira cehaletin zıttı ilim, gücün zıttı ise zayıflıktır. Bu bağlamda Halebî, ihtilâfın zıtlıktan daha genel bir kavram olduğunu vurgulamakta; her zıddın muhalif olduğunu, ancak her muhalifin zıt olmadığını ifade etmektedir.[11] Arapçada zıtlık, ilim–cehalet (العلم–الجهل) gibi iki farklı kelime aracılığıyla ifade edildiği gibi, "أَقْبَلَ–أَدْبَرَ" (gelmek–gitmek) anlamlarında kullanılan "عَسْعَسَ" örneğinde olduğu üzere, tek bir kelime ile de ifade edilebilmektedir. Arapça ve diğer dillerde zıtlık çoğunlukla iki farklı kelimeyle kurulurken, Arapçada tek bir lafzın iki zıt anlam taşıması şeklindeki ezdâd kullanımı kayda değer bir yaygınlığa sahiptir. Bu tür kullanımlara diğer dillerde oldukça sınırlı ölçüde rastlanmaktadır.[12] Arap dil âlimlerinin dikkatini asıl çeken husus, bu tek kelimeli ezdâd olgusu olmuştur. Nitekim ezdâd konusuna dair kaleme alınan eserler ve yapılan akademik çalışmaların büyük bir kısmı bu tür lafızlar üzerinde yoğunlaşmaktadır.[13] Zira zıtlık iki farklı kelimeyle ifade edilmesi durumunda anlamın tespiti genellikle bir problem teşkil etmezken, tek bir kelimenin bağlama göre iki zıt anlam taşıması, dilsel ve yorumsal açıdan daha dikkatli bir incelemeyi gerekli kılmaktadır.

Nahiv ilminin kurucularından biri olarak kabul edilen Sîbeveyhî'ye (öl. 180/796) göre Arapçadaki lafızlar üç kısma ayrılmaktadır.[14] Birinci grubu, tek anlamı olan lafızlar oluşturur. Örneğin "ليل" kelimesi yalnızca "gece" anlamında kullanılmaktadır. İkinci grupta, lafzı tek olup birden fazla anlam taşıyan kelimeler yer almakta olup, bu tür lafızlara müşterek veya çokanlamlı kelimeler denilmektedir. Bu bağlamda "حميم" kelimesi hem "sıcak su" hem de "dost" anlamlarında kullanılabilmektedir. Üçüncü grubu ise anlamı bir, ancak lafızları farklı olan kelimeler teşkil etmekte ve bu tür lafızlar müteradif lafızlar olarak adlandırılmaktadır.

---

[10] Ebû Hüseyin Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luġa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1979), 3/360; Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. İbrâhîm Şemsettin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 328-329.

[11] Halebî, *Kitâbü'l-ezdâd*, 33.

[12] Diğer bazı dillerde de tek kelimenin iki zıt anlamda kullandığına dair örnekler için bk. Türkmen, "Kur'ân-ı Kerîm'de Ezdâd", 99.

[13] Arap dilinde ezdâd kelimelerin ortaya çıkış sebepleri ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Bazı Arap dili âlimleri bu sebeplerin sayısını onun üzerine çıkarmaktadır. Lehçe farklılığı, anlam alanının genişlemesi, aynı siganın aynı anda hem fâil hem de mef'ûl anlamında kullanılabilmesi, hareke yokluğu sebebiyle aynı lafzın hem ma'lûm hem de meçhûl anlamda anlaşılabilmesi, ayrıca aynı lafzın tekil ve çoğul anlamda kullanılabilmesi bu sebepler arasında zikredilmektedir. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Müncid, *et-Terâdüf ve'l-iştirâk ve't-tedâd*, 151-162; Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 73-89.

[14] Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988), 24.

Nitekim "ليث" ve "أسد" kelimelerinin her ikisi de "aslan" anlamında kullanılmaktadır.[15] Bu tasnif dikkate alındığında, ikinci grupta yer alan müşterek lafızların taşıdığı anlamlar arasında zıtlık bulunması hâlinde, bu tür kelimeler ezdâd kapsamında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla ezdâd, kavramsal olarak müşterek lafızların (vücûh) bir alt türünü oluşturmaktadır. Ancak her müşterek lafzın ezdâd olmadığı gibi, ezdâd kavramı da müşterek lafızlardan bağımsız düşünülemez. Zira ezdâd, müşterekliğin özel bir formudur. Tefsir usûlünde kullanılan vücûh kavramı, müşterek lafızlar anlamında kullanılırken; nezâir kavramı ise müteradif lafızları ifade etmektedir. Bu çerçevede ezdâd, yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda vücûh kapsamında değerlendirilebilir. Bununla birlikte, her vücûh örneğinin ezdâd niteliği taşımadığı da özellikle vurgulanmalıdır.[16]

İlk dönem ezdâd eserleri kaleme alan müellifler, çoğunlukla kelimelerin hangi metinlerde ve bağlamlarda kullanıldığına bakmaksızın, Arap dilinde mevcut olduğu kabul edilen ezdâd lafızlar üzerinde yoğunlaşıp eserlerinde toplamışlardır. Bu alanda çalışma yapan âlimler, Arapçadaki ezdâd kelimelerin sayısı konusunda ortak bir görüşe ulaşamamışlardır. Nitekim bazı araştırmacılar ezdâd sayısını yedi (7) kelimeyle sınırlandırırken, bazıları bu sayıyı üç yüz elli yedi (357) kelimeye kadar çıkarmıştır.[17] Sonraki dönemlerde ise, özellikle Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ezdâd kelimeleri konu edinen müstakil çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu eserlerde de Kur'ân'daki ezdâd sayısı konusunda görüş birliği sağlanamamıştır. Araştırmacıların tespitlerine bakıldığında, Kur'ân'daki ezdâd lafızların sayısına ilişkin olarak 37, 58, 80 ve 85 gibi farklı rakamların zikredildiği görülmektedir.[18] Ezdâd kelimelerin sayısındaki bu farklılığın temel nedeni, gerek Arap dili genelinde gerekse Kur'ân özelinde, dilcilerin ezdâd kavramını farklı biçimlerde tanımlamaları ve bir kelimenin ezdâd kapsamında değerlendirilebilmesi için ileri sürdükleri ölçütlerin birbirinden ayrılmasıdır.[19] Bu sebeple ezdâd üzerine çalışan dil âlimleri, bazı lafızların ezdâd olduğu konusunda ittifak ederken, bazı kelimelerin ezdâd sayılıp sayılmaması hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Müfessirlerin Kur'ân'da yer alan ezdâd kelimeleri tefsir etme yöntemleri incelendiğinde, genel olarak dört farklı yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. Birinci yöntem, "عَسْعَسَ" kelimesinde olduğu gibi, Kur'ân'da yalnızca bir yerde geçen bir lafzın her iki zıt anlamı dikkate alınarak tefsir edilmesidir. Nitekim söz konusu kelime Kur'ân'da tek bir âyette yer almakta; müfessirler tarafından gecenin başlangıcı ya da sonu anlamında olmak

[15] Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 25-26.

[16] Vücûh ve Nezâir için bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzır fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 9-15; M. Suat Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/134-136.

[17] Müncid, *et-Terâdüf ve'l-iştirâk ve't-tedâd*, 136.

[18] Varılan bu rakamsal görüşler için bk. Yalçın, "Kur'ân'daki Ezdâd Kelimeler", 395-396.

[19] Ezdâd'ın farklı tanım ve kriterleri için bk. Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 21-24.

üzere iki zıt anlam çerçevesinde açıklanmaktadır. İkinci yöntem, "مَوْلَى" kelimesinde görüldüğü üzere, Kur'ân'da farklı âyetlerde geçen bir lafzın bu âyetlerde kazandığı farklı anlamlar dikkate alınarak ezdâd kapsamında değerlendirilmesidir. Bu bağlamda müfessirler, Nahl sûresi 76. âyette "مَوْلَى" kelimesini *efendi*, Ahzâb sûresi 5. âyette ise *köle* anlamında tefsir etmişlerdir. Üçüncü yöntem, dilciler tarafından ezdâd olarak kabul edilmesine rağmen, Kur'ân'da yalnızca tek bir anlamıyla kullanılan kelimeleri kapsamaktadır. "حَمِيم" kelimesi buna örnek teşkil etmektedir. Arapçada hem sıcak hem de soğuk su anlamlarında kullanılabilen bu kelime, Kur'ân'da yalnızca sıcak su anlamında tefsir edilmiştir. Dördüncü yöntem ise "بَعْل" kelimesinde olduğu gibi, Arap dilinde ezdâd kapsamında değerlendirilen bir lafzın Kur'ân'da bu iki zıt anlamıyla değil, tamamen farklı bir üçüncü anlamla kullanılmasıdır. Nitekim "بَعْل" kelimesi, Arapçada üstten ya da alttan aldığı suyla beslenen bitki anlamlarında kullanıldığı hâlde, Kur'ân'da bu anlamlarla değil, "koca/eş" anlamında tefsir edilmiştir.[20]

2. Hâkim el-Cüşemî ve Tefsirinin Genel Özellikleri

Hâkim el-Cüşemî,[21] hicrî 413 yılında günümüzde İran sınırları içinde yer alan Horasan bölgesinin önemli ilim merkezlerinden biri olan Beyhak'a yakın Cüşem belde veya köyünde dünyaya gelmiştir.[22] Tam ismi, el-Hâkim Ebû Sa'd Muhassin b. Muhammed b. Kerrame el-Beyhakî el-Cüşemî'dir.[23] Bazı araştırmacılara göre Cüşemî, "Hâkim" lakabını hadis ilmindeki vukûfiyetinden dolayı almıştır.[24] Ancak Cüşemî tefsiri üzerine doktora çalışması yapan Adnan

[20] Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 92-94.

[21] Cüşemî'nin tefsiri üzerine yapılan bazı çalışmalar şunlardır: Cemal Sünbül, *Muʿtezilî müfessir Hâkim el-Cüşemî ve et-Tehzîb fi't-tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); İlyas Hızıroğlu, *Hâkim el-Cüşemî'nin Tefsirinde Kıraat Olgusu* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024); Mahmoud Bakdash, *Et-Tevcihu'n-ahvi li'l kıraat'il-mütevatireti fi kitabit Tehzib fi't-tefsir li'l Hakimi'l-Cüşem* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024); Halil Sarı, *Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-tefsîr adlı eserinin Muʿtezilî kaynakları* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025); Halil İbrahim Delen, *Hâkim el-Cüşemi: Uyunü'l-mesail fi'l-usul* (Tekirdağ: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018); Recep Kadiroğlu, "Hâkim el-Cüşemî ve Tefsirdeki Metodu", *Bitlis İslamiyat Dergisi* 5/2 (2023), 1-22; Fatih Pamuk, *Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzib fi't-Tefsir Adlı Eseri Çerçevesinde Mu'tezile'nin Kur'an Tasavvuru* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Hüseyin Halil, "Hâkim el-Cüşemî'nin Tefsirinde Usûl-i Hamse Düşüncesi", *Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/1 (2024), 167-193; Faruk Özdemir, "Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-tefsir Adlı Tefsirinde Nübüvvet Bahisleri", *The Journal of Academic Social Science* 12/150 (2024), 74-88; Hasan Türkmen, "Hâkim el-Cüşemî Açısından Şefaatin Kapsamı ve İşlevi", *İlahiyat Akademi* 21 (2025), 327-354; Murat Türkmen – Muhammet Yılmaz, "Hâkim el-Cüşemî'nin Tefsiri Bağlamında Mu'tezilî Tefsir Geleneğinde Münasebet", *Rize İlahiyat Dergisi* 29 (2025), 297-310.

[22] Bazı araştırmacılar, Cüşem'in yerleşim yeri ismi değil, bir kabile ismi olduğunu söylemiştir. Onlara göre Cüşem, bir Arap kabile ismi olup zamanla Horasan bölgesine yerleşmişlerdir. Bk. Adnan Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1432), 67.

[23] Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî,* 65; Muhammed Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 185.

[24] Kadiroğlu, "Hâkim el-Cûşemî ve Tefsirindeki Metodu", 2.

Zerzûr, kimi Zeydiyye kaynaklarının Cüşemî'nin hadis ilminde "Hâkim" olacak kadar muhaddis olmadığını söylediğini belirtmektedir.[25] Soyu, Hz. Ali'ye ulaştığı belirtilmektedir.[26] Cüşemî, ilim tahsilini yaşadığı Horasan bölgesinde iki önemli ilim merkezi olan Beyhak ve Nişabur'da tamamlamıştır. Cüşemî'nin doğup büyüdüğü yıllar, Horasan bölgesinde Şiî Büveyhîlerin hâkimiyet sürdüğü yıllardır.[27] Cüşemî; Kādî Abdülcebbâr'ın (öl. 415/1025) öğrencisi Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. İshak en-Nîsâbûrî, Zeydiyye imamı Nâtık Billâh'ın öğrencisi Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah en-Nîsâbûrî ve Hanefî fakihi Ebû Muhammed Abdullah b. Hüseyin en-Nâsihî başta olmak üzere farklı mezhep ve ekollere mensup birçok âlimden ders almıştır.[28]

Hocalarının ilmî ve mezhebî çeşitliliği, Cüşemî'nin ilmî yönelimlerine de yansımıştır. Fıkıhta başlangıçta Hanefî mezhebini benimsemiş, daha sonra Zeydiyye mezhebine intisap etmiştir. İtikatta ise hayatı boyunca Mu'tezilî çizgiyi benimsemiş ve eserlerinde bu görüşü savunmuştur. Nitekim Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen isimlerinden Ebû Hâşim ve özellikle Kādî Abdülcebbâr'dan eserlerinde sıkça nakiller yapmaktadır. Zerzûr'a göre Hâkim el-Cüşemî, Kādî Abdülcebbâr ile Zemahşerî arasında Mu'tezile'nin Cübâiyye kolunu temsil eden en önemli isimlerden biridir.[29] Cüşemî'nin hicri 450'lere kadar Horasan bölgesinde kaldığı bilinmektedir. Ancak 494 senesinde Mekke'de idam edilmezden önce Mekke'ye geldiği bilinmesine rağmen net olarak hangi tarihte Horasandan göç ettiği veya başka nerelerde kaldığı ile ilgili kaynaklarda bilgiye ulaşılamamıştır.[30] Hâkim'in hayatının son elli yılı ile ilgili detaylı bilgi olmadığı gibi hangi sebepten idam edildiği de bir muammadır. Kimilerine göre Mürciyye'ye dair yazdığı bir risalesinden dolayı idam edilmiş olduğu söylense de 80 yaşını aşmış bir pir-i faniyi görüşlerinden dolayı idam etmek çok makul gelmemektedir.[31]

Seksenin üzerinde bir ömür yaşayan Cüşemî Tefsir, Hadis, Kelam, Tarih ve Fıkıh alanlarında kırkın (40) üzerinde eser kaleme almıştır. Adnan Zerzûr, bu eserlerin hepsini detaylı değerlendirmiştir.[32] Bu çalışmaların büyük bir kısmı, maalesef günümüze

[25] Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 66, 107.

[26] Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 68.

[27] Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 26; Kadiroğlu, "Hâkim el-Cûşemî ve Tefsirindeki Metodu", 3.

[28] Hocaları için bk. Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 76-7; Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", 15/186.

[29] Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 81-84.

[30] Kaynaklara göre Hicrî V. asrın ortalarında Horasan bölgesinde Şiîler ile Sünnîler arasında şiddetli ihtilaflar meydana gelmiştir. Bu ihtilafların yol açtığı kargaşa ortamı sebebiyle, aralarında Cüveynî (öl. 478/1085) ve Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) de bulunduğu birçok âlim bölgeden göç etmek zorunda kalmıştır. Cüşemî'nin de bu süreçte Horasan'dan ayrılmış olma ihtimali oldukça yüksektir. Bk. Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 69.

[31] Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 73-76.

[32] Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 93-120.

ulaşmamıştır. Tefsir alnında yazdığı dört[33] eserinden Kur'ân'ın hepsini tefsir ettiği *et-Tehzîb fi't-tefsîr* ile sadece ehli beyte yorumladığı âyetlerin tefsir edildiği *Tenbîhu'l-gâfilîn an fadâilu't-tâlibîn* adlı iki eseri günümüze ulaşmıştır.[34] Kelam ilminde yazdığı 15 eserden[35] sadece *el-Eser ve'l-Müessir* ile *Şerh uyûni'l-mesâil* adlı eserleri günümüze ulaşmıştır. Hadis alanında yazdığı *Celâu'l-ebsâr mine'l-kütübü'l-ehbâr* adlı eseri tek cilt olarak günümüze ulaşmıştır.[36] Tarih alanında yazdığı *es-Sefîne* adlı 4 ciltlik eserinin tamamı günümüze ulaşmamıştır.[37] Zeydiyye mezhebi fıkhına dair yazdığı *el-Munteheb* veya *el-Munteheb fi'l-fıkıh* adlı eseri, birçok kaynak tarafından varlığı kabul edilse de günümüze ulaşmamıştır.[38]

Cüşemî'nin günümüze ulaşan en önemli eseri, 10 cilt olarak basılan *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı tefsiridir. Günümüzden geriye baktığımızda Cüşemî'nin tefsiri, Mutezile ekolünün de en önemli tefsirlerindendir. Kendisinden önce yazılan Mutezilî birçok müfessirin günümüze ulaşmayan tefsirlerine yaptığı atıf ve alıntılarla onları adeta kaybolmaktan kurtarmıştır.[39] Aynı zamanda Cüşemî tefsiri, öğrencisi Zemahşerî'nin tefsiri *el-Keşşâf*'a da kaynaklık yapmıştır.[40] Bazı araştırmacıların temkinle bakmasına rağmen Zerzûr'a göre şayet Cüşemî'nin tefsiri ilmî mecralarında yeteri kadar tanınmış olsaydı Zemahşerî'nin tefsirini gölgede bırakacak ve bu kadar meşhur olmasının önüne geçecekti.[41] Tefsirin isminden de anlaşılacağı üzere Cüşemî, eserini kendisinden önce yazılan tefsirlerdeki bilgileri ayıklayıp düzenlemek amacıyla kaleme almıştır.[42] *et-Tehzîb fi't-tefsîr* çalışmasında âyetler, kırâat, lugat, i'rab, nazm/münâsebet, mânâ/tefsir, nüzûl sebebi, ahkâm ve deliller ile haberler ve kıssalar olmak üzere sekiz başlık

[33] Zerzûr'a göre Cüşemî'nin *et-Tefsîru'l-mebsût* ve *et-Tefsîru'l-mucîz* isimli eserleri Farsça yazılmıştır. Cüşemî'nin günümüze ulaşan tefsir eserlerinde bu iki çalışmaya atıf yapmamış olması bu iki eserin Arapça tefsirinden sonra yazıldığı sonucu çıkmaktadır. Bk. Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 95.

[34] Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", 15/186.

[35] Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 97-99.

[36] Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 107-110.

[37] Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 110-112.

[38] Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 112-113.

[39] Adnan Zerzûr, Cüşemî'den önceki Mutezile âlimlerinin yazdığı 20 tane tefsiri geniş bir şekilde inceleyerek hangisinin Cüşemî tefsirine kaynaklık ettiğinin ortaya koymuştur. Bk. Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 123-150.

[40] Cüşemî ve Zemahşerî tefsirleri arasında yapılan bazı karşılaştırmalarda her iki tefsirin de özgün olduğu kanaati kabul edilmekle beraber birçok ortak noktaları da mevcuttur. Ancak Zemahşerî tefsirinde açıkça hocası Cüşemî'ye atıfta bulunmamıştır. İki tefsir karşılaştırması için bk. Sünbül, *Muʿtezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî*, 108-116.

[41] Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 13.

[42] Cüşemî tefsirini yazma gayesi ile ilgili tefsirin önsözünde şu bilgilere yer vermektedir: *İlimlerin başında Allah'ın kitabını bilmek, anlam ve ahkâmını kavramak gelir. Çünkü o dinin kaynağı ve Allah'ın sarsılmaz ipidir. Âlimler bu konuda çok çaba sarf etmişler. Onu farklı tefsir çeşitleriyle açıklamışlar, öncekiler için ilk ve temel atıcı olma fazileti varsa sonrakiler için de bilgileri düzenleme, ayıklama ve faydalı yeni bilgiler ekleme meziyeti vardır. Birileri "eskiler yenilere yazacak bir şey bırakmadı" demiş olsa da başkaları "öncekiler sonrakilere yazacak çok şey bırakmış" demişlerdir.* Bk. Hâkim Ebû Saʿd Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Beyhakî el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire: Dâru'l-Kitâb el-Mısrî, 2019), 191.

altında incelenmiştir. Bu yöntemle Cüşemî, tefsire başlamadan önce âyetleri dil merkezli kapsamlı bir tahlile tabi tutmuş; ardından anlamı destekleyen rivayet ve bilgileri değerlendirmiştir.

3. Hâkim el-Cüşemî Tefsirinde Ezdâd

Hâkim el-Cüşemî, aldığı nitelikli Arapça eğitimi sayesinde Arap diline yüksek seviyede vukûfiyet kazanmış bir dilcidir. Farsça bazı eserler kaleme almış olmakla birlikte günümüze ulaşan bütün eserleri, Arapça'dır. En kapsamlı eseri olan tefsiri, kelâmî meseleler bakımından zengin olduğu kadar Arap dili açısından da dikkate değer bir birikim sunmaktadır. Öyle ki Cüşemî, âyetlerin tefsirine geçmeden önce "Kırâat", "Lugat", "İ'rab" ve "Nazm" başlıkları altında ayrıntılı dilsel açıklamalara yer vermiştir. Bu açıklamalar, tefsirini lugavî tefsirler arasında değerlendirmeye imkân sağlayacak ölçüde kapsamlıdır. Cüşemî'ye göre âyetlerin doğru anlaşılmasında en temel basamak—hatta çoğu zaman vazgeçilmez unsur—kelimelerin Arap dilindeki anlamlarının veya anlam alanlarının sahih biçimde bilinmesidir. Nitekim tefsirinin mukaddimesinde kelimelere anlam verirken nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiğini açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Ulûmu'l-Kur'ân'ın beşinci başlığını "mânâ" konusu teşkil eder. Kur'ân'da anlamı tamamen bilinmeyen hiçbir kelime bulunmamaktadır; zira kelâmın temel amacı, muhatabın sözden murad edilen anlamı idrak etmesidir. Bir kelimenin tek bir anlamı varsa, lafız doğrudan o anlam üzerine yorumlanır. Şâyet kelimenin birden fazla anlamı mevcut olup bağlam itibarıyla hepsinin anlaşılması mümkünse, bu durumda ya anlamlar birlikte değerlendirilir ya da bunlardan biri tercih edilerek yorum yapılır. Eğer bu anlamlardan hangisinin kastedildiğine dair bir delil bulunuyorsa, tercih söz konusu delile göre belirlenir. Bir kelimenin lugavî (sözlük) ve şer'î (dinî-terimsel) anlamları mevcut olup bu anlamlar birbirinden farklı ise öncelik şer'î anlama verilir; zira bu durumda müfessirin görevi, nakledilmiş olan terim anlamını aktarmaktır. Kelimenin hakikat ve mecaz anlamlarının söz konusu olduğu durumlarda ise öncelikli yorum hakikat anlamı üzerinden yapılır. Ancak mecazın kastedildiğini gösteren açık bir delil bulunduğunda lafız mecaza hamledilir.[43]

Bu sözlerinden anlaşıldığı üzere Cüşemî, tefsirinde kelimelerin sözlük anlamlarını tespit etmeye büyük önem vermiştir. Müşterek lafızların farklı anlamlarını ortaya çıkarmaya özen göstermiş ve âyetleri bu farklı anlam alanlarını dikkate alarak yorumlamaya çalışmıştır. Ayrıca kelimelerin anlamlarını belirlerken çoğu zaman o kelimelerin zıtlarını ve müteradiflerini de zikretmiştir. Cüşemî, zıt kelimeleri "zıtlar, siyah ile beyaz gibi hakikî veya hükmî olarak birinin varlığı durumunda diğerinin bulunamayacağı şeyler" şeklinde tanımlamıştır.[44] Cüşemî'nin ezdâd kelimelere yaklaşımını belirlerken şu kriterler esas

[43] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 194.

[44] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4611.

alınmıştır: (1) Müfessirin kelimeyi açıkça 'هذا من الأضداد' ifadesiyle nitelendirmesi, (2) Kelimenin anlamına açıklarken iki zıt anlama birden işaret etmesi, (3) Farklı kıraât veya yorumları aktarırken zıt anlamlara yer vermesi. Bu kriterler çerçevesinde 17 kelime birinci gruba, 3 kelime ise ikinci gruba dâhil edilmiştir. Buradan itibaren, Cüşemî tefsirinde tespit edilen ezdâd kelimeler, herhangi bir kronoloji takip edilmeden birer başlık altında ele alınacaktır. Kelimeler, Kur'ân'da geçtiği şekliyle hangi formda geçmiş ise o şekilde başlık yapılacaktır.

3.1. "بلاء" Nimet/Mihnet

Kur'ân'da mastar kalıbı ile "بلاء" kelimesi 6 yerde[45], farklı formları ile fiil kalıbında ise 17 âyette geçmektedir.[46] Cüşemî "بلاء" kelimesini ezdâd kelimelerden kabul etmiştir. Çünkü ona göre kelime, Allah'ın insana bahşettiği bolluk ve refahı ifade eden (nimet) anlamına geldiği gibi başına gelen bela ve musibetler (mihnet) anlamına da gelmektedir.[47] Cüşemî "بلاء" kelimesini birçok yerde bu şekilde izah etse de bazı yerlerde "بلاء" kelimesin kök anlamının sınamak (ibtilâ) olduğunu söyleyenlerin olduğunu belirtmektedir. Zira ister iyi ister kötü insanın yaşadığı her hal, bir sınama aracıdır. İyilik ve nimet gören şükür ile sınanırken bela ve musibetlere duçar olan ise sabır ile sınanmaktadır.[48] Cüşemî bu ikinci anlamı desteklemek için Enbiyâ sûresinin 35. âyetinde geçen "sınamak için sizleri kötü ve iyi durumlarla imtihan ederiz" cümlesini delil göstermektedir.[49] Buna göre kelime artık ezdâd olmaktan çıkar ve sadece sınamak anlamına gelmektedir. Sınamanın sonucu ise iyi olabileceği gibi kötü de olabilmektedir.[50] Bu durumda sınanmak sebep, nimet veya mihnet ise sonuç olmaktadır.[51] Cüşemî, Kur'ân'da İsrailoğulları ile ilgili dört yerde geçen "بلاء" kelimesinin Firavun'dan çektikleri işkence/azap anlamına gelebileceği gibi Allah'ın onları onun zulmünden kurtarma nimeti anlamına da gelebileceğini söylemektedir.[52] Cüşemî İbrahim sûresinin 6. âyetinde her iki görüşü ve sahiplerini belirtikten sonra her iki yorumun da muhtemel olduğunu ancak burada âyetin başında İsrailoğluları'na verilen nimet hatırlatıldığı için nimet anlamıyla tefsir edilmesinin daha uygun olacağını belirtmektedir.[53] Cüşemî, Hz. İsmail'in kurban edilmesi ile ilgili Saffat sûresinin 106 âyetinde geçen "بلاء" kelimesinin tefsiri sadedinde Hz. İsmail'in

[45] el-Bakara 2/49; el-A'râf 7/141; el-Enfâl 8/17; İbrâhîm 14/6; es-Sâffât 37/106; ed-Duhân 44/33.

[46] el-Bakara 2/155; Âl-i İmrân 3/186; el-Mâide 5/48, 94; el-En'âm 6/165; el-A'râf 7/163–168; Yûnus 10/30; Hûd 11/7; en-Nahl 16/92; el-Kehf 18/7; el-Enbiyâ 21/35; en-Neml 27/40; Muhammed 47/4–31; el-Mülk 67/2; el-Kalem 68/17.

[47] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3830, 6353.

[48] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2877, 5938.

[49] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 374.

[50] İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsi'l-luğa*, 1/293; Râgıb, *Müfredât*, 72.

[51] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5938.

[52] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 374, 2700, 3832, 6255.

[53] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3832.

kurban edilmesinin büyük bir musibet, kurban edilmesinden vazgeçilmesinin de büyük bir nimet olması nedeniyle her iki şekilde yorumlanabileceğini belirtmiştir.[54] Cüşemî Enfâl sûresinin 17. âyetinde Bedir savaşı ile ilgili geçen "بلاء" kelimesine her iki anlamı verse de Müslümanların kazandıkları zafer nedeniyle nimet anlamını öncelemiştir.[55] Dolayısıyla Cüşemî bağlama göre hareket etmeyi esas alarak ayetleri açıklamıştır.

3.2. "ظن" Şüphe/Yakîn

Kur'ân'da sıkça geçen kelimelerin başında "ظن" ve türevleri gelmektedir. Kelime, bütün formlarda Kur'ân'ın 69 yerinde geçmektedir.[56] Arapça'da "ظن" ağırlıklı olarak tahmin ve şüphe anlamında kullanılmakla birlikte bazen kesin (yakîn) bilgi anlamında kullanılmaktadır.[57] Ancak bu anlamda kullanılan "شك" kelimesinden farkı "شك" kelimesinde şüphe ve yakîn olma durumu eşit iken "ظن" kelimesinde iki tarafın biri diğerinden güçlü olmasını ifade etmektedir. Cüşemî bu ayırımı, tefsirinin birçok yerinde zikretmektedir.[58] Cüşemî "ظن" kelimesinin ezdâd'dan olduğunu açıkça belirtmemekle beraber kelimenin Kur'ân'da bazen kesin bilgi (yakîn) anlamında kullanıldığını bildirmektedir.[59] Ancak birçok Ezdâd müellifi onun ezdâd'dan olduğunu açıkça belirtmektedir.[60] Cüşemî tefsirinde "ظن" ve türevlerinin geçtiği âyetlere bakıldığında bazı yerlerde sadece yakîn[61], çoğu yerlerde sadece tahmin[62] ve bazı yerlerde ise her iki[63] anlamıyla tefsir edildiği görülmektedir. Cüşemî kelimenin anlam değişkenliğini tamamen bağlama ve kendinden önceki müfessirlerin yorumlarına dayandırırken diğer bazı âlimler anlam değişkenliğini tespit etmek için faklı kıstaslar belirlemişlerdir. Mesela Maverdî (öl. 450/1058) ahiret ile ilgi kullanımlarda"ظن" ve

---

[54] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5941.

[55] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2881.

[56] Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), 439-440.

[57] İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 3/462-463; Râgıb, *Müfredât*, 354-355.

[58] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 65-366.

[59] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 366.

[60] İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 14; Kutrub, *el-Ezdâd*, 71; Ḥalebî, *Kitâbü'l-ezdâd*, 1/366-371. Ayrıca bk. Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 164-173.

[61] Sadece yakîn ile tefsir ettiği ayetler: el-Bakara 2/46–249; et-Tevbe 9/118; Fussilet 41/48; el-Hâkka 69/20; el-Kıyâme 75/28; el-Mutaffifîn 83/4.

[62] Sadece tahmin ile tefsir ettiği ayetler: el-Bakara 2/78; Âl-i İmrân 3/154; en-Nisâ 4/157; el-En'âm 6/116–148; Yûnus 10/24, 36, 60, 66; Hûd 11/27; el-İsrâ 17/52, 101; el-Kehf 18/35–36; el-Enbiyâ 21/87; el-Hac 22/15; en-Nûr 24/12; eş-Şuarâ 26/186; el-Kasas 28/38–39; el-Ahzâb 33/10; Sebe' 34/28; es-Sâffât 37/87; Sâd 38/27; el-Mü'min 40/37; Fussilet 41/22–23, 50; el-Câsiye 45/24, 32; el-Fetih 48/6–12; el-Hucurât 49/12; en-Necm 53/23–38; el-Cinn 72/5–7; el-İnşikâk 84/14.

[63] Her iki alam ile tefsir ettiği ayetler: el-Bakara 2/230; el-A'râf 7/60–171; Yûnus 10/22; Yûsuf 12/42–110; el-İsrâ 17/102; el-Kıyâme 75/25.

türevlerinin yakîn, dünya ile ilgili kullanımlarda tahmin anlamına geldiğini Mücâhid (öl. 103/721) ve Katâde'ye (öl. 117/735) dayandırmaktadır.[64] Söz mümin birine aitse yakîn, kâfir birisine aitse şüphe anlamında olduğunu belirtenler de vardır.[65] Bu bağlamda "ظن" ve türevleri, genel olarak Arapça'da tahmin anlamında kullanılmakla beraber Müminin kesin inanması gereken durumların ifade edildiği yerlerde yakîn anlamında olması zorunlu olduğu denilebilir. Zira inanç konularında zan kabul edilmez. Cüşemî de tefsirinin bazı yerlerinde fıkhî konuların aksine inanç konularında zan ile amel edilmeyeceğini açıkça belirtmektedir.[66]

3.3. "شراء" Satmak/Almak

Kur'ân'da "شراء" kelimesi ve bu kökün türevleri, 25 yerde geçmektedir.[67] Ezdâd alanında eser veren müelliflerin çoğu tarafından "شرى" kelimesi, ezdâd'dan kabul edilmiştir.[68] Çünkü kelime satmak anlamına kullanıldığı gibi satın almak anlamına da kullanılmıştır.[69] Cüşemî "شراء" kelimesinin geçtiği Bakara sûresinin 16. âyetinde şu bilgilere yer vermektedir: "شراء" kelimesinin asıl anlamı, iki şeyi birbiriyle değiştirmektir. Satın alırken "اشترى", satarken "شرى" fiili kullanılmaktadır. Birincinin (اشترى) de satmak (باع) anlamında kullanılması caizdir.[70] Bu açıklamadan anlaşılacağı gibi Cüşemî 'شرى' ve 'اشترى' fiillerinin bazen birbirinin yerine kullanılabileceğini belirtmekle birlikte, kelimenin temel anlamının 'değiştirmek' (mübadele) olduğunu vurgulamaktadır. Bu durum, kelimenin hakiki anlamda iki zıtlık barındırmadığına, aksine aynı işlemin iki farklı tarafını ifade ettiğine işaret etmektedir. Ayrıca iki fiilin farklı kalıplarda (sîga) olması, onların ezdâd kapsamında değerlendirilmesini güçleştirmektedir. Râgıb el-İsfahânî'ye (öl. 501/1108) göre "شرى" veya "اشترى" fiillerinin bazen satma (باع) anlamında kullanılmasının asıl nedeni, trampa alışverişlerde para ortada olmadığı için müşteriyi satıcı, satıcıyı da müşteri tasavvur etmenin mümkün olmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa Arapçada malı verip para alan "بائع" satıcı iken malı alıp parayı veren "مشترى" alıcı olarak kullanılmıştır.[71]

---

[64] Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-ʿuyûn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431), 6/83.

[65] Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 322-323.

[66] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 366-2381.

[67] el-Bakara 2/16, 41, 79, 86, 90, 102, 174–175, 207; Âl-i İmrân 3/77, 177, 187, 199; en-Nisâ 4/44, 74; el-Mâide 5/44, 106; et-Tevbe 9/9, 111; Yûsuf 12/20–21; en-Nahl 16/95; Lokmân 31/6.

[68] İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 228; Kutrub, *el-Ezdâd*, 98; Ḥalebî, *Kitâbü'l-ezdâd*, 1/392. Ayrıca bk. Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 287-288.

[69] İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsi'l-luğa*, 3/266.

[70] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 260.

[71] Râgıb, *Müfredât*, 292.

3.4. "رجع" Dönmek/Dönmemek

Kur'ân'da "رجع" ve türevleri, 104 yerde geçmektedir.[72] Arapça'da "رجع" kökü, "başlangıca tekrar dönme" anlamına gelmektedir. Bir şeye dönme (yönelme) durumunda "الى" harfi cerri, bir şeyden dönme (vazgeçme) durumunda ise "عن" harfi cerri ile kullanılmaktadır.[73] Cüşemî tefsirinde "رجع" ve türevlerine dair yaptığımız inceleme neticesinde yukarıda verilen dönmek anlamı dışında bir yoruma rastlanmamıştır. Ancak garip bir şekilde Cüşemî, tefsirinin sadece bir yerinde "رجع" kelimesinin ezdâd'dan olduğunu belirtmektedir. Zıt anlamlı olmasını da "رجع الى" ile "رجع عن" şeklinde harfi cer ile kullanımlarına dayandırmıştır.[74] Cüşemî, "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ"[75] âyetinde geçen "لَا يَرْجِعُونَ" cümlesini "İslam dinine dönmezler (girmezler) veya eski inançlarından dönmezler (vazgeçmezler)" şeklinde iki zıt şekilde tefsir etse de kavramsal olarak ezdâd kullanımına girmemektedir. Çünkü buradaki zıtlık, harfi cer'in kelimeye kazandırdığı bir anlam olup verilen anlam kelimenin asıl anlamı olan "dönmek" anlamı dışında bir anlam değildir. Ayrıca tüm aramalarımıza rağmen Cüşemî dışında bu kelimeyi ezdâd'dan kabul eden bir kaynağa rastlanmamıştır.

3.5. "قروء" Temizlik/Kirlilik

"قروء" kelimesi bu formda Kur'ân'da yalnızca bir yerde geçmektedir.[76] İlgili âyette, adet görme çağında olup boşanmış kadının iddet bekleme süresinin üç kurû' olduğu bildirilmektedir. Sözlük anlamından hareketle bazı âlimler "قروء" kelimesini hayız, bazıları ise temizlik dönemi anlamında yorumlamıştır.[77] Bu iki farklı yaklaşım, fıkhî hükümlere de yansımış; fakihlerin bir kısmı söz konusu kadının iddet süresini üç hayız dönemi olarak kabul ederken, diğer bir kısmı ise üç temizlik dönemi olduğu görüşünü benimsemiştir.[78] Cüşemî, "قروء" kelimesinin hayız ve temizlik anlamlarını bünyesinde barındıran ezdâd kelimelerinden olduğunu belirttikten sonra kelimenin asıl anlamına dair iki ihtimali zikretmektedir. Birincisine göre kelime "toplanma" anlamına gelmektedir. Bu bağlamda rahimde kanın toplanması sebebiyle hayıza "قروء" denilmiştir. İkinci ihtimal ise kelimenin "vakit" anlamına gelmesidir. Buna göre "قروء", bir olayın gerçekleştiği zaman dilimini ifade etmekte; hayız vakti veya temizlik vakti anlamında iki şekilde de kullanılabilmektedir.[79] Cüşemî, bu açıklamaların

---

[72] Abdülbâkî, *el-Muʿcemü'l-müfehres*, 301-302.

[73] Râgıb, *Müfredât*, 212; İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsi'l-luğa*, 2/490-491.

[74] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 269.

[75] el-Bakara 2/18.

[76] el-Bakara 2/228.

[77] Râgıb, *Müfredât*, 445; İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsi'l-luğa*, 5/79.

[78] Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2011), 9/7173-7175.

[79] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 907.

ardından âyetin tefsirinde yalnızca iki görüşü ve bu görüşlerin sahiplerini zikretmekle yetinmiş, herhangi bir tercihte bulunmamıştır.[80] Ancak onun açıklamalarından, kelimenin kök anlamının "vakit" olarak belirlendiği durumda hayız ve temizlik vakti şeklinde iki farklı kullanıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple, bazı araştırmacıların ileri sürdüğü gibi bu durumda kelimenin aslında gerçek bir zıtlık ifade ettiği söylenememektedir.[81]

3.6. "صرهن" Toplamak/Parçalamak

"صرهن" kelimesi Kur'ân'da bu formuyla sadece bir yerde geçmektedir.[82] Birçok ezdâd kitabında kelime, ezdâd'dan kabul edilmiştir.[83] Cüşemî, kelimenin sözlük anlamını belirlerken ezdâd'dan olduğuna değinmeden "toplamak" ve parçalamak" şeklinde iki zıt anlamının olduğunu rivâyet etmiştir.[84] Ayrıca kırâat bölümünde kelime hakkında üç faklı kırâat olduğu ve bu farklı kırâatların her biri farklı anlama geldiğini belirtmektedir.[85] Ancak tefsir kısmında; iki anlamıyla yorumlandığını belirttikten sonra Müfessirlerin "صرهن" cümlesinin "قطعهن" şeklinde parçalamak anlamında olduğu ve Hz. İbrahim'in kuşların etleri, kanları ve tüylerini parçalayıp birbirine karıştırdığı hususunda icma' ettiklerini belirtmiştir. Ebû Müslim İsfahânî (öl.322/934)'nin bunu kabul etmemesi, cumhura muhalif olduğundan icma''ı zedelemediğini söylemektedir.[86] Bütün bu açıklamalardan Cüşemî'nin "صرهن" kelimesini farklı kırâatlardan ötürü birbirine zıt anlamlara geldiğini söylese de kelimeyi ezdâd'dan görmediği anlaşılmaktadır. Zıtlığı giderme noktasında önce parçalamak sonra toplamak anlamında iki anlamı bir arada yorumlayan değerlendirmeler de mevcuttur.[87]

3.7. "يَمُدُّهُمْ" Çekmek/Bırakmak

Cüşemî, Bakara sûresinin 15. âyetinde geçen "يَمُدُّهُمْ" kelimesini ezdâd kapsamında değerlendirmektedir. Ona göre kelime, cumhûrun kırâatine göre "يَمُدُّهُمْ", şâz kıraate göre ise "يُمِدُّهُمْ" şeklinde okunmaktadır. Cüşemî, bu iki kırâatin anlam bakımından aynı sonucu

[80] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 909.

[81] Müncid, *et-Tedâd fi'l-Kur'ân*, 193-194.

[82] el-Bakara 2/260.

[83] İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 39; Kutrub, *el-Ezdâd*, 132; Ḥalebî, *Kitâbü'l-ezdâd*, 1/441. Ayrıca bk. Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 302-304.

[84] Bazı araştırmacılar, "صرهن" kelimesinin aslı, Nıbtî, Süryanî veya Rûmî dillerinden gelme olduğunu söyleyen rivayetlere dayanarak iki zıt anlamın biri Arapçaya taşınmadan önce diğeri Arapçaya taşındıktan sonra kazandığı söylemiştir. Dolayısıyla kelimedeki zıt anlam iki dildeki anlamları dikkate alındığında söz konu olmaktadır. bk. Müncid, *et-Tedâd fi'l-Kur'ân*, 164-165.

[85] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1017.

[86] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1019-1020.

[87] Müncid, *et-Tedâd fi'l-Kur'ân*, 165.

verdiğini belirtmekle birlikte, kelimenin ezdâd özelliği taşıdığını ifade etmektedir.[88] Kelimenin sözlük anlamını açıklarken Cüşemî, asıl anlamının "artırmak" olduğunu vurgular. Nitekim Arapçada "مدّ الحبل يمدّه" ifadesi, "ipi bıraktı ve uzattı" anlamına gelmektedir. Kelimenin bir diğer anlamı ise çekmektir. Ancak çekme fiili de neticede uzatmaya ve dolayısıyla artışa yol açtığı için her iki kullanım arasında anlam bakımından bir birleşme meydana gelmektedir.[89] Bu açıklamalar dikkate alındığında, Cüşemî'nin "يَمُدُّهُمْ" kelimesini ezdâd olarak nitelendirmesine rağmen, kelimenin iki zıt anlamını açık, belirgin ve net bir şekilde ortaya koyamadığı anlaşılmaktadır. Aksine, kelimenin temel anlamını "artırmak" olarak kabul ederek söz konusu zıtlığı izale etmeye çalıştığı görülmektedir. Ayrıca yapılan araştırmalar sonucunda, Cüşemî dışında "يَمُدُّهُمْ" kelimesini ezdâd kapsamında değerlendiren başka bir âlime rastlanmamıştır.

3.8. "وراء" Ön/Arka

Kur'ân'da "وراء" kelimesi, toplam 24 yerde geçmektedir.[90] Ezdâd literatürüyle ilgili eser kaleme alan birçok müellif, "وراء" kelimesini "ön" ve "arka" anlamlarına[91] geldiği için ezdâd kapsamında değerlendirmiştir.[92] Ancak kelimenin geçtiği bütün âyetlerde değil de, daha çok altı âyette[93] iki zıt anlam ihtimalinden söz edilmişir. Diğer âyetlerde ise kelimeyi mecaz anlamı hariç asıl anlamı olan "arka" yahut "sonra" manasında yorumlanmıştır. Söz konusu altı âyetin beşinde, muhatapların önlerinde—yani kendilerini bekleyen—cehennem azabı, berzah veya çetin bir günün bulunduğu bildirilmektedir. Bu âyetlerde "وراء" kelimesinin izafe edildiği husus, muhataplar açısından henüz gerçekleşmemiş ve gelecekte vuku bulacak bir olgu olduğundan, kelime kimi zaman her iki anlamda, kimi zaman ise yalnızca "ön (أمام)" anlamında yorumlanmıştır.[94] Altıncı âyette ise Kehf sûresinde yer alan Hz. Mûsâ ile Hızır kıssasında, sâlih kulun gemiyi kusurlu hâle getirmesinin gerekçesi olarak, gemi sahiplerinin arkasında bulunan zalim bir melikin sağlam gemilere zorla el koyması gösterilmektedir. Bu âyette, söz konusu melikin gemicilere göre konumunun önlerinde ya da arkalarında bulunmasına göre "وراء" kelimesine iki farklı anlam verilmiştir. Cüşemî, Ebû Ubeyde'nin "وراء" kelimesini ezdâd kapsamında değerlendirdiğini aktardıktan sonra, Zeccâc'ın bu görüşü

[88] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 257.

[89] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 258.

[90] Abdülbâkî, *el-Muʿcemü'l-müfehres*, 749.

[91] Râgıb, *Müfredât*, 592-593; İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsi'l-luğa*, 6/104.

[92] İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 68; Kutrub, *el-Ezdâd*, 105; Ḥalebî, *Kitâbü'l-ezdâd*, 2/657. Ayrıca bk. Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 474.

[93] Bu altı ayet için bk. İbrâhîm 14/16–17; el-Kehf 18/79; el-Mü'minûn 23/100; el-Câsiye 45/10; el-İnsân 76/27.

[94] İbrâhîm 14/16–17; el-Mü'minûn 23/100; el-Câsiye 45/10; el-İnsân 76/27.

benimsemediğini belirtmektedir.[95] Cüşemî'nin, müfessirler arasında ihtilaf konusu olan altı âyetin beşinde kelimeyi her iki zıt anlamıyla yorumladığı; Mü'minûn sûresinin 100. âyetinde ise kelimeyi asıl anlamı doğrultusunda değil, zıt anlamı olan "أمام" manasında tefsir ettiği görülmektedir. Geriye kalan 18 âyette kelimeyi asıl anlamı çerçevesinde yorumlamıştır.

3.9. "نطفة" Az Su/Çok Su

"نطفة" kelimesi Kur'ân'da 12 yerde geçmektedir.[96] Arapçada "نطفة" kelimesi "saf su" anlamına gelmekte olup özellikle erkek suyu (sperm) için kullanılmaktadır.[97] Kelime, çoğunlukla az miktardaki suyu ifade etmekle birlikte, bazı kullanımlarda çok su anlamında da kullanılabilmektedir. Konu hakkında araştırma yapan bir müellifin de belirttiği üzere, kelimenin bu iki zıt anlamda kullanımı, bazı âlimleri "نطفة" kelimesini ezdâd kapsamında değerlendirmeye sevk emiştir.[98] Bununla birlikte, ezdâd alanında eser kaleme alan müelliflerin çoğunluğu "نطفة" kelimesini ezdâd arasında saymamıştır. Cüşemî ise tefsirinin bir yerinde[99] kelimenin ezdâd'dan olduğunu ifade etmiş; ayrıca "نطفة" kelimesinin geçtiği bazı âyetlerde sözlük anlamı itibari ile az ve çok su anlamlarında kullanıldığını belirtmiştir.[100] Ancak Cüşemî, kelimenin geçtiği bütün âyetlerin tefsirinde "نطفة" kelimesini, insanın yaratılışının özü olan erkek suyu (sperm) anlamında yorumlamıştır. Bu durum, Cüşemî'nin teorik olarak kelimeyi ezdâd kapsamında değerlendirmesine rağmen, pratik tefsir uygulamasında kelimenin anlamını tek bir çerçevede sabitlediğini göstermektedir.

3.10. "رجاء" Ümit/Korku

Kur'ân'da "رجاء" kelimesi farklı formlarda toplam yirmi sekiz (28) yerde geçmektedir.[101] Bunların yirmi ikisi (22) fiil, altısı (6) ise isim formundadır.[102] Arapçada "رجاء" kelimesi, bir işin sonunda sevincin meydana geleceğini ümit etmek anlamına gelirken; zıddı olan "يأس" kelimesi ise korkuya yol açan ümitsizlik anlamında kullanılmaktadır.[103] Birçok

---

[95] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3844.

[96] en-Nahl 16/4; el-Kehf 18/37; el-Hac 22/5; el-Mü'minûn 23/13–14; Fâtır 35/11; Yâsîn 36/77; el-Mü'min 40/67; en-Necm 53/46; el-Kıyâme 75/37; el-İnsân 76/2; Abese 80/19.

[97] Râgıb, *Müfredât*, 551; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 5/440

[98] Müncid, *et-Tedâd fi'l-Kur'ân*, 260.

[99] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5836.

[100] en-Nahl 16/4; el-Hac 22/5; el-Mü'minûn 23/13–14.

[101] el-Bakara 2/218; en-Nisâ 4/104; Yûnus 10/7, 11, 15; Hûd 11/62; el-İsrâ 17/28, 57; el-Kehf 18/110; en-Nûr 24/60; el-Furkân 25/21, 40; el-Kasas 28/86; el-Ankebût 29/5, 36; el-Ahzâb 33/21; Fâtır 35/29; ez-Zümer 39/9; el-Câsiye 45/14; el-Mümtehine 60/6; el-Hâkka 69/17; Nûh 71/13; en-Nebe' 78/27.

[102] Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 304.

[103] Râgıb, *Müfredât*,215. İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 2/494-495

ezdâd müellifi "رجاء" kelimesini ezdâd kapsamında değerlendirmiştir.[104] Cüşemî de bu kelimeyi ümit ve korku anlamlarıyla ezdâd'dan kabul etmektedir.[105] Kur'ân'daki kullanımlarına bakıldığında "رجاء" kelimesinin çoğunlukla ümit anlamında kullanıldığı, ancak bazı âyetlerde korku anlamına da geldiği görülmektedir. Zemahşerî "رجاء" kelimesinin korku anlamında kullanımını mecaz kapsamında değerlendirmektedir.[106] Cüşemî, Ferrâ'ya (öl. 207/822) dayanarak "رجاء" kökünden türeyen fiillerin sadece menfi bağlamda kullanıldıkları yerlerde korku anlamı taşıdığını belirtmektedir.[107] Bunun devamı olarak Cüşemî bir yer[108] hariç,"رجاء" fiilinin menfi kullanıldığı bütün yerlerde hem ümit hem de korku anlamını birlikte vermiştir. Menfi olarak kullanılmadığı yerlerde ise çoğunlukla ümit anlamını tercih etmekle birlikte, bazı âyetlerde her iki anlamı birlikte zikretmiştir.

3.11. "شعوب" Birleşmek/Ayrılmak

Kur'ân'da "شعوب" kelimesi bu formda yalnızca bir yerde geçmektedir.[109] Söz konusu âyette, insanların bir erkek ve bir dişiden çoğalarak şubelere (kavimlere) ve kabilelere ayrıldığı belirtilmektedir. Şube ve kabileden neyin kastedildiği meselesi bir tarafa bırakılacak olursa, âyette esas itibarıyla insanların tek bir asıldan çoğaldığı, bu asıl bakımından hiç kimsenin diğerinden daha üstün olmadığı ve üstünlüğün ancak takva bakımından olacağı vurgulanmaktadır.[110] İnsanların bir babada birleşmeleri açısından kelime "toplanma" ve "birleşme" anlamına geldiği gibi, tek bir kökten çoğalmaları bakımından da "ayrılma" ve "dağılma" anlamlarını ifade etmektedir. Nitekim iki kola ayrılan bir vadi gibi, birleştiği ve ayrıldığı noktalar dikkate alındığında, bakış açısına göre farklı şekillerde değerlendirilebilmektedir.[111] Bu iki zıt anlamı bünyesinde barındırması sebebiyle "شعوب" kelimesi, Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) tarafından Arapçanın zenginliğine örnek gösterilmiş ve ezdâd kapsamında değerlendirilmiştir.[112] Ezdâd müelliflerinin çoğuna göre de bu kelime

[104] Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 236.

[105] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7098.

[106] Ebû'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, (Dımeşk: Dârü'n-Nefâis, 1430/2009), 208.

[107] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1728.

[108] Cüşemî, Nûr sûresinin 60. ayetinde geçen "وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً" cümlesinin "Evlenmekten ümidini kesen yaşlı kadınlar" şeklinde "رجاء" fiili menfi olmasına rağmen sadece ümit anlamında yorumlamıştır. Bk. el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5245.

[109] El-Hucurât 49/13.

[110] İsmâil b. Ömer b. Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 2/1751.

[111] Râgıb, *Müfredât*, 294.

[112] İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luġa*, 3/191.

ezdâd olarak kabul edilmiştir.[113] Cüşemî de Hucurât sûreserindeki söz konusu âyetin tefsirinde her iki anlama atıfta bulunarak kelimenin ezdâd'dan olduğunu açıkça belirtmiştir.[114]

3.12. "بين" Kesmek/Birleştirmek

"بين" kelimesi, bir zarf edatı olarak Kur'ân'da sıkça yer almaktadır. Zarf edatı olarak kullanımı dikkate alındığında, ezdâd kelimelerden olması düşünülmemektedir. Zira kelime, zarf anlamıyla iki şeyin arasına girme ve onları ayırma manasını ifade etmek için tek anlamda kullanılmaktadır.[115] Ancak En'âm sûresinin 94. âyetinde geçen "لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ" ifadesindeki "بين" kelimesi, bazı kırâat âlimleri tarafından "بينُكم" şeklinde merfû' olarak okunmuştur.[116] Bu durumda, kök itibarıyla "kesme/fasıla" ve "parçalama" anlamına gelen "بين" kelimesi, aynı zamanda "birleşme" ve "bağlama" zıt anlamında birçok müfessir tarafından yorumlanmıştır. Böylece "بين" kelimesi, hem kök anlamı hem de bu âyette müfessirler tarafından verilen anlam dikkate alınarak ezdâd müellifleri tarafından zıt anlamlı (ezdâd) kelimeler arasında sayılmıştır.[117]

Cüşemî, söz konusu âyet bağlamında iki farklı kırâate değinmiş ve ref' kırâatı dikkate alarak iki anlama gelebileceğini belirterek "بين" kelimesinin ezdâd'dan olduğunu ifade etmiştir.[118] Ancak tefsir kısmında yalnızca birleşme ve bağlanma anlamını esas alarak " لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ" cümlesini, "Sizleri birbirinize bağlayan bağlar ve sevgiler kesildi" veya "birliğiniz bozuldu bağlarınız paramparça oldu" şeklinde tefsir etmiştir.[119] Bununla birlikte, kelimenin yalnızca tek bir örnek üzerinden ezdâd kapsamında değerlendirilmesi problemli görülmüştür. Nitekim Arapça sözlüklerde kelimenin ezdâd olduğuna açıkça işaret eden görüşler neredeyse bulunmadığı gibi, ezdâd müelliflerinin de bu hususta genellikle sadece söz konusu âyeti örnek göstermeleri dikkat çekicidir.[120]

---

[113] İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 35; Kutrub, *el-Ezdâd*, 112; Ḥalebî, *Kitâbü'l-ezdâd*, 1/401. Ayrıca bk. *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 289.

[114] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, s. 6534.

[115] Râgıb, *Müfredât*, 80; İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsü'l-luġa*, 1/327.

[116] Muhammed Fehd Hârûf, *el-Müyesser fi'l-kırâʾâti'l-erbaʿe ʿaşer*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006), 139.

[117] İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 75; Kutrub, *el-Ezdâd*, 138; Ḥalebî, *Kitâbü'l-ezdâd*, 1/77. Ayrıca bk. Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 174.

[118] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2327.

[119] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2329.

[120] Müncid, *et-Tedâd fi'l-Kur'ân*, 113-115.

3.13. "تهجّد" Uyumak/Uyanmak

"تهجّد" kelimesi bu formuyla, Kur'ân'da bir yerde geçmektedir.[121] Kelimenin kök fiili olan "هجد" uyku, "تهجّد" fiili ise uykudan uyanmak anlamına gelmektedir. Bir süre uyuduktan sonra uyanıp gece namazı kılmaya "تهجُّد", gece namazı kılana ise "متهجِّد" denilmektedir.[122] Cüşemî, söz konusu âyetin tefsiri kapsamında kelimenin sözlük anlamına değinmiş ve Ahfeş'e dayandırarak "هجد" kökünün uyku anlamına geldiğini, "تهجّد" kelimesinin ise uykuyu terk edip uyanmak manasında kullanıldığını belirtmiştir. Ardından, bazı dilciler tarafından "تهجّد" kelimesinin uyku ve uyanmak gibi zıt anlamlarda kullanılması sebebiyle ezdâd kelimelerden sayıldığının ifade edildiğini nakletmiştir. Cüşemî, "تهجّد" kelimesinin uyku anlamında kullanıldığına dair Arap şiirinden de delil getirmiştir. Ancak "تهجّد" kelimesinin ezdâd olduğunu kimin söylediğini açıkça belirtmemiştir.[123] Ezdâd literatürü kaleme alan müelliflerin çoğu tarafından "تهجّد" kelimesi ezdâd arasında zikredilmemektedir. Ayrıca Arapçadaki kullanımı da dikkate alındığında, zıt anlamlı olduğu ileri sürülen "هجد" ile "تهجّد" kelimelerinin farklı formlarda bulunması sebebiyle ezdâd kriterlerine de uymadığı anlaşılmaktadır.

3.14. "ناى" Ayağa Kalmak/Oturmak

"نأى" kelimesi mâzî fiil formunda iki[124], muzâri' fiil formunda ise bir yerde[125] geçmektedir. Cüşemî, "نأى" kelimesinin kırâat âlimleri Ebû Ca'fer (öl.130/747-48) ve Ebû Âmir (öl. 154/771) tarafından "ناء" şeklinde[126] okunduğunu belirttikten sonra, bu kırâatın iki şekilde anlaşılabileceğini ifade etmiştir. Birincisi, kelimede "رأى" ve "راء" kelimelerinde olduğu gibi kalbu'l-mekânî meydana gelmiş olmasıdır. Buna göre "نأى" kelimesindeki son iki harf yer değiştirerek (kalb yoluyla) "ناء" hâline gelmiştir. İkincisi ise kelimenin "النوء" kökünden gelmesidir. Bu durumda kelimenin anlamı "ayaklanmak" veya "ayağa kalkmak" iken, bazen "oturmak" anlamında da kullanılmıştır. Böylece iki zıt anlam taşıyan bu kelime, ezdâd kapsamında değerlendirilmiştir.[127]

Kur'ân'daki ezdâdları inceleyen bazı çalışmalarda, kalb yoluyla "ناء" şeklinde okunan kırâatın muzâri' kullanımı olan ve Kur'ân'da sadece bir yerde[128] geçen "لتنوء" kelimesi ezdâd

---

[121] el-İsrâ 17/79.

[122] Râgıb, *Müfredât*, 832-833; İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsi'l-luğa*, 6/34.

[123] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4278.

[124] el-İsrâ 17/83; Fussilet 41/51

[125] el-En'âm 6/26.

[126] Ayetteki kırâatler için bk. Hârûf, *el-Müyesser*, 290.

[127] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4286.

[128] el-Kasas 28/76.

kapsamında ele alınmıştır.[129] Halebî bu kelimeyi, Ezdâd olmadığı halde Ezdâd olarak sayılan kelimelerden kabul etmiştir.[130] Cüşemî, "لتنوء" kelimesinin ezdâd oluşuna dair herhangi bir bilgi vermemiştir. Bütün bu açıklamaların özeti şudur: Kelimede kalbin varlığı kabul edildiği takdirde iki zıt anlamdan söz edilebilir. Ancak kalbi kabul etmeyen cumhûra göre kelimede ezdâd söz konusu değildir. Zira cumhûr, kalbin şiir kafiyelerinde olduğu gibi nadiren başvurulan bir yöntem olduğu gerekçesiyle Kur'ân'da varlığını kabul etmemiştir. Bu sebeple kelimedeki kalbin varlığını rivâyet eden Ebû Ubeyde (öl. 209/824) marjinal kalmıştır.[131] Nitekim Tâhir b. Âşûr (1879–1973), "Ebû Ubeyde'nin âyette kalb bulunduğunu ileri süren görüşü, kalp taşıyan biri kabul etmez"[132] şeklindeki ifadesi ile bu görüşü ağır bir şekilde eleştirmiştir.

3.15. "أسروا" Gizlemek/Açığa Çıkarmak

Kur'ân'da "س ر ر" kökünden türemiş toplam kırk iki (42) kelime geçmektedir.[133] Arapçada "سرر" kökü, çoğunlukla bir şeyi gizlemek anlamında kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra bir şeyin özü ve saf hâli için de kullanılmaktadır. Gizlenen şey için "سرّ" denilirken, hüzün ve kederden uzak saf sevinç için "سرور" kelimesi kullanılmaktadır. Kelimenin bir diğer anlamı ise rahatlık ve istikrardır. Bu anlamda, insanın üzerinde istikrar bulup rahat ettiği yatak veya koltuğa "سرير" denilmektedir.[134] Birçok ezdâd müellifi tarafından "أسروا" kelimesi ezdâd kapsamında değerlendirilmiştir.[135] Cüşemî, Sebe' sûresinin 33. âyetinde geçen " وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ" ifadesinin, "Azabı gördüklerinde pişmanlıklarını açıkça ortaya koydular" veya "Azabı gördüklerinde pişmanlıklarını gizlediler" şeklinde iki farklı anlamda yorumlandığını aktarmaktadır. Bu bağlamda Cüşemî, "أسروا" fiilinin hem "açığa çıkarmak" hem de "gizlemek" anlamlarına geldiğini belirterek kelimenin ezdâd'dan olduğunu ifade etmektedir.[136] Cüşemî, Enbiyâ sûresinin 3. âyetinde geçen "أسروا" fiilinin de ezdâd kelimelerden olduğunu belirtmiş

---

[129] İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 144; Ayrıca bk. Müncid, *et-Tedâd fi'l-Kur'ân*, 206-207. Ayrıca bk. Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 461.

[130] Ḥalebî, *Kitâbü'l-ezdâd*, 2/677, 720.

[131] Ebû Ubeyde Maʿmer b. el-Müsenna et-Teymî el-Basrî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî), 1/12, 2/110.

[132] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, ts.), 20/177.

[133] el-Bakara 2/69, 77, 235, 274; Âl-i İmrân 3/134; el-Mâide 5/52; el-En'âm 6/3; el-A'râf 7/95; et-Tevbe 9/78; Yûnus 10/54; Hûd 11/5; Yûsuf 12/19, 77; er-Ra'd 13/22; İbrâhîm 14/31; el-Hicr 15/47; en-Nahl 16/19, 23, 75; Tâhâ 20/7, 62; el-Enbiyâ 21/3; el-Furkân 25/6; Sebe' 34/33; Fâtır 35/29; Yâsîn 36/76; es-Sâffât 37/44; ez-Zuhruf 43/34, 80; Muhammed 47/26; ez-Zâriyât 52/20; el-Vâkıa 56/15; el-Mümtehine 60/1; es-Saff 61/4; el-Mülk 67/13; Nûh 71/9; el-İnsân 76/11, 28; el-İnşikâk 84/9–13; et-Târık 86/9; el-Gâşiye 88/13.

[134] İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsi'l-luġa*, 3/67-70; Râgıb, *Müfredât*, 256-257.

[135] İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 45; Kutrub, *el-Ezdâd*, 89; Ḥalebî, *Kitâbü'l-ezdâd*, 1/353. Ayrıca bk. *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 272.

[136] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5811.

ve âyeti her iki anlam doğrultusunda yorumlamıştır.[137] Ayrıca Yûnus sûresinin 54. âyetinde de kelimenin ezdâd olduğuna açıkça değinmeksizin, iki zıt anlam ile tefsir yapmıştır. Her ne kadar birçok müfessir "أسروا" kelimesini bazı âyetlerde zıt anlamlarıyla tefsir etmiş olsa da Ebû Hayyân (öl. 745/1344) gibi bazı müfessirler, kelimenin ezdâd'dan olduğu görüşünü kabul etmemiştir.[138]

3.16. "زاهق" Yok Olma/Semirme

Kur'ân'da "ز ه ق" kökünden türeyen üç fiil ve iki isim olmak üzere toplam beş kelime yer almaktadır.[139] Bu kök Arapçada; helâk olmak, ruhun bedenden çıkması, önde olmak, semirmek ve yok olmak anlamlarında kullanılmaktadır.[140] Cüşemî, Enbiyâ sûresinin 18. âyetini açıklarken "زاهق" kelimesinin, yok olup ölen kimse için kullanıldığı gibi gelişip semiren hayvan için de kullanıldığını belirtir ve bu sebeple kelimenin ezdâd'dan sayıldığını ifade eder.[141] Ancak Cüşemî, kelimenin Kur'ân'da ilk geçtiği Tevbe sûresinin 55. âyetinde kök anlamın "yok olmak, helâk olmak" olduğunu açıkça belirtmektedir. Ona göre semirmiş binek hayvana "زاهق" denilmesinin sebebi, savaş veya benzeri işlerde yürürken artan vücut ağırlığı sebebiyle helâk olmaya yaklaşmasıdır.[142] Bu açıklamalar dikkate alındığında "زاهق" kelimesinde zıt anlamlılık bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Zira yok olmak ile semirmek arasında anlam bakımından bir karşıtlık değil, kullanım bağlamına bağlı bir anlam farklılığı (ihtilâf) söz konusudur. Nitekim ölmek ve yok olmanın zıddı, yaşamak ve var olmaktır.[143]

3.17. "الغابرين" Giden/Kalan

Kur'ân'da "الغابرين" kelimesi bu formda yedi yerde geçmektedir.[144] Kelimenin geçtiği tüm âyetlerde, Hz. Lût'un eşinin azaba uğrayanlar arasında yer aldığını ifade etme bağlamında "كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ" ifadesi kullanılmaktadır. Müfessirlerin çoğunluğu bu cümleyi, Hz. Lût ve ona iman edenlerin azap bölgesinden çıkarılarak kurtarıldığı, buna karşılık aralarında Hz. Lût'un eşinin de bulunduğu iman etmeyenlerin şehirde kalanlar olarak helâk edildikleri

[137] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4782.

[138] Bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl el-Attâr vd. (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420/2000), 8/553.

[139] et-Tevbe 9/55-85; el-İsrâ 17/81; el-Enbiyâ 21/18.

[140] İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsi'l-luġa*, 3/32-33; Râgıb, *Müfredât*, 241.

[141] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4794.

[142] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3148.

[143] Müncid, *et-Tedâd fi'l-Kur'ân*, 145-146.

[144] el-A'râf 7/83; el-Hicr 15/60; eş-Şuarâ 26/171; en-Neml 27/57; el-Ankebût 29/32–33; es-Sâffât 37/135.

şeklinde tefsir etmiştir.[145] Arapçada "الغابرين", "الغابر" isminin çoğulu olup genellikle "giden bir şeyden geriye kalan" anlamında kullanılmaktadır. Nitekim bir miktar toprak savrulduğunda geride bıraktığı toza "غبار" denilmiştir. Aynı kelime, renk adı olarak da toprak rengini ifade etmek için kullanılmaktadır.[146] Kur'ân'da Abese sûresinde kıyamet gününde cehennemliklerin yüzlerine sinen toz ve toprak anlamında "عَلَيْهَا غَبَرَةٌ" ifadesi yer almaktadır.[147]

Bununla birlikte kelime, bazı kullanımlarda "gitmek" anlamında da geçmektedir. Râgıb el-İsfahânî, kelimenin iki zıt anlamda kullanıldığının kabul edilmesi hâlinde bu zıtlığın şöyle açıklanabileceğini belirtir: Topraktan ayrılan toz dikkate alındığında "giden", yere düştükten sonra kalan toprak dikkate alındığında ise "kalan" anlamı ortaya çıkar.[148] Bu iki anlam arasındaki zıtlıktan hareketle birçok ezdâd müellifi "الغابر" kelimesini ezdâd kapsamında değerlendirmiştir.[149] Cüşemî de Neml ve Ankebût sûrelerindeki ilgili âyetlerin tefsirinde "الغابر" kelimesinin hem "giden" hem de "kalan" anlamlarına geldiğini, bu sebeple ezdâd'dan sayıldığını açıkça ifade etmektedir.[150] Her ne kadar Cüşemî çoğunlukla "الغابرين" kelimesini "kalmak" anlamında tefsir etse de, iki zıt anlamı birlikte dikkate alan rivâyetlere de yer vermiştir. Buna karşılık bazı araştırmacılar, "الغابر" kelimesinin ezdâd olmadığını ileri sürmekte; bu kanaatin, kelimenin "geçen" anlamına gelen noktasız "العابر" kelimesiyle karıştırılmasından kaynaklandığını savunmaktadır.[151]

3.18. "تفكهون" Sevinmek/Üzülmek

Kur'ân'da "تفكهون" kelimesi kök itibari ile biri fiil,[152] diğerleri isim[153] olmak üzere toplamda 19 yerde geçmektedir.[154] Kelimenin kök anlamında sevinç ve neşe bulunmaktadır. Yenmesi insana sürur ve neşe verdiği için meyvelere "فاكهة" denilirken neşeli ve esprili erkek için "الرجل الفَكِه" ifadesi kullanılmaktadır. İnsanları güldüren ve eğlendiren sözlere ise "مفاكهة" denilmektedir.[155]. Ayrıca bu kökten türeyen "الفَكِه" ismi, şakacı ve neşeli bir kişi için kullanıldığı

[145] Müncid, *et-Tedâd fi'l-Kur'ân*, 183.

[146] İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luġa*, 4/408-409.

[147] Abese 80/40.

[148] Râgıb, *Müfredât*, 399.

[149] İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 129; Ḥalebî, *Kitâbü'l-ezdâd*, 2/527. Ayrıca bk. Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 344.

[150] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5441, 5566.

[151] Müncid, *et-Tedâd fi'l-Kur'ân*, 184.

[152] el-Vâkıa 56/65.

[153] el-Mü'minûn 23/19; Yâsîn 36/55–57; es-Sâffât 37/42; Sâd 38/51; ez-Zuhruf 43/73; ed-Duhân 44/27, 55; et-Tûr 52/18–22; er-Rahmân 55/11, 52, 68; el-Vâkıa 56/20–32; el-Mürselât 77/42; Abese 80/31; el-Mutaffifîn 83/31.

[154] Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 525.

[155] İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luġa*, 4/446.

gibi şımarık ve kendini beğenmiş kişiler için de kullanılabilmektedir.[156] Cüşemi Vâkıa sûresinin 65. âyetinin tefsiri bağlamında; "فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ" cümlesini "ekinlerinizin başına gelene şaşırıyorsunuz", "ekinlerinizin helak olmasına sebep olan günahlarınıza pişman oluyorsunuz", "geçiminizi sağlayacak ekinlerin yok olmasına üzülüyorsunuz", "ekinlerinizin helak olmasına neden olanlar hususunda birbirinizi kınıyorsunuz" veya "emeklerinizin boşa gitmesine üzülüyorsunuz" şeklinde farklı birkaç yorum rivâyet etmiştir. Cüşemî son yorumun sahibi İbn Keysân'ın (öl. 320/932) "تفكهون" kelimesini ezdâd olarak kabul ettiğini bildirmektedir. Çünkü ona göre Araplar, "تفكهون" kelimesini "sevinmek" ve "üzülmek" zıt manalarında kullanmaktadırlar.[157]

3.19. "ان ارتبتم" Şüphelenmek/Kesin İnanmak

Kur'ân'da sıkça geçen kelimelerin başında "ريب" kökünden türeyen lafızlar gelmektedir. Sözlükte "ريب" kökünün asıl anlamı, şüphe ve korkudur.[158] Cüşemî, bu kökten türeyen ve olasılık bildiren şart edatı "إن" ile birlikte kullanılan "ارتبتم" fiilinin geçtiği yerlerin[159] sadece birinde ezdâd olduğunu belirtmiştir.[160] Birçok müfessir, söz konusu âyette yer alan " إِنِ ارْتَبْتُمْ" ifadesini, kök anlamına uygun biçimde "şâyet tereddüt/şüphe ederseniz" şeklinde açıklamıştır. Şüphenin mahiyeti konusunda ise farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Buna göre şüphe; akıntı hâlindeki kanın adet mi yoksa hastalık kanı mı olduğu yahut yaşlılık veya başka bir sebeple adet görmeyen kadının iddetinin hükmü konusunda ortaya çıkan tereddüt şeklinde anlaşılmıştır. Cüşemî de âyetin ilk yorumunda kelimeyi "şüphe" anlamında tefsir etmiştir. Bununla birlikte, bazı müfessirlerin ifadeyi "şâyet kesin olarak adetten kesildiğini bilirseniz" şeklinde, yani yakîn (kesin bilgi) anlamıyla yorumladıklarını da aktarmış ve bu durumda kelimenin ezdâd kapsamında değerlendirildiğini belirtmiştir.[161] Ancak Cüşemî'nin bu sözü, kelimeyi bizzat ezdâd olarak benimsediğini göstermekten ziyade, konuya dair mevcut bir yorumu aktarma mahiyetindedir. Nitekim ezdâd literatürü müelliflerinden el-Münşî dışında, "ريب" kökünde ezdâd bulunduğunu açıkça ifade eden hemen hiç kimse yoktur.[162] Nurettin Müncid de şekk ile yakîn arasında zıtlıktan ziyade anlam farklılığına (ihtilaf) dayalı bir ilişki bulunduğunu belirterek kelimeyi ezdâd kapsamında

[156] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6759.

[157] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6761.

[158] İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsi'l-luġa*, 2/463; Râgıb, *Müfredât*, 234.

[159] Tespitlerimize göre "ان ارتبتم" cümlesi, Kur'ân'da sadece iki yerde geçmektedir. Bk. el-Mâide 5/106; et-Talâk 65/4.

[160] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6970.

[161] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6970.

[162] Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 256.

değerlendirmemiştir. Zira şüphe (şekk), nefiy ve ispat arasındaki bilgi derecelerinden yalnızca birini ifade etmektedir.[163]

3.20. "عسعس" Yönelmek/Gelmek/Yüz Çevirmek/Gitmek

Kur'ân'da yalnızca bir yerde[164] geçen "عَسْعَسَ" kelimesi, klasik sözlükler ve ezdâd literatürü çerçevesinde zıt anlamlı kelimeler arasında değerlendirilmiştir. Ezdâd müelliflerinin önemli bir kısmı kelimenin hem "أَقْبَلَ" yönelmek, gelmek hem de "أَدْبَرَ" sırtını dönmek, gitmek anlamlarında kullanılabildiğini ifade etmiş, bu yönüyle kelimeyi ezdâd kapsamında ele almıştır.[165] Cüşemî de söz konusu kelimeyi bu çerçevede değerlendirmiş ve tefsirinde her iki anlama ilişkin rivâyetleri aktarmıştır.[166] Kelimedeki anlam zıtlığının gerekçesi, karanlığın yoğunluk derecesiyle ilişkilendirilmektedir. Râğıb el-İsfahânî, "عَسْعَسَ" fiilinin karanlığın seyrekleştiği zaman dilimlerini ifade ettiğini, bu zamanların ise gecenin başı ve sonuna tekabül ettiğini belirtmektedir. Bu durum, kelimenin hem gecenin başlaması hem de sona ermesi anlamında kullanılmasını mümkün kılmaktadır.[167] Buna karşılık bazı lugat âlimleri, "عَسْعَسَ" kelimesinin "أَدْبَرَ" anlamında kullanımını kabul etmemekte ve bu anlamın, kelimenin maklûbu olan "سَعْسَعَ" fiiline ait olduğunu ileri sürmektedir.[168] Cüşemî de kelimenin sözlük anlamını ele alırken bu kalb ihtimaline işaret etmiş, ancak bu görüşü kesin bir şekilde tercih etmemiştir.[169]

Tefsir literatüründe ise çoğu müfessir, Tekvîr sûresinde yer alan "وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ" ifadesini ya "gelen ve başlayan geceye" ya da "giden ve biten geceye" yemin olarak yorumlamış ve âyeti her iki zıt anlam doğrultusunda açıklamıştır. Nitekim her iki yorumun da hem tefsir kaynaklarında hem de Arap dili sözlüklerinde yer aldığı görülmektedir. Öte yandan Müberred'den (öl. 286/900) farklı bir yaklaşım olarak kelimenin iki zıt anlamının birlikte değerlendirilmesine imkân tanımaktadır.[170] Buna göre "وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ" âyeti, "gelip giden geceye ant olsun" şeklinde anlaşılabilir. Zira gece, gündüz gibi belirli bir döngü içerisinde sürekli olarak gelip giden bir olgudur. Bu bağlamda âyet, gecenin bu devrî hareketine işaret eden kapsayıcı bir yemin olarak değerlendirilebilir. Böyle bir yorum,

[163] Müncid, *et-Tedâd fi'l-Kur'ân*, 145.

[164] et-Tekvîr 81/17.

[165] İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 32; Kutrub, *el-Ezdâd*, 122; Ḥalebî, *Kitâbü'l-ezdâd*, 2/477. Ayrıca bk. Dûsûrî, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 332.

[166] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7302.

[167] Râgıb, *Müfredât*, 374.

[168] İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luġa*, 4/43.

[169] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7303.

[170] Müncid, *et-Tedâd fi'l-Kur'ân*, 179.

kelimenin ezdâd kapsamında taşıdığı anlam zenginliğini bütüncül bir çerçevede yansıtmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, tefsir literatürünün önemli bir eseri olan Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eserinde yer alan ezdâd lafızlar, Arap dili, lugat ve tefsir geleneği çerçevesinde incelenmiştir. Çalışmanın temel amacı, Kur'ân'da tek lafızda iki zıt anlam taşıdığı kabul edilen kelimelerin Cüşemî tarafından nasıl ele alındığını ortaya koymak ve onun ezdâd anlayışının metodolojik sınırlarını tespit etmektir. Bu bağlamda araştırma, genel ezdâd literatüründen ziyade Cüşemî tefsirinde açıkça veya dolaylı olarak ezdâd kapsamında değerlendirilen lafızlarla sınırlandırılmıştır. İnceleme sonucunda, Cüşemî'nin Arap dili ve lugat birikiminin tefsirine güçlü biçimde yansıdığı, kelimelerin anlam alanlarını tespit ederken yalnızca sözlük verileriyle yetinmeyip bağlam, kıraat farklılıkları, sarfî yapılar ve önceki müfessirlerin görüşlerini birlikte değerlendirdiği görülmüştür. Bu yönüyle Cüşemî, ezdâd meselesini salt teorik bir dil tartışması olarak değil, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasıyla doğrudan ilişkili bir tefsir problemi olarak ele almıştır. Onun yaklaşımında kelimelerin anlam zenginliği, Kur'ân'ın belağî ve semantik derinliğinin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.

Çalışmada tespit edilen yirmi (20) lafız üzerinden yapılan analizler, Cüşemî'nin her ezdâd iddiasını aynı düzeyde benimsemediğini ortaya koymaktadır. Nitekim bazı kelimelerde (بلاء، رجاء، قروء، وراء، عسعس، الغابرين) Cüşemî, kelimenin iki zıt anlam taşıdığını açıkça kabul etmiş ve âyetleri bu iki anlam çerçevesinde tefsir etmiştir. Buna karşılık bazı lafızlarda (شراء، صرهن، يمدهم، زاهق، نطفة، ان ارتبتم) kelimenin ezdâd olduğu yönündeki rivâyetleri aktarmakla birlikte, bu görüşleri ya zayıf bulmuş ya da anlam zıtlığını kök anlam, kırâat farkı veya bağlam yoluyla gidermeye çalışmıştır. Bu durum, Cüşemî'nin ezdâd meselesine eleştirel ve seçici bir tutumla yaklaştığını göstermektedir. Araştırma ayrıca, ezdâd literatüründe sıkça karşılaşılan bazı problemlere de ışık tutmuştur. Bunların başında, kelimenin farklı sigalarda bulunmasına rağmen ezdâd kapsamında değerlendirilmesi, kalb (harflerin yer değiştirmesi) iddialarının Kur'ân'a uygulanması ve anlam farklılığının zıtlıkla karıştırılması gelmektedir. Cüşemî'nin bu noktalarda çoğu zaman ihtiyatlı davrandığı, her anlam farklılığını ezdâd olarak nitelendirmediği ve özellikle bağlamı esas aldığı görülmektedir. Bu yönüyle onun yaklaşımı, ezdâd kavramının sınırlarının daha net çizilmesine katkı sunmaktadır.

Sonuç olarak Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eseri, Kur'ân'daki ezdâd lafızların anlaşılmasında önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Cüşemî'nin yöntemi, ezdâd olgusunun Kur'ân dilindeki anlam zenginliğini yansıtan bir imkân olduğunu; ancak bu imkânın her durumda zıtlık olarak yorumlanamayacağını göstermektedir. Bu çalışma, hem Cüşemî tefsirinin Arap dili açısından taşıdığı değeri ortaya koymakta hem de Kur'ân'da ezdâd

meselesinin bağlam merkezli ve temkinli bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini bir kez daha teyit etmektedir.

Kaynakça

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kurʾâni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.

Arkan, Zeynep. "Arap Dilinde Ezdâd Kavramı". *Eskiyeni* 33 (Güz 2016), 107-121.

Arpa, Abdulmuttalib. "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd Doğuşu, Gelişimi ve Kur'ân'daki Tezahürleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2010), 9-34.

Bakdash, Mahmoud. *et-Tevcihü'n-nahvî li'l-kırâʾâti'l-mütevatire fi kitâbi et-Tehzîb fi't-tefsîr li'l-Hâkim el-Cüşemî*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Câhiz, Ebû Osmân ʿAmr b. Baḥr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. ʿAbdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.

Cüşemî, el-Hâkim Ebû Saʿd Muhassin b. Muhammed. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâb el-Mısrî, 2019.

Çelebi, Muharrem. "Ezdâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Delen, Halil İbrahim. *Hâkim el-Cüşemî: ʿUyûnü'l-mesâʾil fi'l-uṣûl*. Tekirdağ: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.

Dûsûrî, Muhammed b. Ferhan. *el-Ezdâd fi'l-Kur'ân ʿinde'l-müfessirîn: dirâse naẓariyye ve taṭbîḳiyye*. thk. Bedr b. Nâsır el-Bedr. Suudi Arabistan: Câmiʿatü'l-İmâm Muhammed b. Suʿûd, 2009.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Baḥrü'l-muḥîṭ fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl el-Attâr vd. 11 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420/2000.

Ebû Ubeyde Maʿmer b. el-Müsenna et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. 2 cilt, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381/1961.

Eroğlu, Muhammed. "Hâkim el-Cüşemî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 185-187. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Faruk, Özdemir. "Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Tefsirinde Nübüvvet Bahisleri". *The Journal of Academic Social Science* 12/150 (2024), 74-88.

Halebî, Abdülvâhid b. Ali. *Kitâbü'l-ezdâd fi kelâmi'l-ʿArab*. thk. İzzet Hasan. Dımaşk: Dârü Tâlâs, 1996.

Halil, Hüseyin. "Hâkim el-Cüşemî'nin Tefsirinde Usûl-i Hamse Düşüncesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/1 (2024), 167-193.

Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Müyesser fi'l-kırâʾâti'l-erbaʿ ʿaşer*. Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 2006.

Hızıroğlu, İlyas. *Hâkim el-Cüşemî'nin tefsirinde kırâat olgusu*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, ts.

İbn Fâris, Ahmed b. Fâris. *Muʿcem mekâyîsü'l-luġa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1979.

İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*. 2 cilt. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2009.

İbnü'l-Cevzî. *Nüzhetü'l-aʿyüni'n-nevâẓır fî ʿilmi'l-vücûh ve'n-nezâʾir*. thk. Muhammed Abdülkerîm er-Râzî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

İbnü'l-Enbârî, Muhammed b. Kasım. *Kitâbü'l-Ezdâd*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1987.

İnan, İrşat. *Kur'ân-ı Kerîm'de ezdâd olan kelimelerin tercüme problemi*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi ,2022.

Kadiroğlu, Recep. "Hâkim el-Cüşemî ve tefsirindeki metodu". *Bitlis İslamiyat Dergisi* 5/2 (2023).

Kavak, Fadime. "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 121-139.

Kutrub, Ebû ʿAlî Muhammed b. el-Müstenîr. *el-Ezdâd*. thk. Ḥannâ Ḥaddâd. Riyad: Dâru'l-ʿUlûm, 1974.

Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-ʿuyûn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431.

Mertoğlu, M. Suat. "Vücûh ve Nezâir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Müncid, Muhammed Nureddin. *et-Tedâd fi'l-Kur'ân beyne'n-naẓariyye ve't-taṭbîḳ*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1999.

Müncid, Muhammed Nureddin. *et-Terâdüf ve'l-iştirâk ve't-tedâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Şam: Dımaşk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Ömer, Ahmed Muhtâr. *el-İştirâk ve't-tedâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2003.

Pamuk, Fatih. *Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr adlı eseri çerçevesinde Muʿtezile'nin Kur'an tasavvuru*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Râgıb el-İsfahânî. *Müfredât elfâẓı'l-Kur'ân*. thk. İbrâhim Şemsettin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Sarı, Halil. *Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr adlı eserinin Muʿtezilî kaynakları*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.

Sünbül, Cemal. *Muʿtezilî müfessir Hâkim el-Cüşemî ve et-Tehzîb fi't-tefsîr adlı eserinin tefsir literatüründeki yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Türkmen, Hasan. "Hakim el-Cüşemî Açısından Şefaatin Kapsamı ve İşlevi". *İlahiyat Akademi* 21 (2025), 327-354.

Türkmen, Murat – Yılmaz, Muhammed. "Hâkim el-Cüşemî'nin tefsiri bağlamında Muʿtezilî tefsir geleneğinde münasebet". *Rize İlahiyat Dergisi* 29 (2025), 297-310.

Türkmen, Sabri. "Kur'ân-ı Kerîm'de ezdâd". *Marife* 10/2 (2010), 97-108.

Yalçın, Selami. "Taberî'nin el-Câmiʿu'l-beyân Tefsirine Göre Kur'ân'daki Ezdâd Kelimeler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019), 393-425.

Yasin, Muhammed Hüseyin Ali. *el-Ezdâd fi'l-luġa*. Bağdat: Maṭbaʿatü'l-Maʿârif, 1974.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâġa*. Dımaşk: Dârü'n-Nefâis, 1430/2009.

Zerzûr, Adnan. *Ḥâkim el-Cüşemî ve menhecühû fî tefsîri'l-Kurʾân*. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1971.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıḳhu'l-İslâmî ve edilletühû*. 11 cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2011.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Tenzih İddiası ile Antropomorfik Söylemin Birlikteliği: Kadı Ebû Ya'lâ'nın İbtâlü't-Teʾvîlât Adlı Eserinin Eleştirel Okuması

The Coexistence of the Claim of Divine Transcendence and Anthropomorphic Discourse: A Critical Reading of Qādī Abū Yaʿlā's Ibtāl al-Taʾwīlāt

İlhan BARAN

Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Dicle University, Department of Basic Islamic Sciences, Division of History of Islamic Sects

e-posta: ilhanbaran21@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-5449-4080

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18.05.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Baran, İlhan "Tenzih İddiası ile Antropomorfik Söylemin Birlikteliği: Kadı Ebû Ya'lâ'nın İbtâlü't-Teʾvîlât Adlı Eserinin Eleştirel Okuması". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 433-459. DOI: 10.34085/buifd.1867032

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

İslâm düşüncesinde ilâhî sıfatların yorumu, nassın lafzî anlamına bağlılık ile tenzih ilkesini muhafaza etme çabası arasında şekillenmiştir. Kur'ân ve sünnette yer alan haberî sıfatlar, Allah'ın aşkınlığını koruma zorunluluğu ile insan dilinin sınırlı ve tasvir edici yapısı nedeniyle teşbih ve tecsîm riskini bünyesinde barındırmıştır. Bu durum, bir yandan mecaz ve te'vîli esas alan akılcı, diğer yandan ise nassın zahirini merkeze alan literalist tutumları ortaya çıkarmıştır. Hanbelî gelenek, nassın zahirine sıkı bağlılığı ve te'vîli reddiyle bilinir; Ahmed b. Hanbel'in "bilâ keyf" ilkesi, sıfatların varlığını kabul edip mahiyetlerini açıklamaktan kaçınarak literal bağlılık ile tenzih iddiası arasında bir denge kurma girişimidir. Ne var ki zaman içinde isbât söylemi güçlendikçe zahirî bağlılığın pratik sonuçları, teşbih ve tecsîm çağrışımları tetikleyen bir zemine dönüşmüştür. Başlangıçta temkinli kalması amaçlanan dil, süreç içinde cihet, had, hareket, mekân ve sûret gibi kavramların kullanımıyla açıklayıcı ve tasvir edici bir mahiyet kazanmış; bu da Hanbelî sıfat anlayışının teşbih ve tecsîm ithamına maruz kalmasına neden olmuştur. Hicrî V. (XI.) yüzyılda Kadı Ebû Ya'lâ'nın *İbtâlü't-teʾvîlât* adlı eseri, Eş'arî kelâmcıların te'vîlci yaklaşımlarına karşı nassın zahirini koruma amacıyla yazılmış; fakat eserin dili ve metodolojisi bizzat teşbih riskine zemin hazırlayan öğeler barındırmıştır. Bu makale, Ebû Ya'lâ'nın *İbtâlü't-teʾvîlât* adlı eserini merkeze alarak Hanbelî literalizmin teorik iddiaları ile metnin fiilî söylemi arasındaki çelişkileri; teşbih ve tecsîm içeren tartışmalı sıfatlar bağlamında ele almayı ve bu geleneğin iç tutarlılığını değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimler: İslam Mezhepler Tarihi, Literalizm, Tecsîm, Hanbelîlik, Kadı Ebû Ya'lâ, İbtâlü't-teʾvîlât.

Abstract

In Islamic thought, the interpretation of divine attributes has developed around the tension between adherence to the literal meaning of revelation and the effort to preserve the principle of divine transcendence (tanzīh). The so-called scriptural (khabarī) attributes found in the Qurʾān and the Sunnah inherently carry the risk of anthropomorphism (tashbīh) and corporealism (tajsīm), owing both to the necessity of safeguarding God's transcendence and to the limited, descriptive nature of human language. This situation gave rise to two major tendencies: on the one hand, rationalist approaches that privilege metaphorical interpretation (taʾwīl), and on the other, literalist positions that foreground the apparent meaning of the texts. The Hanbalī tradition is distinguished by its strict commitment to the literal sense of revelation and its principled rejection of taʾwīl. Aḥmad b. Ḥanbal's doctrine of *bilā kayf* sought to strike a balance between affirming the existence of divine attributes and refraining from any inquiry into their modality, thereby mediating between literal adherence and the claim of transcendence. Over time, however, as the discourse of affirmation (ithbāt) gained prominence, the practical implications of literalism increasingly generated associations with anthropomorphism and corporealism. Language that was initially intended to remain cautious gradually assumed an explanatory and descriptive character through the use of concepts such as direction, limit, movement, place, and form, exposing the Hanbalī understanding of attributes to accusations of tashbīh and tajsīm. In the fifth/eleventh century, Qādī Abū Yaʿlā's *Ibṭāl al-Taʾwīlāt* was composed to defend the literal sense of the texts against the interpretive methods of Ashʿarī theologians; yet its language and methodology themselves contain elements that facilitate anthropomorphic implications. Focusing on *Ibṭāl al-Taʾwīlāt*, this article examines the tensions between the theoretical claims of Hanbalī literalism and the text's actual discourse, analyzes controversial attributes associated with tashbīh and tajsīm, and evaluates the internal coherence of this tradition.

Keywords: History of Islamic Sects, Literalism, Corporealism, Hanbalism, Qāḍī Abū Yaʿlā, Ibṭāl al-Taʾwīlāt.

Giriş

İslâm düşünce tarihinde ilâhî sıfatlar meselesi, nasların anlaşılması, dilin sınırları ve Allah–âlem ilişkisinin mahiyeti gibi temel problemlerle doğrudan irtibatlıdır. Bu bağlamda Yüce Allah'ın sıfatlarının nasıl anlaşılması gerektiği meselesi, İslâm düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren yoğun kelâmî tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmaların merkezinde ise tenzih ilkesinin nasıl anlaşılması ve uygulanması gerektiği soruları yer almıştır. Zira Kur'ân ve sünnette yer alan haberî sıfatlar, bir yandan tenzihi muhafaza etmeyi zorunlu kılarken, diğer yandan insan diline[1] özgü tasvirler içermeleri sebebiyle lafzî anlamları itibarıyla teşbih ve tecsîm riskini barındırmıştır. Bu durum, bir tarafta te'vîl yoluyla teşbihten kaçınmayı esas alan, diğer tarafta ise nasların zahirini esas alarak teslimiyet vurgusunu önceleyen farklı anlayışları ortaya çıkarmış; Allah tasavvurunun sınırları, dilin imkânları ve nasların yorumu gibi temel meseleler üzerinden bir tartışma alanı doğurmuştur.[2] Ne var ki bu iki tutum arasındaki sınır, tarihsel süreçte net biçimde korunamamış, zahirî bağlılığın anlam tayinine dönüşmesiyle birlikte teşbih ve tecsîm problemleri gündeme gelmiştir.[3]

Hanbelî gelenek, ilâhî sıfatlar meselesinde nassın zahirine sıkı bağlılığı ve te'vîli ilke olarak reddeden yaklaşımıyla öne çıkmıştır. Bu yaklaşım, diğer selef alimleri gibi Ahmed b. Hanbel'in (241/855) benimsediği "bilâ keyf" ilkesi etrafında şekillenmiş; sıfatların varlığının kabul edilmesi, ancak keyfiyetlerine dair herhangi bir açıklamaya girilmemesi gerektiği vurgulanarak zahirî bağlılık ile tenzih arasında bir denge kurulmaya çalışılmıştır.[4] Ahmed b. Hanbel'in vefatının ardından, sıfatlar meselesinde "isbât" söyleminin giderek merkezî bir konum kazandığı görülmektedir. Bu süreçte naslarda yer alan ilâhî sıfatların zahirî anlamlarının reddedilmemesi temel bir ilke hâline getirilmiş; ancak ortaya çıkabilecek teşbih ve tecsîm riskleri, teorik düzlemde "bilâ keyf, bilâ teşbih ve bilâ temsil" formülleriyle sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Ne var ki bu ilkeler, pratikte zahirî anlamı koruma yönündeki ısrarın doğurduğu sorunları bütünüyle bertaraf edememiş; başlangıçta temkinli bir dil olarak ortaya çıkan bu yaklaşım, süreç içinde açıklayıcı ve tasvir edici bir mahiyet kazanarak cihet, had, hareket, mekân ve sûret gibi kavramların kullanımıyla antropomorfik bir söylemin oluşmasına neden olmuştur. Bu durum, Hanbelî sıfat anlayışının bütünüyle teşbihçi bir

[1] Dilin sınırları ve dini metinlerde antropomorfist öğelerin kullanımının kaçınılmaz olduğu hakkında bilgi için bk. Abdulkadir Kıyak - Serhat Karakurt, "Antropomorfik Düşünce ve Yahudilik", *İslami Araştırmalar Dergisi* 34/2 (2024), 211-212.

[2] Bayram Çınar, "Ashâbu'l-Hadis'in Allah'ı Tenzih Anlayışı Olarak Bilâ Keyf", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/12 (2022), 38-40.

[3] Teşbih ve tecsim anlayışının gelişim süreci ile bu çerçevede ortaya çıkan fırkalar için bk. Yunus Eraslan, "Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları", *Kader* 20/1 (2022), 141.

[4] Ebü'l- Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 80; Kelam tarihinde "bilâ keyf" söylemi hakkında geniş bilgi için bk. Çınar, "Ashâbu'l-Hadis'in Allah'ı Tenzih Anlayışı Olarak Bilâ Keyf", 48-59.

mezhep olarak nitelendirilmesini gerektirmemekle birlikte, zahirî bağlılık ile tenzih iddiası arasındaki metodolojik uyumu ve isbât söyleminin sınırlarını tartışmalı hâle getirmiştir. Sonuç itibarıyla teşbih ve tecsîm ithamları, Hanbelî sıfat anlayışına yönelik en belirgin eleştiri başlıklarından biri olmuştur.[5] Bu genel çerçeve içinde Hanbelî gelenekte giderek belirginleşen söz konusu söylemin somut ve sistematik bir ifadeye kavuştuğu en önemli örneklerden biri, Kadı Ebû Ya'la'nın (ö. 458/1066) ortaya koyduğu yaklaşım olmuştur. Ebû Ya'lâ'nın erken dönem eserlerinden olan *el-Muʿtemed*'de görece tenzih merkezli ve kelâmî bir dilin hâkim olduğu görülmekle birlikte,[6] müellifin daha sonra telif ettiği *İbtâlü't-teʾvîlât li-ahbâri's-sıfât*'ı[7] onun itikadî meselelerde ulaştığı nihai tutumu yansıtan eser olarak öne çıkmıştır.

Hicrî V. yüzyılda Hanbelî akîdesinin kurumsallaşma sürecinde önemli bir rol oynayan Kadı Ebû Ya'lâ, sıfatlar etrafında şekillenen tartışmaların odak şahsiyetlerinden biri olmuştur. Onun *İbtâlü't-teʾvîlât* adlı eseri, kelâmcıların sıfatlara dair nasları te'vîle tâbi tutan yaklaşımlarına karşı, nasların zahirini esas alan Hanbelî literalizmi sistematik bir çerçeveye kavuşturma iddiasıyla kaleme alınmıştır.[8] Ebû Ya'lâ, bu yaklaşımı tenzih vurgusu ve sahih akîdeyi koruma söylemi üzerine inşa etse de, eserde kullanılan dil, yapılan açıklamalar ve sıfatların anlam alanının belirleniş biçimi, ilâhî zâtın cismanî öğelerle tasavvur edilmesine kapı aralayan bir söylem üretmiştir. Te'vîli dışlama amacıyla geliştirilen bu literalist çerçeve, bizzat teşbih ve tecsîm eleştirilerini haklı kılabilecek teorik sorunları bünyesinde taşır hâle gelmiştir.

Bu makale, Hanbelî literatürde isbât söyleminin geçirdiği dönüşümü, Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *İbtâlü't-teʾvîlât* adlı eseri merkezinde inceleyerek, Hanbelî literalizmin teorik iddiaları ile metnin fiilî söylemi arasında ortaya çıkan çelişkileri analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda istivâ, nüzûl, yed, vech ve cihet gibi tartışmalı sıfatlar üzerinden literalizmin sınırları ele alınmış; Ebû Ya'lâ'nın te'vîl karşıtı tutumunun, tenzih iddiasını muhafaza etme amacı taşımasına rağmen, teşbih ve tecsîm problemine nasıl zemin hazırladığı metin merkezli ve eleştirel bir okuma ile değerlendirilmiştir. Makalede tecsîm ve teşbih olgusu yalnızca açık ifadeler üzerinden değil, metnin zorunlu olarak ürettiği

[5] Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübheti't-teşbîh*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 9.

[6] Onun, çoğunlukla Eş'arî kelâmcı Bâkıllânî'ye paralel biçimde geliştirdiği bilgi teorisi ve ilk vâcibin nazar olduğu yönündeki görüşleri, kelâmî yönünün belirgin örneklerindendir. Ayrıca Allah'a mekân isnadını reddederek; mekânın cevher ve cisimlerden oluştuğunu, bunların muhdes olduğunu ve kadîm olan Allah'ın muhdesle birlikte düşünülemeyeceğini vurgulamak suretiyle tenzihçi bir yaklaşım benimser. Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1974), 19-29, 57; İbrahim Bayram, "Ebu Ya'lâ el-Ferrâ'nın Bilgi Teorisi", *e-makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Güz 2016), 264; Muhyettin İğde, *Siyasi-İtakadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV, 2016), 252-254.

[7] Ebû Ya'lâ'nın bu eserinde *el-Muʿtemed* adlı eserine atıfta bulunması, *İbtâlü't-teʾvîlât*'ın *el-Muʿtemed*'den sonra telif edildiğini açıkça göstermektedir. bk. Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. el-Ferrâ, *İbtâlü't-te'vîlât li ahbâri's-sıfât*, thk. Ebû Abdillah Muhammed b. Hamd (Kuveyt: Girâs li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2013), 630.

[8] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 45.

tasavvurlar, dilsel tercihler ve metodolojik kabuller üzerinden de tahlil edilmiş; Ahmed b. Hanbel'in mirası ile Ebû Ya'lâ'nın dili arasındaki kopuş noktaları ortaya konmuştur. Böylece Hanbelî geleneğin sıfatlar konusundaki iç tutarlılığı, sınırları ve kelâmî eleştiriler karşısındaki konumu, metin merkezli ve eleştirel bir okumayla değerlendirilmiştir.

Makalenin konusuyla ilişkili daha önce yapılmış bazı çalışmalar bulunmakla birlikte, Hanbelî kelâmı ve özelde Kadı Ebû Ya'lâ'nın düşüncesi üzerine yapılan bu literatür, tenzih iddiası ile antropomorfik söylem arasındaki gerilimi doğrudan merkeze almaktan ziyade, söz konusu tartışmanın tarihsel ve mezhebî arka planını anlamaya ve görünür kılmaya imkân sağlayan bir çerçeve sunmaktadır. Bu durum, mevcut çalışmaların daha ziyade tarihsel, mezhebî ve kavramsal düzlemde yoğunlaştığını; buna karşılık ilgili problemin doğrudan metin merkezli ve eleştirel bir okumaya konu edilmesinin sınırlı kaldığını göstermektedir. Bu çerçevede çalışma, söz konusu boşluğu doldurmayı hedefleyerek, Hanbelî literalizmini Kadı Ebû Ya'lâ'nın metni üzerinden ortaya koymayı amaçlamakta ve bu yönüyle literatüre özgün bir katkı sunmaktadır.[9]

1. Kadı Ebû Ya'lâ'nın İlmî Kişiliği

[9] Bu bağlamda İğde, Hanbelîliği siyasî ve itikadî boyutları bulunan bir yapı olarak teşekkül sürecini ortaya koyarken; Koca, Hanbelî mezhebi ile selefî söylem arasındaki sürekliliği ve bu söylemin temel karakteristiklerini analiz ederek söz konusu düşünce çizgisinin kavramsal çerçevesini belirginleştirmektedir. Baran'ın çalışması, Hanbelîliğin Büyük Selçuklu ve Eyyûbî dönemlerindeki durumunu ele alarak Sünnîlik içi güç dengeleri ve mezhep mücadeleleri açısından önemli bir perspektif sunarken, Koç ise Hanbelîlik ile Eş'arîlik arasındaki ilişkileri inceleyerek kelâmî tartışmaların polemik zeminini görünür kılmaktadır. Bu çerçevede İşcan'ın *Selefilik: İslâmî Köktenciliğin Tarihî Temelleri* adlı eseri de selefî düşüncenin tarihsel kökenlerini ve zihniyet yapısını eleştirel bir perspektifle analiz ederek, Hanbelî düşünce ile selefî söylem arasındaki ilişkiyi zihniyet düzeyinde kavramaya imkân tanımakta ve literalist eğilimlerin arka planını açıklayıcı bir katkı sunmaktadır. Öte yandan Aslan ve Bayram tarafından kaleme alınan çalışmalar, Kadı Ebû Ya'lâ'nın özellikle *el-Mu'temed* adlı eseri çerçevesinde kelâmî kimliğini ve epistemolojik yaklaşımını analiz etmekte; söz konusu eserin *İbtâlü't-Tevîlât*'tan önce telif edilmiş olması dikkate alındığında, müellifin düşüncesinin erken dönemine ışık tutmaktadır. Nitekim bu çalışmaların ortaya koyduğu kelâmî çerçeve ile *İbtâlü't-Tevîlât*'ta belirginleşen yaklaşım birlikte değerlendirildiğinde, Ebû Ya'lâ'nın özellikle sıfatlar meselesinde daha katı literalist bir çizgiye yöneldiği ve antropomorfik söylemin bu eserde daha açık bir şekilde görünür hâle geldiği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle yukarıda değinilen çalışmalar, doğrudan ele alınan problemi hedeflemese de, Kadı Ebû Ya'lâ'nın düşüncesindeki süreklilik ve kırılmaları tespit etmeye imkân tanıyarak çalışmanın teorik zeminini güçlendirmektedir. bk. İğde, *Siyasi-İtakadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi* (Ankara: Ankara Okulu, 2011); a.mlf., *İslam Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları* (Ankara: Ankara Okulu, 2016); İlhan Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyûbîler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020); İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022); Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014); İbrahim Aslan, "el-Usulü'l-Hamse'nin Hanbeli Yorumu Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (Nisan 2012); İbrahim Bayram, "Ebu Ya'lâ el-Ferrâ'nın Bilgi Teorisi".

Tam adı Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef b. Ahmed el-Ferrâ olan Kadı Ebû Ya'lâ, hicrî V. yüzyılda Hanbelî mezhebinin en seçkin simalarından biri olmuştur. 380/990 yılında Hanbelî ilim geleneğinin hâkim olduğu Bağdat'ta doğmuştur.[10] Onun yaşadığı dönem, Hanbelîler ile Eş'arîler ve Mu'tezile arasında akaid alanındaki tartışmaların yoğunlaştığı bir tarihsel sürece tekabül etmektedir.[11] Bu atmosfer, özellikle ilâhî sıfatlar bahsinde, Kadı Ebû Ya'lâ'nın ilmî kişiliğinin ve sonraki kelâmî tutumlarının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.

Ebû Ya'lâ, ilk ilmî tahsilini Bağdat'ta almış; erken yaşlardan itibaren Hanbelî âlimlerin ders halkalarına katılarak fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve akaid alanlarında mezhebin önde gelen isimlerinden istifade etmiştir. Kendilerinden ilim aldığı hocaları arasında, sıfatlar konusunda katı bir şekilde literal yöntemi benimsemesiyle tanınan ve Hanbelî akaid geleneğinde önemli bir yere sahip olan Ebû Abdullah İbn Hâmid (ö. 403/1012) özellikle dikkat çekmektedir.[12] Onun, Ebû Ya'lâ'nın akaid anlayışı üzerinde derin bir tesiri olmuş, onun nezdinde rivayetlerin zahirine sıkı bağlılığın kökleşmesine zemin hazırlamıştır. Süreç içerisinde Kadı Ebû Ya'lâ, Hanbelî çevrede yüksek bir itibara kavuşmuş; nihayet Bağdat'ta mezhebin fiilî liderliğine yükselmiştir. Nitekim Zehebî kendisinden "Hanbelîlerin şeyhi" ve "Irak'ın imamı" diye söz etmiştir.[13] Fıkıh ilmindeki otoritesine binaen önce Harîm kadılığına, ardından buna ilaveten Harran ve Hulvân kadılıklarına tayin edilmiştir.[14] Bu sayede ilmî ve toplumsal nüfuzunu daha da artırmıştır. Ne var ki hadis ilminde yeterince yetkin görülmeyen Ebû Ya'lâ, itikadî meselelere dair eserlerinde zayıf, hatta mevzû kabul edilen rivayetlere yer vermesi sebebiyle şiddetle eleştirilmiştir.[15] Kadı Ebû Ya'lâ, fıkıh, fıkıh usulü, siyâset-i şer'iyye ve akaid alanlarını kapsayan zengin bir ilmî miras bırakmıştır. En meşhur eserleri arasında *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, *el-ʿUdde fî usûli'l-fıkh* ve *el-Muʿtemed fî usûli'd-dîn* yer almakla birlikte,[16] *İbtâlü't-teʾvîlât li-ahbâri's-sıfât* adlı eseri, gerek Hanbelî gelenek içindeki etkisi gerekse doğurduğu tartışmalar bakımından müstesna bir konuma sahiptir.[17] Bu eserinde Ebû Ya'lâ, ilâhî sıfatlara dair içinde çok sayıda zayıf ve uydurma hadis de barındıran rivayetleri bir araya getirmiş,

[10] Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Henâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymin (Riyad: el-Emânetü'l-'Amme, 1419), 3/364, 366; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mulûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 16/98.

[11] Geniş bilgi için bk. Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyûbîler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*, 164-166; İğde, *Siyasi-İtakadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 250-251.

[12] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Henâbile*, 3/365; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnavut - Muhammed Naim el-'Arkûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 18/90.

[13] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/89-90.

[14] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Henâbile*, 3/373.

[15] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/90.

[16] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Henâbile*, 3/383-384.

[17] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Henâbile*, 3/392-399; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/90.

bunların te'vîl edilmesine şiddetle karşı çıkmış ve naslarda yer alan sıfatların ta'tîl edilmeksizin isbât edilmesi gerektiğini savunmuştur. Onun bu yaklaşımı, bazı yerlerde teşbih ve tecsîme kapı aralayan ifadelerin ortaya çıkmasına yol açmış; bu sebeple eser, ileride de görüleceği üzere yalnızca diğer mezheplerden âlimlerce değil, Hanbelî gelenek içinden de ciddi eleştirilere konu olmuştur.

2. Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Öncesi Hanbeli Gelenekte Teşbih ve Tecsîm

Hanbelî gelenekte[18] teşbih ve tecsîm tartışmaları oldukça erken bir dönemde ortaya çıkmıştır.[19] Hatta bazı Hanbelîler, bu tür fikirleri bizzat Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) nispet etme yoluna gitmişlerdir. Nitekim İbn Ebî Ya'lâ'nın (ö. 526/1131) *Tabakât*'ında yer verdiği bir risalede, Ahmed b. Hanbel'in Allah'ın Mûsâ ile ağzıyla konuştuğunu ve Tevrat'ı kendi eliyle Mûsâ'nın eline verdiğini naklettiği iddia edilmektedir.[20] Ancak Zehebî (ö. 748/1348), teşbihçi ifadeler içeren bu risalenin İmam Ahmed'e nispet edilmesini açık bir yalan olarak ifade etmektedir.[21] Buna paralel olarak Şehristânî'nin (ö. 548/1153) aktardıklarına göre, başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere selef âlimleri, ilâhî sıfatlar meselesinde nas merkezli ve son derece ihtiyatlı bir tutumu benimsemişlerdir. "Selâmet yolu" olarak nitelenen bu yaklaşım, Kitap ve Sünnet'te yer alan sıfat haberlerinin herhangi bir te'vîl veya aklî yorumlamaya tâbi tutulmaksızın kabul edilmesini esas almakla birlikte, Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatları bakımından mahlûkata mutlak surette muhalif olduğu ilkesini de temel bir sınır olarak belirlemiştir. Buna göre, insan zihninde tasavvur edilebilen her şey yaratılmış olup, ilâhî hakikat bu tür tasavvurların tamamından münezzehtir. Hatta söz konusu âlimler, sıfat metinlerinin anlaşılması ve aktarılması sürecinde teşbih ve tecsîme kapı aralayabilecek her türlü söylem ve davranışa karşı olmuşlardır. İlâhî sıfatlara ilişkin nasların okunması veya rivayet edilmesi esnasında, bedensel çağrışımlar doğurabilecek fiilî tasvirlere başvurulmasını, lafzî kabul ilkesini aşarak teşbihi fiilen üretme riski taşıyan bir tutum olarak değerlendirmişlerdir.[22] Bu çerçevede Ahmed b. Hanbel'e isnat edilen bazı görüş ve tasvirlerin gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Burada Ashâbu'l-hadis çizgisiyle bilinen meşhur muhaddis Ebû Hafs İbn Şâhîn'in (ö. 385/995) bazı değerlendirmelerini zikretmenin önemli

[18] Ebû Ya'lâ öncesi Hanbelî geleneğine ait eserler ve içerikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsa Koç, *Hanbelî Literatürün İslam Mezhepleri Tarihindeki Kaynakları Geleneğindeki Yeri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2024), 119-177.

[19] Hanbelîlerin te'vile yönelik karşıt tutumunun, tecsîm anlayışına nasıl bir zemin hazırladığı ve bu bağlamda Eş'arîler ile yaşadıkları tartışmalar hakkında bk. İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi*, 206-228; Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği*, 30-31.

[20] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Henâbile*, 1/60-62.

[21] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/286,302.

[22] Bu sebeple "Halaktu biyedeyye" (iki elimle yarattım) ayeti okunurken el hareketi yapılmasını yahut "Müminin kalbi, Rahmân'ın iki parmağı arasındadır" rivayeti aktarılırken parmaklarla işarette bulunulmasını, kabul edilemez bir temsil biçimi olarak görmüş; bu tür davranışların engellenmesi gerektiğini son derece sert ifadelerle dile getirmişlerdir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 92.

olduğuna inanıyoruz. İbn Şâhîn, Hanbelîler arasında ortaya çıkan gâlî eğilimlere sahip bazı âlim ve çevreleri eleştirirken, dikkat çekici ve anlamlı bir değerlendirmede bulunur. Ona göre ilim ve takvâda temayüz etmiş bazı büyük şahsiyetler, bizzat kendi görüşlerinden değil, adlarına nispet edilen aşırı ve kontrolsüz yaklaşımlar sebebiyle tartışmaların odağı hâline gelmiştir. Bu durumu veciz bir ifadeyle dile getiren İbn Şâhîn, "İki sâlih kişi vardır ki kötü takipçilere maruz kalmışlardır: Ca'fer b. Muhammed ve Ahmed b. Hanbel" diyerek,[23] söz konusu isimlerin şahsiyetlerinden ziyade, onları mutlak otoriteye dönüştüren ve kendi aşırı fikirlerini bu isimler üzerinden meşrulaştırmaya çalışan müntesipleri hedef almaktadır. Bu bağlamda değerlendirilebilecek Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'a (290/903) nispet edilen *es-Sünne* adlı bir eser de bulunmaktadır. Söz konusu eserde İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/764) hakkında tekfire varan galiz ifadeler ve yalan ithamların[24] yanı sıra açık teşbihçi söylemlere de yer verildiği görülmektedir. Bu eserde aktarılan bazı rivayetlerde kürsînin arşın altında olduğu, Allah'ın ayaklarını kürsînin üzerine koyduğu,[25] melekleri göğsünün ve kollarının nurundan yarattığı,[26] hatta Hz. Dâvûd'un Allah'ın bir parçasına dokunduğu[27] ifade edilmiş; müellif de bu rivayetleri zahirleri üzere kabul etmiştir. Ancak söz konusu risalenin Abdullah b. Ahmed'e aidiyeti şüphelidir. Zira bu tür rivayetlere Ahmed b. Hanbel'in kendisi eserlerinde yer vermemiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel, hadis yazımına başladığında ilk olarak Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) gittiğini, daha sonra diğer râvilerden hadis kaydettiğini bizzat belirtmiştir.[28] Buna rağmen ilgili risalede, Ebû Hanîfe'nin irtidat ettiği ve tövbe ettirildiği yönündeki iddianın Ebû Yûsuf'a dayandırılması dikkat çekicidir. On yedi yıl boyunca Ebû Hanîfe'nin öğrenciliğini yapmış bir kimsenin[29] ve ondan çok sayıda rivayet aktaran Ahmed b. Hanbel'in, söz konusu kitapta anlatıldığı şekliyle Ebû Hanîfe'ye ağır ithamlarda bulunması güç görünmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) eserlerinden istifade ettiğini bildiren rivayetler de mevcuttur.[30] Dolayısıyla imanın mahiyetiyle ilgili bazı görüşleri sebebiyle Ahmed b. Hanbel'in Ebû Hanîfe'ye mesafeli durduğu kabul edilse bile, onu zındıklıkla itham ettiği söylenemez. Öte yandan bazı çağdaş araştırmacılar, söz konusu *es-Sünne* adlı eserin Hanbelî âlim Abdullah el-Herevî el-Ensârî (ö. 481/1089) tarafından kaleme alındığını ve bilinçli biçimde Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'e nispet edildiğini ileri sürmekte, bu konuda önemli bazı argümanlar

[23] Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir ed-Dımaşkî, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fimâ nüsibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1399), 163-164.
[24] Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Ebû Abdillah Adil (Beyrut: Dâru'l-Lü'lüe, 2020), 137-212.
[25] Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, 294.
[26] Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, 553-554.
[27] Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, 542-544.
[28] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/536-537.
[29] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/537.
[30] Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/174.

sunmaktadır.[31] Her ne kadar Hanbelî literatürde Ebu Hanife'ye yönelik eleştiriler yoğun olsa da,[32] bu tutumun Ahmed b. Hanbel sonrasında belirginleştiğini söylemek mümkündür. Her hâlükârda bu tartışmalar, Hanbelî çevrelerde teşbihçi söylemlerin oldukça erken bir dönemde dolaşıma girdiğini göstermektedir. Bu durumun en erken örneklerinden biri, Ahmed b. Hanbel'in öğrencilerinden Ebû Bekir el-Merrûzî'dir (ö. 275/888). Merrûzî, "Hz. Peygamber'in Yüce Allah ile birlikte arşa oturacağı" yönündeki rivayetleri dile getirmiş ve bunları şiddetle savunmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'e vadedilen "makâm-ı mahmûd"un bu rivayetlerde zikredilen hususlar olduğuna dair müstakil bir risale kaleme aldığı da aktarılmaktadır.[33] Oysa Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bu tür rivayetlere yer verilmemiştir. Merrûzî'nin merfû olduğunu iddia ettiği bir rivayette ise Allah'ın kürsîye oturduğunda dört parmaklık boş yer kaldığı, bu boşluğa da Hz. Peygamber'in oturacağı ileri sürülmektedir.[34] Bu rivayetlerin Ahmed b. Hanbel'in önde gelen talebelerinden biri tarafından aktarılmış olması, meselenin önemini daha da artırmaktadır. Zira Merrûzî, Hanbelî çevrelerde güvenilir ve etkili bir isim olarak kabul edilmektedir.[35] Bu tablo, Ahmed b. Hanbel'in şahsî görüşlerinden bağımsız olarak, problemli rivayetlerin onun öğrencileri aracılığıyla mezhep çevresine sirayet ettiğini göstermektedir. Özellikle İsrâiliyyât türü rivayetlerin,[36] Allah'ın sıfatları gibi itikadî alanlarda kullanılması, Ahmed b. Hanbel'in vefatından hemen sonra Hanbelîlik içinde teşbih ve tecsîm eğilimlerinin güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede teşbihçi söylemlerin Ahmed b. Hanbel'e değil, daha çok onun etrafında şekillenen rivayet geleneğine dayandığını söylemek mümkündür.

Merrûzî'nin öğrencisi ve fıkıh ekolü olarak Hanbelîliğin asıl kurucusu kabul edilen Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923)[37] da hocasının yoğunlaştığı "makâm-ı mahmûd" rivayetlerine *Kitâbü's-sünne* adlı eserinde geniş yer vermiştir. Hallâl, 292 yılında Tarsus Camii'nde *es-Sünne*

---

[31] Suheyb Mahmud Sekâr, *et-Tecsîm fi'l-fikri'l-islâmî* (Kuveyt: Âfâk li'n-Neşr, 2015), 108-109.

[32] Eleştirilere dair ayrıntılı bilgi için bk. Muhyettin İğde, "Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in es-Sünne Adlı Eseri Ekseninde Hanbelilerin Ebu Hanife Tasavvuru", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 2/91-97.

[33] Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *Kitâbü's-sünne*, thk. Ebû Abdullah el-Adil (Cidde: Dâru'l-Evrâki's-Sekâfiyye, 2018), 217.

[34] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/50-51; Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, *Silsiletü ehâdîsi'd-da'îfe* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1992), 13/722-724.

[35] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Henâbile*, 1/137; İğde, *Siyasi-İtakadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 138-139.

[36] Dinler tarihçisi kimliğine sahip olan Şehristânî, söz konusu rivayetleri sahih hadis geleneğiyle irtibatı bulunmayan, sonradan üretilmiş anlatılar olarak değerlendirmekte ve bunların bilinçli biçimde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edildiğini belirtmektedir. Ona göre bu tür rivayetlerin önemli bir kısmı, Yahudi geleneğinden İslâmî literatüre taşınmış antropomorfik tasavvurların bir yansımasıdır. Zira teşbih eğilimi, Şehristânî'nin ifadesiyle, bu geleneğin karakteristik bir unsuru olarak görülmektedir. Bu bağlamda aktarılan arşın, altındakiler sebebiyle "yeni bir semerin gıcırtısını andıran bir ses çıkarması" veya "her bir tarafından dört parmak kadar taşması" gibi tasvirler de mekân, cisim ve nicelik çağrışımı taşıması bakımından tecsîm düşüncesini besleyen benzer rivayetler de Yahudi kaynaklıdır. bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 95-96.

[37] Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, 56.

adlı eserini okuttuğu sırada bu rivayetlere itiraz edildiğini, bunun üzerine Bağdat'taki Hanbelî âlimlerin görüşlerine başvurduğunu ve onların cevap olarak bir risale gönderdiklerini belirtir. Kitabında bu risalenin tamamına yer vermesi,[38] söz konusu anlayışın mezhep çevrelerinde kurumsal bir destek bulduğunu göstermektedir. Merrûzî'nin bir diğer öğrencisi olan ve daha çok olumsuz aksiyoner faaliyetleriyle tanınan Berbehârî (ö. 329/940)[39] de benzer görüşleri benimsemiştir.[40] *Tabakātü'l-Hanâbile*'de aktarıldığına göre Berbehârî, katıldığı her mecliste Hz. Peygamber'in Allah ile birlikte arşa oturacağı yönündeki rivayetleri zikretmiştir.[41] 323/935 yılında Bağdat'ta meydana gelen şiddet olaylarında Hanbelîlerin liderliğini üstlenen Berbehârî'nin bu faaliyetleri, halifelik makamından çıkan sert bir fermanla kınanmıştır. Söz konusu fermanda Hanbelîler, Allah Teâlâ'yı kendi çirkin suretlerine benzettikleri; O'nu ayaklarında altın takunyalar bulunan, sakalsız ve kıvırcık saçlı bir genç suretinde tasavvur ettikleri yönündeki tecsîm ve teşbihi çağrıştıran fikirlerle itham edilmişlerdir.[42]

Berbehârî'den etkilendiği bilinen ve eserlerinde onun görüşlerine yer veren İbn Battâ (ö. 387/997),[43] istivâ meselesinde "Bizim Rabbimiz en yüksek mekânda, a'lâ-yı illiyyîndedir" ifadeleriyle Allah'ın bir mekânda bulunduğunu açıkça dile getirmiştir.[44] Bununla da yetinmeyen İbn Battâ'nın, tecsîm bağlamında kendisinin uydurduğu bazı rivayetlere de yer verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim *el-İbâne* adlı eserinde aktardığı bir rivayette, "Mûsâ 'Ağaçtan bana seslenen İbrânî de kim?' diye sordu. O da 'Ben Allah'ım' dedi" ifadeleri yer almaktadır.[45] İbn Hacer, İbn Battâ ve bu rivayeti hakkında şu değerlendirmede bulunur: *"İbn Battâ'ya ait olup beni son derece hayrete düşüren ve tüylerimi ürperten bir duruma muttali oldum. Onun aktardığı ve İbnü'l-Cevzî'nin Mevzû'ât'ında yer verdiği bir rivayette, 'Hz. Mûsâ Allah ile konuştuğu gün üzerinde yünden bir entari ve cübbe vardı; ayaklarında ise temiz olmayan eşek derisinden iki terlik bulunuyordu. Mûsâ "Ağaçtan bana seslenen İbrânî de kim?" diye sordu. O da "Ben Allah'ım" dedi' ifadeleri yer almaktadır. Bu rivayet, "Ağaçtan bana seslenen İbrânî de kim?" ziyadesi olmaksızın birçok muhaddis tarafından rivayet edilmiş ve senetlerinde bir problem bulunmamaktadır.*

---

[38] Hallâl, *Kitâbü's-Sünne*, 224 vd.

[39] Berbehârî'nin emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker anlayışı doğrultusunda benimsediği sert ve müdahaleci tutum, ciddi can kayıplarıyla sonuçlanan çatışmalara yol açmıştır. Bu yaklaşım, dinî bir sorumluluğun icrası sınırını aşarak toplumsal düzeni bozmuş; söz konusu hadiselerin bir kısmı, devletin askerî müdahalesiyle bastırılmıştır. Geniş bilgi için bk. İğde, *Siyasi-İtakadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 157-171; İsa Koç, "Berbehârî ve Şerhu's-Sünne Adlı Eserindeki Haşvî Temâyül", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2017), 99-101.

[40] Berbehârî'nin itikadi düşünceleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Koç, "Berbehârî ve Şerhu's-Sünne Adlı Eserindeki Haşvî Temâyül", 101-108.

[41] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Henâbile*, 3/76.

[42] Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü'l-Kerem eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Şeyh Halil Me'mun (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2002), 6/352.

[43] Saffet Köse, "İbn Battâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/358.

[44] Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî İbn Battâ, *el-İbânetü'l-kübrâ*, thk. Âdil b. Abdullah (Riyad: Dâru'l-Menheci'l-Evvel, 1436), 2/442.

[45] İbn Battâ, *el-İbânetü'l-kübrâ*, 2/253.

Ziyadenin ise İbn Battâ tarafından uydurulduğu açıktır. Bu durumda İbn Battâ hakkında daha ne söylenebilir ki?"[46] İbn Hacer, İbn Battâ'nın benzer müdahalelerde bulunduğunu ve bu sebeple dönemin önde gelen muhaddisleri tarafından eleştirildiğini ayrıntılarıyla aktarmaktadır.[47] Kanaatimizce İbn Battâ'nın rivayet metinlerine eklediği bu uydurma unsurlar aracılığıyla ulaşmak istediği temel amaç, kelâmullahı insan konuşmasına benzeten bir anlayışı meşrulaştırmaktır. Her ne kadar bu ziyadeler rivayet açısından geçersiz olsa da, onun kelâmullah tasavvurunu yansıtması bakımından önem taşımaktadır. Zira İbn Battâ, Allah'ın kelâmını insansı ses ve harflerden oluşan, cismanî bir mahiyet olarak telakki ettiği anlaşılmaktadır. İbn Battâ'nın öğrencisi Ebû Abdillâh İbn Hâmid (ö. 403/1012) de benzer görüşlere sahiptir. Araştırma konumuz olan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın da hocası olan İbn Hâmid'in, itikadî meselelere dair kaleme aldığı *Şerhu usûli'd-dîn* adlı eseri[48] tespit edilse de günümüze ulaşmamıştır.[49] Bununla birlikte onun itikadî bazı görüşleri İbnü'l-Cevzî tarafından aktarılmıştır. İbn Hâmid, arşa istivâyı Allah'ın zâtî bir sıfatı olarak değerlendirmiş; bunun oturma şeklinde ve Allah'ın arşa temas etmesi suretiyle gerçekleştiğini ileri sürmüştür.[50] Ona göre Allah'ın arştan nüzûlü de zâtıyla bir yerden başka bir yere intikal ve hareket şeklinde vuku bulmaktadır. Ayrıca uydurma olduğu anlaşılan bazı rivayetlerinde, Hz. Peygamber'in İsrâ gecesinde Allah'ı tüysüz bir genç suretinde gördüğü; başka bir rivayette ise arşa istivâ etmiş hâlde, yüzündeki duvağı ilk kez açan bir gelin gibi müşahede ettiği ifade edilmektedir.[51]

Yukarıda görüldüğü üzere Hanbelî mezhebi içerisinde teşbih ve tecsîme kapı aralayan yaklaşımlar, erken dönemden itibaren farklı temsilciler aracılığıyla tarihsel bir süreklilik arz etmiştir. Bu çizgi, zamanla daha sistematik bir nitelik kazanmış ve hicrî V. yüzyılda Kadı Ebû Ya'lâ'nın kimi teliflerinde belirgin bir kavramsal ve teorik çerçeveye kavuşmuştur. Bu bakımdan *İbtâlü't-teʾvîlât*, söz konusu eğilimin yalnızca bireysel bir tezahürü değil, aynı zamanda Hanbelî gelenek içindeki belirli bir okuma biçiminin olgunlaşmış bir örneği olarak değerlendirilmelidir. Bu eser, makalede üç başlık altında ele alınmıştır. İlk olarak esere yöneltilen genel eleştirilere yer verilmiş, akabinde Ebû Ya'lâ'nın mevzu bahis eserindeki Allah–arş meselesine dair yaklaşımı incelenmiştir. Zira bu konu, hem eserin muhtevasında hem de Hanbelî gelenekte merkezî bir yer işgal etmekte; hatta bu konuya tahsis edilmiş

[46] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 2002), 5/342-344.
[47] İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 5/344-345.
[48] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Henâbile*, 2/171.
[49] Abdulaziz b. Muhammed, "Mukaddime", *Tehzibü'l-ecvibe* (mlf. Ebû Abdillah Hasan b. Hâmid el-Verrâk el-Bağdâdî el-Hanbelî) (Medine: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1425), 101.
[50] İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübheti't-teşbîh*, 20.
[51] İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübheti't-teşbîh*, 33.

müstakil eserlerin kaleme alındığı görülmektedir. Son olarak müellifin tecsîmi çağrıştıran diğer görüşleri, seçilmiş örnekler üzerinden değerlendirmeye tâbi tutulmuştur.

3. İbtâlü't-Teʾvîlât'ta Zât-ı İlâhî Tasavvuru ve Buna Yöneltilen Eleştiriler

3. 1. İbtâlü't-Te'vîlât'a Yöneltilen Eleştirilerin Genel Çerçevesi

Hicrî V. yüzyılın başlarında, Eş'arî kelamcı İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) te'vîl anlayışına[52] reddiye olarak *İbtâlü't-Te'vîlât* adlı eser 429/1037 yılında ciddi bir tepkiyle karşılaşmıştı. Nitekim İbnü'l-Esîr, söz konusu eserin Allah'ın sıfatları hakkında tecsîm akidesini ifade eden hususları içerdiği için o tarihte ulema tarafından kınandığını belirtir.[53] Ayrıca her türlü garipliği derlediği kitabın yazarı Ebû Ya'lâ'nın hilâfet sarayının kadısı olduğunu ve Ahmed b. Hanbel'in mezhebinin onun sayesinde yayıldığını kaydeder. Ona göre yalnızca konu başlıkları dahi tecsîm inancını açıkça yansıtmaktadır. Ebû Ya'lâ sadece muhalifleri tarafından değil bazı Hanbelî alimler tarafından da eleştirilmiştir. Bu bağlamda İbnü't-Temîm el-Hanbelî'den aktarılan şu ifadeler dikkat çekicidir: "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Hanbelîlerin üzerine öyle bir pislemiştir ki bunu su asla temizleyemez."[54] İbnü'l-Cevzî de Ebû Ya'lâ'nın çağdaşı bir Hanbelî âlim olan Ebû Muhammed Rızkullâh et-Temîmî'den (ö. 488/1095), Ebû Ya'lâ'nın Hanbelî mezhebini kıyamete kadar temizlenemeyecek bir kirle kirlettiğine dair sözler nakleder.[55]

Selçuklu hâkimiyeti altındaki Abbâsîler dönemi ve hemen öncesindeki Eş'arî–Hanbelî tartışmaları ve bu ihtilafların temel kaynaklarından birinin söz konusu eser olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim yukarıda da değindiğimiz 429/1037'de yaşanan gelişmelerden sonra da tartışmalar durulmamış, 432/1040'ta Halîfe Kâim Biemrillah'ın müdahalesiyle toplanan mecliste Eş'arîler, siyasî destekten yoksun olmaları sebebiyle Ebû Ya'lâ lehine verilen kararı onaylamaya zorlanmış; 445/1053'te aynı mesele etrafında tartışmalar yeniden alevlenmiş ve yine Hanbelîler lehine sonuçlanmıştır. Bu süreç, nihayet 447/1055'te "büyük fitne" olarak anılan olaylarla zirveye ulaşmıştır. Hanbelîler, muhtemelen Eş'arî olmalarından ötürü Şâfiîlerin bazı ibadet pratiklerini bid'at sayarak fiilî saldırılarda bulunmuşlardır. Hanbelîler karşısında zayıf kalan Şâfiîler, fiilî saldırılar nedeniyle evlerine çekilmek zorunda kalmış; güvenlik endişesi sebebiyle Cuma namazlarına dahi katılamamışlardır. Camilerin basılması ve ibadetlerin zorla değiştirilmeye çalışılması,

[52] Ebû Ya'lâ'nın eleştirilerinin merkezine koyduğu İbn Fûrek'in müteşabih hadisleri tevil ettiği ve günümüze ulaşan *Te'vîlü'l-ahbâri'l-müteşâbih* adlı bir eseri bulunmaktadır. bk. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfehânî, *Te'vîlü'l-ahbâri'l-müteşâbih/Müşkilü'l-hadîs*, thk. Daniel Gimaret (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Frensî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti bi Dımaşk, 2003).
[53] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/36.
[54] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/229.
[55] İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübheti't-teşbîh*, 9.

mezhebî tartışmanın doğrudan toplumsal şiddete dönüşmesinin başlıca sebebi olmuştur. Böylece kelâmî bir ihtilaf, siyasî destek, mezhebî kimlik ve kamusal ibadetler üzerindeki tahakküm mücadelesiyle birleşerek Bağdat'ta uzun süreli çatışmalara yol açmıştır. Eş'arîlerin Selçukluların desteğini elde etmeleriyle birlikte dengelerin değiştiği görülmüştür. Bu süreçte Eşarîler, Hanbelîler üzerinde tahakküm kurmaya yönelmiş ve sert bir söylem benimsemişlerdir. 475/1082 yılında bir dizi çatışmanın yaşanmasına neden olan Eş'arî âlim Ebü'l-Kâsım el-Bekrî'nin (ö. 476/1083) Hanbelîleri eleştirmesi, hatta tekfir etmesi, büyük ölçüde Ebû Ya'lâ'nın eserinde yer alan ifadeler üzerinden gerçekleşmiştir.[56]

Ebû Ya'lâ'nın görüşleri yalnızca Abbâsî hilâfeti çevresinde değil, İslam dünyasının batısında, Endülüs'te de yankı bulmuştur. Endülüslü âlim Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, hocalarından birine dayandırdığı rivayete göre, Bağdat'taki Hanbelîlerin lideri Ebû Ya'lâ'nın Allah'ın zâtı hakkında vârid olan haberî sıfatların tamamını zâhirleri üzere kabul ettiğini; hatta "Bana bu konuda istediğinizi yakıştırın; zira ben Allah'a nispet edilmesi hususunda sakal ve avret yeri dışında her şeyi kabul ederim" dediğini nakleder.[57] Ne var ki Şehristânî'nin aktardıklarına bakıldığında, söz konusu ifadenin Ebû Ya'lâ'ya değil, ondan yaklaşık iki asır önce yaşamış olan Dâvûd el-Cevâribî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.[58] Her ne kadar bu sözlerin doğrudan Ebû Ya'lâ'ya nispeti isabetli olmasa da, Endülüs gibi uzak bir coğrafyada dahi onun tecsîmî eğilimlerle tanınmış olması dikkat çekicidir. Öte yandan, anılan ifade Ebû Ya'lâ'ya ait olmasa bile, ileride ele alacağımız üzere onun aktardığı rivayetlerde sakal ve avret yeri dışında kalan uzuvların neredeyse tamamı Allah Teâlâ hakkında isbât edildiği görülmektedir.

el-Muntaẓam adlı tarih eserinde Hanbelîlerin lehine tutucu bir tavır sergileyen İbnü'l-Cevzî, buna rağmen Hanbelî çevrelerin içine düştüğü itikadî savrulmanın farkına varmış ve özellikle Kadı Ebû Ya'lâ'nın etkisiyle mezhep hakkında oluşan olumsuz algıyı gidermek amacıyla ciddi bir çaba ortaya koymuştur. Bu noktada dikkat çekici olan husus, İbnü'l-Cevzî'nin, Eş'arîlere kıyasla geri kalmayacak ölçüde te'vîle yönelmesi ve selef metodunu fiilen terk etmiş görünmesidir. Nitekim bu amaçla *Def'ü şübheti't-teşbîh* adlı müstakil bir eser kaleme almıştır. İbnü'l-Cevzî, söz konusu eserin telif gerekçesini açıklarken, bazı Hanbelî mensuplarının akâid konularında uygun olmayan ifadeler kullandıklarını gözlemlediğini belirtir. Ona göre Ebû Abdillah b. Hâmid, Kadı Ebû Ya'lâ ve İbnü'z-Zâgûnî (ö. 527/1132) olmak üzere üç isim, itikada dair eserler telif etmiş ve bu eserlerle mezhebi lekelemiştir. İbnü'l-Cevzî, bu kimselerin avam seviyesine indiklerini, ilâhî sıfatları duyular temelinde yorumladıklarını ve özellikle "Allah, Âdem'i kendi sûreti üzere yarattı" hadisini zâhirî bir biçimde anlayarak

[56] Söz konusu dönemde meydana gelen gelişmelere ilişkin daha ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Baran, *Büyük Selçuklu Ve Eyyûbîler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*, 164-179.
[57] Ebû Bekir Muhammed b. Abdillah b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *el-'Avâsım mine'l-kavâsım*, thk. Ammâr Tâlibî (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 209-210.
[58] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 93-94.

Allah'a zâtına ek olarak sûret, yüz ve çeşitli uzuvlar nispet ettiklerini ifade eder. Onların Allah için göz, ağız, dil, dişler, eller, parmaklar, göğüs, baldır, bacaklar ve ayaklar isnat ettiklerini; hatta Allah'ın dokunabileceğini, O'na dokunulabileceğini ve nefes aldığını ileri sürdüklerini aktarır. Ona göre bu kimseler, avamı teskin etmek adına "düşünüldüğü gibi değildir" türünden kayıtlar koymakla birlikte, fiilen teşbih ve tecsîme kapı aralamışlardır.[59] İbnü'l-Cevzî, dönemin Hanbelî çevrelerindeki bu zihniyeti özetledikten sonra, eserinin sonunda, bazı cahil kimselerin mücessime eğilimli liderlerine alıştıkları için bu çalışmadan rahatsız olduklarını ve mezhebin aslının bu olmadığını iddia ettiklerini kaydeder. Buna karşılık kendisinin, "Bu, ne sizin ne de taklit ettiklerinizin mezhebidir. Ben İmam Ahmed'in mezhebini tenzih ettim; yalan nakilleri ve hezeyan kabilinden sözleri ondan nefyettim" diyerek açık bir tavır ortaya koyduğunu belirtir. Aynı bağlamda İbnü'l-Cevzî, kimi Hanbelîlerin Allah'ın nefesinin rüzgâr gibi olduğunu iddia ettiklerini aktarır; bu görüşleri tel'în içeren son derece sert ifadelerle eleştirir ve bu tür iddialarda bulunanların İslâm dairesinde sayılamayacağını söyleyecek kadar ileri gider.[60] Görünüşe göre Ebû Ya'lâ ve benzeri görüşte olanların tutarsız ve sahih İslam inancıyla bağdaşmayan sözleri, bazı Hanbelîlerin tepkisini çekmiş ve hatta onları muhaliflerinin mezhebine yakınlaştırmıştır.

Selefî düşünceyi sistematik hale getiren İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de Ebû Ya'lâ'nın görüşlerini eleştirir. Her ne kadar senet zincirleri zikredilse de Ebû Ya'lâ'nın kitabında mevzu hadislerin bulunduğunu söyleyen İbn Teymiyye, bu kapsamda özellikle Hz. Peygamber'in mi'râc sırasında Allah'ı gördüğü ve onu kendi yanında arşın üzerine oturtacağı yönündeki merfû rivayetlere dikkat çeker. Bu sebeple Rızkullâh et-Temîmî ve bazı Hanbelî âlimlerin Ebû Ya'lâ hakkında son derece sert ifadeler kullandıklarını aktarır. Ona göre söz konusu eser, yalnızca rivayet malzemesi bakımından değil, aynı zamanda içerdiği yorumlar açısından da eleştiriye açık olup reddedilmesi gereken unsurlar barındırmaktadır.[61] İbn Teymiyye'nin öğrencisi Zehebî ise Ebû Ya'lâ'yı kısmen mazur göstermeye çalışarak, onun hadis ilimleri konusundaki vukufunun sınırlı olduğunu ve çoğu zaman vâhî (çok zayıf) rivayetleri delil olarak kullandığını belirtir. Zehebî'ye göre *İbtâlü't-te'vîlât* eseri de bünyesinde çok zayıf ve mevzû hadisler barındırması sebebiyle eleştirilmiş, bazı fitne hadiselerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.[62] Burada bir husus dikkat çekmektedir. Söz konusu eser İslâm'ın en temel itikadî meselelerinde son derece problemli rivayet ve yorumlar barındırmasına rağmen, muhaliflerine karşı sert söylemleriyle bilinen İbn Teymiyye ve öğrencisi, Ebû Ya'lâ'nın bazı konularda aşırıya kaçtığını kabul etmekle birlikte, -muhtemelen itikadî düzlemde mezhepdaşı

[59] İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübheti't-teşbîh*, 6-7.
[60] İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübheti't-teşbîh*, 80-81.
[61] Ebü'l-Abbâs Takiyüddin Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselâm İbn Teymiye, *Der'u te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (Riyad: Câmiatü İmam Muhammed, 1991), 5/237-238.
[62] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/90-91.

olmaları sebebiyle- ondan söz ederken genel olarak ölçülü ve saygılı bir üslup kullanmışlardır. Öte yandan İbn Teymiyye, Ebû Ya'lâ'nın mevzû hadisler ve bazı başka gerekçeler sebebiyle eleştirildiğini belirtmekle birlikte, mevzû hadislerin mahiyetine dair sınırlı bilgiler vermekte; buna karşılık söz konusu diğer eleştirilerin neler olduğuna dair açık ve sistematik bir açıklama sunmamaktadır. Oysa mevzû hadis olgusu, gerek Ebû Ya'lâ'nın yaşadığı dönemde gerekse daha önceki dönemlerde yaygın biçimde bilinen bir durumdur ve bu olgu, tek başına ilmî tartışmaların çatışmaya dönüşmesine yol açmamıştır. Bu itibarla Ebû Ya'lâ'ya yöneltilen eleştirilerin temel gerekçesinin, mevzû hadis kullanımı olduğu söylenemez. Aksine, çalışmanın başında da çeşitli referanslar eşliğinde ortaya konulduğu üzere, asıl eleştiri noktası onun ilâhî zatı, tenzih ilkesini zorlayan ve uygun görülmeyen sıfatlarla nitelemiş olmasıdır. Nitekim te'vîle karşı *Zemmü't-te'vîl* adlı bir eser kaleme alan Hanbelî âlim İbn Kudâme el-Makdisî dahi, Ebû Ya'lâ ve benzeri alimlerin yaklaşımlarını eleştirirken şu dikkat çekici ifadeyi kullanır: "Bu tür mevzû hadislerle Allah'a sıfat isnat edenlerin durumu, sahih hadisleri te'vîl edenlerin durumundan daha kötüdür."[63] Bu değerlendirme, İbn Kudâme'nin Eş'arîler ile Hanbelîler arasında süregelen polemiklerde genel olarak muhalif bir konumda bulunmasına rağmen, söz konusu meselede Eş'arîlerin tutumunu daha az zarar içerdiğini itiraf etmektedir.

Eş'arî–Hanbelî tartışmalarının temel unsurlarından birinin *İbtâlü't-te'vîlât* etrafında şekillendiği, farklı âlimlere ait değerlendirme ve nakiller aracılığıyla ortaya konduktan sonra, bizzat eserin kendisinden bazı pasajların aktarılması ve bunların metin bağlamı içerisinde ele alınması, meselenin mahiyetini daha açık ve somut bir biçimde aydınlatacaktır. Bu yöntem, esere yöneltilen eleştirilerin hangi metinsel unsurlara dayandığını göstermeye imkân tanıyacağı gibi, ilgili rivayet ve yorumların ilâhî sıfatlar bağlamında nasıl bir tasavvur inşa ettiğini de daha net biçimde ortaya koyacaktır.

3.2. Zât-ı İlâhî ve Arş İlişkisi

Arş, İslâm düşüncesinde ilâhî egemenliği, mutlak kudreti ve kozmik düzeni ifade eden Kur'ânî bir kavram olarak merkezi bir konuma sahiptir.[64] Arş hakkında vârid olan naslar, özellikle arşın ilâhî zâtla ilişkisi ile Allah'ın mekân, yön ve cismaniyetten tenzihi meselesi bağlamında, Müslüman âlimler arasında farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, nasların zahirine bağlı kalarak "bilâ keyf ve bilâ temsil" ilkesini benimseyenler bulunduğu gibi, söz konusu nasları tevhid ilkesi ve aklî delillerle uyumlu olacak şekilde te'vil ederek Allah'ın yüceliğine uygun anlamlara hamletmeyi gerekli görenler de olmuştur.[65] Her iki yaklaşımın nihai hedefi ilâhî tenzihi korumak olmakla birlikte, özellikle zahire bağlılıkta

[63] Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *Zemmü't-te'vîl*, thk. Bedir b. Abdillah el-Bedir (Şarika: Dâru'l-Feth, 1994), 46.
[64] A'râf, 7/54; Mü'minûn, 23/116; Neml, 27/26; Zümer, 39/75; Zuhruf, 43/82.
[65] Yusuf Şevki Yavuz, "Arş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/408-409.

ısrar eden bazı çevrelerde, metinlerin bağlamından kopuk sunulması ve İsrâiliyyât türü ile mevzû rivayetlere yer verilmesi, zamanla tecsim eğilimine kapı aralamıştır.[66] Hanbelî gelenekte belirgin biçimde gözlemlenen bu durum, Ebû Ya'lâ'nın düşüncesinde de önemli bir yer tutmaktadır.

Kadı Ebû Ya'lâ söz konusu eserinde, Kur'ân'da ve sahih rivayetlerde yer aldığı şekliyle bütün Müslümanların kabulü olan arşın varlığı ve Allah'ın arş üzerinde istivâ ettiğine dair nasları delil olarak zikrettikten sonra, bu metinlerden hareketle bir dizi itikadî çıkarımda bulunur. Ona göre, söz konusu nasların benzer ifadeler içermesi, arşın gerçek bir varlık olduğunu ve istivânın yalnızca mecâzî ya da tamamen tenzihî bir anlama indirgenemeyeceğini göstermektedir. Bu nedenle cihet fikrinin bütünüyle göz ardı edilmesi mümkün değildir. Ebû Ya'lâ, Allah'ın arş üzerinde olduğu kabul edildiğinde, arşın zâtı itibarıyla bir cihette bulunması sebebiyle istivâ tasavvurunun cihet kavramından tamamen soyutlanamayacağını savunur. Her ne kadar eserinin çeşitli yerlerinde Allah hakkında "cihet" lafzının mutlak biçimde kullanılmasına karşı ihtiyatlı bir dil kullansa da, istivâ sıfatının ispatı bağlamında bu düşüncesinden açıkça vazgeçer ve bu kavramın Allah için kullanılabileceğini ileri sürer.[67] Bu görüşünü temellendirmek amacıyla Ahmed b. Hanbel'in açık bir ifadesi bulunmamasına rağmen, zorlama yorumlarla onun da aynı kanaatte olduğunu iddia eder. Ahmed b. Hanbel'in hem istivâ sıfatını hem de "Allah'ın gökte olduğu" yönündeki ifadeleri kabul ettiğini belirten Kadı'ya göre, bu nitelemeleri benimseyen herkes, lafzen reddetse bile fiilen ciheti de kabul etmiş olmaktadır. Bu bağlamda, Ehl-i Sünnet nezdinde Mücessime'den kabul edilen[68] İbn Kerrâm ve taraftarlarını[69] referans göstermekten de çekinmez.[70]

Kadı Ebû Ya'lâ'ya göre arşın bir cihette bulunduğu hususunda ihtilâf yoktur. Kur'ân'da Allah'ın arş üzerine müstevî olduğunun açıkça ifade edilmesi, zorunlu olarak O'nun arşla ilişkisini cihet bağlamında düşünmeyi gerektirir. Bu noktada Ebû Ya'lâ, teorik delillerle yetinmez; insanın dua esnasında ellerini kaldırıp yüzünü göğe yöneltmesini de fıtrî ve evrensel bir şahitlik olarak değerlendirir. Ona göre bu yönelim, Müslüman–kâfir ayrımı gözetmeksizin bütün akıl sahiplerinde ortak bir sezgiye karşılık gelmekte ve cihet fikrini destekleyen güçlü bir pratik delil teşkil etmektedir. Bu çerçevede İbn Mende'nin (ö. 395/1005)

---

[66] Literal din söyleminde Allah–arş ilişkisine dair ayrıntılı değerlendirmeler için bk. İşcan, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, 195-202.

[67] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't*-te'vîlât, 595, 599.

[68] Hadis taraftarları Kerrâmiyye'yi iman anlayışıyla Mürcie içinde değerlendirirken, Mâturîdîler ve zamanla Eş'arîler onları daha çok sıfatlar ve tecsim anlayışı üzerinden Mücessime-Müşebbihe ile ilişkilendirmiştir. Bu süreçte iman merkezli eleştiriler geri planda kalmıştır. bk. Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 261-262.

[69] Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Lenz (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2002), 258; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 99.

[70] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 595.

delillerini de aktarır ve bunları destekleyici mahiyette değerlendirir. İbn Mende'ye göre Allah'ın arş üzerinde olduğu, gökte bulunduğu ve Adn Cenneti'nin O'nun mekânı olarak zikredildiği yönündeki naslarda geçen unsurların tamamı mekân kategorisine dâhildir ve bu durum Allah'ın bir mekânda bulunduğunu açıkça göstermektedir. Ebû Ya'lâ, bu delilleri yalnızca nakletmekle kalmaz; İbn Mende'nin Allah'a mekân nispet eden ifadeleri karşısında herhangi bir tashih, sınırlama veya te'vil yoluna gitmeyerek, bu isnadı problemli görmediğini ve benimsediğini de ortaya koyar.[71]

İstivâ meselesi bağlamında Ebû Ya'lâ, "had" (bir yönden sınırlı olma) kavramına da temas eder. Ona göre Allah hakkında had lafzının genel biçimde kullanılması doğru değildir. Ancak arşın alt tarafını, arşın sınırlı yapısı sebebiyle arşa temas eden cihet bakımından Allah için bir had/sınır olarak kabul ederken; ön, arka, sağ, sol ve üst gibi yönleri had ve cihet kavramlarının kapsamı dışında tutar. Zira bu yönler, sınırlı bir varlığa bitişik olmadıkları için belirli bir son veya sınırla nitelenemez.[72]

Yukarıda aktarılanlar, Ebû Ya'lâ'nın ilâhî sıfatlar meselesinde tenzih ilkesini lafzen muhafaza etmeye çalışırken, fiilen sınır ve yön çağrışımlarından bütünüyle kaçınamadığını göstermektedir. Zira "had" kavramının mutlak kullanımını reddetmekle birlikte, Allah'ın arşa temas ettiğini ileri sürdüğü cihet bakımından Allah için bir tür sınır kabul etmektedir. Bu durum, onun istivâ anlayışının kaçınılmaz olarak mekân ve cihet tasavvurlarıyla iç içe geçtiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan bu ontolojik çerçeve, Ebû Ya'lâ'nın yalnızca Allah'ın arşla ilişkisini değil, Hz. Peygamber'e nispet edilen makam ve faziletleri de aynı zeminde ele aldığını göstermektedir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in Kıyamet Günü'nde Allah ile birlikte arşın üzerine oturacağı iddiası, onun düşüncesinde merkezi bir yer tutar. Ebû Ya'lâ'ya göre Allah'ın Hz. Peygamber'e vadettiği "makâm-ı mahmûd" bundan başka bir şey değildir. Bu iddiasını temellendirmek amacıyla çeşitli rivayetler nakleder.[73] Bu bağlamda aktardığı rivayetler arasında birbiriyle bağdaştırılması güç, çelişkili anlatımlar da yer almaktadır. Bazı rivayetlerde Yüce Allah'ın elini uzatıp Hz. Peygamber'i elinden tutarak arşa oturttuğu ifade edilirken,[74] başka rivayetlerde onun arşa değil kürsîye oturtulduğu belirtilir.[75] Bu esnada farklı kanaatte olanları eleştirmekten de geri durmaz. Ona göre âlimlerin kabul ettiği bu faziletli makamı reddedenlerin kınanması ve onlarla mücadele edilmesi gerekir. Bu hadisenin gerçekleşeceğini kabul etmeyenler helâk olacak fırkalardandır; hatta bazı âlimlerin bu kimselerin kâfir olacağını söylediklerini de aktarır.[76] Onun bu iddiaları uydurma rivayetler

[71] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 595-596.
[72] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 598-599.
[73] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 516-534.
[74] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 533.
[75] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 517.
[76] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 523-524.

üzerinden Allah hakkında yakışıksız tasvirler yapılmasının ötesinde, bu rivayetleri kabul etmeyenlerin tekfir edilmesi, Hanbelî çevrelerde muhaliflere yönelik şiddetin hangi zihniyet zemininde meşrulaştırıldığını da göstermektedir. Bunun da ötesine geçen Ebû Ya'lâ'nın söylemleri fiilî mücadele çağrılarına kadar uzanır. Nitekim kaydettiği bir rivayette Saîd b. Abdurrahman b. Ebzâ şunları söyler: Babama, "Ebû Bekir'e söven birini görürsen ne yaparsın?" diye sordum. Babam, "Onu öldürürüm" diye cevap verdi. Ardından, "Peki Ömer'e söven birine ne yapardın?" dediğimde, "Onu da öldürürüm" dedi. Bunun üzerine, "Ebû Bekir ve Ömer hakkında durum böyleyse, Hz. Peygamber'in faziletini reddeden kimseye ne yapılmalıdır?" dedim.[77] Ebû Ya'lâ, kimi Hanbelîlerden yaptığı aktarımlarla bu tutumu daha da ileri taşıyarak, Allah'ın Hz. Peygamber'i arşta yanına oturtacağına dair üç talakla yemin eden bir kimsenin boşanmayacağını; bunun mezheplerinin, dinlerinin ve ölene değin inançlarının bir gereği olduğunu kaydederek bu meseleyi neredeyse tevhit inancıyla bir tutar.[78] Ebû Ya'lâ bu anlayışı rüya anlatılarına kadar taşır ve Muhammed b. Ali es-Serrâc'a nispet edilen rüyaları aktararak görüşünü desteklemeye çalışır. es-Serrâc, rüyasında Ebû Bekir ve Ömer'in de yanında bulunduğu bir halde Hz. Peygamber'i gördüğünü aktarır. Bu rüyada, ünlü hadis âlimi Tirmizî'yi Hz. Peygamber'e şikâyet eder. es-Serrâc, "Ya Resûlallah! Biz, Allah'ın seni arşta yanına oturtacağını söylerken Tirmizî bunu inkâr ediyor. Sen bu konuda ne dersin?" diye sorunca, Hz. Peygamber'in öfkelendiğini ve "And olsun ki arşta beni yanına oturtacaktır" dediğini nakleder. Ebû Ya'lâ'nın aktardığı başka bir rüyada ise Hz. Peygamber'in, "Şu Tirmizî'ye bak, faziletimi inkâr ediyor" dediği iddia edilir.[79] Tüm bu anlatımların ardından, en sahih hadis kaynağı kabul edilen Buhârî'de geçen makâm-ı mahmûdun şefaat olduğu yönündeki rivayetin[80] şâz olduğunu, kendisinin aktardığı rivayetlerin ise meşhur olduğunu iddia eder.[81] Hâlbuki bu bağlamda aktardığı rivayetlerin tamamının uydurma olduğu kabul edilmektedir.[82] Ebû Ya'lâ, söz konusu rivayetlerin yalnızca metin açısından değil, sened açısından da problemli olduğuna dair başta İbn Huzeyme olmak üzere birçok muhaddisin görüşlerini dikkate almaz. Bu rivayetleri aktaranların, "Bana bilerek yalan isnat eden cehennemdeki yerini hazırlasın" hadisinin tehdidi kapsamına gireceğini söyleyen âlimlerin eleştirilerine rağmen, mezhebî körlük içinde kendi aktardığı rivayetleri savunmaya devam eder.[83] Ayrıca Dârekutnî'ye nispet ettiği bazı beyitlerle görüşünü

[77] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 523.
[78] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 524.
[79] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 525.
[80] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire el-Cü'fî el-Buharî, *Sahîhu'l-Buharî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır (Mısır: Dâru Tavki'n-Necât, 1311), "Kitâbü't-tefsir", 11.
[81] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 525-527.
[82] İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 5/237; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-'Uluv li'l-'Aliyyi'l-Gaffâr fî idâhi sahîhi'l-ahbâri ve sakîmihâ*, thk. Ebû Muhammed Eşref (Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1995), 131.
[83] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 529-531.

desteklemeye çalışsa da,[84] bu beyitleri aktaran râvîlerin cerh edilmiş olduğu ve rivayetlerinin kabul görmediği bilinmektedir.[85] Öte yandan Ebû Ya'lâ, arşa oturtulma hadisesinin şerefin yüceltilmesi veya şefaat şeklinde te'vil edilemeyeceğini; rivayetlerde geçen arş, kürsî ve "مع" edatının mekânsal yakınlık ifade ettiğini savunur.[86]

Ebû Ya'lâ'nın düşüncesinde zât-ı ilâhî ve arşa dair tasvirler yukarıda aktarılanlarla sınırlı değildir. O, Allah'ın arşın üzerinde uzanması ve yaslanmasına dair rivayetlere de yer verir. Bu bağlamda zikrettiği bir rivayete göre, Ebû Katâde b. Nu'mân, Ebû Sa'îd'i ziyaret etmek üzere yanına gittiğinde onu sırtüstü yatmış ve sağ ayağını sol ayağının üzerine koymuş hâlde görür. Bunun üzerine Ebû Sa'îd'in ayağını sert bir şekilde dürter ve Resûlullah'tan şu rivayetin aktarıldığını söyler: "Allah mahlûkatı yarattıktan sonra arşa istivâ etti ve bir ayağını diğer ayağının üzerine atarak sırtüstü uzandı. Daha sonra, 'Benim yarattıklarımdan hiçbirine bunu yapmak yaraşmaz' dedi." Bu hadisi işiten Ebû Sa'îd, bir daha böyle davranmayacağına söz verir.[87] Ebû Ya'lâ, kitabının ilerleyen bölümlerinde de benzer rivayetlere yer verir. Bunlardan biri, İsrâiliyyât türü rivayetlerin öncülerinden kabul edilen Ka'bü'l-Ahbâr'dan nakledilmiştir. Buna göre bir adam Ka'bü'l-Ahbâr'a "Rabbimiz nerededir?" diye sorar; Ka'b ise, "O, arşın üzerinde yaslanmış, bir ayağını diğer ayağının üzerine koymuştur" şeklinde cevap verir.[88] Ebû Ya'lâ, bu tür rivayetlerden hareketle Allah'ın sırtüstü uzanmasının caiz olduğunu, bunun istirahat amacıyla değil, bizim idrakimizin ötesinde bir sıfatla gerçekleştiğini savunur. Aynı rivayetler çerçevesinde Allah'ın iki eli ve iki ayağı olduğuna dair ifadeleri de zahir anlamlarıyla kabul eder ve tüm bu ifadelerinden sonra "Biz bunu akıl edemeyiz" diye şerh düşer.[89] Ancak bu tasvirleri zahiren benimseyip ardından "Biz bunu akıl edemeyiz" demesinin, metodolojik açıdan ciddi bir tutarsızlık doğurduğu açıktır.

Ebû Ya'lâ, zât-ı ilâhî ve arş ilişkisi çerçevesinde Allah'ın yeryüzüne nüzûlü ve ona ayak basmasına dair rivayetlere de yer verir. Ka'bü'l-Ahbâr'dan aktarılan bir rivayete göre Allah yeryüzüne nazar etmiş ve "Ben senin bir kısmına ayak basacağım." demiştir. Dağların öne atılması karşısında bir kayanın tevazu göstermesi üzerine Allah, onu onurlandırarak ayağını onun üzerine koymuştur.[90] Başka bir rivayette ise Allah'ın yeryüzünde ayak bastığı son yerin Taif'teki Vecc adlı bölge olduğu, bu bölgenin mukaddes sayıldığı ve Rabbin yeryüzünü yaratma işini tamamladıktan sonra göğe (arşa) bu noktadan yükseldiği aktarılır. Ebû Ya'lâ, bu rivayetlerin Hanbelî mezhebinin usullerine aykırı olmadığını ve zahirleriyle anlaşılmalarında

[84] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 531-532.
[85] Elbânî, *Silsiletü ehâdîsi'd-da'îfe*, 2/256.
[86] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 528.
[87] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 82.
[88] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 225.
[89] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 227.
[90] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 241.

bir sakınca bulunmadığını iddia eder.[91] Yine nüzul bağlamında bazı değerlendirmeler yapan Ebû Ya'lâ, Allah'ın Kıyamet Günü'nde kuluna zâtıyla yaklaşacağını ve dünya semasına nüzûlünün de zâtıyla gerçekleştiğini iddia eder. Bu bağlamda Hz. Peygamber'e isnat ettiği "Allah nüzûl etmek istediğinde zâtıyla nüzûl eder" şeklindeki uydurma rivayetle kendi inancını meşrulaştırmaya çalışır.[92] Öte yandan aktardıklarına bakılırsa, nüzûl hadisesinin kademeli olarak gerçekleştiği; gecenin bitimine üç saat kala Allah'ın gözlerin görmediği bir yere, iki saat kala O'nun meskeni olarak nitelenen Adn Cenneti'ne, bir saat kala ise dünya semasına nüzûl ettiği ileri sürülür.[93] Her ne kadar kendisi nüzûlün intikal şeklinde gerçekleşmeyeceğini söylese de, aktardığı bir rivayet bu konudaki teşbihçi tutumunu açıkça gözler önüne sermektedir. Söz konusu rivayete göre, kıyamet öncesinde gökyüzü sakinleri olan melekler dünyaya indiğinde yeryüzü sakinleri "Rabbimiz içinizde mi?" diye soracak, melekler ise "hayır" cevabını verecek; Allah Teâlâ'nın ise daha sonra Kerrûbiyyîn melekleri grubu içinde dünyaya geleceği aktarılmaktadır.[94]

Bu başlık altında aktarılan görüşler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Ebû Ya'lâ'nın Allah'a fiilen cihet, had ve mekân nispet ettiği görülmektedir. Her ne kadar bazı kavramların mutlak kullanımından kaçındığını ifade etse de, arşla temas eden bir yönü Allah için sınır olarak kabul etmesi, O'nun arş üzerinde bulunmasını cihetle temellendirmesi ve nüzûl ile arşa/göğe yükselişi mekânsal aşamalar şeklinde tasvir etmesi; ilâhî zâtı cihet, had ve mekân ilişkisi içinde düşündüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, tenzih iddiasına rağmen Allah'ın aşkınlığını koruyan bir çerçeve sunmamaktadır. Bu çerçevede kullanılan rivayetler ve yapılan yorumlar, teşbih ve tecsîm eğilimiyle doğrudan ilişkilidir. Allah'a oturma, uzanma, ayak basma, yaklaşma ve belirli bir yönde bulunma gibi fiil ve durumların zâhirî olarak nispet edilmesi, ilâhî zâtın mahlûkatla benzerlik ilişkisi içinde tasavvur edildiğini göstermektedir. Öte yandan Ebû Ya'lâ'nın bu rivayetleri zahirleriyle kabul etmesi ve bunları reddedenleri sert biçimde eleştirmesi, söz konusu yaklaşımın yalnızca teorik bir mesele olmadığını, aynı zamanda farklı görüşlere karşı dışlayıcı ve baskıcı bir tutumun dinî gerekçelendirilmesine zemin hazırladığını göstermektedir.

3.3. İlâhî Zâtın İnsan Sûretiyle Tasavvuru

İlâhî zâtın mahiyeti ve sıfatları meselesi, İslâm düşüncesinin en hassas konularından biridir. Bu bağlamda Allah'ın insanî niteliklerle tasvir edilip edilemeyeceği meselesi, tenzih anlayışı ile nasların zahirine bağlılık arasında farklı yorumların ortaya çıkmasına yol açmıştır.

[91] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 421-425.
[92] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 317.
[93] Yine bu rivayette geçtiğine göre Adn Cenneti'nde Yüce Allah ile birlikte sadece nebiler, sıddıklar ve şehitler kalacaktır. bk. Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 313-314.
[94] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 308.

Bazı rivayetlerde Allah'a sûret ve uzuv nispet eden ifadelerin yer alması, bu rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği meselesini doğrudan itikadî bir problem hâline getirmektedir. Kadı Ebû Ya'lâ'nın konuya yaklaşımı da, söz konusu rivayetleri ele alış biçimi ve bunları temellendirme yöntemi bakımından bu tartışmaların belirgin bir örneğini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Ebû Ya'lâ, Allah'a sûret nispet eden rivayetleri doğrudan örnekler üzerinden ele almaktadır. Nitekim "insanın, Rahmân'ın sûreti üzere yaratıldığı"nı ifade eden bazı rivayetleri zikrettikten sonra,[95] te'vîlinin mümkün olmadığını düşündüğümüz ve Allah'ın hakikatte insan sûretinde olduğunu ima eden bir rivayeti de delil olarak ileri sürmektedir. İbn Abbâs'ın rivayet ettiğini iddia ettiği bu hadise göre Hz. Mûsâ, kavminin kendisinden talep ettikleri hususlar sebebiyle öfkelenir. İçinden suyun fışkırdığı taş gökten indiğinde "Haydi eşekler için!" der. Bunun üzerine Allah, kendisine gönderdiği vahiyde "Kendi sûretim üzere yarattığım kullarıma nasıl 'haydi eşekler için' dersin?" diyerek Mûsâ'yı kınar; hatta bu sözleri sebebiyle onun bir tür cezaya uğradığı ifade edilir.[96] Ebû Ya'lâ, bu rivayetle yetinmeyerek eserinin birçok yerinde Allah'a insansı şekil ve vasıflar nispet eden başka rivayetleri de zikreder. Bu rivayetlere göre Allah; kıvırcık ve kısa saçlı, sakalsız, kırmızı yahut yeşil bir cübbe giymiş, ayaklarında altından iki takunya bulunan, başında ise göz kamaştırıcı bir taç taşıyan bir sûrette tasvir edilmektedir. Yine bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in, kimine göre rüyada kimine göre ise uyanık hâlde mi'rac esnasında Allah'ı bu sûretle gördüğü iddia edilmektedir. Bu iki durum arasında bir fark da görülmemektedir.[97] Ebû Ya'lâ, bu tür uydurma rivayetleri aktarmakla da yetinmez; aksine bunları kabul etmeyenlere karşı sert bir tutum benimseyerek, söz konusu inançları reddedenlerin zındık, Mu'tezilî ve Cehmî olduklarını, şahitliklerinin kabul edilemeyeceğini, kendilerine selam verilemeyeceğini ve hastalandıklarında durumlarının dahi sorulmaması gerektiğini ileri süren nakillerde bulunur.[98] Bu noktada, Hanbelî fakih Hallâl'ın söz konusu rivayetler hakkında aktardıkları ayrıca dikkat çekicidir. Hallâl, rivayetlerin senedinde zayıflık bulunduğunu kabul etmekle birlikte, Cehmîlerin bu hadisleri inkâr etmelerini gerekçe göstererek rivayetlerin kabul edilmesi gerektiğini savunur.[99] Bu yaklaşım, hadislerin, mezhebî reflekslerle polemik aracı hâline getirildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ebû Ya'lâ ise uzun uzadıya aktardığı bu rivayetlerin ardından, kıvırcıklık, sakalsızlık, iki takunya ve taç gibi vasıfların Allah'a nispet edilmesinde herhangi bir mahzur bulunmadığını; bunların Allah'ın arş üzerine istivâsından farklı olmadığını ileri sürer. Ona göre bu vasıfların hakikati insanlar tarafından akıl edilemez.[100] Ne var ki, bir benzerine ancak mitolojik anlatılarda rastlanabilecek bu tür tasvirlerin İslâm inancı ve akılla

[95] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 111-112.
[96] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 112.
[97] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 159-178.
[98] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 172-173.
[99] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 168.
[100] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 174.

bağdaştırılmasının mümkün olmadığı açıktır. Ebû Ya'lâ'nın her defasında "Biz bunları akıl edemeyiz" şeklindeki vurgusunun da, İbnü'l-Cevzî'nin işaret ettiği üzere, ilmî bir temellendirmeden ziyade avamı tatmin etmeye yönelik bir söylem olmaktan öteye geçmediği anlaşılmaktadır.

Kadı Ebû Ya'lâ, eserinde Allah'a insanî bir sûret atfeden rivayetleri zikrettikten sonra, metnin ilerleyen safhalarında sanki bu kanaatini güçlendirmek istercesine, insansı uzuvların Allah'a nispet edildiği rivayetleri teker teker ve ardışık bir şekilde nakletmektedir ki bunların çoğu zayıf ya da uydurmadır. Öte yandan bu türden bazı sahih hadisler bulunsa da bu rivayetlerin yan yana ve bağlamsız olarak sıralanması, ilahî zat ve sıfatlar bakımından teşbih çağrışımı doğurabileceği için eleştirilmiştir. Selef metoduna değinen Fahrüddîn er-Râzî, böyle bir sunuşun okuyucuda Allah'ın insan sûretinde olduğuna dair yanıltıcı bir izlenim oluşturabileceğini vurgulamış; dolayısıyla bu nevi ifadelerin dilsel başka türevlerinin bile kullanılamayacağını, sadece yer aldıkları metin bağlamı içinde zikredilmeleri gerektiğini belirtmiştir.[101]

Bu bağlamda Ebû Ya'lâ'nın zikrettiği rivayetlerin tamamına yer vermek, bir makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle bazı örneklerle yetinilerek onun bu konudaki yaklaşımı ortaya konmuştur. Allah'a insansı uzuvların nispet edildiği bazı rivayetlere, O'nun arş ile ilişkisi bağlamında yukarıda temas edilmişti. Bu rivayetlere göre Allah'ın iki eli, iki bacağı ve sırtı bulunmaktadır. Buna ilaveten Ebû Ya'lâ, Allah'ın sol elinin de olduğunu,[102] kol ve göğsün ilâhî zâta ait sıfatlar kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmekte; meleklerin Allah'ın kollarının ve göğsünün nurundan yaratıldığını ise bir takım uydurma rivayetlere dayandırmaktadır.[103] Yine Allah'ın Hz. Dâvûd'un yaptığı bir hatayı sağ elinin başparmağıyla sildiğini belirten bir rivayetten hareketle Allah için başparmak;[104] başka rivayetlere dayanarak da işaret, orta[105] ve serçe[106] parmaklarının bulunduğunu iddia etmektedir. Daha da ileri giderek, Allah'ın kıyamet günü Kur'an'ı kendi ağzıyla okuyacağına dair bir rivayetle O'na ağız nispetinde bulunmakta;[107] Yüce Allah'ın azı dişleri ve küçük dili görünecek şekilde yüksek sesle güleceğini ifade eden diğer mevzû rivayetlerle de O'na dişler ve küçük dil izafe etmektedir.[108]

---

[101] Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Te'sîsü't-takdîs*, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerkâvî (Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh, 2011), 223.
[102] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 374.
[103] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 264.
[104] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 251.
[105] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 362.
[106] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 379-382.
[107] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 431.
[108] Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât*, 255-256.

Yukarıda Ebû Ya'lâ'dan aktarılan rivayetler ve bunlardan hareketle geliştirilen yorumlar, onun ilâhî zât ve sıfatlar meselesinde benimsediği yöntemin, tenzih ilkesini muhafaza etmekten ziyade zahirî kabule dayalı tecsîm ve teşbihçi bir söyleme kapı araladığını göstermektedir. Zira Allah'a insan sûreti, insansı uzuvlar ve beşerî fiiller nispet eden rivayetlerin herhangi bir ayıklama ve bağlamsal sınırlama yapılmaksızın delil olarak kullanılması, ilâhî hakikatin beşerî tasavvurlar çerçevesinde kavranmasına yol açmaktadır. Bu durum, "bilâ keyf" vurgusunun işlevsel bir ilke olmaktan çıkarak, literal kabulleri koruyan bir retorik zemine dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Öte yandan onun ilâhî zât tasavvurunu inşa ederken muhaliflerini zındıklık ve bid'atla itham eden sert söylemi de rivayet malzemesini polemik ve kimlik belirleyici bir araç olarak kullandığı izlenimini vermektedir.

Sonuç

Hanbelî gelenek içerisinde ilâhî zât ve sıfatlar meselesinde ortaya çıkan teşbih ve tecsîm tartışmalarının, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen selefî tutum ile onun vefatından sonra mezhep çevresinde dolaşıma giren rivayet merkezli yorumlar arasında belirgin bir ayrışmanın olduğu anlaşılmaktadır. Selef âlimlerinin, sıfatlara dair nasları kabul etmekle birlikte Allah Teâlâ'yı yaratılmışların vasıflarından mutlak surette tenzih etmeyi esas alan ihtiyatlı bir yaklaşımı benimsedikleri; buna karşılık sonraki süreçte, özellikle rivayet geleneği üzerinden şekillenen bazı okumaların, bu tenzih ilkesini zedeleyebilecek yorumlara kapı araladığı görülmektedir. Bu bağlamda Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *İbtâlü't-teʾvîlât* adlı eseri, Hanbelî gelenek içerisindeki söz konusu yönelimin en belirgin ve sistematik örneklerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Ebû Ya'lâ, ilâhî sıfatlar konusunda te'vili reddetme iddiasıyla hareket etmiş; ancak bu tutumunu temellendirirken zayıf ve mevzû rivayetleri ayıklayıcı bir tenkit süzgecinden geçirmeksizin delil olarak kullanmıştır. Özellikle Allah'ın arş ile ilişkisi, istivâ, nüzûl, Hz. Peygamber'in Allah ile birlikte arşa oturması ve ilâhî zâta insansı sûret ve uzuvlar nispet eden rivayetler, onun literalist yaklaşımının sınırlarını açık biçimde ortaya koymaktadır.

Ebû Ya'lâ'nın yöntemi, zahirî kabule yaptığı vurguyla "bilâ keyf" ve "lâ yu'kal" ilkelerini sıkça tekrar etmekle birlikte, aktardığı rivayetlerin içerdiği cismanî ve beşerî tasvirleri sınırlandıracak tutarlı bir metodolojik çerçeve sunamamaktadır. Bu durum, "bilâ keyf" ve "lâ yu'kal" söyleminin, ilâhî zâtı tenzih eden temel bir ilke olmaktan ziyade, literal kabulleri muhafaza eden bir savunma aracına dönüştüğü izlenimini doğurmaktadır. Nitekim Allah'a insan sûreti, uzuvlar ve beşerî fiiller nispet eden anlatıların art arda ve zâhirî anlamları savunularak sunulması, okuyucunun zihninde kaçınılmaz olarak teşbih çağrışımı oluşturmaktadır. Öte yandan Ebû Ya'lâ'nın, bu rivayetleri reddedenleri bid'at, zındıklık ve Cehmiyye ile itham eden sert söylemi, meselenin ilmî bir ihtilaftan ziyade mezhebî sınırların rivayetler üzerinden tahkim edildiği polemikçi bir zemine kaydığını göstermektedir. Bu

itibarla *İbtâlü't-te'vîlât* adlı eseri, Ahmed b. Hanbel'in selef metodunun tabiî ve zorunlu bir devamı olarak değil; Hanbelî gelenek içerisinde rivayet merkezli, zahirî ve polemikçi bir okuma tarzının bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür.

Kaynakça

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Ebû Abdillah Adil. Beyrut: Dâru'l-Lü'lüe, 2020.

Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.

Aslan, İbrahim. "el-Usulü'l-Hamse'nin Hanbeli Yorumu Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (Nisan 2012), 55-83.

Baran, İlhan. *Büyük Selçuklu ve Eyyûbîler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.

Bayram, İbrahim. "Ebu Ya'lâ el-Ferrâ'nın Bilgi Teorisi". *e-makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Güz 2016), 233-269.

Buharî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire el-Cü'fî. *Sahîhu'l-Buharî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır. 9 Cilt. Mısır: Dâru Tavki'n-Necât, 1311.

Çınar, Bayram. "Ashâbu'l-Hadis'in Allah'ı Tenzih Anlayışı Olarak Bilâ Keyf". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/12 (2022), 37-62.

Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. el-Ferrâ. *İbtâlü't-te'vîlât li ahbâri's-sıfât*. thk. Ebû Abdillah Muhammed b. Hamd. Kuveyt: Girâs li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2013.

Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. el-Ferrâ. *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*. thk. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1974.

Elbânî, Muhammed Nâsırüddin. *Silsiletü ehâdîsi'd-da'îfe*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1992.

Eraslan, Yunus. "Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları". *Kader* 20/1 (2022), 134-159.

Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Ebû Abdullah el-Adil. Cidde: Dâru'l-Evrâki's-Sekâfiyye, 2018.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî. *Tebyînü kezibi'l-müfterî fîmâ nüsibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1399.

İbn Battâ, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbânetü'l-kübrâ*. thk. Âdil b. Abdullah. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Menheci'l-Evvel, 1436.

İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-Henâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymin. 3 Cilt. Riyad: el-Emânetü'l-'Amme, 1419.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfehânî. *Te'vîlü'l-ahbâri'l-müteşâbih/Müşkilü'l-hadîs*. thk. Daniel Gimaret. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Frensî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti bi Dımaşk, 2003.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 2002.

İbn Hâmid, Ebû Abdillah Hasan b. Hâmid el-Verrâk el-Bağdâdî el-Hanbelî. *Tehzîbü'l-ecvibe*. thk. Abdulaziz b. Muhammed. Medine: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1425.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî. *Zemmü't-te'vîl*. thk. Bedir b. Abdillah el-Bedir. Şarika: Dâru'l-Feth, 1994.

İbn Teymiye, Ebü'l-Abbâs Takiyüddin Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselâm. *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmiatü İmam Muhammed, 1991.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillah b. Muhammed el-Meâfirî. *el-'Avâsım mine'l-kavâsım*. thk. Ammâr Tâlibî. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî târihi'l-mulûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mustafa Abdulkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Def'u şübheti't-teşbîh*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü'l-Kerem eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Şeyh Halil Me'mun. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2002.

İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtakadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV, 2016.

İğde, Muhyettin "Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in es-Sünne Adlı Eseri Ekseninde Hanbelilerin Ebu Hanife Tasavvuru". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 2/90-98. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.

İşcan, Zeki. *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 5. Basım, 2014.

Kıyak, Abdulkadir - Karakurt, Serhat. "Antropomorfik Düşünce ve Yahudilik". *İslami Araştırmalar Dergisi* 34/2 (2024), 209-222.

Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.

Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*. Ankara: Ankara Okulu, 2011.

Koç, İsa. "Berbehârî ve Şerhu's-Sünne Adlı Eserindeki Haşvî Temâyül". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2017), 91-112.

Koç, İsa. *Hanbelî Literatürün İslam Mezhepleri Tarihindeki Kaynakları Geleneğindeki Yeri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2024.

Koç, İsa. *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.

Köse, Saffet. "İbn Battâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/358-359. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Lenz. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2002.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Te'sîsü't-takdîs*. thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerkâvî. Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh, 2011.

Sekâr, Suheyb Mahmud. *et-Tecsîm fi'l-fikri'l-islâmî*. Kuveyt: Âfâk li'n-Neşr, 2015.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Arş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/406-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *el-'Uluv li'l-'Aliyyi'l-Gaffâr fî idâhi sahîhi'l-ahbâri ve sakîmihâ*. thk. Ebû Muhammed Eşref. Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1995.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnavut - Muhammed Naim el-'Arkûsî. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Geleneksel Ahlak Ekolünde Günah ve Bağımlılık

Sin and Addiction in the Traditional Moral School

Mehmet ÇETİNKAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversite, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı

Asst. Prof., Mardin Artuklu University, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Sufism

e-posta: mehmetcetinkaya@artuklu.edu.tr

Orcid: 0000-0003-2943-3494

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24.05.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Çetinkaya, Mehmet "Geleneksel Ahlak Ekolünde Günah ve Bağımlılık". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 460-488. DOI: 10.34085/buifd.1867323

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

İslam ahlak düşüncesi geniş bir literatüre sahip olup kendi içinde ekollere ayrılmaktadır. Bu çalışma, İslam düşünce geleneğinde üç ahlak ekolünden biri olan "geleneksel-dinî ahlak" ekolünün, günah olgusu ve alışkanlık haline gelen kötü fiiller bağlamında, bağımlılıktan kurtuluş süreçlerine dair sunduğu perspektifi incelemeyi amaçlamaktadır. Günümüzde bağımlılıkların artması, seküler terapi modellerinin yetersiz kalması din ve maneviyat temelindeki yaklaşımlara olan ihtiyacı artırmıştır. Bu durum, geleneksel İslâm ahlak kaynaklarının bağımlılıktan kurtulma süreçlerine dair sunduğu çözüm önerilerinin yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, Hâris el-Muhâsibî, Mâverdî, İbn Hazm, Gazzâlî ve İbnü'l-Cevzî gibi geleneksel ahlak düşünürlerinin temel eserleri tahlil edilmiştir. Söz konusu ekole mensup müellifler günah ve bağımlılığı ekseriyetle, Kur'anî bir kavram olan "hevâ" ekseninde tanımlamışlardır. Söz konusu görüşlere göre günahlardan ve kötü alışkanlıklardan kurtuluşun yolu ferdi çabaya dayanır. Bu süreçte nefis muhasebesi, riyazet, tetikleyici unsurlardan kaçınma, dua, havf ve reca, duyguların terbiyesi ve nihâyet Allah'ın yardımına sığınma öne çıkan başlıca yöntemlerdir. Geleneksel literatürün modern anlamda sistematik bir bağımlılık tedavi protokolü sunmadığı açıktır; ancak dinî duygunun sağladığı anlam, motivasyon ve metanetin, özellikle nüksleri önlemede günümüz terapileri için tamamlayıcı ve güçlü bir psiko-manevi destek sunma potansiyeli taşıdığı gözlemlenmiştir. Sonuç olarak geleneksel-dini ekol, bağımlılıktan kurtuluş sürecini salt bilişsel bir çaba olarak değil, irade terbiyesi ve ilahî yardımın bütünleştiği manevi bir süreç olarak ele almaktadır. Buna göre dinî ahlak yaklaşımının sağladığı pratiklerle birlikte manevi motivasyonun, bağımlılık ve nüks arasında bocalayan bireyler için halen geçerli ve etkili bir kurtuluş yolu sunma potansiyeline sahip olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimler: İslam Mezhepleri, İslam Ahlakı, Geleneksel Ahlak, Bağımlılık, Hevâ, Dinî Tedavi.

Abstract

Islamic moral thought has a vast literature and is divided into schools. This study aims to examine how the school called "traditional-religious morality" in the tradition of Islamic thought offers a perspective and prescription for the process of recovery from addiction through the phenomenon of sin/evilness and the bad deeds that one is addicted to. Today, the increase in addictions and the inadequacy of secular therapy models have increased the need for religious and spiritual-based approaches. This situation necessitates a reevaluation of the solutions offered by traditional Islamic ethical sources on addiction recovery processes. In this context, the main works of traditional moral thinkers such as al-Hāris al-Muhāsibī, al-Māwardī, Ibn Hazm, al-Ghazālī and Ibn al-Jawzī are analyzed. According to these views, the way out of sins and bad habits is based on individual will and effort. In this process, self-examination, asceticism, avoidance of triggers, prayer, fear and hope, discipline of emotions, and finally seeking God's help are the main methods. It is concluded that the meaning, motivation and fortitude provided by religious emotion has the potential to provide a complementary and powerful psycho-spiritual support for today's therapies, especially in preventing relapses. In short, according to the traditional-religious school, recovery from addiction can only be possible through a strong religious feeling, willpower training (riyāzah) and finally with the help of God, not through purely rational or secular methods. Accordingly, spiritual motivation, together with the practices provided by the religious ethical approach, is still considered to have the potential to offer a valid and effective way of salvation for individuals floundering between addiction and relapse.

Keywords: Islamic Sects, Islamic ethics, Traditional Ethics, Addiction, Desire, Religious Treatment.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca bireysel ve toplumsal huzuru tehdit eden problemlerin başında insanın kendi doğasına ve yaratılış gayesine yabancılaşması gelmektedir. Günümüzde bu yabancılaşmanın en somut tezahürlerinden biri bağımlılık olgusudur. Bağımlılık, günümüzün en önemli psikolojik ve sosyal sorunlarından biri olup küresel bir halk sağlığı sorunu hâline gelmiştir. Modern dönemde teknolojinin gelişmesi ve yaşam standartlarının dönüşmesiyle birlikte bağımlılık türleri giderek çeşitlenmekte, yaygınlık oranları ise artmaya devam etmektedir. Günümüzde pek çok insan, kumar, kompülsif cinsel davranış, kronik dürtüsel alışveriş, işkoliklik, aşırı fiziksel egzersiz, tehlike arama uğraşları, sosyal medya bağımlılığı, sigara, alkol, kokain ve diğer uyuşturucu maddeler gibi çok çeşitli bağımlılık türlerinin pençesinde mücadele etmektedir.[1] Son dönem araştırmaları, giderek yaygınlaşan dijital bağımlılığın özellikle fiziksel gelişim çağındaki ergenlerin beyin yapısı ve işlevselliği üzerindeki olumsuz etkilerini ortaya koymaktadır.[2] Bağımlılığa ilişkin istatistikler ve raporlar ise sorunun boyutlarını ve oluşturduğu potansiyel riskleri gözler önüne sermektedir.[3]

Modern tıp ve psikoloji, bağımlılığı karmaşık bir beyin hastalığı olarak tanımlayıp binden fazla terapi çeşidi geliştirmiş olsa da mevcut veriler sorunun artarak devam ettiğini göstermektedir. Bağımlılıkla mücadelede daha çok seküler psikiyatrik ve klinik yaklaşımlar öne çıkmakta; ancak sorunun büyüyerek daha karmaşık hâle gelmesi yeni arayışları beraberinde getirmektedir. Buna karşılık Batı'da da son zamanlarda bağımlılıkları iyileştirme çalışmalarında din ve maneviyat temelli yaklaşımlar artış göstermiştir.[4] Ülkemizde de bağımlılıklarla ilgili inanç odaklı yaklaşımda dair nitel çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır.[5] Bu bağlamda İslam'ın insan psikolojisi ve nefsin zayıf yönlerine dair geliştirdiği çözüm önerileri, modern insan için yeni bir imkân olarak değerlendirilebilir. Nitekim İslam ahlak bilgeliğinin bağımlılıkla mücadelede önleyici ve tedavi edici bir strateji barındırdığı modern çalışmalarda da ifade edilmeye başlanmıştır. [6]

İslam ahlak düşüncesi, tekdüze bir yapı arz etmeyip tarihsel süreçte farklı yöntem ve önceliklere sahip ekoller barındırmaktadır. Literatürdeki genel tasnife göre bu ekoller, naslara dayalı "Geleneksel-Dinî Ekol", antik felsefe mirasıyla harmanlanmış "Felsefî Ekol" ve sezgi/keşif temelli "Tasavvufî Ekol" şeklinde sınıflandırılabilir. Günümüzde ahlak ekollerine

[1] Gabor Maté, *Dağınık Zihinler*, çev. Engin Süren (İstanbul: Hep Kitap, 2022), 298.
[2] Konuyla ilgili olarak bk. Keya Ding vd., "The Effects of Digital Addiction on Brain Function and Structure of Children and Adolescents: A Scoping Review", *Healthcare* 12/1 (20 Aralık 2023), 15.
[3] bk. *Türkiye Uyuşturucu Raporu 2025*, 62 (Emniyet Genel Müdürlüğü Narkotik Suçlarla Mücadele Başkanlığı, 2025).
[4] bk. Maté, *Dağınık Zihinler*, 295; "How to Overcome Addiction through Faith: Ibn Al-Qayyim's Rehabilitation Program", *Yaqeen Institute for Islamic Research* (Erişim 24 Ekim 2025).
[5] bk. Zahir Kızmaz - Muhammet Çevik, "Madde Bağımlılığıyla Mücadelede İnanç Odaklı Yaklaşım: Kardelen Rehabilitasyon Merkezi Örneği", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/2 (2016), 313-335.
[6] "How to Overcome Addiction through Faith: Ibn Al-Qayyim's Rehabilitation Program", *Yaqeen Institute for Islamic Research* (Erişim 24 Ekim 2025).

dair eserlerde, felsefî ekolden ayrılan yönleri ve kendine has dinamikleri sebebiyle Kelamî ahlak ekolü de bağımsız bir disiplin olarak ele alınmaktadır. Örneğin Macit Fahri; İslam ahlak düşüncesini nassî, kelamî, felsefî ve dinî ahlak olmak üzere dört temel bölümde tasnif etmiştir.[7] Her ne kadar İslam ahlak düşüncesindeki bu ekoller, felsefî ahlakın da temeli olan nefsin üç temel gücü (akıl, öfke ve şehvet/arzu) ve bunların dengelenmesi nazariyesini[8] prensipte kabul etseler de[9] yöntem ve kaynakları bakımından birbirlerinden ayrışırlar.

Buna karşın geleneksel dinî ekol, doğrudan Kur'an ve Sünnet'i merkeze alarak ahlaki davranışları ve ruhsal hastalıkları nasların rehberliğinde tahlil etmeye yönelmiştir. Bu ekol; ayet, hadis, sahabe kavli ve selef sözlerini en yoğun şekilde referans almasıyla dikkat çekmektedir. Özellikle hadis külliyatı içinde yer alan *Kitâbü'z-zühd*, *Rekâik* ve *Kitâbü'l-edeb* gibi bölümlerde geçen rivayetleri ahlak teorisinin temeli sayan bu yaklaşım, ahlakî çerçeveyi sistematik veya felsefî bir teoriden ziyade pratik ve sade bir yöntemle tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu ekolün temsilcileri; iman, itaat, takva, hevâ, vera, havf ve recâ gibi Kur'anî kavramları insan nefsi bağlamında yorumlamak suretiyle özgün bir ahlak inşasına yönelmişlerdir.

Mevcut akademik araştırmalar bağımlılık konusunu genellikle günümüz psikolojik perspektifleriyle sınırlı tutarken, insan doğası ve nefsin ıslahı üzerine zengin bir birikime sahip olan "Geleneksel-Dinî Ekol"ün bu soruna sunduğu teorik ve pratik çözümler yeterince incelenmemiştir. Bu araştırmanın temel öngörüsü, geleneksel dinî ahlak literatürünün modern bağımlılıkla mücadelede dinî duygunun motivasyon gücüne dayalı, günümüz için anlamlı ve uygulanabilir psiko-manevi içgörüler barındırdığıdır. Bu çerçevede, İslam ahlak literatüründeki geleneksel dinî ahlak anlayışının bağımlılık yapan alışkanlıklardan kurtulmaya dair sunduğu çözüm önerilerinin günümüzdeki geçerliliği ve bu süreçte göz ardı edilen hususların belirlenmesi, çalışmanın temel konusunu oluşturmaktadır.

Bu çalışma, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Mâverdî (ö. 450/1058), İbn Hazm (ö. 456/1064), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi klasik dönem ahlak düşünürlerinin görüşlerini merkeze almaktadır. Bu kapsamda, söz konusu isimlerin günah ve bağımlılık olgularına yaklaşımları ile önerdikleri çözüm yollarının tahlil edilmesi ve bu yöntemlerin günümüz bağımlılık tedavi protokolleriyle karşılaştırılması hedeflenmektedir. Böylelikle çalışma, İslam ahlak bilgeliğinin güncel bir krize hitap etme potansiyelini ortaya koyması bakımından literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

1. Geleneksel Dini Ahlakta Hevâ ve Bağımlılık

[7] Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 7-9.
[8] İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. Fatih Toktaş (Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 88.
[9] İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsi*, 88.

Geleneksel ahlak literatüründe "hevâ", merkezi bir öneme sahiptir. Hevâ sözlükte istek, arzu, heves, meyil anlamlarına gelir.[10] İnsanın bir şeye şehvetle meyletmesi için kullanıldığı gibi şehvete meyleden gönül için de hevâ denilmiştir.[11] Terim olarak hevâ, insan fiillerindeki kötü davranış ve günahların kaynağı olan içsel, nefsî kuvvedir.

Hevâ Kur'anî bir kavram olarak olumsuz anlamda 10 âyette müfred, 17 âyette çoğul (*ehvâ*) olarak geçmektedir. Kur'an'da hevâya uyma ağır bir dille tenkit edilmiştir. (اَفَرَاَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰيهُ) *"Nefsinin kötü arzularını kendine tanrı edinen kimseyi gördün mü?"*[12] ayetinde nefsine esir olan kişi "*hevâsını ilah edinen*"[13] kimse olarak tanıtılmıştır. Bir diğer âyette **"***Hevâya uyma, sonra seni Allah'ın yolundan saptırır"*[14] buyurulmaktadır. Kur'an'da ilmiyle amel etmeyen, bilgisini şahsi menfaatlerine feda eden ve tefsirlerde Bel'am olarak zikredilen kişi için şeytanın takipçisine dönüşüp hevâsının peşine düştüğü **(**وَاتَّبَعَ هَوٰيهُ**)**[15] bildirilmiştir. Yine Kur'an Hz. Peygamber için **(**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى**)** "*O hevâsına göre konuşmaz,*"[16] buyurarak onu hevâya uymaktan tenzih etmektedir. Kur'an'a dayanan İslam ahlak anlayışına göre iyi bir insan ve Müslüman olmanın yolu hevâya uymamaktan geçmekte (فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوٰى) "*hevânıza uymayın*"[17] emri bunu açıkça ortaya koymaktadır. Hevâlarına uyanlara uymak dahi Allah'ın yolundan çıkma ve sapma sebebi olarak görülmüştür.[18] Hevânın esaretinden kurtulmanın "asıl özgürlük" sayılması, bütün İslâm ahlâkçılarının ortak görüşüdür.[19]

Kur'an'ın çizdiği çerçevenin ardından klasik dönem İslâm literatürüne bakıldığında, "hevâ" kavramının hem itikadî hem de ahlakî boyutlarıyla derinlemesine incelendiği görülür. Ehl-i hevâ, hevâperest; nefsinin arzularına düşkün olanlardır.[20] İtikadî bağlamda kullanılan "ehlü'l-ehvâ" tabiri, din ve mezhepler tarihinde beşerî görüşe dayanan semavi olmayan din ve inanışları ifade eder.[21] Ahlak düşünürleri ise hevâyı, iradenin zayıflaması ve nefsin arzularına ölçüsüzce boyun eğilmesi ekseninde ele almıştır. Örneğin İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-Hevâ* adlı eserinde hevâ meylinin esasen insanın yeme, içme ve neslini sürdürme gibi temel ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için yaratıldığını, dolayısıyla özünde kötü olmadığını belirtir. Ancak ona göre insanların çoğu fayda sınırında duramayıp hevâlarına uyarak haddi aştıkları

[10] İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, ed. Kerim Can Bayar (Kubbealtı Neşriyat, 2010), 499.
[11] Râgıb İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü* 3, çev. Mehmet Yolcu - Abdulbaki Güneş (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 1126.
[12] el-Câsiye (45/23)
[13] bk. el-Furkân (25/43); el-Câsiye (45/23)
[14] Sâd (38/26)
[15] A'raf (7/176)
[16] en-Necm (52/3)
[17] en-Nisâ (4/135)
[18] el-Mâide (5/77)
[19] Mustafa Çağrıcı, "Hevâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/276.
[20] Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, 499.
[21] Mehmet Çetinkaya, *İslam Mezhepleri ve Günümüz Fırkaları*, ed. Nesim Aytepe (Ankara: İlahiyat Kitap, 2026), 19.

için bu meyil manevi bir esarete ve zarara dönüşmektedir.[22] Bu bağlamda ahlak literatürünün ortak tezi, insanın helake sürüklenmemesi için hevânın mutlak surette akıl ve manevi terbiye (riyâzet) yoluyla kontrol altına alınması gerektiğidir.

İslam ahlak literatüründe, modern anlamıyla "bağımlılık" başlığı altında müstakil eserlere rastlanmaz. Bağımlılıklar, günahlar ve kötü huylar bağlamında değerlendirilmiştir. Ahlak kitaplarında nefs, hevâ, ruh ve kalbin mahiyeti gibi unsurların yanı sıra kibir, ucub, mide ve ferç şehvetleri, öfke ve dünyaya aşırı bağlanma gibi kötü huylar ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Bu eserlerde, iyi hasletlerin geliştirilmesi ve kötü alışkanlıkların (*i'tiyâd*) terk edilmesi hem teorik açıklamalarla hem de riyâzet ve mücâhede gibi pratik terbiye yöntemleriyle desteklenmiştir.

Bağımlılık her ne kadar modern dönemde kavramsallaştırılmış bir olgu olsa da bağımlılık benzeri patolojik yönelimlerin farklı dönemlerde var olduğu görülmektedir. İçki ve kumar gibi süreklilik, alışkanlık ve irade zayıflığı doğurabilen davranışlar, tarih boyunca Müslüman toplumlar da dâhil olmak üzere pek çok toplumda görülegelmiştir. Nitekim içki içme alışkanlığı, bu tür süreklilik arz eden davranışların en eski örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Erken dönem İslam eserlerinde bağımlılık, bir ifrat (aşırılık) olarak nitelendirilmiştir.[23] O dönemlerin problemi olarak da en çok içki ve kumar bağımlılığı üzerinde durulmuştur. Arapça'da "معاقرة الخمر" deyimi sürekli içmek anlamına gelir[24] ve bugünkü anlamda bağımlılık davranışına yakın bir süreklilik ve ısrar hâlini ifade eder. Bu deyim, içmeye alışıp bunda ısrar etmeyi anlatır. Bu mana, 'havuzun kenarı' anlamına gelen "عُقر الحَوْض" ifadesinden alınmıştır. İçki içen kişi, susamış develerin dinlene dinlene su içmelerine benzetilmiştir.[25] Hatta içkiler içme zamanına göre de isimlendirilmiştir. Buna göre sabah içkisi **(**صبوح**)** sabuh, akşam içkisi **(**غبوق**)** ğabuk'tur.[26]

Ahlak ve tıp kitaplarında dönem kültürüne göre başka bağımlılıklardan da bahsedilir. Örneğin Ebû Bekir Râzî (ö. 313/925) güzel koku (*itriyât*) koklama bağımlılığının doğum yapmayı zorlaştırdığını,[27] cima bağımlılığının gözlere zarar verdiğini ve beli zayıflattığını,[28]

[22] Cemaleddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zemmu'l-hevâ*, ed. Mustafa Abdülvâhid (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1963), 12.
[23] Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, ed. Heysem Halife al-Ṭu'aymī (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005), 175.
[24] Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî Herevî, *Tezhîbu'l-luğa*, ed. Muhammed Avad Murib (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2001), 1/148.
[25] Herevî, *Tezhîbu'l-luğa*, 1/148.
[26] Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 175.
[27] Ebu Bekir Muḥammed ibn Zekeriyya er-Râzî, *el-Hâvî fi't-tıb* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2002), 3/187.
[28] Râzî, *el-Hâvî fi't-tıb*, 3/369.

soğuk su içme alışkanlığının ise cimayı ve meniyi azalttığını belirtir.[29] Keza güvercin besleme alışkanlığı ve bunun zararları üzerinde de durulur.[30]

Klasik kitaplarda bahsi geçen bir diğer alışkanlık, et yeme bağımlılığıdır. Hz. Ömer devamlı et yemeyi sakıncalı bulmuş ve ashabına bu alışkanlıktan sakınmalarını tavsiye etmiştir. Bu alışkanlığın zararını içki bağımlılığına benzetmesi, her iki durumda da aşırılık, fazla harcama ve ahlaki bozulma ihtimalinin bulunmasıyla ilişkilidir.[31] Bahsi geçen bir diğer bağımlılık sihirdir. Hadis rivayetine göre cennete giremeyecek dört kişiden ikisi içki ve **(** مدمن سحر**)** sihir bağımlısıdır.[32] Gazzâlî'nin *İhyâ* isimli eserinde geçen bir hadiste cennet giremeyecek sekiz kişi sayılırken içki bağımlısıyla beraber zinayı alışkanlık yapmak **(**مصر على الزنا**)** da listeye dahil edilir.[33]

İslâm ahlak düşüncesinde günah, yalnızca ilahî bir emre muhalefet olarak değil, aynı zamanda insanın idrak ve anlama kabiliyetine zarar veren manevi bir zehir olarak da değerlendirilir. Nitekim "*Kim bir günah işlerse, ondan bir akıl (nuru) ayrılır ve bir daha da ona geri dönmez*"[34] **(**من قارف ذنباً فارقه عقل لا يعود إليه أبدا**)** hadis rivayeti, günahın kişinin hakikati görme yetisini körelten boyutuna işaret etmektedir. Her günah, kalpte "*kara bir iz*" bırakarak onu hakikatten uzaklaştırır. Kur'an-ı Kerim'de, işlenen günahların zamanla kalpleri kaplayıp paslandırdığı ifade edilmektedir.[35] Hasan el-Basrî bu pası (rân) devamlı günah işlemeye bağlayarak bunun kalbin ölümü olduğunu söylemiştir. Kalpte oluşan bu pasın ve katılaşmanın başlıca çaresi oruç tutmaktır. Eğer oruca rağmen kalp katılığı giderilemiyorsa, bu aşamada riyazete başvurulması ve yeme-içmenin asgari düzeye indirilmesi gerekir.[36] Kur'an'da bir kötülükten sonra bir iyilik yapma emri,[37] o kötülüğün kalpte bıraktığı pası, kara dumanı temizlemek içindir. Buna göre salih ameller, kalp pasını temizleyen bir ciladır.

Bir bağımlılığa (*ibtilâ*) düşme, temel olarak hevânın (nefsî arzuların) akla galip gelmesinin bir sonucudur.[38] İradenin bu şekilde zayıflaması, bireyi kısır bir döngüye sokar. Nitekim günahta ısrarla bağlantılı olarak zikredilen "lanet" kavramı; sadece fiziki bir ceza, yüzde kararma veya malda eksilme anlamına gelmez; asıl lânet, kişinin bir günahtan

[29] Râzî, *el-Hâvî fi't-tıb*, 3/371.
[30] Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn Beyhakî, *el-İman*, ed. Abdulali Abdulhamid (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd li-Neşr ve't-Tavzi, 2003), 8/480.
[31] Herevî, *Tezhîbu'l-luğa*, 10/320.
[32] Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Kurtubî İbn Abdilber, *Behcetü'l-mecâlis ve ünsü'l-mecâlis*, ts., 161.
[33] Ebu Hamid Huccetülislam Muhammed b Muhammed Gazzalî, *İhyāu ʿulumi'd'dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 3/155.
[34] Gazzalî, *İhyāu ʿulumi'd'dîn*, 3/13.
[35] el-Mutaffifîn (83/14).
[36] Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebü'l-Berekat en-Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefi: Medariku't-tenzil ve Hakaiku't-te'vîl*, ed. Yusuf Ali Bedevi (Beyrut: Daru Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/615.
[37] bk. er-Ra'd (13/22), Hûd (11/114), Fussilet (41/34), ez-Zümer (39/53).
[38] Ebu Abdullah Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmizî, *el-Aklu ve'l-hevâ*, ts., 1-2.

çıkamaması, her defasında aynı günaha veya ondan daha kötüsüne düşmesidir.[39] Bu yorum çerçevesinde lânet, bağımlılık benzeri bir manevî esaret olarak değerlendirilebilir. Nitekim her günah, başka bir günaha davetiye çıkarır ve katlanarak artar.[40] Bu çerçevede ahlak ekolleri, modern anlamdaki "bağımlılık" kavramını doğrudan ele almamakla birlikte bu olguyu, hevâya esaret, müptelâ olmak, illet, ifrat ve tefrit, alışkanlık (*ülfet*) kavramları bağlamında incelemişlerdir. Onlara göre temel sorun, nefsin arzularına (hevâ) aşırı düşkünlüğü ve iradenin zayıflamasıdır.

2. Günah ve Bağımlılığa Yönelik Yaklaşımlar ile Çözüm Önerileri

İslam ahlak kaynaklarında tevbe etmekle birlikte, bir günahtan veya bağımlılıktan kurtulma sürecine işaret eden pek çok kavram ve çözüm yolu yer almaktadır. Geleneksel ahlak literatüründe bağımlılık benzeri alışkanlıklardan kurtuluşun temel yolu nefis ve irade terbiyesi olarak görülmüştür. Nefis/irade terbiyesinin nasıl olacağı konusunda ise farklı anlayış ve metotlar vardır. Geleneksel ahlak anlayışına sahip Sünni ahlak kitapları bu konuda oldukça derin tahlillerle birlikte çözüm yolları da önermişlerdir. Bu süreç, kişinin hem aklını hem kalbini kullanarak nefsanî arzulardan uzaklaşmasını ve Allah'a yönelmesini zorunlu kılar. Dolayısıyla Müslüman ahlak anlayışında alışkanlık hâline gelmiş kötü bir fiili terk etme süreci, özü itibarıyla Allah'la bağlantılı, dinî bir süreçtir. İslam ahlak âlimlerinin düşüncesinde ahlak ve din, birbirinden ayrılmaz bir bütünlük oluşturur. İslam ahlak geleneğinde ahlakî terbiye büyük ölçüde dinî bir zemin üzerinde şekillenmiştir. Bu yaklaşımda, her türlü gelişmenin ve iradeye yönelik çalışmaların Allah'ın yardımıyla gerçekleştiği inancı hâkimdir. Nitekim çağımızın önemli ahlak felsefecilerinden Jules Payot da Avrupa'daki reform hareketlerinden önce dinin zihinler üzerinde tartışmasız bir hükümranlığa sahip olduğunu ve bu dönemde irade terbiyesi sorununun pek yaşanmadığını belirtir. Lakin reformdan sonra karakterleri eğiten Katolik Kilisesi'nin gücünün zayıflaması ve sekülerleşmeyle birlikte ahlaki/manevi dayanakların zayıfladığını ifade eder.[41]

Geleneksel ahlak anlayışında kalp, bağımlılığın (*ibtilâ*) merkezi olarak görülmüş; çözüm için de kalbin tasfiyesi (arındırma) merkeze alınmıştır. Bu tasfiye sürecinde riyâzet, azim, metanet, mücahede, muhasebe ve murakabe gibi kavramlarla ifade edilen, nefse karşı mukavemet gösterme becerisi ön plana çıkmaktadır. Azmin her kırılışında ise nefsi ceza ile korkutarak ve fiilen cezalandırarak yola devam etmek gerekmektedir.[42] Bu çerçevede geleneksel ahlakçıların konuya ilişkin görüşleri, aşağıda tarihî sıralama esas alınarak incelenmiştir.

[39] Gazzalî, *İhyāu ʿulumi'd'dîn*, 4/53.
[40] Gazzalî, *İhyāu ʿulumi'd'dîn*, 4/53.
[41] Jules Payot, *İrade Terbiyesi*, çev. Doğru Süleyman (İstanbul: Koridor, 2023), 13.
[42] Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 3/142,143.

2.1. Muhasibi'nin (ö. 243/857) Görüşü

İslam ahlak düşüncesinde "nefis muhasebesi" kavramını sistematik bir şekilde işleyerek bu alanda öncülük eden ilk isim Hâris el-Muhâsibî'dir. Ne var ki kendisinden sonra gelen ahlak düşünürleri onun açtığı yolu takip etmiş olsalar da onun nefis muhasebesinde ortaya koyduğu o derin tahlil ve yoğunlaşma düzeyini aynı kararlılıkla sürdürememişlerdir. Bu metodolojik farklılık, Muhâsibî'nin klasik dönem İslam ahlak psikolojisinde aşılması güç bir zirve olarak kalmasını sağlayan temel etken olmuştur.

Muhâsibî'ye göre nefsi ıslah etmenin yegâne yolu, kişinin Allah'ın kulu olduğu ve önünde ya ebedî azap ya da ebedî saadet yolunun bulunduğu hakikatini idrak etmesidir. Kişi, Rabbine itaate götüren yolun ilimden geçtiğini fark ederek emir ve yasaklara uygun bir şekilde amel etmeye yönelir.[43] Buna göre taat kurtuluş yoludur. Muhâsibî'nin kendi dilinden aktarmak gerekirse "ilim taate götüren rehberdir; taatin aslı vera', vera'nın aslı takvâ, takvânın aslı nefsi haps, nefsi hapsetmenin aslı ise havf ve recâdır."[44]

Muhâsibî'ye göre hevâ-i nefsi zayıflatmanın yolu nefis muhasebesinden geçer; bu muhasebe ise geçmiş günahları sürekli düşünmeyi gerektirir. İnsan günahlardan dolayı nasıl hesaba çekileceğini, sevaplardan mahrum kalmanın yol açtığı manevi kaybı ve ahirette şiddetli azaba uğrama ihtimalini zihninde sürekli canlandırmalıdır. Bunun için sık sık tevbeye ve azme müracaat etmek icap eder. Ayrıca gelecekten endişe etmek (خَوْفٌ) da önemli bir manevi motivasyon kaynağıdır.[45] Muhâsibî'nin bu yaklaşımı, Jules Payot'nun derin düşünme ve fikirlerin irade üzerindeki rolüne dair teorisiyle önemli bir paralellik arz etmektedir. Payot, irade terbiyesinde belirli fikirlerin zihinde canlı ve sürekli tutulmasının, eyleme geçişte belirleyici bir güce sahip olduğunu savunur.[46] Muhâsibî de benzer şekilde, geçmiş günahları, hesap gününü ve azabı sürekli düşünmenin nefsi zayıflatıcı bir tesir icra ettiğini ileri sürer. Her iki düşünürde de ortak olan esas, soyut bir irade çağrısından ziyade, zihinde canlı tutulan belirli fikir ve tasavvurların duyguları harekete geçirerek iradeyi fiilen beslemesi ve yönlendirmesidir. Payot bu süreci seküler bir çerçevede ele alırken, Muhâsibî aynı mekanizmayı dinî bir temele, yani uhrevî hesap ve azap tasavvuruna dayandırmaktadır.

Muhâsibî'ye göre insanı günahlardan koruyan temel saik havf ve recâ (korku ve ümit) duygusudur.[47] Havf ve recâ duygusu ise ancak mükafat ve cezanın büyüklüğünü hakkıyla kavramakla hâsıl olur. Söz konusu büyüklük algısı; ilahî azabın şiddetini tefekkür ederek korkuyu canlı tutmak ve vaat edilen yüksek sevaplara rağbet ederek ümidi canlı tutmakla mümkün hale gelir. Nitekim havf duygusu kötü akıbeti ve cezayı tahayyül etmekle, recâ ise

[43] Muhâsibî, *er-Ri'aye*, 1/55.
[44] Muhâsibî, *er-Ri'aye*, 1/55.
[45] Hâris Muhâsibî, *er-Ri'aye li Hukukillah (Kalb Hayatı)*, ed. Abdulhakim Yüce (İstanbul: Işık Yayınları, 2005), 2/328.
[46] bk. Payot, *İrade Terbiyesi*, 65-72, 131-137.
[47] Muhâsibî, *er-Ri'aye*, 1/70.

büyük mükafat, taltif, ikram ve cennet nimetlerini tasavvur etmekle oluşur. Havf duygusuna ulaşmak sonunu (akibeti, ahireti) düşünmekle elde edilir. "Zira gayb gözle görülmez. Ancak gerçek bir inanç çerçevesinde kalp gözüyle görülür."[48] Bu tahayyül ve tefekkür süreci, zihin üzerindeki gaflet perdesini aralayarak kalbin zikirle uyanmasını sağlar. "Allah, nefsimizi korkutmamız için, bizi azabıyla korkutmakta, nefsimize ümit vermemiz için de bizi ümitlendirmektedir."[49]

Muhâsibî, ahireti ve azabı tefekkür etmenin insan nefsine ağır geldiğini kabul etmekle birlikte, bu zihinsel çabanın kararlılıkla sürdürülmesi gerektiğini şöyle kaydeder: "Azabı düşünmek seni sıkıyorsa, ya azaba girmek seni ne hâle getirir? Hâlbuki [onu] düşünmek, içine girmekten daha kolaydır. Öyle ise azabı hatırlamaya katlan ki ebedî olarak içine girmeyesin!"[1] Müellifin bu yaklaşımından anlaşılacağı üzere onun ahlak teorisinde asıl *cehd* (gayret), nefsi İlahî rızaya aykırı unsurlardan titizlikle alıkoymak ve hayatı bütünüyle Allah'ın hoşnutluğuna göre şekillendirebilmektir.

Muhâsibî, ahireti ve azabı tefekkür etmenin insan nefsine ağır geldiğini kabul etmekle birlikte, bu zihinsel çabanın kararlılıkla sürdürülmesi gerektiğini şöyle kaydeder: "*Azabı düşünmek seni sıkıyorsa ya azaba girmek seni ne hâle getirir? Hâlbuki düşünmek, içine girmekten daha basittir. Öyle ise azabı hatırlamaya katlan ki ebedî olarak içine girmeyesin*!"[50] Müellifin bu yaklaşımından anlaşılacağı üzere onun ahlak teorisinde asıl cehd (gayret) nefsi, ilahî rızaya aykırı unsurlardan titizlikle alıkoymak ve hayatı bütünüyle Allah'ın hoşnutluğuna göre şekillendirebilmektir. Küçük bir günah işlendiğinde bile hemen dönmek, tevbe edip azmi yenilemek gerekir. Nefsi korkutma idmanlarına devam edildiğinde korku güçlenir; böylece nefsin istek ve isyanları reddedilir, eski alışkanlıklara dönülmediği için kötü âdetlerinden kopar, zevklerden ümidini keser, kullanılmayan arzular ise zamanla ölür. Arzuların kullanılması durumunda ise peşinden hemen havf ve hüznün devreye sokulması gerekir.[51] Burada Muhâsibî'nin, kişiyi ümitsizliğe sürüklemeden ilahî korku, pişmanlık ve tevbe bilinci üzerinden nefisle mücadeleye yönlendirdiği söylenebilir. Görüldüğü üzere Muhâsibî, nefisle mücadelede günümüzde de geçerliliğini koruyan "duyguları kullanarak duygularla mücadele etme" yöntemini açık bir metot olarak ortaya koymuştur.[52] Bu metot aynı zamanda bağımlılıkları terketme sürecinde de kullanılan içgörülerden biridir. Zira gerek klasik İslam ahlakında günah alışkanlıklarından kurtulma gerekse modern bağımlılık terapilerinde yıkıcı dürtüleri bertaraf etme süreci, özünde aynı psikolojik mekanizmaya dayanır: Kişi, nefsin anlık hazzına boyun eğmek yerine, bu hazzın doğuracağı pişmanlık, uhrevî sorumluluk ve içsel huzursuzluk gibi daha baskın duyguları devreye sokarak iradesini güçlendirir. Muhâsibî'nin

[48] Muhâsibî, *er-Ri'aye*, 1/73.
[49] Muhâsibî, *er-Ri'aye*, 1/75.
[50] Muhâsibî, *er-Ri'aye*, 1/77.
[51] Muhâsibî, *er-Ri'aye*, 2/328.
[52] Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Payot, *İrade Terbiyesi*, 105-115.

bu yaklaşımı, günümüz motivasyonel görüşme ve bilişsel-davranışçı terapilerde bağımlının değişim kararlılığını pekiştirmek için başvurulan duygusal farkındalık ve yeniden çerçeveleme stratejileriyle dikkat çekici bir benzerlik sergilemektedir.

Muhâsibî'ye göre Allah'ın yasakladığı şeylerin çoğu kalbin meylettiği ve nefsin arzuladığı şeylerdir. Dolayısıyla günahlardan korunmak bazı durumlarda oldukça zordur. Hele ki alışkanlık olmuş günah ve davranışlardan sakınmak uzun bir mücadele süreci gerektirir. Bu süreçte kul zaman zaman düşecek, lakin yeniden yeni bir tevbeyle gelişme sürecine devam edecektir.

İslami literatürde günah işlemekte ısrarcı olma ve bu durumu bir alışkanlık haline getirme hâli, modern psikolojideki "bağımlılık" kavramıyla yapısal bir benzerlik taşır. Bağımlılıkta temel problemin istenmeyen davranışın sürekli tekrarlanması olması gibi, ahlaki zaaflarda da benzer bir kısır döngü görülür. Nitekim Muhâsibî, bağımlılıkta nüksetme (relapse) problemiyle birebir örtüşen şu çarpıcı örneği verir: Bir adam, harama bakmaktan ve bundan zevk almaktan şikâyetçidir. Bu kişi aynı zamanda yol ve caddelerde arkadaşlarıyla oturup sohbete dalma alışkanlığına sahiptir. Yol kenarında her oturduğunda harama bakmamaya kesin olarak niyet etse de bir süre sonra arzuları galeyana gelir; nefsi iradesine galip çalar ve tekrar bakar. Ardından derin bir pişmanlık duyarak tevbe eder. Ancak tekrar aynı yere oturduğunda, aynı günah sarmalı yinelenir. Muhâsibî'ye göre bu kişi ne zaman ki sokakta oturma alışkanlığını terk edip evinde veya mescitte vakit geçirmeye başlarsa, onu fitneye düşüren tetikleyici sebep de ortadan kalkmış olur.[53] Hatta Muhâsibî, kişinin iradesi tam anlamıyla güçlenip bu bağımlılık sarmalından (iptiladan) kurtuluncaya kadar dışarı çıkmayı tamamen bırakmasının en doğru seçenek olduğunu belirtir.[54] Muhâsibî'nin tasvir ettiği bu durum, bağımlılık tedavisinde tetikleyici unsurlardan (mekân, arkadaş çevresi vb.) uzak durmanın ne kadar hayati olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, nüksetmeyi önleyen bu temel kaide, sadece harama bakma konusunda değil, her türlü ahlaki problem ve davranış bozukluğunun tedavisinde uygulanmalıdır.[55]

Muhâsibî'ye göre zihinsel odaklanmayı ve gayreti bir noktada toplamanın iki yolu vardır: İlki, üzerinde düşünülen konu haricinde azaları (beden organlarını) meşgul etmemektir; zira bakmak ve dinlemek gibi eylemler kalbi etkileyerek dağıtır, akıl ise bu uyarıcılardan uzaklaştığında asıl meseleye yoğunlaşır. İkincisi, kalbi, odaklanılması gereken esas konu dışındaki dünyevi meselelerle meşgul etmekten alıkoymaktır.[56] Muhâsibî'nin bu yaklaşımı, nefis terbiyesinde bilişsel odaklanmanın önemine işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Onun önerdiği duyu organlarını gereksiz uyaranlardan korumak ve kalbi asıl

[53] Muhâsibî, *er-Ri'aye*, 2/329.
[54] Muhâsibî, *er-Ri'aye*, 2/330.
[55] Bağımlılıkta nüksetme ve tedavi stratejileriyle ilgili olarak bk. G. Alan Marlatt - Dennis M. Donovan, *Relapse Prevention: Maintenance Strategies in the Treatment of Addictive Behaviors* (New York: Guilford Press, 2005).
[56] Muhâsibî, *er-Ri'aye*, 1/80.

meseleye teksif etmek yöntemleri, modern psikolojide "dikkat kontrolü" (*attentional control*) ve "uyaran kontrolü" (*stimulus control*) olarak bilinen stratejilerle örtüşmektedir.[57]

Muhâsibî, tevbeye yönelerek arınmak isteyenlere, "*Bizim uğrumuzda cihat edenleri elbette yollarımıza eriştireceğiz*"[58] ayetindeki vaat gereği, Allah'ın yardım elini uzatacağını ve onları hidayete erdireceğini önemle vurgular. Ona göre Allah, samimi bir yöneliş gösteren kulunu nefsine galip getirir, zayıf yanlarını güçlendirir ve şehvetini öldürür.[59] Böylece akıl hevâ-yı nefse baskın çıkar, ilim cehalete galebe çalar ve kişinin yaptıklarına dair hassasiyeti artar. Bir diğer husus ise işlenen günahtan sonra bireyin yaşadığı hayal kırıklığı ve vicdan azabına bağlı olarak ortaya çıkan manevi düşüştür. Bu düşüşü tecrübe etmek, bazı insanlarda yapıcı sonuçlar da doğurabilmektedir. Şöyle ki kul, samimi bir tevbeyle yönünü Allah'ın dergâhına çevirirse ilahi bir karşılık bulması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim bir hadiste "*Kul bir günah işler, bu günahı onu cennete götürür*"[60] buyurulmuş; bir diğer hadiste ise "*En seçkininiz, farklı fitnelerle karşılaşıp tevbe edendir*"[61] ifadesi yer almıştır. Bir günaha dalan ve özellikle kumar gibi bir bağımlılığa müptela olan kişi, "bağım-sız" bir hayatın kıymetini daha iyi idrak edebilir. Muhâsibî'ye göre iyileşme süreci, nihai olarak Allah'ın yardımıyla tamamlanan bir değişimdir.

Hasılı Muhâsibî'nin çizdiği çerçeve, irade terbiyesini uhrevî bir sorumluluk bilincine dayandırması bakımından, günümüz yaklaşımlarından ayrılmaktadır. Zira modern psikoloji ve bağımlılık terapileri, iyileşme motivasyonunu büyük ölçüde bireyin dünyevî iyilik hâli, öz saygısı ve sosyal işlevselliği üzerinden temellendirirken; Muhâsibî, süreci ahiret bilinci, ilahî hesap korkusu ve ebedî kurtuluş ümidi gibi manevî dinamiklere dayandırmaktadır. Bu yönüyle Muhâsibî'nin modeli, modern psikolojinin sonradan kavramsallaştırdığı pek çok ilkeyi, inanç temelinde bütüncül bir şekilde sunan öncü bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak Muhâsibî, iradeyi güçlendirmenin en etkili yolunun nefis muhasebesi olduğunu, bunun da geçmiş fiillerin olumsuz sonuçlarını sürekli tefekkürle gerçekleştiğini savunur. Bu yaklaşım, Miller ve Rollnick'in motivasyonel görüşme tekniğindeki "davranışın sonuçlarını derinlemesine değerlendirme" ilkesiyle örtüşmektedir.[62] Muhâsibî'nin havf ve recâ duygularını bilinçli olarak harekete geçirme stratejisi, Gross'un duygu düzenleme modeliyle (*Process Model of Emotion Regulation*); nüksetmeyi önlemek için tetikleyici durumlardan kaçınma vurgusu ise Marlatt'ın uyaran kontrolü ve nüks önleme stratejisiyle paralellik arz

[57] bk. Payot, *İrade Terbiyesi*, 131-160; Marlatt - Donovan, *Relapse Prevention: Maintenance Strategies in the Treatment of Addictive Behaviors*, 99.
[58] el-Ankebut, (29/69).
[59] Muhâsibî, *er-Ri'aye*, 1/67.
[60] Muhâsibî, *er-Ri'aye*, 1/68; Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman Heysemi, *Mecmaü'z-zevaid ve Menbaü'l-Fevaid* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1992), 1/199.
[61] Muhâsibî, *er-Ri'aye*, 1/68.
[62] William R. Miller - Stephen Rollnick, *Motivational Interviewing: Helping People Change* (New York: Guilford Press, 2002), 33.

eder.[63] Düşüncenin yoğunlaşması için dikkati dağıtıcı uyaranlardan uzaklaşma tavsiyesi de modern dikkat kontrolü araştırmalarıyla uyumludur.

2.2. Mâverdî'nin (ö. 450/1058) Görüşü

Geleneksel ahlak ekolü denildiğinde ilk akla gelenlerden biri Mâverdî'dir. Mâverdî'ye göre "Hevâ hayra engeldir, akla zıttır."[64] Hevânın baskısı güçlüdür, gizli hileleri vardır. İnsanı gaflete düşürüp hata ettirebilir. Bazen öyle olur ki akıl hevânın baskı gücüne karşı koyamaz. Bu durum en fazla çocuklarda, daha sonra gençlerdedir. Mâverdî, bağımlılık davranışını "hevanın akla galebesi" olarak tanımlar ve kişinin nefsani arzulara esir düşmesini bir illet olarak niteler. "Günahkarların kalpleri hastadır"[65] sözü de bağımlı olma gerçeğine işaret eder. İnsan, hevasına uyup bir lezzete düşkünlük gösterirse, onun esiri olur. Bu, nefsin alışkanlık kazanmasıyla kalıcı hale gelir.[66] Mâverdî alışkanlığın gücüne vurgu yapar ve onun insanın ikinci tabiatı olduğunu söyler.[67] Ona göre hevânın gizli hileleri vardır ki nefsin meyli yüzünden kötüyü kötü olarak görmez, iyi zanneder.[68] Bu görüş günümüzde de doğru kabul edilmektedir, zira güzel bir tatlıya hayır diyememek veya ağır bir bağımlılıkta da aynı durum geçerlidir. Alışılan veya bağımlı olunan bir şeyin isteği doğduğunda bilinçli tarafın faaliyetleri oldukça zayıflar. Bağımlılıklarda şiddetine göre frontal korteksin devreden çıkmasına kadar gidebilir. Böylece bağımlıya bir kriz geldiğinde, kişinin anlık olarak rasyonel muhakeme yeteneğini kaybetmesi ve adeta farklı bir kimliğe bürünmesi bu psikolojik gerçeğe dayanır. Mâverdî, modern terminoloji kullanmasa da hevânın baskı gücünü ve insanın muhakeme yetisini zayıflatıcı etkisini açık biçimde vurgulamıştır.

Nefsi ve hevâsını serbest bırakmak, azdıran bir şımarıklık ve helâke sürükleyen bir sefahettir. Zira nefsin şehvetleri sonu olmayan şeylerdir. "İnsan, nefsine o anki şehvetlerinden istediğini verdiğinde, nefs bu sefer yeni edindiği başka şehvetlere yönelir. Böylece insan, sonu gelmeyen şehvetlerin esiri ve kendisini azat etmeyen hevânın kölesi olur[69] ifadesiyle Mâverdî nefsin sonsuz kötü döngüye girme tehlikesine işaret eder, şehveti tatmin etmeye izin verildiğinde, bu onu doyurmaz, aksine hevanın kölesi olunacağını söyler. Öyleyse çözüm yolu yol vermek değil onu kontrol etmek, dizginlemektir.

---

[63] James J. Gross, *Handbook of Emotion Regulation* (New York: Guilford Press, 2014), 7, 23-43; Marlatt - Donovan, *Relapse Prevention: Maintenance Strategies in the Treatment of Addictive Behaviors*, 333-362.
[64] Ebül Hasan Ali B. Muhammed Mâverdî, *Din ve Dünya Hayatı İçin Ahlak Yasaları*, çev. Mustafa Çağrıcı (Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 59.
[65] Mâverdî, *Ahlak Yasaları*, 158.
[66] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986), 205.
[67] Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 264.
[68] Mâverdî, *Ahlak Yasaları*, 63.
[69] Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 349.

Mâverdî, hevânın ağır baskısına karşı çözüm olarak kötü fiili yapmanın günah ve zararları hakkında bilinçlendirme, farkındalığın sağlanmasını tavsiye eder[70] ki modern bağımlılık telakkilerine göre bir bağımlılıktan kurtulmanın ilk adımı bağımlı olduğunu; nasıl bir gaile, bilişsel tıkanıklık ve kısır döngü içinde olduğunu fark etmektir. Mâverdî'ye göre hevâyı alt etmek adına onu korkutmalı, fayda vermezse ümit ve vaadlerle oyalamalıdır. Mâverdî, terbiye ve ahlakta aklın tek başına yeterli olmadığını ifade eder.[71] Buna göre her insan, nefiste var olan olumsuz yanları te'dib etmeli, iyi vasıfları ise tehzib ederek güzelleştirmelidir. Terbiyeyi ihmal etmek kişiyi pişmanlığa sürükler.[72]

Edep ve ahlak, iyi davranışların tekrarlanarak alışkanlık hâline getirilmesiyle kazanılır; böylece bu iyi hâl akılda sabit ve daimî olur. Ancak kişi, güzel bir fiili aklında güzel bularak ya da dinde onunla amel ederek devamlı surette yaparsa, o zaman o iyi davranış da sonradan kazanılmış bir tabiat (*mütetabbı'*) haline gelir.[73] Mâverdî'ye göre iki tür edepten birincisi toplumla ilgili uyulması gereken edeplerdir. İkinci edep türü ise kişinin kendisini riyazet ve ıstislahla geliştirmesidir.[74] Bu durum aklen doğru olduğu bilinen tutumların edinilmesiyle kazanılır. Kişi nefsi hakkında hüsnü zanda bulunmayı bırakmalıdır. Kişi kendini eleştirme ve suçlamada dengeli olmalıdır.[75] Mâverdî bu ifadesiyle, bağımlılık sürecinde suçluluk duygusuna eşlik eden stresin, beynin kaçış mekanizmasını tetikleyerek yeni bir nüksetme (relapse) sarmalı oluşturmasını engelleyecek nitelikte önemli bir tavsiyede bulunmaktadır.

Sonuç olarak Mâverdî, hevânın akla galebe çalmasını insanı ahlakî zaafa ve alışkanlık hâline gelen kötülüklere sürükleyen temel bir durum olarak ele alır. Bu tespit, nörobilimde bağımlılık krizi anında prefrontal korteksin devreden çıkması ve bilinçli kontrolün zayıflaması olarak tanımlanan durumla örtüşmektedir.[76] Bu yaklaşımıyla modern ahlak ve psikoloji modelleriyle hem çarpıcı bir paralellik hem de önemli bir farklılık göstermektedir. Zira modern bilişsel-davranışçı yaklaşımlar ve nörobiyolojik modeller, dürtü kontrolünde frontal korteksin işlevini ve bağımlılıktan kurtulmada "farkındalığın" iyileştirici gücünü ampirik olarak temellendirir. Buna karşılık Mâverdî, bu süreci "hevânın akla galebe çalması" ve alışkanlıkların "ikinci bir tabiata" (mütetabbı') dönüşmesi tespitiyle analiz etmiştir.

Mâverdî çözüm olarak korku ve ümit duygularının stratejik kullanımını önerir; bu yaklaşım modern psikolojideki duygu düzenleme stratejileriyle paralellik arz eder.[77] Ayrıca iyi davranışların tekrarlanarak alışkanlık hâline getirilmesiyle bunların kişinin ikinci tabiatı

[70] Mâverdî, *Ahlak Yasaları*, 61.
[71] Mâverdî, *Ahlak Yasaları*, 340.
[72] Mâverdî, *Ahlak Yasaları*, 339.
[73] Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 164.
[74] Mâverdî, *Ahlak Yasaları*, 342.
[75] Mâverdî, *Ahlak Yasaları*, 345.
[76] Rita Z. Goldstein - Nora D. Volkow, "Dysfunction of the prefrontal cortex in addiction: Neuroimaging findings and clinical implications", *Nature Reviews Neuroscience* 12/11 (2011), 652.
[77] Gross, *Handbook of Emotion Regulation*, 7, 23-43.

olacağını vurgulaması, modern alışkanlık oluşumu ve davranış değişikliği modellerindeki otomatikleşme ilkesiyle uyumludur.[78] Bu yönüyle Mâverdî'nin yaklaşımı, hevâ ile mücadelede farkındalık ve bilinçlendirmeyi ilk adım olarak gören, duygu düzenleme stratejilerini kullanan ve iyi alışkanlıkların tekrar yoluyla kalıcı hâle getirilmesini hedefleyen bir nefis terbiyesi modeli sunmaktadır. Böylece Mâverdî, insanın fıtrî ve müktesep aklı ile hevâ (dürtüsel arzular) arasındaki içsel çatışmayı merkeze alan bir çözüm yolu önermiştir.

2.3. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Görüşü

İbn Hazm *Kitabu'l-ahlâk ve's-siyer* kitabında kötü huy ve tedavi yolları için müstakil bir bölüm açmıştır. Bütün İslam ahlakiyatçıları gibi İbn Hazm da üç temel güç nazariyesini kabul eder. Ona göre nefsi kötü arzulardan men etmek, insanı tabiatındaki *öfke* ile şehvet duygularının baskısından korumak demektir. Çünkü bu iki temel duygu hevânın yönlendirmesi altındadır.[79] İbn Hazm'ın nefsin üç temel gücünden ikisini (şehvet ve gazap) Kur'anî bir kavram olan hevâ kavramına bağlaması[80] geleneksel duruşun tipik bir özelliğidir.

İbn Hazm'a göre insani kusurların başında "*ucb*" (kendini beğenme) duygusu gelir. Kendini beğenmeyle gururlanıp kusurlarını görmemek sonu gelmez büyük bir beladır.

İbn Hazm, "Kötü huylar ve tedavi yolları" başlığında ucb ve kibirden uzak kalmak adına akıllanma ve farkındalıkla ilgili uzun açıklamalar yapar. Ona göre bu hususteki asli kusur, bireyin kendisini üstün akıllı ve derin görüş sahibi zannetmesidir.[81] Hatta kendini akıllı zannetme oranının akıl kıtlığıyla doğru orantılı olduğunu şu cümleyle ifade eder: "Birinin aklı ne kadar kıtsa o nispette kendini çok akıllı zanneder."[82] Hatta bu tür insanlardan bazıları zina, livata, hırsızlık ve zulümle övünürler. Bu marazi duruma müptela olan bireyin, iyileşme sürecindeki ilk adımı kendi noksanlıklarına odaklanmak ve öz-eleştiri geliştirmek olmalıdır.[83] Bu tür bir benlik algısı bozukluğu yaşayan bireyler kendi kusurlarını düzeltmeyi meşgale edinmelidir.[84] Bu manevi hastalığın tedavisi için dünyevi hırslardan arınmayı (fakr) ve içsel bir tefekküre yönelmeyi tavsiye eder.[85]Ayrıca kişi bu süreçte manevi bir sığınak olarak dua etmeli ve dışarıdan destek almalıdır.[86] Bu anlayış, günümüzde kumar, uyuşturucu gibi bağımlılıklarda kişinin bunlardan kendi başına kurtulamayacağı ve profesyonel yardım alması gerektiği düşüncesiyle uyumluluk göstermektedir.

---

[78] Wendy Wood - Dennis Rünger, "Psychology of habit", *Annual Review of Psychology* 67 (2016), 67, 289-295.
[79] Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlaki Hastalıkların Tedavisi/el-Ahlâk ve's-siyer*, çev. Mustafa Çağrıcı (Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 48.
[80] İbn Hazm, *Ahlâk ve's-siyer*, 48.
[81] İbn Hazm, *Ahlâk ve's-siyer*, 103.
[82] İbn Hazm, *Ahlâk ve's-siyer*, 104.
[83] İbn Hazm, *Ahlâk ve's-siyer*, 84.
[84] bk. İbn Hazm, *Ahlâk ve's-siyer*, 85-102.
[85] İbn Hazm, *Ahlâk ve's-siyer*, 104.
[86] İbn Hazm, *Ahlâk ve's-siyer*, 86.

İbn Hazm'a göre kötü bir fiille iyi bir fiil (isyan-itaat) arasındaki temel fark ruhun nefret ve sempati duygusudur. "Mutlu insan faziletlere ve itaate sempati duyandır"[87] diyerek bağımlılıkta duygu-durumunun ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Günümüzdeki modern terapi kitaplarında da motivasyonun önemine vurgu yapılarak, gerçekten derin olarak istendiğinde o bağımlılıktan kurtulmanın mümkün olacağı ifade edilir.[88] İbn Hazm iyileşme ve bozulma sürecine dikkat çeker: "Hastalıklı bir organın eski sıhhatine kavuşması uzun bir süre alır. Bununla bir alkoliğin beyninin ne duruma geleceğini siz düşünün."[89]

İbn Hazm'a göre, bir kimseyi kötü bir fiilden vazgeçirme noktasında ona rehberlik etmek isteyen kişinin; müjdeleyici, hoşgörülü bir çehreye ve yapıcı/mülâyim bir üsluba sahip olması gerekir. Bu doğrultuda rehber; şefkatli bir yaklaşım sergilemeli, hataya düşmüş olan kimseye katı davranmaktan ve onu tekfir gibi ağır ithamlarla korkutup dinden/tevbeden soğutmaktan sakınmalıdır. Onunla konuşurken şahsını zedelemeden bir görüşü açıklar gibi ve üçüncü şahıstan bahseder gibi konuşması daha etkili ve uygun bir yöntemdir. Şayet günahkâr kimse ilgili uyarıları dinlemez ve hatasını kabul etmeye yanaşmazsa; baş başa olmak kaydıyla, kendisine biraz daha sert bir üslupla nasihat edilmelidir. Bu yöntemin de etkisiz kalması durumunda, söz konusu kişinin çekindiği veya utandığı bir başka şahsın huzurunda ikaz edilmesi faydalı olabilir. İbn Hazm bu yolu Tâhâ 20/24 âyetine dayandırır.[90] Böylece İbn Hazm bir iptiladan kurtulma sürecinde sosyal çevrenin önemine dikkat çekmiştir. Böylece yazar, hatalı bir eylemi terk ettirmeye yönelik üç aşamalı bir teknik öngörmektedir.

Sonuç olarak, İbn Hazm'ın ahlak ve bağımlılık üzerine öne sürdüğü görüşler, insan doğasındaki dürtüsel güçlerin (hevâ, şehvet, gazap) kontrolünü merkeze alan geleneksel duruşuyla, günümüz modern bağımlılık psikolojisinin temel önermelerini asırlar öncesinden önceleyen bütüncül bir biyopsikososyal model sunmaktadır. Nitekim İbn Hazm'ın bağımlının duygusal durumuna ve içsel motivasyonuna yaptığı vurgu ile iyileşme sürecinin uzunluğunu "bir alkoliğin beyninin" düzelmesi benzetmesiyle açıklaması, Nora Volkow ve Rita Goldstein gibi önde gelen nörobilimcilerin bağımlılığı yapısal bir iyileşme gerektiren "kronik bir beyin hastalığı" olarak tanımlayan nörobiyolojik bulgularıyla kusursuz bir şekilde örtüşmektedir.[91] Bununla birlikte, hevânın davranış üzerindeki ezici gücüne dair tespitleri Wendy Wood'un alışkanlıkların kökleşmesi, otomatikleşmesi ve duygu-durum ilişkisi üzerine yaptığı modern psikolojik çalışmalarla paralellik gösterir.[92] Kötü fiillerden vazgeçirmede kişinin onurunu zedelemeyen, şefkatli, müjdeleyici ve kademeli bir sosyal müdahale stratejisi önermesi,

[87] İbn Hazm, *Ahlâk ve's-siyer*, 42.
[88] Miller - Rollnick, *Motivational Interviewing: Helping People Change*, 14-24.
[89] İbn Hazm, *Ahlâk ve's-siyer*, 27.
[90] İbn Hazm, *Ahlâk ve's-siyer*, 86.
[91] Goldstein - Volkow, "Dysfunction of the prefrontal cortex in addiction: Neuroimaging findings and clinical implications", 652-661.
[92] bk. Wood - Rünger, "Psychology of habit", 11.2-18.

günümüz bağımlılık tedavilerinde altın standart kabul edilen "Motivasyonel Görüşme" tekniklerini akla getirmekte ve İbn Hazm'ın ahlaki iyileşmeyi salt bilişsel bir süreçten ziyade nöroplastisite, çevre ve duygu ekseninde derinlikli ele aldığını kanıtlamaktadır.

2.4. Gazzali'nin (ö. 505/1111) Görüşü

Gazzâlî'nin ahlak anlayışı, kelâmî ve felsefi geleneklerle tasavvufî tecrübe arasında bir köprü işlevi görür. Onu herhangi bir mezheple sınırlandırmak zor olsa da temel referansı naklî ve geleneksel dini çerçevede olmuştur. Nihai tahlilde Gazzâlî'yi İslami geleneğin ahlaki mirasını, tasavvufun içselleştirici bakış açısıyla yorumlayarak ve derinleştirerek sistematik bir forma kavuşturan bir geleneksel-dini ahlakçı olarak görmek mümkündür.[93] Gazzâlî'ye göre bütün iyi huyların aslı dört fazilete; hikmet, şecaat, iffet ve adalete dayanır.[94] Diğer faziletler bunların teferruatıdır. İnsanın kemalinin derecesi bu faziletlerdeki derecesine bağlıdır.[95] Gazzâlî'nin "Ahlakta ifrat ile tefrit arasında itidal esastır,"[96] şeklinde özetlenebilecek görüşü ise Antik Yunan felsefesindeki özellikle Aristoteles'in "altın orta" (mesotēs) öğretisindeki erdem anlayışından beslenmektedir.[97]

Klasik kadim ahlak anlayışının temel üç kuvvet (*akıl*, *gazap*, *şehvet*) anlayışına Gazzâlî'nin dördüncü bir kuvvet olarak şeytan olgusunu ilave etmesi İslami anlayışa uygun bir yaklaşımdır. Gazzâlî'ye göre her bireyde, mizaç ve yetkinlik düzeyine göre farklılık gösteren rabbaniyet, şeytaniyet, yırtıcılık (sebüiyet) ve hayvanlık (behimiyet) şeklinde dört temel nitelik bulunur. İnsanın mahiyetindeki bu dörtlü yapı; bilge (hakîm), şeytan, köpek ve domuz sembolleriyle somutlaştırılır. Bu bağlamda domuz hayvani arzuları (şehveti), köpek ise yırtıcılığı (gazabı) temsil eder.[98] Hayatın idamesi açısından zaruri olan bu kuvvelerin asıl tehlikesi, ifrat veya tefrit noktasına vararak kalbi istila etmesidir. Şeytaniyet vasfı ise şehvet ve gazabın birbirini kışkırtmasıyla tezahür eder. Nitekim zulmeden birinin tecavüz fiiline de yönelmesinde görüldüğü üzere, bir rezilet (ahlaki kusur) diğer bir rezilet için tahrik edici bir unsura dönüşebilmektedir.

Gazzâlî'ye göre üç şeye; şeytana, gazap ve şehvet kuvvetlerine itaat, kalpte kötü vasıflar (birikimler) oluşturacaktır. "Öyle ki (zamanla) bu kötülükler onun kalbinde bir tabiat (huy, bağımlılık) haline gelecek kalbini karartacak ve öldürecektir."[99] Ona göre aklın üç temel

[93] bk. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 267-277.
[94] Adı geçen dört temel fazilet kökeni itibarıyla Antik Yunan felsefesine, özellikle de Platon'un teorisine dayanır. bk. Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 147-180.
[95] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/128.
[96] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/132.
[97] Gazzâlî'nin itidal anlayışının Aristotelesçi kökenleri için bk. Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Mîzânü'l-amel*, ed. Muhammed Ali Kürdî (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2003), 105; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2014), 1106b-1107a.
[98] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/24.
[99] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/26.

güce hakimiyeti için "ilim, hikmet, yakin, eşyanın hakikatini idrak, her şeyi vakıaya uygun şekilde bilmek" gibi hasletlerin kalpte yerleşmesi lazımdır.[100] Akıl, bu noktada şeytanın hilelerini, şehvet ve gazabın yıkıcı etkilerini fark ederek bertaraf etmeye çalışan ilahî bir nurdur. Gazzâlî'ye göre akıl; gazap ve şehveti birbiri vasıtasıyla dizginleyerek dengeyi sağlayabilir, yani domuz köpekle, köpek ise domuzla mağlup edilebilir.[101] Ancak akıl bu mücadeleyi sürdürmediği takdirde, zamanla her iki süfli kuvvete de hizmet eden bir araca dönüşerek asli nurunu yitirir.[102]

Gazzâlî kalbi bir aynaya, kötü fiilleri de "kara dumana" benzetir. Kara bir dumanın aynayı karartması gibi kötü fiiller de kalbi karartır, isli yapar; kişi manen kör hale gelir, ilahi nur (yayın) kalbine aksetmez. İşte kalp mühürlenmesi ve kararması budur.[103] Öte yandan şehvetlerin aksine Allah'a itaat ise kalbi nurlandırır, temizler.[104] "Bedenle yapılan her amelden bir nur hasıl olur. Keza bedenle yapılan her kötü fiilden de kalpte bir zulmet oluşur." Hayırlı işten doğan nur, saadet tohumu, kötü amelden doğan, karanlık, günah tohumudur.[105] Kalp bedene, beden de kalbe etki eder.[106] Bu yaklaşım, modern bağımlılık çalışmalarında doğrudan karşılığı bulunmayan manevî bir çerçeve sunmakta ve dinî motivasyonun destekleyici rolü açısından ayrıca değerlendirilmeyi hak etmektedir.

Gazzâlî insanın değişim kabiliyetine vurgu yapar. Bunun tecrübelerle sabit olduğunu nitekim en vahşi hayvanların bile terbiyeyle itaatkâr hale geldiğini söyler.[107] Gazzâlî insanları terbiye olabilmeleri açısından dört kısma ayırır: İlki saf kalpli olup kötü ahlak ve huy sahibi olmayanlardır. İkincisi batıl inancı olmamasına rağmen bazı kötü huyları olanlardır. Bunlar bazen hevâsının peşinde gider. Bu tipin tabiatına yerleşen kötü adeti çıkarmak ve yerine yeni bir huya alıştırmak gerekir. Bu kişi de istek ve kâfi gayret olursa çabuk ıslah olur. Üçüncüsü, yerleşik hale gelmiş kötü huylarının ve bunların doğurduğu zararların bilincinde olmayanlardır. Bunlara yaptıkları güzel görünür. Bu kişilerin ıslah olması gâyet zor ve nadirdir. "Dördüncüsü kötü ahlakıyla sevinenler ve övünenlerdir. Bunlar tedavi edilemezler."[108] Gazzâlî, bu tür alışkanlıklardan kurtuluş yöntemine dair bir çözüm önerisi sunmamış ve bu kişileri neredeyse ümitsiz vaka olarak değerlendirmiş olsa da onun aslında ancak bireyin bilinçli bir vazgeçme iradesi göstermesiyle bu yoldan dönüşün mümkün olabileceğini, aksi takdirde bunun mümkün olmadığını kastettiği anlaşılmaktadır. İslam

[100] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/26.
[101] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/25.
[102] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/25.
[103] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/27.
[104] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/28.
[105] İmam Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet*, çev. Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 377.
[106] Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet*, 378.
[107] Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet*, 374.
[108] Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet*, 375.

teolojisinde tevbe kapısı daima açık olmakla birlikte Gazzâlî, bağımlılığın kişinin iradesini tahrip ederek onu tevbe etme niyetinden bile mahrum bıraktığı o kritik eşiğe işaret etmektedir.

İradenin maruz kaldığı bu yıkımı durdurmak ve kalbi yeniden asli dengesine kavuşturmak ise ancak sistemli bir manevi disiplinle mümkündür. Bu bağlamda Gazzâlî'ye göre ibadetlerin teşrii kılınmasındaki temel hikmet, kalbi ıslah etmek ve iradeyi kuvvetlendirmektir. Zira ibadetlerin süreklilik arz etmesi ölçüsünde nefis arınmakta, ahlaki erdemler ise karakterde kökleşmektedir. Dolayısıyla bu ahlak anlayışının nihai gayesi, dünya sevgisinin yerini Allah sevgisinin almasıdır. Nitekim namazın bir alışkanlık hâline getirilmesiyle ibadetten zevk alınmaya başlanması gibi, herhangi bir fiil de süreklilik kazanıp melekeye dönüştüğünde birey için zahmetli olmaktan çıkıp haz veren bir eyleme dönüşür.[109] Alışkanlıkların davranışı dönüştürme gücü, kötü fiillerde ve bağımlılıklarda ise çok daha baskın ve yıkıcı bir biçimde kendisini gösterir.

Gazzâlî alışkanlıkların insan fıtratını dönüştürme gücüne örnek olarak kumarbaz, kuşbaz, harami/hırsız ve muhannesleri[110] verir: Tüm maddi varlığını kumar yolunda yitirmiş bir kumarbaz, büyük sorumluluklar ve kaygılar içerisinde bulunan hükümdar veya zenginlerin aksine, tuhaf bir neşe içindedir; zira uzun süre bu eylemi tekrarlayarak onu bir tabiat haline getirmiştir.[111] Keza kişi güvercin besleme, satranç veya kumar oynama tutkusu yüzünden bütün malını feda edebilir. Hatta kil yeme alışkanlığı (*pika*) geliştiren bir kimsenin, bu uğurda ölümü göze alıp yoksunluğa sabredememesi[112] Gazzâlî'nin, bağımlılığın "aşerme" (*craving*) ve "tolerans" gibi temel klinik semptomlarını yüzyıllar öncesinden teşhis ettiğini gösterir. Nitekim o, muhanneslik ve kuşbazlık örnekleri üzerinden de eylemlerin zamanla insanın beğeni, arzu ve karakter yapısını nasıl baştan aşağı değiştirdiğini vurgular. Buradan hareketle Gazzâlî, kötü alışkanlıkların bu yerleşik gücüne karşı panzehir olarak riyazeti sunar. Riyazet, istendik bir davranışın insan tabiatına dönüşmesine kadar bireyin iradi olarak kendini zorlaması sürecidir.[113]

Gazzâlî, tekrarlanan fiillerin zamanla huy hâline gelmesini ruh-beden etkileşimiyle açıklar. Ona göre kalpte beliren her bir tecelli (duygu ve düşünce) organlara yansır; aynı şekilde organların yaptığı her iş de kalbe sirayet ederek orada bir iz bırakır.[114] Dolayısıyla kalp ile organlar arasında karşılıklı ve sürekli bir etkileşim söz konusudur. Nitekim kişi eliyle güzel yazı yaza yaza kâtip olur; burada asıl belirleyici olan devamlılıktır. Nefis tezkiyesi de azar azar yapılan amellerle zamanla tekâmül eder, tek bir ibadetle gerçekleşmez. Zira çok, azların birikiminden meydana gelir. Bu noktada Gazzâlî, küçük günahların önemsiz görünmekle

[109] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/136.
[110] Muhannes (مُخَنَّث), hareket ve dış görünüşünü kadınlara benzetmeye çalışan erkektir.
[111] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/136.
[112] Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet*, 375.
[113] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/137.
[114] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/137.

birlikte âdet edinildiğinde zamanla kalbi karartarak kişiyi tevbe edemez hâle getirebileceği uyarısında bulunur. O, bağımlılık benzeri durumu alışkanlık (*ülfet*) ve nefsin hevâya meyli çerçevesinde ele alır; nefsin bir şeye sürekli yönelmesinin ona karşı zaafı artırdığını belirtir.[115]

Gazzâlî'nin kumarbaz örneği, iradenin ve aklın devre dışı kaldığı durumlarda kişinin kendi felaketine karşı hissizleştiğini ve sahte bir haz dünyasına hapsolduğunu ortaya koymaktadır. Tam da bu noktada müellif, patolojik boyuta varan kötü ahlakın tedavisi için nefsin süfli arzularına karşı radikal bir muhalefet sergilenmesi (muhalefet-i nefs) gerektiğini savunur. Bu kişilerin kalpleri hastadır. Ciddi bir hastalıkta doktora gidilmezse felaket olduğu gibi manevi hastalığa düşenlerin de kalp doktoruna gitmesi gerekir.[116] Nasıl ki bir hastalığa göre bir tedavi gerekiyorsa manevi hastalıklara da manevi reçeteler lazımdır. Gazzâlî manevi reçetelerin de kişiye özel olması gerektiğini ifade eder.[117]

Gazzâlî'ye göre illetten kurtulup güzel bir ahlaka dönüş için *tekellüf* yapmak, yani iradeyi zorlayarak güzel amellerle sürekli, devamlı meşgul olmak gerekir. Böylece zamanla güzel hareketler onun huyu ve tabiatı olur. Örneğin bir çocuk başta okula gitmek istemez, okuldan kaçar ama zamanla alışıp ilimden, Kur'an okumaktan, ibadetlerden zevk alır.[118]

Yakîn derecesinde ahireti müşâhede eden bir kimse, ahirete karşı derin bir iştiyak duyar. Bu bilinçle, pırlantanın değerini kavrayan birinin incik boncuğa iltifat etmemesi gibi ahirete nispetle dünya nimetlerini hakir görür. Bu farkındalık, kişinin hevasına karşı iradesini güçlendirir. Gazzâlî'ye göre kişiyi ahlaki gelişimden meneden temel faktör iradesizliktir; iradeyi zayıflatan unsur ise iman eksikliğidir. İman eksikliğinin temelinde ise toplumu uyarmayan ve uyandırmayan âlimler yer almaktadır.[119] Dolayısıyla ahlaki bir karakter inşasında, başta eğitim camiası olmak üzere kamuoyu ve toplumsal yapının belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir.

Bir illetten kurtulmanın bir diğer yolu iyi ahlaka sahip olan kişilerle arkadaşlık yapıp zaman geçirmektir. Bunun aksi olursa insan kötülüğe hızla kayar.[120] Gazzâlî'nin bu sosyalleşme tavsiyesi, günümüz bağımlılık tedavilerinde de geçerliliğini koruyan önemli bir stratejik yaklaşımdır. Özellikle Batı dünyasındaki modern bağımlılık tedavi protokollerinde, aynı tür bağımlılığa sahip bireylerin bir araya getirilerek grup terapisi veya karşılıklı destek grupları (örneğin Adsız Alkolikler, Kumarbazlar) oluşturmaları yaygın bir yöntemdir. Bu uygulama, bağımlılıktan kurtulma sürecinde harici bir yardım tekniği olarak işlev görmekte

[115] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/138.
[116] Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet*, 376.
[117] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/139.
[118] Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet*, 375.
[119] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/160.
[120] Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet*, 376-377.

ve bireyin kendisini yalnız hissetmemesine, tecrübelerini paylaşmasına ve ortak bir mücadele bilinci geliştirmesine katkı sağlamaktadır.[121]

Müridin (değişme isteklisi) önündeki dört engelden ikisi taklit ve günah işlemektir. Günah perdedir, tevbe perdenin kaldırılmasıdır. Dolayısıyla tevbe etme bir anlamda bir irade savaşıdır. Tevbe gerçek bir azimle bir daha o kötü fiile dönmemeye niyetlenmek ve yaptığına pişman olmaktır.[122] Bir illetten kurtulmanın yolu mücahede ve riyazetle irade terbiyesine çalışmaktır. Bu hususta genel problem tembelliktir. Zira nefse, ahlakı düzeltmeye çalışma ağır gelir.[123] Nihayet gazap ve şehvet kuvvetini aklın kontrolü altına girecek şekilde bir denge durumuna getirmek mümkündür. Zaten ahlakın değişmesinden kasıt budur. Örneğin akıl, bazen bireyi ahlaka aykırı bir fiili işlemekten alıkoyamaz. Ancak kişi riyazetle nefsini terbiye etmeyi istikrarlı bir şekilde sürdürdüğünde, zamanla itidale kavuşur.[124]

Müptela olunan bir kötülük varsa ve bir defada terkedilemiyorsa-ki bağımlılıklar böyledir- mülayim bir tedavi usulü tatbik edilir. Alışkın olunan günah (bağımlılık) ne ise daha hafif haline geçilir. Gazzâlî örnek olarak öğrencilerin kötü alışkanlıklarıyla obur insanları verir. Oburların yemeği birden kesmeleri doğru değildir. Tedricen azaltarak oruç tutturmak faydalı olacaktır. İleriki aşamalarda o kişi başkasına yemek yedirir ama kendisi yemez, böylece nefs hakimiyetinde ilerler.[125]

Gazzâlî, nefsin ıslahı için öngördüğü meşakkatli riyazet yolunda, süreç ve 'tedriciyet' (aşamalılık) ilkesine merkezi bir önem atfeder.[126] Söz konusu bu işleyiş, bağımlılıklardan tamamen kurtulmanın uzun ve meşakkatli bir sürece yayılması gerçeğiyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Nitekim bir hastaya bütün ilaçları birden içirmek yanlış olduğu gibi kumar, alkol, sosyal medya gibi bağımlılıklarda da birden terk etmeye çalışmak doğru değildir. Bunlar önce azaltılarak nihâyetinde tamamen bırakılmaya çalışılır.

Cinsel şehvet bağımlılığı için de oruç tutma, bir sonraki aşamada da orucu biraz daha sıkı hale getirme tavsiye edilir. Gazzâlî'nin naklettiği bir hikâyeye göre büyük zatlardan birinin şehveti kuvvetlidir ve bu arzuya karşı sabrı yoktur. O kişi çok dua eder, yalvarır ve nihayet rüyasında bir aksakallıya derdini anlatınca bir yıl boyunca şehvet isteği onu rahatsız etmez.[127] Buna göre bağımlılık gibi iflah olmaz bir iç isteğe müptela olan kimse için dua etmek oldukça faydalıdır.

Bağımlılıkla ilgili olarak Gazzâlî'nin ferç arzusunun afetlerinden olarak saydığı âşık olmanın semptomları, özellikle kişinin kendisine söz geçirememesi noktasında bağımlılığa

---

[121] bk. Dean R. Gerstein vd., *Alcoholics Anonymous and the Treatment of Substance Use Disorders* (Washington, D.C.: National Academy Press, 1990), 45.
[122] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/161.
[123] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/123.
[124] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/126.
[125] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 3/141.
[126] Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet*, 380.
[127] Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet*, 406.

oldukça benzemektedir. Kişi başta ihtiyatlı olmazsa iradesi elinden gider ve serkeş nefsin elinde esir olur. Buna göre âşık, maşukuyla karşılaştığında bakışlarını sakınabilirse irade kontrolünü elinde tutabilir. Ancak bakmaya devam ettiği takdirde nefsî arzularını dizginlemesi neredeyse imkânsız hale gelir.[128] Gazzâlî'nin burada tasvir ettiği psikolojik kırılma, modern bağımlılık çalışmalarındaki "tetiklenme" (triggering) mekanizmasıyla birebir örtüşmektedir. Örneğin bir kumar bağımlısı kumarhaneye yaklaştığında tetiklenir, içinde çok kuvvetli bir oynama isteği alevlenir. Ya da bir kumarcı arkadaşından çok kazandığı bir oyun hikayesini dinlediğinde tetiklenir. Buna göre aşığın maşuka bakmaması, hatta mahallesine dahi gitmemesi örneğinde olduğu gibi bağımlı bir kimse tetikleyici unsurlardan şiddetle uzak durmalıdır.

Sonuç olarak Gazzâlî, bağımlılığı kalbin bir hastalığı olarak kavramsallaştırmakta ve iyileşmeyi; nefsin isteklerine karşı iradeyi zorlayarak iyi fiilleri tekrarlama (tekellüf) ve riyazet yoluyla yeni huyların kazanılması olarak tarif etmektedir. Bu yaklaşım, alışkanlık psikolojisinde davranışın tekrar yoluyla otomatikleşmesi ve "ikinci bir doğa" hâline gelmesi olarak tanımlanan süreçle örtüşmektedir.[1] Gazzâlî'nin kötü alışkanlıktan kurtulmak için onu tedricen azaltarak daha hafif bir alternatifle değiştirme stratejisi, günümüz bağımlılık tedavisinde kullanılan zarar azaltma (harm reduction) ve kademeli sönümleme (gradual extinction) yaklaşımlarıyla büyük bir benzerlik göstermektedir.[2] Keza nefsin arzularına karşı koyamayan kişinin iradesinin zamanla tamamen devre dışı kalacağı yönündeki tespiti, modern nörobilimde bağımlılığın prefrontal korteksin kontrol işlevini zayıflatan kronik bir beyin hastalığı olduğu bulgusuyla paralellik arz etmektedir.[3] Gazzâlî'nin iyi arkadaşlarla birlikte olmayı tavsiye etmesi ise modern bağımlılık tedavisinde sosyal destek ağlarının ve akran gruplerinin iyileşmedeki kritik rolüne dair verilerle uyumludur.[4]

Ancak Gazzâlî'nin modeli, modern seküler yaklaşımlardan köklü biçimde ayrılmaktadır. Ona göre iyileşme süreci; aklın tek başına yeterli olmadığı, ilahî yardımın (tevfîk) zorunlu görüldüğü, tevbe ve dua gibi manevî unsurların merkezde yer aldığı dinî bir çerçeveye dayanır. Kalpte oluşan her iyi fiilin bir "nur", her kötü fiilin ise bir "zulmet" meydana getirdiği anlayışı, modern psikolojinin bütünüyle seküler doğasıyla taban tabana zıttır. Dahası Gazzâlî, alışkanlığın iradeyi tamamen tahrip ettiği o kritik eşikte kişinin tevbe etme niyetinden dahi mahrum kalabileceğini belirterek, seküler modellerin yeterince ele almadığı bir "kabiliyet-i şifâ" kaybına işaret eder. Bu yönüyle Gazzâlî'nin yaklaşımı; davranış değişikliğini yalnızca bilişsel ve çevresel faktörlerle açıklayan modellerin ötesine geçerek iyileşmeyi ilahî yardım, niyet ve kalp temizliği ekseninde ele alan, derinlikli ve bütüncül bir manevî dönüşüm modelidir.

Sonuç olarak Gazzâlî, bağımlılığı kalbin bir hastalığı olarak kavramsallaştırmakta ve iyileşmeyi, nefsin isteklerine karşı iradeyi zorlayarak iyi fiilleri tekrarlama (*tekellüf*) ve riyazet

[128] Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet*, 405.

yoluyla yeni huyların kazanılması olarak tarif etmektedir. Bu yaklaşım, alışkanlık psikolojisinde davranışın tekrar yoluyla otomatikleşmesi ve ikinci doğa hâline gelmesi olarak tanımlanan süreçle örtüşmektedir.[129] Gazzâlî'nin kötü alışkanlıktan kurtulmak için onu tedricen azaltarak daha hafif bir alternatifle değiştirme stratejisi, günümüz bağımlılık tedavisinde kullanılan zarar azaltma (*harm reduction*) ve kademeli sönümleme (*gradual extinction*) yaklaşımlarıyla benzerlik göstermektedir.[130] Keza nefsin arzularına karşı koyamayan kişinin iradesinin zamanla tamamen devre dışı kalacağı yönündeki tespiti, modern nörobilimde bağımlılığın prefrontal korteksin kontrol işlevini zayıflatan kronik bir beyin hastalığı olduğu bulgusuyla paralellik arz etmektedir.[131] Gazzâlî'nin iyi arkadaşlarla birlikte olmayı tavsiye etmesi ise modern bağımlılık tedavisinde sosyal destek ağlarının ve akran gruplarının iyileşmedeki kritik rolüne dair bulgularla uyumludur.[132]

Ancak Gazzâlî'nin modeli, modern seküler yaklaşımlardan köklü biçimde ayrılmaktadır. Ona göre iyileşme süreci, aklın tek başına yeterli olmadığı, ilahî yardımın (tevfîk) zorunlu olduğu, tevbe ve dua gibi manevî unsurların merkezde yer aldığı dinî bir çerçeveye dayanır. Kalpte oluşan her iyi fiilin bir "nur", her kötü fiilin ise bir "zulmet" meydana getirdiği anlayışı, modern psikolojinin bütünüyle seküler doğasıyla taban tabana zıttır. Dahası, Gazzâlî alışkanlığın iradeyi tamamen tahrip ettiği o kritik eşikte, kişinin tevbe etme niyetinden dahi mahrum kalabileceğini belirterek, seküler modellerin yeterince ele almadığı bir "kabiliyet-i şifa" kaybına işaret eder. Bu yönüyle Gazzâlî'nin yaklaşımı, davranış değişikliğini yalnızca bilişsel ve çevresel faktörlerle açıklayan modellerin ötesine geçerek, iyileşmeyi ilahî yardım, niyet ve kalp temizliği ekseninde ele alan, derinlikli ve bütüncül bir manevî dönüşüm modelidir.

2.5. İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) Görüşü

Geleneksel İslam ahlak düşüncesinde vaaz ve irşat literatürünün en mümtaz simalarından biri olan İbnü'l-Cevzî; günah ve bağımlılık olgusunu, hevânın insan iradesi üzerindeki tahakkümü çerçevesinde analiz eder. İbnü'l-Cevzî'ye göre şehvetlere müptelâ (مدمن الشهوات) olanlar öyle bir duruma gelirler ki artık o şeylerden haz almazlar; buna rağmen onları bırakamazlar. Nitekim alkol ve şehvete bağımlı hale gelen bir birey, bu alışkanlığı olmayan birinin aldığı hazzın onda biri kadar bile haz alamaz. Fakat alışkanlık onu buna zorlar; böylece

[129] Wood - Rünger, "Psychology of habit", 652-664.
[130] G. Alan Marlatt - Katie Witkiewitz, "Update on Harm-Reduction Policy and Intervention Research", *Annual Review of Clinical Psychology* 6 (2010), 595.
[131] Goldstein - Volkow, "Dysfunction of the prefrontal cortex in addiction: Neuroimaging findings and clinical implications", 652-660.
[132] John F. Kelly, "Is Alcoholics Anonymous religious, spiritual, neither? Findings from 25 years of mechanisms of behavior change research", *Addiction* 112/6 (2017), 929-935.

kendini helâke sürükler.[133] Müellifin asırlar öncesinden tasvir ettiği bu durum, modern bağımlılık psikolojisinde haz eşiğinin körelmesi ve aynı tatmini yakalamak için daha fazla uyarana ihtiyaç duyulması şeklinde tanımlanan tolerans vakasıyla birebir örtüşmektedir. İbnü'l-Cevzî bağımlı kişiyi tuzakta yemle kandırılan hayvana benzetir ve onun artık içine düştüğü durumdan kurtulmaya güç yetiremeyeceğini ifade eder.[134] Ancak İbnü'l-Cevzî, bu karamsar tabloyu bir çıkmaz olarak bırakmaz; aksine, insanın kurtuluşu için bir çözüm yolu sunar.

İbnü'l-Cevzî'nin bağımlılıkla ilgili "Peki, bu duruma saplanıp kalan kişi bundan nasıl kurtulur?" sorusunu sorduktan sonra önerdiği çözüm yolu şöyledir: İnsanın yaratılış amacının, geçici zevklerin peşinden körü körüne koşmak olmadığını idrak etmesi esastır. Hayvanlar içgüdüleriyle yaşar ve sonuçları düşünemedikleri için kolayca helake sürüklenebilirler. İnsana ise, bu zevklerde hayvanlar kadar bile saf bir haz verilmemiş; bunun yerine, eylemlerinin uzun vadeli sonuçlarını (*âkıbet*) ölçebilmesi ve kalıcı olan ahiret yurduna yönelik çalışabilmesi için akıl gibi bir üstünlük bahşedilmiştir. Bu üstün yetenek, onu basit zevklerden daha yüce hedeflere yönlendirmek içindir.[135] Buna göre günah ve kötü alışkanlıklara düşen kişi için farkındalık ve tefekkür esastır.

Kişi hevânın kısa vadeli cazibesinin ötesine bakarak, onun yol açtığı gerçek ve kaçınılmaz zararları sistematik bir şekilde tefekkür etmelidir. Hevâ, faziletleri yok eder, kişiyi reziletlere, günahlara sürükler, sağlığa zarar verir, itibarı kırar, kötü bir şöhrete ve günahlara sebep olur. Hevânın tuzağındaki kişi, tıpkı deri tabaklanan yerde çalışan ve oranın pis kokusuna alışıp artık fark edemeyen insan gibidir. Ancak o ortamdan yani hevânın etkisinden çıktığında, içinde bulunduğu durumun hakikatini ve vahametini idrak edebilir.[136] Keza birey, hevâyı tatminden gelen anlık hazzın faturası ile eylemin doğuracağı uzun vadeli zararları bir mukayeseye tabi tutmalı ve bu yıkımın, elde edilen geçici zevkten kat kat ağır bastığını fark etmelidir. Zevk anlık ve uçucudur, oysa ki beraberinde getirdiği pişmanlık, acı ve stres çok daha uzun süreli ve derindir. Bilgelerin de işaret ettiği gibi, asıl fazilet ve basiret, bir işin sonuçlarını önceden tartıp ona göre hareket etmektir.[137] Buna göre İbnü'l-Cevzî, maliyet-fayda analizi muhasebesi yapmayı tavsiye etmektedir.

İnsan hevânın olumsuz sonuçlarını önce bir başkasının başına geliyormuş gibi hayal etmeli, ardından aynı akıbetin kendi başına da gelebileceğini zihninde canlandırmalıdır. Başkasında eleştirdiği ve bir kusur olarak gördüğü o duruma düşmemek için, bu dışarıdan bakış açısı güçlü bir uyarıcı işlevi görür.

[133] İbnü'l-Cevzî, *Zemmu'l-hevâ*, 13.
[134] İbnü'l-Cevzî, *Zemmu'l-hevâ*, 14.
[135] İbnü'l-Cevzî, *Zemmu'l-hevâ*, 14.
[136] İbnü'l-Cevzî, *Zemmu'l-hevâ*, 14.
[137] İbnü'l-Cevzî, *Zemmu'l-hevâ*, 14.

İnsan peşinden koştuğu geçici zevklerin gerçek ve çirkin doğasını sorgulamalıdır. Akıl, bu zevklerin aldatıcı, geçici ve aslında değersiz olduğunu gösterecektir. Hevâ, bu gerçeği görmeye engel olan kör bir göz gibidir. İbn Mes'ud'un bir kadının güzelliğine kapılan kişiye, o kadının biyolojik/fizyolojik gerçekliğini (kan, bağırsaklar, kemik vb.) hatırlatması, şair Mütenebbi'nin ise bedenin öldüğünde nasıl çürüyüp kemik yığını hale geleceği gerçekliğini hatırlatması, gerçeği görme stratejisinin etkili bir örneğidir.[138] Keza kişi, hevâsına karşı kazanacağı zaferin ve galibiyyetin kendisine kazandıracağı içsel güç, şeref ve onur duygusunu; buna karşılık hevâsına mağlub olmanın içinde oluşturacağı aşağılanma, zillet ve güçsüzlük hissini derinlemesine düşünmelidir. Bu psikolojik karşılaştırma, kişiyi faziletin, hakikatin ve insanlık onurunun (izzetin) safında yer almaya motive eden güçlü bir içsel dinamik sağlar.

Bir diğer teknik, kişinin hevâsına karşı çıkmanın dünyevi ve uhrevi getirilerini somut bir şekilde düşünmesidir. Hevâya uymanın ise hangi ebedi kayıplara nasıl yol açacağını derinden tefekkür eder. Bu soyut karşılaştırmayı somutlaştırmak için çarpıcı tarihî karşılaştırmalar yapılır. Hz. Âdem, anlık bir zevkin peşinden gidişinin ve peşinden gelen pişmanlığın sembolüdür. Öte yandan Hz. Yusuf en şiddetli cazibe karşısında sabır ve mücadelenin sembolüdür. Sonucu, dünyada ve ahirette ulaşılan eşsiz bir makam, iffet abidesi olarak ebedi bir şereftir.[139]

Bu yaklaşım, modern bağımlılık psikolojisinde kullanılan motivasyonel görüşme tekniklerinde yer alan "*davranışın sonuçlarını derinlemesine değerlendirme*" ve "*değişimin getirileri ile mevcut durumun maliyetini karşılaştırma*" stratejileriyle bir paralellik arz etmektedir."[140] Keza İbnü'l-Cevzî'nin kişinin kendi durumuna dışarıdan bakmasını tavsiye etmesi, modern psikolojide "*yeniden yapılandırma*" (*reframing*) ve "*bilişsel yeniden değerlendirme" (cognitive reappraisal)* stratejileriyle örtüşmektedir.[141] Zevklerin aldatıcı tabiatının sorgulanması yönündeki tavsiyesi ise bağımlılıkta arzunun bilişsel çarpıtmalarla beslendiğini öne süren çağdaş modelleri akla getirmektedir.

Bununla birlikte İbnü'l-Cevzî'nin modeli, günümüz seküler yaklaşımlardan köklü biçimde ayrılmaktadır. Ona göre bu bilişsel stratejiler nihai olarak kişiyi ilahî sorumluluk bilincine, ahiret inancına ve ebedî kurtuluş ümidine bağlamakta; iyileşme süreci, dünyevî sonuçların ötesinde uhrevî bir anlam çerçevesine oturtulmaktadır. Bu yönüyle İbnü'l-Cevzî'nin yaklaşımı, bilişsel stratejileri ilahî rehberlik ve ahiret bilinciyle temellendiren, duygu ve aklı eş zamanlı olarak harekete geçiren bütüncül bir irade terbiyesi modeli sunmaktadır.

[138] İbnü'l-Cevzî, *Zemmu'l-hevâ*, 15.
[139] İbnü'l-Cevzî, *Zemmu'l-hevâ*, 15.
[140] Miller - Rollnick, *Motivational Interviewing: Helping People Change*, 33.
[141] Gross, *Handbook of Emotion Regulation*, 3-20, 30.

Sonuç

Bu çalışma, İslam ahlak düşüncesinin ana damarlarından biri olan geleneksel-dinî ahlak ekolünün, günümüzün en önemli sorunlarından biri olan bağımlılık ve müptela olunan alışkanlıklar meselesine dair sunduğu perspektifi, ekolün önde gelen temsilcileri üzerinden incelemiştir. Muhâsibî, Mâverdî, İbn Hazm, Gazzâlî ve İbnü'l-Cevzî'nin eserleri üzerinden yapılan inceleme neticesinde şu temel bulgulara ulaşılmıştır:

Geleneksel-dinî ahlak ekolü, bağımlılığı ve günahta ısrar durumunu salt biyolojik veya davranışsal bir sorun olarak değil, ontolojik bir sapma olarak ele alır. Bu yaklaşıma göre bağımlılık; hevânın aklı ve iradeyi esir alması, nefsin hazlara köle olması ve nihayetinde kalbin asli gayesi olan kulluktan uzaklaşmasıdır. Sorunun bu şekilde "manevi bir hastalık" olarak tanımlanması, çözümün de sadece semptomları baskılamakla değil, iradenin yeniden inşası ve nefsin tezkiyesiyle mümkün olacağı fikrine varır.

Geleneksel İslam ahlakında, insanın nefsânî arzularını (hevâ) tahrik eden ve onu sürekli olarak aşırılığa, günaha ve nihayetinde bağımlılığa sürükleyen bir şeytan figürü ve bu figürün oluşturduğu tehlikeler karşısında bireyin sürekli bir iç dikkat (murakabe, muhasebe) geliştirmesi gerektiği inancı merkezî bir konumdadır. Günümüz seküler psikoloji ve nörobilim temelli bağımlılık tedavi protokollerinde ise böyle bir ontolojik kötülük figürüne ve buna karşı geliştirilen manevi bir içdikkat mekanizmasına yer bulunmamaktadır. Bu temel fark, iki anlayış arasındaki en belirgin ayrışma noktalarından birini teşkil eder. Zira Kur'an'daki İblis kıssası, insanın varoluşu, iradesi ve değeriyle irtibatlı olarak yorumlandığında; bireyin kimliğini kaybetmeme, düşmeme ve ontolojik konumunu muhafaza etme bilincini güçlendiren kadim bir uyarı sistemi işlevi görmektedir. Bu yönüyle şeytan faktörü, modern bağımlılık tedavilerinde ihmal edilen özgün bir manevi kaynak olarak değerini korumaktadır.

İncelenen müelliflerin sunduğu çözüm önerileri, modern psikoterapinin ancak son yüzyılda sistematize ettiği bazı tekniklerle şaşırtıcı bir paralellik arz etmektedir. Muhâsibî'nin "tetikleyici ortamlardan kaçınma" prensibi, İbnü'l-Cevzî'nin bilişsel çarpıtmaları düzeltmek için önerdiği "maliyet-fayda analizi", İbn Hazm'ın "sosyal çevre desteği" vurgusu ve Gazzâlî'nin alışkanlıkları değiştirmede "tedricilik" ilkesi, kadim ahlak bilgeliğinin güncel geçerliliğini kanıtlar niteliktedir. Ancak modern yaklaşımlardan farklı olarak geleneksel ekol, bu teknikleri "Allah'ın yardımı" (tevfîk), "dua", "havf-recâ dengesi" ve "âhiret bilinci" gibi manevi dinamiklerle harmanlayarak sunmaktadır.

Geleneksel literatürün modern tıbbi standartlarda sistematik bir "bağımlılık tedavi protokolü" sunmadığı, önerilerin genel ahlakî ıslah prensipleri içinde dağınık hâlde bulunduğu bir gerçektir. Zira klasik dönemde bağımlılık, günümüzdeki gibi endüstriyel ve nörobiyolojik boyutlarıyla tanımlanmış küresel bir kriz değildi. Buna rağmen, insan

psikolojisinin değişmeyen doğasına (fıtrat) hitap etmeleri nedeniyle, bu eserlerin sunduğu içgörüler evrensel bir nitelik taşımaktadır.

Neticede bu çalışma, dinî ahlak modelinin modern tıbbı ve psikiyatriyi destekleyen güçlü bir psiko-manevi dayanak olduğunu, hatta motivasyon ve anlam arayışı gibi psikiyatrinin zorlandığı bazı konularda geleneksel-dinî ahlakın bir alternatif olma kabiliyeti bulunduğunu göstermiştir. Nitekim Türkiye'de de bazı dinî cemaatlerin alkol, uyuşturucu ve diğer bağımlılıklarda başarılı alternatif çalışmalar yaptıkları bilinmektedir. Özellikle tedavi süreçlerinde sıkça rastlanan nüks (relapse) durumlarında ve motivasyon kaybında, dinî inancın sağladığı anlam, ümit ve metanet duygusu, iyileşme sürecinin en kritik tamamlayıcısıdır. Dolayısıyla, kökleri hevâya dayanan ve bireyi manevi anlamda tahrip eden bu hastalıkla mücadelede; bireysel çabayı ve cehdi, sürekli nefis muhasebesini ve Allah'a sığınmayı merkeze alan bu kadim modelin, modern bağımlılık terapilerine entegre edilmesi, alana önemli bir zenginlik katacaktır.

Kaynakça

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2014.

Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. ed. Kerim Can Bayar. Kubbealtı Neşriyat, 2010.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn. *el-İman*. ed. Abdulali Abdulhamid. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd li-Neşr ve't-Tavzi, 1. Basım, 2003.

Çağrıcı, Mustafa. "Hevâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/274-276. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Çetinkaya, Mehmet. *İslam Mezhepleri ve Günümüz Fırkaları*. ed. Nesim Aytepe. Ankara: İlahiyat Kitap, 2026.

Ding, Keya vd. "The Effects of Digital Addiction on Brain Function and Structure of Children and Adolescents: A Scoping Review". *Healthcare* 12/1 (20 Aralık 2023), 15. https://doi.org/10.3390/healthcare12010015

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Alî b. Muhammed b. Abbâs. *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*. ed. Heysem Halife al-Ṭu' aymī. Bayrūt: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005.

Ebü'l-Berekat en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsiru'n-Nesefî: Medariku't-tenzil ve Hakaiku't-te'vîl*. ed. Yusuf Ali Bedevi. Beyrut: Daru Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1998.

Fahri, Macit. *İslam Ahlak Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.

Gazzalî, Ebu Hamid Huccetülislam Muhammed b Muhammed. *İhyāu ʿulumi'd'dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mîzânü'l-amel*. ed. Muhammed Ali Kürdî. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2003.

Gazzâlî, İmam. *Kimya-yı Saadet*. çev. Ali Fikri Yavuz. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.

Gerstein, Dean R. vd. *Alcoholics Anonymous and the Treatment of Substance Use Disorders*. Washington, D.C.: National Academy Press, 1990.

Goldstein, Rita Z. - Volkow, Nora D. "Dysfunction of the prefrontal cortex in addiction: Neuroimaging findings and clinical implications". *Nature Reviews Neuroscience* 12/11 (2011).

Gross, James J. *Handbook of Emotion Regulation*. New York: Guilford Press, 2014.

Hakîm et-Tirmizî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali. *el-Aklu ve'l-hevâ*, ts.

Herevî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî. *Tezhîbu'l-luğa*. ed. Muhammed Avad Murib. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1. Basım, 2001.

Heysemi, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman. *Mecmaü'z-zevaid ve Menbaü'l-Fevaid*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1992.

İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Kurtubî. *Behcetü'l-mecâlis ve ünsü'l-mecâlis*, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *Ahlak ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlaki Hastalıkların Tedavisi/el-Ahlâk ve's-siyer*. çev. Mustafa Çağrıcı. Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. çev. Fatih Toktaş. Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.

İbnü'l-Cevzî, Cemaleddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zemmu'l-hevâ*. ed. Mustafa Abdülvâhid. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1963.

İsfahânî, Râgıb. *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü* 3. çev. Mehmet Yolcu - Abdulbaki Güneş. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2012.

Kelly, John F. "Is Alcoholics Anonymous religious, spiritual, neither? Findings from 25 years of mechanisms of behavior change research". *Addiction* 112/6 (2017), 929-936. https://doi.org/10.1111/add.13590

Kızmaz, Zahir - Çevik, Muhammet. "Madde Bağımlılığıyla Mücadelede İnanç Odaklı Yaklaşım: Kardelen Rehabilitasyon Merkezi Örneği". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/2 (2016), 313-335.

Marlatt, G. Alan - Donovan, Dennis M. *Relapse Prevention: Maintenance Strategies in the Treatment of Addictive Behaviors*. New York: Guilford Press, 2005.

Marlatt, G. Alan - Witkiewitz, Katie. "Update on Harm-Reduction Policy and Intervention Research". *Annual Review of Clinical Psychology* 6 (2010), 591-606. https://doi.org/10.1146/annurev.clinpsy.121208.131438

Maté, Gabor. *Dağınık Zihinler*. çev. Engin Süren. İstanbul: Hep kitap, 1. Basım, 2022.

Mâverdî, Ebül Hasan Ali B. Muhammed. *Din ve Dünya Hayatı İçin Ahlak Yasaları*. çev. Mustafa Çağrıcı. Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986.

Miller, William R. - Rollnick, Stephen. *Motivational Interviewing: Helping People Change*. New York: Guilford Press, 2. Basım, 2002.

Muhâsibî, Hâris. *er-Ri'aye li Hukukillah (Kalb Hayatı)*. ed. Abdulhakim Yüce. 2 Cilt. İstanbul: Işık Yayınları, 1. Basım, 2005.

Payot, Jules. *İrade Terbiyesi*. çev. Doğru Süleyman. İstanbul: Koridor, 2023.

Platon. *Devlet*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2016.

Râzî, Ebu Bekir Muḥammed ibn Zekeriyya er-. *el-Hâvî fi't-tıb*. 8 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2002.

Wood, Wendy - Rünger, Dennis. "Psychology of habit". *Annual Review of Psychology* 67 (2016).

Yaqeen Institute for Islamic Research. "How to Overcome Addiction through Faith: Ibn Al-Qayyim's Rehabilitation Program". Erişim 24 Ekim 2025. https://yaqeeninstitute.org/read/paper/how-to-overcome-addiction-through-faith-ibn-al-qayyims-rehabilitation-program

Türkiye Uyuşturucu Raporu 2025. 62. Emniyet Genel Müdürlüğü Narkotik Suçlarla Mücadele Başkanlığı, 2025. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.narkotik.pol.tr/kurumlar/narkotik.pol.tr/Duyurular/2025/10/2025-Uyusturucu-Raporu.pdf

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Hafızlık Eğitimi Alan Kız Öğrencilerin Dinî Motivasyonlarının İncelenmesi

An Examination of the Religious Motivation of Female Students Receiving Memorization of the Quran Training

Betül KÜÇÜK

Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı

Research Asst., Van Yüzüncü Yıl University, Department of Philosophy and Religious Sciences, Division of Psychology of Religion

e-posta: betul.kucuk24@ogr.atauni.edu.tr

Orcid: 0009-0000-3805-1389

Sakin ÖZIŞIK

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Ankara Sosyal Bilimler University, Department of Philosophy and Religious Sciences, Division of Psychology of Religion

e-posta: sakin.ozisik@asbu.edu.tr

Orcid: 0000-0003-3658-707X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 06.06.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Küçük, Betül. Özışık, Sakin "Hafızlık Eğitimi Alan Kız Öğrencilerin Dinî Motivasyonlarının İncelenmesi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 489-519. 10.34085/buifd.1867585

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Bu araştırmada hafızlık eğitimi alan öğrencilerin dinî motivasyon kaynaklarının neler olduğu sorusuna cevap aranmıştır. Araştırmada nitel yöntem takip edilmiş ve yatılı hafızlık kursunda eğitim alan 10 öğrenci ile yapılan yarı yapılandırılmış mülakatlar içerik analizine tabi tutulmuştur. Tematik içerik analizleri neticesinde elde edilen temalar bulgu başlığı altında ele alınarak alanyazındaki tartışmalarla beraber değerlendirilmiştir. Elde edilen bulgulardan hafızlık öğrencilerinin dindarlık algıları, dinî motivasyon kaynakları, bireysel ve sosyal etkileşimleri temaları olmak üzere üç temaya ulaşılmıştır. Hafızlık öğrencilerinin dindarlık algıları temasından bireysel dindarlık algısı, dış güdümlü dindarlık algısı ve hafızlıkla ilişkili dindarlık algısı olmak üzere üç kategoriye ulaşılmıştır. Öğrencilerin yaş, hafızlık seviyesi ve yaşam olaylarının çeşitliliğine göre dindarlık algılarının çeşitlendiği görülmüştür. Hafızlık öğrencilerinin dinî motivasyon kaynakları temasında ise deruni dindarlık arzusu, dini başa çıkma, sosyal uyum ve bilişsel tatmin kategorileri ortaya çıkmıştır. Öğrencilerin dinî motivasyon kaynaklarını oluşturan etkenlerin hem dindarlıklarına ve psikososyal iyi oluşlarına hem de akademik başarılarında motive edici etkisinin olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Elde edilen son tema hafızlık öğrencilerinin bireysel ve sosyal etkileşimleri temasıdır. Hafızlık öğrencileri aldıkları eğitimden bireysel olarak etkilenmelerine ek olarak bir hafızlık öğrencisi olmakla sosyal çevrelerini etkiledikleri ve yine bu çevreden etkilendikleri ortaya çıkmıştır. Bu etkileşimler çoğu öğrencinin psikolojik iyi oluşunda ve akademik motivasyonunda olumlu ve pekiştirici niteliklere sahip görünmekle birlikte söz konusu etkileşimlerden nadiren de olsa psikolojik iyi oluş ve akademik motivasyonu olumsuz ve yıldırıcı biçimde etkilenen öğrencilerin de olabileceği görülmüştür. Yapılan bu araştırmanın din psikolojisi, din eğitimi ve hafızlık gibi araştırma sahalarındaki alanyazına katkı sağlayacak nitelikte olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimler: Din Psikolojisi, Dinî Motivasyon, Dindarlık, Bireysel ve Sosyal Etkileşimler, Yatılı Hafızlık Kursu.

Abstract

This study aimed to investigate the sources of religious motivation among students receiving Quran memorization training. A qualitative research methodology was adopted for this purpose. Semi-structured interviews were conducted with ten boarding students who memorized the Quran, and the data were analyzed using thematic content analysis. The findings were categorized under three main themes: perceptions of religiosity, sources of religious motivation, and individual and social interactions. The theme of religiosity perceptions consisted of three categories: individual, superficial, and Quranic understandings of religiosity. This demonstrates that students' perceptions vary according to age, memorization level, and life experiences. Religious motivation sources were categorized as intrinsic religiosity, religious coping, social adaptation, and cognitive satisfaction. These factors were found to have a positive impact on students' religiosity, psychosocial well-being, and academic achievement. The third theme, individual and social interactions, revealed that memorization students not only internalize the effects of their religious education but also influence and are influenced by their social environment. While these interactions generally support students' psychological well-being and academic motivation, they can occasionally have discouraging effects. Overall, this research contributes to the existing literature in psychology, religious education, and memorization studies by shedding light on the multifaceted nature of religious motivation among students memorizing the Quran. By examining the various factors underlying students' religious motivation, this study is expected to contribute to the fields of psychology, religious education, and memorization studies.

Keywords: Psychology of Religion, Quran Memorization Training, Religious Motivation, Religiosity, Individual and Social Interactions, Boarding Hafiz Course.

Giriş

İnsanın davranışlarını yönetmesinde farklı faktörler devreye girmektedir. Bunlar belli bir davranışın daha çok istenmesine veya daha az istenmesine sebep olabilecek iç veya dış kaynaklı faktörler olabilir.[1] Bireyin yaşamında etkili olan, kabiliyetlerini ve çevre koşullarını kullanmada önemli derecede etki eden bu faktörlerden biri motivasyondur. Kişinin ihtiyaçlarını gidermesinde, sorumluluklar alıp onları üstlenmesinde, davranışlar için harekete geçmesinde ve hareketlerin devamlılığını sağlamada motivasyon psikolojik, fizyolojik ve sosyal işlevlerin yerine getirilmesine yardımcı olmaktadır.

Motivasyon kelime olarak organizmayı uyararak harekete geçiren ve davranışlarını belirli bir amaca yönlendiren faktörleri tanımlamaktadır. Motivasyonun eş anlamlıları olarak kullanılan güdü, istek, arzu, ihtiyaç, dürtü ve ilgi kelimelerine literatürde sıklıkla rastlanılabilir. Motivasyon açıkça anlaşılabilen, bilinçli veya bilinçdışı olarak oluşturulabilen, fizyolojik, psikolojik, sosyal ya da dini kaynaklardan ortaya çıkabilen bir mekanizma olmasıyla bu kavramlardan ayrılmaktadır.[2] Buradan da anlaşılacağı üzere fizyolojik, psikolojik, sosyal ya da dinî motivasyon türleri olabilir.[3]

Dinî motivasyon kavramı dinî davranışın veya dindarlığın kaynağı olarak tanımlanmaktadır.[4] Bu nedenle onu anlamaya çalışmadan önce dindarlığın tanımına kısaca değinmekte fayda vardır. Dindarlık bireyin din ve maneviyatla ilgili inanış, deneyim ve pratikleriyle ilgili tercihlerine işaret etmektedir.[5] Pek çok sosyal olguda olduğu gibi dindarlık için de tamamen kapsayıcı ve genelleştirilebilir bir tanım olmamakla birlikte araştırmacıların perspektifine, disiplinine ve onu hangi anlamda temellendirdiklerine göre tanımlarının yapılması mümkündür. Bireyin dinî motivasyonunun anlaşılabilmesi için dindarlık algılarının da anlaşılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Dinî motivasyon, dinin psikolojik olarak incelenmesinde bireyin davranışlarının kaynağını ve onu bir dine ya da kutsala inanmaya yönelten güdülerin neler olduğunu anlamak açısından önemlidir.[6] Motivasyon ile din arasındaki ilişkinin varlığı ve niteliği farklı sorular üzerinden tartışılmıştır. Bunlardan bazıları bireyin Yaratıcıya bağlanma sürecinin nasıl ve neden gerçekleştiği, hangi koşullar altında Yaratıcı 'ya yöneldiği, bazı bireylerin diğerlerine kıyasla neden daha yüksek bir dindarlık düzeyine sahip oldukları gibi sorulardır. Bunlar dinî motivasyonun temel inceleme alanlarını oluşturur.[7] İnsan doğuştan gelen inanma isteğine

[1] Feriha Balkış Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları, 2004) 69-72.
[2] Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008) 229-258.
[3] Metin Güven, *Motivasyon- Dindarlık İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 11-77.
[4] Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001) 75-81.
[5] Ali Köse- Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 11. Baskı, 2012), 108-110.
[6] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 80-120.
[7] Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi- Bireysel Dindarlık Üzerine* (Adana: Karahan Kitabevi, 2019)73- 95.

sahip olduğu için dinin fıtrî bir yanı olduğu da söylenebilir. Psikolojik açıdan din üzerine yapılan araştırmalar bireyin doğa üstü güce inanmaya, zorluk durumunda ondan yardım istemeye, onunla iletişime geçmeye, metafizik konulu ve aklının ulaşamadığı alanlardaki sorularına cevap için dine başvurduğunu göstermektedir. Bu fıtrî ve zarurî ilişkiyi hissetme ve yaşama yoğunluğuna göre bireylerin dindarlıklarının kaynakları çeşitlenmektedir.

Dinî motivasyon kavramı, literatürde kimi zaman dinî davranışın kaynağı ya da dindarlığın kaynakları şeklinde kullanılmaktadır. Ülkemizde dinî motivasyon konusundaki çalışmalar çoğunlukla belirli ölçeklere dayalı nicel yöntemlerle yapılmıştır.[8] Son yıllar itibariyle nitel yöntemi takip eden çalışmaların yapıldığı da görülmektedir.[9] Söz konusu bu araştırma gibi dinî motivasyonu nitel yöntemle ele alan çalışmalar konunun yalnızca içsel dinî motivasyonun ölçülmesinin ötesinde daha karmaşık ve ilişkisel boyutlara sahip olabileceğini vurgulamaktadır. Dünya genelinde araştırmamıza benzer yöntemi benimseyen bir çalışma Banjarsari Müslümanlarının dinî motivasyon durumlarını ele almış ve söz konusu örneklem grubunun yaşadıkları bölgede azınlığı oluşturmaları itibariyle inançlarını korumak için yaptıkları ibadetlerin hem dışsal hem de içsel motivasyonlara dayanarak öz farkındalık şeklinde ortaya çıktığı sonucuna ulaşılmıştır.[10] Güncel bir çalışma ise Polonyalı Katolik ergenleri ele almıştır ve gençlerin dinî motivasyon kaynaklarını "Sosyal Beklentilerde Yol Alma, İlişkiler ve Toplulukla Sürdürülebilen İnanç, Duygusal Destek ve Kutsal Koruma Olarak İnanç, Umut ve Minnettarlık Olarak İnanç" başlıklarıyla kategorilendirmiş ve dinî motivasyonun nasıl kompleks bir ağa sahip olabileceğini ortaya koymuştur.[11]

Kavramsal farklılığı vurgulamak adına belirtmek gerekirse motivasyon kelimesi tek başına davranışı başlatan ve/veya sürdüren psikolojik, fizyolojik ve sosyal faktörleri ifade ederken dinî motivasyon bu faktörlerin dini inançlar ve manevi biçimde şekillendirilen boyutunu ifade eder. Genel anlamdaki motivasyon kavramından farklı olarak dinî motivasyon bireyin aşkın olana veya aşkına yönelme biçimine yüklediği anlam/lar ile ilişkilidir. Bu ilişkinin doğurduğu çok boyutluluk nedeniyle dinî motivasyon kavramı "bağlama duyarlı" bir inceleme gerektirir. Dinî eğitimin bir parçası olan hafızlık eğitimi

[8] Behlül Tokur, "İçsel Dinî Motivasyon ve Özsaygı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", EKEV Akademi Dergisi 66 (2016), 159-176; Mebrure Doğan, "Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır ve Şükrün Rolü.", Electronic Turkish Studies 13/25 (2018), 207-230; Meryem Şahin vd., "Dindarlık ve Biliş: İçsel Dinî motivasyon ile Eleştirel Düşünme ve İkili Düşünme Arasındaki İlişkiler", Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/1 (2023), 281-296; Esra İrk vd., "Dindarlık ile Öz-Nefret Arasındaki İlişkide Umudun Aracı Rolü", Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi 66/1 (2025), 301-328.

[9] Zeynep Özcan, "Gönüllülük Davranışının Dinî Motivasyonlarına Panoramik Bakış", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 35/35 (2024), 236-263; Zübeyde Okudan, Üsküdar Müftülüğünde İhtidâ Edenlerin Dinî motivasyonlarının Analizi (İstanbul: Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025).

[10] Idi Warsah vd., "Muslim Minority In Yogyakarta: Between Social Relationship And Religious Motivation", *Qudus International Journal of Islamic Studies* 7/2 (2019), 368.

[11] Sebastian Śmiałek- Beata Zarzycka, "Staying Religious In A Secularising World: A Qualitative Study Of The Motivations of Polish Catholic Adolescents", *Journal of Beliefs & Values*, (2025), 14.

bireyin yalnızca bilişsel yeteneklerine değil aynı zamanda psikolojik süreçlerine, dinî ve ibadetleri algılayış biçimi, Kur'an ile etkileşime geçme şekline bağlıdır. Dolayısıyla hafızlık öğrencilerinin dinî davranışlarının kaynağının anlaşılması için niteliksel araştırma yaklaşımı ve derinlemesine bir inceleme gerekli hale gelmektedir. Hafızlık eğitimi alan öğrencilerin yoğun ve stresli sayılabilecek bu eğitimi hangi dinî motivasyonlarla sürdürdüklerinin incelenmesi ve dinî motivasyon kavramının pratik karşılıklarını anlamak açısından önem arz etmektedir.

Arapça kökenli bir kelime olan hafız "koruyan, ezberleyen" anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Yusuf 12/64, Hicr 15/9, Enbiya 21/82 ayetlerinde Allah'ın sıfatı olarak geçmektedir. Hz. Peygamber'in çoğu zaman hafızları müjdelediği ve ashabını Kur'an'ı Kerim'i öğrenmeye teşvik ettiği bilinmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an hıfzına olan ilgi giderek artmıştır. Hafızlık eğitimi İslam medeniyetinde cami, darül kurra, darül huffaz, medrese ve türbelerde verilmiştir.[12] Türkiye'de Tevhid-i Tedrisat kanununun kabulünden sonra Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesine bağlanmış, döneme bağlı olarak farklılaşsa da hafızlık eğitiminin resmi rakamlarda ifade edildiği şeklinden ziyade daha yerel ve bireysel imkanlarla yürütülmüştür.[13] 2010 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Hafızlık Eğitim Programı'nı geliştirmiş, son yıllarda Milli Eğitim Bakanlığı'nın dahil edildiği projelerle hafızlık eğitiminin sürdürülmesi sağlanmaktadır.[14] Hafızlığın konu edildiği araştırmalar kıraat ve Kur'an-ı Kerim bilimlerinin yanında din eğitimi ve son yıllarda psikoloji, din psikolojisi, din sosyolojisi gibi bilim dallarında da yapılmaktadır.[15]

Günümüzde hafızlık Kur'an'ı sadece lafzıyla ezberlemekten ziyade dindarlıkta dindarlığın bir göstergesi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında hafızlık öğrencisinin amacı ahlak, amel, eylem ve kişilik bakımından (halk arasındaki yaygın tabiriyle) "Yürüyen Kur'an" olabilmektir denilebilir.[16] Kur'an okumanın başlı başına bir ibadet olması ve hafızlığın Kur'an'ı okuyup ezberlemenin yanında onunla hemhal olunan bir süreci içermesi nedeniyle hafızlık öğrencilerinin hangi kaynaklarla ne gibi dinî davranışlara yöneldikleri merak konusu olabilmektedir.

---

[12] Hatice Şahin Aynur, "Başlangıcından Günümüze Kadar İslam Coğrafyasında Hafızlık Tedrisatı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 199-220.

[13] Mustafa Atilla Akdemir, "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık", *Usul İslam Araştırmaları* 13/13 (2010), 21-40.

[14] MEBÖEBHPUE, MEB Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Uygulama Usul ve Esasları. Türkiye: Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2018.

[15] Hüseyin Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Çorum: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Sema Karagöz, "Hafızlık Deneyiminin Psikolojik Yaklaşımla İncelenmesi", *Bilimname* 49 (2023), 31-75; Seyhan Yıldırım, *Sosyolojik Açıdan Hafızlık Eğitimi Alan Öğrenciler (Elâzığ Örneği)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

[16] Büşra Selimoğlu, *Halk Kültüründe Hafızlık* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2022), 53-60.

Bu araştırmada hafızlık eğitimi alan kız öğrencilerin dinî motivasyon kaynaklarının incelenmesi amaçlanmıştır. Hafızlık eğitimi Kur'an'ın tamamının ezberlenmesini gerektiren bir eğitim sürecinden oluşur. Ülkemizde bu eğitim genellikle yatılı kurslarda verilmektedir. Bu eğitim kendine has bir disipline tabi, belli bir süreye bağlı ve öğrencinin Kur'an ezberi dışındaki aktivitelerinin asgariye indirildiği yoğun bir süreç niteliğindedir. Bu nedenle hafızlık yapmak isteyen bireylerin hayatında pek çok şeyi ikinci plana atmasını gerektirmektedir. Yatılı hafızlık kurslarında temel hedef Kur'an'ın ezberlenip hayata geçirilmesi olsa da hafızlık öğrencilerinin her biri aynı psikolojik dinamiklerin olduğu bir hayatı yaşamamaktadır. Kur'an'ı ezberlemeye dayalı bir dinî eğitim sürecinden geçen ve bu sürece özgü disiplinlerle günlük yaşamlarını sürdüren hafızlık öğrencilerinin dinî motivasyonlarının hangi biçimlerde ortaya çıktığı merak uyandırmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu durum bu araştırmanın temel sorusunu oluşturmaktadır.

Dinî motivasyon bireyin dindarlık algısından bağımsız araştırılamayacağından hafızlık öğrencilerinin dindarlık algılarının neler olduğu da araştırma sorularından biridir. Son olarak hafızlık öğrencilerinin bireysel ve sosyal olarak hafızlık eğitimi sürecinden nasıl etkilendikleri de araştırma soruları içerisinde yer almıştır.

Bu çalışmada şu sorulara cevap aranmıştır:

1- Hafızlık öğrencilerinin dindarlık algıları nelerdir?

2- Hafızlık öğrencilerinin dinî motivasyon kaynakları nelerdir?

3- Hafızlık eğitimi süreci öğrencileri bireysel ve sosyal olarak nasıl etkilemektedir?

Söz konusu sorulardan elde edilecek cevaplar aracılığıyla yatılı ortamda hafızlık eğitimi alan öğrencilerin eğitim süreçleri içerisinde dindarlık algılarının, dinî motivasyon kaynaklarının ve yaşadıkları bireysel- sosyal etkileşimlerin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Araştırma konusuna literatürde bakıldığında din sosyolojisi, din eğitimi ve din psikolojisi alanlarında çalışmalara rastlanılmıştır. Fakat dinî motivasyonun hafızlık öğrencileriyle nitel araştırma yöntemiyle çalışıldığı bir başka çalışmaya rastlanılmamıştır. Cebeci ve Ünsal 2006'da hafızlık eğitimi ve sorunları üzerine bir çalışma yürütmüşlerdir. Bu çalışma yapıldığı dönemde hafızlık eğitimini ele almış ve problemlerini tespit ederek sonraki çalışmalara kaynaklık etmiştir. Algur 2018'deki çalışmasında hafızlık eğitimi alan bireylerin motivasyonları ile psikososyal durumlarını din eğitimi açısından değerlendirmiştir. Fakat bu çalışma dinî motivasyondan farklı olarak hafızlık öğrencilerinin motivasyon durumlarını ele almıştır. Din psikolojisinde ise dinî motivasyon çalışmalarının önemli bir kısmının sınırlı değişkenlere odaklanan ve çoğunlukla nicel ölçme araçlarına dayanan yaklaşımları benimsediği göze çarpmaktadır. Yapılan bu araştırma ise hafızlık öğrencilerinin eğitim, yaşam olayları ve dinî davranışlarının kaynağı bağlamını derinlemesine ve bütüncül bir perspektifle ele alması bakımından hem hafızlık alanında motivasyonu konu edinen çalışmalardan hem de din psikolojisi alan yazınında ağırlıklı olarak nicel yöntemle yürütülen dinî motivasyon

araştırmalarından ayrışmaktadır. Böylelikle bu araştırma hafızlık sürecinde öğrencilerin dinî davranışlara hangi kaynaklarla yöneldiklerini herhangi bir kurama bağlı olmadan bireysel deneyimler, duygusal süreçler ve anlam dünyalarıyla ilişkisini görünür kılarak yani dinî motivasyonun çok boyutlu yapısını daha kapsamlı bir çerçevede sunmayı amaçlamaktadır.

2019'da Demir'in hafızlık deneyimi olan bireylerle benlik saygısı konusunda yaptığı araştırma, aynı yılda Arslantaş'ın çoklu yöntemle İmam-Hatip ortaokulunda hafızlık yapan öğrencilerle gerçekleştirdiği ve ergenliğin hafızlık öğrencilerine etkisini konu alan Yıldız'ın çalışmaları bu araştırma için fikir verici nitelikte olmuştur.[17] Yıldırım 2021'deki çalışmasında yatılı bir kursta hafızlık eğitimi alan öğrencilerin bakış açısından hafızlığı nicel bir araştırma yöntemiyle sosyolojik açıdan incelemiş ve öğrencilerin sosyal deneyimlerini detaylı bir biçimde ortaya koymuştur.[18] Karagöz 2023'te daha önce hafızlık yapmış kişilerle yaptığı çalışmada katılımcı deneyimlerinin psikolojik yaklaşımla incelenmesini hedeflemiş ve nitel araştırma yöntemini kullanmıştır.[19] Literatürde dinî motivasyon üzerine nitel araştırma yöntemiyle ve hafızlık öğrencileriyle yapılmış bir başka çalışmaya rastlanılmamıştır bu bakımdan araştırmamızın konu, yöntem ve örneklem bakımından özgün olduğu söylenebilir. Bu araştırmanın konusu ve yöntemi bakımından alan yazında önemli bir boşluğu doldurması hedeflenmekte ve elde edilen sonuçları bakımından din psikolojisi, din eğitimi ve hafızlık alanlarında yapılacak yeni araştırmalara ışık tutması beklenmektedir.

1. Yöntem

Türkiye'de dinî motivasyon üzerine yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu, belirli ölçeklere dayalı nicel yöntemlerle yürütülmüştür. Bu çalışmada ise amaç, katılımcıların dinî motivasyon kaynaklarını ve bu kaynakların hangi koşullar altında, nasıl ortaya çıktığını derinlemesine anlamaktır. Bireylerin inanç deneyimlerini ve motivasyon süreçlerini kendi bağlamları içinde değerlendirebilmek için nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Nitel yaklaşım, katılımcıların deneyimlerini kendi bakış açılarıyla anlamaya ve motivasyon süreçlerini doğal ortamlarında bütüncül biçimde incelemeye olanak tanımaktadır. Bu

[17] Kevser Demir, *Hafızlık Eğitimi Almış Bireylerin Benlik Saygısı Üzerine Nitel Bir Çalışma* (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.) 5, Muhammet Arslantaş, *İmam-Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesinde Öğrenci Tutumları (Sivas Zeki Hayran İmam-Hatip Ortaokulu Örneği)* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 54-56, Fikret Yıldız, *Hafızlık Eğitiminde,* 166-180.

[18] Yıldırım, *Sosyolojik Açıdan*, 118-124.

[19] Karagöz, Hafızlık Deneyiminin, 31-74.

doğrultuda veri toplama teknikleri olarak yapılandırılmamış görüşmeler, gözlemler ve belge analizi kullanılır.[20]

1.1. Araştırma Grubu

Araştırma grubu amaçlı örneklem yöntemi ile belirlenmiş yaşları 18 ve 22 arasında değişen 10 kız hafızlık öğrencisinden oluşmaktadır. Araştırma yapılan ilçede benzer özellikleri taşıyan erkek hafızlık kursu olmaması nedeniyle sadece kız öğrencilerle çalışılmıştır. Katılımcıların kursta bulunma süreleri ortalama 3,8 yıl olup öğrencinin kaç yıldır kurslarda hafızlık eğitimi aldığını ifade etmektedir. Katılımcıların ezber seviyeleri mülakat yapıldığı tarihte katılımcının ezberinin hangi aşamasında olduğunu ifade etmektedir. Öğrencilerin, ezber sürecinin başlangıç aşamasında, orta düzeyinde, son aşamasında ve "hâs" (pekiştirme) döneminde oldukları görülmektedir. Araştırmada görüşmeler, katılımcı sayısı önceden belirlenmeden başlatılmış; katılımcıların verdikleri cevaplarda benzer ifadelerin ve tekrarların artmaya başladığı noktada veri doygunluğuna ulaşıldığı kabul edilerek görüşmelere son verilmiştir. Görüşmeye dayalı nitel araştırmalarda araştırmacı, verilerin yeterli düzeye ulaştığını ve yeni bilgi ortaya çıkmadığını gözlemlediğinde süreci doğal olarak sonlandırmaktadır.[21]

Tablo-1: Katılımcı Bilgileri

Katılımcı Kodu	Hafızlık Seviyesi	Eğitim Süresi	Yaş
K1	İlk aşamada	2 yıl	18
K2	İlk aşamada	2 yıl	19
K3	Has yapıyor	5 yıl	21
K4	Son aşamada	5 yıl	19
K5	Has yapıyor	5 yıl	22
K6	Orta seviyede	4	21
K7	Orta seviyede	4	20
K8	Son aşamada	4.5	19
K9	Orta seviyede	2 yıl	18
K10	Son aşamada	4	20

[20] İdris Güçlü, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri Teknik- Yaklaşım- Uygulama* (Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2019), 17-20.

[21] Lawrence W. Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar* (Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2014), 2/591.

1.2. Veri Toplama Aracı

Araştırma için literatür taraması yapılmış ve uzman görüşüyle öncelikle 15 soru hazırlanmıştır. Daha önce hafızlarla akademik çalışma yapmış bir öğretim görevlisi ve iki uzmandan görüş alınarak bu 15 sorudan aynı niteliğe sahip olanlar çıkarılmıştır. Son olarak 9 sorudan oluşan yarı-yapılandırılmış görüşme formu şekli iki hafızlık öğrencisiyle pilot olarak uygulanmıştır. Bir nitel araştırma tekniği olan bu form, araştırmacının bireysel ya da grup görüşmeleri yoluyla katılımcılara araştırma konusuyla ilgili açık uçlu sorular yöneltmesini ve elde edilen yanıtları veri toplama aracı olarak kullanmasını mümkün kılmaktadır.[22]

1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi'nden alınan 19/09/2023 tarihli ve 89136 sayılı Etik Kurul kararına ve Van İpekyolu Kaymakamlığına bağlı İpekyolu İlçe Müftülüğü'nün "Araştırma ve İnceleme Talebi" başlıklı ve E-80218175-251.99-4137648 numaralı dilekçeye olur kararı vermelerine dayanarak veri toplama süreci başlatılmıştır. Katılımcılarla yapılan görüşmeler, alınan yazılı izinler doğrultusunda kayıt altına alınmış ve araştırmacı tarafından yazılı metin hâline dönüştürülmüştür. Yarı yapılandırılmış görüşme tekniğine bağlı olarak mülakatın güvenli bir ortamda gerçekleştirilmesine, katılımcının mülakattaki reaksiyonuna göre sorularının açıklanması veya örneklenmesine, katılımcıların rızasıyla görüşmelerin ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmasına ve katılımcı bilgilerinin korunmasına özen gösterilmiştir.

Toplanan veriler bağımsız iki nitel araştırma uzmanı yardımıyla içerik analizine tabi tutulmuş ve daha sonra yazarlar tarafından düzenlenmiş, yorumlanmış değerlendirilerek sonuca gidilmiştir. İçerik analizi, veri içeren bir metnin veya materyalin belirli bir konu ya da kavram ekseninde derinlemesine incelenmesini ve bu inceleme sonucunda çıkarımlar yapılmasını sağlayan bir nitel çözümleme şeklidir.[23] Araştırmacılar, öncelikle veri setinden kodlar üretmiş; ardından bu kodları karşılaştırarak bir araya getirmiş ve tema, kategori ile kodları yapılandırmıştır. Oluşturulan temalar, bulgu başlıkları hâline getirilmiş ve analiz sürecinin ardından sonuçlandırılmıştır. Analiz sürecinde destekleyici bir araç olarak NVivo 12 programı kullanılmış olsa da veri setinin Türkçe olması ve yazılımın İngilizce komutlarla çalışması sebebiyle kodlama sürecinde anlam kaybının önüne geçebilmek adına manuel içerik analizi tercih edilmiştir.

[22] Güçlü, *Nitel Araştırma*, 103-105.
[23] Yıldırım- Şimşek, *Sosyal Bilimlerde*, 162.

1.4. Geçerlilik ve Güvenilirlik

Araştırmanın geçerliliğini artırmak amacıyla, görüşme formunun hazırlanması ve literatürün incelenmesi sonucunda dinî motivasyon ile ilgili kavramsal çerçevenin oluşturulması hedeflenmiştir. Kategoriler birleştirilmiş, aralarındaki ilişkiler gözden geçirilerek bütünlük sağlanmaya çalışılmıştır. Verilerin analizi sonucunda temalar ve kodlar, iki nitel araştırma uzmanı tarafından bağımsız şekilde oluşturulmuş ve tekrar kontrol edilmiştir. Ayrıca tema, kategori ve kodlar din psikolojisi alanında uzman iki öğretim üyesi tarafından gözden geçirilmiştir.

2. Bulgular, Tartışma ve Yorum

2.1. Hafızlık Öğrencilerinin Dindarlık Algıları Teması

Bireylerin çevredeki olayları duyusal bilgi olarak almasının ardından kendi kültür, kişilik, mizaç ve deneyimlerine göre değerlendirip yorumlamaları algılama olarak tanımlanmaktadır.[24] Meydana gelen kişiselleştirme sürecinden dolayı aynı uyarana maruz kalsa da bireylerin algılamaları ve uyarana tepkileri farklılaşabilir. Her birey bir inanç atmosferi içerisinde dünyaya gelip yaşar ancak din ve dindarlığın bireyin hayatına olan etkisi farklılaşmaktadır. Bu araştırmada, katılımcıların dindarlık algısı teması kapsamında ifade ettikleri görüşler incelenmiş; bireysel dindarlık algısı, dış güdümlü dindarlık algısı ve hafızlıkla ilişkili dindarlık algısı olmak üzere üç farklı kategori belirlenmiştir.

Tablo-2: Hafızlık Öğrencilerinin Dindarlık Algıları

Kategoriler	Kodlar	Katılımcı Dağılımı
Bireysel Dindarlık	Dinî Öğretiyi İçselleştirme	K1, K2, K4, K7, K8, K9
	Dinî Tercihler Yapma	K3, K4, K6
	Yaratıcıyla Özel İletişim	K4, K7, K9, K10
Dış Güdümlü Dindarlık	Görünen Dindarlık	K3, K5, K7, K10
	Öğretilen Dindarlık	K2, K4
	Toplumda Dindarlık	K8, K10
Hafızlıkla İlişkili Dindarlık	İlişkili Bulanlar	K1, K2, K4, K5, K6, K7, K8, K10

[24] Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 99-136.

	İlişkili Bulmayanlar	K3, K9

2.1.1. Bireysel Dindarlık

Duygusal, düşünsel ve bilişsel dinamikleri içeren psikolojik süreçler aracılığıyla bireyin dinî yaşayışında ortaya çıkan dindarlık biçimi, bireysel dindarlık olarak tanımlanmaktadır.[25] Katılımcıların ifadeleri incelendiğinde bireysel dindarlık kategorisi altında dinî öğretiyi içselleştirme, dine göre tercihler yapma ve Yaratıcı ile özel iletişim kurma olmak üzere üç kod elde edilmiştir.

Hafızlık eğitimi alan öğrencilerin dinî bilgilerinin artması beklenir. Katılımcıların ifadelerinden eğitim süreçlerinde bilgilerinin arttığı, bu bilgiyi içselleştirdikleri ve dindarlık algılarının bir parçası haline geldiği anlaşılmaktadır. Öğrenciler "*teslimiyet*" (K1), "*daha dikkatli/daha hassas olmak*" (K2), "*insanın kendi arayışını bulması*" (K4), "*…Allah'a döneceğini bilerek buna uygun yaşamak...*" (K7), "*Allah emrettiği için yapmak*" (K8) ve "*dindar kalıbına girmek*" (K9) gibi ifadelerle bireysel dindarlığı tanımlamışlardır. Katılımcıların cevaplarının yaş, kursta bulunma süresi, dinî bilgiyi daha çok pratik etmeleri, farklı çevrelerin etkisi gibi faktörler etrafında çeşitleniyor olabileceği düşünülmüştür.

Dinler onları benimseyen bireylere yalnızca inanç, akide ve ibadet esasları sunmakla kalmaz aynı zamanda müntesiplerine belirli hedefler ve sınırlar da çizer.[26] Yani din bireyin yaşamının çeşitli yönleriyle etkileyen bir olgudur. Dinini yaşamının merkezine yerleştiren bireyler açısından din karar alma süreçlerini yönlendiren ve denetleyen bir işlev görebilmektedir.[27] Dindarlığı tercihlerine yön veren bir unsur olarak gören K3, K4 ve K6 söz konusu durumu şu şekilde açıklamışlardır: "… (dindar olup olmamaktan bahsediyor) *tercihlerinden anlaşılabilir*." (K3) "*…İslam'ın tercihlerini daha iyi yaşamak için…*" (K6) "*…bir şeyleri tercih etmeye veya vazgeçmeye sürükler sizi…*" (K4)[28] Yaş arttıkça öğrencilerin kişisel tercihlerini dini merkezli yapılmasının dindarlık algısı şekline bir etkisi olduğu düşünülebilir. Araştırmadaki bu bulgu, bazı bireylerin dine uygun tercihlere yönelmesi dindarlığın kendisiyle özdeşleştirdiklerini gösteren araştırmalarla örtüşmektedir. Örneğin Yapıcı'nın çalışmasında da katılımcıların dine göre tercih yaptıkça dindarlık algısının şekillendiği sonucuna ulaşılmıştır.[29]

[25] Kayıklık, *Din Psikolojisi*, 191-215.
[26] Köse- Ayten. *Din Psikolojisi*, 109-112.
[27] Hasan Kayıklık, "Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları", *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/13 (2002), 27-40.
[28] Katılımcı yaşları: K3: 21, K4: 19, K6: 21.
[29] Asım Yapıcı, "Algısal Açıdan Müslüman Kimliği ve Dindarlık", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay-Celaleddin Çelik (İstanbul: Karahan Kitabevi, 2006), 249-255.

Yaratıcı ile özel iletişim kurma ise bireylerin din deneyimlemeleri arttıkça Yaratıcıya ve dine yönelik daha kişisel bağlar geliştirmelerini ifade etmektedir.[30] Katılımcıların dindarlığı tanımlamada kullandıkları Hz. İbrahim ile örneklendirme (K4), dindarlığı sadakat olarak tanımlama (K9), Allah ile özel bir bağ olarak tanımlama (K7) ifadeleri onların dindarlık algılarında Yaratıcı ile özel bir bağa sahip olmayı bağdaştırdıkları sonucuna ulaşılmaktadır. Bu durumu açıklayıcı bir katılımcı ifadesi şu şekildedir: "… *bir Allah'a yakınlık vardır bir de bunun üst seviyesi Allah'a fazla yakınlık vardır*." (K10) Yaşça büyük ve hafızlık seviyesi yüksek öğrencilerin ifadelerinin bu kategoride yoğunlaşmış olması, hafızlık düzeyi arttıkça öğrencilerin Yaratıcı ile kurdukları iletişime daha özelleşmiş ve derin anlamlar yükleyebildiklerini göstermektedir.[31] Araştırma bulguları, önceki çalışmaları destekler nitelikte olup, yaşça daha büyük öğrencilerin hafızlık sürecini anlamlandırma, içselleştirme ve pratik etme ile Yaratıcıyla daha derin bir bağ kurma konularında küçük yaştaki öğrencilere kıyasla daha yüksek bir eğilim gösterdiğini ortaya çıkarmaktadır.[32]

2.1.2. Dış Güdümlü Dindarlık

Burada "dış güdümlü dindarlık" kavramıyla, katılımcıların dinî inanç ve davranışlarında sosyal çevrenin etkileriyle ve dışsal beklentilerin, içten gelen ve kabullenilmiş bir bilinçten daha baskın biçimde belirleyici olması durumu kastedilmektedir. Dış güdümlü dindarlık, dinî pratiğin sadece biçimsel olarak gerçekleştirilmesi ve bireyin dinî yaşantısının içsel motivasyonlardan ziyade çevresel faktörlere bağlı kalması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, dış güdümlü dindarlık katılımcıların çevre etkisini ön planda tutarak verdikleri cevaplardan yola çıkılarak görünen dindarlık, öğrenilen dindarlık ve toplumsal dindarlık biçimlerinde somutlaşmıştır.

Katılımcıların bazıları, dindarlığı bireysel ve içsel bir deneyimden çok, başkalarının gözlemleyebileceği davranış, tutum ve tercihlerle ilişkilendirmiştir. Örneğin; dindarlığın Allah rızasına uygun yaşanmasının yanı sıra dışarıdan tercih ve davranışlarla anlaşılabileceği (K3), içsel durumların dışarıdan her zaman fark edilmesinin mümkün olmadığı (K5), farklı niyetlerle dindar görünmenin mümkün olduğu (K7) ve "normal bir Müslüman'dan fazlasını yapmanın" dindarlık olarak değerlendirildiği (K10) ifade edilmiştir. Özellikle yaşı daha büyük katılımcılar ile hafızlık seviyeleri yüksek genç katılımcılar, dindarlığı gözlenebilirlik ve toplumsal göstergeler üzerinden tanımlamışlardır. Yapıcı'nın araştırmasında da katılımcıların dindarlık algısı başkalarının dinî yaşantısı veya inanç gerekliliklerini yerine getirmesiyle bağlantılı bulunmuştur.[33]

---

[30] Kayıklık, *Din Psikolojisi*, 132-134.
[31] Demir, *Hafızlık Eğitimi*, 5.
[32] Algur, *Hafızlık Eğitimi*, 257-261; Suat Cebeci – Bilal Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 27-52.
[33] Yapıcı, "Algısal Açıdan" 249-258.

Bireylerin dindarlık algıları, aileden alınan din eğitimi ile yakından ilişkilidir. Örneğin bir katılımcı, dindarlığın şekillenmesinde ailenin etkisini şu şekilde ifade etmiştir: "…*bir anne babanın çocuğuna öğretmesi bence dindarlık şeyini etkiliyor.*" (K2). Bu ifade ailenin çocuklarına din eğitimi verirken dini sevdirmemesi, rol model olmaması ve eğitimin içselleştirilmemesi durumunda bireyde yüzeysel ve olumsuz bir dindarlık algısının oluşabileceğine işaret etmektedir. Diğer yandan aile etkin rol model olabildiğinde ve din eğitimi sevgiyle, bilinçli olarak verildiğinde, birey dinî bilgileri içselleştirebilmekte ve sonraki öğrenmelerini şu ifadeyle açıklamaktadır: "…*Ailenin başta öğrettikleriyle, kendi aklını da kullanarak insan Müslüman olmayı, kendi sorumluluklarını, yapması gerekenleri bilebilir.*" (K4). Bireyin gelişim düzeyi ile çevresel etkiler, dış güdümlü dindarlık algısına sahip olmasında belirleyici olabilmektedir. Kılavuz'un araştırmasında belirtildiği üzere, çevresel etkilerin yetersiz ya da biçimsel kalması durumunda bireyin dinî algıları yüzeysel düzeyde kalabilmekte ve bu durum, dinî pratiğin içselleştirilmesini engelleyebilmektedir.[34]

Katılımcıların dış güdümlü dindarlık algısına sahip olmalarında üyesi içinde bulundukları toplum kesitinde yaygın olan dindarlık tiplerinin etkisi olabilir: "…*günümüzde pek iyi anılmıyor çok fazla dindar insanlar çünkü insanlar bunu kullanabiliyor da* …" (K10), "*Mesela ben köyden geliyorum. "Biz atalarımızın işinden dönmeyiz" demesine benziyor* (köydekilerin dindarlığından bahsediyor) *ben mantıkla, istekle yapıyorum mesela köydekiler adetten yapıyorlar… Bu da akıllıca gelmiyor bana, sanki sadece sürü psikolojisi gibi.*" (K8) Burada (K8)'in deneyimlediği iki farklı toplum kesiminin etkisiyle dindarlık algısının farklılaştığı görülmektedir. Bu bulgu ile Çelik'in çalışmasında kent yaşamının artmasıyla bireylerin köy ve kent yaşam biçimlerini karşılaştırıp kendi dindarlık algılarını inşa etme eğiliminde oldukları sonucu paralel olup birbirini destekler niteliktedir.[35]

Sonuç olarak, bu çalışmada *dış güdümlü dindarlık*, bireyin dinî davranışlarını içsel bir bilinçten ziyade dışsal motivasyonlara dayalı ve derinlikten yoksun biçimde sergilemesi olarak kavramsallaştırılmıştır. Bulgular, aileden alınan din eğitimi ve rol model olmanın bu dindarlık biçiminin oluşumunda belirleyici unsurlar olduğunu göstermektedir. Dış güdümlü dindarlık kavramının çalışmada ele alınışı, katılımcıların dinî algı ve motivasyonlarının ailevi ve çevresel faktörlerle ilişkisini anlamada açıklayıcı bir işlev üstlenmiştir.

2.1.3. Hafızlıkla İlişkili Dindarlık

Dindarlık algısı buraya kadar ele alınan kısımda ifade edilmek istendiği gibi psikolojik ve toplumsal süreçlerin etkileşimi neticesinde oluşmaktadır. Halihazırda dini eğitimin bir

[34] Mehmet Akif Kılavuz, "Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi (Lise Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma)", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2006), 251-307.

[35] Celaleddin Çelik, "Kentsel Dindarlık", *Dindarlığın Sosyo-psikolojisi,* ed. Ünver Günay – Celaleddin Çelik (İstanbul: Karahan Kitabevi, 2006), 81-112.

parçasını oluşturan hafızlık eğitimi içerisindeyken öğrencilerin hafızlığı dindarlıkla ilişkili görüp görmedikleri merak edilmiştir. Hafızlık eğitimi alan öğrencilerin eğitimlerinde dini ve ahlaki yaşantılara özen göstermeyi gerekli görüp görmedikleri başka bir araştırmada incelenmiştir yani dolaylı olarak hafızlığı dindarlıkla ilişkilendirip ilişkilendirmediklerinin daha önceki araştırmalarda da ele alındığı söylenebilir.[36] Bazı katılımcılar hafızlığı dindarlıktan hiçbir şekilde ayırmamaktadır: "*…zaten hafız peygamberle yarışana deniyor…Biz de bu konuda (hafızlıkta) peygamberle yarıştığımız için bence bağlantısı var.*"(K1),"*Algı var yani bir hafız algısı, bir hafız mesela insanların gözünde tesettürüne, oturuşuna, kalkışına dikkat eden biri olmalı...*"(K2),"*…Sen hafızlık yaptıkça Kur'an'a ve dine daha çok yaklaşıyorsun. Zaten dindarlık da dinin temellerini en iyi şekilde yapan kişilere denir…*" (K6), "*…zaten Allah için yaptığımız, Allah'ın kitabını ezberlediğimiz için dindarlıkla alakalı…*" (K7)

Katılımcılardan bazıları hafızlık dindarlık ilişkisinin var olması gerekliliğini kabul etmekle beraber bireysel farklılıklar olabildiğini ifade etmişlerdir: "*… Herkesin kendi içindeki durumu farklı…*" (K4), "*…muhakkak bir bağlantı var ama bence yine de iş kişide bitiyor...*" (K5), "*Tabi ki bağlantı vardır sonuçta Allah'ın kelamını ezberliyoruz ama nasip diye bir boyut da var.*" (K8), "*…mesela herkes hafız olmak zorunda değil ama bu yönde kendini geliştirebilen her insan dindar olabilir… herkes de hafız olamaz bence yani hafız olur ama herkes hafızlığı yaşatamaz.*" (K10). Hafızlık öğrencilerinin dindarlıkla hafızlığı ilişkilendirmede eğitim süreçlerinde şahit oldukları farklı durumların bilincindedir ve hafızlıkları ile dindarlıklarını değerlendirirken bu tür durumları da göz önünde bulundurdukları başka bir çalışmada görülebilir.[37] Buradan yola çıkılarak öğrencilerin hafızlığa dair sahip oldukları istek, ilgi ve bilincin yanı sıra eğitimleri boyunca geçirdikleri duygusal, psikolojik ve sosyal etkenlerin hafızlık ve dindarlık algılarına etki ettiği söylenebilir.

Katılımcılardan (K3) ve (K9) hafızlık ile dindarlık arasında net bir ilişki görmediklerini biçimde ifade etmiştir. (K3) bu soruya "*…bir insan dindar olabilir herkes hafız olmak zorunda değil… hafızlık yapıp da namaz kılmayan da var. "Acaba zorla mı hafızlığa başladı?" diye düşündürüyor…*" şeklinde cevap vermiştir. (K3)'ün örneklemin geneli gibi dindar olmak için hafızlığın şart olmadığını düşünmekte fakat bir hafızın dindar olmamasının isteksizlik gibi olumsuz durumlarla ilişkilendirdiği görülebilmektedir. (K9)'un ifadeleri her anlamda örneklemden farklı olarak şöyledir: "*Biz hiçbir ayeti geçirmiyoruz hayatımızda. Sadece kuru kuru ezber yapıyoruz.*" Bu katılımcı almakta olduğu eğitimin hayatına etki etmemesi nedeniyle hafızlığı olumsuz değerlendirmiş ve onu dindarlıkla ilişkilendirmemiştir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Arapça metinlerin ezberlenmesinden ibaret bir hafızlık anlayışının ne öğrenciye ne de hafızlık olgusuna olumlu bir katkı sağlamadığı hafızlık eğitiminin

[36] Algur, *Hafızlık Eğitimi*, 316-328.
[37] Yıldırım, *Sosyolojik Açıdan*, 105-118.

sorunlarının öğrencilerin yanı sıra öğreticilerin görüşlerine de başvurarak ele alan çalışmalarda belirtilmiştir.[38]

2.2. Hafızlık Öğrencilerinin Dinî Motivasyon Kaynakları Teması

Bireyin dinî davranışa ne şekilde yöneldiği onun dinî motivasyon kaynağını oluşturmaktadır.[39] Literatürde araştırmacıların genellikle dinî motivasyonun kaynaklarını benzer şekilde açıkladıkları tespit edilmiştir.[40] Bu çalışma hafızlık öğrencilerinin dinî motivasyonlarının kaynakları başlığında deruni dindarlık arzusu, dinî başa çıkma, sosyal uyum ve bilişsel tatmin dört kategori belirlenmiştir. Bu kaynakların çeşitlenmesinde kişisel faktörlerin ve motivasyon kavramının değişken doğası belirleyici olmaktadır. Aynı dine mensup bireylerin kişisel faktörlere bağlı olarak motivasyon süreçleri ve bu süreçlerin kaynaklarının farklılık gösterebilir.[41] Motivasyonun çift taraflı doğasından dolayı bazı bireyler için dinî davranışa yönlendirici olan faktörler diğerlerinin dinden uzaklaşmasına yol açabilmektedir.[42]

Tablo-3: Hafızlık Öğrencilerinin Dinî motivasyon Kaynakları

Kategoriler	Kodlar	Katılımcı Dağılımı
Derunî Dindarlık Arzusu	Dinî Yaşamda Derinleşme	K1, K3, K10
	Dinî Pratiklerin Sürekliliği	K4, K6
	Yaratıcı ile Özel İletişim	K7, K10
Dini Başa Çıkma	Çözüm Olarak	K1, K7, K8, K10
	Destek Olarak	K8
Sosyal Uyum	Arkadaşlarla Uyum	K6
	Aile ile Uyum	K1, K6
	Kurs Ortamıyla Uyum	K2, K3, K5, K6, K8
Bilişsel Tatmin	Bilginin Artması	K7, K8, K10

[38] Cebeci- Ünsal, "Hafızlık Eğitimi", 42-52; Fatma Şahin, *Amaç-Araç Dengesi Açısından Hafız Adayları, Velileri ve Öğreticilerin Hafızlık Algıları* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019) 21-40.
[39] Kayıklık, *Din Psikolojisi*, 73-75.
[40] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 120; Kayıklık, "Bireysel Dindarlığın", 27-40.
[41] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 120.
[42] Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 101.

	Sorulara Cevap Bulma	K1, K4, K6

2.2.1. Derunî Dindarlık Arzusu

Bireylerin dinî davranışa yönelme sebeplerinden birisi kişinin içinde taşıdığı ahlaki davranma arzusu olabilir.[43] Birey bir dine veya metafizik varlığa inanma ihtiyacıyla dinî davranışa yönelebilmektedir. Bu araştırmada, katılımcıların dinî yaşamda derinleşme, dinî pratiklerin sürekliliği ve Yaratıcı ile özel iletişim kurma gibi ifadelerle derunî dindarlık arzusunu dile getirdikleri görülmüştür.

Dinî motivasyon kaynağı olarak dinî yaşamada derinleşme deneyimlerini dile getiren katılımcıların ifadeleri şöyledir: "*…dualarımda eskiden o samimiyeti o kadar hissedemiyordum. Hafızlıktan sonra daha çok hissetmeye başladım.*" (K1), "*…hep Allah için bir şeyler yaptığımız için bence yani daha yakın olduğunu hissediyor insan…*" (K3), "*…Hafızlıktan sonra gerçekten, insan o ayetlerle bir olduktan sonra, nasıl Allah'a kendini yakın hissetmez ki?*" (K10) Bu öğrenciler Kur'an'ı sürekli okudukları eğitim süreçleri dolayısıyla derunî dini duygularının arttığını böylece Allah'a yaklaştıklarını ifade etmiştir. K9 numaralı katılımcının ifadeleri ise motivasyonun çift yönlü doğasına örnek teşkil edecek içeriktedir: "*…ben kursa gelmeden önce… günah sevap bunlara çok dikkat ediyordum. Ama kursa geldikten sonra… yani haşa 'sıradanlaşmış' demek istemiyorum da…*" Bazı öğrenciler için dinî davranışların artmasını sağlayan eğitim süreci, K9 numaralı katılımcının dinî davranışlara yönelik ilgisinin ve bu davranışlara atfettiği değerin azalmasına yol açmıştır. Dinî pratiklerin sürekli ve yoğun biçimde tekrar edilmesi zamanla anlam kaybı ya da duyarsızlaşma hissiyle sonuçlanabildiği görülmektedir.

Dindar bireylerin tümü dinî pratikleri aynı nizamla yerine getirmese de ibadetlere devamlılık onların dinî davranışlara daha çok yönelmelerini sağlar. Kurs kurallarına uyum ve olumlu akran etkisinin ibadetlerin düzenli biçimde sürdürülmesine katkı sağladığı katılımcılar tarafından şu şekilde dile getirilmiştir.[44]: "*…İlk başlarda bazen zor geliyordu namazların toplu olması, beraber kılmak, mescide inmek. Ama sonradan fark ettim insana namazı hatırlatan bir şey oluyor mesela kursta namaz kaçırmak daha zor ama dışarda ister istemez olabiliyor.*" (K4) "*…mesela kursta arkadaşlarımız oluyor, kalkıp hep beraber namaz kıldığın zaman daha çok iyi hissediyorsun, yalnızken bazen aynı olmuyor...*" (K6) Fakat (K2) ve (K9) numaralı katılımcıların ifadeleri bu etkinin her öğrenciye genellenemeyeceği yönünde dikkat çekmektedir: "*…özellikle ilk geldiğim zamanlarda veya daha sonrasında oluyordu, çok Kur'an'la hemhal olduğumdandır belki…Yani eskiye nazaran çok daha zor geliyor, daha çok etkiliyor şu an nefsim...*" (K2), "*…mesela ben kursa gelmeden önce namazlarımı, sünnetlerimi falan hepsini kılıyordum…Şimdi erken uyandığımız*

[43] Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, 75-90.
[44] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 102- 110.

için daha fazla uyumak istiyorum, …eskiden teheccüde falan kalkıyordum, şimdi uyuyorum çünkü uykum ağır oluyor yorulduğum için." (K9) Yani bazı hafızlık öğrencileri için dinî davranışların sürekli tekrarı, alışkanlığa dönüşüp ve sıradanlaşması, öğrencilerin dinî motivasyonunda azalmaya yol açabilmektedir.

Katılımcıların bir kısmı Yaratıcı ile kişisel ve derinlikli bir iletişim geliştirdiklerini ifade ederek bu deneyimin dinî motivasyonlarını artırdığını belirtmiştir. Örneğin (K7), hafızlık sürecinin Allah ile bağını güçlendirdiğini ve bireysel ibadet pratiğine (zikir) daha yoğun bir şekilde yönelmesini sağladığını söylemiştir: *"...hafızlık dediğim gibi Allah ile bağımı da kuvvetlendirdiği için kendi kendime yaptığım zikirlerimi… sadece Allah biliyor."* Benzer şekilde K8, ezber sürecini doğrudan Allah'a yönelik bir yönelme olarak tanımlamakta ve bu süreci manevî bir yakınlıkla ilişkilendirmektedir: *"Rabbim ben ezber yapıyorum, sana geliyorum. Senin için yapıyorum sana geliyorum diyorum..."* (K10)'un ifadesinde ise dinî davranışların içsel bir farkındalıkla değil ilahi bir yönlendirme ile ortaya çıktığına dair bir inanca sahip olduğu görülmektedir: "*…benim aklıma gelmiyor ki Allah aklıma getiriyor onu. 'Kulum, dua et de yaklaş bana. ' gibisinden...*" Bütün bu ifadelerden Yaratıcı ile derin bir bağ kurarak özel bir iletişim geliştirmenin de dinî motivasyona kaynaklık edebileceği anlaşılmaktadır.

2.2.2. Dinî Başa Çıkma

Bireyin çare arayışında olması, dinî davranışlara yönelmesiyle ihtiyaçlarının karşılandığına inanmasına yol açmakta ve yeniden dinî davranışlara yönelmesini tetikleyebilmektedir.[45] Bu araştırmada katılımcıların ifadelerinden farklı yaşamsal olaylarla karşılaştıklarında dinî başa çıkma durumuna başvurmanın onların dinî motivasyon kaynaklarından biri olduğu ortaya çıkmıştır. Bu kategori dinî davranışların bir çözüm aracı olarak görülmesi ve bireye psikolojik destek sağlaması olmak üzere iki kod üzerinden yapılandırılmıştır.

Katılımcıların dördü dinî davranışa yönelme ile içinde bulundukları zor durumlara karşı çözüm bulduklarını, bu sayede tekrar dinî davranışa yöneldiklerini şöyle ifade etmişlerdir: "*Mesela bugünün dersini vermeyince, moralim bozuluyor. Allah'a yönelip zikrettikten sonra içime bir huzur doluyor…* (K1), "*…Dersler bazen çok zorlasa da yine yapamadığım günlerde Allah'tan yardım istiyorum…Bu şekilde de Allah'ın bizi kendine yaklaştırdığını düşünüyorum.*" (K7), "*…dersimi veremediğimde diyorum "Allah'ım ben ne günah işledim?" Bakıyorum, düşünüyorum… Bulunca direkt Allah'a yöneliyorum ve af dilediğimde bir bakıyorum, işlerim yoluna giriyor.*" (K8), "*derslerim olmadığı zamanlar oluyordu…. Ve o zamanlar ettiğim dualar beni Allah'a yakınlaştırdı.*" (K10) Bu verilerden ve benzer bir çalışmanın sonuçlarından da görüleceği gibi öğrenciler için en kaygı verici buldukları durumlardan biri ders verememe durumudur.[46] Hafızlık öğrencileri

[45] Michael Argyle, "Dinin Yedi Psikolojik Temeli", (çev. Mehmet Dağ), *Eğitim Hareketleri* 23 (1978), 272-273.
[46] Arslantaş, *İmam-Hatip Ortaokullarında*, 54-56.

stres durumlarında çözüm olarak dinî davranışlara yönelmekte, bu da onları dine ve Allah'a yönelmeye daha çok motive etmektedir.

Dinî davranışlara yöneldiği için ilahi destek hissettiğini en net ifadelerle aktaran katılımcı diğerlerine kıyasla daha zorlu yaşam olayları deneyimleyen K8 numaralı katılımcıdır. Bu öğrenci için zorlu yaşam olaylarıyla karşılaştığında dinî davranışlar sergilemesi hem bir başa çıkma biçimi hem de psikolojik destek sağlayan bir unsur işlevi görmüştür, yaşadığı zorlayıcı durumlar karşısında Yaratıcıya yönelerek teselli bulabilmiştir. "*Ben küçük yaşta babamı kaybettim ve babama çok bağlıydım kaybettiğimde. İlk zamanlar sürekli arayış içerisindeydim...*" (K8) ifadeleri içinde bulunduğu psikolojik duruma uygun olarak (K8)'in kayıp karşısında bir destek arayışı içinde olduğunu gösterir. "*Allah beni sevmese niye hafız yapsın ki?*", "*Rabbim beni asla ama asla yolundan ayırma." Duam kabul oldu ve kendimi hafızlığın içinde buldum ki gerçekten duam kabul oldu. Kendimi öyle çok kıymetli görüyorum ki…*" ifadelerinden (K8)'in içinde bulunduğu durumu hem dinî davranışlarına hem de genel anlamda hayatına motivasyon olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. (K8)'in "*… ben babamı şu an kaybetseydim hafızlık yapamayabilirdim. Belki o acıya dayanamayıp hafızlık da yapamazdım ve bir hayalim daha gitmiş olurdu, böyle iki kayıp çok daha zor olurdu benim için. Ama küçükken kaybettim, alıştım, büyüdüm her ne kadar yeri dolmayacak olsa da hep diyorum hani birçok şükredeceğim şey var elhamdülillah.*" sözlerinden bir tür savunma mekanizması olan "zihinselleştirme" yaptığı ve bir savunma mekanizmasının dinî motivasyon kaynağı şeklini aldığı söylenebilir.

2.2.3. Sosyal Uyum

Birey için dinî motivasyon kaynaklarından biri onun dinî davranışa yönelmesiyle beraber çevresindeki insanlara uyum sağlamasıdır.[47] Bu araştırmada katılımcıların sosyal uyumu sağladığı için dinî davranışlara yöneldikleri sonucuna ulaşılmıştır. Akranlarla psiko-sosyal uyum sağlamanın örneklem grubunun yaş özelliklerine dikkat edildiğinde gelişim özelliklerinden biri olması nedeniyle göz ardı edilemeyeceği muhakkaktır. Öğrenciler dini hassasiyete göre çevre oluşturmakta veya birbirlerini uyardıkları için dini hassasiyete daha çok dikkat etmektedir. Bir katılımcının ifadeleri şöyledir: "*…beraber oruç tuttuğun ders çalıştığın zaman, daha iyi motive olabiliyorsun. "Arkadaşım yapıyorsa ben neden yapmayayım?*" diyebiliyorsun..." (K6) Öğrencilerin birbirlerine hem akademik hem de sosyal açıdan motivasyon sağladıkları ve aynı zamanda bu iki tür motivasyonun dinî davranışlara kaynaklık ettiği söylenebilir. Sosyal uyumun farklı sonuçları ise K9 numaralı katılımcının "*… burada bir sürü arkadaşım var. Mesela şu an dedikodu yapıyorum. Yapıyorum ama yanlış olduğunu da biliyorum, ama yanlış olduğu halde yapıyorum.*" şeklindeki sözlerinden anlaşılabilir; sosyal uyum

[47] Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014), 85.

deneyimi bazı öğrencileri dine göre uygun olmayan bir davranışlara yönlendirebilmektedir. Her ne kadar çoğu öğrenci dinen uygun davranışları uyumun gerekliliği olarak görse de Algur'un ve Yıldız'ın araştırmalarında örneklemlerdeki bazı öğrencilerin ifade ettikleri gibi nadiren de olsa hafızlık öğrencileri belli arkadaş gruplarınca sosyal kabul görmek için dinen uygun olmayan davranışları farkında olarak yapabilmektedir.[48]

Bireyleri dünyaya geldikleri andan itibaren etkilemeye başlayan dış etkenlerin başında gelen aile sosyal uyum için de önemlidir. (K1) ve (K6) aile ile uyum sağlamanın kendilerinin dinî davranışa yönelmelerinde etkili olduğunu düşünmektedir. (K1) katılımcı ailesinin isteklerine uyum sağlamanın öz disiplinine katkıda bulunduğunu ve bundan fayda gördüğünü şu ifadelerle belirtmiştir: "*…en basit şeyde bile "Sen hafızsın." diyorlar, ona göre davranmamı bekliyorlar. Aslında bazen bu insanı sıkabiliyor ama hareketlerime düzen vermemi sağladığı için çok da sıkılmıyorum.*" K6 numaralı katılımcı ise "*Zaten aile yaşantım da böyle, annem, babam, dedelerim hep bu yönde kendilerini geliştirmişler, din yönünde. Onlar öyle olunca tabii, çocuk da o şekilde büyüyüp gelişiyor.*" (K6) sözleriyle ailesinin geleneksel dinî tercihlerine uyum gösterdiğini; (K6)'nın ailesiyle uyumu dinî ve akademik gelişimi adına motivasyon kaynağı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

K2, K3, K5, K6 ve K8'in ifadelerine göre, hafızlık öğrencilerinin eğitim gördükleri kurs; bu kursun kuralları, içindeki insanlar ve genel işleyişiyle birlikte, sosyal uyum aracılığıyla dinî motivasyon kaynakları arasında yer almaktadır. Örneğin "*…hocalarımız bizim rol modellerimiz gibi bir kalıptalar…*" diyen (K2) hocalarını Allah'a yakınlıklarından dolayı sevdiğini ve bunun onları rol model olarak almasında etkili olduğunu söylemiştir. (K5) mizacı sert bir hocasının dinî pratikleri konusundaki hassasiyetlerine şahit olduklarını ve aslında *"hafızlığını kendi içinde yeşertmesi"* olarak gördüğünü, (K6) aklına gelmeyen bazı ibadetleri hocalarından görerek yaptığını, (K3) *"kurs kurallarının kuşatıcılığını"* motivasyon kaynağı olarak görmektedir. K8'in ifadeleri şöyledir: "*…Burası benim yuvam ve günah da işlesem asıl yapmam gerekeni görmemi sağlayan, tövbe etmemi sağlayan bir yer. Beni duaya yönlendiriyor günah işlesem bile, bir daha yapmamaya dikkat etmemi sağlıyor.*" (K8) Diğer katılımcılardan farklı olarak K8 numaralı katılımcı sadece arkadaşlarına veya hocalarına odaklanmak yerine genel anlamda kursu daha öznel kavram ve değerlerle ilişkilendirmektedir. Literatürde yer alan benzer araştırmalar da olumlu kurs ortamı özelliklerinin, öğrencilerin dinî davranışlara yönelme eğilimlerini artırdığını göstermektedir.[49]

---

[48] Algur, *Hafızlık Eğitimi*, 316-328; Fikret Yıldız, *Hafızlık Eğitiminde Ergenlik Dönemine Bağlı Yaşanılan Problemler (Eskişehir İli Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 166-180.

[49] Öznur Güngör, *Klasik ve Modern Sistemde Hafızlık Yapan Bireylerde Öznel İyi Oluş ve Sosyal Kaygı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Yıldırım, *Sosyolojik Açıdan*, 118-124; Algur, *Hafızlık Eğitimi*, 320-322.

Kurs ortamına uyum sağlamanın dinî davranışlar üzerindeki olumsuz etkisine değinen tek katılımcı olan (K9)'un bu konudaki ifadeleri şu şekildedir: "*…Mesela hocalarımız bizi namaza topluyorlar, bazen bazı hocalar öyle güzel topluyor ki böyle düzgün, tatlı bir dille. Bazıları da böyle resmen hakaret edecek derecede topluyorlar… ders vermeye gidiyorum, hoca dersten bırakıyor…Bu sefer ben de artık yapamadığımı düşünüyorum, bu sefer suçu kendimde değil de istemsizce Kur'an'da görmeye başlıyorum…*" (K9) Yatılı kurs ortamının bazı öğrenciler için eğitim sürecini olumsuz etkilediği, dinî davranışlara yönelmeyi azalttığı ve hafızlıkta başarılı olma konusunda güçlük yaşayabildikleri anlaşılmaktadır.

2.2.4. Bilişsel Tatmin

Bireylerin din ile etkileşimleri inanç kaideleri, iman esasları ve Yaratıcı tasavvuru gibi bilişsel düzeyde gerçekleşmektedir.[50] Dinin bireyi bilişsel açıdan tatmin edici olması dinî motivasyon kaynaklarından biri olabilmektedir.[51] Katılımcılardan elde edilen veriler doğrultusunda bilişsel tatmin kategorisi kapsamında bilginin artması, bilginin içselleştirilmesi ve sorulara cevap bulabilme durumlarının katılımcıların dinî motivasyon kaynakları arasında yer aldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Katılımcıların üçü dini bilgilerinin artmasıyla dinî davranışa daha çok yöneldiklerini ifade etmiştir. Bu görüşler şöyledir: "*…daha iyi öğrendiğim için, gördüğüm için daha çok yapmaya başladım.*" (K8), "*kendimi şu an Allah'a hafızlık dönemimden önceki benden daha çok yakın hissediyorum yani o zaman Allah'ı yeterince tanıdığımı düşünmüyorum…*" (K10), "*…hakikaten öğrenmek hem güzel oluyor hem de Allah'a daha yakın hissediyorsunuz. Mesela fıkıh dersiyle öğrendiklerinizle ibadetinize çekidüzen vermeye başlıyorsunuz…*" (K7) Öğrenciler hafızlık kursunda eğitim almaya başladıktan sonra Allah'a ve dine daha çok yakınlık duymaya başladıklarını, bu yakınlığın onları yine dinî davranışlara yönlendirdiğini ifade etmişlerdir.

Din bireylerin kendilerine, çevreye ve evrene yönelik sorularına cevap verebilmekte ve dolayısıyla onları bilişsel tatminle dinî davranışa yönlendirebilmektedir.[52] Sorularına dini eksenli cevaplar bularak dinî davranışlara yönelen katılımcıların görüşleri şöyledir: "*…Müslüman bir toplumda yaşıyoruz. Ama insan yine de bir arayış içinde oluyor… Ben o arayış sayesinde dine güvenmeye başladım...*" (K1), "*…hafızlığa başlamakla birlikte aklıma gelen başka soruları da cevaplamak açısından Allah'a daha yakın hissediyorum…*" (K4), "*…daha çok yeni bir şeyler öğrenme isteği bende doğuyor. O yüzden beni daha çok dine yaklaştırıyor…*" (K6). Bu katılımcı görüşleri doğrultusunda öğrencilerin yalnızca dinî sorulara cevap bulmak için değil yaşamı anlamlandırmak ve buna uygun şekilde davranmak amacıyla da dine yöneldikleri anlaşılmaktadır.

---

[50] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 115- 118.
[51] Kayıklık, "Bireysel Dindarlığın", 45-52.
[52] Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık,* (çev: Veysel Uysal), 91.

Değerlendirilen bu durumlara ek olarak (K3)'ün ifadeleri farklı bir yöne dikkat çekmiştir: "*…bu çok büyük oranda kursun yapması gereken bir şey. Kursta halledilmesi gerekiyor, hani hem kurs hem de öğrenci.*" Anlaşılan o ki bir öğrenci dini davranışa yönelmek için genel olarak kurs işleyişinden ve özel olarak öğreticilerden destek ve rehberlik bekleyebilir. Buradan ulaşılacak sonuç motivasyonun kompleks doğasının süreç içinde görülebildiği ve hafızlık öğrencisinin dini motivasyon kaynaklarının kurs ve öğretici faktörlerinin dolaylı etkisine açık olduğu dinamik bir süreçte şekillendiğidir.

2.3. Hafızlık Öğrencilerinin Bireysel ve Sosyal Etkileşimleri Teması

Eğitim sürecinde tüm bireylerin içinde bulundukları çevreyi hem etkilediği hem de bu çevreden etkilemesiyle farklı duygu, düşünce ve davranışlar sergileyebilecekleri bilinmektedir. Bu farklılığın oluşmasında çevrenin, bireysel özelliklerin ve eğitim sürecinin kendisinin etkisi olabilmektedir.[53] Bireysel ve sosyal etkileşimler teması başlığı hafızlık öğrencilerinin eğitim sürecinde çevreyi etkiledikleri, çevreden etkilendikleri ve aldıkları eğitimle bireysel olarak deneyimledikleri durumlar incelenmiştir.

Tablo-4: Hafızlık Öğrencilerinin Bireysel ve Sosyal Etkileşimleri

Kategoriler	Kodlar	Katılımcı Dağılımı
Hafızların Çevreye Etkisi	Olumlu Yönde	K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K8, K10
	Olumsuz Yönde	K2, K3, K7
Çevrenin Hafızlara Etkisi	Olumlu- Pekiştirici Etkiler	K5
	Olumsuz -Caydırıcı Etkiler	K9
Hafızlığın Öğrenciye Etkisi	Dinî Pratiklerin Artması	K6
	İlahi Korunma ve Yardım	K1, K2, K3
	Sosyalliği Artırma	K1, K10
	Kimliğe Yeni Değer Katma	K1, K2, K10
	Beceri ve Hedefler Edinme	K4, K5, K6, K7, K8

2.3.1. Hafızlık Öğrencilerinin Çevreleri Üzerindeki Etkisi

[53] Sırrı Akbaba, "Eğitimde Motivasyon", *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 350-360.

Bu araştırmada elde edilen sonuçlara göre, hafızlık öğrencilerinin içinde yaşadıkları sosyal çevredeki bireyler, onların aldıkları eğitimin niteliklerini yansıtan temsilciler olmalarını beklemişlerdir. Hafızlık öğrencileri de bunun bilincinde olmakla birlikte var olan bu beklentiyi karşılama konusundaki becerileri onların çevreyi olumlu veya olumsuz etkilemelerine sebep olmaktadır. Hafızlık öğrencileri hafızlığa yakışır davranışlar sergiledikleri sürece aileleri, akrabaları ve halk arasındaki kişilerden takdir aldıklarını (K6, K10), birbirlerini ve kendilerini çevreden gördükleri bu ilgi sayesinde daha çok kontrol ettiklerini (K1, K7, K8) ve bu durumdan memnun olduklarını (K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K10) ifade etmişlerdir.

Hafızlık öğrencisinin dini temsil etmede başarısız olduğu zaman çevreyi olumsuz etkilemesi durumunu (K2) şöyle örneklendirmiştir: "*…halk arasında bir ters psikolojiye sebep oluyor…"benim kızım da hafız olacaksa olmasın", "Böyle bir şey olacaksa olmasın", "sadece yüzünü ezberleyip anlamını bilmeyecekse, içinde ne dediğini bilmeyecekse, mesela dediklerine uymayacaksa gibi…*" Sonuç olarak bu araştırmada ezberlenen bilgilerin bireyin kişilik özellikleriyle bütünleşerek niteliksel bir derinlik kazanmadığı, sadece yüzeysel bir ezber olduğu durumlarda bireye ve topluma sınırlı düzeyde fayda sağlayacağına işaret eden bulgulara ulaşılmıştır. Bu yönüyle araştırma, Şahin'in hafızlık eğitiminin yalnızca bilişsel değil aynı zamanda ahlaki ve kişilik gelişimi boyutlarıyla da ele alınması gerektiğini vurgulayan çalışmasının sonuçlarını destekleyici niteliktedir.[54] Yine yapılan bu araştırmanın sonuçlarıyla Arslantaş'ın İmam-Hatip ortaokulu örnekleminde hafızlarla yaptığı araştırma sonuçlarının hafızlık öğrencilerin genel olarak toplum ile aile içinde merak uyandırdığını ve öğrencilerin bu ilgi sayesinde motivasyonlarının arttığını kanıtlaması bakımından paralel olduğu söylenebilir.[55]

2.3.2. Çevrenin Hafızlık Öğrencileri Üzerindeki Etkisi

İnsan içinde bulunduğu çevreyi hem etkiler hem de çevreden etkilenir ve davranışlarında bu etkileşimin izlerini taşır.[56] Hafızlık öğrencileri eğitim sürecinde bu deneyimi yaşar. Ailede hafız kardeşlerin bulunması ya da ailenin hafızlık eğitimine ilişkin bilgi sahibi olması gibi unsurların öğrencinin hafızlığa ilgisini ve eğitim sürecindeki zorluklara dayanma gücünü artırdığı literatürdeki bulgularla uyumlu biçimde bu araştırmada da doğrulanmıştır.[57] (K5)'in "*…Ailemde hafızlar var… "Şurada şunu yapman lazım." demeleri gerçekten beni birazcık daha ileriye götürdü.*" şeklindeki ifadelerinden onun bilinçli çevre desteği alması dolayısıyla hafızlığının diğer katılımcılardan daha ileri seviyede olduğunu kanıtlar niteliktedir, çevre etkisi olumlu yönde olduğunda öğrencilerin eğitim sürecinin daha güvende olduğu sonucuna ulaşılmıştır.[58] Çevre etkisi olumsuz yönde gerçekleştiğinde ise öğrencinin

[54] Şahin, *Amaç-Araç Dengesi*, 112-115.
[55] Arslantaş, *İmam-Hatip Ortaokullarında*, 54-56; Demir, *Hafızlık Eğitimi*, 53-57.
[56] Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 140-162.
[57] Yıldırım, *Sosyolojik Açıdan*, 96-118.
[58] Algur, *Hafızlık Eğitimi*, 316-328.

hafızlık eğitimi ve dinî davranışlara devamlılığında yıldırıcı etkiler ortaya çıkabilir. Örneğin (K9)'un ifadeleri yorumlandığında ulaşılan sonuçlar şunlardır: Öğrencinin ailesi hafızlığa karşı olumsuz düşünce ve davranışlar sergilediğinde (…*abimin kursta bazı hastalıkları falan çıktı. Ailem de aynı şekilde "Sen de öyle olacaksın." diye izin vermedi*…), hafızlık isteğine sahip öğrenci yüreklendirilmediğinde ("…*Liseye git, hafızlıktan vazgeç. Hafızlığın önü kapalı" dediler*…"), aile içinde dinî davranışlar sadece hafızlık yapan bireye mahsus gibi hissettirildiğinde ("…*Ben de sorumluyum, ablam da sorumlu. Ama babam hiçbir zaman onun hareketlerini yüzüne vurmuyor, sürekli benim hafızlığımı yüzüme vuruyor*…), öğrenci hafızlık eğitimini henüz içselleştiremediğinde ("…*ben daha fazla sindirmedim, daha yeni yapıyorum*…") Kurs ortamında olumsuz davranışlar sergileyen arkadaşlara sahip olmak ve kursun genel işleyişine uyum sağlayamamak öğrencinin hafızlık eğitiminden ve dini değerlerden uzaklaşmasına yol açabilmekte ve eğitimin kalitesi açısından risk oluşturmaktadır. Hafızlık öğrencilerinin psikolojik iyi oluşları açısından hafızlık öğrencilerine yönelik artan beklentilerin strese sebep olarak olumsuz duygu durumlara yol açabileceği ve hafızlık eğitiminde olumsuz öğrenci-öğretici iletişimi ve etkileri gibi faktörlerin kursu terk etme davranışına yol açabildiği ayrı ayrı çalışmalarda kanıtlanmış ve yapılan bu araştırmanın sonuçlarının literatürü doğrular nitelikte olduğu görülmüştür.[59]

2.3.3. Hafızlık Öğrencileri Üzerinde "Hafızlık" Etkisi

Eğitimin bireylerde davranışsal farklılıklar oluşturması hedeflenir.[60] Bu araştırmada katılımcıların cevaplarından hafızlık öğrencilerinin aldıkları eğitimin onlarda dinî pratikleri artırma, ilahi korunma ve yardım görme, sosyalliği artırma, kimliğe bir yenilik sunma ve farklı beceriler edinme şeklinde etki ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Katılımcılar hafızlığın hayatlarına etkisinin dinî pratikleri artırmasıyla rol oynadığını "…*önceden açıp da bir Kur'an'ı okumazdım gerçekten. Ama hafız olduktan sonra bence insan daha çok bir istekleniyor, bir hevesleniyor. Sürekli o Kur'an'ı okumak istiyor*." (K3), "…*benimle benim zihnimde olması (Kur'an'ın), onunla yaşamam çok büyük bir zevk*..." Anlaşılan o ki (K2), (K3) ve (K5) hafızlığın Kur'an'a her an ulaşma imkânı sunan manevi bir ibadet olduğunu düşünmektedir. Yaşça daha büyük öğrencilerin hafızlık bilincine sahip olma bakımından küçük yaştaki öğrencilere kıyasla daha ileri düzeyde oldukları söylenebilir. Algur'un araştırmasında da küçük yaştaki öğrencilerin sağlam bir hafızlık bilincine sahip olmadıkları için kendilerinden daha büyük öğrencilere göre hafızlığı henüz içselleştirilmedikleri sonucuna ulaşılmıştır.[61]

(K1), (K2) ve (K3) numaralı katılımcılar hafızlıklarından dolayı ilahi korunma ve yardım gördüklerini şu sözlerle ifade etmişlerdir: "…*Kur'an'ın o kalkan gibi bizi koruduğu her*

[59] Yıldız, *Hafızlık Eğitiminde*, 166-180; Güngör, *Klasik ve Modern*, 107-111; Abdulkadir Şekerci- Ahmet Çakmak. "Hafızlık Eğitiminde Kur'an Kursu Terki", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (2021), 359-392.
[60] Akbaba, "Eğitimde Motivasyon", 343-360.
[61] Algur, *Hafızlık Eğitimi*, 257-261.

şeye layık olmaya çalışıyorum…" (K1), "*…bir sorunum varsa…çözümüne vesile kılacak bir insan çıkıyor karşıma…*" (K2) "*…eğer hakkıyla insan hafızlık yapmışsa bence Allah her türlü ona yardım ediyor…*" (K3). Bu öğrencilerin deneyimledikleri çeşitli olayları hafızlıklarından kaynaklan ilahi bir lütuf olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu araştırma hafızlık öğrencisinin ilahi yardım görmeyi hem sebep hem de sonuç olarak nitelendirdiğini de taşımaktadır.

Katılımcıların "*…daha temiz, daha benim gibi düşünen arkadaşlarım olmaya başlıyor…"* (K1) *"…beni tanıyanlar için ben önceden asosyal bir insandım. Fakat hafızlığım sayesinde şu an "Asosyallik ne?" diye düşünebilirim.*" (K10) ifadelerinden hafızlığın öğrencilerin sosyalliğini artırıcı nitelikte yansıtıcı düşünceler geliştirdikleri sonucuna ulaşılmıştır. Yatılı hafızlık eğitiminin özellikleri düşünüldüğünde böyle bir eğitimin ders odaklı ve uyarandan yoksun bir ortamla bağdaştırılması olasıdır.[62] Hafızlık kurslarının tek düzeliği içerisinde öğrenciler çevreyle uyum göstermeye, yardımlaşmaya ve dayanışmaya yönelerek sosyalleşebilmektedir. Bu çalışmada elde edilen sonuçlar ve son zamanlarda aynı alanda yapılmış benzer çalışmalar paralellik gösteren veriler sunarak hafızlık öğrencilerinin genel olarak sosyal bir karaktere sahip olduklarını ve çevreden ilgi gördüklerini kanıtlar mahiyettedir.[63] Bunun bir nedeni, günümüzde hafızlık kurslarında öğrencilerin psiko-sosyal ihtiyaçlarına daha fazla önem verilmesi ve bu doğrultuda çeşitli düzenlemelerin yapılmış olmasıdır.[64] Bir diğer neden ise, geçmiş dönemlerle kıyaslandığında günümüzde hafızlık kurslarına yönelen öğrenci profilinde meydana gelen değişimle ilişkili olabileceği düşünülmektedir.

Bazı öğrenciler için hafızlık kimliğe yeni bir değer katmaktadır. "*…hafızlıktan önceki ben ve hafızlıktan sonraki ben oluştu diyebilirim…*" (K1), "…(hafızlığın) *beni de değiştirdiğini düşünüyorum…şekillendiren, faydası olan bir süreç...*" (K2), "*…kişiliğimi değiştirdi, hayatımı değiştirdi, düzenimi baştan aşağı yıkıp yeni bir düzen inşa etti hafızlık…*" (K10) şeklindeki ifadeleriyle bu öğrenciler için hafızlık eğitimi kimliklerine bir yenilik katmayı sağlamıştır. Yaş, eğitim düzeyi ve kursta bulunma süresi en yüksek düzeyde olan (K5)'in bu konuyla ilişkili görüşü şöyledir: "*…Ben normalde okul derslerinde çok başarılı bir öğrenciydim. Lakin yaşadığım çevre, toplum vesaire beni çok büyük bir boyutta okuldan uzaklaştırdı. Hiçbir başarının kalmamasına neden oldu diyebilirim... çok başarısız bir çocuk, okulla hiçbir bağı olmayan bir insan… Ama hafızlığa başladıktan sonra müthiş bir başarıyla devam edebildim ve bu da onun bereketiydi bence*." Bu ifadeler okulda başarısız görülen bazı öğrencilerin hafızlık eğitimine yönlendirilme sürecine bir örnek niteliğindedir. K5 numaralı katılımcının başarıyla seyreden eğitim sürecine çevresi olumlu bir farkındalık göstermiş ve bu sayede (K5) hafızlığa daha çok motive olabilmiştir.

---

[62] Ahmet Fatih Çaylı, *Kur' an Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Öğretimi ve Problemleri (Göller Bölgesi Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

[63] Güngör, *Klasik ve Modern*, 128; Selimoğlu, *Halk Kültüründe Hafızlık*, 83.

[64] Yıldırım, *Sosyolojik Açıdan*, 102.

Hafızlık eğitim süreci uzun sayılabilecek bir süreçtir, bu süreci yatılı bir ortamda tamamlayan öğrencilerin edindikleri kazanımlar yalnızca Kur'an ezberi ve dini bilgilerle sınırlı olmayıp yaşamlarının sonraki dönemlerinde kullanabilecekleri nitelikte çeşitliliğe sahiptir. Örneğin "*Anne olursam bunları yapmayacağım. Hoca olursam şunları yapmayacağım. Bak, bu örnek olsun bana." diyorum…*" (K8), "*…ileride bir anne olduğum zaman muhakkak bunlarda katkısı olacak.*" (K5) şeklinde düşüncelerle kendilerini geliştirmeyi tasarlamaktadırlar. Anlaşılan yatılı kursta eğitim alan hafızlık öğrencileri aldıkları eğitim sayesinde oto-kontrol geliştirme, hayata dair yeni beceriler kazanma ve olgunlaşma gibi faydalar elde etmektedir. Hafızlık deneyimi olan kişilerle çalışan Karagöz'ün katılımcılarının da bazı beceri ve hedefleri hafızlık eğitim sürecinde edindikleri sonucu bu çalışmanın sonuçlarıyla paralellik göstermektedir.[65]

Hafızlığın bireyler açısından ileriye dönük bir hedefe de dönüşebildiği "*…hafızlık hep hayatımda olacak, hocalık olsun, tekrar yapmak olsun.*" (K4), "*…ben de bana yardımcı olan hocalarım gibi hafız hocalığı yapmak istiyorum...*" (K7), "*…hafızlık bittikten sonra inşallah hafız hocalığı yapmak istiyorum.*" (K6) anlaşılmaktadır. Hafızlık öğrencileriyle yapılan bir çalışmada bu tür eğitim alan bireylerin ileriye dönük somut hedefler geliştirmemesinin hafızlıkla ilgili sorunlardan biri olduğu tespit edilmiştir.[66] Ancak bu çalışmada hafızlık öğrencilerinin ezberlerini unutmamak, bildiklerini başkalarına aktarmak gibi amaçlarla kariyer hedefleri oluşturduklarını ve bir motivasyon kaynağı olarak gördükleri sonucuna ulaşılmıştır.

Sonuç

Bu araştırma hafızlık eğitimi alan kız öğrencilerin ne gibi dinî motivasyon kaynaklarına sahip olabileceklerinin görünür hale getirilmesi hedeflemiştir. Hafızlık öğrencilerinin dindarlık algıları ve dinî motivasyon kaynaklarının neler olduğu ve nasıl ortaya çıktığı, hafızlık öğrencilerinin bireysel ve sosyal olarak aldıkları eğitimle nasıl bir etkileşim içinde oldukları sorularına cevaplar aranmıştır. Katılımcılarla yapılan görüşmelerden elde edilen veriler doğrultusunda, üç ayrı tema belirlenmiştir.

Hafızlık öğrencilerinin dindarlık algıları teması altında, bireysel dindarlık algısı, dış güdümlü dindarlık algısı ve hafızlıkla ilişkili dindarlık algısı olmak üzere üç kategori belirlenmiştir. Bulgulara göre öğrencilerin dindarlık algıları çoğunlukla bireysel dindarlık üzerinde yoğunlaşmakta, bununla birlikte yaşça daha büyük öğrencilerin daha küçük yaştaki öğrencilere kıyasla dış güdümlü dindarlık algısına da sahip olduklarını söylemek mümkündür. Bu farklılık yaşça büyük öğrencilerin sahip oldukları daha geniş dinî bilgi birikimi ve yaşam deneyimleriyle ilişkilendirilebilir. Araştırma ayrıca hafızlık öğrencilerinin çoğunluğunun dindarlık algısının, yaşadıkları toplumda hâkim olan algılarla paralel

[65] Karagöz, "Hafızlık Deneyiminin", 31-74.
[66] Cebeci- Ünsal, "Hafızlık Eğitimi", 45-52.

olduğunu ve hafızlık ile dindarlık arasında güçlü bir ilişki kurduklarını göstermektedir. Öğrencilerin büyük bir kısmı, dindar olmayan bir hafızı tahayyül edememekte ve hafızın, eğitimle kazandığı bilgi ve becerileri hem içsel hem de dışsal düzeyde hayatında uygulamasını zorunlu görmektedir. Bununla birlikte öğrencilerin gerek kurs içinde gerekse kurs dışında yaşam deneyimleri çeşitlendiğinde dindar görünen ancak esasında öyle olmayan kişilerin de var olabileceğini kabuk ederek algılarını yenilediklerinden de bahsedilebilir.

Araştırmanın temel problemi, hafızlık öğrencilerinin dinî motivasyon durumlarının nasıl ve hangi biçimlerde ortaya çıktığını belirlemektir. Elde edilen veriler doğrultusunda, öğrencilerin dinî motivasyon kaynakları derunî dindarlık arzusu, dinî başa çıkma, sosyal uyum ve bilişsel tatmin olmak üzere dört ana kategoriye ayrılmıştır. Derunî dindarlık arzusu kapsamında, öğrencilerin dini yaşamın derinleşmesi, dinî pratiklerin sürekli hâle gelmesi ve Yaratıcı ile özel iletişim kurma durumları ekseninde dinî davranışa motive oldukları görülmektedir. Öğrenciler eğitim süreçlerinde edindikleri bilgileri hayatlarında daha çok kullanarak ve pek çok dini pratiği sıklıkla tekrarlayarak dinî davranışlara daha çok motive olmaktadır. Özellikle Kur'an ile fazla meşgul olmaları hafızlık öğrencileri için Yaratıcı ile özel iletişim kurmanın bir yolu olarak görülmekte ve Yaratıcı ile daha öznel deneyimler yaşayabilmektedirler. Çare arayışı kategorisinde dinin çözüm olması ve dinin bireye destek olması durumunun da hafızlık öğrencilerinin bir diğer dinî motivasyon kaynağı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Hafızlık öğrencileri sıkıntılı durumlarında Allah'a ve dinî davranışlara yönelmeyi bir çözüm olarak görmekte ve destek almaktadır. Sosyal uyum kategorisi kapsamında, hafızlık öğrencilerinin arkadaş, kurs ve aile gibi çeşitli sosyal ortamlarla uyumlu olma çabalarının, dinî davranışlara yönelmede motivasyon kaynağı olduğu belirlenmiştir. Öğrenciler, dinî davranışlara uygun hareket ederek arkadaş çevresi edinmekte veya mevcut arkadaş gruplarının içinde kalabilmektedir. Benzer şekilde, öğrencilerin aileleri de dinî davranışa yönelmelerinde önemli bir sosyal referans noktası olarak öne çıkmaktadır. Aynı zamanda hafızlık öğrencileri eğitim aldıkları kursa ve kurstaki hocalara uyum sağlamayla dinî davranışlara motive olmaktadır. Bilişsel tatmin kategorisinde ise öğrencilerin dini bilginin içselleştirilmesi, dini bilginin artması ve dini sorulara tatmin edici cevaplar bulma süreçleri incelenmiştir. Hafızlık öğrencilerinin eğitimleri ağırlıklı olarak Kur'an ezberine odaklanmış olsa da onlar dini bilgiler üzerine dersler de almaktadır. Bu sayede öğrencilerin dini bilgileri hem teorik hem de pratik açıdan çok yönlü biçimde gelişmekte ve öğrenciler dini sorulara daha tatmin edici cevaplar bulabilmektedir.

Hafızlık eğitimi sürecindeki öğrenciler, çevreleriyle kurdukları sosyal ve bireysel ilişkiler aracılığıyla hem olumlu hem de olumsuz deneyimler yaşayabilmektedir. Araştırmanın bulguları, öğrencilerin toplumun hafızlık algısına uygun davranışlar sergileyerek çevrelerini olumlu yönde etkileyebildiklerini göstermektedir. Bunun yanında,

bazı öğrencilerin dinî eğitimi davranışlarına yeterince yansıtamaması, hafızlık olgusuna yönelik olumsuz algıların oluşmasına da zemin hazırlayabilmektedir. Öğrenciler, çevrelerinden gördükleri destek sayesinde hafızlık motivasyonlarının arttığını, eğitim süreçlerini daha fazla içselleştirdiklerini ve psikolojik açıdan kendilerini daha iyi hissettiklerini ifade etmişlerdir. Buna karşılık, baskıcı aile tutumları ve olumsuz arkadaş çevresi gibi faktörlerin öğrencilerde stres oluşturduğu, motivasyonu azalttığı ve bazı durumlarda dinî davranışlardan uzaklaşmaya neden olduğu anlaşılmıştır.

Araştırma ayrıca hafızlık eğitiminin öğrenciler üzerinde bireysel düzeyde olumlu etkiler oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Dinî pratiklerin artması, manevi destek hissinin güçlenmesi, sosyalleşme imkânlarının gelişmesi ve yeni becerilerin kazanılması bu etkiler arasında yer almaktadır. Ancak (K9) kodlu katılımcının deneyimleri diğer öğrencilerden farklılaşmıştır. Onun, olumsuz arkadaş ilişkileri ve aile eleştirileri nedeniyle hafızlık sürecinden beklenen bireysel kazanımları edinemediği görülmüştür. Genel olarak değerlendirildiğinde, öğrencilerin hafızlık sürecindeki olumsuz deneyimlerinin büyük ölçüde çevre kaynaklı ve destekleyici olmayan sosyal faktörlerden kaynaklandığı söylenebilir.

Sonuç olarak, bu araştırmada elde edilen bulgular doğrultusunda hem uygulamaya hem de gelecekte yapılacak araştırmalara yönelik bazı çıkarım ve önerilerde bulunulabilir. İlk olarak, hafızlık kurslarında eğitim gören öğrencilerin velilerine hafızlık eğitiminin mahiyeti, eğitim sürecinin işleyişi ve kursların temel yapısı hakkında kısa, anlaşılır ve özlü bilgilendirmelerin yapılması yararlı olacaktır. Bu tür bilgilendirme programları, velilerin çocuklarında hafızlıkla ilgili ve genel dinî gelişim süreçlerini daha sağlıklı biçimde desteklemelerine imkân tanıyacaktır. Bu da aile içinden gelecek bir destek ile kurs deneyimi arasında daha uyumlu bir ilişkinin kurulmasına katkı sağlayacaktır. Bunun yanında ailelerin bilinçlendirilmesi, öğrencilerin psiko-sosyal ihtiyaçlarının fark edilmesi ve bu ihtiyaçların daha sağlıklı biçimde karşılanabilmesi açısından da önem arz etmektedir.

İkinci olarak, hafızlık kurslarında görev yapan öğreticilerin nitelikleri hususunda titizlikle hareket edilmesi gerekmektedir. Öğreticilerin yalnızca mesleki bilgiye sahip olmaları yeterli görülmemeli; aynı zamanda ahlaki olgunluk, örneklik teşkil eden bir dini yaşantı ve güçlü bir pedagojik donanım gibi özellikleri de taşımaları önemsenmelidir. Bu niteliklere sahip öğreticiler, öğrencilerin hem bireysel gelişim süreçlerini destekleyebilmekte hem de onların dini ve sosyal yönelimlerini olumlu biçimde şekillendirebilmektedir. Nitekim öğreticilerin sahip olduğu nitelikler, öğrencilerin kurs sürecindeki kazanımlarının kalıcılığını ve kursa yönelik aidiyet duygularını doğrudan etkileyen temel motive edici unsurlar arasında yer almaktadır.

Bu araştırmanın bulguları, takip edilen nitel yöntem gereği genelleme iddiası taşımamaktadır. Daha kapsamlı sonuçlara ulaşılabilmesi için, nitel yöntemlerin yanı sıra nicel yöntemlerin de başvurulması önem arz etmektedir. Buna ilaveten, örneklem sayısının artırılması, farklı coğrafi bölgelerin araştırma kapsamına alınması ve hafızlık eğitimi veren hem resmî kurumlar hem de sivil toplum kuruluşları bünyesinde faaliyet gösteren okul ve kursların örnekleme dâhil edilmesi, gelecekte yapılacak çalışmalar açısından daha kapsayıcı ve karşılaştırmalı sonuçların elde edilmesine katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Akbaba, Sırrı. "Eğitimde Motivasyon". *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13 (2006) 343-361.

Akdemir, Mustafa Atilla. "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık". *Usul İslam Araştırmaları* 13/13 (2010) 21-40.

Algur, Hüseyin. *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Argyle, Michael. "Dinin Yedi Psikolojik Temeli". çev. Mehmet Dağ. Eğitim Hareketleri 23 (1978) 272-273.

Arslantaş, Muhammet. *İmam-Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesinde Öğrenci Tutumları (Sivas Zeki Hayran İmam-Hatip Ortaokulu Örneği)*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Aynur, Hatice Şahin. "Başlangıcından Günümüze Kadar İslam Coğrafyasında Hafızlık Tedrisatı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 199-220.

Baymur, Feriha Balkış. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları, 17. Basım, 2004.

Cebeci, Suat- Ünsal, Bilal. "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 27-52.

Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008.

Çaylı, Ahmet Fatih. Kur' an Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Öğretimi ve Problemleri (Göller Bölgesi Örneği). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Demir, Kevser. *Hafızlık Eğitimi Almış Bireylerin Benlik Saygısı Üzerine Nitel Bir Çalışma*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Doğan, Mebrure. "Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî motivasyon, Dini Başa Çıkma, Sabır ve Şükrün Rolü". *Electronic Turkish Studies 13*(25), 207–230. https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.14583

Güçlü, İdris. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri: Teknik- Yaklaşım- Uygulama. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2019.

Güngör, Öznur. Klasik ve Modern Sistemde Hafızlık Yapan Bireylerde Öznel İyi Oluş ve Sosyal Kaygı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Güven, Metin. Motivasyon- Dindarlık İlişkisi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

HEP, Hafızlık Eğitim Programı. Türkiye: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010.

Hökelekli, Hayati. Din Psikolojisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Hüseyin, Peker. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2022.

İrk, Esra vd. "Dindarlık ile Öz-Nefret Arasındaki İlişkide Umudun Aracı Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 66(2025), 301-328. https://doi.org/10.33227/auifd.1515378

Karagöz, Sema. "Hafızlık Deneyiminin Psikolojik Yaklaşımla İncelenmesi". *Bilimname* 49 (2023) 31-75.

Kayıklık, Hasan. "Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları". *Dini Araştırmalar Dergisi* 13/5 (2002), 27-40.

Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi- Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 2019.

Köse, Ali- Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 11. Basım, 2012.

MEBÖEBHPUE, MEB Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Uygulama Usul ve Esasları. Türkiye: Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2018.

Neuman, Lawrence W. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2014.

Okudan, Zübeyde. *Üsküdar Müftülüğünde İhtidâ Edenlerin Dinî motivasyonlarının Analizi.* İstanbul: Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.

Özcan, Zeynep. "Gönüllülük Davranışının Dinî Motivasyonlarına Panoramik Bakış". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/35 (2024), 236-263.

Selimoğlu, Büşra. *Halk Kültüründe Hafızlık*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Śmiałek, Sebastian- Zarzycka, Beata. "Staying Religious In A Secularising World: A Qualitative Study Of The Motivations Of Polish Catholic Adolescents". *Journal of Beliefs & Values* (2025), 1-19.

Şahin, Fatma. *Amaç-Araç Dengesi Açısından Hafız Adayları, Velileri ve Öğrencilerin Hafızlık Algıları*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Şahin, Meryem vd. "Dindarlık ve Biliş: İçsel Dinî motivasyon ile Eleştirel Düşünme ve İkili Düşünme Arasındaki İlişkiler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (2023), 281-296. https://doi.org/10.18505/cuid.1238218

Şekerci, Abdulkadir- Çakmak, Ahmet. "Hafızlık Eğitiminde Kur'an Kursu Terki". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1(2023), 359-392.

Tokur, Behlül. "İçsel Dinî motivasyon ve Özsaygı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *EKEV Akademi Dergisi* 66(2016), 159-176.

Vergote, Antoine. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.

Yapıcı, Asım. "Algısal Açıdan Müslüman Kimliği ve Dindarlık", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay- Celaleddin Çelik, 249-255. İstanbul: Karahan Kitabevi, 2006.

Yıldırım, Ali- Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 6. Baskı., 2008.

Yıldırım, Seyhan. *Sosyolojik Açıdan Hafızlık Eğitimi Alan Öğrenciler (Elâzığ Örneği)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Yıldız, Fikret. *Hafızlık Eğitiminde Ergenlik Dönemine Bağlı Yaşanılan Problemler (Eskişehir İli Örneği).* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Warsah, Idi vd. "Muslim Minority In Yogyakarta: Between Social Relationship And Religious Motivation". *Qudus International Journal of Islamic Studies* 7/2 (2019), 367-398.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Hadis Şerh Geleneğinde Telkîn Rivayetinin Yorum Zemini

The Interpretive Basis of the Narration of "Talqīn " in the Tradition of Hadīth Commentary

Abdullah Aydın

Dr. Öğr. Görevlisi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Bilecik Şeyh Edebali University, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Hadith

e-posta: dibacea@gmail.com

Orcid: 0000-0002-1863-8622

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27.04.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Aydın, Abdullah "Hadis Şerh Geleneğinde Telkîn Rivayetinin Yorum Zemini". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 520-545. DOI: 10.34085/buifd.1868767

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Bu çalışma, İslam geleneğinde "telkîn" olarak bilinen ve temelini "Ölülerinize (mevtâ) Lâ ilâhe illallâh'ı telkîn ediniz" hadisinden alan rivayetin, hadis şerh literatüründe hangi ilmî ve metodolojik zeminlerde yorumlandığını incelemektedir. Çalışmanın temel amacı, telkîn uygulamasının fıkhî meşruiyeti tartışmalarından ziyade, şârihlerin bu hadisi açıklarken benimsedikleri yaklaşımları ve bu yaklaşımların arka planını oluşturan unsurları tespit etmektir. Bu nedenle mezhepler arasındaki fıkhî ihtilaflara teferruatlı temas edilmemiş, mezheplerin telkin uygulamasına dair ana kabulleri özetle verilmiştir. Hadisin sıhhat tartışmaları da çalışmanın temel konusu olmadığı için rivayetin hadis literatüründeki yeri kısaca ele alınmıştır. Hadis, *Sahîh-i Buhârî*'de yer almamakla birlikte Kütüb-i Sitte'nin diğer kaynaklarında nakledilmiş ve özellikle Buhârî şârihleri tarafından da değerlendirilmiştir. Çalışma sonucunda, telkîn hadisinin şerhlerde lügavî, hadisler eksenli, kelâmî ve fıkhî yaklaşımlar olmak üzere dört ana eksende ele alındığı saptanmıştır. Lügavî yorumlarda, metindeki "mevtâ" kelimesi üzerinde durulmuş; bu ifadenin hakiki anlamda "ölüleri" değil, mecâz-ı mürsel veya mecâz-ı müşârefe yoluyla "ölmek üzere olanları" yani muhtazarı ifade ettiği savunulmuştur. Hadisler bütünlüğü yaklaşımında, rivayet "Kimin son sözü Lâ ilâhe illallâh olursa cennete girer" hadisi başta olmak üzere farklı hadislerle ilişkilendirilerek telkînin temel amacının "güzel bir son" olduğu vurgulanmıştır. Kelâmî perspektifte, özellikle *Sahîh-i Buhârî* şârihleri, konuyu iman-amel ilişkisi, büyük günah ve sekerât anındaki zikir-iman ayrımı bağlamında değerlendirmiş; Haricî ve Mürcie gibi fırkaların görüşlerine reddiyeler sunmuşlardır. Fıkhî zeminde ise telkînin uygulama adabı, muhtazarın kıbleye çevrilmesi ve defin sonrası telkîn tartışılmıştır. Sonuç olarak çalışma, telkîn hadisinin şerh geleneğinde tek boyutlu değil, çok katmanlı bir yorum zeminine dayandığını göstermekte; hadis yorumunda şârihin ilmî kişiliği, mezhebî aidiyeti ve metodolojik tercihlerinin belirleyici rolünü ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimler: Hadis, Ölüm, Telkîn, Şârih, Yorum.

Abstract

This study examines the scholarly and methodological frameworks within which the narration known in Islamic tradition as talqīn, based on the hadith "Prompt your dying ones (mawtā) with Lā ilāha illā Allāh," has been interpreted in the hadith commentary (sharḥ) literature. Rather than focusing on debates concerning the juristic legitimacy of the talqīn practice, the primary aim of the study is to identify the interpretive approaches adopted by hadith commentators and to uncover the intellectual and methodological backgrounds that shaped these approaches. For this reason, inter-madhhab juristic disagreements are presented only in summary form, outlining the main positions of the legal schools regarding the practice of talqīn. Likewise, since questions of authenticity are not central to the study, the place of the narration in the hadith corpus is addressed only briefly. Although the hadith does not appear in Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, it is transmitted in the other Kutub al-Sitta collections and was indirectly discussed by Bukhārī's commentators.

The study demonstrates that the talqīn hadith has been interpreted in the commentary tradition along four principal axes: linguistic, holistic (inter-hadith), theological, and juristic approaches. Linguistic interpretations focus on the term mawtā, arguing that it does not denote "the dead" in a literal sense but rather "those on the verge of death" (muḥtaḍar), through metaphorical usage such as majāz mursal or majāz mushārafa. Within the holistic approach, the narration is interpreted in conjunction with the hadith "Whoever's last words are Lā ilāha illā Allāh will enter Paradise," emphasizing that the core objective of talqīn is to secure a "good ending" (ḥusn al-khātima). From a theological perspective, particularly among the commentators of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, the hadith is discussed in relation to the faith–deeds nexus, the status of major sinners, and the distinction between faith and remembrance (īmān and dhikr) at the moment of death, often in the form of polemics against groups such as the Khārijites and the Murjiʾa. Juristic interpretations, by contrast, address the practical aspects of talqīn, including its etiquette, the orientation of the dying person toward the qibla, and the controversy surrounding post-burial talqīn.

The study shows that the talqīn hadith is treated within the sharḥ tradition through a multi-layered interpretive framework rather than a single, uniform approach, highlighting the decisive role of the commentator's scholarly profile, madhhab affiliation, and methodological orientation in the interpretation of hadith.

Keywords: Hadīth, Death, Talqīn, Commentary, Commentator.

Giriş

Ölüm dünya hayatının sonunu ifade eden en temel hakikattir. İnsan, süresini önceden bilemediği sınırlı bir zaman diliminde dünyada yaşar ve ölümle birlikte yeni bir hayata başlar. Her Müslüman'ın müslümanca bir hayat sürmesi ve bu hâl üzere vefat etmeye gayret göstermesi, Yüce Allah'ın Kur'ân'da mü'minlere yönelttiği tavsiyeler arasındadır.[1] Müslümanın son nefesini verirken inancını ifade eden bir sözle vermesi, imanı doğrultusunda yaşadığı hayata güzel bir şekilde veda etme isteğinin bir yansımasıdır. Dolayısıyla "Ölmek üzere olanlarınıza 'Lâ ilâhe illallâh'ı telkîn ediniz (لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)" hadisi[2] müminin iyi bir sonla dünyadan ayrılma çabasının bir göstergesi niteliğindedir.

Sahîh-i Buhârî dışındaki Kütüb-i Sitte kaynaklarında yer alan telkîn hadisi farklı yönlerden araştırılmış olmakla birlikte, hadis şerhlerinde hangi ilmî zeminde yorumlandığına dair müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle söz konusu hadisin şerhlerde nasıl kullanıldığı ve yorumlandığı, ayrıca şârihlerin yorum ve izahlarına zemin oluşturan temel unsurlar bu çalışmanın odağını oluşturmaktadır. Her ne kadar mezkûr hadis *Sahîh-i Buhârî*'de yer almasa da, Buhârî şârihleri, ilgili bölümde telkîn hadisini değerlendirdikleri için Buhârî şerhleri de incelemeye eklenmiştir.

Hadisin fıkıh mezheplerindeki yansımaları ve uygulamaya dair tartışmalar, daha önce bir makalede ele alındığından bu çalışmada fıkhî ayrıntılara girilmemiş, mezheplerin konuya ilişkin genel yaklaşımları özetlenerek verilmiştir. Benzer şekilde, telkîn hadisinin ayrıntılı tahrici de yapılmamıştır. Zira tahric odaklı müstakil bir çalışma mevcuttur. Türkiye'de telkîn rivâyetleri üzerine yapılan araştırmalar incelendiğinde, Ali Çolak'ın rivâyetlerin derlenmesi ve sıhhat incelemesine dair makalesi[3]; Mehmet Zeki Uyanık ve İbrahim Sizgen'in fıkhî

[1] Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Ali İmran 3/102.

[2] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Cenâiz", 1-2.

[3] Ali Çolak, "Ölmek Üzere Olan Kişiye ve Mezardaki Ölüye Yapılan Telkîn ile İlgili Rivâyetler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2004), 201-222.

mezhepler bağlamında telkîn uygulamasını değerlendiren bildirisi[4]; Yahya Solmaz'ın telkînin mahiyeti ve fıkhî yönüne dair makalesi[5] ve telkîni dinler tarihi perspektifinden ele alan fenomenolojik bir inceleme[6] dışında hadisin yorumu ile ilgili bir çalışmaya rastlanmamıştır. Telkîn hadisinin şerhlerdeki yorum biçimlerini ve şârihlerin hadis yorumlama zeminlerini değerlendiren herhangi bir akademik araştırma da bulunmamaktadır. Bu yönüyle çalışmanın, hadis şerh geleneğinin başlangıcından günümüze kadar yazılmış şerhleri imkân dâhilinde dikkate alması bakımından mevcut literatüre katkı yapacağı söylenebilir.

Çalışmada hadisin Kütüb-i Sitte ve önceki rivâyet kaynaklarındaki bulunduğu yerler kısaca ele alınmış; mezheplerin telkîn uygulamasına dair görüşleri ayrıntıya girilmeden özetlenmiştir. Araştırmanın temel amacı, "ölmüş kimseye telkîn verilir mi, verilmez mi" tartışmasını ele almak olmayıp hadis yorumcularının ilgili hadis üzerinde düşünürken benimsedikleri yorum tarzlarını ve bu yaklaşımların dayandığı ilmî zemini ortaya koymak hedeflenmiştir. Nitekim definden sonra ölüye telkîn verilmesi, ümmet uygulamasına dayanılarak meşruiyet kazanmış bir pratiktir. Taberânî'nin *el-Mu'cem*'inde[7] yer alan Ebû Ümâme rivâyeti, sened bakımından zayıf kabul edilmesine rağmen, ümmetin tatbikatı, bu rivâyetin amel açısından geçerli görülmesine sebep olmuştur. Tartışmalı olmakla birlikte, ümmetin yaygın kabulü zayıf hadisle amel edilebileceği yönündedir.[8] Definden sonra telkin verilmesi ile ilgili hadis bu çerçevede değerlendirilmiş ve zayıf olması amele mani olmamıştır.

Sahîh kaynaklardaki telkîn rivâyetleri genellikle "Kimin son sözü 'Lâ ilâhe illallâh' olursa Cennet'e girer (مَنْ كَانَ آخِرُ قَوْلِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ)" lafzı doğrultusunda anlaşılmış ve bu hadisle birlikte yorumlanmıştır. Bu nedenle birçok şârih, "لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ" hadisindeki "mevtâ" kelimesini, söz konusu rivâyetin ışığında "ölmek üzere olan kimseler" anlamında yorumlamış, kişinin vefatından sonra kabre konulduğunda telkîn verilmesi uygulamasından

[4] Mehmet Zeki Uyanık - İbrahim Sizgen, "Ölüye Yapılan Telkîn Uygulamasının Mezhepler Bağlamında Değerlendirilmesi", *I. Uluslararası İKSAD Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Yasemin Aydoğan vd. (Mardin: İksad Publication 2018), 341-348.
[5] Yahya Solmaz, "Telkînin Mahiyeti ve Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmi Dergi*, 54/1 (2023), 193-220.
[6] Mustafa Ünal, "Ölüm Sonrası Hayata Bir Tür Giriş Töreni Olarak "Telkîn" Uygulamasına Fenomenolojik Bir Bakış", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1 (1998), 163-168.
[7] Taberânî, Ebü'l-kâsım Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Silefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 8/249-250.
[8] Ayşe Esra Şahyar, *Zayıf Hadis Rivâyeti*, (İstanbul: Akdem Yayınları, 2016), 49-52.

genellikle söz etmemiştir. Hadisin ana mesajı, hayatı boyunca inandığı değerler doğrultusunda yaşayan bir Müslümanın son anında "Lâ ilâhe illallâh" sözünü dile getirerek güzel bir şekilde dünyadan ayrılmasına yönelik bir amaç taşımaktadır.

Bu çalışma, hadis şârihlerinin bu hadisi yorumlarken nasıl bir zeminden hareket ettiklerini incelemeyi hedeflemiştir. Bu çerçevede şu sorulara odaklanılmıştır: Hadis şârihlerinin yorumlarını belirleyen şey kendi kanaatleri midir, yoksa yorumladıkları hadisler mi onlarda bir kanaat oluşturmaktadır? Şârihler hadisleri hangi usulî ve ilmî çerçeveye dayanarak yorumlamışlardır? Araştırma, telkîn rivayeti örneği üzerinden hadis şerh geleneğinde yorumun arka planını oluşturan düşünce ve yaklaşım biçimlerini tespit edip ortaya koymayı hedeflemektedir. Bununla birlikte hadisin "Nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz" temel ilkesiyle ilişkisi bağlamında, inancı doğrultusunda yaşamayan bir kimsenin son anda tevhid kelimesini söyleyip söyleyemeyeceği ve söylemesi hâlinde bunun ne ifade edeceği tartışmasının ayrı bir problem olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bazı şârihler de bu sorundan hareketle hadisin arka planında yer alan günahkârların durumu ve günah–iman ilişkisi bağlamında konuyu kelâmî bir perspektiften ele almışlardır. Diğer bir kısmı ise hadisteki kelimeleri dil açısından yorumlamış ve tartışmayı fıkhî veya kelâmî bir zemine taşımamıştır. Bir kısım şârihler ise mensup oldukları fıkhî yaklaşımı esas alarak hadisi mezhebî kabullere uygun biçimde açıklamışlardır. Bununla birlikte bazı şârihlerin, benimsediği yorum tarzına ilaveten telkînin, ölenin geride bıraktığı yakınlarının psikolojik durumlarına etkisine dair izahlarda bulunması ve sosyolojik yorumlarla hadisin anlam alanını daha geniş tutmaya çalıştığı tespit edilmiştir.

1. Hadis Literatüründe Telkîn Rivâyeti

Hadis literatüründe "telkîn hadisi" olarak bilinen bu rivayette geçen telkîn kelimesi, "anlatmak", "hatırlatmak", "teşvik etmek" ve "telkîn etmek" anlamlarına gelmektedir.[9] Lügavî anlamı ile hadis usulünde kullanılan anlamı arasında benzerlik bulunmakla birlikte telkîn; "ölmek üzere olan kimseye şehâdet kelimesini hatırlatma", "hasta kişinin söylemesine yardımcı olmak amacıyla kelime-i tevhidi onun yanında tekrarlama" şeklinde

[9] Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414/1995), "lkn", 13/390.

tanımlanmaktadır.[10] Bu anlamda rivayet, hadis kaynaklarında ilk olarak Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826) *el-Musannef*'inde görülmektedir. Müellif, "Cenâiz" kitabının "Hastaya Telkîn Verme" (بَابُ تَلْقِينِ الْمَرِيضِ) başlıklı ilk bölümünde merfû, mevkûf ve maktû' olmak üzere toplam on rivayet nakletmiştir. "لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" ibaresini içeren rivayetleri Ma'mer > Katâde senediyle merfû olarak tahric etmiş; ayrıca bu ifadeyi ihtiva eden daha uzun bir rivayeti de İbn Mes'ûd tarikiyle eserine almıştır.[11]

Kütüb-i Sitte müellifleri, Abdurrezzâk'ın aktardığı bu rivayetleri eserlerine almamış; bunun yerine İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'inde yer alan rivayetlere müracaat etmişlerdir. İbn Ebî Şeybe, "Cenâiz" kitabının "Ölüye Telkin" (في تلقين الميت) başlıklı bölümünde telkîn rivayetini şu tariklerle kaydetmiştir:

1. Hâlid el-Ahmer → Yezîd b. Keysân → Ebû Hâzim → Ebû Hureyre

2. Süfyân b. Uyeyne → Mansûr b. Safiyye → Annesi → Hz. Âişe

3. Hâlid b. Mahled → Süleyman b. Bilâl → Umâre b. Gâziyye → Yahyâ b. Umâre → Ebû Saîd el-Hudrî

Bunlara ek olarak müellif, İbn Mes'ûd, Hz. Ömer ve Hz. Osman'dan gelen mevkûf rivayetler ile Alkame ve İbrahim en-Nehaî'den nakledilen maktû' rivayetlere de yer vermiştir.[12]

Müslim (ö. 261/875) *Sahîh*'inin "Cenâiz" kitabının başında; Tirmizî (ö. 279/893), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), İbn Mâce (ö. 273/887) ve Nesâî (ö. 303/915) ise *Sünen*'lerinde "Cenâiz" bölümlerinde hadisin muhtevasına işaret eden bâb başlıkları[13] altında İbn Ebî Şeybe'nin naklettiği Ebû Saîd el-Hudrî tarikiyle gelen rivayete yer vermişlerdir.[14] Söz konusu rivâyet

[10] Hacı Mehmet Günay, "Telkîn", (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, 2011), 40/406-408.
[11] Abdurrezzak b. Hemmâm b. es-San'ânî, *el-Musannef*, (Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 1437/2013), 4/121-123.
[12] Ebû Bekir b. Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdilaziz, (Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliye, 1436/2015), 6/446-448.
[13] Örneğin Tirmîzî bu hadisin yer aldığı bâbı "ölüm esnasında hastaya telkîn verme ve yanında ona dua etme bâbı" (بَابُ مَا جَاءَ فِي تَلْقِينِ المَرِيضِ عِنْدَ المَوْتِ، وَالدُّعَاءِ لَهُ عِنْدَهُ) başlığıyla isimlendirmiştir.
[14] Müslim, "Cenâiz", 1-2; Muhammed b. İsa et-Tirmîzî, *el-Câmiu'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Daru'l Garbi'l-İslâmî, 1419/1996), "Cenâiz", 7; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnavût vd., (Beyrut; Dâru'r-Risâle el-Alemiyye, 1430/2009), "Cenâiz", 20; Muhammed b. Yezid İbn Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnavût vd., (Beyrut; Dâru'r-Risâle el-Alemiyye, 1430/2009), "Cenâiz", 3; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Hasan Muhammed el-Mesûdî vd, (Kahire; Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübra, 1348/1930), "Cenâiz", 4.

tüm kaynaklarda "(لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ)" metniyle nakledilmiştir. Nesâî ayrıca mevtâ (مَوْتَى) kelimesi yerine helkâ (هلكى) lafzının geçtiği bir başka rivayet daha nakletmiştir.[15]

Bu rivâyetlerin sıhhati üzerinde genel kanaat oluşmuş olmakla birlikte İbn Mâce'nin *Sünen*'inde Muhammed b. Beşşâr → Ebû Amir → Kesîr b. Zeyd → İshak b. Abdullah b. Ca'fer → Babası tarikiyle naklettiği *"Rasûlullah, ölülerinize lâ ilâhe illallâhu'l-halîmü'l-kerîm, rabbi'l arşi'l-azîm, elhamdülillahi rabbi'l-âlemin" cümlesini telkîn ediniz, buyurdu. Sahâbe, 'yaşayanlar için nasıl olur?' diye sorunca O, 'daha iyi, daha iyi' şeklinde cevap verdi."* [16] Süneni tahkik edenler, hadisin senedinde yer alan İshak b. Abdullah b. Ca'fer hakkında hiç kimseden güvenilir olduğuna dair bir bilginin nakledilmemesi ve Kesîr b. Zeyd'in de münker rivâyetleri bulunan bir râvi olması nedeniyle zayıf sayıldığını belirtmişlerdir.[17]

Ayrıca, Şam bölgesinde definden sonra ölüye telkîn uygulamasının temel dayanaklarından biri olarak kabul edilen Taberânî'nin (ö. 360/965) el-*Mu'cem'*inde yer alan Ebû Ümâme rivayeti bulunmaktadır. Ebû Ukayl Enes b. Selm el-Havlânî → Muhammed b. İbrahim b. el-Alâ' el-Hımsî → İsmail b. Ayyâş → Abdullah b. Muhammed el-Kureşî → Yahyâ b. Ebî Kesîr → Saîd b. Abdullah el-Evdî → Ebû Ümâme senediyle gelen bu rivayetin sıhhati tartışmalıdır. Rivayette, Hz. Peygamber'in kabre koyulan ölüye defninden sonra telkin verilmesini söylediği nakledilmektedir. Bu rivayetin oldukça zayıf görüldüğüne dair geniş çaplı tenkitler bulunmakla birlikte, definden sonra telkîn uygulamasını caiz görenler tarafından delil olarak kullanılmaktadır. Rivâyet şu şekildedir:

"Saîd b. Abdullah dedi ki: 'Ben Ebû Ümame'yi ölüm hastalığında gördüğümde şunu söyledi': 'Ben öldüğüm zaman bana Rasûlullah'ın (s.a.s) ölülerimize (mevtânâ) yapmamızı emrettiği şeyi yapın. Rasûlullah (s.a.s) bize şunu emretti: 'Kardeşlerinizden biri öldüğünde ve onun kabrindeki toprağı düzlediğinizde biriniz kabrinin başında dursun ve şöyle desin: Ey falan oğlu falan! -o sizi işitir ama cevap veremez- Ey falan oğlu falan!- oturarak doğrulur- Ey falan oğlu falan!- Allah seni bağışlasın bizi irşad et, der. Fakat siz hissetmezsiniz'- sonra şöyle

[15] Nesâî, "Cenâiz", 4.
[16] İbn Mâce, "Cenâiz", 3.
[17] Muhammed b. Yezid İbn Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnavûd vd., (Beyrut; Dâru'r-Risâle el-Alemiyye, 1430/2009), 2/437-438.

devam etsin: 'Hayatta iken üzerinde olduğun, benimsediğin inancını hatırla ki: Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun elçisidir. Unutma ki, sen Rab olarak Allah'ı, din olarak İslâm'ı, peygamber olarak Muhammed'i, imam olarak Kur'ân'ı seçmiştin'..."[18]

Bu rivâyete ilaveten Müslim'in *Sahîh*'inde yer alan Amr b. el-Âs'ın "Kabrimin başında deve boğazlanıp parçalanıncaya kadar bekleyin"[19]isteği, Hz. Peygamber'in "Ölen kardeşiniz için sebat ve bağışlanma dileyip dua edin"[20] ve "Kabirdekilerin konuşmaları işitebildiği ancak cevap veremedikleri"[21] hadisleri de ölüye telkîn verilebileceğini caiz görenlerin diğer delillerini teşkil etmektedir.[22]

Bu bağlamda İbn Hazm (ö. 456/1064) dışındaki İslam âlimleri ölmek üzere olan/muhtazar kişiye ısrar etmeden kelime-i tevhidi söylemesine yardımcı olmak amacıyla hatırlatmayı yani telkîn vermeyi müstehab saymışlardır. İbn Hazm ise hadisteki emir kipini vücûba hamlederek muhtazara telkîn vermenin vacip olduğunu söylemiştir.[23] Definden sonra telkîn verilmesi hususunda ise âlimlerin görüşleri uygulamanın dinde bir aslının bulunmadığını belirtenler ve onu müstehap görenler şeklinde iki ana grupta toplandığı söylenebilir.[24] Genel olarak Şâfiî ve Hanbelî mezhebi definden sonraki telkini müstehap görürken Hanefî âlimler bunu zorunlu kabul etmeyerek yapılmasının emredilmeyeceği, yapanların da men edilmeyeceği görüşündedir. Mâlikî mezhebinde ise telkînin mekruh ve mübah olduğu yönünde iki farklı hüküm verilmiştir. Her mezhep içerisinde, mezhebin yerleşik görüşünü kabul etmeyen farklı görüşe sahip âlimlerin bulunduğu da bilinmektedir.[25]

---

[18] Taberânî, *el-Mü'cemu'l-kebîr*, 8/249-250. Hadis hakkında araştırmanın yapıldığı bir makalede bu rivâyetin senedinin çok zayıf olduğu ve Rasulullah'a nispetinin sahih olmadığı belirtilmiştir. Bk. Çolak, "Ölmek Üzere Olan Kişiye ve Mezardaki Ölüye Yapılan Telkîn ile İlgili Rivâyetler", 212.

[19] Müslim, "İmân", 192.

[20] Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 73.

[21] Müslim, "Cennet", 70, 72, 76-77.

[22] Fıkhî teferruatlar için bk. Solmaz, "Telkînin Mahiyeti ve Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi", 199-210.

[23] İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhallâ*, (Mısır: el-Matbaatu'l-Münîriyye, 1349), 5/157.

[24] Solmaz, "Telkînin Mahiyeti ve Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi", 199-210. Hacı Mehmet Günay, "Telkîn", (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, 2011), 40/406-408.

[25] Haydar Hatipoğlu, *Süneni İbn Mâce Tercümesi ve Şerhi*, (İstanbul: Kahraman yayınları, 1982), 4/268-270; Solmaz, "Telkînin Mahiyeti ve Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi", 199-210

2. Hadis Şarihlerinin Yorumu

Hadis şerhlerinde ortaya çıkan yorum farklılıklarının, şârihin mensup olduğu mezhep, ilmî kişiliği, dahil olduğu düşünce geleneği, yaşadığı dönemin sosyo-kültürel şartları ve çevresel etkenler, hadis metinlerinden kaynaklanan etmenler gibi unsurlarla doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Bu değişkenler, şerh faaliyetinde çeşitliliği artırmakta ve yorumun niteliğini belirleyici rol oynamaktadır. Telkîn rivayetinin hadis şerhlerindeki değerlendirmeleri incelendiğinde, yorumlar arasında belli ölçüde geçişkenlik bulunsa da rivayetin lügavî/dilsel tahliller, hadisler bütünlüğü bağlamında yapılan yorumlar, kelâmî açıklamalar ve fıkhî değerlendirmeler olarak dört temel zeminde ele alındığı tespit edilmiştir.

2.1. Lügavî/Dilsel Merkezli Yorumlama

Hadislerdeki ibarelerin dil açısından değerlendirilmesi, şerh geleneğinin başlangıcından itibaren bir yöntem olarak kullanılmıştır. Hatta şerh tarihinin Garîbü'l-hadîs eserleriyle başlatılmasından hareketle hadis yorumculuğunun esasen lügavî açıklamalarla ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Telkîn hadisini dil merkezli olarak ele alan şârihler, kapsamlı açıklamalara girmemiş genellikle rivayette yer alan "mevtâ" kelimesinin hakikî değil mecazî anlamda kullanıldığı kanaatini dile getirmekle yetinmişlerdir. Ancak mecazın türü konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Kimileri kelimeyi mecâz-ı mürsel, kimileri mecâz-ı müşârefe, kimileri ise "i'tibâru mâ seyekûn" kapsamında değerlendirmeyi tercih etmiştir.

Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ine şerh yazan İbn Raslân (ö. 844/1441), hadisteki mevtâ kelimesini, mecaz olarak değerlendirmiş ve "ölümü yaklaşan kişi" şeklinde açıklamıştır. Mecazın türünü de "bir şeyin varacağı sonuçla isimlendirilmesi" (تسمية الشيء بما يؤول إليه) olarak belirterek mecâz-ı mürsel kapsamında değerlendirmiştir.[26]

Mecâz-ı mürsel, benzetme ilişkisi olmaksızın bir kelimenin başka bir kelime yerine farklı bir alaka ilişkisiyle kullanılmasıdır.[27] Mevtâ kelimesinde görülen "i'tibâru mâ seyekûn"

[26] Şihabuddin Ahmed b. Huseyn b. Ali ibn Raslan, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, (Mısır: Dâru'l-Felâh, 1437/2016), 13/330-332.

[27] Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, nşr. Naîm Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 362; İsmail Durmuş, "Mecaz", (Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2003), 28/219.

alakası, gelecekte kesinlikle gerçekleşecek bir özelliğin şimdiden isimlendirmeye konu edilmesidir. Dolayısıyla "ölmek üzere olan kimse"nin "ölü" olarak adlandırılması bu mecaz türünün örneğidir. Bunu "bir şeyi varacağı sonuç ile isimlendirmek" olarak ifade eden İbn Raslân'ın açıklaması da bu bağlamı teyit etmektedir. O, dilsel tahlilin ardından Ebû Zür'a er-Râzî'nin (ö. 264/878) vefatı esnasında yaşanan bir olayı naklederek meşhur hadisçilerin muhtazara telkîn uyguladıklarını da göstermiştir. Rivayete göre Ebû Zür'a ölüm döşeğindeyken yanında bulunan âlimler, doğrudan telkîn etmekten haya ederek telkîn hadisini okumaya başlarlar; Ebû Zür'a ise hadisi senediyle tamamlayarak "lâ ilâhe illallah" kelimesindeki he harfini söylemesiyle birlikte ruhunu teslim eder.[28]

Tîbî (ö. 743/1343) de "mevtâ" kelimesini aynı doğrultuda mecaz kabul etmektedir. "Ölmek üzere olanın yanında söylenecek şeyler" (باب ما يقال عند من حضره الموت) başlığını kullanarak kelimenin "bir şeyin varacağı sonuç itibarıyla adlandırılması" (باعتبار ما يؤول إليه) anlamında mecaz olduğunu ifade eder.[29] Benzer şekilde Süyûtî (ö. 911/1501) de "mevtâ" kelimesini "ölümü yaklaşmış kimse" (من حضره الموت) şeklinde açıklamakla yetinmiş, ayrıca bir izaha ihtiyaç duymamıştır.[30]

Ali el-Kârî (ö.1014/1605), rivayeti önce lügavî açıdan ele almış, bâb başlığı olarak yorumunu da yansıtan "Ölüm anında söylenecek şeyler" (بابُ مَا يُقَالُ عِنْدَ مَنْ حَضَرَهُ الْمَوْتُ) ifadesini tercih etmiştir. Burada Tîbî'nin mecaz yorumunu aktarmış, ardından Nesîmüddin Muhammed b. Mîrakşâh el-Hanefî'den (ö. 935/1532) nakille mevtâ kelimesinin muhtazar için mecâz, ölü için ise hakikat olduğunu belirtmiştir. Ali el-Kârî ayrıca, işitme ve faydalanma açısından muhtazarın telkîne daha uygun olduğunu da vurgulamıştır.[31]

---

[28] İbn Raslan, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 13/331.

[29] Şerefüddin el-Hüseyn b. Abdullah et-Tîbî, *Şerhu't-tîbî ala Mişkâti'l-Mesâbih*, thk. Abdülhumeyd el-Hindâvî, (Riyad: Mektebetü Nizar, 1417/1998), 4/1372.

[30] Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir Celaleddin, *ed-Dîbâc alâ Sahîhi Müslim b. Haccâc*, (Suûdi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1416/1996), 3/7; Suyûtî, *Kûtu'l-muğtezî alâ Câmii't-Tirmizî*, 1/307.

[31] Ali b. Muhammed el-Hasan Molla el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 3/1166-1167.

İbn Allân (ö. 1057/1648) ve Sindî'nin[32] (ö. 1138/1726) yanı sıra Mübârekpûrî (ö. 2006), Mûsâ Şâhin Lâşin (ö. 2009), Vellevî (ö. 2020) ve Râcihî gibi çağdaş Müslim şârihleri de eserlerinde rivayeti benzer dilsel perspektiften yorumlamışlardır.[33] Bu şârihlerden Mûsâ Şâhin, "Hasta ziyareti ve ölüm anında söylenen sözler" (باب عيادة المريض، وما يقال عند الموت) başlığıyla hadisin yorumunu "mevtâ" kelimesinin mecazî kullanımına dayandırmış ve buradaki mecazın ise "mecâz-ı müşârefe" olduğunu belirtmiştir. Mecâz-ı müşârefe'yi ise "başlayan bir işi bitmiş kabul ederek sonucu üzerinden isimlendirmek" şeklinde tanımlayan Şâhin, mevtâ kelimesinin fiilen ölüyü değil "ölümü yaklaşmış kişiyi" ifade ettiğini, Yûsuf sûresindeki "Ben şarap sıktığımı görüyorum" ayetinin[34] de bu mecaza örnek teşkil ettiğini ifade etmektedir.[35] Dolaysıyla şarih hadisteki mevta kelimesini "i'tibâru mâ seyekûn" yani bir şeyi varacağı sonuç ile isimlendirmek alakasıyla mecâz-ı mürsel ile aynı anlamda kullanmaktadır. Kelime muhtazar için lügavi olarak hakiki anlamında kullanılırken meyyit için mecâzi anlamda kullanılmıştır.

Sonuç olarak, hadisi dil merkezli yorumlayan şârihler mevtâ kelimesinin mecazî kullanımını vurgulamıştır. Şârihler bunu kimi zaman mecâz-ı mürsel, kimi zaman mecâz-ı müşârefe veya "i'tibâru mâ seyekûn" çerçevesinde açıklamışlardır. Bu dilsel değerlendirmelerini desteklemek üzere "Son sözü lâ ilâhe illallah olan kişi cennete girer" hadisini ve bu rivayetin ziyadeli bazı tariklerini[36] delil olarak kullanmışlardır.

2.2. Hadisler Bütünlüğünde Yorumlama

Hadis şerhçiliğinde temel yorum yönteminin, ilgili hadisin diğer hadisler bütünlüğü içerisinde ele alınarak açıklanması olduğu söylenebilir. Kur'ân'ın bazı ayetlerinin diğer ayetleri açıklaması gibi, hadisler de birbirini beyan ve tefsir edici nitelik taşır. Bu bütünlüklü

[32] İbn Allân, Muhammed Ali b. Muhammed, *Delilü'l-fâlihîn li turuki Riyâzi's-Sâlihîn*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1325/2004), 6/396; Sindî, Muhammed b. Abdülhâdi Nureddin, *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce*, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ty), 1/441.

[33] Abdülaziz b. Abdullah er-Racihî, *Tevfiku'r-rabbi'l-mün'im bi şerhi Sahihi Müslim*, (Riyad: Merkezü Abdülaziz b. Abdullah er-Racihî, 1439/2018), 7/124; Vellevî, Muhammed b. Ali b. Adem b. Musa el-İtyûbî, *el-Bahru'l-muhîtü's-seccâc fi şerhi Sahîhi İmam Müslim b. Haccâc*, (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1436/2017), 18/132-1401; Safiyyurrahmân Mübârekpûrî, *Minnetü'l-mün'im şerhu Sahîhi'l-Müslim*, (Riyad: Dâru's-selâm, 1420/1999), 2/43.

[34] el-Yusuf, 12/62.

[35] Musa Şahin Laşin, *Fethu'l-mün'im şerhu Sahîhi Müslim*, (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2002), 4/179-182.

[36] İbn Hibban, *Sahîh*, 2/474-475; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 12/254, 19/303.

yaklaşım, hadisin doğru anlaşılması ve Rasûlullah'ın (s.a.s) kastının isabetli tespit edilebilmesi açısından önemlidir. Telkîn hadisinin anlaşılmasında da bu yöntem kullanılmıştır.

Sahîh-i Müslim üzerine yazılan ilk şerhlerden biri olan Mazerî'nin (ö. 536/1141) *el-Mu'lim* adlı eserinde, telkîn hadisi diğer hadisler ekseninde yorumlanmıştır. Mâzerî, "Ölülerinize lâ ilâhe illallâh'ı telkîn ediniz" hadisinin Rasûlullah tarafından iki nedenle söylenmiş olabileceğini ifade eder: Birinci ihtimal, şeytanın insanın itikadını bozmak için ölüm anında saldırıda bulunmasıdır; bu nedenle kelime-i tevhidi hatırlatacak bir uyarıcıya ihtiyaç doğmaktadır. İkinci ihtimal ise, mevtânın son sözünün kelime-i tevhid olması ve bunun "Kimin son sözü lâ ilâhe illâllah olursa cennete girer" hadisinin zahiriyle bağlantılı olarak gerçekleştirilmesidir.[37] Mâzerî, bu yaklaşım doğrultusunda, sözün temel düzeydeki anlamını dikkate alarak telkîni başka bir hadis ekseninde yorumlamış, dilsel, fıkhî veya kelâmî ek açıklamalara gerek duymamıştır.

Kâdı İyâz (ö. 544/1149) ise definden önce verilen telkînin Müslümanlar arasında meşru ve uygulaması gelenek haline gelmiş "me'sûr bir sünnet" olduğunu vurgulayarak eserine başlamaktadır. Ayrıca onun bu ifadesi alıntılanarak sonraki şerhlerde de sıklıkla nakledilmiştir. Telkînin usul ve adabına değinen Kâdı İyâz, ölmek üzere olan Müslümanı sıkboğaz etmemek gerektiğini, çünkü ölüm anındaki sıkıntı ve duygusal yoğunluğun kişinin tepkilerini etkileyebileceğinin altını çizmiştir.[38]

Kâdı İyâz'ın bu yorumlarında hem ölmek üzere olan kişinin hem de yakınlarının psikolojik durumlarını dikkate aldığı söylenebilir. Bu nedenle, ona göre muhtazar kelime-i tevhidi bir defa söylediğinde, başka bir dünya kelamı konuşmadıkça tekrar ettirilmemesi gerekir. Eğer kişi dünya kelamı ederse, son sözünde kelime-i tevhidi söylediği için müjdelenenler kapsamına girmesi için telkîn tekrarlanabilir. Hadisten, müslümanın müslüman üzerindeki haklarından birinin ölmek üzere olan kardeşine kelime-i tevhidi

[37] Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Mazerî, *el-Mu 'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Muhammed Şazeli en-Neyfer, (Cezair: Mektebetü't-Tunusiyye, 1988), 1/483.
[38] İyâz b. Musa b. İyaz Kâdı el-Yahsûbî, *İkmâlü'l-Mu 'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmail, (Mısır: Dâru'l-Vefa, 1419/1998), 3/356.

hatırlatmak olduğunu da vurgular.[39] Kâdı İyâz'ın izahını Kurtûbî (ö. 656/1258) de eserine aynen almış, ilave bir yorum getirmemiştir. [40]

Nevevî (ö. 676/1277), "mevtâ" kelimesini "ölmek üzere olanlar" anlamında yorumlamış ve hadisi "Kimin son sözü lâ ilâhe illâllah olursa cennete girer" hadisi çerçevesinde açıklamıştır.[41] Nevevî, muhtazara telkîn vermenin mendup olduğunu âlimlerin icma ettiği görüş olarak belirtirken, *el-Mecmû'* adlı eserinde kelimeyi mecaz olarak "i'tibâru mâ seyekûn" (تسمية الشيء بما يصير إليه; bir şeyi varacağı sonucu ile isimlendirmek) manasında mecaz olarak açıklamıştır.[42] Bu yorumlarından, Nevevî'nin telkîn hadisini definden sonra uygulamaya delil olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır.

Şevkânî (ö. 1250/1834), telkîn hadisinin yorumuna zemin oluşturacak şekilde kelime-i tevhidin önemi ile hayattaki ve ölüm sonrasındaki etkilerini, Buhârî, Müslim, Taberânî, Nesâî, Hâkim ve Ebû Nuaym gibi muhaddislerin eserlerinde yer alan pek çok rivayet üzerinden göstermiştir. [43] Çağdaş dönem Müslim şârihlerinden Şebbir Ahmed (ö. 1949) ise kelimenin anlamını açıkladıktan sonra Nevevî'den yaptığı alıntıyla konuyu hadis merkezli olarak özetlemiştir. [44] Hererî (ö. 2019) ise hadisteki emrin ibaha ifade ettiğini ve mevtâ kelimesinin mecaz-ı mürsel olduğunu vurgulayarak, dilsel açıklamadan sonra telkîn hadisini farklı rivayetler ekseninde yorumlamıştır. Definden sonra telkîn ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmadığını ve hadisin muhtazara yönelik nebevî bir tavsiye içerdiğini belirtmiştir.[45]

Hadisi, diğer hadisler ışığında yorumlayan şarihler, temel olarak "Kimin son sözü lâ ilâhe illâllah olursa cennete girer" hadisine dayanmıştır. Bunun yanı sıra, "Kim Allah'a şirk koşarsa cehenneme girer", "Kim şirk koşmadan ölürse cennete girer", "Ölüm esnasında lâ ilâhe illâllah, Allahu Ekber, lâ havle velâ kuvvete diyen ebediyen ateşi tatmaz" ve "Lâ ilâhe

[39] Kâdı İyâz, *İkmâlü'l-Mu 'lim*, 3/356.
[40] Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Müfhim lima eşkele min telhisi kitabi Müslim*, (Dımeşk: Dâru İbn Kesir, 1417/1996), 2/570.
[41] Nevevî, *el-Minhâc*, 6/219.
[42] Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/303-304.
[43] Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, thk. Isamüddin es-Sabâbıtî, (Mısır: Dâru'l-Hadis, 1413/1993), 4/26-28.
[44] Şebbir Ahmed Osmânî, *Fethü'l-mülhim bi şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2006), 6/5-7.
[45] Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Ürmî. *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravzu'l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Nşr. Hâşim Muhammed Ali Mehdî v.dğr. (Cidde: Dâru'l-Minhâc - Dâru Tavkı'n-Necât, 2009), 11/96-97.

illâllah diyen ve sonra ölen bir kul cennete girer" gibi rivayetleri hatırlatmışlardır.[46] Dolayısıyla şârihlerin bir kısmı, mevtâ kelimesini "ölmek üzere olanlar" anlamında kabul etmiş ve ölümden sonra kabre konulunca telkîn verilmesi konusuna genellikle değinmemiştir.

2.3. Kelâmî Yaklaşımla Yorumlama

Hayatı boyunca İslam'a uygun yaşam süren birinin son söz olarak kelime-i tevhidi söylemeye fırsat bulamadan ölmesi, onun açısından bir eksiklik oluşturur mu? Öte yandan, Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmeyen bir kişi son söz olarak kelime-i tevhidi söyleyebilir mi veya söylemesi durumunda söylenen sözün etkisi ne olacaktır? Bu ve benzeri sorular, bazı hadis şerhlerinde iman, amel, küfür ve günah ilişkisine dair kelâmî çerçevede ele alınmaktadır.

Sahîh-i Buhârî şârihlerinin telkîn rivâyetini temelde kelâmî eksende yorumladıkları söylenebilir. Buhârî, "Cenâiz" kitabının (بَاب مَنْ كَانَ آخِرُ كَلاَمِهِ لا إِلَهَ إِلا اللهُ) "Son sözü lâ ilâhe illallah olan kişi" bâbında[47] telkin rivâyetine doğrudan yer vermemiştir ancak İbn Hacer'in ifadelerine göre bâbta yer alan hadisin telkin rivâyetine işaret ettiği kabul edilmektedir.[48] Bu nedenle Buhârî şarihleri, hadisin yorumunu bu bağlamda ele almış, yorumlarında telkîn rivâyetine de yer vermişlerdir. Buhârî, iman anlayışına işaret eden ve hadisin yorumuna da yön veren Vehb b. Münebbih'in (ö. 34/655) konuya dair bir sözünü bâb başlığına ilave ederek bâbta iki hadise yer verir. Vehb b. Münebbih'in sözü şöyledir: "Vehb'e 'cennetin anahtarı lâ ilâhe illallah değil mi?' diye sorulunca şöyle cevap verdi: Evet, öyledir. Ama her anahtarın dişleri vardır. Dişleri olan bir anahtar getirirsen kapıyı açarsın, aksi halde sana kapı açılmaz."[49] Burada amele ve onun imandan bir cüz oluşuna vurgu bulunmaktadır. Buhârî'nin bâbın altındaki hadisleri bu düşünce doğrultusunda seçtiği ve bu durumun şârihlerin metni yorumlayacağı zemini de belirlediği söylenebilir. Buhâri şârihleri, telkîn hadisinin yorumunu büyük oranda bâb başlığında yer verilen bu hadisler doğrultusunda ele alıp yorumlamıştır.

---

[46] Buhârî, "Cenâiz", 1; Müslim, "Îmân", 190-192; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 73.
[47] Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasır, (b.y.: Dârü Tavkı'n-Necat, 2001), "Cenaiz", 1.
[48] İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ʿAlî b. Muḥammed. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. (Beyrût: Dârü'l-Maʿrife, 1379/1959), 3/109-110.
[49] Buhârî, "Cenaiz", 1.

Ehl-i hadis geleneğine mensup olmakla birlikte Mâlikî mezhebine bağlılığı ve itikadî meselelerde Eş'arî yorumları benimsemesiyle dikkat çeken İbn Battâl (ö. 499/1057) telkîn hadisini, Buhârî'nin "Son sözü lâ ilâhe illallâh olan kimse..." başlığını taşıyan bâbda zikrettiği hadisler çerçevesinde değerlendirmiş; ölmek üzere olan kişiye kelime-i tevhidi hatırlatmanın iman–amel ilişkisi bağlamında ele alınması gerektiğini vurgulamıştır. Onun şu ifadeleri, hadisi bu bağlamda yorumladığını açıkça göstermektedir: "Bu, ölüm anında söylenen son söz olabileceği gibi, daha önce söylenmiş ve kişi bu inanç üzere yaşayıp ölmüşse—sözü söyledikten sonra ölümüne dek bunun aksine bir ifade kullanmamak kaydıyla—onu da kapsar."[50] Bu yaklaşımının ardından Mühelleb'in (ö. 435/1044) "Lâ ilâhe illallâh diyerek vefat eden kimsenin kul hakları ve zulümlerinin sahiplerine iade edilmesinin ardından cennete gireceği konusunda İslam âlimleri arasında ihtilaf yoktur" şeklindeki görüşüne yer verir. Böylece hadisin, imanla ölmenin önemine işaret ettiği düşüncesini pekiştirir. İbn Battâl, büyük günah meselesi bağlamında bu hadis ile İbâziyye, Râfıza, Hâricîler, Mürcie ve Cehmiyye mensuplarının görüşlerine reddiyede bulunur. Özellikle Hâricîlerin, büyük günah işleyen müminlerin ebedî olarak cehennemde kalacağı yönündeki iddialarının bu hadis tarafından geçersiz kılındığını belirtir. Ayrıca, "Allah kabul ettiği bir amel sahibini ebediyen cehenneme koymaz; çünkü azabın ebedî olması, amellere karşılık verilmesi ilkesiyle çelişir" şeklindeki aklî değerlendirmesi, onun konuyu kelâmî açıdan ele aldığını göstermektedir. Bu bağlamda O, Vehb b. Münebbih'in sözündeki benzetmeyi "ameller imanın kemalini gösteren unsurlardır" şeklinde yorumlayarak iman–amel bütünlüğünü vurgular. İbn Battâl, farzları yani amelleri imandan bir parça saymayan Mürcie ve Cehmiyye'ye de itiraz ederek, Bakara sûresinde Beyt-i Makdis'e yönelerek kılınan namazların "iman" olarak nitelendirilmesini içeren "Allah sizin imanınızı zayi edecek değildir"[51] âyetiyle bu iki fırkanın görüşlerini reddeder. Sonuç itibarıyla, "Ölülerinize lâ ilâhe illallâhı telkîn ediniz" hadisini iman, büyük günah ve sevap ilişkisi bağlamında itikadî bir zeminde yorumlamış; farklı kelâmî ekollerin konuya dair görüşlerini bu hadisleri merkeze alarak eleştirmiştir. Ona göre, son sözü kelimei

[50] Ebu'l-Hasan Ali b. Halef İbn Battal, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, thk. Yasir b. İbrahim, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 3/325-326.
[51] el-Bakara 2/143.

tevhid olan mümin, günahları varsa karşılığını gördükten sonra cennete girecektir. Haricîlerin ve diğer fırkaların günahkârın son sözünün önemini küçümseyen yaklaşımlarını da hem bu iki hadis hem de genel İslamî prensipler ışığında eleştirmiştir.[52]

İbn Hacer (ö. 852/1449) ise aynı konuyu büyük günah-iman ilişkisi çerçevesinde ele alarak Vehb'in sözünün zahiren Haricilerin görüşleriyle benzerlik taşıdığını, ancak "cennetin kapısının tam olarak açılmaması" gibi ilginç bir yorumla farklı bir değerlendirme yapmıştır. Buhârî'nin kelime-i tevhidi "ihlaslı olarak söyleyenler" bağlamında değerlendirmiş olabileceğini kaydetse de[53] bunu delillerle desteklemez. Diğer Buhârî şârihleri İbnü'l-Mülakkîn (ö. 804/1401), Aynî (ö. 855/1451), Kastallânî (ö. 923/1517), Yusufefendizâde (ö. 1167/1754) ve Şınkîtî (ö. 1354/1850) gibi isimler de hadisi, küçük farklılıklarla benzer kelâmî yorumlar ekseninde izah etmişlerdir. [54]

Sahîh-i Buhârî'nin çağdaş şârihlerinden Keşmîrî (ö. 1933), telkîn hadisini klasik yorumlardan ayrılan özgün bir bakış açısıyla ele almaktadır. Keşmîrî, lâ ilâhe illallâh ifadesini iki farklı kategori altında değerlendirir: "iman sözü" ve "zikir sözü". Ona göre bir kâfirin bu sözü söylemesi "iman sözü" anlamına gelir ve kişi bu sözle İslam'a girmiş olur. Buna karşılık, Müslümanın aynı ifadeyi dile getirmesi bir "zikir" niteliği taşır; dolayısıyla son sözü lâ ilâhe illallâh olan bir Müslüman, Keşmîrî'nin yorumuna göre, Allah'ı zikrederek vefat etmiş sayılır. Keşmîrî, Buhârî'nin ilgili bâb başlığında kullandığı (مَنْ كَانَ آخِرُ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ) ibaresindeki tevhid ifadesinin bu bağlamda "zikir" olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Bunun gerekçesi olarak da "iman" kavramının amellerin değil, küfrün karşıtı olarak kullanıldığına dikkat çeker. Ona göre Allah'ın ismini anmak, dünya ve içindekilerden daha kıymetli bir fiildir. Bu nedenle ameller tartıldığında kişinin söylediği bu tevhid sözü bir amel olarak karşısına çıkacaktır. İnsanlar iman bakımından eşit olsa bile kelime-i tevhidi söyleyişlerindeki ihlas dereceleri

[52] İbn Battal, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, 3/325-326.
[53] İbn Hacer *Fethu'l-bârî*, 3/109-110.
[54] İbnü'l-Mülakkîn, Siracüddin Ebu hafs Ömer b. Ali, *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmi's-sahîh*, (Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir,1429/2008), 9/387-389; Ebû Muhammed, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1985), 8/2-6; Ahmed b. Muhammed b. Ebu Bekir el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra, 1323/1906), 2/372; Yusuf Efendizâde, *Necâhu'l-kârî li-Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Şakir Muhammed Mahmud, (Mısır: Câmiatu Kahire, 1436/2015), 1/158-160; Muhammed el-Hadır b. Seyyid Abdullah b. Ahmed eş-Şınkîtî, *Kevserü'l-meâni'd-derârî fi keşfi habâyâ Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1415/1995), 11/239-244.

farklılık gösterecektir. Bu bağlamda, kelime-i tevhidi tam bir ihlasla söyleyen kimse, "kâmil iman" ile dünyadan ayrılır. Keşmîrî, âlimlerin, muhtazar durumda olan kimsenin bu kelimeyi söylemesinin zorunlu olmadığı yönündeki görüşlerini de bu gerekçeye dayandırır. Çünkü Müslümanın kelime-i tevhidi söylemesi bir zikir mahiyetindedir. Ölmek üzere olan kişinin sıkıntılı anlarında ne söylediğini tam olarak bilemeyebileceği gerçeğinden hareketle, Keşmîrî'ye göre, onun ağzından küfür içerikli sözler dökülmesine bakarak hüküm vermek doğru değildir. Bu nedenle telkîn uygulamasının amacı, sekerât hâlindeki kişinin son sözünün kelime-i tevhid olmasını sağlamaktır. Ayrıca Keşmîrî, "Muhammedün Rasûlullah" ifadesinin imanın bir rüknü olmasına rağmen zikir kapsamında değerlendirilmediği için telkîn sırasında bu kısmın söylenmediğini belirtir.[55] Sonuç itibarıyla Keşmîrî'nin yaklaşımı, kelime-i tevhidin Müslüman için bir "zikir", dolayısıyla bir "amel" niteliği taşıdığı fikrine dayanmakta; bu yönüyle de Hanefî epistemolojisindeki iman–amel ilişkisine uygun özgün bir perspektif ve orijinal bir yorum ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, Buhârî şârihleri telkîn hadisini, ölmek üzere olan kişinin imanını ve amellerini dikkate alarak kelâmî bir çerçevede açıklamış, defin sonrası ölüye telkîn uygulamasını gündeme getirmemişlerdir. Hadisin yorumunda temel eksen, iman, amel ve son sözün önemi üzerine kurulmuş, çağdaş şârihlerden Keşmîrî ise bu yorumu, zikir ve iman ayrımı üzerinden özgün bir perspektife taşımıştır.

2.4. Fıkhî Yaklaşımla Yorumlama

Telkîn rivâyetine fıkhî perspektiften yaklaşanlar genellikle konuyu muhtazara telkîn verme âdâb ve usülü ile ölünce ona karşı vazifeler bağlamında değerlendirmişlerdir. Nitekim hadiste geçen mevtâ kelimesinin ölüyü kapsadığı görüşünü savunanlar da bulunmaktadır. Örneğin Türbiştî (ö. 661/1262), hadisten hareketle kabirde telkîn verilmesini ve Yâsîn sûresinin okunmasının mümkün olduğunu belirtir.[56] İmam Şâfiî'den hadisteki mevtâ kelimesinin hakikat anlamıyla, yani "ölü" şeklinde anlaşılması gerektiğini ileri süren bir görüş nakledilse

[55] Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî, *Feyzu'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 3/3-4.
[56] Türbiştî, Fazlullah b. Hasan b. Hüseyin b. Yusuf, el-*Müyesser fî şerhi'l-Mesâbîh*, thk. Abdülhumeyd el-Hindavi, (Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1429/2008), 2/385.

de Şâfiî âlimlerinin çoğunluğu bu yorumu benimsememiştir.[57] Şâfiî mezhebinden olan Nevevî'nin, şerhinde bu konuyu hiç gündeme getirmemesi[58], hadisin definden sonra yapılan telkîni kapsamadığı kanaatini taşıdığı izlenimi verse de, bu suskunluktan onun ölüye telkîni bütünüyle reddettiği şeklinde kesin bir çıkarım yapmak isabetli olmayacaktır.

Mâlikî fakih ve şârihlerinden İbn Arabî (ö. 543/1148), "Cenâiz" kitabının başında ölüm ve cenaze konularına dair itikâdî ve fıkhi boyutuyla ilgili verdiği genel bilgilerin ardından ölünün Müslümanlar üzerindeki haklarını altı madde hâlinde sıralar. Bunların ilki, ölmek üzere olana lâ ilâhe illallah'ın hatırlatılmasıdır. Bu uygulama İslam toplumundaki bütünlük ve insicamın bir örneğidir.[59] Ayrıca o, kabre konulan ölüye telkîn vermenin müstehab olduğunu, Medine ehlinin ve sâlih kimselerin amelinin bu yönde gerçekleştiğini belirterek bu uygulamayı *"hatırlat zira hatırlatmak mü'minlere fayda verir."* âyetiyle[60] temellendirir. Ona göre "kabirde meleklerin soruları sırasında şeytanın müdahale ihtimali bulunduğundan dolayı kabirde de hatırlatmaya ihtiyaç duyulacaktır.[61]

Fıkhî hadis derlemelerine yazılan şerhlerde de benzer bir yaklaşım görülmektedir. Örneğin Ali el-Kârî, farklı şerhlerden yaptığı nakillerle konuyu definden sonra ölüye telkin vermek ve muhtazarın yanında Kur'an okumak bağlamında tartışır.[62] *Sübülü's-selâm*'da bâb başlığında mevtâ yerine muhtazar kelimesinin kullanılması, hadisin yorumuna yön veren bilinçli bir tercih olmalıdır. Emir es-San'ânî (ö. 1182/1768), kelimenin dilsel açıklamasından sonra muhtazarın yanında yapılabilecek çeşitli uygulamalara temas eder; hastaya Allah'ın engin rahmet ve mağfiretini söylemek, affının genişliğinden bahsetmek veya bu konuları içeren kırk hadis okumak gibi önerilerde bulunur. Bu şekilde hastanın Allah'a hüsnü zan

[57] Hacı Mehmet Günay, "Telkîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 23.01.2025). Mesela Şâfiî olan İz b. Abdisselam definden sonra telkîn vermenin sahih bir rivâyete dayanmadığı için Bidat olduğunu savunur. Bk. İzzeddîn b. Abdisselâm, *Kitâbü'l-Fetâvâ* (Beyrût: Dârü'l-Maʿrife, 1406/1985), 96.
[58] Nevevî, *el-Minhâc*, 6/219.
[59] Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Kabes fi Şerhi Muvatta' Malik b. Enes*, thk. Dr. Muhammed Abdullah, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 436.
[60] ez-Zâriyât, 51/55.
[61] Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik fi Şerhi Muvatta' Malik*, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007), 3/520.
[62] Ali el-Kâri, Ali b. Muhammed Ebu'l-Huseyn, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-Mesâbîh*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1422/2002), 3/1166.

beslemesi sağlanmış olur diyerek bu önerisini *"Sizden biri Allah'a hüsnü zan besleyerek ölsün"*[63] ve "*Ben kulumun zannı üzereyim"*[64] hadisleriyle temellendirir.[65] Diğer şerhlerinde de konu, benzer biçimde muhtazara telkîn, ölüye telkîn ve ölüm sonrası dinî sorumluluklar bağlamında fıkhî açıdan ele alınmakla birlikte bu faaliyetlerin ölenin geride bıraktığı yakınlarının psikolojik durumlarına etkisine dair izahlarda bulunulması ve sosyolojik zemindeki yorumlarla hadisin anlam alanının daha geniş tutulmaya çalışılması dikkat çekicidir.[66]

Öte yandan Bedreddün el-Aynî *Sünen-i Ebû Dâvûd* şerhinde, telkînin ölümden sonra fayda vermeyeceğini, ölmek üzere olana yapılacağını, hadisteki (آخر كلامه) "son kelamı" ibaresinden yola çıkarak delillendirir. Ayrıca, İmam Şâfiî'nin mevta lafzını zahiri olarak anlayıp ölüye, definden sonra telkîn verilebileceği görüşünde olmasını eleştirir. O, bâbtaki ilk hadisin yani *"son sözü lâ ilâhe illallah olan cennete girer"* hadisinin telkin hadisinin te'viline yön verip desteklediğini belirtmiştir. Ayrıca Hanefî âlimlerinin hadisteki mevtâ kelimesini (من قرب إلى الموت) "ölümü yaklaşmış kişi" şeklinde te'vil ettiklerini; bu nedenle fiilen ölüye telkînin bir fayda vermeyeceği görüşünde olduklarını vurgular. Aynî, bu görüşü ortaya koyarken *Nasbu'r-Râye'de yer alan "Müslüman ölüm anında lâ ilâhe illallâhı söylerse bu onu ateşten kurtarır."* hadisini de delil olarak öne sürmüştür.[67]

Genel olarak sünen şerhleriyle fıkhî hadis derlemelerine yazılan şerhlerde konu ilk olarak mevtâ kelimesinin hadisler bütünlüğünde kazandığı anlam ve bunun dilsel delillerini izahla başlar. Ardından muhtazara telkîn vermenin hükmü, âdâb ve usülü, telkîni verecek kişinin özellikleri ve telkînin hükmü belirtilerek muhtazarın mümkünse kıbleye

---

[63] Müslim, "Cennet", 82.

[64] Buhârî, "Tevhid", 15; Müslim, "Zikir", 2.

[65] San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm İsmâîl, *Sübülü's-selâm fi şerhi Bulûği'l-merâm*, (Kahire: Daru'l-hadis, 1418/1997), 2/465-468.

[66] Hüseyn b. Muhammed b. Saîd el-Mağribî, *el-Bedru't-temâm şerhu Bulûği'l-merâm*, (Mısır: Dâru Hicr, 1428/2007), 4/130; Halil Ahmed es-Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fi halli Süneni Ebî Dâvûd*, (Hindistan: Merkezü'ş-şeyh Ebu'l-Hasan en-Nedvî, 1427/2006), 10/280-283 Mahmud Muhammed es-Sübkî, *el-Menhelü'l-azbi'l-mevrûd şerhu Süneni'l-İmam Ebî Dâvûd*, (Kahire: Matbaatü'l-İstikame, 1353/1935), 8/252-254; Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizi*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty), 4/45-48; Ebû Abdurrahman Abdullah b. Abdurrahman b. İbrahim Bessâm Temîmî, *Tavdîhu'l-ahkâm min Bulûği'l-merâm*, (Mekke: Mektebetü'l-esedi, 1423/2003), 3/141-145.

[67] Cemâleddin Ebû Muhammed ez-Zeylâî, *Nasbu'r-râye li ehâdisi Hidaye*, thk. Muhammed Avvâme, (Beyrut: Müessetü'r-Reyyân, 1418/1997), 2/254; Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 6/34-35.

döndürülmesi, şehadet kelimesinin ilk kısmının yeterli olup olmayacağı ve bununla bağlantılı olarak ölmek üzere olana Allah'ın rahmet ve affını hatırlatacak şeyler söylenmesinin gerekli olup olmadığı gibi ilave şeyler dile getirilir. Bunu müteakiben ilki gözlerinin kapatılması olan ölüye karşı vazifeler anlatılır. Ayrıca konuyla bağlantılı olduğu için ölüye/ölmek üzere olana Yâsîn okumanın hükmü izahlara dâhil olur. Çocukların konuşmaya başladığında ilk sözünün lâ ilâhe illallâh olması ile son sözünün aynı olmasının önemine temas edilir. Ardından zayıf olduğu belirtilerek farklı rivayetlerde ve uygulamada vârid olması sebebiyle kabre konulan ölüye telkîn verilmesinden söz edilir.[68] Bu tartışmalarda definden sonra telkîn uygulamasını gündeme getirenlerin çoğunlukla bu uygulamayı müstehab gören Şâfiî ve Mâlikî fakihleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum şârihlerin mezhebî kabullerinin hadisin yorumuna etki ettiğini de göstermektedir.

Son olarak konuya dair genel bir perspektif sunması bakımından İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) şu yorumu önemlidir: O, ölmek üzere olan kimsenin son sözünün tevhid olmasının müstehab olduğunu ifade eder. Onun bu ifadelerinden, definden sonra kabirdeki ölüye de telkîn verilmesini mümkün gördüğü de anlaşılan görüşleri şu şekildedir.[69]

1. Sorumluluğun başlangıcında söylenen bu sözün, hayatın sonunda da söylenerek tamamlanması.

2. Kişi hayatında bu sözü şüpheyle veya gafletle söylemiş olsa bile, ölüm anında yakîn ile söyleyebileceği.

3. Ağır hastalık anında amellerin fiilen yapılamaması sebebiyle geriye yalnız sözlerin kalması; kelime-i tevhidin de sözlerin en faziletlisi olması.

4. Amellerin sonuçlarına göre değerlendirileceği; hayatın kelime-i tevhid ile sona ermesinin en üstün son oluşu.

5. Müminin refah zamanlarında ikrar ettiği hakikati zor zamanlarda da ikrar etmesi için telkînin gerekli oluşu; Münker-Nekir sorgusunun da böyle bir "zor zaman" olması.

[68] İbnü'l-Arabî, *el-Kabes, 436;* Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd,* 6/35; Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd,* 10/281-282.
[69] Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadisi's-Sahîhayn*, thk. Ali Huseyn el-Bevvâb, (Riyad: Daru'l-Vatan,1997), 3/163-164.

6. Bu sözün, dünya sıkıntılarından koruduğu gibi, ölüm anında da koruyucu bir etkiye sahip olması; ahiret yolculuğuna bu sözle çıkılmasının bu sebeple emredilmesi.

Sonuç

Telkîn rivâyetinin hadis şerh literatüründeki bu değerlendirmeleri incelendiğinde, şarihlerin yorumlarını, belirli bir düşünsel ve ilmî zemin üzerinde oluşturduğu açıkça görülmektedir. Hadis şerhlerinde telkîn rivâyetinin dört yorum zemininde ele alındığı belirlenmiştir: 1. Lügavî/dilsel açıklamalar. 2. Hadisler bütünlüğünde yapılan yorumlar, 3. İtikadî/kelâmî yorumlar, 4. Fıkhî yaklaşımlar. Her ne kadar bu dört yorum tarzı belirgin şekilde ayrılabilse de aralarında bir geçişkenliğin bulunduğu da görülmektedir.

Rivayetin lügavî açıdan ele alınışı, "mevtâ" kelimesinin mecaz kabul edilerek ölmek üzere olan kimseyi ifade ettiğinin vurgulanmasına sebep olmuştur. Bu yorum, telkînin definden sonra değil ölüm anında yapılması gerektiği kanaatini güçlendirmiştir. Hadisler bütünlüğüne dayalı yaklaşımda telkîn hadisi, diğer hadislerle birlikte değerlendirilmiştir. Bu hadislerin başında, "Kim Allah'a şirk koşarsa cehenneme girer", "Kim şirk koşmadan ölürse cennete girer", "Ölümü esnasında (لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَاللهُ أَكْبَرُ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ) diyen kimse ebediyen ateşi tatmaz", "(لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ) deyip ardından ölen kişi cennete girer" bulunmaktadır. Böylece hadis, diğer hadis metinleriyle ilişki içerisinde konumlandırılmıştır. Kelâmî yorumlarda telkîn rivâyeti, iman–amel ilişkisi ve büyük günah sahibi müminlerin durumu bağlamında tartışılmış; şârihler hadisi Haricî, Mürcie ve benzeri fırkaların görüşlerine reddiye mahiyetinde kullanmışlardır. Bu yönüyle telkîn hadisi, itikadî tartışmaların hadis yorumuna ne denli etki edebildiğini açık biçimde göstermektedir. Özellikle *Sahîh-i Buhârî* şerhlerinde, Buhârî'nin bâb başlığının yönlendirdiği doğrultuda kelâmî çerçevede değerlendirmelerin yapıldığı belirtilebilir. Fıkhî yaklaşımlar ise telkînin uygulama boyutuna, muhtazara yapılan telkînin âdâbına ve definden sonra telkîn uygulamasının mezhepler arası farklılığına odaklanmıştır. Bazı şârihler de defin sonrası telkîni ümmetin uygulamasıyla destekleyerek meşru kabul etmişlerdir. Bu şârihler—özellikle sünen türü eserlerle fıkhî hadis mecmualarını şerhedenler—yorumlarına, mevtâ kelimesinin hadisler bütünlüğünde kazandığı dilsel çerçeveyi izah ederek başlamışlardır. Ardından ölmek üzere olana telkîn vermenin hükmü,

mezhep görüşleri doğrultusunda değerlendirilmiş; muhtazarın kıbleye çevrilmesi, telkîn verecek kişinin nitelikleri, şehâdet kelimesinin yalnızca ilk kısmının yeterli olup olmayacağı ve hastaya Allah'ın rahmet ve mağfiretinin hatırlatılmasının gerekliliği gibi hususlar ele alınmıştır. Daha sonra ölüye karşı yapılması gereken görevler zikredilmiş; konuyla bağlantılı olması nedeniyle Yâsîn okuma meselesi tartışılmış, bu tartışma rivâyetler ışığında genişletilmiştir. Ardından çocuğun konuşmaya başladığında ilk sözünün lâ ilâhe illallâh olması ile Müslümanın son sözünün bu kelime olması arasındaki ilişkiye temas edilmiştir. Farklı rivâyetlerde yer alması sebebiyle, zayıf olduğu belirtilmekle birlikte, kabre konulan ölüye telkîn uygulamasına da yer verilmiştir. Definden sonra telkîn uygulamasını gündeme getirenlerin genellikle bu uygulamayı müstehab kabul eden Şâfiî veya Mâlikî mezhebine mensup şârihler olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, şârihlerin mezhebî kabullerinin hadis yorumlarına yansıdığını göstermektedir. Ayrıca bu yorumlarda doğumundan ölümüne kadar sosyal bir çevrede yaşayan insanın bu çevreyle ilişkisi, özellikle hastanın ve geride bıraktığı yakınlarının psikolojisini olumlu anlamda etkileyen yorumlarıyla, hadisin yorum bağlamını genişlettikleri söylenebilir.

Şerhlerde, Müslümanın hayatını hüsn-i hâtime ile tamamlamasına katkı sağlamak amacıyla muhtazar haldeyken telkîn verilmesinin ittifakla müstehab kabul edildiği, telkînin âdâb ve usulünün ayrıntılı biçimde ele alındığı görülmektedir. Bununla birlikte, telkîn hadisi temel alınarak "definden sonra ölüye telkîn verilmesi" uygulamasını destekleyen bir yorum genelde yapılmamıştır. Ancak definden sonra telkîn verme uygulaması, zayıf da olsa bazı rivâyetlerin desteğiyle, "fezâil-i a'mâlde zayıf hadisle amel edilebileceği" ilkesi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu uygulamanın yaygınlaşmasında iki unsurun daha etkili olduğu söylenebilir: İlki, telkînin Şam ve Medine gibi İslam merkezlerinde yaygın bir amel olması; ikincisi ise Mu'tezile'nin definden sonra telkîn uygulamasına karşı çıkmasıdır.

Sonuç olarak telkîn hadisi, hadis şerh geleneğinde oldukça geniş bir yorum zemininde ele alınmıştır. Bu durum, hadislerin anlaşılmasında yalnızca metnin değil, şârihin ilmî kişiliği, mensubu olduğu mezhep, içinde yaşadığı dönem ve hâkim ilmî metodolojinin belirleyici rol oynadığını göstermektedir. Çalışma, telkîn rivâyetinin örnekliğinde, hadis şerh geleneğinin çok katmanlı yapısını ortaya koymakta ve hadis yorumunda metodolojik çeşitliliğin altını

çizmektedir. Bu çerçevede telkîn hadisi, hem rivayetlerin anlaşılmasında metodolojik farklılıkların hem de şârihlerin bilgi birikimi ve zihinsel arka planlarının yorum üzerindeki etkisinin temsili bir örneği olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

Abdülaziz b. Abdullah er-Racihî. *Tevfiku'r-rabbi'l-mün'im bi şerhi Sahîhi Müslim*. 9 cilt. Riyad: Merkezü Abdülaziz b. Abdullah er-Racihî, 1439/2018.

Abdurrezzak b. Hemmâm b. es-San'ânî. *el-Musannef*. 10 cilt. Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 1437/2013.

Ali el-Kâri, Ali b. Muhammed Ebu'l-Huseyn. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-mesâbîh*. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1422/2002.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1985.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1420/1999.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasır. 9 Cilt. b.y.: Dârü Tavkı'n-Necat, 2001.

Durmuş, İsmail. Mecaz. İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 2003.

Ebû Abdurrahman Abdullah b. Abdurrahman b. İbrahim Bessâm et-Temîmî. *Tavdîhu'l-ahkâm min Bulûği'l-merâm*. 7 cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedi, 1423/2003.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1409/1988.

Enver Şâh, el-Keşmîrî. *Feyzu'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Günay, Hacı Mehmet. "Telkîn". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 2011.

Halil Ahmed es-Sehârenpûrî. *Bezlü'l-mechûd fi halli Süneni Ebî Dâvûd*. 14 cilt. Hindistan Merkezü'ş-şeyh Ebu'l-Hasan en-Nedvî, 1427/2006.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Büstî. *Meʿâlimü's-Sünen*. Nşr. Muhammed Râğıb et-Tabbâh. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.

Hatipoğlu, Haydar. *Süneni İbn Mâce Tercümesi ve Şerhi*. 10 cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1402/1982.

Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Ürmevî. *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravzu'l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Nşr. Hâşim Muhammed Ali Mehdî v.dğr. Cidde: Dâru'l-Minhâc - Dâru Tavkı'n-Necât, 2009.

Hüseyn b. Muhammed b. Saîd el-Mağribî. *el-Bedru't-temâm şerhu Bulûği'l-meram*. 10 cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1428/2007.

İbn Allân, Muhammed Ali b. Muhammed. *Delilü'l-fâlihîn li turuki Riyâzi's-Sâlihîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1325/2004.

İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir İbnü'l-Arabî. *el-Kabes fi Şerhi Muvatta' Malik b. Enes.* thk. Dr.Muhammed Abdullah. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.

İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir İbnü'l-Arabî. *el-Mesâlik fi Şerhi Muvatta' Malik.* Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007.

İbn Battal, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef. thk. Yasir b. İbrahim. *Şerhu Sahihi'l-Buhârî.* 10 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *Keşfü'l-müşkil min hadisi's-Sahîhayn*. thk. Ali Huseyn el-Bevvâb. 4 cilt. Riyad: Daru'I-Vatan,1997.

İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Sa'd b. Nasr Abdülaziz. 25 cilt. Riyad: Dâru Kunuzi İşbiliyye, 1436/2010.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Maʿrife, 1379/1959.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-Muhallâ*. Mısır: el-Matbaatu'l-Münîriyye, 1349.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd. Beyrût: y.y., 1993.

İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-Kadîr fî şerhi'l-Hidâye.* Beyrut: Daru'l-Fikr, ty.

İbn Raslan, Şihabuddin Ahmed b. Huseyn b. Ali. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 20 cilt. Mısır: Dâru'l-Felâh, 1437/2016.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrem b. Ali Ebu'l-Fazl. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414/1995.

İbnü'l-Mülakkîn, Siracüddin Ebu hafs Ömer b. Ali. *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmi's-sahîh*. 36 cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.

İzzeddîn b. Abdisselâm. *Kitâbü'l-Fetâvâ.* Beyrût: Dârü'l-Maʿrife, 1406/1985.

Kâdı İyâz, Musa b. İyaz el-Yahsûbî. *İkmâlü'l-Mu 'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Yahya İsmail, Mısır: Dâru'l-vefa, 1419/1998.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebu Bekir el-Kastallânî. *İrşâdü's-Sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra, 1323/1906.

Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî. *el-Müfhim lima eşkele min telhisi kitabi Müslim*. Dımeşk: Dâru İbn Kesir, 1417/1996.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Mahmud Muhammed es-Sübkî. *el-Menhelü'l-azbi'l-mevrûd şerhu süneni'l-imam Ebî Dâvûd*. Kahire: Matbaatü'l-İstikame, 1353/1935.

Mâzerî, Ebû Abdillâh. *el-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim*. thk. Muhammed eş-Şâzelî Neyfer. Tûnus: Beytü'l-Hikme, 1991.

Musa Şahin Laşin. *Fethu'l-mün'im şerhu Sahîhi Müslim.* Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2002.

Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mübârekpûrî. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi'i't-Tirmizi*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

Muhammed el-Hadır b. Seyyid Abdullah b.Ahmed eş-Şınkîtî. *Kevserü'l-meâni'd-derârî fi keşfi habâyâ Sahîhi'l-Buhârî*. 14 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1415/1995.

Mubârekpûrî, Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfetü'l-ahvezî bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî.* 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mübârekpûrî, Safiyyurrahmân *Minnetü'l-mün'im şerhu sahîhi'l-Müslim*. 4 cilt. Riyad: Dâru's-selâm, 1420/1999.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhi Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 cilt. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî,1374/1955.

Nevevî. Muhyeddin Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 13 cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392.

Nevevî, Muhyeddin Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu Mühezzeb.* Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996, 5/105.

Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir. *Muhtâru's-Sıhâh.* Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996.

Sancaklı, Saffet. *İbn Battâl (ö. 449/1057) ve Buhârî Serhi.* Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 7/4 (Ağustos 2007), 61-94.

San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm İsmâîl. *Sübülü's-selâm fî şerhi Bulûği'l-merâm*. 4 cilt. Kahire: Daru'l-hadis, 1418/1997.

Sakallı, Talat. İbn Battal. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10.01.2025).

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî. *Miftâhu'l-Ulûm*. nşr. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.

Sindî, Muhammed b. Abdülhâdi Nureddin. *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ty.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir Celaleddin. *ed-Dîbâc alâ Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Suûdi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1416/1996.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir Celaleddin. *Kûtu'l-muğtezî alâ Câmii't-Tirmizî*, Suûdi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1416/1996.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr.* thk. Isamüddin es-Sabâbıtî. Mısır: Dâru'l-hadis, 1413/1993.

Şahyar, Ayşe Esra. *Zayıf Hadis Rivâyeti.* İstanbul: Akdem yayınları, 2016.

Şınkîtî, Muhammed el-Hadır b. Seyyid Abdullah b. Ahmed. *Kevserü'l-meâni'd-derârî fi keşfi habâyâ Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1415/1995.

Osmani, Şebbir Ahmet. *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2006.

Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *el-Muʿcemu'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Silefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Tîbî, Şerefüddin el-Hüseyn b. Abdullah et-Tîbî. *Şerhu't-tîbî al Mişkâti'l-Mesâbih*. thk. Dr. Abdülhumeyd el-Hindâvî. 12 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizar, 1417/1998.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ. *Sünenü Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Halep: Matbaatü'l-Mustafa el-Halebi, 2. Basım, 1975.

Türbişti, Fazlullah b. Hasan b. Hüseyin b.Yusuf. el-*Müyesser fî şerhi'l-Mesâbîh.* thk. Abdülhumeyd Hindavi. 4 cilt. Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1429/2008.

Vellevî, Muhammed b. Ali b. Adem b. Musa el-İtyûbî. *el-Bahru'l-muhîtü's-seccâc fi şerhi Sahîhi İmam Müslim b. Haccâc*. 48 cilt. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1436/2017.

Yusuf Efendizâde. *Necâhu'l-kârî li-Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Şakir Muhammed Mahmud. Mısır: Câmiatu Kahire, 1436/2015.

Zeylâî, Cemâleddin Ebû Muhammed ez-Zeylâî. *Nasbu'r-râye li ehâdisi Hidaye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 cilt. Beyrut: Müessetü'r-Reyyân, 1418/1997.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Sarf ve Kıraat Temelli Bir İnceleme: Mekkî b. Ebî Tâlib'in *el-Yâ'âtü'l-Müşeddedât* İsimli Eseri Bağlamında Kur'an-ı Kerîm'deki Müşedded Yâ (ي) Harfleri

A Study Based on Sarf and Qirāʾāh: The Mushaddad Yā (ي) Letters in the Holy Qurʾān in the Context of Makki b. Abi Talib's Work Titled al-Yā'at al- Mushaddadāt

Şeyda ATMACA

Dr. Öğr. Gör., Çukurova Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Çukurova University, Department of Basic İslamic Sciences, Division of Holy Qur'an and Recitation

e-posta: satmaca@cu.edu.tr

Orcid: 0000-0001-9152-8967

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22/01/2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18/05/2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Atmaca, Şeyda "Sarf ve Kıraat Temelli Bir İnceleme: Mekkî b. Ebî Tâlib'in *el-Yâ'âtü'l-Müşeddedât* İsimli Eseri Bağlamında Kur'an-ı Kerîm'deki Müşedded Yâ (ي) Harfleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 546-578. DOI: 10.34085/buifd.1869728

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Arap dilinin barındırdığı dilsel zenginliğin Kur'an-ı Kerîm'e yansımaları, klasik dönemden itibaren dil ve kıraat âlimleri tarafından titizlikle ele alınmıştır. Buradan hareketle çalışmamıza, Mekkî b. Ebî Tâlib'in (öl. 437/1045) *el-Ya'âtü'l-Müşeddedât* adlı eseri konu edinilmiştir. Çalışmamızın amacı, eserin tanıtılması ve müellifin müşedded *yâ* (ي) harflerinin Arap dili kuralları çerçevesinde temellendirilmek suretiyle kıraatler açısından uygulanma usûllerinin gösterilmesindeki metodolojisinin ortaya konulmasıdır. Bu doğrultuda müşedded *yâ* (ي) olgusunun yalnızca fonetik bir mesele olmadığı, aynı zamanda dil bilimsel ve usûlî boyutlarıyla ele alınması gerektiği vurgulanmıştır. İlgili eser çerçevesinde müşedded *yâ* (ي) harflerinin ilk kez tarafımızca ele alınmış olması çalışmamızın özgün değerini ortaya çıkarması açısından önemlidir. Bu anlamda araştırmamızın kapsamı incelemeye konu olan eserin tamamıdır. Çalışmamızda nitel araştırma yöntemlerinden dokümantasyon inceleme metodu kullanılmış olup araştırmamızda öncelikle müellifin kullandığı yöntem ve yaklaşım ortaya konulmuş; ardından teşdîd/müşedded kelimesinin kavramsal çerçevesi gösterilmiştir. Bu bağlamda klasik dil kaynakları ile kıraat literatürü birlikte değerlendirilmiştir. Devamında ise eserde yer verilen Kur'an'daki müşedded *yâ* (ي) örnekleri, dil bilimsel gerekçeleri ve kıraatler arasındaki yansımaları bağlamında ele alınmıştır. Ayrıca müşedded *yâ* (ي) uygulamalarının sarf ve nahiv kurallarıyla ilişkisi genel olarak ele alınmış, farklı kıraat imamlarının okuyuşları mukayeseli olarak incelenmiştir. Sonuç olarak müellifin yaklaşımının, müşedded *yâ* (ي) harflerinin anlaşılmasında temel bir referans niteliği taşıdığı ve zikrettiği bilgilerin kıraat imamlarının okuyuş usûlleriyle de uyumlu olduğu ortaya konulmuştur. Bu yönüyle çalışma, sarf ve kıraat ilmi literatürüne katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimler: Kur'an-ı Kerîm, Kıraat, Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Ya'âtü'l-Müşeddedât, Müşedded Yâ (ي) Harfi.

Abstract

The reflections of the linguistic richness of the Arabic language in the Holy Qurʾān have been meticulously examined by linguistic and recitation scholars since the classical period. Based on this, our study focuses on the work of Makki b. Abi Talib (d. 437/1045), entitled *al-Ya'at al-Mushaddadāt*. The aim of our study is to introduce the work and to reveal the author's methodology in demonstrating the application methods of the mushaddad *yā* (ي) letters in terms of recitation, based on the rules of the Arabic language. In this regard, it is shown that the phenomenon of mushaddad *yā* (ي) is not merely a phonetic issue, but also requires consideration of its linguistic and methodological dimensions. The fact that we are the first to address the mushaddad *yā* (ي) letters within the framework of this work is significant in highlighting the originality of our study. In this sense, the scope of our research encompasses the entire work under examination. This study employs the documentation review method, a qualitative research method. First, the author's method and approach are presented; then, the conceptual framework of the word "tashdid/mushadded" is demonstrated. In this context, classical linguistic sources and the recitation literature are evaluated together. Subsequently, the examples of mushaddad *yā* (ي) in the Qurʾān, given in the work, are assessed in terms of their linguistic justifications and their reflections among recitations. Furthermore, the relationship between mushaddad *yā* (ي) applications and the rules of morphology and syntax is examined, and the readings of different recitation imams are comparatively analyzed. In conclusion, it is shown that the author's approach serves as a fundamental reference in understanding the mushaddad *yā* (ي) letters, and the information he mentions is generally consistent with the recitation methods of the recitation imams. In this respect, the study aims to contribute to the literature of recitation science.

Keywords: Qurʾān, Qirāʾāh, Makki B. Abi Talib, al- Yā'at al-Mushaddadāt, the Mushaddad Yā (ي) Letter.

Giriş

Arap alfabesinin yirmi dokuzuncu harfi olan *yâ* (ي) harfi, Fenike diline "yod" olarak geçmiş ve bu formunu Ârâmî ve İbrânî dillerinde de devam ettirmiştir. Anlam itibariyle "el" manasına gelen *yâ* (ي) harfi Arapça'daki "yed/el" kelimesinin karşılığı olarak kabul edilmiştir. Binaenaleyh meşhur dil âlimlerinden Halîl b. Ahmed'e (öl. 175/791) göre *yâ* (ي) harfi "cihet, taraf, yan" ve "arta kalan süt" manasına da gelmektedir.[1] Arap dilinde kelime kökünün *yâ* (ي) harfi ile başlaması az rastlanan bir durumdur. Bu anlamda kökü itibari ile *yâ* (ي) harfi ile başlayan kelimelerin Arapça'ya başka dillerden geçtiği görülmektedir. Buna rağmen Sâmî dillerinde muhafaza edilmiş ve Âsurca'da hazf olunarak hemzeye dönüşmüştür.[2]

Arap alfabesinde sâkin ve harekeli olarak telaffuz edilebilen *yâ* (ي) harfi mahrec bölgesi olarak dilin orta kısmından ve üst damaktan çıkmaktadır.[3] Bu anlamda harfin fonetik unsurları açısından telaffuzunda çeşitli zorluklar yaşanabilmektedir. Zira *yâ* (ي) harfi, Arap dilinde en çok değişim ve dönüşüm geçirerek farklı formlara giren fonemlerden biri olarak kabul edilmektedir. Etkide bulunduğu harfi olduğundan daha değişik hale dönüştürebildiğinden illet harfi olarak da bilinmektedir.[4] Harfin telaffuzundaki bu husus, *yâ* (ي) harfinin şeddeli/müşedded halinde daha da öne çıkmaktadır. Arap dilinde çeşitli hallerde ve görevlerde bulunan *yâ* (ي) harfinin bu özel durumu hem telaffuz keyfiyeti hem de mana açısından Kur'an-ı Kerîm'de de görülmektedir. Bilhassa Arap dilinde *el-yâ'âtü'l-müşeddedât* olarak ifade edilen şeddeli *yâ* (يّ) harflerinin Kur'an'daki halleri üzerinde durulması önem arz etmektedir. Bu öneminden dolayı Endülüs kıraat geleneğinin meşhur temsilcisi Mekkî b. Ebî Tâlib tarafından *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât fi'l-Kurân ve kelâmü'l-Ârab* isimli müstakil bir eser telif edilmiştir. Daha önce akademik bir çalışmaya konu edinilmediği tespit edilen eserin, şeddeli *yâ* (يّ) harfleriyle ilgili husûsî olarak kaleme alınmış ilk eser olduğu tespit edilmiştir. Zira müellifin, kıraat alanına yönelik *el-Keşf*[5] gibi pek çok eserinin bulunduğu görülmekle birlikte birtakım dil meselelerini Kur'an cihetiyle ele aldığı *İ'râbi'l-Kur'an*[6] gibi eserlerinin de olduğu anlaşılmaktadır. Ancak *el-yâ'âtü'l-müşeddedât* konusunun sadece müellif Mekkî b. Ebî Tâlib tarafından husûsî bir eserde ele alınması, ilgili eserin ve bu eseri konu edinen çalışmamızın

[1] Halîl b. Ahmed, *el-Ḥurûf*, nşr. Ramazan Abdüttevvâb (Kahire: y.y., 1389/1969), 32-46; İsmail Durmuş, "Yâ Harfi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/169-170.
[2] Naim Hazım Onat, *Arapçanın Türk Diliyle Kuruluşu* (İstanbul: y.y., 1944), 1/329.
[3] Halîl b. Ahmed, *el-Ḥurûf ve'l-edevât*, nşr. Hâdî Hasan Hammûdî (Maskat: y.y., 1428/2007), 13; Ebû Bişr Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433.
[4] Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Kitâbü'l-ibdâl*, nşr. İzzeddin et-Tenûhî (Dımaşk: y.y., 1379/1960), 2/446-534.
[5] Mekkî b. Ebî Tâlib Muhammed el-Kaysî, *el-Keşf ʿan vücûhi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelihâ ve ḥucecihâ*, nşr. Muhyiddin Ramazan (Beyrut: Müesesetü'r-Risale, 1984).
[6] Mekkî b. Ebî Tâlib, *Kitâbu müşkil-i i'râbi'l-Kur'an*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müesesetü'r-Risale, 1984).

özgün değerini göstermektedir. Böylece Arap dilinde yer alan *el-yâ'âtü'l-müşeddedât*ın Kur'an-ı Kerîm'e ve kıraatlere ne şekilde yansıdığı ortaya konularak eserin ilmî sahaya kazandırılması amaçlanmaktadır. Nitekim eserin muhtevası incelendiğinde müellifin, Kur'an-ı Kerîm'de geçen şeddeli *yâ* (يّ) harflerinin yapısal kökenlerine, sarfî dönüşümlerine ve bazen de kıraat farklılıklarına yer verdiği görülmektedir. Bu anlamda makalemizin amacı, Mekkî'nin eserindeki tasnifi merkeze alarak şeddeli *yâ*ların (يّ) yapısal kökenlerini, bazı hallerde Arap dili kaideleriyle ilişkisini ve kimi zaman da kıraat ihtilaflarına yansımasını analitik biçimde incelemektir. Zira müellifin eserde şeddeli *yâ*ları (يّ) yalnızca fonetik bir olgu olarak değil; kök harfler, idgam, ibdâl ve i'lâl süreçleriyle bağlantılı sistematik bir sarf meselesi olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Makalede müellifin tasnifi takip edilerek müşedded *yâ*ların (يّ) menşei, ihtilaflı örnekler ve bu ihtilafların bazı noktalarda kıraat imamları nezdindeki yansımaları da analiz edilmiştir. Zira Kur'an kıraatlerinde harflerin telaffuzu, yalnızca ses bilgisi değil aynı zamanda sarf ve lügat temelli bir arka plan da gerektirmektedir. Bu bağlamda Mekkî b. Ebî Tâlib'in, şeddeli *yâ* (يّ) meselesini müstakil bir mikro-fonetik risale hâlinde ele alarak kendisinden önce dağınık şekilde bulunan bilgileri sistematik bir bütünlük içerisinde sunduğu tespit edilmiştir. Bu noktadan hareketle *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât fi'l-Kurân ve kelâmü'l-Ârab*'ın, Kur'an lafızlarındaki şeddeli *yâ*ların (يّ) hangi sarfî süreçlerden geçtiğini ortaya koyması bakımından klasik kıraat literatüründe özgün bir konuma sahip olduğu ifade edilebilir.

Çalışmamıza bu eserin konu edinilmesindeki amaç, sarf ve kıraate yönelik bir risalenin tanıtılarak ilmî sahaya kazandırılması ve müellifin metodolojisinin ortaya konulmasıdır. Çalışmamızda tamamı tahlil edilecek olan *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât* isimli eserin, Ahmed Hasan Ferhat[7] tarafından tahkik edildiği görülmektedir. İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi, Riyad'da kurulması düşünülen dinî ilimler temelli kolejin kütüphanesine yazma eser toplaması için muhakkik Ahmed Hasan Ferhat'ı görevlendirmiş ve bu görev neticesinde seyahat ettiği Tunus'ta Mekkî b. Ebî Tâlib'in kayıp olduğu düşünülen *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât fi'l-Kurân ve kelâmü'l-'Arab* isimli eserini bulmuştur. Tunus Millî Kütüphanesi'nin katalog kayıtlarında ismi geçmeyen eser, *İhtisâru'l-vakf alâ kellâ ve belâ* isimli başka bir eserin içinde tespit edilmiştir. Muhakkik, eseri tahkik edip neşredebilmek adına mikrofilm kopyasını kütüphaneden talep ederek gün yüzüne çıkarmıştır.[8] Halihazırda çeşitli bibliyografi eserlerinde ismi zikredilen kitabın içerisinde müellifin isminin geçiyor olması da durumu bir kez daha teyit etmiştir.[9]

---

[7] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât fi'l-Kurân ve kelâmü'l-Ârab*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Şam: el-Hâfikîn Vakfı ve Kütüphanesi Yayınları, 1402/1986).

[8] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 6-7.

[9] "Eser, *el-Yâʾâtü'l-müşeddedât fi'l-Kurân ve'l-kelâm* ismiyle geçmektedir." bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Darü's-Sadr, 1398/1978), 5/267; "Yine *el-Yâʾâtü'l-müşeddedât fi'l-Kurân*

Ahmed Hasan Ferhat tarafından Tunus Millî Kütüphanesi'nde keşfedilen 8769 koleksiyon numaralı eserin elimizdeki nüshası Ebû Bekir Muhammed b. Şâke ti'l-Haskefî tarafından meşrikî hat ile yazılmış olup ne zaman neşredildiği bilinmemektedir. Eser nüshasının 19x13 cm boyutunda olduğu, her sayfasında on üç satırın bulunduğu ve 92. sayfadan başlayıp 105. sayfada bittiği görülmüştür. Eserde müstensih kaynaklı bazı hataların bulunduğunu ancak muhakkikin Mekkî b. Ebî Tâlib'in diğer eserlerinden de istifade etmek suretiyle bu noksanlıkları giderdiği anlaşılmaktadır.[10] Hacmi küçük ancak değeri büyük bir eserin akademik anlamda gün yüzüne çıkarılmasının önemli bir keşif olduğundan şüphe yoktur.

Literatür taramasında bulunulduğunda ise eserin, zikredilen süreç dışında husûsî bir incelemeye tabi tutulmadığı görülmektedir. Bunun dışında hem klasik hem de modern döneme ait Arap alfabesindeki çeşitli harflerle ve tecvîd meseleleriyle ilgili farklı çalışmaların da olduğu görülmektedir.[11] Ancak doğrudan teşdîd *yâ*larını (ّـِـيّ) ve müellifin ilgili eserini ihtiva eden müstakil bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu anlamda çalışmamızı inşa ederken mukayesede bulunulabilecek muadil bir eser veya kaynak tespit edilemediğinden konunun kapsamı müellifin ilgili eseri ile sınırlı tutulmuş ve yer yer Ebû Bişr Sîbeveyhi (öl. 180/796), Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâ (öl. 207/822), İbn Kuteybe (öl. 276/889), İbn Cinnî (öl. 392/1002), Ukberî (öl. 616/1219) ve Ebû Hayyân (öl. 745/1344) gibi dil âlimlerinin görüşlerine ve ilgili yerlerde kıraat imamlarının okuyuşlarına da değinilmiştir.[12] Nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme metodu kullanılarak metin analizinde bulunulan çalışmamız, "*el-Yâ'âtü'l-Müşeddedât Fî'l-Kurân ve Kelâmü'l-'Arab* İsimli Eser ve Müellifin Metodolojisi" ve "Mekkî b. Ebî Tâlib'in *el-*

ismiyle de anılmıştır." bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat – Şerefeddin Yaltkaya (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1360-62/1941-43), 2/2048; Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, nşr. D. S. Margoliouth (London: y.y., 1907-11), 19/170.

[10] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâʾâtü'l-müşeddedât*, 9, 65-66.

[11] İbn Galbûn, *Ihtilafü'l-kurrâ's-sab'a fi'l-bâât̂i ve't-tâât̂i ve's-sâât̂i ve'n-nûnât̂i ve'l-yâât̂*, thk. Abdulkerim Mustafa Mudlic (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1438/2017); Mahmud el-Mağnîsî, *es-Seyfu'l-meslul fi tashihi'd-dâdi ve'z-zâi ve'r-râ*ˆ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010); Ali b. Muhammed b. Halil İbn Gânim el-Makdisî, *Tenbihât ala kitabi buğyeti'l-murtab fi tashihi'd-dâd*, thk. Faraglî Seyyid Arbavî (Kahire: Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, 1. Basım, 2009); Lokman Şan, "Hz. Osman Mushaflarında "Ẓâ" ve "Dâd" Harfleri (Molla Halîl Siirdî'nin Yaklaşımı Çerçevesinde)", *Artuklu Akademi* 7/1 (2020), 125-145; Nejdet Gürkan, "Arap Dilinde Lâm Edatı ve İşlevleri Adlı Kitap Üzerine Bazı Tenkit ve Değerlendirmeler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/19 (2007), 174-185; Ali Çiftçi, "Telifat Dönemi Tecvid Âlimlerinden Mekkî b. Ebî Talib ve Abdülvehhab b. Muhammed el-Kurtubî Perspektifinden Teşdîd, Telyin, Tahfîf Terimlerine Bir Bakış", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ilahiyat Fakultesi Dergisi* 47 (2019), 195-238; Mustafa Kemal Önder, "Tecvid Edebiyatında Terkîbî Sıfat Bağlamında Teşdîd ve İdğâm Olgusu", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi 5* (2020) 70-88; Ahmet Taşdoğan, "Kur'ân-ı Kerîm'de Şeddeli Kelimeler ve İdğâm Olgusu: Tecvit Terminolojisi Açısından Sistematik Bir İnceleme", *İslamî İlimler Dergisi 42* (2026), 355-381.

[12] Ebû Bişr Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: y.y., 1403/1983); Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *Ġarîbü'l-Ḳurʾân* (Beyrut:Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1978); Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2. Basım,1993); Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Ukberî, *et-Tibyân fî iʿrâbi'l-Ḳurʾân*, nşr. Ali M. el-Bicâvî (Kahire: y.y., 1972).

Yâ'âtü'l-Müşeddedât fi'l-Kurân ve kelâmü'l-'Arab İsimli Eseri Bağlamında Kur'an-ı Kerîm'deki Müşedded *Yâ* (ي) Harfleri" şeklinde iki kısma ayrılarak incelenecektir.

1. "el-Yâ'âtü'l-Müşeddedât Fî'l-Kurân ve Kelâmü'l-'Arab" İsimli Eser ve Müellifin Metodolojisi

Mekkî b. Ebî Tâlib, kendine has ilmî birikimi ve eserleriyle Endülüs kıraat geleneğinin öne çıkan isimlerinden biri olmuştur. Bu duruma, kıraatleri tasnif etmedeki katkısı örnek olarak zikredilebilir. Zira kendisinden önceki dönemlerde kıraatlerin sahih ve şâz olarak sınıflandırıldığı ve bu kavramların tekabül ettiği manalar cihetinden bazı karışıklıklara sebebiyet verdiği bilinmektedir. Ancak bu karışıklık ve ikili tasnif, ahad kıraatler kavramıyla Mekkî b. Ebî Tâlib döneminde sona ererek daha anlaşılır ve sistematik bir hale dönüşmüştür.[13] Müellifin, bu yönüyle kıraat ilminde öne çıkmasında izlemiş olduğu sistematikliğin, tahlil ve tercihe dayalı yaklaşımının ve dil ile kıraat ilimlerini birlikte ele almasının önemli etkisinin bulunduğu zikredilebilir. Müellifin bu usûlü, incelemekte olduğumuz eserin ihtiva ettiği el-yâ'âtü'l-müşeddedât konusunda da görülmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'in tilavetinde harflerin teşdîd ve tahfîfi, yalnızca telaffuz meselesi değil; doğrudan kelimenin sarfî yapısı ve aslî harfleriyle de bağlantılıdır. Klasik kıraat literatüründe bu konu çoğu zaman dağınık bilgiler hâlinde ele alınmışken, Mekkî b. Ebî Tâlib bu problemi müstakil bir risale ile ele alan ilk isimdir. Müellif, eserinin mukaddimesinde şeddeli *yâ*ların (يّ), Arap dili kaideleri bilinmeden anlaşılamayacağını özellikle vurgulamaktadır. Zira Mekkî b. Ebî Tâlib'in kıraat, nahiv ve sarf ilimlerini bir arada kullanan müelliflerden biri olarak *el-Yâ'âtü'l-Müşeddedât* adlı eseri kaleme almasının temel sebebi, âlimler ve ilim talebeleri arasında şeddeli *yâ*ların (يّ) kökeni hakkında ortaya çıkan ihtilafları ilmî zeminde açıklığa kavuşturmaktır. Müellif, bu durumu eserin mukaddimesinde şu şekilde izah etmiştir:

"Birisi benden Kur'an'da ve Arap kelâmında yer alan müşedded yâ (يّ) harflerini, bu harflerin kökenini, illetlerini ve bunların izahını açıklamamı istedi. Bunu denemenin zor ve zahmetli olacağını fark ettim. Çünkü benden önce hiç kimse bu konuda bir şey yazmamıştı. Bundan dolayı bu konudaki niyetim bir süreliğine zayıfladı. Ancak daha sonra bunun Kur'an ehli ve Arap dili ilmi talebeleri için çok büyük bir fayda ve fazilet sağlayacağını gördüm ve bu konudaki niyetim tekrardan güçlendi. Zira Allah'ın Kitâbı'ndaki gizli ilmin açıklanıp ortaya çıkarılmasının Allah katında bir hazine ve mükafat olacağını umdum."[14]

Mukaddimedeki ifadeler doğrultusunda müellifin, bu konunun hem Kur'an lafızları hem de Arap dili açısından ihmal edildiğini belirterek eserin bu boşluğu doldurmak amacıyla

[13] Servet Kılıç, *Kıraat İlminde Mekkî b. Ebî Tâlib* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2021), 153.
[14] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 10.

telif edildiğini dile getirdiği görülmektedir. Bu noktada müellifin eserinde dil ve kıraat arasındaki köprüyü ne şekilde ve hangi yöntemle kurduğu ise üstünde durulması gereken bir husus olarak öne çıkmaktadır. Bu anlamda müellifin, eserinde Arapça'da ve Kur'an-ı Kerîm'de yer alan ve şedde ile okunan *yâ* (يّ) harflerini incelediği ancak tamamına değinmediği görülmektedir. Müellif, bunun yerine sistematik bir metot izlemiş ve müşedded *yâ* (يّ) harflerini kökenlerine göre kategorize etmiştir. Zira müellife göre müşedded *yâ* (يّ) harfinin genel olarak kelimenin aslında bulunan iki harfin idgam edilmesi ve harf dönüşümleri sonucu *yâ*'ya intikal etmesi[15] sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda eserde müellifin, müşedded *yâ* (يّ) harflerini yedi kısımda incelediği ve her kısımda sarfî vezinlerine yer verdiği görülmüştür. Benzer durumların mukayesesi için bilhassa Kur'an'dan ve zaman zaman da Arapça'dan yeterli örnekler sunmuştur. Her bâbda güvenilir ve tercih edilen görüşlere yer vermiştir. İlim ehlince fiil vezninde ve kökeninde ihtilaf bulunanlara da yedinci bölümde değinileceğinden söz etmiştir. Bu anlamda müellifin, eserde geçen kelimeleri mümkün olan vezinlerine göre çekimlediği ve reddettiklerini de Arap dili usûllerine göre reddettiği görülmüştür. Ayrıca eserde ilgili kelimenin, Kur'an âyetinde geçtiği bağlamı göz ardı edilmeden anlamı doğrultusunda değerlendirildiği de tespit edilmiştir.[16] Binâenaleyh Mekkî b. Ebî Tâlib, bazı bâblarda yalnızca kendi görüşünü vermekle yetinmemiş; husûsî durumlarda kendisinden önceki dilcilerin yaklaşımlarını da aktarmıştır. Müellif, bazı nahiv âlimlerinin her şeddeli yapının mutlaka iki harften doğmuş olması gerektiğini savunduğunu, ancak bunun Arap dilinin semâî yönünü ihmal etmek anlamına geldiğini de ifade etmiştir. Bu bağlamda her şeddeli yapının, mutlaka iki harfin idgamına döndürülmeyeceğini de belirtmiştir.[17] Bu cümle, müellifin eserinin tamamına hâkim olan metodolojik ilkenin özetini gözler önüne sermesi açısından önemlidir. Bu anlamda müellifin, eserin hacmini de büyütmeden asıl olanı anlatarak konunun kolay anlaşılması yönünde bir metodoloji izlediği ifade edilebilir.

---

[15] "Meşhur dil âlimi İbn Cinnî'ye (öl. 392/1002) göre asl, ibdâl ve zâid olmak üzere üç çeşit *yâ* harfi bulunmaktadır. Asıl olarak geldiği kelimelerde *yâ* (ي) harfleri fâü'l-fiil, 'aynü'l-fiil ve lâmü'l-fiilde bulunabilmektedir. Nitekim *yâ* (ي) harfinin asıl olarak fâü'l-fiil haline "يُسْرٍ", 'aynü'l-fiil haline "بَيْت" ve lâmü'l-fiil haline de "طَيْ" kelimeleri örnek gösterilebilir." bk. Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî. *Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2. Basım,1993), 729; "İbn Cinnî, *yâ* (ي) harfinin ibdâl halinden de bahsetmiş ve *yâ* (ي) harfinin *elif* (ا), *vâv* (و), *hemze*, *hâ* (ه), *sîn* (س), *bâ* (ب), *râ* (ر), *nûn* (ن), *lâm* (ل), *sâd* (ص), *dâd* (ض), *mîm* (م), *dâl* (د), *'ayn* (ع), *kâf* (ك), *tâ* (ت), *sâ* (ث), *cîm* (ج) harflerinden ibdâl edildiğini belirtmiştir." bk. İbn Cinnî. *Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb*, 731; "İbn Cinnî son olarak zâid *yâ* (ي) harflerinden de bahsetmiştir. Buna göre kelimelerdeki harf sayısına göre altı çeşit olarak ele almış ve her derecede çeşitli kelimelerle zâid *yâ* (ي) harflerine misal göstermiştir. Nitekim "يَرْمَعٍ", "خَيْفَق", "عِثْيِر", "دِهليز", "خربصيص", "عناكبيت" vb. şekilde gelen kelimelerin zikredildiği görülmüştür." bk. İbn Cinnî, *Sirru sinaati'l-'Arâb*, 766-780.

[16] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâʾâtü'l-müşeddedât*, 12-14.

[17] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâʾâtü'l-müşeddedât*, 13.

2. Mekkî b. Ebî Tâlib'in "el-Yâ'âtü'l-Müşeddedât" İsimli Eseri Bağlamında Kur'an-ı Kerîm'deki Müşedded Yâ (يّ) Harfleri

Bu başlık altında teşdîd/müşedded ve *el-yâ'âtü'l-müşeddedât* kavramlarından bahsedildikten sonra ilgili eser bağlamında Kur'an-ı Kerîm'de yer alan müşedded *yâ* (يّ) harflerinden bahsedilecektir.

2.1. Teşdîd/Müşedded ve el-Yâ'âtü'l-Müşeddedât Kavramı

Arapça "ش-د-د" kökünden türeyen teşdîd/müşedded kelimesi "فَعَلَ-يَفْعِلُ" vezninden "شَدَّ-يَشِدُّ" şeklinde geldiğinde lügavî anlamda "sağlam, sert, sıkı bağlama" manasına gelmektedir.[18] Bu kelimenin masdarı "تَفْعِيلُ" vezninde "تَشْدِيدُ" şeklinde geldiğinde ise "bir şeyi sıkıca bağlamak, düğümlemek" anlamını ihtiva etmektedir.[19] Istılâhî olarak ise teşdîd/müşedded kelimesini meşhur kıraat âlimlerinden Muhammed el-Kurtûbî (öl. 461/1068) "Mahrec ve sıfat yönünden benzer iki harften birincisinin sâkin ikincisinin harekeli olması durumunda, birinci harfi ikinciye katarak tek bir harf gibi telaffuz etmeye teşdîd denir." şeklinde tanımlamıştır.[20] Kıraat âlimlerinden İbnü't-Tahhân (öl. 561/1165) da teşdîd/müşedded kelimesini "harfin çözülmesi ile şekillenen ve bu anlamda tahfîfin zıddı olan haldir. Zira bu durumda harf şeddeli olacağından çözülmesi de zor olacaktır." şeklinde izah etmiştir.[21] Benzer bir tanıma meşhur kıraat âlimlerinden Ahmed b. Ömer el-Hamevî (öl. 791/1388) ve İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) de yer verdiği görülmektedir.[22]

Dil âlimlerine gelindiğinde ise bazılarının teşdîd/müşedded kavramını "تضعف/taz'if" kelimesi ile ifade ettikleri görülmektedir.[23] Basra ve Bağdat dil ekolünün önde gelen dil âlimlerinden Muhammed b. Yezîd el-Müberred'in (öl. 286/900) de teşdîd/müşedded için taz'if kavramını kullandığı görülmektedir.[24] Yine meşhur dil âlimlerinden Ebû Bişr Sîbeveyhi ise teşdîd/müşedded kavramının gerekliliğini "bir kelimenin sonunda bulunan harflerin aynı cinsten olup biri sâkin diğeri harekeli bulunduğunda ayrı ayrı telaffuz edilmesi Araplara zor

[18] Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: y.y., ts.), 3/232.
[19] Râgıb el-İsfahanî, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, thk. M. Seyyid Kilani (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 256.
[20] Abdülvehhab b. Muhammed b. Abdilvehhab el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Mûdıh fi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dârü Ammar, 2. Basım, 1430/2009), 139-140.
[21] Abdülaziz b. Ali b. Muhammed es-Sümati b. Tahhân, *Mürşidu'l-kârî ila tahkik-i meâlimi'l-mekarî*, thk. Hatim Salih ez-Zamin (Mektebetü't-Tâbiîn, Kahire, 2007), 69-70.
[22] Ahmed b. Ömer el-Hamevî, *el-Kavaidve'l-İşârat fi Usûli'l-Kıraat*, thk. Abdülkerim b. Muhammed el-Hasen Bekkar (Şam: Dârü'l-Kalem, 1406/1986), 47; Ebü'l-Hayr Muhammed İbnü'l-Cezeri, *et-Temhid fi ilmi't-Tecvid*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 71.
[23] İbrâhîm b. Saîd ed-Dûseri, *Muhtasaru'l-İbârat li-Mu'cemi mustalâhati'l-kırâât* (Riyad: Dârü'l-Hadâra, 1429/2008), 19.
[24] Ebül Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Abdulhalık el-Udayme (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.), 1/245-246.

geldiğinden şedde ile bu zorluğu gidermişlerdir." şeklinde ifade etmiştir.[25] Zikredilenler neticesinde hem kıraat hem dil âlimlerinin tanımları incelendiğinde teşdîd/müşedded kavramının "aynı cinsten gelen iki harfin birincisinin sâkin diğerinin ise harekeli gelmesi durumunda şedde ile birbirine katılarak telaffuz edilmesini"[26] ifade ettiği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle *el-yâ'âtü'l-müşeddedât* kavramının da Arapça'da şedde ile okunan *yâ* (يّ) harflerini ifade etmek için kullanıldığı ifade edilebilir.

Müellif Mekkî b. Ebî Tâlib ise eserinde müşedded *yâ* (يّ) harfinin oluşum süreciyle ilgili olarak "şeddeli *yâ* (ي) mutlaka bir asla dayanmaktadır. Buna göre ya iki harfin idgamı veyahut da *vâv* (و) ya da hemzeden dönüşme yoluyla meydana gelmektedir." şeklinde bir izahata yer vermiştir.[27] Bu tanım, müellifin meseleyi nahivden ziyade sarf merkezli ele aldığını açıkça ortaya koymaktadır.

2.2. "el-Yâ'âtü'l-Müşeddedât" İsimli Eser Bağlamında Kur'an-ı Kerîm'deki Müşedded Yâ (يّ) Harfleri

Mekkî b. Ebî Tâlib'e ait ilgili eserin en güçlü yanı müşedded *yâ* (يّ) harflerini sarfî vezinlere (fe''ale, fa''âl, fu''al vb.) göre tasnif etmesidir. Bu doğrultuda müellif, müşedded *yâ* (يّ) harflerini ihtilaf edilen meseleye de yer vermek suretiyle yedi kısma ayırarak inceleyeceğinden söz etmiştir. Şimdi sırasıyla eserde yer verilen ve Kur'an ile Arap kelâmında geçen ihtilaflı kelimelerin de olduğu yedi çeşit müşedded *yâ* (يّ) harfini inceleyelim.

2.2.1. Aslı Tek Harf Olup İki Harf Olmayan Müşedded Yâ (يّ) Harfi

Bu grupta şedde, kelimenin aslından gelir ve ikinci bir harften kaynaklanmaz. Şedde, yapının tabii bir parçasıdır. Müellif, bu tür örneklerde herhangi bir idgam veya ibdâl sürecinin bulunmadığını vurgular. Aslı tek harf olup iki harften oluşmayan müşedded *yâ* (يّ) harflerinin vezni genel olarak "فعّل", "فعلّ" ve "يفعّل" şeklindedir. Buna Arapça'da "زيّن", "بيّن" ve "زيّل" kelimeleri örnek gösterilebilir. Bu kelimelerdeki müşedded *yâ* (يّ) harflerinin köken olarak da vezin olarak da aslı tek harften oluşmaktadır. Bu duruma Kur'an'da "فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ"[28] âyetindeki "فَزَيَّلْنَا" ifadesi örnek gösterilebilir. Âyetin anlamı "Müşrikleri dünyada tapındıkları şeylerle arasını ayırdık." şeklindedir. Meşhur nahiv ve kıraat âlimi İbn Kuteybe'ye göre bu kelime "فرقنا بينهم" cümlesi ile aynı anlama gelmektedir.[29] Bu haliyle de ilgili ayetteki kelimenin sarfî yönden

[25] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/529-530.
[26] Cafer Yıldız, *On Kırâat Bağlamında İdğâm Olgusu* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023), 225-227.
[27] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 6.
[28] Yûnus 10/28.
[29] İbn Kuteybe, *Ġarîbü'l-Ḳur'ân*, 96.

çekimi "زال–يزول–أزلت" şeklindedir. İbn Kuteybe'nin bu görüşüne sonraki dönemlerin meşhur dil âlimlerinden Ebu'l-Bekâ el-Ukberî de muvafakat etmiştir. Kendilerinden sonraki dönemde meşhur olmuş Endülüslü dil âlimi ve müfessir Ebû Hayyân ise bu görüşü reddetmiş ve "İbn Kuteybe, kelimenin 'زَيَّلْنَا' kökünden geldiğini iddia etti ve Ebu'l-Bekâ da ona ittiba etti." demiştir. Bu reddine karşılık Ebu'l-Bekâ'nın izahı incelendiğinde "فَزَيَّلْنَا" kelimesinin aynü'l-fiilinin *vâv* (و) harfi olduğunu belirttiği ve bunun sebebini "زال–يزول" kelimesinde de görüleceği üzere "فَيْعَلْ" vezninden gelmesine bağladığı anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre kelimenin aslı, tıpkı "بيقر–بيطر" kelimelerinde de görüldüğü gibi ilgili vezne göre "زَيْوَلْنَا" şeklinde olup *vâv* (و) harfi *yâ* (ي) harfine dönüşmüştür.[30] Meşhur dil âlimi Sîbeveyhi (öl. 180/796) ise eserinde bu kelimeye "زَيَّلْتُ" şeklinde "فَعَّلَتْ" veznine göre yer vermiştir.[31]

Müellif ise kelimenin görünüşte "فعّلنا" vezninde geldiğini ve bu vezindeki müşedded *'ayn* (ع) harfinin "فَزَيَّلْنَا" kelimesinde geçen müşedded *yâ* (يّ) harfine tekabül ettiğini düşünmektedir. Bu ise Arap kelâmındaki "زلت الشئ عن الشئ فأنا أزيله" yani "bir şeyi başka bir şeyden ayırdım, uzaklaştırdım" kavline benzemektedir. Ancak "bir şeyin uzaklaştırılması" anlamında "زال–يزول" fiilinin "فعّلنا" vezninde kullanılması uygun değildir. Çünkü böyle bir durumda müşedded *vâv* (وّ) oluşacağından fiilin "فزوّلنا" şeklinde söylenmesi gerekecektir.[32] Bu durumda müşedded *yâ* (يّ) harfinin "فَيْعَلْنَا" vezninde "زال–يزول" fiilindeki gibi aslı *vâv* (و) ve *yâ* (ي) olacak şekilde geldiği görülmektedir. Eserde, kelimedeki *yâ* (ي) harfinin *vâv* (و) harfine idgam edilmek suretiyle *yâ* (ي) harfine dönüştürülmesinden bahsedilmiş ve bu durum Arap dili kaideleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda müellif, ilgili hususun kıyasa göre imkânsız olmadığını ancak manayı iptal edebileceğini ifade etmiştir. Çünkü "زال–يزول" fiili de "فَيْعَل" vezni de geçişli iken, âyette geçen "فَزَيَّلْنَا" kelimesi mana açısından geçişsiz bir fiildir. Zira âyetin anlamı "kulları, kulluk edilenlerden ayırdık" yani "aralarını açtık" manasındadır. Ancak "فَعَّلْتُ" vezni ise her geçişsiz fiilde geçişlilik özelliğine sahiptir. Çünkü bu "أَفْعَل" vezninin benzeri kabul edilmektedir. Dolayısıyla "زِلْتُ الشئ عن الشئ فأنا أزيله" kavlindeki fiil geçişli olduğundan "فَعَّلَ" şeklinde geçişli bir vezinden gelmesi daha uygun görülmüştür. Kur'an'dan benzer bir duruma "حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ الله"[33] âyeti de örnek gösterilebilir. Âyette geçen müşedded *yâ* (يّ) harfi, ilgili vezinde tek bir harf üzere kabul edilmektedir. İlgili vezin, "فَعَّلُوْكَ" olarak gelseydi

[30] Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Ḳur'ân*, 673.
[31] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/372.
[32] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 19.
[33] el-Mücâdele 58/8.

kelime "حَيَّيْوْكَ" şekline dönüşecekti. Buna göre "حيوك" kelimesine *yâ* (ي) harfi eklenip önceki harf, *elif*e (ا) dönüştürüldüğünde, ardından gelen *vâv*ın (و) sükûnu hazfedilir; geriye kalan fetha ise *elif*e (ا) delalet ederek "يحييك" kelimesindeki sâkin *yâ* (ي) harfinin düşmesini gerekli kılar. Böylece "حُيِّيْتُمْ" kelimesi, "فُعِّلْتُمْ" vezninde şekillenmiş olur.[34] İlgili kelimeler kıraat ilmi açısından da ele alındığında herhangi bir ihtilafa sahip olmadıkları görülmektedir.[35]

Müellif bu bâbda aslı tek harf üzere kabul edilen ve müşedded *yâ* (يّ) harfini barındıran ancak durumu muğlak kalan kelimelere ise "أيّ، كأيّ، إيّاك، إيّاه" ifadelerini örnek göstermiştir. Ayrıca müellif bu bâbda aslı nisbet *yâ*'sı olan ve müşedded *yâ* (يّ) harfini barındıran "شرقيّة، غربيّة، إنْسيٍّ، دُرِّي، لُجِّي، أَعْجَمِيٍّ" şeklindeki kelimelere de yer vermiştir. Müellif bunlara Kur'an'dan "زَكَرِيّاء"[36] ve "كرسيّه"[37] kelimelerini de misal getirmiş ve hepsinin aslının tek harften oluşan müşedded *yâ* (يّ) harfleri olduğunu ifade etmiştir.[38] Dil âlimi Ukberî ise, "زَكَرِيّاء" kelimesinin dört şeklinin bulunduğundan bahsetmiştir. Kelimenin dört halinin ilki müenneslik alameti ile "زَكَرِيّاء"; ikincisi kelimenin kasr ile "زَكَرِيّا"; üçüncüsü elif (ا) harfi olmaksızın yâü'l-müşedded (يّ) ile "زَكَري" ve sonuncusu ise *yâ* (ي) harfi olmaksızın "زَكَر" halidir.[39]

Mesele kıraate bakan yönüyle ele alınacak olunduğunda ise kıraat imamlarından "زَكَرِيّاء" kelimesinin ref-nasb ile med-kasr olarak okunuşuyla ilgili ihtilaf bulunduğu anlaşılmaktadır. Buna göre ilgili kelimeyi Nâfi (öl. 117/735),[40] İbn Kesîr (öl. 120/738),[41] Ebû Amr (öl. 154/771)[42]

[34] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 21.
[35] Ebû Bekir Ahmed İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, nşr. Şevkî Dayf (Kahire: y.y., 1972), 329, 630; Hamid b. Abdulfettah Pâluvî, *Zubdetü'l-irfân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2016), 151, 346.
[36] Âl-i İmrân 3/37.
[37] el-Bakara 2/200.
[38] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 22.
[39] Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Ḳur'ân*, 255.
[40] "Asıl ismi Ebû Ruveym Nâfi' b. Abdirrahmân b. Ebî Nuaym el-Medenî olup Medine kıraat imamıdır." bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist fî aḫbâri'l-'ulemâ'i'l-muṣannifîn mine'l-ḳudemâ' ve'l-muḥdeŝîn ve esmâi kütübihim*, nşr. Mustafa eş-Şüveymî (Tunus: y.y., 1405/1985), 175-178; Tayyar Altıkulaç, "Nâfi' b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/287-289.
[41] "Asıl ismi Ebû Ma'bed Abdullâh b. Kesîr b. Amr ed-Dârî olup Mekke kıraat imamıdır." bk. Muhammed b. Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1388/1968), 5/484; Tayyar Altıkulaç, "İbn Kesîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/131-132.
[42] "Asıl ismi Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ' b. Ammâr el-Mâzinî el-Basrî olup Basra kıraat imamıdır." bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 140-141; Tayyar Altıkulaç, "Ebû Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/94-96.

ve İbn Âmir'in (öl. 118/736)[43] med ile ref olarak "زَكَرِيَّاءُ" şeklinde, Âsım'dan (öl. 127/745)[44] Ebû Bekr Şu'be (öl. 193/809)[45] rivâyetine göre nasb "زَكَرِيَّاءَ" ve Hafs (öl. 180/796)[46] rivâyetine göre ise kasr ile "زَكَرِيَّا" şeklinde okunduğu nakledilmiştir. Hamza (öl. 156/773)[47] ve Kisâî'nin (öl. 189/805)[48] ise ilgili kelimeyi müşedded *yâ* (يّ) harfiyle kasr ile "زَكَرِيَّا" şeklinde okuduğu görülmektedir.[49]

Zikredilenler doğrultusunda aslı tek harf olup iki harften oluşmayan müşedded *yâ* (يّ) harflerinin vezninin genel olarak "فعّل", "فعلّ" ve "يفعّل" şeklinde geldiği ve ilgili kelimenin bunun dışındaki vezinlere uydurulmaya çalışıldığında kökeninin değişebileceği ve dolayısıyla da manasının ifsada uğrayabileceği anlaşılmıştır. Ayrıca müellifin, bazı nahiv âlimlerinin bu tür kelimelerde "aslında ikinci bir harf olduğu" iddiasını reddettiği ve bunun tekellüf barındıran bir yorum olduğunu belirttiği de görülmüştür.[50] Bu noktada müellifin, şeddeyi açıklamak için zorunlu olarak idgam aranmayacağını, aksine Arap dilinde bazı harflerin şeddeli kullanımının semâî (nakle dayalı) olduğunu zikrettiği de görülmektedir. Ayrıca bu bâb özelinde müellifin zikrettikleri ile kıraat imamlarının okuyuş usûllerinin aynı olduğu da tespit edilmiştir.

2.2.2. Aslı İki Harften Oluşan Müşedded Yâ (يّ) Harfi

Müellif bu kısımda aslı hem köken hem vezin itibariyle iki harften oluşan müşedded *yâ* (يّ) harflerinden bahsetmiştir. Kelimenin aslında iki ayrı *yâ* (ي) bulunmaktadır ve bu iki harf

---

[43] "Asıl ismi Ebû İmrân Abdullah b. Âmir b. Yezîd el-Yahsubî olup Şam kıraat imamıdır." bk. İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, 7/449; Tayyar Altıkulaç, "İbn Âmir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/308-310.

[44] "Asıl ismi Ebû Bekr Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdele el-Esedî el-Kûfî olup yedi kıraat imamının Kûfe temsilcilerindendir." bk. İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, 6/320-321; Mehmet Ali Sarı, "Âsım b. Behdele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/475-476.

[45] "Asıl ismi Ebû Bekr Şu'be b. Ayyâş b. Sâlim el-Esedî el-Kûfî olup yedi kıraat imamlarından Âsım b. Behdele'nin ilk râvisidir." bk. İbn Sa'd, *eṭ-Tabakāt*, 6/386; Tayyar Altıkulaç, "Ebû Bekr Şu'be", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/109-110.

[46] "Asıl ismi Ebû Ömer Hafs b. Süleymân b. el-Mugīre el-Esedî olup yedi kıraat imamlarından Âsım b. Behdele'nin ikinci râvisidir." bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 186-188; Tayyar Altıkulaç, "Hafs b. Süleymân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/118-119.

[47] "Asıl ismi Ebû Umâre Hamza b. Habîb b. Umâre ez-Zeyyât et-Teymî el-Kûfî olup yedi kıraat imamının Kûfe temsilcilerindendir." bk. Muhammed b. Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/385; Tayyar Altıkulaç, "Hamza b. Habîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/511-513.

[48] "Asıl ismi Ebü'l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâî el-Kûfî olup yedi kıraat imamının Kûfe temsilcilerindendir." bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Kitâbü't-Târîḫi'l-kebîr*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî (Haydarâbâd: Dâiretü'l-meârifi'l-Osmâniyye, 1360-80/1941-60), 4/268; Tayyar Altıkulaç, "Kisâî Alî b. Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 4/268; 26/69-70.

[49] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 205.

[50] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 10.

idgam edilerek tek, şeddeli bir *yâ* hâline (يّ) gelmiştir. Bu durum, Arap dilinde yaygın bir fonetik sadeleşme örneğidir. Buna göre birbirinin benzeri iki harften ilkinin sâkin iken ikinciye idgam edildiğinden söz etmiştir. Bu doğrultuda "فعيل" vezninde lâmü'l-fiil konumunda bulunan *yâ* (ي) harfi, sâkin zâid *yâ* harfine idgam edilerek yâ-i müşeddedeyi (يّ) oluşturmuştur. İlgili hususa misal olarak çeşitli âyetlerde geçen "وَكَانَ اللهُ غَنِيًّا",[51] "هُوَ الْوَلِيُّ",[52] "سَوِيًّا",[53] "الصِّرَاطِ السَّوِيِّ",[54] "عَصِيًّا",[55] "فَرِيًّا",[56] "رَبُّكَ نَسِيًّا",[57] "طَرْفٍ خَفِيٍّ",[58] "رُطَبًا جَنِيًّا",[59] ile "كَانَ بِي حَفِيًّا"[60] kelimeleri zikredilebilir. Bütün bu kelimeler "فعيل" vezninde gelmiş olup lâmü'l-fiilleri *yâ* (ي) harfidir. Çünkü bu kelimeler çekimlendiğinde "غني–يغني", "حفي–يحفى", "ولي–يلي", "سوَّى–يُسَوِّي" şekline dönüşmektedir. Bu durum bütün kelimelerdeki lâmü'l-fiillerin *yâ* (ي) harfi olduğuna ve "فعيل" vezninde, öncesinde sâkin *yâ* (ي) harfi bulunduğuna delil teşkil etmektedir. Bu nedenle lâmü'l-fiillerin idgam edilerek teşdîd üzere okunması gerekmektedir.[61] Ukberî'nin de eserinde bu kelimelere birlikte yer verdiği görülmektedir.[62] İlgili kelimeler kıraat açısından da incelenmiş ve muhtelif bir okuyuşa rastlanılmamıştır.[63]

Müellif, burada istisnai bir duruma da yer vermiş ve "نَقِيًّا" kelimesindeki gibi *vâv* (و) harfi olan yerlerde lâmü'l-fiilin *vâv* (و) harfine dönüştürülerek "التَّقْوَى" şeklinde okunup okunamayacağını da izah etmiştir. Meşhur dil âlimlerinden İbn Cinnî, *et-Tasrîf* adlı eserine şerh yazmış olduğu bir diğer dil âlimi Ebû Osman el-Mâzinî'nin (öl. 249/863) aslında *yâ* (ي) harfi olup *vâv* (و) harfine dönüşen kelimeleri iki kısımda ele aldığında söz etmiştir. Mâzinî'ye göre bu türdeki kelimeler isim ve sıfat olarak ayrı değerlendirilmektedir. Eğer ilgili kelime isim ise "التَّقْوَى، الشَّرْوَى" şeklindeki gibi "فَعْلَى" vezninden gelmektedir. Şayet kelime sıfat olarak gelmiş ise "خَزْيَا، صَيْدَا" şeklinde hali üzere bırakılmaktadır.[64]

---

[51] en-Nisâ 4/131.
[52] eş-Şûrâ 42/28.
[53] Meryem 19/10.
[54] Tâhâ 20/135.
[55] Meryem 19/14,44.
[56] Meryem 19/27.
[57] Meryem 19/64.
[58] eş-Şûrâ 42/45.
[59] Meryem 19/25.
[60] Meryem 19/47.
[61] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 26-27.
[62] Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Ḳur'ân*, 868.
[63] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 238; Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 206, 311.
[64] Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Münṣıf*, nşr. İbrâhim Mustafa–Abdullah Emîn (Kahire: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, 1373-79/1954-60), 2/157.

Müellif de "التَّقْوَى" kelimesindeki *vâv* (و) harfinin aslının *yâ* (ي) harfi olduğunu belirterek kelimenin kökeninin "التَّقْيَا" şeklinde geldiğini de ifade etmiştir. Ancak müellif, Arap dili kaidelerine göre zevâtü'l-yâ barındıran bir ismin "فَعْلَى" vezninde geldiğinde kelimede hafiflik oluşması için *yâ* (ي) harfinin *vâv* (و) harfine dönüştürülebildiğine de dikkat çekmiştir. Arap kelâmında bu duruma *vâv* (و) harfi ile geldiği düşünülen ancak aslının *yâ* (ي) harfi olduğu görülen "الشَّرْوَى-شريث" ve "الرَّعْوَى-رَعيت" şeklindeki kelimeleri örnek göstermek mümkündür. Bu anlamda "التَّقْوَى" kelimesi de aynı şekilde değerlendirilmelidir. Şâyet "فَعْلَى" vezninde zevâtü'l-yâ barındıran bir sıfat gelmiş olsaydı sıfatın ağırlığından kelimenin kökünde herhangi bir değişim oluşmayacaktı. Zira "خزيا" ile "صديا" kelimesinin "خَزِيَ" ve "صَدِيَ" şeklinde gelmesi buna örnek gösterilebilir ki bu durum bir isim için hafifliği sebebiyle kabul edilebilir bir durumdur. Bu anlamda "تقيت" şeklindeki bir kullanımda kelimenin aslının *yâ* (ي) harfi olduğu görülmektedir. Bu durumu meşhur dil âlimlerinden Ebû Osmân el-Mâzînî (öl. 249/863) isimle sıfat arasındaki farkı gösterebilmek adına "*yâ* (ي) harfi, *vâv* (و) harfine dönüşmektedir" şeklinde izah etmiştir.[65]

Müellif hem köken hem vezin itibarıyla iki harften oluşan müşedded *yâ* (يّ) harflerinin "فَعْل" vezninde de gelebileceğinden bahsetmiş ve buna "لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا"[66] âyetindeki "حَيًّا" kelimesini örnek göstermiştir. Zira kelimenin kökeni "حي-يحيي" şeklinde olup iki *yâ* (يّ) harfinden oluşmaktadır. Sâkin olan birinci *yâ* (ي) harfi ikincisine idgam edilmiştir. Bu durumda kelimedeki hem 'aynü'l-fiil hem de lâmü'l-fiil *yâ* (ي) harfi olmuştur.[67]

Bu bâb altında zikredilebilecek diğer bir vezin ise "فعِيلة" veznidir. Kur'an'da bu vezin ile gelmiş ve aslı iki *yâ* (يّ) olan kelimelere "بَقِيَّتُ اللهِ خَيْرٌ لَكُمْ"[68] âyeti örnek gösterilebilir. Âyetteki "بَقِيَّتُ" kelimesinin aslı "بقي-يبقى" şeklinde gelmekte ve lâmü'l-fiili *yâ* (يّ) harfi olup idgam edilmektedir.[69] Kıraat açısından ise bu kelimelerde herhangi bir farklı okuyuş usûlüne rastlanılmamaktadır.[70]

[65] "İlgili bilgi Mâzinî'nin *et-Tasrîf* adlı eserinin şerhinde geçmektedir." bk. Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Münşıf*, 2/157.
[66] Meryem 19/66.
[67] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 30.
[68] Hûd 11/86.
[69] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 30-31.
[70] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 337.

Aslı iki *yâ* (ي) harfinden oluşan kelimelerin geldiği vezinlere "تفْعِلة" de örnek verilebilir. Bu durum Kur'an'da "تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ الله"[71] âyetindeki "تَحِيَّةً" kelimesinde geçmektedir. Yine "فيعِل" ile "فيعِلة" vezni de bu bağlamda ele alınabilir ki Kur'an'da geçen "مَكَانًا ضَيِّقًا"[72] ve "مُبَارَكَةً طَيِّبَةً"[73] âyetleri örnek gösterilebilir. Zira bu kelimelerin kökünde de "ضاق-يضيق" ve "طاب-يطيب" kelimelerinde görüldüğü gibi *yâ* (ي) harfi bulunmaktadır.[74] Misal gösterilen "مَكَانًا ضَيِّقًا"[75] âyetindeki "ضَيِّقًا" kelimesinde İbn Kesîr'in *yâ* (ي) harfini sükûn üzere tahfîf ile "ضَيْقًا", geri kalan kurrânın ise teşdîd ile "ضَيِّقًا" şeklinde okuduğu da tespit edilmiştir.[76] Diğer kelimelerde ise herhangi bir kıraat farklılığına rastlanılmamıştır.[77] Ukberî de benzer bir bilgiye yer vermiştir. Ona göre "ضَيِّقًا" kelimesi "مَيِّت-مَيْت" ibaresinde olduğu gibi hem tahfîf hem de teşdîd ile okunabilmektedir.[78] Bu anlamda müellifin zikrettiği hususun kıraat ilmi açısından da benzerlik gösterdiği görülmektedir.

Bu bâb altında yâü't-tasğîr de zikredilmelidir ki Kur'an'daki "يَا بُنَيَّ"[79] âyeti örnek verilebilir. Nitekim kelimedeki yâü't-tesniye, yâü'l-mütekellime "ابْنَتَيَّ"[80] kelimesindeki gibi idgam edilmiştir. Ayrıca "إِلَيَّ، عَلَيَّ، لَدَيَّ" kelimelerinin durumu da aynı şekildedir.[81] Ukberî'ye göre "يَا بُنَيَّ" kelimesinin aslında "بُنَيْيٍ" şeklinde hem yâu't-tasğîr hem de lâmü'l-fiil olan *yâ* (ي) harfi bulunmaktadır ve kesra ile okunmuştur.[82] Kıraat açısından "ابْنَتَيَّ"[83] kelimesindeki *yâ* (ي) harfini, Âsım dışındaki bütün imamlar meksûr olarak okumuştur.[84] Ancak İbn Kesîr'in ilgili kelimenin geçtiği Lokmân Sûresinin 13, 16 ve 17. âyetlerinde farklı okuyuşlarda bulunduğu görülmektedir. Buna göre "يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِالله"[85] âyetinde geçen "يَا بُنَيَّ" kelimesindeki izâfet *yâ*sını hazf ederek "يَا بُنَيْ" şeklinde sükûn üzere teşdîd olmaksızın kıraatte bulunmuştur. Yine "يَا بُنَيَّ إِنَّهَا"[86] âyetindeki "يَا بُنَيَّ" kelimesindeki *yâ* (ي) harfini ise "يَا بُنَيِّ" şeklinde müşedded ve meksûr

[71] en-Nûr 24/61.
[72] Furkân 25/13.
[73] en-Nûr 24/61.
[74] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 30-31.
[75] Furkân 25/13.
[76] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 462; Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 242.
[77] Pâluvî, *Zubdetü'l-irfân*, 240.
[78] Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Ḳur'ân*, 537.
[79] Hûd 11/42.
[80] el-Kasas 28/27.
[81] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 31-32.
[82] Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Ḳur'ân*, 699.
[83] el-Kasas 28/27.
[84] Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 159.
[85] Lokmân 31/13.
[86] Lokmân 31/16.

olarak okumuştur. Son olarak "يَا بُنَيَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ"[87] âyetindeki "يَا بُنَيِّ" kelimesinin *yâ* (ي) harfini ise sükûn üzere "يَا بُنَيْ" olarak kıraat etmiştir.[88] Bu anlamda müellifin de belirttiği üzere kurrânın ekserîsinin ilgili kelimeyi müşedded *yâ* (يّ) ile kıraat ettiği anlaşılmıştır.

Yer verilen misaller doğrultusunda farklı vezinlerde gelmesine rağmen birtakım *yâ* (ي) harflerinin köken itibariyle birbirinden ayrı olduğu ve birinci sâkin *yâ* (ي) harfinin ikincisine idgam edilmesiyle meydana geldiği görülmektedir. Ayrıca bu bâb altında değinilen ve *vâv* (و) harfi bulunan bazı kelimelerin aslının zevâtü'l-yâ olduğu da anlaşılmıştır. Müellifin yer verdiği bir kısım kelimelerle ilgili bilgilerin kıraat imamlarından bazılarının okuyuşlarıyla da uyuştuğu görülmüştür.

2.2.3. Aslı Sâkin Vâv (وْ) Olan Müşedded Yâ (يّ) Harfi

Müellif, bu bâb altında aslı sâkin *vâv* (وْ) olan ve sonrasında ise *yâ* (ي) harfi bulunup müşedded *yâ* (يّ) harfine dönüşen durumdan bahsetmektedir. Bu kelimelerde sâkin *vâv* (وْ) harfi *yâ* (ي) harfine dönüşerek sonrasında gelen diğer *yâ* (ي) harfine idgam edilmektedir. Bu şekildeki kelimelerin belirli vezinlerde geldiği görülmektedir. Bunlardan ilki "فعول" veznidir ki Kur'an'da geçen "سُجَّدًا وَبُكِيًّا"[89] âyetindeki "وَبُكِيًّا" kelimesi bu vezin üzere gelmiştir. Aslen "بكى-يبكي" olan kelime "فعول" veznine göre "بُكُوْيْ" şeklinde gelmektedir.[90] Bu kelimenin cemi hali "باك" iken masdar formu "بكى" olmaktadır.[91] Dil âlimlerinin ilgili kelime ile ilgili bir husûsî bir izaha yer vermedikleri görülmektedir. Kıraat imamlarının ise bahsi geçen kelimeyi müşedded *yâ* (ي) harfiyle okuduğu ancak Hamza ve Kisâî'nin kelimedeki *bâ* (ب) harfini meksûr kılarak "وَبِكِيًّا" şeklinde kıraat ettiği anlaşılmıştır.[92]

Müellifin bu bâb altında zikrettiği diğer bir vezin ise "فُعُوْل" veznidir. Bu vezne göre aslı sâkin *vâv* (وْ) iken *yâ* (ي) harfine dönüşen ve idgam olunan müşedded *yâ* (يّ) harfine Kur'an'dan "اَوْلٰى بِهَا صِلِيًّا"[93] âyeti örnek gösterilebilir. Bu âyetteki "صِلِيًّا" kelimesi aslen "صَلِيَ-يَصْلَى" formunda olup ilgili vezne göre "صُلُوْي" şekline bürünmektedir. Ayrıca kelimenin cemi ve masdar hali ise "صالٍ" ve "صَلِيَ" şeklindedir.[94] Kıraat imamlarının da ilgili kelimede müşedded *yâ* (يّ) harfi ile

[87] Lokmân 31/17.
[88] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 334.
[89] Meryem 19/58.
[90] Mekkî b. Ebû Tâlib, *Müşkilü i'râbi'l-Ḳur'ân*. nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: y.y., 1407/1987), 2/58.
[91] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 33.
[92] Pâluvî, *Zubdetü'l-irfân*, 209.
[93] Meryem 19/70.
[94] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 34.

okuduğu ancak Âsım, Hamza ve Kisâî'nin dışındakilerin *sâd* (ص) harfini damme ile kıraat ettiği de zikredilmiştir.[95] Bahsedilen kelimelerdeki müşedded *yâ*ların (يّ) kıraat imamlarının uygulamasında da aynı olduğu ancak kelimenin ilk harfinin damme ve kesra ile okunması hususunda ihtilaf bulunduğu görülmektedir.[96] Bu anlamda müellifin ilgili kelime hakkındaki verdiği bilgiyle imamların usûlünün örtüştüğü anlaşılmaktadır.

Müellif, bu bâbda "فَعُوْل" veznine de yer vermiştir. Kur'an'da bu vezne göre "أُمُّكِ بَغِيًّا"[97] âyetindeki "بَغِيًّا" kelimesinin geldiği görülmektedir. Müellife göre köken olarak "بغي-يبغي"'den türeyen ve lâmü'l-fiili *yâ* (ي) olan bu kelimenin "فعيلًا" vezninden kabul edilmesi doğru değildir. Çünkü "فعيلًا" vezninden geldiğinde "امرأة صبور شكور" ibaresindeki gibi fâilin dişi olduğu ve bundan dolayı da *hâ* (ه) harfiyle gelmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak "بَغِيًّا" kelimesinin iki yerde *hâ* (ه) harfi olmadan geldiği ve bu anlamda da "فَعُوْل" vezninden bir fâil olduğu kabul edilmektedir. Zira kelime "فعيلًا" vezninden gelmiş olsaydı müenneslik eki olan *hâ* (ه) harfinin de eklenmesi gerekirdi.[98] İlgili kelime ile alakalı olarak kıraat imamlarından muhtelif bir okuyuş aktarılmamıştır.[99]

Müellif bu kısımda "مَفْعُول" veznine de değinmiştir. Kur'an'da lâmü'l-fiili *yâ* (ي) harfi olan kelimelere "مَقْضِيًّا",[100] "مَنْسِيًّا"[101] ve "مَأْتِيًّا"[102] örnek gösterilebilir. Asılları " قضي-يقضي، نسي-ينسي، أتى-يأتي" şeklinde olan kelimelerin hepsinin "مَفْعُول" veznine göre "مَقْضُوي، مَنْسُوي، مَأْتُوي" olarak çekimlendiği anlaşılmaktadır. Bu kelimelerin hepsinde lâmü'l-fiil *yâ* (ي) harfi olup öncesindeki zâid sâkin *vâv* (وْ) harfi, *yâ* (ي) harfine inkilâb etmiştir. Devamındaki *yâ* (ي) harfine idgam edilmiş ve mudğâm olan sâkin *yâ* (ي) harfini tashih edebilmek adına kesra hareke de getirilmiştir. Bu anlamda hepsi müşedded *yâ* (يّ) olup öncesi meksur kılınmıştır. Bu duruma "مَفْعُولَة-مَفْعُولَات" vezinleriyle gelen "مَطْوِيَّةٌ-مَطْوِيَّاتٌ"[103] kelimesi de örnek gösterilebilir.[104] Ukberî kelime ile ilgili olarak hâl üzere "مَطْوياتٍ" şeklinde kesra ile okunduğundan söz etmekle iktifa

[95] Pâluvî, *Zubdetü'l-irfân*, 210.
[96] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 407.
[97] Meryem 19/28.
[98] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 35.
[99] Pâluvî, *Zubdetü'l-irfân*, 208.
[100] Meryem 19/21.
[101] Meryem 19/23.
[102] Meryem 19/61.
[103] ez-Zümer 39/67.
[104] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 36.

etmiştir.[105] Bu kelimelerdeki müşedded *yâ* (يّ) harflerinin okunuşuyla ilgili olarak da kıraat imamlarından farklı bir usûl aktarılmamıştır.

Müellif bu bâbda son olarak "فَعْل" veznine de yer vermiştir. Kur'an'da 'aynü'l-fiili *vâv* (و), lâmü'l-fiili *yâ* (ي) olan ve "فَعْل" vezninde gelmiş kelimeye "كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ"[106] âyetini örnek göstermiştir. Âyetteki "كَطَيِّ" kelimesinin aslının "كَطَوْيِ" şeklinde olduğunu zikretmiştir. Çünkü kökeni "طَوَى" şeklinde olan kelimedeki *vâv* (و) harfi, *yâ* (ي) harfine dönüşerek sonrasındaki *yâ* (ي) harfine idgam edilmiştir. Aynı duruma "لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ"[107] âyetindeki "لَيًّا" kelimesi de örnek gösterilebilir ki kelimenin aslının "لَوَى-يَلْوِي" şeklinde olduğu ve *vâv* (و) harfinin, *yâ* (ي) harfine dönüştüğü anlaşılmaktadır.[108] Ukberî, "لَيًّا" kelimesinin hâl mevkiinde bir masdar olduğunu ve aslının "لَيّ-لَوْى" şeklinde gelerek *vâv* (و) harfinin *yâ* (ي) harfine dönüşüp idğam edildiğini ifade etmiştir.[109] Yine kıraat imamlarının bu kelimelerdeki müşedded *yâ* (يّ) harfleriyle ilgili olarak okuyuş usûllerinde de bir farklılık görülmemiştir.[110]

Müellifin zikrettikleri neticesinde bir kısım kelimelerdeki müşedded *yâ* (يّ) harflerinin *yâ* (ي) formunda geldiği düşünülse de köken ve vezin itibariyle tahlil edildiğinde aslının sâkin *vâv* (وْ) harfi olduğu ve sonrasında gelen *yâ* (يّ) harfine ibdâl edilerek idgam kılındığı anlaşılmaktadır. Bu bâb altında verilen kelimelerle ilgili bilgilerin kıraat imamlarının okuyuş usûlleriyle de örtüştüğü görülmüştür.

2.2.4. Sonrasında Vâv (و) Bulunan ve Aslı Yâ (ي) Olan Müşedded Yâ (يّ) Harfi

Bu bâb altında müellif, aslı *yâ* (ي) olan ve sonrasında *vâv* (و) harfi bulunan müşedded *yâ* (يّ) harflerine yer vermiştir. Müellif, bu tür örneklerde lehçe farklılıklarına da işaret etmiştir. Bu şekildeki müşedded *yâ* (ي) harflerinin Kur'an'da çeşitli vezinlerle geldiğini ve bunlardan ilkinin "فعيل" vezni olduğunu ifade etmiştir. Buna göre "تَحْتَكِ سَرِيًّا"[111] âyetinde geçen "سَرِيًّا" kelimesinin "فعيل" vezninde gelerek aslının "سَرِيْوٌ" şeklinde olduğu gösterilmiştir. Zira "سَرُوَ" kelimesinin Arap dilindeki "الرَّجُلُ فَهُوَ سَرِيٌّ" şeklindeki kullanımı da dikkate alındığında ilgili âyet kelimesindeki lâmü'l-fiilin *vâv* (و) harfi olduğu ancak daha sonra *yâ* (ي) harfine dönüştürülerek

[105] Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Ḳur'ân*, 1114.
[106] el-Enbiyâ 21/104.
[107] en-Nisâ 4/46.
[108] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 37-38.
[109] Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Ḳur'ân*, 363.
[110] Pâluvî, *Zubdetü'l-irfân*, 88.
[111] Meryem 19/24.

mâ ba'dinde bulunan zâid *yâ* (ي) harfine idgam edildiği ve böylece müşedded *yâ* (يّ) harfinin oluştuğu görülmektedir. Benzer bir durum Kur'an'da geçen "هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ"[112], "بُكْرَةً وَعَشِيًّا"[113] ve "جَبَّارًا شَقِيًّا"[114] âyetlerinde de bulunmaktadır. Nitekim "الْقَوِيُّ" kelimesinin aslının "قوي" şeklinde, "وَعَشِيًّا" kelimesinin kökeninin "عَشِيْوْ" halinde ve "شَقِيًّا" kelimesinin ise asıl halinin "شَقِوْيْ" şeklinde olduğu ve bu kelimelerdeki lâmü'l-fiil *vâv*larının (و) *yâ* (ي) harfine dönüştürülerek idgam edildiği anlaşılmaktadır.[115] Zikredilen kelimelerle ilgili olarak kıraat ilmi kaynakları incelendiğinde ise farklı bir usûle rastlanılmamıştır.[116]

Müellif, bu bâbla ilgili olarak "فَعِيْل" veznine de yer vermiş ve bunun örneğinin Kur'an'da "وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا"[117] âyetindeki "مَلِيًّا" kelimesinde geçtiğine işarette bulunmuştur. "مَلِيًّا" kelimesinin aslının "مَلِيْو" şeklinde olduğu "فَعِيْل" vezninde geldiğinde lâmü'l-fiilinin *vâv* (و) olduğu görülmektedir. Ukberî, "مَلِيًّا" kelimesinin "uzun bir zaman" manasına gelen bir zarf olduğundan bahsetmiştir.[118] Benzer bir örnek "مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا"[119] âyetindeki "سَمِيًّا" kelimesinde de geçmektedir. "سَمِيًّا" kelimesinin çekimlendiğinde "سما–يَسْمُو" formuna girdiği ve bu anlamda aslının "سَمِيْو" şeklinde geldiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda müellife göre kelimelerde yer alan *vâv* (و) harflerinin aslının *yâ* (ي) olduğu teyit edilmektedir.[120] Ukberî ise "سَمِيًّا" kelimesinin "فعيل" vezninden "مُسَاميا" manasında geldiğini ve lâmü'l-fiilinin "سَمَا–يَسْمُو" halinde de görüldüğü gibi *vâv* (و) olduğunu belirtmiştir.[121] Bu kelimedeki müşedded *yâ* (يّ) harfiyle ilgili olarak da kıraat imamlarında farklı bir usûl nakledilmemiştir.[122]

Eserde bu kısımla ilgili olarak "مُتَفَيْعِلْ" veznine de yer verilmiştir. Kur'an'da "مُتَفَيْعِلْ" veznine göre "لِقِتَالٍ اَوْ مُتَحَيِّزًا"[123] âyetindeki "مُتَحَيِّزًا" kelimesinin geçtiği tespit edilmiştir. İbn Cinnî'ye göre kelimenin aslı "تَحَيْوَزْتُ–تَحَيَّزْتُ" şeklinde olup öncesindeki sâkin *yâ* (ي) harfinden dolayı *vâv* (و), *yâ* (ي) harfine dönmüştür. Şayet "تَفَعَّلَ" vezninde gelmiş olsaydı "وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ"[124]

---

[112] Hûd 11/66.
[113] Meryem 19/11.
[114] Meryem 19/32.
[115] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 39-40.
[116] Pâluvî, *Zubdetü'l-irfân*, 207.
[117] Meryem 19/46.
[118] Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Ḳur'ân*, 876.
[119] Meryem 19/7.
[120] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 41.
[121] Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Ḳur'ân*, 867.
[122] Pâluvî, *Zubdetü'l-irfân*, 207.
[123] el-Enfâl 8/16.
[124] el-Hâkka 69/44.

ayetinde de görüldüğü üzere kelimenin "تَحَوَّز" şeklinde gelmesi gerekirdi. Buna göre "التَّحَيُّز" kelimesinin *vâv* (و) harfine dönüşmesi "التَّحَيْوُز" şeklinde gerçekleşmektedir.[125]

Müellife göre ise kelimenin aslının "مُتَحَيْوِز" şeklinde geldiği ve 'aynü'l-fiilinin öncesinde zâid *yâ* (ي) bulunan *vâv* (و) harfi olduğu anlaşılmaktadır. "حاز-يحوز" formundan gelen kelimedeki *vâv* (و) harfinin öncesindeki zâid *yâ* (ي) harfine ibdâl edildiği ve devamında idgamın gerçekleşerek müşedded *yâ* (يّ) harflerini oluşturduğu görülmektedir. Bu noktada ilgili kelimenin "مُتَفَعِّلًا" vezninden gelmiş olabilme ihtimaline de yer veren müellif, bunun doğru olamayacağını belirtmiştir. Zira "مُتَفَعِّلًا" vezninde *vâv* (و) harfinin şedde ile bulunması gerektiğinden, kelimenin aslının "مُتَحَوِّزًا" şekline bürüneceği ve bunun da ilgili kelimenin kökeni açısından sorun teşkil edeceği ifade edilmiştir. Ayrıca müşedded *yâ* (يّ) harfinin kelimenin "مُتَفَيْعِلْ" vezninden geldiğine en büyük delil olduğuna da işaret etmiştir.[126] Yine ilgili kelimedeki müşedded *yâ* (يّ) harfiyle ilgili olarak da kıraat imamlarından farklı bir usûl nakledilmemiştir.[127]

Aslı *yâ* (ي) olan ve sonrasında *vâv* (و) harfi bulunan müşedded *yâ* (يّ) harfinin oluştuğu "فَيْعُول" veznine de yer verilmiştir. Kur'an'da bu vezne göre gelen kelimeye "اَلْحَيُّ الْقَيُّومُ"[128] âyetindeki "الْقَيُّومُ" örnek gösterilebilir. Ukberî'ye göre "الْقَيُّومُ" kelimesi "فَيْعُولْ" vezninden "قَام-يَقُومُ" şeklinde gelmiş ve *vâv* (و) ile *yâ* (ي) birbirlerine idgam edilmiştir. Bu anlamda ilgili kelimenin "فعولا" vezninden geldiğini iddia etmek Ukberî'ye göre kelimeyi "قُوُومًا" şekline dönüştüreceğinden doğru olmayacaktır.[129] Müellife göre ise kelimedeki 'aynü'l-fiilin Arap kelâmında istimal olunan "قام بالأمر يقوم به" şeklindeki ifadesine göre *vâv* (و) harfi olduğu anlaşılmaktadır. Böylece madmum *vâv* (و) harfi madmum *yâ* (ي) harfine dönüştürülerek öncesindeki *yâ* (ي) harfine idgam edilmiştir. Bu anlamda "القَيَّام" formu da "فَيْعَال" veznine göre okunmuş ve "قيوام" şeklindeki aslına uygun olarak yine *vâv* (و) harfi *yâ* (ي) harfine dönüştürülerek idgam edilmiştir.[130]

Zikredilen meselenin "فَيْعِل" vezninde de oluştuğu görülmektedir. Kur'an'da " وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا"[131] âyetindeki "قَيِّمًا" kelimesinin "فَيْعِل" veznine göre geldiği tespit edilmiştir. Kelimenin

[125] İbn Cinnî, *el-Münsıf*, 2/22.
[126] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 42-43.
[127] Pâluvî, *Zubdetü'l-irfân*, 136.
[128] el-Bakara 2/255.
[129] Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Ḳur'ân*, 203.
[130] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 44.
[131] el-Kehf 18/1-2.

aslının "القوام" şeklinde olduğu ve ilgili vezne göre "قَيْوِم" formuna geldiği ve bu anlamda da 'aynü'l-fiilinin *vâv* (و) harfi olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce de bahsedildiği üzere yine ibdâl ve idgam ile müşedded *yâ* (ي) harfi oluşmuştur.[132] Ukberî ise ilgili kelimenin ayet içerisinde hâl olarak iki vechinin olduğundan bahsetmekle iktifa etmiştir.[133] İlgili veznin "فَيْعِلَة" ve "فَيْعِلَات" şeklindeki müennes formunda da âyetlerde birtakım kelimelerin geldiği görülmektedir. Bunlara Kur'an'da geçen "سَيِّئَةً"[134], "سَيِّئَاتُ"[135] kelimeleri örnek verilebilir. Kökeni "يسوء" şeklinde olan kelimelerin belirtilen vezinlere göre "سَيْوِئَة" ve "سَيْوِئَات" formuna girdiği ve bu anlamda lâmü'l-fiillerinin de *vâv* (و) harfi olduğu tespit edilmiştir. Devamında da yine harfler arası ibdâlin ve idgamın oluştuğu görülmüştür.[136] İlgili âyetteki müşedded *yâ* (يّ) harfiyle ilgili olarak kıraat imamlarından yine farklı bir usûle rastlanılmamıştır.[137]

Müellifin zikrettiği hususlar neticesinde Kur'an'da yer alan birtakım müşedded *yâ* (يّ) harflerinin bazı vezinlerdeki halleri *vâv* (و) harfi gibi müşahede edilse de kökeni itibariyle asıllarının *yâ* (ي) harfi olduğu ve bunun da ibdâl ve idgam ile gerçekleştiği anlaşılmıştır. Ayrıca müellifin bu hususta vermiş olduğu bilgilerin kıraat imamlarının okuyuş usûlleriyle de uyuştuğu ve bu anlamda da bir farklılığa rastlanılmadığı görülmüştür.

2.2.5. Asıl Halinde İki Vâv (و) Bulunup İdğâm ile Müşedded Vâv (وّ) Harfine Dönüşen Müşedded Yâ (يّ) Harfi

Bu bâbda aslı iki *vâv* (و) harfinden oluşmuş ancak biri diğerine idgam edilerek müşedded *vâv* (وّ) harfine sonrasında da müşedded *yâ* (يّ) harfine dönüşen durumdan bahsedilecektir. Buna göre müşedded haldeki *vâv* (وّ) harfleri ibdâl edilerek *yâ* (يّ) harfine dönüşmüş ve *yâ* (يّ) harfini tashih etmek adına öncesi de kesralanmıştır. Müellif bu durumun gerçekleştiği vezinlere âyetlerden örnek getirerek yer vermiştir. Bu anlamda ilk olarak "مفعول" vezninden bahsedilecektir. Kur'an'da "وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا"[138] âyetindeki "مَرْضِيًّا" kelimesinin durumu ilgili vezne göre gelmiştir. Zira aslı "رضوان" formunda olan kelimenin ilgili vezne göre durumu "مرضوو" şeklinde gerçekleşmekte ve buna göre öncesindeki zâid *vâv*ı ile birlikte lâmü'l-fiili *vâv* (و) olmaktadır. Devamında birinci *vâv* (و), ikincisine idgam edilerek "مرضو" haline gelmektedir.

[132] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 45.
[133] Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Ḳur'ân*, 837.
[134] el-Bakara 2/81.
[135] en-Nahl 16/34.
[136] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 46.
[137] Pâluvî, *Zubdetü'l-irfân*, 198.
[138] Meryem 19/55.

Madmum ve müşedded haldeki iki *vâv* (و) harfinin telaffuzunun ağırlığından dolayı da *yâ* (ي) harfine ibdâl edilerek müşedded *yâ* (يّ) harfi oluşmaktadır. Ancak müellif, bazı Arapların ilgili kelimeyi aslına uygun şekilde müşedded *vâv* (وّ) ile istimal ettiğinden de söz etmiştir. Kur'an'ın dili de bu hususu onaylamaktadır ki bu kullanım fasîh olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda "مفعولة" vezninden gelen "مرضية" kelimesinin "مرضي" olarak kullanılması da zikredilen durumu teyit etmektedir.[139] Bu kelime kıraat kaynaklarından da incelenmiş ve kelimeyle ilgili kıraat imamlarından gelen herhangi farklı bir usûle rastlanılmamıştır.[140]

Müellifin yer verdiği vezinlerden bir diğeri de "فُعُولْ" veznidir. Kur'an'da müşedded *yâ*ların (يّ) "فُعُولْ" veznine göre oluştuğu âyetlere "جِثِيًّا"[141] ve "عِتِيًّا"[142] kelimeleri örnek verilebilir. Vezne göre asıl hallerinin "جُثُوْ" ve "عُتُوْ" şeklinde olduğu kelimelerin cemi hallerinin "جاث" ve "عات", masdar formunun ise "جثا" ve "عتا" olarak geldiği düşünülmektedir. Müellife göre bu kelimelerin cemi hallerinin "جاث" ve "عات" şeklinde olduğunu düşünmek daha uygundur. Şâyet masdar olarak kabul edilirlerse *vâv* (و) harfinin korunması gerekecektir. Bu duruma "وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا"[143] âyeti örnek verilebilir ki kelimede *vâv* (و) harfinin geldiği görülmektedir. Buradan hareketle "جثا-يجثو" ve "عتا-يعتو" şeklindeki kelimelerin lâmü'l-fiili *vâv* (و) olup biri diğerine idgam edilip müşedded hale getirilmiştir. Sonrasında dammeli müşedded *vâv* (وّ) dile ağır geleceğinden ikinci *vâv* (و) harfindeki damme hareke, kesraya dönüştürülmüş ve devamında ibdâl ile müşedded *yâ* (يّ) harfi oluşmuştur. Ukberî de "جِثِيًّا" kelimesinin aslının "جثو" şeklinde geldiğinden söz etmiştir.[144] Ayrıca müellif, ilk *vâv* (و) harfinin dammesini kesraya dönüştüren bazı Araplara göre devamında da kesra harekeye ittiba edilmesi gerektiğinden söz etmiştir. Bundan dolayı kıraat imamlarından Âsım, Hamza ve Kisâî "صِلِيًّا، جِثِيًّا، عِتِيًّا" şeklinde kıraatte bulunmuştur. Geri kalan kurrânın tamamı ise "عِصِيِّهِمْ"[145] kelimesini birinci *vâv*ın (و) kesrasına ittiba ederek okumuştur.[146] Zira "عِصِيِّهِمْ" kelimesinin kökü "عصا-عصوان" şeklinde gelmektedir. Benzer bir durum "لَفِي عِلِّيِّينَ وَمَا اَدْرٰيكَ مَا عِلِّيُّونَ"[147] âyetindeki "عِلِّيُّونَ" kelimesinde de geçmektedir. Kelimedeki müşedded *yâ* (يّ) harfinin aslı müşedded *vâv* (وّ) harfidir. Çünkü aslı "العلو" olan

[139] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 48.
[140] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 410; Pâluvî, *Zubdetü'l-irfân*, 209.
[141] Meryem 19/68.
[142] Meryem 19/8, 69.
[143] Furkân 25/21.
[144] Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Ḳur'ân*, 878.
[145] Tâhâ 20/66.
[146] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 407; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfü fuzalâ'i'l-beşer fi (bi)'l-kırâ'âti'l-erba'ate 'aşer*, nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil (Beyrut: Âleme'l-Kutub, 1987), 234.
[147] Mutaffifîn 83/18-19.

kelime "علا-يعلو" şeklinde geldiğinde "علو فوق علو" ibaresindeki durumu teyit etmekte ve mübalağa anlamı katmaktadır. Buna göre kökeni "عِلُوْ" olan kelimede öncesinin kesra kılınması için müşedded *vâv* (وّ) harfi *yâ* (يّ) harfine ibdâl edilmiş ve damme hareke kesraya dönüştürülmüştür.[148] Ukberî ise "عِلِّيُّونَ" kelimesinin müfred halinin "عِلِيّ" şeklinde geldiğini ve "عشرين" kelimesinde olduğu gibi ayette cemî sîgasında bulunduğunu ifade etmiştir.[149]

Müellifin aktardığı bilgiler doğrultusunda Kur'an'da geçen bir kısım kelimelerin asılları itibariyle müşedded *yâ* (يّ) harfi olduğu düşünülse de ilgili vezinlerdeki halleri incelendiğinde kökenlerinin müşedded *vâv* (وّ) olduğu ve telaffuzun ağırlığının giderilmesi adına kesra ile harekelenerek devamında ibdâl ile müşedded *yâ* (يّ) harfine dönüştüğü anlaşılmaktadır. Müellifin bu hususta verdiği bilgilerin kıraat imamlarının okuyuş usûlleri doğrultusunda olduğu görülmüştür.

2.2.6. Asıl Hali Yâ Üzere Hemze (ئ) Olan Müşedded Yâ (يّ) Harfi

Bu başlık altında müellifin, aslı *yâ* üzere hemze (ئ) olan müşedded *yâ* (يّ) harflerine değindiği görülmektedir. Bu duruma Kur'an'dan "لَنَبِيٍّ"[150] ve "الْبَرِيَّةِ"[151] kelimeleri örnek gösterilebilir. Zira kelimenin aslının "أَنْبَأَ" şeklinde olup "فَعِيْل" vezninde "مُفْعِلْ" konumunda geldiği ve buna göre kelimenin "sanki Allah'ın, onun risâleti hakkında haber vermesi" manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kelimedeki lâmü'l-fiil hemze olmakla birlikte tahfîf üzere *yâ* (ي) harfine tebdil edildiği ve öncesindeki zâid *yâ* (ي) harfine idgam kılındığı görülmektedir.[152]

Kur'an'dan bir diğer misâl ise "الْبَرِيَّةِ"[153] kelimesidir. Kelimenin aslının "برأ الله الخلق" ibaresinde görüldüğü üzere "خلقهم/*onları yarattı*" manasındaki "برأ" kelimesinden geldiği görülmektedir. Kelimenin köken itibariyle "فَعِيْلَة" vezninden türediği ve âyetteki anlamı itibariyle "مَفْعُولَة" veznine "مبرءة" kelimesi olarak tebdîl edildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda mana "مخلوقة" şekline bürünmektedir. Buna göre *yâ* (ي) harfi hemzeden ibdâl ile öncesindeki zâid *yâ* (ي) harfine idgam edilmiştir.[154] Ukberî de "الْبَرِيَّةِ" kelimesinin aslında "برأ الله الخلق" şeklindeki

[148] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 49-51.
[149] Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Ḳur'ân*,1277.
[150] el-Bakara 2/246.
[151] el-Beyyine 98/6-7.
[152] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*,53.
[153] el-Beyyine 98/6-7.
[154] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 53.

gibi hemze bulunduğunu ifade etmiştir.[155] Kıraat imamlarının okuyuş usûllerine göre "لَنَبِيٍّ"[156] kelimesinde herhangi bir farklılık bulunmazken "الْبَرِيَّةِ"[157] kelimesindeki müşedded *yâ* (يّ) harfini Nâfî ve İbn Âmir "الْبَرِيئَةِ" şeklinde hemze ile okumuştur. Geri kalan kurrâ ise bu kelimeleri müşedded *yâ* (يّ) harfi ile kıraatte bulunmuştur.[158]

Müellif, bu hususla ilgili "فُعُّوْلَة" veznine de yer vermiş ve Kur'an'da bu vezin üzere gelmiş "ذُرِّيَّةً"[159] kelimesini örnek göstermiştir. Köken itibariyle "ذُرُوْءَة" şeklinde olan kelimenin mana itibariyle "مَفْعُوْلَة" veznine göre geldiği anlaşılmaktadır. Bu haliyle de "ذرأ الله الخلق" ibaresine göre "خلقهم" manasını ifade etmektedir. Devamında *vâv* (و) harfi hemzeden ibdâl edilmiş ve öncesindeki *vâv* (و) harfine idgam kılınarak "ذُرُّوَّه" haline dönüşmüştür. Bu haliyle dile ağır geleceğinden *râ* (ر) harfinin dammesi, kesraya tebdil edilerek müşedded *vâv*lar (وّ) müşedded *yâ* (يّ) harfine dönüştürülmüştür. Sadece *zâl* (ذ) harfi aslı üzere damme ile kalmıştır.[160] İlgili kelime ile alakalı olarak kıraat imamlarından farklı bir uygulama nakledilmemiştir.[161]

Zikredilenler doğrultusunda Kur'an'daki bazı kelimelerin aslının hemze olmasına rağmen istimal olundukları vezinlerinden dolayı *yâ* (ي) veya *vâv* (و) harfinden ibdâl edilerek müşedded *yâ* (يّ) harfine dönüştürüldükleri tespit edilmiştir. Ayrıca bu bâbda kıraat imamlarının okuyuş usûllerinin "الْبَرِيَّةِ"[162] kelimesindeki ihtilaf dışında müelliften aktarılan bilgilerle de uyuştuğu görülmüştür.

2.2.7. İlim Ehlince Vezninde ve Kökeninde İhtilaf Bulunan Müşedded Yâ (يّ) Harfleri

Bu başlık altında daha önceki kısımlarda yer verilen müşedded *yâ* (يّ) harflerinin asıl hali ve gelmiş oldukları vezinler gibi meselelerin muhteviyatına yönelik bazı âlimlerin ihtilaf ettikleri hususlardan bahsedilecektir. Burada şeddeli *yâ*ların (يّ) kökeni konusunda dil ve kıraat âlimleri arasındaki görüş ayrılıklarına da yer verilmiştir. Müellif, farklı görüşleri aktardıktan sonra çoğu zaman tercih edilen görüşü delilleriyle birlikte sunmuştur. Buna göre ilk olarak aslı *yâ* (ي) ve *vâv* (و) olan "شَقِيًّا، سَرِيًّا، عَشِيًّا" kelimelerindeki müşedded *yâ* (يّ) harflerinin

[155] Ukberî, *et-Tibyân fî iʿrâbi'l-Ḳurʾân*, 1298.
[156] el-Bakara 2/246.
[157] el-Beyyine 98/6-7.
[158] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-sebʿa*, 693.
[159] Âl-i İmrân 3/38.
[160] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 54.
[161] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-sebʿa*, 204.
[162] el-Beyyine 98/6-7.

durumuyla ilgili ihtilafın yaşandığı ifade edilmelidir. Zira bu tür kelimelerin "فَعِيْل" vezninden geldiği söylenmiş ancak bir kısım âlimler bu görüşe ihtilaf ederek bu kelimelerin tamamını asl itibariyle "فَعُوْل" vezninden kabul etmiştir. Çünkü onlara göre bu kelimelerdeki müşedded *yâ* (يّ) harflerinin aslı birbirine idgam edilmiş iki *vâv* (و) harfidir. Devamında bu iki *vâv* (و) harfi müşedded hale gelerek öncesi meksûr kılınmıştır. Bu haldeki telaffuz dile ağır geleceğinden "مَرْضِيًّا" kelimesindeki gibi müşedded *vâv* (وّ) harfi müşedded *yâ* (يّ) harfine ibdâl edilmiştir. Çünkü "فَعِيْلًا" ve "فَعُوْلًا" vezinleri mübalağa için kullanılan isim vezinleri olarak kabul edilmiştir.[163] Benzer bir durum "وَمَيِّتًا، وَ سَيِّدًا، وَهَيِّنًا، وَصَيِّبًا" kelimeleri için de zikredilmiştir. Arap dili âlimi Kemâliddîn el-Enbârî (öl. 577/1181) Kûfe Ehli'ne göre bu kelimelerin aslının "فعيل" veznine göre "مَوِيْت، هَوِيْن، سَوِيْد، صَوِيْب" şeklinde olduğunu ve meksûr *vâv* (و) harflerinin meksûr *yâ* (ي) harfine ibdâl edilerek idğâm ile okunduğunu dile getirmiştir.[164]

Müellif, âlimlerin bu konudaki görüşünün doğru olmadığını ve bu tür kelimelerin "فَعِيْل" vezninden gelmesinin daha uygun olacağını dile getirmiştir. Çünkü müellife göre bu açık bir lafızdır ve açık lafızlarda önemli bir illet bulunmadıkça intikal gerçekleştirilmemektedir ki bu kelimelerde de herhangi bir illet bulunmamaktadır. Müellif, bu durumun "فَعِيْلًا" vezni için de geçerli olduğunu belirtmiştir.[165]

Âlimlerin ihtilafa düştüğü bir diğer husus ise müellifin daha önce zikredilmiş olan aslı hemze olan müşedded *yâ* (يّ) harfleri görüşüdür. Âlimler bu tür kelimelerdeki *yâ* (ي) harfinin aslının, hemzeden değil de zâid *yâ* (ي) harfinden geldiğini savunmaktadır. Onlara göre *yâ* (ي) harfi *yâ*'dan bedel olup lâmü'l-fiil olarak görev icra etmektedir. Ayrıca bu tür kelimelerin "فُعَيِّلَة" vezninden geldiğine de dikkat çekilmiştir. Bu kelimelerin asl itibariyle "الذر" kelimesinden "ذُرَيِّرَة" haline dönüştüğü ve kelime sonundaki *râ* (ر) harfinden *yâ* (ي) harfinin ibdâl edilmek suretiyle öncesine idgam kılındığı anlaşılmaktadır.[166]

İhtilaf edilen meselelerden birisi de "وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا"[167] kelimesindeki gibi munfasıl iki *yâ* (ي) harfinden oluşan müşedded *yâ* (يّ) harfidir. Buna göre ilk *yâ* (ي) harfi zâid olup ikincisi ise lâmü'l-fiilden sayılmaktadır. Atıf *yâ*'sı (ي) olabilmesi için de "أفاعيل" vezninden gelmesi gerekmektedir. Kelimenin cemi hali "إنسي" şeklinde olup "الإنس" kelimesine nispet

[163] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 57.
[164] Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbârî, *el-İnṣâf fî mesâ'ili'l-ḫilâf*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: y.y., 1380/1961), 2/796.
[165] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 57-58.
[166] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât*, 60.
[167] Furkân 25/49.

edilmektedir. Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâ gibi dil âlimlerine göre ise aslı "أناس-إنسان" şeklinde olan kelimedeki ikinci *yâ* (ي) harfinin aslı *nûn* (ن) harfinden bedeldir. Buna göre zâid *yâ* (ي) harfine idgam kılınarak müşedded *yâ* (يّ) harfi oluşmuştur. Müellif ilk kısım âlimlerin görüşlerinin daha uygun olduğunu dile getirmiştir.[168]

Zikredilen kısımda yer verilen ihtilaflardan birisi de "اِلَّا اَمَانِيَّ"[169] ve "فِي اُمْنِيَّتِهِ"[170] kelimeleri olmuştur. Âlimlere göre bu kelimelerdeki müşedded *yâ* (يّ) harflerinin aslı öncesi *vâv* (و) olan *yâ* (ي) harfidir. "أُمْنِيَّة" olan kelimenin vezni "أُفْعُولة" şeklinde gelmektedir. Ancak kelimenin aslının ise "أُمْنُوْيَة" formunda olduğu ve kelimedeki *vâv* (و) harfinin *yâ* (ي) harfine ibdâl edildiği görülmektedir. Devamında gelen *yâ* (ي) harfine idgam edilerek *nûn* (ن) harfinin meksûr kılındığı savunulmuştur. Müellif bu görüşü reddederek cemi hali "أُمْنِيَّة" olan kelimesinin aslının "اَمَانِي" olduğu ve "أفاعيل" veznine göre geldiğini ifade etmiştir. Bu kelimenin cemi halinde iki *yâ* (ي) harfinin bulunduğunu ve bunlarının ilkinin "أفاعيل" veznindeki zâid *yâ* (ي), diğerinin ise lâmü'l-fiil olan *yâ* (ي) olduğunu dile getirmiştir. Zira müellife göre aslı *vâv* (و) olan zâid *yâ* (ي) harfi "أُفْعُوْلة" şeklinde tek bir yerde geçmektedir.[171] Kıraat imamlarından "اَمَانِيَّ"[172] ve "اُمْنِيَّتِهِ"[173] kelimelerindeki müşedded *yâ* (يّ) harfini sadece Ebû Ca'fer'in[174] (öl. 130/747-48) tahfîf ile okuduğu, bakûnun ise teşdîd ile kıraatte bulunduğu nakledilmiştir.[175]

Bu kısma kadar yer verilen müşedded *yâ* (يّ) harflerinin durumu, makale hacmini aşmayacak şekilde birkaç vezinden örnekle sınırlı tutulmuştur. Meselenin etraflıca görülebilmesi için müellifin her bir bâbta zikretmiş olduğu vezinler aşağıdaki tabloda toplanmıştır.

Tablo 1: Müşedded *Yâ* (يّ) Harflerinin Gelmiş Olduğu Vezinler

İlgili Bâb	İlgili Vezin

[168] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâʾâtü'l-müşeddedât*, 62; Mekkî b. Ebî Tâlib, *Müşkilü iʿrâbi'l-Ḳurʾân*, 2/134.
[169] el-Bakara 2/78.
[170] el-Hac 22/52.
[171] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Yâʾâtü'l-müşeddedât*, 63.
[172] el-Bakara 2/78.
[173] el-Hac 22/52.
[174] "Asıl ismi Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'kā' el-Mahzûmî el-Medenî olup on kıraat imamının Medine temsilcilerindendir." bk. Muhammed b. Sa'd, *Ṭabaḳātü'l-kübrâ: el-Ḳısmü'l-mütemmim, nşr. Ziyâd M. Mansûr* (Medine: y.y., 1403/1983), 151-152; Tayyar Altıkulaç, "Ebû Ca'fer el-Kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/116.
[175] Pâluvî, *Zubdetü'l-irfân*, 38, 229.

Aslı Tek Harf Olup İki Harf Olmayan Müşedded *Yâ* (يّ) Harfi	فعّل–يفعلّ–يفعّل–فعَّلْنا–فيْعَلْ–فُعِّلْتُمْ–مُفَعِّلة–مُفَعَّلة
Aslı İki Harften Oluşan Müşedded *Yâ* (يّ) Harfi	فعيل–فعلى–فعْل–فعيلة–تفعلة–فَيْعِل–فَيْعِلة
Aslı Sâkin *Vâv* (وْ) Olan Müşedded *Yâ* (يّ) Harfi	فعول–فُعُوْل–مَفْعُول–مَفْعُولة–فعْل
Sonrasında *Vâv* (و) Bulunan ve Aslı *Yâ* (ي) Olan Müşedded *Yâ* (يّ) Harfi	فعيل–فعِيْلْ–مُتَفَيْعِلْ–مُتَفَعِّلًا–فَيْعُولْ–فَعُّوْل–الفَعَّال–فَيْعِل–فَيْعِلَة–فَيْعِلَات
Asıl Halinde İki *Vâv* (و) Bulunup İdğâm ile Müşedded *Vâv* (وّ) Harfine Dönüşen	مفعول–مفعولة–فُعُول

	Müşedded *Yâ* (يّ) Harfi	
فَعِيْل–مُفْعِلٌ–مَفْعُولَة–مَفْعُوْلَة–فُعَيِّلٌ–فِعِّيْلًا	Asıl Hali *Yâ* Üzere Hemze (ئ) Olan Müşedded *Yâ* (يّ) Harfi	
فَعِيْل–فَعُوْل–فَعُوْلًا–فَيْعِل–مُفْعِل–فُعُّوْلَة–فُعَيِّلَة–فُعُّوْلَة–فُعْلِيّ–أفاعيل–أُفْعُولة–أفاعيل	İlim Ehlince Vezninde ve Kökeninde İhtilaf Bulunan Müşedded Yâ (يّ) Harfleri	

Zikredilenler neticesinde müşedded *yâ* (يّ) harflerinin kıraat ihtilaflarına etkide bulunduğu da görülmüştür. Müellife göre müşedded *yâ* (يّ) harflerinin kökeni doğru anlaşılmadan bu konudaki kıraat ihtilafları da sağlıklı biçimde değerlendirilemez. Zira bazı imamların teşdîdi koruması, bazılarının ise tahfîf yoluna gitmesi doğrudan kelimenin aslî yapısıyla ilişkilidir. Bu durum, kıraat ilminin bazı meselelerde sarf ilminden bağımsız düşünülemeyeceğini açıkça ortaya koyması açısından önemlidir. Ancak genel anlamda değerlendirilecek olunduğunda kıraat imamlarının bir kısım ihtilaflı okuyuşları dışında ilgili kelimelerde müşedded *yâ* (يّ) harfiyle okudukları ve bu anlamda da müellifin zikrettiği bilgilerin teyit edilmiş olduğu ifade edilebilir.

Sonuç

"Sarf ve Kıraat Temelli Bir İnceleme: Mekkî b. Ebî Tâlib'in *el-Yâ'âtü'l-Müşeddedât* İsimli Eseri Bağlamında Kur'an-ı Kerîm'deki Müşedded Yâ (يّ) Harfleri" isimli çalışmamızda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Keşfedileceği ana kadar kayıp zannedilen eserin, muhakkik Ahmed Hasan Ferhat tarafından Tunus Millî Kütüphanesi'ndeki başka bir eserin içinde bulunduğu anlaşılmıştır. Müellifin eserdeki mukaddimesine ve yapılan araştırmalara dayanarak *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât* isimli eserin müşedded *yâ* (يّ) harflerine dair yazılmış ilk müstakil eser olduğu ve günümüzde ilgili eserin neşri dışında bu konuyla ilgili husûsî bir çalışmanın yapılmadığı da tespit edilmiştir.

Müellifin, eserinde ilim talebelerine kolaylık olması açısından özgün bir metodoloji izlediği kanaati hasıl olmuştur. Buna göre aslı tek harf olup iki harf olmayan müşedded *yâ* (يّ) çeşidinin olduğu ve farklı vezinlere uydurulmaya çalışıldığında kökeninin değişebileceği ve dolayısıyla da manasının ifsada uğrayabileceği anlaşılmıştır. Ayrıca farklı vezinlerde gelmesine rağmen birtakım *yâ* (يّ) harflerinin köken itibariyle birbirinden ayrı olduğu ve birinci sâkin *yâ* (يّ) harfinin ikincisine idgam edilmesiyle meydana geldiği görülmüştür. Bazı durumlarda içinde *vâv* (وْ) harfi bulunan kelimelerin aslının zevâtü'l-yâ olduğu da tespit edilmiştir. Yine bazı müşedded *yâ* (يّ) harflerinin aslının sâkin *vâv* (وْ) harfi olduğu ve sonrasında gelen *yâ* (يّ) harfine ibdâl edilerek idgam kılındığı sonucuna da ulaşılmıştır. Binaenaleyh bazı kelimelerin aslının müşedded *vâv* (وّ) olduğu ve telaffuzun ağırlığının giderilmesi için kesra ile harekelenerek devamında ibdâl ile müşedded *yâ* (يّ) harfine dönüştüğü de tespit edilmiştir. İlim ehlince vezninde ve kökeninde ihtilaf bulunan müşedded *yâ* (يّ) harfleriyle ilgili olarak müellifin bu hususları açıklığa kavuşturduğu ve eserde verdiği bilgilerin genel anlamda kıraat imamlarının uygulamalarıyla da örtüştüğü tespit edilmiştir.

İlgili eser ile birlikte Kur'an'daki müşedded *yâ* (يّ) harflerinin kök, dönüşüm ve kıraat tercihleriyle bağlantılı çok katmanlı bir dil olgusu olduğu ortaya çıkmıştır. Müellifin sistematik tasnifi hem sarf ilmi hem de kıraat çalışmaları için vazgeçilmez bir referans niteliğindedir. Bu eser ile birlikte müellifin klasik dil geleneğindeki otoritesinin ve etkisinin önemi bir kere daha gözler önüne serilmiştir. Zira müellifin tıpkı Sîbeveyhi ve Halîl b. Ahmed gibi harflerin mahreç ve sıfatlarını da ihtiva edecek şekilde fonetik temelli bir dil anlayışının olduğu anlaşılmıştır. Nitekim kıraat vecihlerine sadece rivayet olarak değinmekle yetinmemiş aynı zamanda okunuş usûllerinin nedenini dil kurallarıyla açıklamaya çalışmıştır. Bu durum teorik nahiv bilgisini tilavet pratiğine indirgeyerek nahiv>ses>kıraat çizgisi oluşturmuştur. Böylece müellifin eserindeki usûlünün, fonetik ve sistematik ses olgularını teorik dil çerçevesiyle temellendiren Basra Dil Ekolü'nü çağrıştırdığı söylenebilir. Müellifin bu yaklaşımı hem dil hem de kıraat ilmini ihtiva eden cihetiyle Kur'an dilinin iç yapısını anlamada ne derece merkezî bir rol oynadığını ortaya koyması ve müşedded *yâ* (يّ) harflerinin kıraat farklılıklarının arkasındaki dilsel mantığı çözmede anahtar bir unsur olduğunu

göstermesi açısından öne çıkmıştır. Bu anlamda sahasında ilk olma özelliğini haiz mikro-fonetik bir risale olan eserin, Arapça ve kıraat ilmi öğretiminde teorik ve fonetik farkındalık kazandırmak suretiyle kıraat farklılıklarının illetlerini açıklamada ve bunu daha anlaşılır bir düzlemde algılamada kolaylık sağlayacağı düşünülmektedir. Bu tür eserlerin modern dönem Arapça ve kıraat ilimlerinin eğitim ve öğretiminde okutulması gereken temel kaynaklar olarak görülmesine ve benzer türdeki eserlerin keşfedilerek mukayeseli olarak çalışılmasına kapı aralayacağı ümit edilmektedir.

Kaynakça

Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Bekr Şu'be". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 10/109-110. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 10/94-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Ca'fer el-Kârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 10/116. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Altıkulaç, Tayyar. "Hamza b. Habîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 15/511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Altıkulaç, Tayyar. "Hafs b. Süleymân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 15/118-119. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Altıkulaç, Tayyar. "İbn Kesîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 20/131-132. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Altıkulaç, Tayyar. "İbn Âmir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 19/308-310. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Altıkulaç, Tayyar. "Kisâî Ali b. Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 26/60-70. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Altıkulaç, Tayyar. "Nâfi' b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 32/287-289. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd.* Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Kitâbü't-Târîẖi'l-kebîr.* nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî. Haydarâbâd: Dâiretü'l-meârifi'l-Osmâniyye, 1360/1941.

Çelebi, Kâtib. *Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn.* nşr. Kilisli Muallim Rifat–Şerefeddin Yaltkaya. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1360/1941.

Çiftçi, Ali. "Telifat Dönemi Tecvid Âlimlerinden Mekkî b. Ebî Talib ve Abdülvehhab b. Muhammed el-Kurtubî Perspektifinden Teşdîd, Telyin, Tahfîf Terimlerine Bir Bakış". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 195-238.

Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthâfü fuzalâʾi'l-beşer fi (bi)'l-kırâʾâti'l-erbaate aşer.* nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil. Beyrut: Âleme'l-Kütüb, 1987.

Durmuş İsmail. "Yâ Harfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 43/169-170. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Dûserî, İbrâhîm b. Saîd. *Muhtasaru'l-Iibârat li-mu'cemi mustalaẖati'l-kırâaẗ.* Riyad: Dârü'l-Hadâra, 1429/2008.

Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn. *el-İnṣâf fî mesâʾili'l-ẖilâf.* nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: y.y., 1380/1961.

Gürkan, Nejdet. "Arap Dilinde Lâm Edatı ve İşlevleri Adlı Kitap Üzerine Bazı Tenkit ve Değerlendirmeler". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/19 (2007), 174-185.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân. *el-Hurûf*, nşr. Ramazan Abdüttevvâb. Kahire: y.y., 1389/1969.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân. *el-Hurûf ve'l-edevât*, nşr. Hâdî Hasan Hammûdî. Maskat: y.y., 1428/2007.

Hamevî, Yâkût b. Abdillâh. *Muʿcemü'l-üdebâʾ*. nşr. D. S. Margoliouth. London: y.y., 1907-11.

Hamevî, Ahmed b. Ömer. *el-Kavaid ve'l-Iişârat fi usuli'l-kırâât*. thk. Abdülkerim b. Muhammed el-Hasen Bekkar. Ṣam: Dârü'l-Kalem, 1406/1986.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Münṣıf*. nşr. İbrâhîm Mustafa–Abdullah Emîn. Kahire: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, 1373-79/1954-60.i

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2. Basım,1993.

İbn Galbûn, Ebü't-Tayyib. *İhtilâfü'l-kurraî's-seb'a fi'l-bââti ve't-tââti ve's-sââti ve'n-nûnâti ve'l-yâât*. thk. Abdülkerim Mustafa Müdlic. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1438/2017.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi'z-zamân*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Darü's-Sadr, 1398/1978.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Ġarîbü'l-Ḳurʾân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1978.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: y.y., ts.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed. *Kitâbü's-sebʿa*. nşr. Şevkî Dayf. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1972.

İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed. *el-Fihrist fî aḫbâri'l-ʿulemâʾi'l-muṣannifîn mine'l-ḳudemâʾ ve'l-muhdeṯîn ve esmâʾi kütübihim*. nşr. Mustafa eş-Şüveymî. Tunus: y.y., 1405/1985.

İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabaḳātü'l-kübrâ*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1388/1968.

İbn Sa'd, Muhammed. et-*Tabaḳātü'l-kübrâ: el-Kısmü'l-mütemmim. nşr. Ziyâd M. Mansûr.* Medine: y.y., 1403/1983.

İbn Tahhân, Abdülaziz b. Ali b. Muhammed es-Sümâtî. *Mürşidü'l-kârî ila tahkik-i meâlimi'l-mekarî*. thk. Hatim Salih ez-Zamin. Kahire: Mektebetü't-Tâbiîn, 2007.

İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Muhammed. *et-Temhid fi ilmi't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*. thk. M. Seyyid Kilânî. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.

Kılıç, Servet. *Kıraat İlminde Mekkî b. Ebî Tâlib*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2021.

Kurtubî, Abdülvehhâb b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Ensârî. *el-Mûdıh fi't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dârü Ammar, 2. Basım, 1430/2009.

Lugavî, Ebü't-Tayyib. *Kitâbü'l-İbdâl.* nşr. İzzeddin et-Tenûhî. Dımaşk: y.y., 1379/1960.

Mağnîsî, Mahmud. *es-Seyfü'l-meslul fi tashihi'd-dâdi ve'z-zaî ve'r-râ.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Makdisî, Ali b. Muhammed b. Halil İbn Gânim. *Tenbihat ala kitabi bugyeti'l-murtab fi tashihi'd-dâd*. thk. Faraglî Seyyid Arbavî. Kahire: Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, 2009.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Muhammed el-Kaysî. *Kitâbu müşkil-i i'râbi'l-Kur'an*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müesesetü'r-Risale, 1984.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Muhammed el-Kaysî. *el-Yâ'âtü'l-müşeddedât fi'l-Kurân ve kelâmü'l-Ârab.* thk. Ahmed Hasan Ferhat. Şam: el-Hâfikîn Vakfı ve Kütüphanesi Yayınları, 1402/1986.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Muhammed el-Kaysî. *Müşkilü iʿrâbi'l-Ḳurʾân.* nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: y.y., 1407/1987.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf ʿan vücûhi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelihâ ve ḥucecihâ.* nşr. Muhyiddin Ramazan. Beyrut: Müesesetü'r-Risale, 1984.

Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezid. *el-Müktedab*. thk. Abdulhalık el-Udayme. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.

Onat, Naim Hazım. *Arapçanın Türk Diliyle Kuruluşu.* İstanbul: y.y., 1944.

Önder, Mustafa Kemal. "Tecvid Edebiyatında Terkîbî Sıfat Bağlamında Teşdîd ve Idğâm Olgusu". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi 5* (2020) 70-88.

Pâluvî, Hamid b. Abdülfettah. *Zübdetü'l-irfân.* İstanbul: Mizan Yayınevi, 2016.

Sarı, Mehmet Ali. "Âsım b. Behdele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 3/475-476. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân. *el-Kitâb.* nşr. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1403/1983.

Şan, Lokman. "Hz. Osman Mushaflarında "Ẓâ" ve "Ḍâd" Harfleri (Molla Halîl Siirdî'nin Yaklaşımı Çerçevesinde)". *Artuklu Akademi* 7/1 (2020), 125-145.

Taşdoğan, Ahmet. "Kur'ân-ı Kerîm'de Şeddeli Kelimeler ve İdğâm Olgusu: Tecvit Terminolojisi Açısından Sistematik Bir İnceleme". *İslamî İlimler Dergisi 42* (2026), 355-381.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh. *et-Tibyân fi iʿrâbi'l-Ḳurʾân.* nşr. Ali M. el-Bicâvî. Kahire: y.y., 1972.

Yıldız, Cafer. *On Kırâat Bağlamında İdğâm Olgusu.* İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

İlahiyat Fakültesi Mezunu Uluslararası Öğrencilerin Perspektifinden İlahiyat Fakülteleri

Faculties of Theology from the Perspective of International Graduates

Cevat SIDDIKİ

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Trabzon University, Department of Philosophy and Religious Sciences, Division of Religious Education

e-posta: cevat2010@gmail.com

Orcid: 0000-0003-1443-3678

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 01.06.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Sıddıki, Cevat "İlahiyat Fakültesi Mezunu Uluslararası Öğrencilerin Perspektifinden İlahiyat Fakülteleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 579-609. DOI: 10.34085/buifd.1870004

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Dünya genelinde uluslararası öğrenci hareketliliği kapsamında birçok değişim programı uygulanmaktadır. Uluslararası öğrenci hareketliliği; ülkelerin tanınırlığına, üniversite yaşamına ve ekonomik ile sosyo-kültürel değişimlere önemli katkılar sağlayabilmektedir. 1990'lı yıllardan itibaren özellikle Türkiye Diyanet Vakfının desteğiyle Orta Asya, Balkanlar ve Afrika gibi bölgelerden çok sayıda öğrenci, Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde lisans, yüksek lisans ve doktora öğrenimi görmüştür. Farklı siyasî ve dinî yapılara sahip ülkelerden gelen bu öğrenciler, Türkiye'de edindikleri bilgi ve birikim sayesinde kendi ülkelerinde akademik ve mesleki alanlarda önemli görevler üstlenmiş; aynı zamanda bu öğrenciler, Türkiye'deki ilahiyat fakültelerini uluslararası düzeyde temsil eder hâle gelmiştir. Bu çalışmanın amacı; ilahiyat fakültelerinde sunulan eğitimin yeterliliğini ve niteliğini, bu fakültelerden mezun olmuş uluslararası öğrencilerin mesleki ve akademik kariyerlerine olan etkilerinin araştırılmasıdır. Çalışma, ilahiyat fakültelerinin uluslararası öğrencilere kazandırdığı eğitimin, mezuniyet sonrası mesleki, akademik ve sosyal yaşamlarında etkilerini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseni benimsenmiştir. Katılımcılar; Afganistan, Azerbaycan, Bulgaristan, Gürcistan, Kırgızistan, Rusya Federasyonu ve Suriye gibi farklı ülkelerden gelerek Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde lisans, yüksek lisans ve doktora düzeylerinde eğitim almış mezunlar oluşturmaktadır. Verilerin toplamasında yarı yapılandırılmış soru formu kullanılmıştır. Katılımcıların büyük bir kısmı, Türkiye'de ilahiyat eğitimi alma tercihlerini ilahiyat fakültelerinin eğitim kalitesi ve akademik gelişim imkânları gibi hususlarla açıklamıştır. Katılımcıların bir bölümü ilahiyat müfredatını, ders çeşitliliği ve bilgi derinliği açısından yeterli bulurken, önemli bir kısmı ise ilahiyat eğitiminin uygulamadan uzak kaldığını ve mesleki yeterlilik kazandırma açısından yetersiz olduğunu ifade etmiştir. Son olarak da Türkiye'deki ilahiyat alanındaki bilimsel çalışmaların alana katkıları olmakla birlikte, bu birikimin topluma ve İslam dünyasına yansımasının sınırlı kaldığı yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi, Uluslararası öğrenci, İlahiyat Müfredatı, Öğretim Anlayışı, Entelektüel İklim

Abstract

Numerous exchange programmes are implemented worldwide within the scope of international student mobility, which contributes significantly to countries' reputations, university environments, and economic and socio-cultural exchange. Since the 1990s, with the support of the Turkish Religious Foundation, many students from regions such as Central Asia, the Balkans, and Africa have pursued undergraduate, postgraduate, and doctoral studies at faculties of theology in Turkey. Coming from diverse political and religious contexts, these students have assumed important academic and professional roles in their home countries, while also representing Turkish theological education internationally. This study aims to examine the adequacy and quality of education provided in Turkish faculties of theology and to explore its impact on the professional and academic careers of international graduates. The research is significant in that it sheds light on how theological education in Turkey influences graduates' professional, academic, and social lives. Adopting a qualitative case study design, the study includes participants from countries such as Afghanistan, Azerbaijan, Bulgaria, Georgia, Kyrgyzstan, the Russian Federation, and Syria, who completed their undergraduate or postgraduate education in theology in Turkey. Data were collected through a semi-structured questionnaire. Findings indicate that many participants preferred Turkey due to the perceived quality of education and opportunities for academic development. While some participants found the curriculum sufficient in terms of content diversity and depth, a considerable number argued that it lacks practical orientation and is insufficient in developing professional competencies. Furthermore, although theological research in Turkey is recognized for its academic contribution, its societal and broader impact on the Islamic world is perceived as limited.

Keywords: Religious Education, Theology Faculties, International Students, Theology Curriculum, Teaching Concept, Intellectual Climate

Giriş

Günümüzde yükseköğretimde uluslararasılaşma, üniversitelerin akademik gelişimi ve ülkelerin küresel etkileşim kapasitesi açısından önemli bir unsur hâline gelmiştir. Bu sürecin en dikkat çekici boyutlarından biri ise uluslararası öğrenci hareketliliğidir. Uluslararası öğrenci, kendi ülkesinden ayrılarak başka bir ülkede eğitim almayı amaçlayan kişidir.[1] Uluslararası öğrenci olma isteğini artıran birçok etken bulunmaktadır. Örneğin, gidilecek şehrin yaşam koşulları ve sunduğu imkânlar ile üniversitenin akademik tanınırlığı ve itibarı gibi faktörler, öğrencilerin kararlarını önemli ölçüde etkileyebilmektedir.[2] Öğrencilerin uluslararası hareketliliği, yükseköğretimin küresel bir boyut kazanmasını ifade etmektedir.[3] Bu bağlamda ülkeler, kendi tanınırlıklarını ve uluslararası etkilerini artırmak amacıyla burslar sunmaktadır. Söz konusu uygulamanın tarihsel kökenleri, Nizamiye Medreselerine kadar izlenebilmektedir; nitekim bu medreseler, İslam coğrafyasının farklı bölgelerinden gelen talebelere sağladığı burs, barınma, iaşe ve nitelikli eğitim imkânlarıyla eğitim tarihinde erken dönem kurumsal yükseköğretim yapılarından biri olarak temayüz ettiği, aynı zamanda Selçuklu Devletinin ilmî, kültürel ve siyasî nüfuzunun genişlemesine önemli ölçüde katkı sağladığı bilinmektedir.[4] Günümüzde ABD başta olmak üzere pek çok ülke, uluslararası tanınırlığını, yumuşak gücünü ve küresel nüfuzunu artırmak amacıyla çeşitli burs ve eğitim imkânları sunmaktadır.[5] Yükseköğretimde uluslararasılaşma özellikle gelişmiş ülkelerde yoğunlaşmış olsa da gelişmekte olan ülkeler de bu alanda yatırımlar yapmakta ve uluslararası öğrenci sayılarını artırmaktadır. Dünya genelinde uluslararası öğrenci hareketliliği kapsamında Erasmus gibi birçok değişim programı uygulanmakta olup öğrenciler bu programlardan faydalanarak geçici ya da sürekli olarak eğitim görebilmektedir.[6] Bu hareketlilik, üniversite yaşamına, ekonomik ve sosyo-kültürel değişimlere önemli katkılar sağlayabilmektedir. Dünyanın pek çok bölgesinde olduğu gibi Türkiye'deki uluslararası öğrenci sayısı da artış göstermekte; Türkiye'nin bu alanda dünyada ilk on ülke arasına girme noktasına ulaştığı görülmektedir.[7]

---

[1] Bahadır Metin - İsmail Sevinç, "Bir Kamu Diplomasi Aracı Olarak Uluslararası Öğrenci Hareketliliği", *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (30 Mayıs 2024), 548.

[2] Teoman Akpınar - Nazlı Çağıl Küçükgöksel, "Dünya'da ve Türkiye'de Uluslararası Öğrenci Hareketliliği ve Ülkelere Katkıları", *Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (Ağustos 2022), 141.

[3] Akpınar - Küçükgöksel, "Dünya'da ve Türkiye'de Uluslararası Öğrenci Hareketliliği ve Ülkelere Katkıları", 141.

[4] Jawad Siddiqi, *Nizamiye Medreseleri ve Eğitim Felsefesi Açısından Değerlendirmesi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2012).

[5] Muhammed Emin Şimşek, "Dinî Öğrenmenin Bağlam Değişimi: Türkiye'deki Uluslararası Öğrencilerin Eğitimsel Etkileşimleri", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (13 Ocak 2026), 186-187.

[6] Kamil Demirhan, "Ulusal Alanyazında Uluslararası Öğrenciler ve Uluslararası Öğrencileri Siyasal Açıdan Düşünmek", *International Journal of Management Economics and Business* 13/ICMEB17 (31 Aralık 2017), 550-551.

[7] Metin - Sevinç, "Bir Kamu Diplomasi Aracı Olarak Uluslararası Öğrenci Hareketliliği", 550.

Türkiye'de yüksek din eğitimi kurumu olarak ilahiyat fakültelerinin, tarihsel süreç içerisinde önemli evrelerden geçerek mevcut program, içerik ve bilimsel bilgi birikimine ulaşmıştır. İlahiyat fakültelerinin nüveleri, Osmanlı döneminden başlayarak Cumhuriyetin kuruluşuna ve günümüze kadar çeşitli değişimlerden geçmiştir.[8] Osmanlı'nın son dönemlerinde medreselerin taşıdığı Ulûm-i Âliye-i Dîniyye mirası, modern eğitimin etkisiyle gelişim göstermiş; önce Dârü'l-Fünûn çatısı altında, ardından Cumhuriyet Dönemiyle birlikte üniversite bünyesinde dinî ve bilimsel yaklaşımlarla zenginleştirilmiştir. Hilafet merkezi olan Osmanlı Devleti, dinin bayraktarı olarak dünya Müslümanları için her zaman önem arz etmiştir. Bu bağlamda, Osmanlı başkentindeki eğitim ve bilim alanındaki çalışmalar ve gelişmeler Müslüman ülkeler tarafından yakından takip edilmiş ve bunlardan istifade edilmeye çalışılmıştır. Bu anlayış ve beklenti, Osmanlı sonrasında onun mirasçısı olan Türkiye Cumhuriyeti Döneminde de devam etmiş ve günümüzde de sürmektedir. Osmanlı'nın din eğitimi geleneği, modernleşme süreciyle birlikte yeniden şekillenmiş; Cumhuriyet dönemiyle daha sistematik ve akademik bir yapıya kavuşmuştur.[9] Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte ilahiyat fakülteleri üniversitelerin bir parçası olarak yeniden yapılandırılmış ve din eğitimi, bilimsel yöntemlerle daha geniş bir perspektifte ele alınmaya çalışılmıştır. Bu dönemdeki gelişim ve yenilikler, Türkiye'nin çağdaş bilimsel sürecine katkıda bulunmuş; din eğitimi, bilimsel araştırmalarla desteklenerek daha çağdaş bir boyut kazanmıştır. Söz konusu gelişmeler, uluslararası öğrencilerin de dikkatini çeken bir unsur olmuştur.

1990'lı yıllardan itibaren, özellikle Türkiye Diyanet Vakfı'nın desteğiyle Orta Asya'dan Afrika'ya, Balkanlar'dan Orta ve Kuzey Avrupa'ya kadar birçok ülkeden öğrenciler, ilahiyat fakültelerinde öğrenim görmek üzere Türkiye'ye getirilmiştir. Bu süreçte Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinden, lisans, yüksek lisans ve doktora düzeylerinde çok sayıda uluslararası öğrenci mezun olmuştur.[10] Farklı siyasi rejimlere ve dinî anlayışlara sahip ülkelerden gelen bu öğrenciler arasında, Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde edindikleri dinî bilgi, birikim ve öğrenim neticesinde hem mesleki hem de akademik hayatlarında önemli başarılara imza atmış örnekler bulunmaktadır.[11] Türkiye'deki ilahiyat eğitimi, bu öğrencilerin geleceklerini şekillendirmede önemli bir rol oynamış ve onların kendi ülkelerinde çeşitli önemli pozisyonlara gelmelerine imkân sağlamıştır. Ayrıca bu mezunlar, Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinin uluslararası doğal temsilcileri olarak Türkiye'nin din eğitimindeki konumunu küresel ölçekte yansıtmaktadır. Türkiye'de kazandıkları deneyim ve bilgi birikimi sayesinde

[8] Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (Dergah Yayınları, 2016), 333.
[9] Nevzat Aşıkoğlu, "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Haziran 2005), 2-5.
[10] Ramazan Buyrukçu, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı'nın Türk Dünyasındaki Eğitim ve Din Hizmetleri Alanındaki Katkıları", *Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, (2007), 171-178.
[11] Konuyla ilgili bu çalışmanın katılımcıları örnek verilebilir. Aralarında fakülte dekanı ve öğretim üyeleri bulunmaktadır.

mezunlar, kendi ülkelerinde dinî ve akademik alanlarda aktif roller üstlenmişlerdir.[12] Dolayısıyla Türkiye'deki din eğitimi alanındaki gelişmelerin yalnızca ülke sınırları içinde kalmadığı, uluslararası düzeyde de etkisini gösterdiği anlaşılmaktadır.

Literatür incelendiğinde, genel anlamda uluslararası öğrencilerle ilgili çok sayıda çalışmaya rastlanmaktadır. İlahiyat merkezli uluslararası öğrenciler üzerine yapılan akademik çalışmalar incelendiğinde ise bu araştırmaların çoğunlukla saha çalışması niteliğinde olduğu ve eğitim süreci devam eden uluslararası öğrencilerle gerçekleştirildiği görülmektedir. Söz konusu çalışmalarda öğrencilerin ilahiyat fakültesine ilişkin düşünceleri ve beklentileri, yaşadıkları sorunlar ve karşılaştıkları güçlükler,[13] aldıkları eğitimin sonucunda ortaya çıkan tutum ve davranış değişiklikleri,[14] müfredatın kültürlerarası niteliği ve İslam içi çoğulculuk anlayışı[15] ile Arapça dersleri ve öğretim süreci[16] gibi konuların ele alındığı görülmektedir. Ancak mevcut literatürde, uluslararası öğrencilerin mezuniyet sonrası meslekî ve sosyal yaşam deneyimlerini ele alan çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Bu araştırma, ilahiyat fakültelerinden mezun olan uluslararası öğrencileri merkeze alarak literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Böylece çalışma, alınan eğitimin yalnızca süreç içerisindeki algısını değil, mezuniyet sonrasında meslekî ve akademik hayata yansıyan somut etkilerini ortaya koyması bakımından mevcut çalışmalardan ayrılmaktadır.

Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinden mezun olan uluslararası öğrencilerin, aldıkları eğitime ilişkin sahadaki deneyim ve geri bildirimleri; bu fakültelerin eğitim kalitesini, öğretim programlarının etkinliğini ve uluslararası düzeydeki imajını değerlendirmeye önemli katkılar sunmaktadır. Bu bağlamda, ilahiyat fakültelerinin niteliğini bu fakültelerden mezun olan ve edindikleri eğitimi mesleğinde ve sosyal yaşamda deneyimlemiş olan uluslararası öğrencilerin bakış açısıyla incelemek, bu araştırmanın temel amacını oluşturmaktadır. Araştırma, ilahiyat fakültelerinde sunulan eğitimin yeterliliğini ve niteliğini, mezun olan uluslararası öğrencilerin mesleki ve akademik kariyerlerine olan etkileri çerçevesinde değerlendirmeyi hedeflemektedir. Ayrıca, uluslararası öğrencilerin perspektifinden ilahiyat

[12] "Türkiye Mezunları Suriye'nin Yeniden İnşasında Önemli Görevler Üstleniyor" (Erişim 14 Nisan 2026).

[13] Handan Yalvaç Arıcı - İsmail Çevik, "İlahiyat/İslami İlimlerde Eğitim Gören Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Eğitim Sürecine Yönelik Değerlendirmeleri", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 21 (29 Aralık 2025), 117-150; İsmail Güllü, "İlahiyat fakültelerinde okuyan yabancı uyruklu öğrencilerin dini sosyalleşmeleri üzerine bir araştırma (erciyes üniversitesi örneği)", *Toplum Bilimleri Dergisi* IV/7 (07 Haziran 2010), 211-227; Mustafa Köylü, "O.M.Ü. İlahiyat Fakültesine Devam Eden Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Fakülte Hakkındaki Düşünce, Sorun ve Beklentileri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (01 Nisan 2001), 131-153.

[14] Zekiye Demir, "İlahiyat Eğitiminin Dönüştürücü Etkileri: Uluslararası İlahiyat Öğrencileri Örneği", *Journal of Analytic Divinity* 6/2 (15 Aralık 2022), 77-103.

[15] Cemil Osmanoğlu, "İlahiyat'ta Farklı Olmak: Yabancı Uyruklu Öğrenciler Gözüyle Türkiye'de İlahiyat Eğitimi", *Dinde Çoğulculuk ve Din Eğitimi: Türkiye Tecrübesi* (DEM Yayınları, 2021), 261-292.

[16] Fatih Özkan, *Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri* (Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

fakültelerinin güçlü yönleri ile geliştirilmesi gereken yönlerinin belirlenmesi; gelecekteki eğitim stratejileri ve program iyileştirme çalışmalarına ışık tutacak nitelikli bir kaynak oluşturulması bakımından da önem taşımaktadır. Bu doğrultuda araştırma soruları aşağıdaki gibi oluşturulmuştur:

1. Uluslararası öğrencilerin ilahiyat fakültelerini ve ilahiyat eğitimi almak üzere Türkiye'yi tercih etmelerinde hangi faktörler etkili olmaktadır?

2. Uluslararası öğrenciler, Türkiye'deki İlahiyat fakültelerinin ders programları, içerikleri ve uygulanan öğretim yöntemleri ilahiyat fakültesinin hedefleri açısından nasıl değerlendirmektedir?

3. Uluslararası öğrenciler, Türkiye'deki İlahiyat fakültelerinin öğretim elemanlarını ve entelektüel iklimi ile üretilen literatürü, güncel dini, sosyal ve kültürel meselelere katkısı açısından nasıl değerlendirmektedir?

4. Uluslararası öğrenciler, Türkiye'de aldıkları İlahiyat eğitimini (din hizmetleri/din eğitimi alanında görev alanlar için mesleki yeterlilik açısından) ne ölçüde yeterli bulmakta ve bu doğrultuda öğretim programlarında ne gibi değişiklikler önermektedirler?

Yöntem

Araştırmada nitel yaklaşım benimsenmiştir. Araştırmanın amacına ulaşmak için nitel araştırma desenlerinden durum çalışması deseni tercih edilmiştir. Nitel araştırma, "sosyal veya beşerî bir problemi, bireylerin ya da grupların atfettikleri anlamları keşfetmek ve anlamak amacıyla yapılan bir çalışma" olarak tanımlanmaktadır. Nitel araştırma süreci sorunların ve işlem basamaklarının belirlenmesi, verilerin genellikle katılımcıların doğal ortamlarından toplanması, özel durumlardan genel temalara ulaşarak tümevarımsal veri analizi yapılması ve araştırmacının verilerin anlamını yorumlaması aşamalarını içermektedir.[17] Durum çalışması araştırması ise araştırmacının, gerçek yaşam bağlamında, güncel ve sınırlandırılmış bir sistem (bir durum) ya da belirli bir zaman dilimi içerisindeki çoklu sınırlandırılmış sistemler (çoklu durumlar) hakkında ayrıntılı ve derinlemesine veri topladığı söz konusu duruma ilişkin betimlemeler yaptığı ve durum temaları ortaya koyduğu nitel bir araştırma yaklaşımıdır.[18]

Araştırmanın amacına ulaşmak için din eğitimi uzmanlarının görüşleri alınarak yarı yapılandırılmış soru formu hazırlanmıştır. Bu sorular, öncelikle pilot uygulama kapsamında beş katılımcıya yöneltilmiş; alınan geri bildirimler değerlendirildikten sonra diğer katılımcılara uygulanmıştır. Araştırmada amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme kullanılmıştır. Ölçüt örnekleme, önceden belirlenmiş belirli özellikleri taşıyan bireylerin

[17] John W. Creswell, *Araştırma Deseni, Nitel Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları* (Ankara: Eğiten Kitap, 2017), 4.
[18] John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2020), 99.

araştırmaya dâhil edilmesine dayanmaktadır. Katılımcılara ulaşma sürecinde yer yer kartopu örnekleme tekniğinden de yararlanılmıştır.[19] Çalışma grubu; Afganistan, Azerbaycan, Bulgaristan, Gürcistan, Kırgızistan, Rusya Federasyonu ve Suriye gibi çeşitli ülkelerden gelerek ilahiyat fakültelerinde lisans, yüksek lisans ve doktora kademelerinden mezun olan 29 kişiden oluşmaktadır. Kırgızistanlı katılımcıların bir kısmı ise (protokol gereği) lisans derslerinin bir bölümünü Türkiye'de alıp kalan kısmını Kırgızistan'da tamamlayan öğrencilerden oluşmaktadır. Yüksek lisans ve doktora eğitimlerini ise Türkiye'de tamamlamışlardır.

Tablo 1. Katılımcıların Eğitim Düzeyleri

	İlahiyat Fakültelerinden aldıkları eğitim düzeyleri	Ülkeleri
K1	Lisans	Afganistan
K2	Lisans	Afganistan
K3	Lisans	Azerbaycan
K4	Lisans	Kırgızistan
K5	Lisans	Mali
K6	Lisans	Mısır
K7	Lisans	Suriye
K8	Lisans	Suriye
K9	Lisans	Yemen
K10	Lisans, Yüksek Lisans	Azerbaycan
K11	Lisans, Yüksek Lisans	Gürcistan
K12	Lisans, Yüksek Lisans, Doktora	Afganistan
K13	Lisans, Yüksek Lisans, Doktora	Afganistan
K14	Lisans, Yüksek Lisans, Doktora	Bulgaristan
K15	Lisans, Yüksek Lisans, Doktora	Bulgaristan
K16	Yüksek Lisans, Doktora	Kırgızistan
K17	Yüksek Lisans, Doktora	Kırgızistan
K18	Yüksek Lisans, Doktora	Kırgızistan
K19	Yüksek Lisans, Doktora	Kırgızistan
K20	Yüksek Lisans, Doktora	Kırgızistan
K21	Yüksek Lisans, Doktora	Kırgızistan
K22	Yüksek Lisans, Doktora	Kırgızistan
K23	Yüksek Lisans, Doktora	Kırgızistan
K24	Yüksek Lisans, Doktora	Kırgızistan

[19] Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 56-60.

K25	Yüksek Lisans, Doktora	Rusya Federasyonu
K26	Yüksek Lisans, Doktora	Rusya Federasyonu
K27	Yüksek Lisans, Doktora	Rusya Federasyonu
K28	Yüksek Lisans, Doktora	Rusya Federasyonu
K29	Yüksek Lisans, Doktora	Azerbaycan

Araştırmada veriler Google Forms aracılığıyla yazılı olarak toplanmıştır. Bu kapsamda, veri toplama yöntemi olarak hazırlanan yarı yapılandırılmış soru formu etik kurul onayı[20] alındıktan sonra önceden tespit edilen ilahiyat mezunu uluslararası öğrencilere Google Forms üzerinden ulaştırılmış ve katılımcıların görüş ve kanaatleri yazılı olarak toplanmıştır. Bu yöntem, farklı ülkelerde bulunan katılımcılara erişim ve veri toplama sürecinde pratiklik sağlamakla birlikte, yüz yüze veya çevrim içi derinlemesine görüşmelerde elde edilebilecek ayrıntılı açıklamaların sınırlı kalmasına neden olabilmektedir. Çalışmaya katılım tamamen gönüllülük esasına dayalı olarak gerçekleştirilmiştir.

Araştırmada elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle çözümlenmiştir. Bu süreçte öncelikle katılımcıların Google Forms aracılığıyla ilettikleri yazılı yanıtlar ayrıntılı biçimde okunmuş, anlamlı veri birimleri belirlenerek kodlanmıştır. Ardından benzer kodlar bir araya getirilmiş ve araştırma soruları çerçevesinde temalar oluşturulmuştur. Bulgular, oluşturulan tema ve kodlar doğrultusunda sistematik biçimde sunulmuştur. Doğrudan alıntılar, araştırma sorularını ve ilgili temaları en iyi temsil eden katılımcı ifadeleri arasından seçilmiştir. Analiz sürecinin güvenirliğini artırmak amacıyla kod ve temalar yeniden gözden geçirilmiştir.

Bulgular:

Katılımcılara, araştırmanın amacı doğrultusunda yöneltilen sorulardan elde edilen bulgular ana tema başlıkları altında bu bölümde sunulmaktadır.

1. İlahiyat Fakültesini Tercihte Etkili Olan Faktörler ile İlgili Bulgular

Katılımcılara "İlahiyatta okuma tercihinizde kimler ya da neler etkili oldu? Nedenlerini açıklar mısınız?" sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların tamamı bu soruya cevap vermiştir. Verilen cevaplardan çıkarılan temalar Tablo 2'de yer almaktadır.

Tablo 2. İlahiyatta Okuma Tercihine Etki Eden Faktörler

Ana Tema	Tema	Alt Tema	Kodlar (Seçme)
		Kişisel İlgi ve Merak	Dini bilgilere ilgi

[20] Trabzon Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu, 23.08.2024, Sayı: E-81614018-050.04-2400041774

İlahiyatta Okuma Tercihine Etki Eden Faktörler	Bireysel Tercih ve İçsel Motivasyon		Kendi seçimi
		Hayat Deneyimi ve Arayış	Geleneksel dinî eğitim deneyimi etkisi
			Bilinçli akademik yönelim
	Aile Etkisi	Aile Yönlendirmesi ve Vasiyetler	Aile büyüklerinin yönlendirmesi
		Ortam ve Yetiştirilme Biçimi	Dindar aile ortamı
	Sosyal ve Çevresel Etkiler	Eğitim Ortamı ve Öğretmen Etkisi	Okul ve öğretmen etkisi
		Toplumsal Koşullar ve Kurumsal Etki	Kurumsal yönlendirme
		Sosyal Çevrenin Rolü	Arkadaşlar, mahalle, cami çevresi

Katılımcıların çoğu (K1, K2, K4, K6, K7, K9, K11, K12, K13, K15, K16, K17, K18, K19, K21, K24, K25, K26, K27), kişisel ilgi ve meraklarını ön plana çıkararak ilahiyat bölümünü tercih ettiklerini belirtmiştir. Dinî bilgilere duyulan merak ve öğrenme isteği, bu bölümün seçilmesinde önemli bir etken olarak görülmektedir. Örneğin, katılımcılardan bazıları bu durumu şu ifadelerle dile getirmiştir: "Dinim İslam hakkında daha çok bilgi edinmek için" (K11), "Okulda dinî bilgilere olan ilgimden dolayı bu bölümde ilerlemek istedim." (K2), "Çocukluğumdan beri İslamî ilimleri okudum; hep meraklıydım." (K6). Bu ifadeler söz konusu temayı desteklemektedir.

Bazı katılımcılar (K5, K8, K14, K20, K22, K23,), aile bireylerinin yönlendirmeleri veya istekleri doğrultusunda bu bölümü tercih ettiklerini ifade etmiştir. Bu durum, geleneksel değerlerin ve dinî beklentilerin aile tarafından hem aktarıldığını hem de bu doğrultuda teşvik edildiğini göstermektedir. Örneğin, katılımcılardan bazıları bu durumu şu ifadelerle dile getirmiştir: "Anneannem vefat etmeden önce vasiyet etmiş, annem yönlendirdi. Sovyetler Birliği'nin ateist düşüncesinden kurtulmak için …" (K22), "Bu bölüm benim tercihim değildi, babam bu bölümde okumamı istedi." (K8), "Ailem ve kendi isteğim" (K23). Bu ifadeler söz konusu temayı desteklemektedir.

Bazı katılımcılar (K3, K10, K28, K29), sosyal çevrelerinin dine yaklaşımıyla, medrese geçmişi ya da dinî iklimin etkisiyle ilahiyat fakültesine yöneldiklerini belirtmiştir. Örneğin, katılımcılar tarafından soruya: "Medrese okudum, oradan etkilendim." (K3), "Diyanet ile Rusya Merkez Dinî Nezareti arasında sözleşme" (K28) gibi cevaplar verilmiştir.

Yukarıdaki bulgulara göre, katılımcıların tercih nedenleri arasında çevre ve eğitim kurumlarının etkisi olmakla birlikte, kişisel motivasyon ve ailevi faktörlerin daha güçlü bir etken olduğu görülmektedir. Ayrıca, katılımcılardan bazıları hem bireysel hem ailevi hem de imkân ve sosyal çevre faktörlerinin bir bütün olarak tercihlerinde etkili olduğunu ifade etmiştir. Bu durum, bireylerin eğitim tercihlerini şekillendiren çoklu ve çeşitli faktörlerin etkisini göstermektedir. Dolayısıyla bu bulgular ilahiyat fakültelerine gelen öğrencilerin farklı motivasyon düzeylerine ve beklentilere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle ilahiyat eğitiminde hem akademik gelişimi hem de manevi ve bireysel beklentileri dikkate alan bütüncül bir eğitim yaklaşımının benimsenmesinin önemli olduğu söylenebilir.

2. Türkiye'de İlahiyat Eğitimi Alma Tercihi ile İlgili Bulgular

Katılımcılara "İlahiyat fakültesini Türkiye'de okuma tercihinizi etkileyen unsurlar nelerdir?" sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların tamamı bu soruya cevap vermiştir. Verilen cevaplardan çıkarılan temalar Tablo 3'te yer almaktadır.

Tablo 3. Türkiye'de İlahiyat Eğitimi Alma Tercihi

Ana Tema	Tema	Alt Tema	Kodlar (Seçme)
Türkiye'de İlahiyat Eğitimi Alma Tercihi	Eğitim Kalitesi ve Akademik Gelişim İmkânı	Eğitimin Niteliği	Uzman akademisyen, eğitim kalitesi, bilimsel metot
		Akademik Yükselme	Kendini geliştirmek, Daha fazla eğitim almak, Daha iyi öğrenim, Din uzmanı olmak
	Dini ve Mezhebi Yaklaşımlar	Mezhep ve Akide Yakınlığı	Hanefi, Maturidi, Yesevi geleneği
		Dini Bilgiye Erişim	Kaynaklardan öğrenim, dinî musiki, dinler tarihi
	Sosyo-Kültürel Etkenler	Türkiye'nin Konumu	Müslüman-modern ülke, coğrafi yakınlık
		Aile ve Çevre Etkisi	Ailenin yönlendirmesi, öğretmen desteği, çevresel etki

	Ekonomik ve Zorunlu Nedenler	Eğitim Olanakları,	Burslar, protokoller, lisansüstü olanaklar
		Maddi İmkânlar,	Eğitim Giderleri, coğrafi yakınlık

Katılımcılar soruyu cevaplarken birden çok değişkene işaret etmişlerdir. Katılımcıların bazıları (K2, K4, K5, K11, K14, K15, K19, K20, K22, K24, K26, K28), Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinin eğitim kalitesini, müfredat zenginliğini ve akademik kadrosunu ön plana çıkararak daha iyi bir eğitim almak amacıyla bu ülkeyi tercih ettiklerini ifade etmiştir. Örneğin, katılımcılardan bazıları soruya şu şekilde cevap vermiştir: "Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinin eğitim kalitesi ve akademik ünü…" (K2), "Türkiye'deki eğitim kalitesi" (K4), "Daha iyi bir öğrenim görmek" (K14), "Daha fazla eğitim alabilmek, kendimi geliştirmek." (K15), "Yüksek lisans için geldim; Türkiye'de ilahiyat eğitiminin iyi seviyede olduğunu bildiğim için." (K26).

Bazı katılımcılar (K11, K13, K20, K22), Türkiye'yi İslam anlayışı, mezhebî yapısı ve itikadî yaklaşımı sebebiyle de tercih ettiklerini ifade etmiştir. Bu tercihlerin yalnızca akademik gerekçelere değil, aynı zamanda dinî kimlik inşasına yönelik olduğu söylenebilir. Katılımcılardan bazıları soruya şu ifadelerle cevap vermiştir: "Hanefî mezhebi, Mâturîdî akidesi ve Türk milletinin kültür ve örfü ile sentezlenmiş İslam anlayışı…" (K22), "İslam dini ancak Türkiye'de öğrenilebilirdi…" (K9), "Türk halkı Müslüman ve modern bir ülke olduğu için" (K13).

Türkiye ile kültürel yakınlık ve bağlantılar, bazı katılımcı için önemli bir tercih nedeni olarak öne çıkmaktadır. Örneğin, katılımcılar tarafından: "Azerbaycan'a yakın ve kardeş olması" (K3), "…Yakın ve komşu ülke olması açısından seçtim" (11), gibi yanıtlar verilmiştir.

Katılımcılardan bazıları (K1, K16, K17, K24, K27, K29), Türkiye'deki burs imkânı ve fırsatları ve kendi ülkelerindeki eğitim imkânlarının yetersizliği gibi nedenlerle Türkiye'yi tercih ettiklerini ifade etmişlerdir. Örneğin, katılımcılar "Diyanet Vakfının burs imkânları da etkili oldu" (K24), "İstediğim bölümün kendi vatanımda olmaması" (K29), "Diyanet İşleri Başkanlığı ile Rusya Merkez Dinî İdare arasında anlaşma…" (K27) şeklindeki beyanlarla, Türkiye'de eğitim görmeyi bilinçli bir tercih olarak temellendirdikleri anlaşılmaktadır.

Söz konusu bulgular, katılımcıların Türkiye'de ilahiyat eğitimi alma tercihlerini çok boyutlu gerekçelerle temellendirdiklerini göstermektedir. Özetle katılımcıların önemli bir kısmı, Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinin eğitim kalitesini, akademik kadrosunu ve müfredat zenginliğini ön plana çıkararak daha iyi bir öğrenim görme ve kendilerini geliştirme amacıyla bu ülkeyi tercih ettiklerini ifade etmektedir. Bununla birlikte bazı katılımcılar, Türkiye'yi yalnızca akademik imkânlar açısından değil, aynı zamanda Hanefî mezhebi, Mâtürîdî itikadı

ve Türkiye'ye özgü İslam anlayışı gibi dinî unsurlar nedeniyle tercih ettiklerini belirtmektedir. Ayrıca burs imkânları, katılımcıların kendi ülkelerinde ilgili eğitim fırsatlarının sınırlı olması ve kurumlar arası anlaşmalar da Türkiye'nin tercih edilmesinde etkili olan diğer unsurlar arasında yer almaktadır. Bu durum, Türkiye'deki ilahiyat eğitiminin hem bilimsel nitelikleri hem de itikadi birikimiyle uluslararası öğrenciler için cazip bir tercih haline geldiğine işaret etmektedir. Ayrıca burs imkânları ve eğitim fırsatlarının çeşitliliği, ilahiyat eğitiminin erişilebilirliğini artırarak öğrenci hareketliliğini destekleyen önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, Türkiye'deki ilahiyat eğitiminin hem akademik kalite hem de dini kimlik açısından uluslararası ölçekte çok yönlü bir çekim merkezi olduğu söylenebilir.

3. İlahiyat Fakültelerinde Müfredat Yeterliliği ile İlgili Bulgular

Katılımcılara "Mezun olduğunuz ilahiyat fakültesinin ders programını ve ders içeriklerini ilahiyatçı yetiştirmek için yeterli buluyor musunuz? Hangi yönlerden yeterli, hangi yönlerden yetersiz buluyorsunuz?" sorusu yöneltilmiştir. Verilen cevaplar incelendiğinde, öne çıkan temalara Tablo 4'te yer almaktadır.

Tablo 4. İlahiyat Fakültelerinde Müfredat Yeterliliği

Ana Tema	Tema	Alt Tema	Kodlar (Seçme)
İlahiyat Fakültelerinde Müfredat Yeterliliği	Yeterli Görülen Yönler	Eğitim içeriği	Ders çeşitliliği, lisans lisansüstü uyumluluğu
		Akademik kadro ve kaynaklar	Uzman akademisyenler, Akademik rehberlik, öğrenme materyallerinin zenginliği
		Akademik gelişim ve bilimsel özerklik	Bilgiye erişim, özgür düşünme yetkinliği, gelişime açık ve dinamik sistem yapısı
	Yetersiz Görülen Yönler	Temel dini bilimlerde eksiklik	Arapça eğitiminin yetersizliği, temel derslerin eksikliği, makale yazımı eksikliği
		Yöntemsel ve pedagojik yetersizlikleri	Eleştirel düşünme ve sorgulayıcı yaklaşımın sınırlılığı, manevi yön eksikliği, ezber odaklı ve derinlikten yoksun öğretim yaklaşımı, öğretim elemanlarında mesleki motivasyon düzeyinin düşüklüğü, uluslararası öğrenciler için dil sorunu,

Katılımcıların önemli bir kısmı (K2, K4, K5, K12, K13, K14, K15, K16, K19, K22, K23, K25, K27, K28, K29) ders programını yeterli bulmakta; bazıları özellikle lisansüstü eğitimi, içerik ve akademik gelişim açısından memnuniyetlerini ifade etmektedir. Katılımcıların ilgili soruya verdikleri yanıtlar şu ifadeler etrafında şekillenmektedir: "Doktora eğitimini din eğitimi alanında yaptım, bu alanda hiçbir yetersizlik görmedim." (K22), "Kendi branşım açısından yeterli buluyorum." (K23), "Yeterlidir; yüksek lisans ve doktora için yeterli." (K27), "Akademik metot, bilgi derinliği ve bağımsızlığı açısından yeterlidir." (K28), "Yeterli buluyorum. Türkiye'deki ilahiyat fakülteleri ders sayısı açısından oldukça zengindir." (K2), "Evet, imamlık ve Arapça vesaire açısından yeterli buluyorum." (K5).

Katılımcılardan bazıları (K1, K3, K6, K7, K8, K11, K18, K22, K24), ders programını genel olarak yetersiz, yüzeysel, pratikten uzak ya da etkisiz bulmaktadır. Bazıları ise ciddi sistem eleştirileri getirmiştir. Örneğin, katılımcılardan bazıları soruya şu ifadelerle cevap vermiştir: "Bir ilahiyatçı yetiştirmek için asla ve asla verilen dersler yeterli değil." (K8), "Sadece bilgi olmamalı; öğretmenler dinî değerleri yaşayarak örnek olmalı." (K11), "Kopyala-yapıştır tarzında, dar kalıplarda insan yetiştirmek faydalı olmayacaktır. Onun yerine sorgulayan, araştıran bireyler yetiştirmek gerekir." (K1), "Medrese daha iyidir. Üniversite ders programı çok ama tesiri az." (K3), "İdeal sistemin yokluğu ve samimi olmayan bazı öğretim üyeleri nedeniyle yeterli değil." (K6), "Mesele fıkıh, hadis tefsir Arapça gibi temel İslam dersleri yetersiz. Medreselerde bu dersler çok iyi okutuluyor. İlahiyat mezunu olan öğrenciler bu konularda yetersiz kalıyor. Felsefe çok fazla okutuluyor." (K17), "Tez yazımı konusunda yabancı öğrencilere karşı ilgisizlik vardı." (K22).

Bazı katılımcılar (K9, K17, K20, K21, K23, K26, K28), genel olarak programı yeterli bulmakla birlikte, belirli yönlerden örneğin Arapça, temel İslam ilimleri ve materyal açısından yetersiz olduğunu ifade etmektedir. Örneğin, katılımcılardan bir kısmının ilgili soruya verdikleri yanıtlar şu ifadelerle somutlaşmaktadır: "Kendi branşım açısından yeterli ancak Temel İslam Bilimleri açısından Arapça yetersiz." (K23), "Tüm alanları tanıtması açısından yeterli ama fıkıh açısından tüm mezheplerin okutulması güzel olurdu." (K9), "Genel olarak ders programı yeterlidir, fakat uluslararası öğrenciler için dil bakımından yetersiz buluyorum." (K21), "Fakülteye göre değiştiğini düşünüyorum." (K26)

Yukarıdaki bulgulara göre, katılımcıların ders programına ilişkin görüşlerinin farklılaştığını göstermektedir. Bazı katılımcılar programı genel olarak yeterli bulmakta ve memnuniyetini ifade etmektedir. Buna karşılık bazı katılımcılar programı yetersiz, yüzeysel ve pratikten uzak bulmakta; öğretim yaklaşımı, sistem sorunları ve değer aktarımı konusunda eleştiriler getirmektedir. Bunun yanında, programı genel olarak yeterli gören bazı katılımcılar ise Arapça öğretimi ve temel İslam ilimleri alanında eksiklikler olduğunu vurgulamaktadır. Bu bulgular, ders programının öğrenci beklentilerini karşılamada ortak bir memnuniyet

düzeyi oluşturamadığını göstermektedir. Programın öğrencilerin bir bölümü tarafından yeterli bulunması, mevcut yapının belirli akademik ve teorik ihtiyaçları karşıladığını ortaya koyarken; diğer bölümü tarafından yetersiz ve yüzeysel olarak değerlendirilmesi, özellikle uygulama boyutu ve pedagojik derinlik açısından geliştirilmesi gereken alanlara işaret etmektedir. Arapça öğretimi ve temel İslam ilimleri konusundaki eksiklik vurgusu ise, ilahiyat eğitiminde dil becerileri ve klasik metinlere hâkimiyetin güçlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu durum, ilahiyat fakültelerinde programın hem teorik hem de pratik yeterlilikleri dengeleyen daha bütüncül bir yapıya kavuşturulması gerektiğini ortaya koymaktadır.

4. Öğretim Yöntemlerinin Değerlendirilmesi ile İlgili Bulgular

Katılımcılara "İlahiyat fakültelerinde uygulanan öğretim yöntemleri hakkında değerlendirmeleriniz nelerdir?" sorusu yöneltilmiştir. Verilen cevaplardan çıkarılan temalar Tablo 5'te yer almaktadır.

Tablo 5. Öğretim Yöntemlerinin Değerlendirilmesi

Ana Tema	**Tema**	**Alt Tema**	**Kodlar (Seçme)**
Öğretim Yöntemlerinin Değerlendirilmesi	Yöntem	Öğretici Merkezli	Pedagojik otoritenin merkezileşmesi, klasik yöntemler, otoriter yaklaşım
		Öğrenci Merkezli	Soru-cevap, tartışma, eleştirel düşünce, aktif katılım
		Fakülte ve Öğretim Elemanı Farklılıkları	Öğretim elemanları arası farklar, fakülteler arası farklar,
	Etkililik ve Kalite	Olumlu Değerlendirmeler	Kaliteli eğitim, araştırmaya teşvik, anlayışlı ve bilgili eğitimciler
		Geliştirilmesi Gereken Yönler	Rutinleşmiş öğretim pratikleri, ezbercilik,

Katılımcılardan bazıları (K1, K10, K11, K17, K20, K24), ilahiyat fakültelerinde öğretici merkezli bir öğretim yönteminin yaygın olduğunu belirtmiştir. Bu yaklaşımda bilgi aktarımı ön planda olduğu, öğrencilerin ise daha pasif bir rol üstlendiği vurgulanmıştır. Konuyla ilgili görüşler şu şekildedir: "Belki ilahiyat alanı olması hasebiyle daha çok öğretici merkezli."

(K20), "Öğrenci merkezli olmasına rağmen bir şekilde öğretmen merkezliye dönüşmektedir." (K10).

Bazı katılımcılar (K2, K16, K18, K19, K21, K22, K23, K24, K25), ilahiyat fakültelerinde öğrenci merkezli öğretim yöntemlerinin benimsendiğini ifade etmiştir. Bu yöntemle öğrencilere daha fazla araştırma yapma ve eleştirel düşünme fırsatı sunulmakta, öğrenciler derslere daha aktif katılım sağlamaktadır. Katılımcılar, bu yaklaşımın bilimsel tutum kazandırma ve eleştirel düşünme becerilerini geliştirme açısından faydalı olduğunu belirtmiştir. Katılımcılardan bazılarının cevapları şu şekildedir: "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenci merkezli… öğrenciye değerlendirme fırsatı veriliyor." (K22), "Öğrenci merkezli, araştırmaya yöneliktir" (K19), "Mezun olduğum fakültenin öğretim yöntemlerinin öğrenci merkezli olduğunu düşünüyorum; fakat yetersiz." (K21), "Özellikle bilimsel tutum kazandırma açısından öğretim yöntemleri başarılı." (K2).

Bazı katılımcılar (K6, K8, K10, K11, K13, K26), öğretim yöntemlerinin fakülteden fakülteye ve hocadan hocaya değişiklik gösterdiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda, her hocanın kendine özgü bir yöntemi olduğundan bahsedilmiştir. Kimi hocaların öğrenci merkezli yaklaşımlar benimsediği, kimilerinin ise geleneksel, öğretici merkezli yöntemleri tercih ettiği belirtilmiştir. Katılımcılardan bazıları ilgili soruya şu ifadelerle cevap vermiştir: "Her hocanın yöntemi farklıdır; bazıları uygun, bazıları yetersiz." (K6), "Hocadan hocaya değişmektedir." (K13), "Nasıl ki iyi ve nitelikli hocalar olduğunu söylüyorsak, maalesef çok yetersiz hocaların da bulunduğunu söylüyoruz. Bazı önemli dersler, hocadan dolayı öğrencilere hiç faydalı olmuyor." (K8), "Öğrencinin sıkılmaması ve ilgisinin çekilmesi için farklı yöntemler uygulanmalı." (K11).

Bazı katılımcılar (K7, K27, K28, K14, K15), hocaların donanımlarının ve ahlaki tutumlarının kendilerini olumlu yönde etkilediğini belirtmişlerdir. Hocaların bilgi birikimi, derslerin kalitesi açısından önemli bir unsur olarak vurgulanmıştır. Örneğin katılımcılardan bazıları ilgili soruya şu ifadelerle cevaplamıştır: " Hocaların donanımlı olmaları, bizi olumlu yönde tetikledi" (K15), "Hocaların geniş bilgi sahibi, ahlaklı ve anlayışlı olmaları ve uygulanan araştırma metotları kayda değerdir" (K28).

Elde edilen bulgulara göre, ilahiyat fakültelerinde uygulanan öğretim yöntemlerinin hem öğretici merkezli hem de öğrenci merkezli yaklaşımları içerdiğini göstermektedir. Ancak öğretim yöntemlerinin etkili olabilmesi için fakültelerin ve hocaların yöntem çeşitliliğini artırması ve yenilikçi teknikleri daha fazla benimsemesi gerektiği belirtilmiştir. Öğrenciler, özellikle araştırmaya dayalı ve eleştirel düşünmeyi teşvik eden yaklaşımlardan memnun olduklarını ifade etmekle birlikte, mevcut eksikliklerin giderilmesi gerektiğini de vurgulamışlardır. Bu bulgular, öğretim sürecinin hâlen geleneksel ve modern yaklaşımlar arasında bir geçiş süreci yaşadığını göstermektedir. Öğrencilerin araştırmaya dayalı ve

eleştirel düşünmeyi destekleyen yaklaşımlardan memnuniyet duyması, ilahiyat eğitiminde sorgulayıcı ve analitik becerilerin önem kazandığını göstermektedir. Bu bağlamda, ilahiyat fakültelerinde öğretim yöntemlerinin daha yenilikçi, etkileşimli ve öğrenci katılımını artıran bir yapıya kavuşturulması gerekliliği ön plana çıkmaktadır.

5. Akademik Kadro ve Entelektüel İklimin Değerlendirilmesiyle İlgili Bulgular

Katılımcılara "İlahiyat fakültelerinin öğretim elemanlarını ve entelektüel iklimini nasıl değerlendiriyorsunuz ve gelişimini neye bağlıyorsunuz?" sorusu yöneltilmiştir. Verilen cevaplardan çıkarılan temalar Tablo 6'da yer almaktadır.

Tablo 6. Akademik Kadro ve Entelektüel İklim

Ana Tema	Tema	Alt Tema	Kodlar (Seçme)
Akademik Kadro ve Entelektüel İklim	Akademik ve Bilimsel Yeterlilik	Olumlu Yönler	Uzmanlaşma, bilimsel yetkinlik, ahlaki örneklik, araştırmacılık
		Eksiklikler ve Eleştiriler	Klasik kaynaklara hâkimiyet zayıflığı, dünya görüşü darlığı
	Bilimsel ve Entelektüel İklim	Güçlü Yönler	Eğitim yapısı, gündemi takip etme, modern eğitim
		Zayıf Yönler	Dünya görüşü, uluslararası karşılaştırma

Katılımcıların önemli bir kısmı (K2, K4, K12, K13, K14, K15, K16, K17, K19, K21, K22, K23, K25, K26, K27, K28, K29), Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde görev yapan öğretim elemanlarını alanında uzman, bilimsel bakış açısına sahip ve kendini sürekli geliştiren kişiler olarak değerlendirmiştir. Katılımcıların bir kısmı, ilgili soruya verdikleri yanıtlarda şu ifadelere yer vermiştir: "Hocaların hepsi kendi alanında uzmanlaşmış hocalardır." (K2), "Hocalar çok donanımlı, olaylara geniş perspektiften bakabiliyor." (K15), "Bilimsel düşünebilmeleri, araştırma yapabilmeleri, eleştirel bakabilmeleri gibi artı yönleri vardır." (K17), "Öğretim elemanları bilimsel ve ahlaki açıdan yeterli." (K23), "Araştırma yapıyorlar, dinî bilimleri genişletiyorlar." (K27).

Bazı katılımcılar (K6, K7, K8, K9, K10, K18), öğretim elemanlarını ya genel olarak ya da belirli yönlerden yetersiz bulduklarını ifade etmişlerdir. Örneğin, katılımcılardan bazıları soruya şu ifadelerle cevap vermişlerdir: "Bazı istisnalar dışında ülkemdeki öğretim elemanları ile kıyaslandığında genel olarak zayıf, sayısı az olsa da Türkiye'deki ilahiyat hocaları okuttuğu

ilme hâkim."(K6), "Düşünce yapıları farklı ve Türkiye'deki elemanların diğer elemanlardan habersiz olduklarını düşünüyorum" (K9).

Katılımcılardan bazıları (K2, K12, K13, K17, K22, K29), bilimsel araştırma yapma, eleştirel düşünme, güncel meselelere olumlu yaklaşım ve araştırma ruhunun yüksek olması gibi hususları vurgulamıştır. Bazıları soruya şu ifadelerle cevap vermiştir: "Benim okuduğum ilahiyat fakültesinde dersler oldukça sistemli bir şekilde uygulanmış…" (K2), "Güncel meselelere olumlu dikkat etmeleri." (K12), "Bizim ülkemizdeki din adamları klasik din eğitimi (medrese eğitimi) ile yetişmektedir; Türkiye'de ise modern eğitimle yetişmektedir." (K13), "Öğretim elemanlarının sayıca fazlalığı ve alanlarında uzmanlaşmış olmaları açısından hem çeşitlilik hem de nitelik bakımından daha ileri bir düzeydedir." (K29).

Katılımcılardan bazıları (K7, K13, K20, K21), hocalar arasında farklılıklar bulunduğunu ve akademisyenlerin bilgi edinme amaçları ile dünya görüşlerine ilişkin değerlendirmelerde bulunmuştur. Örneğin, katılımcılardan bazıları soruya şu ifadelerle cevap vermiştir: "Ülkemde din adamları daha çok dindarlıklarını artırmak için öğrenirken, (Türkiye'deki) akademisyenler maalesef sadece bilgilerini artırmak için öğreniyorlar." (K7), "Bilimsel alanda iyiler; ancak bazı öğretim elemanlarının dünya görüşleri biraz eksik. Çünkü yabancı bir kültürle karşılaştıklarında biraz şaşırıyorlar." (K13), "İlahiyat fakültesindeki kadrolara göre değiştiği kanaatindeyim. Bazı fakültelerde bilimsel-düşünsel atmosfer çok iyi seviyedeyken bazılarında iyi seviyede değildir. İlahiyat fakültelerinin sayısının artmasının nitelik açısından olumsuz etkilediğini düşünüyorum." (K20).

Yukarıdaki bulgular, katılımcıların Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde görev yapan öğretim elemanlarına ilişkin değerlendirmelerinin genel olarak olumlu olmakla birlikte farklılıklar içerdiğini göstermektedir. Katılımcıların bir kısmı öğretim elemanlarını alanında uzman, bilimsel düşünebilen, araştırma yapan ve kendini geliştiren kişiler olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte bazı katılımcılar öğretim elemanlarını belirli açılardan yetersiz bulmakta; özellikle uluslararası perspektif, karşılaştırmalı bilgi ve bazı akademik yaklaşımlar konusunda eleştiriler getirmektedir. Ayrıca, öğretim elemanlarının niteliğinin kişiden kişiye, fakülteden fakülteye değiştiği, akademik ortamın her yerde aynı düzeyde olmadığı ifade edilmektedir. Bu bulgular, öğretim elemanı niteliğinin eğitim kalitesini doğrudan etkileyen temel unsurlardan biri olduğunu göstermektedir. Genel olarak olumlu değerlendirmeler, ilahiyat fakültelerinde güçlü bir akademik birikim ve uzmanlaşmış öğretim kadrosunun bulunduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte bazı öğretim elemanlarına yönelik eleştiriler, ilahiyat eğitiminde küresel akademik standartlarla daha fazla etkileşim ihtiyacını ortaya koymaktadır. Öğretim elemanlarının niteliğinin fakülteler arasında farklılık göstermesi ise, ilahiyat eğitiminde standardizasyon ve kalite konularının önemini vurgulamaktadır.

6. İlahiyat Literatürünün Bilimsel ve Güncel Katkıları ile İlgili Bulgular

Katılımcılara "Türkiye'de ilahiyat alanında oluşan literatürü ve bilimsel çalışmaları, güncel dinî, sosyal ve kültürel alana/meselelere katkısı açısından nasıl değerlendiriyorsunuz?" sorusu yöneltilmiştir. Verilen cevaplardan çıkarılan temalar Tablo 7'de yer almaktadır.

Tablo 7. İlahiyat Literatürünün Bilimsel ve Güncel Katkıları

Ana Tema	Tema	Alt Tema	Kodlar (Seçme)
İlahiyat Literatürünün Bilimsel ve Güncel Katkıları	Bilim alanına katkıları	Olumlu Değerlendirmeler	Yeni alanlara katkı İslam ülkelerine kıyasla üst düzey performans algısı Temel İslam kaynaklarına yapılan akademik katkılar Güncel konulara akademik ilgi
		Eleştirel Değerlendirmeler	Aklî indirgemeciliğe yönelik eleştiriler
	Güncel Dini Sosyo-Kültürel Meselelere Katkısı	Katkı Sağlayan Unsurlar	Güncel meseleler Din-toplum ilişkileri
		Katkının Sınırları ve Eksiklikleri	Akademik yayınların topluma ulaşmaması Dergi yayınlarının toplumsal karşılık bulma sınırlılığı
	Uluslararası Etkisi	Etki Düzeyi	Türkçe literatürünün uluslararası etkisinin sınırlılığı

Katılımcıların çoğu (K1, K2, K4, K5, K9, K12, K13, K14, K15, K16, K17, K19, K21, K22, K23, K24, K25, K26, K27, K28), Türkiye'deki ilahiyat literatürünün bilimsel alana değerli katkılar sunduğunu belirtmiştir. Örneğin, katılımcılardan bazıları soruya şu ifadelerle cevap vermiştir: "Arap dünyasında araştırılmayan bazı konuların araştırılmasının çok iyi bir katkı olduğunu düşünüyorum." (K9), "Şu anda bilimsel çalışmalar çok iyi olmasa da diğer İslam ülkelerine göre iyi diyebiliriz." (K13), "Türkiye'de ilahiyat alanında oluşan literatür ve bilimsel çalışmalar, güncel dinî, sosyal ve kültürel meselelere önemli katkılarda bulunmaktadır. İlahiyat çalışmaları, İslam'ın temel metinlerinin çözümlenmesi, tarihî gelişimi, farklı İslam

düşünce ekolleri ve mezhepleri gibi konularda derinlemesine araştırmalar sunar. Bu çalışmalar hem dinî bilgiyi genişletir hem de İslam'ın çağdaş dünyadaki yeri ve etkisi hakkında bilgi sağlar" (K2). Eleştirel bir yaklaşımı yansıtan örnek ifade ise şöyledir: "Araştırmalar aklî yöne yoğunlaştığı için biraz olumsuz bir katkısı olduğunu düşünüyorum." (K6).

Katılımcılardan bazıları (K20, K26, K29), Türkiye'deki ilahiyat alanındaki çalışmaların topluma ve kültürel yaşama katkı sağladığını, ancak bu etkinin her zaman doğrudan hissedilmediği de belirtilmiştir. Katılımcılardan bazılarının konuyla ilgili görüşleri şu şekildedir: "İlahiyat fakültelerinin dergileri güncel meseleleri de ele alan makalelere yer vermektedir. Fakat dergilerde yer alan makalelerin topluma etkisi bir tartışma konusudur." (K26), "Güncel dini, sosyal ve kültürel meselelere öncülük edecek seviyede değildir. İstisnaları var elbette" (20).

Katılımcıların bazısı (K7, K24) Türkiye'deki ilahiyat literatürünün uluslararası etkisine değinmişlerdir. Bir katılımcı özellikle Türkçe eserlerin çeviri yoluyla Kırgızistan gibi ülkelerde etkili olmaya başladığını, bazı eserlerin Cuma hutbelerinde kullanılmasının ya da Kırgızca'ya çevrilmesinin pratik bir değere dönüştüğünü ifade etmiştir (K24). Ancak bir diğer katılımcı, bu literatürün İslam dünyasında genel kabul görmediğini veya yeterince tanınmadığını dile getirmektedir (K7).

Çalışma bulguları katılımcıların Türkiye'deki ilahiyat literatürünü genel olarak akademik alana katkı sağlayan, güncel dinî, sosyal ve kültürel meselelere ışık tutan bir birikim olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Bununla birlikte bazı katılımcılar, bu çalışmaların topluma katkı sunduğunu ve din anlayışını şekillendirme potansiyeline sahip olduğunu belirtilirken, bu etkinin her zaman doğrudan hissedilmediğini de belirtmektedirler. Literatürün çeviri faaliyetleri aracılığıyla belirli ülkelere ulaştığı ve uygulama düzeyinde karşılık bulduğu ifade edilmekle birlikte, İslam dünyasında yeterli düzeyde tanınırlık ve yaygınlık kazanmadığı yönünde değerlendirmelere de yer verilmektedir. Bu bulgular, Türkiye'de üretilen ilahiyat literatürünün hem akademik hem de toplumsal düzeyde önemli bir birikim oluşturduğunu, ancak bu etkinin yaygınlık ve görünürlük açısından sınırlılıklar taşıdığını göstermektedir. Literatürün güncel dinî, sosyal ve kültürel meselelere katkı sunması, ilahiyat alanının teorik üretim gücünü ortaya koyarken; bu bilgilerin topluma etkisinin her zaman doğrudan hissedilmemesi, akademi ile pratik hayat arasındaki etkileşimin güçlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca çeviri faaliyetleriyle belirli coğrafyalara ulaşmasına rağmen İslam dünyasında yeterli tanınırlık kazanamaması, ilahiyat literatürünün uluslararasılaşma ve küresel akademik dolaşıma katılımı açısından geliştirilmesi gereken yönlerini ortaya koymaktadır.

7. İlahiyat Eğitiminin Mesleki Yeterliliğe Katkısı ile İlgili Bulgular

Katılımcılara "Din eğitimi veya din hizmetleri alanında görev aldıysanız (göreviniz nedir?), aldığınız eğitimi mesleğiniz için yeterli buluyor musunuz? Şayet din eğitimi veya din hizmetleri alanında çalışmıyorsanız, aldığınız eğitimi sosyal hayattaki sorunlarını çözme noktasında yeterli buluyor musunuz?" sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya verilen cevaplardan tespit edilen temalar Tablo 8'de yer almaktadır.

Tablo 8. Alınan İlahiyat Eğitiminin Mesleki Yeterliliğe Katkısı

Ana Tema	Tema	Alt Tema	Kodlar (Seçme)
Alınan İlahiyat Eğitiminin Mesleki Yeterliliğe Katkısı	Mesleki Yetkinlik ve Donanım	Yeterliliğine ilişkin olumlu algı	Alınan eğitim meslek için yeterli olması Akademik gelişime katkı düzeyi Öğrenme çıktılarında öğrenci merkezli belirleyicilik
		Yetersizliğine ilişkin olumsuz algı	Arapça dilinde yetersizlik Temel İslamî ilimlerde yetersizlik Teori-pratik çelişkisi Temel dinî bilgilerin kalıcılığında yetersizlik
	İlahiyat Programlarında Ağırlık Verilmesi İstenen Dersler	Temel İslam Bilimleri ve Çağdaş Konular	Fıkıh ve fıkıh usulü, Akaid, Arapça, Hadis, Tefsir, Kıraat, Çağdaş İslam hukuku ve ekonomi

Katılımcıların bazıları (K6, K12, K14, K16, K22, K23, K24, K25, K29), aldıkları ilahiyat eğitimini meslekî görevlerini yerine getirme açısından yeterli görmektedir. Bazı katılımcılar görüşlerini şu ifadelerle açıklamışlardır: "Beşerî Bilimler Fakültesi dekanı olarak görev yapıyorum. Şu an çalıştığım üniversitenin ders programlarını düzenlemede hem din bilimleri hem de temel İslam ilimleri derslerini dengeleme konusunda eğitimim çok yardımcı oluyor. Bunun dışında 2022-2023 eğitim öğretim yılı itibariyle devlet okullarında okutulmaya başlayan din dersi müfredatının oluşturulmasında da Türkiye'den mezun olan ve üniversitelerde görev yapan hoca arkadaşlarım ile aktif görev alıyoruz" (K22), "İlahiyat fakültesinde öğretim üyesi olarak çalışıyorum. Aldığım eğitim mesleğim için yeterli buluyorum. Ancak bazen din hizmetleri hususunda eksiklikler fark ediliyor." (K23), "Aldığım eğitimi, imamlık olsun öğretmenlik olsun, yeterli görmüşümdür. Bu biraz öğrencinin çalışkanlığına da bağlıdır." (K24), "Kendi alanımla ilgili almış olduğum (Kıraat ilmi) eğitimin, çalıştığım alanda faydasını gördüm." (K29).

Katılımcıların önemli bir bölümü (K1, K2, K5, K7, K8, K9, K10, K11, K13, K15, K17, K18, K19, K23, K27, K28), aldıkları ilahiyat eğitiminin meslekî iş hayatında ve sosyal hayatta karşılaştıkları sorunlar bağlamında yetersiz ve kısmen eksik bulduklarını ifade etmişlerdir. Bu katılımcılardan bazısı eksikliklerini kişisel gayretleriyle gidermeye çalıştıklarını belirtmişlerdir. Katılımcılardan bazıları soruya şu ifadelerle cevap vermiştir: "Maalesef hiç yeterli bulmuyorum. Basit bir örnek vermek istiyorum; biri bize bir soru sorduğu zaman ortada kalıyoruz." (K8), "Ben şu anda bir eğitim kurumunda idareci olarak çalışıyorum, eksilerim Arapçamın zayıf olması, diğer alanda özellikle sosyal alanda fazla zorlanmadım, Türkiye'de Arapçada ve İslam hukuku alanında biraz ağırlık verirse daha iyi olur diye düşünüyorum" (K13), "Öğretmenim, kendimi yenileme ihtiyacı hissediyorum." (K15), "İlahiyat haricinde kendimi yetiştirdiğim için sıkıntı yaşamıyorum." (K1), "Teori ile pratik eşgüdümlü gitmeli." (K19). "Rusya, Başkurdistan'ın Ufa şehrinde Merkezî Dini İdareye bağlı ilahiyat kurumunda öğretmenim. Biz burada daha çok temel konulara ağırlık vermeye çalışıyoruz. Türkiye'de ilahiyat fakültelerinde de buna riayet edilmesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü hem halkın buna ihtiyacı ve bir beklentisi var hem de muhalif konumda olan dinî gruplar genellikle temel konuları işler; ileri düzey ilimleri duymaz ve pek anlamaz. Bu nedenle aldığımız eğitimin sahada tam karşılık bulmadığı görülmektedir. Yine de ifade etmek gerekir ki bu eğitim hem iyi hem de gereklidir; ancak toplumun beklentisi farklıdır" (27).

Yetersizlik tespitinde bulunan katılımcıların işaret ettiği ders ve konu başlıkları şu şekildedir: "Şahsî görüşüm olarak ilahiyat fakültelerinde akaid derslerine ağırlık verilmesi gerektiğini düşünüyorum." (K2), "İmamlık görevi yaptım; ağırlıklı olarak Arapça dersi verilmesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü bir ilahiyatçı muhakkak Arapça bilmelidir." (K5), "Fıkıh, ayetleri ve hadisleri doğru şekilde anlama gibi derslere daha fazla ağırlık verilmesi lazım." (K8), "Çocuklara eğitim vermekteyim; aldığım eğitim yeterli değil, çok eksik. Temel İslam ilimleri daha ağırlıklı olmalı." (K11), " Fıkıh usulü, çağdaş İslam hukuku ve ekonomi ile ilgili derslere daha fazla ağırlık verilmesi güzel olurdu." (K28).

Elde edilen bu bulgulara göre, katılımcıların aldıkları ilahiyat eğitiminin meslekî yeterliliğine ilişkin görüşlerinin farklılaştığını göstermektedir. Bazı katılımcılar, eğitimin yeterli olduğunu ve meslekî pratiklerine katkı sağladığını belirtmektedir. Buna karşılık bazı katılımcılar eğitimi yetersiz bulmakta, özellikle teori ile pratik arasındaki tutarsızlığına dikkat çekmekte ve eksikliklerini bireysel çabalarıyla gidermeye çalıştıklarını ifade etmektedir. Yetersizlik vurgusu yapan katılımcılar ise özellikle akaid, Arapça, fıkıh, hadis gibi temel İslam ilimleri ile uygulamaya dönük derslerin daha fazla güçlendirilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Bu bulgular, mezunların mesleki yeterlilik algılarında belirgin farklılıkların bulunduğunu ve eğitim sürecinin teori–pratik dengesi açısından tartışmalı bir alan oluşturduğunu göstermektedir. Özellikle akaid, Arapça, fıkıh ve hadis gibi temel alanlarda

ortaya çıkan güçlendirme ihtiyacı, ilahiyat eğitiminde klasik İslam ilimlerinin mesleki yeterlilik bakımından hâlen merkezî bir öneme sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

8. Katılımcıların Ek Görüş ve Değerlendirmeleriyle İlgili Bulgular

Katılımcılara "Son olarak burada sorulmayan ancak Türkiye ilahiyat fakülteleriyle ilgili eklemek istediğiniz hususları lütfen yazınız." sorusu yöneltilmiştir. Verilen cevaplar doğrultusunda öne çıkan temalar, Türkiye'deki ilahiyat fakültelerine ilişkin çeşitli görüş, öneri ve eleştirileri içermektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:

Arapça ve Dil Yeterliliği: Arapçanın ilahiyat eğitiminin vazgeçilmez bir unsuru olduğu, mezunların en az ileri (C1) düzeyde Arapça bilmesi gerektiği ve mevcut durumda bu alanda ciddi eksiklikler bulunduğu dile getirilmektedir (K5).

Ahlak, Maneviyat ve İlahiyatçı Kimliği: İlahiyat eğitiminde ihlas, takva, ahlak ve ilahiyatçı kimliğini güçlendirecek derslerin yetersiz olduğu; bilginin manevi olgunlukla desteklenmesi gerektiği vurgulanmaktadır (K10, K11).

Uygulama ve Anlam Merkezli Eğitim: Eğitimin ezbere dayalı olmaktan çıkarılarak Kur'an'ın mesajını anlama, günlük hayata uygulama ve toplumsal ihtiyaçlara cevap üretme ekseninde yürütülmesi gerektiği belirtilmektedir. Kur'an ve siyer derslerinin sürekliliği ve etkililiği konusunda ciddi eleştiriler dile getirilmektedir (K8, K9).

Tartışma:

Araştırma bulguları, katılımcıların ilahiyat fakültesini tercih etmelerinde kişisel ilgi ve merakın belirleyici bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Katılımcıların önemli çoğunluğu dinî bilgilere duydukları merak ve öğrenme isteği doğrultusunda bu bölümü tercih ettiklerini ifade etmiştir. Bu bulgular, Köylü'nün Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören uluslararası öğrenciler üzerine gerçekleştirdiği çalışmayla paralellik göstermektedir. Söz konusu çalışmada, öğrencilerin %87,2'sinin dinî bilgilerini artırma amacıyla fakülteye yöneldikleri tespit edilmiştir.[21] Her iki araştırmada elde edilen bulguların benzerliği, uluslararası öğrencilerin ilahiyat eğitimine yönelik temel motivasyonlarının dinî bilgi edinme ve İslam'ı daha derinlemesine anlama olduğunu göstermektedir. Mehmedoğlu'nun Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada da, öğrencilerin fakülteye geliş amaçlarının başında "dini doğru öğrenme" isteğinin geldiği tespit edilmiştir.[22] Öte yandan, araştırmada bazı katılımcıların ilahiyat bölümünü

[21] Köylü, "O.M.Ü. İlahiyat Fakültesine Devam Eden Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Fakülte Hakkındaki Düşünce, Sorun ve Beklentileri", 138.

[22] Yurdagül Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 131.

tercih etmelerinde aile bireyleri ve çevrenin yönlendirici etkisinin bulunduğu tespit edilmiştir. Benzer şekilde, Süleymanoğlu ve Uçar'ın ilahiyatta okuyan Türk öğrenciler üzerinde yaptığı çalışmada görülmektedir; zira araştırmada öğrencilerin ilahiyatı tercih nedenleri arasında "aile istekleri ve baskısı" gibi çevresel faktörler de yer almaktadır.[23] Bu durum, geleneksel değerlerin ve dinî beklentilerin aile aracılığıyla aktarılması ve yönlendirilmesi çerçevesinde değerlendirilebilir. Nitekim Gül'ün Samsun Üniversitesi'nde farklı kademe ve bölümlerde öğrenim gören uluslararası öğrenciler üzerine gerçekleştirdiği çalışmasında, öğrencilerin %55,5'inin din eğitimini anne ve babalarından aldıklarının tespit edilmiş olması,[24] ailenin din eğitimi sürecindeki ve ilahiyat tercihlerindeki belirleyici rolünü destekler niteliktedir.

Araştırma bulguları, katılımcıların bir kısmının Türkiye'deki ilahiyat fakültelerini tercih etmelerinde; eğitim kalitesi, müfredatın zenginliği ve akademik kadronun niteliğinin belirleyici olduğunu göstermektedir. Katılımcılar, daha nitelikli bir eğitim alma amacıyla Türkiye'yi tercih ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu bulgular, literatürde yer alan çalışmalarla örtüşmektedir. Özkan'ın çalışmasında uluslararası öğrencilerin Türkiye'yi tercih etme nedenleri arasında "iyi eğitim alma" faktörü ilk sırada yer almaktadır.[25] Benzer şekilde Gül'ün çalışmasında öğrencilerin %77,6'sının eğitim imkânlarının niteliği nedeniyle Türkiye'yi tercih ettiği tespit edilmiştir.[26] Bunun yanı sıra, bazı katılımcıların Türkiye'yi tercih etmelerinde ülkenin İslam anlayışı, mezhebî yapısı ve itikadî yaklaşımının etkili olduğu belirlenmiştir. Bu bulgular, Gül'ün çalışmasında yer alan ve öğrencilerin %67,3'ünün Türkiye'deki inanç yapısının kendilerine uygun olması nedeniyle Türkiye'yi tercih ettiklerini ortaya koyan sonuçlarla paralellik arz etmektedir.[27] Benzer bulgular Bulut'un çalışmasında da tespit edilmiştir.[28] Ancak Osmanoğlu'nun 13 uluslararası öğrenci üzerinde yaptığı çalışmasında katılımcıların 5'i Türkiye hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığını, 8'i ise yalnızca kısmen bilgi sahibi olduğunu tespit etmiştir.[29] Araştırmamızda burs gibi maddi imkânlarının da katılımcıların kararlarını etkilediği tespit edilmiştir. Bu durum, Özkan'ın araştırmasında da

[23] Nurcan Süleymanoğlu - Recep Uçar, "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Tercih Etme Nedenleri ve Aldıkları Eğitim Hakkındaki Görüşlerine Dair Nitel Bir Araştırma", *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2025), 11.

[24] Alî Gül, "Türkiye'de Öğrenim Gören Uluslararası Öğrencilerin Eğitim Sistemine Uyumlarında Dini Öğrenmelerinin Rolü", *İslam ve Yorum VI*, 2022, 3/246.

[25] Özkan, *Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri*, 93-94.

[26] Gül, "Türkiye'de Öğrenim Gören Uluslararası Öğrencilerin Eğitim Sistemine Uyumlarında Dini Öğrenmelerinin Rolü", 3/241.

[27] Gül, "Türkiye'de Öğrenim Gören Uluslararası Öğrencilerin Eğitim Sistemine Uyumlarında Dini Öğrenmelerinin Rolü", 3/241.

[28] Ramazan Bulut, "Yüksek Din Öğrenimi Gören Uluslararası Öğrencilerin Türkiye Algısı, Türkiye'yi Tercih Nedenleri ve Yüksek Din Eğitimi Beklentileri Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Journal of International Social Research* 12 (28 Şubat 2019), 1729.

[29] Osmanoğlu, "İlahiyat'ta Farklı Olmak: Yabancı Uyruklu Öğrenciler Gözüyle Türkiye'de İlahiyat Eğitimi", 268.

benzer biçimde ortaya konmuş olup, burs gibi maddi imkânların tercih üzerindeki etkisi %25,15 oranında tespit edilmiştir.[30]

Araştırma bulguları, katılımcıların önemli bir kısmının ders programını yeterli bulduğunu, ancak bir bölümünün programı yüzeysel, uygulamadan uzak ve etkisiz olarak değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Bu bulgular, literatürdeki bazı çalışmalarla benzerlik gösterirken, bazılarıyla farklılaşmaktadır. Köylü'nün çalışmasında, derslerle ilgili öğrencilerin %74,4'ü biraz iyi ve faydalı, %5,1'i faydasız bulduğu, yalnızca %25,6'sının dersleri oldukça faydalı ve gerekli gördüğü tespit edilmiştir.[31] Mehmedoğlu'nun yaptığı çalışmada, ilahiyat öğrencilerinin %82,44'ünün eğitim-öğretimi yeterli bulmadığı[32] ve dersler arasında bütünlük olmadığını düşünenlerin oranının (%40,75) yüksek olduğu tespit edilmiştir.[33] Buna karşılık, Özkan'ın çalışmasındaki bulgular çalışmamızın bulgularına yakın ve destekler niteliktedir. Özkan'ın bulgularına göre katılımcıların %64,8'i ilahiyat fakültesindeki zorunlu derslerin, %62,1'i seçmeli derslerin ve %61,2'si ders içeriklerinin yeterli çeşitliliğe sahip olduğunu ifade etmişlerdir.[34] Araştırmada, katılımcıların yetersiz buldukları derslerin akaid, Arapça, fıkıh ve hadis gibi temel İslam ilimlerine ilişkin dersler olduğu tespit edilmiştir. Genç'in araştırmasında da benzer bir tablo ortaya çıkmıştır. Söz konusu araştırmada mülakat yapılan 20 öğrenciden yalnızca bir tanesi aldığı ilahiyat eğitiminin beklentilerini karşıladığını belirtirken; diğer öğrenciler, örneğin "Arapça, Kuran-ı Kerim, Hadis, Tefsir, Fıkıh gibi derslere vakıf olacağımı zannederken bu beklentilerimin karşılanmadığını gördüm" gibi ifadelerle programın yetersizliğini dile getirmişlerdir.[35]

Araştırma bulguları, katılımcıların bir kısmının ilahiyat fakültelerinde öğretici merkezli öğretim yöntemlerinin yaygın olduğunu, bilgi aktarımının ön planda tutulduğunu ve öğrencilerin daha pasif bir rol üstlendiğini ifade ettiklerini göstermektedir. Bu bulgu, Köylü'nün çalışmasındaki tespitleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Köylü, ilahiyat fakültelerinde hâkim olan yöntemin tek yönlü iletişime dayandığını; öğretim sürecinde öğretim elemanının aktif, öğrencinin ise pasif konumda olduğu "bankacı eğitim modeli"nin benimsendiğini belirtmektedir.[36] Benzer bir tespit Mehmedoğlu'nun çalışmasında da yer almakta olup, öğrenciler derslerin "öğretim ağırlıklı" (%51,09) olduğunu belirtmişlerdir.[37]

[30] Özkan, *Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri*, 98.
[31] Köylü, "O.M.Ü. İlahiyat Fakültesine Devam Eden Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Fakülte Hakkındaki Düşünce, Sorun ve Beklentileri", 142.
[32] Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri", 132.
[33] Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri", 138.
[34] Özkan, *Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri*, 110.
[35] Muhammet Fatih Genç, "Avrupa ve Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (01 Haziran 2013), 40.
[36] Köylü, "O.M.Ü. İlahiyat Fakültesine Devam Eden Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Fakülte Hakkındaki Düşünce, Sorun ve Beklentileri", 148.
[37] Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri", 138.

Osmanoğlu'nun çalışmasında, uluslararası öğrencilerin derslerin kültürel farklılıklara duyarlılığına ilişkin değerlendirmelerinde, eğitim sisteminin sınav odaklı bir yapıya sahip olduğu ve bilgilerin öğrencilerin zihninde kalıcı biçimde yapılandırılamadığı yönündeki görüşleri dikkat çekmektedir.[38] Buna karşılık, araştırmamızda bazı katılımcıların öğrenci merkezli öğretim yaklaşımının benimsendiğini, öğrencilere araştırma yapma ve eleştirel düşünme imkânı sunulduğunu ifade etmeleri, ilahiyat fakültelerinde son yıllarda pedagojik yaklaşımlar açısından olumlu bir dönüşümün yaşandığına işaret etmektedir. Eleştirel düşünme becerisinin öğrenci merkezli anlayıştan kaynaklandığı düşüncesinden hareketle, bu durumu, Demir'in uluslararası ilahiyat öğrencileri üzerine gerçekleştirdiği araştırma bulguları destekler niteliktedir. Söz konusu araştırmada, uluslararası ilahiyat öğrencileri Türkiye'de edindikleri deneyim ve aldıkları ilahiyat eğitimini ile eleştirel düşünme becerisi kazandıkları, farklı yorumlar arasında değerlendirme yapabilme yetkinliği geliştirdikleri ve daha esnek bir düşünme yaklaşımı benimsedikleri tespit edilmiştir.[39]

Araştırma bulguları, katılımcıların önemli bir kısmının Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde görev yapan öğretim elemanlarını alanında uzman, bilimsel bakış açısına sahip ve kendini sürekli geliştiren bireyler olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Bu bulguları, Özkan'ın araştırması destekler niteliktedir. Özkan'ın araştırmasında katılımcıların büyük bir bölümünün akademisyenlerin alan bilgisi (%68,5) ve mesleki tecrübelerini (%64,8) yeterli buldukları ve bu durumdan memnuniyet duydukları tespit edilmiştir. Ancak aynı çalışmada, akademisyenlerin öğrenciyle iletişim ve sosyal becerileri (%22,1) ile pedagojik yeterliklerinin (%20) yetersiz bulunduğu da ifade edilmiştir.[40] Aynı şekilde bulgularımızla örtüşen Yalvaç Arıcı ve Çevik'in araştırmasında, uluslararası öğrencilerin öğretim elemanlarının niteliklerini genel olarak olumlu değerlendirdikleri tespit edilmiştir.[41] Bununla birlikte, bazı katılımcıların öğretim elemanlarını yetersiz bulduğu ya da öğretim elemanları arasında nitelik bakımından farklılıklar bulunduğunu ifade ettikleri de görülmektedir. Bu durum, Koç'un ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmasında öğrencilerin öğretim elemanlarında gördükleri en önemli eleştiri konularının başında "öğrenciler ile ilişkilerde yetersizlik (%22,6)" ve "dersi sunmada yetersizlik (%22,2)" gelmesiyle yakından ilişkilidir.[42] Koç'un aynı çalışmasında öğrenciler, öğretim elemanlarından en önemli beklentilerinin "alan bilgisi ve bilimsel yeterlilik (%17)" ile "örnek bir kişilik ve karakter (%15,4)" olduğunu ifade etmişlerdir.[43]

---

[38] Osmanoğlu, "İlahiyat'ta Farklı Olmak: Yabancı Uyruklu Öğrenciler Gözüyle Türkiye'de İlahiyat Eğitimi", 270.
[39] Demir, "İlahiyat Eğitiminin Dönüştürücü Etkileri", 88.
[40] Özkan, *Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri*, 111-112.
[41] Arıcı - Çevik, "İlahiyat/İslami İlimlerde Eğitim Gören Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Eğitim Sürecine Yönelik Değerlendirmeleri", 143.
[42] Ahmet Koç, "İlâhiyat Fakültesi (İlâhiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Şubat 2003), 41.
[43] Koç, "İlâhiyat Fakültesi (İlâhiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", 42.

Araştırma bulguları, katılımcıların büyük çoğunluğunun, Türkiye'deki ilahiyat literatürünün bilimsel alana önemli katkılar sunduğu yönünde görüş bildirdiğini göstermektedir. Bununla birlikte, bu birikimin toplumsal yansıması ve uluslararası etkisi bakımından sınırlı kaldığı yönünde bulgular da tespit edilmiştir. Bu bulguları destekler nitelikte Çelebi, "İlâhiyat ve İslâmî İlimler Fakültelerinin Türkiye'nin İlmî Hayatına Katkıları" adlı çalışmasında önemli tespitlerde bulunmaktadır. Çelebi, ilahiyat fakültelerinin niceliksel anlamda oldukça yüksek düzeyde bilimsel üretime sahip olduğunu; 1949–2020 yılları arasında 72.172 makale yayımlandığını, ayrıca 2015 yılına kadar 13.021 tamamlanmış yüksek lisans tezi ile 3.620 doktora tezinin bulunduğunu belirtmektedir.[44] Bununla birlikte, söz konusu akademik birikimin toplumsal yansımalarına ilişkin tarihsel bir değerlendirme yapan Çelebi, ilahiyat ve İslami İlimler fakültelerinin yetiştirdikleri akademisyen ve araştırmacılar; hazırladıkları proje, yüksek lisans ve doktora tezleri, kitap ve makaleler ile düzenledikleri sempozyum, konferans ve benzeri bilimsel faaliyetler aracılığıyla Türkiye'nin dinî, kültürel, düşünsel, ilmî ve edebî hayatına önemli katkılar sunduğunu ifade etmektedir.[45]

Araştırma bulguları, katılımcıların bir kısmının aldıkları ilahiyat eğitimini meslekî, iş ve sosyal yaşamda sağladığı katkılar ile karşılaşılan sorunların çözümü açısından yeterli olarak değerlendirdiklerini; buna karşılık önemli bir kısmının ise söz konusu eğitimi yetersiz ve kısmen eksik olarak nitelendirdiklerini ortaya koymaktadır. Bu bulgular, Köylü'nün öğrenimine devam eden öğrenciler üzerine gerçekleştirdiği araştırma bulgularıyla örtüşmektedir. Köylü'nün araştırmasında, uluslararası öğrencilerin ilahiyat fakültesinde aldıkları eğitimi gelecek mesleki hayatları açısından değerlendirmelerine ilişkin bulgular, katılımcıların %23,1'inin eğitimi oldukça yeterli ve faydalı, %61,5'inin kısmen yeterli ve faydalı, %15,4'ünün ise yetersiz ve faydasız bulduğunu ortaya koymaktadır.[46] Özkan'ın çalışmasında da, katılımcıların kayda değer bir kısmının; meslek hayatına (%22,4), din görevliliğine (%27,9) ve öğretmenlik mesleğine (%25,2) hazırlayıcı derslerin niteliğini yetersiz olarak değerlendirdiği ve bu durumdan memnuniyetsizlik duyduklarını ifade ettikleri tespit edilmiştir.[47] Bu durum, Koç'un çalışmasında da teyit edilmiş olup, öğrencilerin büyük bir kısmının "ilâhiyatçı" kimliğinin gerektirdiği donanımlara sahip olma konusunda kendilerini yeterli görmedikleri (%52'si "kısmen", %37,2'si "hayır") tespit edilmiştir.[48] Benzer şekilde, Mehmedoğlu'nun çalışmasında, öğrencilerin %63'ü kendilerinde "ilahiyatçı vasfı"

[44] İlyas Çelebi, "İlâhiyat ve İslâmî İlimler Fakültelerinin Türkiye'nin İlmî Hayatına Katkıları", *120. Yılında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Çalıştayı*, (2021), 131,133.
[45] Çelebi, "İlâhiyat ve İslâmî İlimler Fakültelerinin Türkiye'nin İlmî Hayatına Katkıları", 137.
[46] Köylü, "O.M.Ü. İlahiyat Fakültesine Devam Eden Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Fakülte Hakkındaki Düşünce, Sorun ve Beklentileri", 144.
[47] Özkan, *Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri*, 110.
[48] Koç, "İlâhiyat Fakültesi (İlâhiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", 52.

bulunmadığını düşünmektedir.[49] Yine Tosun ve Yorulmaz'ın çalışmalarında, öğrencilerin %61,8'i derslerin mesleki uygulamalar açısından yetersiz olduğunu düşünürken, %67,2'si ilahiyat eğitiminin kendisini mesleğe hazırladığına inanmaktadır. Bu çarpıcı fark, öğrencilerin eğitimin genel olarak mesleki katkısına inandıklarını ancak mevcut ders içeriklerinin pratik boyutunu yetersiz bulduklarını göstermektedir.[50]

Araştırma bulgularına göre katılımcıların dile getirdikleri sorunların başında, aldıkları eğitim müfredatı, başka bir ifadeyle ilahiyatta verilen eğitimin yeterliği ve niteliği sorunu gelmektedir. İlahiyat müfredatı, Türkiye'nin de mevcut beklentilerine yeterince cevap veremediği 2000'li yıllardan itibaren birçok platformda tartışılmış;[51] ilahiyat bilim uzmanları tarafından çeşitli model ve program önerileri geliştirilmiştir.[52] Uluslararası ilahiyat öğrencilerine dönük Ankara üniversitesi ilahiyat fakültesi başta olmak üzere birkaç ilahiyat fakültesinde Uluslararası İlahiyat programı (UİP) uygulanmıştır.[53] Bu programın müfredatı ağırlıklı olarak batı ülkelerinde yaşayan Türkler ve Müslümanlara dönük olduğu söylenebilir. İslam ülkelerinden gelen uluslararası ilahiyat öğrencileri ise; başta Türki Cumhuriyetler olmak üzere, Ortadoğu ve Afrika bölgeleri gibi şeriatın uygulandığı çeşitli İslam ülkelerinden gelmektedir. Türki Cumhuriyetlerde dinin uzun süre yasaklı olduğu dönemlerin yol açtığı tahribatı telafi etme ihtiyacı, ilahiyatçı profilinden beklenen rolü büyük ölçüde pratik İslam bilgisini öğretme yönünde şekillendirmiştir. Şeriatın uygulandığı ülkelerde ise şeriat fakülteleri bulunmakta ve bu fakültelerden mezun olanlar çoğunlukla adalet ve din hizmetleri kurumlarında görev almaktadır. Bu nedenle Türkiye'de ilahiyat eğitimi alan öğrencilerden, kendi ülkelerinde mesleki kariyer yapabilmeleri için özellikle fıkıh başta olmak üzere temel İslam ilimlerine vakıf olmaları beklenmektedir. Türkiye'nin ilahiyat alanındaki akademik birikimi, özellikle temel İslam ilimleri sahasındaki güçlü altyapısı sayesinde, bu ülkelere önemli katkılar sunabilecek düzeydedir. Bu bağlamda, ilahiyat fakültelerinin program ve müfredat geliştirme süreçlerinde söz konusu beklentilerin dikkate alınması gerekmektedir.

Sonuç ve Öneriler:

[49] Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri", 146.

[50] Aybiçe Tosun - Ayşe Yorulmaz, "Öğrencilerine Göre İlahiyat Lisans Programının Mesleğe Hazırlama Yönü (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Örneği)", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (31 Aralık 2017), 174-175.

[51] "100. Yılında Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Sempozyumu Programı Yayımlandı | İSAM - İslam Araştırmaları Merkezi" (Erişim 14 Mayıs 2026).

[52] Cağfer Karadaş, "İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları Üzerine Genel Değerlendirme ve Öneriler", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri*, (2015); M. Akif Kılavuz, "İlahiyat Fakültelerinde Din Hizmetleri Bölümü Oluşturulmasına Duyulan İhtiyaç", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, (2004); Cemal Tosun - Recai Doğan, "İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılanması Üzerine", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, (2004).

[53] İsmail Erşahin, "Bir Diyanet Projesi Olarak Uluslararası İlahiyat Programı", *Diyanet İlmi Dergi* 51/2 (01 Haziran 2015), 137.

Araştırma, uluslararası ilahiyat öğrencilerinin eğitim deneyimlerinin, ilgili alanyazında ortaya konan bulgularla genel hatlarıyla örtüştüğünü göstermektedir. Araştırma, uluslararası öğrencilerin Türkiye'deki ilahiyat eğitimine yönelik genel olarak olumlu bir bakış açısına sahip olduklarını, ancak eğitim sürecine ilişkin bazı yapısal ve pedagojik sorunların da bulunduğunu ortaya koymaktadır. Öğrencilerin değerlendirme ve beklentilerinin dikkate alınması, özellikle müfredatın geliştirilmesi, uygulama boyutunun güçlendirilmesi ve öğrenci merkezli eğitim anlayışının yaygınlaştırılması, ilahiyat eğitiminin niteliğini artıracaktır. Bu bağlamda Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinin, sahip oldukları akademik birikimi uluslararası öğrencilerin farklı dinî ve toplumsal ihtiyaçlarıyla daha uyumlu hale getirmesi önemli bir gereklilik olarak değerlendirilmektedir.

Araştırma bulguları ve değerlendirmelerden hareketle, aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir:

1. İlahiyat müfredatı, uluslararası öğrencilerin geldikleri ülke ve bölgesel ihtiyaçlar dikkate alınarak bu öğrencileri yönlendirilebilecek daha esnek ve ihtiyaç temelli/modüler bir yapıya kavuşturulmalıdır.
2. Öğretim üyesi danışmanların, uluslararası öğrencileri, kendilerinin ve ülkelerinin beklentileri doğrultusunda yönlendirmelidir.
3. İlahiyat müfredatında uygulamaya yönelik (hitabet, meslekî uygulama gibi) derslerin kredi ağırlığı artırılmalıdır.
4. Özellikle Arapça, fıkıh, akaid ve diğer temel İslam ilimlerine yönelik derslerin niteliği artırılmalıdır.
5. Öğretim süreçlerinde öğrenci merkezli yöntemler yaygınlaştırılarak eleştirel düşünme, araştırma ve analiz becerileri desteklenmelidir.
6. Türkiye'nin ilahiyat alanındaki güçlü akademik birikimi, uluslararası öğrencilerin ihtiyaçları dikkate alınarak daha etkin biçimde istifade edebilecekleri şekilde yönlendirilmeli ve bu birikimin uluslararası düzeyde tanınırlığının artırılmasına yönelik stratejiler geliştirilmelidir.

Kaynakça

Akpınar, Teoman - Küçükgöksel, Nazlı Çağıl. "Dünya'da ve Türkiye'de Uluslararası Öğrenci Hareketliliği ve Ülkelere Katkıları". *Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (Ağustos 2022), 140-150.

Arıcı, Handan Yalvaç - Çevik, İsmail. "İlahiyat/İslami İlimlerde Eğitim Gören Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Eğitim Sürecine Yönelik Değerlendirmeleri". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 21 (29 Aralık 2025), 117-150.

Aşıkoğlu, Nevzat. "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Haziran 2005), 1-10.

Bulut, Ramazan. "Yüksek Din Öğrenimi Gören Uluslararası Öğrencilerin Türkiye Algısı, Türkiye'yi Tercih Nedenleri ve Yüksek Din Eğitimi Beklentileri Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Journal of International Social Research* 12 (28 Şubat 2019), 1727-1732. https://doi.org/10.17719/jisr.2019.3180

Buyrukçu, Ramazan. "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı'nın Türk Dünyasındaki Eğitim ve Din Hizmetleri Alanındaki Katkıları". *Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*. 2007.

Creswell, John W. *Araştırma Deseni, Nitel Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. Ankara: Eğiten Kitap, 2017.

Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Siyasal Kitapevi, 2020.

Çelebi, İlyas. "İlâhiyat ve İslâmî İlimler Fakültelerinin Türkiye'nin İlmî Hayatına Katkıları". *120. Yılında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Çalıştayı*, 129-138.

Demir, Zekiye. "İlahiyat Eğitiminin Dönüştürücü Etkileri: Uluslararası İlahiyat Öğrencileri Örneği". *Journal of Analytic Divinity* 6/2 (15 Aralık 2022), 77-103. https://doi.org/10.46595/jad.1145797

Demirhan, Kamil. "Ulusal Alanyazında Uluslararası Öğrenciler ve Uluslararası Öğrencileri Siyasal Açıdan Düşünmek". *International Journal of Management Economics and Business* 13/ICMEB17 (31 Aralık 2017), 547-562. https://doi.org/10.17130/ijmeb.2017ICMEB1734650

Erşahin, İsmail. "Bir Diyanet Projesi Olarak Uluslararası İlahiyat Programı". *Diyanet İlmi Dergi* 51/2 (01 Haziran 2015), 125-146. https://doi.org/10.61304/did.383244

Genç, Muhammet Fatih. "Avrupa ve Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (01 Haziran 2013), 27-45.

Gül, Ali. "Türkiye'de Öğrenim Gören Uluslararası Öğrencilerin Eğitim Sistemine Uyumlarında Dini Öğrenmelerinin Rolü". *İslam ve Yorum VI*, 2022.

Güllü, İsmail. "İlahiyat fakültelerinde okuyan yabancı uyruklu öğrencilerin dini sosyalleşmeleri üzerine bir araştırma (erciyes üniversitesi örneği)". *Toplum Bilimleri Dergisi* IV/7 (07 Haziran 2010), 211-227.

Karadaş, Cağfer. "İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları Üzerine Genel Değerlendirme ve Öneriler". *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri*. 2015. https://makale.isam.org.tr/handle/123456789/291664

Kılavuz, M. Akif. "İlahiyat Fakültelerinde Din Hizmetleri Bölümü Oluşturulmasına Duyulan İhtiyaç". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*. 2004. https://makale.isam.org.tr/handle/123456789/263993

Koç, Ahmet. "İlâhiyat Fakültesi (İlâhiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Şubat 2003), 25-64. https://doi.org/10.15370/muifd.39209

Köylü, Mustafa. "O.M.Ü. İlahiyat Fakültesine Devam Eden Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Fakülte Hakkındaki Düşünce, Sorun ve Beklentileri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (01 Nisan 2001), 131-153.

Mehmedoğlu, Yurdagül. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri". *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

Metin, Bahadır - Sevinç, İsmail. "Bir Kamu Diplomasi Aracı Olarak Uluslararası Öğrenci Hareketliliği". *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (30 Mayıs 2024), 387-408. https://doi.org/10.30561/sinopusd.1444650

Osmanoğlu, Cemîl. "İlahiyat'ta Farklı Olmak: Yabancı Uyruklu Öğrenciler Gözüyle Türkiye'de İlahiyat Eğitimi". *Dinde Çoğulculuk ve Din Eğitimi: Türkiye Tecrübesi*. 261-292. DEM Yayınları, 2021.

Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. Dergah Yayınları, 2016.

Özkan, Fatih. *Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri*. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Siddiqi, Jawad. *Nizamiye Medreseleri ve Eğitim Felsefesi Açısından Değerlendirmesi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2012.

Süleymanoğlu, Nurcan - Uçar, Recep. "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Tercih Etme Nedenleri ve Aldıkları Eğitim Hakkındaki Görüşlerine Dair Nitel Bir Araştırma". *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2025), 1-27. https://doi.org/10.61272/duid.1599630

Şimşek, Muhammed Emin. "Dinî Öğrenmenin Bağlam Değişimi: Türkiye'deki Uluslararası Öğrencilerin Eğitimsel Etkileşimleri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (13 Ocak 2026), 181-207. https://doi.org/10.69576/ihya.1747030

Tosun, Aybiçe - Yorulmaz, Ayşe. "Öğrencilerine Göre İlahiyat Lisans Programının Mesleğe Hazırlama Yönü (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Örneği)". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (31 Aralık 2017), 151-184.

Tosun, Cemal - Doğan, Recai. "İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılanması Üzerine". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*. 2004. https://makale.isam.org.tr/handle/123456789/264003

"100. Yılında Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Sempozyumu Programı Yayımlandı | İSAM - İslam Araştırmaları Merkezi". Erişim 14 Mayıs 2026. https://www.isam.org.tr/haberler/100-yilinda-turkiye-de-ilahiyat-fakulteleri-sempozyumu-programi-yayimlandi

"Türkiye Mezunları Suriye'nin Yeniden İnşasında Önemli Görevler Üstleniyor". Erişim 14 Nisan 2026. https://ytb.gov.tr/haberler/turkiye-mezunlari-suriyenin-yeniden-insasinda-onemli-gorevler-ustleniyor

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Bir İktidar Aracı Olarak "Din": Sömürgeci İcat ve Epistemik Şiddet

"Religion" as a Instrument of Power: Colonial Invention and Epistemic Violence

İrfan KAYA

Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Cumhuriyet University, Department of Philosophy and Religious Sciences, Division of Sociology of Religion

e-posta: ikaya@cumhuriyet.edu.tr

Orcid: 0000-0002-8761-7489

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18.05.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Kaya, İrfan "Bir İktidar Aracı Olarak "Din": Sömürgeci İcat ve Epistemik Şiddet". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 610-633. DOI: 10.34085/buifd.1867373

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Sosyal bilimlerde "din" kategorisini insanlık tarihinin değişmez, evrensel ve *sui generis* bir sabitesi olarak kodlayan hakim paradigma, kavramın modernitenin siyasi ihtiyaçları doğrultusunda inşa edildiği gerçeğini gizleyen bir işlev görmektedir. Bu anakronik yaklaşım, Latin *religio* veya Arapça *dīn* gibi modern öncesi kavramların özgün toplumsal bağlamlarını buharlaştırarak, onları Batılı ve seküler bir şablona hapsetmektedir. Buradan hareketle araştırma, söz konusu evrensellik iddiasını yapıbozuma uğratarak; dinin aslında erken modern Avrupa'da devlet egemenliğini tahkim etmek ve seküler olanın irrasyonel ötekisini yaratmak üzere kurgulanmış stratejik bir icat ve bir iktidar aracı olduğunu kanıtlamayı amaçlamaktadır. Analiz sürecinde; filolojik dekonstrüksiyon, nitel içerik analizi ve postkolonyal eleştiriyi harmanlayan disiplinler arası bütüncül bir yöntem izlenmiş; bu bağlamda Brent Nongbri'nin kavramsal tarihçiliği, Talal Asad'ın din-seküler ikiliğine dair antropolojik eleştirisi, Timothy Fitzgerald'ın sömürgeci taksonomi çözümlemesi ve William T. Cavanaugh'nun modern devletin meşruiyeti için kurgulanan "dinsel şiddet miti" tezi sentezlenmiştir. Elde edilen bulgular, din-seküler ayrımının ontolojik bir keşif değil; modern devletin şiddet tekelini "rasyonel" ve "meşru", kendi egemenlik alanının dışında kalanları ise "fanatik" olarak kodlayan politik bir mitoloji olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ayrım, sömürgecilik bağlamında medeniyet ve barbarlık hiyerarşisini üretmekte; özellikle İslam'ın hukuk ve siyaseti içeren bütüncül *dīn* tasavvurunun Protestan karakterli özel inanç kalıbına indirgenmesi, toplumları yönetilebilir kılmayı hedefleyen bir epistemik şiddet örneği olarak tezahür etmektedir. Bu süreçte, modern ayrımlara direnen siyasî öznellikler, sistematik olarak irrasyonel ilan edilerek kamusal alanın dışına itilmektedir. Sonuç olarak çalışma, din sosyolojisini, temel analiz nesnesini verili kabul eden edilgen konumdan radikal bir kopuşa çağırmaktadır. Disiplin, "dinin toplumdaki işlevi nedir?" şeklindeki özcü arayışları terk ederek; bu kategorinin sömürgeci tahakkümü sürdürmek, seküler devlet ideolojisini yeniden üretmek ve belirli pratikleri dışlamak adına kim tarafından, hangi siyasi amaçlarla kullanıldığına odaklanan eleştirel bir düşünümsellik geliştirmelidir.

Anahtar Kelimler: Din Sosyolojisi, Din, Seküler, Sömürgecilik, Epistemik Şiddet, Eleştirel Din Çalışmaları, Postkolonyal Teori.

Abstract

The dominant paradigm in the social sciences, which encodes the category of "religion" as an immutable, universal, and *sui generis* constant of human history, serves to obscure the fact that the concept was constructed in line with the political necessities of modernity. This anachronistic approach vaporizes the original social contexts of pre-modern concepts such as the Latin *religio* or Arabic *dīn*, confining them within a Western and secular template. Proceeding from this premise, the research aims to deconstruct this claim of universality and demonstrate that religion is, in fact, a strategic invention and a instrument of power constructed in early modern Europe to consolidate state sovereignty and create the irrational other of the secular. The analysis employs an interdisciplinary, holistic method blending philological deconstruction, qualitative content analysis, and postcolonial criticism; in this context, it synthesizes Brent Nongbri's conceptual history, Talal Asad's anthropological critique of the religion-secular binary, Timothy Fitzgerald's analysis of colonial taxonomy, and William T. Cavanaugh's thesis on the "myth of religious violence" constructed to legitimize the modern state. The findings reveal that the religion-secular distinction is not an ontological discovery but a political mythology that encodes the modern state's monopoly on violence as "rational" and "legitimate" while labeling those outside its sphere of sovereignty as "fanatic". In the context of colonialism, this distinction produces a hierarchy of civilization and barbarity; specifically, the reduction of Islam's holistic conception of *dīn* -which encompasses law and politics- to the Protestant-character mold of private belief manifests as an instance of epistemic violence aimed at rendering societies governable. In this process, political subjectivities that resist modern distinctions are systematically declared irrational and pushed out of the public sphere. Consequently, the study calls upon the sociology of religion to make a radical break from the passive position of accepting its primary object of analysis as given. The discipline must abandon essentialist inquiries such as "What is the function of religion in society?" and instead develop a critical reflexivity focused on by whom, and for what political purposes, this category is used to perpetuate colonial domination, reproduce secular state ideology, and exclude certain practices.

Keywords: Sociology of Religion, Religion, Secular, Colonialism, Epistemic Violence, Critical Religious Studies, Postcolonial Theory.

Giriş

Sosyal bilimlerin, bilhassa din sosyolojisi ve antropolojisinin klasik dönem kurucu aksiyomları; "din" in, insanlık tarihinin her evresinde mevcut, ontolojik sınırları belirgin ve diğer toplumsal alanlardan ayrışmış kendine özgü (*sui generis*) bir olgu olduğu kabulü üzerine inşa edilmiştir. Klasik paradigmayı şekillendiren bu kabul, "din" i; siyaset, hukuk veya ekonomi gibi seküler alanlardan kesin çizgilerle ayrışmış, özü itibariyle inanç ve vicdana taalluk eden evrensel bir kategori olarak kodlamaktadır.[1] Ancak 19. yüzyılın sonlarından itibaren akademide uzun süre sorgulanmadan kullanılan bu kuramsal zemin, son otuz yılda ivme kazanan "eleştirel din çalışmaları" tarafından köklü bir epistemolojik sorgulamaya tabi tutulmuştur. Günümüzde dinin ontolojik statüsüne dair sorgulamalar, onun keşfedilmeyi bekleyen doğal bir fenomenden ziyade, tarihsel ve diskursif bir inşa olarak yeniden tanımlanması sürecine evrilmiş, bu durum ise disiplin içinde temel bir gerilim hattı doğurmuştur.

Söz konusu inşacı literatüre eklemlenen metnin nihai hedefi; tartışmayı salt kavramsal bir soy kütüğü analizinin ötesine taşıyarak niteliksel bir içerik analizi sunmaktır. Mevcut literatürde farklı odak noktaları üzerinden (Nongbri, Asad) ilerleyen tartışmalar; bu çalışmada sömürgeci taksonomi ve modern devletin şiddet tekeli ile irtibatlandırılarak bütüncül bir "iktidar aracı" analizi olarak yeniden çerçevelenmiştir. Metnin literatürdeki özgün konumu; "din" kategorisinin icadını sadece bir entelektüel tarih sorunu olarak değil, aynı zamanda Batı-dışı toplumların yönetilmesi, sınıflandırılması ve disipline edilmesini sağlayan stratejik bir sömürgeci aygıt olma işlevini sorunsallaştırmasında aranmalıdır.

Burada sorunsallaştırılan temel mesele, Aydınlanma düşüncesinin şekillendirdiği modern seküler aklın ürettiği "din-seküler" ikiliğinin evrenselleştirilmesinin yarattığı epistemik ve politik sonuçlardır. Bu doğrultuda, "din" kavramının modern ulus-devletin egemenlik sahasını belirleyen politik bir işleve evrildiği süreç, belirlenen kuramsal literatürün nitel içerik analiziyle çözümlenmesi yoluyla izlenecektir. Bu sürecin en karakteristik yansımaları, modernite ile İslam dünyası arasındaki karşılaşma tecrübesinde gözlemlenmektedir. Bu tecrübenin merkez alınma sebebi, dinin kamusal ve hukuki alandan vicdani alana çekilme sürecinin yarattığı gerilimlerin bu sahada paradigma kurucu bir nitelik

[1] Burada, Karl Marx'ın klasik "altyapı-üstyapı" kavramsallaştırması ile bu çalışmanın tezi arasındaki temel farka değinmek gerekir. Marx, dini kendi başına özerk bir alan olarak görmeyip onu maddi üretim ilişkilerinin belirlediği üstyapısal bir fenomen (ideoloji) olarak konumlandırmıştır. Marx'ın bu eleştirel müdahalesi, dinin toplumsal ve ekonomik süreçlerden bağımsız olduğu varsayımını sarsmış olması bakımından bu çalışmanın eleştirel duruşuyla paralellik arz etmektedir. Ancak Marx, dini bir "yanılsama" olarak eleştirirken bile "din"in ne olduğuna (onu inanç ve vicdan sahasına hapseden Batılı-modern tanıma) dair ontolojik kabule sadık kalmıştır. Bu çalışmanın iddiası ise Marx'ın eleştirisinden bir adım öteye geçerek, bizzat "din" isminde yalıtılmış bir kategorinin mevcudiyetine dair inancın kendisini, modern seküler egemenliğin ve sömürgeci taksonominin bir ürünü olarak sorunsallaştırmaktır. Bir başka ifadeyle, dinin bir üstyapı unsuru olması değil, "din" adı altında bağımsız bir kategorinin icat edilmesi sürecinin kendisi asıl analiz nesnesidir.

taşımasıdır. Klasik dîn kavrayışının modern "religion" kalıbına indirgenmesi girişimi, çalışmanın temel izleği olarak, siyasi özneliği hedef alan bir epistemik şiddet biçimi olup olmadığı yönündeki analitik sorgulama ile ele alınacaktır.

Dolayısıyla çalışma, "din nedir?" şeklindeki özcü ve tanımlayıcı soruların sosyal bilimler geleneğindeki yerini yadsımaksızın, yöntemsel bir odak kaymasıyla bu arayışı askıya almaktadır. Bunun yerine, "din kategorisi kim tarafından, hangi tarihsel koşullarda ve hangi iktidar ilişkilerini meşrulaştırmak üzere tanımlanmıştır?" sorusu analizin merkezine yerleştirilmektedir. Nongbri'nin tarihsel, Asad'ın antropolojik ve Cavanaugh'nun siyasal teoloji eksenli yaklaşımlarını teorik bir bütünlük içerisinde harmanlayan bu disiplinlerarası analiz; din sosyolojisi disiplinini, temel nesnesini verili bir olgu olarak kabul eden durağan pozisyondan, o nesnenin toplumsal ve siyasal inşa süreçlerini sorgulayan düşünümsel bir zemine taşıma potansiyeli taşımaktadır.

1. "Din" Kategorisinin İnşası ve "Seküler" İkizi: Kavramsal Bir İçerik Analizi

Akademik disiplinlerin, özellikle de din sosyolojisi, antropoloji ve ilahiyat çalışmalarının merkezi kavramsal araçlarından biri olan "din" (religion) kategorisi, hem akademik söylemde hem de popüler bilinçte, çoğunlukla sui generis -yani kendine özgü, başka bir alana indirgenemez-, evrensel ve tarih-üstü bir fenomen olarak kabul görme eğilimindedir.[2] Geleneksel paradigmanın temelini oluşturan bu kabul, "din" in; siyaset, ekonomi ve hukuk gibi seküler alanlardan yöntemsel veya kuramsal düzeyde ayrışmış, genellikle "inanç", "kutsal" veya "Tanrı" merkezli tanımlanan özerk bir saha teşkil ettiği fikrine yaslanmaktadır. Bu paradigmaya göre "din", insanlık tarihi boyunca her kültürde şu ya da bu biçimde var olmuş bir sabite olarak kabul edilir. Bu bakış açısı, dinsel fenomenlerin içinde bulundukları sosyal şartlara göre farklı formlar aldığını (sosyal inşacılık) kabul etse de "din" isminde özerk bir kategorinin her dönem ve kültürde bir "öz" olarak mevcut olduğu varsayımına sadık kalmaktadır. Bu varsayım neticesinde, bir Roma *religio*su, bir Müslüman *dīn*i ve modern bir Batılı *religion*ı, sosyal tezahürleri farklı olsa da temelde aynı evrensel kategorinin parçaları olarak görülmektedir. Oysa bu çalışmanın temel iddiası, dinsel içeriğin

[2] Örneğin Mircea Eliade, "din"i "kutsal" ın tezahürleri (hierophany) şeklinde ele alarak evrensel bir kategori olarak inceler ve bu, sui *generis* yaklaşımının en önemli dayanaklarından biridir. Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1992), 9-30. Rudolf Otto'nun *Kutsal'a Dair* isimli eseri ise "kutsal" ı "numinous" (esrarengiz ve ürkütücü/çekici) olarak tanımlayarak, "din" in tamamen kendine özgü, indirgenemez bir tecrübe alanı olduğunu öne süren klasik bir eserdir. Rudolf Otto, *Kutsal'a Dair: Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonele Olan İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, çev. Sevil Ghaffari (İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2014), 123. Bergson açısından da durum aynıdır: "Bilimsiz, sanatsız ve felsefesiz toplumlar var olmuştur, ancak hiçbir zaman dinsiz bir toplum olmamıştır.", hatta "…insanlık dinden hiçbir zaman vazgeçmemiştir." Henri Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004), 91-97. Durkheim da "dinsiz bir toplumun asla var olamayacağını, çünkü onun toplumu oluşturan temel taşlardan biri olduğunu" iddia etmiştir. Emile Durkheim, *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 291. Geertz için de din, tüm toplumlarda görülen "kültürel bir sistemdir." Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 87.

sosyal şartlarla değişmesinden ziyade, farklı tarihsel pratiklerin "din" başlığı altında birleştirilerek evrenselleştirilmesinin bizzat modernitenin bir kurgusu olduğudur. Son otuz yılda ivme kazanan eleştirel din çalışmaları da bahsi edilen klasik varsayımın tarihsel ve kuramsal sınırlarını tartışmaya açmıştır. Bu eleştirel perspektif, "din" olarak adlandırılan kategorinin, her devirde geçerli nötr bir tanımlayıcı olmaktan ziyade, kökenleri modern Batı tarihine, spesifik olarak Reformasyon sonrası Avrupa'ya ve modern ulus-devletin teşekkül sürecine dayanan, belirli tarihsel koşullarda şekillenmiş bir kavramsal çerçeve olduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşıma göre "din", modernitenin kurucu unsurlarıyla irtibatlı, stratejik bir işlevi haiz ve tarihsel olarak inşa edilmiş bir kategori olarak yeniden okunmalıdır.[3]

Bu dekonstrüktif perspektifin literatürdeki en güçlü dayanaklarından biri, Brent Nongbri'nin *Before Religion: A History of a Modern Concept* adlı çalışmasında sunduğu filolojik ve tarihsel çözümlemedir. Nongbri ve benzer şekilde Wilfred Cantwell Smith gibi kuramsal öncülerin vurguladığı üzere, günümüz akademik yazınında "din" kavramına atfedilen; bireysel inanç, doktrinel sistem ve kilise-devlet ayrımı gibi kurumsal bölünmeleri karşılayan bir terimin, antik dillerde bugünkü anlamıyla yer bulmadığı savunulmaktadır.[4] Bu tespit, antik toplumların metafizik kabullerden veya ritüelistik pratiklerden yoksun olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade, modern düşüncenin dünyayı "dinî" ve "seküler" şeklinde ikiye ayıran kavramsal taksonomisinin, o dönemin toplumsal gerçekliğiyle örtüşmediğini ortaya koymaktadır.[5] Nongbri'nin metodolojisi, modern "din" tasarımının anakronik bir biçimde geçmişe yansıtılması neticesinde, antik metinlerdeki kavramların nasıl bağlamından koparılarak dönüştürüldüğünü ve bu durumun modern kategorinin evrensel olduğu varsayımını nasıl pekiştirdiğini deşifre etmeye odaklanmaktadır.

Bu anakronik çeviri pratiğinin dikkat çekici örneklerinden biri, "din" kelimesinin etimolojik kökeni olarak sıkça referans verilen Latince *religio* terimidir. Modern algıda doğrudan "din" kavramıyla eşleşse de Nongbri, erken Roma metinlerinde *religio*nun, modern "din" tasarımının (yani kurumsallaşmış bir inanç sisteminin) taşıdığı temel özelliklerden önemli ölçüde farklılaştığını ileri sürmektedir. Erken dönem Latin yazarlarda *religio*, genellikle "bir eylemi gerçekleştirirken duyulan sakınma hissi", "vicdani tereddüt", "uğursuzluk korkusu" veya "belirli bir eylem biçimine gösterilen titiz bağlılık" gibi bağlamsal ve davranışsal anlamlara gelmekteydi.[6] Örneğin, bir yargıcın karar verirken hissettiği *religio* (vicdani sorumluluk) veya bir askerin yeminine bağlılığındaki *religio* (titizlik) gibi

[3] Bu eleştirel dönüşüm için temel metinler arasında Talal Asad, *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslam'da İktidarın Nedenleri ve Disiplin*, çev. Ayet Aram Tekin (İstanbul: Metis Yayınları, 2015); Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (New York: Oxford University Press, 2000); ve Brent Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept* (New Haven: Yale University Press, 2013) bulunmaktadır.

[4] Nongbri, *Before Religion*, 1-15.

[5] "Bu, antik insanların dindar olmadığı anlamına gelmez... daha ziyade, bizim dünyayı dini ve seküler olarak ayırma biçimimizin onlara ait olmadığı anlamına gelir." bk. Nongbri, *Before Religion*, 15.

[6] Nongbri, *Before Religion*, 26-30.

bağlamlarda kullanılıyordu. Zamanla, özellikle Cicero gibi yazarlarda *religio*, "tanrıların kültü" veya "ibadet pratiği" gibi anlamlar kazanmaya başlasa da bu hiçbir zaman bireysel, içsel ve inanç temelli bir "din sistemi"ni ifade etmemiştir.[7] Cicero için *religio*, her şeyden önce ataların geleneklerine uygun olarak yerine getirilmesi gereken kamusal, edimsel ve ritüel odaklı bir bağlılıktı. *Religio*, inanılan bir önermeler bütünü değil, toplumsal düzeni ve tanrıların lütfunu sürdürmek için yapılan bir şeydi. Zira Roma dünyasında, modern anlamda bir siyaset ve din ayrımına gitmek oldukça güçtür. Zira bu iki alan birbirini yapılandıran bir bütünlük arz etmekteydi. Örneğin konsüllerin aynı zamanda başrahiplik görevlerini de üstlenmesi veya bir savaş kararı alınmadan önce kuşların uçuşunun yorumlanması, bugünkü anlamıyla "dinî" bir ritüelden ziyade, kamusal ve siyasi sürecin ayrılmaz bir parçası olarak icra edilmekteydi.[8]

Benzer bir kavramsal kayma, diğer antik ve ortaçağ dilleri için de gözlemlenmektedir. Örneğin, Yeni Ahit metinlerinde sıklıkla "din" olarak tercüme edilen Yunanca *threskeia* kelimesi; modern inanç sistemlerinden ziyade, "ritüel" veya "ibadet pratikleri" gibi eylemsel süreçleri nitelemekteydi.[9] Bu durumun semantik açıdan dikkat çekici bir yansıması da modern çevirilerde çoğunlukla "religion" (din) olarak karşılanan Arapça dīn terimidir. Nongbri, klasik Arapça literatürde dīn teriminin semantik alanının, modern "din" kategorisinin sınırlarından önemli ölçüde ayrıştığını vurgulamaktadır. Kur'an ve erken dönem tefsir bağlamında dīn; "yargı" (yawm al-dīn - ceza/hesap günü), "yasa", "itaat" ve hatta "borç" gibi geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Bu çerçevede dīn, bireyin vicdanına hapsedilmiş özel bir inanç meselesinden ziyade, toplumsal, hukuki ve siyasi ilişkileri kuşatan bütüncül bir toplumsal nizam ve ahlaki sorumluluk sistemidir. Söz konusu kavramların modern, Protestan-merkezli ve özel alana indirgenmiş "din" kategorisiyle tercüme edilmesi, bu terimlerin tarihsel ve siyasi bağlamlarını görünmez kılmakta ve onları modernitenin kavramsal çerçevesine eklemlemektedir.

Peki, "din" antik veya ortaçağ dünyasına ait evrensel bir kategori değilse bu kavramsal tasarım hangi tarihsel kırılmaların neticesinde tebellür etmiştir? Bu sorunun yanıtı, çalışmanın benimsediği kavramsal içerik analizi yöntemi çerçevesinde, Avrupa'daki 16. ve 17. yüzyıl Reformasyon sonrası sürece ve Aydınlanma rasyonalitesine odaklanmayı zorunlu kılmaktadır. Bu tarihsel inşanın merkezinde yer alan William T. Cavanaugh, Talal Asad ve Tomoko Masuzawa gibi teorisyenler; dinin "modern bir icat" olarak ortaya çıkışını farklı ancak birbirini tamamlayan perspektiflerle çözümlemektedir. Örneğin Cavanaugh, dinin "içsel ve vicdani" bir mesele olarak tanımlanmasını, modern devletin şiddet tekelini meşrulaştıran siyasi bir yer değiştirme olarak okurken; Asad, bu sürecin antropolojik düzeyde

[7] Nongbri, *Before Religion*, 36-39.
[8] Nongbri, *Before Religion*, 40.
[9] Nongbri, *Before Religion*, 35.

bir "sekülerlik" kurgusuyla nasıl eş zamanlı yürüdüğünü deşifre etmektedir. Masuzawa ise bu icadın 19. yüzyılda "dünya dinleri" (world religions) taksonomisi üzerinden nasıl küreselleştiğini ve Avrupa-merkezli bir hiyerarşiye dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Martin Luther'in *sola fide* (yalnızca iman) ve *sola scriptura* (yalnızca Kutsal Metin) ilkeleri, Hristiyanlığın ağırlık merkezini, Kilise'nin aracılık ettiği komünal ritüellerden ve hiyerarşik otoriteden, bireyin içsel inancına ve Kutsal Metin'i bireysel yorumlanmasına kaydırmıştır. Hristiyanlık, giderek artan bir şekilde, bir toplumsal beden olmaktan çıkıp, bireyin zihninde tuttuğu bir dizi doğru önerme veya inanç bütünü haline gelmeye başlamıştır.[10] Ancak bu teolojik dönüşüm için tek başına modern "din" kategorisini yarattığını söylemek zordur. Bu içselleşmiş inanç anlayışının, siyasi bir kategoriye dönüşmesinde modern devletin doğuş süreci ve özellikle 17. yüzyıl filozofu John Locke'un müdahalesi belirleyici olmuştur. William T. Cavanaugh'nun da vurguladığı gibi, modern "din" kategorisinin icadı, genellikle "Din Savaşları" olarak bilinen (ancak Cavanaugh'nun bu tanımın kendisinin bir mit olduğunu iddia edeceği) kaos ortamıyla doğrudan ilişkilidir.[11] Bu "dinî" kaosa bir çözüm olarak John Locke gibi düşünürler, toplumsal istikrarı yeniden kurmanın yolunu aramışlardır. Ancak bu arayış, literatürde sadece etik bir hoşgörü projesi olarak değil, aynı zamanda dinin kamusal iddiasını tasfiye eden ve modern devletin egemenlik alanını tahkim eden bir "siyasi sınır çizme" pratiği olarak da tartışılmaktadır. Böylelikle "din", modern devletin şiddetini rasyonalize eden "seküler" alanın karşısında, kontrol altında tutulması gereken vicdani bir alana indirgenmiştir.

Locke'un *A Letter Concerning Toleration* adlı eserinde sunduğu çözüm, modern "din" ve "seküler" kategorilerinin kurucu belgesi niteliğindedir. Locke, sivil yönetimin alanını, kilisenin alanından "tamamen ayrı ve farklı" olarak tanımlamıştır. Locke'a göre, sivil yönetimin (yani devletin) işlevi, yalnızca dışsal şeyler olan yaşam, özgürlük ve mülkiyet gibi sivil çıkarları korumaktır. Gerçek ve kurtarıcı din ise zihnin içsel iknasından oluşmaktadır.[12] Bu, bireysel vicdana ait, tamamen özel bir alandır. Bu hamleyle Locke, "dini" kamusal, siyasî ve hukukî alandan çıkarmış ve onu bireyin özel vicdanına hapsetmiştir. "Din", artık kamusal bir pratik veya toplumsal bir yasa (dīn veya religio gibi) değil, gönüllü bir topluluğa (kilise) katılan bireylerin paylaştığı özel bir "inanç" meselesidir. Bu "hoşgörünün" bedeli, dinin kamusal alandaki tüm iddialarından feragat etmesi ve egemenliği seküler devlete devretmesi olmuştur.[13] Tam da bu noktada, Talal Asad'ın eleştirel müdahalesi, bu icadın asıl doğasını ve siyasi mantığını anlamak için kritik bir önem taşımaktadır. Asad, Wilfred Cantwell Smith'in 1962 tarihli *The Meaning and End of Religion* adlı klasik eserini incelediği makalesinde, Smith'in

[10] Nongbri, *Before Religion*, 90-91.

[11] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (New York: Oxford University Press, 2009), 123-129.

[12] John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen (Ankara: Liberte Yayınları, 1998), 18.

[13] John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955), 17.

tezini ele almaktadır.[14] Smith eserinde, "din"in modern bir "şeyleşme" süreci olduğunu, yani otantik, evrensel ve kişisel bir deneyim olan "imanın", tarihsel süreçte "dinler" (Hristiyanlık, İslam, Budizm vb.) olarak adlandırılan katı, nesnel ve sistematik "şeyler" e dönüştürülmesinin bir hata olduğunu savunmaktadır. Smith'e göre bu "şeyleşme", otantik dindarlığı öldürmektedir ve akademisyenler "dinler" hakkında konuşmayı bırakıp, bireylerin "imanı" üzerine odaklanmalıdır.[15] Asad, Smith'in bu "şeyleşme" tespitine katılmakla birlikte, asıl sorunun ve modern kategorinin özgünlüğünün burada yatmadığını belirtmektedir. Asad'a göre Smith, "din" in modernliğini yanlış yerde aramaktadır. Asad'ın çığır açan tezi ise şudur: "Dini modern bir kavram yapan şey onun "şeyleşmiş" olması değil, "siyam ikizi" olan sekülerizm ile olan kavramsal bağlantısıdır."[16]

Asad'a göre "din", tek başına icat edilmemiştir; o, "seküler" olanın zıttı olarak, onunla aynı anda ve ona bağımlı olarak inşa edilmiştir. Modern Batı, siyaset, ekonomi, bilim ve hukuk gibi rasyonel, kamusal, nesnel ve seküler alanları tanımlayabilmek için, bu alanların dışında kalan, irrasyonel, özel, öznel ve inanç-temelli bir "öteki" alana ihtiyaç duymuştur. İşte bu "öteki" alana "din" adı verilmiştir.[17] Dolayısıyla, "din" ve "seküler", birbirini tanımlayan (biri diğerinin olmadığı şeydir) ve birbirinin varlığını zorunlu kılan, modernliğe özgü bir ikili karşıtlığın iki kutbudur. "Sekülerizm", "dini" kamusal alandan dışlama eylemiyle kendini var etmekte, "din" ise bu dışlama eylemiyle "özel" bir kategori olarak tanımlanmaktadır. Bu, antik veya ortaçağ dünyası için (örneğin dīn kavramının hem "yasa"yı hem de "itaat"i içerdiği bir bağlam için) tamamen anlamsız bir ayrımdır. Timothy Fitzgerald'ın *Discourse on Civility and Barbarity* adlı eserinde üzerinde durduğu üzere, "din-seküler" ayrımını, modernitenin toplumsal ve siyasal alanını organize eden önemli bir kavramsal haritalandırma stratejisi olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir. Bu perspektiften bakıldığında söz konusu ayrım, sadece betimleyici bir terim değil, modernitenin kendi sınırlarını inşa ederken başvurduğu analitik ve ideolojik bir sınır çizme pratiği olarak tebarüz etmektedir.[18] Fitzgerald'a göre bu ayrım, "siyaset-din" ayrımı olarak formüle edildiğinde, modern siyaset (rasyonel, kamusal) alanını, "din" (irrasyonel, özel) alanından ayırarak modern devleti meşrulaştırmaktadır. Aynı ikilik, sömürgecilik bağlamında medeniyet-barbarlık ikiliğine dönüşmektedir. Burada Batılı medenî (rasyonel, seküler veya "saf" Hristiyan) düzen,

[14] Talal Asad, "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion", *History of Religions*, Vol. 40, No. 3 (February, 2001), 205-222.

[15] Asad, "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion", 217.

[16] Asad, "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion", 221; Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri, Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 37-45.

[17] Asad, "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion", 217-219.

[18] Timothy Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories* (New York: Oxford University Press, 2007), 12.

sömürgeleştirilen barbar (irrasyonel, "dinî" veya "batıl inançlı") düzenden ayrılmaktadır.[19] Locke, Asad ve Fitzgerald'ın yaklaşımları üzerinden takip edilebilen bu süreç, doğrusal ve tek yönlü bir nedensellikten ziyade, farklı tarihsel uğrakların birbirine eklemlenmesiyle şekillenmiştir. Locke'un inancı vicdani bir içselliğe hapsetme girişimi, doğrudan bir sebep olmaktan ziyade, modern devletin egemenlik iddialarıyla stratejik bir örtüşme sergilemiş, bu durum ise sömürgeci taksonomide medeniyet ve barbarlık ayrımlarının kuramsal zeminini tahkim eden bir unsura dönüşmüştür.

Fitzgerald'ın kavramsallaştırmasıyla bu ikilik, sömürgecilik bağlamında medeniyet ile barbarlık arasındaki asimetriyi yapılandıran bir işleve bürünmektedir. Burada Batılı rasyonel düzen ile sömürgeleştirilen toplumların "irrasyonel" veya "batıl" kabul edilen pratikleri arasındaki sınır, "din" kategorisi üzerinden inşa edilmektedir. Bu hat üzerinde yükselen analizler, modern "din" kategorisinin evrensel bir insanî sabite olmaktan ziyade, belirli tarihsel kırılmalarla şekillenmiş ve modern seküler devletin egemenlik alanını rasyonalize eden kuramsal bir aygıt olduğu yönünde güçlü bir perspektif sunmaktadır.

Bu süreçte Locke'un inancı vicdan ile sınırlayan formülasyonu ve Asad'ın seküler olanın meşruiyeti için bir "öteki" (din) yaratma süreci olarak tanımladığı dekonstrüksiyon, meselenin sadece Batı içi bir dönüşümle sınırlı kalmadığına işaret etmektedir. Nitekim söz konusu icat, sadece Batı'nın kendi modernleşme tecrübesini anlamlandırmasıyla sınırlı kalmamış, sömürge yönetişim teknikleri ve küresel bilgi ağları aracılığıyla farklı coğrafyalara da eklemlenmiştir. Ancak bu küresel yayılım süreci, tek taraflı bir dayatmadan ziyade, yerel geleneklerin modern kategorilerle girdiği karmaşık müzakereler, melezleşmeler ve yer yer dirençler üzerinden okunmaya muhtaçtır. Sonraki bölümlerde detaylandırılacağı üzere, bu "evrenselleştirme" girişimi, Batı-dışı toplumlarda dîn gibi yerli kavramların semantik kaybına ve sömürgeci bir epistemik şiddetin zemin bulmasına aracılık etmiştir.

2. Sömürgeci Söylem Olarak "Din": Medeniyet, Barbarlık ve Taksonomik İktidar

"Din"in (religion) kategorik olarak icadı, yalıtılmış bir felsefi egzersizden ziyade, Avrupa'nın küresel emperyalizm ve sömürgecilik projeleriyle eş zamanlı olarak şekillenen stratejik bir kurumsallaşma sürecidir. "Din" kategorisinin 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'da kristalize olması ile sömürgeci genişleme arasındaki bu zamansal paralellik, literatürde, kavramsal inşa ile siyasi tahakküm arasındaki karşılıklı bağımlılığın bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Bu noktada "din" kategorisi, modern Batı'nın kendi seküler kimliğini inşa etmesinin bir aracı olmanın ötesinde, Batılı olmayan toplumların anlaşılması, sınıflandırılması ve hiyerarşize edilmesi süreçlerinde temel bir epistemolojik aygıt işlevi görmüştür. Bu taksonomik iktidarın nasıl işlediğini kavramak adına, Deepak Sarma'nın "Postcolonial Religion" adlı çalışmasındaki çözümlemelerine odaklanmak yerinde olacaktır. Sarma, din teriminin icadı ve taksonomik bir araç olarak kullanımının, emperyalist pratiklerin

[19] Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity*, 4. Bölüm.

ayrılmaz bir parçası olduğunu ileri sürmektedir.[20] Bu perspektife göre, "dini çalışmalar" disiplininin erken dönem teşekkülü, sömürge yönetişiminin "öteki" ni tanımlama, vergilendirme ve hukuksal olarak konumlandırma ihtiyacıyla yakından ilişkilidir. Bu bağlamda postkolonyal eleştiri, "din" dâhil olmak üzere tüm kavramsal kategorilerin; baskı, sömürü ve sosyal hiyerarşilerle olan tarihsel ve yapısal bağlarının deşifre edilmesini talep etmektedir.[21] Dolayısıyla "din" kategorisi, evrensel bir olguyu nötr bir şekilde tanımlamak yerine, Hristiyan-merkezli normları bir "evrensel ölçüt" olarak konumlandırarak, sömürgeleştirilen toplumların toplumsal yapılarını Batılı standartlara göre yeniden düzenleme işlevi görmüştür.

Bu sömürgeci projenin merkezinde; Timothy Fitzgerald'ın *Discourse on Civility and Barbarity* adlı eserinde titizlikle çözümlediği temel ikilik yer almaktadır. Fitzgerald, "din" kategorisinin, sömürgeci projeyi meşrulaştıran ana söylem olan "medenî" ve "barbar" arasındaki ayrımı inşa etmek ve doğallaştırmak amacıyla işlevselleştirildiğini savunmaktadır. Bu söylemsel mantık şu şekilde işlemektedir: Medeniyet; rasyonalite, hukukun üstünlüğü ve kurumsal siyaset gibi "seküler" addedilen değerler kümesiyle tanımlanmaktadır. Bu kurguda "medenî" Avrupalı özne, dinsel olanı kamusal alandan ayrıştırabilmiş, onu özel vicdan alanına kanalize ederek "rasyonel" bir toplumsal düzen tesis etmiş bir figür olarak sunulur. Buna karşılık "barbar" olarak kodlanan "öteki" (Afrikalı, Hintli veya yerli toplumlar), tam da bu kategorik ayrımı gerçekleştiremeyen özne olarak konumlandırılır. Sömürgeci taksonomiye göre, "barbar" toplumların siyaseti "kabilecilik", hukuku "ilkel tabular", ekonomisi ise "ritüelistik döngüler" tarafından soğurulmuştur.[22] Bu perspektifte "barbar" toplum, rasyonel ve seküler alanların henüz ayrışmadığı, dinsel olanın tüm toplumsal dokuyu kuşattığı bir geri kalmışlık aşaması olarak karakterize edilir. Bu söylemde "din", sömürgeleştirilen "öteki" nin ontolojik bir özelliği, rasyonalite-dışılığının bir kanıtı ve hatta bir patoloji biçimi olarak kavramsallaştırılmıştır. Sarma'nın da işaret ettiği üzere, Avrupa devletleri Hristiyanlığı medeniyetin kilit bir bileşeni olarak içselleştirmiş, böylece belirli bir dinsel aidiyet veya o aidiyetin modern formlarına olan sadakat, bir halkın "medenî kabul edilme derecesinin" temel ölçütü haline getirilmiştir.[23]

Bu taksonomik sürecin bir çıktısı olarak, "ilkel" şeklinde kategorize edilen toplulukların (Afrikalılar veya Hintliler gibi), ya Locke'çu bireysel inanç modeline uymadıkları gerekçesiyle "dinsiz" addedildikleri ya da evrimsel bir şemanın alt basamaklarını temsil eden "ilkel dinlere" sahip oldukları varsayılmıştır.[24] Söz konusu kavramsallaştırmalar,

[20] Sarma, "Postcolonial Religion: Religion and Its Study after Colonialism", *Religion: Sources, Perspectives, and Methodologies*, ed. Jeffrey J. Kripal (Farmington Hills: Macmillan Reference USA, 2016), 195.

[21] Sarma, "Postcolonial Religion: Religion and Its Study after Colonialism", 195.

[22] Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity*, 153.

[23] Sarma, "Postcolonial Religion: Religion and Its Study after Colonialism", 200.

[24] Nongbri, *Before Religion*, 138.

sömürgeci müdahaleyi rasyonalize eden ahlaki ve hukuki bir zemin inşasına aracılık etmiştir. Bu sınıflandırma projesi, 19. yüzyılda bilimselleşme iddiasındaki çeşitli disiplinlerle stratejik bir eklemlenme içerisine girmiştir. Sarma, dönemin bilimsel ırkçılık tartışmalarının "din" kategorisiyle olan yapısal ilişkisine dikkat çekmektedir.[25] Bu dönemde frenoloji ve kraniyometri gibi yöntemlerle desteklenen ırksal hiyerarşiler, dinsel tasniflerle eş zamanlı ve birbirini tahkim eden bir işleyiş sergilemiştir. Sarma'nın ifadesiyle, sömürge temelli din teorileri, Protestanlığı hayali bir hiyerarşinin doruk noktasına yerleştirirken, diğer gelenekleri bu merkezî paradigmaya (içsel inanç, kutsal metin, monoteizm) olan yakınlıkları nispetinde konumlandırmıştır.[26] Bu evrimselci modeldeki animizm, fetişizm ve totemizm gibi kategoriler, sadece "dinsel" birer aşama olarak değil, aynı zamanda sömürgeci yönetimin tebaasını "çocuklaştıran" ve onları vesayet altına almayı meşrulaştıran antropolojik ve siyasi araçlar olarak işlev görmüştür.[27]

Bu taksonomik iktidar; yani sömürgeleştirilen toplumların geleneklerini modern Batılı kategoriler üzerinden yeniden adlandırma, sınıflandırma ve hiyerarşize etme gücü, sömürge yönetişiminin temel mekanizmalarından biridir. Bu sürecin literatürde sıkça tartışılan örneklerinden biri, sömürgeci yöneticilerin ve oryantalist filologların, Hindistan'daki çoğulcu pratikleri modern bir "din" tasarımı altında standartlaştırma çabasıdır.[28] Britanyalı sömürgeciler Hindistan'a geldiklerinde, kendi Protestan merkezli "din" modellerine (tek bir kutsal metin, net bir doktriner çerçeve ve kurumsal hiyerarşi) tam anlamıyla uymayan bir gelenekler kümesiyle karşılaşmışlardır. Söz konusu karmaşık yapı; yerel pratiklerin, ritüellerin ve felsefî okulların oluşturduğu çoğulcu bir ağ arz etmekteydi. Sömürge yönetimi, bu heterojen yapıyı yönetilebilir ve hukuki olarak tanımlanabilir kılmak adına, belirli metinleri (Vedalar veya Bhagavad Gita gibi) ve otoriteleri merkeze alarak, yerel gelenekleri modern "Hinduizm" şemsiyesi altında yeniden kurgulama yoluna gitmiştir. Bu durum, geleneğin tamamen "yoktan var edilmesi" değil, sömürge öncesi dönemdeki dağınık kimliklerin, modern bir dinsel kategori içerisine hapsedilerek homojenleştirilmesi süreci olarak değerlendirilmelidir.

Sömürgeci idare ve dönem din bilimcileri, Hindistan'daki bu yönetilemez çeşitliliği modern Batılı "din" standartlarına uyumlu hale getirmek amacıyla, heterojen yapıları sistematik bir "dünya dini" tasarımı altında konsolide etme yoluna gitmişlerdir.[29] Bu süreçte kurgulanan "Hinduizm" şemsiyesi altında, "yüksek" ve "medeni" addedilen unsurlar (örneğin felsefî derinliği vurgulanan Vedanta metinleri) ile "aşağı" ve "irrasyonel" olarak

[25] Sarma, "Postcolonial Religion: Religion and Its Study after Colonialism", 201.
[26] Sarma, "Postcolonial Religion: Religion and Its Study after Colonialism", 201.
[27] Bu evrimsel hiyerarşi (animizm-politeizm-monoteizm), E.B. Tylor gibi 19. yüzyıl antropologlarının temel paradigmasıdır ve doğrudan sömürgeci dünya görüşünü yansıtmaktadır.
[28] Sarma, "Postcolonial Religion: Religion and Its Study after Colonialism", 200.
[29] Sarma, "Postcolonial Religion: Religion and Its Study after Colonialism", 210.

kodlanan pratikler (sati uygulaması veya yerel ritüeller gibi) belirli bir hiyerarşi içerisinde konumlandırılmıştır.

Bu taksonomik ayrım, sömürgeci yönetime "barbarca" olarak yaftalanan unsurları ıslah etme veya yasaklama, 'medenî' (Protestan rasyonalitesine yakın) görünenleri ise teşvik etme üzerinden etik ve siyasi bir müdahale alanı açmıştır. Nihayetinde bu dönüşüm, yerel geleneklerin karmaşık toplumsal ve siyasi bağlamlarını modern Batılı kategorilerin dar kalıplarına eklemleyen, literatürde "epistemik şiddet"[30] olarak kavramsallaştırılan süreci somutlaştıran bir örnek teşkil etmektedir. Bu perspektiften bakıldığında süreç, geleneğin sadece yeniden isimlendirilmesi değil, onun varlık zeminini belirleyen anlam dünyasının sömürgeci bilgi rejimleri tarafından yeniden yapılandırılması olarak okunabilir.

Söz konusu taksonomik ve "ıslah edici" proje, sömürgeci müdahaleyi ahlakî bir zeminde meşrulaştırmanın temel araçlarından biri haline gelmiştir. Sarma'nın da vurguladığı üzere bu kurtarıcı misyon söylemi; sömürgeci yönetimin idari mekanizmalarından antropolojik raporlarına kadar geniş bir alana yayılmış olup, en kristalize ifadesini Rudyard Kipling'in 1899 tarihli "Beyaz Adamın Yükü" şiirinde somutlaşan "medeniyet götürme misyonu" söylemiyle stratejik bir derinlik kazanmıştır.[31] Bu söylemsel kurguda sömürgeleştirilen halklar, rasyonel faaliyetten yoksun figürler olarak "çocuklaştırılmış", onların yerel inanç pratikleri ise kendi kendilerini yönetme kabiliyetine sahip olmadıklarının birer göstergesi olarak sunulmuştur. Bu perspektiften bakıldığında sömürgeci eylem (işgal ve kaynakların kontrolü gibi pratikler), bir "sömürü" ilişkisi olarak değil, "ilkel" addedilen halkları dinsel veya batıl olduğu ileri sürülen "karanlıktan" kurtarıp Batı rasyonalitesi ve hukukunun "ışığına" kavuşturacak ahlakî bir sorumluluk ve vesayet görevi olarak yeniden çerçevelenmiştir. Bu süreç, sömürgeci iktidarın kendi ekonomik ve siyasi çıkarlarını evrensel bir insani yardım söylemi içerisine gizlemesine imkân tanıyan ideolojik bir kalkan işlevi görmüştür.[32]

Son olarak, bu sömürgeci söylemin kalıcı ideolojik manevralarından biri, "din/seküler" dikotomisinin operasyonel kılınma biçiminde tebarüz etmektedir. Timothy Fitzgerald'ın da işaret ettiği üzere; sömürgeci iktidar, kendisini ağırlıklı olarak seküler, rasyonel ve kurumsal bir siyasî güç olarak tanımlama eğilimi göstermiştir.[33] Bu çerçevede Batılı yönetimin

---

[30] Gayatri Chakravorty Spivak, *Madun Konuşabilir mi?*, çev. Emre Koyuncu (Ankara: Dipnot Yayınları, 2020), 41. "Epistemik şiddet" terimi, Gayatri Chakravorty Spivak ile ilişkilendirilse de Sarma ve Fitzgerald'ın tanımladığı süreç (yerel bilginin sömürgeci kategoriler tarafından yok edilmesi) tam olarak bu kavrama karşılık gelmektedir.

[31] Rudyard Kipling, "The White Man's Burden." McClure's Magazine, February 12, 1899. https://pdcrodas.webs.ull.es/anglo/KiplingTheWhiteMansBurden.pdf (Erişim 24.10.2025)

[32] Sarma, "Postcolonial Religion: Religion and Its Study after Colonialism", 201. Sarma, bu "kurtarıcı" söylemin "çocuklaştırma" yoluyla sömürgeci eylemi nasıl meşrulaştırdığını açıklamaktadır.

[33] Fitzgerald, Discourse on Civility and Barbarity. Fitzgerald, "seküler" ve "liberal" ideolojilerin, "din"i "barbarca" olarak dışlayarak kendi medeniyet iddialarını nasıl kurduklarını detaylandırır.

uyguladığı şiddet (işgaller veya ekonomik sömürü pratikleri); siyasî bir zorunluluk, "hukukun üstünlüğünü" tesis etme çabası veya "medeniyet" aktarımı olarak rasyonalize edilmiştir. Buna karşılık sömürgeleştirilen halkların direnişi -bu direnişin motivasyonu açıkça toprak bütünlüğü veya ekonomik adalet gibi siyasî talepler içerse dahi- sömürgeci söylem tarafından çoğu zaman "dinsel" bir paranteze alınmıştır. Yerel halkın ayaklanmaları, rasyonel bir siyasi eylemden ziyade, "dinsel fanatizm" veya "irrasyonel bir taşkınlık" olarak yeniden kodlanmıştır. Bu durum, Fitzgerald'ın vurguladığı gibi, "din" kategorisinin salt bir analiz aracı değil, stratejik bir söylemsel araç olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. "Din", Batılı olmayan toplumların siyasî ve ekonomik faaliyetini görünmez kılmak, onları rasyonel siyaset alanının dışına itmek ve sömürgeci yönetimi yegâne meşru iktidar olarak konumlandırmak için kullanılan bir temsil rejimine dönüşmüştür. Bu perspektif, William T. Cavanaugh'nun üçüncü bölümde ele alınacak olan "dinsel şiddet miti" teziyle de kuramsal bir paralellik arz etmektedir: Seküler düzen, kendi şiddetini rasyonalize ederken, muhalif şiddeti "dinsel" olarak yaftalayarak onu siyaset dışı bir alana itmektedir.

Kısacası "din" kategorisi, sömürgecilik sahnesinde "öteki" ni tanımlamak, sınıflandırmak ve hiyerarşize etmek amacıyla işlevselleştirilen merkezi bir taksonomik düzenek olarak tebarüz etmiştir. Bu kategori, medeniyet-barbarlık dikotomisinin kuramsal zeminini tahkim etmiş ve "Beyaz Adamın Yükü" gibi ahlakî meşrulaştırma söylemlerine kavramsal bir altyapı sunmuştur. Hinduizm örneğinde somutlaştığı üzere, karmaşık yerel geleneklerin Batılı kalıplar içerisinde yeniden kurgulanması süreci, sömürgeci "seküler" iktidarın kendi rasyonelliğini meşrulaştırırken, yerel direnişleri "dinsel fanatizm" parantezine alarak siyaset dışı bir alana itme eğilimini desteklemiştir. Ancak bu süreç, tek yönlü ve mutlak bir dayatmadan ziyade, sömürgeci bilgi rejiminin yerel toplumsal gerçekliklerle girdiği, yer yer hibrit sonuçlar doğuran ve dirençlerle şekillenen karmaşık bir karşılaşmalar bütünü olarak okunmaya muhtaçtır. Nihayetinde "din", sömürgeci yönetimin tek ve belirleyici unsuru olmasa da yerel halkların siyasî ve ekonomik faaliyetini modernitenin kavramsal sınırları dışına itmede kullanılan stratejik bir ideolojik enstrüman işlevi görmüştür.

3. "Dinsel Şiddet" Miti: Seküler Ulus-Devletin Siyasal Mitolojisi

"Din-seküler" şeklindeki bu büyük ayrımın (*great divide*) günümüz siyasi düzenindeki en güçlü ve kalıcı işlevinin "dinsel şiddet miti" olduğunu söyleyebiliriz. William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* başlıklı önemli çalışmasında, "dinin şiddeti teşvik etme eğiliminde olduğu fikrinin" Batı toplumlarının temel yaygın kabulünün bir parçası haline geldiğini ve bu fikrin "liberal ulus-devletin temel meşrulaştırıcı mitlerinden biri" olarak işlev gördüğünü savunmaktadır.[34] Bu mit, basitçe "din kötüdür, sekülerlik iyidir" demekten öte, modern devletin kendi varlığını,

[34] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 3.

egemenliğini ve en önemlisi kendi şiddet tekelini "doğal" ve "gerekli" bir sonuç olarak sunmasının temelini oluşturmaktadır. Bu mitoloji, liberal siyaset teorisinin temel taşıdır ve standart anlatısı şu şekilde özetlenebilir: "Din", siyaset veya ekonomi gibi "seküler" olgulardan özsel olarak farklı bir fenomendir. "Din"in bu sözde özü, onu şiddete karşı özel ve benzersiz bir şekilde eğilimli kılmaktadır. Bu sözde eğilimin üç temel nedeni olduğu iddia edilmektedir: Birincisi, din mutlakiyetçidir; tanrısal, tartışılamaz ve evrensel geçerlilikte iddialar (vahiy, kutsal metin) öne sürmekte ve bu mutlak iddialar uzlaşmaya kapalı durumdadır, bu da kutsal amaçlar uğruna sınırsız şiddeti teşvik etmektedir. İkincisi, din bölücüdür; "biz (inananlar, kurtuluşa erenler) ve "onlar" (inanmayanlar, kâfirler) arasında keskin ve aşılamaz sınırlar çizmekte, bu da "öteki" leştirmeyi ve çatışmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Üçüncüsü, din irrasyoneldir; inanç temelli olduğu için rasyonel müzakereye ve kanıta kapalıdır ve müzakere imkânsız olduğunda anlaşmazlıkları çözmenin tek yolu olarak geriye şiddet kalmaktadır.[35] Bu üç temel varsayım, tek bir sonuca varmaktadır: Toplumsal barışın sağlanabilmesi için, "din" denilen bu tehlikeli olgunun kamusal güçten ve siyasetten mutlak surette ayrılması ve bireysel vicdanların "özel" alanına hapsedilmesi gerekmektedir. Bu anlatının kaçınılmaz kahramanı ve kurtarıcısı ise "seküler ulus-devlet" tir. Devlet, "din" i özel alana sürerek ve kamusal alanı "rasyonel" hukuka ve "tarafsız" bürokrasiye dayandırarak, dinin yarattığı "doğal" kaosa son veren "barış-yapıcı" bir güç olarak ortaya çıkmaktadır.[36]

Cavanaugh'nun dikkat isteyen analizi, bu standart anlatının hem tarihsel dayanağını hem de kavramsal tutarlılığını metodik bir şekilde çürütmesinde yatmaktadır. Mitin gücünü aldığı temel tarihsel dayanak ve modern "seküler" devletin adeta "yaratılış miti" olarak işlev gören olay, 16. ve 17. yüzyıl Avrupa'sındaki "Din Savaşları" anlatısıdır.[37] Bu standart ve yaygın kabul gören tarihsel anlatıya göre, Martin Luther'in 1517'de Reformasyon'u başlatmasıyla Avrupa, Katolikler ve Protestanlar arasındaki doktrinsel farklılıklar yüzünden korkunç bir şiddet sarmalına girmiş, adeta "kana bulanmıştır". Bu "din kaynaklı" fanatizm ve kaosun, ancak modern egemen devletin (özellikle 1648 Westphalia Antlaşması ile) yükselip, egemenliği Kilise'den alması ve dini kamusal alandan (birinci bölümünde analiz edilen Locke'un formülasyonuyla)[38] çıkarmasıyla sona erdiği iddia edilmektedir. Kısacası, seküler devlet, "dini şiddet"in panzehiri ve çözümü olarak doğmuştur. Cavanaugh, bu standart anlatıyı titiz bir tarihsel analizle çürütmekte ve adeta tersine çevirmektedir.[39] Cavanaugh, bu çatışmaların salt teolojik birer anlaşmazlık olarak okunmasının, dönemin yükselen siyasi

[35] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 4-5.
[36] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 183.
[37] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 3. bölüm.
[38] Nongbri, *Before Religion*, 89-91; Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 127-129. Her iki yazar da Locke'un "dini" kamusal alandan "özel" alana taşıyan formülasyonunun bu mitin temelini attığını belirtir.
[39] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 124.

aktörlerinin (prensler ve krallar) egemenliklerini merkezileştirme çabalarını gölgelediğini ileri sürer. Yazara göre bu süreç, teolojik motivasyonlar ile devlet kurma projelerinin girift bir biçimde iç içe geçtiği bir yapı arz etmektedir. Öncelikle Cavanaugh, bu savaşların dinsel hatlar boyunca sürmediğini kanıtlamaktadır. Eğer bu savaşlar gerçekten "Katoliklik ve Protestanlık" savaşı olsaydı, tarafların bu dinsel kimliklere göre saflaşması gerekirdi. Oysa tarihsel kayıtlar tam tersini göstermektedir. Cavanaugh, bu sözde "dinsel" savaşların en belirgin örneği olan Otuz Yıl Savaşları'nda (1618-1648), Katolik Fransa'nın, (Kardinal Richelieu yönetiminde) Katolik Habsburg İmparatorluğu'na karşı, Protestan İsveç (Gustavus Adolphus) ve Protestan Hollanda ile ittifak kurduğunu ve onları finanse ettiğini ileri sürmektedir.[40] Bu ittifakın motivasyonu teolojik bir uzlaşı değil, tamamen "seküler" bir siyasi hesaplama olan *raison d'état* (devletin çıkarı) idi: Katolik Habsburg hanedanının Avrupa'daki hegemonyasını kırmak. Benzer şekilde, Alman prensleri arasındaki ittifaklar da teolojik bağlılıktan çok, siyasî ve ekonomik çıkarlara dayanmaktaydı. Taraflar dinsel hatlara göre net bir şekilde ayrışmamıştı. Cavanaugh'nun analizinde daha da önemli olan nokta, bu savaşların birincil nedeninin dinsel doktrin olmamasıdır. Savaşların ana motoru, "din" denilen şeyin siyasete müdahale etmesi değil, tam tersine, modern devletin doğuş sürecinin kendisiydi.[41] Bu çatışmalar, gücü merkezileştirmeye çalışan kralların ve prenslerin (Cavanaugh'nun "devlet kurucular" dediği elitlerin), hem yerel soyluların ve aristokrasinin feodal özerkliğini hem de Kilise'nin geleneksel ulus-ötesi siyasî, hukukî ve ekonomik gücünü kırmaya çalıştığı devlet kurma savaşlarıydı.[42] "İtiraflaşma" olarak bilinen süreç -yani Katolik, Lutherci veya Kalvinist kimliklerin katı bir şekilde tanımlanması ve *cuius regio, eius religio* (hükümdarın dini neyse, halkın dini odur) ilkesiyle yasalara dayatılarak nüfusun tek tipleştirilmesi- "dinî" bir hareket değil, devlet kurma projesinin bir parçasıydı."[43] Devletler, kendi otoritelerini güçlendirmek, kilise topraklarına el koymak (İngiltere'de VIII. Henry'nin yaptığı gibi) ve kiliseleri kendi bürokrasilerinin birer aygıtı haline getirmek için dini bir araç olarak kullandılar. Dolayısıyla, Cavanaugh'nun vardığı sonuç radikaldir: Dinin kamusal alandan çekilmesi bu savaşları bitirmemiştir; aksine, modern devletin Kilise'nin kamusal rolünü gasp etme ve egemenliği merkezileştirme çabası, bu savaşları başlatmıştır. Dolayısıyla seküler devletin yükselişi bu savaşların çözümü değil, temel nedenlerinden biridir. "Dinsel şiddet" miti, devletin bu şiddet içeren doğuş sürecini gizlemek, suçu dine atmak ve devleti "barış-yapıcı" bir kurtarıcı olarak sunmak için geriye dönük olarak yazılmış bir kazananın tarihidir.

Cavanaugh'nun analizi, mitin sadece tarihsel olarak tahrif edilmiş olmasıyla kalmamakta, aynı zamanda "din" ve "seküler" arasında kurduğu kavramsal ikiliğin de

[40] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 140-149.

[41] "Bu savaşların asıl nedeni 'din' değil, modern devletin doğuşuydu." Bk. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 150-151.

[42] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 151-154.

[43] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 154-156.

temelde tutarsız olduğunu ortaya koymaktadır. Cavanaugh, "din" ve "seküler" arasında kurulan bu katı ontolojik ayrımın, tarihsel ve ampirik veriler ışığında sorunlu hale geldiğini savunmaktadır. Ona göre, her iki kategori de benzer "kutsallık" ve "mutlakiyet" biçimlerini içinde barındırabilmektedir. Mit; "din" ve "seküler" (siyaset, ekonomi, ideoloji) arasında özsel bir fark olduğunu, "dinî" olanın mutlakiyetçi, bölücü ve irrasyonel; "seküler" olanın ise göreceli, kapsayıcı ve rasyonel olduğunu varsaymaktadır. Cavanaugh, bu ikiliğin baştan sona sahte olduğunu iddia etmektedir. İddiası, "seküler" olarak etiketlenen ideoloji ve kurumların da en az "dinî" olarak etiketlenenler kadar mutlakiyetçi, bölücü ve irrasyonel şiddete yol açabileceğini (ve açtığını) göstermektedir. "Dinin" yegâne "mutlakiyetçi" güç olduğu iddiası, "Ulus", "Vatan", "Özgürlük", "Demokrasi", "Piyasa" veya "İnsan Hakları" gibi "seküler" kavramların tarihine bakıldığında savunulamaz hale gelmektedir. Bu "seküler" kavramlar, "Tanrı" kavramı kadar mutlak bir bağlılık, sorgusuz bir itaat ve nihai bir fedakârlık talep etmektedir. İnsanlar "ulusun bekası" veya "özgürlüğü yaymak" gibi "mutlak" seküler davalar uğruna, "dinî" davalardan çok daha fazla sayıda insanı öldürmüş olması mümkündür. "Dinin" benzersiz bir şekilde "bölücü" olduğu iddiası da benzer şekilde zayıftır. Milliyetçilik (Türk/Kürt, Sırp/Boşnak, Hutu/Tutsi) veya "seküler" ırk teorileri (Arî/Yahudî), "inanan/kâfir" ayrımından daha az bölücü veya daha az ölümcül olduğunu söylemek çok zordur. Cavanaugh, 20. yüzyıldaki "seküler" ideolojilerin (Faşizm, Komünizm) ve ulus-devlet savaşlarının (I. ve II. Dünya Savaşları), tarihteki tüm "dinî" çatışmalardan çok daha fazla can aldığını hatırlatmaktadır.[44] Son olarak, dinin "irrasyonel" olduğu iddiası da felsefi bir incelemeye dayanmamaktadır. "Vatan" (belirli bir toprak parçası) veya "Bayrak" (renkli bir kumaş parçası) uğruna ölmeyi ve öldürmeyi göze almak, "Tanrı" veya "cennet" (görünmeyen metafizik gerçeklikler) uğruna ölmekten özsel olarak daha mı rasyonel bir eylemdir? Cavanaugh'ya göre her ikisi de bireyin kendi varlığından daha büyük olduğuna inandığı "aşkın" bir kavrama yönelik "inanç" eylemleridir. Cavanaugh'nun vardığı kavramsal sonuç şudur: "Dini" şiddete eğilimli kılan özsel bir nitelik yoktur. "Seküler" olanı da doğası gereği barışçıl kılan bir öz yoktur. Sadece, iktidar mücadeleleriyle iç içe geçen, mutlak bağlılık talep edebilen, insanları bölebilen ve şiddeti meşrulaştırabilen insanî kurumlar, ideolojiler ve pratikler vardır. Bunların bazen "dinî" (Hristiyanlık, İslam), bazen de "seküler" (Milliyetçilik, Marksizm, Liberalizm) olarak etiketlenmesi, onların özsel doğasını değil, bizim onları sınıflandırma biçimimizi yansıtmaktadır. "Dinî şiddet" etiketi, bu nedenle, analitik bir kategori değil, ideolojik bir yaftadır; belirli şiddet türlerini (devletin istemediği) "irrasyonel" ve "gayrimeşru" olarak damgalamanın bir yoludur.[45]

[44] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 14-22. Cavanaugh, "seküler" ideolojilerin (milliyetçilik gibi) "din" den daha az mutlakiyetçi veya bölücü olmadığını, aksine modern çağın en büyük şiddet kaynağı olduğunu istatistiksel ve teorik olarak tartışır.

[45] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 9-10.

Eğer "dinsel şiddet miti" hem tarihsel olarak yanlış hem de kavramsal olarak tutarsızsa, modern Batı bilincinde neden bu kadar güçlü bir şekilde varlığını sürdürmektedir? Cavanaugh'ya göre cevap, mitin güncel ve hayatî siyasi işlevinde yatmaktadır.[46] Bu mit, modern seküler devletin kendi varlığını ve en önemlisi kendi şiddet tekelini meşrulaştırmasının temel aracıdır. Birincisi, mit, devletin iç egemenliğini meşrulaştırmaktadır. "Din" i doğası gereği tehlikeli, fanatik ve kamusal alanı istikrarsızlaştırıcı olarak tanımlayarak, devletin dini kontrol altında tutma, izleme ve (Locke'un yaptığı gibi) özel alana hapsetme hakkına alan açmaktadır. Devlet, dinden boşalttığı kamusal alanın tek rasyonel ve tarafsız yöneticisi olarak kendini sunmaktadır. İkinci ve daha önemli işlev, Cavanaugh'nun "kutsal olanın kiliseden devlete göçü" olarak tanımladığı süreçtir.[47] Modern devlet, dini kamusal alandan kovarken, dinin mutlak bağlılık ve uğruna ölme talep etme gücünü yok etmemiş, onu devralmıştır. Devlet, dini özel alana sürerken, kendisi kutsallaşmış, Thomas Hobbes'un "ölümlü tanrısı" haline gelmiştir. "Vatan", "ulus", "millî güvenlik" ve "bayrak" gibi "seküler" kavramlar, uğruna ölünen ve öldürülen yeni "kutsallar" haline gelmiştir.[48] "Dinsel şiddet miti", bu yeni "devlet dininin" (milliyetçilik, vatanseverlik) şiddetini gizlemektedir. Son olarak mit, devletin dış egemenliğini, yani emperyal ve sömürgeci şiddetini meşrulaştırmaktadır. Bu nokta, ikinci bölümde Fitzgerald ve Sarma tarafından analiz edilen "medeniyet ve barbarlık" söylemiyle mükemmel bir uyum içinde çalışmaktadır. Batılı "seküler" devletlerin (örneğin ABD'nin Irak veya Afganistan'daki) askerî müdahaleleri, rasyonel (terörle mücadele), siyasî (demokrasi getirme) veya hukukî (barışı koruma) eylemler olarak çerçevelenmektedir. Bu müdahaleye karşı gelişen (ve genellikle siyasi, ekonomik veya anti-emperyalist temellere dayanan) yerel direniş ise medya ve akademi tarafından sistematik olarak "dinsel şiddet" (İslamî fanatizm, cihatçılık, köktendincilik) olarak etiketlenmektedir.[49] Bu çerçeveleme biçimi, karmaşık sosyo-politik dinamiklere sahip olan direniş hareketlerini "dinsel fanatizm" potasına indirgeme riski taşımaktadır. Böylece, çatışmaların tarihsel ve siyasi bağlamı, yerini "seküler modernite" ile

[46] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 181.

[47] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 177.

[48] Modern devletin kendisini kutsal bir meşruiyet zemini üzerine inşa etme süreci, kökenleri J.J. Rousseau'ya kadar uzanan ve Robert N. Bellah tarafından sistemleştirilen "Sivil Din" kavramsallaştırması üzerinden de okunabilir. Bellah, sekülerleşmiş toplumlarda ulus-devletin kendi sembollerini, ritüellerini ve kurucu mitlerini "dinsel" bir karakterle donatarak nasıl yeni bir kutsallık alanı inşa ettiğini göstermiştir. Bk. Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 3. Ayrıca Türkiye bağlamında bu sürecin sivil din teorisi ekseninde analizi için Kemal Ataman'ın Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din çalışması, modern seküler ulus-inşasının dinsel unsurları nasıl dönüştürerek kendi bünyesine eklemlediğine dair önemli bir literatür sunmaktadır. Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din, Bir Analiz Denemesi* (Bursa: Sentez Yayınları, 2014), 86. Bu perspektifler, çalışmamızın temel iddiası olan "din" ve "seküler" ayrımının katı bir kopuştan ziyade modern iktidarın alanı yeniden parselleme ve kutsalı kendi tekeline alma stratejisi olduğu tezini kuramsal olarak tahkim etmektedir.

[49] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 181-183. Söz konusu mitin, özellikle ABD dış politikasında "İslami terör" söylemini meşrulaştırmak ve direnişin siyasi temellerini gizlemek için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

"irrasyonel dindarlık" arasındaki kaçınılmaz bir çatışma anlatısına bırakmaktadır. Sonuç olarak, Cavanaugh'nun analizi, "dinsel şiddet miti" nin, "din" kategorisinin icadıyla başlayan modern projenin kilit taşı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu mit, modern "seküler" ulus-devletin, kendi şiddet dolu doğuşunu gizleyen, kendi şiddet tekelini "rasyonel" bir temelde kutsayan ve "din" olarak etiketlediği tüm rakiplerini kamusal alandan ve meşruiyet alanından dışlayan temel siyasi mitolojisidir.

4. "Din"in Sınırları ve "İslam"ın Mesele Edilmesi: Dīn'den "İslamcılığa" Modern Bir Kategorinin Epistemik Şiddeti

Çalışmanın bu aşamasına kadar geliştirilen temel argüman; "din" (religion) kategorisinin evrensel bir fenomen olmaktan ziyade, modern Batı'da spesifik siyasî ve felsefî ihtiyaçlar doğrultusunda kristalize olmuş bir kurgu olduğudur. Söz konusu kurgu, inancı özel alana hapseden (Nongbri/Locke), seküler olanı tanımlayan kurucu bir "öteki" işlevi gören (Asad) ve sömürgeci taksonomide hiyerarşi kuran (Fitzgerald/Sarma) bir iktidar aracı olarak tebarüz etmiştir. Bu eleştirel çerçevenin kuramsal ve pratik yansımalarının en belirgin gözlemlenebildiği sahalardan biri, modern Batılı "din" taksonomisinin İslam geleneğiyle kurduğu gerilimli ilişkidir.

İslam tecrübesi, klasik formülasyonu içerisinde inanç, hukuk ve toplumsal nizamın iç içe geçtiği yapısıyla, dinin siyasetten veya kamusalın özel olandan keskin hatlarla ayrıştırılmasına dayanan modern seküler projeyle yapısal bir uyuşmazlık sergilemektedir. Bu durum, "din" kategorisinin İslam bağlamında operasyonel kılınmasını basit bir terminolojik tercih olmaktan çıkarıp, geleneğin kavramsal bütünlüğünün modern kategorilerle yeniden müzakere edildiği, dönüştürüldüğü ve yer yer parçalandığı bir sürece evrilmektedir. Bu perspektiften bakıldığında, "din" kategorisinin İslam'a tatbik edilmesi, geleneğin siyasi ve toplumsal iddialarını rasyonalite dışı bir alana iten bir "epistemik şiddet" potansiyelini bünyesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla bu bölüm, söz konusu şiddetin sadece bir sonucu değil, dîn kavramının semantik dönüşümünden modern "İslamcılık" tasavvuruna uzanan bir mekanizmalar bütünü olarak nasıl inşa edildiğini çözümlemeyi amaçlamaktadır.

Bu epistemik şiddetin ilk ve en temel düzlemi filolojiktir. Brent Nongbri'nin de vurguladığı üzere modern "din" kategorisi, Protestan teolojisinden miras kalan "içsel inanç" varsayımı üzerine inşa edilmişken, antik ve Orta Çağ dillerindeki kavramlar bu anlamı tam olarak karşılamamaktadır.[50] Bu durumun en belirgin örneklerinden biri, Arapça dīn teriminin modern literatürde sistematik olarak "religion" (din) kelimesiyle eşitlenmesidir. Nongbri, Kur'an bağlamında dīn teriminin semantik alanının, modern "din" kategorisinden önemli ölçüde farklılaştığına dikkat çekmektedir. Dīn kelimesinin kökeni (d-y-n), "borç" (dayn) ve "yargı/hesap" (yawm al-dīn) kavramlarıyla ilişkili olup, terimi bireysel vicdana ait bir inanç

[50] Nongbri, *Before Religion*, 1-15.

meselesinden ziyade kamusal, toplumsal ve hukuki bir yükümlülükler sistemi olarak konumlandırır.[51] Klasik İslam geleneğinde dīn, modern "din" kategorisinin sıklıkla dışarıda bıraktığı hukuk (şeriat/fıkıh), yönetim ve toplumsal nizam gibi alanlarla yoğun bir geçirgenlik içerisindedir. Fıkıh külliyatı, "ibadetler" (ibâdât) ile toplumsal-hukuki işlemleri (muamelat) aynı ontolojik bütünün parçaları olarak ele almaktadır. Bu durum, klasik dönemde dini ve siyasi alanlar arasında hiçbir gerilim veya pratik ayrışma olmadığı anlamına gelmese de "din"in bu alanları kuşatan bütüncül bir nizam olarak tasavvur edildiğini gösterir. Dolayısıyla, dīn ile modern "din" (religion) arasında mutlak bir denklik kurmak, terimin kamusal ve hukuki içeriğini görünmez kılmakta ve onu moderniteye özgü "özel inanç" kalıbına hapsetme riski taşımaktadır.[52]

Bu filolojik ve kavramsal kayma, sömürge döneminde kurumsal bir yönetim stratejisine dönüşmüştür. Talal Asad'ın *Sekülerliğin Biçimleri* eserinde çözümlediği üzere, "din" kategorisi, sömürgeci idarenin İslam toplumlarını modern seküler normlar uyarınca yeniden organize etme sürecinde işlevsel bir kaldıraç rolü oynamıştır.[53] Britanyalı ve Fransız idareciler, sömürgeleştirilen coğrafyalarda dīn kavramının hukuk, siyaset ve iktisatla iç içe geçmiş yapısıyla karşılaşmışlardır. Modern Avrupa devlet modelindeki "sivil" ve "dinî" hukuk ayrımıyla uyuşmayan bu bütüncül yapı, sömürgeci yönetişim teknikleri ve yerli modernleşmeci elitlerin iş birliğiyle yeniden tanımlanma sürecine sokulmuştur.

Bu süreçte İslam, Batılı "din" modeline eklemlenerek; inanç, ahlak ve bireysel ibadetler gibi "özel alana" ait unsurlar üzerinden bir "din" sahası olarak sınırlandırılmıştır. Sömürgeci devletin "hoşgörü" ve "koruma" vaadiyle tanımladığı bu alanın dışında kalan unsurlar -özellikle kamu hukukunu düzenleyen şeriat hükümleri ve vakıf sistemleri- ise "eskimiş gelenek" veya "yönetimsel engel" olarak etiketlenerek kademeli bir dönüşüme tabi tutulmuştur.[54] Ancak bu dönüşüm, salt dışarıdan dayatılan bir tasfiye değil, Avrupa'dan ithal edilen hukuk kodlarının yerel toplumsal yapıya nüfuz etmesiyle oluşan karmaşık bir müzakere ve eklemlenme sürecidir.[55] Böylece İslam, klasik dīn tasavvurundan modern bir "religion" (özel inanç sistemi) formuna doğru gerilimli bir evrilme yaşamıştır. Bu durum, sekülerleşmenin kendiliğinden bir ilerleme değil, modern devlet aygıtının, toplumsal alanı hukuk ve siyaset yoluyla yeniden yapılandırdığı stratejik bir proje olduğuna dair güçlü veriler sunmaktadır.

---

[51] Nongbri, *Before Religion*, 42-45.

[52] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 127-129; Nongbri, *Before Religion*, 89-91.

[53] Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, 21, 49.

[54] Sarma, "Postcolonial Religion, Religion and Its Study after Colonialism", 2-3. Sarma'nın sömürgeciliğin "Hinduizm"i "icat etme" ve "taksonomik iktidar" kullanma analizi, İslam'ın "din" olarak yeniden tanımlanması süreciyle doğrudan paralellik göstermektedir.

[55] Asad, *Formations of the Secular*, 210-212. Ayrıca Mısır'da Şeriat hukukunun sömürgeci modernleşme ile nasıl "din-dışı" bırakıldığı ve "özel" aile hukuku alanına hapsedildiğine dair analizleri için bk. Timothy Mitchell, *Mısır'ın -Sömürgeleştirilmesi*, çev. Zeynep Altok (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 121.

Modern bir fenomen olarak tebarüz eden "İslamcılık" veya "siyasal İslam, sömürgeci ve seküler düzenlemelerin yarattığı epistemik ve siyasi gerilimlere verilen çok katmanlı bir yanıt olarak analiz edilmelidir. Bu perspektiften bakıldığında İslamcılık, bizzat modernitenin din-siyaset ayrımını ve dini özel alana hapsetme projesini sorunsallaştıran modern bir ideolojik kurgudur. İslamcı aktörler, sömürgeciliğin ve modern ulus-devletlerin inşa ettiği "politik-dışı" İslam (religion) tasavvuruna karşı çıkarak, dīn kavramının kamusal ve hukuki alandaki otoritesini yeniden tesis etme iddiasını taşırlar. Ancak bu iddia, geleneksel bir "geri dönüş" ten ziyade, modern siyasetin araçlarını, söylemlerini ve ulus-devlet formunu kullanarak geleneğin modern bir formda yeniden üretilmesini içerir. Bu meydan okuma, liberal seküler söylem içerisinde çoğu zaman "din" in meşru addedilen (özel) alanından siyasi (kamusal) alana nüfuz etmesi şeklinde kodlanmakta ve bu durum "fanatizm" kategorisi altında rasyonalite dışı ilan edilmektedir. Söz konusu kodlama süreci, William T. Cavanaugh'nun "dinsel şiddet miti" tezinin İslam özelindeki en kristalize yansımalarından birini teşkil etmektedir. Cavanaugh'nun çözümlediği üzere, modern seküler devlet, kendi varlığını "dinin yarattığı kaosa" son veren "barış-yapıcı" bir güç olarak meşrulaştırırken muhalif her türlü dinsel referanslı eylemi doğası gereği irrasyonel ve bölücü olarak yaftalamaktadır.[56] Soğuk Savaş sonrası dönemde bu mitin "öteki" si olarak konumlandırılan İslam, 11 Eylül sonrası "Terörle Savaş" söylemiyle birlikte yeni bir şiddet taksonomisinin merkezine yerleştirilmiştir. Bu söylemsel düzende, Batılı seküler devletlerin askeri müdahaleleri "rasyonel" ve "hukuki" eylemler olarak çerçevelenirken, bu müdahalelere karşı gelişen ve motivasyonları anti-emperyalist veya sosyo-ekonomik olabilen direniş pratikleri, İslami bir terminoloji kullandıkları ölçüde topyekûn "dinsel şiddet" kategorisine indirgenmektedir.[57] Bu indirgeme, direnişin siyasi ve rasyonel içeriğini görünmez kılarak, failleri "Orta Çağ zihniyetli" barbarlar olarak etiketlemekte ve seküler devletin kendi şiddetini "meşru bir yanıt" olarak sunmasına imkân tanımaktadır. Cavanaugh'nun çarpıcı ifadesiyle; "din adına ölmeye duyulan tiksinti, ulus-devlet adına ölmeye duyulan hayranlığın"[58] temelini oluşturmakta, İslam ise bu ideolojik sınır çizme pratiğinin birincil nesnesi haline getirilmektedir.

Sonuç olarak İslam, modern "din" kategorisinin sadece terminolojik bir yetersizliğine indirgenemez. Aksine İslam tecrübesi, bu kategorinin bir iktidar teknolojisi olarak nasıl işlev gördüğünü deşifre eden kuramsal bir "limit-vaka" niteliği taşımaktadır. "Din" kategorisi, klasik dīn tasavvurunun hukukî, siyasî ve toplumsal boyutları arasındaki geçirgenliği sömürgeci modernleşme süreçlerinde yeniden yapılandırmış (epistemik şiddet), yerel yapıları

[56] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 1-3. Cavanaugh, kitabının girişinde doğrudan "İslami terör" söyleminin bu miti nasıl beslediğini belirterek başlar.

[57] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 181-194. Cavanaugh, mitin ABD dış politikasında ve "terörle savaş" söyleminde nasıl kullanıldığına vurgu yapar.

[58] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 228.

Batılı "özel inanç" modeline eklemleme eğilimi göstermiştir. Bu süreç, söz konusu dönüşüme karşı gelişen modern siyasî yönelimleri (İslamcılık) "fanatizm" parantezine alarak marjinalleştirmiş ve nihayetinde İslam'ı, "dinsel şiddet miti" üzerinden seküler şiddetin rasyonalize edildiği kuramsal bir zemin haline getirmiştir. Ancak bu işleyiş, tek taraflı ve mutlak bir yıkımdan ziyade, modern kategorilerin yerel geleneklerle girdiği, yer yer hibrit yapılar üreten ve dirençlerle şekillenen karmaşık bir tarihsel karşılaşma olarak okunmalıdır. Bu perspektiften bakıldığında "din", sömürgeci ve seküler iktidarın yerel toplumsal failiyeti modernitenin sınırları dışına itmede kullandığı stratejik bir kavramsal aygıt işlevi görmüştür.

Sonuç

Modern "din" (religion) kategorisinin doğasına ilişkin bu kavramsal nitel analizlerin vardığı nokta, söz konusu kavramın evrensel ve değişmez bir insanlık durumundan ziyade, tarihsel süreçte inşa edilmiş stratejik bir alanı imlediği yönündeki bulguları güçlendirmektir. Nongbri'nin filolojik arkeolojisinden Asad'ın antropolojik analizlerine, oradan da Cavanaugh'nun siyasal teolojisine uzanan entelektüel güzergâh, sosyal bilimlerin "nesnel bir veri" olarak ele aldığı "din" kategorisinin; Aydınlanma rasyonalitesi, modern ulus-devlet yapısı ve sömürgeci pratiklerin etkileşimiyle şekillenen bir kurgu olduğu perspektifini desteklemektedir.

Mevcut literatürdeki yaygın kabullerin aksine, bu araştırmada öne çıkan temel argüman; "din" ve "seküler" ayrımının ontolojik bir keşiften ziyade, modern egemenlik pratiklerinin kurucu bir unsuru olarak işlev gördüğüdür. Bu çerçevede sekülerlik, rasyonel ve kamusal bir norm olarak kendini tahkim ederken, irrasyonel ve özel alana özgülenen bir "dinsel" kategori inşasına ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla, sömürgeci idarenin Batı-dışı toplumlarda uyguladığı taksonomik pratikler, yerel yaşam formlarını (örneğin İslam'ın dîn kavrayışını) Batılı Protestan şablonuna indirgeyerek, bu yapıları modern yönetim teknikleri için okunabilir ve yönetilebilir kılma stratejisinin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Cavanaugh'nun "dinsel şiddet miti" üzerinden derinleştirilen bu tablo, meselenin sadece akademik bir tanımlama sorunu olmadığını, aynı zamanda devletin şiddet tekelini meşrulaştıran bir zemin sunduğunu göstermektedir. Dinî "fanatizm" ile seküler devleti "barış" ile eşleyen modern anlatının, ulus-devletin şiddet kullanımını rasyonelleştirirken, bu çerçeveye sığmayan politik dilleri marjinalleştirme potansiyeli taşıdığı söylenebilir.

Sonuç itibarıyla bu çalışma, din sosyolojisi disiplinindeki yerleşik kategorilerin eleştirel bir süzgeçten geçirilmesini teklif etmektedir. "Din nedir?" sorusuna odaklanan özcü yaklaşımların sunduğu sınırların ötesine geçerek; dinin hangi aktörler tarafından, hangi tarihsel bağlamda ve hangi meşruiyet zeminlerini inşa etmek için tanımlandığı sorusunu merkeze alan bir perspektifin, disipline yeni açılımlar sağlayacağı değerlendirilmektedir. Zira "din" kavramını tarih dışı ve verili bir kategori olarak kabul etmeye devam etmek, modernitenin kavramsal hiyerarşilerini analiz dışı bırakma riskini barındırmaktadır. Bu

yapıbozumcu yaklaşım, sosyal bilimlerin kendi kavramsal araçlarıyla olan ilişkisini yeniden düşünmesi ve sömürgeci mirasın etkilerini fark etmesi için önemli bir imkân alanı sunmaktadır.

Kaynakça

Asad, Talal. "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion". *History of Religions*. Vol. 40, No. 3 (February, 2001). 205-222. https://doi.org/10.1086/463633

Asad, Talal. *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslam'da İktidarın Nedenleri ve Disiplin*. çev. Ayet Aram Tekin. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

Asad, Talal. *Sekülerliğin Biçimleri, Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Ataman, Kemal. *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din, Bir Analiz Denemesi*. Bursa: Sentez Yayınları, 2014.

Bellah, Robert N. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Bergson, Henri. *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*. çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004.

Cavanaugh, William T. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. New York: Oxford University Press, 2009.

Durkheim, Emile. *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1992.

Fitzgerald, Timothy. *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*. New York: Oxford University Press, 2007.

Fitzgerald, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press, 2000.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books, 1973.

Kipling, Rudyard. "The White Man's Burden." *McClure's Magazine*. February 12, 1899. https://pdcrodas.webs.ull.es/anglo/KiplingTheWhiteMansBurden.pdf (Erişim 24.10.2025)

Locke, John. *A Letter Concerning Toleration.* Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955.

Locke, John. *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*. çev. Melih Yürüşen. Ankara: Liberte Yayınları, 1998.

Mitchell, Timothy. *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*. çev. Zeynep Altok. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Nongbri, Brent. *Before Religion: A History of a Modern Concept.* New Haven: Yale University Press, 2013.

Otto, Rudolf. *Kutsal'a Dair: Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonele Olan İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. çev. Sevil Ghaffari. İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2014.

Sarma, Deepak. "Postcolonial Religion: Religion and Its Study after Colonialism". *Religion: Sources, Perspectives, and Methodologies*. ed. Jeffrey J. Kripal. 191-206. Farmington Hills: Macmillan Reference USA, 2016.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *Madun Konuşabilir mi?*. çev. Emre Koyuncu. Ankara: Dipnot Yayınları, 2020.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Erken Dönem İslâm Düşüncesinde Mezhebî Sınırların Geçirgenliği: Ebû Bekir el-Esam Örneği

The Permeability of Sectarian Boundaries in Early Islamic Thought: The Case of Abū Bakr al-Asamm

Mustafa KÖSE

Doç. Dr., Kahramanmaraş Şütçü İmam Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Department of Basic Islamic Sciences, Division of History of Islamic Sects

e-posta: mustafakose@ksu.edu.tr Orcid: 0000-0002-1197-5319

Ümran KIRTAK

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

Dr. Ministry of National Education

e-posta: umrankirtak@gmail.com Orcid: 0000-0001-8408-0674

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18.05.2026

Yayın Tarihi/Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Köse. Mustafa, Kırtak. Ümran, "Erken Dönem İslâm Düşüncesinde Mezhebî Sınırların Geçirgenliği: Ebû Bekir el-Esam Örneği". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 634-659. DOI: 10.34085/buifd.1867497

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Bu çalışma, hicrî ikinci asırda Basra merkezli entelektüel çevrede yetişen Ebû Bekir el-Esam'ın (ö. 200/816) kelâmî ve siyasî düşüncelerini kişiler üzerinde derinleşme yöntemiyle inceleyerek, erken dönem İslâm düşüncesinde mezhebî sınırların sanıldığından daha geçirgen olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Emevîlerin yıkılışı ve Abbâsîlerin kuruluşu sürecinde yaşanan siyasî kırılmalar, Şiî isyanlar ve Haricî hareketlerin etkisiyle şekillenen bu dönem, itikadî ve siyasî fikirlerin yoğun biçimde iç içe geçtiği dinamik bir zemin sunmaktadır. Buna karşın, mezhepler tarihi çoğu zaman keskin ve kategorik ayrımlar üzerinden okunmakta, bu ise erken dönem düşünce dünyasındaki çoğulculuğu görünmez kılmaktadır. Çalışma, bu indirgemeci yaklaşımın problemli olduğu varsayımından hareket etmektedir. Araştırmanın temel amacı, Esam'ın literatürde ya tali bir figür olarak ele alınması ya da imâmet konusundaki sıra dışı görüşleri sebebiyle Mutezile'den kopuk ve marjinal bir düşünür gibi sunulmasını yeniden değerlendirmektir. Çalışmanın problemi, onun kelâmî görüşleri ile siyasî tutumları arasındaki ilişkinin yeterince bütüncül biçimde ele alınmamış olmasıdır. Mevcut literatürde iman anlayışı, tabiat tasavvuru, Kur'ân yorumu ve imâmet teorisi çoğu zaman birbirinden kopuk başlıklar altında incelenmiş, bu görüşlerin aynı düşünsel çerçevenin parçaları olduğu yeterince gösterilememiştir. Bu makale, Esam'ın düşüncesinin iç tutarlılığını ve erken dönem İslâm düşüncesindeki çoğulcu yapıya katkısını ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışmada tarihsel-analitik ve karşılaştırmalı yöntem benimsenmiş; klasik kaynaklar esas alınarak Esam'ın görüşleri Mutezile içi eğilimler ile Haricîlik, İbâdîlik ve erken dönem Sünnî düşünceyle mukayeseli biçimde incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda Esam'ın ne Mutezile'den kopuk bir istisna ne de katı bir temsilci olduğu, aksine erken dönem İslâm düşüncesinde teolojik ve siyasî çoğulluğun güçlü bir örneğini sunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, İmâmet, Basra, Mutezile, Ebû Bekir el-Esam.

Abstract

This study aims to reveal that sectarian boundaries in early Islamic thought were more permeable than previously thought by examining the theological and political ideas of Abū Bakr al-Asamm, who was raised in the intellectual circle centredin Basra in the second century AH, using a method of deepening understanding of individuals. This period, shaped by the political upheavals during the fall of the Umayyads and the rise of the Abbāsids, Shiite rebellions, and the influence of the Khārijite movement, presents a dynamic ground where theological and political ideas are intensely intertwined. Nevertheless, the history of Islamic sects is often interpreted through the lens of sharp and categorical distinctions, which obscures the pluralism that characterized the intellectual landscape of the early period. This study proceeds from the assumption that this reductionist approach is problematic. The main objective of the research is to reevaluate the treatment of Asamm in the literature, where he is either treated as a minor figure or presented as a detached and marginal thinker from the Muʿtazilah due to his unusual views on imāmate. The study addresses the problem that the relationship between his theological views and his political stance has not been adequately examined holistically. In the existing literature, his understanding of faith, conception of nature, interpretation of the Qurʾān, and theory of imamate have often been examined under separate headings, and it has not been sufficiently demonstrated that these views are parts of the same intellectual framework. This article aims to reveal the internal consistency of Asamm's thought and its contribution to the pluralistic structure of early Islamic thought. The study adopts a historical-analytical and comparative approach; based on classical sources, Asamm's views are examined in relation to trends within the Muʿtazilah, as well as Khārijism, ʿIbādism, and early Sunnī thought. This examination concludes that Asamm was neither an exception detached from the Muʿtazilah nor a rigid representative, but rather a strong example of theological and political pluralism in early Islamic thought.

Keywords: History of Islamic Sects, Imāmah, Basra, Muʿtazilah, Abū Bakr al-Asamm.

Giriş

Hz. Peygamber'in vefatını takip eden süreçte ortaya çıkan siyasî kırılmalar, yalnızca fiilî iktidar mücadelelerine değil, bu mücadeleleri meşrulaştırma veya eleştirme amacı taşıyan yoğun bir itikadî ve teorik üretime de zemin hazırlamıştır. İmâmet, büyük günah, özgür irade, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker gibi meseleler erken dönem İslâm düşüncesinde salt teorik tartışmalar olmaktan ziyade doğrudan siyasî ve toplumsal krizlerle irtibatlı biçimde ele alınmıştır. Bu durum, kelâmî düşüncenin erken dönemde siyasetle iç içe geliştiğini ve mezhebî pozisyonların çoğu zaman tarihsel bağlamdan bağımsız okunamayacağını göstermektedir.

Bir garnizon olarak şehri olarak inşa edilen Basra, hicrî ikinci asırda sahip olduğu kozmopolit yapısı, farklı kabile, kültür ve dinî eğilimleri bir araya getiren toplumsal dokusu sayesinde kelâmî ve siyasî tartışmalar için son derece verimli, entelektüel bir zemin oluşturmuştur. Mutezile ekolünün teşekkülü ve sistemleşmesi de büyük ölçüde bu çok katmanlı kültürel ve siyasî ortamla ilişkilidir. Ancak mezhepler tarihine dair literatürde Mutezile çoğu zaman yekpare, tutarlı ve sınırları net bir yapı olarak görülmeye ve sunulmaya çalışılmış; ekol içindeki düşünsel farklılıklar ya tali görülmüş ya da marjinal sapmalar şeklinde değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, erken dönem İslâm düşüncesindeki çoğulluğu ve mezhebî sınırların geçirgenliğini yeterince görünür kılmamaktadır.

Bu problematik okumanın en belirgin biçimde hissedildiği alanlardan biri, Basra Mutezilesi içerisinde yer alan fakat görüşleri sebebiyle çoğu zaman istisnaî veya uç bir figür olarak değerlendirilen Ebû Bekir el-Esam'ın düşüncesidir. Literatürde Esam, genellikle imâmete dair sıra dışı görüşleri üzerinden ele alınmış; ya "imama ihtiyaç olmadığı" ya da "birden fazla imamın caiz olduğu" yönündeki rivayetler merkeze alınarak, onun Mutezile içindeki konumu problemli bir alan olarak sunulmuştur. Özellikle Batı literatüründe Patricia Crone, W. Montgomery Watt ve Josef van Ess gibi araştırmacılar onun siyasî düşüncesi ve imâmet düşüncesine dikkat çekmiş; Türkiye'de ise Mutezile tarihi ve imâmet düşüncesi üzerine yapılan çalışmalarda genel olarak sınırlı ölçüde temas edilmiştir. Mikail İpek tarafından hazırlanan müstakil bir çalışmada ise Esam'ın mezhebî kimliği ve kaynaklarda nasıl konumlandırıldığı meselesi ele alınmıştır.[1] Bununla birlikte Esam'ın iman, özgür irade, Kurʾân tasavvuru ve emr-i bi'l-maʿrûf anlayışı ile imâmet görüşleri arasındaki bütünlük çoğu çalışmada yeterince dikkate alınmamış, görüşlerinin dönemin siyasî krizleri ve Abbasî iktidarının meşruiyet tartışmalarıyla irtibatı da yeterince incelenmemiştir.

Bu çalışma, söz konusu yaklaşımı problematize etmeyi ve Esam'ın kelâmî ve siyasî düşüncesini parçalı değil bütüncül bir çerçevede ele almayı amaçlamaktadır. Makalenin temel

[1] Mikail İpek, "Kelâmî Kimlikler arasında Sarkaçta Bir İsim: Ebû Bekir el-Esam'ın Mezhebî Kimliğine Dair Kelâmî Bir Okuma", *e-Makâlât* 18/2 (Aralık 2025), 623-640.

sorusu Esam'ın imâmet ve siyasete dair görüşlerinin Mutezilî düşünce geleneğinden kopuk bir istisna mı yoksa erken dönem İslâm düşüncesindeki çoğulcu yapının tutarlı bir yansıması mı olduğudur. Bu çerçevede Esam'ın görüşlerinin yaşadığı dönemin siyasî krizleri özellikle Abbâsî iktidarının meşruiyet tartışmaları ve Şiî ve Haricî hareketlerin etkisiyle şekillenen entelektüel ortamla nasıl ilişkilendirildiği sorgulanmaktadır. Çalışmada tarihsel-analitik ve karşılaştırmalı yöntem benimsenmiş; Esam'ın görüşleri başta Mutezile içi tartışmalar olmak üzere çağdaş kelâmcılar ve farklı fırkalarla mukayese edilerek değerlendirilmiştir. Böylece Esam'ın ne Mutezile'den kopuk marjinal bir figür ne de ekolün katı bir temsilcisi olduğu tam aksine erken dönem İslâm düşüncesinde mezhebî sınırların esnekliğini ve itikadî-siyasî çoğulluğu temsil eden önemli bir örnek sunduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle makale, mezhepler tarihine dair kategorik ve statik okumaların yeniden gözden geçirilmesine katkı sunmayı hedeflemektedir.

1. Ebû Bekir el-Esam'ın Hayatı, Mezhebî Kimliği, Eserleri

Genellikle Basra Mutezilesi arasında adı anılan Esam'ın tam adı Ebû Bekir Abdurrahman b. Keysân el-Esam'dır.[2] Doğum tarihi kesin olarak bilinememekle birlikte vefatının genel kanaate uygun olarak hicrî 200-202/816-818 yılları arasında olduğu kabul edilirse[3] onun hicrî II. asrın ilk yarısında Basra'da doğduğu söylenebilir.[4] Bu sonucu iki rivayet destekler. İlki 179/795 tarihinde vefat ettiği bilinen Hişâm b. Hakem ile tartıştığına dair bir rivayettir.[5] Diğeri ise Memûn'un Bağdat'a gelince Sümâme b. Eşres'e onu sorması üzerine halifenin gelmeden öldüğünün ifade edilmesidir. Mamafih İbnü'n-Nedîm de bu bilgiyle tutarlı biçimde 200-1/816-7 tarihini vermiştir.[6]

Kadı Abdülcabbar (ö. 415/1024) ve İbn Murtaza (ö. 840/1437) ona, Ebu'l-Hüzeyl el-ʿAllâf (ö. 235/849), İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845), Bişr b. el-Muʿtemir (ö. 210/825) ve Muammer b. ʿAbbâd es-Sülemî (ö. 215/830) gibi Mutezile'nin öne çıkan isimlerine altıncı tabakada yer verirler.[7] Ancak bu tabaka tasnifi genel manada realiteyle uyumu, hoca-talebe

[2] Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-red ʿalâ ehli'z-zeyğ ve'l-bidaʿ*, thk. Zâhid el-Kevserî (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1968), 39; Fuat Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-'Arabi*, 4/61; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebu Bekir Esam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 11/353.

[3] Ebu'l-Ferec Muhammed b. Yakub el-Varrâk İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: yy. 1971), 214.

[4] Yavuz, "Ebu Bekir Esam", 11/353.

[5] W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yay., 2021), 332. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214; Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtaza (ö. 840/1437), *el-Münye ve'l-Emel*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yay., 2018), 68.

[6] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.

[7] Ebu'l-Hasan Abdülcabbar b. Ahmed b. Abdülcabbar el-Esedâbâdî (ö. 415/1025), *Fazlü'l-iʿtizâl ve tabakâtü'l-Muʿtezile*, thk. Fuâd Seyyid (Dâru't-Tûnusiyyeti'n-Neşr, 1986), 267; İbnü'l-Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, 68.

ilişkilerindeki muğlaklık ve farklılıklara odaklanamaması açısından dikkatle irdelenmelidir. Esam özelinde bu açmazlara şahit olmaktayız.

Esam'ın Muammer b. ʿAbbâd, Hafs el-Ferd (ö. 204/819), Ali b. Muhammed el-Medâinî (ö. 228/842) ve Ebû Şemir el-Hanefî (ö. ?) gibi alimlerle birlikte Basralı tabiat filozofu ve oldukça zengin bir tıp doktoru olan Maʿmer Ebu'l-Eşʿas'tan[8] (ö. ?) ders aldığı belirtilmektedir.[9] Mutezilî Câhız (ö. 255/868) Maʿmer'i "kelâmcıların filozofu" olarak niteler.[10] Bu niteleme onun kelamının bilimsel niteliğine vurgusu açısından değerlendirildiğinde anlam kazanır.

Esam, Basra'da bir ders halkası kurmuş olmakla beraber en meşhur öğrencisinin Mısır'da İmam Şafiî (ö. 204/819) ile tartışmalar yapan İbn ʿUleyye (ö. 193/808) olduğu rivayet edilmektedir.[11]

Mutezilî düşünürler İslâm inanç esaslarını aklî ve kelâmî delillerle temellendirmekle ve farklı çevrelerde dini tebliğ etmeleriyle bilinirler. Abbasi halifesi Harun er-Reşid'in (ö. 193/809) Hind sultanına gönderdiği Bişr b. el-Muʿtemir bu hususta meşhur örneklerdendir. Basra'da sürekli kalmadığı anlaşılan Esam'ın Vâsıt ve Medâîn gibi şehirlerde de bulunduğu hatta Bermekîler Hintli doktorları Irak'a çağırdıklarında bu doktorlardan birinin İslâm'ı kabul etmesini sağladığı rivayeti[12] onun diğer Mutezililer gibi olduğuna delildir.

Kadı Abdülcabbar'a göre o, "insanların en fakihi, en fasihi ve en müttakisi"dir. Esam, yüksek itibarı olan ve Memûn (ö. 218/833) ile yazıştığı belirtilen saygın biridir. Basra mescidinde toplumun ileri gelenleriyle beraber namaz kıldığı ve liderlik vasfına sahip olduğu belirtilmektedir.[13] O, dostları tarafından sevilen biriydi. Bir gün arkadaşları ona herkesin bir biçimde kadılık dâhil dünyalık bir şeylere nail olduğunu ama kendisinin fakirlikle mücadele etmek zorunda olmasından dolayı üzüldüklerini, ona yardımcı olamadıklarını söyleyince o, ilişkilerinin sadece dünyalık için olmadığını söyleyerek onları teselli etmişti. İbnü'n-Nedîm onun Hz. Ali'ye olan muhabbetinden ötürü Mutezile tarafından "seçkinler" sınıfından çıkarıldığını belirtir. Meʾmûn'un hocası ve danışmanı mevkiinde olan Sümâme b. Eşres'in (ö. 213/828) Halife'ye Esam'dan övgü ile bahsetmesi de bu bilgiyi teyit etmektedir. Meʾmûn Irak

[8] Josef Van Ess, *İlmü'l-kelâm ve'l-müctemaʿ fi'l-karneyni's-sânî ve's-sâlise*, Arapça çev. Muhyiddîn Cemal Bedr - Rıza Hamid Kutb (Beyrut-Bağdat: Menşûratü'l-Cemel, 2016), 2/66; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 113.

[9] Yavuz, "Ebu Bekir Esam", 11/353; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 113.

[10] Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/66; ʿAmr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869), *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996), 2/140.

[11] İbnü'l-Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, 69; Yavuz, "Ebu Bekir Esam", 11/353.

[12] Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/589.

[13] Kadı Abdülcabbar, *Fazlü'l-iʿtizâl ve tabakatü'l-Muʿtezile*, 267-268; İbnü'l-Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, 68-69.

seferi dönüşü Esam'ı görmek istemişse de Sümâme, Esam'ın bir süre önce vefat ettiğini söylemiştir.[14]

Yukarıda da ifade edildiği üzere o cemaat içinde güvenilir ve sözüne itibar edilen birisiydi ve Emin-Me'mûn çatışmasında desteğinin alınmaya çalışıldığı söylenebilir. Mutezile'nin zaten büyük oranda Me'mûn'un tarafını tutmuş olması beklenen bir şey olmakla birlikte şu hâlde yine onun Mutezile içinde bu savaşa taraf olmayan bir grubun liderliğini üstlendiğini söylemek mümkündür. Halife belki de Basra Mutezilesi'nin desteğini almak için Esam'la yazışmaktaydı.

İbnü'n-Nedîm, Esam, Fuvatî, Dırâr ve bir grup Mutezilî'yi bidat çıkaranlar olarak[15] gruplamıştır ama açıkçası bunun nedeni belli değildir. Van Ess, bunun Ali hakkında sessiz kalmalarından kaynaklandığı yargısına varmış olsa[16] da yukarıda da ifade ettiğimiz gibi tam aksine o, Hz. Ali hakkındaki iyi kanaatlerinden ötürü mahrumiyetler yaşamıştır. *Fihrist*'teki Mutezilî biyografisi dikkatle incelendiğinde bu kısma kadar genel manada Bağdat Mutezilesi'nin işlendiği dikkat çeker. İskâfî, Câhız, Sümâme gibilerinin halifenin yanında oldukları ve Esam'ın halifeye takdimini birlikte düşündüğümüzde Me'mûn'un siyasi olarak desteklenmesi noktasında bu isimlerin çekimser kaldıkları ve iki Müslüman karşı karşıya geldiğinde "siyasi tarafsızlık" tutumunu sürdürmeleri sebebiyle "halis Mutezile"den değil de "sayılı" olanlardan oldukları anlaşılır.

Esam'ın mezhebî aidiyeti hakkında belirsizlik bulunsa da temel kelâmî görüşleri göz önünde bulundurulduğunda Mutezile'ye yakın durduğunu söylememiz gerekmektedir. Muhtemelen bu durum Emin-Me'mûn arasındaki çatışmalar döneminde yaşamış olmasından kaynaklanmıştı. Nitekim bu görüşümüzle tutarlı biçimde daha geç dönemde yaşamış, her ikisi de Basralı olan Eş'arî (ö. 324/935) ve Kadı Abdülcabbar kendisini Mutezile'den kabul etmişlerdi.[17]

Sonraki Mutezilîlerin bu ikrarına karşılık Esam'ın görüşleri nedeniyle Basra'nın önde gelen Mutezilîsi 'Allâf tarafından eleştirildiği anlaşılmaktadır.[18] Ancak bu ve benzeri ayrılıklar Mutezile içinde sıklıkla karşılaştığımız bir durum olduğu için yadırganmamalıdır. Mamafih Hişam b. 'Amr el-Fuvatî (ö. 218/833) de Esam'a bir reddiye yazmıştır.[19] Ancak Mutezilenin gözden düştüğü sonraki asırda Behşemiyye'nin lideri olan Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), onun tefsirini oldukça beğenerek ondan pek çok alıntı yapmış, fıkıh ve dil alanında ondan

[14] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.
[15] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.
[16] Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra: a History of Religious Thought in Early Islam*, ed. Maribel Fierro vd., trans. Gwendolin Goldbloom (Leiden: E. J. Brill, 2017), 2/450.
[17] Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/588.
[18] Malâtî, *et-Tenbîh ve'r-red*, 39; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebu Bekir Esam", 11/353.
[19] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.

övgü ile bahsetmiştir.[20] Dolayısıyla Cübbâî'nin bu yaklaşımı, Kadı Abdülcabbar ve Eş'arî'nin değerlendirmelerine eklendiğinde onun hala Mutezilî kabul edilmesi doğrultusundaki kanaatlerimiz güçlenecektir.

Bu çerçevede İbnü'n-Nedîm'in işaret ettiği bir iddiaya kısaca değinmekle yetineceğiz. Ebû Bekir el-Esam, imâmet ile ilgili özellikle de Hz. Ali hakkındaki görüşleri sebebiyle Bağdat Ekolü'nün lideri Bişr b. Muʿtemir'in de etkisiyle İbnü'n-Nedîm tarafından Mutezile'den ayrı bir şahıs olarak ele alınmıştır.[21] Oysa bizzat İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'inde Esam'a atfedilen *Kitâbu halki'l-Kurân, Kitâbu't-Tevhîd, Kitâbu Emri bi'l-maʿrûf ve nehyü ani'l-münker, Kitâbu'r-redʿale'd-Dehriyye*[22] gibi verilen eser adlarına baktığımızda onun Mutezile'yi yansıttığını onun hakkında naklettiği rivayetten ise Hz. Ali'ye muhabbeti olduğunu açıkça görebiliriz. Bişr'in bu tavrı muhtemeldir ki Esam'ın imâmet-icmâ ile ilgili farklı çizgisinden kaynaklanmıştır.

Malatî (ö. 377/987), Esam'ın kendinden önce kimsenin olmadığı kadar çok eserinin olduğundan söz eder.[23] Biz Malatî'nin bahsetmediği bu eserlerin isimlerine İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) bibliyografik derlemesinde ulaşırız.[24] Ancak bu eserlerin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

Esam'a ait bir tefsirin izine en erken Nazzâm'ın bu eseri Câhız'a överek anlatmış olduğuna dair bilgide rastlarız.[25] İbn Nedim'in *Fihrist*'inde verilen bibliyografyadan da bir tefsir yazdığı anlaşılmaktadır.[26] Bugün *Esam Tefsiri* adıyla yayımlanan eser ise Fahreddîn Râzî, (ö. 606/1209) Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö. 460/1015) ve Fadl b. Hasan et-Tabersî'nin (ö. 548/1153) tefsirlerinde Esam'ın tefsirinden naklettiklerini söyledikleri kısımlardan yapılan bir derlemedir.[27] İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) de *Te'vilât*'da Esam'dan iktibas yapmış olduğu halde bunlar Nebhânî'nin derlediği bu eserde gözden kaçırılmıştır.[28]

2. Esam'ın Kelâmî Görüşleri

Esam, fıkıh ve tefsir alimi olmasının yanında esasen bir kelamcıdır. Basra'da yetişen Esam'ın dönemindeki siyasî ve kelâmî konularla ilgili yaptığı tartışmalarda özgün yorumları

[20] İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 68-69.
[21] Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/610; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.
[22] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.
[23] Malâtî, *et-Tenbîh ve'r-red*, 39.
[24] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.
[25] Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 333.
[26] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.
[27] Ebû Bekir Abdurrahman b. Keysân Esam (200/816), *Tefsîru Ebî Bekir el-Esam*, der. Hıdır Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1971), 100.
[28] Ali Karataş, "Ehli Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mu'tezile Etkisi Ebu Bekir el-Esam Örneği", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)* 2(2) (2016), 181. Mâtürîdî'den yapılan alıntılarda Ali Karataş'ın makalesinden yararlanılmıştır.

olduğu görülmektedir. Genelde Mutezile içinde sayılmasına rağmen bazı konularda onlardan ayrılmaktadır.

İmanı "bütün taatler" şeklinde yorumlayan Esam, küfür içermediği sürece büyük günah işleyen kimseyi Mutezile'nin aksine "fâsık mümin" olarak adlandırmıştır. Bilindiği gibi Mutezile büyük günah işleyen kimseyi fâsık olarak nitelese de ona mümin vasfı vermez. Onlar bu durumu el-Menzile beyne'l-Menzileteyn kavramı[29] ile açıklarlar. Ancak Esam, günah işleyen kişiyi "Allah'ı birlemesi ve taati" sebebiyle mümin sayarak[30] Mürcîî görüşe yaklaşmakta, Mutezile'den daha ılımlı bir yaklaşımı temsil etmektedir. Siyasî çatışmalar sebebiyle ortaya çıkan mürtekib-i kebîre meselesinde Mutezile, büyük günah işleyen bir mümini uhrevî yönden fâsık, dünyevî yönden ise mümin kabul ederek Haricîliğin katı tekfirci yaklaşımına mukabil daha ılımlı bir yaklaşım sergilemeye çalışmıştır.[31] Bununla birlikte sözü edilen yaklaşımın pratik sonuçları bakımından Esam'ın görüşlerinden önemli ölçüde ayrılmadığı söylenebilir.

Diğer taraftan, Esam'ın imanı, "bütün taatler" olarak yorumlanması da Basra'da etkili olan Haricî iman tanımından kısmen etkilendiğini[32] ve ahlakî bir duyarlılık gösterdiğini, ancak müminin sadece bir hatası sebebiyle İslâm toplumunun üyeliğinden atılması hususunda onlara katılmadığını göstermektedir. O, büyük günah işleyen bir kimsenin vaîdinin tenzil ya da tevil yoluyla değil, namaz kılanların yanında küfretmeleriyle bilinebileceğini söylemiştir. Zira ona göre bu şekilde davranan biri ancak Allah düşmanı olabilir. "Allah'ın düşmanı olan kimse ise cehennemliktir."[33] Van Ess'e göre Esam'ın vahiy ve yoruma ek olarak ehli salatın icmasını üçüncü bir kriter olarak belirlemesi fıkhî bir üsluba işaret etmektedir ki o, icmaya pek çok konuda belirleyici bir konum vermiştir. Onun bu tutumu Van Ess tarafından itikadî açıdan "İbâdî mirası benimsemeye eğilimli" olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Zira bir kişiye

[29] Ebû'l-Hasan Abdülcabbar b. Ahmed b. Abdülcabbar el-Esedâbâdî (ö. 415/1025), *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEK, 2013), 2/614; Zühdî Cârullah, "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn", çev. Ömer Osman Arık, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yay., 2014), 2/591. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: TYEK, 2017), 3/12.

[30] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: TYEK, 2019) 392.

[31] Kadı Abdülcabbar, büyük günah işleyenin Mürcie'nin kabul ettiği gibi mümin, Haricîlerin kabul ettiği gibi de kâfir olarak adlandırılamayacağını sadece fâsık olarak kabul edilebileceğini belirtmektedir. Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/620. Ayrıca bk. Ebu'l-Huseyn el-Hayyât, *el-İntisar*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yay., 2018), 186.

[32] Osman Aydınlı, İslam Düşüncesinde Aklîleşme Dönemi Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-HuzeylAllaf (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001), 57; Mustafa Köse, Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce -Câhız- (İstanbul: Endülüs Yay., 2017), 85.

[33] Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, 404.

Müslümanların icmasıyla büyük günah iftirası da pekâlâ mümkün olmakla birlikte,[34] Hâricîlerin bireysel tekfir mekanizmasına karşı toplumsal bir kalkan olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuyla ilgili onun kâfirlerin ebedî cehennemde kalacaklarını, ancak büyük günah işleyen müminlerin ise günahlarında ısrarcı davransalar dahi cennete gireceklerini belirttiği de rivayet edilmiştir.[35]

Kelâmcılar cisim, araz ve cevher konusunda birbirlerine muhalefet etmişlerdir. Genel kabul gören ve çoğunluk tarafından desteklenen atom teorisinin muhaliflerinden birisi de Esam'dır. O, tıpkı Nazzâm ve Dırâr b. ʿAmr gibi âlemi maddi cisimlerden müteşekkil kabul ederek renk-tat-koku vd. ikincil nitelikleri reddeder. Şeyler, iç içe geçen cisimlerin birleşimidir.[36] Esam'ın arazları nefyetmesi kaynaklarda eleştiri konusu olmuştur. Bu konuya Cüşemî de tefsirinde yer vermiş ve onu tenkit etmiştir.[37] Çünkü bu durum onun hareket ve renk veren herhangi bir şey olmadan bizzat cismin müteharrik ve renkli olduğunu iddia ettiği şeklinde yorumlanmıştır.[38] Eşʿarî'nin naklettiğine göre Esam, boyu, eni ve derinliği olan cisimden başkasını kabul etmemektedir. Tat, koku, hareket, sükûn, kalkma, oturma ve ayrılma gibi fiiller cismin dışında değildir. Bu sebeple kelamcıların "müdâhale, mükâmene ve mücâvere" gibi cisimlerin ve onlardaki özelliklerin nasıl meydana geldiği ile ilgili geliştirdikleri bu kavramlar Esam için bir şey ifade etmemektedir. Ona göre âlemde diğer kelamcıların iddia ettiklerinin aksine eşyada gizli bir şey yoktur.[39] İstitâat da istitâat edenin dışında bir şey değildir.[40] Esam'ın bu görüşlerinin bir doğa filozofu olan Maʿmer Ebu'l-Eşʿas'ın öğrencisi olmasından kaynaklandığı söylenebilir.[41]

Arazları nefyederek hareket ve sükûn gibi eylemleri cisimden ayrı görmeyen Esam, hayatın ve ruhun da bedenden başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. Ona göre görülen, boyu, eni ve derinliği olan bedenden başka bir şey yoktur. Yine nefis olarak adlandırılan şey de bedenin hakikatini açıklamak ve tekit için kullanılan bir isimdir ve bizzat gözlemlenen

[34] Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/602-603. Bu bağlamda Van Ess, Esam'ın Nebevî hadislere de pek itibar etmediğini genel kabul görmüş sünnete uygunluğu benimsediğine işaret etmektedir.

[35] İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/12, 143; Bilal Kır, *Mu'tezile'nin Beş Esasının Oluşum Süreci: Josef Van Ess Bağlamında* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 143.

[36] Hasan b. Metteveyh en-Necrânî el-Muʿtezilî (ö. 469/1077), *et-Tezkira fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâz*, thk. Sami Nasr Lutf - Faysal Bedrʿavn (Kahire: Dâru's-Sekâfe, ts.), 99

[37] Ebû Saʿd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el- Cüşemî (ö. 494/1101), *et-Tehzîbfi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî - Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Benânî, 2018/2019), 3/1792.

[38] Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdadî (ö. 429/1037), *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Medresetü'l-İlâhiyâtbi'd-Dâri'l-Fünûn, 1928), 7-8. Ayrıca bk., Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: TDV Yay., 2020), 84.

[39] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 460-462, 478; İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/770; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 126.

[40] İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/296.

[41] Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/592.

bedendir. Yoksa nefsin bedenden başka bir anlamı yoktur.[42] "Duyularımın şahitlik ettiklerinden başka bir şey bilmiyorum" sözünü bu maksatla söylediği anlaşılmaktadır.[43]

Özetle, Esam bedende meydana gelen hareket ve renk gibi olayları teorik olarak görünen bedenden ayırmaz.[44] Onun kullarda bir kudretin varlığını da reddettiği belirtilmiştir.[45] İnsan bedeninde bir ruhu ve arazları reddeden Esam, muhtemelen kudretin bedenin bizzat kendinde bir şey olduğunu düşünmüştür. Çünkü ona göre Allah'ın da kadir olmayana kudret, hayy olmayana hayat yaratmaya kudretle vasıflanması muhaldir. Bu sebeple o, insanın kendisinin bizzat aciz olduğunu ve kendisi dışında onu aciz bırakacak bir şey olmadığını söyleyerek[46] insanın özgür kabul edilmesi gerektiğini fiillerinden ötürü mecbur sayılamayacağını savunmuştur.

Onun, Mutezile'nin ma'dumun bir "şey" olduğu iddiasının[47] aksine ma'dumun bir "şey" olmadığını bu nedenle de Allah'ın bir şeyi olmadan önce kesinlikle bilemeyeceğini belirttiği rivayet edilmektedir.[48] Bu görüşüyle o, bilginin maluma tâbi olacağını kabul ettiğini göstermiştir. Aynı zamanda eşyanın bilinmesinin hissi alana girmesiyle mümkün olacağını savunmuş olmaktadır. Esam'ın her şeyin duyularla algılanabileceği düşüncesi Kur'ân âyetleri ile ilgili muhkem ve müteşâbih ayrımına da yansımıştır. Ona göre Kur'ân'da gizli bir şey yoktur. Müteşâbih kategorisine ancak gözlemleyemediğimiz ahiret ile ilgili âyetler girebilir.[49]

Maʿdûm'un bir şey olmasına dair itirazları ve muhkem-müteşabih hakkındaki yorumları temelde bilginin nesnelleştirilmesi-insanîleştirilmesi gayretine matuftur. İnsanın bilişsel süreçlerle bilinebilir olana ulaşması her şeyden önce hüsün-kubuh teorisinin teorik zeminine atıfta bulunur. Beşerî ve nesnel malumatın imkânı, Şiiliğin imamın ilahî ve Hadis taraftarlarının tevile kapalı ezelî bilgisine karşı çıkmayı ifade eder. Tabîiyyûn ile aynı kanaatte olan Esam şeylerin objektif, herkes için ulaşılabilir insanî karakterinin dinî teorisini savunmaktaydı.

[42] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 470, 478; İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/98, 828; Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/591.

[43] İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/828.

[44] Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/591.

[45] Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, 84.

[46] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 352, 774. Van Ess, Esam'ın insana ve arazlara dair görüşlerinin bir tabiat filozofu olan hocası Ma'mer Ebu'l-Eş'âs'la bağlantılı olabileceğini belirtmektedir. Bk. Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/592.

[47] Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed Şehristânî (ö. 548/1153), *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 30.

[48] Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihâl*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yay., 2017), 41; Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/593; Yavuz, "Ebu Bekir Esam", 11/354; Kır, *Mu'tezile'nin Beş Esasının Oluşum Süreci: Josef Van Ess Bağlamında*, 142.

[49] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 326; Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/601.

Bu cümleden olarak Esam, Kur'ân'ın ezeliliğine karşı çıkmış, yaratılmış bir cisim olduğunu savunmuştur.[50] Bazı Kur'ân âyetlerini yorumlaması göz önünde bulundurularak Esam'ın âyetleri zamanının kelam tartışmalarıyla birlikte ele aldığı ve birtakım tevillerde bulunduğu söylenebilir. Mesela, Raʿd sûresi'nin 3. âyetini yorumlarken dünyanın düz olduğunu iddia etmiştir. Âyette geçen (مد) "uzama" kelimesinin "sonsuzluğu gerçekleşmemiş olanın payı" olduğu düşüncesindedir. Esam'ın bu yorumuyla dünyanın düz olduğunu kastettiği ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin de onun bu görüşünü paylaştığı belirtilmektedir.[51]

Hûd sûresinin 7. âyetinde Arş'ın su üzerinde olması bağlamında ise göğün yerin üzerinde olduğu ve birinin diğerine bağlı olmadığı şeklinde yorumlanmıştır. Bu olayın gerçekleşme şekli arş ve semanın, arz ve semavattan önce olduğuna işaret eder.[52] Mutezile içinde bu tartışmaların canlı bir panoramasını Nîsâbûrî *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* adlı eserinde sunmuştur.[53] Ancak ne yazık ki tartışmalar daha çok çağdaş düşünürler olan Kaʿbî, Cübbâîler ve Kadı Abdülcabbar üzerinden yansıtıldığı için Esam gibi erken dönem Mutezilîlerin fikirlerine ulaşmak zorlaşmıştır.

Ebû Bekir Esam'ın bazı âyetlerde de genel kanaatin aksine özgün yorumlar yaptığı görülmektedir. Onun bilhassa mucize olarak değerlendirilen birtakım âyetleri aklî tevillerle ele aldığı söylenebilir. Kesin olarak mucizeyi inkâr ettiğini söyleyemesek de mucizevî unsurlar içeren olaylara Esam'ın ihtiyatla yaklaştığı görülmektedir. *O zaman sen müminlere şöyle diyordun: İndirilen üç bin melekle Rabbinizin sizi takviye etmesi sizin için yeterli değil midir? Evet, siz sabır gösterir ve Allah'tan sakınırsanız, onlar (düşmanlarınız) hemen şu anda üzerinize gelseler, Rabbiniz nişanlı beş bin melekle sizi takviye eder.* (Âli İmrân 3/124-125) âyetini ise zahirî manada anlamamış, çeşitli delillerle tevil etmiştir. Çünkü ona göre yeryüzünü helak için bir melek dahi yeterlidir. Cebrail'in kanatlarının Lût kavminin şehrini kuşattığı, kanadının yedinci arşa ulaştığı ve bu sayede şehrin altını üstüne getirdiği bilinmektedir. Şu hâlde "melekler inecekse Müslümanların Bedir günü savaşmasının ne anlamı var?" Esam, kâfirlerin ileri gelenleri ile sahabenin ileri gelenlerinin birebir savaşmasını gerekçe göstererek bu durumun meleklerin inmesine mâni olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda melekler savaşa insan suretinde veya başka bir şekle girerek katılmışlarsa, bu durumun da aklî gerekçelerle mümkün olmadığını ortaya koyar. Zira insan suretinde savaşa katılmışlarsa, bu …*Sizi de onların gözünde azaltır* (Enfâl 8/44) âyeti ile çelişecektir. Şayet başka bir surette savaşa katılmış olsalar, bu yaratılmışların büyük bir korkuya kapılmalarına sebep olacaktır. Yine melekler tamamen

[50] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 81. Ayrıca bk. Tritton, *İslâm Kelâmı*, 127.

[51] Esam, *Tefsîru Ebû Bekir el-Esam*, 24, 82.

[52] Esam, *Tefsîru Ebû Bekir el-Esam*, 79.

[53] Bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî (ö. ?), *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Maʿn Ziyâde - Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: Maʿhedü'l-Enmâü'l-ʿArabî, 1979), 100-104.

görünmez halde savaşa katılsalar, insanların hiçbir faile şahit olmadan kâfirlerin çeşitli şekillerde öldürüldüğünü görmeleri en büyük mucize olacaktır. O zaman inkârcının böyle bir durumda inanmaması düşünülemez. Esam'ın Bedir savaşında meleklerin yardımıyla ilgili öne sürdüğü son delil ise onların yeryüzüne kesîf (yoğun) veya lâtîf (ince) olarak mı indikleri meselesidir. Eğer kesîf, yani herkesin görebileceği şekilde inmiş oldukları varsayılırsa, onların görünüşlerinin diğer insanların görünüşleri gibi olması gerekmektedir. Şayet latîf, yani hava gibi narin, yumuşak ve kuvvetsiz bir şekilde inmişlerse, bu durum onların atlara binmelerine engel olacaktır.[54] Esam'ın bu yorumunu Cüşemî *et-Tehzîb*'de Kur'ân nasslarına, âyetin icmasına ve tevatüre aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir.[55]

Kamer sûresi 1. âyetinde geçen "*ay yarıldı"* ifadesini Esam, Hz. Peygamber döneminde mucizevî bir şekilde ayın yarılmış olduğu iddiasının aksine, ayın yarılmasının kıyamet günü gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Ona göre ay, Hz. Peygamber zamanında yarılmış olsaydı böyle mucizevî bir olay insan, tabiatı gereği olağanüstü durumları yaymaya eğilimli olduğu için mutlaka tevatür yoluyla nakledilirdi.[56]

Esam'ın âyetleri yorumlarken onların indiği bağlamı dikkate aldığını ve âyetleri tefsir ederken bazı kelimeleri sembolik anlayıp ona göre yorumladığını bilhassa Cüşemî'nin tefsirinde yer verdiği yorumlarda gözlemleyebiliriz.[57] Bakara 34. âyetinde İblis'in Âdem'e secde etmeyerek büyüklenmesi kıssasının anlatılmasının nedeninin Hz. Peygamber'e müşriklerin büyüklenmesi üzerine teselli için olduğunu söylemiştir.[58] Yine Mâide 27-28. âyetlerinde bahsi geçen Âdem'in oğulları kıssasının da Ehl-i Kitap'ın kıskançlıktan ötürü Peygamber'i inkâr etmeleri sebebiyle kıskançlığın neticelerini göstermek gayesiyle indiğini belirtmiştir.[59] Esam'ın sembolik anladığı âyetlere örnek olarak Bakara 29 ve İsrâ 85. âyetlerini verebiliriz. Bakara 29'da geçen yedi kat göklerden maksat ona göre öldükten sonra dirilmedir.[60] İsrâ 85'te "*Sana Ruh'tan sorarlar"* âyetinde geçen ruhtan kasıt ise Kur'ân'ın nazmı, keyfiyeti ve tertibidir.[61] Esam'ın kendi döneminde Kur'ân'a dair yorum yaparken âyetlerin

[54] Esam, *Tefsîru Ebî Bekir el-Esam*, 57-58.

[55] Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1405.

[56] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî (ö. 333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yay., 2005), 14/226. Cüşemî, *et-Tehzîbfi't-tefsîr*, 9/6675.

[57] Halil Sarı, "Cüşemî'nin *et-Tehzîbfi't-tefsîr* adlı eserinde Mutezilî Müfessir ve Kelamcıların Görüş ve Yorumları", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 20 (Aralık-2023), 10-11.

[58] Cüşemî, *et-Tehzîbfi't-tefsîr*, 1/330.

[59] Cüşemî, *et-Tehzîbfi't-tefsîr*, 3/1933.

[60] Cüşemî, *et-Tehzîbfi't-tefsîr*, 1/308; Sarı, "Cüşemî'nin et-Tehzîbfi't-Tefsîr adlı eserinde Mutezilî Müfessir ve Kelamcıların Görüş ve Yorumları", 11.

[61] Cüşemî, *et-Tehzîbfi't-tefsîr*, 6/4294; Sarı, "Cüşemî'nin et-Tehzîbfi't-Tefsîr adlı eserinde Mutezilî Müfessir ve Kelamcıların Görüş ve Yorumları", 31.

bağlamını dikkate alması ve birtakım kelimeleri temsilî olarak yorumlaması fikirlerinin özgünlüğünün bir göstergesi olarak kabul edilmelidir.

İnsan bedeni, arazlar, mucize gibi konularda rasyonel yorumlar yapan Esam, genel kanaatten farklı olarak Hz. Peygamber'i tamamen hatadan korunmuş bir kimse olarak algılamamaktadır. Mâtürîdî'nin *Te'vîlat*'ta Nasr sûresi tefsirinde Esam'dan naklettiğine göre surede geçen (واستغفره) "*tövbe et!*" emri Hz. Peygamber'in bir işte ihmalkâr ve gevşek davranması üzerine ona yapılmış bir uyarıdır. Öte yandan Mâtürîdî Hz. Peygamber'in ihmalkârlık ve gevşeklikle nitelenemeyeceğini belirterek Esam'ı eleştirmiştir.[62] Esam, bu düşüncesiyle uyumlu olarak hiç günah işlememiş melekleri, peygamberlerden daha yüksek bir konuma yerleştirmiştir.[63]

Esam'ın özgür iradeyi, ödül ve cezanın bireyselliğini savunduğu, Hicr sûresi 39. âyeti ve Tahrîm sûresi 10. âyetleri ile ilgili yaptığı yorumlardan hareketle çıkarılabilir. *Te'vîlât*'ta yer aldığına göre o, Hicr sûresi 39. âyetinde Allah'ın İblis'i azdırması olarak ifade edilen (الاغواء) kelimesinin burada hakaret etme/küfretme manasında olduğu yorumunu yapmıştır.[64] Muhtemelen Esam burada Allah'ın İblis'i azdırmasını Allah'a kötü bir fiil isnat etmemek gayesiyle te'vil etmiştir. Aynı zamanda Nahl sûresi'nin 9. âyetine yaptığı tefsiri göz önünde bulundurarak özgür bir iradeye olan inancı sebebiyle bu şekilde yorumladığı söylenebilir. Âyette geçen "*…Allah dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi*" ibaresini, insanlardan imana herhangi bir yönelme olmadığı için doğru yola iletilmedikleri şeklinde yorumlamıştır.[65] Tahrîm Sûresi 10. âyetinde ise Hz. Nuh ve Hz. Lût peygamberlerin iyiliğinin eşlerine herhangi bir fayda vermediğinden hareket ederek iyinin iyiliğinin kötüye fayda vermeyeceğini ifade etmektedir. İyiliğin ve kötülüğün bireyselliğini kastettiği anlaşılan Esam'ın bu yorumundan Mâtürîdî, büyük günahı işleyenlerden şefaati nefyetmek istediği sonucunu çıkarmıştır.[66]

3. Esam'ın Hilafet-İmâmet ile İlgili Görüşleri

Ebû Bekir el-Esam'ın doğup büyüdüğü ve fikirlerinin şekillendiği bir şehir olarak Basra, coğrafî konumu sebebiyle farklı kültürlerden pek çok kişinin uğrak yeri olmuştur. Dolayısıyla kelam ve hilafetle ilgili farklı fikirlerin ortaya çıkması için Basra ona, uygun bir

[62] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 17/359.
[63] Esam, *Tefsîru Ebû Bekir el-Esam*, 70; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, 295.
[64] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 18/32-33.
[65] Esam, *Tefsîru Ebî Bekir el-Esam*, 85.
[66] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 15/274-275.

ortam sağlamıştır.[67] Hz. Ömer zamanında Arap ordusu için bir üs olarak kurulan Basra, İslâm fetihlerinde de büyük bir rol oynamıştır.[68]

Dördüncü halife Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra fitne olayları tezahür etmiş Hz. Osman'ı katledenlerin cezalandırılmasını isteyen Hz. Aişe, Talha ve Zübeyir Hz. Ali'nin hilafetini bu şartla kabul edeceklerini belirterek Basra'ya gitmişlerdir. Bu sebeple Basra halkı, Talha, Zübeyir ve Hz. Aişe ile beraber hareket etmiş, neticede Cemel Savaşı gerçekleşmiştir. Hz. Osman'ın kanını talep edenlerle birlikte hareket etmeleri sebebiyle Basra'nın tamamının Osmanî olduğu belirtilmekte[69] bu sebeple Hz. Ali ile aralarının pek de iyi olmadığı bilinmektedir.[70] Hz. Osman'ın katillerinin yakalanmasını talep ederek Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmeyen Muaviye'nin de Basra'nın Hz. Ali'ye karşı tutumunu kendi lehine çevirdiği söylenebilir. Hz. Ali ve Muaviye arasında tahkim ile sonuçlanan Sıffîn Savaşı gerçekleşmiş, savaş sonunda ortaya çıkan Haricîler ile beraber Basra'nın dönüşümü daha da belirginleşmiştir.[71] Her ne kadar Basra'da isyancı olmayan ılımlı Haricîlerin kalmış oldukları bilinmekteyse de bölgedeki kelâmî tartışmalarda etkili oldukları görülmektedir.[72] Dolayısıyla Basra'nın siyasî zemini Cemel, Sıffîn ve Tahkîm gibi olayların akabinde ortaya çıkan büyük günah, imâmet gibi kelâmî ve siyasî konular etrafında şekillenmiştir.

Herhangi bir düşüncenin oluşmasında siyasî, kültürel ve dinî etkileşimlerin olması olağandır. Basra, aktif, karmaşık, keskin çatışmalar ve siyasî dalgalanmalar gibi pek çok faktörün etkili olduğu bir bölge olmuştur.[73] Mu'tezilî düşüncenin şekillendiği ilk yer olan Basra, Haricî fikirlerin gündemde olduğu ve tartışıldığı bir bölgedir.[74] Bu sebeple gerek Mutezile'nin gerek Basra'da yetişen Ebû Bekir el-Esam'ın özellikle siyasî düşüncelerinin şekillenmesinde bu unsurlar göz önünde bulundurulmalıdır.

Nâşî el-Ekber'in (ö. 293/906) belirttiğine göre Mutezile, imâmet hususunda biri imâmetin vacip olduğunu diğeri imam belirlemenin vacip olmadığını iddia edenler olmak üzere ikiye ayrılmıştır. İmâmetin vacip olmadığını ileri sürenler, insanların birbirinden üstün olmadığını söyleyerek bu durumu imamlı ve imamsız namaz kılmaya benzetmişlerdir. Onlara

---

[67] Bk. Köse, *-Câhız-*, 26.

[68] Sait Murat, *Medresetü'l-Basra el-itizâliyye* (Kahire: Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye, 1992), 40; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-Maarif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.), 563.

[69] Ahmed b. Muhammed b. Abdirrabbih el-Endelüsî (ö. 328/940), *el-ʿIkdü'l-ferîd*, thk. Müfîd Muhammed Kamîha (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1983), 5/63, 275.

[70] Muhammed Mücahid Dündar, "Ehl-i Sünnet'in Siyâsî Temâyülü Olarak Osmâniyye ve Osmanîler", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (Şubat 2015), 96.

[71] Murat, *Medresetü'l-Basra*, 44-45.

[72] Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 53, 56-57.

[73] Murat, *Medresetü'l-Basra*, 37.

[74] Bağdadî, Mezhepler Arasındaki Farklar, 86; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 57.

göre tüm insanlar kendilerine farz olan yükümlülükleri yerine getirmelidirler. Fakat dinî hadleri yerine getirmesi için bir imama ihtiyaç duyarlarsa seçtikleri herhangi birine yetki verebilirler. Hırsızın elinin kesilmesi, zina yapan bir kimse için celde gibi dinî hadler yerine getirilince tıpkı namaz imamlığının namaz bitince sona ermesi gibi onun da imamlığı biter. İmâmetin vacip olmadığı iddiasında olan bu kişiler Hz. Peygamber'in insanları namaz ve zekâtla sorumlu tuttuğu gibi imam tayin etme ile sorumlu tutmadığını öne sürmektedirler. İmam seçmenin zorunlu olmadığı anlayışını ortaya koyan bu şahısların böyle bir fikri benimsemelerine otoriter liderler ve onlara başkaldıran Müslümanlar arasında meydana gelen savaşlar neticesinde çokça kan dökülmesinin verdiği umutsuzluk ve yılgınlık ortamının sebep olduğu söylenebilir. Zira onlar, "kralın hâkimiyet ve tekel istediğini" ancak Kur'ân ve sünnetin hükümlerine muhalif davranınca da Müslümanların ona engel olması gerektiğini, bu durumun da kan dökülmesine sebep olacağını belirtmektedirler. Bu nedenle insanların imam edinmemeleri böyle bir ortama sebep olmaktan daha iyi görülmüştür.[75]

İbn Haldûn da (ö. 808/1406) imamın olmaması fikrinin şeriatın talebinin göz önünde bulundurularak ortaya atıldığını, bu fikrin krallığın ortaya çıkarabileceği dünyadan yararlanma ve zorbalıktan kaçınmanın sebep olduğunu belirtmiştir.[76] Öne sürülen görüş, imamlığın vacip değil bir insan geleneği olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. İmamlık geleneği önceden herhangi bir sorun olmadan yolunda gitmiş olabilir. Ancak şartlar elvermediğinde imamsız yapmak da tercih edilebilir.[77]

Ebû Bekir el-Esam'ın imâmetin vacip olmadığını iddia ettiği yönünde rivayetler vardır. Cüşemî, onun bir kısım Haşvîler (Mutezile bu kelimeyle Ehl-i Hadis'i kasteder)[78] ile birlikte bu fikri savunduğu kanaatindedir.[79] Buna göre insanlar birbirlerine adil davranıp zulmetmezlerse dinî vazifelerini yerine getirdikleri için hadlerin uygulanması

[75] Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme müktetafât mine'l-kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât* (ö. 293/906), thk. Josef Van Ess (Beyrut: Dâru'n-Neşr/Franz Steiner Verlag, 1971), 49. İmâmetin farz olmadığı iddiasıyla ilgili ayrıca bk. 'Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869), *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964), 4/285.

[76] Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 2018), 1/425.

[77] Patricia Crone, "Ninth-Century Muslim Anarchists", *Pastand Present* 167 (May, 2000), 15.

[78] Ebû Saîd Neşvânü'l- Himyerî (ö. 578/1173), *el-Hûru'l-'Iyn*, thk. Kemal Mustafa (Beyrut: el-Mektebetü'l-Yemeniyye, 1985), 258; Sa'd Rüstüm, *el-Firak ve'l-Mezâhibü'l-İslâmiyye münzü'l-bidâyât*, (Dımaşk: Dâru'l-Evâil, 2004), 105; Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2002), 56; Hayri Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları Ashabu'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*, (Ankara: Otto Yay., 2011), 75. Metin Yurdagür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 16/427.

[79] Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1102), *'Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 279, 288.

gerekmeyeceğinden herhangi bir imama ihtiyaç duymayacaklardır.[80] Kadı Abdülcabbar ise aksine ülkenin güvenliğinin sağlanabilmesi, adaleti yerine getirme ve hadleri uygulama gerekliliğinden hareketle bir imama ihtiyaç olduğunu ve bu konuda da ihtilaf olmadığını belirtmektedir.[81]

Ebû Ali el-Cübbâî gerçek hayatta Esam'ın teorisinin gerçekleşmesinin mümkün olamayacağını belirtip fiili olarak bunun imkânsızlığından hareketle onun görüşünün Mutezile'ye muhalif bir görüş olmadığını iddia etmiştir.[82] Cübbâî'nin, Esam'dan tefsire dair çok sayıda alıntı yaptığı daha önce belirtilmişti. Bununla birlikte, onun bu yaklaşımının iyi niyetli bir değerlendirme olarak görülmesi mümkündür; zira imâmet meselesine dair Esam'ın görüşleri açık ve bilinen niteliktedir.

Esam'ın düşüncesi Haricî fırkalardan Necedât ile benzerlik göstermektedir. Necedât'ın iddiasına göre de insanlar karşılıklı olarak iyi davranışlarda bulundukları sürece bir yöneticiye gereksinim hissetmeyeceklerdir. Tersi bir durumda isterlerse kendilerini doğru yola yönlendirecek bir imam seçmeleri caizdir.[83] "Bununla birlikte, ileri sürülen bu görüşün, İslâm toplumunun tatbikle mükellef olduğu hukuk ile siyasî otorite arasındaki irtibatı zayıflattığı ve bu suretle devlet otoritesinden bağımsız bir toplumsal düzen tasavvuruna imkân tanıdığı söylenebilir. Burada kastedilen husus, modern anlamda 'anarşizm' değil Müslüman bir toplumun belirli şartlar altında merkezi bir siyasî otoriteye ihtiyaç duymaksızın varlığını sürdürebileceği yönündeki kanaattir.

Bahsedilen kanıya sahip olanlar genellikle ya Basralı'dır ya da düşüncelerinin şekillenmesinde Basra şehri etkili olmuştur. Bilhassa IX. yüzyılda Mutezile arasında bir devlet inancının önemsizliğinin yaygın olduğu iddia edilmektedir.[84] Basra'da etkili olan Haricîlerin genellikle bedevî kültürden geldikleri ve bedevîler arasında eşitlikçi bir tutum benimsendiği, şehir hayatının ve devletin yüklediği sorumlulukların onları zorladığı tutsak hissettirmiş olabileceği[85] hatırlanacak olursa, bu görüşün ilk dönem Basra Mutezilesi arasında yaygın olması olağandır. Mutezilîler her ne kadar zihinlerinin arka planında yatan kabile geleneğinden etkilenmiş[86] olsalar da kabileyi aşmaya çalıştıkları söylenebilir.[87]

---

[80] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 640; Ebu'l-Hasan Abdülcabbar b. Ahmed b. Abdülcabbar el-Esedâbâdî (415/1025), *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts., 20-1/48; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 271-272.

[81] Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/690.

[82] Kadı Abdülcabbar, *el-Muğnî*, 20-1/48.

[83] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 122.

[84] Crone, "Ninth-Century Muslim Anarchists", 3, 15, 20.

[85] Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 34-35, 62, 68.

[86] Crone, "Ninth-Century Muslim Anarchists", 20.

[87] W. Montgomery Watt, "Mu'tezile'nin Siyasi Tutumları", çev. Süleyman Akkuş, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yay., 2014), 2/660.

Devlet otoritesi ile bağlantılı olarak düşünülen emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker prensibini de Esam, bir devlet otoritesini şart koşmadığı için Mutezile'den farklı yorumlamıştır. Mutezile bu ilkeyi siyasî manada ele almış ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmanın ancak bir imam otoritesi ile sağlanabileceğini iddia etmiştir.[88] Esam'a göre ise bu ilke kılıç veya silah kullanarak değil daha çok kalp ile ya da güç erdirilebiliyorsa, dil ile yerine getirilmelidir. Böylece onun Ahmed b. Hanbel, Saʿd b. Ebî Vakkâs, Muhammed b. Mesleme, Üsâme b. Zeyd, Abdullah b. Ömer gibi önemli isimlerle birlikte Sünnîlerle aynı fikirde olduğu belirtilmiştir.[89]

İmâmete dair söz konusu fikirler adil bir iktidarın otoritesi altında yaşayan Müslümanın tavrıyla ilgilidir. İyi ama zulmü âşikâr olan bir iktidara karşı ne yapılmalıdır? *Kitâbu'r-red 'alâ men kâle bi's-seyf*[90] adlı elimize ulaşmayan eserinde bu husus üzerinde durduğunu tahmin ettiğimiz Esam bu soruyu siyasi birliği tesis edeceğini düşündüğü liderden hareketle cevaplamayı tercih etmiştir. Ona göre adaleti tartışılmayan bir imam, kötü insanların tasallutundan kurtulmak için gerek duyulduğunda kılıca başvurarak otoriteyi sağlayabilir.[91] Anılan eser, Hâricîliğe, bu yapı içerisindeki bazı eğilimlere ve özellikle imâmeti sorgulayan yaklaşımlarına yönelik bir eleştiri mahiyetinde kaleme alınmış olmalıdır. Nitekim Hâricîlik, genel hatlarıyla hurûcu esas alan anlayışıyla Müslüman toplumunun siyasî birliğini tehdit eden bir yönelim olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede müellifin, söz konusu yaklaşımın yol açtığı ve açabileceği istikrarsızlık hâlini bertaraf etmeyi hedeflediği anlaşılmaktadır.

Nâşî el-Ekber, Esam'ın imâmet görüşüyle ilgili başka bir rivayette her beldenin ayrı ayrı imam seçebileceklerini savunduğunu belirtir. Hz. Peygamber farklı bölgeler için şeriatı öğretmek, hükmetmek ve sadaka almak sebebiyle çeşitli kişiler görevlendirmiştir. Bu görevli kişiler ise halkın imamı ve emirleri olmuşlardır. Hz. Peygamber vefat ettiği zaman kimseyi imam seçme hususunda yükümlü tutmamış ve hükümdarlar görevlerine devam etmişlerdir. İnsanlar dilerlerse Ebû Bekir, Ömer ve Osman üzerinde icmâ ettikleri gibi tek bir imam olması konusunda anlaşabilirler. Fakat Esam'a göre insanların bir imam üzerinde anlaşmaları yerine farklı imamlar seçmeleri daha iyidir. Çünkü farklı ülkelerden farklı insanların tek bir kişi üzerinde anlaşmaları zordur. Uzak ülkelerde yaşayanlar için sorun daha da artacaktır. Bu sebeple ayrı imam seçmeleri en iyisidir.[92]

---

[88] Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l-Uusûli'l-Hamse*, 2/688; Necâh Muhsin, *el-Fikru's-siyasîʿında'l-Muʿtezile* (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.) 71.

[89] İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/418; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 404; Osman Aydınlı, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci* (Ankara: Araştırma Yay., 2003), 95.

[90] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.

[91] Tritton, *İslâm Kelâmı*, 127.

[92] Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 60.

Watt'a göre birden çok imam olabileceği fikri[93] onun, imama ihtiyaç olmadığı konusunda ısrarcı olmadığına işaret etmektedir.[94] Crone, Esam'ın tek merkezli hilâfet anlayışı yerine daha esnek ve çok merkezli bir siyasî yapı tasavvuruna yöneldiğini belirtmektedir.[95] Zira Hz. Peygamber daha yaşarken birden fazla yönetici atamış, bunlar farklı beldelerde aynı zaman diliminde Müslümanları idare edebilmek için gerekli olan vergileri toplamış, düzeni korumuş, güvenliği sağlamış, ahkâmı uygulamışlardı. Bu fikirlerin ayrıntılarına dair yeterli bilgi mevcut değildir ve söz konusu mesele müstakil ve ayrıntılı bir şekilde ele alınmamıştır. Ancak Abbasi iktidarının Bağdat'ta sorgulandığı, Emin-Me'mûn çekişmesini takip eden yıllarda geliştirilen bu fikirlerin orijinalitesi ve yerel politik konjonktürle ilişkili olduğu ve siyasal pratiğe bir meşruiyet kazandırılmaya çalışıldığı kabul edilmelidir.

Mutezile farklı görüş ve eğilimleri içinde barındıran çoğulcu bir düşünce geleneğini temsil etmesi sebebiyle imâmete dair ileri sürülen kimi yaklaşımlar ekolün tamamını temsil eden ortak düşünceler olarak görülmemelidir. Me'mûn devrinde iktidarla yakınlaşan Câhız çoklu imam teorisine ayrıntılı olarak yer vermiş ve eleştirmiştir. Zira Câhız'a göre imamlık işini birden çok kişinin ele alması insanların birbirleri üzerinde üstünlük iddia etme dürtülerini açığa çıkarır, aralarındaki rekabeti artırır.[96] Crone, Esam'ın birden fazla imam olabileceği görüşünü yazmaya cesaret edemediğini belirtmektedir. Bu düşünce Müslüman toplumlar arasında bölünmeyi teşvik ettiğinden imamsızlık fikrinden daha tehlikelidir.[97]

Van Ess ise birden çok imam düşüncesinin ayrıntılı olarak aktarılmasından hareketle zamanın siyasî gelişmelerini destekleme amaçlı öne sürülmüş olabileceğini belirtir. Bu dönemde Harun Reşid ülkeyi oğulları Me'mûn ve Emin arasında paylaştırmış ayrıca Yemen'de İbadîlerin iki imamı birden kabul etmeleri Irak'ta yoğun bir biçimde tartışılmıştır. Bu ise çoklu imam fikrinin bilinmeyen bir teori olmadığını Esam'ın düşüncesine etki eden pek çok faktörün bulunduğunu göstermektedir. Ancak yine de Van Ess'e göre Esam'ın bu teoriyi ayrıntılı olarak ele alması, düşüncesinin "orijinalliğine" işaret etmektedir.[98] Esam, Abbâsîler döneminde yaşamış olup artık bütün Müslümanların üzerinde ittifak ettiği tek bir imamın fiilen mümkün olmadığı bir siyasî ortamda düşüncelerini geliştirmiştir. Bu bağlamda, mutlak ve denetlenemez bir siyasî otoritenin hâkimiyetine kıyasla imâmet kurumunun gerekliliğinin sorgulanabileceğini ileri sürmüştür. Nitekim kendisinden önceki bazı Mu'tezilîlerin açtığı çizgiyi devam ettirerek, sorgulanamayan, değiştirilemeyen ve yönlendirilemeyen bir imam

[93] Bk. Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 104.
[94] Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 342.
[95] Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 104.
[96] Câhız, *Resâil*, 4/285-305.
[97] Crone, "Ninth-Century Muslim Anarchists", 18-19; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 102.
[98] Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/607-609.

anlayışına yönelik tereddütlerini açık biçimde dile getirmiştir.[99] Dolayısıyla Hz. Ali etrafında şekillenen tartışmalar, geçmişte siyasî gerçeklik çerçevesinde söz konusu sorgulamayı mümkün kılan temel unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir.

İmamın herkesin katılacağı ve düşüncelerini belirtebileceği bir seçim ve icmâ yoluyla olması gerektiğini belirten Esam'ın[100] üzerinde icmâ gerçekleşmediği gerekçesiyle Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmediği,[101] ancak üzerinde icmâ oluştuğu için Muaviye'nin imâmetini kabul ettiği[102] görülmektedir. Hz. Ali'nin imâmeti şûra dışında olmuş, ayrıca onu destekleyenler dahi sonradan ona karşı çıkmışlar ve onunla savaşmışlardır. Esam'a göre kılıçla değil ancak istişare yapılarak herkesin rızasını kazanıp gönüllü olarak biat edilen kimse imam olabilir. Bu nedenle Hz. Ali imam olmamıştır. Zira Şam halkı ölünceye dek ona biat etmemiştir. Muaviye, Hz. Ali ile savaşmakta haklıdır. Çünkü o, Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanlarında Şam valisidir. Hz. Osman öldürülünce Şam'ı teslim etmeyip savaşarak doğru bir şey yapmıştır.[103] Hz. Ali ve Muaviye arasında meydana gelen Sıffîn Savaşı'nda gerçekleşen Tahkîm Olayı'nda ise Ebû Mûsâ el-Eşʿarî bir imam üzerinde birleşilmesi amacını gütmüş bu sebeple Hz. Ali'yi azlederek doğru bir karar vermiştir.[104]

Esam, Muaviye ve Hz. Ali'nin savaşmalarının doğru olup olmadığı konusunda ise niyetlerinin belirleyici olduğunu belirtmiştir. Muaviye, Hz. Ali ile insanları bir imam etrafında toplamak için değil de kendisi imam olmak için savaştıysa zalimdir aksi halde doğru olanı yapmıştır. O, Hz. Ali'nin Talha ve Zübeyir ile savaşı hakkında da "eğer insanları bir imam üzerinde toplamak gayesiyle savaştılarsa doğru yapmışlardır" diyerek benzer bir yorum dile getirmektedir.[105] Böylece imâmetteki esas amacın toplumsal maslahat olduğunu ifade etmektedir.

Cemel Savaşı'na katılan Hz. Ali, Talha ve Zübeyr'in tutumundansa "tarafsız" olanların daha haklı olduğunu[106] Ebû Musa el-Eşʿarî'nin ümmetin arasını bulmak için Hz. Ali'yi imâmetten azletmesi yönündeki tavrının daha doğru olduğunu[107] ve Esam'ın bu tavrının, Mutezile'nin el-Menzile beyne'l-Menzileteyn görüşündeki "tarafsız olma ve karar vermekten

[99] Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 102.

[100] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 41, 79; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 331. Ayrıca bk. Maverdi, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 29.

[101] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 634.

[102] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 328; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 120.

[103] Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 60.

[104] Kummî-Nevbahtî (301/913)-(310/922), *Şiî Fırkalar Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak fıraku'ş-Şia*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yay. , 2004), 84-85; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 292.

[105] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 636. Krş. Tritton, *İslâm Kelâmı*, 127.

[106] Tritton, *İslâm Kelâmı*, 127.

[107] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 84-85.

kaçınma" durumunun bir yansıması olduğu söylenebilir.[108] Bu sebeple Tritton'ın tespitleri daha makul görünmektedir. Esam hem Hz. Ali'nin imâmetine dair icmâ ilkesinin gerçekleşmediği yönündeki iddiaları hem de Sıffin Savaşı ile ilgili yukarıdaki sözlerinden ötürü Haşviyye ya da Sünnî görüşe yaklaşmakla itham edilmiştir.[109]

İmâmet için icmâyı şart koşan Esam, Ali'nin öldürülmesinden sonra Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın üzerinde ittifak edildiği için de Muaviye'nin imâmetini geçerli saymıştır.[110] Ancak Esam'ın fitne döneminde imam seçmenin gerekli olduğu fikriyle mutlak icmâ şartı fikri birbirleriyle çelişir görünmektedir. Zira insanların fitne döneminde bir imam üzerinde icmâ etmeleri barış dönemindekinden daha zordur. Bu durum onun mutlak icmâ şartını sırf Hz. Ali'nin imâmetini geçersiz kılmak için öne sürdüğü iddiasını haklı çıkarmaktadır.[111] Diğer yandan Şehristânî de (ö. 548/1153) bir imamın imâmetinin gerçekleşmesi için seçmenin onayını almasının zorunlu olmasıyla aynı zamanda imama itaatinin zorunlu olması arasındaki çelişkiye dikkat çeker.[112] Bu tartışmaların yalnızca geçmişe dönük teorik meseleler olarak değil Abbâsî döneminde Emin-Me'mûn arasındaki taht mücadelesi bağlamında yeniden anlam kazandığı da düşünülebilir. Kardeşlerin meşruiyet iddiaları, aralarındaki savaşın hükmü ve Müslüman toplumun bu çatışma karşısındaki sorumluluğu gibi güncel siyasî meseleler, kelâmî tartışmaların pratik zeminini oluşturmuş görünmektedir. Hz. Ebû Bekir'in üstünlük (efdaliyyet) açısından Ali ile karşılaştırılmasında Ebû Bekir'in daha üstün olduğunu savunduğu anlaşılan Esam, mefdûlün imâmetini, insanların durumlarının değişebileceği gerçeğinden hareketle caiz görmüştür. Çünkü bugün faziletli olan kişinin durumu yarın değişebilir; cahil olan bir kişi yarın âlim olabilir. Bugün faziletli olan bir kişiye yarın bir başkası fazilette erişebilir. Bu sebeple insanların en faziletli kişiyi iktidara getirmek adına imamlarına karşı çıkmaları caiz değildir.[113] Esam bu yaklaşımıyla delilik ve yaşlılık gibi arızi durumları teorik olarak nazara alan bir bakış açısı geliştirerek imamın seçimindeki mutlaklığı tartışmaya açmıştır. Böylece Hz. Osman ile ilgili bir meşruiyet yaklaşımı da ortaya koyulmaktadır.

Nâşî, Esam'ın görüşlerine mefdûlün imâmetini benimseyenler başlığı altında yer vermiş olsa da bunun Zeydî mefdûl imam anlayışı ile çok farklı olduğu, meseleyi başka bir boyutta ele aldığı belirtilmelidir. Esam farklı bir gerekçe ile mefdûl imam anlayışını öne sürmüştür. Onun mefdûl imam anlayışıyla daha çok acele ile kalkışılan isyanların önüne geçmek istediği söylenebilir.[114] Zira Esam, Basra Mutezilesi gibi ilk halife Hz. Ebû Bekir'in Hz.

[108] Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 342.
[109] Bk., Kummî-Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 82, 84; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 41.
[110] Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 287; Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset* (Endülüs Yay., İstanbul, 2017), 70.
[111] Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 287.
[112] Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 480.
[113] Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 59; Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/605.
[114] Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/605.

Peygamber'den sonra en hayırlı kişi olduğunu söylemiş,[115] Hz. Ali'ye muhalefetinde ise aşırı davranmıştır.[116] O, tefsirinde Tevbe sûresi 40. âyetinin Hz. Ebû Bekir'in faziletinden bahsettiğini belirterek çeşitli rivayetlerle de bu iddiasını desteklemiştir.[117]

Hz. Ebû Bekir'den sonra halife olan Hz. Ömer'in oluşturduğu şûrada, "ben sizin emrinize uyarım, içinizden birini seçin" diyerek imâmet hakkından feragat eden Abdurrahman b. Avf'ın ise şûradakilerin en faziletlisi olduğunu öne sürmüştür. Şûrada yer alanlar da Hz. Osman üzerinde karar kılmışlar ve neticede Hz. Osman halife olmuştur.[118] Onun hilafeti yaşlandığındaki ikinci dönemine kadar görece sorunsuz geçmiştir. Yaşlılık döneminde ölümüyle neticelenecek ve birtakım siyasî-itikadî problemlerin de kaynağı olan hadiseler vuku bulmuştur. İşte Esam'ın mefdûlün imâmeti ile ilgili görüşleri burada devreye girmekte ve icmâ fikriyle bir çözüm sunmayı hedeflemektedir.

Esam'ın görüşlerinin geçmişin şimdiki zamana bir yansıması olduğu söylenebilir.[119] O, imâmete gelebilmek için çeşitli tuzaklar kuran, selefini öldürerek insanların onayını almaktan yoksun bir şekilde imam olan kişi için mutlak icmâ şartını öne sürerek imâmetini geçersiz kılmak istemektedir. En azından mutlak icmâ ile çekişme unsurları ortadan kalkmış ve barış ortamı bir nebze olsun sağlanmış olacak[120] ya da ümmetin külli icmâsının de facto gerekli olduğu bir koşulda yönetimin buna göre teenni ile hareket etmesi beklenecektir. Ancak Esam'ın bu fikirlerinin sonucu olarak değerlendirilecek olan Hz. Ali'ye muhalefeti meselesi onun dışlanmasına sebep olmuş, Şiî kelamcı Hişam b. Hakem'in de onu çürüttüğü iddia edilmiştir.[121] Bu iddiadan hareketle, Esam'ın, Hz. Ali'nin siyasî itibarının yüksek olduğu ve görüşlerinin siyasal zeminde karşılık bulduğu nispeten mutedil bir dönemde, Ehl-i Hadîs'e yakın duran bazı eleştirel görüşler benimsediği sonucuna ulaşılabilir. Diğer taraftan Hişâm'ın bu münazarada ne ölçüde galip geldiği ayrıca değerlendirilmesi gereken bir husustur.

SONUÇ

Mutezilî hareketin kurucu şehri Basra başından itibaren özgün düşünürlere ev sahipliği yapmış, onların birbirlerinden farklı fikirlerini tolere ederek Müslüman toplumun

---

[115] Nâşî el-Ekber, *Mesâiü'l-imâme*, 59; Basra ekolü, Bağdat ekolünün oluşumundan önce seleflerinin oluşturduğu üstünlük sıralamasına inancını sürdürmüştür. Muhammed İmara, "Mu'tezilî Direniş", çev. İbrahim Akbaba *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yay., 2014), 2/662. Osman Aydınlı, "Mutezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik", *Dini Araştırmalar* 3 (Mayıs-Ağustos, 2000), 25.

[116] Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dön*emi, 343-344.

[117] Esam, *Tefsîru Ebî Bekir el-Esam*, 74.

[118] Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 59.

[119] Bk. Köse, *-Câhız-*, 56.

[120] Abdurrahmân Sâlim, *Târihu's-siyâsiyyi'l-Mu tezile* (Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1989), 92-93.

[121] Kadı Abdülcabbar, *Fazlü'l-iʿtizâl ve tabakâtü'l-Muʿtezile*, 267-268. Ayrıca bk. Wilferd Madelung, "İmâmiyye Fırak-Literatürüne Dair Mülahazalar", çev. Ali Dere, *Şiî Fırkalar*, 278.

fikri gelişimine katkı sunmasına vesile olmuştur. Ebû Bekir el-Esam'ın düşünce dünyasını Basra'daki bu entelektüel ve siyasî tartışmaların ve Haricî-İbadî çevrelerin oluşturduğu görülmüştür. Bu durum ise erken dönem İslâm düşüncesinde mezhebî sınırların kesin çizgilerle ayrılmadığını aksine farklı düşünce çevreleri arasında yoğun bir fikrî dolaşım olduğunu göstermektedir. Esam, ne Mutezile'den kopuk istisnaî bir figür ne de ekolün yerleşik görüşlerini tekrar eden bir temsilci olmuştur. Aksine o, dönemin kelâmî, siyasî ve toplumsal problemlerine özgün cevaplar üretmeye çalışan bağımsız bir düşünür olarak temayüz etmiştir.

Esam'ın kelâmî görüşleri ile siyasî görüşleri arasında belirgin bir bütünlük olduğu çalışmada tespit edilen bulgulardandır. Düşünürün bilgi, insan fiilleri, büyük günah, iman ve toplumsal sorumluluk gibi konulardaki yaklaşımları, imâmet ve meşruiyet anlayışından bağımsız değildir. Dolayısıyla erken dönem kelâm düşüncesinde teolojik problemlerle siyasî problemlerin birbirinden ayrışmadığını hatta iç içe geçmiş tartışma başlıkları olarak ele alındığını göstermektedir.

Mutezile içerisinde ele alınan Esam örneği, ekolün tek tip doktriner bir yapı olarak değerlendirilemeyeceğini farklı eğilimleri içinde barındıran dinamik bir düşünce alanı olduğunu ortaya koymaktadır. İmâmet, büyük günah, mefdûl imam, icmâ ve yöneticinin meşruiyeti gibi konularda ortaya çıkan farklı görüşler, ekol bünyesinde düşünsel çeşitliliğin bulunduğunu bu sebeple Mutezile'yi yalnızca sonradan sistemleşen beş esas çerçevesinde okumanın erken dönemdeki iç tartışmaları ve fikrî çoğulluğu göz ardı etme riski taşıdığını göstermektedir.

Onun bilhassa imâmet meselesine dair görüşleri, siyasal yapıyı mutlak değil belirli şartlara bağlı ve tartışmaya açık bir kurum olarak değerlendirdiğine işaret etmektedir. Toplumda düzenin sağlanması halinde merkezî bir otoritenin zorunluluğunu sorgulaması, birden fazla yöneticinin varlığını teorik olarak mümkün görmesi, erken dönem İslâm siyaset düşüncesinde alternatif arayışlarının varlığını ortaya koymaktadır. Ancak bu yaklaşım modern siyaset kavramlarıyla özdeşleştirilmeden kendi tarihsel bağlamları içinde değerlendirilmelidir.

Haricîlik, İbadîlik veya diğer dinî-siyasî çevrelerle benzerlik gösteren görüşleri olan Esam'ın durumu aidiyet kayması olarak yorumlanmamalıdır. Zira bu durum Basra'daki ilmî çevrelerde fikirlerin keskin sınırlarla ayrılmadığını farklı görüşler arasında karşılıklı etkileşimlerin mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda "mezhebî sınırların geçirgenliği"nden kastımız, bir mezhebe olan aidiyetin ortadan kalkması değil düşünsel etkileşimlerin ve ortak meselelerin mezhepler arası etkileşime açık olduğudur.

Netice itibariyle Esam'ın istisnaî bir figürden ziyade erken dönem İslâm düşüncesindeki çoğulculuğu, fikirsel geçişkenliği ve tartışma kültürünü temsil eden önemli

bir düşünür olduğu görülmüştür. Bu sebeple her bir düşünürün mezhebî oluşum süreçlerindeki rolleri yeniden değerlendirmeyi gerekli kılmakta; mezhepler tarihi çalışmalarında daha esnek, bağlamsal ve çok katmanlı okuma biçimlerinin önemini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset*. İstanbul: Endülüs Yay., 2017.

Aydınlı, Osman. "Mutezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik". *Dini Araştırmalar*. 3 (Mayıs-Ağustos, 2000), 17-52.

Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Dönemi Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001.

Aydınlı, Osman. *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*. Ankara: Araştırma Yay., 2003.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî (ö. 429/1037-8). *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yay., 10. Baskı, 2020.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Medresetü'l-İlâhiyât bi'd-Dâru'l-Fünûn, 1928.

Câhız, 'Amr b. Bahr el- (ö. 255/869). *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl. 2. Baskı, 1996.

Câhız, 'Amr b. Bahr el- (ö. 255/869). *Resâilü'l-Câhız*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.

Cârullah, Zühdî. "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn". çev. Ömer Osman Arık. *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i*. Der. Recep Alpyağıl. 2/589-597. İstanbul: İz Yay., 2014.

Crone, Patricia. "Ninth-Century Muslim Anarchists." *Pastand Present.* 167 (May 2000), 3-28.

Crone, Patricia. *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*. çev. Hakan Köni. İstanbul: Kapı Yay., 2007.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el- (ö. 494/1101). *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Benânî, 2018/2019.

Cüşemî, Ebû Saʿd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el- (ö. 494/1102), *ʿUyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018.

Dündar, Muhammed Mücahid. "Ehl-i Sünnet'in Siyâsî Temâyülü Olarak Osmâniyye ve Osmânîler". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (Şubat 2015), 91-119.

Esam, Ebû Bekir Abdurrahmân b. Keysân el- (ö. 200/816). *Tefsîru Ebî Bekir el-Esam*. thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1971.

Eş'ârî, Ebu'l Hasan el- (ö. 324/935-6). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: TYEK, 2019.

Hayyât, Ebu'l-Huseyn el- (ö. 300/913). *el-İntisar*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yay., 2. Baskı, 2018.

İpek, Mikail. "Kelâmî Kimlikler arasında Sarkaçta Bir İsim: Ebû Bekir el-Esam'ın Mezhebî Kimliğine Dair Kelâmî Bir Okuma". *e-Makâlât* 18/2 (Aralık 2025), 623-640.

İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî (ö. 328/940). *el-ʿIkdü'l-ferîd*. thk. Müfîd Muhammed Kamîha. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1983.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 8081406). *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yay., 18. Baskı, 2018.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtûbî (ö. 456/1064). *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: TYEK, 2017.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889). *el-Maarif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.

İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Yakub el-Verrâk (ö. 385/995). *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: Yy.1971.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ (ö. 840/1437). *el-Münye ve'l-Emel*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yay., 2018.

İbn Metteveyh, Hasan b. Metteveyh en-Necrânî el-Muʾtezilî (ö. 469/1077). *et-Tezkira fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâz*. thk. Sami Nasr Lutf - Faysal Bedrʿ Avn. Kahire: Dâru's-Sekâfe, ts.

İmara, Muhammed. "Mu'tezilî Direniş". çev. İbrahim Akbaba. *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i*. der. Alpyağıl, Recep. 2/661-673. İstanbul: İz Yay., 2014.

Kadı Abdülcabbar, Ebu'l-Hasan Abdülcabbar b. Ahmed b. Abdülcabbar el-Esedâbâdî (ö. 415/1025). *Fazlü'l-iʿtizâl ve tabakatü'l-Muʿtezile*. thk. Fuâd Seyyid. Tunus: Dâru't-Tûnusiyyeti'n-Neşr, 2. Baskı, 1986.

Kadı Abdülcabbar, Ebu'l-Hasan Abdülcabbar b. Ahmed b. Abdülcabbar el-Esedâbâdî (ö. 415/1025). *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl*. thk. Mahmud Muhammed Kasım. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.

Kadı Abdülcabbar, Ebu'l-Hasan Abdülcabbar b. Ahmed b. Abdülcabbar el-Esedâbâdî (ö. 415/1025). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: TYEK, 2013.

Karataş, Ali. "Ehli Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mu'tezile Etkisi Ebu Bekir el-Esam Örneği". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*. 2/2 (2016), 178-187.

Kır, Bilal. *Mu'tezile'nin Beş Esasının Oluşum Süreci: Josef Van Ess Bağlamında*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Kırbaşoğlu, Hayri. *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları: Ashabü'l-Hadîs'e Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*. Otto Yay., 2011.

Köse, Mustafa. *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhız-*. İstanbul: Endülüs Yay., 2017.

Kummî-Nevbahtî (301/913)-(310/922). *Şiî Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak Fıraku'ş-Şia*. çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004.

Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*. Ankara: Kitâbiyât Yay., 2002.

Madelung, Wilferd. "İmâmiyye Fırak-Literatürüne Dair Mülahazalar". çev. Ali Dere. *Şiî Fırkalar* (*Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak, Fıraku'ş-Şîa*). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman (ö. 377/987). *et-Tenbîh ve'r-redʿalâ ehli'z-zeyğ ve'l-bidaʿ*. thk. Zâhid el-Kevserî. Beyrut: Mektebetü'l-Maarif, 1968.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî (ö. 333/944). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yay., 2005.

Muhsîn, Necâh. *el-Fikru's-siyasîʿında'l-Muʿtezile*. Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.

Murat, Said. *Medresetü'l-Basra el-iʿtizâliyye*. Kahire: Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye, 1992.

Nâşî el-Ekber (ö. 293/906). *Mesâilü'l-imâme müktetafât mine'l-kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*. thk. Josef van Ess. Beyrut: Dâru'n-Neşr/Frantz Steiner Verlag, 1971.

Neşvânü'l-Himyerî, Ebû Said (ö. 573/1178). *El-Hûru'l-'Iyn*. thk. Kemal Mustafa. Beyrut: el-Mektebetü'l-Yemeniyye, 1985.

Rüstüm, Sa'd. *el-Firak ve'l-mezâhibü'l-İslâmiyye münzü'l-bidâyât*. Dımaşk: Dâru'l-Evâil, 2004.

Sâlim, Abdurrahmân. *Târihu's-siyâsiyyi'l-Muʿtezile*. Kahire: Dâru's-Sekâfe. 1989.

Sarı, Halil. "Cüşemî'nin et-Tehzîbfi't-Tefsîr adlı eserinde Mutezilî Müfessir ve Kelamcıların Görüş ve Yorumları". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 20 (Aralık-2023), 1-43.

Sezgin, Fuat. *Târîhu't-turâsi'l-'Arabi*. 4 Cilt. Riyad: İdaretü's-Sekâfe ve'n-Neşru'l-Câmia, 1991.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed (ö. 548/1153). *el-Milel ve'n-nihâl*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yay., 4. Baskı, 2017.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.

Tritton, A. S. *İslâm Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.

Van Ess, Josef. *İlmü'l-kelâm ve'l-müctemaʿ fi'l-karneyni's-sânî ve's-sâlis*. Arapça çev. Bedr Muhyiddîn Cemâl -Kutb Rıza Hâmid. Beyrut-Bağdat: Menşûrâtü'l-Cemel, 2016.

Van Ess, Josef. *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra: a History of Religious Thought in Early Islam*, ed. Maribel Fierro vd. trans. Gwendolin Goldbloom. 6 Cilt. Leiden: E.J. Brill, 2017.

Watt, W. Montgomery. "Mu'tezile'nin Siyasi Tutumları". çev. Süleyman Akkuş. *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i*. Der. Recep Alpyağıl. 2/639-660. İstanbul: İz Yay., 2014.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yay., 2021.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebu Bekir Esam." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/353-355. İstanbul: TDV Yay., 1995.

Yurdagür, Metin. "Haşviyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yay., 1997.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Ahlat Türbelerinde Yazı ve Anlam Boyutu

Writing and Meaning Dimension in Ahlat Tombs

Gülsün Ebiri

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sanat Tarihi Bölümü, Genel Sanat Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Van Yüzüncü Yıl University, Department of Art History, Division of General Art History

e-posta: glsn_ebiri@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-3063-4413

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30.06.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Ebiri, Gülsün "Ahlat Türbelerinde Yazı ve Anlam Boyutu". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 660-693. DOI: 10.34085/buifd.1866583

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Türk-İslam mimarisinde ziyaret mekânlarından biri olan türbeler, her ne kadar ölen kişiye gösterilen saygıyı ebedileştirmek olsa da ahiret inancının yansıması olarak da inşa edilmişlerdir. Kutsal mekânların tezahürü olan türbeler, İslam dünyasının manevi coğrafyasında özel bir yere sahiptir. Zamanla mezar yapısının ötesinde toplumsal bellek, inanç ve geleneğin iç içe geçtiği çok katmanlı bir anlamla bütünleşmiştir. Toplumda yer edinen etkin kişilerin defnedildiği yapılar, İslam coğrafyasında farklı isimlerle adlandırılmıştır (kümbet, türbe, marabut, türbet, ravza, meşhed, makam, buk'a, darih gibi). Anadolu'da bu yapılar hem kümbet hem de türbe olarak anılmışlardır. Ahlat'ta bulunan bu yapı grubu da aynı şekilde hem kümbet hem de türbe olarak yayınlarda isimlendirilmiştir. Ancak çalışmamızda "türbe" kullanılmıştır. Mimaride yazı sıklıkla kullanılan bir iletişim aracıdır. Ayrıca yazı, içerikleriyle kendi dönemlerinin tarihsel hafızasıdır. Yazı, süslemeyle birlikte mimari kompozisyonla bütünleşir ve yazıldığı yerlerde mekânın odak noktasını belirlemektedir. Kitabeler inşa, onarım, manzum metinler ve ayet ile hadislerden oluşmaktadır. Çalışma konumuzu oluşturan Ahlat'ta bulunan 7 türbede inşa kitabesinde dua terkipleri, vakfiye, ayet ve hadis kitabeleri yer almaktadır. İncelenen Ahlat türbelerinde 4 dua terkibi dışında 16 ayet, 3 hadis ve 4 besmele yazılmıştır. Bu çalışma kapsamında Ahlat türbe kitabelerinde yer alan dua terkipleri, ayet ile hadislerin konusu, anlamı ve iletilmek istenen mesajları tefsirleriyle birlikte değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sanat, Ahlat Türbeleri, Kitabe, Ayet, Hadis.

Abstract

In Turkish-Islamic architecture, mausoleums, which are places of pilgrimage, are built not only to immortalize respect for the deceased but also as a reflection of belief in the afterlife. Mausoleums, as manifestations of sacred places, hold a special place in the spiritual geography of the Islamic world. Over time, they have become integrated with a multifaceted meaning that transcends mere burial structures, intertwining social memory, faith, and tradition. These structures, where influential figures in society are buried, have been known by various names throughout the Islamic world (such as kümbet, türbe, marabut, türbet, ravza, meşhed, makam, buk'a, darih). In Anatolia, these structures have been referred to as both kümbet and türbe. The group of structures located in Ahlat has also been referred to as both kümbet and türbe in publications. However, in this study, "türbe" has been used. In architecture, writing is a frequently used means of communication. Furthermore, writing, through its content, constitutes the historical memory of its time. Writing, It integrates with the architectural composition along with ornamentation and determines the focal point of the space where it is inscribed. Inscriptions consist of construction, repair, poetic texts, and verses and hadiths. The inscriptions on the seven tombs in Ahlat, which constitute the subject of our study, contain prayer phrases, endowment deeds, verses from the Quran, and hadiths. In the Ahlat tombs examined, besides four prayer phrases, 16 verses from the Quran, three hadiths, and four Bismillahs (in the name of God) were inscribed. Within the scope of this study, the subject matter, meaning, and intended message of the prayer phrases, verses from the Quran, and hadiths found in the Ahlat tomb inscriptions have been evaluated along with their interpretations.

Keywords: Art, Architecture, Ahlat Tombs, Inscription, Verse, Hadith.

Giriş

Türk-İslam mimarisinde ziyaret mekânlarından biri olan türbeler, her ne kadar ölen kişiye gösterilen saygıyı ebedileştirmek olsa da ahiret inancının yansıması olarak da inşa edilmişlerdir. Toplumda yer edinen etkin kişilerin defnedildiği yapılar, İslam coğrafyasında farklı isimlerle (kümbet, meşhed ve kubbe) adlandırılmıştır. Bu isimlendirmelerden en yaygın tercih edilen terim türbedir.

13. yüzyılda Ahlat Orta Çağ'ın önemli bir bilim, sanat, kültür ve ticaret merkezlerinden biridir. Bu şehir, stratejik öneminden dolayı tarih boyunca tüm devletlerin odağı haline gelmiştir. Eski Ahlat şehri, Türk İslam döneminde Ahlatşahlar (1100-1207), Eyyubiler (1207-1229), Moğollar (1230), Anadolu Selçuklular (1232-1243), İlhanlılar (1243-1335), Celayirliler (1340), Karakoyunlular (1396-1462), Akkoyunlular (1470-1501), Safeviler (1509-1533) ve Osmanlı döneminin (1533) izlerini taşımaktadır.[1] Ahlat'ta kent dokusu içerisinde en yoğun mimari grubu türbeler oluşturmaktadır. Ahlat merkezde bulunan 16 adet türbenin (Erzen Hatun Kümbeti, Keşiş Kümbeti, Hasan Padişah Kümbeti, Emir Bayındır Kümbeti, Hüseyin Timur-Esen Tekin Kümbeti, Buğatay Aka Kümbeti, Şirin Hatun Kümbeti, Şeyh Necmettin Türbesi, Emir Ali Türbesi, Dede Maksut Türbesi, Anonim I ve Anonim II Kümbetleri, Usta Şagirt (Ulu) Kümbeti, Alimoğlu Hurşit Kümbeti, Mirza Bey Kümbeti, Abdurrahman Gazi Türbesi) farklı form ve süslemeleri dikkati çekmektedir. Bu türbeler kendinden önceki ile sonraki örnekleri arasında bir geçiş özelliği taşımaktadır.

Yapılar üzerinde yer alan kitabeler, tarihin en eski uygarlıklarından günümüze kadar toplumların yaşamları ile ilgili somut veriler barındırmaktadır.[2] Yazı, Türk ve İslam sanatında önemli bir yere sahiptir. Her dönemde mimari yapılarda kullanım alanı bulmuştur. İslam coğrafyasında tasvir yasağından dolayı hat sanatı belirleyici önem taşımaktadır. Yapıların üzerinde ayet, hadis ve dualardan yapılan alıntılar esere İslami bir nitelik kazandırmıştır. Bu durumla İslam dünyasında Kur'ân-ı Kerim'e dayanarak gelişen bir zenginliği göstermektedir. Mimaride Arapça yazının iki farklı kullanımı vardır. Bunlardan ilki; yapım kipi, işlevi, hükümdarlık vurgusu, bâni adı ve tarih bilgilerini barındıran[3] inşa kitabeleridir. Bu kitabelerde binanın inşasını izleyen tamir ve yenileme gibi birçok konu açıklandığı gibi dualarında belirtildiği görülmektedir. Diğeri ise sadece ayet ve hadisleri içeren kitabelerdir.

Yapı türleri üzerinde bulunan kitabeler, bani ya da sanatçı tarafından vermek istenilen mesajı iletmektedir. İletmek istenen düşünce için ayet, hadis ve dualar da bu doğrultuda seçilerek yansıtılmıştır. Tercih edilen ayetler bazen bir bütün olarak bazen de bir bölümü alınarak verilmektedir. Dikkat çekilmek istenen cümleler kimi zaman süslemesiyle kimi

---

[1] Orhan Kılıç, *XVI. Yüzyılda Adilcevaz ve Ahlat* (Ankara: Tamga Yayıncılık, 1999), 22; Faruk Sümer, "Ahlat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/19-22.

[2] Abdülhamit Tüfekçioğlu, "Türk-İslam Dönemi Türbe ve Mezar Taşı Kitabelerinde Tarih İbareleri", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu İstanbul, 18-20 Aralık 1998, 394-404*; Abdülhamit Tüfekçioğlu *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazı* (Ankara: . Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 8-11.

[3] Kemal Özkurt-Abdülhamit Tüfekçioğlu, "Türk-İslam Sanatında Kitabeler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 7/14 (2009): 275-296; Hakkı Önkal, *"Epigrafik Metinlerin Deşifresinde Takip Edilebilecek Usul Hakkında Düşünceler"*, Aziz Doğanay (der.) Prof. Dr. Selçuk Mülayim Armağanı: Sanat Tarihi Araştırmaları, İstanbul: Lale Yayınevi, 2016, 29-38.

zaman ise boyutuyla ya da konumu gibi farklı şekillerde kullanılarak ön plana çıkarılmaktadır. Diğer yapı türlerinde olduğu gibi Ahlat Türbelerinde de inşa kitabesi, vakfiye, ayet ve hadislerden oluşan kitabeler bulunmaktadır. Ayrıca bu türbelerde de ayet kitabeleri dışında bilgilendirme amaçlı kitabelerde dua terkipleri de yer almaktadır. Ahlat türbelerinde 4 dua terkibi dışında 16 ayet, 3 hadis ve 4 besmele yazılmıştır. Aynı ayetlere farklı türbelerde de yer verilmiştir. Bu çalışma kapsamında da ayetin konusu ve anlam alanı üzerinde değerlendirmeler yapılacaktır. Ayrıca yazılan ayet, hadis vb. dualaların anlam bütünlüğü dâhilinde içerikleri açıklanacaktır. Araştırma, Ahlat türbe kitabelerini inceleyerek olabildiğince bütüncül bir çalışma ortaya koyarak anlam boyutunu aktarmayı amaçlamaktadır.

2. Ahlat Türbelerinde Yer Alan Ayetler, Hadisler ve Dua Terkipleri

2.1. Bilgilendirme Amaçlı Kitabelerde İçerik ve Anlam

İnşa ve onarım kitabeleri yapıların işlevine yönelik özelliklere açıklık getirmektedir. Bu kitabeler de yapının tarihi bağlamını, kullanım amacını ve inşa sürecinde yer alan yenilemelere yönelik birçok ifadeler barındırmaktadır. Bunların dışında bazı kitabe içeriklerinde bâni için dua terkipleri de bulunmaktadır. Bu ifadeler diğer yapı türlerindeki kitabelerde olduğu gibi türbe kitabelerinde de devam etmiştir. Ahlat türbelerinden Şeyh Necmettin Türbesi kapı girişi üzerinde yer alan dua terkipleri şu şekildedir:



Görsel. 1: Şeyh Necmettin Türbesi'nin Kapı Girişi Üzerindeki Kitabe

الله

من شرط الواقف رحمه الله ان يكون الشيخ فى هذه

البقعة المبارك..... عن الاهل.....

ولايكون له من ريع الموضع سوى ماكوله و ملبوسه

من (عير)[4] اوبدل.....

[4] Bu kelime " عير "ayıp, kusur demektir. Recep Yaşa, *Bitlis'te Türk İskanı (XII.-XIII. Yüzyıl)* (Ankara: Ahlat Kültür Vakfı, 1992), 51'de bu kelimeyi ayn harfiyle yazmasına rağmen "ye" harfini yazmamıştır. Fakat Hakkı Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2015), 217'de ve Burhanettin Güneş, "Van Gölü Havzası Türk Mimarisinde Yazı Sanatı" (Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2003), 47'de "غير" olarak yazılmıştır. Bu kelime "den başka, diğerleri" anlamına gelmektedir.

"Allah min şarti'l –vakıf rahimehullahu en yekune el-şeyh fi hazihi'l- buk'âtü'l mübarek…… ân'îl ehli…… vela yekunu lehu min reyû'l mevdu' sevvâ me'kûl ve melbûse min ayr ev bedele…..."

Allah ona rahmet etsin vakfın şartı bu mübarek türbenin …. Şeyhin bu makamda olması ailesi adına kutsal kabul edilmiştir. Kendisine arazinin gelirinden yiyeceği ve giyeceği kadar hak verilmiştir…[5] (Şeyh Necmettin Türbesi).

Erzen Hatun Türbesi kapı girişinde şu dua terkipleri yer almaktadır:



Görsel. 2: Erzen Hatun Türbesi'nin Kapı Girişi Üzerindeki Kitabe

الهم تعطف بر حمتك ورأفتك على ساكن

هذه القبة اشريفة السعيدة الشهيدة

المرحومة العفيفة الصالحة الخاتون المعظمة

المحتا جة الى رحمة الله تعالى و رضوانه ارزن خاتون بنت

امير..... على طاب ثراه توفى فى شهر ذى الحجة الشريفة سنه سبع و سبعمائه

[5] Hakkı Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2015), 217.

"Allahümme te'attaf bi-rahmetike ve ra'fetike alâ sâkini hazihi'l- kubbeti'ş-şerifeti's-sa 'îdeti'ş-şehide el- merhume el- 'afife es-sâliha el-hâtun el-mu'azzama el-muhtâce ilâ rahmetillahi teâlâ ve rıdvânihi Erzen Hâtun binti Emir …... Ali tâbe serâhu tüvüffiye fî şehri zi'l-hicceti'ş-şerifeti sene seb'un ve seb'umietin".[6]

Allahım, bu kümbette yatan mutlu, mesut, şehid, kibar, saliha, büyük kadın; Allah'ın rahmet ve rızasına muhtaç Emir… Ali kızı Erzen Hâtun'u rahmetinle şefkat et. Mekânı güzel olsun. O, yediyüz yedi yılının Zilhicce ayında vefat etti.[7](Erzen Hatun Türbesi).

Erzen Hatun Türbesi güney cephede yer alan kitabe metni şu şekildedir:



Görsel. 3: Erzen Hatun Türbesi Güney Cephede Yer Alan Kitabe

اللهم ايد دولة

لا مير شيخ محمد

"Allâhümme eyyid devlete e'l-Emîr Şeyh Muhammed". Allah'ım, Emir Şeyh Muhammed'in devletini güçlendir.[8] (Erzen Hatun Türbesi)

Emir Bayındır Türbesi'nde saçağın altındaki yazı kuşağında şu ayetler yer almaktadır:

[6] Abdürrahim Şerif Beygu, *Ahlat Kitabeleri* (İstanbul: Hamit Matbaası, 1932), 91.

[7] Burhanettin Güneş, *Van Gölü Havzası Türk Mimarisinde Yazı Sanatı* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 78.

[8] Güneş, *Van Gölü Havzası Türk Mimarisinde Yazı Sanatı*, 80.



Görsel. 4a: Emir Bayındır Türbesi'nde Saçağın Altındaki Yazı Kuşağı



Görsel. 4b: Emir Bayındır Türbesi'nde Saçağın Altındaki Yazı Kuşağı



Görsel. 4c: Emir Bayındır Türbesi'nde Saçağın Altındaki Yazı Kuşağı



Görsel. 4d: Emir Bayındır Türbesi'nde Saçağın Altındaki Yazı Kuşağı

بسم لله الر حمن الرحيم سبب هذه العمارة الشريفة الموبد الموكدة
بتأ ييد الله تعالى عزو جل المحافظة مرقد الامير الا عز الاكرم الاعدل
والمحاضرة المشهد الملك الكبير الا مجد الا فضل الذى اشهربين السلاطين
بسيف الشوكة و اظهر اسلطنة القوانين الا مارة باسعاد
لواء الحشمة وغلب على اعدائه فى زمان حياته بمعاون عساكره النصرة
ورافع بروج الاجلال باشعة شعشعة الكواكب الاقبال بالمجالسة
على سرير الدولة المبارزالملة و الدنيا و الذين بايندربيك
تغمده الله بغفرانه ابن المرحوم المغفور رستم طاب ثراه و جعل الجنة
مثواه توفى شهر رمظان المبارك سنه ستة و ثمانين و ثمانمائه
اللهم عطر روحه بسائرشمائم الجنة ونور مرقده بكرم انوار البهجة و الرضوان
والى ابنه الامير الكبير العالم العادل غياث الدينا والدين ناصر الاسلام
والمسلمين معين الضعفاء والمساكين الامير المرحوم المغفور السعيد الشهيد
المحتاج الى رحمة الله تعالى وغفران محمد اقابن المرحوم امير بايندر تغمده
الله بغفران توفى فى شهر المحرم الحرام سنه اربع و تسعين و ثمانمائة
فقدامرت ببنيان هذه العمارة الخاتون المعظمة المكرمة المتحذرة الستيرة
الصالحة الحسيبة السيد مفخر خواتين العظام شاه سليمه خاتون
بنت الامير المرحوم بملول بيك عفى الله عن سيئاته و جرى فى اتمام
هذه البناء الشريف فى سنة سبع و تسعين و ثمانمائة

“Bi’smi’llâhi’r-Rahmâni’r-Rahîm sebebu hâzihi’l- ‘imâreti’ş-şerîfeti’l-müeyyed el-müekkede bi-te’yîdi’llâhi teâlâ ‘azze ve celle el-muhâfazati merkade’l-imîr el- e’azz el-ekrem el-a‘del ve’l-muhâdarati’l-meşhedi’l-melîki’l-kebîr el-emced el-efdal ellezî eşheru beyne’s-selâtîn bi-seyfi’ş-şevketi ve azhari esâlîbi’s-saltanati ve’l-kavânîni’l-emmâreti bi-is‘âdi livâil’haşmeti ve galebe alâ a‘dâihî fî zemâni hayâtihî bi- mu‘âvini a‘sâkirihî’n-nusreti ve râfi‘i burûci’l-iclâli bi-eşi‘ai şa‘şa‘ati’l-kevâkibi’l-ikbâli bi’l-mücâleseti a‘lâ serîri’devleti el-mübârizi’l-milleti ve’d-dünyâ ve’d-dîn Bayındır Bey te‘ammedehu’llâhu bi-gufrânihî ibnü’l-merhûm el-mağfûr Rüstem tâbe serâhü ve ce‘ale’l-cennete mesvâhu tüvüffiye fi şehri Ramazâne’l-mübârek senete sittetin ve semânîne ve semânimie Allâhümme ‘attır rûhahû bi-sâiri şemâimi’l-cenneti ve nevir merkadehû bi- kremi envâri’l-behceti ve’r-rıdvân ve ‘alâ ibnihi’l-emîri’l-‘âlimi’l-‘âdil gıyâsü’d-dünyâ ve’d-dîn nâsıru’l-İslam ve’l-müslimîn mu‘înüd-du‘afâi ve’l-mesâkîn el-emîr el-merhûm el-mağfûr es-sa‘îd eş-şehîd el-muhtâc ilâ rahmeti’llâhi Teâlâ ve gufrâni Muhammed

Akâ bin el-merhûm Emîr Bayındır fegammedehu'llâhu bi- gufrâni tüvüffiye fî şehri'l-muharremi'l-harâm sene erba'in ve tis'îne ve semânimieh fe-kad emerat bi- bünyâni âzihi'l-'imareti el-hâtûnu'l-mu'azzamatü'l-mükerremetü'l- mütehazzire't-setîretü's- salihatü'l-hasîbetü's-seyyide mefharu havâtini'l-izâm Şâh Selime Hâtun bintü'l-Emîr el-merhum Beylûl Bey 'afa'llâhu 'an seyyiâtihî ve cerâ fî itmâmihi".

"Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla, Azîz ve Celîl olan Allah tarafından da te'yid edilen bu mübarek yapı; askerlerin yardımıyla yaşadığı dönemde düşmanlarına galebe çalan, emirliğin haşmet sancağını kanunlar ve yönetim tarzı, kılıcının şevketiyle, ikbâli yıldızlar gibi parlayan, yücelik burçlarını yükselten, dinin ve dünyanın savunucusu olarak tahtında oturmuş olan, sultanlar arasında en şöhretlisi ve faziletlisi, bağışlanmış, merhum Rüstem'in oğlu, akıbeti hoş, mekânı cennet olsun, sekizyüz seksen altı yılı mübarek Ramazan ayında vefat eden Bayındır Bey'in kabrini hazırlayıp korumasını sağlamak amacıyla yapılmıştır. Allah'ım onun ruhunu cennet kokularıyla donat, kabrini güzelliklerin, nurların keremiyle aydınlat (aynı şekilde) oğlu büyük emir, âlim, âdil, İslam'ın ve Müslümanların, güçsüzlerin ve gariplerin yardımcısı, mutlu, şehit, bağışlanmış, Allah'ın rahmetine muhtaç, merhum Emir Bayındır (Allah onu bağışlasın) oğlu merhum Muhammed Aka'nın ki o sekizyüz doksan dört yılı Muharrem ayında vefat etmişti. Bu eserin yapımını, büyük hatunların övünç kaynağı, büyük mükerrem, merhum Emir Behlül Bey'in kızı Şah Selime Hatun emretmiştir. Allah Onun günahlarını bağışlasın. Bu çok Şerefli binanın yapımı sekiz yüz doksan yedi yılında tamamlanmıştır.[9](Emir Bayındır Türbesi).

Yapıların kitabeleri taş malzeme üzerine celi sülüs hatla yazılmıştır. Kitabelerde yazı dışında herhangi bir süsleme öğesi bulunmamaktadır.

2.2. Ayet ve Hadis Kitabelerinde İçerik ve Anlam

Türk İslam Mimarisinde kitabe içeriklerinde inşa ve onarım dışında yer alan ayet, hadis ve manzume yazılarla bir iletişim aracı olmuştur. Her dönemde dini mimaride en çok nakşedilen ayetlerdir. Bu yol izlenerek hem Allah kelamına verilen değer gösterilmeye çalışılmıştır hem de verilmek istenen mesajın hayat bulması sağlanılmıştır.[10]

Bu yazılar süsleme unsuruna dönüşerek iç mekânda ve dış cephelerde kullanım alanı bulmuştur. Ahlat türbelerinde ise yazı dış cephede görülmektedir. Dış cephede yoğun olarak kapı ile pencere lento taşı üzerinde ve saçak bölümünde ayetlere yer verilmiştir. Ahlat türbelerinde yer alan Ku'rân-ı Kerim'den bazı ayetler şunlardır:

Cin Suresi 72/18. Ayet:

[9] Güneş, *Van Gölü Havzası Türk Mimarisinde Yazı Sanatı*, 96-99.

[10] Murat Sülün, *Sanat Eserine Vurulan Kur'an Mührü* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2006), 393-412; Recep Gün, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazı Kullanımı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), 189-195.

Bu sure Şeyh Necmettin Türbesi'nin doğu cephesi ile bu cephenin üst kısmındaki kitabede yer almaktadır.



Görsel. 5: Şeyh Necmettin Türbesi'nin Doğu Cephesindeki Kitabeler

...له الله فلا تدعومع الله احدا[11]

...مات سنه تسعه عشره وستمائه

"… lehullah fela ted'û meâllahi ehaden … mate sene tis'a 'âşera ve sittemia", … Allaha mahsustur. O halde Allahtan başkasına tapmayın. …. 619 yılında vefat etti.

Şeyh Necmeddin Türbesi'nde kapının üzerinde taş malzemeli olan celi sülüs kitabe görülmektedir.

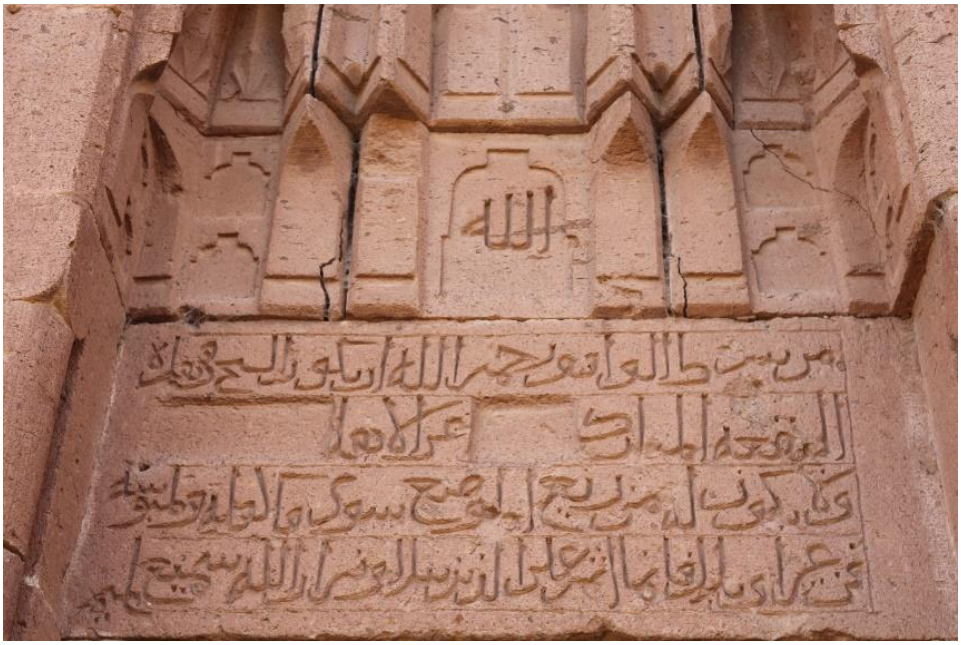
[11] Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 217'de , bu bölümünde şu " امع" harflerin olduğunu belirtmişse de günümüzde bu harfler tahrip olduğu için net okunamamaktadır. Abdurrahim Şerif ise ilk bölümü "اله" şeklinde okumuştur (Ahlat *Kitabeleri*, 91). Fakat günümüzde elif harfi yoktur.



Görsel. 6: Şeyh Necmettin Türbesi'nde Kapının Yer Aldığı Doğu Cephenin Üst Kısmındaki Kitabe

Bakara Suresi 2/181. Ayetin sonu:

Bu ayet Şeyh Necmeddin Türbesi'nde mukarnaslı kavsaranın altındaki çerçeve içinde yer alan vakfiyede sülüs yazı olarak bulunmaktadır.



Görsel. 7: Şeyh Necmettin Türbesi'nde Kapı Girişinin Üzerinde Bulunan Vakfiye

الله

من شرط الواقف رحمه الله ان يكون الشيخ فى هذه

البقعة المبارك... عن الاهل...

ولايكون له من ريع الموضع سوى ماكوله و ملبوسه

من (عير)[12] اوبدل فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم[13]

"Allah min şarti'l –vakıf rahimehullahu en yekune el-şeyh fi hazihi'l- buk'âtü'l mübarek… ân'îl ehli… vela yekunu lehu min reyû'l mevdu' sevvâ me'kûl ve melbûse min ayr ev bedele (feinnema ismuhu âla ellezîne yubeddilune innallâhe semîûn âlîm)", Allah ona rahmet etsin vakfın şartı bu mübarek türbenin … Şeyhin bu makamda olması ailesi adına kutsal kabul edilmiştir. Kendisine arazinin gelirinden yiyeceği ve giyeceği kadar hak verilmiştir. Günahı ancak onu değiştirenlerin boynunadır. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.[14]

Tevbe Suresi 9/21. Ayet ve 22. Ayetin başı:

Hüseyin Timur (Esen Tekin) Türbesi'nde batı penceresi lento taşında taş malzeme üzerinde celi sülüs hatlı bu ayetler yer almaktadır.



Görsel. 8: Hüseyin Timur (Esen Tekin) Türbesi'nde Batı Penceresi Lento Taşındaki Kitabe

[12] Bu kelime " عير "ayıp, kusur demektir. Yaşa, *Bitlis'te Türk İskânı (XII.-XIII. Yüzyıl*), 51'de bu kelimeyi ayn harfiyle yazmasına rağmen "ye" harfini yazmamıştır. Fakat Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 217'de ve Güneş, "*Van Gölü Havzası Türk Mimarisinde Yazı Sanatı*", 47'de "غير" olarak yazılmıştır. Bu kelime "den başka, diğerleri" anlamına gelmektedir.

[13] Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 217; Abdürrahim Şerif kitabeyi eksik ve hatalı okumuştur (Ahlat *Kitabeleri*), 88.

[14] Bakara 181 ayetin sonu olarak yazılmasına rağmen Önkal, ayeti (*Her kim bunu değiştirir ya da tebdil ederse, günahı yalnızca tebdil edenleredir. Allah işitendir, bilendir)* bütün olarak aktarmıştır, Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 217.

يبشرهم ربهم برحمة منه

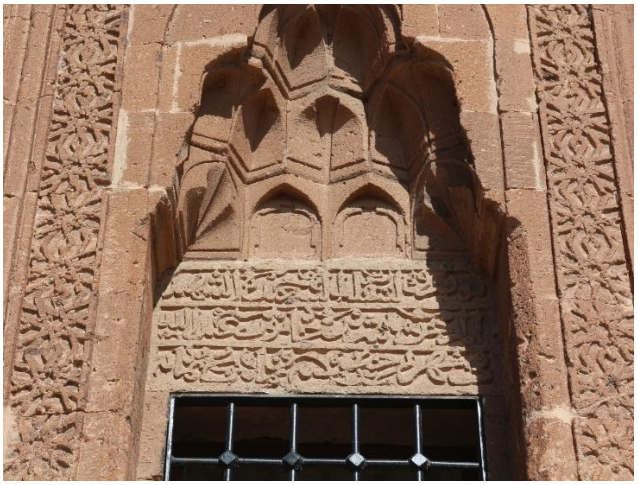
و رضوان و جنات لهم فيها

نعيم مقيم خالدين ابدا[15]

"Yubeşşiruhum rabbuhum bi rahmetin minhu ve rıdvanin ve cennatin lehum fiha naimun mukim[16] Halidine ebeda[17]" "Rableri onlara, kendi katından bir rahmet, bir hoşnutluk ve kendilerine içinde tükenmez nimetler bulunan cennetler müjdelemektedir. Onlar ebedi kalacaklardır".

Bakara Suresi 2/256. Ayetin başı:

Bugatay Aka (Şirin Hatun) Türbesi'nde doğu penceresi lento taşında yer alan kitabe, taş malzeme üzerine celi sülüs hatlıdır.



Görsel. 9: Bugatay Aka (Şirin Hatun) Türbesi'nde Doğu Penceresi Lento Taşındaki Kitabe

الله لااله الاهو الحى القيوم

لاتأخزه سنة ولانوم له ما

فى السماوات وما فى الارض[18]

" Allâhu lâ ilâhe illâ huve'l hayyu'l-kayyûm lâ te'huzuhu sinetun ve lâ nevm lehu mâ fîs semâvâti ve mâ fil ard", Allah ki, O'ndan başka ilâh yoktur (Sadece O vardır). Hayy'dır

[15] Tevbe suresi 21. Ayetin tamamı ile 22. Ayetin bir bölümü yer almaktadır. Fakat 22. ayet "نعيم مقيم خالدين فيها ابدا" böyleyken "فيها" kelimesi kitabeye yazılmamıştır.

[16] *Kuran ve Meali (*Erişim 3 Mayıs 2024), el-Tevbe 9/21.

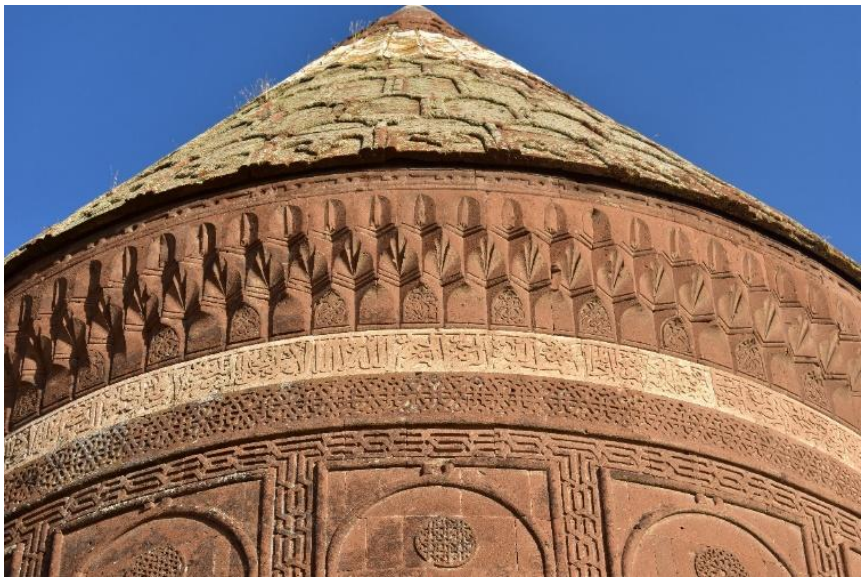
[17] el-Tevbe 9/22 ayetin başı

[18] Güneş, *Van Gölü Havzası Türk Mimarisinde Yazı Sanatı*, 63.

Kayyum'dur. O'nu ne bir uyuklama ve ne de bir uyku hali tutmaz. Göklerde ve yerde olan her şey o'nundur.

Bakara Suresi 2/255-256, 285-286. Ayetler:

Usta Şagird (Ulu) Türbesi'nde yer alan ayetlerden Bakara suresi 255. Ayet (Ayetü'l-Kürsi), yoğun olarak külah eteğinde yapının saçak bölümünü çevrelemektedir. Ayrıca Bakara suresi 285. ayet (Amener-Resulu) de kitabede yer almıştır. Celi sülüs hatla yazılan kitabede ayetler yerleşmediği için yazı boyutu küçültülerek sığdırılmaya çalışılmıştır. Oysaki yazı, hat ustasının elinden çıkarsa istenilen kompozisyonda gerçekleşmiş olur. Bu durum hattın meşk edilmesinde hattatın kabiliyetini göstermektedir.



Görsel. 10a: Usta Şagird (Ulu) Türbesi'nde Saçağın Altındaki Yazı Kuşağı



Görsel. 10b: Usta Şagird (Ulu) Türbesi'nde Saçağın Altındaki Yazı Kuşağı



Görsel. 10c: Usta Şagird (Ulu) Türbesi'nde Saçağın Altındaki Yazı Kuşağı

بسم الله الرحمن الرحيم الله لااله الاهو الحى القيوم لاتأخزه سنة ولانوم له مافى السماوات وما فى الارض من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيئ من علمه الابما شاء وسع كرسيه السموات والارض ولايوده حفظهما وهوالعلى العظيم[19] **لا اكر اه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر با لطاغوت و يؤ من بالله فقد استمسك بالعروة الوُتقى لا انفصام لها و الله سميع عليم**[20] **امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل امن بالله وملئكت وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من ر سله و قالواسمعنا واطعنا غفر انك ربنا و اليك المصير**[21]
لا يكلف الله نفسا الا و سعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤَاخذنا ان نسينا اواخطانا ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لناوارحمنا انت مولينا فانصرنا على اقوم الكافرين[22]

" Bismillahirrahmânirrahîm Allâhu lâ ilâhe illâ huve'l hayyu'l-kayyûm lâ te'huzuhu sinetun ve lâ nevm lehu mâ fîs semâvâti ve mâ fil ard menzellezî yeşfeû indehû illâ bi iznih yâ'lemu mâ beyne eydîhim ve mâ halfehum ve lâ yuhîtûne bi şey'in min ilmihî illâ bi mâşâe vesiâ kursiyy-us semâvâti vel ard ve lâ yeûduhu hıfzuhumâ ve huvel aliyyul azîm".[23] La ikrahe fid dini kad tebeyyene er ruşdu minel gayy, fe men yekfur bit taguti ve yu'min billahi fe kadistemseke bil ûrvetil vuska, lenfisame leha, vallahu semiun alim.[24] Amener-resulu bima unzile ileyhi min rabbihi vel mu'minun, kullun amene billahi ve melaiketihi ve kutubihi ve

[19] *Kuran ve Meali (*Erişim 7 Mayıs 2024), el- Bakara 2/255.
[20] el-Bakara 2/256.
[21] el-Bakara 2/285.
[22] el-Bakara 2/286.
[23] el-Bakara 2/ 255.
[24] el-Bakara 2/256.

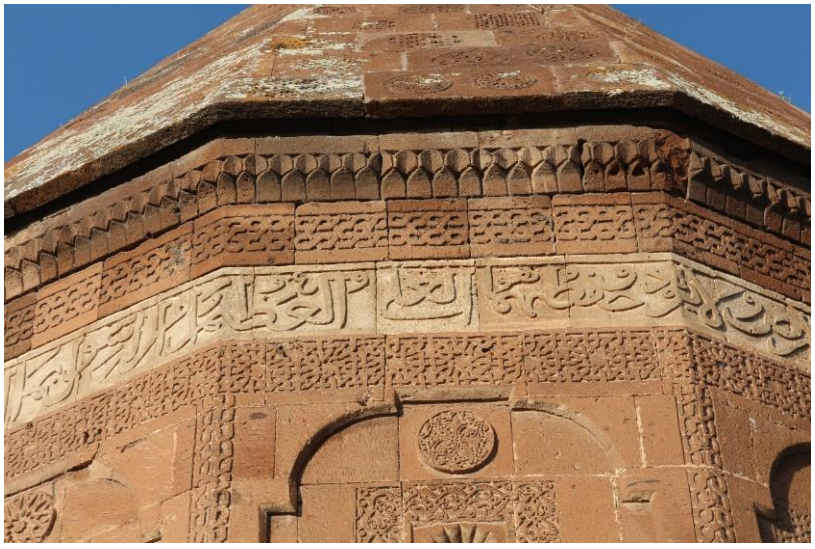
rusulih, la nuferriku beyne ehadin min rusulih, ve kalu semi'na ve atâ'na gufraneke rabbena ve ileykel masir.[25] La yukellifullahu nefsen illa vus'âha leha ma kesebet ve aleyha mektesebet rabbena la tuahızna in nesina ev ahta'na, rabbena ve la tahmil aleyna isran kema hameltehu alellezine min kablina, rabbena ve la tuhammilna ma la takate lena bih, vâ'fu anna, vagfir lena, verhamna, ente mevlana fensurna alel kavmil kafirin".[26]

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla, Allah ki, O'ndan başka ilâh yoktur (Sadece O vardır). Hayy'dır Kayyum'dur. O'nu ne bir uyuklama ve ne de bir uyku hali tutmaz. Göklerde ve yerde olan her şey o'nundur. O'nun izni olmadan, O'nun katında kim şefaat etme yetkisine sahiptir? Onların önlerinde ve arkalarında olanları (geçmiş ve geleceklerini) bilir ve O'nun ilminden, O'nun dilediğinden başka bir şey ihata edemezler (kavrayamazlar). O'nun kürsüsü gökleri ve yeri kaplamıştır. Ve o ikisini muhafaza etmek (yerlerin ve göklerin dengesini korumak, gözetmek), Kendisine zor gelmez ve O Alâ'dır (çok yücedir), Azîm'dir (çok büyüktür)".[27] Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O halde, kim tağutu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.[28] Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, mü'minler de (iman ettiler). Her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler ve şöyle dediler: "Onun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz." Şöyle de dediler: "İşittik ve itaat ettik. Ey Rabbimiz! Senden bağışlama dileriz. Sonunda dönüş yalnız sanadır."[29] Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır. (Şöyle diyerek dua ediniz): "Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme! Bizi affet, bizi bağışla, bize acı! Sen bizim Mevla'mızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et."[30]

Bakara Suresi 2/255-285. Ayetler:

Erzen Hatun Türbesi'nde bulunan ayetler yapıda gövdenin üst kısmını çevrelemektedir. Kitabe taş malzeme üzerine celi sülüs hatla yazılmıştır.

[25] el-Bakara 2/285.
[26] el-Bakara 2/286.
[27] el-Bakara 2/255.
[28] el-Bakara 2/256.
[29] el-Bakara 2/285.
[30] el-Bakara 2/286.



Görsel. 11: Erzen Hatun Türbesi'nde Saçağın Altındaki Yazı Kuşağı

بسم الله الرحمن الرحيم الله لااله الاهو الحى القيوم لاتأخزه سنة ولانوم له مافى السماوات وما فى الارض من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيئ من علمه الابما شاء وسع كرسيه السموات والارض ولايوده حفظهما وهوالعلى العظيم[31] **امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل امن بالله وملئكت وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من ر سله و قالواسمعنا واطعنا غفر انك ربنا و اليك المصير**[32]

" Bismillahirrahmânirrahîm Allâhu lâ ilâhe illâ huve'l hayyu'l-kayyûm lâ te'huzuhu sinetun ve lâ nevm lehu mâ fîs semâvâti ve mâ fil ard menzellezî yeşfeû indehû illâ bi iznih yâ'lemu mâ beyne eydîhim ve mâ halfehum ve lâ yuhîtûne bi şey'in min ilmihî illâ bi mâşâe vesiâ kursiyy-us semâvâti vel ard ve lâ yeûduhu hıfzuhumâ ve huvel aliyyul azîm".[33] Amener-resulu bima unzile ileyhi min rabbihi vel mu'minun, kullun amene billahi ve melaiketihi ve kutubihi ve rusulih, la nuferriku beyne ehadin min rusulih, ve kalu semi'na ve atâ'na gufraneke rabbena ve ileykel masir".[34]

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla, Allah ki, O'ndan başka ilâh yoktur (Sadece O vardır). Hayy'dır Kayyum'dur. O'nu ne bir uyuklama ve ne de bir uyku hali tutmaz. Göklerde ve yerde olan her şey o'nundur. O'nun izni olmadan, O'nun katında kim şefaat etme yetkisine sahiptir? Onların önlerinde ve arkalarında olanları (geçmiş ve geleceklerini) bilir ve O'nun ilminden, O'nun dilediğinden başka bir şey ihata edemezler (kavrayamazlar). O'nun kürsüsü gökleri ve yeri kaplamıştır. Ve o ikisini muhafaza etmek (yerlerin ve göklerin dengesini korumak, gözetmek), Kendisine zor gelmez ve O Alâ'dır (çok yücedir), Azîm'dir (çok büyüktür)".[35] Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, mü'minler de (iman

[31] el-Bakara 2/255.
[32] el-Bakara 2/285.
[33] el-Bakara 2/ 255.
[34] el-Bakara 2/285.
[35] el-Bakara 2/255.

ettiler). Her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler ve şöyle dediler: "Onun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz." Şöyle de dediler: "İşittik ve itaat ettik. Ey Rabbimiz! Senden bağışlama dileriz. Sonunda dönüş yalnız sanadır."[36]

Hûd Suresi 11/88. Ayet:

Erzen Hatun Türbesi'nde güney pencere lentosu üzerinde yer alan kitabe, taş malzeme üzerine celi sülüs hatlıdır.



Görsel. 12: Erzen Hatun Türbesi'nde Güney Pencere Lentosu Üzerinde Yer Alan Kitabe

بسم الله الرحمن الرحيم وما ت وفيقى اللا بالله
عليه تو كلت واليه انيب امر بعمارة هذه القبة
الشريفة المباركة الامير الكبير العادل بين
الصغير و الكبيرالراجى عفوربه اللطيف الخبير امير
شيخ محمد ابن الامير الكبير امير محمد باورجى[37]

" Bismillahirrahmânirrahîm vema tevfiki illa billah aleyhi tevekkeltü ve ileyhi unib[38] emera bi-'imarati hazihi'l-kubbeti eş-şerifeti'l-mübaraketil el-Emir el-Kebir el-Adil beyne es-sağir ve'l-kebir er-raci afve Rabbihi'l-Latifi'l-Habir Emir Şeyh Muhammed ibnü'I-Emir el-Kebir

[36] el-Bakara 2/285.
[37] Güneş, *Van Gölü Havzası Türk Mimarisinde Yazı Sanatı*, 80-81.
[38] *Kuran ve Meali* (Erişim 15 Haziran 2026), el-Hud 11/88 (ayetin sonu)

Emir Muhammed Baverci", Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla, Allah'tan başka yardımcım yoktur. O'na tevekkül ettim, O'na sığındım.[39] Bu mübarek, şerefli kümbetin yapımını, büyük-küçük herkese karşı adil olan, lütuf sahibi, her şeyden haberdar Rabbinin affını dileyen Büyük Emir Muhammed Baverci oğlu Emir Şeyh Muhammed emretmiştir.

Âl-i İmrân Suresi 3/18. Ayet ve 19. Ayetin yarısı:

Erzen Hatun Türbesi'nde batı pencere lentosu üzerinde celi sülüs hatla oluşturulmuştur.



Görsel. 13: Erzen Hatun Türbesi'nde Batı Pencere Lentosu Üzerinde Yer Alan Kitabe

شهدالله انه لا اله الاهو

والملئكة و اولوالعلم قائما بالقسط

لا اله الا هو العزيز الحكيم[40] ان

الدين عند الله الا سلام[41]

"Şehide'llâhu ennehû lâ ilâhe illâ hûve'l-melâiketü ve ulu'l- 'ilmi kâimen bi'l-kıst lâ ilâhe illâ huve'l-azîzu'l hakîm[42]. İnne'd-dîne 'inde'llâhi'l-islâm"[43], Allah, melekler ve ilim sahipleri,

[39] el-Hud 11/88 (ayetin sonu).
[40] Kuran ve Meali (Erişim 15 Haziran 2026), el-Ali İmran 3/18.
[41] Kuran ve Meali (Erişim 15 Haziran 2026), el-Ali İmran 3/19 (ayetin başı)
[42] el-Ali İmran 3/18.
[43] el-Ali İmran 3/19 (ayetin başı).

ondan başka ilah olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O'ndan başka ilah yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.[44] Şüphesiz Allah katında din İslam'dır.[45]

En'âm Sûresi 6/1.Ayet- 2. Ayetin başı:

Erzen Hatun Türbesi'nde doğu pencere lentosu üzerinde taş malzemeli celi sülüs yazıda bu ayet yer almaktadır.



Görsel. 14: Erzen Hatun Türbesi'nde Doğu Pencere Lentosu Üzerinde Yer Alan Kitabe

بسم الله الرحمن الرحيم الحمدلله
الذى خلق السموات و الارض
وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفر
وابربهم يعدلون هو الذى خلقكم[46]

" Bi'smi'llâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm el-hamdü li'llâhillezî halaka's-semâvâti ve'l-ard ve ce 'ale'z-zulümâti ve'n-nûr sümme'llezîne keferû bi-rabbihim ya'dilûn[47] hüve'llezî halakaküm"[48], Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla, Hamd, gökleri ve yeri yaratan,

[44] el-Ali İmran 3/18.
[45] el-Ali İmran 3/19 (ayetin başı).
[46] Güneş, *Van Gölü Havzası Türk Mimarisinde Yazı Sanatı*, 81.
[47] Kuran ve Meali (Erişim 6 Mayıs 2024), el-Enam 6/1.
[48] el-Enam 6/2(ayetin başı).

karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. Böyle iken inkâr edenler başka şeyleri Rablerine denk tutuyorlar.[49] O ki sizi yarattı.[50]

Hüseyin Timur (Esen Tekin)Türbesi'nde Yer alan Hadis-i Şerif

Bu hadis yapının güney penceresi lento taşında taş malzemeli celi sülüs hatlı olarak oluşturulmuştur.



Görsel. 15: Hüseyin Timur (Esen Tekin) Türbesi'nde Güney Penceresi Lento Taşındaki Kitabe

قال النبی علیه السلام العبد

اسیر التقدیر.....[51]

.....

"Kale ennebiyy aleyhisselam el-abdu esiru'l-takdir…", Peygamber Aleyhisselam kul takdirin esiridir buyurdu".[52]

Bugatay Aka (Şirin Hatun)Türbesi'nde Yer alan Hadis-i Şerif

[49] el- Enam suresi 6/1.
[50] el-Enam 6/2(ayetin başı).
[51] Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 189.
[52] Hadisin geçtiği herhangi bir kaynağa ulaşılamadı.

Türbenin kapısı güney penceresi lento taşında yer alan hadis-i şerif'tir. Kitabe taş malzeme üzerine celi sülüs olarak yazılmıştır.



Görsel. 16: Bugatay Aka (Şirin Hatun) Türbesi'nde Güney Penceresi Lento Taşındaki Kitabe

قال النبى عليه السلام الدنيا

سجن المومن وجنة الكافر

والدنيا ساعة فاجعلها طاعة[53]

"kale en-nebiyyi aleyhisselam ed-dünya sicnil mümin ve cennetü'l kâfir[54] ved-dünya sa'âtun fec'âleha da'âtun".[55] Rasullulah buyurdu "dünya müminin zindanı ve kâfirin cennetidir.[56] Dünya bir saattir onu taat ile değerlendir.**"**

3. Ahlat Türbelerde Kullanılan Ayet ve Hadisler Üzerine Değerlendirme

Türk İslam mimarisinde bezemede yazı, özellikle dini mimaride yoğun olarak kullanılmıştır. Hat, Müslümanların estetik duygularını yansıtan ve yazının ilahi vahyi ileten bir aracı olmasından dolayı İslam sanatında önemlidir.[57] Yazı mimariye ayrı bir mana kazandırmıştır. Sadece mimaride değil diğer sanat dallarında da İslam dairesi çerçevesinde Kur'ân-ı Kerim ve Peygamberimizin (s.a.v.) sözleri kaynak olarak önceliklidir.

Yapı türleri üzerinde bulunan kitabeler, bani ya da sanatçı tarafından verilmek istenilen mesajı iletmektedirler. Kitabelerin içeriğinde yapının işlevi, bâni için hükümdarlık

[53] Beygu, Ahlat *Kitabeleri*, 72; Yaşa, *Bitlis'te Türk İskanı (XII.-XIII. Yüzyıl)*, 59.
[54] (2956) برقم: ،(2272 /4) أخرجه مسلم، كتاب الزهد والرقائق (Erişim 29 Nisan 2024).
[55] 265447\45 ،اخرجه محمد باقر المجلسي، كتاب بحار الانوار (Erişim 29 Nisan 2024).
[56] Muslim Zühd ve Rekaik, 1.
[57] Doğan Kuban, *Çağlar Boyunca Türkiye Sanatının Anahatları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 186; *Metin Şahinoğlu, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazının Dekoratif Eleman Olarak Kullanılışı* (Ankara: Türk Eğitim Vakfı Yayınları, 1977), 12-13.

vurgusu, tarih, onarım ve tamir edildiğine dair açık bilgiler dışında dua terkipleri, ayetler, hadisler ve manzum cümlelerden oluşmaktadır. Ahlat türbelerindeki dua terkiplerinde şunlar yer almaktadır: ***"…...Allah ona rahmet etsin, ….. rahmetinle şefkat et. Mekânı güzel olsun…..., ….. devletini güçlendir…..., ….. akıbeti hoş, mekânı cennet olsun…..., Allah'ım onun ruhunu cennet kokularıyla donat, kabrini güzelliklerin, nurların keremiyle aydınlat…..., ….. Allah Onun günahlarını bağışlasın…..***" Bu dualara Konya Emir Nureddin Türbesi ve Konya Âteş-Bâz-ı Veli Türbesi'nde yer verilmiştir.

Emir Bayındır Türbesi inşa kitabesinde iki kişi için dualar istenmiştir. Öncelikle kitabeye besmele ile başlayarak "Allah tarafından da te'yid edilen bu mübarek yapı …" diye devam etmiştir. Daha sonra Emir Bayındır'ın hükümdarlığına dair övgüler yapılarak dualar edilmiştir. Kitabede ayrıca merhum Emir Bayındır'ın oğlu merhum Muhammed Aka'ya da övgü ve dualar yapılmıştır.

Ayet ve hadis kitabeleri mimaride en fazla cami, medrese, türbe, çeşme ve darüşşifalarda kullanılmıştır. Ayet ve hadisler bazı yapılarda ortak kullanılırken bazı yapılarda ise farklı anlamlar içeren ayet ve hadislere yer verildiği görülmektedir. Ahlat türbelerinde Bakara suresinin beş farklı ayeti 4 kitabede (Usta Şagird (Ulu) Türbesi, Erzen Hatun Türbesi, Bugatay Aka (Şirin Hatun) Türbesi, Şeyh Necmeddin Türbesi) nakşedilmiştir. Bunlardan Bakara 2/181. ayet sadece bir kitabede diğer dört ayet Bakara 2/ 255-256-285-286 her dört kitabede de yer almıştır.

Şeyh Necmeddin Türbesi'nde Cin Suresi 18. ayetinin yarısına yer verilmiştir. Ancak ayetin ilk kelimeleri kitabede mevcut değildir. Bunun türbenin restorasyonundan kaynaklandığı düşünülmektedir. Muhtemelen restorasyon sırasında ayet kelimelerinin olması gerektiği bölüme düz taş yerleştirilmiştir. Çünkü ayetin ilk bölümünü oluşturan kelimelerin kitabedeki alana rahatlıkla yerleştirileceği görülmektedir. Nitekim ayet bir bütünlük içerisinde istenilen düzeyde nakşedilmiştir. Bu sure genel olarak cin topluluğu hakkında bilgiler vermektedir. Kitabede " ***….. Allaha mahsustur. O halde Allahtan başkasına tapmayın***" ayetiyle ifade edilmiştir. Kitabede geçen ayette "mescid" zikredilmiştir. Mescitler üç farklı anlama işaret etmektedir. Birincisi, Müslümanların ibadetgâhı olan mescitlere vurgu yapılarak ayetin manası "Mescitlerde Allah'a ibadet yaparken başkasını o'na ortak koşmayın" demektir. İkincisi: yeryüzünün bütünüyle ibadetgâh olduğudur. Çünkü Peygamber Efendimiz (s.a.v.) "…. Yeryüzü benim için mescid ve temiz kılındı……"[58] buyurarak mana şu şekilde açıklanabilir: "Yeryüzünde Allah'a hiçbir kimseyi ortak koşmayın". Üçüncü tefsirde ise mescitten maksat insanın üzerinde secde ettiği el, ayak, diz, yüz vb. uzuvlarıdır. Bundaki manada ise "İnsanın bütün azalarını Allah yaratmıştır. Bu durumda onların üzerinde Allah'tan başkasına secde edilmemesi gerektiği" manası anlaşılmaktadır.[59]

[58] Buhâri, Teyemmüm 1

[59] *Kuran ve Meali* (Erişim 3 Mayıs 2024), el- Cin 72/18.

Şeyh Necmettin Türbesi'nde bu ayetin kullanılmasında Allah'ın kemal sıfatlarından en önemlisi olan vahdaniyet sıfatına vurgu yapılarak Yüce Allah'ın bir olduğu, ortağının ve benzerinin olmadığı belirtilmiştir. Tevhîd inancının ilâhî ve beşeri olmak üzere iki yönü olduğunu ifade etmek mümkündür. İlâhî yönü daha önce zikrettiğimiz gibi isim, sıfat, zât ve fiilleri konusunda Allah'ın otoritesinin hiçbir şekilde hiç kimseyle paylaştırılmamasıdır. Beşeri yönü ise kulun, en üst düzeyde sevilmeye, sayılmaya ve itaat edilmeye layık olan tek varlık olarak Allah'ı kabul etmesi, başka hiçbir varlığa beşer üstü bir sevgi ve itaat hissi duymamasıdır. İslâm bunun tersini şirk ya da Allah'a ortak koşma olarak niteler. Yani yalnızca Allah'a bağlanmamak veya herhangi bir konuda herhangi bir varlığı Allah'a denk tutmak şirk olarak görülür. Şirk ise Allah'ın bağışlamayacağı en büyük günah olarak zikredilir.[60]

Vakfiye kitabesi bulunan Şeyh Necmeddin Türbesi'nde dua terkiplerinden sonra Bakara Suresi 181. ayetin son bölümü yer almıştır. Bakara suresinin konusu genel olarak dinin tamamını ihtiva eder. Bu sure Kur'ân-ı Kerim'in geniş bir özetidir. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) "bu sure neredeyse dinin tamamını ihtiva eder" buyurmaktadır.[61] Kitabenin başında vakfiyenin şartları belirtilmiş ve sonuna Bakara suresinin 181. ayetinin sonu yazılmıştır. "***Allah ona rahmet etsin vakfın şartı bu mübarek türbenin ……. Şeyhin bu makamda olması ailesi adına kutsal kabul edilmiştir. Kendisine arazinin gelirinden yiyeceği ve giyeceği kadar hak verilmiştir. Günahı ancak onu değiştirenlerin boynunadır. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir***" şeklinde yazılan ayet vasiyetle ilgilidir. Fakat ayetin yarısı nakşedildiği için bu bölüm eksik kalmıştır. Ayetin manasında vasiyet konusuna dikkat çekilerek vasiyeti görenlere büyük bir sorumluluk düşmektedir. Emanet olarak bırakılmıştır ve aykırı davranılması durumunda büyük bir günaha düşeceği belirtilmiştir. Allah'ın her şeyi işittiği ve bildiği dikkate alınarak bu hususta dikkatli davranılması gerektiği anlatılmaktadır.[62]

Tevbe Suresi 9/21. ayetin tamamı ve 22. ayetin başı Hüseyin Timur(Esen Tekin)Türbesi'ndeki kitabeye hakkedilmiştir. Fakat ayet "نعيم مقيم خالدين فيها ابدا" böyleyken "فيها" kelimesi kitabeye yazılmamıştır. Muhtemelen" halidine" ile "ebeda" anlamı (halidine: sonsuz, ebede: ebedi) birbirine yakın olduğu için kullanmamış olmalıdır. Allahu âlem (Allah en iyisini bilir.) Kitabede "***Rableri onlara, kendi katından bir rahmet, bir hoşnutluk ve kendilerine içinde tükenmez nimetler bulunan cennetler müjdelemektedir.***[63] ***Onlar ebedi kalacaklardır***".[64] Bu ayetin öncesinde bulunan ayeti kerimede iman, hicret ve malıyla canıyla Allah yolunda cihada vurgu yapılarak mükâfatının cennet olacağı bildirilmiştir. Allah cenneti

[60] Muhammed Ali Asar, *Hadislerde Allah Tasavvuru* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 90.
[61] Tirmizi, Fedâilü'l-Kur'ân 2/2876.
[62] el-Bakara 2/181.
[63] *Kuran ve Meali* (Erişim 3 Mayıs 2024), el-Tevbe 9/21.
[64] *Kuran ve Meali* (Erişim 3 Mayıs 2024), el-Tevbe 9/22.

vadetmiştir. Bu ibadetlerin diğerlerine oranla kıyaslanmayacak derecede sevabı bol olan ve ebedi kurtuluşa erdirecek ibadetlerdendir.[65] Bu ayet Karamanlılar Türbesi'nde bulunmaktadır.

Bugatay Aka (Şirin Hatun) Türbesi, Usta Şagird (Ulu) Türbesi ve Erzen Hatun Türbesi'nde bulunan Bakara Suresi 2/255. Ayeti

"Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla, Allah ki, O'ndan başka ilâh yoktur (Sadece O vardır). Hayy'dır Kayyum'dur. O'nu ne bir uyuklama ve ne de bir uyku hali tutmaz. Göklerde ve yerde olan her şey o'nundur. O'nun izni olmadan, O'nun katında kim şefaat etme yetkisine sahiptir? Onların önlerinde ve arkalarında olanları (geçmiş ve geleceklerini) bilir ve O'nun ilminden, O'nun dilediğinden başka bir şey ihata edemezler (kavrayamazlar). O'nun kürsüsü gökleri ve yeri kaplamıştır. Ve o ikisini muhafaza etmek (yerlerin ve göklerin dengesini korumak, gözetmek), Kendisine zor gelmez ve O Alâ'dır (çok yücedir), Azîm'dir (çok büyüktür)".[66] Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, mü'minler de (iman ettiler). Her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler ve şöyle dediler: "Onun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz." Şöyle de dediler: "İşittik ve itaat ettik. Ey Rabbimiz! Senden bağışlama dileriz. Sonunda dönüş yalnız sanadır."[67] yer almaktadır.

Bu ayetin içinde Allah'ın kürsüsü zikredildiği için "Âyetü'l-Kürsî" adıyla anılmaktadır. Bu âyet hem muhtevası hem de üstün özellikleri sebebiyle önemlidir. Bu ayet hakkında hadisler aktarılmış, okunmuş, şifa ve korunmaya vesile kılınarak açıklanmıştır. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), Übey b. Kâ'b'a "Allah'ın kitabından hangi âyet en büyüğüdür" diye sormuş ve "Âyetü'l-Kürsî'dir" cevabını alınca da onu tebrik ettiği rivayet edilmiştir.[68] Bu surenin genellikle korunma amaçlı okunduğu da bilinmektedir. Bu ayet gerçek mâbudu arayanlar için eşsiz ve başka hiçbir kaynakta bulunmayan bir açıklama, bir delil olarak ifade edilmiştir.[69] Göklerin ve yerin mülkü o'na aittir ve tasarruf yetkisi de ancak mülkün sahibindedir. Bu durumda şefaate izin verecek olanın da Allah olduğunu haber vermektedir.[70] Bu sebeple Âyetü'l-Kürsî'nin türbelerde nakşedilmesinde, Allah'ın koruması altına girmek ve Allah'ın şefaatini dilemek için kullanıldığı düşünülmektedir. Bu ayet Konya Sultan Kılıç Arslan Türbesi, Konya Mevlana Türbesi, Kayseri Han Cami Türbesi, Kırşehir Caca Bey Medresesi Türbesi, Aksaray Bekâr Sultan Türbesi, Konya Sahip Ata Türbesi, Mahperi Hunat

[65] el-Tevbe 9/21-22.
[66] el-Bakara 2/255.
[67] el-Bakara Suresi, 2/285.
[68] Müslim, "Müsâfirîn", 258.
[69] el-Bakara Suresi, 2/285.
[70] Necla Yasdıman Demirdöven, "Ayetü'l-Kürsi'nin Kavram ve İ'rab Açısından Tahlili", *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/14 (2020), 279-314; *Nermin Tabak, Ahlat Türk Mimarisi (İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1972), 24.*

Hatun, Niğde Hüdavend Hatun Türbesi, Tokat Halef Sultan Türbesi ve Antalya Ahi Yusuf Türbesi'nde yer almaktadır.

Bakara Suresi 2/256. Ayetinde "***Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O halde, kim tağutu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.***[71] "dinde zorlama yoktur" ifadesiyle dini bir hüküm bildirilmiştir. Çünkü din, bilgi, inanç ve amelden oluşan bir bütünlüğe dayanır. Mana olarak bu ayet bir insan zorla mümin ve dindar olamaz, zorla inanması da beklenemez. Bu sebeple iman kalbin tasdikidir, bildirilenin doğru olduğuna insanın içten kanaat getirmesi ve inanması gerekmektedir.[72] Muhtemelen bu ayetin kullanımı da dönem içerisinde farklı inançların bir arada bulunmasından kaynaklı olmalıdır ki ayetin devamında "doğru eğriden açıkça ayrılmıştır" denilerek İslam dininin diğer dinlerden ayrıştığı ve doğrunun İslam olduğu, hakkın batıldan ayrıldığı ifade etmek için bu ayet indirilmiştir.[73] Muhtemelen Siyasi yapıyı güçlü kılmak için dönem içerisinde dini yaymak amaçlı bir propaganda yapılmış olduğu düşünülebilir. Bu ayet Kayseri Han Cami Türbesi'nde kullanılmıştır.

Bakara Suresi'nin 2/285. ayetinde "***Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, mü'minler de (iman ettiler). Her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler ve şöyle dediler: "Onun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz." Şöyle de dediler: "İşittik ve itaat ettik. Ey Rabbimiz! Senden bağışlama dileriz. Sonunda dönüş yalnız sanadır."***[74], denilerek dinin temel nitelikleri sıralanmış ve inananların iman etmesi gerekenler belirtilmiştir. Bu ayette Allah'ın, kullarını güçlerini aşan fiillerle ve davranışlarla yükümlü kılmayacağı yer almaktadır. Surenin 286.ayetinde ise "***Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır. (Şöyle diyerek dua ediniz): "Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme! Bizi affet, bizi bağışla, bize acı! Sen bizim Mevla'mızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et."***[75] İfade edilmektedir. Müminler, kendi güç ve gayretleri yanında ve ondan daha çok yüce Allah'ın yardımına sığınarak bağışlanma istenilmektedir. Âmener-Resûlu olarak adlandırılan bu ayetler Konya Sahip Ata Türbesi'nde yer almaktadır.

Erzen Hatun Türbesi'nde Hûd Suresi 11/88. ayetin sonu "***Allah'tan başka yardımcım yoktur. O'na tevekkül ettim, O'na sığındım***".[76] yazılmıştır. Allah'a dayanıp güvenerek yani

[71] el-Bakara 2/256.
[72]el-Bakara 2/256.
[73] el-Bakara 2/256.
[74] el-Bakara 2/285.
[75] el-Bakara 2/286.
[76] el-Hud 11/88.

"*tevekkül"* ederek, uyuşukluk ve hareketsizliği bir mazeret olarak kabul etmek değil, bütün güçlüklere rağmen başarıya ulaştıracağına inanılan Allah'a samimi bir güven ve tükenmeyen sonsuz bir ümidin iman halini alması olarak yorumlanabilir.[77]

Âl-i İmrân Suresi 3/18. ayetin tamamı ve 19. ayetin yarısı Erzen Hatun Türbesi'ndeki kitabeye hakkedilmiştir. Bu ayetler şöyledir: *"**Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilah olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O'ndan başka ilah yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.**[78] **Şüphesiz Allah katında din İslam'dır**.*[79] 18. Ayette Allah'ın kendisinden başka bir yaratıcının bulunmadığını bildirmesi de tanıklık kavramıyla belirtilmiştir. Evrende kendi varlığını ve birliğini ortaya koyan sayısız deliller ve nişaneler yaratan Allah peygamberler göndererek dinî anlamda bildirimde bulunmuştur. Cenâb-ı Hak, diğer ilahi kitaplarda olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm'de de bu şâhitliğini haber vermiştir. Allah, bütün varlık âleminde, din ve dünya işlerinde adâleti ayakta tutarak bu şâhitliği fiilî olarak gerçekleştirmektedir.[80] Bu ayetler Konya Sahip Ata Türbesi'nde yer almaktadır.

Erzen Hatun Türbesi'nde En'âm Sûresi 6/1. ayetin tamamı ve 2. ayetin başı yazılmaktadır. Ayetlerde "***Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. Böyle iken inkâr edenler başka şeyleri Rablerine denk tutuyorlar.**[81] **O ki sizi yarattı.***[82] denilmiştir. Sûre Allah'a hamd ile başlamaktadır. Her türlü hamd, övgü ve senâ Allah'a mahsustur. Çünkü içindeki sayısız varlıklar ve bunlar arasındaki eşsiz nizam ile birlikte gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden O'dur. Bundan dolayı bu ilk âyet, bütün kâinatı yoktan yaratan ve her türlü nimetin yegâne sahibi olan Allah'ın varlığına rağmen putlara tapan, onlardan yardım isteyen müşriklere karşı bir reddiye olarak ifade edilmektedir. [83] 2. Ayette, insanın yaratılmasına dikkat çekilmiş yeniden dirilmeyi inkâr eden müşriklere, insanı topraktan yaratan Rabbin onu ölümünden sonra tekrar döndüğü bu aslî varlığından yeniden yaratmaya da yüce kudretin muktedir olduğu belirtilmiştir. Diğer bir önemli yönü ise topraktan canlıların en mükemmeli olan insanın yaratılmasına işaret edilmesidir. Diğer canlılar gibi insan da çamurdan, yani topraktan oluşmuştur. Bu durumun nasıl gerçekleştiği, hangi gücün tesiriyle meydana geldiğini açık delillerle bilinmiyorsa da Kur'ân-ı Kerim bunun hakiki fâilini, yapıp yaratanını bize bildirmiştir ve aklımız da bâtıllardan arındığında bu gerçeği açık bir şekilde kavrayabilmektedir. Yok, kendi kendini var edemez. Arz yaratıldığı zaman üzerinde "hayat"tan bir eser yoktu. Toprakta canı var eden ve onu "insan" yapan; insanda ruhu, aklı, irfanı yaratan yüce Rabbimiz'dir. Çünkü gelişmenin

[77] el-Hud 11/88 (ayetin sonu).
[78] el-Ali İmran 3/18.
[79] el-Ali İmran 3/19.
[80] el-Âl-i İmrân 3/18.
[81] el-Enam 6/1.
[82] el-Enam 6/2 (ayetin başı).
[83] el-Enam 6/2.

her aşamasında O alîm, hakîm ve rahîm olan Allah'ın yaratma fiili bulunmaktadır. Bu sebeple yoktan varlığın, basitten bileşiğin, cansızdan canlının, şuursuz tabiattan zekânın kendiliğinden ortaya çıktığına inanmaktan daha bâtıl bir inanç olmamıştır.[84]

Mimaride kullanılan hadislerde o döneme ait eserleri bulunan âlimlerin etkili olduğu belirtilmiştir. Eğitim kurumlarında (cami, medrese, tekke vb.) ders olarak okutulduğu için de pek çok konuda olduğu gibi toplumun alt yapısına katkıları olmuştur. Muteber hadis kaynaklarında yer almayan hadislerin çoğunluğu türbelerde bulunmaktadır. Bu hadisler "dünya, ölüm ve ahiret hayatını içeren kaynak problemi taşıyan hadislerdir. Bu tür hadislere peygamberimizin (s.a.v) birer hadisi olarak bakma noktasında ihtiyatlı davranmak gerekmektedir.[85]

Türbe kitabelerinde geçen Hadis-i Şeriflerde; Hüseyin Timur (Esen Tekin) Türbesi'nde yer alan "***Peygamber Aleyhisselam kul takdirin esiridir buyurdu***" yer almaktadır. Ancak bu hadisin yer aldığı herhangi bir kaynağa ulaşılamamıştır. Hadis kitabesinde geçen esir kelimesi "alıkonulan ya da bir karşılık için bekletilen kimse" olarak tanımlanmamıştır. Bediüzzaman Said Nursi, eserlerinde Esîr kavramı önemli bir yer edinmiştir. Said Nursi esirden zerrelerin tarlası diye bahseder. En genel düşünce onun bütün kâinatın özü olduğu, her şeyin esir hamurundan yoğrulduğuna dair yorumlamalar yapılmıştır.[86] Bunlar Allah'ın "Kayyum" esmasıyla gerçekleşen "her şeyin varlığı kendisine bağlı olan, kâinatı idare eden, gözetip koruyan "şeklinde belirtilmiştir. Kitabede hadis olarak yer almasında dönemin içinde bulunduğu durumun etkili olduğu düşünülmektedir. Türbede bu hadisin yer almasındaki mana var olana dönüşmek anlamını verdiği düşünülebilir.

Ahlat Buğatay Aka Türbesi'ndeki kitabede ***Rasullulah buyurdu " dünya müminin zindanı ve kâfirin cennetidir.[87] Dünya bir saattir onu taat ile değerlendir".[88]*** Hadisine yer verilmiştir. Peygamber Aleyhisselam'ın dünya mümine hapishane, kâfire cennet olduğunu ve zamanın önemli olduğunu bunu ibadetle değerlendirilmesi gerektiği hatırlatılmıştır.

Sonuç

Günümüzde bir Türk İslam kültür merkezi olan Ahlat, 13. yüzyıl Orta Çağı'nda stratejik öneme sahip konumuyla birçok devletin odağı haline gelmiştir. Ahlat, Anadolu'ya akınlar gerçekleştiren Türk topluluklarının bir süreliğine kaldıktan sonra Anadolu içlerine göç ettikleri bir şehirdir. Bu yönüyle kısa sürede kalınan bir konaklama ya da toplanma merkezi

---

[84] Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 2/371-374.

[85] Bekir Tatlı, "Türk İslam Mimarisinde Yazılı Süsleme ve Hadis Kullanımı", *1. Ulusal Cami Mimarisi Sempozyumu Gelenekten Geleceğe Cami Mimarisinde Çağdaş Tasarım ve Teknolojiler* (İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, 2013), 23.

[86] Risale-i Nur Enstitüsü. " Kayyumiyet ve Esir Maddesi" (Erişim 10 Mayıs 2024).

[87] Muslim Zühd ve Rekaik, 1.

[88] Meclisî, Muhammed Bâkır. Bihâru'l-envâri'l-câmia li düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr. 110 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1403/1983

olarak işlev görmüştür. Ayrıca Ahlat ilim, din ve sanat alanında İslam dünyasında önemli bir yere sahiptir. Ahilik kurumunun etkisiyle bu alanlarda birçok kişi himaye altına alınmıştır. Ayrıca bu kurumun işlevi ilim ile sanat alanında uygulamaya konulmuş ve mimari eserler inşa edilmiştir. Bu eserler arasında çoğunluğu türbeler oluşturmaktadır. Ancak kent dokusu içinde diğer yapılarda olduğu gibi türbelerde de tahribat olmuş ve az sayıda türbe günümüze ulaşmıştır.

Ahlat'ta farklı siyasi yapılanmaların oluşturduğu mimari ortamda bulunan türbelerde sosyal, kültürel ve ekonomik yapının etkisiyle gelişen bir üslup gelişimi gözlenmiştir. Dönem mimarisinin önemli bir parçası halindeki yazı, bilgi sunmanın yanı sıra yapıların da estetik etkisini arttıran birer unsura dönüşmektedir. Yapılarda önemli veriler sunan kitabelerde içerik farklıdır. Türbe inşa ve onarım kitabelerinde sultana övgüler ile baniden bahsedilmiş ve dua terkipleri sıralanmıştır. İncelenen Emir Bayındır Türbesi inşa kitabesinde iki kişi için dualar istenmiştir. Öncelikle kitabeye besmele ile başlayarak "***Allah tarafından da te'yid edilen bu mübarek yapı*** ….." diye devam etmiştir. Kitabede Allah tarafından da teyid edilen diye ifade edilerek kesin bir vurgu yapılması Emir Bayındır'ın muhtemelen Allah'ın rızasını kazandığı bir şey yaptığı veya yapılan bir şeylerin kabul olunduğuna şahitlik edilmiş olduğu düşünülmektedir. Bu kitabelerin dışında çoğunlukla ayet ve hadislerin yer aldığı kitabeler bulunmaktadır. Bu durumda Ahlat'ın ilim merkezi olmasıyla birlikte çok sayıda âlimin buluştuğu yerlerden biri olmasının etkilerinin olduğu düşünülmektedir.

Türk İslam sanatlarında mekâna göre yazılan yazılar da yapı ile yazı arasında anlam uyumu dikkati çekmektedir. Kitabelerde yer alan ayet namaz ile alakalıysa cami ve mescid, ilim ile medrese, su ile çeşme ve şifayla alakalıysa darüşşifa yapılarında kullanıldığı görülmektedir. Türbelerde de aynı durum varlığını devam ettirmiştir. Yazı bezeme dışında bulunduğu mekâna bir manevi anlam da yükleyerek vermek istediği mesajla bütünleşmiştir. Mekânlarda belirli ayet ve hadislerin kullanımında bir tercihin söz konusu olduğu düşünülebilir. Bu tercih ve seçimde bani ve mimarın da etkin olabileceği düşünülmekle birlikte bu hususta kesin veriler bulunmamaktadır. Buna karşın muhtemelen yapım aşamasında etkili olan yönetimin yanı sıra dönemin sevilen büyük âlimlerinin tavsiyeleri de uygulanmış olmalıdır. Şii âlimlerin kaynaklarında geçen hadislerin Ahlat türbelerine nakşedilmesinde bu tarzda bir yönlendirmenin varlığı hissedilmektedir. Bu açıdan incelersek Buğatay Aka Türbesi'ndeki kitabede Hz. Peygamber'in (s.a.v.) buyurduğu "***Dünya bir saattir onu taat ile değerlendir***" hadîs-i şerifi en büyük hadis kitaplarından biri olan, 110 ciltli, Şii âlim Muhammed el-Bakır'ın hadis kitabında yer almaktadır.[89] Bu hadîs-i şerîf ile taayyünât (Okunduğunda veya üzerinde taşındığında Allahü Teâlâ'nın korumasına kavuşmaya vesîle olan âyet-i kerîmeler) ve kesif suretlerine (görünmez âlem, gizli olanı meydan çıkarma) işaret

[89] wikipedia. "Muhammed Bâkır Meclisî" (Erişim 11 Mayıs 2024).

edilerek tasavvuf ilmi dâhilinde açıklanmaktadır. Burada anlatılan kulun benliğinin kaybolması ile tevhidin gerçekleşmesidir. Bu durumda kul, bütün nefsî arzularını bırakır ve kendini Allah'ın irâdesine teslim eder. Bu hâl, tevhidin en yüksek derecesidir.

Hüseyin Timur (Esen Tekin) Türbesi'nde yer alan "***Peygamber Aleyhisselam kul takdirin esiridir buyurdu***" hadisinde Allah'ın "Kayyum" esmasıyla tek bir maddeden birçok şeyin oluşması ve birçok maddenin tek şekle dönüşmesi anlatılmış olmalıdır. Var olana dönüşmek sadece yaratıcının elindedir.

Ahlat türbelerindeki hadis-i şerifler güney cephede yer alan pencere lentosu üzerinde konumlandırılmıştır. Bu durum muhtemelen bilinçli yapılmış olmalıdır. Çünkü Peygamber Efendimize (s.a.v.) kıble yönünün değişikliğiyle ilgili vahiy gelerek Kudüs'e, yâni Beytü'l-Makdise doğru olan kıbleyi Mekke'ye Mescid-i Haram'a yöneltildiğini ifade edilen ayeti kerime nazil olmuştur.

Geniş anlamıyla İslâm hem kalp hem dil hem de davranışlarla teslimiyeti ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in Müslümanlar için temel rehber olması verilmek istenen mesajın ayetlerle iletilmesini gerektirmektedir. Bundan dolayı yüce Allah'ın hoşnutluğunu elde etmenin yegâne yolu O'nun bildirdiklerine bütünüyle inanmaktır. Ahlat türbe kitabelerinde yer alan ayetler Allah'ın kelamını görsel olarak da ön plana çıkartma gayretiyle oluşturulmuştur. Diğer dini yapılarda olduğu gibi bu türbelerin metinlerinde de içerik aynıdır. Bu ayetler genellikle Allah'ın koruyuculuğunu, insanları güzel amellere teşvik etmeyi, yekvücut olmayı, bir arada toplanmayı ve kötü işlerden sakındırmayı belirtmektedir.

Ahlat türbelerindeki kitabeler, mimari bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde, epigrafik unsurların aktarılmak istenenin sadece kimlik bilgileri olmadığıdır. Yazı, kompozisyon ve bezeme özellikleri dışında bölgenin taş işçiliği ile Orta Çağ Türk İslam sanatının üslup özelliklerini yansıtan sanat tarihi açısından da önemli veriler sunmaktadır.

Ahlat türbelerinde kullanılan hat, dönem içerisinde belirli farklar göstermektedir. Yazı türü genellikle sülüs'tür. Ancak bazı kitabelerde harfler ince ve uzun işlenirken, bazılarında daha dolgun bir kompozisyon görülmektedir. Kitabeler kimi zaman kabartma tekniğiyle kimi zamanda oyma tekniğiyle işlenmiştir. Bu durum yazının okunabilirliğini ve görsel etkisini değiştirmiştir. Ayrıca kullanılan malzeme kitabe okunuşunda da etkili olmuştur. Burada incelenen türbeler karşılaştırıldığında yazı karakteri açısından farklılıklar barındırmaktadır.

Bu çalışma kapsamında incelenen Ahlat türbe kitabelerinde yazıya ayrı bir yer ve mana verildiği anlaşılmaktadır. Çünkü İslam inancına göre her olay bir sebebe, her sebep ise ilahi bir düzene dayanmaktadır ve bütün bunların tamamı ebedi olan Allah Teâlâ'ya yönelmektedir.

Kaynakça

Asar, Muhammed Ali. *Hadislerde Allah Tasavvuru.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Beygu, Abdurrahim. Şerif. *Ahlat Kitabeleri*. İstanbul: Hamit Matbaası, 1932.

Buhâri. *Teyemmüm,* 1.

Kurân Yolu. Erişim 4 Mayıs 2024. *https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C3%82l-i%20%C4%B0mr%C3%A2n-suresi/311/18-ayet-tefsiri)*

Gün, Recep. *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazı Kullanımı.* Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.

Güneş, Burhanettin. *Van Gölü Havzası Türk Mimarisinde Yazı Sanatı*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Muslim. *Zühd ve Rekaik, 1*

Karaman, Hayrettin. vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir.* 2. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.

Kılıç, Orhan. *XVI. Yüzyılda Adilcevaz ve Ahlat.* Ankara: Tamga Yayıncılık, 1999.

Kuban, Doğan. *Çağlar Boyunca Türkiye Sanatının Anahatları.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Kuran ve Meali. Erişim 3 Mayıs 2024. https://www.kuranvemeali.com/cin-suresi/18-ayeti-tefsiri

Kuran ve Meali. Erişim 3 Mayıs 2024. https://www.kuranvemeali.com/bakara-suresi/181-ayeti-tefsiri)

Kuran ve Meali. Erişim 3 Mayıs 2024. https://www.kuranvemeali.com/tevbe-suresi/21-ayeti-meali

Kuran ve Meali. Erişim 7 Mayıs 2024. https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/262/255-ayet-tefsiri

Kuran ve Meali. Erişim 5 Mayıs 2024. https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/263/256-ayet-tefsiri)

Kuran ve Meali. Erişim 4 Mayıs 2024. https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/263/256-ayet-tefsiri)

Kurân Yolu. Erişim 4 Mayıs 2024. https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/H%C3%BBd-suresi/1561/88-ayet-tefsiri)erişim

Kuran ve Meali. Erişim: 6 Mayıs 2024. https://www.kuranvemeali.com/enam-suresi/1-ayeti-tefsir

Kuran ve Meali. Erişim: 15 Haziran 2026. https://www.kuranvemeali.com/hud-suresi/88-ayeti-meali

Kuran ve Meali. Erişim: 15 Haziran 2026. https://www.kuranvemeali.com/aliimran-suresi/18-ayeti-meali

Kuran ve Meali. Erişim: 15 Haziran 2026. https://www.kuranvemeali.com/aliimran-suresi/19-ayeti-meali

Müslim, *"Müsâfirîn"*, 258.

Önkal, Hakkı. *Anadolu Selçuklu Türbeleri.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2015.

Önkal, Hakkı. "Epigrafik Metinlerin Deşifresinde Takip Edilebilecek Usul Hakkında Düşünceler", *Aziz Doğanay (der.) Prof. Dr. Selçuk Mülayim Armağanı: Sanat Tarihi Araştırmaları.* İstanbul: Lale Yayınevi, 2016.

Özkurt, Kemal- Tüfekçioğlu, Abdülhamit. "Türk-İslam Sanatında Kitabeler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 7/14 (2009), 275-296.

Risale-i Nur Enstitüsü. Erişim 10 Mayıs 2024. http://www.rne.com.tr/serh-ve-izahlar/kayyumiyet-ve-esir-maddesi/)

Sülün, Murat. *Sanat Eserine Vurulan Kur'an Mührü*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2006.

Sümer, Faruk. "Ahlat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Şubat 2026. https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlat#1

Şahinoğlu, Metin. *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazının Dekoratif Eleman Olarak Kullanılışı.* Ankara: Türk Eğitim Vakfı Yayınları, 1977.

Tabak, Nermin. *Ahlat Türk Mimarisi.* İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1972.

Tatlı, Bekir. "Türk İslam Mimarisinde Yazılı Süsleme ve Hadis Kullanımı", *1. Ulusal Cami Mimarisi Sempozyumu Gelenekten Geleceğe Cami Mimarisinde Çağdaş Tasarım ve Teknolojiler,* İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, 2013.

Tirmizi. *Fedâilü'l-Kur'ân* 2/2876.

Tüfekçioğlu, Abdülhamit. "Türk-İslam Dönemi Türbe ve Mezar Taşı Kitabelerinde Tarih İbareleri", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu,* İstanbul: 1998, 394-404.

Tüfekçioğlu, Abdülhamit. *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazı.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

wikipedia. Erişim 11 Mayıs 2024. https://ar.m.wikipedia.org/ Meclisî, Muhammed Bâkır. Bihâru'l-envâri'l-câmia li düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr. 110 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1403/1983

Yasdıman Demirdöven, Necla. "Ayetü'l-Kürsi'nin Kavram ve İ'rab Açısından Tahlili". *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/14 (2020), 279-314.

Yaşa, Recep. *Bitlis'te Türk İskanı (XII.-XIII. Yüzyıl).* Ankara: Ahlat Kültür Vakfı, 1992.

أخرجه مسلم، كتاب الزهد والرقائق، (4/ 2272)، برقم: (2956) Erişim 29 Nisan 2024. https://khaledalsabt.com/explanations/1592/

اخرجه محمد باقر المجلسي، كتاب بحار الانوار، 45\265447 Erişim 29 Nisan 2024. *https://hadith.inoor.ir/ar/hadith/260447/related*

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Ergenlerde Gelecek Beklentisi ve Dindarlık İlişkisi

The Relationship Between Future Expectations and Religiosity in Adolescents

Mehmet Nesim ANUŞTEKİN

Dr. Millî Eğitim Bakanlığı, Van
Dr. Ministry of National Education, Van
e-posta: anustekinnesimm@hotmail.com
Orcid: 0000-0001-9540-5315

Murat DOĞAN
Dr. Millî Eğitim Bakanlığı, Erzurum
Dr. Ministry of National Education, Erzurum
e-posta: mrdogan@hotmail.com.tr
Orcid: 0000-0001-8321-1687

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 19.01.2026
Kabul Tarihi / Date Accepted: 06.06.2026
Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Anuştekin, Mehmet Nesim, Doğan, Murat "Ergenlerde Gelecek Beklentisi ve Dindarlık İlişkisi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 694-719. DOI: 10.34085/buifd.1867305

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

Fiziksel, duygusal, sosyal ve psikolojik gelişimde önemli bir aşama olan ergenlik dönemi, yetişkinlik dönemine adım atılan süreçtir. Kimlik gelişiminin yaşandığı bu dönemde birey dünya görüşünü, yaşam amaçlarını ve inançlarını belirlemeye başlar. Bu dönemde gelecekteki kariyeri ve yaşamı ile ilgili planlamalar da yapmaya başlayarak geleceği ile ilgili beklentiler geliştirir. Dinî inançlar, geleceğini inşa etme sürecindeki ergene umut aşılayarak onun gelecek beklentisine katkı sunabilmektedir. Gelecek beklentisi ile dindarlık ilişkisini betimsel ve ilişkisel açıdan incelemeyi amaçlayan bu çalışmada "Ergenlerin gelecek beklentisi ve dindarlıkları ne düzeydedir?", "Ergenlerin gelecek beklentisi ve dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki ne düzeydedir?" ve "Gelecek beklentisi ile dindarlık düzeyleri; cinsiyet, sınıf, sosyo-ekonomik düzey, anne-baba eğitim düzeyi ve algılanan anne- baba tutumu değişkenleri açısından farklılaşmakta mıdır?" sorularına cevap aranmıştır. Araştırmanın tecrübi verileri 2023-2024 eğitim öğretim yılında Diyarbakır ilinde ortaöğretim kurumlarına devam eden öğrenciler arasından seçilen 13-18 yaş aralığındaki 401 öğrenci örneklem grubuna, "Kişisel Bilgi Formu", "Ergen Gelecek Beklentisi Ölçeği" ve "Dindarlık Ölçeği" uygulanarak elde edilmiştir. Elde edilen veriler üzerinden t testi, ANOVA, Kruskal-Wallis Testi ve Pearson korelasyon analizi yapılmıştır. Analiz sonuçları tablolaştırılarak literatür çerçevesinde yorumlanmıştır. Analiz sonuçlarına göre ergenlerin gelecek beklentisi düzeyleri ve dindarlık düzeylerinin yüksek olduğu görülmüştür. Çalışmada gelecek beklentisi ile dindarlık arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Ergenlik, Gelecek Beklentisi, Din, Dindarlık.

Abstract

Adolescence, an important stage in physical, emotional, social, and psychological development, is the process of transitioning into adulthood. During this period of identity development, individuals begin to define their worldview, life goals, and beliefs. They also begin to make plans for their future career and life, developing expectations for the future. Religious beliefs can contribute to adolescents' future expectations by instilling hope in them as they build their future. Aiming to examine the relationship between future expectations and religiosity from a descriptive and relational perspective, this study asks: "What are the levels of adolescents' future expectations and religiosity?" "What is the level of relationship between adolescents' future expectations and their level of religiosity?" and "Do future expectations and levels of religiosity differ in terms of gender, class, socio-economic level, parental education level, and perceived parental attitude variables?". The empirical data for the study were obtained from a sample group of 401 students aged 13-18 selected from secondary education institutions in Diyarbakır province during the 2023-2024 academic year. The empirical data for the study were obtained by administering the "Personal Information Form", "Adolescent Future Expectations Scale", and "Religiosity Scale". T-tests, ANOVA, Kruskal-Wallis tests, and Pearson correlation analyses were performed on the obtained data. The analysis results were tabulated and interpreted within the framework of the literature. According to the analysis results, adolescents' future expectation levels and religiosity levels were found to be high. The study found a positive and significant relationship between future expectations and religiosity.

Keywords: Psychology of Religion, Adolescence, Future Expectations, Religion, Religiosity.

Giriş

Ergenlik dönemi kişilik gelişiminin hızlı yaşandığı sosyal ve psikolojik değişimlerin belirginleşmeye başladığı süreçtir. Kendisini ve dış dünyayı keşif çabasında olan ergen geleceğe yönelik hayaller kurar ve beklenti içerisinde olur. Bu beklentileri içsel ve çevresel faktörlerle şekillenir. Bu dönemde din ergenin karşılaştığı zorlu yaşam olaylarına anlam yükleme, yaşamda amaç oluşturma, geleceğe umutla bakabilme gibi birçok konuda destekleyici ve yol gösterici işleve sahiptir.

Literatür incelendiğinde ergenlerde dindarlığın siber zorbalık[1], zekâ[2], maneviyat[3], değerler[4], sosyal medya bağımlılığı[5], şiddet eğilimi[6], hayat memnuniyeti[7], anlam arayışı[8] saldırganlık[9], öz denetim[10], narsizm[11], psikolojik iyi oluş[12], hayatın anlamı[13], kaygı[14] gibi konularla çalışıldığı; gelecek beklentisinin ise mutluluk korkusu[15], sağlıklı yaşam tarzı[16],

[1] Sezai Korkmaz - Ali Ulvi Mehmedoğlu, "Dindarlık, Siber Zorbalık ve Problemli İnternet Kullanımı İlişkisine Dair Nicel Bir Araştırma", *Dini Araştırmalar* 21/53 (2018), 35-54.

[2] Ahmet Canan Karakaş, "Manevi Zekanın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 53-63.

[3] Ümit Horozcu, "Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki", *Milel ve Nihal* 7/1 (2010), 209-240.

[4] Betül Acat, *Ergenlerde Dindarlık, Değerler, İnternet Bağımlılığı ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi.* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019).

[5] Ahmet Kasım Sezgin vd., "Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlamı, Merhamet ve Sosyal Medya Bağımlılığının İncelenmesi", *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 45 (2024), 133-155.

[6] Bilal Kartal vd., "Lise Öğrencilerinde Şiddet Eğilimi ile Dini Başa Çıkma Durumları Arasındaki İlişki", *Artuklu Akademi* 12/1 (2025), 155-177.

[7] Rukiye Sağır, *Ergenlerde Dindarlık, Öz Denetim ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi.* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019).

[8] Afra Büyük Kuşcu, *Gençlerde Anlam Arayışı ve Dindarlık İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

[9] Mustafa Ulu-Mehmet İkis, "Lise Öğrencilerinde Saldırganlık ve Din İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/41 (2016), 75-96.

[10] Handan Yalvaç Arıcı vd., "Dini Değerlerin Öz Denetime Etkisi: Sosyal Medya Kullanımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/1 (2025), 1-28.

[11] Orhan Gürsu - Fatmana Semiha Önce Özokudan, "Ergenlerde Dindarlık, Narsizm ve Özgüven", *Turkish Academic Research Review* 4/4 (2019), 439-454.

[12] Mehmet Nesim Anuştekin - Ali Kuşat, "Ergenlerde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık Arasındaki İlişkinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Bilimname* 52 (2024), 133-161.

[13] Mehmet Nesim Anuştekin, *Hayatın Anlamı, Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2025).

[14] Fatma Baynal, "Erinlik (Ön Ergenlik) Dönemi Korku, Kaygı ve Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Bilimname* 45 (2021), 261-299.

[15] Mehmet Engin Deniz vd., "Ergenlerde Mutluluk Korkusu ile Gelecek Beklentisi ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Milli Eğitim Dergisi* 51/235 (2022), 695-719.

[16] Necmettin Çiftci - Abdullah Sarman, "The Effect Of Future Expectatıon On Happıness And Healthy Lıfestyle Belıef In Adolescents: A Structural Equalıty Model", *Sağlık Bilimleri Dergisi* 33/1 (2024), 138-144.

psikolojik iyi oluş ve umut[17], öz güven[18], okula bağlılık[19], yaşam doyumu[20] gibi konularla çalışıldığı tespit edilmiştir. Doğrudan ergenlerde gelecek beklentisi ve dindarlığı çalışma konusu yapan bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bu açıdan, çalışmanın literatüre önemli bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

Ergenin geleceğini inşa etmesinde kilit rolü olan gelecek beklentileri ve dinî inançların bu konudaki destekleyici işlevi düşünüldüğünde bu çalışmanın önemini arttırmaktadır. Bu kapsamda bu çalışma, ergenlerde gelecek beklentisi ve dindarlık ilişkisini cinsiyet, sınıf düzeyi, sosyo-ekonomik düzey, anne-baba eğitim düzeyi, anne-baba tutumu gibi değişkenler açısından analiz etmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu amaç doğrultusunda;

1. Ergenlerin gelecek beklentisi ve dindarlıkları ne düzeydedir?
2. Ergenlerin gelecek beklentisi ve dindarlık düzeyleri arasında ne düzeyde bir ilişki vardır?
3. Gelecek beklentisi ve dindarlık düzeyleri; cinsiyet, sınıf, sosyo-ekonomik düzey, anne-baba eğitim düzeyi ve algılanan anne-baba tutumu değişkenleri açısından farklılaşmakta mıdır? sorularına cevaplar aranmıştır. Bu kapsamda aşağıdaki hipotezler sınanmıştır:

1. Ergenlerin gelecek beklentisi ve dindarlık düzeyleri yüksektir.
2. Ergenlerin gelecek beklentisi ve dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.
3. Gelecek beklentisi ve dindarlık düzeyleri; cinsiyet, sınıf, sosyo-ekonomik düzey, anne-baba eğitim düzeyi ve algılanan anne-baba tutumu değişkenleri açısından farklılaşmaktadır.

Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden yararlanılarak, gelecek beklentisi ve dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki yukarıdaki değişkenler açısından incelenmiştir. Çalışmanın, ergenlerin Dinî inanışları ve gelecek beklentileri arasındaki ilişkinin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Ergenlik ve Ergenlikte Dini Gelişim

Ergenlik, Batı literatüründe olgunlaşmak ve büyümek anlamına gelen adolescere kökünden türeyen adolescent terimiyle karşılanan ve bireyin hızlı, sürekli bir gelişim ve

[17] Sema Çalışkan - Bülent Dilmaç, "Ergenlerin Sahip Olduğu Gelecek Beklentisi, Umut ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki Yordayıcı İlişkiler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/2 (2021), 131-143.
[18] Hüseyin Şimşek vd., "Lise Öğrencilerinde Gelecek Beklentisi ve Öz Güven İlişkisi", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 19/Özel Sayı (15 Şubat 2022), 387-409.
[19] Nurgül Baş - Fatma Altun, "Ortaokul Öğrencilerindeki Gelecek Beklentilerinin Açıklanmasında Okula Bağlılık, Okul Yaşam Kalitesi ve Akademik Başarının Rolü", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/1 (15 Mart 2020), 197-213.
[20] İlker Kılıçman vd., "Liselerde Öğrenim Gören Öğrencilerin Gelecek Beklentilerinin Yaşam Doyumu Üzerindeki Etkileri", *Anatolia Social Research Journal* 1/1 (2022), 91-105.

olgunlaşma süreci yaşadığı dönem olarak tanımlanmaktadır.[21] Başka bir deyişle, fizyolojik ve psikolojik erişkinlik seviyesine ulaşana kadar süren bir gelişim aşamasıdır.[22] Ergenlik döneminin kapsadığı yaş aralığı ve nasıl gruplandırılacağı, farklı zaman dilimlerinde çeşitli yaklaşımlar tarafından ele alınmıştır. Bu yaklaşımların hepsini evrensel bir tanım altında birleştirmek zordur. Bu nedenle ergenliğin tek bir evrensel tanımı bulunmamaktadır.[23] Diğer yandan ergenlik genellikle çocukluk döneminin bitişiyle başlayıp, fizyolojik erişkinliğe ulaşana kadar süren bir gelişim dönemi olarak tanımlanmaktadır. Bu dönem genellikle 13-22 yaşları arasını kapsamaktadır.[24]

Ergenlik dönemi, bireyde biyolojik, psikolojik ve sosyal anlamda yoğun değişimlerin yaşandığı bir süreçtir. Gelişimdeki bireysel farklılıklar nedeniyle, her birey ergenlik dönemine aynı zamanda girmemekte ve bu süreç her bireyde farklı hızda ve şekilde ilerlemektedir.[25] Bu dönemi ve gelişimini çalışma konusu yapan araştırmalar, genelde bedensel, cinsel, duygusal, bilişsel, sosyal, kişilik ve ahlak başlıklarını çalışma konusu yapmaktadır. Bu çalışmada ise sadece ergenlerde dinî gelişim konusu ele alınmaktadır.

Ergenlik döneminde, birey bir yandan fizyolojik değişimlerle başa çıkmaya çalışırken, diğer yandan bilişsel anlamda da farklılaşmaya başlar. Ergenlikteki dinî gelişimi şekillendiren en önemli faktör, soyut düşünme yeteneğinin gelişimidir. Soyut düşünme becerisinin artmasıyla birlikte, birey ruhani ve kutsal olana dair daha derin bir anlayışa sahip olur ve bunları daha net bir şekilde algılayabilir.[26]

Ergenlik döneminin temel sorunlarından biri şüphe ile ilgilidir. Bu dönemde zekânın gelişimiyle birlikte muhakeme ve eleştiri yeteneklerinin artması, ergenlerin çocukluk yıllarında sorgulamadan kabul ettikleri dinî inançları yeniden gözden geçirmelerine neden olur. Bu düşünme sürecinin sonucu olarak, din hakkında öğrendikleri pek çok şey sorgulanmaya başlanır ve bazı şüpheler ortaya çıkar. Ancak, bu şüpheler tüm ergenlerde olumsuz etkiler yaratmaz; aksine, ergenlerin dinî inançlarını daha derinlemesine anlamalarını sağlayarak, bilinçli bir dindarlığın gelişmesine de katkıda bulunabilir.[27]

Çevresine karşı daha duyarlı ve ilgili hale gelen ergen, artık çevresindeki sorunlar üzerine düşünmeye ve bunlara kafa yormaya başlamıştır. Dinin varlığından haberdar olan ergen, bu dönemde dinî konuları sorgulamaya ve doğaüstü olayları düşünmeye başlar. İnanç,

---

[21] Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 277.
[22] Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 269.
[23] Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, 277.
[24] Mustafa Koç, "Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/17 (2004), 233.
[25] Ali Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 108.
[26] Nils. G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 90-91.
[27] Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015), 176; Faruk Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016), 160; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 172-173.

ibadet ve ahlak açısından iyi ile kötüyü ayırt etmeye başlayan ergen, bu süreçte tercihlerde bulunma yeteneğine ulaşmıştır. Hem bedensel hem de psikolojik olarak hızlı bir değişim süreci geçiren ergen, duygusal karmaşalar, dengesizlikler ve taşkınlıklar yaşamaktadır. Bu yoğun dönemde, dinî duygularla ilgili olarak şüpheler, bunalımlar ve sorgulamalar da yaşanabilmektedir.[28]

İnanç gelişimi olarak da adlandırılabilecek bu dönemde, ergenlik ile birlikte birey, iç dünyasında zaman zaman iniş çıkışlar yaşarken, toplumdaki değişen değer yargıları nedeniyle de inanç açısından şüpheler, bocalamalar ve krizler yaşaması kaçınılmaz bir hale gelir. Dinî duygu ve düşüncenin gelişimi ergenlik döneminde, yaşla doğru orantılı olarak üç aşamadan geçmektedir. Hökelekli, bu gelişim evrelerini şu şekilde kategorize etmektedir: 12-14 yaş arası, ergenlikte dinî şuurun uyanışı; 14-18 yaş arası, ergenlikte dinî şüphe ve çatışmalar; 18-21 yaş arası ise ergenlikte dinî inanç ve tutumların netleşmesi.[29]

Bireyin fiziksel, bilişsel, duyuşsal ve ahlaki gelişimiyle sıkı bir şekilde bağlantılı olan dinî gelişim, yaşın getirdiği tüm dinamikleri ve gerilimleri içinde barındırarak diğer gelişim görevleriyle birlikte tamamlanır. Yapılan bazı araştırmalar, ergenlerin bu dönemde ibadet oranlarının düştüğünü ve daha az dindar bir yaşam tarzını tercih ettiklerini göstermektedir. Ancak bazı araştırmalar, ibadet oranlarında azalma olsa da ergenlerin dinin entelektüel boyutuyla ilgilendiklerini ortaya koymaktadır. Bu nedenle, buhranlı ve çalkantılı bir yapıya sahip olan ergenlik döneminde, bireyler dine karşı bazen negatif bir tutum sergilese de yaşamın bu döneminde kutsala yönelik ilgi oldukça yoğundur.[30]

2. Gelecek Beklentisi

Beklenti, geçmişteki deneyimlere dayanarak gelecekteki olasılıklarla ilgili tahminlerde bulunmak olarak tanımlanmaktadır.[31] Gelecek beklentisi ise geleceğe yönelik düşünce, ilgi ve kaygıları içeren bilişsel yapılar olarak tanımlanabildiği gibi[32], "bireyin, gelecekte nasıl, nerede, kimlerle, hangi konumda olmak istediği arzusuna bağlı olarak, bireysel ve toplumsal yaşamdan talep ettikleri"[33] şeklinde de tanımlanmaktadır. Bireyin yaşamına yön veren, umutlarını, hedeflerini ve kararlarını etkileyen güçlü bir motivasyon kaynağı olan gelecek beklentisi, bireyin hayatı nasıl anlamlandırdığını ve gelecekte kendisine nasıl bir yol çizeceğini belirleyen önemli bir kavramdır.

[28] Mustafa Doğan Karacoşkun, *Din Psikolojisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 121.
[29] Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV yayınları, 2010), 265-270.
[30] Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 90.
[31] Mustafa Tatar, "Öğretmen Beklentisi", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/2 (2005), 2.
[32] Müge Artar, "Depremi Yaşayan Ergenlerin Gelecek Beklentilerinin İçeriği", *Kriz Dergisi* 11/3 (2003), 22.
[33] Musa İkizoğlu vd., "Çalışan Çocukların Sorunları ve Geleceğe İlişkin Beklentileri", *Toplum ve Sosyal Hizmet* 18/2 (2007), 25.

Geleceğe yönelik beklentiler hedef belirleme ve planlama süreçleri için temel oluşturduğundan ergenlik döneminin önemli bir gelişim görevi olarak kabul edilmektedir.[34] Gelecek beklentisi ergenin içerisinde bulunduğu dönemi etkilediği gibi sonraki yaşamını da etkileyen önemli faktörlerden biridir.[35] Ergenlerin geleceğe yönelik beklentileri ve bu beklentilerin gerçekleşmesi konusundaki umutları onların psikolojik sağlıklarını ve yaşam memnuniyetlerini önemli ölçüde etkilemektedir.[36]

Ergenlerin gelecek beklentileri dört ana kategoride toplanabilir: başarıya yönelik, ilişkisel, varoluşsal ve deneysel. Başarı beklentileri, sınıfı geçme, okulu bitirme ve meslek edinme gibi hedeflere yöneliktir. İlişkisel beklentiler, sevgili bulma, eş seçme ve aile kurma gibi sosyal ilişkilere dair beklentileri içerir. Varoluşsal beklentiler, bireyin kişisel gelişimini ve toplumsal rolünü sorgulamasını ifade eder. Deneysel beklentiler ise daha radikal değişiklikler yapmayı, örneğin ülke ya da yaşam biçimini değiştirmeyi hedefler.[37]

Gelecek beklentisinin karmaşık ve çok boyutlu bir süreç olduğunu belirten Nurmi (1991, 4), ergenlerin geleceğe yönelik beklentilerinin motivasyon, planlama ve değerlendirme süreçlerine dayalı olarak incelendiğini belirtmektedir. Yapılan araştırmalar, ergenlerin hedeflerinin ve ilgi alanlarının, gelişimsel görevlerle ilişkilendirildiğini ve gelecekteki yaşamlarıyla uyumlu olduğunu göstermektedir. Bu beklentiler, yaş, cinsiyet, sosyoekonomik durum ve kültürel farklar gibi faktörlerin etkisiyle şekillenmektedir.[38]

3. Dindarlık

Dinin, bireyin düşünce, davranış ve tutumları üzerindeki etkisi, bireyin inandığı dine ait emir ve yasaklarla olan ilişkisi, inanç ve sembollere karşı duyduğu bakış açısı ile dinle ilgili her türlü yoğunlaşma, dindarlık olarak tanımlanabilir.[39]

Beşer, dünyevileşmeyi ele aldığı bir çalışmasında, dindarlığı kişinin inandığı dinî kendi hayatında nasıl yaşadığı ve bu dinî nasıl uyguladığı şeklinde tanımlamaktadır. Kişi,

[34] Rachel Seginer, "Adolescent Future Orientation: An Integrated Cultural and Ecological Perspective", *Online Readings in Psychology and Culture* 6 (2003), 2.
[35] Murat Tuncer, "Ergen Gelecek Beklentileri Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması", *Journal of Turkish Studies* 6/3 (2011), 1265.
[36] Haluk Yavuzer vd., "Günümüz Gençliğinin Gelecek Beklentileri", *HAYEF Journal of Education* 2/2 (2005), 94.
[37] Artar, "Depremi Yaşayan Ergenlerin Gelecek Beklentilerinin İçeriği", 23-24; Hüseyin Şimşek, "Future Expectations of High School Students In Southeastern Turkey: Factors behind Future Expectations", *Journal of Theoretical Educational Science* 5/1 (2012), 95.
[38] Jari-Erik Nurmi, "How Do Adolescents See Their Future? A Review of the Development of Future Orientation and Planning", *Developmental Review* 11/1 (1991), 1.
[39] Peker, *Din Psikolojisi*, 30.

inandığı ve kutsal kabul ettiği dinin emir ve yasaklarına uyarak, yaşamını bu yönergeler doğrultusunda şekillendirir.[40]

Dindarlık, dinamik bir süreç olarak, bireyin duygu ve düşünceleriyle birlikte evrilen, yön değiştirebilen ve yaşamın farklı alanlarında çeşitlilik gösteren bir olgudur. Kişiler, olumlu ya da olumsuz deneyimler sonucunda kendilerini daha dindar ya da daha az dindar hissedebilirler ya da dindarlıklarını ya ön plana çıkarabilir ya da gizleyebilirler.[41]

Dindarlık, tecrübe edilme açısından bireysel, yansımaları itibariyle ise toplumsal bir olgudur. Bu bağlamda, dindarlık bireysel düzeyde ne kadar öznel bir yapıya sahipse, toplumsal yansımaları bakımından o kadar nesnel ve gözlemlenebilir bir özellik taşır. Dindarlığın içsel ve dışsal etkenlerden farklı derecelerde etkilenmesi ve bu doğrultuda değişip şekillenmesi oldukça doğaldır. Anlayış biçimlerine göre farklılık gösteren dindarlık, çeşitli anlamlar taşıyabilir. Bu nedenle, dindarlığın sınırlarını kesin bir şekilde çizmek ve tüm yönlerini kapsayan bir görüş geliştirmek oldukça zordur.[42]

Bu çerçevede, dindarlık olgusunun üç farklı biçimde kavramlaştırıldığı söylenebilir:

1. Dindarlık, tamamen kurumsal dinî inançlar ve öğretilerin bireysel deneyimlere yansımasıdır.
2. Dindarlık, kurumsal dinle bir ilişkisi olmayan, genellikle maneviyat çerçevesinde varoluşa anlam kazandıran bireysel deneyimlerdir.
3. Dindarlık, kısmen kurumsal dinle bağlantılı olmakla birlikte, temelde bireysel maneviyat içerisinde yaşanan duygu ve düşünceleri yansıtır.[43]

Dindarlığı çok boyutlu bir yapı olarak ele alan ilk isim Glock olmuştur. Glock'a göre din, her toplumda ve bireyde farklı anlamlar taşıyabilir. Bu çeşitliliğe rağmen, dünya dinleri arasında bazı ortak yönlerin bulunduğu kabul edilmektedir. Glock, bu ortak noktaları beş temel boyutta toplamıştır. Ona göre dindarlık; inanç, bilgi, ibadet, tecrübe ve etki olmak üzere beş ana boyuttan oluşur.[44]

4. Yöntem

Cinsiyet, sınıf, sosyo-ekonomik düzey, anne-baba eğitim düzeyi ve algılanan anne-baba tutumu değişkenleri açısından ergenlerin gelecek beklentileri ve dindarlık düzeylerini

[40] Faruk Beşer, "Dünyevîleşmenin Tezahürleri ve Dünya-Ukbâ Dengesi", *İstanbul Müftülüğü Dergisi* 13 (2011), 28-29.
[41] Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 43-44.
[42] Kemaleddin Taş, "Dindarlığa Yüklenen Anlamlar: Üniversite Öğrencileri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 52.
[43] Asım Yapıcı, "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 4.
[44] Charles Y. Glock, "Dindarlığın boyutları üzerine.", çev. M.Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, ed. Yasin Aktay - M.Emin Köktaş (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 295.

ve bu iki değişken arasındaki ilişkiyi belirlemeyi amaçlayan bu çalışma ilişkisel tarama modeline uygun bir özelliğe sahiptir.

4.1. Katılımcılar

Araştırmanın örneklemini, Diyarbakır ilinde bulunan Borsa İstanbul Fen Lisesi, TOBB Ferdi Yiğit Anadolu İmam Hatip Lisesi, Süleyman Demirel Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi ve Şehit Halit Gülser Kız Anadolu İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Tesadüfi olmayan örnekleme yöntemi olan kolayda uygun bir örnekleme yöntemi kullanılarak katılımcı grubu seçilmiştir.

Tablo 1: Demografik Değişkenlere Göre Örneklem Dağılımı

Değişkenler		**N**	**%**
Cinsiyet	Kız	230	57,4
	Erkek	171	42,6
Sınıf Düzeyi	9	150	37,4
	10	70	17,5
	11	121	30,2
	12	60	15
Sosyo-Ekonomik Düzey	Alt	59	14,7
	Orta	268	66,8
	Üst	74	18,5

Araştırma katılımcılarının 230'u (%57,4) kız, 171'i (%42,6) erkek; 150' si (%37,4) 9. sınıfta, 70'i (%17,5) 10. Sınıfta, 121'i (%30,2) 11. Sınıfta 60'ı (%15) 12. Sınıfta; 59'u (%14,7) alt, 268'i (%66,8) orta, 74'ü (%18,5) üst sosyo-ekonomik düzeydedir.

4.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmada verilerin toplanmasında "Kişisel Bilgi Formu", "Ergen Gelecek Beklentileri Ölçeği" ve "Dindarlık Ölçeği" kullanılmıştır.

Katılımcıların cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik düzey ve algılanan anne baba tutumları araştırmacılar tarafından oluşturulan kişisel bilgi formu ile elde edilmiştir.

Ergenlerin gelecek beklentilerine ilişkin veriler, ergen gelecek beklentileri ölçeği ile toplanmıştır. Mcwhirter ve Mcwhirter[45] tarafından geliştirilen ölçek Tuncer[46] tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. Ölçek 7'li likert tipinde 25 sorudan oluşmaktadır. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 25, en yüksek puan ise 175'tir. Ölçekten alınan yüksek puanlar gelecek beklentisinin olumlu olduğunu göstermektedir. İş ve eğitim, evlilik ve aile, din ve toplum, sağlık ve yaşam olmak üzere dört faktörlü bir yapıya sahip olan ölçeğin Cronbach alfa katsayısı 0.925 olarak bulunmuştur. Doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarına göre ölçeğin RMSEA değerinin 0.085, CFI değerinin 0.915, GFI değerinin 0.780 ve Chi- Square /df oranının 2.249 olduğu tespit edilmiştir.

Ergenlerin dindarlık düzeyine ilişkin veriler Ayten[47] tarafından geliştirilen ancak daha sonra Ayten ve Yıldız[48] tarafından revize edilen dindarlık ölçeği ile toplanmıştır. Ölçek 5'li likert tipinde 10 maddeden oluşmaktadır. Ölçekten 10 ile 50 arasında değişen puanlar alınmaktadır. Ölçekten alınan yüksek puanlar dindarlık düzeyinin yükseldiğini göstermektedir. Bilgi –ibadet ve inanç-etki olmak üzere iki alt boyutu olan ölçeğin iç tutarlılık katsayısı (Cronbach's alpha) .77 olarak bulunmuştur.

4.3. Verilerin Analizi

Verilerin analizinde nicel araştırma tekniklerinden yararlanılmış olup analizler SPSS 26 paket programı kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Sınıf düzeyi, sosyo-ekonomik düzey, anne-baba eğitim düzeyi ve anne-baba tutumu ile gelecek beklentisi ve dindarlık arasındaki anlamlı farkı belirlemek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Gelecek beklentisi ve dindarlık arasındaki ilişkiyi belirlemek için ise Pearson Korelasyon analizi uygulanmıştır.

4.4. İşlem

Dicle Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu tarafından 25.12.2023 tarihli ve 624263 numaralı onay alındıktan veri toplama işlemi başlamıştır. Katılımcı öğrenciler, araştırmanın amacı ve kapsamı hakkında bilgilendirilerek gönüllülük esasına göre çalışmaya dâhil edilmiştir. Veri toplama süreci, hem çevrim içi (Google Form) hem de yüz yüze yöntemler aracılığıyla yürütülmüştür. Tüm katılımcılara, verilerin gizlilik ilkesine uygun şekilde yalnızca bilimsel araştırma amacıyla kullanılacağı teminatı verilmiştir.

---

[45] Ellen Hawley McWhirter - Benedict T. McWhirter, "Adolescent Future Expectations of Work, Education, Family, and Community Development of a New Measure", *Youth & Society* 40/2 (Aralık 2008), 182-202.

[46] Tuncer, "Ergen Gelecek Beklentileri Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması", 1273.

[47] Ali Ayten, *Prososyal davranışlarda dindarlık ve empatinin rolü.* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2009).

[48] Ali Ayten - Refik Yıldız, "Dindarlık, hayat memnuniyeti ilişkisinde dinî başa çıkmanın rolü nedir? Emekliler üzerine bir araştırma.", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308.

5. Bulgular

Ergenlerin gelecek beklentisi ile genel dindarlık düzeyi ve dindarlığın alt boyutları olan inanç-etki ile bilgi-ibadet boyutları arasındaki ilişkileri belirlemek amacıyla Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon analizi uygulanmıştır. Analiz sonuçları Tablo 2'de gösterilmektedir.

Tablo 2: Değişkenler Arasındaki İlişkiye Ait Pearson Korelasyon Analizi Sonuçları

Değişkenler	Dindarlık	İnanç- Etki	Bilgi - İbadet
Gelecek Beklentisi	,276**	,264**	,821**
N= 401; **p < ,01			

Analiz sonuçları, genel dindarlık ile gelecek beklentisi (r = ,276; p < ,01), inanç-etki boyutu ile gelecek beklentisi (r = ,264; p < ,01) ve bilgi – ibadet boyutu ile gelecek beklentisi (r= ,821; p < ,01) arasında istatistiksel olarak pozitif anlamlı bir ilişkinin olduğu göstermektedir. Başka bir ifade ile ergenlerin dindarlık düzeyinin artmasıyla beraber geleceğe dair beklentilerinin daha olumlu olduğu söylenebilir.

Ergenlerin gelecek beklentisi ve dindarlık düzeylerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla bağımsız örneklemler t testi uygulanmıştır. Elde edilen analiz sonuçları Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3: Ergenlerin Gelecek Beklentisi ve Dindarlık Düzeylerinin Cinsiyete Göre t Testi Sonuçları

	Cinsiyet	N	⚜	S	t	p
Gelecek Beklentisi	Kız	230	120,89	26,39	1,875	,061
	Erkek	171	125,98	27,59		
Dindarlık	Kız	230	37,12	7,61	,465	,642
	Erkek	171	36,76	7,83		

Analiz sonuçlarına göre ergenlerin gelecek beklentilerinin ve dindarlık düzeylerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir.

Ergenlerin gelecek beklentisi ve dindarlık düzeylerinin sınıf düzeyine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmıştır. Elde edilen analiz sonuçları Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4: Ergenlerin Gelecek Beklentisi ve Dindarlık Düzeylerinin Sınıf Düzeyine Göre Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

	Sınıf	N	⚜	S	F	p	Anlamlı Fark

Gelecek Beklentisi	A	9	150	124,52	26,03			
	B	10	70	121,30	28,55			
	C	11	121	124,15	27,99	,704	,550	---
	D	12	60	119,27	25,61			
		Toplam	401	123,06	26,99			
Dindarlık	A	9	150	37,56	6,78			
	B	10	70	38,43	6,54			
	C	11	121	36,51	8,21	3,060	**,028**	**B-D**
	D	12	60	34,70	9,45			
		Toplam	401	36,97	7,70			

Analiz sonuçlarına göre ergenlerin gelecek beklentisi düzeylerinin sınıf düzeyine göre anlamlı bir farklılık göstermediği, buna karşın dindarlık düzeylerinin sınıf düzeyine göre anlamlı düzeyde farklılaştığı tespit edilmiştir (F= 3,060, p<,05). Farkın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan karşılaştırmalar neticesinde farkın 10. Sınıf (⌾=38,43) ile 12. Sınıf (⌾=34,70) öğrencileri arasında olduğu görülmüştür.

Ergenlerin gelecek beklentisi ve dindarlık düzeylerinin sosyo-ekonomik düzeye göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmıştır. Elde edilen analiz sonuçları Tablo 5'te sunulmuştur.

Tablo 5: Ergenlerin Gelecek Beklentisi ve Dindarlık Düzeylerinin Sosyo-ekonomik Düzeye Göre Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

		SED	**N**	**⚜**	**S**	**F**	**p**	**Anlamlı Fark**
Gelecek Beklentisi	A	Alt	59	113,85	29,14			
	B	Orta	268	123,54	25,33	5,185	**,006**	**A-B**
	C	Üst	74	128,68	29,51			**A-C**
		Toplam	401	123,06	26,99			
Dindarlık	A	Alt	59	37,93	7,71			
	B	Orta	268	37,11	7,21	1,557	,212	**---**
	C	Üst	74	35,68	9,21			
		Toplam	401	36,97	7,70			

Ergenlerin gelecek beklentisi düzeylerinin sosyo-ekonomik düzeye göre anlamlı farklılık gösterdiği görülmüşken dindarlık düzeylerinin sosyo-ekonomik düzeye göre farklılık göstermediği görülmüştür. Farkın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan karşılaştırmalar neticesinde sosyo-ekonomik düzeyi orta (⌾=123,54) ve üst seviyede olanlar ile (⌾=128,68) ile alt sosyo-ekonmik düzeyde olan ergenler arasında (⌾=113,85) olduğu

görülmektedir. Sosyo-ekonomik düzeyleri orta ve üstü olan ergenlerin alt sosyo-ekonomik düzeyde olanlara göre gelecek beklentilerinin daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Ergenlerin gelecek beklentisi ve dindarlık düzeylerinin anne eğitim düzeyine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmıştır. Elde edilen analiz sonuçları Tablo 6'da sunulmuştur.

Tablo 6: Ergenlerin Gelecek Beklentisi ve Dindarlık Düzeylerinin Anne Eğitim Düzeyine Göre Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

		Anne Eğitim	**N**	**⚜**	**S**	**F**	**p**	**Anlamlı Fark**
Gelecek Beklentisi	A	Okur-Yazar Değil	69	122,00	29,25	1,225	,299	---
	B	İlkokul	146	121,34	26,51			
	C	Ortaokul	44	122,59	26,17			
	D	Lise	56	130,38	29,09			
	E	Üniversite	86	122,30	24,69			
		Toplam	401	123,06	26,99			
Dindarlık	A	Okur-Yazar Değil	69	39,38	5,58	5,002	**,001**	**A-E B-E**
	B	İlkokul	146	37,76	7,10			
	C	Ortaokul	44	36,02	8,02			
	D	Lise	56	36,75	8,11			
	E	Üniversite	86	34,31	8,92			
		Toplam	401	36,97	7,70			

Tablo 6 incelendiğinde ergenlerin gelecek beklentisi düzeylerinin anne eğitim düzeyine göre anlamlı farklılık göstermediği görülmüşken dindarlık düzeylerinin anlamlı farklılık gösterdiği tespit edilmiştir (F = 5,002, p<,05). Farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan karşılaştırmalar neticesinde farkın okur-yazar olmayan (⊚=39,38) ve ilkokul (⊚=37,76) mezunu olanlar ile üniversite (⊚=34,31) mezunu olanlar arasında olduğu görülmüştür.

Ergenlerin gelecek beklentisi ve dindarlık düzeylerinin baba eğitim düzeyine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla Kruskal-Wallis H testi uygulanmıştır. Elde edilen analiz sonuçları Tablo 7'de sunulmuştur.

Tablo 7: Ergenlerin Gelecek Beklentisi ve Dindarlık Düzeylerinin Baba Eğitim Düzeyine Göre Kruskal-Wallis Testi Sonuçları

	Baba Eğitim	**⚜**	**Sıra Ort.**	**X^2**	**p**
A	Okur-Yazar Değil	8	200,44	3,95	,412
B	İlkokul	85	181,97		

Gelecek Beklentisi	C	Ortaokul	65	204,35		
	D	Lise	117	199,05		
	E	Üniversite	126	213,95		
		Toplam	401			
Dindarlık	A	Okur-Yazar Değil	8	246,06	6,29	,179
	B	İlkokul	85	209,58		
	C	Ortaokul	65	220,88		
	D	Lise	117	198,70		
	E	Üniversite	126	184,23		
		Toplam	401			

Analiz sonuçlarına göre ergenlerin gelecek beklentisi ve dindarlık düzeylerinin baba eğitim durumuna göre anlamlı farklılık göstermediği tespit edilmiştir.

Ergenlerin gelecek beklentisi ve dindarlık düzeylerinin anne tutumuna göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla Kruskal-Wallis H testi uygulanmıştır. Elde edilen analiz sonuçları Tablo 8'de sunulmuştur.

Tablo 8: Ergenlerin Gelecek Beklentisi ve Dindarlık Düzeylerinin Anne Tutumuna Göre Kruskal-Wallis Testi Sonuçları

		Anne Tutumu	**N**	**Sıra Ort.**	**X^2**	**p**
Gelecek Beklentisi	A	Baskıcı/Otoriter	66	181,92	6,53	,089
	B	Eşitlikçi/Demokratik	165	216,85		
	C	Tutarsız	167	194,13		
	D	İlgisiz	3	132,00		
		Toplam	401			
Dindarlık	A	Baskıcı/Otoriter	66	186,61	8,51	,037
	B	Eşitlikçi/Demokratik	165	217,96		
	C	Tutarsız	167	191,98		
	D	İlgisiz	3	86,67		
		Toplam	401			

Tablo 8 incelendiğinde ergenlerin gelecek beklentisi düzeylerinin anne tutumuna göre anlamlı farklılık göstermediği ($X^2 = 6,53$, $p>,05$) dindarlık düzeylerinin anne tutumuna göre anlamlı farklılık gösterdiği ($X^2 = 8,51$, $p<,05$) görülmüştür. Farkın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan Mann-Whitney U analizi neticesinde eşitlikçi-demokratik tutum ile tutarsız tutum arasında olduğu görülmüştür.

Ergenlerin gelecek beklentisi ve dindarlık düzeylerinin baba tutumuna göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmıştır. Elde edilen analiz sonuçları Tablo 9'da sunulmuştur.

Tablo 9: Ergenlerin Gelecek Beklentisi ve Dindarlık Düzeylerinin Baba Tutumuna Göre Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

		Baba Tutumu	N	⚜	S	F	p	Anlamlı Fark
Gelecek Beklentisi	A	Baskıcı/Otoriter	81	119,46	29,08	2,186	,089	---
	B	Eşitlikçi/Demokratik	180	126,73	25,72			
	C	Tutarsız	108	121,19	27,03			
	D	İlgisiz	32	117,81	26,99			
		Toplam	401	123,06	26,99			
Dindarlık	A	Baskıcı/Otoriter	81	36,88	8,79	5,645	,001	**A-D B-D C-D**
	B	Eşitlikçi/Demokratik	180	38,17	6,97			
	C	Tutarsız	108	36,40	6,85			
	D	İlgisiz	32	32,38	9,56			
		Toplam	401	36,97	7,70			

Ergenlerin gelecek beklentisi düzeylerinin baba tutumuna göre anlamlı farklılık göstermediği görülmüşken dindarlık düzeylerinin baba tutumuna göre anlamlı farklılık gösterdiği görülmüştür (F = 5,645, p<,05). Farkın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan karşılaştırmalar neticesinde farklılığın, eşitlikçi-demokratik (⌾=38,17), tutarsız (⌾=36,40) ve baskıcı-otoriter (⌾= 36,88), ile ilgisiz (⌾=32,38) baba tutumları arasında olduğu görülmektedir.

6. Tartışma ve Sonuç

Çalışmada ergenlerin gelecek beklentileri ve dindarlık düzeylerinin yüksek olduğu ve gelecek beklentisi ile dindarlık arasında anlamlı ve olumlu ilişki olduğu saptanmıştır. Bu sonuç araştırmanın "Ergenlerin gelecek beklentisi ve dindarlık düzeyleri yüksektir." ve "Ergenlerin gelecek beklentisi ile dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki vardır." şeklindeki hipotezlerinin doğrulandığı göstermektedir. Din, insanın hayatını anlamlandırması, planlaması, sürdürmesi ve karşılaştığı zorluklarla başa çıkabilmesi için önemli bir rol üstlenir. Yaşamında beklenmedik olaylar ve travmalarla karşılaşan bireyler için din, huzur ve güven kaynağı olur.[49] Bu açıdan dinî inançlar belirsizlik ve zorlayıcı durumlarla başa çıkmada ergenlere destek sağlayarak onların geleceğe dair olumlu beklentiler

[49] Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak / Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İz Yayıncılık, 2012), 15.

geliştirmelerine yardımcı olabilir. Bireylerin hayatlarında bir amaç ve anlam bulmalarına yardımcı olan dinî inançların ergenlerin geleceğe dair daha olumlu beklentilere sahip olmalarında önemli bir rolünün olduğu söylenebilir. Ahlaki değerler ve doğru ile yanlış arasındaki farklar konusunda ergenlere yol gösteren din, onların kararlarını daha sağlam temellere dayandırmalarına ve gelecek ile daha sağlıklı seçimler yapmalarına olanak tanıyabilir. Ayrıca din ergenlere aidiyet ve topluluk desteği sunarak sosyal bağlar kurmalarına ve kendilerini güvende hissetmelerine yardımcı olur, bu da ergenlerin geleceğe dair daha pozitif bir bakış açısı geliştirmelerini sağlar.

Çalışmadan elde edilen bulgular, araştırmanın gelecek beklentisinin cinsiyete göre farklılaşacağı yönündeki hipotezini desteklememiştir. Özellikle son yıllarda, erkekler ve kadınlar arasında geleneksel rollerin etkisinin azalması, eğitim ve medya yoluyla bireylerin eşit fırsatlara sahip olması gerektiği anlayışının yaygınlık kazanması, ergenlerin toplumsal cinsiyet rollerinden ziyade kendi ilgi alanları ve yetenekleri doğrultusunda hedefler belirlemeleri ve ailelerin çocuklarının cinsiyetlerine bakmaksızın benzer beklentiler içinde olmaları gibi faktörlerin ergenlerin gelecek hakkında cinsiyetten bağımsız benzer beklentiler geliştirmelerine neden olabildiği söylenebilir. Ege ve Erbay[50], Türkön[51], Şimşek[52], Bayoğlu ve Purutcuoğlu[53], Gültekin[54] ve Pesen[55] tarafından yapılan çalışmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmıştır.

Araştırmanın dindarlık düzeyinin cinsiyete göre farklılaşacağı şeklindeki hipotezi doğrulanmamıştır. Alanyazın incelendiğinde dindarlık ve cinsiyet ilişkisi, üzerinde önemle durulan bir konu olmakla birlikte, dindarlığın cinsiyete göre nasıl bir farklılık gösterdiğine dair genel bir yargı ise bulunmamaktadır. Batıda yapılan çalışmalarda genellikle kadınların erkeklere göre daha dindar olduğu şeklinde bulgular elde edilmiş olsa da ülkemizde yapılan

[50] Ahmet Ege - Ercüment Erbay, "Ergenlerin Gelecek Beklentilerinin Ekolojik Yaklaşımla İncelenmesi: Bir Karma Yöntem Araştırması", *Milli Eğitim Dergisi* 51/233 (2022), 106.

[51] Hatice Türkön, *Ergenlerde (14-18) bağlanma stilleri ile gelecek beklentisi ve öz-denetim düzeyi arasındaki ilişkinin incelenmesi: Kayseri örneği* (Mersin: Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 39.

[52] Şimşek, "Future Expectations of High School Students In Southeastern Turkey: Factors behind Future Expectations", 106.

[53] Ayşe S. Bayoğlu - Eda Purutçuoğlu, "Yetiştirme Yurdunda Kalan Ergenlerin Gelecek Beklentileri ve Sosyal Destek Algıları", *Kriz Dergisi* 18/2 (2010), 36.

[54] Elif Sena Gültekin, *Lise Öğrencilerinde Sosyal Dışlanma Düzeyleri ile Gelecek Beklentileri ve Affetme Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022), 28.

[55] Ata Pesen, "A research on self-efficacy and future expectations of students in vocational high schools", (2016), 37.

araştırma bulguları farklılık göstermektedir.[56] Ayten[57], Yapıcı ve Zengin[58], Yapıcı[59], Atalay[60], Kızılgeçit[61], Tokur[62], Karslı[63] ve Adıgüzel[64] tarafından yapılan çalışmaların araştırma bulgumuzu desteklediği başka bir ifadeyle cinsiyet ile dindarlık düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı görülmüştür.

Çalışmada, ergenlerin gelecek beklentilerinin sınıf düzeyine göre farklılık göstereceği yönündeki hipotezinin aksine ergenlerin gelecek beklentisinin sınıf düzeyine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir. Birçok ülkede olduğu gibi ülkemizde de öğrenciler okula başladıkları andan itibaren benzer müfredatı takip etmektedir. Erken yaşlarda benzer eğitim içeriğine maruz kalan ergenlerin gelecek hakkındaki farkındalıkları sınırlı olabilmektedir. Dolayısıyla bu durum ergenlerin gelecek beklentilerinin farklılaşmamasındaki bir neden olarak görülebilir. Kimlik gelişimi ve geleceğe yönelik beklentilerin şekillendiği ergenlik döneminde ergenlerin yapmak istediklerini açık bir şekilde ortaya koyamamaları da onların geleceğe dair beklentilerinin farklılaşıp belirginleşmemesine

[56] Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 244.
[57] Ali Ayten, *Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2004), 84.
[58] Asım Yapıcı - Zeki Salih Zengin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 3/2 (01 Haziran 2003), 96.
[59] Asım Yapıcı, "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 6/1 (2006), 87.
[60] Talip Atalay, *İlköğretim ve Liselerde Dindarlık Üzerine Bir Araştırma (Diyarbakır Örneği)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2002), 161.
[61] Muhammed Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2011), 170.
[62] Behlül Tokur, *Stres-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2011), 151.
[63] Necmi Karslı, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi (Erzurum Örneği)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2011), 180.
[64] Arife Adıgüzel, *Üniversite Gençliğinde Dini Yönelimin Sosyolojik Açıdan İncelenmesi: Süleyman Demirel Üniversitesi İibf ve Dicle Üniversitesi İibf Karşılaştırmalı Örneği* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü., Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014), 76.

neden olabildiği söylenebilir. Aktaş[65], Türkon[66], Gültekin[67], Samancı[68] ve Üstgüney[69] tarafından yapılan çalışmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmıştır.

Çalışmada ergenlerin sınıf düzeylerine göre dindarlık düzeylerinde 10. sınıf lehine anlamlı bir farklılığın olduğu ve 12. sınıfa doğru gittikçe dindarlık düzeyinin düşüşe geçtiği saptanmıştır. Bu sonuç araştırmanın dindarlık düzeyinin sınıf değişkenine göre farklılaşacağı hipotezini desteklemektedir. Üst sınıflarda dindarlık düzeyinin azalması, ergenlerin sınıf düzeyleri arttıkça aile etkisinden uzaklaşıp akran grupları, medya ve popüler kültür gibi unsurların etkisine daha fazla açık hale gelmeleriyle açıklanabilir.[70] Ergenlikte yaşın ilerlemesi ile dindarlık düzeyinin düştüğünü bulgulayan çalışmalar mevcuttur.[71]

Araştırmada gelecek beklentisinin sosyo-ekonomik düzeye göre farklılık göstereceği yönündeki hipotez doğrulanmıştır. Sosyo-ekonomik açıdan üst düzeyde olanların orta ve alt düzeyde olanlara göre gelecek beklentileri daha yüksektir. Ekonomik düzeyi yüksek olan ailelerin çocuklarına daha fazla eğitim ve kişisel gelişim fırsatı sunması, başarıyı deneyimlemiş aile büyüklerinin varlığı, kariyer planlama konusunda ağ kurma fırsatının olması, maddi konfora bağlı olarak stresle başa çıkma olanaklarının olması gibi fırsatlara sahip olması ergenlerin özgüvenlerini arttırarak yeteneklerini sergileyebilme zemini oluşturduğu için yüksek beklentiler geliştirebilmektedirler. Sosyo-ekonomik düzey açısından dezavantajlı olan ergenler ise maddi sıkıntı çekme, eğitimde fırsat eşitsizliği, sınırlı iş ve çevre olanakları nedeniyle gelecekle ilgili daha karamsar tutum içerisinde oldukları söylenebilir. Yapılan çalışmalar incelendiğinde çoğunlukla gelecek beklentisinin sosyo-ekonomik düzeyle ilişkili olduğu görülmüştür.[72]

---

[65] Engin Aktaş, *Ergenlerin Psikolojik Dayanıklılıkları ile Gelecek Beklentileri Arasındaki İlişki* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016), 60.

[66] Türkön, *Ergenlerde (14-18) bağlanma stilleri ile gelecek beklentisi ve öz-denetim düzeyi arasındaki ilişkinin incelenmesi: Kayseri örneği*, 41-42.

[67] Gültekin, *Lise Öğrencilerinde Sosyal Dışlanma Düzeyleri¨ ile Gelecek Beklentileri¨ ve Affetme Becerileri¨ Arasındaki¨ İlişkinin İncelenmesi¨*, 32.

[68] Fatma Tuğba Samancı, *Ortaöğretim Öğrencilerinin Olumlu ve Olumsuz Mükemmeliyetçilik Özellikleri¨ İle Gelecek Beklentisi¨ ve Kariyer Kaygısı İlişkisinin İncelenmesi¨* (Konya: Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2023), 41.

[69] Gizem Sevde Üstgüney, *Lise öğrencilerinin psikolojik sağlamlık, algılanan sosyal destek ve gelecek beklentileri arasındaki ilişkilerin incelenmesi* (Gaziantep: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2023), 78.

[70] Mehmet Nesim Anuştekin, *Hayatın Anlamı, Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2025), 98; Mehmet Nesim Anuştekin - Doç Dr Ali Kuşat, "Ergenlerde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık Arasındaki İlişkinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Bilimname* 52 (2024), 142.

[71] Ömer Faruk Güven, *Ergenlerde Sigara İçme Arzusu, Öz-Yeterlik ve Dindarlık İlişkisi.* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021), 66; Y. Kavun, *Ergenlerde Dindarlık ve İnsani Değerler.* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016), 119.

[72] M. B. Iovu, "Adolescents' Positive Expectations and Future Worries on Their Transition to Adulthood", *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 149 (2014), 433-437; M. B. Iovu vd., "Constructing Future Expectations in Adolescence:

Çalışmada ergenlerin dindarlık düzeyinin sosyo-ekonomik düzeye göre farklılaşacağı hipotezi desteklenmemiştir. Dindarlık düzeyinin sosyo-ekonomik düzeye göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermediği görülmüştür. Alanyazın incelendiğinde araştırmayı destekleyen çalışmalar vardır.[73] Dindarlık, daha çok yetiştirilme tarzı, ailede alınan dinî eğitim, kültürel yapı, çevresel faktörler ve yaşam tarzı gibi faktörlerden etkilenmektedir. Bu nedenle sosyo-ekonomik düzeyin dindarlığı tek başına etkileyemeyeceği söylenebilir.

Anne-baba eğitim düzeyinin, gelecek beklentisi üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmadığı görülmüştür. Dolayısıyla gelecek beklentisinin anne baba eğitim düzeyine göre farklılaşacağı şeklindeki hipotez doğrulanmamıştır. Bu durum ergenin gelecek beklentisinin şekillenmesinin anne-baba eğitim düzeyinden ziyade sosyal çevre, arkadaş grupları, okulda alınan eğitim, öğretmen ve diğer büyüklerin etkisi, medya ve popüler kültür gibi dış etmenler ve kişisel hedefler, ilgi alanları, hobiler ve hayaller gibi içsel faktörlerle açıklanabileceğini göstermektedir. Türkön[74] ve Şimşek[75] tarafından yapılan çalışmalarda da bu çalışma sonuçlarıyla benzer sonuçlara ulaşılmıştır.

Çalışmada, dindarlık düzeyinin anne eğitim düzeyine göre farklılaşacağı yönündeki hipotez doğrulanmıştır. Ancak dindarlık düzeyinin baba eğitim düzeyine göre farklılaşacağı yönündeki hipotezi doğrulanmamıştır. Baba eğitim düzeyine göre dindarlık düzeyi anlamlı farklılaşma göstermemişken anne eğitim düzeyi açısından anlamlı farklılık göstermiştir. Farkın okur-yazar olmayan ve ilkokul mezunu olan ile üniversite mezunu olanlar arasında olduğu görülmüştür. Anne eğitim düzeyi yükseldikçe dindarlık düzeyi düşmüştür. Öztürk[76] , çalışmasında bu çalışma sonucuna benzer sonuçlar elde etmiştir. Hem anne hem baba eğitim

---

Relation to Individual Characteristics and Ecological Assets in Family and Friends", *International Journal of Adolescence and youth* 23/1 (2018), 1-10; R. E. Roberts - V. L. Bengstone, "Relationships with Parents, Self-Esteem, and Psychological Well-Being in Young Adulthood", *Social Psychology Quarterly* 56/4 (1993), 263-277; Samancı, *Ortaöğretim Öğrencilerinin Olumlu ve Olumsuz Mükemmeliyetçilik Özellikleri ile Gelecek Beklentisi ve Kariyer Kaygısı İlişkisinin İncelenmes*, 83; Sibel Taşdelen, *Ergenlerde Olumlu Gelecek Beklentisi, Belirsizliğe Tahammülsüzlük ve Travma Sonrası Belirti Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi* (Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2024), 83.

[73] Hatice Acar Çınar, "Din Görevlilerinin Dini Yönelim Biçimleri ile Psikolojik İyi Oluş Durumları Arasındaki İlişki: Sivas Örneği", *Electronic Turkish Studies* 13/26 (2018), 10; R. Altun, *Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık ve Narsisizm İlişkisi (Sinop Örneği).* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2015), 83; Fatma Balcı Arvas, "Öznel İyi-Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme.", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2017), 185; Fatma Baynal, "Yetişkinlerde dindarlık ve ruh sağlığı.", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 217; R. Beyaz - B. Kaldık, "Üniversite Gençliğinde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi: Tokat Gazi Osmanpaşa Üniversitesi Örneği.", *Journal of International Social Research* 11/60 (2018), 629; S. Eryücel, "Din Hizmetleri Çalışanlarında Dini Yönelim ve Psikolojik İyi Olma.", *Journal of Turkish Studies* 12/10 (2017), 118.

[74] Türkön, *Ergenlerde (14-18) Bağlanma Stilleri ile Gelecek Beklentisi ve Öz-Denetim Düzeyi Arasındaki Ilişkinin Incelenmesi: Kayseri Örneği* (Mersin: Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 68.

[75] "Future Expectations of High School Students In Southeastern Turkey: Factors behind Future Expectations", 106.

[76] *Ergenlerde Dindarlık ile Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Çarşamba Örneği).* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017), 72.

düzeyinin yükselmesiyle dindarlık düzeyinin düştüğünü gösteren çalışmalar da vardır.[77] Eğitimli ebeveynler, eleştirel yaklaşımı ön plana alarak bilimsel açıklamaları daha kabul edici bulabilirler. Bu durum dinî inançlar yerine, daha seküler bir bakış açısını benimsemelerine yol açabilir. Bu ebeveynler çocuklarının da aynı şekilde daha sorgulayıcı ve araştırmacı bir bakış açısına sahip olmalarını teşvik edebilirler. Eğer ebeveynler, kendi inançlarını sorgulayan ve daha az dindar bir yaşam tarzı benimseyen kişilerse, bu tutum çocuklarına da yansıyabilir. Modernleşme ve kültürel çeşitliliğin etkisiyle bireyler kendi dinî inançlarına daha az bağlı olabilmekte ve dinî otoritelerin söylediklerini sorgulayarak kendi dinî inançlarını geliştirebilmektedir. Anne eğitim düzeyinin ergen dindarlığı üzerinde anlamlı farklılık gösterip baba eğitim düzeyinin farklılık göstermemesi ise toplumsal ve kültürel roller ile aile içi dinamiklerle açıklanabilir.

Araştırmada, ergenlerin gelecek beklentisinin anne ve baba tutumuna göre anlamlı bir farklılık göstereceği şeklindeki hipotezinin aksine anne ve baba tutumunun gelecek beklentisi üzerinde istatistiksel olarak anlamlı bir etkisinin olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Ergenlerin geleceğe dair beklentileri, ergenin kendi kişisel deneyimleri, çevresel faktörler ve sosyal etkileşimlerle şekillenmektedir. Ergenlik dönemi, bireyin bağımsızlık ve özerklik kazanmaya çalıştığı bir evre olduğundan ergenler ebeveynlerinin tutumlarına karşı daha az duyarlı olabilirler. Anne ve baba tutumu ergenin değerleri ve dünyaya bakışını etkilese de ergenin gelişimsel sürecinde daha bağımsız düşünme ve kendi yolunu çizme isteği de önemli bir rol oynamaktadır. Ayrıca, günümüzde bilgiye erişim hızının artması, çevresel ve toplumsal faktörlerin çeşitlenmesi, ergenlerin geleceğe dair daha geniş bir bakış açısı kazandırdığından ebeveynlerin tutumlarının bu beklentiler üzerinde etkisini sınırladığı söylenebilir.

Ergenlerin dindarlık düzeylerinin anne ve baba tutumlarına göre anlamlı bir farklılık göstereceği yönündeki hipotez doğrulanmıştır. Anlamlı farkın anne tutumunda eşitlikçi/demokratik olanlar ile tutarsız olanlar arasında olduğu baba tutumunda ise eşitlikçi/demokratik, baskıcı/otoriter ve tutarsız olanlar ile baba tutumu ilgisiz olanlar arasında olduğu görülmüştür.

Araştırmanın sonucunda, ergenlerin hem gelecek beklentisi hem de dindarlık düzeylerinin genel olarak yüksek olduğu görülmüştür. Cinsiyet değişkeni, bireylerin gelecek beklentisi ve dindarlık düzeyleri üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmamıştır. Sınıf düzeyine göre gelecek beklentisinde anlamlı bir farklılık görülmemişken, dindarlık düzeyinde sınıf düzeyine bağlı olarak farklılaşma gözlemlenmiştir. Sosyo-ekonomik düzeyi yüksek olan ergenlerin, orta ve alt düzeyde olanlara kıyasla daha yüksek gelecek beklentisi düzeyine sahip

[77] İsa Ayberk Atmacaoğlu, *Ergenlerde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (Bolu Örneği)* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2024), 53-54; Tayfur Kaya, *Ergenlerde Saldırganlık ve Dindarlık Ilişkisi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2020), 122.

oldukları bulunmuştur. Ancak sosyo-ekonomik düzeyin dindarlık üzerinde anlamlı bir etkisi saptanmamıştır. Anne-baba eğitim düzeyi gelecek beklentisi üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmazken, yalnızca anne eğitim düzeyinin dindarlık düzeyinde anlamlı bir farklılık oluşturduğu görülmüştür. Özellikle annesi okur-yazar olmayan veya sadece ilkokul mezunu olan ergenlerin, annesi üniversite mezunu olan akranlarına göre daha yüksek düzeyde dindarlık sergiledikleri tespit edilmiştir. Ayrıca, annesini eşitlikçi/demokratik tutumda algılayan ergenlerin gelecek beklentilerinin daha yüksek olduğu; babasını eşitlikçi/demokratik, baskıcı/otoriter veya tutarsız tutumda algılayan ergenlerin ise dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bu araştırma sonuçlarına göre şu önerilerde bulunulabilir:

1. Nitel çalışmalar ile bu nicel bulguların derinlemesine nedenleri araştırılabilir.
2. Farklı bölgeler, kültürel gruplar ya da okul türlerine göre karşılaştırmalı çalışmalar yapılabilir.
3. Ebeveynlerin eğitimi ve tutumları konusunda bilinçlendirme programları geliştirilmelidir.
4. Aile-okul iş birliği artırılarak öğrencinin hem dinî hem de gelecek beklentisine ilişkin gelişimi desteklenmelidir.

Kaynakça

Acar Çınar, Hatice. "Din Görevlilerinin Dini Yönelim Biçimleri ile Psikolojik İyi Oluş Durumları Arasındaki İlişki: Sivas Örneği". *Electronic Turkish Studies* 13/26 (2018), 1-18.

Acat, Betül. *Ergenlerde Dindarlık, Değerler, İnternet Bağımlılığı ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Adıgüzel, Arife. *Üniversite Gençliğinde Dini Yönelimin Sosyolojik Açıdan İncelenmesi: Süleyman Demirel Üniversitesi İibf ve Dicle Üniversitesi İibf Karşılaştırmalı Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü., Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Aktaş, Engin. *Ergenlerin Psikolojik Dayanıklılıkları ile Gelecek Beklentileri Arasındaki İlişki*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Altun, R. *Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık ve Narsisizm İlişkisi (Sinop Örneği).* Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2015.

Anuştekin, Mehmet Nesim. *Hayatın Anlamı, Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2025.

Anuştekin, Mehmet Nesim - Kuşat, Ali. "Ergenlerde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık Arasındaki İlişkinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Bilimname* 52 (2024), 133-161. https://doi.org/10.28949/bilimname.1477718

Arıcı, Handan Yalvaç vd. "Dini Değerlerin Öz Denetime Etkisi: Sosyal Medya Kullanımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/1 (2025), 1-28. https://doi.org/10.18505/cuid.1620450

Artar, Müge. "Depremi̇ Yaşayan Ergenlerin Gelecek Beklentiẗerinin İçeriği". *Kriz Dergisi* 11/3 (2003), 21-27. https://doi.org/10.1501/Kriz_0000000195

Atalay, Talip. *İlköğretim ve Liselerde Dindarlık Üzerine Bir Araştırma (Diyarbakır Örneği)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2002.

Atmacaoğlu, İsa Ayberk. *Ergenlerde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (Bolu Örneği)*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Ayten, Ali. *Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Ayten, Ali. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü.* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2009.

Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak / Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İz Yayıncılık, 2012.

Ayten, Ali - Yıldız, Refik. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308.

Balcı Arvas, Fatma. "Öznel İyi-Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2017), 165-201.

Baş, Nurgül - Altun, Fatma. "Ortaokul Öğrencilerindeki Gelecek Beklentilerinin Açıklanmasında Okula Bağlılık, Okul Yaşam Kalitesi ve Akademik Başarının Rolü". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/1 (15 Mart 2020), 197-213.

Baynal, Fatma. "Erinlik (Ön Ergenlik) Dönemi Korku, Kaygı ve Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Bilimname* 45 (2021), 261-299. https://doi.org/10.28949/bilimname.937540

Baynal, Fatma. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 206-231.

Bayoğlu, A. S. - Purutçuoğlu, E. "Yetiştirme Yurdunda Kalan Ergenlerin Gelecek Beklentileri ve Sosyal Destek Algıları". *Kriz Dergisi* 18/2 (2010), 27-39. https://doi.org/10.1501/Kriz_0000000316

Beşer, Faruk. "Dünyevîleşmenin Tezahürleri ve Dünya-Ukbâ Dengesi". *İstanbul Müftülüğü Dergisi* 13 (2011), 28-31.

Beyaz, R. - Kaldık, B. "Üniversite Gençliğinde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi: Tokat Gazi Osmanpaşa Üniversitesi Örneği." *Journal of International Social Research* 11/60 (2018), 622-632.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.

Büyük Kuşcu, Afra. *Gençlerde Anlam Arayışı ve Dindarlık İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Çalışkan, Sema - Dilmaç, Bülent. "Ergenlerin Sahip Olduğu Gelecek Beklentisi, Umut ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki Yordayıcı İlişkiler". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/2 (2021), 131-143.

Çiftci, Necmettin - Sarman, Abdullah. "The Effect of Future Expectatıon on Happiness and Healthy Lifestyle Belief in Adolescents: A Structural Equalıty Model". *Sağlık Bilimleri Dergisi* 33/1 (2024), 138-144. https://doi.org/10.34108/eujhs.1376049

Deniz, Mehmet Engin vd. "Ergenlerde Mutluluk Korkusu ile Gelecek Beklentisi ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Milli Eğitim Dergisi* 51/235 (2022), 2397-2416.

Ege, Ahmet - Erbay, Ercüment. "Ergenlerin Gelecek Beklentilerinin Ekolojik Yaklaşımla İncelenmesi: Bir Karma Yöntem Araştırması". *Milli Eğitim Dergisi* 51/233 (2022), 97-125. https://doi.org/10.37669/milliegitim.766892

Eryücel, S. "Din Hizmetleri Çalışanlarında Dini Yönelim ve Psikolojik İyi Olma." *Journal of Turkish Studies* 12/10 (2017), 101-122.

Glock, C.Y. "Dindarlığın Boyutları Üzerine." çev. M.E. Köktaş. *Din Sosyolojisi*. ed. Y. Aktay - M.E. Köktaş. 293-318. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.

Gültekin, Elif Sena. *Lise Öğrencilerinde Sosyal Dışlanma Düzeyleri ile Gelecek Beklentileri ve Affetme Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Gürsu, Orhan - Özokudan, Fatmana Semiha Önce. "Ergenlerde Dindarlık, Narsizm ve Özgüven". *Turkish Academic Research Review* 4/4 (2019), 439-454. https://doi.org/10.30622/tarr.648729

Güven, Ömer Faruk. *Ergenlerde Sigara İçme Arzusu, Öz-Yeterlik ve Dindarlık İlişkisi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Holm, N. G. *Din Psikolojisine Giriş*. çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Horozcu, Ümit. "Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki". *Milel ve Nihal* 7/1 (2010), 209-240.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV yayınları, 2010.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Iovu, M. B. "Adolescents' Positive Expectations and Future Worries on Their Transition to Adulthood". *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 149 (2014), 433-437.

Iovu, M. B. vd. "Constructing Future Expectations in Adolescence: Relation to Individual Characteristics and Ecological Assets in Family and Friends". *International Journal of Adolescence and youth* 23/1 (2018), 1-10.

İkizoğlu, Musa vd. "Çalışan Çocukların Sorunları ve Geleceğe İlişkin Beklentileri". *Toplum ve Sosyal Hizmet* 18/2 (2007), 21-36.

Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015.

Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016.

Karacoşkun, Mustafa Doğan. *Din Psikolojisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Baskı., 2019.

Karakaş, Ahmet Canan. "Manevi Zekanın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 53-63. https://doi.org/10.32711/tiad.350504

Karslı, Necmi. *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi (Erzurum Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2011.

Kartal, Bilal vd. "Lise Öğrencilerinde Şiddet Eğilimi ile Dini Başa Çıkma Durumları Arasındaki İlişki". *Artuklu Akademi* 12/1 (2025), 155-177. https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1625089

Kavun, Y. *Ergenlerde Dindarlık ve İnsani Değerler.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Kaya, Tayfur. *Ergenlerde Saldırganlık ve Dindarlık Ilişkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2020.

Kılıçman, İlker vd. "Liselerde Öğrenim Gören Öğrencilerin Gelecek Beklentilerinin Yaşam Doyumu Üzerindeki Etkileri". *Anatolia Social Research Journal* 1/1 (2022), 91-105.

Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2011.

Koç, Mustafa. "Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/17 (01 Aralık 2004), 231-238.

Korkmaz, Sezai - Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Dindarlık, Siber Zorbalık ve Problemli İnternet Kullanımı İlişkisine Dair Nicel Bir Araştırma". *Dini Araştırmalar* 21/53 (2018), 35-54. https://doi.org/10.15745/da.433507

McWhirter, Ellen Hawley - McWhirter, Benedict T. "Adolescent Future Expectations of Work, Education, Family, and Community: Development of a New Measure". *Youth & Society* 40/2 (2008), 182-202. https://doi.org/10.1177/0044118X08314257

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.

Nurmi, Jari-Erik. "How Do Adolescents See Their Future? A Review of the Development of Future Orientation and Planning". *Developmental Review* 11/1 (1991), 1-59. https://doi.org/10.1016/0273-2297(91)90002-6

Öztürk, Y. *Ergenlerde Dindarlık ile Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Çarşamba Örneği).* Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 6. Baskı., 2011.

Pesen, Ata. "A Research on Self-Efficacy and Future Expectations of Students in Vocational High Schools".

Roberts, R. E. - Bengstone, V. L. "Relationships with Parents, Self-Esteem, and Psychological Well-Being in Young Adulthood". *Social Psychology Quarterly* 56/4 (1993), 263-277.

Sağır, Rukiye. *Ergenlerde Dindarlık, Öz Denetim ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Samancı, Fatma Tuğba. *Ortaöğretim Öğrencilerinin Olumlu ve Olumsuz Mükemmeliyetçilik Özellikleri İle Gelecek Beklentisi ve Kariyer Kaygısı İlişkisinin İncelenmesi.* Konya: Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Seginer, Rachel. "Adolescent Future Orientation: An Integrated Cultural and Ecological Perspective". *Online Readings in Psychology and Culture* 6 (2003). https://doi.org/10.9707/2307-0919.1056

Sezgin, Ahmet Kasım vd. "Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlamı, Merhamet ve Sosyal Medya Bağımlılığının İncelenmesi". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 45 (2024), 133-155.

Şimşek, Hüseyin. "Future Expectations of High School Students In Southeastern Turkey: Factors behind Future Expectations". *Journal of Theoretical Educational Science* 5/1 (2012), 90-109.

Şimşek, Hüseyin vd. "Lise Öğrencilerinde Gelecek Beklentisi ve Öz Güven İlişkisi". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 19/Özel Sayı (15 Şubat 2022), 387-409. https://doi.org/10.33711/yyuefd.1068626

Taş, Kemaleddin. "Dindarlığa Yüklenen Anlamlar: Üniversite Öğrencileri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 47-62.

Taşdelen, Sibel. *Ergenlerde Olumlu Gelecek Beklentisi, Belirsizliğe Tahammülsüzlük ve Travma Sonrası Belirti Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Tatar, Mustafa. "Öğretmen Beklentisi". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/2 (2005).

Tokur, Behlül. *Stres-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2011.

Tuncer, Murat. "Ergen Gelecek Beklentileri Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması". *Journal of Turkish Studies* 6/3 (2011), 1265-1275. https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.2335

Türkön. *Ergenlerde (14-18) Bağlanma Stilleri ile Gelecek Beklentisi ve Öz-Denetim Düzeyi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Kayseri Örneği*. Mersin: Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Türkön, Hatice. *Ergenlerde (14-18) Bağlanma Stilleri ile Gelecek Beklentisi ve Öz-Denetim Düzeyi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Kayseri Örneği*. Mersin: Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Ulu, Mustafa - İkis, Mehmet. "Lise Öğrencilerinde Saldırganlık ve Din İlişkisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/41 (2016), 75-96.

Üstgüney, Gizem Sevde. *Lise Öğrencilerinin Psikolojik Sağlamlık, Algılanan Sosyal Destek ve Gelecek Beklentileri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. Gaziantep: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları, 2007.

Yapıcı, Asım. "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 1-34.

Yapıcı, Asım. "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 6/1 (2006), 66-116.

Yapıcı, Asım - Zengin, Zeki Salih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 3/2 (01 Haziran 2003).

Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 18. Baskı., 1999.

Yavuzer, Haluk vd. "Günümüz Gençliğinin Gelecek Beklentileri". *HAYEF Journal of Education* 2/2 (2005), 93-103.

BÜİFD
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Bingöl İlinde Bulunan Tarihi El Yazması ve İçeriğinin Değerlendirilmesi

The Historical Manuscript Located in Bingöl Province and the Evaluation of Its Content

Nebi BUTASIM

Doçent Dr., Bingöl Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Bingöl University, Department of Islamic History and Arts, Division of History of Islamic Arts

e-posta: butasimnebi@gmail.com

Orcid: 0000-0001-8204-176X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04.06.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Butasım, Nebi "Bingöl İlinde Bulunan Tarihi El Yazması ve İçeriğinin Değerlendirilmesi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 720-735. DOI: 10.34085/buifd.1870628

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism**: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd

Öz

El yazmaları tarihi kaynaklar arasında önemli bir yere sahiptir. Geçmişi günümüze en iyi aktaran belgeler niteliğinde olan bu eserler barındırdıkları sanat özelliklerinin yanı sıra içerikleriyle de tarih, kültür ve medeniyetin izlerini taşırlar. Bingöl, yazılı eser bakımından bölgede en az esere sahip iller arasında gelmektedir. Bunun bir nedeni de yazılı eserlerinin büyük çoğunluğunun başka yerlere taşınmasıdır. Son dönem yapılan araştırmalarda birkaç el yazma eser tespit edilmiştir. Bu eserlerden bir kısmı Kur'an-ı Kerîm'dir. Bunun yanı sıra farklı dini konular içeren bir el yazması mecmua tespit edilmiştir. Oldukça tahrip olmuş bu eser Bingöl ili, Solhan ilçesi, Bozkanat Köyü Camii'inde muhafaza edilmiştir. Nemden dolayı büyük oranda tahrip olmuş bu eser, kullanılamamaktadır. Yazma eser birkaç yönden önemli özellikler barındırmaktadır. Eserde bulunan mühürler, içerikte ayrı varak halinde, Osmanlı Türkçesi ile yazılmış şiir ve eserin cildinin barındırdığı süslemeler içerik ve verileri bilimsel çalışmalara konu olacak niteliktedir. Osmanlı döneminde yazılmış bu eser, oldukça yıpranmış olmasına rağmen barındırdığı özellikler ile önemli bir kültürel mirastır. Bu yönleriyle bölgedeki el yazmaları arasında önemli bir yeri olduğu düşünülen bu eser, tüm yönleriyle ele alınarak, kültür varlıkları içinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimler: Sanat tarihi, el yazması, şiir, Osmanlı Türkçesi, Bingöl.

Abstract

Manuscripts are important historical documents among historical sources. These works, which are the best documents conveying the past to the present, bear traces of history, culture, and civilization not only through their artistic features but also through their content. Bingöl ranks among the provinces with the fewest written works in the region. One reason for this is that the vast majority of its written works have been moved elsewhere. Recent research has uncovered several manuscripts. In addition to handwritten copies of the Quran, a manuscript containing religious issues has been identified. This work, which is quite damaged, has been preserved in the Bozkanat Village Mosque in the Solhan district of Bingöl province. However, due to moisture, this work, which has been largely damaged and is unusable, has been shelved. This work has several important features. One of these is the seals on it. Another feature is the presence of poems written in Ottoman Turkish. A further feature is the decorative elements on the cover of the book. Although this work from the Ottoman period is quite worn, it is an important cultural heritage due to its features. With these aspects, this work, which has a special place among manuscripts, has been evaluated in all its aspects in order to ensure that it is included among cultural assets.

Keywords: Art History, manuscript, poetry, Ottoman Turkish, Bingöl.

Giriş

El yazmaları, dünya tarihinin nadir eserleri arasında yer almaktadır. Dünyanın birçok yerinde, hem kullanılan malzeme hem içerik bakımından önem atfedilen bu eserler, kültür ve sanat çevresini belirleyen etmenleri, sonraki yüzyıllara, içerik ve özellikleri ile taşıyabilmektedir. El yazmaları, sanat eserleri olmalarının yanı sıra, bulunduğu toplumun her yönüne ışık tutan, toplumun farklı dinamiklerini de sonraki nesillere aktarmaktadır. İlk yazılı eserlerden itibaren, yazma eserler, insanlar tarafından önemi bilinmiş ve her zaman özel bir konum edinmiştir[1]. İlk ciltli eserlerin ne zaman yapıldığı hakkında kesin bir bilgi olmasa da, yazının kâğıda geçirildiği ilk medeniyetlerden itibaren yazma eserlerin bir cilt içinde muhafaza edildiği bilinmektedir. İslam uygarlığında ilk yazma eserler Kur'an-ı Kerîm yazılması ile başlamıştır. Genel kabul, iki cilt arasında ilkyazımın Hz. Ebubekir zamanında olduğu şeklindedir.[2] Cildin, Uygur yazma eserlerinde kullanıldığı ve sonrasında Anadolu'da Selçuklu dönemi ciltli yazma eserlerin olduğu bilinmektedir.[3] Osmanlı döneminde yazılan el yazmaları, günümüzde çözümlemeleri ile sanat, kültür, siyasi, ekonomik ve toplumsal olaylar gibi geniş perspektifte bilgiler sunmaktadır. Bu nedenle bu tür eserlere, Osmanlı döneminde de özen gösterilmiş ciltleri, yazıları ve süslemeleri ile yazma eser kültürü en üst düzeyde oluşmuştur.[4] İslam medeniyetinin ayrı bir önem verdiği yazma eserlerde, cilt, süsleme, yazı birimlerine ayrı ayrı önem verilmiştir. Her bir kitabın cilt kısımları genelde deri olarak tercih edilmiş ve üzerinde farklı teknik ve maddeler ile süslemeler yapılmıştır. Metin kısmında kâğıdın seçimi, hazırlanması kâğıt üzerinde tezhip, minyatür, ebru gibi farklı süsleme unsurlarının bulunması yazma esere ayrı bir önem atfedildiğini göstermektedir. Ayrıca yazma eserdeki yazı türleri hat sanatına verilen ehemmiyet nedeniyle daha özenli ve kendine has özellikler ortaya çıkarmıştır. Yazma eserlerin korunması, sanatsal yönünden ayrıca günlük yaşamda kullanılıyor olması nedeniyle mümkün olmuştur. Selçuklu ve Osmanlı döneminden kalma eserler hem kişisel hem de devlet tarafından korunmaya alınmıştır. Günümüzde birçok yazma eser, kütüphanelerde ve özel arşivlerde korunmaktadır.[5] Kültür seviyelerinin yüksek seyrettiği kentlerde çokça gördüğümüz el yazması eserlerin, taşra denilen küçük kentlerde son dönem araştırmalarında ortaya çıkmaktadır. Bingöl ilinde yapılan araştırmalarda daha

[1] Fatih Rukancı, "Yazma Eserlerde Fiziksel Niteleme", *ERDEM*, 63 (Haziran 2012), 170.
[2] Orhan Bilgin, "Yazma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim: 14 Ocak 2026).
[3] Ebru Alparslan, "Kütahya Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan El Yazması Eser Ciltlerinden (Deri) Örnekler", *NWSA* 9/1 (2014), 2.
[4] Hüseyin Odabaş, Zuhal Yonca Odabaş, "Osmanlı Yazma Eser Ve Belgelerinin Sanatsal Özellikleri ve Türkiye'de Geliştirilen Katalog Sistemlerinde Nadir Eserlerin Sanatsal Özelliklerine İlişkin Yaşanan Niteleme Sorunları", *Turkish Studies*, 3/2 (Haziran 2008), 547.
[5] Bahattin Dartma, "Elyazması Eserlerin Önemi ve Resmi Olarak Kayıtlı Olmayanların Durumu Üzerine Kısa Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15/1 (Haziran 2015), 8.

önce birkaç Kur'an-ı Kerim tespit edilmiş ve bir tanesi bilimsel araştırmaya konu olmuştur.[6] Bu çalışmada içeriği dini olan bir eserin aynı zamanda Osmanlıca şiir, vasiyet, rüsumat gibi belgeleri de barındırdığı tespitinden hareket edilmiştir.

Çalışmamıza konu olan yazma eser, Bingöl ili Solhan İlçesi Bozkanat Köyü Cami'sinde bulunmaktadır. Bozkanat Köyü Camisi'nde bu eserin yanı sıra başka yazma eserler de bulunmuştur. Bozkanat Köyü'nde bulunan eserler ve köyün tarihine bakıldığında burada eğitim veren medrese kültürünün olduğu ve eserlerin burada dini eğitim amacıyla kullanıldığı anlaşılmaktadır. Burada bulunan eserlerin genel olarak 18 ve 19. yüzyıllara ait olduğu bilinmektedir. Yazma kitabın tarihi hakkında kesin bir yargıya ulaşmak mümkün olmasa da üzerinde bulunan mühürlerde ve kitabın varaklarından birinde iki adet tarih kaydı düşülmüştür. Mühürlerdeki tarih kitaba ait bir tarih olmaktan ziyade mührün kendisine aittir. Bu mühürlerden ikisi aynı varakta olup 1255 tarihi yer almaktadır. Eserdeki bir varakta bulunan tarih kaydı 1214 ve 1215 şeklinde iki tarihtir. Bu tarihlerin kitabın ilk yazılış tarihi olup olmadığı hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. İki tarih kaydı en son varakta yer almaktadır. Bir kısmı yırtılmış olan bu varakta "1214 Tarihi Abdul …", hemen altında da "1215 tarihi Abdulaziz bin Muhammed" ibareleri yer almaktadır. Bir diğer tarih kaydı da mühürlerin bulunduğu varakta yer almaktadır. Buradaki tarih de 1286/ 1869-70 tir. Başka bir varakta bulunan dört mühür birbirinden farklı olup üzerleri tahrip olduğundan okunamamaktadır. Ancak birinin üzerinde "352 tarihi" okunabilmektedir. Osmanlıca'da tarihler yazıldığında kimi zaman başındaki "bin" sayısı özellikle yazılmamaktadır. Bu nedenle buradaki tarihin "1352" olduğu anlaşılmaktadır. Bu tarihler göz önüne alındığında bu eserin ilkyazım tarihinin, miladi 1799-1800 veya daha öncesine ait olduğu anlaşılmaktadır. **(Foto: 1-2-3)**

Eserin bir varağında üst kısım cetvel ile düzenlenerek satır ve sütunlar oluşturulmuştur. Bu varağın alt kısımda eserin muharrir ve okuyucusunun ismi yazılmıştır. Bu varakta şu ibareler yer almaktadır: "*Faki Hüseyin bin Yusuf ve hüve karae muharrere Şerif al ân karae es-salate Faki Hüseyin bin Yusuf ve hüve karae muharrere Şerif*". Buradan anlaşılacağı üzere eser Faki Hüseyin bin Yusuf tarafından okunmuş ve Şerif isimli biri tarafından yazılmıştır. Bu ifadeden kitabın başka bir eserin kopyası olduğu düşüncesi doğmaktadır. Ancak kitabın serlevhası olmadığından ve tam ismi tespit edilemediğinden orijinal nüshasının olup olmadığı hakkında bilgi edinilememiştir. Yazı içeriğinde kimi yerde çok fazla tahribat olması nedeniyle de, yazar, tahsis edenler hakkındaki yazıların olduğu varaklarda bu kitabın ismi ile ilgili bilgilerin olup olmadığı hakkında bir yargıya varılamamıştır. Kitap oldukça tahrip olduğundan ilk teşekküllünde kaç varak olduğu hakkında kesin bir bilgi bulunamamıştır. Ancak kitabın iki farklı içeriğe sahip fihristi (İçindekiler) mevcuttur. Bu

[6] Nebi Butasım, "Bingöl Solhan İlçesi Bozkanat Köyü'nde Bulunan Tarihi Kur'an-ı Kerîm Yazması Üzerine bir Değerlendirme", *Bingöl Araştırmaları Dergisi*, 3/2, (Ocak 2017), 53-64.

içindekiler varakları dikkate alındığında, kitabın 399 varak olduğu anlaşılmaktadır. Ancak diğer bir fihrist olması kitabın iki farklı eserden oluştuğu daha sonra bu cilt altında bir araya getirildiği anlaşılmaktadır. İkinci fihriste göre kitapta içerik 305 varak olarak görünmektedir. İçindekiler varağına göre bu kitabın içeriği oldukça farklı konulara ayrılmış durumdadır. Her ne kadar iman kitabı olarak yazılmış bir ana başlığı bulunsa da fihrist içeriğinde, İslam hukuku, iman, hadis, adab-ı muaşeret, Kuran'ın faziletleri gibi çok geniş bir konu aralığında yazılar bulunmaktadır. Bu kadar farklı eserlerin bir kapak içinde bir araya getirilmiş olması doğrudan bir yel yazması eser olmasından ziyade mecmua olduğu kanısını uyandırmaktadır. Özellikle hadis temelli farklı konuların bir araya getirildiği mecmualar farklı gruplara ayrılmıştır.[7] İncelediğimiz eser de farklı konuların bir araya getirildiği hadis mecmuaları içinde yer eden bir el yazması hüviyetindedir. Aynı zamanda içeriğinde şiirlerin de bulunması el yazması bu mecmuayı tekdüzelikten çıkarıp farklı bir konuma oturtmaktadır. Eserdeki farklı tarihler, yazı ve kâğıt özellikleri eserin bir mecmua şeklinde sonradan bir araya getirildiğini de göstermektedir. Ancak bu yazma eserin, farklı yazılar ve kâğıtlar kullanılmasından kaynaklı aynı dönemde mi farklı zamanlarda mı bir araya getirildiği ile ilgili bilgi yoktur. Üzerindeki tarihler de farklı zamanlarda olduğu tespitinden hareketle eserin sonraki dönemlerde bir araya getirildiği kanısı uyanmaktadır. Ancak eserin içindeki rüsumat belgesi, son tarih içeren belge olduğuna göre bu eserin 1908 tarihinden önce bir araya getirildiği anlaşılmaktadır. Eserin şimdiki halinde bir sıralama mevcut değildir. Eser oldukça dağılmış olduğundan sonradan bir araya getirilmiştir. Bu nedenle bir varak sıralaması doğru değildir. Çoğu varak da birçok yerinden yırtılmış ve yırtılan yerler kaybolmuştur.

Kitabın dış kapağı rutubetten dolayı deforme olmasına rağmen, cildin genel özellikleri seçilebilmektedir. Kitabın cildi, koyun postundan yapılmış, kırmızı meşindir. Cildin üst kapağı sağlam bir şekilde günümüze ulaşmıştır. Alt kapak, mıkleb ve sertab kısımları mevcut değildir. Sadece üst kapağın sağlam olmasına karşın şiraze kısmı da oldukça sağlam durumdadır. **(Foto: 4)**

Bu eserde süsleme sadece cilt üzerinde bulunmaktadır. Cildin üst kapağında en dışta üç adet gömme çizgi ile oluşturulmuş bir cetvel bulunmaktadır. Bu üç adet gömme geometrik düzenleme, bordür sınırı oluşturmaktadır. Bordür boş bırakılmış herhangi bir süsleme yapılmamıştır. Yaklaşık 4 cm olan bu bordürden sonra ikinci bir üç sıra halinde gömme geometrik çerçeve cetvel yer almaktadır. Dış çerçeve oluşturan üçlü gömme çizgiden bu iç kısımda bulunan çerçeveye, çapraz şekilde dıştan içe doğru üç sıra gömme çizgi çekilmiştir. Tam ortada, gömme şemse ve salbekler yer almaktadır. Şemse 14 dilimli oval bir düzenlemeye sahiptir. Dilimler üç sıra halinde çizgiler ile belirginleştirilmiştir. Şemse zemini, çiçek, kıvrık dal ve yaprak motifleri ile zenginleştirilmiştir. Şemse zemininin üst kısmında çiçekli bir "vav" harfi bulunmaktadır. Salbekler iki tarafta olup palmet formundadır. Salbeklerin zeminleri

[7] Rahime Betül Demirayak, "Yazma Eserlerde Mecmua Geleneği", *Ahi İlahiyat Dergisi* 4, (Haziran 2025), 21-24.

çiçek ve yaprak motifleri ile doldurulmuştur. Kapağın köşebentleri boş bırakılmıştır. Cetveller ve bordürlerde herhangi bir süsleme unsuru tespit edilmemiştir.

Eserde 17x12,5 cm boyutlarında kâğıt kullanılmıştır. Varaklardaki ana metin yazısı etrafında bulunan boşluklar birbirini tutmamakta ve her varakta farklılık arz etmektedir. Eserde kullanılan kâğıt iki farklı çeşit olup biri beyaz diğeri sarı renkte aharlı kâğıttır. Farklı renkte kâğıtların kullanılmış olması ve iki farklı fihrist içermesi eserin iki farklı kitabın parçalarının bir araya getirilmiş olduğu kanısını güçlendirmektedir. Eserde kalan varaklarda, fihrist kısımları satır ve sütun şeklinde cetvel ile çerçevelenmiştir. Fihrist olarak hazırlandığı belli olan bazı varaklarda siyah kalem ile satır çizgileri oluşturulmuş ancak bu satırlar boş bırakılmıştır. Bazı varaklarda cetvel ile çerçeve oluşturulmuş olmasına rağmen bazı varaklarda çerçeve bulunmamaktadır.

Eserde kullanılan yazı türü rika'dır. Yazı türü tek bir kalem ve standart olmayıp farklılık arz etmektedir. Fihristlerden biri matbu Osmanlıcadır. Matbu olan fihrist İslam hukuku ile ilgili olup kâğıdı da beyaza yakın renktedir. El yazısı ile yazılmış kitabın orijinali olduğu düşünülen fihrist ise kırmızı ve siyah mürekkep ile yazılmıştır. Cetvel kısımları da üst ve yan kısımlarda siyah, diğer kısımlarda kırmızı renk mürekkep ile yapılmıştır. El yazısı ile yazılmış fihristteki rika'nın düzeni, metin içeriğinde yoktur. Fihristte verilen ehemmiyet diğer alanlara verilmemiştir.

Metnin neredeyse tamamında, derkanarlarda notlar düşülmüştür. Bu notlar kimi zaman metin ile doğrudan alakalı açıklamalar, kimi zaman da farklı konulara değinilmiş metinlerden oluşmaktadır. Metindeki yazıların neredeyse tüm derkenarlarında bazen de aralarına notlar düşülmüştür. Derkenarlardaki yazılar yatay, dikey, çapraz ve bazen de ters düz şekilde yazılmıştır.

Yukarıda bahsedildiği gibi kitapta iki ayrı varakta mühürler mevcuttur. Bu varakların birinde iki adet mühür bulunmaktadır. Ancak her iki mühür de birbirinin aynısıdır. Köşeleri yumuşatılmış kare şeklinde olan mühür siyah mürekkeplidir. Zemininde beyaz renkte "Abdullah 1255" ifadesi yer almaktadır. En sonda bulunan ve yatay yazılmış varakta, dört adet mühür bulunmaktadır. Bu mühürler siyah renkli mürekkep ile basılmıştır. Buradaki mühürler silik olduğundan tam okunamamaktadır. Ancak sol baştakinde "Abdullah 1216" ikinci sıradaki "Abdulaziz …", üçüncü sıradakinde "Fethullah 352" dördüncü sıra en soldaki ise "….123.." tarihi okunabilmektedir. Ayrıca kitabın içinde bulunan bir rüsumat belgesinde iki mühür bulunmaktadır. Bu mühürlerden biri Osmanlı devlet mührü olduğu anlaşılmakta ancak tamamen silik olduğu için zemini okunamamaktadır. Rüsumat belgesinin altında bulunan mühür ise mavi mürekkeple basılmış olup zemininde sadece "Muhammed" ibaresi seçilebilmektedir.

Eserin dikkat çeken yerlerinden biri kitabın içinde bulunan bir rüsumat belgesidir. Rüsumat Osmanlı döneminde gümrük olarak bilinmektedir.[8] Bu belgenin muhtemelen sınır gümrüğüne ait olduğu düşünülmektedir. Belgede şu bilgiler yer almaktadır: "*Genç Sancağında Genç Kazasında Duerne Karyesinde Molla Muhammed bin Haşim bin Ahmed bala ta'dad olunan ağnâm ve keçi dört adet olup rüsumat icabiyesi dahi yetmiş dokuz kuruş ile yüz para etmiştir. 19 Mart 326*". Sol alt tarafta bulunan mavi renkte basılmış mühürde "Muhammed" ismi okunmaktadır. **(Foto: 5)** Buradaki tarihte "binler" basamağı yazılmamıştır. Bu tarih "1326" hicri, 1908 miladi tarihini göstermektedir. Genç, ilçesi kayıtlara göre 1520 sonrasında Osmanlıya bağlı bir sancaktır. Bu eserin tahrir edildiği tarihlerden 1920 yıllarına kadar Genç, Bitlis vilayetine bağlı bir sancak olarak kayıtlarda geçmektedir.[9]

Yazma eserin önemli yerlerinden biri de yaklaşık A5 boyutunda bir kâğıda yazılmış olan ve yazma eserin içinde bulunan şiirdir. Bu şiirin benzerinin Yunus Emre'ye ait olduğu ifade edilse de[10] Pir Sultan Abdal'a ait olduğu kanısı daha güçlü durmaktadır. Pir Sultan Abdal'a ait olduğu ileri sürülen şiirin Alevi şair Sabri mahlaslı Âşık Ali tarafından Sünni köylere sokulduğu ileri sürülmektedir.[11] Pir Sultan Abdal'a ait şiirde son dörtlükte "Pir Sultan Abdal'ım ümmet içinde" ifade yer almakta ve bu ifadeden anlaşılacağı üzere eserin Pir Sultan'a ait olduğu anlaşılmaktadır. Ancak incelediğimiz şiirde Pir Sultan Abdal ismi bulunmaktadır. İncelediğimiz şiirde bulunan bir dörtlükte "Arayı arayı bulsam izini" başlıklı Yunus Emre'ye ait dörtlük bulunmaktadır.[12] Benzer bir ilahi de Düzce ilinde söylenmektedir. İçerikleri farklı olsa da Muhammedin düğünü var cennette ifadesi ortaktır.[13] Şiiri bu kâğıda aktaran kişi muhtemelen hem "Gelin ey kardeşler biz de varalım" ve "Arayı arayı bulsam izini" şiirlerini bir şiir içinde birleştirmeye çalışmıştır. Rika hattı ve Osmanlı Türkçesiyle yazılmış bu şiirin altında Farsça bir şiir daha yer almaktadır. Osmanlı Türkçesi ve Farsça yazılmış şiirler aşağıda Latinize edilmiş halleriyle verilmiştir. **(Foto: 6)**

Osmanlı Türkçesi ile yazılmış şiir şu şekildedir:

Gelin hey kardeşler biz de varalım
Muhammedin düğünü var cennette

[8] Müge Çiftyürek, "Arşiv Belgelerine Göre İskenderun Gümrük (Rüsumat) Binası ve Bu Binada Alexandre Valluary'nin Rolü", *ARIŞ* 27 (Aralık 2025), 55.

[9] Ömer Tokuş, "Genç'in (Genc/Ginc) Tarihine Dair Yeni Tespitler". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26 (Ekim 2023), 356, 358.

[10] Ufuk Demirbaş, "Günümüz İzmir Yöresi Düğün Geleneklerinde Tasavvufi Müzik Unsurları ve İşlevleri", *Halk Kültüründe Eğlence Uluslararası Sempozyumu*, Ed. Işıl Altun, Taha Tuna Kaya, (İstanbul Motif Yayınları 2011), 227-228.

[11] Abdulbâki Gölpınarlı-*Pertev Naili Boratav, Pir Sultan Abdal*, (İstanbul: Derin Yayınları, 2010), 45-46.

[12] Göker İnan, "Osmanlı Tarihlerinde ve Biyografi Kaynaklarında Yunus Emre'ye Dair Kayıtlar", *Darulfunun İlahiyat* 32 (Aralık 2021), 19.; Nail Tan, *Derlemeler Makaleler, Aşık Edebiyatı/Tekke Edebiyatı*, (Ankara: BRC Basım, 2007), 180.

[13] Hüseyin Demir, *Düzce İli Sözlü Halk Kültüründen Örnekler, Geçmişten Günümüze Düzce İli Halk Kültürü Değerleri*, (Düzce: Düzce İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2022), 205-206.

Ol serverin düğünü var cennette
Düğüne varalım hülle biçelim
Üzerine miski amber saçalım
Şarabın doldurun çun içelim
Muhammedin düğünü var mahşerde
Ol serverin düğünü var cennette
Kâbeden yürüyelim Medineye
Âşık oldum Muhammedin dinine
Âşık oldum ol serverin dinine
Âşık oldum yetmiş tamu o rüyeete
Muhammedin düğünü var cennette
Ol serverin düğünü var cennette
Arayı arayı bulsam izini
İzinin tozuna sürsem yüzümü
Hak nasip eylese görsem yüzünü
Muhammedin düğünü var cennette
Ol serverin düğünü var cennette

Alt kısımda bulunan Farsça şiir şu şekildedir:

Der firakı rüy-i yâran ki sabur mi kunem
Hak alimest in saburu'z-zaruri mi kunem
Eger çeşmem zi didar-i tu dûr est
Dıl u canem hemîşe der huzur est
Der dılım bud paki her güzeştım ez tu cüda
Çı kunem çare nedarem ki Huda kerdem huda

Yazma eserin bir varağında köşeye sıkıştırılmış şekilde bir vasiyet yer almaktadır. Bu vasiyet bir isim barındırması açısından önemlidir. Vasiyet oldukça basit nesih bir hat ile yazılmış ve satır düzenine riayet edilmemiştir. Vasiyette okunabildiği kadarıyla şu ibareler geçmektedir:

Haza vasiyet Hacı Abdulkerim Kehmut
1 aded devrine ve mali ba'da
1 bi kelimeti tevhid mumi hala
1 hatmi şerif
ve minha isneyn Ramazan sukut
ve vahid yevmel mevt adede tenki
devri erbain yevmen 30
Bı rakki isnan min ….
Bi rakki isnan minel zebur

Ve vahid min bakara zi kiram
Ve lil hayrati İsmet Şekir
Serui ve vahid minel halu
Abdulmecid (?) Talha erbaa ….
Vasia zahire
Leyse kellaha lil fasli ve ma yeidel fasli ve indel kabri nut aded 50

DEĞERLENDİRME

Bingöl İli Solhan ilçesi Bozkanat Köyü Camisi'nde bulunan bu yazma eser, ilin kültürel, dini ve sanat yönlerini ortaya koymaktadır. Bu eserin varlığı Selçuklu ve Osmanlı döneminde var olan cilt ve dini kitap yazım kültürünün taşrada da devam ettiğinin göstergesidir. İslam dünyasında Kur'an-ı Kerim'in kitaplaştırılmasıyla birlikte ivme kazanan kitap yazma sanatı, sonraki dönemlerde çok daha geniş yelpazede eserlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Tespit edilebilen ciltli ilk eserler Tolunoğlu devletine aittir.[14] İslam dünyasında, ciltlerinin özellikleri ve içerikleri ile ileri düzeyde sanat eseri yazma eserler olduğu gibi[15], taşrada eğitim ve vaaz için kullanılmış daha basit tutulmuş eserlerin de mevcut olduğu bu eserle de ortaya çıkmaktadır. Bu eserin birkaç konu ihtiva etmesi, yazmanın bir mecmua niteliğinde olduğunu göstermektedir. Bu eserde görülen meşin cilt, üzerindeki şemse ve salbekler, Uygur döneminden sonra Selçuklu ve Osmanlı dönemi ciltleri yapım ve süsleme özelliklerinin devam ettiğini göstermektedir.[16] Şemse ve salbekler Osmanlı dönemi deri ciltlerde adeta bir mühür gibi her eserde kullanılmıştır. Çok farklı şekillerde yapılabilen şemse motifleri genel olarak cildin tam ortasında, Osmanlı dönemi göbekli halı motiflerine benzer şekilde işlenmiştir. Bu eser üzerinde bulunan oval şemse motifi Osmanlı ve Selçuklu deri ciltlerinde görülen oval şemseler ile benzerlik arz etmektedir.[17]

Eserde bulunan ve ayrı bir kâğıt olarak tespit edilen rüsumat belgesi, Osmanlı döneminde gümrük vergisi olarak bilinen kurumun tahsil ettiği vergilerdir. İstanbul Emtia Gümrük Eminliği 1861 yılında "Rüsumat Emaneti" ismini aldığı bilinmektedir.[18] Bu varaktaki

[14] Mustafa Yıldırım-Ayşe Serpil Odabaşı, "Burdur İl Halk Kütüphanesinde Bulunan Türkiye Selçukluları ve Beylikler Dönemi Cilt Örnekleri", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (Ekim 2018), 287.
[15] Betül Coşkun Çelik - Mesude Hülya Şanes Doğru, "Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde Bulunan Bir Yazma Eserin Tezhip Sanatı Açısından İncelenmesi", *Turkish Studies* 13/26 (Aralık 2018), 284.
[16] Yıldırım-Odabaşı, "Burdur İl Halk Kütüphanesinde Bulunan Türkiye Selçukluları ve Beylikler Dönemi Cilt Örnekleri", 286.
[17] Mustafa Yıldırım-Beyza Çakır, "Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Selçuklu ve Beylikler Dönemi Üslubundaki Cildler", *İSTEM* 32 (Aralık 2018), 281.
[18] Birten Çelik, "Osmanlı Gümrüklerinde 19. Yüzyıl Son Döneminde Yapılan Reformlar ve Yabancı Uzmanlar", *XVIII. Türk Tarih Kongresi, III*., ed: Muhammed Özler, Semiha Nurdan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022), III, 176-177.

rüsumat hem Osmanlı dönemi rüsumat vergisinin bu bölgede de tahsil edildiğini hem de Genç sancağı ifadesi ile burada, Bingöl ilinde, gümrük vergisinin alındığını göstermektedir. İçerikte bulunan rüsumat belgesinde geçen "Duerne /Bozkanat" köyü ifadesi yazma eserin de bulunduğu yeri göstermesi bakımında önemlidir.[19]

Eserdeki en önemli kısımlardan biri ayrı bir varakta yer alan şiirdir. Osmanlı Türkçesi ile yazılmış şiir, günümüzde ilahi olarak icra edilen "Muhammedin Düğünü Var Cennette", "Gelin Hey Kardeşler" isimleriyle bilinen eserdir. Düzce halk ilahilerinde tespit edilmiş bu eserin aslında kime ait olduğu bilinmese de Yunus Emre'nin aynı ifadeleri içeren bir eseri nedeniyle eserin ona ait olduğu ileri sürülmüştür. Ancak Yunus Emre'nin şiirlerinde, "Gelin Hey Kardeşler" başlıklı bir şiir olmasına rağmen Yunus'un şiiri, bu eserde bulunan içerik ile aynı değildir. Abdulbâki Gölpınarlı ve Pertev Naili Boratav'ın birlikte yazdıkları "Pir Sultan Abdal" başlıklı eserin 1943 tarihli ve sonraki yeniden basımlarında bu eserin aslında Pir Sultan Abdal'a ait olduğu, eserin Sünni köylerde, Âşık Ali tarafından düğün gecesi, grup halinde icra edildiği ileri sürülmektedir. Şiirin son kısmında Yunus Emre'ye ait olan "Arayı arayı bulsam izini" şiirinden bir dörtlük bulunmaktadır. Pir Sultan Abdal'a ait şiirde, Pir Sultan Abdal'ın ismi geçmektedir. İncelediğimiz şiirde ise bu isim yer almamaktadır. Ayrıca Yunus Emre'ye ait olan farklı dizelerin de bu şiirde bulunması, şiirin birkaç farklı yerden alınıp yazar tarafından kendince yeniden düzenlendiğini göstermektedir. Düzce halk deyişlerinde de görülen bu şiirin, Bingöl ilinde yazma bir eserde bulunması Anadolu'da el yazması eserler içinde önemli bir konuma yerleştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu şiirin olduğu varağın sonunda Farsça bir şiir daha yer almaktadır. Ayrılık temalı Farsça bu şiirin hemen üstteki şiirin devamı şeklinde altında devam etmesi nedeniyle, bu şiirin, Hz. Muhammed'e ithaf edildiğini göstermektedir.

Eserde vasiyet kısmında Hacı Abdulkerim Kahmut ismi yer almaktadır. Burada geçen Kahmut, eserin bulunduğu Bozkanat Köyü'ne yakın günümüzde Çaytepe beldesine bağlı bir köydür.[20] Bu eserde bulunan mühürlerde isimler ve tarihlerin bir kısmı okunabilmektedir. Özellikle Bozkanat Köyü'nde medrese eğitiminin olması, daha önce el yazma Kur'an-ı Kerîm bulunması bu bölgede Osmanlı dönemi dinî eğitimin önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Ayrıca Bozkanat Köyü mezarlığında 19. yüzyıldan kalma mezar taşları da bölgenin Osmanlı döneminde önemli bir kültürel merkez olduğunu da göstermektedir.

İslam dünyasının kültürel, eğitim, dini ve sanat yönlerinin önemli bir alanını oluşturan yazma eserler büyük kentlerde oldukça fazladır. Yazıldıkları ve kullanıldıkları bölgelerde hayatın birçok yönünü ortaya koyan ve bunları geleceğe taşıyan bu eserler, barındırdıkları

[19] Nebi Butasım, "Bingöl Solhan İlçesi Bozkanat Köyü'nde Bulunan Tarihi Kur'an-ı Kerîm Yazması Üzerine Bir Değerlendirme", 54.

[20] Ebru Çoban-Ahmet İlyas, "1935 Nüfus Sayımı ve Bingöl'ün Nüfus Potansiyeli", *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 7/1 (Şubat 2017), 94.

sanat yönleriyle bölgenin kültürel birikimine ışık tutmaktadırlar. Aynı zamanda, metin içlerinde bulunan mühürler, isimler, tarihler birçok yönden bölgenin tarihi, yaşam, kültür gibi birçok öğenin bilinmesine ve geleceğe aktarılmasına kaynak teşkil etmektedir. Bingöl ili gibi taşra denilen yerlerde bu tür yazma eserlerin bulunması, ilin ve çevrenin tarihi arka planına da ışık tutması açısından önemlidir. Bu açıdan eser bölgede dinî eğitimin yapıldığını, içerikte bulunan isimler ve şiirler ile kültürel ve sosyal yaşamın nasıl olabileceği gibi veriler sunmaktadır. Bingöl ilinde bulunan bu yazma eser daha önce tespit edilmiş diğer eserler ile ele alındığında bölgede az da olsa yazma eserlerin bulunduğunu ve bu kültürel mirasın, bölgesinin sanat ve tarihi arka planına ışık tutacağını göstermektedir.

Kaynakça

Alparslan, Ebru. "Kütahya Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesinde Bulunan El Yazması Eser Ciltlerinden (Deri) Örnekler". *NWSA* 9/1 (2014), 1–11. https://doi.org/10.12739/NWSA.2014.9.1.D0144

Bilgin, Orhan. "Yazma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. https://islamansiklopedisi.org.tr/yazma

Butasım, Nebi. "Bingöl Solhan İlçesi Bozkanat Köyü'nde Bulunan Tarihi Kur'an-ı Kerim Yazması Üzerine Bir Değerlendirme". *Bingöl Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2017), 53–64.

Coşkun, Betül vd. "Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde Bulunan Bir Yazma Eserin Tezhip Sanatı Açısından İncelenmesi". *Turkish Studies* 13/26 (2018), 281–293.

Çelik Birten. "Osmanlı Gümrüklerinde 19. Yüzyıl Son Döneminde Yapılan Reformlar ve Yabancı Uzmanlar". *XVIII. Türk Tarih Kongresi, III*. ed: Muhammed Özler, Semiha Nurdan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022, III.

Çiftyürek, Müge. "Arşiv Belgelerine Göre İskenderun Gümrük (Rüsumat) Binası ve Bu Binada Alexandre Vallaury'nin Rolü". *ARIŞ* 27 (2025), 53–75.

Çoban, Ebru – İlyas, Ahmet. "1935 Nüfus Sayımı ve Bingöl'ün Nüfus Potansiyeli". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 7/1 (2017), 89–98.

Dartma, Bahattin. "Elyazması Eserlerin Önemi ve Resmî Olarak Kayıtlı Olmayanların Durumu Üzerine Kısa Bir Değerlendirme". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015), 7–14.

Demir, Hüseyin. "Düzce İli Sözlü Halk Kültüründen Örnekler". İçinde: *Geçmişten Günümüze Düzce İli Halk Kültürü Değerleri*. 176–212. Düzce: Düzce İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2022.

Demirayak, Rahime Betül. "Yazma Eserlerde Mecmua Geleneği". *Ahi İlahiyat Dergisi* 4 (2025), 17–30.

Demirbaş, Ufuk. "Günümüz İzmir Yöresi Düğün Geleneklerinde Tasavvufi Müzik Unsurları ve İşlevleri". İçinde: *Halk Kültüründe Eğlence Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*. Ed: Işıl Altun – Taha Tuna Kaya. İstanbul: Motif Yayınları, 2011.

Gölpınarlı, Abdülbaki – Boratav, Pertev Naili. *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Derin Yayınları, 2010.

İnan, Göker. "Osmanlı Tarihlerinde ve Biyografi Kaynaklarında Yunus Emre'ye Dair Kayıtlar". *Darulfunun İlahiyat* 32/1 (2021), 1–41.

Odabaş, Hüseyin – Odabaş, Zuhal Yonca. "Osmanlı Yazma Eser ve Belgelerinin Sanatsal Özellikleri ve Türkiye'de Geliştirilen Katalog Sistemlerinde Nadir Eserlerin Sanatsal Özelliklerine İlişkin Yaşanan Niteleme Sorunları". *Turkish Studies* 3/2 (2008), 545–573.

Rukancı, Fatih. "Yazma Eserlerde Fiziksel Niteleme". *ERDEM* 63 (2012), 169–204.

Tan, Nail. *Derlemeler Makaleler: Âşık Edebiyatı / Tekke Edebiyatı*. Ankara: BRC Basım, 2007.

Tokuş, Ömer. "Genç'in (Genc/Ginc) Tarihine Dair Yeni Tespitler". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26 (2023), 352–363. https://doi.org/10.29029/busbed.1330134

Yıldırım, Mustafa – Çakır, Betül. "Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Selçuklu ve Beylikler Dönemi Üslubundaki Ciltler". *İSTEM* 32 (2018), 279–300.

Yıldırım, Mustafa – Odabaşı, Ayşe Serpil. "Burdur İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Türkiye Selçukluları ve Beylikler Dönemi Cilt Örnekleri". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2018), 283–303.



Foto 1: Tarih Bulunan Mühür

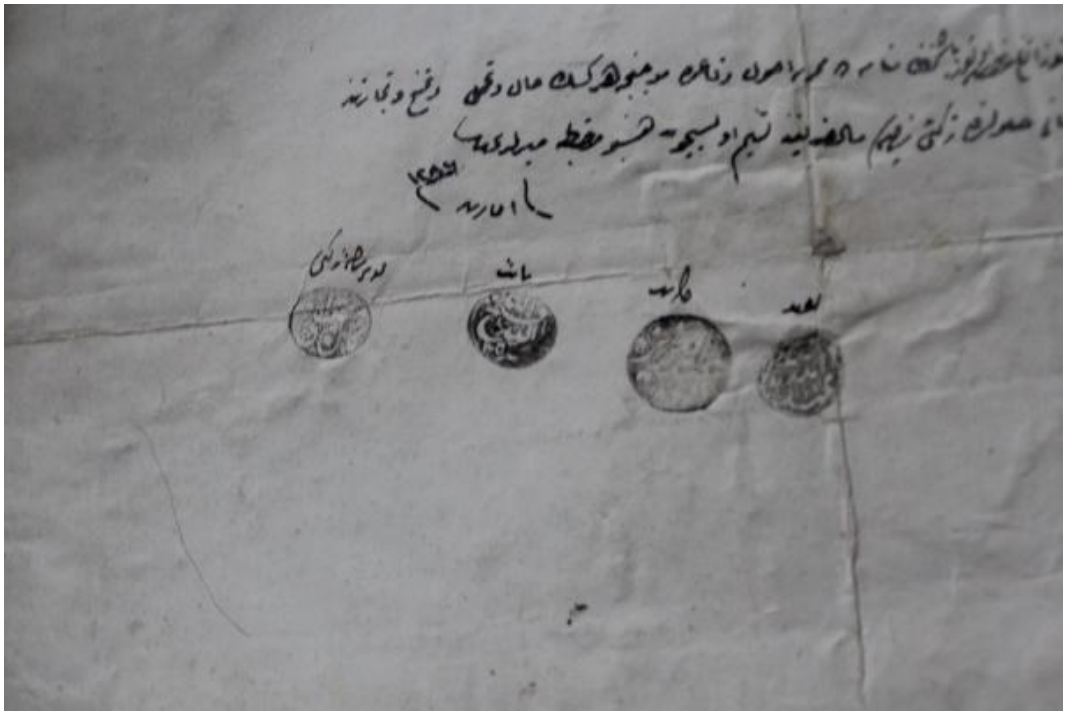


Foto 2: Tarih Bulunan Mühürler

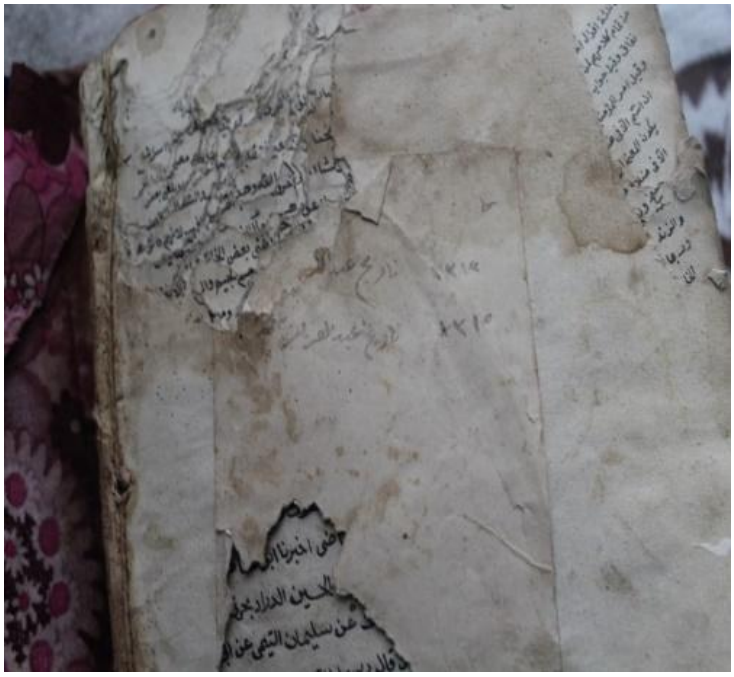


Foto3: Tarihleri İçeren Varak

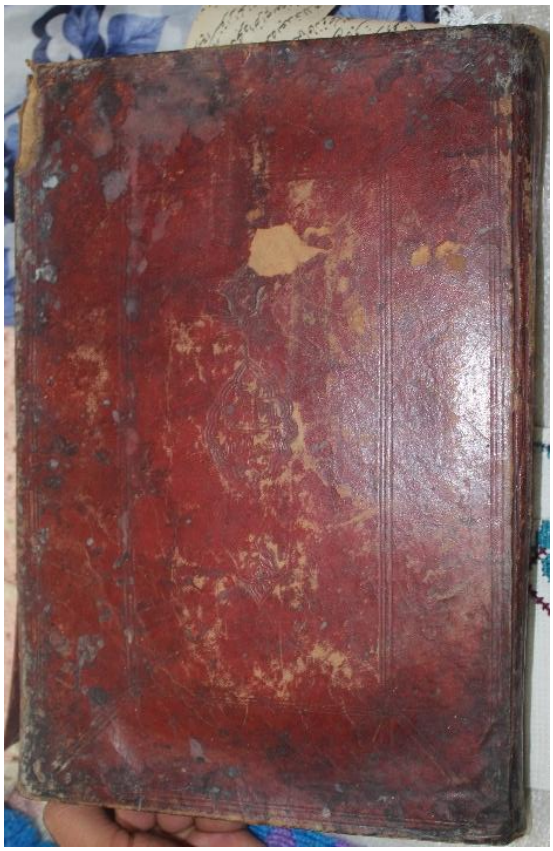


Foto 4: Kitabın Üst Kapak Cildi

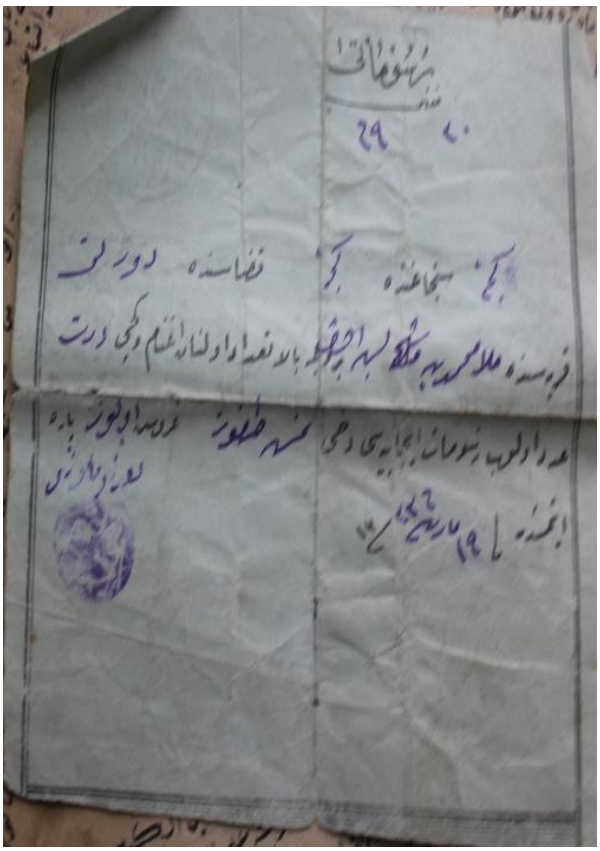


Foto 5: Rüsumat Belgesi



Foto 6: Eserde Bulunan Osmanlı Türkçesi ve Farsça Yazılmış Şiirler