



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 1303-7757

2017/2, Cilt: 16, Sayı:32

2017/2, Volume: 16, Issue: 32

| | |
|--|--|
| Tarandığı Uluslararası-Ulusal İndeks ve Veritabanları Indexed by | EBSCO ve (EBSCO ile Anlaşmalı Alan İndeksleri) TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı ASOSINDEX: Sosyal Bilimler İndeksi, SOBIAD ESCI: Emerging Sources Citation Index |
| Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor) Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Dekan / Dean) Editör / Editor Prof. Dr. Şaban HAKLI Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor Arş. Gör. Hüseyin Taha TOPALOĞLU Editör Yrd. / Editorial Assistant Prof. Dr. Muammer CENGİL Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER Öğr. Gör. İhsan HACIİSMAİLOĞLU Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK Prof. Dr. Şaban HAKLI Doç. Dr. Süleyman GEZER Doç. Dr. Muammer CENGİL Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU Doç. Dr. İsmail BULUT Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER Öğr. Gör. İhsan HACIİSMAİLOĞLU Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board Prof. Dr. Yahya M. MICHOT (Hartford Seminary, USA) Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Andrew RIPPIN (University of Victoria, CANADA) Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN (Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Michael A. COOK (Princeton University, USA) Prof. Dr. Hasan ONAT (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Jules JANSSENS (Catholic University of Leuven, BELGIUM) Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (International Balkan University, MACEDONIA) Prof. Dr. Wael HALLAQ (Columbia University, USA) Redakte Heyeti / Redakte Board Öğr. Gör. Mehmet Hicabi Seçkiner Öğr. Gör. Sema DİNÇ Arş. Gör. Şahin YETİK Arş. Gör. Sema BOLAT | Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Ferit USLU (Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR (Harran Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Cumhuriyet Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Muammer CENGİL (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Recai DOĞAN (Ankara Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Süleyman GEZER (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Şaban HAKLI (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Yunus APAYDIN (Erciyes Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Abdülcebbar KAVAK (Ağrı İbrahim Çeçen Ü. İslami İlimler F. Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Ahmet İNANIR (Gaziosmanpaşa Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Fatih ERKOÇOĞLU (Yıldırım Beyazıt Ü. İslam ve Toplum Bilimleri F. Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Halil APAYDIN (Amasya Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Davut AĞBAL (Amasya Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Hacı Yusuf ACUNER (Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Kamil ÇOŞTU (Bartın Ü. İslami İlimler F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Mualla YILDIZ (Ankara Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR (Gaziosmanpaşa Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Muhammed Esat ALTINTAŞ (Erciyes Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Nuran ÇETİN (Amasya Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Sema YILMAZ (Cumhuriyet Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) |
| Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date Ankara, 2017 Baskı / Printing Öncü Basımevi Ltd. Şti. Kâzım Karabekir Cad. No: 85/39 İskitler/ANKARA Tel: 0312 384 31 20 Yazışma adresi / Contact Address Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357 e-mail: ilafdergi@hitit.edu.tr www.ilafdergi.hitit.edu.tr Fiyatı: 10 TL | |
| Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz. | |
| Journal of Divinity Faculty of Hitit University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media. | |
| Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri bu sayının son kısmındadır | |

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER

Prof. Dr. Latif TOKAT

Dini İstismara Açık Bilgi Kaynağı Olarak “Ayrıcalıklı Bilgi”:
Keşf, İlham Ve Rüya -Felsefi Bir Analiz-.....387

Doç. Dr. Özer ÇETİN

İslami İlimler /İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine
Yönelik Tutumlarının İncelenmesi (Uşak Üniversitesi Örneği)..... 411

Muammer ARANGÜL

Gayrimüslim Hâkimiyeti Altında Yaşamının
Fıkhî Açıldan İmkânı Üzerine433

Yrd. Doç. Dr. Nadir KARAKUŞ

Abbasî Halîfesi Ve Frenk Hükümdarı Büyük Karl İlişkisi.....463

Yrd. Doç. Dr. Semra TÜFENKÇİ

Rousseau’da İnsan Doğası Ve Değerler Eğitimi.....487

Yrd. Doç. Dr. Mürsel ETHEM

Son Çağrı Kur’an’ın Mukaddimesi Üzerine.....507

Yrd. Doç. Dr. Nuran ÇETİN

Âkifzâde Abdurrahim Efendi Ve “Mir’âtü’n-Nâzırîn”
Adlı Eseri Bağlamında Tasavvufî Görüşleri527

Yrd. Doç. Dr. Yusuf Bahri GÜNDOĞDU

Seçmeli Din Dersleri Neden Tercih Edilmiyor? (Ordu İli Örneği).....557

Yrd. Doç. Güldane GÜNDÜZÖZ

Hızır-İlyas Kabulü Bağlamında Anadolu’da Kutsal Mekân
Algısının Yeniden İnşası Sorunu -Elvan Çelebi Zâviyesi Örneği-583

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Yrd. Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ
Hanefî Mezhebinde Sahâbe Kavlinin Hücet Değeri607

Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK
Kur'an'da Hz. Peygamber'in Günah İşleme İmkânı
(Nisa Suresi 105-107. Ayetler Örneği)641

Dr. Mehmet Akif ALPAYDIN
XV. Asırda Yaşamış Bir Osmanlı Müfessiri Olan Muhyiddin
Muhammed En-Niksârî Ve *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*'ı671

Dr. Hüseyin MARAZ
Mu'tezile'nin Dua Anlayışı.....693

Fatma Nur BEDİR
Yetişkinlerin Çocukluk Anılarındaki Tanrı İmgisinin Analizi717

Araş. Gör. Osman AYDIN
Râvînin Adâletine İlişkin Hususiyetler Bağlamında Buhârî'nin
Hadis Ricâline Yaklaşımı "El-Câmiu's-Sahîh Özelinde"741

TANITIM

Sakin TAŞ, Samed YAZAR
İlahiyat Fakülteleri XIV. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon
Toplantısı Ve "Geçmişten Günümüze Tefsir İlmî: Konusu,
Hedefi Ve Sınırları" Paneli (12 Mayıs 2017).....771

DİNİ İSTİSMARA AÇIK BİLGİ KAYNAĞI OLARAK “AYRICALIKLI BİLGİ”: KEŞF, İLHAM VE RÜYA –FELSEFİ BİR ANALİZ-

Latif TOKAT*

Özet:

İslam düşüncesinde bilginin üç temel kaynağının olduğu kabul edilir. Bunlar, haber bilgisi, akf bilgi ve duyu bilgisidir. Haber bilgisi kelimenin dar anlamıyla bir insan olarak sadece peygambere özgü bilgi çeşididir ve kaynağı Tanrı'dır. Ancak bir insan olarak peygamberlerin böyle bir bilgiye sahip olmaları başka insanların da aynı kaynaktan bilgi edinmelerinin mümkün olabileceği fikrine yol açmıştır.

Adı, keşf, ilham ve rüya yoluyla bilgi edinme olarak anılsa da, aslında peygamber dışındaki insanların sahip olduğu bu bilginin gördüğü muamele vahiy bilgisinden çok da farklı olmamıştır. Doğal olarak böyle bir bilgiye sahip olan kişiler de tıpkı peygamberlerde olduğu gibi “ayrıcılık kişisi” muamelesi görmüştür.

Bu araştırmada İslam düşüncesinde temel teolojik tartışma konularından birisi olan “ayrıcılık bilgisi” ve bununla bağlantılı olan “ayrıcılık kişisi” probleminin gerçekliği, sebepleri, dayanakları, temelleri ve sonuçları teolojik yönleriyle ele alınmıştır. Bununla birlikte bu düşüncenin sebep ve sonuçlarının, felsefi, psikolojik ve fenomenolojik analizleri yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ayrıcılık Bilgi, Dini İstismar, Keşf, İlham, Rüya

“Privileged Knowledge” as a Way of Religious Exploitation: Kesf, Inspiration and Dream -A Philosophical Analyses-

Abstract:

It is accepted that Islamic thought has three basic sources of knowledge. These are revelation, reason and sensory knowledge. Revelation is only a kind of knowledge that specific to the prophet as a human being in the narrow sense of the word, and its source is God. However, if prophets, as a human being, have such a knowledge it is possible that other people may be able to obtain similar knowledge from the same source.

Although the name is known as Kesf, Inspiration and Dream, it is seen not much different from the knowledge of revelation. Naturally, those who have such knowledge have seen as “the privileged person” just as they were in the prophets.

In this research, the theological aspects of “the privileged knowledge” which is one of the main religious discussion topics in Islamic thought, and tied topic to it “the privileged person” problems are discussed in terms of its reality, causes, bases, foundations and results. However, anthropological, psychological and phenomenological analyzes of the causes and consequences of this thought were also discussed.

Keywords: Privileged Knowledge, Religious Exploitation, Kesf, Inspiration, Dream

* Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Dini İlimler Fakültesi. ltokat@yahoo.com

1. Giriş

İslam düşüncesinin farklılaşmasını sağlayan iki temel başlık Varlık ve Bilgi anlayışıdır. Varlık felsefesi Kelamın ele alması gereken ana konulardan birisi olmasına rağmen maalesef ihmal edilmiş, bilgi felsefesi İslam ilahiyatının belirleyici ve ayırıcı noktası olmuştur. Bilginin kaynağı konusunda, haber ve buna bağlı olarak “nakil bilgisi” hakim bilgi anlayışı olmuştur. Katı Kelami ve Fıkhi anlayışa bir reaksiyon olarak Tasavvufi düşünce, her ne kadar Varlık’ı incelemişse de, bir bakıma haber ve nakil bilgisine ilaveten keşf, ilham ve rüya gibi bilgi kaynaklarına dayanarak haber bilgisinde olduğu gibi ayrıcalıklı bilgi yolunu devam ettirmiş ve hatta vurgulamıştır.

“Ayrıcalıklı bilgi” ifadesiyle kastettiğimiz şey, keşf, ilham ve rüya yoluyla elde edilen, her ne kadar sadece sahip olan kişiyi bağlayıcı olduğu kabul edilse de, ilahi kaynaklı olması iddiası nedeniyle doğruluğundan şüphe edilmeyen ve bu yüzden dokunulmazlığı olan kesin bilgidir. Ancak klasik ifade yerine bu terimi seçmemizin sebebi gerek bilgiyi aktaran kişinin gerekse bilginin elde edilme biçiminin sıradışı, tartışılmaz ve eleştirilmez olması, kaynağının ise akıl, duyu ve deney gibi insani olmayan dolayısıyla da zımnen ayrıcalık kazanan yönünü vurgulamak içindir.

Allah’ın peygamberle, yani bir insanla tek taraflı da olsa iletişim kurmuş olması ve bilgi aktarması ayrıcalığı, vahyin sona ermesinin ardından, bazı Müslümanları bu ayrıcalıklı durumu başka şekillerde sürdürme psikolojisine itmiştir. Başı ve sonu belli olan Kur’an’ın ardından, insanüstü kaynağa ve vahyin muhatabı olan Hz. Peygambere dayandığı için yine vahiysel bir bilgi olarak kabul edilen hadislerin de sona ermesiyle, keşf, ilham ve rüya yeni bir ayrıcalıklı bilgi arayışının karşılığı olmuştur.

Burada bütün mesele insana ulaşan bilginin daima ayrıcalıklı bir kişiden ya da kaynaktan gelmesi arzusudur. Zira Kur’an ayrıcalıklıdır, hadisler ayrıcalıklıdır ama her ikisi de sona ermiştir. Dolayısıyla bu ayrıcalıklı duruma sahip olan bir bilgi kaynağına ihtiyaç duyulmuştur.

Bu çalışmada ayrıcalıklı bilginin ve onunla ilişkili olarak var olan ayrıcalıklı kişinin imkanı ve sonuçları tartışılacaktır. Probleme felsefi bir perspektiften bakılarak, ayrıcalıklı bilginin olabilirliği tartışılırken felsefi ve psikolojik analizler yapılmaya çalışılacaktır.

2. Bilgi Kaynağı Olarak Haber

İslam düşüncesinde bilginin üç temel kaynağı kabul edilir, bunlar Haber, Duyu/Deney ve Akıl bilgisidir.¹ Haber bilgisinin gövdesini oluşturan vahiy, vehbi bir bilgi edinme yolu olup, diğer bütün bilgi kaynaklarına nispetle mutlak, kesin ve dokunulmazlığı olan bir bilgi olarak ayrıcalıklıdır. Bu mutlaklık, kesinlik ve ayrıcalıklı olma vasıflarını iman edilen bir peygambere dayanmasından alır. Vahyin mahiyetinin ne olduğu burada ikincil planda kalır. Zira peygambere güven ve iman olmaksızın bu bilgiye ulaşılamaz. Dolayısıyla peygambere iman, önemi bakımından Allah'a imandan sonra gelse de, sıralama bakımından İslam inancının birinci ilkesidir diyebiliriz.

Haber bilgisinin Kur'an dışında ikinci bir şekli Hz. Peygamberden rivayet edilen Hadis-i Şerif'lerdir. Hz. Peygamberin ağzından dini anlatma ve açıklama maksatlı ifade edilen sözler ve ondan nakledilen uygulamalar da haber bilgisi niteliğindedir. Hadislerin sıhhatiyle ilgili tartışmalar bir yana, ilkesel olarak Hz. Peygamberden dini anlatma ve açıklama maksatlı bize ulaşan ifadeler bütün inananları bağlayıcıdır. Burada bizi ilgilendiren, sıhhati açıklığa kavuşmuş ve yorumlama konusu edinilen sahih hadisin bağlayıcılığıdır. Dolayısıyla haber yoluyla ulaşması ve peygamberden sadır olması yönüyle Hadisler de tıpkı vahiyde olduğu gibi ayrıcalıklı muamelesi gören bilgi kaynaklarıdır.

Kur'an ve Hadis, zaman ve mekana göre nasıl anlaşılıp yorumlanacakları konusu bir yana, nakille gelen bilgiler olarak "hazır bilgi" kaynaklarıdır. Vahye dayalı yazılı bir metin olarak Kur'an, ancak açıklama/tefsir ve yorumlamaya tabi tutulabilecek, insanın bizzat kendisi tarafından üretilmemiş ve din konusunda bilgi edinme açısından hazır ifadelerdir. Hadisler ise peygamberin uygulamaları ve sözleri olması veya din koyucu otoriteye ait olmaları nedeniyle yine din konusunda bilgi edinme açısından hazır ifadelerdir. İlkesel olarak Hz. Peygamberin son peygamber olması nedeniyle Kur'an ve Hadis dışında ayrıcalıklı bilgi kaynağı artık mümkün değildir. Ancak pratikte durum böyle olmamıştır.

Haber yoluyla bilgi edinme yöntemi değişik yollarla peygamberden sonra da devam ettirilmeye çalışılmıştır. Bazen doğrudan Allah'tan, bazen de peygamberden keşf, ilham ve rüya yoluyla "manevi rivayet" adı altında

1 Taftazani, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay. 3. Baskı. İstanbul 1991, s. 105-106; Özcan, Hanifi, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, İFAV Yay. İstanbul 1993, s. 57-77.

bilgi edinme şekillerinden bahsedilmiştir. Keşf, ilham ve rüya şu veya bu şekilde birer ayrıcalıklı bilgi kaynağı olarak yer almıştır. Bunun teolojik, felsefi, psikolojik ve antropolojik nedenlerine ve doğurduğu sonuçlara geçmeden önce keşf, ilham ve rüyanın yapısı ve yeriyle ilgili bazı hususlara değinmek istiyoruz.

3. Ayrıcalıklı Bilgi Kaynağı: Keşf ve İlham

Tasavvufi düşüncede keşf ve ilham ayrıcalıklı bilgi muamelesi gören bir bilgilenme yolu olarak kabul görmüş ve temel dayanak olmuştur. Kelamın insanı, varlığı ve insanın varoluşsal durumunu kuşatamaması ve ihmal etmesi reaksiyoner olarak tasavvufi düşünce içinde başka arayışları getirmiştir. Keşf ve ilham akıl dışında, üstelik hatasız ve spekülasyondan uzak bilgi kaynakları olarak tercih edilmiştir. Öte yandan keşf ve ilham yoluyla sadece epistemolojik değil, zımnem ontolojik olarak da Tanrı'yla doğrudan temas kurma imkanı sağlanmış olacaktır. Dolayısıyla keşf ve ilhama başvurulmasının varoluşsal bir boyuttan bahsedebiliriz.

Keşf ve ilham “akıl, duyu ve deney yolu ile bilinmeyen gaybı bilme araçlarıdır.” Keşf, “bir şeyin üzerindeki örtüyü kaldırmak, perdenin arkasındaki şeyleri görmek” anlamında olup, gayb alemiyle şehadet alemi arasındaki örtünün kalkmasıdır.²

S. Uludağ'a göre, “gaybı bilme konusunda Kur'an'da iyi ve müsbetlerin karşısına kötü ve menfiler de konulur. Yani sadece gaybı bilen peygamberler, veliler, takva sahibi müminler değil, kafirler, fasıklar, kahinler, sihirbazlar ve münecimler de bazen bunu bilebilirler. “Ulemanın büyük bir çoğunluğuna, mutasavvıfların da tamamına göre evliya, siddiklar, arifler, takva sahibi salih müminler de 'Allah'ın, gaybla ilgili bazı hususlara vakıf kıldığı peygamberler' zümresine dahildirler. Hatta bazen sıradan müminlerde bile nadiren bu durum görülebilir.”³

Bu durumda, gayb bilgisine sahip kişinin müsbetlerden mi yoksa menfilerden mi olduğunu anlama imkanımız yoktur. Elimizde bir kriter asla olmayacağına göre böyle bir bilginin varlığından bahsetmenin pratikte sonuçlarının ne olacağı tartışılmalıdır.

2 Süleyman Uludağ, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları VI*, Ensar Yay. İstanbul 2004, s. 283-285; Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü. Sosyal Bilimler Ens. 1993, s. 26-33.

3 Uludağ, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, s. 274.

Uludağ, keşf ve ilham bilgisinin karakteristik özelliklerini şöyle özetlemektedir: 1) Keşf ve ilhamla elde edilen bilgiler tümel değil tikel mahiyettedir. Sadece belli bir kişi veya olayla ilgilidir. Dolayısıyla bu bilgiden genel bir kural çıkarılamaz. 2) Keşf ve ilham bilgisi bireye ve kişiye özel olduklarından o kişiden başkasını bağlamaz. 3) Keşf ve ilhamla elde edilen bilgi şer’i bir hüküm niteliğinde değildir. 4) Keşf ve ilhamla elde edilen bilgi emredici ve yasaklayıcı özellikte değildir, sadece tavsiye niteliğindedir. Dolayısıyla “keşf ve ilhamla hasıl olan gayba ve dini konulara ilişkin bilgiler” zanni bilgilerdir. Açık ve kesin bilginin bulunmadığı yerde bu tür bilgiler değerlidir.⁴

Kelam, keşf ve ilhamı hem bir bilgi kaynağı olarak değerlendirmemiş, hem de gerçekliği konusunda güvenilir olmadığını savunmuştur. Taftazani’nin ifadesiyle, “ilham, hak ehli olanlara göre bir şeyin sıhhatini bilme konusunda ilim elde etme vasıtası değildir.”⁵

Her ne kadar keşf ve ilhamın din içindeki yeri bu şekilde tarif edilse de, pratikte ona atfedilen değer farklı olmuştur. Keşf ve ilham yoluyla gayb bilgisini peygamberler dışında yukarıda sayılan kişiler de elde edebiliyor ve her ne kadar bu bilgi sadece kişiyi bağlayan sübjektif ve dini tecrübe diyebileceğimiz türden bir bilgi olarak değerlendiriliyor olsa da, ciddi problemler taşımaktadır. Burada sorun velinin keşf ve ilhamla aldığı bilgilerin mahiyeti değil, böyle bir bilgi kaynağı yolunun açılmış olmasıdır. Allah’ın peygamberlere özgü kıldığı bir bilgi yöntemi, başka insanlar için de söz konusu edilmektedir. Keşf ve ilhamla hasıl olan bilgi zanni bilgi olarak değerlendirilmesine rağmen, gerek bu yolla elde edilen bilgi, gerekse bilginin sahibi sıradışı bir muamele görmüştür. Fıkıhçıların bilgileri ya da ictihadları tartışmaya açık iken, keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgi tartışmaya açık değildir. Keşf ve ilham, tanımı gereği tartışılabilirliği reddeder.

Gazali, keşf bilgisini, bütün ilimlerin nihai gayesi olarak tanımlar.⁶ Gazali duyu, deney ve akıl sıralamasının ardından “kalbi bilgi”, “tasavvufi bilgi” diyebileceğimiz bilgi biçimin en güvenilir bilgi kaynağı olduğunu düşünür.⁷ Gazali’ye göre, “tasavvuf ehli öğrenmekle elde edilen bilgiye değil de ilham-

4 Uludağ, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, s. 279-282.

5 Taftazani, s. 121.

6 Uludağ, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, s. 286; Gazali, *Kimya-yı Saadet*, çev.: Ali Arslan, Yenişafak Yay. İstanbul 2004, s. 51, 103.

7 Gazali, *el-Munkuzu Mine’d-Dalal*, çev.: Hilmi Güngör, M.E.B. Yay. İstanbul 1990, s. 17-20.

dan kaynaklanan bilgiye meyyleder. Onun için de ilim okumayı, yazılmış eserleri tahsil etmeyi ve onlardaki delilleri araştırmayı arzu etmezler. Aksine bilgi elde etmek için metod; nefis mücadelesi, kötü sıfatları yok etmek, her şeyden alakayı kesmek ve bütün varlığı ile Allah'a yönelmektir derler. Bu gerçekleştiğinde Allah kulunun kalbine hakim ve sahip olur, bilgi nurlarıyla onun kalbini aydınlatmaya kefil olur. Allah kalbe hakim olunca, oraya rahmet rahat akar (feyz) ve nur kalpte parlar (ışrak), sadr inşirah bulur, melekut sırrı ona açılır (inkışaf), rahmet lütfuyla birlikte kalpten perde kalkar ilahi esrarın hakikatleri kalpte parlamaya başlar. Burada kula düşen görev, Allah'ın açacağı rahmet kapısında kalbi temizlemek, iyi niyetli bir irade ile ona hazırlanmak ve Allah'ın rahmetini gözetmektir."⁸

Gazali'nin bilgi konusunda "dışarı"dan bir müdahale fikrine açık olduğu ve gerçek bilginin de bu olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Onun "nedsellik" ilkesini kabul etmeme gerekçesi olarak Allah'ın her an aleme ve insana müdahale etmesini öne sürmesi de yine "dışarı"dan müdahaleyi öne çıkarmasının örneğidir. Gazali'nin yaklaşımında Allah'ın güç ve kudretini vurgulama çabasının var olduğu anlaşılmaktadır ki bu kendi sistemi açısından bakıldığında makuldür.

Keşf ve ilhamın bilgi alanından ziyade yöntem olarak vasfı daha önemlidir. Burada ya Tanrı'dan insana doğru bir bilgilendirme faaliyeti, ya da insandan Tanrı'ya doğru olan bir bilgi edinme faaliyeti söz konusudur. Bilginin içeriğinin ne olduğundan ziyade faaliyetin biçimi nedeniyle ayrıcalıklı olma vasfını haiz olmaktadır. Başka bir ifadeyle keşf aşağıdan yukarı olan bir bilgilenme faaliyeti iken, ilham yukarıdan aşağıya doğru olan bir bilgilenme faaliyetidir. Dolayısıyla keşfde insanın çabası söz konusu iken, ilhamda insan bir alıcı konumundadır. Dikkat çekici olan husus her iki durumda da kaynağın Tanrı olmasıdır. Kaynağın akıl, duyu, deney ve sezgi gibi insani bilgi kaynakları olmayıp Tanrı olması ona mutlaklık, kesinlik, kutsallık ve ayrıcalık tanımaktadır.

Keşf ve ilham tecrübesini gayba dair bilgilenme yöntemi ve Tanrı'dan alınan bilgiler olarak değil de, bir tür dini tecrübe olarak değerlendirmek mümkün olabilir. Nitekim Muhammed İkbâl keşfi hakikate ulaşmanın bir

8 Necip Taylan, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV Yay. 2. Baskı. İstanbul 1994, s. 93.

yolu olarak değerlendirir.⁹ İktal'in burada bahsettiği hakikatle, keşfin tikelere dair olan bilgisi kastedilmemektedir. İktal'in, keşif ya da dini tecrübe yoluyla metafizik alan hakkında kanaat sahibi olmayı kastettiğini değerlendirmekteyiz.

Sübjektif bir dini tecrübe olarak keşf ve ilhamı top yekün reddetmek insanın tecrübe dünyasına pozitivist sınırlar çizmek anlamına gelecektir. Keşf ve ilhamı vahyi çağrıştıran bir dini bilgi kaynağı olarak görme yerine tıpkı Platon'un dediği gibi şairane bir tecrübe olarak değerlendirmek mümkündür. Platon şairlerin "Tanrısal bir ilhamla"¹⁰ şiirlerini yazdığını ifade ederken, şairlerin ayrıcalıklı bir bilgi kaynağına sahip olduklarını savunmuyor, bununla birlikte şairlerin şiirlerinin sıradışılığına işaret ediyordu.

4. Ayrıcalıklı Bilgi Kaynağı: Rüya

Peygamberlerin vahiy alma şekillerinden birisi de sadık rüyalarlardır. Bu durum peygamber dışındaki insanların rüyayı dayanak olarak kullanmaları ve değer atfetmeleri konusunda bir temel teşkil etmektedir. Rüyanın mahiyetini çözme konusunda psikolojik araştırmaların spekülative değerlendirmeleri dışında net bir noktaya ulaşmak mümkün görünmüyor. Nitekim bu yüzden olsa gerek ki, Erich Fromm "rüyaların mahiyetini çözebilseydik vahyi de çözebilirdik" demektedir. Fromm'un ifadesinden bunun çok da mümkün olmayacağı anlaşılmaktadır.

Rüyalarla ilgili modern psikolojinin cevap vermeye çalıştığı temel soru şudur: Rüyada dışardan bir müdahale söz konusu olmakta mıdır? Yoksa rüya bütünüyle rüya sahibinin kendi bilinçaltının ürettiği ve fakat kendisinin de şaşıracağı sübjektif ve natürel bir hadise midir? Modern psikoloji büyük oranda rüyayı bireyin sübjektif yaşantılarından beslenen hayalgücünün bir kurucusu olarak değerlendirmektedir. Bunun en iyi örneğini Freud psikolojisinde görmekteyiz. Ancak dini düşünce açısından bakıldığında Peygamberlerin sadık rüyalarından hareketle, rüyada dışardan bir müdahalenin olduğu kabul edilmektedir. Buna göre rüyada tıpkı ilhamda olduğu gibi bir dış müdahale olduğu anlayışı hakimdir. Peki, peygamberlerle ilgili olarak bu durum bir inanç meselesi olarak kabul edilebilir olduğu halde, peygamber dışındaki

9 Muhammed İktal, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, çev.: N. A. Asrar, Bir Yay. İstanbul 1984, s. 33-35; Uludağ, "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü", s. 290.

10 Platon, İon, çev.: İhsan Bozkurt, M.E.B. İstanbul 1997, 534 c.

insanlar için de aynı durum geçerli olabilir mi? Bu sorunun cevabını vermek çok mümkün görünmüyor.

Ancak rüya ile ilgili tartışmaya sebepleri ve sonuçları açısından bakmanın daha faydalı ve çözüm getirici olduğu söylenebilir. Acaba rüya neden bir bilgi kaynağı olarak kullanılmak istenir? Acaba tıpkı peygamberlerde olduğu gibi başka insanlarda da böyle bir bilgi kaynağının varlığını onayladığımızda dini düşünce açısından ne gibi sonuçlar ortaya çıkar?

Rüyadan medet ummanın temel sebebi tıpkı keşf ve ilhamda olduğu gibi kesin, mutlak ve ayrıcalıklı bilgi arayışıdır. Dışarıdan bir müdahale ile olduğuna inanıldığı takdirde böyle bir bilgi, insanın kusurlu bilgi kaynaklarından uzak kesin bir bilgi olacaktır. Varoluşsal açıdan bakıldığında insanın neden rüyaya başvurduğunu anlamak mümkündür. İnsanın bir çaba sarf etmeden, dışarıdan olduğu açık ve kesin olan bilgiye ulaşmayı arzusu rüyayı önemli hale getirmektedir.

Hakikatte böyle bir bilgi mümkün olsa bile, test etme imkanımız olmadığı ve rüya sahibi de peygamber olmadığı için, rüyadan elde edilen bilgi ve kanaatlerin pratikte kesin bilgi olarak değerlendirilmesi son derece istismara açıktır. Nitekim rüya yoluyla “manevi rivayet” adı altında peygamberin bir takım kişileri veya kitapları onaylaması, tavsiye etmesi, kutsaması gibi durumlardan bahsedilmektedir.

5. Ayrıcalıklı Kişi: Peygamber ve Veli

Vahyin mümkün olması, peygamber dışındaki insanların da ayrıcalıklı bilgiye sahip olabilecekleri şeklinde anlaşılmıştır. Peygamberlik vehbi olduğu halde, velide ortaya çıkan keşf, ilham ve rüya yoluyla bilgilenme bazen vehbi bazen kesbi olarak değerlendirilmiştir. Ancak peygambere sıradışı bilgilerin indirilmesi bir inanç meselesi iken, veli ile ilgili böyle bir imandan bahsedilemez. Peygambere imanın içeriğine bakıldığında, iman konusu olan şey onun Allah’tan bilgi alıyor olması durumudur.

Allah, bir insan olarak peygamber ile temas kurduğuna göre, aynı durumun peygamber olmasalar da başka insanlarla da mümkün olduğu düşünceyi ayrıcalıklı kişi anlayışının temelini teşkil etmektedir. Öte yandan, zatiyeti olan bir Tanrı inancı açısından bakıldığında ilkesel olarak Tanrı’nın her insanla temas kurması mümkündür. Acaba son peygamberin ardından böyle bir durum söz konusu olabilir mi? Bu durumda son peygambere indirilen vahye bakmaktan başka bir seçenek yok gibi görünmektedir. Acaba Kur’an, gerek ayrıcalıklı bilgi gerekse ayrıcalıklı kişi düşüncelerini çağrıştıran ifadelerle yer vermekte midir?

İbn Haldun, bir durum tespiti yaparak ayrıcalıklı kişi vasfına sahip kişilerin varlığını ve ayrıcalıklı bilgi kaynaklarının olduğunu kabul etmektedir. Ona göre, fıtratları gereği veya riyazet/ arınma ve çile yoluyla gaybdan haber verenleri iki gruba ayırır:

- 1) Peygamberler, Veliler, Rüya sahipleri, meczuplar
- 2) Kahinler, Arraflar, Nazırlar, Müneccimler, Remilciler.¹¹

Bu iki grup insandan ikinciler her ne kadar şeytani olarak değerlendirilse de, buradan insanoğlunun tabiatüstü bir bilgi kaynağı ile ilişki kuruyor olduğunun kabul edildiğini görmekteyiz. Bu sadece ilk grupta olduğu gibi peygamberi bir yolla olmayabilecektir. İlk grupta yer alan peygamberlerin fıtratları gereği bu bilgiye sahip olabileceği, peygamber dışındaki insanların ise, fıtrat, arınma ve çile, yoluyla bu tür bilgiye ulaşabilecekleri ifade edilmektedir. Buna göre, bir dini tecrübe olarak arınma ve çilenin insanı "ol" durması nedeniyle normal yollarla ulaşılamayan bilgilere ulaşmak mümkün olabilmektedir.

Gazali velayet tecrübesi ile peygamberlik arasında bir ilgi kurmaktadır. Ona göre, "evliyadan sadır olan kerametler şüphesiz ki peygamberlerden ilk zamanlarında sadır olan hallerdir."¹² **Öğrenmekle elde edilen bilgiden farklı olarak** keşf ve ilhamla edinilen bilginin adı artık marifet bilgisidir. "Marifet ilme göre daha derin ve gerçeği bize daha yakından bir bilgi olmaktadır. Gazali'ye göre sözlük anlamıyla marifet; şüphe kabul etmeyen ilimdir."¹³

Gazali'ye göre, "bazı insanların üstün anlayış, çabuk kavrama ve kalp temizliği vasıtasıyla bazı ilimleri hiç kimseden öğrenmeden bilmeleri caizdir, daha temiz ve kuvvetli kalbi olan kimsenin, bütün veya ekseri ilimleri bilmesi veya evvelkinden daha ziyade ilim ve bilgi sahibi olması mümkündür. Buna ilm-i ledünni denir... 'İlim, marifet yoluna engeldir' sözünün inkar edilemeyecek bir gerçek olduğu anlaşıldı. Çünkü gerçek şudur ki, dış alem ile ve bu yoldan elde edilen ilimler ile uğraşıp onlara tamamı ile dalmak, marifet yolundan geri kalmayı gerektirir."¹⁴

11 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay. İstanbul 1988, I, s. 354-412.

12 Gazali, *el-Munkızu Mine'd-Dalal*, s. 63.

13 Taylan, s. 97.

14 Gazali, *Kimya-yı Saadet*, s. 49, 51.

Gazali düşüncesinde görüldüğü üzere, bir insan dışardan bilgi alabiliyorsa, başka insanlar da alabilir düşüncesi özellikle ilhamın mümkün olabileceği fikrini desteklemektedir. Gazali açısından peygamberliği delillendirmenin bir yolu da peygamberlerde olan bir özelliğin her insanda var olmasıdır. Sıradan insanlar da rüya görürler ve rüyada görülenler duyu, deney ve akıl yoluyla elde edilemeyen bilgilere neden olabilir. Bu durumda, nasıl ki insanda rüya özelliği vardır ve bu tabii yollarla açıklanamamaktadır ve nasıl ki, peygamberde vahyin yollarından birisi rüyadır, işte, insanda olan bir özellik yoluyla vahiy gerçekleşmektedir. Dolayısıyla sıradan insanda olan bir özellik peygamberde daha nitelikli bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Biz peygamberi bizde de olan bir özellik sayesinde anlayabiliyor, onun peygamberliğinin makul olduğu sonucuna varabiliyoruz. “Tanrı kullarına lütfederek onlara nübüvvet hassasından bir örnek vermiştir. Bu da uykudur. Uykuda olan kimse gaybten haberdar olur. Gelecekte olacak bir şeyi ya açık olarak yahut tabir ile anlaşılacak bir şekilde idrak eder.”¹⁵ Bu yaklaşım tarzı buraya kadar sorunsuzdur, ancak buradan hareketle, peygamber dışında insanların da peygamberi özelliklere sahip olabileceği çıkarımı riski taşımaktadır. Gazali’nin rüya ve peygamberlikle ilgili bu yorumu önemlidir, zira buradan hareketle başka insanların da sıradışı bilgi kaynağına sahip olduklarını ilkesel olarak söylemek kolaylaşacaktır.

İbn Arabi’ye göre ise, “peygamberliğin hem nübüvvet hem de velayet boyutu vardır. Velayet, nübüvvet boyutundan üstündür. Çünkü velayet peygamberin Hakk’a, nübüvvet ise halka dönük yüzüdür. Velayet nübüvvetin batınıdır. Nübüvvetin zahiri, tebliğ ve irşat yoluyla şeriatı ortaya koymak, batını ise insanlar / nefisler üzerinde tasarrufta bulunmaktır. Nübüvvetin zahiri boyutu tebliğ ve irşat yönüyle tamamlanmış olsa da velilerin tasarruf misyonu anlamındaki ‘nübüvvet-i amme’ son bulmamıştır.”¹⁶

Bu noktada sıklıkla dayanak olarak sunulan örneklerden birisi Hz. Musa ile Kur’an’ın “tarafımızdan bir ilim öğretmiştik” (Kehf, 18/65) “seçilmiş kul / kişi” şeklinde tanımladığı ancak literatürde Hızır olarak anılan kişi arasında geçen olaylardır. Ayrıcalıklı bilgi ve kişiyi savunan anlayış kendilerine Hızır olayını örnek alır. Dikkat edilmesi gereken nokta, Kur’an bu olayı niçin anlattığını sormaktır? Acaba Kur’an, peygamberlerden başka insanların da sı-

15 Gazali, *el-Munkızu Mine’ d-Dalal*, s. 66.

16 Mustafa Öztürk, *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek FETÖ*, Ankara Okulu Yayınları Ank. 2017, 167; İbn Arabi, *Fususul-Hikem*, çev.: M. Nuri Gençosman, Ataç Yay., İstanbul 2012, s. 179-181.

radışı özelliklere sahip olabileceklerini ve "ledünni ilim" adıyla vahiy dışında bir bilgilenme kaynağının olduğunu ifade etmek için mi bu olayı anlatmıştır? Burada örnek alınacak kişi bir peygamber olarak, rasyonel davranan, rasyonel gerekçeler, açıklamalar bekleyen, sabredemeyip sorular soran, Hızır'ın yaptıklarına her defasında itiraz eden Hz. Musa mıdır; yoksa rasyonel kuralların dışında davranan, sıradışı ve görünürde makul olmayan davranışlar gösteren Hızır mıdır? Örnekte sıradan bir insanla Hızır değil, tarih boyunca insanlara Allah'tan bilgi aktaran ve örnek olarak gösterilen bir peygamberle Hızır karşı karşıyadır. Nasıl olur da bir peygamber olarak Hz. Musa olayda geçtiği halde, onun yerine olağanüstülüğü vurgulanan "seçilmiş kişi" örnek alınmaya çalışılır? Kur'an, Hızır gibi olmayı mı önermektedir, yoksa Hz. Musa gibi olmayı mı? Kur'an Hızır gibi insanlar mı istemektedir, yoksa Hz. Musa gibi insanlar mı? Eğer Hızır'ın örnek alınması öneriliyorsa, bütün bir peygamberlik müessesesi çökmüş olmaz mı?

Hz. Musa ile Hızır olayının niçin anlatıldığı, çarpıtmaya mahal vermeden anlaşılacak ve analiz edilmek ihtiyacı duymaktadır. Belki bu kıssanın anlatım sebeplerinden birisi, varoluşun görüldüğü gibi olmadığı, varlığını kendisine borçlu olmayan insanın adeta her şeyin kendi kontrolü altında olduğu vehmine kapılmaması gerektiğinin vurgulamak istenmesidir. Başka bir ifadeyle, insanın bilgisinin sınırlılığı, netice itibarıyla varlığın ve bilginin kökeninin ve kaynağının Tanrı olduğu, insanın insani yetilerini mutlakaştırmaması gerektiği, varoluşun başka boyutlarının da olduğu fikrinin verilmek istenmesi, kısacası insanın mütevazı olması gerektiği vurgulanmak istenmiş olabilir.

6. Niçin Ayrıcalıklı Bilgi / Kişi?

Acaba ayrıcalıklı bilgi ve ayrıcalıklı kişi inancının kaynağı nedir? Bu bir teolojik gerçeklik midir? Yoksa hiçbir dini temeli olmadığı halde, psikolojik ve antropolojik sebepler mi bu ayrıcalık anlayışına yol açmaktadır?

a. Nakilci Bilgi Anlayışı

Ayrıcalıklı bilgi/kişi anlayışının sebeplerinden birisi nakilden başka bilgi yolunun olmadığı düşüncesidir. Akı, duyuları, deneyi ve bunlara dayalı olarak çalışan içtihadı hep yetersiz, şüpheli, geçersiz ve güvensiz bilgi kaynakları olarak değerlendirmek, nakilden başka bir bilgi kaynağını tanımamakla sonuçlanmaktadır.

Selefi düşünce, bilgiyi nakil bilgisine indirgemıştır. Selefi anlayışa göre "sadece naslar ve ilk üç neslin fikirleri, görüşleri, yorumları ve sözleri ilim-

dir. Bunlardan sonra gelenlerinki ilim değildir.” Dahası, ilim “nass ve naklin dışında kalan şeyleri bilmemektir.”¹⁷ Kur’an’dan, peygamberden ve nihayet sahabeden gelen bir nakil yoksa, tabiin, orada yoksa tebei tabiin, orada da yoksa... şeklinde bir bilgilenme yolu tercih edilmiş, her yeni durum ve problemle ilgili yapılabilecek en iyi yol olarak kıyas önerilmiş hatta bazen kıyasın bile gereksizliği vurgulanmıştır.

Bu yaklaşımın gerisinde zımnen “güneş altında yeni bir şey yoktur, güneş altında söylenmemiş söz yoktur” anlayışı vardır diyebiliriz. İkinci olarak insana güvenmeme de bu anlayışı beslemiştir. Bu durum, eğer yeni bir durum varsa ve bu konuda nakilden bir bilgi gelmemişse, yeni bir naklî bilgi kaynağı olarak tek bir alternatif vardır, o da keşf, ilham ve rüya yoluyla elde edilecek bilgidir. Kur’an’la başlayan ve peygamberle devam eden nakil bilgisinin kesinliği ve güvenirliliğine benzer bir bilgi kaynağı yolu aranmıştır. Zira insanın kendi imkanlarıyla, akıl ve duyuyla elde edilecek bilgi, doğası itibarıyla her zaman tartışmaya açık olacağı için nakil bilgisi kanalının açık tutulması arzu edilmiştir.

Oysa örneğin Ebu Hanife’nin nakil bilgisinin yetersizliği nedeniyle, bazı durumlarda re’yi sahih hadislerle tercih ettiği genel bir kanaattir.¹⁸ Ebu Hanife çizgisi maalesef güçlenerek devam edememiştir.

Aynı şekilde Fahreddin Razi *el-Muhassal*’da nakli delilin ilim ifade edemeyeceğini belirtir. “Ama sırf nakli delile gelince, bunun (ilmi ifade etmesi) muhaldir. Çünkü başkasının haberi, onun doğruluğu bilinmedikçe bir şey ifade etmez. Akli ve nakliden mürekkep delile gelince, bunun ilmi ifade ettiği bilinir.”¹⁹

Sonuç itibarıyla nakilci anlayışın güçlenmesiyle, bir yandan XIII. yüzyılla birlikte bilgi dondurulmuş ve ictihad kapısının kapatıldığı fikri yaygınlaşmış, bir yandan da sıradışı bilgi arayışına girilmiştir. İctihad kapısının kapalı olduğu kanaatinin birkaç sebebinden bahsedebiliriz. 1) Sonra gelen insanlara güvenmemek. 2) Söylenecik sözün söylenmiş olduğunu düşünmek. 3) İctihad yapacak donanımda insanın artık olamayacağını düşünmek. 4) Olabilecek her türlü durum, olay ve problemle ilgili yeterli bilginin oluştuğunu sanmak.

17 Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay. 8. Baskı. İstanbul 2013, s. 41-42.

18 Uludağ, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, s. 280.

19 Fahreddin Razi, *el-Muhassal*, çev.: Hüseyin Atay, Ankara Ü. İlahiyat Fak. Yay. Ankara, ts., s. 45.

O halde,

1) Keşf, ilham ve rüya, akli veya insani yoldan elde edilen bilgiden kaçmanın veya bu bilgilere güvenmemenin bir sonucu olabilir. Eğer nakilci bilgi anlayışının tek seçenek olduğu gibi bir inanç söz konusu ise, bu durum peygamberin getirdiği haber bilgisinin ardından devam ettirilmek istenir. Her ne kadar peygamber son vahiyden bahsetmiş olsa da, nakil bilgisi kültürel bir gelenek ve inanç haline gelmiş olabilir. Bu yüzden keşf ve ilhamın nakildeki ve dini inançtaki yerinin ne olduğu kadar bunların felsefi değerlendirmesi de yapılmalıdır.

2) İnsanın edilgen olmasına neden olan nakilcilik, insanın üreten değil, sadece "alan" pasif bir varlık olduğu anlamına gelir. Bu durumda akletme, tefekkür etme vs. yetenekler sadece nakletme veya nakledileni anlama için kullanılacaktır. İmam Ahmet b. Hanbel'in nakil olmayan bir konuda hiçbir şey yapmaması bunun örneklerindedir: "İmam Ahmed, ölene kadar karpuz yememişti. Niçin karpuz yemiyorsun, diyenlere: Resulullah'ın karpuzu ne biçimde yediğine dair bana bir nakil ve rivayet ulaşmadı da ondan, diye cevap vermişti."²⁰

3) Bir nakil bilgisi olarak, hadis uydurma kültürünün arkaplanında yatan bir sebep de ayrıcalıklı bilgi arayışıdır. Ayrıcalıklı bilginin etkisinin bilinmesi nedeniyle böyle bir arayış içine girilmiştir. Bilgi edinmede nakil dışında bir yol olamayacağı fikri hadis uydurmalarını desteklemiştir.

4) Her şey Kur'an'da, hadiste, gelenekte vardır, yetmezse ayrıcalıklı bilgi vardır anlayışında, düşünen, akleden, cehd eden ve özgür olma değerine sahip olan insan yoktur. İnsanın tarihe bağlı bir varlık olduğu ve ihtiyaçlarının ve doğruların bu tarihi şartlara göre değişebileceği gerçeği de yoktur. Dolayısıyla Kur'an ve hadislerin varlığı ile yetinilmemiş, yalnızca geleneğin o da yoksa tarih üstü olabilecek bir bilgi kaynağının peşine düşülmüştür.

b. Metafizik Mutlak Kesinlik Arayışı

Dini düşüncenin yanlış anlamaya en müsait noktalarından birisi insanın Hakikat hakkında mutlak bilgiye ulaşmış olma iddiasıdır. İman etmek kesin bir kanaate ulaşmış olma durumudur. İman eyleminin varlığı Hakikat hakkında insani yollarla mutlak bilgiye ulaşamamış olmaktan kaynaklanır. İman, me-

20 Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 47.

tafizikle ilgili belirsizlikleri giderme çabası olup, bu çabanın içinde bilgisel süreç olmakla birlikte, son nokta iradi ve varoluşsal bir eylemle koyulur.²¹

Peygamberler gerek ontolojik gerekse epistemolojik ve ahlaki belirsizliği gidermek için vardılar. Peygamberler insani yollarla ulaşılamayan bir bilgiden bahsederek inananların hakikatle ilgili güvende olmalarını sağladılar. Ancak peygamberlerin yokluğu durumunda da insan mutlak bilgi arayışını sürdürmüştür. Ayrıcalıklı bilgi bu arayışın bir sonucudur. Tıpkı peygamberlerin varlığında söz konusu olan vahiy bilgisi gibi bir bilgi kaynağının devamı insanın yine güvende olmasını sağlayacaktır.

Tanrı-insan ilişkisi açısından bakıldığında insan metafizik belirsizliğe mahkumdur. "Biz hiçbir zaman eşyanın künhünü bilemeyeceğiz."²² Böyle bir metafizik kesin bilgiye asla ulaşamayacağız. Metafizik kesin bilgi varoluşun temel espirisine aykırıdır. Başka bir ifadeyle ölene kadar varoluşun sırrı hakkında mutlak bir bilgiye ulaşma imkanı yoktur. Bu varoluşsal belirsizlik durumu trajiktir. Ve insan bu trajediye katlanmak istemez ya da katlanamaz. "Dikkat edin kalpler ancak Allah'ı anmakla tatmin olur" (Ra'd, 13/28) ayeti bu durumu ifade etmektedir. Bu belirsizliği gidermenin yollarından birisi ayrıcalıklı kişilerin ulaştığı ayrıcalıklı bilginin varlığına teslim olmaktır. Başka bir ifadeyle bir "kişi"ye ya da bilgilenme biçimine "iman" etmektir.

Ayrıcalıklı bilgi, bilgideki belirsizlik durumunu kolayca bertaraf edebilmekte ve insan kendini güvende hissetmektedir. Belirsizlik fikri Batı düşüncesinde sosyolojik ve tarihsel hakikat fikrine yol açmıştır. Buna göre, mutlak bir hakikatten bahsedilemez, dahası "hakikat"ten bahsedilemez. Kökleri, değişimi öne çıkaran Herakleitos'a kadar giden hakikatin izafiliği düşüncesi post-modern dönemde fenomenolojiyle sonuçlanan bir izafi doğru anlayışına kadar uzanmıştır.

c. Kişi Kültü: Kusursuz / Masum Kişi Arayışı

Acaba peygamber gibi ayrıcalığa sahip olmayan insanlarla ilgili kültleştirme tutumunun sebebi nedir? İnsan, neden "hata"ya ya da "günah"a mahkum varlık olarak, başka insanların günahsız, kusursuz, hatasız, seçilmiş, kutsanmış, ayrıcalıklı ve özel olduğu inancına kapılır?

21 Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, Elis Yay. Ankara 2013, s. 77-84.

22 Keith Ward, *Images of Eternity*, Oneworld Publ. Oxford 1987, s. 176.

Keşf, ilham ve rüya'nın bir bilgi kaynağı olduğunu kabul eden anlayışlar, ayrıcalıklı kişiyi reddetseler de zımnen buradan bir ayrıcalık ve asalet elde etmektedirler. Gördüğü rüyanın veya aldığı ilhamın bağlayıcı olmadığını söylese de, bunları anlatıyor olmak dinleyici, okuyucu, muhatap veya takipçisi üzerinde kendisi hakkında bir itibar sağlamaktadır.

Ayrıcalıklı bilgi doğal olarak ayrıcalıklı kişiyi ortaya çıkaracaktır. Bilgi ile bilgi sahibi arasında daima bir ilişki kurulmuştur. Örneğin, eski Mısır'da Nil nehri ile ilgili mühendislik çalışmaları yapan bilgi sahipleri aynı zamanda rahiplerdi. Bilgi sahibi olmak sıradışı bir özelliğe sahip olmak gibi düşünülüyor ve bilgi kutsanıyordu. Rahipler, sadece rahip oldukları için bilgi sahibi değildiler, bilgi sahibi oldukları için dini bir sıfatla niteleniyorlardı.²³ Bugün bilgiye herkes ulaşabildiği için, "dini" sıfatını elde tutmanın yollarından biri sıradan yollarla ve sıradan insanların ulaşamayacağı bilgiye sahip olmak gibi görünüyor. Bu bilgiye sahip olan da tıpkı Mısır rahipleri gibi ayrıcalıklı kişi olacaktır.

Son peygamberin ardından tıpkı vahyin sona erip keşf, ilham ve rüya yoluyla vahiy benzeri bir kaynak arayışının devam etmesi gibi, peygamberin yokluğu durumunda onun yerini doldurması umulan bir "kişi" arayışı da olmuştur. Mehdi, Çağın Mehdisi ve müceddidi vb. inançlar bunun açık bir göstergesidir. Mehdi fikri İslam inanç esasları arasında olmadığı halde, Yahudi ve Hıristiyan düşüncelerinin ardından Şii düşünce aracılığıyla zaman içinde İslam ilahiyatı içinde de yer bulmuştur.²⁴ Mehdi ve benzeri karakterler ya her yüzyılda bir, ya da tarihin sonunda ortaya çıkacak ve insanlığı kurtaracaktır.

Keşf, ilham ve rüya yoluyla gayb bilgisi elde eden kişinin başkalarınca "ayrıcalıklı kişi" muamelesi görmesi ya da bu kişinin peygamber "gibi" davranması problemlidir. Peygamber'in aktardığı bilgi ona iman edildiği için kesin ve mutlak kabul edilir. Peygambere ve getirdiği bilgilere ayrıcalık tanınmasının sebebi, ona iman edilmesidir. Keşf, ilham ve rüya yoluyla bilgi sahibi olduğunu iddia eden kişinin bu bilgilerin başkalarınca da kabul görmesini beklemesi peygambere iman gibi bir muameleyi istemesi anlamına gelecektir.

Kusursuz, seçilmiş ve ayrıcalıklı insan fikrinin ardında yatan sebeplerden birisi, iradesini başkasına teslim etme kolaylığıdır. Varoluşun, belirsiz, kesinsiz, güvensiz, kriterlessiz, temelsiz, riskli, tekinsiz ve huzursuz şartlarını tümüyle gidermek mümkün olamamaktadır. Zira varoluş trajiktir. Bu trajik

23 William H. McNeil, *Dünya Tarihi*, çev.: A. Şenel, İmge Kitabevi, 8. Baskı, Ankara 2004, s. 38.

24 Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2003, c. 28, s. 371-374.

şartlar altında kendini tanımak, birey olmak, kendini gerçekleştirmek, özgür seçimler yapmak, yalnızlığa katlanmak ve hayatını anlamlandırmak kaygı vericidir. Bütün bu trajik insani durumu bertaraf etme gücünü kendinde bulamayan insanlar “yaşamı, egemen olamayacakları ya da denetleyemeyecekleri ezici bir güce sahip bir şey olarak algırlar.” Bu durum E. Fromm’un ifadesiyle “özgürlükten kaçış mekanizmalarından” birisidir. İnsanın kendi iradesini kendisi dışındaki bir insanla birleştirme eğilimidir bu.²⁵ Bu durum özellikle dini inanç alanında görülen psikolojiyi yansıtmaktadır. Ayrıcalıklı kişi böyle bir insani durum karşısında bütün varoluşsal huzursuz edici şartları bertaraf ediverir. Böylece birey, “kararlar almaktan kurtulur, kendi özünün kaderinin nihai sorumluluğundan kurtulur. Ayrıca yaşamının ne olduğu ya da kendisinin kim olduğu kuşkusundan kurtulur... Yaşamın anlamı ve kimliği, kendini içine gömdüğü daha büyük bütün tarafından belirlenir.”²⁶

Varoluşun bu belirsiz şartları altında insanın arayışlar içinde olması kaçınılmazdır. İnsan, bu kompleks dünyada yol gösterici, belirsizliği giderici, kesinlik ve güven telkin eden daha üst seviyede ve bilgili bir otoritenin kılavuzluğuna ihtiyaç duyabilir.²⁷

Varoluşsal açıdan bakıldığında insanın temel niteliklerinden birisi hataya mahkum olmak ise, bir diğeri de yalnız olduğudur. Bu yalnızlık varoluşsal açıdan trajik bir durum olsa da, aynı zamanda onun biricik olması anlamına gelir. Bu yüzdendir ki, insanı Tanrı’dan başkası tam olarak hiç bir zaman anlayamaz. İman etmenin temel gerekçelerinden birisi de Tanrı ile olan bu ilişkisidir. Yalnızlıkla baş edemeyen ya da baş etmek istemeyen, bu trajik durumu görmezden gelen insan başkasından medet umabilir. Yalnızlığını başkasının iradesinde gidermek isteyebilir.²⁸ Burada kolay yol, başkasına teslim olmaktır. Hele hele bu başkası, ayrıcalıklı bilgi sahibi olma ve ayrıcalıklı kişi olma gibi vasıflara sahipse ve peşinden yığınlar gidiyorsa riske girmenin ve yalnızlıkla baş başa kalmanın bir anlamı yoktur.

25 Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, çev.: Selçuk Budak, Öteki Yay. 6. Baskı. Ankara 1999, s. 137.

26 Fromm, s. 149.

27 Kemal Sayar, “Kült Psikolojisi”, *gercekhayat.com.tr*, 29.06.2017.

28 Fromm, s. 135, 151.

Tasavvuf kültüründe ahlaki kişilik eğitimi rehberliği, zaman zaman epistemolojik mutlak rehberliğe dönüşmüştür. Kişi kültürüne iki açıdan bakılabilir: 1) Kendisini kültleştirme eğilimi. İnsanın kendini tanrılaştırma temayülü. 2) Başkasını kültleştirme eğilimi. İnsanın başkasını tanrılaştırma temayülü.

Başkalarını kültleştirme bir bakıma kendi olmaktan, kendisiyle yüzleşmekten, özgür olmaktan, sorumluluk altına girmekten, risk almaktan kaçmaktır. Başkasını taklit etmek, başka biri gibi olmayı istemek kendisi olmaktan vazgeçmektir.²⁹ Başkasına mutlak tabiiyet, kendi başının çaresine bakamama korkusunun bir sonucudur. İnsan yapısal olarak risk almak zorunda olan bir varlık olduğu halde, kendini başkasına teslim etmek bu yapısal duruma aykırı davranmak, dahası insan olmaktan, birey olmaktan, otantik olmaktan kaçmaktır. Eleştirel bakmak ve sorular sormak insanın olmazsa olmazıdır. Heidegger'in ifadesiyle soru sormayı terketmek insan olmayı terketmektir.³⁰

Kur'an'a baktığımız zaman, özellikle birey olmanın, kişi olmanın öneme vurgu yapan ifadelere rastlamaktayız. Ataların izinden gitmemek, körü körüne taklit etmemek, mutlak surette tabi olunan önderlerin başkalarını kurtaramayacağı, bir önderin arkasından gitmenin kurtuluş için yeterli olmayacağı ve yapılan yanlışlar için bir bahane de olmayacağı vurgulanmaktadır. Kur'an'ın inkar eden bilerek inkar etsin, inanan bilerek inansın anlamına gelecek ifadeleri bir bakıma otantik bireyler olma çağrısı ve dahi bir rasyonalite çağrısıdır. Akletmek, tefekkür etmek, gibi ifadeler insanı kendisinden başka birinin kurtaramayacağını ifadeleridir. Tefekkür ve akletmenin ilk basamağı da sorular sormaktır.

Kültleştirilmiş kişinin, kendisini zamanla farklı ve ayrıcalıklı görme eğilimi söz konusudur. Varoluşsal açıdan bakıldığında, Kur'an'ın sık sık ifade ettiği gibi, insan kibirli bir varlıktır. Dahası insan için Tanrı karşısında ve kendisinin mahvına sebep olabilecek en büyük risk kibirdir. Hz. Adem ile şeytan arasındaki ilk diyalogun konusunun şeytanın kibri olması, Habil ve Kabil arasındaki ilk anlaşmazlığın kibir nedeniyle olması, Hz. Adem'in ilk hatasının yine kibre benzer bir ruh halinden kaynaklanması insan için en büyük riskin kibir olduğunun açık ifadeleridir.

29 Miguel de Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, çev.: Osman Derinsu, İnkılap Yay. İstanbul 1986, s. 20.

30 Martin Heidegger, *What is Called Thinking*, İng. çev.: J. G. Gray, Harper and Row. New York 1968, s. xiii.

Din dilinde “Allah’ın en büyük (Allahu ekber)” olduğunun sürekli vurgulanması insanın önündeki riski apaçık ortaya koymaktadır. Allah’ın en büyük olduğunu her inanan bildiği halde bunun vurgulanıyor olması, Allah’ın büyüklüğünü öğretmek için değil, insanın “büyüklenme” riskiyle daima karşı karşıya olduğunun hatırlatılması içindir.

Bu varoluşsal durum hatasız, kusursuz ve günahsız olmayan her bireyin uygun durum ve ortam olması durumunda kibirlenme temayülü göstereceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla “şeyh uçmaz mürit uçurur” ifadesinde de olduğu gibi, zamanla şeyh farkında olmadan kendisinin müridin anladığı şekilde birisi olduğu vehmine kapılabilir. Kibir her zaman insanın bozulması için en büyük risktir.

d. Tasavvufi Düşünce: Bilmek ve Olmak

Tasavvufi düşüncenin keşf, ilham ve rüyaya yönelmesinin gerisinde yatan temel sebeplerden birisi tecrübenin/yaşantının öncelenmesidir. Bir bilgi kaynağı olmaması gerçeğine rağmen bu yönelimin arkasındaki esas sebep, keşf, ilham ve rüyanın tecrübeye bağlı olarak ortaya çıkan bir bilgilenme olduğu düşüncesidir. Başka bir ifadeyle tasavvufi düşünce bilmeyi değil, “olma”yı esas alır ki, bu durum teori-pratik tartışması açısından bakıldığında makuldür. İkinci olarak tasavvufi düşünce dünyevi/insani olanın ötesinde olması özelliği nedeniyle keşf, ilham ve rüyayı önemsemektedir. Zira zatıyeti olan Tanrı’dan bahsettiğimize göre, ilahi olan dururken dünyevi/insani olanı esas almak daha az değerli olanı tercih etmek demektir. Üçüncü olarak ise, her ne kadar akıl ve duyu bilginin kaynakları olsalar da, onların sağladığı bilgi yetersiz ve hatta yüzeysel bulunur. “Olmak” yoluyla ulaşılan keşf, ilham ve rüya bilgisi başka türlü ulaşılamayan bir bilgi sağladıkları düşüncesiyle öncelenmektedir.

Gazali açısından keşf bilgisi, “kötü vasıflardan temizlenmesi ve arınması halinde kalbde zuhur eden bir nurdur.”³¹ Gazali’nin bu açıklamasından anlaşılmaktadır ki, keşf bilgisine ancak “olmak”la ulaşılabilir. İnsanın temizlenmesi, arınması, riyazeti ve ahlaken olgunlaşması sonucunda böyle bir bilginin kapısı aralanır. Dolayısıyla burada bilgiyle tecrübe bütünleştirilmektedir.

Sadece olma’kla ulaşılabilen bir bilgi söz konusu ise, objektif geçerliliği olmasa bile tecrübe, bilgiye giden yollardan birisi olur. Mutasavvıfların “hal”i vurgulamaları bu yüzdendir. Öte yandan olma’nın vurgulanması, bilginin

31 Uludağ, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, s. 286.

varoluşsallığına da dikkat çeker. Teori-pratik tartışması açısından bakıldığında, bilginin esas amacının "olma"ya ya da pratiğe matuf olması itibariyle tasavvufun olma'yı önemsemesi anlaşılabilir. Pratiğe katkısı olmayan bilginin ne anlamı ve değeri olabilir?

e. Olağanüstü / Gizemli Olana İlgi

İnsan inanan bir varlıktır, neye inandığının bir önemi yoktur. İnanma arzusu sadece dini alanda değil bütün alanlarda söz konusudur. Masal ve mitolojik anlatıların değeri kimilerinin iddia ettiği gibi modern dönemde sona ermiş değildir. Masallar ve mitsel anlatılar insanın daima ilgisini çekmiştir ve çekmektedir. Bugün dünyadaki kimi dini ve dinimsi hareketlerin gerisinde gizemli düşüncelerin yattığı açıktır. Masalların çekiciliğinin belki iki temel yönünden bahsedilebilir. Sıradışı olaylar ve sıradışı vasıflara sahip kişiler. Masallarda her an her şey olabilir, her şey "sihirli değnekle" birden tersine dönebilir. Rasyonel değildir olayların seyri. Bu da "umut"un her an canlı tutulmasını sağlar. Masallar hayalgücünün zenginliğini göstermesi bakımından çocukların yetişmesinde hala iyi bir eğitsel yöntemdir.

İnsan rasyonaliteyi her zaman yeterli bulmayabilir, dahası hayatın bütünüyle rasyonel olmasını istemiyor da olabilir. Bu onun salt bir tabiat varlığı olmadığını göstergesidir. Öte yandan anlaşılmaz, gizemli, esrarengiz olanın bir çekiciliği de vardır. "İnsanlar ancak anlamadıkları şeylerden kesinlikle emin olurlar. Anlaşılır bir öğreti güçten yoksundur. Bir şeyi anladığımız zaman o bize kendi içimizden doğmuş gibi gelir... Bu kişiler bir şeyi anladıkları zaman, o şeyin doğruluğu ve kesinliği onların gözünden düşer."³²

Öte yandan masalların bir başka insani yönü de gerçekten kaçmayı sağlamasıdır. Tıpkı oyunlar ve kimi sanatsal faaliyetlerde olduğu gibi masallar insanın natürel ve rasyonel olan akışın sıkıcılığından kurtulmasını sağlayan bir sığınak gibidir.

Bugün masalların dönemi sona ermiş değildir, M. Eliade'nin ifade ettiği gibi modern masallar artık sinemalardır, tiyatro sahneleridir. Bu masalsı dünyaya olan özlem kendisini kimi dini hareketlerde de gösterebilir. Masalın gizemli, sıradışı, olağanüstü ve hatta mucizevi yönü modern insanın anlam arayışında dini görünüm altında çekici bir hedef olabilmektedir. Natürel ve

32 Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar*, çev.: Erkil Günür, İm Yay. İstanbul 2005, s. 122.

rasyonel olanın sağlamadığı anlamlılığı, masalsi anlatıları ve kişilikleri olan bir dini cemaat kolayca sağlayabilir. Dolayısıyla her seviyeden insan için masalsi, olağanüstü, gizemli ve bütün bunlar nedeniyle de “masum” olma yönlerine sahip olan bir dini yapılanma çekici olabilecektir.

Sonuç

Batı dünyasında Postmodern düşünce bilgiyi izafileştirmiş, “bilgi sosyal bir inşadır” düşüncesiyle ilişkili olarak “Hakikat”i ise bir bakıma sosyolojiye indirgemıştır. Batı düşüncesi bir uca savrulmuşken, İslam dünyasındaki yaygın bir anlayış ise bilgiyi ya bir dönemde dondurdu, ya da nakil bilgisi veya ayrıcalıklı bilgi anlayışı yoluyla insanı tamamen pasifleştirerek bilgi konusunda sadece insan dışı kaynağa umut bağladı, bu da başka bir uca savrulmadı.

Zatiyeti ve mutlak iradesi olan bir Tanrı inancı, Tanrı-insan ilişkisi açısından bakıldığında ilkesel olarak her şeyi mümkün kılar. Yine ilkesel olarak peygamberlik örneğinden hareketle insanın tabiatüstü bir kaynaktan ve tabiatüstü bir yolla bilgi alması da mümkündür. Dolayısıyla keşf, ilham ve rüya yoluyla bilgi elde etmek muhal değildir. Tanrı'nın vehbi yolla insanla temas kurması, kabul edilen zatiyeti olan Tanrı açısından tartışılmaz olacaktır. Ancak Tanrı'nın peygamberlik müessesesinde olduğu gibi bu teması belli kurallar altında yapacağını bildirdirmesi bu mümkünlüğü kural altına almak demektir. Dolayısıyla eğer vahiy yoluyla böyle bir kuraldan bahsediliyor ve Tanrı'nın insanla teması sadece peygamberlik müessesesi çerçevesinde olacağı bildiriliyorsa ayrıcalıklı bilgi mümkün olmayacaktır. Bu durumda Kur'an-ı Kerim'in bu konuyla ilgili söylediklerine bakmamız yeterli olacaktır.

Peygamberler dışında gaybi bilgi getirenlerin var olması bunların onaylandığı anlamına gelmez. Esas problem bu kişilerin mutlak otorite olarak kabul edilip edilmemesiyle ilgilidir. Gaybi bilginin kendisi değil, bu bilgiye sahip olduğunu iddia edenlerin mutlak otorite kabul edilmesi temel sorundur.

1) İslam düşüncesi peygamberlik müessesesinin sona ermesiyle birlikte “ayrıcalıklı bilgi” kaynağının sona erdiğinin ve “ayrıcalıklı kişi”nin olamayacağını ilkesel olarak benimsemiştir. Kişi kültü İslam toplumlarının bugün hala en temel sorunlarından birisidir. Bu sorun sadece dini kişiliklerle ilgili değil, aynı zamanda seküler kişiliklerle de ilgili temel sorunlardan birisidir. Batı medeniyetinin insanlık tarihine belki de tek katkısının “eleştirel olmak” olduğunu belirten R. Garaudy, bizim Batı kültüründen öğreneceğimiz en önemli şeyin de bu katkı olduğunu da ifade etmektedir. Kişi kültürünün yol açtığı sorunları gören Batı medeniyeti bugün gerek dini, gerekse siyasi anlamda kişilerin kutsanmasından vazgeçmiştir ve bu bir başarıdır.

2) Gerek dini gerekse seküler eğitim sistemimizde, ama özellikle dini eğitim sistemimizde birey olmanın "kendi başının çaresine bakabilme"yi öğrenmenin temel ilke olduğunun kabul edilmesi gerekir. İnsan felsefesi ve Tanrı-insan ilişkisi açısından bakıldığında kabul etmemiz gerekir ki, hiçbir insan başkasının üstünde bir ayrıcalığa sahip değildir.

Peygamberler dışında hiçbir insan masum değildir ve her insan ahlaki anlamının ötesinde ontolojik anlamda "kibirlenme" riskiyle karşı karşıyadır. Bu temel ilke Hz. Adem'den bu yana insanoğlunun önünde duran temel insani risktir. Şeytanın itiraz ederek Hz. Adem'e secde etmemesinin, Hz. Adem'in ilk yasağı çiğnemesinin, Habil-Kabil olayının Kur'an'da kıssa olarak anlatılmasının temel sebebi "insani durum" olarak kibrin en büyük risk ve insan varlığının kusursuz olmadığının vurgulanmak istenmesidir.

Acaba eğitim sistemimizde kişi kültüne zemin teşkil edebilecek bir kültürü ve yöntemi hala devam ettirmekte miyiz? Acaba insani olan yapısal özelliği göz ardı ederek, insanla ilgili safdil bir anlayışla "özel" insanların varlığına bir kültür olarak hala inanmakta mıyız? Sorularının cevabını tekrar tekrar düşünmek zorundayız.

3) Keşf, ilham ve rüya yoluyla elde edildiği iddia edilen bilgi, bu bilgiye sahip olan kişiler dışında kimseyi bağlamaz, bağlayamaz. Böyle bir kapının aralanması uzun vadede ciddi teolojik, sosyolojik, siyasal ve psikolojik sorunlara yol açacaktır. Ama en önemlisi de teolojik anlamda dinin tahrip edilmesine imkan sağlayacaktır. Böyle bir bilgi kaynağından bahsetmek, zamanla kontrolden çıkabilecek istismara eğilimli dini örgütlerin ortaya çıkması için iyi bir zemin oluşturmaktadır.

4) Tarikat müessesesini bir eğitim faaliyeti olmanın ötesinde, epistemolojik ayrıcalıklara sahip olan kişi kültü merkezli bir faaliyet olarak değerlendirmek temel hatalardan biri olacaktır. Ortalama insanın akademik anlamda inancını "temellendiren" bir birey gibi İslam bilgisine sahip olması beklenemeyeceği ve bu yüzden de "koca karının imanı"nın daha sahici olabileceği fikri nedeniyle, bir liderin, önderin rehberliğinde yapılan ahlak ve kişilik eğitimi olarak değerlendirilebilecek tarikat faaliyetini entelektüel ve akademik bir faaliyet olarak değerlendirmek doğru değildir. Tarikatları geniş halk kesimlerini dini /ahlaki anlamda eğitmenin yollarından birisi olarak değerlendirmek mümkündür.

5) Bilginin kaynağı konusundaki temel yaklaşım bellidir. Haber bilgisinin ayrıcalığı bir inanç meselesidir. Akıl ve duyu bilgisi insanın kendi çabalarıyla ulaşabileceği bilgi kaynaklarıdır.

İslam düşüncesinin akli bilgiye değil, yalnızca nakli bilgiye sahip olduğunu iddia etmek, İslam inancının sadece bir boyutunu görmek demektir. Nakil bilgisine yapılan vurgu, gerçeklikten uzaktır ve Hz. Peygamber sonrası yaşayan insanların nesneleşmesine sebep olacaktır. Bilginin nakilden ibaret olduğu fikri ya geçmişin kutsanmasına ya da yeni durumlardan dolayı ayrıcalıklı kişilerin sahip olduğu ve ancak nakletmek suretiyle ulaşılabilecek olan ilk nakil bilgisinin kaynağından bilgi elde etme arayışlarına yol açacaktır. Nakilci anlayış ayrıcalıklı bilgi ve ayrıcalıklı kişi anlayışını besleyen temel inançtır. Keşf, ilham ve rüyanın öne çıkarılmasının sebebi de budur. Akli yollarla ulaşılan bilgilerin insani, tartışılabilir ve mutlak olmayıp yanlış olma ihtimali nedeniyle, keşf, ilham ve rüya vasıtasıyla elde edilecek bilgi yolunun açık kalması her zaman kullanışlı olmuştur.

“İlim nakilden ibarettir”, bilginin tek şeklinin nakil ya da haber bilgisi olduğu anlayışı, İslam’ı, varlığı, tarihi ve insanı anlamamak demektir. İslam dini esas itibarıyla “akl-ı selim ile akleden, tefekkür eden, düşünen” bireylerin bu akletme ve tefekkür etme faaliyetlerinin sonucu olarak kabul ettiği “haber” bilgisi üzerinde temellenir. Peygamberin getirdiği haber bilgisini kabul etmek suretiyle ilk adım atılır. Bu açıdan İslam’ın sıralama itibarıyla ilk iman esası da Peygamberlere imandır. Diğer iman esasları, bu esasları getiren ve ulaştıran kişi olması nedeniyle ancak ve ancak peygambere iman esısından sonra gelir. Öte yandan aynı haber bilgisi, inananlarına akletme faaliyetinin bu kabulde birlikte, burada bittiğini söylüyor olmasa gerek.

Bilginin nakilden ibaret olması insanı edilgen ve pasif hale getirecektir. Bu durum sorumluluk, akıl, irade ve düşünme melekelere sahip olan insanın değerini alçaltacaktır, dahası insan olmanın tabiatına aykırı olacak, insanın insan olmaktan vazgeçmesi anlamına gelecektir.

6) Eleştirilemez bilgi kaynaklarının ve kişilerin varlığı fikri bugün kolaycı bir yöntemle problem çözmeye çalışmanın sonuçlarıdır. Eleştirilemez bilgi ve eleştirilemez kişi anlayışı kimi dini grupların farkında olarak ya da olmayarak kolayca istismarına imkan sağlamıştır. Gerek teolojik gerekse kültürel olarak “dokunulmazlar”ın varlığı ne kadar çoksa, istismar

imkanı da o oranda artacaktır. Bu yüzden ilahiyat alanını mümkün olduğunca eleştiriye açık hale getirmenin yolları aranmak zorundadır. Kendisinin dokunulmaz kişi ve dokunulmaz bilgiye sahip biri olduğunu ima eden düşünce adamlarına karşı temkinli ve eleştirel olmayı daima elden bırakmamak gerekir.

7) Kimi dini grup liderlerinin etrafındaki insanları peygamberin keşf, ilham ve rüya yollarıyla kendisine bir takım bilgiler aktardığına nasıl inandırdığı, o insanların sosyolojik, psikolojik ve varoluşsal sorunları açısından ele alınması gereken bir sorundur. Kendisinin bir takım psikolojik yöntemleri kullanıp kullanmadığı da analiz edilmesi gereken diğer bir konudur. Özellikle vaazlar esnasında, coşkusal davranışlar, trans halindeki görüntüler, ağlamaklı ve kendini aşağılamak suretiyle bir bakıma kendini yücelten konuşmalarla, dinleyici ve seyirciler üzerindeki bırakılan etki psikolojik ve varoluşsal açılarından değerlendirilmelidir. Bu tür kişilerin sergilediği bu psikolojik tablo dinleyiciler açısından hakikatmiş gibi algılanmakta ve o kişinin ayrıcalıklı kişi olması yönünde sonuçlar doğurmaktadır.

Kaynakça

- Demir, Ahmet İshak, *Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü. Sosyal Bilimler Ens. 1993.
- Fromm, Erich, *Özgürlükten Kaçış*, çev.: Selçuk Budak, Öteki Yay. 6. Baskı, Ankara 1999.
- Gazali, *el-Munkızu Mine'd-Dalal*, çev.: Hilmi Güngör, M.E.B. Yay. İstanbul 1990.
- Gazali, *Kimya-yı Saadet*, çev.: Ali Arslan, Yenişafak Yay. İstanbul 2004.
- Heidegger, Martin, *What is Called Thinking*, İng. çev.: J. G. Gray, Harper and Row. New York 1968.
- Hoffer, Eric, *Kesin İnançlılar*, çev.: Erkil Günür, İm Yay. İstanbul 2005.
- İbn Arabi, *Fususul-Hikem*, çev.: M. Nuri Gençosman, Ataç Yay. İstanbul 2012.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay. İstanbul 1988.
- İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev.: N. A. Asrar, Bir Yay. İstanbul 1984.
- McNeil, William H. *Dünya Tarihi*, çev.: Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, 8. Baskı, Ankara 2004.
- Özcan, Hanifi, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, İFAV Yay. İstanbul 1993.
- Öztürk, Mustafa, *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek FETÖ*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2017.
- Platon, İon, çev.: İhsan Bozkurt, M.E.B. İstanbul 1997.
- Razi, Fahreddin, *el-Muhassal*, çev.: Hüseyin Atay, Ankara Ü. İlahiyat Fak. Yay. Ankara, ts.

- Sayar, Kemal, "Kült Psikolojisi", *gercekhayat.com.tr*, 29.06.2017.
- Taftazani, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay. 3. Baskı. İstanbul 1991.
- Taylan, Necip, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV Yay. 2. Baskı. İstanbul 1994.
- Tokat, Latif, *Varoluşçu Teoloji*, Elis Yay. Ankara 2013.
- Uludağ, Süleyman, "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları VI*, Ensar Yay. İstanbul 2004.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay. 8. Baskı. İstanbul 2013.
- Unamuno, Miguel de, *Yaşamın Trajik Duygusu*, çev.: Osman Derinsu, İnkılap Yay. İstanbul 1986.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Mehdi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 28, 2003.
- Ward, Keith, *Images of Eternity*, Oneworld Publ. Oxford 1987.

İSLAMİ İLİMLER/İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN ÖĞRETMENLİK MESLEĞİNE YÖNELİK TUTUMLARININ İNCELENMESİ (UŞAK ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

Özer ÇETİN*

Özet:

Bu araştırmanın amacı İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumlarını(ÖMYT) incelemektir. Araştırma tarama metodu kullanılarak yürütülmüştür. Çalışma grubu Uşak Üniversitesi İslami İlimler/İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 70'i DİKAB ve 100'ü İslami İlimler/İlahiyat programında olmak üzere toplam 170 öğrenciden oluşmaktadır. Veriler "Kişisel Bilgi Formu" ve Üstüner tarafından geliştirilen ÖMYT Ölçeği ile toplanmıştır. Verilerin analizinde istatistiksel paket programı kullanılmıştır. Araştırma sonucunda öğrencilerinin ÖMYT düzeylerinin yüksek düzeyde olumlu olduğu saptanmıştır. Araştırma bulgularına göre DİKAB öğrencilerinin İslami İlimler/İlahiyat programına kayıtlı öğrencilere göre, kadınların erkek öğrencilere göre, mezun olunan lise türü bakımından İmam Hatip lisesi mezunlarının diğer lise mezunlarına göre, tercih bakımından isteyerek ve severek tercih edenlerin diğer tercih nedenlerine göre ÖMYT puanlarının daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Buna karşın öğrencilerin ÖMYT puanlarının sınıf seviyesi ve program bakımından(normal, ikinci öğretim) anlamlı bir fark oluşturmadığı saptanmıştır.

Anahtar kelimeler: DİKAB, İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi, Öğretmenlik Mesleği, Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutum

Examining Islamic Sciences/Theology Faculty Students' Attitudes Towards Teaching: Uşak University Islamic Sciences/Theology Faculty Sample

Abstract:

The aim of this research was to determine students' attitudes towards teaching studying in Islamic Sciences/Theology Faculty by using survey method. In this study, participants were consisted of 170 students (70 in Religion and Morality Teaching, 100 in Islamic Sciences/Theology) from Usak University. Data were collected by using "Personal Information Form" and the "Attitudes Towards Teaching Scale" developed by Üstüner. Data were analyzed by using SPSS.

Findings showed students of Islamic Sciences/ Theology Faculty had positive attitudes towards teaching. Students in Religion and Morality Teaching department had more positive attitudes towards teaching compared to students in Islamic Sciences/ Theology Faculty. Also female participants had more positive attitudes and students' scores in the Attitudes Towards Teaching Scale differentiated in term of type of high school that they graduated. The students graduated from Imam Hatip High School had more positive attitudes towards teaching. Students' scores showed differences in term of preference, the students who voluntarily and fondly preferred to have more positive attitudes towards teaching. On the other hand, students' scores showed no differences in terms of type of education and class level.

Key Words: Religion and Morality Teaching, Islamic Theology /Theology Faculty, Preservice Teacher Teaching, Attitudes Towards Teaching Profession

* Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, Eğitim Fakültesi. ozer.cetin@usak.edu.tr

1.Giriş

Birey meslek aracılığıyla üretim faaliyetlerine katılmakta ve karşılık olarak yaşam için gerekli ekonomik imkânlarla kavuşmaktadır. Meslek edinimi ekonomik bir faaliyet olmanın yanında sosyalleşme, aidiyet duygusu ve mesleki kimlik kazanma süreçlerinde etkin olup bireyin statü, prestij ve yaşam tarzı ile yakından ilişkilidir.

Mesleğini ilgi ve kabiliyetlerine uygun seçmiş, severek icra eden kişiler üretmenin hazzı ve diğer insanlardan takdir görmeye bağlı olarak psikolojik açıdan olumsuzluklara karşı daha dirençlidirler. Uygun mesleği seçememiş kişilerde mesleğine karşı oluşması muhtemel olumsuz tutumlar üretimi aksatmasının yanında, toplumun beklediği rolü yerine getirmede yaşanan yetersizlikler rol çatışmasına neden olmaktadır¹.

Öğretmenlik günümüz için olduğu kadar gelecek kuşakların yaşamlarını da ilgilendiren bir meslek olması nedeniyle önemli bir konuma sahiptir. Bu bağlamda öğretmen adaylarının öğretmenliğe dair tutumlarını belirleyip, bulgular ışığında çalışmalar yapmak hem öğretmen adaylarının hem de eğitim sisteminin geleceği açısından önem arz etmektedir. Bu amaçla araştırmada çeşitli değişkenler bakımından DİKAB öğretmen adaylarının ÖMYT düzeyleri incelenmiştir.

Öğretmenlik Mesleği

Ada ve diğerleri, öğretmenlik mesleğini “Devletin eğitim, öğretim ve bununla ilgili yönetim görevlerini üzerine alan özel bir ihtisas mesleği”² olarak tanımlanırken; Üstüner “Bireylerin öğrenmelerinin belli bir amaç doğrultusunda başlatılması, yönlendirilmesi ve gerçekleştirilmesi sürecine ilişkin etkinlikleri kapsayan meslek”³ olarak tanımlamaktadır. 1739 Sayılı Millî Eğitim Temel Kanununda ise “Devletin eğitim, öğretim ve bunlarla ilgili yönetim görevlerini üzerine alan özel bir ihtisas mesleği” olarak tanımlanmaktadır.⁴

1 Çiğdem Kirel ve diğerleri, *Sosyal Psikoloji II*, edit.: Sezen Ünlü, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir 2011, s. 6.

2 S. Ada ve diğerleri, *Eğitim Bilimlerine Giriş* (1.Basım). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007, s. 160.

3 Mehmet Üstüner “Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Ölçeğinin Geçerlik Ve Güvenirlilik Çalışması,” *Kuram Ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 45, 2006, s. 109-127.

4 www.mevzuat.gov.tr, 15.10.2016.

Öğretmenlik alanyazında profesyonel bir meslek olarak kabul edilmektedir. Profesyonel meslekler uzun eğitim süreci sonucu elde edilen teorik bilgi ve özel uzmanlık gerektiren, örgütlenmelerini büyük ölçüde tamamlamış, siyasi, ekonomik ve kültürel etkinliklere katılan, toplumsal hiyerarşinin üst katmanlarında yer alan yönlendirici özelliğe sahiptirler⁵.

Tutum

Allport'un "Bireyin ilişkide olduğu nesne ve durumlara verdiği tepkiyi yönlendiren zihinsel hazır oluş"⁶ tanımı günümüzde geçerliliğini korumaktadır. Bilişsel, duygusal ve davranışsal boyutları olan tutum genel olarak açık ve örtük olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Açık tutumlar bilinçli, örtük tutumlar ise istemsiz olup, bilinçdışı kaynaklıdır. Örtük tutumlar otomatik olarak çalıştıkları için bireyler bu tür tutumların farkında olmayabilirler. Bu sınıflandırmanın yanında tutumlar öğelerinin gücüne göre bilişsel, duygusal ve davranışsal yönü güçlü tutumlar olarak da sınıflandırılmaktadır⁷.

Tutumlar davranışları önceden tahmin etme ve bireyi tanıma gibi işlevlere sahiptirler⁸. Tutumun biliş, duygu ve davranış boyutlarının dayanışması, erişilebilirliğinin⁹ kolay olması ve sık kullanılması davranışa dönüşme olasılığını artırmaktadır.¹⁰ Bunların yanında çevre, bireyin bağlı olduğu gurubun normatif kuralları, kişilik özellikleri, alışkanlık düzeyi ve durumsal değişkenler gibi faktörler tutumların davranışlara dönüşmesinde etkilidirler¹¹.

5 F. Torun, Farklı Statülerde Çalışan Öğretmenlerin Öğretmenlik Mesleğine Bakışları (Isparta Örneği), *Yüksek Lisans Tezi*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 13-14

6 W. G. Allport, "Attitudes", C. M. Murchison (edit.): *Handbook of Social Psychology*, Worcester, MA. Clark U. Press, 1935, pp.789-844.

7 E. Aronson ve diğerleri, *Sosyal Psikoloji*, çev.: Okhan Gündüz, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2012, s. 358

8 Michael A. Hogg ve diğerleri, *Sosyal Psikoloji*, 2. Baskı, çev.: İbrahim Yıldız- Aydın Gelmez, Ütopya Yayınları, İstanbul, 2014, s. 162-163

9 Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, 14. Basım, Evrim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 121

10 David G. Myers, *Sosyal Psikoloji*, çev.: Editörü Serap Akfırat, Nobel Yayınları, Ankara 2015, s. 131-150

11 Michael A. Hogg, *Sosyal Psikoloji*, s. 167-168

DİKAB Öğrencilerinin ÖMYT Düzeylerini Ölçmeye Yönelik Çalışmalar

DİKAB branşına özgü ÖMYT konulu çalışmalar Kaya¹², Arpacı¹³ ve Kimter'in¹⁴ gerçekleştirilmiş oldukları çalışmalarla sınırlı olup, sayıca yeterli düzeyde değildir. Bu nedenle İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin ÖMYT düzeylerinin belirlenmesi ve tutumları üzerinde etkili faktörlerin incelenmesine yönelik araştırmaların artması gelecekteki din eğitiminin verimlilik düzeyi açısından önem arz etmektedir.

Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı, İslami İlimler/ İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin ÖMYT düzeylerini ve bu tutumları çeşitli değişkenler bakımından incelemektir. Bu amaçla aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin ÖMYT puanlarının olumluluk düzeyi nedir?

ÖMYT puanları cinsiyet, program, öğretim türü, sınıf seviyesi, mezun olunan lise ve tercih nedeni bakımından anlamlı fark göstermekte midir?

2. Yöntem

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin ÖMYT düzeylerini belirlemeyi amaçlayan bu çalışmada tarama yöntemi kullanılmıştır. Çalışmada tarama yönteminin kullanılmasının nedeni araştırılan konunun doğasına ve amacına uygun olmasıdır. Yapılan bu çalışmada çeşitli değişkenlerle katılımcıların ÖMYT puanları arasındaki ilişkilerin incelenmesi amaçlandığı için tarama yöntemi tercih edilmiştir.

Betimsel çalışmalar, verilen bir durumu aydınlatmak, belirlenen kriterler doğrultusunda değerlendirmeler yapmak ve olgular arasındaki ilişkileri belirlemek için uygun bir yöntemdir. Tarama yönteminin amacı incelenen

12 M. Kaya, "Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması İle Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15, 2003, s. 89-115.

13 M. Arpacı, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Öğretmenlik Meslek Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, c. 12, No. 27, 2014, s. 75-98 .

14 Nurten Kimter, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları", *Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*; Issn: 1308-8041, E-Issn: 1309-4033; 8, 29, 2016, s. 161-200.

durumu etraflıca tanımlamak, olayların, objelerin, kurumların ve grupların ne olduğunu betimlemek ve açıklamaktır¹⁵.

2.1. Örneklem

Araştırmanın örneklemini Uşak Üniversitesinde öğrenim gören 170 öğrenci oluşturmaktadır. Örneklem 70'i DİKAB, 100'ü İlahiyat programına kayıtlı öğrenci olup 93'ü kadın, 77'si erkektir. Öğrencilerin 45'i birinci sınıf, 56'sı ikinci sınıf, 69'u üçüncü sınıf olup fakültede henüz dördüncü sınıf olmadığı için örnekleme dördüncü sınıf öğrencisi yoktur. Öğrencilerin 95'i normal, 75'i ikinci öğretime kayıtlıdır.

2.2. Veri Toplama Araçları

Veriler "Bilgi Toplama Formu" ve Üstüner'in geliştirdiği "ÖMYT Ölçeği" kullanılarak toplanmıştır. Kişisel Bilgi Formu öğrencilerin cinsiyet, sınıf, bölüm, öğretim türü, mezun olunan lise türü, meslek tercih nedeni ile ilgili demografik bilgileri içeren sorularından oluşmaktadır.

ÖMYT Ölçeği tek boyutlu likert tipi bir ölçektir. Ölçeğin geçerliliği. 89, güvenilirlik katsayısı. 72, iç tutarlılık katsayısı(Cronbah Alpha) .93'dür¹⁶. ÖMYT ölçeğinden elde edilen verilerin güvenirliliği için hesaplanan Cronbach alfa iç tutarlılık katsayısının 0.93 olması elde edilen ölçümlerin güvenilir düzeyde olduğunu göstermektedir. Ölçekte kullanılan seçenekler 5'ten 1'e doğru sıralanmış olup, maddelerin karşısında yer alan seçenekler ve puan karşılıkları; 5= Tamamen Katılıyorum, 4=Çoğunlukla Katılıyorum, 3=Orta Düzeyde Katılıyorum, 2=Kısmen Katılıyorum, 1=Hiç Katılmıyorum şeklinde düzenlenmiştir.

2.3. Verilerin Analizi

Araştırmada kullanılan ÖMYT ölçeğinde yer alan olumlu maddeler 1'den 5'e doğru, olumsuz maddeler ise tersine çevrilerek puanlanmıştır. Ölçekten elde edilen toplam puanların yüksekliği tutumların olumlu olduğunu göstermektedir. Elde edilen verilerin analizinde SPSS paket programı kullanılmış, değişkenlere bağlı olarak betimsel istatistik, bağımsız örneklem t-testi, tek yönlü ANOVA ve Tukey HSD testleri uygulanmıştır.

15 N. Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 21. Baskı, Ankara 2010, s. 77.

16 M. Üstüner "Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Ölçeğinin Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması", *Kuram Ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 45, 2006, s. 109-127.

3. Bulgular

Araştırmada ilk olarak öğrencilerinin ÖMYT puanlarının hangi düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

3.1. İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi'nde Öğrenim Gören Öğrencilerin ÖMYT Puanları Hangi Düzeydedir?

Öğrencilerin ÖMYT puan ortalaması 150.19, standart sapması 18.60'dır. Bulgular öğrencilerin ÖMYT düzeylerinin "Tamamen Katılıyorum" düzeyinde ve oldukça olumlu olduğunu göstermektedir.

Tablo 1. Öğrencilerin ÖMYT puanları (n=170)

| Değişken | Minimum | Maksimum | Ortalama | SS | Düzye |
|-------------------|---------|----------|----------|-------|---------------------|
| ÖMYT Ölçeği Puanı | 68 | 182 | 150.19 | 18.60 | Tamamen Katılıyorum |

3.2. Cinsiyet Değişkeni Bakımından ÖMYT Puanları Farklılaşmakta Mıdır?

ÖMYT puanlarının cinsiyete göre anlamlı fark gösterip göstermediğini belirlemek için bağımsız örnekler için t-testi yapılmıştır.

Tablo 2. Cinsiyete göre ÖMYT puanlarına ilişkin t-testi sonuçları

| Cinsiyet | n | Ort. | SS | sd | t | p |
|----------|----|--------|-------|-----|-------|------|
| Bayan | 86 | 156.20 | 11.27 | 168 | 4.503 | .000 |
| Erkek | 84 | 144.03 | 22.32 | | | |

Yapılan bağımsız örneklem için t-testi sonucunda bayan öğrenciler (Ort=156.20) ile erkek öğrencilerin (Ort=144.03) ÖMYT puanları arasında bayan öğrenciler lehine anlamlı fark saptanmıştır [$t(168) = 4.503, p < .05$]. Bulgulara göre öğrencilerin ÖMYT puanları cinsiyet bakımından farklılaşmaktadır.

3.3. Program Türü Değişkeni Bakımından Öğrencilerin ÖMYT Puanları Farklılaşmakta Mıdır?

ÖMYT puanlarının öğrenim görülen program türü bakımından anlamlı farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için bağımsız örnekler için t-testi yapılmıştır.

Tablo 3. Öğrenim görülen programa göre ÖMYT puanlarına ilişkin t-testi sonuçları

| Öğrenim Görülen Program | n | Ort. | SS | sd | t | p |
|-------------------------|-----|--------|-------|-----|-------|------|
| DİKAB | 70 | 156.82 | 14.54 | 168 | 4.066 | .000 |
| İslami İlimler/İlahiyat | 100 | 145.55 | 19.75 | | | |

Yapılan bağımsız örneklem için t-testi sonucunda öğrenim görülen program bakımından İslami İlimler/İlahiyat programındaki öğrenciler (Ort=145.55) ile DİKAB programındaki öğrencilerin (Ort=156.82) ÖMYT puanları arasında DİKAB öğrencileri lehine anlamlı fark saptanmıştır [$t(168)= 4.066, p < .05$].

3.4. Mezun Olunan Lise Türü Değişkeni Bakımından Öğrencilerin ÖMYT Puanları Farklılaşmakta Mıdır?

Öğrencilerin ÖMYT puanları mezun olunan lise türüne göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için bağımsız örnekler için t-testi yapılmıştır.

Tablo 4. Mezun olunan lise türüne göre ÖMYT puanlarına ilişkin t-testi sonuçları

| Mezun Lise Türü | n | Ort. | SS | sd | t | p |
|-------------------|-----|--------|-------|-----|-------|------|
| İmam Hatip Lisesi | 102 | 156.22 | 13.93 | 168 | 5.628 | .000 |
| Diğer Lise | 68 | 141.14 | 21.01 | | | |

Mezun olunan lise türü bakımından yapılan bağımsız örneklem için t-testi sonucunda imam hatip lisesi mezunu öğrenciler (Ort=156.22) ile diğer lise mezunu öğrencilerin (Ort=141.14) ÖMYT puanları arasında imam hatip lisesi mezunu öğrenciler lehine anlamlı fark saptanmıştır [$t(168)= 5.628, p < .05$].

3.5. Öğretim Türü Değişkeni Bakımından Öğrencilerin ÖMYT Puanları Farklılaşmakta Mıdır?

ÖMYT düzeylerinin öğretim türüne göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için bağımsız örnekler için t-testi yapılmıştır.

Yapılan bağımsız örneklem için t-testi sonucunda öğretim türü bakımından I. öğretim (Ort=148.72) ile II. öğretimdeki öğrencilerin (Ort=152.05) ÖMYT puanları arasında anlamlı fark saptanmamıştır [$t(168) = -1.159, p > .05$].

Tablo 5. Öğretim türüne göre ÖMYT puanlarına ilişkin t-testi sonuçları

| Öğretim Türü | n | Ort. | SS | sd | t | p |
|----------------|----|--------|-------|-----|--------|------|
| Normal Öğretim | 95 | 148.72 | 20.96 | 168 | -1.159 | .248 |
| II. Öğretim | 75 | 152.05 | 15.01 | | | |

3.6.Sınıf Seviyesi Değişkeni Bakımından Öğrencilerin ÖMYT Puanları Farklılaşmakta Mıdır?

ÖMYT puanlarının öğrenim görülen sınıf seviyesi bakımından anlamlı fark gösterip göstermediğini belirlemek için ANOVA testi yapılmıştır.

Tablo 6. Öğrenim görülen sınıfa göre ANOVA testi sonuçları

| Öğrenim Görülen Sınıf | n | Ort. | SS | sd | F | p |
|-----------------------|----|--------|-------|-------|-------|------|
| Birinci sınıf | 45 | 151.88 | 20.42 | 2-167 | 1.287 | .279 |
| İkinci sınıf | 56 | 152.23 | 17.62 | | | |
| (C) Üçüncü Sınıf | 69 | 147.43 | 18.04 | | | |

Yapılan ANOVA testi sonucunda, öğrencilerin öğrenim görülen sınıf bakımından ÖMYT puanları arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır [$F(2-101) = 6.017, p < .01$].

3.7.Tercih Değişkeni Bakımından Öğrencilerin ÖMYT Puanları Farklılaşmakta Mıdır?

ÖMYT puanlarının programı tercih bakımından anlamlı farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için ANOVA testi yapılmıştır.

Tablo 7. Tercih nedenine göre ANOVA testi sonuçları

| Program Tercih Nedeni | n | Ort. | SS | sd | F | p | Fark |
|----------------------------|----|--------|-------|-------|--------|------|------|
| İş kaygısı (A) | 28 | 145.54 | 6.75 | 3-166 | 36.099 | .000 | C>A |
| Aile ve Çevre İsteği (B) | 33 | 134.82 | 19.65 | | | | C>B |
| İsteyerek ve Severek (C) | 84 | 161.51 | 10.56 | | | | C>D |
| Bir Programa Yerleşmek (D) | 25 | 137.68 | 22.85 | | | | A>B |

Yapılan ANOVA testi sonucunda, öğrencilerin ÖMYT puanları arasında bölüm tercih nedeni bakımından anlamlı bir fark bulunmuştur [$F(3-166) = 36.099, p < .01$]. Yapılan Tukey HSD testi sonucunda tercih nedeni bakımından kayıtlı olduğu programı isteyerek ve severek tercih edenlerin (Ort=161.51) iş kaygısı (Ort=145.54), aile ve çevre isteği (Ort=134.82) ve bir programa yerleşmek için (Ort=137.68) tercih yapanlara göre ÖMYT puanlarının daha yüksek olduğu ve bu farkın anlamlı olduğu saptanmıştır ($p < .05$). Ayrıca kayıtlı olduğu programı iş kaygısı nedeniyle tercih edenlerin (Ort=145.54) aile ve çevre isteği ile (Ort=134.82) bölüm tercihi yapanlara göre ÖMYT puanlarının daha yüksek olduğu ve bu farkın anlamlı olduğu saptanmıştır ($p < .05$).

Sonuç ve Tartışma

Öğrencilerin ÖMYT düzeylerinin yüksek olduğuna dair bu çalışmada elde edilen bulgularla diğer branşlarla ilgili çalışmalardan elde edilen bulgular benzerlik göstermektedir. Araştırmaların çoğunda ÖMYT puanlarının yüksek olduğu tespit edilirken¹⁷, az sayıdaki çalışmada ÖMYT düzeyinin orta

17 Ahmet Ayık ve diğerleri, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları İle Öğretme Motivasyonları Arasındaki İlişki", *Eğitim Bilimleri Araştırmaları Dergisi, Journal of Educational Sciences Research*, c. 4, s. 1, 2014, s. 25-43; M. Başbay ve diğerleri "Ortaöğretim Alan Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları: Boylamsal Bir Çalışma" *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 59, 2009, s. 345-366; İ. Bulut "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumlarının Değerlendirilmesi" *Dicle ve Fırat Üniversitesi Örneği, Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14, 2009, s. 13-24; Aylin Çelen ve diğerleri, "Özel Yetenek Sınavı İle Öğrenci Alan Öğretmenlik Bölümlerinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Mesleğe Yönelik Tutum ve Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi", *Route Educational and Social Science Journal*, Volume, 2(3), 2015, pp. 1-18; Mükremin Durmuş ve diğerleri, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Karşı Tutumlarının İncelenmesi",

veya düşük olduğu bulgulanmıştır¹⁸. Araştırmanın bulgularıyla DİKAB branşına dair yapılan diğer çalışmalardaki bulgular arasında benzerlikler bulunmaktadır. Kaya ÖMYT puan ortalamasını 77.8 olduğunu¹⁹, Arpacı olumlu (katılıyorum) düzeyde²⁰, Kimter ise yüksek olduğunu bulgulanmıştır²¹.

Öğretmen adaylarının ÖMYT düzeylerinin yüksek olmasının temel nedeni olarak toplumun öğretmenlik mesleğine dair olumlu yaklaşımı gösterilebilir. Hayatın çoğu alanında olduğu gibi bireyler meslek seçimlerinde sosyal etkiye maruz kalmaktadır. Bireyler bazen sorgulamadan toplumdaki yaygın uygulamanın etkisinde kalarak normatif sosyal etkiye, bazen de çevresinden edindiği bilgileri sorgulayarak bilişsel sosyal etkiye göre tutum geliştirirler.

Genel olarak öğretmen adaylarının toplumdaki mesleğe yönelik olumlu yaklaşımlar nedeniyle hem normatif hem de bilişsel sosyal etkiye bağlı olarak olumlu tutum geliştirdikleri söylenebilir. Bunun yanında

*TİDSAD Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi /The Journal of Turk & Islam World Social Studies 2 (2), 2015, s. 365-377; A. R Erdem, ve diğerleri, "Ortaöğretim Fen-Matematik ve Sosyal Alanlar Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları", XIV. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi 28-30 Eylül 2005 Kongre Kitabı I. Cilt içinde, Denizli s. 471-477; M. N. Gömleksiz ve diğerleri, "Orta Öğretimde Yeniden Yapılanma Sempozyumu 20-22 Aralık 2004 Bildiriler Kitabı içinde, Ankara: MEB Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, 2006, s. 545-551; B. Oral, "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları", *Eğitim Araştırmaları*, 15, 2014, s. 88-98; A. R. Terzi ve diğerleri, "Necatibey Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumlarının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 18,2007, s. 69-73; s. Yüksel, "Tezsiz Yüksek Lisans Programının Öğrencilerin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumlarına Etkisi", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 17, 2, 2004, s. 355-379.*

- 18 Sadık Güleçen, "Anadolu Öğretmen Lisesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18, 1, 2008, s. 139-157; Mustafa Kahyaoğlu ve diğerleri, "İlköğretim Öğretmen Adaylarının Öğrenme Stilleri ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10, 21, 2013, s. 225-236.
- 19 M. Kaya, "Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması İle Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", s. 99.
- 20 M. Arpacı, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Öğretmenlik Meslek Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi", s. 83.
- 21 Nurten Kimter, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları", s. 175.

bulgular öğretmenlik mesleğinin öğretmen adaylarının statü, prestij, kariyer gibi sosyal beklentilerini karşıladığı yönünde değerlendirilebilir.

Meslek seçiminde sosyolojik etkenlerle yanında psikolojik faktörler de devreye girmektedir. Yapılan çalışmalarda öğretmen adaylarının “isteyerek ve severek”, “öğretme isteği”, “kendi isteğiyle”, “öğretmen olma isteği” gibi psikolojik kaynaklı faktörlerin etkisiyle mesleğe yöneldikleri bulgulanmıştır²². Sonuç olarak sosyolojik faktörlerle psikolojik faktörlerin işbirliği öğretmen adaylarının ÖMYT düzeylerini olumlu yönde etkilemektedir.

Öğretmenlik mesleğine dair tüm branşlarda tutumları olumlu etkileyen ortak nedenler yanında DİKAB branşına özgü başka nedenler olduğu ileri sürülebilir. Araştırmanın yapıldığı zaman diliminde DİKAB branşında atanmaların daha kolay olması, DİKAB branşının din gibi kutsal bir olguyla ilişkili olması ve mensuplarının maddi ihtiyaçlarının yanında manevi beklentileri de karşılaması ÖMYT puanlarını yükselten nedenler olarak değerlendirilebilir.

Öğretmen adaylarının ÖMYT düzeylerinin yüksek olmasının altında yatan bir başka neden olarak bilişsel çelişkidenden kaçınma eğilimi gösterilebilir. Festinger insanların bir karar verdikten sonra verdikleri kararın olumsuz etkisinden kurtulmak için verilen kararın en iyi karar olduğu yönünde bilişsel strateji geliştirerek tutumlarını değiştirdiklerini ileri sürmüş, yapılan çalışmalar bu yaklaşımı desteklemiştir²³. Bu kuramdan hareketle öğretmen adaylarının LYS sınav puanlarına göre tercih yaptıkları ve daha önce hedefledikleri programlara yerleşemeyen

22 R. Aydın ve diğerleri, “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Belirlenmesi”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 10(2), 2012, s. 257-294.

A. Bozdoğan, ve diğerleri, “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, (8), 2, 2007, s. 83-97; H. Özder ve diğerleri, “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 16, 2, 2010, s. 253-275; Fatma Yaşar Ekici, *Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Örneği)* *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, 735, 2014 s. 658-665 www.SosyalAraştırmalar.com, Issn: 1307-9581; Yusuf Ergen ve diğerleri, “Sınıf Öğretmenliği 4. Sınıf Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi (Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği)”, s. 381.

23 E. Aronson ve diğerleri, *Sosyal Psikoloji*, s. 301.

öğrencilerde oluşması muhtemel iç çatışmadan kurtulmak için yeni tercihlerinin doğruluğu yönünde tutum geliştirmelerine bağlı olarak ÖMYT düzeylerinin yükseldiği düşünülebilir.

Bulgular cinsiyet değişkeni bakımından kız ve erkek DİKAB öğretmen adayları arasında kadınlar lehine anlamlı bir farklılık göstermektedir. Araştırmanın bulguları kadınların ÖMYT puanlarının erkeklere göre daha yüksek olduğu sonucu elde edilen araştırmalarla örtüşürken,²⁴ cinsiyet değişkeninin ÖMYT puanlarında anlamlı bir farklılık oluşturmadığı

- 24 Ercan Akpınar ve diğerleri, "Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları", *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19, 2006, s. 56-62; Rafet Aydın, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Belirlenmesi", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 10(2), 2012, s. 257-294; Fatih Camadan ve diğerleri, "Farklı Programlardaki Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından Karşılaştırılması: Rize Üniversitesi Örneği", *International Conference on New Trends in Education and Their Implications* (Kongre Kitabı içinde), ISBN: 978 605 364 104 9, Antalya, 11-13 November, 2010, s. 774-779; Ç. Çağlar, "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Yabancılaşma Düzeyleri İle Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, 13 (3), s. 1497-1513; Burhan Çapri ve diğerleri, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenliğe İlişkin Tutum ve Meslekî Yeterlilik İnançlarının Cinsiyet, Program ve Fakültelelere Göre İncelenmesi", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 9, 15, 2008, s. 33-55; Orhan Eret ve diğerleri, "Öğretmenlik Programlarını Kimler Tercih Ediyor? Adayların Giriş Özellikleri ve Öğretmenliğe Yönelik Tutumları", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* (H. U. Journal of Education) 29(4), 2014, s. 75-92; Menderes Kabadayı ve diğerleri, "Eğitim Fakülteleri İle Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokullarında Okuyan Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Karşı Tutumlarının İncelenmesi", *Türkiye Kickboks Federasyonu Spor Bilimleri Dergisi*, 4, 2, 2011, s. 1-13; K. B. Pehlivan, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Sosyo-kültürel Özellikleri ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Üzerine Bir Çalışma", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4, 2, 2008, s. 151-168; Duygu Piji Küçük, "Müzik Öğretmenlerinin Müzik Öğretmenliği Mesleğine Yönelik Tutumları", *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19, 2012, s. 151-161; Evren Şumuer ve diğerleri "Bilişim Teknolojileri Öğretmen Adaylarının Demografik Özellikleri, Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları ve Eğitime İlişkin Görüşleri", *Eğitim Bilimleri ve Uygulama Dergisi*, 9, 18, 2010, s. 21-46; Zafer Tanel ve diğerleri, "Fizik Öğretmen Adaylarının, Fizik Dersine ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının İncelenmesine İlişkin Boylamsal Bir Çalışma", *Anayasa Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2013, 2, 2, s. 451-468; C. Uğurlu ve diğerleri, "Sınıf Öğretmenliği Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları", *C.Ü Sosyal Bilimler Dergisi*, 35, 1, 2011, 68-74; Dilek Yalız, "Anadolu Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Karşılaştırılması", *BESBD*, 5, 1, 2010, s. 7-14.

yönünde bulgular elde edilen araştırmalarla çelişmektedir²⁵.

DİKAB branşına özgü yapılan çalışmalara baktığımızda Kaya²⁶ ve Kimter²⁷ cinsiyet değişkeni bakımından ÖMYT düzeyinin farklılaşmadığını, Arpacı ise erkeklerin(X=109,36), kadınlara göre (X=102,33) daha yüksek tutumlara sahip olduğunu tespit etmiştir²⁸

Cinsiyet değişkeninin ÖMYT puanlarında kadınlar lehine farklılık oluşturmasının altında toplumda yaygın olan öğretmenlik mesleğinin kadınlara daha uygun bir meslek olduğu yönündeki sosyal algının bulunduğu ileri sürülebilir. Yapılan araştırmalarda elde edilen bulgular öğretmenliğin daha çok kadın öğrenciler tarafından tercih edildiğini göstermesi²⁹ bu tezi doğrulamaktadır.

-
- 25 S. Açılış ve diğerleri, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 1, 2, 2012, s. 266-271; Y. Çapa, ve diğerleri, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 18, 2000, s. 69-73; Bahar Dinçer ve diğerleri, "İlköğretim Matematik Öğretmen Adaylarının Mesleğe Karşı Tutum ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi", *Turkish International Journal of Special Education and Guidance & Counseling*, Volume 4, issue 1, 2015, s. 35-46; Gizem Engin ve diğerleri, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları(Ege Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği)", *TSA*,18/2, 2014, s. 153-164; H. Özder ve diğerleri, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 16, 2, 2010, s. 253-275; Nuriye Semerci ve diğerleri, "Türkiye'de Öğretmenlik Tutumları", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14, 1, 2004, s. 137-146; Can Şendil, "Tezsiz Yüksek Lisans Öğrencilerinin öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (İLKE), 24, 2010, s. 13-28; FatmaYaşar Ekici, Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Örneği)" s. 658; İsmail Yılmaz. *Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*, Y. Lisans Tezi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü İlköğretim Anabilim Dalı Sınıf Öğretmenliği, 2015, s. 87.
- 26 M. Kaya, "Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması İle Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", s. 100.
- 27 M. Arpacı, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Öğretmenlik Meslek Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi", s. 87.
- 28 Nurten Kimter, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları", s. 184.
- 29 M. Aksu ve diğerleri, "Who are the future teachers in Turkey. Characteristics of entering student teachers, *International Journal of Educational Development*, 30(1), 2010, pp. 91-101; İ. Bircan, "Türkiye'de öğretmen arz ve talebinde dengesizlikler", *Türkiye'de öğretmen eğitiminin çıkmazı: Eğitimde yansımalar*, Tekişik Eğitim Araştırma Geliştirme Vakfı 9. Evren yayıncılık ve Basım San., Ankara 2009, s. 177-186; A.Ok ve diğerleri, "Öğretmen yetiştirme programlarındaki öğretmen adaylarının profili", *Eğitim ve Bilim*, 32 (143), 2007, s. 13-25.

Esnek çalışma saatleri ve diğer mesleklere göre daha uzun tatil dönemlerine sahip olması öğretmenliğin toplumsal hayatta kadınlardan beklenen cinsiyete bağlı rolleri sürdürmesine daha çok imkân vermesi öğretmenliğin kadınlara daha uygun olduğu yönündeki algıyı güçlendirmektedir. Bunun yanında öğretmende bulunması gereken özveri ve öğrencileri sevme gibi özelliklerin kadınlarda daha fazla olduğu yönündeki algı³⁰ öğretmenliğin kadınlara daha uygun olduğu yönündeki algıyı güçlendiren bir başka faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bütün kültürlerde cinsiyete bağlı iş bölümü yapıldığı bilinmektedir³¹. Bunun yanında erkek ve kadınların doğası mesleklere yönelimi etkilemektedir. Kadınların insanlara yardım etmeye yönelik saygın meslekleri daha çok tercih etmeleri³² onların öğretmenlik mesleğini tercih nedenlerinden birisi olabilir.

Araştırmada program türü değişkeni bakımından DİKAB programındaki öğrenciler lehine anlamlı bir fark bulunması ülkemizde yapılan farklı programlardaki öğretmen adaylarının ÖMYT puanlarında anlamlı fark olduğunu gösteren araştırmaların bulgularıyla örtüşürken³³, program türü değişkeni bakımından ÖMYT puanlarında anlamlı fark olmadığı yönünde bulgular elde edilen araştırmalarla çelişmektedir³⁴.

DİKAB programındaki öğrencilerin kayıt aşamasında İslami İlimler/ İlahiyat programına kayıt yaptırma hakları varken DİKAB programını seçmeleri tercih aşamasında ÖMYT düzeylerinin daha yüksek olmasının bir

30 R. Aydın ve diğerleri, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Belirlenmesi", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 10(2), 2012 s. 257-294.

31 W. Haviland, ve diğerleri, *Kültürel Antropoloji*, çev.: İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2008, s. 44.

32 Thomas Hylland Eriksen, *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, çev.: Erkan Koca, Birleşik Yayınevi, 2012, Ankara, s. 202.

33 Ayhan Dikici ve diğerleri, "Öğretmen Adaylarının, Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının ve Yeterliliklerinin İncelenmesi", *e-Journal of New World Sciences Academy Education Sciences*, 1C0341, 6, (1), 2011, pp. 871-883; Levent Eraslan, ve diğerleri, "Pedagojik Formasyon Programı Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 19, 2, 2011, s. 427-438; Tezcan Kartal ve diğerleri, "The exploration of The Attitudes of the Science Teacher Candidates Towards Teaching Profession," *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 46, 2012, pp. 2759 – 2764.

34 R. Aydın, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Belirlenmesi", s. 290; Burhan Çapri, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenliğe İlişkin Tutum ve Mesleki Yeterlilik inançlarının Cinsiyet, Program ve Fakülteye Göre İncelenmesi", s. 51; s. Yüksel, "Tezsiz Yüksek Lisans Programının Öğrencilerin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumlarına Etkisi", s. 355.

işareti sayılabilir. Bunun yanında DİKAB programındaki öğrenciler eğitim sürecinde meslek dersleri almaktadır. Bu faktörlere bağlı olarak DİKAB programındaki öğrenciler lehine anlamlı bir farklılığın oluşması tutarlı bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mezun olunan lise türü bakımından ÖMYT puanlarında İmam Hatip Lisesi mezunu öğrenciler lehine anlamlı bir fark ortaya çıkmıştır. Diğer branşlarda yapılan çalışmalarda elde edilen bulguların çoğunda farklılıklar olmasına rağmen anlamlılık düzeyine ulaşmadıkları³⁵ buna karşılık yapılan bazı araştırmalarda mezun olunan lisenin ÖMYT düzeyinde anlamlı bir fark yarattığı bulgulanmıştır³⁶

İHL mezunu öğrencilerin aldıkları eğitime bağlı olarak DİKAB öğretmenliğini benimsemelerinin ÖMYT puanlarına olumlu yansıdığı söylenebilir. İHL mezunu öğrenciler Kur'an, Arapça vb. meslek derslerinde diğer öğrencilere göre daha birikimli olup, din eğitimi sürecinden geçtikleri için DİKAB öğretmenliğine daha uygun tutum ve davranışlar sergilemektedirler. Bu öğrenciler öğretmen olduklarında din eğitimi konusunda nelerle karşılaşacaklarını bildikleri için yapacakları iş konusunda belirsizlikler yaşamamaktadırlar. Diğer liselerden gelen öğrenciler ise meslek derslerine uyumda zorluk çekmekte ve DİKAB öğretmenliğine uygun tutum ve davranışları sergilemede İHL mezunu öğrencilerin gerisinde kalmaktadırlar.

Araştırmada öğretim türü bakımından öğrencilerin ÖMYT puanlarında anlamlı bir farklılık olmadığını ortaya çıkarmıştır. Araştırmanın bulguları ülkemizde çeşitli branşlardaki öğretmen adayları üzerinde yapılan çalışmalarda elde edilen ve öğretim türü bakımından ÖMYT düzeyinde

35 M. E. Aksoy, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları" (Gaziosmanpaşa Üniversitesi Örneği), *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 2, 2010, s. 197-212; A. Bozdoğan ve diğerleri (2007). Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları, Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi, (8), 2, 2007, s. 83-97; s. Açışlı ve diğerleri, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi", s. 270; G. Engin ve diğerleri "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları", s. 160; H.H.Özkan, "Öğretmenlik Formasyon Programındaki Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (SDÜ Örneği), *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 13, 2, 2012, 29-48; A. Üstün, "Farklı Branşlardaki Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi", *Çağdaş Eğitim Dergisi*, 339, 2007, s. 20-27.

36 Davut Köğce, ve diğerleri, "Freshman and Senior Preservice Mathematics Teachers Attitudes Toward Teaching Profession", *The International Journal of Research in Teacher Education*, 2 (1), 2010, s. 2-18; İ. Yılmaz, *Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*, s. 69.

anlamli bir farklılık olmadığını gösteren³⁷ bulgularla örtüşürken, öğretim türü bakımından ÖMYT puanlarında anlamli bir farklılık olduğu yönündeki bulguyla çelişmektedir³⁸.

Gözlem aşamasında I. öğretim öğrencilerinin II öğretim öğrencilerine göre derslere karşı daha ilgili ve akademik başarılarının daha yüksek olmasından hareketle öğretim türünün ÖMYT düzeylerinde farklılığa neden olacağı düşünülmüş olmasına karşın araştırma bulguları farklılık olmadığını ortaya çıkarmıştır. Bu durum II. öğretim türüne devam eden öğrencilerin akademik başarılarının I. öğretime göre düşük olmasının ÖMYT düzeyinden kaynaklanmayıp daha çok II. öğretime özgü nedenlerden kaynaklandığını göstermektedir.

Araştırma bulguları sınıf düzeyi bakımından öğrencilerin ÖMYT düzeylerinde anlamli bir farklılık olmadığını göstermektedir. Öğretmen yetiştirme sürecinde öğrencilerin gerek teorik olarak aldıkları öğretmenlik meslek dersleri gerekse uygulamalı olarak gerçekleştirdikleri okul deneyimleri ÖMYT düzeylerine olumlu yansiyabilir. Fakat İslami İlimler/İlahiyat programdaki öğrenciler öğretmenlik mesleğine yönelik dersler almamaktadır. Bu nedenle İslami İlimler/İlahiyat programdaki öğrencilerin ÖMYT düzeylerinde sınıf değişkeni bakımından anlamli bir farkın olmaması tutarlı bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. DİKAB programında ise araştırmaya katılan yalnızca üçüncü sınıfların olması diğer sınıflarla karşılaştırma yapma imkânı vermemektedir. Bu kısıtlamalar yanında araştırmanın bulguları sınıf değişkenine göre öğretmen adaylarının ÖMYT puanlarında anlamlilik derecesine ulaşan farkların olmadığı yönünde bulgular

37 Suat Kol, "Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Akademik Bakış Dergisi*, sayı: 48, 2015, s. 147-156, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi, ISSN:1694-528X İktisat Ve Girişimcilik Üniversitesi, Türk Dünyası Kırgız Türk Sosyal Bilimler Enstitüsü, Celalabat Kırgızistan, <http://www.akademikbakis.org>; Cemalettin İpek ve diğerleri. "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine ve Okul Yöneticiliğine Yönelik Tutumları", *Kaştamonu Eğitim Dergisi*, 23, 1, 2015, s. 211-226; H. Demirtaş ve diğerleri "Öğretmen Adaylarının Özyeterlik İnançları ve Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları", *Eğitim ve Bilim*, 36(159), s. 96-111.

38 M. Üstüner ve diğerleri, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları", *Eğitim ve Bilim*, 34, 151, 2009, s. 140-155.

elde eden araştırmalarla³⁹ ve Kimter'in⁴⁰ çalışmasında elde ettiği bulgularla örtüşmektedir. Buna karşın sınıf düzeyi arttıkça ÖMYT puanlarının arttığı yönünde bulgular elde eden araştırmalarla çelişmektedir⁴¹.

Bulgulara göre tercih nedeni öğrencilerin ÖMYT puanlarında farklılıklara neden olmaktadır. Yapılan Tukey HSD testi sonucunda tercih nedeni bakımından kayıtlı olduğu programı isteyerek ve severek tercih edenlerin (Ort=161.51) iş kaygısı (Ort=145.54), aile ve çevre isteği (Ort=134.82) ve bir programa yerleşmek için (Ort=137.68) tercih yapanlara göre ÖMYT puanlarının daha yüksek olduğu ve bu farkın anlamlı olduğu saptanmıştır (p<.05). Araştırmanın bulgularıyla diğer araştırmalarda elde edilen bulgular arasında benzerlik bulunmaktadır. Aydın ve diğerleri "kendini yetiştirmek için" tercih edenlerin "mecbur kaldıkları için" tercih edenlere göre⁴²; Bozdoğan ve diğerleri "kendi isteği" ile tercih edenlerin, "boşta kalmamak" için tercih edenlere göre⁴³; Özder ve diğerleri "öğretmen olma isteği" nedeniyle öğretmenliği seçenlerin "iş garantisi ve çalışma koşulları" ile "ailenin isteği" nedeniyle seçenlere göre⁴⁴; Yaşar Ekici "öğretmen olma isteği" ile tercih edenlerin "iş garantisi ve çalışma koşulları" nedeniyle tercih edenlere göre⁴⁵;

39 K. B. Pehlivan, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Sosyo-Kültürel Özellikleri ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Üzerine Bir Çalışma", s. 165; Zafer Tanel ve diğerleri, "Fizik Öğretmen Adaylarının, Fizik Dersine ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının İncelenmesine İlişkin Boylamsal Bir Çalışma", *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2, 2, 2013, s. 451-468; Yunus Özyurt ve diğerleri, Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine ve Kopya Çekmeye Yönelik Tutumlarının Görünümü, *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3, 1, 2014, s. 78-101.

40 N. Kimter, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları", s. 194.

41 E. Akpınar, ve diğerleri "Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları", s. 60; Y. Çapa ve diğerleri, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", s. 71; A. Çelen, ve diğerleri, "Özel Yetenek Sınavı İle Öğrenci Alan Öğretmenlik Bölümlerinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Mesleğe Yönelik Tutum ve Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi", s. 15; Davut Köğce ve diğerleri, "Freshman and Senior Preservice Mathematics Teachers' Attitudes Toward Teaching Profession", p. 16.

42 R. Aydın ve diğerleri, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Belirlenmesi", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 10(2), 2012, s. 257-294.

43 A. Bozdoğan ve diğerleri, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları, Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi, (8), 2, 2007, s. 83-97.

44 H. Özder ve diğerleri, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", s. 254.

45 Fatma Yaşar Ekici, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi" (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Örneği)", s. 664.

Ergen ve diğerleri “öğretmen olma isteği” nedeniyle tercih edenlerin diğer tercih nedenlerine göre⁴⁶ ÖMYT puanlarının daha yüksek olduğunu tespit etmişlerdir.

Öğrencilerin tercihleri aynı zamanda sosyolojik ve kültürel anlamda bir değişimin yansıması olarak görülebilir. Kolektivist kültürde bireyler kararlarını bağlı oldukları ailesi, çevresi gibi sosyal yapıları dikkate alarak verirken, birey merkezli kültürlerde ise kişiler kararlarını kendi istek ve arzularına göre almaktadır.⁴⁷ Öğrencilerden yalnızca 33’ü kararlarında aile ve çevresini dikkate almışlardır. Bu durum birey merkezli kültüre doğru evrilmenin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- A. Üstün, Farklı Branşlardaki Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarını Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi, *Çağdaş Eğitim Dergisi*, 339, 2007, s. 20–27.
- A. E. Bozdoğan ve diğerleri, “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, (8), 2, 2007, s. 83-97.
- A. Ok ve diğerleri, “Öğretmen Yetiştirme Programlarındaki Öğretmen Adaylarının Profili”, *Eğitim ve Bilim*, 32 (143), 2007, s. 13–25.
- A. R. Erdem ve diğerleri, “Ortaöğretim Fen-Matematik ve Sosyal Alanlar Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları”, XIV. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi 28-30 Eylül 2005 *Kongre Kitabı I. Cilt* içinde, Denizli 2005, s. 471-477.
- A. R. Terzi ve diğerleri, “Necatibey Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumlarının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 18, 2007, s. 69-73.
- Ahmet Ayık ve diğerleri, “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları İle Öğretme Motivasyonları Arasındaki İlişki”, *Eğitim Bilimleri Araştırmaları Dergisi, Journal of Educational Sciences Research*, c. 4, sayı: 1, 2014, s. 25-43.
- Ayhan Dikici, “Öğretmen Adaylarının, Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının ve Yeterliliklerinin İncelenmesi”, *e-Journal of New World Sciences Academy Education Sciences*, 1C0341, 6, (1), 2011, pp. 871-883.
- Aylin Çelen ve diğerleri, “Özel Yetenek Sınavı İle Öğrenci Alan Öğretmenlik Bölümlerinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Mesleğe Yönelik Tutum ve Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi”, *Route Educational and Social Science Journal*, Volume, 2(3), 2015, pp. 1-18.
- Aytunga Oguz, “Ortaöğretim Alan Öğretmenliği Öğrencilerinin Özyeterlilik İnançları İle Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları”, *Akademik Bakış, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, 14, 2008, s. 1-20.

46 Yusuf Ergen ve diğerleri, “Sınıf Öğretmenliği 4. Sınıf Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi (Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği)”, s. 381.

47 Elliot Aronson ve diğerleri, *Sosyal Psikoloji*, s. 218.

- B. Oral, "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları", *Eğitim Araştırmaları*, 15, 2004, s. 88-98.
- Bahar Dinçer ve diğerleri, "İlköğretim Matematik Öğretmen Adaylarının Mesleğe Karşı Tutum ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi", *Turkish International Journal of Special Education and Guidance & Counseling*, Volume 4, issue 1, 2015, s. 35-46.
- Burhan Çapri ve diğerleri, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenliğe İlişkin Tutum ve Meslekî Yeterlilik İnançlarının Cinsiyet, Program ve Fakültelelere Göre İncelenmesi", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 9, 15, 2008, s. 33-55.
- C. J. Coultas ve diğerleri, "Who becomes a teacher? The Characteristics of Student Teachers in Four Countries," *International Journal of Educational Development*, 22(3-4), 2002, pp. 243-260.
- C. T. Uğurlu ve diğerleri, "Sınıf Öğretmenliği Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları", *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 35, 1, 2011, s. 68-74.
- Can Şendil, "Tezsiz Yüksek Lisans Öğrencilerinin öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE)*. 24, 2010, s. 13-28.
- Cemalettin İpek ve diğerleri, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Ve Okul Yöneticiliğine Yönelik Tutumları", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 23, 1, 2015, s. 211-226.
- Çağlar Çağlar, "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Yabancılaşma Düzeyleri İle Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, 13 (3), 2013, s. 1497-1513.
- Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, 14. Basım, Evrim Yayınları, İstanbul 2013.
- Çiğdem Kirel ve diğerleri, *Sosyal Psikoloji II*, Editör, Sezen Ünlü, Anadolu Üniversitesi, 2011, Eskişehir
- David Myers, *Sosyal Psikoloji*, çev.: Editörü Serap Akfırat, Nobel Yayınları, Ankara 2015.
- Davut Köğçe ve diğerleri, "Freshman and Senior Preservice Mathematics Teachers' Attitudes Toward Teaching Profession", *The International Journal of Research in Teacher Education*, 2(1), 2010, s. 2-18.
- Dilek Yalız, "Anadolu Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Karşılaştırılması", *BESBD*, 5, 1, 2010, s. 7-14
- Duygu Piji Küçük, "Müzik Öğretmenlerinin Müzik Öğretmenliği Mesleğine Yönelik Tutumları", *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19, 2012, s. 151-161.
- Elliot Aronson ve diğerleri, *Sosyal Psikoloji*, çev.: Okhan Gündüz, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2012
- Ercan Akpınar ve diğerleri, "Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları", *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19, 2006, s. 56-62.
- Evren Şumuer ve diğerleri, "Bilişim Teknolojileri Öğretmen Adaylarının Demografik Özellikleri, Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları ve Eğitime İlişkin Görüşleri", *Eğitim Bilimleri ve Uygulama Dergisi*, 9, 18, 2010 s. 21-46.
- F. Torun, Farklı Statülerde Çalışan Öğretmenlerin Öğretmenlik Mesleğine Bakışları (Isparta Örneği), *Yüksek Lisans Tezi*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2010.
- Fatih Camadan ve diğerleri, "Farklı Programlardaki Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından Karşılaştırılması: Rize Üniversitesi Örneği", *International Conference on New Trends in Education and Their Implications* (Kongre Kitabı içinde), ISBN: 978 605 364 104 9, Antalya, 11-13 November, 2010, s. 774-779.

- Fatma Yaşar Ekici, “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Örneği)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, 735, 2014 s. 658-665 www.sosyalarastirmalar.com, Issn: 1307-9581.
- Gizem Engin ve diğerleri, “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları(Ege Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği)”, *TSA*,18/2, 2014, s. 153-164.
- H. Demirtaş, ve diğerleri, “Öğretmen Adaylarının Özyeterlik İnançları Ve Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları”, *Eğitim ve Bilim*, 36(159), 2011 s. 96-111.
- H. H. Özkan, “Öğretmenlik Formasyon Programındaki Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (SDÜ Örneği)”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 13, 2, 2012, s. 29-48.
- H. Özder ve diğerleri “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi,” *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 16, 2, 2010, s. 253-275.
- <http://mevzuat.meb.gov.tr/html/24.html> adresinden 15 Kasım 2016 tarihinde alındı.
- İ. Bircan, “Türkiye’de öğretmen arz ve talebinde dengesizlikler”, *Türkiye’de öğretmen eğitiminin çıkmazı: Eğitimde yansımalar*, Tekişik Eğitim Araştırma Geliştirme Vakfı 9. Evren yayıncılık ve Basım San., Ankara 2009. s. 177-186.
- İ. Bulut, “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumlarının Değerlendirilmesi (Dicle ve Fırat Üniversitesi Örneği)”, *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14, 2009, s. 13-24.
- İsmail Yılmaz, *Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*, Y. Lisans Tezi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü İlköğretim Anabilim Dalı Sınıf Öğretmenliği 2015.
- K. B. Pehlivan, “Sınıf Öğretmeni Adaylarının Sosyo-kültürel Özellikleri ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Üzerine Bir Çalışma”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4, 2, 2008 s. 151-168.
- Levent Eraslan ve diğerleri, “Pedagojik Formasyon Programı Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları” *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 19, 2, 2011, s. 427-438.
- M. Alım ve diğerleri, “Coğrafya Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları,” *Milli Eğitim Dergisi*. 35(172),2006, s. 263-275.
- M. Aksu ve diğerleri, “Who are the future teachers in Turkey. Characteristics of entering student teachers”, *International Journal of Educational Development*, 30(1), 2010, pp. 91-101.
- M. Başbay ve diğerleri, “Ortaöğretim Alan Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları: Boylamsal Bir Çalışma,” *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 59, 2009, s. 345-366.
- M. E. Aksoy, “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları “ (Gaziosmanpaşa Üniversitesi Örneği), *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*. 2, 2010, s. 197-212.
- M. Kaya, “Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması İle Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15, 2003, s. 89-115.

- M. N. Gömleksiz ve diğerleri, "Ortaöğretime Nitelikli Öğretmen Yetiştirmede Tezsiz Yüksek Lisans Uygulaması", *Orta Öğretimde Yeniden Yapılanma Sempozyumu 20-22 Aralık 2004 Bildiriler Kitabı içinde*, Ankara: MEB Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, 2006 s. 545-551.
- M. Üstüner ve diğerleri, "Öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları", *Eğitim ve Bilim*, 34, 151, 2009, s. 140-155.
- M. Üstüner, Mehmet, "Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Ölçeğinin Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması," *Kuram Ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 45, 2006, s. 109-127.
- M. Tekerek ve diğerleri, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları", 5th International Computer and Instructional Technologies Symposium, Elazığ: 22-24 Eylül 2011.
- Menderes Kabadayı ve diğerleri, "Eğitim Fakülteleri İle Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokullarında Okuyan Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Karşı Tutumlarının İncelenmesi," *Türkiye Kickboks Federasyonu Spor Bilimleri Dergisi*, 4, 2, 2011, s. 1-13.
- Michael A. Hogg ve diğerleri, *Sosyal Psikoloji*, 2. Baskı, çev.: İbrahim Yıldız- Aydın Gelmez, Ütopya Yayınları, İstanbul 2014.
- Mustafa Kahyaoğlu ve diğerleri, Mustafa, Tan, Çetin, Kaya, Mehmet Fatih. (2013). İlköğretim Öğretmen Adaylarının Öğrenme Stilleri ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10, 21, 2013, s. 225-236.
- Mücahit Arpacı, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Öğretmenlik Meslek Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, c. 12, No. 27, 2014, s. 75-98.
- Mükremin Durmuş ve diğerleri, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Karşı Tutumlarının İncelenmesi", *TİDSAD Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi /The Journal of Turk & Islam World Social Studies* 2 (2), 2015, s. 365-377.
- N. Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara 2008.
- Nuriye Semerci ve diğerleri, "Türkiye'de Öğretmenlik Tutumları", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14, 1, 2004, s. 137-146.
- Nurten Kınter, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları", *Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*; Issn: 1308-8041, E-Issn: 1309-4033, 8, 29, 2016, s. 161-200.
- Orhan Eret ve diğerleri, "Öğretmenlik Programlarını Kimler Tercih Ediyor? Adayların Giriş Özellikleri ve Öğretmenliğe Yönelik Tutumları", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (H. U. Journal of Education)* 29(4), 2014, s. 75-92.
- Rafet Aydın ve diğerleri, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Belirlenmesi", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 10 (2), 2012, s. 257-294.
- S. Açışlı ve diğerleri, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 1, 2, 2012, s. 266-271.
- S. Yüksel, "Tezsiz Yüksek Lisans Programının Öğrencilerin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumlarına Etkisi", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 17, 2, 2004, s. 355-379.
- Sadık Güleçen ve diğerleri, "Anadolu Öğretmen Lisesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18,1, 2008, s. 139-157.

- Suat Kol, "Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Akademik Bakış Dergisi*, sayı: 48, 2015, s. 147-156, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi, ISSN:1694-528X İktisat Ve Girişimcilik Üniversitesi, Türk Dünyası Kırgız Türk Sosyal Bilimler Enstitüsü, Celalabat Kırgızistan, <http://www.akademikbakis.org>.
- Thomas Hylland Eriksen, *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, çev.: Erkan Koca, Birleşik Yayınevi, Ankara 2012.
- W.G. Allport, "Attitudes," C. M. Murchison (edit.) *Handbook of Social Psychology*, Worcester, MA. Clark U. Press, 1935, pp. 789-844.
- William Haviland ve diğerleri, *Kültürel Antropoloji*, çev.: İnan Deniz Erguvan Sarioğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008.
- Y. Çapa ve diğerleri, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 18, 2000, s. 69-73.
- Y. Kuzgun, *Meslek Danışmanlığı-Kuramlar Uygulamalar*, Nobel Yayınları, Ankara 2000.
- Yunus Özyurt ve diğerleri, "Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine ve Kopya Çekmeye Yönelik Tutumlarının Görünümü", *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3, 1, 2014, s. 78-101.
- Yusuf Ergen ve diğerleri, "Sınıf Öğretmenliği 4. Sınıf Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi (Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği)", *Journal of Research in Education and Teaching*, 3, 1 Makale No: 35 ISSN: 2146-9199, 2014, s. 375-383.
- Zafer Tanel ve diğerleri, "Fizik Öğretmen Adaylarının, Fizik Dersine ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının İncelenmesine İlişkin Boylamsal Bir Çalışma", *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2, 2, 2013, s. 451-468.

GAYRİMÜSLİM HÂKİMİYETİ ALTINDA YAŞAMANIN FIKHÎ AÇIDAN İMKÂNI ÜZERİNE

Muammer ARANGÜL*

Özet:

Tarihte olduğu gibi günümüzde de milyonlarca müslüman, gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında yaşamaktadır. Ancak günümüzde bu, geçmişle karşılaştırılması mümkün olmayan bir niceliğe ulaşmıştır. Müslümanlar, refah içinde özgürce yaşadıkları ülkelere sahip oldukları dönemlerde, değişik gerekçelerle gayrimüslimlerin hâkimiyetini meşru görmeye yanaşmamışlar; ancak tarihsel gerçeklik siyasi ve ekonomik açıdan onlardan yüz çevirmeye başladıkça, onlar da bunun bazı İslami prensiplere riayet etmek şartıyla mümkün olabileceğini düşünmeye başlamışlardır. Makalemizde, konunun fıkıh literatüründe nasıl ele alındığını incelemek suretiyle gayrimüslim ülkelerde yaşayan müslümanları bir nebze olsun aydınlatmayı ve problemin çözümüne katkı sağlamayı umuyoruz.

Anahtar kelimeler: Dârüİslâm, Dârülkûfûr, Hicret, Şeâiru'l-İslâm, Gayrimüslim Hâkimiyeti

On The Possibility Of Living Under Non-Muslim Rule From The Perspective Of Islamic Law

Abstract:

As it is in the history, millions of Muslims today live under the rule of non-Muslims. Today, however, this has reached a quantity that is incomparable to the past. Muslims were not willing to legitimize the dominance of non-Muslims for various reasons during periods when they had countries they lived freely and/or in welfare. But as the historical reality begins to turn away from them politically and economically, they have begun to think that this may be possible provided that they comply with some Islamic principles. In my article, I hope that the minds of some Muslims living in non-Muslim countries will be enlightened to a certain extent and to contribute to the solution of the problem, by examining how it is handled in the fiqh literature.

Key Words: Dar al-Islam, Dar Al-Harb, Hijra, Shaair al-Islam, Non-Muslim Rule

* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. muammerarangul@gmail.com

I. Giriş

Gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında yaşamının müslümanlar için kötü bir şey olduğu hususunda fakihlerin genel bir fikir birliği içinde oldukları söylenebilir. Asıl anlaşmazlık, gayrimüslimlerin hâkimiyetinde yaşamının “mekruh” mu yoksa “haram” mı olduğuyula; ya da tersinden bakıldığında, hicretin “farz” mı yoksa sadece “mendup” mu olduğuyula ilgilidir. Bazıları için anahtar soru, müslümanların dinlerini yaşamalarına izin verilip verilmediğiyle veya klasik ifadesiyle “İslam’ın şiarlarını izhar” edip edememeleriyle ilgilidir. İslam’ın şiarlarının izhar edilemediği ülkelerden hicret etmenin zorunlu olduğu üzerinde fikir birliği eden İslam hukukçularının geneli, İslam şiarlarının izhar edilebildiği gayrimüslim ülkelerden hicret edilmesinin gerekip gerekmediği hususunda ihtilaf ederek ikiye ayrılmışlar; bir kısmı gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında sürekli ikameti sadece mekruh görürken diğer bir kısmı bu durumda bile ilâhî yasanın hicreti gerektirdiğini ileri sürmüşlerdir.¹ Diğer bazıları için ise anahtar soru gayrimüslimlerin kanunlarına tâbi olup olunmadığıdır. Gayrimüslimlerin kanunlarına tâbi olmak ikameti haram, hicreti ise vacip hale getirmektedir. Bununla birlikte, sayıları sınırlı olsa da bazı İslam hukukçularının, gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında yaşamının hükmünü hürmet ve kerahetin dışına çıkardığı ve farklı gerekçelere dayanarak bunu müstehap ve hatta vacip olarak gördükleri ifade edilmelidir.

Literatüre bakıldığında, konuyla ilgili klasik görüşlerin iki ana çizgide seyrettiği görülür. “Mutedil” olarak tavsif edebileceğimiz ve çoğunluğu teşkil eden birinci çizgi, Şâfiîler, Hanefîler ve Hanbelîler tarafından temsil edilmektedir. Bunlar, daha sonra zikredileceği üzere, konuyla ilgili birbirinden farklı ve bazen de muğlak birtakım kriterler belirlemek suretiyle probleme yaklaşırlar. Bu kriterlerin aynı zamanda esnek bir yapıya sahip oluşu onlar için bir hareket alanı açmış, bağlamı dikkate alan mutedil görüşlerin ortaya konulmasına imkân tanımıştır. Mâlikîler’in ve Vehhâbîler’in temsil ettiği ikinci çizgi ise daha katıdır. Mâlikîler’in geneli, gayrimüslim ülkelerde ikametinin cevazı için “gayrimüslimlerin kanunlarına tâbi olmama” gibi bir kriter belirleyerek bu noktada herhangi bir esneklik göstermeye yanaşmazlar. Diğer bazı Mâlikîler’e ve Vehhâbîler’e gelince, onların gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında yaşama hususunda özel bir ölçü belirlemedikleri; aksine, bir müslümandan İslam ülkesinde istenilen neredeyse her şeyi İslam ülkesinin sınırları dışında da talep ederek gayrimüslim ülkelerde yaşamayı dinî açıdan imkânsız hale

1 Lewis, “Legal and Historical Reflections on the Position of Muslim Populations under non-Muslim Rule”, s. 9-10.

getirmeye çalıştıkları görülmüştür. Mâlikîler’de gayrimüslimlerin kanunlarıyla muhatap olmama şeklindeki ilkesel duruşun zamanla iyi bir katılığa evrildiği ve bu katılığın Vehhâbî bakış açısında zirveyi gördüğü ifade edilmelidir. Dolayısıyla, her ne kadar aralarında organik bir bağ mevcut olmasa da bu ikisinin birbirini tamamladığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, konu bütünlüğü açısından ve önemlerine binaen Mâlikîler’in ve Vehhâbîler’in görüşleri ayrı başlıklar altında incelenecektir.

Bu iki genel çizginin tecrübelerinden istifade eden bazı çağdaş düşünürler ise meseleye farklı bir açıdan yaklaşarak artık dünyanın değiştiğini; yeni dünyanın, ülkeler arası pek çok farkı silik ve dolayısıyla yapılan ayrımları bazı açılardan anlamsız hale getirdiğini vurgularlar. Bunlara göre meselenin çözümünde en belirgin kriter, geçmiş dönemlerle kıyaslanması mümkün olmayacak sayıda müslümanın gayrimüslim ülkelerde yaşıyor olması şeklindeki mevcut gerçekliktir. Müslümanların yaklaşık üçte birinin artık gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında yaşıyor olması, önceki âlimlerin tasavvur sınırları dışında kalan bir durumdur. Dolayısıyla bunlara göre, bu yeni gerçekliği dikate alarak görüş belirtmek daha doğru olacaktır.

Genel itibariyle, esnek bir yapıya sahip olan mutedil görüş, müslümanların fetihler gerçekleştirdiği ve kendi topraklarında rahat bir şekilde yaşadıkları ilk dönemleri; katı bir özellik sergileyen Mâlikî ve Vehhâbî bakış açısı, müslümanların ellerindeki toprakları giderek daha çok kaybettiği ve “mahkûm” hale geldiği ya da İslam coğrafyasındaki siyasî istikrarın bozulduğu ikinci evreyi; çağdaş görüşler ise bu açıdan tam bir çöküşün yaşandığı ve müslümanların tabiri caizse gayrimüslim ülkelere “hicret ettiği” son dönemi yansıtmaktadır. Dolayısıyla konuyla ilgili görüşler mümkün olduğu ölçüde bu sırayla ele alınacaktır.

II. Mutedil Bakış Açısı

Gayrimüslim bir ülkeyi vatan edinerek orada sürekli yaşamak, Hanefîler tarafından mekruh olarak değerlendirilmektedir.² Hanefîler müslümanların İslam toprakları dışında yaşamalarına karşı çıkarken bunu teolojik ve salt hukukî gerekçelerden daha ziyade pratik gerekçelere dayandırmakta ve kaçınılması gereken pek çok tehlikeye maruz kalsalar bile müslümanları hukukî açıdan hicretle yükümlü tutmamaktadırlar.³

2 Serahsî, *Mebûsât*, X, 96.

3 Abou El Fadl, “Legal Debates on Muslim Minorities”, s. 133-134.

Nitekim Ebû Hanîfe (v. 150/767) harp diyarına eman olarak giren bir müslümanın orada ehl-i kitap bir kadınla evlenmesini kerih görür ve bu görüşünü “doğacak çocuğun harp diyarında kalması” ile gerekçelendirir.⁴ Doğacak çocuğun, müşriklerin ahlakıyla ahlaklanması ya da müslümanların orayı fethetmesi sebebiyle köleleştirilebilme ihtimali de Serahsî (v. 483/1090) tarafından bu görüşe eklenen gerekçelerdendir.⁵ Hz. Peygamber’in bedeviler gibi muamele görececeklerini söyleyerek yeni müslüman olan kimseleri hicret hususunda muhayyer bıraktığını ifade eden Şeybânî (v. 189/805), başlangıçta farz kılınan hicretin neshedildiği sonucuna ulaşır ki bu da gayrimüslimlerin kontrolündeki bölgelerde yaşamanın yasak olmadığı anlamına gelmektedir.⁶

Hz. Peygamber’in Medine’de İslam devleti kurulduktan sonra bile Abbas b. Abdulmuttalib gibi fitneye uğramaktan korkmayan bazı müslümanların Mekke’de ikamet etmesine izin vermesiyle istidlâl eden İmam Şâfiî (v. 204/820), hicretin ancak dinleri hususunda fitneye uğrayan ve güç yetirebilen müslümanlara farz kılındığını savunur. Buna ek olarak, Hz. Peygamber’in İslam’ı kabul eden bedevilerin İslam ülkesinin nüfuz bölgesi dışında kalmalarına izin vermesi de hicret etmemenin ya da gayrimüslim bir bölgede ikamet etmenin günah olmadığını gösteren bir delildir; çünkü Hz. Peygamber’in müslümanları helâl dairesi dışında muhayyer bırakması söz konusu değildir. Sonuç olarak İmam Şâfiî’ye göre mevcut şartlar dinlerini kaybedeceklerine dair yersiz olmayan bir korkuya yol açmadığı müddetçe müslümanlar gayrimüslim ülkelerde ikamet edebilirler.⁷

İbn Hibbân’ın (v. 354/965) rivayet ettiğine göre Füdeyk, Hz. Peygamber’e gelmiş ve “*Ya Rasûlallah! İnsanlar hicret etmeyenini helak olacağını söylüyorlar*” demiş, Hz. Peygamber ise “*Ey Füdeyk! Namazı kıl, zekâtı ver, kötülükten uzak dur ve kavminin yurdunda dilediğin yerde yaşa!*” demiş; Ebû Hâtim er-Râzî de (v. 277/890) “*kavminin yurdunda dilediğin yerde yaşa!*” ifadesinin, kötülükten -yani günahlardan- ve Allah’ın razı olmadığı diğer şeylerden uzak duran kimselerin diledikleri yerde yaşamalarında herhangi sakınca olmadığına delâlet ettiğini söylemiştir.⁸ Tubulyak, bu hadisin, farzları edaya ve haram-

4 Şeybânî, *el-Hüccce alâ ehlil’-Medîne*, III, 355.

5 Serahsî, *Mebûsât*, X, 74-75.

6 Serahsî, Şerhu’s-Siyeril’-kebîr, I, 94; a.mlf., *Mebûsât*, X, 6-7.

7 Şâfiî, *el-Üm*, V, 366; Abou El Fadl, “Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries”, s. 146-147; a.mlf., “Legal Debates on Muslim Minorities”, s. 134-135.

8 İbn Balabân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, XI, 202-203.

lardan uzak durmaya güç yetirebildiği takdirde bir müslümanın dârülharpte ikamet etmesinin cevazı hususunda sarîh olduğunu belirtir.⁹

Abou El Fadl'a göre beşinci/onbirinci yüzyılda ortaya çıkan en önemli görüş, "dinin izharı"nı problemin çözümünde bir kriter olarak kullanan Mâverdî'ye (v. 450/1058) aittir.¹⁰ "Bir küfür ülkesi, orada dinin izhar edilebilmesi halinde dârülişlâm olur" şeklinde bir söz, bazı kaynaklarda Mâverdî'ye nispet edilmektedir.¹¹ Dinin izharının hicretin vâcip oluşu ya da olmayışı noktasında bir kriter olarak zikredilmesi, Abou El Fadl'ın düşündüğü gibi beşinci/onbirinci yüzyıla kadar gecikmemiştir. Cessâs (v. 370/981), hicretle ilgili âyetleri¹² açıklarken tâbiîn müfessirlerinden Katâde'nin (v. 117/735) tefsirine yer verir. Katâde'ye göre "Allah yolunda hicret eden kişi, yeryüzünde çok bereketli yer ve genişlik bulur"¹³ âyetinde geçen "genişlik (سعة)" ifadesi, "dinin izharında genişlik" anlamına gelmektedir; çünkü hicret, müşrikler din hususunda müslümanları sıkıştırdıkları ve müslümanların dinlerini izhar etmelerini engelledikleri için meşrû kılınmıştır.¹⁴

"Dinin izhârı"nı öne çıkaran benzer ifadeler, Şâfiîler'den Şîrâzî'de de (v. 476/1083) mevcuttur. Şîrâzî "Kim dârülharpte müslüman olur da dinini izhâr edemezse, güç yetirebildiği takdirde hicret ona vâcip olur... Güç yetiremezse hicret vâcip olmaz... Dini izhar etmeye gücü yetip din hususunda fitneden korkmayana hicret vâcip değildir" der. Ancak hicretin vâcip olmadığı durumlarda bile, kâfirleri veli edinmek, onların gücüne güç katmak ve onlara meyletmekten emin olamamak gibi riskler, hicreti müstehap yapmaktadır.¹⁵ Nevevî (v. 676/1277) ise kavmi arasında sözü dinlenen ya da aşireti tarafından korunan kimselerin, dinlerini izhar etmeye imkân bulabileceklerini belirterek "gücü yetmek"ten kastın ne olduğunu kendi bakış açısıyla örneklendirmeye çalışır.¹⁶

9 Tubulyak, *el-Ahkâmu's-siyâsiyye li'l-ekalliyâti'l-Müslime fi'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 52.

10 Abou El Fadl, "Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries", s. 150.

11 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 670; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, VIII, 31.

12 en-Nisâ 4/97-100.

13 en-Nisâ 4/100.

14 Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 250-251.

15 Şîrâzî, *Mühezzeb*, III, 265.

16 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, VII, 474.

Şâfiî müfessir ve fakih Begavî (v. 516/1122) ise “*Ey iman eden kullarım! Şüphesiz benim arzım geniştir. Artık yalnız bana kulluk edin*”¹⁷ âyetini tefsir ederken, günahların işlendiği bir ülkede bulunan ve bu durumu değiştiremeyen kimselerin, kulluklarını ifa edebilecekleri yerlere hicret etmelerinin vâcip olduğunu belirtir. Begavî'nin, kendilerinden nakilde bulunduğu tâbiîn müfessirlerinden özellikle Saîd b. Cübeyr'in (v. 95/714) “Bir ülkede günahlar işleniyorsa orayı terk edin, benim arzım geniştir” şeklindeki tefsirini dikkate aldığı görülmektedir. Ata b. Ebî Rebâh (v. 114/732) ise mezkûr âyeti “*Günahlarla emrolduğunuz zaman (o yerden) kaçın, şüphesiz arzım geniştir*” şeklinde tefsir eder ve hicret vecibesini, günah işlenebilen ülkelerden ziyade insanların günaha zorlandığı ülkelerle alakalandırır. Âyeti “*Mekke'de imanun izharı sebebiyle baskı altında iseniz Medine topraklarına gidin*” şeklinde açıklayan Mukâtil b. Süleyman'ın (v. 150/767) kullandığı “imanun izharı” ifadesi ise hicret vecibesinin teayyün etmesinde yaşanan gayrimüslim ülkedeki inanç özgürlüğünün düzeyini öne çıkaran bir ifade gibi görünmektedir.¹⁸

Hanbelîler'den İbn Kudâme (v. 620/1223), müslümanların hicret bakımından üç durumda bulunduğunu belirtir: Gayrimüslimlerin arasında yaşamaları halinde dinlerini izhar etmeleri ya da dinin vâcibâtını ikame etmeleri mümkün olmayan müslümanların hicret etmeleri vâciptir. İbn Kudâme, dinin vâcip kıldığı bir şeyi yapmanın gücü yeten herkese vâcip olduğunu, dolayısıyla vâcipleri ifa etmenin mümkün olmadığı ülkelerden hicret etmenin de bu vâciplerin noksansız olarak ifa edilmesi için zaruri olacağını belirterek “Vâcibin, kendisi olmaksızın tamamlanamadığı şey de vâciptir” kaidelerini zikreder. Hastalık, ikrah ve zayıflık gibi sebeplerle hicret etmeye muktedir olmayan müslümanlar, hicretin ne vâcip ne de müstehap olduğu ikinci kısmı teşkil ederler. Hicret etmeye güçleri yettiği halde, yaşadıkları gayrimüslim ülkelerde dinlerini izhar edip vâcibâtı ikame edebilen müslümanların hicret etmesi ise vâcip değil müstehaptır. Terk ettikleri gayrimüslim ülkeye karşı cihada katılmaları; müslümanlara katkı sağlamaları; kâfirleri çoğaltmaktan, onlara karışmaktan ve onların arasındayken münkerlere şahit olmaktan kurtulmaları, Müslümanlar için bu hicreti müstehap hale getirmektedir. İlk olarak Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın müslüman olmasına rağmen Mekke'de ikamet etmeye devam ettiğini belirten İbn Kudâme'nin zikrettiği ikinci delil, Nuaym en-Nahhâm ile ilgilidir. Zikredilen sahâbî hicret etmek istediğinde, kavmi olan Benî Adiy ondan kendileriyle kalmasını istemiş, “dini üzere” kalabileceğine ve onu koruyacaklarına dair kendisine teminat vermişlerdir. Nu-

17 el-Ankebût 29/56.

18 bk. Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, VI, 251-252.

aym en-Nahhâm bir müddet sonra hicret ettiğinde, Allah Resûlü ona “*Senin kavmin sana karşı benim kavmimin bana olduğundan daha hayırlı çıktı. Kavmim beni yurdundan çıkardı ve öldürmek istedi. Senin kavmin ise seni korudu ve sana eziyet edilmesine mâni oldu*” diyerek onun kavmi arasındaki ikametini ikrar etmiştir.¹⁹

İbn Kudâme'nin, kendisinden önce ortaya konulan “dinin izharı” kriterini, “vâcibât” ve dolayısıyla onun mukabili olan “hurumât” ile çerçeveleyerek, hicret ve gayrimüslim ülkede yaşamının hükmü meselesinde yeni ve işlevsel bir görüş ortaya koyduğu görülmektedir. Vâcibâtın vurgulanması; mendup, mekruh ve mubah fiillerin, dinin izharı çerçevesinde değerlendirilmeyebileceği bir bakış açısına kapı aralamaktadır. “Dinin izhar” ve “vâcibâtın eda” edilemediği ülkelerden hicret etmenin vâcip, bunların mümkün olduğu gayrimüslim ülkelerden hicret etmenin ise müstehap olduğunu ifade eden Şâfiîler'den İbn Hacer el-Askalânî'nin de (v. 852/1449) bu görüşü benimsediği görülmektedir.²⁰

Şâfiîler'den İbn Kesîr (v. 774/1373) “*Artık hicret yoktur, mümin dininden dolayı zulme maruz kalmaktan korktuğu için Allah'a ve Resûlü'ne kaçıyor. Bugün ise Allah İslâm'ı üstün kılmıştır, mümin dilediği yerde Rabbine ibadet edebilir*”²¹ şeklinde Hz. Aişe'den rivayet edilen sözü zikrettikten sonra, bu ve buna benzer hadislerin Mekke'nin fethinden sonra hicret vecibesinin kaldırıldığına delâlet ettiğini ifade eder. İbn Kesîr, insanların topluluklar halinde İslâm'a girdiğini, galip olan İslâm'ın artık rükünleri sapaşlam olan bir din haline geldiğini belirterek bu görüşünü temellendirir. Dolayısıyla, dinin sağlam bir yapı olarak kemâle ermesi noktasında müslümanların desteğini sağlayan bir araç olarak teşri kılınan hicret, bu aslî işlevini tamamlamıştır ve sadece dinini izhar etmeye imkân bulamayan müslümanların bir vecibesi olarak varlığını sürdürmektedir.²² İbn Hacer el-Askalânî, Hz. Aişe'nin hicretin sebebine “din hususunda zulme maruz kalmaktan korkmak” olarak işaret ettiğini, hükmün varlık ve yokluğunun illete bağlı olduğunu, dolayısıyla Hz. Aişe'nin sözünün zulme uğrama endişesi olmaksızın Allah'a ibadet edilebilen bir yerden hicret etmenin vâcip olmayışını iktizâ ettiğini belirtir.²³

Şâfiîler'den Şirbînî (v. 977/1570), dinini izhar edebilen ve din hususunda fitneye maruz kalmayı ummayan bir müslüman için hicretin vâcip değil

19 İbn Kudâme, *Muğnî*, XIII, 151-152.

20 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, VII, 334.

21 Buhârî, “Menâkıbu'l-Ensâr”, 44.

22 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VI, 622.

23 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, VIII, 670.

müstehap olduğunu, ancak o müslümanın oradaki ikameti sayesinde İslam dininin zuhuru umulduğu takdirde hicretin müstehap olmaktan çıkacağı- nı ve ikametini daha edal olacağını ifade eder. Şirbînî'ye göre imtinâ ve itizâle imkân bulan müslümanların dârülharpte kalması vâciptir, çünkü müslümanların bu şartlarda buldukları "mevziler" dârülişlâm olmuştur. Bu tür yerler müslümanların orayı terk etmeleri halinde tekrar dârülharbe dönüşür.²⁴ Şirbînî'nin kullandığı imtina, itizâl ve mevzi kelimeleri, "getto" olgusunu akla getirmektedir. Getto genel anlamıyla "azınlıkların şehirlerde yerleşik olduğu bölümler"i ifade eder. Şirbînî'nin, gayrimüslim devletlerin kanunlarını tamamıyla ve kusursuz bir şekilde fiilî olarak uygulayamadığı bu tür yerlerde yaşayan Müslümanların, İslam ahkâmının daha büyük bir kısmını uygulayabileceklerini umduğu anlaşılmaktadır.

Şirbînî, hicret vecibesinin sadece gayrimüslim ülkelerle ilgili olmadığını, İslam ülkelerinden birinde "hakkı izhar" eden ancak kabul görmediği için bunu yapmaya devam edemeyen bir müslümanın da yaşadığı İslam ülkesini terk ederek hakkı izhar edebileceği başka bir İslam ülkesine hicret etmesi gerektiğini belirtir. Şirbînî, izhar bakımından bütün ülkelerin aynı koşullara sahip olduğu durumlarda, bir ülkeden diğerine hicret etmenin vâcip olmadığı üzerinde görüş birliği bulunduğunu belirtir.²⁵

III. Endülüs Tecrübesi ile Perçinlenen Mâlikî Katılığı

Sahnûn (v. 240/854), İmam Mâlik'in (v. 179/796) müslümanların ticaret maksadıyla dahi olsa gayrimüslim ülkelere seyahat etmesini şiddetli bir şekilde kerih gördüğünü ve "*Bir müslüman, üzerinde şirk ahkâmının cârî olacağı gayrimüslim ülkelere gitmemelidir*" dediğini nakleder.²⁶ Abou El Fadl, Mâlik'in görüşündeki illetin "Müslümanların, gayrimüslimlerin kanunlarına boyun eğmek zorunda kalabilecek olmaları" olduğunu ve bunun, daha sonraki hukukî tartışmaların da püf noktası haline geldiğini belirtir.²⁷ Ayrıca Kurtubî "*Allah yolunda hicret eden kişi, yeryüzünde çok bereketli yer ve genişlik bulur...*"²⁸ âyetini tefsir ederken, İmam Mâlik'in "*Bu âyet, selefe*

24 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 316.

25 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 317.

26 Sahnûn, *Müdevvene*, III, 278.

27 Abou El Fadl, "Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries", s. 146.

28 en-Nisâ 4/100.

küfredilen ve haktan başkasıyla amel edilen bir yerde hiç kimsenin ikamet edemeyeceğine delâlet eder” dediğini nakleder.²⁹

Mâlikî olmasa bile yine bir Endülüslü olan İbn Hazm da (v. 456/1064) *“Hükümleri tüccarlar üzerinde cârî olduğu takdirde harp ülkesine ticaret helâl değildir”³⁰* diyerek kanunlarına tâbi olmayı gerektirdiği takdirde gayrimüslimlerin ülkesinde ticaret yapılmasını kesin bir dille reddeder. Bununla birlikte İbn Hazm’ın, kanunların uygulanması hususunda gevşeklik gösterilen ya da kanun boşluğu bulunan gayrimüslim ülkelere gidilmesine karşı çıkmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla gayrimüslim bir ülkede bulunmak her zaman onların kanunlarına tâbi olmak anlamına gelmemektedir.

Bir müslümanın, kendisine küfür hükmünün uygulandığı bir küfür diyarında oradan ayrılmaya gücü yettiği halde ikamet etmeye devam etmesinin helâl olmadığını söyleyen İbn Abdilber (v. 463/1071) ise, *“güvende olmak”* ve *“kâfirlere hâkim olmak”* umulduğu takdirde bunun geçici olarak câiz olabileceğini ifade eder.³¹

Dede İbn Rüşd (v. 520/1122), dârülharpte müslüman olan bir kimsenin İslam ülkesine hicret etmesinin vâcip olduğunu, bunun zorunlu sonucu olarak kendisinden hicretin vâcip olduğu bir ülkeye gitmenin de haram olması gerektiğini belirtir. İbn Rüşd’ün fetvasının temel dayanağı, bir ülkede küfür ahkâmının uygulanıyor olmasıdır. Ona göre gerek ticaret alanında gerekse diğer alanlarda farklı kanunların uygulandığı gayrimüslim ülkelere gitmek yasaktır. İbn Rüşd, hicretin neshedilmiş olduğu şeklindeki görüşü reddeder ve hicretin kıyamete kadar bâkî olduğunu savunur. Ona göre, küfür diyarında müslüman olan bir kimsenin, müşriklerin kanunlarının uygulandığı bu tür ülkeleri terk ederek müslümanların kanunlarının uygulandığı müslüman ülkelere hicret etmesi vâciptir. İbn Rüşd bu noktada o kadar katıdır ki bu hususta fertlere bir seçim hakkı tanımaz ve valilerin dârülharbe gitmek isteyen müslümanları engellemesinin vâcip olduğunu söyler.³² Abou El Fadl’e göre fetvanın bu kadar sert oluşunun muhtemel ve asıl sebebi, İberyaya yarımadasındaki İslam topraklarının kaybedilişinin fiilî ve psikolojik olarak etkisi altında kalan İbn Rüşd’ün tepkisel davranmasıdır.³³

29 Kurtubî, VII, 67.

30 İbn Hazm, *Muhallâ*, VII, 349.

31 İbn Abdilber, *Kâfi*, s. 210.

32 İbn Rüşd, *Beyân*, IV, 170-171; a.mlf., *Mukaddimât*, II, 151-154.

33 Abou El Fadl, “Legal Debates on Muslim Minorities”, s. 136.

Mâlikîler'in başlattığı katı çizgiyi devam ettirenlerden birisi de yine Endülüs tecrübesi bağlamında hareket eden ve Endülüs'teki müslümanlarla ilgili fetva veren İbn Rabî'dir (v. 719/1320). Van Koningsveld ve Wieggers'in gün yüzüne çıkardığı bu fetvada, İbn Rabî, hıristiyanların hâkimiyeti altında yaşayan hiçbir müslümanın, İslam'ın beş şartını meşrû bir tarzda gerçekten yerine getiremeyeceğini ispatlamaya çalışır ve bunu yaparken oldukça mükemmeliyetçi davranarak dinin yaşanması bakımından İslam ülkesiyle gayrimüslim bir ülke arasında fark gözetmez: Örneğin *kelime-i şehâdeti telaffuz etme* meselesinde, İbn Rabî, müslümanların "i'lâ-yı kelimetullah" için savaşmakla emrolunduğunu vurgular. Allah'ın kelimesinin yüceltilmesi, ancak gayrimüslimlerin hidayete ermeleri veya itaat içinde cizye vererek müslümanlara boyun eğmeleriyle meydana gelebilir. Yalnızca bu durumda, yani hıristiyanlar aşağılandıktan ve küçük düşürüldükten sonra onlarla birlikte yaşamak câizdir. Halbuki hıristiyan hâkimiyeti altında yaşayan müslümanlar söz konusu olduğunda, Allah'ın kelimesinin yüceltilmesi değil alçaltılması söz konusudur. İbn Rabî'e göre İslam'ın ikinci şartı olan namaz için de aynı şeyler geçerlidir. İslam'ın, cemaatle kılınan namazı ferdî namaza tercih ettiğini ve cemaatle namazın İslam'ın alenî olarak tezahürü anlamına geldiğini belirten İbn Rabî; namazın cemaatle kılınmamasını, ibadet edenlerin bazı korkularla seslerini kısımlarını ya da kâfirler tarafından alay konusu edilmelerini, cemaatle namazın mükemmelliğini ihlal eden durumlar olarak zikreder ve bunun da cemaatle namazın noksanlaşması anlamına geldiğini belirtir. Kâfirlerin hâkimiyeti altındaki müslümanlar tarafından eda edilen Cuma namazının meşruiyeti de İbn Rabî'e göre tartışmalıdır. Ona göre zekât yükümlülüğü de meşrû müslüman bir idarecinin yokluğunda düzgün bir şekilde yerine getirilemez; çünkü zekâtı toplamaya yetkili olan odur ve zekât vermeyerek öldürülmeyi hak edenlerin, bu cezaya çarptırılmaları da hıristiyan bir idareciye bağlı olmaları halinde mümkün değildir. Meşrû müslüman bir idarecinin veya temsilcisinin olmadığı bir durumda, Ramazan ayının başlangıcı ve bitişiyle ilgili konularda da şüphe ortaya çıkacağı için oruç ibadeti de düzgün bir şekilde ifa edilemeyecek, hac ibadeti de müslümanların acziyetinden dolayı düşecektir. İslam'ın temel uygulamalarından olan cihad için de aynı durum söz konusudur. İbn Rabî'e göre bunun kadar önemli olan diğer bir şey de "kendilerine bağlı kalınacak müslüman idareciler atama" şeklindeki temel dinî vecibeye riayet etmenin hıristiyan hâkimiyeti altında mümkün olmayışıdır. Yargı kararlarının ve hukuk kurallarının uygulanması; cinayet, evlilik ve mülkiyet davalarıyla ilgili resmî evrakların hazırlanması, müslüman idarecilerin varlığına bağlıdır. Meşrû müslüman bir idarecinin yokluğu, bu evrakların hepsini veya

çoğunu geçersiz kılmakta ya da tatbik makamındaki bir kâfire veya onun istihdam ettiği başka bir kişiye itimat edilerek hazırlanacak bu evrakların kullanımını câiz görülmemektedir. İstihdam edilen kişi müslüman olsa bile, sonuçta bir imansızın temsilcisidir ve bu durum, meşruiyeti ortadan kaldırmaktadır.³⁴

Hicret ve dârülharpte yaşamla ilgili Miller tarafından gün ışığına çıkarılan bir fetva ise İber yarımadasında kalan son müslüman krallık olan Granada'dan el-Haffâr'a (811/1408) aittir. Miller'in aktardığına göre Haffâr "*Ben müşriklerin arasında ikamet eden her müslümandan beriylim.*" hadisini zikrederek, hicrete gücü yeten müslümanların, müşriklerin arasında yaşamasının helâl olmadığını savunur. Küfür kanunlarının uygulanması ve küfre şahit oldukları halde onu değiştirmeye güç yetirememeleri, bu müslümanların bu tür yerleri terk etmelerini vâcip hale getirmektedir. Haffâr; içki ve zina gibi günahları işleyenlerle beraber oturmanın bile bir müslüman için câiz olmamasına kıyasen, Allah'a karşı kâfir olan ve Hz Peygamber'i yalanlayan kimselerle birlikte yaşamının da câiz olmadığını savunur. Haffâr'a göre hicret ümmetin icmâıyla vâciptir. Eşlerden birinin hicret etmekten kaçınması, hicret etmek isteyen diğer eş için özür teşkil etmez. Dinî maslahat dünyevî maslahattan önce geldiği için, bir kimse eşini terk etme pahasına bile olsa hicret etmelidir. Buraya kadar zikredilen katı çizgisine rağmen, Haffâr'ın daha önce görüşlerini dile getirdiğimiz İbn Rab'î'den farklı düşündüğü bazı hususlar vardır. Haffâr'a göre, eşlerin hicret etmeden önce birbirlerine borçlarını ödemeleri gerekir. Koca, mehir ve benzeri borçlarını karısına ödediği takdirde hicret edebileceği gibi, kadın için de aynı durum söz konusudur. Dolayısıyla Haffâr, Endülüs'te yaşayan ve Müdeccen olarak isimlendirilen azınlık müslümanların mehir sözleşmelerinin bağlayıcılığına karşı İbn Rab'î gibi Mâlikî fakihlerin yaptığı itirazları reddetmiş olmaktadır. Ona göre, Müdeccenler hıristiyan hâkimiyeti altında kalarak kötü bir karar vermiş olsalar da onların kadınları iltizam edilmesi gereken resmî evraklar çıkarmışlardır. Dolayısıyla hıristiyanlara tâbi olarak yaşayan müslümanların yaptıkları sözleşmeler geçerlidir ve gayrimüslimlerin kanunlarının uygulanmaya devam ettiği bir ülkeden yapılacak hicretin belli durumlarda ertelenmesine sebep olabilmektedir.³⁵

Mâlikî mezhebinin bu konuda takındığı uzlaşmaz tavrın ve gayrimüslimlerin kanunlarına tâbi olmayı gerektireceği iddiasıyla bir müslümanın asla

34 Van Koningsveld ve Wiegers, "The Islamic Statute of The Mudejars in the Light of a New Source", s. 25-27.

35 Miller, s. 259, 268, 280.

gayrimüslim bir ülkede ikamet edemeyeceğine dair görüşlerinin en gelişmiş şekli, Venşerîsî'nin (v. 914/1508) iki meşhur fetvasında³⁶ görülmektedir.³⁷

Venşerîsî'nin "Esne'l-metâcir fî beyâni men ğulibe alâ vatanihî en-nasârâ ve lem yuhâcir ve mâ yeterattebu aleyhi mine'l-'ukûbâti ve'z-zevâcir" başlıklı fetvası³⁸, Fas'a hicret ettikleri için pişman olan ve İspanya'ya geri dönmek isteyen bazı Endülüslü müslümanlarla ilgilidir. Bu müslümanlar Fas'taki hayatlarından memnun değillerdi. Sahip oldukları neredeyse her şeyi Granada'da bıraktıklarından dolayı ekonomik kayıp yaşayan bu müslümanlar, yaşadıkları sıkıntılar yüzünden hicret ettiklerine pişman olmuşlardı. Bu müslümanlar, Venşerîsî'den istedikleri fetvada, İspanya'ya dönmek ve kâfirlerin hâkimiyetini kabul etmek istediklerini ifade etmekteydiler.³⁹ İçeriği tarihsel olarak değerlendirildiğinde, fetvanın kalan son Endülüs toprağı olan Granada'nın Ocak 1492'de düşmesinden hemen sonra tamamlanmış olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu belirten Van Koningsveld ve Wiegers, bu tarihlerde hıristiyan İspanya'ya karşı uygulanan resmî Fas politikalarının da bu fetvanın öncülleri olarak dikkate alınması gerektiğini ifade ederler.⁴⁰

Küfür diyarından İslam ülkesine hicretin kıyamete kadar farz olduğunu söyleyen Venşerîsî, hicretin bununla sınırlı olmadığını ve İmam Mâlik'in "Hiç kimse haktan gayrısıyla amel edilen bir yerde ikamet etmesin" dediğini nakleder. Ona göre, ideal bir ülkenin bulunmadığı durumlarda bile "daha az günah işlenen" ülkelere hicret edilmesi gereklidir. Hicret vazifesi, sadece tam bir acziyet durumunda düşebilecek bir vecibedir.⁴¹ Kâfirleri veli edinmeyi yasaklayan pek çok âyeti delil getiren Venşerîsî, gayrimüslim bir ülkede ikamet etmenin onları veli edinmek anlamına geleceğini, bunun ise murdar hayvanın, kanın, domuz etinin ya da haksız yere adam öldürmenin haramlığı kadar kesin bir haram olduğunu belirtir. Venşerîsî, hicretin ne pahasına olursa gerçekleştirilmesi gerektiğini, dine zarar verilen ve müslümanların şiarlarını iz-

36 Venşerîsî, *Mi'yâr*, II, 119-135, 137-141.

37 Abou El Fadl, "Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries", s. 153-154. Van Koningsveld ve Wiegers, Venşerîsî'nin İbn Rabî'nin risalesini uzun alıntıları ve şerhleri de içerecek şekilde çok yoğun bir şekilde fetvalarında kullandığını, ancak ona bir defa bile atıfta bulunmadığını tespit ederler. (bk. Van Koningsveld ve Wiegers, s. 52)

38 Venşerîsî, *Mi'yâr*, II, 119-135.

39 Venşerîsî, *Mi'yâr*, II, 119-120, 131.

40 Van Koningsveld ve Wiegers, s. 52-54.

41 Venşerîsî, *Mi'yâr*, II, 121-122.

har etmelerine mâni olunan bir yerde yaşamaya razı olarak bu vecibeyi inkâr eden bir kimsenin, dinden çıkarak mühlitlere katılacağını ifade eder. Müşriklerin kanunlarının uygulandığı ülkelerden İslam kanunlarının uygulandığı ülkelere hicret etmenin vâcib olduğuna dair İbn Rüşd'ün daha önce zikrettiğimiz sözlerine değinen Venşerîsî, İmam Mâlik'in selefe küfredilen bir yerde ikamet etmeyi bile kerih gördüğünü, dolayısıyla Allah'a küfredilen ve ondan başka varlıklara kulluk edilen bir ülkede ikamet etmenin ancak imanî açıdan problemlili bir müslüman tarafından kabul edilebilecek bir durum olduğunu belirtir.⁴² Müslümanların maslahatına hizmet etmek gayesiyle kalanları bile bundan istisna etmeyen Venşerîsî'ye göre, hicret etmemek ve bir saatliğine bile gayrimüslimlerin ülkesinde yaşamak, doğuracağı dinî ve dünyevî mefsetlerden dolayı mubah değildir.⁴³

Venşerîsî, küfür diyarında ikamet etmenin zillet, hakirleşme, ihanete uğrama, alay edilme, münker şeylere şahit olma ve haram şeyleri yeme gibi olumsuz sonuçlarından da bahseder. Venşerîsî'nin gayrimüslimlerle yapılması muhtemel bir antlaşmaya kesinlikle güvenmediği ve gayrimüslim idarecilerin bu antlaşmayı bozarak müslümanların canlarına, ailelerine, çocuklarına ve mallarına kastedebileceğine dair kuvvetli bir kanaate sahip olduğu görülmektedir. Çok daha güçlü oldukları dönemlerde bile, Ömer b. Abdülaziz'in müslümanların Endülüs'te yaşamasını bu sebeple yasakladığını ifade eden Venşerîsî, yaşanan tecrübelerle atıfta bulunur ve gayrimüslimlerin ahde vefa göstereceğine dair bir beklentiye girilmemesi gerektiğini savunur. Zira ona göre, gayrimüslimlerin müslümanlar hakkında yaptıkları şahitlik bir tarafa, kendileri hakkında yaptıkları şahitlik bile makbul değildir.⁴⁴

Sonuç olarak, Venşerîsî'nin darülharpte yaşayabilmek için aslında pratik olarak gerçekleşmesi mümkün olmayan pek çok şart ileri sürdüğü görülmektedir: Zillete dayalı bir ikamet olmaması; gizlenmeden ya da alay konusundan namaz kılabilme hürriyeti; zekatı imama ya da onun nâibine vermek; oruca mütemekkin olmak; hacca mütemekkin olmak; zelil olmamak; yapılan antlaşmanın bozulmayacağından emin olmak; aile, mal ve neslin emniyet içinde olması; dinde fitneye uğramak hususunda hem kendini hem de zayıfları, kadınları, halkı ve çocukları sakınmak; müslüman kadınların gayrimüslim erkeklerle ilişkisinden emin olmak; İslam'a aykırı bir hayat tarzına,

42 Venşerîsî, *Mi'yâr*, II, 122-124, 132.

43 Venşerîsî, *Mi'yâr*, II, 138-139.

44 Venşerîsî, *Mi'yâr*, II, 139-140.

ecnebi diline bağlanmaya ya da zemmedilen adetlere karşı uyanık olmak bu şartlardan bazılarıdır.⁴⁵

İbn Rabî ve Venşerîsî'nin görüşlerini irdeleyen Van Koningsveld ve Wieggers, dört mezhebin Mısır'daki başkadılarınının 1510 dolaylarında konuyla ilgili olarak verdikleri fetvaları da ele alarak bir karşılaştırma yaparlar. Müelliflerin ifade ettiğine göre bu fetvalar "hıristiyanların ülkelerinde tebaa olarak yaşayan müslümanlar"ın durumlarıyla ilgilidir. Bu müslümanların yaşadıkları yerin ismini ne sorular ne de cevaplar içerir; ancak bazı ayrıntılardan yola çıkan müellifler, soruların İspanya'da hıristiyan hâkimiyetinde yaşayan müslümanların durumuyla ilgili olduğunu tespit ederler.⁴⁶

Dört mezhebin 1510 dolaylarında Mısır'daki başkadılarından Mâlikî, Şâfiî ve Hanefî olanlar, hicret vecibesinin belirli zorluklardan dolayı geciktirilip geciktirilemeyeceği hususunda koşulların belirleyici olduğu üzerinde ittifak ederler. Van Koningsveld ve Wieggers'a göre, hicret vecibesıyla ilgili olarak insanların durumunu üçe ayıran Hanbelî âlimin cevabı çok daha sofistikedir. Hanbelî âlime göre, a) Hıristiyan hâkimiyeti altında İslam inancını açıkça ikrar ve ona riayet edemeyen müslümanlar, hicret etmekle yükümlüdür, b. Hastalık ya da ikrah gibi sebeplerle yaşadığı yeri terk edemeyen kimseler, hicret etmekle yükümlü değildir, c. Hıristiyan hâkimiyeti altında İslam inancını açıkça ikrar edip ona riayet edebilen kimselerin hicret etmeleri ise vacip değildir; ancak daha doğru ve maslahata uygun görülmektedir. Bu son durumdaki müslümanların, İslam ülkesindeki müslümanların gücüne güç katmak, cihada katılmak, kâfirlerle kaynaşmayı ve onların ayıplanmayı hak eden uygulamalarıyla doğrudan irtibatlarını sona erdirmek gayesiyle hicret etmeleri tavsiye edilir. İbn Rabî ile diğer Endülüslü ve Mağribli âlimlerin aksine, Mısırlı bu dört âlime göre, bir müslüman hicret için bütün varını yoğunu değil, malının sadece bir kısmını harcamakla yükümlüdür.⁴⁷

Mısırlı âlimlere sorulan ikinci soru, hicret vecibesıyla değil; tabiri câizse "dârülcüfre geri dönme vecibesî" ile ilgilidir. Soru, müslümanların sadece kendilerine bir kefil bularak döneceklerine dair garanti vermeleri durumunda hacca gidebildikleri bir duruma dairdir. Bu şartlarda hacca giden bir müslü-

45 Venşerîsî, *Mi'yâr*, II, 137-141.

46 Van Koningsveld ve Wieggers, s. 38-39.

47 Van Koningsveld ve Wieggers, s. 44-45.

man, ibadetini tamamladıktan sonra geri dönmeli midir, yoksa kefilin özgürlüğünü ve malını tehlikeye atmak pahasına İslam topraklarında kalabilir mi? Belirtilen bu şartlarda ve durumda, bir kimsenin hacca gidip geri dönebileceği hususunda dört âlim de ittifak halindedirler. Mâlikî âlim, başkalarının canına ve malına zarar vermemek için böyle bir kimsenin geri dönmesi gerektiği üzerinde durur. Hanbelî âlim, kâfirlerden geri dönmek şartıyla hac için izin alan bir kimsenin, bu şekilde davranmaya zorunlu olduğunu belirtir; ancak bundan kadınları istisna eder. Hanefî âlim ise geri dönme şartını içeren ve dolayısıyla hicret vecibesini yerine getirmeyi imkânsızlaştıran bu koşulların, hac vecibesini geciktirmeyi haklı gösteremeyeceğini ifade eder.⁴⁸ Mısırlı âlimlerin verdiği cevaplara bakıldığında, Mâlikîler'in geneline hâkim olan tavizsiz hicret anlayışı yerine, gayrimüslimlerin kanunlarına tâbi olmaya devam etme pahasına, yapılan antlaşmaya ve verilen söze sahip çıkma hassasiyetinin öne çıktığı; bunda ise diğer müslümanların canlarına ve mallarına zarar gelmemesi şeklinde bir maslahatın gözetilmesinin etkin olduğu görülmektedir.

Din âlimlerinin diğer müslümanlara faydalı olmak için hicreti geciktirip geciktiremeyeceği sorusu da dört mezhebin Mısır kadıları tarafından gayrimüslimlerin kanunlarına tâbi olma meselesi ikinci plana itilmek suretiyle cevaplandırılmıştır:

Mâlikî ve Şâfiî âlimlere göre, böyle bir durumda âlimlerin dârülküfürde kalmaları, sadece bir hak değil zorunluluktur. Dârülharpte yaşayan müslüman halkın inancını kaybetmesinden korkuluyorsa oradaki âlimlerin hicret etmemeleri gerektiğini savunan Mâlikî kadının, sahih bir İslam inancının hayatiyetini devam ettirmesine öncelik verdiği anlaşılmaktadır. Şâfiî kadıya göre, âlimlerin varlığından müslüman halk için umulan genel bir fayda bile, âlimlerin dârülharpte kalışlarını zorunlu kılmak için tek başına yeterli bir sebeptir. Hanefî kadı da aynı şekilde düşünmekle birlikte, daha ihtiyatlı bir duruş sergileyerek bu âlimlerin dârülküfürde kalması gerektiğini ve hicretin "ferdi bir vecibe" olmasının muhtemel olduğunu belirtmekle yetinir. Hanbelî kadı ise din âlimleriyle müslüman halk arasında bir fark gözetmeyerek, inancını alenen uygulayabilen, dinî emirlere riayet edebilen ve dinî vecibeleri öğretebilen kimselerin dârülküfürde kalabileceğini savunur.⁴⁹

48 Van Koningsveld ve Wiegers, s. 41, 45.

49 Van Koningsveld ve Wiegers, s. 45-46.

İbn Rabî' ve Venşerîsî'nin görüşleri ile onlarla aynı dönemde yaşayan Mısır'daki Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî kaduların görüşlerini karşılaştıran Van Koningsveld ve Wiegers; antlaşmalar yoluyla sağlanan barışçıl ilişkilerin söz konusu olduğu dönemlerde, pragmatik hukukî düşünce çizgisinin hâkim olduğunu; savaş ve çatışma ortamlarında ise katı bir hukukî çizginin öne çıktığını belirtirler.⁵⁰

Abou El Fadl da benzer bir yaklaşım sergileyerek, görüşünü Kur'ân âyetleriyle ve başka delillerle destekleyen Venşerîsî'nin tezinin, esasen politik olduğunu; ta'lîl ve hükümleri farklı tarihî ve politik şartları yansıtan Mâlikîler'in bu şartlardan ağır biçimde etkilendiklerini ifade eder.⁵¹ Abou El Fadl bunu ispat etmek için iki hukukçunun, Adevî (v. 1189/1775) ve Sâvî'nin (v. 1241/1825) görüşlerini zikreder. Yine birer Mâlikî olan bu hukukçuların diğer Mâlikîler'den farkı, kuzeybatı Afrikalı ya da Endülüslü değil Mısırlı olmalarıdır. Adevî'ye göre gayrimüslimlerin ülkesinde bulunmak, hicretin vâcip olduğu anlamına gelmez. Hicret, ancak kâfirlerin kanunlarının müslümanlar üzerinde "bilfiil" tatbik edildiği durumlarda vâcip olmaktadır. Venşerîsî'nin aksine, Adevî, bu şartlarda bile hicret etmeyen, yani kâfirlerin kanunlarına tâbi olan kimselerin, mürted değil sadece günahkâr olduğunu savunur.⁵² Sâvî ise İslâm'ın şeâirinin kâim olduğu İslam ülkelerinin gayrimüslimlerin işgali sebebiyle dârülharp olmayacağı şeklinde tipik bir Şâfiî görüş benimseyerek diğer Mâlikîler'den ayrılır.⁵³

IV. Vehhabî Bakış Açısı

Necdîler'den Muhammed b. Abdulvehhâb'ın torunu Süleyman b. Abdullah (v. 1233/1818) "*Kim müşrikle beraber olur ve (şirk diyarında) onunla beraber ikamet ederse o da müşrik gibidir*"⁵⁴ mealindeki hadisin zâhirine göre bir görüş belirtir. Süleyman b. Abdullah'a göre, onlarla gösterdiği birliktelikten dolayı müşriklerin sahiplenip kendilerinden gördüğü bir kimse, müslüman olduğunu iddia etse bile kâfir sayılmaktadır. Müşriklerle birlikte şirk diyarında

50 Van Koningsveld ve Wiegers, s. 54-55.

51 Abou El Fadl, "Legal Debates on Muslim Minorities", s. 137-138; a.mlf., "Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries", s. 156.

52 Adevî, *Hâşiye alâ kifâyeti't-talibi'r-rabbânî*, II, 11.

53 Sâvî, *Bulgatü's-sâlik li ekrabi'l-mesâlik*, II, 187.

54 Ebu Davud, "Cihâd", 170.

yaşayan bir kimse, ancak dinini izhar edip müşrikleri veli edinmediği takdirde müslüman olarak görülebilir.⁵⁵

Aynı gelenekten İshak b. Abdurrahman b. Hasen b. Muhammed b. Abdulvehhâb'ın (v. 1309/1892) hicrete dair görüşleri de dikkate değerdir. İshak b. Abdurrahman'a göre, gayrimüslim bir ülkede yaşayabilmenin şartı olan "dini izhâr etmek", "tevhid"i izhar ederek akîdevî konularda müşriklere karşı düşmanlık ve buğz göstermektir. Göstermeksizin sadece kalple buğz etmek yeterli değildir. O, -İbn Kudâme'nin görüşünü reddedercesine- sadece vâcibâtın edasını dinin izharı olarak görmenin doğru olmadığını; ancak bunun böyle olduğu kabul edilse bile, en büyük vâcibin "tevhid" olduğunu ifade eder. Ona göre, "İbrâhim'de ve onunla beraber bulunanlarda sizin için güzel bir örnek vardır; onlar kavimlerine 'Biz sizden ve sizin Allah'tan başka taptıklarınızdan uzağız. Sizi tanımıyoruz. Siz, bir tek Allah'a inanuncaya kadar sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve nefret belirmiştir' demişlerdi"⁵⁶ âyetinde geçen "بدا" ifadesi "ظهر" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ona göre dini izhar etmek, tam da Hz. İbrahim ve beraberindekiler gibi davranarak içinde yaşadığı müşrik ve kâfir toplumla müslümanlar arasında düşmanlık bulunduğunu onlara karşı açıkça söylemek, onları açıkça tekfir etmek ve onlardan fiziksel olarak uzaklaşmaktır. Sadece müslümanların ibadet etmelerine ya da dinlerini öğrenmelerine izin verilmesi, dinin izhar edilebildiği anlamına gelmemektedir. Bu tür bir yaklaşım; ezan, namaz ve eğitim öğretimin serbest olduğu gayrimüslim ülkelerde yaşayan müslümanların hicret ve cihada yönelik cesaretlerini kırarak ve onları doğru yoldan uzaklaştıracaktır.⁵⁷

İshak b. Abdurrahman'a göre, ne Medine'nin dışında yaşamasına izin verilen bedevî ile ilgili hadiste ne de bu hususa dair diğer hadislerde müşriklerle beraber ikamet edilebileceğine delâlet eden hiçbir şey yoktur. O, ilgili hadisler üzerinde teker teker durarak, Hz. Peygamber'in, müslüman olan ancak hicret etmeyen kimselerin küfür diyarında müşriklerle beraber değil, onların nüfuzu dışında kalan çöl benzeri yerlerde yaşamalarına izin verdiğini ispat etmeye çalışır.⁵⁸ Hz. Abbas'ın Mekke'de kalmasına izin verilmesi, Medine İslam devletine istihbarat sağlaması ve dinini açıkça ve korkmadan izhar edebilmesi gibi sadece ona özgü koşullarla ilgili bir durumdur.⁵⁹

55 Necdî, *ed-Dürer es-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 431-432.

56 el-Mümtehine 60/4.

57 Necdî, *ed-Dürer es-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 305-306, XII, 401, 402, 412-413, 417-418.

58 bk. Necdî, *Dürer*, XII, 433-437.

59 Necdî, *Dürer*, XII, 447-448.

İshak b. Abdurrahman'a göre, sadece gayrimüslimleri Allah'a davet eden ve daha önce zikredildiği şekliyle onlara karşı dinini ve itikadını izhar eden bir müslümanın din hususunda fitneye uğramaktan korkması söz konusu olabilir. Bunları yapmayarak gayrimüslimler arasında suskun ve pasif bir hayat yaşayan kimselerin, din hususunda fitneye dâçar olması zaten söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla din hususunda fitneye uğrama konusunu, gayrimüslim ülkelerde pasif ve gagesiz bir şekilde sadece ibadetlerini ifa ederek yaşayan müslümanların can ve mal gibi şeylerinin güven içinde olması ile izah etmek ya da klasik kaynaklarda bu ifadeyi kullanan fakihlerin böyle bir şey kastettiğini zannetmek, onun tarafından yanlış görülmektedir.⁶⁰

Muhammed b. Eş-Şeyh Abdullatif b. Abdurrahman'a (v. 1367/1948) göre, her ne kadar dini izhar şartı yerine getirildiğinde hicret vâcip olmaktan çıkıyorsa da zaten bu nadiren gerçekleşebilen bir vakiadır.⁶¹ Ezan okuyarak, beş vakit namaz kılarak, oruç tutarak, Kur'ân okuyarak veya buna benzer şeyleri yaparak veyahut sadece müslümanların bulunduğu meclislerde kâfirlerin kâfir, müşriklerin müşrik olduğundan söz ederek din izhar edilmiş olmaz. Muhammed b. Abdullatif'e göre Kâfirûn sûresinde, Mümtehine sûresi 4. âyette, Yunus sûresi 104 ve 105. âyetlerde, Allah Teâlâ kâfirlere nasıl hitap ve onlardan nasıl teberrî edeceklerini, tevhidi nasıl yüksek sesle haykıracaklarını müslümanlara öğretmektedir ki dini izhar etmek işte tam da bu âyetlerde emredildiği şekilde davranmaktır. Devamlı düşmanlık ve buğz göstermek, müslümanlara vâcip olan ve müşriklerin müslümanlardan öğrenmesi gereken bir şeydir. Bu şekilde bir müslüman dinini izhar ettiği takdirde ise bazı âyetlerde zikredildiği üzere⁶² kâfirler müslümanların kendi aralarında yaşamalarına zaten müsaade etmeyerek ya onları öldürürler ya da bir şekilde sınır dışı ederler.⁶³

Vehhâbîler'in bu görüşleri değerlendirilirken, onların aslında buldukları coğrafi konumdan dolayı gayrimüslim ülkelerle pek muhatap olmadıklarını, savundukları bu görüşlerin daha çok kendileriyle savaş halinde oldukları Osmanlılar ya da diğer müslüman güçlerle ilgili olduğunu, Osmanlı hâkimiyetindeki toprakları dârülharp olarak gördüklerini, kendileri gibi düşünmeyen diğer müslümanları ise tekfir ettiklerini unutmamak gerekir.⁶⁴

60 Necdî, *Dürrer*, XII, 449-450.

61 Necdî, *Dürrer*, VIII, 430.

62 bk. İbrahim 14/13; el-A'râf 7/88; el-Kehf 18/20.

63 Necdî, *Dürrer*, VIII, 433-435.

64 Büyükkara, "Vehhâbîlik", DİA, XLII, 613-611.

Vehhâbîler'in bu görüşlerinin dârülharpte ikamet etme meselesindeki en katı çizgiyi temsil ettiğini ifade edebiliriz. Muhammed b. Abdulvehhâb'ın *el-Usûlü's-selâse* adlı eserini şerh eden ve aynı gelenekten gelen eski Suudi Arabistan müftüsü İbn Useymîn (v. 1421/2001) ise bu konuda o denli katı değildir. İbn Useymîn'e göre küfür diyarında ikamet etmenin birinci şartı, bir müslümanın dinî hususlarda kendini güvende hissetmesi, kâfirleri veli edinmekten ve sevmekten uzak durması, onlara karşı düşmanlık duyup buğzetmesidir. Bununla birlikte İbn Useymîn'e göre, kâfirlere karşı duyulan bu düşmanlık ve buğzun –görüşlerini zikrettiğimiz Vehhâbî ulemânın savunduğu gibi- ilanı şart olmayıp kalpte gizlenmesi yeterlidir. İkinci şart, dini izhar etmektir. İbn Useymîn'e göre dini izhar, İslam'ın şeâirinin herhangi bir engelle karşılaşmaksızın ikame edilebilmesidir. İslam'ın şiarlarını namaz, Cuma namazı, cemaatle namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadetlerle örneklendiren İbn Useymîn, cümlesini “ve dinin bunun dışındaki şiarları” şeklinde ucu açık bir ifadeyle tamamlar.⁶⁵

V. Sınırları Belirsiz Birer Ölçü Olarak “Şeâir” Ya da “Dinin İzharı”

Mâlikîler'e ya da Vehhâbîler'e ait katı görüşlerin yaşadığımız dönemin gerçekliğiyle neredeyse hiç uyuşmadığı görülmektedir. Buna mukabil, mutedil olarak nitelediğimiz görüşlerle ortaya konulan ve gayrimüslim ülkelerde devamlı yaşayabilmeyi mümkün kılan ölçülerin esnek oluşları, kuvvetli yönlerini oluştururken; sınırlarının belirsiz oluşu zayıf yönlerini teşkil etmektedir. Öyle ki bu belirsizliğin Mâlikîler'de başlayıp güçlenen ve Vehhâbîler'de zirvesine ulaşan katılığı doğurmuş olması veya doğurması da imkan dahilindedir:

Dârüislâm dışında ikamet etmenin cevazı hususunda “izhâru'd-dîn”, “izhâru şeâiri'd-dîn” “ikâmetü emri'd-dîn” ve “el-kıyâm bi-vâcibâti'l-İslâm” gibi ifadeler kullanarak bir ölçü ortaya koymaya çalışan fakihlerin büyük bir çoğunluğunun, bu ifadelerle neyin kastedildiğini açıkça ya da net bir şekilde belirtmediği ve bu kavramların kapsamının sınırları üzerinde bir fikir birliği oluşmadığı görülmektedir. Bu ifadelerle sadece namaz ve oruç gibi ibadetlerin mi yoksa bir bütün olarak İslam hukukunun mu kastedildiği net değildir.⁶⁶

65 İbn Useymîn, *Mecmûu fetâvâ ve rasâili Muhammed b. Sâlih el-Useymîn*, VI, 133-134.

66 Abou El Fadl, “Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries”, s. 157-158.

Müfessirlerin ve dilcilerin çoğuna göre, şeâir kelimesinin müfredi “şeîra”; İbn Fâris’e (v. 395/1004) göre ise “şîâra”dır.⁶⁷ Kelimenin anlam ve kapsamı da bu müfredlerden hangisinin asıl kabul edildiğine bağlı olarak fakihler arasında farklılık göstermiştir:

“Şeâirü’l-İslâm” terkibi, klasik kaynaklarda sınırlı sayıda örneğe sahiptir. Kasânî (v. 587/1191), selamın İslâm’ın şiarlarından olduğunu ve müslümanların bir araya geldiklerinde bu şiarları izhar etmeye ihtiyaç duyduklarını ifade eder. Râzî (v. 606/1209), selamı İslâm’ın bir şiarı olarak gören ve İslâm’ın şiarlarını izhar etmenin vâcip olduğunu savunan bazı kimselerin, selam vermenin vücûbuna hükmettiklerini nakleder; ancak onun da benimsediği meşhur görüşe göre selam vermek sadece sünnettir.⁶⁸

Bayram namazının farz-ı kifâye olduğunu savunan Şâfiîler’den Ebu Said el-Istahrî (v. 328/940), bu görüşünü bayram namazının İslâm’ın zâhir şiarlarından birisi olmasıyla açıklar.⁶⁹ Şirbînî (v. 977/1570) ise “İslâm bir şiarı olmasına bakılarak bayram namazlarının farz-ı kifâye olduğu söylenmiştir, çünkü bayram namazlarında peşpeşe tekbir getirilir” der.⁷⁰ Hanbelîler’den Buhûtî, ezan terk edildiğinde olduğu gibi, bayram namazını terk eden bir belde halkına da İslâm devlet başkanının savaş açması gerektiğini söyler ve bunu, bayram namazının İslâm’ın zâhir şiarlarından olmasıyla açıklar.⁷¹

Ezan, namaz ve camide cemaatle namaz da İslâm’ın şiarları olarak bazı kaynaklarda zikredilmektedir.⁷² Bayram gecelerinde tekbiri izhar etmenin müstehap olduğunu söyleyen İbn Kudâme, izharın yüksek sesle tekbir getirmek anlamına geldiğini belirterek yüksek sesle tekbir getirmenin İslâm’ın bir şiarı olduğunu ifade eder.⁷³ Suudi Arabistan eski müftüsü İbn Bâz da (v. 1420/1999) Cuma, bayram, küsuf ve istiskâ namazları için müslümanların bir

67 bk. Taberî, VIII, 24; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, III, 242; Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, XI, 130; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, II, 473; VII, 254, XIV, 388; İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi’t-tenzil*, I, 90; Hâzîn, *Lübâbü’t-te’vîl fi meâni’t-tenzil*, I, 95; Seâlibî, *el-Cevâhirü’l-hisân fi tefsiri’l-Kur’ân*, II, 337; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, s. 105, 350, 963.

68 Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, X, 217; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, II, 392.

69 Mâverdî, *Hâvî*, II, 482.

70 Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 462.

71 Buhûtî, *Keşşâf*, I, 527.

72 Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, VI, 265; İbnü’l-Hâc, *Medhal*, II, 98; Necdî, *Dürer*, XVII, 128; İbn Bâz, *Mecmûu Fetâvâ*, VI, 70.

73 İbn Kudâme, *Muğni*, III, 255.

araya gelmesinin de İslam şiarlarının izharı kabilinden olduğunu belirtir.⁷⁴ Görüldüğü üzere, İslam'ın bazı şiarları müstehap olup yapılması zorunlu bile değildir.

“Şeâirullâh” terkibi ise literatürde daha geniş bir şekilde ele alınmıştır. Zira bu ifade Kur’ân’da dört yerde geçer. “*Safâ ve Merve Allah’ın şeâirindedir.*”⁷⁵, “*Ey iman edenler! Allah’ın şeâirine... hürmetsizlik etmeyin.*”⁷⁶, “*Kim Allah’ın şeâirini tazim ederse, şüphe yok ki bu, kalplerin takvâsındandır.*”⁷⁷ ve “*Biz kurbanlık büyükbaş hayvanları da sizin için Allah’ın şeâirinden kıldık.*”⁷⁸ şeklindeki ifadeler, bu kelimenin geçtiği Kur’ân âyetleridir.

Atâ b. Ebî Rebâh’ın şeâir için “Allah’ın emrettiği ve nehyettiği herşey” dediği nakledilir.⁷⁹ “*Allah’ın şeâirine... hürmetsizlik etmeyin.*”⁸⁰ âyetindeki şeâirullah ifadesinin, “harem bölgeleri”, “haccın menâsiki”, “Safâ ve Merve”, “kurban” ve “Allah’ın ihram hâlinde olanlara haram kıldığı şeyler” gibi farklı şekillerde anlamlandırıldığını ifade eden Taberî, Atâ gibi bazı müfessirlerin zikredilen ifadeye “Allah’ın haram kıldığı şeyleri helâl saymayın ve çizdiği sınırları aşmayın” şeklinde mana verdiğini belirtir. Taberî’ye göre, âyetin “Allah’ın haramlarını helâl saymayın” ya da “farz kıldığı şeyleri zayi etmeyin” şeklinde anlamlandırılması, şeâir kelimesinin “meâlim” olarak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. En iyi yorumun bu olduğunu belirten Taberî, şeâir kelimesinin “şeîra” kelimesinin çoğulu olduğunu, “şe’ara” kelimesinin ise “alime” kelimesiyle aynı anlama geldiğini ifade eder. Dolayısıyla “şeâir” kelimesi; emâre, işaret, alâmet, alâmet-i fârîka ve hususiyet gibi anlamlara sahip olan “meâlim” kelimesi ile aynı anlama gelmektedir. Bu böyle olunca âyet “Ey iman edenler Allah’ın meâlimine hürmetsizlik etmeyin” şeklinde bir anlama sahip olacaktır. Hac menâsiki, ihramlı kimseler için söz konusu olan vâcip ve haramlar, harem bölgelere karşı gösterilmesi gereken hürmet; Allah’ın farz, haram ve helâl kıldığı şeyler ve çizdiği bütün sınırlar, zikredildiği üzere geniş bir anlam yelpazesine sahip olan meâlim kelimesinin şümülüne girer. Taberî, bütün bu sayılanların hak ve bâtili birbirinden ayıran emâreler oldu-

74 İbn Bâz, VIII, 246.

75 el-Bakara 2/158.

76 el-Mâide 5/2.

77 el-Hac 22/32.

78 el-Hac 22/36.

79 Seâlibî, *el-Cevahirü'l-hisân*, II, 337.

80 el-Mâide 5/2.

ğunu, Allah'ın helâl ve haramlarının, emir ve nehiyelerinin bunlar sayesinde bilindiğini ifade eder. "Allah'ın şeâirine... hürmetsizlik etmeyin" âyetindeki nehyin âm olduğunu belirten Taberî, delil olmadıkça nehyin sadece bazı şeâire tahsis edilmesinin câiz olmadığını belirtir.⁸¹

Dolayısıyla Taberî'nin benimsediği bu görüşe göre şeâirullah, Allah'ın kullarını mükellef kıldığı bütün fiilleri içine alır ve bazılarının iddia ettiği gibi muayyen bir şeye mahsus değildir. Hatta Hasan-ı Basrî "Allah'ın şeâiri, Allah'ın dinidir" demek suretiyle şeâir kelimesinin bütün İslam dinini ifade ettiğini belirtir.⁸² Âyette Allah'ın çizdiği sınırların "hiçbir işte" aşılmamasının emredildiğini söyleyen Kurtubî de kapsayıcı olması sebebiyle Hasan-ı Basrî'nin görüşünü râcih bulduğunu ifade eder.⁸³

İbn Cüzey el-Kelbî (v. 741 / 1340) şeâir kelimesinin sadece vâcip olan şeyleri kapsamadığını, Safâ ile Merve arasında sa'y etme örneğinde olduğu gibi mendup olan şeylerin de şeâirden olabildiğini belirterek kelimenin ifade ettiği anlamın daha çok umumî olduğuna işaret eder.⁸⁴ Bazı kimselerin, şeâirullahı "şerâiullah" olarak, yani "Allah'ın kanunları" şeklinde anladığını söyleyen Hâzin (v. 741 / 1341), namaz, dua ve kurban gibi Allah'a yaklaşmak için yapılan fiillere dair her alâmetin şeâirden olduğunu belirtir.⁸⁵ Bazı kimselerin şeâir kelimesiyle farzları, bazı kimselerin ise haramları anladığını zikreden Şevkânî; sebebin hususiyeti ya da siyakın delâletine değil, lafzın umumiyetine itibar edilebilmesi bakımından, kelimenin bunların hepsine hamledilebileceğini belirtir. Ona göre Allah'ın dinine ait her emâre, alâmet veya hususiyet, şeâirin kapsamına dahildir.⁸⁶

Aslında bu tartışmalar, müslümanların gayrimüslim ülkelerde yaşayabilmesi için gerekli olan özgürlük düzeyi ile ilgili olarak hukukçular arasında tam bir görüş birliğinin bulunmadığını ve oluşamayacağını göstermektedir. Zira konuyla ilgili hukukî görüşlerin, tarihte birbirinden farklı şekillerde ortaya çıkmasının sebebi, müslüman azınlıkların yaşadığı şartların birbirinden farklı oluşudur. Belki de bu konudaki açıklamaların net ve kesin olmayışı, bu

81 Taberî, VIII, 21-24, XVI, 541, II, 710; ayrıca bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 242, I, 98; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, II, 473, XIV, 388.

82 Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XI, 130.

83 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, VII, 254-255.

84 İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmî't-tenzîl*, I, 90.

85 Hâzin, *Lübübü't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*, I, 95-96, II, 5.

86 Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, s. 350, 963.

farklı şartların dikkate alınmasından ve fakihlerin, özel durumlara –özellikle de müslüman ülkelerin gayrimüslimlerce işgal edildiği durumlara- uygulanması zor olabilecek sabit ve tartışılmaz kurallar telaffuz etmekten kaçınmalarından kaynaklanmaktadır.⁸⁷

VI. Çağdaş Görüşler

Gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında yaşamının fikhî açıdan imkânı üzerine şu ana kadar nakledilen görüşlerin hareket noktasının içinde bulunulan tarihsel gerçeklik, bağlam ve şartlar olduğu; dolayısıyla, aslında Kur'ân'da ve Sünnet'te mevcut olan bazı örneklerin dikkatlerden uzak kaldığı anlaşılmaktadır. Modern dönemde milyonlarca müslümanın gayrimüslim ülkelerdeki ikametinin kalıcı hale gelmesi ve klasik görüşlerin bu yeni durumun varlığını tanıma ya da ortaya çıkardığı problemleri çözme noktasında yetersiz kalması, bu örneklerin yeniden ele alınmasını gerekli kılmıştır:

Hayatını Firavun kanunlarının hâkim olduğu Mısır'da geçirmek zorunda kalan, fakat bununla yetinmeyerek müşrik bir krala hizmetinde bulunmayı bizzat kendisi teklif eden⁸⁸ Hz. Yusuf, bu örneklerden birisidir. Mısır'a gelişlerinden yıllar sonra İsrâiloğulları'nın Firavun'un zulmüyle karşı karşıya kalışları hakkında Allah Teâlâ "*Firavun, yeryüzünde (Mısır'da) gerçekten azmış, (Mısır) halkını çeşitli zümrelere bölmüştü. Onlardan bir zümreyi güçsüz bırakıyor, bunların oğullarını boğazlıyor, kızlarını ise sağ bırakıyordu. Çünkü o bozguncular dandı*"⁸⁹ buyurur. Tarık Ramazan, bu âyette İsrâiloğulları'nın Allah Teâlâ tarafından "*ehl*", yani "Mısır'ın halkı" olarak tavsif edilmesinin anlamsız olmadığını ve İsrâiloğulları'nın statüsündeki değişimi gösterdiğini ifade eder. Mısır'a göçmen olarak yerleşen İsrâiloğulları, aradan geçen zaman içerisinde oranın *halkı* olmuşlar ve Ramazan'ın ifadesiyle *kendi ülkelerinde yaşamaya başlamışlardır*. Hz. Peygamber'in kendisinin de mümkün olduğunca uzun zaman Mekke'de kalmaya çalışması ya da müslümanların Medine'deki İslam devletinin varlığına rağmen Habeşistan'daki varlıklarını uzun yıllar sürdürmeleri de gayrimüslim ülkelerde müslümanların yaşayabileceğine dair en kuvvetli delillerdendir.⁹⁰ Gayrimüslim hâkimiyetinde yaşayan müslümanla-

87 Abou El Fadl, "Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries", s. 158-159.

88 bk. Yusuf 12/55.

89 Kasas 28/4.

90 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, s. 212-214; Tubulyak, s. 54.

rın her nasılsa “tam” müslüman olmadığı şeklindeki görüşlerin, bu ve bunun gibi örnekleri dikkate almadığı; hayatı İslam hukuk normlarınınca düzenlenmeyen bir müslümanın müslümanlığının tehlikede olduğunu varsaydığı görülmektedir.⁹¹

Nitekim Masud, hicretin, gayrimüslim bir çevrede yaşayan müslümanların hukukî durumuyla ilgili olarak önerilebilecek tekliflerden sadece birisi olduğunu belirtir. Masud’a göre, gayrimüslim bir çevreden İslam ülkesine hicret etmenin vâcib olduğunu söyleyenler, Mekke’nin yanbaşıında Medine İslam Devleti’nin mevcut olduğu ve 622-630 yılları arasını kapsayan “hicret sonrası Mekke” örneğini kullanırlar. 610-622 yıllarını kapsayan “hicret öncesi Mekke” örneğinde ise henüz herhangi bir yerde kurulmuş bir dârüislâm yoktur, dolayısıyla hicret vecibesi de söz konusu değildir. Masud bu iki örnek dışında genelde dikkatlerden kaçan üçüncü bir örneğin varlığına dikkat çeker: Bu örnek, Habeşistan (615-629)⁹² ve Hudeybiye (628-630) örneğidir. Masud, Habeşistan ve Hudeybiye örneğinde müslümanların bir İslam devletinin varlığına rağmen hicretle yükümlü kılınmadıklarını belirtir, çünkü artık müslümanlar kimliklerini açıklayabilmekte ve dinî vecibelerini yerine getirebilmektedirler. Hudeybiye’de müslümanlarla gayrimüslimler arasında yapılan yazılı bir anlaşmayla, Habeşistan’da ise yazılı olmayan bir muatabakat ile müslümanların kimliklerini özgürce açıklamaları garanti altına alınmış ve müslümanlar gayrimüslim bir ülkede İslam ülkesinde yaşar gibi yaşamışlardır.⁹³

Masud, farklı zamanların ve farklı tarihi bağlamların ihtiyaçlarına cevap veren fakihlerin, hicret öğretisini de farklı şekillerde yorumladığını belirtir. Ona göre hicret sonrası Mekke ve Medine, çağdaş âlimlerin, özellikle de reformist siyasî düşünürlerin eserlerinde, normatif örnek olarak ağır basmaktadır. Hicretin değil de bir İslam devletinin kurulmasının hedef teşkil ettiği hicret öncesi Mekke modeli ise İslam dünyasında ulus devletlerin ku-

91 Saeed, “Muslims under non-Muslim Rule”, s. 14.

92 Masud, Habeşistan örneğini 615-622 yıllarıyla sınırlandırır, ancak bu doğru değildir. Zira Medine İslam Devleti’nin kurulduğu yıl olan 622’de bile Habeşistan’daki bütün müslümanların Medine’ye hicret etmeleri emredilmemiş; Habeşistan’da kalan ve sayıları hiç de az olmayan müslümanlar, hicrî yedinci yılda Hayber’in fethinden sonra kendilerine gönderilen iki gemiyle hicret etmişlerdir. (bk. İbn Hişâm, III, 307-309)

93 Masud, “Being Muslim in a Non-Muslim Polity: Three Alternate Models”, s. 119-120.

ruluşundan sonra, aynı hedefe ulaşmak için çaba sarfedenlerin başvurduğu bir örnek olarak dikkat çeker.⁹⁴

Müslümanların bir İslam devletinin varlığına rağmen yaşadıkları gayrimüslim ülkede ikamet etmeyi sürdürebileceklerini gösteren bir delil olan Habeşistan örneğine ise modern çalışmalarda pek başvurulmadığı görülmektedir. Masud'a göre bunun muhtemel sebeplerinden ilki, İslam düşüncesinde "devlet" in, İslam'ın varlığı için *sine qua non* (olmazsa olmaz şart) olarak tasavvur edilmesidir. İkinci sebep, müslümanların dinî ve kültürel açıdan hayatta kalma mücadelesi verdiği sömürge dönemlerinde, müslüman bir devletin kurulmasının siyasî bağımsızlık için elzem kabul edilmesidir. Üçüncü sebep ise reformist/ihyacı hareketlerin, İslâmî uyanışın bir İslam devleti olmasının mümkün olmadığına inanmalarındır. Eski İslam ülkelerinin, bağımsız ulus-devletler olarak yeniden ortaya çıktığını ve bu süreçte çok sayıda müslümanın İslam'ın devlet dini olmadığı ülkelerde yaşamak zorunda kaldığını belirten Masud'a göre, ulus devlet ve egemenlik gibi yeni kavramların ortaya çıkışıyla oluşan karmaşadan etkilenen çağdaş âlimler, İslam devlet anlayışı ile modern ulus devlet anlayışı arasındaki çelişkileri tümüyle çözememiş ve ortaçağa ait dinî-hukukî bir kategori olan "dârüislâm"ı, "İslam devleti"nin eşanlamlısı gibi kabul ederek hata etmişlerdir. Bunların aksine klasik dönem Ortaçağ fakihlerine göre, dârüislâmın egemen bir ulus devlet olması şart değildir. Masud'a göre, Ortaçağ düşünce kategorilerinin ayrıntılarına aşina olmayan ve siyasî bağımsızlık mücadelelerinde yer alan 20. yüzyılın müslüman entelektüelleri, dârüislâmı politik açıdan bağımsız ve egemen bir ulus devlet olarak tasavvur ettiklerinden dolayı, Habeşistan/Hudeybiye örneğini geçerli saymamışlardır. Gayrimüslim ya da sözde müslüman idarecilere karşı mücadelelerini haklı çıkarma kaygısı, onları hicret öncesi Mekke örneğine başvurmak zorunda bırakmıştır. Habeşistan örneğinin ıskalanması, bir devletleri olmayan müslümanların İslam'ı tam anlamıyla yaşayamayacağı ve dolayısıyla hicretin zorunlu olduğu düşüncesinin zihinlere hâkim olmasıyla sonuçlanmaktadır. Masud'a göre, diğer iki örneğin bağlamsal önemi küçümsenmemelidir; bununla birlikte, düşman olmayan gayrimüslim devletlerde yaşayan müslüman azınlıkların sorunları, ancak hicretin zorunlu görülmediği Habeşistan örneğiyle çözümlenebilecektir.⁹⁵

94 Masud, s. 126.

95 Masud, s. 120-121, 124, 126-127.

Dini izhar bakımından bütün ülkelerin aynı ya da benzer koşullara sahip olduğu durumlarda, bir ülkeden diğerine hicret etmenin vâcip olmadığı üzerinde görüş ayrılığı bulunmadığını daha önce ifade etmiştik.⁹⁶ Abou El Fadl, güvenlik ve din özgürlüğü meseleleriyle gayrimüslim ülkelerde karşılaşıldığı gibi, “sözde” İslam ülkelerinde de karşılaşıldığının farkına varmak gerektiğini haklı olarak ifade eder.⁹⁷

Müslümanların, küfür ahkâmına tâbi olarak yaşamamak için hicret etmeleri gerektiği şeklindeki delil kuvvetli olsa da, gayrimüslim ülkelerle bazı sözde İslam ülkeleri arasında İslam hukukunun tatbiki bakımından bir fark bulunmaması, bu delili işlevsiz kılabilmektedir. Bu delil, ancak gerçek bir İslam devletinin mevcut olması halinde hicrete bir dayanak teşkil edebilir. İslam hukukunu ideal ya da makul düzeyde tatbik ettiğini farzettığımız devletlerin varlığı bile yeterli olmayıp; hicret edecek müslümanlara bu devletlerin kucak açması, dârülkûfürde ikametın câiz olmadığını söyleyebilmenin şartı olsa gerekir.⁹⁸ Bundan daha da önemlisi, müslümanların toplam nüfusunun yaklaşık üçte birinin günümüzde azınlık durumunda yaşadığının artık inkâr edilemeyecek bir gerçek olmasıdır. Dolayısıyla, gayrimüslim bir ülkede ikamet etmenin uygunluğunu tartışmanın, artık anakronizm ve anomaliden öteye geçebilen bir çaba olmadığı ifade edilebilir.⁹⁹

Sonuç

Müslümanların gayrimüslim ülkelerdeki ikametini artık inkâr edilmesi ya da görmezden gelinmesi mümkün olmayan bir vakıa olarak kabul etmek gerekmektedir. Bu gerçeği kabul eden Yusuf Kardâvî ve İbn Beyye gibi âlimler, “müslüman azınlıklar fıkıhı” olarak tabir edilen disiplinin hususiyetlerini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Müslüman azınlıklar fıkınının varlığını tanımak, müslümanların gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında yaşayabileceğini kabul etmek anlamına gelmektedir. İstesek de istemesek de gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında yaşayan müslümanların varlığını kabul etmek durumundayız. Bir realiteyi inkar ederek bu realitenin içindeki insanları çıkmaza ve krize sürüklemek yerine, belli kurallar çerçevesinde hem realiteyi kabul etmek hem de bu

96 Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 317.

97 Abou El Fadl, “Legal Debates on Muslim Minorities”, s. 151.

98 Tubulyak, s. 52-53.

99 Shadid ve Van Koningsveld, s. 99.

realiteye dâhil olmak suretiyle onun mahiyetini değiştirmek daha mantıklı ve gerçekçi görünmektedir.

Zamansal olarak, şu ana kadar zikrettiğimiz görüşlerden her biri kendi bağlamı içerisinde özel bir değerlendirmeye tâbi tutulabilir. Ancak günümüz dünyasında, gayrimüslimlerin kanunlarıyla hiçbir şekilde muhatap olmamak şeklindeki şartın, gayrimüslim ülkelerde ikamet edip etmeme meselesinde bir kriter olarak kullanılması pek de mümkün görünmemektedir. Buna bir de klasik fıkhıta yapılan “dârülkûfür-dârülişlâm” gibi ülke tasniflerinin pekçok açıdan anlamını yitirdiği gerçeğini eklediğimizde, artık önümüzde mevcut realite ile İslam hukukunun –genel- prensipleri çerçevesinde uzlaşmaktan başka bir seçeneğin kalmadığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, Allah Teâlâ’nın kullarını muhayyer bıraktığı sınırlar içerisinde serbestçe hareket ederek vâcipleri ve haramları kırmızı çizgilerimiz olarak belirlemek, dinin izharını ya da şeâiru’l-İslâm’ı da bu çerçevede yorumlayarak vâcipleri terk etmek ya da haramları yapmak suretiyle günah işlemeye zorlanmadığımız gayrimüslim ülkelerde yaşayabileceğimizi ve yaşamaya devam etmemiz gerektiğini kabul etmek en makul çözüm olarak görünmektedir.

Kaynakça

- Abou El Fadl, Khaled. «Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries.» *Islamic Law and Society* (1994): 141-187.
- . «Legal Debates on Muslim Minorities: between rejection and accommodation.» *The Journal of Religious Ethics* 22.1 (1994): 127-162.
- Adevî, Ali b. Ahmed b. Mükerrremillah es-Saîdî (v. 1189/1825). *Hâşiyetü'lAdevî alâ Kifâyeti't-tâlibî'rabbânî*. tahk.: Ahmed Hamdi İmam. c. IV, Kahire, 1989.
- Begavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud (v. 516/1122). *Meâlimü't-tenzîl*. tahk.: Osman Cuma Damiriyye, Sülayman Müslim Harş, Muhammed Abdullah Nemr. c. VIII, Riyad: Dâru Taybe, 1411/1990.
- Buhûtî, Şeyh Mansur b. Yunus b. Selahaddin el-Hanbelî (v. 1051/1641). *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İkna'*. tahk.: Muhammed Emin Zinnâvî. c. V, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997/1417.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Vehhâbîlik”, *DİA*, XLII, 611-615.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (v. 370/980). *Ahkâmü'l-Kur'ân*. tahk.: Mahmud es-Sâdık Kamhâvî. c. V, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî & Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1992.
- Hâzin, Alâeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî (v. 741/1341). *Lübübü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*. tahk.: Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. c. IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaeddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî (v. 463/1071). *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992/1413.

- İbn Balabân, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Balaban b. Abdullah (v. 739/1339). Sâhihu İbn Hibbân bi-terfibi İbn Balabân. tahk.: Şuayb el-Arnaût. c. XVIII, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Bâz, Abdulazi b. Abdullah b. Abdurrahman (v. 1420/1999). Mecmûu Fetâvâ ve makâlât mü-tenevvi'a. c. XXIV, Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1420/1999.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî (v. 741/1340). et-Teshîl li-ulûmî't-tenzîl. tahk.: Muhammed Sâlim Hâşim. c. II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed (v. 852/1449). Fethü'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî. tahk.: Nazar Muhammed el-Firyâbî. c. XVII, Riyad: Dâru Taybe, 2005/1426.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî (v. 456/1064). el-Muhallâ. tahk.: Ahmed Muhammed Şakir. c. XI Kahire: İdaretü't-Tibaati'l-Müniriyye, 1347-1352.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik (v. 213/828). es-Siretü'n-nebeviyye. tahk.: Ömer Abdüsselam Tedmürî. 3. Baskı. c. IV, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1990/1410.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer (v. 774/1373). el-Bidâye ve'n-nihâye. tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. c. XXI, Cize: Dâru Hicr, 1997/1418.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed (v. 620/1223). el-Muğni şerhu Muhtasaru'l-Hırakî. tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî & Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 3. Baskı. c. XV, Riyad: Dâru Âlemu'l-Kütüb, 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (v. 520/1126). el-Beyân ve't-tahsîl. tahk.: Ahmed el-Habbâbî XX c. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988/1408.
- . el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât. tahk.: Muhammed Hacci. c. III, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih (v. 1421/2001). Mecmûu fetâvâ ve rasâili fadîleti'ş-şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn. tahk.: Fahd b. Nâsır b. İbrahim es-Süleyman. c. XXIX, Riyad: Dâru's-Süreyyâ, 1994/1414.
- İbnü'l-Hâc, Ebu Abdullah Muhammed el-Abderî (v 737/1336). el-Medhal. c. IV, Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (v. 671/1273). elCâmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân. tahk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. c. XIV, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006/1427.
- Lewis, Bernard. «Legal and Historical Reflections on the Position of Muslim Populations under non-Muslim Rule.» Journal Institute of Muslim Minority Affairs 13.1 (1992): 1-16.
- Masud, Muhammad Khalid. «Being Muslim in a Non-Muslim Polity: Three Alternate Models.» Journal Institute of Muslim Minority Affairs 10.1 (1989): 118-128.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (v. 450/1058). el-Hâvi'l-kebîr. tahk.: Adil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Muavviz. c. XVIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994/1414.
- Miller, Kathryn A. «Muslim Minorities and The Obligation to Emigrate to Islamic Territory: Two Fatwas from Fifteenth-Century Granada.» Islamic Law and Society 7.2 (2000): 256-288.
- Necdî, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî (v. 1392/1972). ed-Dürer es-seniyye fi'l-cvibetî'n-Necdiyye. 5. Baskı. c. XVI, 1995/1416.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref (v. 676/1277). Ravzatü't-tâlibîn. tahk.: Adil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Muavviz. c. VIII, Riyad: Dâru Âlemü'l-kütüb, 2003/1423.
- Ramazan, Tarık. Avrupalı Müslüman Olmak. çev.: Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.

- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin (v. 606/1209). *Mefâtihi'l-gayb*. c. XXXII, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1401/1981.
- Saeed, Abdullah. «Muslims under non-Muslim Rule.» Gilsenan, Anthony Reid and Michael. *İslâmîc Legitimacy in a Plural Asia*. New York: Routledge, 2007.
- Sahnûn, Abdüsselam b. Saîd et-Tenûhî (v. 240/854). *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. c. VI, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1323.
- Sâvî, Ahmed (v. 1241/1825). *Bulgatü's-sâlik li ekrabi'l-mesâlik ale's-şerhi's-sağîr li Ahmed ed-Derdîr*. tahk.: Muhammed Abdüsselam Şahin. c. I Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995/1415.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf el-Cezâirî (v. 875/1470). *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*. tahk.: Ali Muhammed Muavviz & Adil Ahmed Abdülmevcûd. c. V, Beyrut: Dâru İhyâit-türâsi'l-Arabî, 1418/1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (v. 483/1090). *el-Mebsût*. c. XXX, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- , Şerhu's-Siyerî'l-kebir. tahk.: Selâhaddin el-Müneccid. c. V, Kahire: Câmî'atü'd-Düveli'l-Arabiyye, 1971.
- Shadîd, Wasif ve Sjoerd Van Koningsveld. «Loyalty to a non-Muslim Government: An Analysis of Islamic Normative Discussions and of the Views of some Contemporary Islamicists.» Koningsveld, W.A.R. Shadid and P.S. Van. *Political Participation and Identities of Muslims in non-Muslim States*. Kampen The Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1996. 84-114.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas 204/820. *el-Üm*. tahk.: Rifat Fevzi Abdulmuttalib. c. XI, Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 2001/1422.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî (v. 1250/1834). *Fethu'l-kadir el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007/1428.
- , Neylü'l-evtâr şerhu Munteka'l-ahbâr. c. VIII, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebî, 1971.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad (v. 189/805). *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*. tahk.: Seyyid Mehdî Hasan el-Kilânî. 3. Baskı. c. IV, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983/1403.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf (v. 476/1083). *el-Mühezzeb fikhî'l-İmâmi's-Şâfiî*. tahk.: Zekeriyya Umeyrât. c. III, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995/1416.
- Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. el-Hatîb (v. 977/1570). *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meâni' el-fâzi'l-Minhâc*. c. IV, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997/1418.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (v. 310/923). *Tefsîrüt-Taberî = Câmîü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. tahk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. c. XXIV, Kahire: Hicr, 2001/1422.
- Tubulyak, Süleyman Muhammed. *el-Ahkâmu's-siyâsiyye li'l-ekalliyâti'l-Müslime fi'l-fikhî'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis & Dâru'l-Beyârik, 1997.
- Van Koningsveld, P. s. ve G. A. Wieggers. «The Islamic Statute of The Mudejars in the Light of a New Source.» *Al-Qantara* 17.1 (1996): 19-58.
- Venşerîsî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsani (v. 914/1508). *el-Mi'yarü'l-mu'rib ve'l-câmi'l-Magrib 'an fetâvâ ehli İfrikiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. c. XIII, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1981.
- Wensinck, Arent Jean (v. 1358/1939). *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'lhadîsi'n-nebevî = Concordance et indices de la tradition musulmane*. c. VII, Leiden: E. J. Brill, 1936

ABBASÎ HALİFESİ VE FRENK HÜKÜMDARI BÜYÜK KARL İLİŞKİSİ

Nadir KARAKUŞ*

Özet:

IX. yüzyılın hemen başlarında Abbasi İmparatorluğu Doğu'nun en parlak ülkesidir. Aynı zamanda Batı'da da hayranlıkla izlenmektedir. Abbasi halifesi Harûn Reşid, daha şehzade iken İmparatoriçe İrene'yi itaat altına alarak cizye vermeye mahkûm etmişti. Halife olduktan sonra da, Bizans İmparatoru Nikeforos itaate yanaşmayınca, Konya Ereğli'ye kadar gelerek İmparator'dan bağılılık yemini almış ve cizye miktarını artırarak ona boyun eğdirmişti. Bizans ile güç mücadelesi içindeki Batı'daki güçlü Charlemagne de Harûn'u hayranlıkla izlemektedir. Charlemagne'nin komşusu Endülüs ise, Harûn ile mücadele içindedir. Endülüs Müslümanları da Franklar karşısında bu sıralarda Pireneler'de durdurulmuşlardır. Ortak menfaatler Charlemagne ile Harûn'u birbirlerine yaklaştırır. Karşılıklı elçi alışverişinde bulunulur. Kudüs'e gidecek hacıların güvenliği ve karşılıklı işbirliği öngörülmektedir. Elçilik heyetlerinin gönderilmesi yanında iki Hükümdar'ın birbirlerine hediyeler göndermeleri ve bu hediyelerin mahiyeti ile ilgili masalımsı ve efsanevi detaylar, bu ilişkiyi gölgede bırakarak, tarihi bir olayı adeta magazinleştirir. Doğu'nun zenginlikleri ve refahı Batı'da farklı algılarla abartılır, "*Bin Bir Gece Masalları*"nın da etkisiyle gerçekleri gölgede bırakır. Oldukça abartılan bu hediye edilen nesnelere, mahiyeti aydınlatılması gereken elzem bir mesele haline geldiği için böyle bir araştırmaya ihtiyaç duyulmuş ve gerçekler tarihî olaylar ışığında açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Harûn, Charlemagne, Bağdat, İstanbul, Kurtuba, Aix, Hediye

The Relationship Abbasid's Caliphate And Great Karl Who The King Of Franks

Abstract:

The Abbasid Empire is the most radiant country of the East, in the early years of the ninth century. At the same time it is viewed with admiration in the West. The Abbasid caliphate Harûn al-Rashid, subordinated empress Irene under his rule and sentenced her to pay Jizya (Tax) when he was an heir to the throne. After becoming caliphate, when the Byzantium emperor Nikhephoros refused to obey, he came as far as Konya Ereğli and forced him into submission by receiving his oath of allegiance and raised the amount of jizya in the West which was in a power struggle with the Byzantium, the mighty Charlemagne was also watching Harûn with admiration. Whereas, Charlemagne's neighbour Al-Andalus was in conflict with Harûn. In this period, Andalusian Muslims were stopped at the Pyrenees by the Franks. Common interests brought Charlemagne and Harûn closer. They exchanged ambassadors. Mutual collaboration was foreseen by ensuring the safety of the pilgrims travelling to Jerusalem. In addition to the exchange of ambassador delegations, the exchange of gifts between the two rulers and the legendary and fairy tale details of the contents of these gifts have shadowed the actual relationship and has transformed this historic event into a tabloid issue. The wealth and riches of the East is exaggerated in the West with different perceptions and the truth is swept aside with the effect of "One Thousand and One Nights Stories". There was a need for this research in order to shed light on to reality in terms of historical events because the issue of clarifying the contents of the much exaggerated objects which have been given as a gift became essential.

Key Words: Harûn, Charlemagne, Baghdad, Istanbul, Cordoba, Aix, Gift

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nadirkarakuş@hitit.edu.tr

Giriş

VIII. yüzyılın sonları ve IX. yüzyılın hemen başlarında, üç önemli şehir dünyanın parlayan yıldızlarıydı. Bunlar İber yarımadasında müreffeh bir devlet kurmuş olan genç Endülüs Emevîleri'nin başkenti Kurtuba¹, diğeri ondan çok uzaklarda, insanlığın ilk yerleşim yerlerinden biri kabul edilen bir bölgede, Dicle nehrinin her iki yakasına kurulan görkemli ve parıltılı şehir Bağdat², üçüncüsü de pek çok sarsıntı geçirmesine rağmen, daha önce Romalılar'a da başkentlik yapmasının kadim izlerini taşıyan Kostantinopolis.³

Kendisinden önce aynı topraklar üzerinde kurulmuş olan Ur, Bâbil ve Ktesifon gibi başşehirleri çoktan geride bırakan⁴ Bağdat, bir taraftan düşman gördüğü Bizans ile ezeli kavgalarını verip, onu mağlup etmeye devam ederken, diğer yandan da rakibi olarak gördüğü, kendisinden çok uzaklardaki Kurtuba'yı takip etmekteydi. Bizans, Bağdat karşısında geri adım atarken, Balkanlar'da da yeni güç kaybına uğramakta, yerini Avrupa'nın yeni efendisi Frenk hükümdarı Charlemagne'ye kaptırmakta idi. Frenkler ise, bir yandan da sınırlarının diğer ucundaki Kurtuba'ya karşı Pireneler'in kendi toprakları tarafındaki bölümünde parlak zaferler kazanmakta idiler.⁵ Rakibi konumundaki Bizans'ı alt etmesine rağmen, endişeli Frenkler, dikkatlerini Bizans'a karşı can yeleği olarak gördükleri Bağdat'a yönelterek, onlarla ittifak arayışı içine girmeye çalışıyorlardı. Rakibi Kurtuba'dan Frenkler vasıtası ile emin olabileceğini ümit eden Bağdat da bu yakınlaşmaya sıcak bakmak zorundadır. Tarihî olaylar, bazı fantezilerle süslenmekte, efsane ve hikâyelerle ilginç hale getirilmektedir. Doğu'nun zenginliğine hayran Batılı tarihçiler için bol bol malzeme çıkabilecek, hikâyeler uydurulabilecek bir ortam doğmuş gibi idi.

Abbasi Halifesi Harûn er-Reşid'in "Doğu Roma" diye adlandırabileceğimiz Bizansla olan münasebetleri, hem doğu hem de batı kaynaklarında oldukça nettir. Onun Fransa ile ve kudretli hükümdarı Büyük Karl (Charlemagne) ile olan dostane münasebetlerinden de bahsedilir ki, aynı netlik ve teferruat

1 bk. J. Wasserstein, *The Caliphate in the West*, Oxford 1993, s. 34-39.

2 İbn Battûta, *Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*, neş.: Ali el-Muntasır, Beyrut 1981-85, c. I, s. 140-41.

3 Theophanes Continuatus, *Chronographia, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn 1838, s. 420.

4 P. K. Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev.: Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, c. II, s. 468.

5 Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, İstanbul 1995, c. XI, s. 213.

bu ilişkilerde yoktur. Her ne kadar Harûn er-Reşîd Çin gibi uzak ülkelere tafsilatı anlatılmayan diplomatik ilişkiler kursa da,⁶ Fransa ile coğrafi uzaklık ve sınır farklılıkları dolayısıyla, sıcak bir ilişkinin kurulmasının pek de kolay olmayacağı bir gerçektir.

Biz bu makalemizde, özellikle Frenk-Abbâsî ilişkileri, dolayısıyla Charlemagne-Harûn ilişkisinden ve bu ilişkinin gerçek olup olmadığından bahsedeceğiz. Bu bölgelerin, dokuzuncu yüzyılın hemen başında içinde buldukları tarihî, sosyal, kültürel; hatta ekonomik durumu Harûn er-Reşîd ve Charlemagne'nin kişiliklerinde ortaya koymanın, bahsedilen ikili ilişkilerin daha iyi değerlendirilip, anlaşılmasında büyük bir yarar sağlayacağına inanıyoruz.

Harûn er-Reşîd

Harûn er-Reşîd (786-809), Halife Muhammed Mehdî'nin Oğlu⁷ ve Beşinci Abbâsî Halifesi'dir.⁸ Ünü "*Bin Bir Gece Masalları*"⁹ ile doğu ve batıya yayılan Harûn¹⁰, bu sıralarda döneminin en kudretli hükümdarıdır.

Daha şehzadeliği esnasında gaza için Bizans'a gitmiş ve İmparatoriçe İrene ile her yıl 70.000 dinar göndermesi şartı ile sulh akdetmişti.¹¹ 163/779-80 yılında babasının emri ile Bizans hududundaki Semâlu halkını muhasara ederek, başarılı bir sefer gerçekleştirdi.¹² İkinci seferi 165/781-82 yıllarında

6 Usamuddin Abdurrauf el-Fakî, *ed-Devletü'l-Abbasiyye*, Kahire 1987, s. 65-6. Çin'e ilk dönemlerden itibaren Müslüman tüccarların gittiği unutulmamalıdır. bk. Gülçin Candarlıoğlu, "Çin", *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII, s. 321-22; İslâm coğrafyacısı İbn Hurdazbih, Çin'e giden yolları tüm teferruatı ile anlatmaya çalışmıştır. bk. İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, neş.: M. J. De Goeje, Leiden 1967, s. 69; Çin'de İslâmiyet için ayrıca bk. İbn Battûta, *Tuhfetü'n-Nüzzâr*, c. II, s. 717-736.

7 Harûn'un, Mehdî'nin üçüncü oğlu olduğu belirtilir. bk. F. Omar, "Harûn al-Rashid", *EP*, c. III, s. 232.

8 K. V. Zettersteen, "Harûnurreşid", *İA*, İstanbul 1977, c. V/1, s. 304.

9 bk. Veli Ulutürk, "Binbir Gece" *DİA*, c. VI, s. 180; E. Littmann, "Alf layla wa layla", *EP*, c. I, s. 358-364.

10 K. V. Zettersteen, "Harûnurreşid", *İA*, c. V/1, s. 304.

11 Hayreddin ez-Zirikli, *Kamusu'l-A'lâm*, (Kamus-u Terâcim), Beyrut 1980, c. VIII, s. 62.

12 Belâzürî, *Futuhu'l-Buldan*, çev.: Mustafa Fayda, Siyer Yayınları, Ankara 1986, s. 197.

oldu. Thrakesion Themasi¹³ içinde yapılan savaşı kazanarak¹⁴ İstanbul boğazının doğu yakasındaki Khalkedon'a (Kadıköy) kadar giderek Bizanslılar ile sulh anlaşması imzaladı. Bu sefer İrene'nin her yıl ödeyeceği haraç miktarı 90.000 dinara çıkmıştı.¹⁵ Bu başarıları üzerine babası Mehdî tarafından "er-Reşîd" ünvanı ile onurlandırıldı.¹⁶

Şevval 186/Ekim 802'de İrene'nin tahttan indirilmesi¹⁷ üzerine iktidara gelen onun maliye vekili Nikephoros¹⁸, daha önce imzalanan anlaşma şartlarını reddetti.¹⁹ Harûn Nikephoros'a karşı iki kez sefere çıkarak ona boyun eğdirdi ve son seferinde (190/806), Konya Ereğli'sine (Heraklea) kadar ilerleyerek, burayı fethetti; Tyana (Niğde) bölgesini de işgal ederek, birçok sınır kalesini ele geçirdi.²⁰ İmparatoru yeni bir vergi vermeye, buna ilave olarak da, şahsı ve ailesi için de bir nevi baş vergisi vermeye mecbur bıraktı.²¹

Yine her yaz Bizans'a karşı seferler düzenletti.²² Bizans'a karşı ayrıca sınır boylarında Avasım ve Suğurlar²³ oluşturdu.²⁴ Mansur devrinden itibaren çok büyüyen Cünd-i Kinnesrîn'i, merkezi Menbic²⁵ olmak üzere Avâsım adıyla

13 Sardes'ten Efes'e giden yolun birleştiği noktada Alaman Boğazı'nın ilk girişinde yükselen tepe üzerinde "Keçi Kalesi" olarak da bilinen Bizans kalesidir. bk. Emine Tok, "Aşağı Kaystros Vadisinde Türkmen Akınlarına Karşı Bir Sığınak: Keçi Kalesi", *Sanat Tarihi Dergisi*, XXV/2, Ekim 2016, s. 249-275.

14 Işın Demirkent, "Bizans", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 235.

15 Işın Demirkent, "Bizans", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 235.

16 Nahide Bozkurt, "Hârûnürreşîd", *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, 258-261.

17 Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev.: Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1981, s. 192.

18 Işın Demirkent, "İstanbul", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 205-212.

19 İbn'ul-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Mısır, 1301, c. VI, s. 78; Muhammed el-Hudari, *Tarihu'l-Ümumi'l-İslâmiyye*, (ed-Devletü'l-Abbasiyye), Mısır 1970, c. I, s. 130.

20 Işın Demirkent, "Bizans", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 235.

21 İbn'ul-Esir, VI,78; Hitti, *History of the Arabs*, New York 1968, s. 300; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1966, c. X, s. 203.

22 Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire 1968-69, c. VIII, s. 234, 236, 239, 241.

23 İslâm devletlerinin gayri müslim devletlerle sınır teşkil eden müstahkem şehir ve kalelerin bulunduğu uç bölgeleridir. bk. Abdurrahman M. Abdülganî, *el-Hudûdü'l-Bizantiyye el-İslâmiyye ve Tanzîmâtihâ's-Sagriyye (40-339/660-950)*, Küveyt 1410/1990.

24 Belâzürî, 188; Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev.: M. Çelik, İletişim Yayınları, İstanbul 1976, c. I, s. 273; Mustafa Zeki Terzi, *Emeviler ve Abbasiler Zamanında Malatya Hudut Garnizonu*, *19 Mayıs ÜİF Dergisi*, Samsun 1989, sayı: 3, c. III, s. 115.

25 Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim*, çev.: D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2015, s. 82'de Menbic'i dördüncü iklim kuşağında Mezopotamya yakınında bir yer olarak zikreder.

müstakil bir bölge haline getirdi.²⁶ Bu yeni eyalet Antakya'dan güneybatıda Âsî nehrinin denize döküldüğü yere, güneydoğuda Halep, Menbic ve bunun kuzeyinde Bizans sınırına kadar uzanan araziye içine alıyordu.²⁷ Daha özel bir hat ile burası Menbic, Dülûk, Ra'bân, Kûrus, Antakya ve Tîzîn'in birleştirilmesinden oluşan bir bölge idi.²⁸ Harûn, ayrıca bu müstahkem mevkilere askerler yerleştirmiştir.²⁹ Harûn, Menbic'deki görevlisi Muhammed b. İbrahim'e mektup yazarak, el-Hades şehrini tamir ettirerek³⁰ buraların imarına özel bir önem verdiğini göstermiştir. Yine 173/789 yılında Menbic'e Abdülmelik b. Salih'i göndererek, ona bazı binalar yaptırmıştır.³¹ 171/787 yılında Harûn'un emri ile Bizans seferine çıkan Abbasiler'in önde gelen kumandan ve valilerinden Horasanlı³² Herseme b. A'yen, aynı zamanda Tarsus'un tahkimi ile de görevlendirilmişti. Daha sonra buralara çeşitli bölgelerden askerî birlikler getirilip yerleştirilmiştir.³³ 172/788 yılında Tarsus'a bir cami ve kale de inşa edilmişti.³⁴

Yine Harûn zamanında Kıbrıs'a karşı Humeyd b. Ma'yuf adlı komutanı vasıtasıyla başarılı bir sefer düzenlendi.³⁵ Onları itaat altına alarak, pek çok da esir aldı.³⁶ Yine aynı komutanın önderliğinde Girit adası fethedildi.³⁷

Harûn, İmar faaliyetlerine de önem verdi ve geride pek çok eser bıraktı. Bu dönemde Bağdat, Dicle nehrinin iki yakasına kurulmuş pek çok saray ve köşkler, dünyanın en güzel şehirlerinden biri haline gelmişti.³⁸ Harûn zamanında rüya şehrin doğu tarafı, Şemmâsiyye Kapısı'ndan Muharrim'e

26 E. Honigmann, *Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı*, çev.: Fikret Işıltan, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1970, s. 36 vd.

27 H. Dursun Yıldız, "Avâsım", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 111.

28 Belâzürî, s. 154-55.

29 Taberî, c. VII, s. 234.

30 Belâzürî, s. 222.

31 Belâzürî, s. 155.

32 Nahide Bozkurt, "Herseme b. A'yen", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, s. 258-261.

33 Casim Avcı, "Suğur", *DİA*, c. XXXVII, s. 473-74; Herseme'nin aynı zamanda Filiştin topraklarının işletilmesi için de gönderildiği rivayet edilir, bk. Belâzürî, s. 168.

34 Belâzürî, s. 196.

35 Belâzürî, s. 180; komutanın adı Ma'yuf b. Yahya olarak zikredilir ve 190/806 tarihi verilir, bk. İbn Kesir, c. X, s. 203.

36 Belâzürî, s. 180.

37 Belâzürî, s. 270; Girit yerine İkrîdîş kaydı verilir. Ancak adanın tamamıyla fethi, Halife Me'mun döneminde (813-833) Ebû Hafs Ömer b. İsâ el-Endelüsî tarafından gerçekleştirilmiştir, Cemal Tukin, "Girit", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIV, s. 85.

38 Nahide Bozkurt, "Hârûnürreşid", *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 258-261.

kadar genişledi. Eşi Zübeyde Hanım, biri Dicle kenarında, hilâfet saraylarına yakın bir yerde, diğeri şehrin kuzeyindeki Katîa'da olmak üzere iki muhteşem cami yaptırdığı gibi Huld sarayı yakınlarında da Karâr adlı bir köşk inşa ettirdi.³⁹

183/799 yılında kendi adına yaptırdığı Harûniyye şehri yeni bir yerleşim olarak önemli bir boşluğu doldurdu.⁴⁰ Endülüslü seyyah İbn Cübeyr⁴¹ Harûn'un Cidde şehrinde yaptırdığı iki abanoz direkli bir mescitten bahseder. Yine Şam bölgesinde Lukam dağının batı vadilerinden birinde Harûn tarafından yaptırılan Harûniye adlı küçük kale İslâm coğrafyacılarının ilgisini çekmiştir.⁴² İmparatorlukta mamur şehirler ve müreffeh bir hayat vardır. O'nun zamanında dünyanın denge merkezi olarak kabul edilen Basra'da⁴³ her tarafa bolluk ve bereket saçan 4.000 kanaldan bahsedilir.⁴⁴ Oğlu Mehdî'yi 165/781-2 yılında Bizans üzerine gönderdiğinde, Mehdî, el-Massîsa ve camiini tamir ettirmişti. Yine O, Seyhan üzerindeki Ezene köprüsü kenarında bir de köşk yaptırmıştı.⁴⁵

Harûn er-Reşîd, Hz. Ömer'in emriyle Amr b. el-Âs'ın valiliği döneminde yeniden onarılarak VIII. yüzyıla kadar kullanılan,⁴⁶ Akdeniz ile Kızıldeniz arasındaki ulaşımı kolaylaştırmak⁴⁷ ve Kızıldeniz'de ticarî faaliyeti çoğaltmak için⁴⁸ bugünkü Süveyş kanalı projesini geliştirmiş, fakat böylesi bir projenin Bizans saldırılarını kolaylaştıracağı düşüncesiyle sonra bu niyetinden vazgeçmiştir.

Ailesi de bu görkemli ve göz kamaştırıcı günlerin önemli aktörleridir. Eşi ve amcasının kızı⁴⁹ Zübeyde Hanım'ın Bağdat'tan Mekke'ye kadar,

39 Abdülaziz ed-Dûrî, "Bağdat", *DİA*. Ayrıca bk. G. Le Strange, *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924; Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Tarihü Mesâcidi Bağdâd ve Asâruhâ*, Bağdat 1346.

40 Belâzürî, s. 198.

41 İbn Cübeyr, *Endülüüs'ten Kutsal Topraklara*, çev.: İsmail Güler, Selenge Yayınları, İstanbul 2003, s. 46.

42 İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, çev.: Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2014, s. 159.

43 Mukaddesî, s. 116.

44 İbn Havkal, s. 196.

45 Belâzürî, s. 195.

46 Mustafa L. Bilge, "Süveyş", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 186-187.

47 İ. Süreyya Sırma, *Abbasiler Dönemi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1990, s. 63-64.

48 W. Barthold, F. Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1984, 229.

49 Cafer b. Ebû Cafer el-Mansur'un kızıdır, İbn Cübeyr, s. 152.

havuzlar, göletler, kuyular ve menziller yaptırdığı,⁵⁰ Dicle kıyısındaki meşhur Maşuk Kalesi'nin yakınındaki mesire yerinin de O'na ait olduğu zikredilir.⁵¹ Yine Zübeyde Hanım, Akdeniz kıyısında Tarsus şehrine yakın Suğûr yolu üzerindeki Bağras adlı müstahkem kalede bir Daruzziyâfe inşa ettirmişti.⁵² Zübeyde Hanım, ayakkabılarını mücevherat ile süslemesi ile de yeni bir çığır açmıştı.⁵³

Sarayî âlimlerin ve sanatkârların buluşma yeri olmuş,⁵⁴ edip ve şairler hürmet görmüştü. Meşhur dilbilimci ve nahivcilerden Ebû Ubeyde Mamer b. Müsennâ, davet edilerek Basra'dan, "*Medinetü's-Selâm*" diye ma'ruf Bağdat'a⁵⁵ davet edilmiş, 200 kadar eser bırakmıştır. Harûn'un Abbâsî Halifeleri'nden en son hacca gelen kimse olduğu ve o zaman pek çok kalabalığın toplandığı rivayet edilir.⁵⁶ Ebû Hanife'nin önde gelen öğrencisi, müçtehit hukukçu ve ilk Kâdılkudât'lardan Ebû Yusuf Yakup b. İbrahim (ö.182/798), meşhur eseri *Kitabu'l-Harâc*'ı Harûn'a takdim etmiş⁵⁷, mukaddimesinde de Harûn'a nasihatlerde bulunmuştur.⁵⁸

Kitaba ve öğrenmeye o kadar değer vermiştir ki, Beytülhikme'nin⁵⁹ zenginleşmesi için büyük çaba harcamış ve bazen cizye olarak kitap almıştır.⁶⁰ Özellikle Ankara ve Ammûriye'nin fethinden sonra, buralardan elde edilen kitaplar Bağdat'a götürüldü ve Yuhannâ b. Mâseveyh başkanlığındaki bir heyet tarafından Arapça'ya tercüme edildi. Ayrıca İranlı bir mühtedi olan Ebû Sehl el-Fazl b. Nevbaht da Harûn'un emriyle Farsça'dan çeviriler yapıyordu.⁶¹ Bir başka yetenekli kişi Allân el-Verrâk eş-Şuubî ise Harûn için kitap istinsah ediyordu.⁶² Çeviri yapanlarda biri de, Öklid'in "*Elementler*"ini, Harûn için

50 İbn Cübeyr, s. 152.

51 İbn Cübeyr, s. 169.

52 İbn Havkal, s. 161.

53 Hitti, c. II, s. 534.

54 Belâzürî, s. 556.

55 Mukaddesî, s. 122.

56 İbn Cübeyr, s. 124.

57 Salim Ögüt, "Ebû Yusuf", *DİA*, İstanbul 1994, c. X, s. 261-264.

58 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, neş.: Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1382, s. 3-4.

59 Ortaçağ İslâm ilim ve kültür tarihinde tercüme ve yüksek seviyedeki ilmî araştırmaların yapıldığı merkezlere verilen ad. Diğer ismi, "*Hizânetü'l-Hikme*"dir. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Beyrut 1933-36, c. II, s. 64-65.

60 Hızır Ahmed Atâullah, *Beytü'l-Hikme fî Asri'l-Abbasiyyîn*, Kahire ts. s. 30.

61 Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 89.

62 Nahide Bozkurt, "Hârûnürreşid", *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 239.

“*Usulü'l-Hendese*” adıyla Arapça'ya tercüme eden Haccâc b. Yusuf b. Matâr idi.⁶³ Döneminde Bağdat'ta bir kâğıt fabrikasının kurulması⁶⁴ Abbasîlerin yaşadıkları çağdaki ilmî ve kültürel seviyeyi çok iyi anlatır.

Musikî konusunda da Abbasîler Döneminin zirvesi bu dönemde yaşanmış, İbrahim ve oğlu İshak el-Mevsilî⁶⁵ gibi musikişinaslar önemli çığırar açmışlardır.⁶⁶ Bir kıskançlık sonucu Bağdat'tan kaçarak, Kurtuba'ya kaçan, İbrahim el-Mevsilî'nin⁶⁷ ve oğlu İshak'ın öğrencisi olan musikişinas Ziryâb (ö.238/852) da döneminin önemli sanatçılarından birisi olarak, doğuda ve batıda isminden bahsettirmiştir.⁶⁸ Bir başka müzisyen olan Muhârik'in, Dicle üzerinde bir gece gezintiye çıktığında söylemeye başladığı şarkının halk üzerinde bıraktığı derin etki hep anlatılır.⁶⁹

Bu dönemde Bağdat'ta Cündişâpûr'daki⁷⁰ gibi bir de hastane kurulmuştur.⁷¹ Harûn bu hastahaneyi, Cibrâil b. Buhtîşû' b. Curcîs'i bizzat Bağdat'a çağırarak, Kerhâyâ Kanalı kenarında kurdurmuş ve başına da ünlü hekim Ebû Yuhannâ Mâseveyh'i geçirmiştir.⁷²

63 Ali b. Yûsuf el-Kıftî, *Kitâbu İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*, Kahire 1326, s. 46. Bu eseri önce Harûn, sonra da Me'mun için olmak üzere iki defa tercüme etmiş, birincisine “*el-Harûnî*”, ikincisine ise “*el-Me'mûnî*” denilmiştir.

64 M. Hanefi Palabıyık, “Müslümanlarda Kitap Kültürü ve Kütüphaneler”, İslâm Kurumları Tarihi, edit.: Eyüp Baş, Grafiker Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2013, s. 481.

65 bk. J. W. Fück, “Ishak b. İbrahim al-Mawsilî”, *EP*, c. IV, s. 110-111.

66 P. K. Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev.: Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1995, c. II, s. 651. Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, çev.: Abdurrahman Aliy, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara 2007, c. I, s. 24'de, Musikî konusunda, Ebu'l-Ferec Ahmed b. Hüseyin el-İsfehânî'nin “*Kitabu'l-Eganî*” sinin Harûn'un direktifleriyle, üç meşhur müzisyen tarafından bir araya getirildiğini, daha sonra büyük müzisyen ve edebiyatçı; aynı zamanda da iyi bir üdi olan İshak b. İbrahim el-Mevsilî (150-235/767-850) tarafından düzenlenerek, genişletildiğini zikreder. Ancak Ebu'l-Ferec'in 356/969 yılında öldüğünü düşünürsek bu bilginin yanlış olduğunu görürüz.

67 Arap musikisinde klasik ekolün önemli temsilcilerindendir. 900'ün üzerinde eser beşelemiş, kendi icadı olan mâhûrf usulünü çok iyi kullanmıştır. Arap eğitim tarihinde sadece kadınlardan oluşan ilk düzenli musikî okulunun kurucusudur. Samha Amin al-Kholy, *The Function of Music in Islamic Culture*, Cairo 1984, s. 85.

68 Hitti, c. II, s. 651; Fazlı Arslan-Fatih Erkoçoğlu, “Ziryâb”, *DİA*, İstanbul 2013, c. XLII, s. 464.

69 Muhârik'in, Harûn'dan 100.000 dinar mükâfat aldığı söylenir. bk. Hitti, c. II, s. 653.

70 İran'ın Hûzistan bölgesinde Sâsânî hükümdarlarından I. Şâpûr b. Erdeşîr (241-273) tarafından kurulan Kâzerûn yakınlarında Sûs ile Hemedan şehirlerini birbirine bağlayan yol üzerinde kurulmuş bir bilim, tıp ve sanat merkezidir. bk. Recep Uslu, “Cündişâpûr”, *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII, s. 117.

71 Nahide Bozkurt, “Hârûnürreşid”, *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 258-261.

72 Arslan Terzioğlu, “Bimâristân”, *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 164.

Harûn er-Reşîd'in kişiliği Bizans'ta övgü ile konuşulmuştur. G. Ostrogorsky, Bizans İmparatoru Theophilos'u şöyle anlatır:

“...Adaleti ile meşhur Halife Harûn'u taklit ederek, tebdili kıyafetle şehirde dolaşır, tebaasının en fakir, en güçsüzleri ile konuşur, bunların şikâyetlerini dinleyerek, suçluları makam ve mevkilerine bakmayarak, ibret alacak şekilde cezalandırırdı.”⁷³

Kısaca Harûn'un her konuda yeteneğini, idarî ve askerî dehâsını, döneminin kültürel ve ilmî gelişimini, Abbasîlerin her konudaki gelişim ve kalkınmışlığını özetlemeye çalıştığımız bu bölümün, makalemizin merkezinde niçin Harûn er-Reşîd'in olduğunu açık ve net olarak anlatacağını ümit ediyoruz.

Charlemagne

Bu sırada, Frenk Devletinin başında ortaçağın en büyük hükümdarlarından biri olan Charlemagne bulunuyordu. 768-814 yılları arasında günümüz Fransa'sının büyük bir kesimini, Almanya, İtalya, Belçika, Lüksemburg ve Hollanda'yı kapsayan geniş bir bölgeyi egemenliğine alarak, uzun süreden beri kullanılmayan Batı İmparatoru unvanını almaya hak kazandı.⁷⁴ “*Carolus Magnus*” ve “*Charles The Great*” olarak da Batı'da büyük bir itibar kazandı. Kendisiyle birlikte danışmanı Turpin de Batı'da bilge bir kişi olarak tanındı.⁷⁵

Bavyera'yı⁷⁶ ilhak ederek, Sakslar'ı Hıristiyanlaştırıp devletine katmış, doğuda Slav ülkelerine yönelerek, Avar Devletini ortadan kaldırmıştı.⁷⁷ Macaristan ve Kuzey Balkanlar'a yerleşen⁷⁸ Langobardlar'ı⁷⁹ itaat altına almasıyla da, devletini zamanındaki en kudretli Hıristiyan ülkesi haline getirmişti.⁸⁰

73 G. Ostrogorsky, s. 193.

74 Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev.: Ekin Duru, Say Yayınları 1. Baskı, İstanbul 2014, s. 28.

75 Harold Lamb, *Selahaddin Eyyubi ve Haçlılar*, çev.: Sinem Ceviz, İlgi Kültür Sanat Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2017, s. 145.

76 Merkezi Münih olan Almanya'nın, yüzölçümü bakımından en büyük eyaletidir.

77 Fransa, V. Yüzyılın ortalarında Atilla kumandasındaki Hun ordusunun akınlarına uğramıştı. Yaklaşık 250 yıl sonra Charlemagne, Avarlar'ı yenerek bunun acısını da çıkartmış oluyordu. bk. Azmi Özcan, “Fransa”, *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 178.

78 Kemal H. Karpat, “Balkanlar”, *DİA*, İstanbul 1992, c. V, s. 28.

79 Kavimler Göçü ile Doğu Avrupa'da yerleşmiş Avarlar'a verilen addır.

80 Vladimir Potyemkin ve diğerleri, *Uluslararası İlişkiler Tarihi*, çev.: Atilla Tokatlı, Evrensel Basım yayını, İstanbul 2009, c. I, s. 75; G. Ostrogorsky, s. 170.

Charlemagne kendisini dini savunma ve sürdürme hakkına sahip kutsal bir hükümdar ilan etti.⁸¹ Bugün Güney Fransa'da, Marsilya'nın 30 km. kuzeyinde bir şehir olan başkenti Aix⁸², başta Danimarka ve İngiltere olmak üzere birçok Avrupa ülkesinden akın eden elçilik heyetleri ile dolup taşıyordu. Kendisine Avusturya Kralı II. Alphonso ve İskoç Kralları da onur elçileri yollamışlardı. Bu sıralarda bütün Avrupa Charlemagne ile dostluk ilişkileri kurma peşinde idi.⁸³ Langobardları mağlup etmek suretiyle O, Bizans'ın bir türlü başa çıkamadığı ve bu sebeple Roma'daki bütün itibar ve nüfuzunu kaybettiği bir görevi başarı ile yerine getirmişti. Bundan sonra Roma kilisesi, Franklar Devleti ile bağlarını daha da sıkılaştırmış ve Bizans'tan da yüz çevirmişti.⁸⁴ Papa Charlemagne'ye İmparatorluk tacını büyük bir gururla, bizzat kendisi giydirmişti.⁸⁵ Böylece papalık, Büyük Karl'ın himayesine girmiş oluyordu.⁸⁶ Hatta Papa tarafından O'na, "*Yeni Costantinus*" ismi verilerek bizzat taltif edilmiştir.⁸⁷

Charlemagne, ayrıca kendisini İslâm ülkelerindeki, özellikle de Kudüs'teki Hristiyanların hamisi olarak görüyordu.⁸⁸ Daha imparatorluk tacını giydiği yıl, Kudüs Piskoposu O'na özel bir elçi yollamış ve İsa'nın mezarının anahtarıyla birlikte, kutsal kentin bayraklarını da teslim etmişti.⁸⁹ Charlemagne de, Harûn ile kurduğu dostluk sayesinde hac için Kudüs'e gelenlerin kalacakları yerler yaptırmış ve bir adet de kütüphane oluşturmuştu.⁹⁰

İlişkilerin Başlaması ve Ortak Menfaatler

Doğunun ve batının bu iki kudretli hükümdarının karşılıklı olarak birbirlerine elçilik heyetleri gönderdiklerinden bahsedilir.⁹¹ Birbirlerinden oldukça uzak

81 T. Asbridge, s. 30.

82 Charlemagne'den yaklaşık 4 asır sonra V. Haçlı Seferi için yola çıkacak olan Fransa Kralı VI. Henry'nin oğlu Frederic Hohenstaufen, taç giyme töreninden sonra, Aix -1- Chapelle'deki Charlemagne mağarasındaki kutsal haçı alarak sefere çıkmıştı. bk. Lamb, s. 320.

83 V. Potyemkin, c. I, s. 75.

84 G. Ostrogorsky, s. 170.

85 V. Potyemkin, c. I, s. 76.

86 Işın Demirkent, "*Bizans*", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 235.

87 V. Potyemkin, c. I, s. 76.

88 Muhammed Hudari, c. I, s. 133.

89 V. Potyemkin, c. I, s. 76.

90 Casim Avcı, "*Kudüs*", *DİA*, İstanbul 2002, c. XXVI, s. 327-329.

91 Ziriklî, *A'lâm*, c. VIII, s. 62; Rıza Kurtuluş, "*Avrupa*", *DİA*, c. IV, s. 52-3; Zettersteen, "*Harûnurreşid*", *İA*, c. İstanbul 1992, İstanbul 1991, V/1, s. 304-305.

olan bu iki kudretli hükümdarı birbirine yakınlaştıran sebep ise oldukça açıktır: Karşılıklı olarak birbirlerinden menfaatlerinin olması. Charlemagne, Harûn'u kendi düşmanı olan Bizans'a karşı muhtemel bir müttefik olarak görüyor, Harûn'da O'nu İspanya'da kudretli ve müreffeh bir devlet kurmaya muvaffak olan Endülüs Emevîleri'ne karşı kullanmak istiyordu.⁹²

Her iki lider de İspanya'daki Endülüs'lü yöneticilere iyi duygular beslemiyorlardı.⁹³ Endülüs'teki valiler döneminde Abdülaziz b. Mûsâ'nın Teodomiro'yu (Mürsiye) hâkimiyeti altına alışından sonra valilerin birçoğu, bütün gayretlerini Pirenelere'yi aşarak Frank topraklarında yayılmak için sarf ettiler. Bu gayretler sonunda İslâm orduları Fransa'nın güneyindeki Septimania ve Narbona bölgelerini ele geçirerek, bugünkü Paris'in bulunduğu bölgeye yaklaştılar. Ancak Müslümanlar Tours ve Poitiers şehirleri arasında yer alan ovada Franklar'a yenildiler. İslâm Tarihi'nde "Balâtüşşühedâ" adıyla geçen bu savaş onların kuzeye doğru ilerlemesini durdurmuştu.⁹⁴ Fransa'nın en kültürlü ve bereketli bölgelerinden biri olan Akitanya⁹⁵, Charlemagne zamanında İspanya'da Müslümanlara karşı verdiği kutsal savaş ile ünlenmişti.⁹⁶ Bu sırada Endülüs'te I. Hakem (796-822) yönetimin başında idi. Dönemi iç karışıklıklarla geçtiği için, bu durumdan faydalanan Franklar, 185/801 yılında Berşelûne'yi işgal ettiler.⁹⁷ 193/809'da Turtûşe'yi de istilâ etmek isteseler de başarılı olamamışlardı.⁹⁸

Bu sırada Kurtuba da o dönemin bir başka cazibe merkezi, kültür, sanat ve ilim başkenti idi.⁹⁹ İslâmî Dönemde çağdaşı İstanbul ve Bağdat kadar kozmopolit ve renkli idi. Pazarlarında dünyanın her yerinden gelen, her zevke uygun mallar sergileniyordu. Kurtuba, Avrupa'da, cadde aydınlatmasına sahip ve hamamları olan ilk şehirdi. 600 cami ve medrese, 800 hamam, 50 hastane ve çeşitli sanayi tesisleri vardı. Âlimlerin ve sanatkârların yetiştiği bir yer olduğu kadar Asya, Avrupa ve Afrika'dan ilim adamlarını kendine

92 Hitti, s. 298; Muhammed Hudari, c. I, s. 133.

93 L. V. Vaglieri, "Abbasi Hilâfeti", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev.: H. Aktaş, İstanbul 1988, c. I, s. 128.

94 Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev.: Ekin Duru, Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 41; Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, İstanbul 1995, c. XI, s. 213.

95 III. Haçlı seferlerinin önemli aktörlerinden annesi Fransız olan İngiltere Kralı Arslan Yürekli Richard, doğum yeri olarak buraya izafe edilir. bk. Asbridge, s. 382.

96 Asbridge, s. 382.

97 Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, İstanbul 1995, c. XI, s. 213.

98 Mehmet Özdemir, "Hakem I", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, s. 173.

99 bk. P. K. Hitti, *Capital Cities of Arab Islam*, Minneapolis 1973, s. 135-163.

çekmesi ile de ünlü idi.¹⁰⁰ Kurtuba'dan Bağdat'a gidenler, Kurtuba'nın Bağdat'ın iki yakasından biri gibi olduğunu söylerlerdi.¹⁰¹ Damları kiremit kaplı olan evleri ve güzel manzarası da seyyahların dikkatini çekmişti.¹⁰²

Kurtuba cephesinde bunlar olurken Bizans İmparatoru Nikeforos, Charlemagne'nin imparatorluk ünvanını reddederek, gücünü görmezden geliyordu. Bunda, Kudüs'ün savunmasının O'na değil de, Charlemagne'ye verilmiş olmasının¹⁰³ önemli bir yeri olduğu düşünülebilir. Aslında Charlemagne'nin Bizans'tan çekinmesi Nikeforos'tan öncesine dayanıyordu. Bizans ile yakınlaşmak için İmparatoriçe İrene ile evliliği dahi düşünmüş, ama İrene tahttan indirilince bundan vazgeçmiştir.¹⁰⁴

Harûn'un Bizans ile olan ilişkilerini ve mücadelesini ise, yukarıda vermeye çalıştık. Bütün bu aktarmaya çalıştığımız bilgiler ışığında, Bağdat'ın dillere destan halifesi Harûn ile Batının kudretli Kralı Charlemagne'nin bu dostane münasebetleri niçin kurduklarını ve onları birbirlerine yaklaştıran nedenlerin neler olduğunu daha iyi anlarız.

Bu ilişkilerin gerçekleştirildiği yıllar ise, 181-191/797-806'dır.¹⁰⁵ Uzak mesafeler arasındaki bu sıcak diyalog, elçiler heyetlerinin gönderilmesi ile başlamıştır.¹⁰⁶ İlk sefaret heyetini Bağdat'a gönderen kişi Frank Hükümdarı Charlemagne olmuştur.¹⁰⁷ Sefaret heyeti, ikisi Katolik, birisi Musevî olmak üzere 3 kişiden oluşmaktadır.¹⁰⁸ Heyet, beraberindeki hediyelerle Harûn er-Reşîd'den Hristiyan hacıların Kudüs'ü güvenle ziyaret etmeleri için gerekli kolaylığın gösterilmesini istiyordu.¹⁰⁹ Heyet hüsnü kabul gördü ve hatta Harûn, Kudüs'teki *Holy Sepulchre* (Kutsal Mezar Kilisesi) kilisenin

100 Thomas B. Irwing, "Kurtuba", *DİA*, İstanbul 2002, c. XXVI, s. 452.

101 İbn Havkal, s. 104.

102 Mukaddesî, s. 247.

103 Potyemkin, c. I, s. 77.

104 Potyemkin, c. I, s. 76.

105 Hitti, *History*, s. 299.

106 J. F. Michaud, *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*, haz.: Güray Kırpık, Lotus Yayınevi, Ankara 2011, s. 36.

107 Ali Reşad, *Tarih-i Umumî*, Şems Matbaası, İstanbul 1342, c. II, s. 329; Hitti, *History*, s. 298.

108 Ali Reşad, c. II, s. 329. Vaglieri, c. I, s. 128'de heyetini iki kişiden ibaret olduğunu söyler. Muhammed Hudari, c. I, s. 133'de ise Yahudi İshak adında birisinin adını verir. Bu iki rivayet Ali Reşad'ı tamamlar.

109 TTK Cemiyeti, *Tarih*, İstanbul 1933, c. II, s. 150; F. Omar, "Harûn al-Rashid", *EP*, c. III, s. 232-234.

anahtarlarını Charlemagne'ye gönderdi.¹¹⁰ Charlemagne da Harûn'a beyaz ve yeşil çuha ile av zağarı hediye etmişti.¹¹¹

Charlemagne de Harûn'un heyetini Aix-La-Chapelle'de kabul etti.¹¹² Harûn'un elçileri, Charlemagne'ye o zamanlar Batı'da pek bilinmeyen çok nadide hediyelik eşyalar sunarak, onun Harûn'a karşı hayranlık duymasını sağlamışlardı.¹¹³

Hediye edilen eşyalar arasındaki bir çalar saat oldukça meşhurdur.¹¹⁴ Bu çalar saatten başka, hediyeler arasında küçük bir org, bir fil¹¹⁵ ve bazı nefis kumaşların da ismi geçer.¹¹⁶ Bu hediyeler, Frenkler'i şaşkına çevirdi; bu kıymetli şeyler karşısında hayrete düştüler, hatta sihirli sandıkları saati kırmaya kalkıştırlarsa da, İmparator tarafından menedildiler.¹¹⁷ Gönderildiği iddia edilen filo kadar ilgi gördü ki, kaynaklarda filin ölüm tarihi dahi ballandırılarak anlatıldı.¹¹⁸

P. K. Hitti, bu hediyelerden şöyle bahseder:

"Charlemagne'yi şahsen tanıyan ve bazı yerlerde O'nun kâtibi olarak adı geçen bir Frenk yazarına göre, Batı'nın bu büyük hükümdarının gönderdiği bu heyetler, yurtlarına "İran hükümdarı Harûn'dan " gayet zengin ve kıymetli hediyelerle dönmüşlerdir ki bunlar arasında mamül eşyalar, baharatlı ve kokulu emtia ve bir de fil bulunuyordu. Bu bilgiler resmî devlet arşivi demek olan Annales Royales'e dayandırılmaktadır ki, bunlardan Bağdat'tan gönderilen eşyalar arasında ayrıca tuhaf ve dikkati çeken bir saatin de bulunduğu zikredilmektedir. Fakat Harûn tarafından Charlemagne'ye gönderildiği söylenen borulu org, tarihin diğer pek çok eğlendirici tarafları gibi ancak bir faraziyeden ibarettir. Batı'daki tarih kitaplarında rastlanan bu hikâye anlaşılıyor ki, "clepsydra" kelimesinin yanlış bir tercümesi üzerine inşa edilmiştir ki, bu şey gerçekte zamanı ölçmek üzere imal edilmiş bir su saatiydi ve her halde yukarıda adı geçen saate işaret etmekte idi."¹¹⁹

110 Hitti, *History*, s. 299; Potyemkin, c. I, s. 76'da bu anahtarın Kudüs'teki patriğin gönderdiğini belirtir.

111 Michaud, s. 36.

112 C. Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev.: Neşet Çağatay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1964, s. 107.

113 Vaglieri, *Tarih*, c. I, s. 128.

114 Hitti, 298; Muhammed Hudari, *Tarih*, I/133; G. Labon, *Hadâretü'l-Arab*, çev.: Adil Zuaytır, Kahire 1948, 215; G. Sarton, *Introduction of the History of Science*, London 1962, c. I, s. 527.

115 Michaud, s. 36'da hediye fildişi olarak verir. Ayrıca hediyeler arasında bir Meryem buhuru olduğunu ilâve eder.

116 Muhammed Hudari, c. I, s. 133.

117 Muhammed Hudari, c. I, s. 133.

118 V. Potyemkin, c. I, s. 76.

119 Hitti, s. 299.

Son dönem İslâm Tarihçilerinden Muhammed Hudari, bu münasebetler vasıtası ile Charlemagne'nin Harûn'un ilmî potansiyelinden istifade ettiği görüşündedir. Zira Avrupa, bu sıralarda cehalet içerisinde idi. Roma inkıza uğramıştı. Berber kavimler Avrupa'ya galebe çalmış ve ilim ışığı sönmüştü. Oysa İslâm ülkelerinde durum tam tersi idi. Ona göre ilim Kurtuba ve Bağdat'ta denkti. Charlemagne, Harûn'u taklit ederek kanunlarını ıslah etmişti. Yine bu dönemde Bağdat'tan Avrupa'ya doktorlar gitmişti.¹²⁰

Bahsettiğimiz bütün teferruat, batılı kaynaklardan etkilenen son dönem bir-kaç ikincil kaynak bir yana bırakılacak olursa, sadece Batılı kaynaklarda anlatılır.¹²¹ Tüm bu gelişmelerden İslâmî ana kaynaklarda tek kelime ile olsun bahsedilmez. Sadece Endülüslü âlim ve şâir İbn Abdürrabbih (ö.328/940)'in¹²² eserinde geçtiği söylenen yanlış ve tenakuzlarla dolu Hittî'de alıntı bir rivayet vardır:

“İbn Abdürrabbih, “*İkdu'l-Ferîd*” adlı eserinde Hindistan kralından gelen ve Harûn'a pek kıymetli hediyeler getiren bir heyetten bahseder. Bu heyet pek tantanalı bir şekilde kabule mazhar olmuşlardı. Bir diğer kaynak, Harûn'un oğlu Me'mun'un özel bir zenginliği olan bir hediyeyle kendi çağdaşı “Romanlar'ın Kralı” ndan, muhtemelen II. Mişel'den aldığı kaydeder.”¹²³

Batılı kaynaklarda karışık ve farklı ifadelerle anlatılan bu hediyeleşmeden İslâmî kaynaklarda tek kelime ile söz edilmemesi, böyle bir karşılıklı ilişkinin olmadığını gündeme getirir. Brockelmann:

“...burada doğrudan doğruya halifenin emri olmaksızın, kendilerini halifenin elçileri olarak tanıtmış olan doğulu tüccarların bahis mevzusu olması da tahmin edilebilir”

diyerek¹²⁴ olayın İslâmî kaynaklarda anlatılmamasına neden bulmaya çalışır.

120 Muhammed Hudari, c. I, s. 133.

121 bk. F. F. Schmidt, *Karl der Grosse und Harûn al-Rashid*, 1912; Bucker, *Harûn al-Rashid and Charles the Great*, 1931; E. Joranson, *The Alleged Frankish Protectorate in Palestine*, 1927; J. F. Michaud, *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*, s. 36; ayrıca bu konuda Iraklı bir bilim adamı da eser yazmıştır: M. Haddurî, *es-Silatü'l-Diplomatikiyya beyne'r-Reşid ve Şarلمان*, Bağdat 1939.

122 bk. Mustafa Muhammed eş-Şek'a, “İbn Abdürrabbih”, *DİA*, İstanbul 1999, c. XIX, s. 281-283.

123 Hittî, *History*, s. 299; İbn Abdürrabbih, *Kitâbü'l-İkdi'l-Ferîd*, tahk.: Muhammed et-Tancı, Dâru Sâdır, Beyrut ts. c. III, s. 169'da kısaca Hind hümümdarının Hârun er-Reşid'e Hindistan'da Kâliyye denilen yerde yapılan kılıçlar, Suriye köpekleri (muhtemelen av köpekleri) ve Hint elbiseleri gönderdiği belirtilir.

124 Brockelmann, s. 107.

Bir başka Oryantalist Vasilij Viladimiroviç Barthold, “*Christianskij Vastok*” dergisinde (VI-1912, s. 203-204) yayımlanan “*Karl Velikiji Harûn ar-Rasid*” adlı araştırmasında, Charlamagne ile Harûn arasındaki münasebetler üzerinde durarak, bu iki hükümdar arasında sanıldığı gibi elçi olmadığını ispat etmeye çalışmıştır.¹²⁵ Bu konuda müstakil olarak yaklaşık 65 sahifelik bir kitapçık yazma lüzumu hisseden F. W. Bucker, “*nihâi bir karara varmak zordur*” diyerek verilen bilgiler ışığında bir sonuca gitmeye çalışır.¹²⁶

Ancak batılı kaynaklarda bütün bu teferruatlı bilgilerin nereden çıktığı da insanı düşündürür. Bize göre, batının o dönemde doğudaki zenginliklere olan hayranlığı abartılarak ve hayal güçlerinin de yardımı ile bu hayranlıklarını dile getirmeleri, batıda oldukça yaygın olan “*One and Thousand Nights*” veya “*Elfe Leyl ve'l-Leyl*” Bin Bir Gece Masalları’ nın da buna yardımcı olması, bu nevi abartılı anlatımları beraberinde getirmiştir. Hediyeler arasında zikredilen borulu org, çalar saat, bir adet fil, çeşitli baharatlar ve kıymetli kumaşlar, zaten Bin Bir Gece Masalları’ nın ana öge ve zenginlikleridir. Harûn’un Charlemagne’ye gönderdiği iddia edilen bu hediyelerde de bu özellikleri açıkça görmek mümkündür. Batı dünyasında Arap edebiyatının bilinen en iyi eseri olan Bin Bir Gece Masalları’ nın¹²⁷ merkezinde Harûn er-Reşîd’in bulunduğu da¹²⁸ unutulmaması gereken önemli bir husustur. Diğer yandan Bin Bir Gece Masalları meraklı kitlelerin aklından geçen gizli isteklerin, tabuların ve korkuların bir kesintisini sunmakta oldukça mahirdi.¹²⁹

Bu hediyeler arasında ismi geçen şeyler, yukarıda bahsettiğimiz gibi saat, fil, borulu org, baharatlar ve nadide kumaşlar olarak karşımıza çıkar. Konuyu daha iyi anlayabilmek ve sağlıklı bir neticeye varmak için, bu hediyelerin Doğu’daki ve Harûn’a kadar İslâm dünyasındaki karşılıklarına bakmak yerinde olacaktır.

125 Semavi Eyice, “Barthold, Vasilij Viladimiroviç”, *DİA*, İstanbul 1992, c. V, s. 86.

126 F. W. Bucker, *Harûn Rashid and Charles the Greath*, Cambridge 1931, s. 3.

127 Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev.: Nurettin Elhüseyni, Alfa yayımları, 1. Baskı, İstanbul 2015, s. 275.

128 Veli Ulutürk, “Binbir Gece” *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 180.

129 R. Kruk, “The Bold and the Beautiful. Women and Fitna in the Sirat Dhat al-Himma: The Story of Nura”, *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, Piety*, edit.: G. Hambly, New York 1998, s. 2; Hillenbrand, s. 275.

Değerlendirme

Devlet başkanları ve ülkeler arası hediyeleşmek geleneğinin İslâm'daki karşılığını ortaya çıkarmakta yarar görüyoruz: Hz. Muhammed'in hediyeleşmeyi teşvik eden hadisleri¹³⁰ yanında, sadakayı geri çevirip, hediye kabul etmesi ve buna yine bir hediye ile karşılık vermesi¹³¹ gibi hususlar İslâm kültüründe hediye ve hediyeleşmeye büyük bir önem atfetmiştir. Tarihin belirli devirlerinde devlet başkanlarının birbirlerine gönderdikleri hediyeler de önemli fonksiyonlar icra etmiştir. Bunlar arasında hatıralarda en çok kalan olay ise hiç şüphesiz, Hz. Muhammed ile Habeşistan Necaşîsi Ashame arasındaki hediyeleşmedir. H. 7. yılın başında, (Mayıs 628) Hz. Muhammed, Necâşî'ye ashabdan Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi¹³² iki mektup ve bazı hediyelerle göndermişti. Mektuplardan birinde İslâm'a davet mektubu, diğesinde ülkesindeki muhacirler arasında bulunan Ebû Süfyân'ın kızı Ümmü Habibe ile nikâhının kıyılması¹³³ ve onunla birlikte muhacirlerin Medine'ye gönderilmesi talebi vardı. Necaşî, daveti kabul ederek İslâm'a girmiş, Hz. Peygamber'e de bir çift mest, Mısır işi bir elbise, sarık, iç giysisi, üç tane kısa mızrak, bir yüzük ve bir katır yollamıştır.¹³⁴

Müslümanlar ile Batılılar arasındaki hediyeleşmeye vereceğimiz en iyi örnek ise, yakın tarihin bir hatırasını yaşatması bakımından oldukça ilginç olarak hafızalarda yer edinen Alman İmparatoru II. Wilhelm tarafından Sultan II. Abdülhamit'e hediye olarak gönderilen çeşmedir. "*Alman Çeşmesi*" adıyla Sultan Ahmet Meydanı'nda bulunan bu çeşme, II. Wilhelm'in Osmanlı Sultanı II. Abdülhamit'i ikinci ziyaretinin hatırası olarak 19 Kasım 1898'de Bizans'ın vaktiyle hipodromu olan eski Atmeydanı'nda inşa ettirilmiştir. Bütün parçaları Almanya'da hazırlatılan çeşme, İstanbul'a getirilerek burada

130 bk. el-Muvatta', "Hüsnü'l-Huluk", 16; Müsned, II, 405; Tirmizî, "Velâ", 6.

131 bk. Buhârî, "Hibe", 7; Şevkânî, V, 377-393; Abdülhay el-Kettânî, I, 273, 276; II, 66, 207-209, 310; III, 164.

132 Amr, eskiden beri elçilik hizmetleriyle tanınmıştı ve daha önce de, Hendek savaşından sonra Mekke'de çıkan kuraklıkta fakirlere dağıtılmak üzere Ebû Süfyân'a beşyüz dinar götürme görevini üstlenmişti. bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, s. 93-94; Mustafa Fayda, "Amr b. Ümeyye", *DİA*, İstanbul 1991, c. III, s. 94-95.

133 Necaşî bu nikâhı vekil tayin ettiği Hâlid b. Saîd vasıtası ile kıydırmış, Rasûlullah adına Ümmü Habibe'ye 400 dinar mehirle bir gerdanlık vermiştir. bk. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, neş.: Şuayb el-Arnâvud v. dğr., Beyrut 1401-1405/1981-1985, c. II, s. 218-23; Aynur Uraler, "Ümmü Habibe", *DİA*, İstanbul 2012, c. XLII, s. 318.

134 Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, neş.: Süheyl Zekkâr-Riyâz Ziriklî, Beyrut 1417/1996, c. I, s. 73; Levent Öztürk, "Necaşî Ashame", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, s. 476.

birleştirilmiş, hattat Mehmed İzzeddin Efendi de sülüs yazı ile kubbeyi taşıyan kemerlerin iç tarafına ziyaret yılını gösteren bir yazı yazmıştır.¹³⁵

Ülkeler ve sultanlar arası hediyeleşmenin ilginç ve sıra dışı örnekleri ile devam edecek olursak, şunları ilâve edebiliriz: Hint hükümdarı Kayd tarafından Büyük İskender'e hediye edilen dört önemli şeyden biri olan ayna da oldukça ilgi çekicidir. "Âyine-i İskender" olarak bilinen bu gizemli aynanın yalancıların görüntülerini yansıtmadığı, İskender'in de bir kimsenin yalan söyleyip söylemediğini böylece anladığı efsane olarak halâ kulaktan kulağa anlatılır.¹³⁶ Bir dostluk nişanesi olarak Kırgızlar Cengiz Han'a beyaz bir doğan göndermişler, Tomanbay¹³⁷ da, tımar sahibi olabilmek umuduyla Gazan Han (1295-1304)'a¹³⁸ eğitilmiş bir şahin hediye etmişti.¹³⁹ Harûn tarafından Charlemagne'ye takdim edildiği iddia edilen hediyelere tek tek göz atacak olursak yukarıdaki verildiği iddia edilen hayalî hediyelerle (Âyine-i İskender gibi) örtüşen tarafları bulup, daha sağlıklı bir değerlendirme yapabiliriz.

Saat

Hediyeler arasındaki en dikkat çeken saat ile başlayacak olursak, tarihsel süreç içerisinde karşımıza ilginç detaylar çıkar. Saatle ilgili olarak ilk elde ettiğimiz bilgi, meşhur cebir ilminin kurucusu kabul edilen astronom, matematikçi ve coğrafyacı Muhammed b. Musâ el-Harezmi (ö. 232/847)¹⁴⁰'ye atfedilir. O, namaz vakitlerini belirlemeye yarayan pergel gibi basit bir aleti tarif etmektedir. İşleyişi oldukça basittir.¹⁴¹ Yine bir başka örnek olarak Yemen'deki Resûlîler Hanedanı'nın üçüncü sultanı el-Melikü'l-Eşref Ömer b. Yusuf (694-696/1295-1296)'un eserinde¹⁴² verilen Kahire'nin enlem derecesi için imal ettiği güneş saati çizimini verebiliriz.¹⁴³ İslâm Bilim Tarihi'nde ilkler

135 C. Gurlitt, *Die Baukunst Konstantinopels*, Berlin 1909-12, c. I, s. 90; İ. Hakkı Konyalı, "Alman Çeşmesi", *Tarih Hazinesi*, 1/8, İstanbul 1951, s. 383-87.

136 İskender Pala, "Âyine-i İskender", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 252.

137 Yavuz Sultan Selim ile mücadele eden son Memlük Sultanı Tomanbay ile karıştırmamak gerekir. Sultan Tomanbay'ın vefatının 1517 olduğuna bakacak olursak, arada yaklaşık 2 asır olduğunu görürüz. bk. P. M. Holt, "Tuman Bay", *EP.*, c. X, s. 621-22. Buradaki Tomanbay da Gazan Han'ın Memlükler ile olan mücadelesi hatırlanursa, yine bir Memlük komutan olmalıdır.

138 İslâmiyet'in İlhanlılar'ın resmî dini olmasını sağlayan İlhanlı hükümdarıdır. bk. Abdülkadir Yuvalı, "Gâzân Han", *DİA*, 1996, İstanbul 1996, c. XIII, s. 429-431.

139 Abdülkerim Özeydin, "Av", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 102-103.

140 bk. J. Vernet, "al-Khwarazmî", *EP.*, c. IV, s. 1070-1071.

141 Fuat Sezgin, c. III, s. 85.

142 Ömer b. Yusuf, "*Muînu't-Tullâb alâ Ameli'l-Usturlab*". Sezgin, c. III, s. 87.

143 Sezgin, c. III, s. 87.

arasında verilen bu bilgiler ve mucitlerinin vefat tarihleri Harûn er-Reşid'den sonradır. Hittî'nin yukarıda bahsettiği su saati ise, Ortaçağ İslâm dünyasında kullanıldığı gerçeğinden hareketle kabul edilebilir gibi görünmesine rağmen, Avrupalılar'ı hayret içinde bırakacak özelliği yoktur. Zira su saati çok önceleri Antik Mısır'da ortaya çıkmıştı¹⁴⁴ ve herkesçe malum olması gerekirdi.

Fil

Gönderildiği söylenen fil de en az saat kadar ilgi çekici bulunmuştur. İslâm âleminde fil pek bilinmeyen bir hayvandır. İlk bilgiler Fil Vak'ası'ndaki Ebrehe'nin meşhur fili Mahmûd'dur.¹⁴⁵ Tarihte İskender ile III. Daryüs arasında yapılan savaştan ve Kartacalı Hannibal'den hatırladığımız filler, tarihin başka aralıklarında da karşımıza çıkmıştır.¹⁴⁶ İslâm Tarihinde ise, ilk kez Müslümanlar Kadisiye Savaşı'nda (15/536)¹⁴⁷ fillerle karşılaşmışlardır. Bu savaşta Sasânî ordusunda 30 kadar filin bulunduğu, fakat ilk andaki korkularını atlatan Müslümanların mahfe kolonlarını keserek üzerindeki düşürmeleri, sonra da fillerin gözlerini hançerleyerek onları etkisiz hale getirdikleri kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁴⁸ Daha sonraki bildiğimiz fillerle ilgili ikinci bilgi Gazneliler Dönemi (963-1186)'ne aittir. Gazneliler'in kurucusu Sebük Tekin'in oğlu Sultan Mahmut Gaznevî (ö. 421/1030)¹⁴⁹, on yedi Hint seferinin her birinde yüzlerce fil ganimet almış¹⁵⁰ ve Gazne yakınındaki Şâhbâr düzlüğünde yaptırdığı büyük geçit resmine tam teçhizatlı 1300 fil katılmıştır.¹⁵¹ Batılılar için fil objesi o kadar değerli olmalı ki bu olaydan yaklaşık 450 yıl sonra Suriye Haşhaşileri'nin lideri "Dağın Yaşlı Adamı" Tâceddin Ebü'l-Feth¹⁵², Haçlı Seferleri için Ortadoğu'ya gelen Kral Louis'e iyi münasebetlerinin bir nişanesi olarak kristal bir fil maketi hediye etmişti.¹⁵³

144 Atilla Bir- Mustafa Kaçar, "Saat", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 323.

145 bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1986-87, c. XXX, s. 296-304; Fil Sûresi, 105/1-5.

146 Tahsin Yazıcı, "Fil", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 67-68.

147 Müslümanlara Kuzey Irak ve İran'ın kapılarını açan Sasânîler'le yapılan meydan savaşdır. Ahmed Âdil Kemâl, *el-Kadisiyye*, Beyrut 1989.

148 Taberî, *Tarih*, c. III, s. 359 vd.

149 bk. M. Hanefî Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneli Devlet ve Saray Teşkilâtı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2002.

150 Tahsin Yazıcı, "Fil", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 67-68.

151 Gerdizî, *Zeynü'l-Ahbâr*, neş.: Mirza M. Kazvîni, Tahran 1315, s. 63.

152 Farhad Daftary, *İsmaililer, Tarihleri ve Öğretileri*, çev.: Ahmet Fethi, Melisa Matbaacılık, 1. Baskı, İstanbul 2017, s. 591.

153 Lamb, s. 431.

Bu bilgilerde de, fillerin kaynağı İran ve Hint kökenlidir. Bildiğimiz kadarıyla Bağdat'ta fil kullanımı ile askerî ve kültürel anlamda bir veri mevcut değildir. Hal böyle olunca olmayan iri cüsseli bir filin Bağdat'tan veya Kayrevan'dan¹⁵⁴ Frenk hükümdarına, başkenti Aix'e ulaşması pek çok müşkülâtle ve zorluklarla dolu bir konudur ki, gerçekleşmesi pek de mümkün gibi görünmüyor. Hannibal'in, fillerini Roma'ya karşı Avrupa'ya sevk etmesi ise, İspanya üzerinden olduğu için¹⁵⁵ mümkün olabilmıştır.

Borulu Org

Borulu org ise, "Bin Bir Gece Masalları"'nın sihirli ve parıltılı havasıyla örtüşen bir başka tarihî ve kültürel açmazdır. Doğu müziğinin enstrümanları ile hiç de alâkası olmayan, özellikle kilise müziği ile özdeşleşen ve Batıyı temsil eden bir sazın hem de Bağdat'tan, Aix'e gitmesi hiç de akılcı değildir. Doğunun ilk akla gelen çalgı aleti ut benzeri enstrümanın aidiyetinin Eski Mısır'da 19-29. Sülâleler dönemine (M.Ö. 1320-1085) kadar gittiğini buradan Asya'nın diğer bölgelerine yayıldığını biliyoruz.¹⁵⁶ Harûn ile aynı çağda yaşayan Zelzel (ö.174/790), ut enstrümanına getirdiği yenilikle bilinir.¹⁵⁷ Şark musikisinin bir başka yaygın çalgı aleti de kanundur. Filozof Farâbî'nin icat ettiğine inanılan bu enstrüman, aynı zamanda Endülüs çalgılarının en itibarlısı olarak bilinir.¹⁵⁸ Doğunun arabesk müziği içinde bulunma ihtimali olmaması yanında, temin edilme güçlüğüne çok olduğu bir çalgı aletinin Büyük Karl'a gönderilme ihtimali zayıf görünüyor. Hitti, bunu bir faraziye olarak görür.¹⁵⁹

Baharat ve Kumaşlar

Ticarî meta özelliği taşıyan diğer iki hediye ise, baharat ve kumaş ticaretinin merkezinin doğu olması açısından diğerlerinden daha mantıklı görüldüğü de bir gerçektir. İpekyolu ve bağlantılarıyla Ortadoğu'ya çok değerli elbiselik kumaşların geldiği bilinen bir husustur.¹⁶⁰ Hatta Harûn'un kız kardeşinin

154 İbrahim b. Ağleb, İfrıkıyye valisi olarak atanması halinde halifeden hiçbir şey istemeyeceği gibi, Bağdat'a da yıllık 40.000 dinar gönderme karşılığında burada, babadan oğula intikal eden bir özerk devlet kurmuş ve Kayrevan'ı kendisine üs edinmişti. O'nun vali olduktan 1 yıl sonra 185/801'de Charlemagne'nin elçilerini kabul ettiği söylenir. bk. Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu'l-İslâm es-Siyasî ve'd-Dinî ve's-Sekâfî ve'l-İctimâî*, Beyrut 1991, c. II, s. 124.

155 bk. *Büyük Kültür Ansiklopedisi*, Başkent Yayınları, Ankara ts., c. V, s. 2075.

156 Habib Hassan Touma, *La Musique Arabe*, Paris 1996, s. 91-95.

157 Fikret Karakaya, "Ud", *DİA*, İstanbul 2012, c. XLII, s. 39-40.

158 Abdülkadir-i Merâğî, *Câmiu'l-Elhân*, neş.: Takî Bîniş, Tahran 1987, s. 203.

159 Hitti, c. II, s. 459.

160 Nebi Bozkurt, "Kıyafet", *DİA*, İstanbul 2002, c. XXV, s. 508-510.

başörtüsünün üzerine taktığı mücevherler Batılı oryantalistlerin ilgisini çekmiştir.¹⁶¹ Hitti, Arap tüccarların Avrupa'ya "mamul eşya, kıymetli işlenmiş taşlar, madenî aynalar, inci-boncuklar ve baharat" gibi ticarî eşyaları ihraç edip sattıklarını anlatır.¹⁶² Doğu'nun kıymetli eşyalarına düşkün Batılı yazarlar bu gerçekten hareketle gönderildiği iddia edilen hediyelerin arasına bunları da dâhil etmişlerdir. Yahut da baharat ve değerli kumaşlar, Arap tüccarlar Charlemagne'ye bir şekilde bunları ticarî imtiyaz için hediye etmiş yahut da araçlar vasıtası ile satmış da olabilirler.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında, genel bir değerlendirme yapacak olursak, elçilerin karşılıklı olarak gidip-gelmeleri, daha önceden de ele aldığımız ölçüde mümkün görünüyor. Fakat Charlemagne'nin Harûn'a gönderdiği herhangi bir hediye söz edilmezken, her iki kabulde de Harûn'un hediyelerinin ön plana çıkarılması ve bu hediyelerin özellikleri kafaları karıştırmakta, sonradan uydurulan veya başka münasebetlerle karıştırılan olaylar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bütün bu belirsizlik içerisinde, tarihimizde kesin olarak bildiğimiz bir başka Müslüman-Frenk dostluk ilişkisi, bu olaydan yedi asır sonra Batılıların "Muhteşem Süleyman" diye andıkları¹⁶³ Kanunî Sultan Süleyman ile Fransa Kralı I. François arasında tekrarlamıştır.¹⁶⁴ Avrupa'daki iktidar mücadelesi kızıştığında, Fransa Kralı I. François 1525'de V. Karl'a (Charles Quint) yenilip esir düşmüş, annesi de oğlunun kurtarılması için Kanunî'den yardım talep etmişti. Macar krallığını ortadan kaldırıp, Habsburglar'la karşı karşıya kalmak için bunu bir fırsat bilen I. Süleyman, İstanbul'a gelen Fransa elçisi Johann Frangepan'a, Fransa kralına yardım için Macar seferine çıkacağını bildirmişti. Hatta Kanunî cevabî mektubunda Fransa Kralını teselli ediyor ve yardım için hareket edeceği taahhüdünde bulunuyordu.¹⁶⁵ 1536'da Fransa'ya verilen ahidnâme ile Osmanlı sınırları içinde dinî, siyasî ve hukukî sahalarda önemli imtiyazlar tanınmış, böylece Fransız tüccar, misyoner ve diplomatları imparatorluğun en önemli merkezlerine yerleşerek Müslümanları tanıma fırsatı bulmuşlardı.¹⁶⁶

161 Hitti, c. II, s. 534.

162 Hitti, c. II, s. 469.

163 bk. Renzo Sertoli Salis, "Muhteşem Süleyman", çev.: Şerafettin Turan, *AÜ Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi*, Ankara 1963.

164 Rıza Kurtulmuş, "Avrupa", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 152-153.

165 Feridun Emecen, "Süleyman I", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 64-65. Ayrıca bk. H. Lamb, *Suleiman the Magnificent: Sultan of the East*, New York 1951.

166 Faruk Bilici, "Fransa", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 181.

Sonuç

VIII. yüzyılın sonları ve IX. yüzyılın hemen başlarında Doğu'nun yükselen medeniyeti hiç şüphesiz Abbasi Devleti ve onun Halifesi Harûn er-Reşîd'dir. O dönemin ikinci büyük gücü olan Bizans'ı itaat altına alması yanında, kurduğu medeniyet, halkının yüksek refah seviyesi, dönemindeki ilmî gelişmeler, sanat ve edebiyattaki zirve, yeni fetihler ve müesseseler ile sadece Doğu'da değil, Batı'da da ilgi ile izlenmektedir.

Batı'da ise Charlemagne önemli gelişmeler kaydetmiş, Avrupa'yı itaat altına alarak Bizans ile komşu olmuştur. Kendisini Batı'nın tek hâkimi olarak görmesi yanında, Doğu'daki Hristiyanların da hamisi olarak tanımlamaktadır. Bizans ile güç mücadelesi içine girdiği bu dönemde, İmparator Nikeforos'a karşı parlak zaferler kazanan Harûn er-Reşîd'e de bir yakınlık duymaktadır. er-Reşîd de kendisinden çok uzak bir coğrafyada kurulan Endülüs Emevîleri'ne karşı, Charlemagne'yi bir müttefik olarak görmektedir. Bağdat-Aix arasında bir yakınlaşma olmuş, elçilik heyetleri karşılıklı olarak gelip gitmeye başlamıştır. Karşılıklı gelip giden elçilerin üzerinde durdukları temel konu Kudüs'teki Hristiyanlar'ın sorunlarının giderilmesi ve diğer netlik kazanmayan konulardır.

İki kudretli hükümdar arasında bir de karşılıklı hediye alış verişi olmuştur ki, bu tarihçilerin ve meraklıların ilgisini daha çok çekmiş, konu ile ilgili çok şey yazılmış ve söylenmiştir. Avrupa'da Doğu'nun zenginliklerinin ve yaşadığı ileri düzeydeki yaşamın parıltılı anlatımı olan "*Bin Bir Gece Masalları*"nın da katkısı ile abartılı ifadeler ve detaylarla konu gerçeklerden uzaklaşmıştır. Herhangi bir hediye alış verişinden temel İslâmî kaynaklar tek kelime ile bahsetmezken, Batı'da hediyelerin vasıfları o dönemin zengin Doğu algısıyla abartılarak masalımsı detaylarla anlatılmış ve yaygınlaşmıştır. Hediye edildiği iddia edilen nesnelere de onların zengin Doğu algısının bir sonucudur. Sonuç olarak, iki hükümdar arasında elçilerin gelip gitmiş olabileceği, ama böyle bir hediye alış verişinin olmadığı, tarihî olayların ve efsanelerin ışığında sonradan uydurulmuş olabileceği ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

- Abdülganî, Abdurrahman M., *el-Hudûdü'l-Bizantiyye el-İslâmiyye ve Tanzîmâtihâ's Sagriyye* (40-339/660-950), Küveyt 1410/1990.
- Ahmed Âdil Kemâl, *el-Kadisiyye*, Beyrut 1989.
- Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Beyrut 1933-36.
- Ali Reşad, *Tarih-i Umumî*, Şems Matbaası, İstanbul 1342.
- al-Kholy, Amin, *The Function of Music in Islamic Culture*, Cairo 1984.

- Asbridge, Thomas, *Haçlı Seferleri*, çev.: Ekin Duru, Say Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2014.
- Avcı, Casim, "Kudüs", *DİA*; İstanbul 2002, c. XXVI, s. 327-329.
-, "Suğur", *DİA*; İstanbul 2019, c. XXXVII, s. 473-474.
- Barthold, W., Köprülü F. İslâm Medeniyeti Tarihi, Akçağ Yayınları, Ankara 1984.
- Belâzürî, *Futuhu'l-Buldan*, çev.: Mustafa Fayda, Siyer Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1986.
- Bilge, Mustafa L., "Süveys", *DİA*; İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 186-187.
- Bilici, Faruk, "Fransa", *DİA*; İstanbul 1996, c. XIII, s. 187-190.
- Bir, Atilla - Kaçar Mustafa, "Saat", *DİA*; İstanbul 2008, c. XXXV, s. 322-325.
- Bozkurt, Nahide, "Hârûnürreşid", *DİA*; İstanbul 1997, c. XVI, s. 258-261.
-, "Herseme b. A'yen", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, s. 239.
- Bozkurt, Nebi, "Kıyafet", *DİA*, İstanbul 2002, c. XXV, 508-510.
- Brockelmann, c., İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi, çev.: Neşet Çağatay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1964.
- Bucker, F. W., *Harûn Rashid and Charles the Great*, Cambridge 1931.
- Candarlıoğlu, Gülçin, "Çin", *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII, s. 322-23.
- Continuatus, Theophanes, *Chronographia, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn 1838.
- Demirkent, Işın, "Bizans", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 235.
-, "İstanbul", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 205-212.
- Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, neş.: Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1382.
- ed-Dürî, Abdülaziz, "Bağdat", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 425-433.
- el-Alûsî, Mahmud Şükrî, *Tarihu Mesâcidi Bağdâd ve Asârühâ*, Bağdat 1346.
- el-Fakî, Usamuddin Abdurrauf, *ed-Devletü'l-Abbasiyye*, Kahire 1987.
- el-Hudari, Muhammed, *Tarihu'l-Ümeme'l-İslâmiyye, (ed-Devletü'l-Abbasiyye)*, Mısır 1970.
- el-Kıftî, Ali b. Yûsuf, *Kitâbu İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*, Kahire 1326.
- Emecen, Feridun, "Süleyman I", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 64.
- eş-Şek'a, Mustafa Muhammed, "İbn Abdürrabbih", *DİA*, İstanbul 1999, c. XIX, s. 281-283.
- et-Taberî, *Tarihu'r-Rusül ve'l-Mülük*, tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire 1968-69.
- Eyice, Semavi, "Barthold, Vasilij Viladimiroviç", *DİA*, İstanbul 1992, c. V, s. 86.
- ez-Ziriklî, Hayreddin, *Kamusu'l-A'lâm, (Kamus-u Terâcim)*, neş.: Züheyr Fethullah, Beyrut 1980.
- Fayda, Mustafa, "Amr b. Ümeyye", *DİA*, İstanbul 1991, c. III, s. 94-95.
- Fück, J. W., "Ishak b. İbrahim al-Mawsilî", *EP*, c. IV, s. 110-111.
- Gerdizî, *Zeynü'l-Ahbâr*, neş.: Mirza M. Kazvîni, Tahran 1315.
- Gurlitt, C., *Die Baukunst Konstantinopels*, Berlin 1909-12.
- Haddurî, M., *es-Silatü'l-Diplomatikiyya beyne'r-Reşid ve Şarلمان*, Bağdat 1939.
- Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu'l-İslâm es-Siyasî ve'd-Dinî ve's-Sekâfî ve'l-İctimâî*, Beyrut 1991.
- Hızır Ahmed Atâullah, *Beytü'l-Hikme fi Asri'l-Abbasiyyîn*, Kahire ts.

- Hillenbrand Carole, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev.: Nurettin Elhüseyni, Alfa Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2015.
- Hitti P. K., *History of the Arabs*, New York 1968.
-, *Capital Cities of Arab Islam*, Minneapolis 1973.
-, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev.: Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1995.
- Holt, P. M., "Tuman Bay", *EP*, c. X, s. 621-622.
- Honigmann, E., *Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı*, çev.: Fikret Işıltan, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1970.
- Irwing, Thomas B., "Kurtuba", *DİA*, İstanbul 2002, c. XXVI, s. 452.
- İbn Battûta, Muhammed b. Abdullah, *Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*, neş.: Ali el Muntasır, Beyrut 1975.
- İbn Cübeyr, *Endülüis'ten Kutsal Topraklara*, çev.: İsmail Güler, Selenge Yayınları, İstanbul 2003.
- İbn Havkal, 10. *Asırda İslâm Coğrafyası*, çev.: Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2014.
- İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, neş.: M. J. De Goeje, Leiden 1967.
- İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut 1966.
- İbn'ul-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Mısır, 1301.
- Joranson, E., *The Alleged Frankish Protoctorate in Palestine*, yy. 1927.
- Karakaya, Fikret, "Kanun", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 327-28.
-, "Ud", *DİA*, İstanbul 2012, c. LXII, s. 39-40.
- Karpat, Kemal H., "Balkanlar", *DİA*, İstanbul 1992, c. V, s. 28.
- Kaya, Mahmut, "Beytülhikme", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 89.
- Konyalı, İ. Hakkı, "Alman Çeşmesi", *Tarih Hazinesi*, I/8, İstanbul 1951.
- Kurtulmuş, Rıza, "Avrupa", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 152-153.
- Kruk, R., "The Bold and the Beautiful. Women and Fitna in the Sirat Dhat al-Himma: The Story of Nura", *Women in the Medieval İslamic World: Power, Patronage, Piety*, edit. G. Hambly, New York 1998.
- Labon, G., *Hadâretü'l-Arab*, çev.: Adil Zuaytır, Kahire 1948.
- Lamb, Harold, *Suleiman the Magnificent: Sultan of the East*, New York 1951.
-, *Selahaddin Eyyubi ve Haçlılar*, çev.: Sinem Ceviz, İlgî Kültür Sanat Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2017.
- Le Strange, G., *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.
- Littmann, E., "Alf layla wa layla", *EP*, c. I, s. 358-364.
- Michaud, F. J, *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*, haz.: Güray Kırpık, Lotus Yayınevi, Ankara 2011.
- Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekasim*, çev.: D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2015.
- Omar F., "Harûn al-Rashid", *EP*; c. III, s. 232-234.
- Ostrogorsky, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, çev.: Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1981.
- Öğüt, Salim, "Ebû Yusuf", *DİA*, İstanbul 1994, c. X, s. 261-264.
- Özaydın, Abdülkerim, "Av", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 102-103.
- Özcan, Azmi, "Fransa", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 178.

- Özdemir, Mehmet, "Endülüs", *DİA*, İstanbul 1992, c. XI, s. 213.
-, "Hakem I", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, s. 173.
- Öztürk, Levent, "Necâfî Ashame", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, s. 476.
- Pala, İskender, "Âyine-i İskender", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 252.
- Palabıyık, Hanefi, *Valilikten İmparatorluğa Gazneli Devlet ve Saray Teşkilâtı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2002.
-, "Müslümanlarda Kitap Kültürü ve Kütüphaneler", *İslâm Kurumları Tarihi*, edit.: Eyüp Baş, Grafiker Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2013.
- Potyemkin, Vladimir ve diğerleri, *Uluslararası İlişkiler Tarihi*, çev.: Atilla Tokatlı, Evrensel Basım Yayın, İstanbul 2009.
- Salis, Renzo Sertoli, *Muhteşem Süleyman*, çev.: Şerafettin Turan, AÜ Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1963.
- Sarton, G., *Introduction of the History of Science*, London 1962.
- Scmidt, F. F., *Karl der Grosse und Harûn al-Rashid*, yy. 1912.
- Sezgin, Fuat, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, çev.: Abdurrahman Aliy, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2007.
- Sırma, İ. Süreyya, *Abbasiler Dönemi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1990.
- Terzi, Mustafa Zeki, "Emeviler ve Abbasiler Zamanında Malatya Hudut Garnizonu", *19 Mayıs ÜİF Dergisi*, Samsun 1989, sayı: 3.
- Terzioğlu, Arslan, "Bimâristan", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 164.
- Touma, Habib Hassan, *La Musique Arabe*, Paris 1996.
- TTK Cemiyeti, *Tarih*, İstanbul 1933.
- Tukin, Cemal, "Girit", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIV, s. 85.
- Ulutürk, Veli, "Binbir Gece" *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 180.
- Uraler, Aynur, "Ümmü Habibe", *DİA*; İstanbul 2013, c. LXII, s. 318.
- Uslu, Recep, "Cündişâpûr", *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII, s. 117.
- Vaglieri, L. V., "Abbasî Hilâfeti", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev.: H. Aktaş, İstanbul 1988.
- Vernet, J., "al-Khwarazmi", *EP*, c. IV, s. 1070-1071.
- Wasserstein, J., *The Caliphate in the West*, Oxford 1993.
- Yazıcı, Tahsin, "Fil", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 67-68.
- Yıldız, H. Dursun, "Avâsım", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 111.
- Yuvalı, Abdülkadir, "Gâzân Han", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 429-431.
- Zettersteen, K. V., "Harûnurreşid", *İA*, İstanbul 1977, c. V / 1, s. 304-305. Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev.: M. Çelik, İletişim Yayınları, İstanbul 1976.

ROUSSEAU'DA İNSAN DOĞASI VE DEĞERLER EĞİTİMİ

Semra TÜFENKÇİ*

Özet:

Rousseau, insan doğasını ve bu doğadan kaynaklanan her şeyi ilk haliyle iyi kabul eder. Bu nedenle eğitimin insan doğasını törpülemeye dönük olmaması, insan doğasındaki olumlu duyguları açığa çıkarması gerektiği üzerinde durur. Rousseau'nun *Emile* adlı eserinde dile getirdiği bu düşüncelerin eğitimciler üzerinde büyük etkisi olmuş, özellikle modern eğitim yaklaşımlarının değer eğitimi anlayışlarına yön vermiştir. Bu makalede insan doğasının salt iyi olduğunu kabul eden Rousseau'nun negatif eğitim yaklaşımı incelenmiş, negatif eğitimin değerler eğitimi açısından önemi tartışılmıştır. Bu bağlamda Rousseau'nun özgün insan doğası anlayışı, çıkış noktası, temel iddiaları ve ana kavramları açısından irdelenmiştir. Rousseau'nun eğitim anlayışının değerler eğitimi açısından önemi ve Rousseaucu negatif eğitim anlayışının değerler eğitimine yansımaları da makale kapsamında ele alınmış, sonuç bölümünde negatif eğitim anlayışının günümüz değerler eğitimi açısından önemi tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Rousseau, İnsan Doğası, Negatif Eğitim, Değerler Eğitimi.

Rousseau's View of Human Nature and Values Education

Abstract:

Rousseau considers human nature and everything arising from this nature as good as their original instances. Therefore, education should reveal the positive emotions in human nature, rather than to sculpt them. Rousseau's thoughts in *Emile*, have been a great influence on the educators, especially on the values education approaches of modern education. In this article, we examine Rousseau's negative education approach which acknowledges that human nature is merely good; and the importance of negative education has been discussed in the context of values education. In this context Rousseau's original point of view on human nature has been examined in terms of its starting point, basic claims and main concepts. Rousseau's approach to education and Rousseauian negative education concept were also discussed in terms of values education in the article. And finally, the article concludes dealing with the importance of negative education in today's values education.

Keywords: Rousseau, Human Nature, Negative Education, Values Education.

* Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. smrtfnkc@hotmail.com

Giriş

Birçok disiplin açısından önemli olan “insan doğası” özellikle insan eylemleriyle ilgilenen etik ve eğitim açısından temel bir kavramdır. İnsan doğası üzerinde uzlaşılan bir kavram değildir. İnsan doğasının varlığı, değişebilirliği, iyi mi kötü mü olduğu gibi konular filozofların zihinlerini meşgul etmiştir. Bu çalışmada özellikle insan doğasının iyi ya da kötü olup olmadığıyla ilgili tartışma, temelde insan doğası ve eylemler arasında kurulan ilişki açısından önem kazanmaktadır. Bu ilişki kurulurken genellikle iki temel kabulden yola çıkılır. Bunlardan ilki, insan doğasının kötü olduğunu ve temelde insan eylemlerini motive eden unsurun insanın bencil doğasının arzularını doyurma çabası olduğunu iddia eden görüştür. İkincisi ise, insan doğasının iyi olduğu varsayımından yola çıkarak insan eylemlerini motive eden temel unsurun özgecilik gibi duygular olduğunu savunan görüştür. İkinci görüşün en önemli temsilcilerinden biri olan Rousseau, ahlaki değerlerin taşıyıcısı olması hususunda insan doğasına olan güveni ile ön plana çıkmaktadır.

Rousseau'nun bu özgün insan doğası yaklaşımı ve bu yaklaşımın eğitim bağlamında değerlendirildiği *Emile* adlı eseri geçmişten günümüze eğitimcilerle ilham kaynağı olmuştur. Zira eğitimin hedef ve amaçlarının belirlenmesi, eğitimle ilgili yapılacak düzenlemeler ve eğitim uygulamalarının teorik ve pratik altyapısı büyük ölçüde insanın tanınmasına, onun yeteneklerinin, üstünlüklerinin ve zaafalarının bilinmesine bağlıdır. Bu da eğitimin insan doğasıyla olan yakın ilişkisini ortaya çıkarmaktadır. Eğitimin içeriği, amaçları ve metotlarına ilişkin kabullerimiz büyük ölçüde insan doğasına ilişkin kabullerle şekillenmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, Rousseau'nun insan doğası anlayışının ve bu anlayıştan doğan negatif eğitim yaklaşımının değerler eğitimi açısından önemini ortaya koymaktır. Çalışma, Rousseau'nun insan doğası ve negatif eğitim anlayışının değerler eğitimi açısından anlamlı olup olmadığı problemi etrafında şekillenmiştir. Bu anlamda Rousseau'nun eğitim anlayışının değerler eğitimine katkıları ve Rousseaucu insan doğası ve eğitim anlayışının değerler eğitimine yansımaları ortaya konacaktır.

Bu çalışma, başta Rousseau'nun negatif eğitim anlayışı olmak üzere insan doğası ve değerler eğitimi alanyazınının taranmasına dayalı olarak yürütülecek kuramsal bir çalışmadır. İnsan doğası kavramı, üzerinde anlaşılmış bir tanım şöyle dursun varlığı ve yokluğu konusunda bile mutabakata varılmamış bir kavramdır. Çalışma kapsamında insan doğası diye bir şeyin var olup olmadığı tartışmasına değinilmemiş, insan doğasının var olduğu ve Roues-

sau'nun insan doğasının iyi olduğu görüşü kabul edilmiştir.¹ İnsan doğasının iyiliğine yönelik bir kabul, onun kötülüğüyle ilgili tartışmalara yer vermeyi gerekli kılmakla birlikte, çalışmanın sınırları açısından kötülükle ilgili iddialar bir kenara bırakılarak, insan doğasının iyi olduğu varsayımı temel alınmıştır. Rousseau'nun eğitim anlayışından yola çıkılarak, tamamen bu anlayış doğrultusunda, bir eğitim modeli oluşturmak bir makalenin sınırlarını aşacağından, çalışmamız, Rousseau'nun eğitim ve insan doğası anlayışını değerler eğitimi bağlamında ele almakla sınırlıdır.

Çalışma kapsamında ilk olarak Rousseau'nun insan doğası tasviri, ikinci olarak insan doğasının temel değerleri kabul edilen "öz sevgi", "merhamet" ve "vicdan" kavramları, daha sonra da Rousseau'nun eğitim anlayışının değerler eğitimine yansımalarına, başka bir ifadeyle negatif eğitim anlayışının, insan doğasındaki değerleri ortaya çıkarmaya yönelik bir çaba olduğuna işaret edilecektir.

İnsan doğasının ahlaki değerlere sahip olup olmaması, insan doğasının iyiliği ve kötülüğüne ilişkin tasvirlerle paraleldir. İnsan doğasının iyilik ve kötülüğü bağlamında, "İnsan insanın kurdudur"² denildiğinde akla gelen ilk isim olan, Hobbes ile Rousseau'nun insan doğası tasvirinin birbirine tamamen karşıt olduğunu ifade etmek gerekir. Rousseau'ya göre "İnsan insanın kurdur" ifadesi, toplum öncesi için yanlış bir tanımlama iken, uygar toplumlar için doğrudur.³ Oysaki Hobbes'a göre herhangi bir otorite tarafından sınırlandırılmayan toplum-öncesi insanı, sadece kendi çıkarının peşinde koşan ve ne pahasına olursa olsun arzularının tatmin etmeye çalışan bir varlıktır.⁴ Rousseau'nun doğa durumu ise kabaca insanların eşit, özgür ve refah içinde yaşadıkları bir dönemi ifade eder.⁵ Rousseaucu felsefede insan, doğası gereği

1 İnsan doğası konusundaki temel tartışmalar için bk. Yavuz Kılıç, "İnsan Doğası Kavramı Üzerine Bir Çalışma", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004; Erich Fromm, İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri – I, çev.: Şükrü Alpagut, Payel Yayınları, İstanbul 1993; Norman Geras, *Marx ve İnsan Doğası*, çev.: İsmet Akça ve M. Görkem Doğan, Birikim Yayınları, İstanbul 2011.

2 Hobbes'la özdeşleşmiş olan bu söz Plautus'un *Asinaria* isimli çalışmasında geçmektedir. Plautus, *Asinaria*, s. 495 <http://www.thelatinlibrary.com/plautus/asinaria.shtml> (15.12.2015).

3 Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev.: Ünsal Oskay, Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 47.

4 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev.: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, s. 100

5 Jean-Jacques Rousseau, *Siyasal Fragmanlar/Ekonomik Politik Üzerine Söylev*, çev.: İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul 2008, s. 8-9.

iyidir. Bu doğayı başkalaştıran ve olumsuzlaştıran uygarlıktan kaynaklanan bozuk ilişkilerdir.⁶ Rousseau, uygarlık öncesi insan ile uygar insan arasındaki farkı şöyle ifade eder:

Vahşet halindeki insan ile uygar insan birbirlerinden ruhlarının temeli ve eğilimleri bakımından öylesine ayrılırlar ki birini en yüce mutluluğa götüren, ötekini mutsuzluğa sürükleyecektir. Birincisi sadece huzur ve özgürlükle yaşar; sadece yaşamak ve aylak olmak ister ve bir stoisyenin (zamanın uygar toplumunun insanı) sarsılmazlığı bile, onun, her şeye karşı duyduğu ilgisizliğe yaklaşamaz. Tersine, her zaman hareketli olan yurttaş daha da fazla emek isteyen bir iş bulmak için terler, koşar, durmadan çırpırır, ölüncüye kadar çalışır, ölüme bile kendisini yaşayacak durumda tutmak için koşar ya da ölümsüzlüğe ulaşmak için hayattan vazgeçer. Vahşet halindeki insan kendi kendine yaşar; her zaman kendi dışında olan sosyal insan ise her zaman kendi kendinin dışında, ancak başkalarının kanılarına göre yaşamayı bilir ve sadece onların yargılarından kendi var oluşunun duygusunu çıkarır.⁷

Uygarlık ve ahlaki gelişim arasında olumsuz bir ilişki kuran Rousseau'ya göre bilim ve sanatların gelişmesi iyi olan insan doğasını olumsuz bir şekilde etkilemiştir.⁸ Ona göre bilimlerimiz ve sanatlarımız geliştikçe ruhlarımız bozulur.⁹ Rousseau'dan uzun zaman önce Seneca da benzer düşünceler öne sürmüştür. Seneca'ya göre her türlü sanat, para hırsını körükleyerek insanları mutsuz eder ve ahlaki yozlaşmaya yol açar. Ahlaki kötülükten kurtulmanın yolu, uygarlaşmak değil, doğaya uygun yaşamayı öğreten felsefedir.¹⁰

Uygarlığın, bilim ve sanat gibi insanlığın sahip olduğu kazanımların, insan doğasını bozduğu ve insanlığın ahlaken kötüye gittiği iddiası tartışmaya açıktır. Fakat burada, Rousseau'nun hangi bağlamda bu iddiayı ortaya attığı önemlidir. Aydınlanma hareketinin en temel öğelerinden biri akla güven, diğeri iyimserliktir. İnsan, aklıyla, evrenin ve evrenin bir parçası olan insanın sırrını çözecek ve gün geçtikçe dünya daha yaşanabilir bir hale gelecektir. Bu düşüncenin arka planında evrenin ve insanın rasyonel kurallara göre işleyen bir mekanizma olduğu anlayışı vardır. Bu anlayışın bizim çalışmamızı da ilgilendiren sonuçlarından bir tanesi, insanın mekanik bir varlık olduğu ve eğitimin, o eğitime tabi olan herkeste aynı sonucu vereceği düşüncesidir. Bu düşünce, kötü olan insan doğasının yerine iyi olanın geçeceğini ve bu sayede

6 Rousseau, *Siyasal Fragmanlar*, s. 10.

7 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 173-174.

8 Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, çev.: Sabahattin Eyüpoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2007, s. V

9 Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, s. 11.

10 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012, s. 210-211.

insanın ahlaken gelişeceğini öngörür. Rousseau da Aydınlanmanın bu iddialarına karşı olarak, insan doğasının zaten iyi olduğunu, insanı kendi haline bıraktığımız zaman bu doğanın açığa çıkacağını vurgulamaktadır.

Rousseau'ya göre hayvanları evcilleştirme çabası onların yozlaşmasına yol açmıştır. Aynı şekilde insanda toplumsallaşırken yozlaşmış, doğasına aykırı olarak zayıf ve korkak hale gelmiştir.¹¹ Dolayısıyla bütün kötülükler, toplumsallaşma ile paralel bir şekilde gelişen bilim ve sanatların yükselmesi ve bu duruma paralel olarak ahlaki değerlerin düşüşe geçmesi sonucu ortaya çıkmıştır.¹² Toplumsallaşmanın insan doğasında yarattığı tahribata rağmen Rousseau, doğa durumuna geri dönülmesi gibi bir ideali savunmaz. Uygarlaşan insanın doğa durumuna geri dönmesi imkânsızdır. Uygarlık insan doğası üzerindeki olumsuz etkilerine rağmen birtakım kazanımlar da sağlar. Toplumsallaşan insan, içgüdüleri yerine ödev bilinci, hak duygusu gibi değer duygularıyla hareket eder. İnsan bu durumda doğadan sağladığı birçok üstünlüğü yitirse de daha büyük yararlar elde eder. Rousseau'ya göre büyük yararların yanında büyük kötülükler olmasaydı; insanın, kendisini doğa durumundan kurtaran anı durmadan kutlaması gerekirdi.¹³ Doğa durumuna geri dönüşü savunmamakla birlikte Rousseau, uygarlığın ve uygarlığın yapıcısı insanın, insana ve doğaya olumsuz etkilerini şu cümlelerle dile getirir:

Her şey yaratıcının elinden çıktığında iyidir; insanoğlunun elinde bozular. İnsanoğlu bir toprağı başka bir toprağın ürünlerini beslemeye, bir ağacı başka bir ağacın meyvelerini taşımaya zorlar; iklimleri, elementleri, mevsimleri birbirine karıştırır; karmakarışık yapar; köpeğini, atını, tutsağını sakatlar; her şeyi altüst eder, her şeyin biçimini değiştirir, biçimsizliği, aykırı yaratıkları sever; hiçbir şeyi hatta insanı bile, doğanın yaptığı şekliyle istemez. İnsanın eğitim yerinde eğitilen bir at gibi, kendisi için eğitilmesi gerekir; onu, bahçesindeki bir ağaç gibi, kendi tarzında yetiştirmelidir.¹⁴

Rousseau burada insanın içinde yaşadığı toplumun, insan doğası üzerinde meydana getirdiği olumsuz etkiyi vurgulamak ister. İnsan, doğa halinde yaşamak için gerekli olan her şeye içgüdüsel olarak sahiptir. Ancak insan artık doğa halinde yaşayan bir varlık olmadığı için içgüdüsel olarak sahip olduğu özellikler toplum halinde yaşamaya uygun ve yeterli değildir. Bu nedenle

11 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 100.

12 Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, s. 28.

13 Jean Jacques Rousseau, *Tolum Sözleşmesi*, çev.: Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2006, s. 18.

14 Jean Jacques Rousseau, *Emile*, çev.: Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s. 5.

toplum halinde yaşamak için gerekli olan yetilere işlenmiş bir akılla sahip olabilir.¹⁵ Burada Rousseau'nun iki farklı bakış açısına sahip olduğunu ifade edebiliriz. Bir taraftan o, insanın doğa öncesi yaşantısına özlem duyarken diğer taraftan uygarlıkla birlikte elde edilen kazanımların geliştirilmesi ve daha üst bir özgürlüğe ulaşılmasının hayalini kurar. Bu bağlamda Rousseau hem Aydınlanma döneminin insan anlayışını eleştirir hem de insan doğasının geliştirilip yetkinleştirilebileceğine inandığı için tam anlamıyla bir Aydınlanma filozofu sayılır. Rousseau uygarlığın insan doğasını bozduğuna inanmasına rağmen insanlığın geleceğinden umudunu kesmez.¹⁶

Sonuçta insan doğasının iyiliği ve kötülüğü hakkındaki değerlendirmeler, genel olarak toplum-öncesi ve toplum-sonrası ayırımından yola çıkılarak yapılır. Hobbes gibi düşünürler, toplum-öncesi insan doğasının kötü olduğunu kabul eder. İnsan doğasına yönelik bu tutumun en önemli sonuçlarından biri, insan doğasına ilişkin ne varsa kökten yok edilmesi gerektiği düşüncesidir. Rousseau ise bu görüşün karşısında durarak iddia edilenin aksine insanın özünde iyi olduğunu ve bu özle mücadele etmek yerine onu ortaya çıkarmamız ve zenginleştirmemiz gerektiğini savunur. İnsanın özündeki iyiliği ortaya çıkarırken temel dayanağımız insan doğasında var olan özsevgi, merhamet ve vicdan gibi değerlerdir.

İnsan Doğasının Temel Erdemleri

İnsan doğasını toplum-öncesi ve toplum-sonrası olarak iki döneme ayıran Rousseau'ya göre erdemler ve ahlaki değerler toplumsal ilişkilerden doğar. Ona göre filozoflar bir takım ahlaki değerlerden bahsederken toplumsal olandan kaynaklanan bir durumu toplum-öncesi duruma aktarır. Bu açıdan toplum-öncesi insanının eylemlerini uygarlığın ahlaki kalıpları ile sınırlandırmak Rousseau'nun eleştirdiği bir konudur.¹⁷ Öte yandan Rousseau, insan doğasının özsevgi ve merhamet olmak üzere iki temel duygusundan ve bu iki duyguya rehberlik eden vicdandan bahseder. İnsan doğası, bu tutku ve duygularla iyi ya da kötü olarak vasıflandırılır.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki Rousseau, insan doğasının fiillerini erdem ya da erdemsizlik olarak nitelememekle birlikte, insan doğasından kaynaklanan bütün fiillerin iyi olduğunu temel bir varsayım olarak kabul

15 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 117.

16 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 773.

17 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 88; Rousseau, *Siyasal Fragmanlar*, s. 63.

eder. Rousseau'ya göre insan, onu kötülük yapmaya sevkedecek özelliklerle dünyaya gelmez. İnsanın kötülük yapmasına neden olan tutkular sonradan ortaya çıkar.¹⁸ İnsanın yaşamını devam ettirmesinin temel unsuru olan özsevgi de özü itibarıyla insanı kötülüğe değil, iyiliğe yönlendiren bir duygudur.¹⁹

Rousseau'ya göre özsevgi insanın sahip olduğu ilk olumlu duygudur. Özsevgiden, adına merhamet denilen, kendisine yaklaşanları sevmeye duygusu hâsıl olur. Bu ikinci duygu sayesinde çocuk, kendisine yaklaşan her şeyin ona iyilik amacıyla yaklaştığını düşünür ve bu sayede kendi türüne yönelik olumlu duygular besler.²⁰ Özsevgi olumlu bir duygudur ve bu nedenle insan doğası iyi olarak nitelendirilir. Burada bir noktaya dikkat çekmek gerekmektedir. Rousseau'nun özsevgi ile kastettiği bencillik değildir. Rousseau'dan daha önce Shaftesbury de özsevgi ile bencillik arasındaki farka değinmiştir. Kişinin kendisine olan sevgisi ve refahı ile ilgili kaygıları olumlu olmakla birlikte bu kaygılar başkalarının yararı ile çatışırsa bu durumda özsevgi, bencillik dönüşmüş demektir. Özetle başkalarının iyiliğini gözetmeyi dışlamadığı sürece özsevgi ahlaken olumlu bir duygu iken, başkalarının yararına eylemde bulunmayı önleyen bencillik ahlaken kötüdür.²¹ Aşağıda göreceğimiz gibi Rousseau, Shaftesbury'nin özsevgi ve bencillik arasında yaptığı ayrımın bir benzerini özsevgi ve özsaygı arasında yapar.

Rousseau'ya göre özsevgi zamanla yıkıcı bir duygu olan özsaygıya dönüşür. Öncelikle özsaygının neden yıkıcı bir duygu olarak vasıflandırıldığına değinmek gerekir. Özsaygı insanın toplumsallaşmasıyla başlayan süreçte kişinin kendisi ve başkalarıyla kurduğu ilişkinin mahiyetinin değişmesiyle ilgilidir. Bu durum, Rousseau'nun düşüncesinde özsevginin özsaygıya dönüşmesi olarak ifade edilir. Özsevgiyi başkalarına yöneltme, "ben" in dışındaki varlıkları idrak etme ve başkalarıyla arasındaki farklılıkları düşünmeye neden olur. İnsanın sahip olduğu şeylerin sayısı arttıkça bunlara karşı bağımlılıkları ve sorumlulukları artar. Bundan sonra çocukta buyurganlık, kıskançlık, aldatma ve intikam alma gibi olumsuz duygular ortaya çıkar.²² Özetle insan doğasına

18 Rousseau, *Emile*, s. 91.

19 Rousseau, *Emile*, s. 284.

20 Rousseau, *Emile*, s. 285.

21 Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, edit.: Douglas den Uyl, Liberty Fund, Indianapolis 2001. 3 Vols. Vol. 2. <http://oll.libertyfund.org/titles/812>, (23.08.2015), s. 23; Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Hobbes-Locke*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1998, s. 180.

22 Rousseau, *Emile*, s. 285.

kötülüğün bulaşması, insanın gereksinmelerinin artması ve kendisini başkaları ile kıyaslamasıyla başlar.²³ Özsevgi başkalarıyla ilişkimizden bağımsız olarak kendimize dönük bir duygu olduğu zaman ahlaki bir değerdir. Ancak, başkalarıyla olan ilişkimizde, onlara rağmen kendi iyiliğimizi düşünmek anlamında özsaygıya dönüştüğü zaman ahlaki olmayan bir duygudur.

Özsevgi gibi sadece iyiliğin kaynağı olan, diğer bir duygu da merhamettir. Bu duygu, insanın kötülük yapması önündeki en önemli engellerden biridir. Merhamet, canlıların ve türdeşlerimizin acı çektiğini ya da yok olduğunu gördüğümüz zaman içimizi hoşnutsuzlukla dolduran duygudur. Merhamet duygusunu bastırmadıkça ya da hayatı tehlikeye girmediği hiç kimse bir diğerine kötülük yapmaz.²⁴

Gerçekten gönül yüceliği, merhamet, insanlık, eğer zayıflara, suçlulara ya da genel olarak insan türüne uygulanan acıma duygusu değilse nedir ki? ... Merhametin bizi acı çeken insanın yerine koyan duygu vahşi insanda gelişmiş fakat zayıf olan bir duygu olduğu doğrusu, bu fikrimin söylediğim doğruluğuna güç vermektense başka bir önemi var mıdır? Gerçekten seyirci durumunda olan hayvan sıkıntı çeken hayvanla ne kadar özdeşleşirse merhamet o kadar güçlü olacaktır. Oysa bu özdeşleşmenin doğa halinde akıl halindeki göre çok daha fazla yakın olması gerektiği açıkça bellidir.²⁵

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere Rousseau, merhameti empati ile ilişkili olarak tanımlar. Empati, kişinin başka bir kişinin istek ve duygularını anlayabilmesi, başka bir kimsenin halini anlayabilmesi durumudur. Empati bilişsel ve duygulanımsal olmak üzere ikiye ayrılır. Bilişsel empati kısaca, zihinsel olarak öteki kişinin bakış açısıyla bakma, duygulanımsal empati ise, ötekinin duygusuna aynı duygu ile karşılık vermedir.²⁶ Rousseau, merhameti kendini acı çeken birinin yerine koymak ve bundan üzüntü duymak şeklinde tarif eder. Rousseau'nun bu yaklaşımının duygulanımsal empati ile paralel olduğu görülmektedir.

23 Rousseau, *Emile*, s. 285-286. Rousseau, insan doğasının bozulması durumunu şu cümlelerle anlatır: "Şimdiye kadar kendisinde başka kimseye bakmamış olan Emile'imın türdeşlerine ilk bakışı, onu kendisini onlarla kıyaslamaya özendiriyor; bu kıyaslanmanın onda uyandırdığı ilk duygu da insanlar arasında ilk sıraya yerleşme arzusudur; işte özsevginin özsaygıya dönüştüğü ve bu kıyaslamaya bağlı tüm tutkuların doğmaya başladıkları nokta burasıdır." (Emile, s. 320)

24 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 84.

25 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 121

26 Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 598.

Özsevgi ve merhamet insan doğasının ilk ve temel iki erdemi olmasına rağmen iyi ve kötüyü nasıl bilebileceğimiz noktasında tam bir rehberlik sağlamaz. Filozofumuza göre ahlaki hayatı yönlendiren temel ilke, vicdandır. Çünkü akıl bizi çok sık aldatır; doğal bir duygu olan vicdan ise asla aldatmaz. Bu nedenle eylemler konusunda yalnızca vicdanın iyi olduğunu hissettiği şeyler iyi, kötü olduğunu hissettiği şeyler kötüdür. Yani Balaban'ın da vurguladığı gibi Rousseau; ahlak hayatının bütün kanunlarının akıldan ziyade kalbin hamlesiyle ve his kuvvetiyle sezilebileceğini düşünmekte, insana "Düşün, âlimane hareket et" denilecek yerde "En temiz heyecanlarını dinle" demektedir.²⁷ İyiliğin iyi olmasının ölçütü sadece yapılan eylemin doğruluğu değil, yüreklerimizin derinliklerinde de onun iyi olduğunu hissetmemizdir. Dolayısıyla iyilik sevgisi ve kötülükten nefret de özsevgimiz gibi doğal bir duygudur.²⁸ Özünde iyiliği isteme ve kötülükten kaçınma olan vicdanın öğrenilen değil, doğuştan getirilen bir duygu olduğu görülmektedir.

Özetle Rousseau'nun temel vurgusu, insan doğasının ve bu doğadan kaynaklanan duyguların özü itibariyle iyi olduğudur. Rousseau, iyi bir insan olmakla doğaya, yani doğanın bize verdiği duygulara uygun bir yaşam sürmek arasında paralellik kurmuştur. Bu yaklaşım tarzı ahlak ile duygular arasındaki ilişkiyi gündeme getirmektedir. Ancak duygu ve ahlak ilişkisi, daha da özelleştirsek duyguların ahlakın kaynağı olup olmadığı problemi bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bununla birlikte, duyguların ahlaki yaşantıda önemli bir rolü olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Çünkü duyguların yönlendirmesiyle bazı eylemlere yönelir, bazı eylemlerden sakınılız. Ahlaki hayat duygulara indirgenemese de duyguları yok sayan ahlaki görüşlerin eksik kalacağını söyleyebiliriz.²⁹ Bu bağlamda Rousseau'nun insan doğasının duygularını temel alan bir eğitim anlayışı önem kazanmaktadır.

Rousseau'nun Eğitim Anlayışı

Rousseau, yaşadığı dönem Fransası'nda gördüğü kültürel bozulma ve sosyal eşitsizlikler nedeniyle döneminin eğitim anlayışlarını eleştirmiş ve farklı bir eğitim arayışına girmiştir. Dönemindeki toplumsal bozulmayı sadece eleştir-

27 Mustafa Rahmi Balaban, *Filozoflarla Birer Saat: Muhtasar Felsefe Tarihi*, Gayret Kitabevi, İstanbul 1947, s. 75.

28 Rousseau, *Emile*, s. 400-401.

29 Diş, Sebile Başok, "Bernard Williams'ın Ahlak Kavramı Analizi ve Sistem Eleştirisi", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2016, s. 140.

mekle kalmayıp düzeltmeyi de amaçlayan Rousseau'ya göre birey doğasına uygun eğitilmezse, toplum düzeninden ve mutluluğundan bahsetmek imkânsızdır.³⁰

Rousseau, eğitim hakkındaki görüşlerini açıkladığı *Emile* adlı eserinde çocuğun güdülerini bastırmak, vaktinden önce biçimlendirmek, kurallar ve talimatlarla dışarıdan kontrol altına almak yerine her birinin normal süreçleri içerisinde gelişimini öngören bir eğitim önerir.³¹ Rousseau'nun eğitim anlayışını belirleyen en önemli iki kavram, özgürlük ve doğallıktır. Bu yüzden *Emile*'in daha ilk sayfalarında anne-babalar olarak çocukların özgürlüklerini onlar daha doğar doğmaz nasıl kısıtladığımızı şu dramatik ifadelerle dile getirir:

Çocuk, annesinin karnından çıkar çıkmaz kollarını ve bacaklarını kımıldatma özgürlüğünü tadar; ancak bu hürriyeti kısa zamanda elinden alır. Başı bağlanır, bacakları uzatılır, kolları vücuduna bitiştilerle kundağa sokulur. Hareket etmesine imkân tanınmayacak bir şekilde sarıp sarmalanmıştır ve artık bir kötürümden farksızdır. Kundağ çocuğun kan dolaşımını sekteye uğratar, kuvvetlenmesine ve büyümesine engel olur (...) Böylesine bir baskıya maruz kalmak çocuğun mizacına etki etmeyecek midir? İlk hisleri elem ve sıkıntıdır, hareket etmek isterler ancak engelle karşılaşırlar. Kürek mahkûmu bir suçludan daha şanssız olan bu çocuklar boşuna gayret ederler, kızarlar, bağırırlar. Çaresizce ağlamalarına şaşmamak gerekir; çünkü sizden ilk aldığı şey zincirlerdir ve durumlarından hoşnut olmadıklarını anlatmak için yapabilecekleri tek şey ağlamaktır.³²

Rousseau yukarıdaki paragrafta yanlış bir eğitim anlayışının bireyi tüm hayatı boyunca sınırlayan, onun hareket alanını daraltan ve yaratıcılığını öldüren etkisini ifade etmektedir. Doğa durumundan kopuş, yapay gereksinimlere ve tutkulara köleliği ve başkalarının denetimi altına girmeyi getirecektir.³³ Rousseau, çocukların doğal olarak iyi olduklarına inandığı için³⁴ *Emile*'i mümkün olan en az kısıtlamayla eğitmeyi ve büyültmeyi ister.³⁵ Zira Rousse-

30 A. Gülnihal Küken, *Felsefe Açısından Eğitim*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1996, s. 141.5

31 Robert Wookler, *Rousseau, A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2001, p.15.

32 Jean Jacques Rousseau, *Emile, Bir Çocuk Büyüyor*, haz.: Ülkü Akırmak, Selis Kitaplar, İstanbul 2011, s. 14

33 Veli Şimşek, *J.J. Rousseau Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007, s. 47.

34 Rousseau, *Emile*, s. 5.

35 Nel Noddings, *Eğitim Felsefesi*, çev.: Raşit Çelik, Nobel Yayınları, Ankara 2016, s. 14.

au'ya göre hiç kimse başka birinin iradesine tabi olacağı, davranışlarından dolayı başka biri tarafından sorumlu tutulacağı ve başkalarına hesap vereceği bir ortamda doğmaz.³⁶

Doğa-toplum karşıtlığı üzerine yaptığı analizlerle insanın doğası itibariyle iyi olduğunu temel ilke olarak kabul eden Rousseau, insanın bozulmamış doğasını ortaya çıkaran bir eğitim modeli önerir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Rousseau'ya göre yozlaşmanın en temel sebebi uygarlaşmadır. Rousseau, insanlığın uygarlıktan uzak ilkel ve doğal halini medeni halinden üstün ve yüce görür. Bu nedenle yapmak istediği şey, toplumsal yaşamın ve kültürün etkilerini en aza indirmektir.³⁷ İnsanlığın ilkel çağlarında uygarlığın ve toplumsal kurumların yozlaştırmalarından uzak olduğunu ileri sürer.³⁸ Diğer insanlarla beraber yaşıyor olmak ve bu nedenle ortaya çıkan ihtiyaçlara uyum sağlamak, insanda yozlaşma sürecini başlatır.³⁹ Rousseau'nun kendi döneminde gözlemlediği bu durum, günümüzün faydacı, rekabetçi, kariyerist ve hazzı tüketim toplumlarında had safhaya ulaşmıştır. Günümüz ulus devletlerinin kamu otoritesini pekiştirmeye ve makbul vatandaşlar yetiştirmeye dayalı, endüstriye eleman ihtiyacını karşılamaya yönelik eğitim anlayışı öğrencilerin kişisel özelliklerini, beklentilerini ve ilgilerini yadsımakta, çoğu zaman bireylerin potansiyelini, yeteneklerini ve hayal güçlerini daha hayatın ilk yıllarında köreltmektedir. Sanayi toplumunda eğitimin amaçları belirlenirken öncelikli olarak ekonomik değerlerin göz önünde bulundurulduğu bir gerçektir.⁴⁰ Bu durum endüstri sonrası dönemde, yani günümüzün bilgi ve ağ toplumlarında da devam etmektedir. Günümüzün hâkim eğitim paradigmaları da insanları tamamıyla mal, bilgi ve hizmet üretimine katkı yönüyle ele almakta, onu popüler kültürün ve tüketim toplumunun sadık üyeleri haline getirmeyi amaçlamaktadır. Oysa insan biyolojik bir canlı olduğu kadar manevi, ruhsal ve aşkın yönleri olan bir varlıktır. Rousseau'nun çocuğu birey olarak ele alan ve onu özgürleştirmeyi amaçlayan negatif eğitim modeli bu noktada önem kazanmaktadır. Doğal eğitim de diyebileceğimiz bu eğitim tarzını Rousseau, şöyle tarif etmiştir:

36 N.J.H. Dent, *Rousseau Sözlüğü*, çev.: B. Özkan, N. Ilgınoğlu, A. Çitil, A. Kovan, İ. Kaya, Sarmal Yayınları, İstanbul 2002, s. 263.

37 Rousseau, *Emile*, s. 8, 9.

38 Rousseau, *Emile*, s. 8, 9.

39 Noddings, *Eğitim Felsefesi*, s. 12.

40 Özgür Erakkuş, "Farklı Okul Modellerinde Din ve Değerler Eğitimi", *Karaelmas Journal of Educational Sciences*, sayı: 2, Yıl: 2014, s. 147-157, s. 149.

Pozitif eğitimle çocuğun zihnini daha olgunlaşmadan şekillendirmeyi ve yapmak zorunda olduğu görevler hakkında çocuğa bilgi vermeyi kastediyorum. Negatif eğitim derken anlatmaya çalıştığım şey ise, çocukta zaten var olan bilgi edinme araçlarını doğrudan bilgi vermeksizin mükemmelleştirmek ve algıları işleterek çocuğu düşünmeye hazırlamak. Negatif eğitim asla aylıklık ya da başıboşluk değildir. Negatif eğitim erdem üretmez ancak erdemsizlikten korur; doğruyu öğretmez fakat yanlıştan alıkoyar. Negatif eğitim, çocuğu, doğru ve iyi olan her şeye hazırlar; ancak burada doğru olanın çocuk tarafından anlaşılması, iyi olanın ise çocuk tarafından sevilmesi esastır.⁴¹

Negatif eğitim, doğuştan saf, temiz, iyi ve gelişmeye yatkın bir yapıda olan çocuğun doğuştan getirdiği özelliklere uygun bir şekilde yetişmesine yardım edilmesini ve yetişkin yaşamı için gerekli olan çeşitli yeterlilikler geliştirilirken çocuğun özündeki bu iyi oluşun korunmasını gerektirir.⁴² Bu nedenle Rousseau'ya göre çocuğun doğal gelişimini aksatan her türlü dış etkinin kaldırılması,⁴³ onun özgür düşünen, özgür konuşan ve özgür davranan bir varlık düzeyine yükselerek zengin ve bütünsel bir kişilik edinmesi gerekir.⁴⁴

Negatif eğitimin amacı elbette ki pozitif eğitim ve öğretimi tamamen bir kenara bırakmak ya da çocuğu başıboş bırakmak değildir. Nitekim o, eğitim-siz bir toplumda insanın durumunu şöyle tasvir eder:

Önyargılar, otorite, zorunluluk, örnek; içlerine gömülmüş olduğumuz tüm toplumsal kurumlar insanın içindeki doğayı yok eder ve yerine hiçbir şey koymazlardı. Doğa burada bir yolun ortasında rastlantı sonucu bitmiş bir ağaççık gibi olur, yoldan geçenler onun her yerine çarparak ve onu her yönde bükerek çok geçmeden yok ederdi.⁴⁵

Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi Rousseau, insanın en yüksek potansiyeline yabancı haliyle ulaşamayacağını kabul eder; o, kişinin kendine güvenini, merhameti, vatandaşlık görevini, doğa sevgisini ve Tanrı ile ilişkisini en iyi duruma getirecek medeni koşulların arayışındadır.⁴⁶ Ona göre ortak yaşama-

41 Rousseau, *Letter to Beaumont, Letters Written from the Mountain, and Related Writings*, tr. Christopher Kelly&Judith R. Bush, edit.: Christopher Kelly&Eve Grace, Dartmouth College University Press of New England, Hanover, USA 2001, s. 35.

42 Noddings, *Eğitim Felsefesi*, s. 14.

43 Mehmet Maboçoğlu, *Jean-Jacques Rousseau'nun Eğitim Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1990, s. 19.

44 Hüsni Aksoy, *Rousseau'da İnsan Yapısı ve Özgürlük Sorunları*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1987, s. 46'dan aktaran Şimşek, age, s. 63.

45 Rousseau, *Emile*, s. 5.

46 Noddings, *Eğitim Felsefesi*, s. 14.

nın gerekleriyle kendini gerçekleştirmenin gerekleri arasında bir denge kurulmalıdır.⁴⁷

Negatif eğitim, özellikle soyut düşünmeyle ilgili olan ahlaki ve toplumsal ilişkiler gibi konularda çocuğu yönlendirmekten kaçınmak demektir. Bu kaçınma, hem birtakım değerlere doğuştan sahip olan çocuğu iyi olması için yönlendirmeye gerek olmaması, hem de çocuğun zihinsel gelişiminin iyilik, kötülük, hoşgörü gibi kavramları anlamak için yetersiz olması nedeniyledir. Çocuğun iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış birbirinden ayırt etmesini sağlayan ahlaki yargılama yetisi, akli yürütme kapasitesiyle birlikte yaşa bağlı olarak gelişir⁴⁸. Çocuğun kendi akıl yürütme gücünü kullanarak değerlendirme yapabileceği çağdan önce ahlaki değerler öğretilmemelidir.⁴⁹ Zira çocuğun mantıksal çıkarımlarının sonucu olmayan ahlaki bildirimler akıldan çok otorite temelinde bir kabullenmeye yol açacağından, çocuğun eylemlerini yanlış yönlendirecektir.⁵⁰ Çocuğun kendine özgü görüş, düşünüş ve hissediş tarzları bulunduğundan, bunların yerine yetişkinler olarak kendi görüşlerimizi dayatmak Rousseau'ya göre anlamsızdır.⁵¹ Negatif eğitim, çocuğa erdemleri vermez ama erdemsizlikleri önler ve kötülöklere karşı koymayı öğretir.⁵² Öğretmen, çocukta ahlakla ilgili duyguların gelişmesine toplumsal değerlerden bahsederek değil, bu duyguların oluşumuna kendisi örnek oluşturarak destek vermelidir.⁵³ Bu noktada Rousseau'nun çocuklara sabır ve metanet duygularını öğretmede tavsiye ettiği yolu zikretmek yerinde olacaktır:

47 Noddings, *Eğitim Felsefesi*, s. 14.

48 Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim, Kurandan Uygulamaya*, Gazi Kitabevi, Ankara 2005, s. 62.

49 Joel Spring, *Özgür Eğitim*, çev.: Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 33

50 Spring, *Özgür Eğitim*, s. 33.

51 Rousseau, *Emile, Bir Çocuk Büyüyor*, s. 57.

52 Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2007, s. 288.

53 Rezzan Özgen, *Eğitime Alternatif Yaklaşımlar*, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya 2012, s. 29.

Sabır ve metanet, diğer faziletler gibi çocukluk çağında öğrenilecek ve alınılacak şeylerdir; fakat alıştırmaktan kasıt, onlara sabır ve metanet kelimelerini öğretmek ve bu kelimeler üzerine uzun açıklamalara girişmek değildir. Çocuğun bu gibi erdemleri kazanmasını istiyorsanız, küçük oyunlarla veya her gün yaşadığınız olaylarla o farkına varmadan, tecrübeyle öğrenmesini sağlamalısınız.⁵⁴

Görüldüğü gibi Rousseau, değerlerin didaktik bir tarzda değil, hissettirerek ve deneterek öğretilmesi kanısındadır. Öğretmen, çocuğun öğrenmesini istediği davranışları söylemlerle değil, bizzat ona örnek olarak kazandırmalıdır.⁵⁵ Bu bağlamda Rousseau'nun pedagojisinde ahlaki ilkelere duygusal sezgilere dayandırıldığı söylenebilir.⁵⁶ Öğretmen çocuğu baskılardan ve bilinçsizce yapabileceği tüm kötülüklerden uzak tutmalı, çocuğun ihtiyaçlarını ve gelişiminin yönünü öngörmeye çalışarak uygun objelerle çocuğu potansiyel deneyimlere hazırlamaya çalışmalıdır.⁵⁷

Günümüzde Rousseaucu Eğitim

Rousseau'nun negatif eğitim anlayışını günümüzün egemen formal eğitim paradigmaları çerçevesinde konumlandırmak ve okullarda icra edilen eğitim faaliyetlerini bütünüyle bu anlayış doğrultusunda tasarlamak imkânsız bir çaba olarak görülebilir. Böyle bir girişimin eğitimi teorik ve pratik bağlamlarda yeniden değerlendirmeyi zorunlu kılan kapsamlı ve sistematik bir planlama sürecini gerektirdiği bir gerçektir. Ancak eğitimin amaçlarının belirlenmesinde, eğitim ortamlarının düzenlenmesinde ve yaşam boyu eğitim olgusunun değerlendirilmesinde Rousseau'nun vizyon ve öngörülerinden alınacak çok ders olduğu düşünülmektedir. Nitekim Johann Heinrich Pestalozzi, Friedrich Fröbel, Johann Friedrich Herbart, Rudolf Steiner ve sonrasında Maria Montessori ve Reggio Emilia gibi alternatif eğitim teorisyenlerinin yanı sıra bütüncül ve yapılandırmacı eğitim düşünürlerinin yaklaşımlarında Rousseau'nun fikirlerinden izler bulmak mümkündür.

Gerek Rousseau'nun eğitim anlayışına, gerekse bu anlayıştan esinlenmiş çağdaş eğitim yaklaşımlarına bakıldığında; bu eğitim yaklaşımlarının modern çağ eğitiminin ulusal müfredata sıkı sıkıya bağlı, disiplini ve rekabeti önceleyen karakteristiğinden çok postmodern çağın uluslar üstü, öğrenci merkezli, çoğulcu ve bireyci doğasına daha yakın olduğu görülmektedir. Özellikle ge-

54 Rousseau, *Emile, Bir Çocuk Büyüyor*, s. 109.

55 Özgen, *Eğitime Alternatif Yaklaşımlar*, s. 36.

56 Özgen, *Eğitime Alternatif Yaklaşımlar*, s. 36.

57 Noddings, *Eğitim Felsefesi*, s. 17.

lişmiş Batı toplumlarında 1960'lardan bu yana insanın çeşitliliği, doğallığı ve yaratıcılığına yönelik vurgular çoğalmakta, bütüncül eğitim girişimleri de bu vurguların doğal sonucu olarak teorik ve pratik düzlemlerde kendilerine yer bulabilmektedir.⁵⁸ Bu dönemin belirgin özellikleri olan disiplin ve yönetime karşı kitlesel ve kültürel direniş, çevre hassasiyeti ve yeni kimliklerin keşfi, çoğu ülkede ulusal eğitim anlayışlarının sorgulanmasının ve yeni eğitim arayışlarının yolunu açmıştır. Bu anlamda günümüz eğitim anlayışının bireysel farklılıkları, insan doğasının özgür karakteristiğini ve farklı ahlaki-felsefî yönelimleri daha fazla dikkate alırken öğrenciye dışarıdan ahlak ve değer şablonları dayatmayı asgariye indirmeye eğilimli olduğu söylenebilir.

Başta Rousseau'nun kendisi olmak üzere Rousseau'dan etkilenmiş birçok eğitim teorisyeni, ahlak ve değerler eğitiminde insan doğasının iyiliğini ve özgürlüğünü merkeze alan eğitim görüşleri ortaya koymuşlardır.⁵⁹ Örneğin Rousseau'nun çocukların doğal iyiliği anlayışından esinlenmiş olan Fröbel'e göre anaokulu çocukların çiçekler gibi büyüyüp açtığı bir bahçedir.⁶⁰ Bu anlamda çocuklar kötü ve sürekli düzeltilme ihtiyacında olan varlıklar olarak değil, kendi içinde bir bütün ve güzel olarak değerlendirilmelidir. Rousseau'nun, bilgi ve değerlerin dışsal otorite tarafından empoze edilmeksizin öğrencinin kendi inançları, ilgileri, doğal merakları ve deneyimlerinin dikkate alınarak öğretilmesi gerektiğine ilişkin düşünceleri yapılandırmacı eğitim yaklaşımı da derinden etkilemiş, bu yaklaşımın felsefi altyapısının oluşturulmasına yardımcı olmuştur.⁶¹ Alternatif eğitim yaklaşımlarından Reggio Emilia yaklaşımında ise ahlaki değerlerin kazanılması önemli bir yer tutmakla birlikte değerler eğitimi örtük program yoluyla, yani resmi programda yer alan ifadeler yerine yönetici ve öğretmenlerin okul ve sınıftaki yaşantıları yoluyla⁶² verilmektedir. Bu yaklaşımda değerlerin çocuklar tarafından diğer çocuklar, aile, öğretmen, toplum ve çevre ile karşılıklı ilişkileri,

58 Ron Miller, "Bütüncül Eğitimin Felsefi Kaynakları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, sayı: 10, c., Yıl: 2005, s. 33-40, s. 36.

59 Noddings, *Eğitim Felsefesi*, s. 18.

60 Noddings, *Eğitim Felsefesi*, s. 19.

61 Fatih Aygören, *Yapılandırmacı Öğrenme Ortanlarının Sınıf Öğretmenlerinin ve Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi (Çine İlçesi Örneği)*, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Programları ve Öğretimi Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Aydın 2009, s. 5.

62 Sedat Yüksel, *Örtük Program, Eğitimde Saklı Uygulamalar*, Nobel Yayınları, Ankara 2004, s. 10.

etkileşimleri esnasında edinilmesi hedeflenir.⁶³ Çocukların hayatın anlamıyla ilgili olarak sordukları sorulara cevap vermek için acele etmemek, cevabı kendi kendilerine bulmaları için onları teşvik etmek gereklidir.⁶⁴ Bu bağlamda eğitimde yapılması gereken, çocuklara gelişimlerini destekleyici ve ilerlemelerini teşvik edici bir ortam oluşturmak, kendi fikirlerinin gelişmesine fırsat tanımak ve somut yaşantılar sunmaktır. Benzer bir bakış açısı, tüm dünyada Montessori okulları olarak bilinen eğitim kurumlarında uygulanan eğitim anlayışıyla bilinen Maria Montessori'nin düşüncelerinde de görülür. Çocukların yetişkinler tarafından bozulan, kısıtlanan ve pasifleştirilen bir kişilik yapısına sahip olduğunu düşünen Montessori⁶⁵, eğitimin ilk amacının çocuğun keşfedilmesi ve özgürleştirilmesi olduğu görüşündedir. Bu özgürleşme çocuğun bedensel, entelektüel ve duygusal potansiyeline tam anlamıyla ulaşması için gereklidir.⁶⁶ Montessori'ye göre her çocuk kendi kendini eğitime gücüne sahip olduğundan, eğitime düşen görev, çocuğa uygun bir çevre ve araçlar sağlamaktır.⁶⁷ Her çocuk kendine özgü gelişimiyle değerlendirilir ve çocukların fitratlarına müdahale edilerek başka kalıplara girmesi beklenmez.⁶⁸ Montessori yaklaşımının anahtar kavramlarından biri olan "normalleşme" kavramı, çocuğu kendi doğasına uygun hale getirme ve yabancılaşmanın çocuk üzerinde yol açtığı tahribatların izlerini silme amacına işaret etmektedir.⁶⁹ Normalleştirme sürecinde çocuğun yetişkinler tarafından bozulan ve sahip olma güdüsüyle ahlaki sapmaya⁷⁰ uğrayan kişilik yapısı tamir edilir ve bu sayede çocuk, doğasına dönerek insana özgü ruhsal özelliklerini yeniden kazanır.⁷¹ Bu yaklaşımda ödül ve ceza söz konusu olmadığından, çocuklar diğer çocuklarla kıyaslanmazlar ve rekabetin olmadığı ve dışsal bir disiplin duygusunun dayatılmadığı bir ortamda öz disiplinlerini geliştirerek öğrenmek için

63 Erakkuş, age, s. 155.

64 Erakkuş, age, s. 151.

65 Maria Montessori, *Çocuk Eğitimi*, çev.: Güler Yücel, Özgür Yayın Dağıtım, İstanbul 1992, s. 200.

66 Erakkuş, age, s. 150.

67 Montessori, *Educazione e Pace*, Bureau International d'Education, Ginevre 1932, s. 155'ten aktaran Abdullah Durakoğlu, *Maria Montessori'ye Göre Çocuğun Doğası ve Eğitim*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı Felsefe Grubu Eğitimi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2010, s. 42.

68 Erakkuş, *"Farklı Okul Modellerinde Din ve Değerler Eğitimi"*, s. 150.

69 Montessori, age, s. 216, 217.

70 Montessori, age, s. 171.

71 Montessori, age, s. 153.

öğrenirler.⁷² Rousseau'ya göre insan doğasının bozulmasının nedenlerinin başında, insanın kendisinin başkalarıyla karşılaştırmaya başlamasının geldiği düşünülürse, rekabetin insan gelişimi üzerindeki olumsuz etkisinin dikkate değer bir husus olduğu açıktır. Değer ve erdem eğitiminin çocuğa belirli ilkelere belletmek suretiyle değil, kalbi kötülüğe, aklı da yanlışa karşı koruyarak gerçekleştirildiği bu eğitim yaklaşımı, Rousseau'nun negatif eğitim anlayışıyla örtüşmektedir.

Sonuç

Rousseau, bireyin özgür gelişimini sınırlayan, ezberci ve dogmatik düşünceye dayalı skolastik eğitime karşı olduğu kadar içinde yaşadığı Aydınlanma çağının insanı sadece akıldan teşekkül etmiş bir varlık olarak gören rasyonalist ve ilerlemeci eğitim anlayışına da karşıdır. İnsanı aklıyla doğaya hâkim olması gereken bir varlık olarak gören Aydınlanmacı eğitim, faydacılık, rekabetçilik ve kariyerizmi yedeğine almış bir şekilde etkisini günümüzde de sürmektedir. Bu açıdan Aydınlanmanın kuru akılcılığına karşı sezgiyi ve iç duyguyu yücelten ve insanda akıldan çok duyguların önem taşıdığını, ahlâki alanda ise akıl ile duyguların birlikte rol alabileceğini savunan⁷³ Rousseau'nun düşünceleri günümüzde de önemini korumaktadır.

Rousseau'nun eğitim anlayışında bizce ciddiye alınması ve yeniden değerlendirilmesi gereken en önemli husus, onun insan doğasına olan güvenidir. Rousseau'nun insan doğasının iyi olduğuna ilişkin tezi en azından ahlak ve değerler eğitimi bağlamında temel bir ilke olarak yeniden ele alınabilir. Böyle bir girişim, kötülüğün insan doğasına uygun olmayan bir yönelim olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Böyle bir kabul elbette ki insan insanın kurdudur esasına dayanan, güçlü olanın hayatta kaldığı modern toplumun eğitim anlayışları tarafından kolayca benimsenmeyecektir. İnsan doğasına dair iyimser bir anlayışı yansıtan böyle bir temellendirme ayrıca insanın doğuştan kötü ve günahkâr olduğunu düşünen ve ahlakın görevinin insan doğasını budamak ya da frenlemek olarak anlayan eğitim anlayışlarınca da hoş karşılanmayacaktır.⁷⁴ Ancak insanda bulunan saldırganlık, bencillik gibi özelliklere gönderme yapılarak insan doğasının kötülüğünün gösterilmeye çalışılması,

72 Erakkuş, "Farklı Okul Modellerinde Din ve Değerler Eğitimi", s. 150.

73 Mehmet Kolay, *Kant ve Rousseau'nun İnsan Doğası ve Eğitim Anlayışları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü İlköğretim Anabilim Dalı Sosyal Bilgiler Bilim Dalı, Kütahya 2015, s. 4.

74 Kılıç, age, s. 116.

en azından ahlak ve değerler eğitiminin bu anlayış üzerine kurulmasının sakınca ve riskleri ortadadır. Bu olumsuzluklardan belki de en önemlisi ahlaki kötülüklerin insan doğasına dayanılarak meşrulaştırılmasıdır. Özellikle 20. yüzyılı derinden etkileyen İkinci Dünya Savaşı'nda gerçekleşen Yahudi soykırımı, Japonya'ya atom bombası atılması, Bosna-Hersek ve Filistin'de yaşanan insanlık trajedileri ve halen çeşitli sebeplerle yapılan kitlesel kıyımlar, insanın bencil ve saldırgan doğasına atıfta bulunularak açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu noktada Rousseau'nun bireyin özgür ve doğal gelişimine dayalı eğitim anlayışı sayesinde bireyin özgür gelişimini sınırlandıran, onu tekdüzeleştirilen dogmatik, ideolojik ve dayatmacı bakış açılarına karşı eleştirel bir tavır geliştirilebilir. Böyle bir tavır, insanı sığ ve mekanik bir düzlemde ele alan egemen eğitim anlayışlarının olumsuz etkilerini giderebilir ya da en azından bu olumsuz etkileri demokratik, doğal çevreye saygılı, paylaşımcı ve uyumlu bir yaşam kültürü lehine dengeleyebilir. Yersiz müdahaleler, sınırlandırmalar ve baskılardan arınmış, özgürlüğü, huzuru ve uyumu önceleyen ve insaniliği yücelten bir eğitim anlayışıyla yetişmiş nesillerden oluşan bir dünya daha insanlı ve barışçıl bir dünya olacaktır.

Bu yüzden Rousseau'nun yaşayarak, deneyerek ve keşfederek öğrenmeyi öngören eğitim felsefesi ve bu felsefeden etkilenmiş alternatif ve bütüncül eğitim görüşleri ahlak ve değerler eğitimi bağlamında yeniden ele alınıp değerlendirilmeyi hak etmektedir. Sadece bu açıdan baktığımızda bile Rousseau'nun insan doğasının iyiliğine yaptığı vurgu bizim için önemlidir.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012.
- Aygören, Fatih, *Yapılandırmacı Öğrenme Ortamlarının Sınıf Öğretmenlerinin ve Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi (Çine İlçesi Örneği)*, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Programları ve Öğretimi Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Aydın 2009.
- Balaban, Mustafa Rahmi, *Filozoflarla Birer Saat: Muhtasar Felsefe Tarihi*, Gayret Kitabevi, İstanbul 1947.
- Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2007.
-, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Cooper, Anthony Ashley, Earl of Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, edit.: Douglas den Uyl, Liberty Fund, Indianapolis 2001. 3 Vols. Vol. 2., <http://oll.libertyfund.org/titles/812>, (23.08.2015).
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: Hobbes-Locke*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1998.

- Dent, N.J.H. *Rousseau Sözlüğü*, çev.: B. Özkan, N. Ilgicioğlu, A. Çitil, A. Kovan, İ. Kaya, Sarmal Yayınları, İstanbul 2002.
- Diş, Sebile Başok, “*Bernard Williams’ın Ahlak Kavramı Analizi ve Sistem Eleştirisi*”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2016.
- Durakoğlu, Abdullah, *Maria Montessori’ye Göre Çocuğun Doğası ve Eğitim*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı Felsefe Grubu Eğitimi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2010.
- Erakkuş, Özgür, “Farklı Okul Modellerinde Din ve Değerler Eğitimi”, *Karaelmas Journal of Educational Sciences*, sayı: 2, Yıl: 2014.
- Fromm, Erich, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri – I*, çev.: Şükrü Alpagut, Payel Yayınları, İstanbul 1993.
- Geras, Norman, *Marx ve İnsan Doğası*, çev.: İsmet Akça ve M. Görkem Doğan, Birikim Yayınları, İstanbul 2011.
- Glover, Jonathan, *İnsanlık/Yirminci Yüzyılın Ahlak Tarihi* (çev.: Ayla Okyayuz Yazal), Phoenix Yayınevi, Ankara 2003.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev.: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010.
- Kılıç, Yavuz, *İnsan Doğası Kavramı Üzerine Bir Çalışma*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2004.
- Kolay, Mehmet, *Kant ve Rousseau’nun İnsan Doğası ve Eğitim Anlayışları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü İlköğretim Anabilim Dalı Sosyal Bilgiler Bilim Dalı, Kütahya, 2015.
- Küken, A. Gülnihal, *Felsefe Açısından Eğitim*, Alfa Basım Yayın Dağıtım, İstanbul 1996.
- Maboçoğlu, Mehmet *Jean-Jacques Rousseau’nun Eğitim Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1990.
- Miller, Ron, “Bütüncül Eğitimin Felsefi Kaynakları”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, sayı: 10, c. 3, Yıl: 2005.
- Montessori, Maria, *Çocuk Eğitimi*, çev.: Güler Yücel, Özgür Yayın Dağıtım, İstanbul 1992.
- Noddings, Nel, *Eğitim Felsefesi*, çev.: Raşit Çelik, Nobel Yayınları, Ankara 2016.
- Özgen, Rezzan, *Eğitime Alternatif Yaklaşımlar*, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya 2012.
- Plautus, *Asinaria*, 49, <http://www.thelatinlibrary.com/plautus/asinaria.shtml> (15.12.2015).
- Rousseau, Jean-Jacques, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, çev.: Sabahattin Eyüpoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2007.
-, Jean-Jacques, *Emile, Bir Çocuk Büyüyor*, haz.: Ülkü Akırmak, Selis Kitaplar, İstanbul 2011.
-, Jean-Jacques, *Emile*, çev.: Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010.
-, Jean-Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev.: Ünsal Oskay, Say Yayınları, İstanbul 2009.

-, *Letter to Beaumont, Letters Written from the Mountain, and Related Writings*, tr. Christopher Kelly&Judith R. Bush, edit.: Christopher Kelly&Eve Grace, Dartmouth College University Press of New England, Hanover, USA 2001.
-, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev.: Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2006.
-, Jean-Jacques, *Siyasal Fragmanlar/Ekonomik Politik Üzerine Söylev*, çev.: İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul 2008.
- Senemoğlu, Nuray, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim, Kuramdan Uygulamaya*, Gazi Kitabevi, Ankara 2005.
- Spring, Joel, *Özgür Eğitim*, çev.: Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- Şimşek, Veli, J.J. *Rousseau Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007.
- Wookler, Robert, *Rousseau, A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2001.
- Yüksel, Sedat, *Örtük Program, Eğitimde Saklı Uygulamalar*, Nobel Yayınları, Ankara 2004.

SON ÇAĞRI KUR'AN'IN MUKADDİMESİ ÜZERİNE

Mürsel ETHEM*

Özet:

Kur'an'ın çevirisinin yapıldığı en yaygın dillerden birisi Türkçedir. Türkiye'de kemiyet açısından meal çok olup keyfiyet açısından nev-i şahsına münhasır meal çok azdır. Nev-i şahsına münhasır çalışmalardan birisi Salih Akdemir'in *Son Çağrı Kur'an* isimli Türkçe mealdir. Akdemir bu çalışmasının "Giriş" bölümünde hem tefsir ilmi hem de Kur'an'ın farklı dillere tercüme edecek meal yazarları için yöntemleri anlatmıştır. Bu çalışmada Akdemir'in söz konusu "Giriş"i incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Türkçe Meal, Tefsir, Çeviribilim.

On Introduction of "Son Çağrı Kur'an"

Abstract:

Turkish is one of the most common language in which the translation of Qur'an is made. There are a lot owner of the translation of Qur'an in Turkey, but this is not in terms of quality, only just in terms of quantity. One of the quality researches is the translation of Qur'an in called "Son Çağrı Kur'an" which belongs to Salih Akdemir. Akdemir has explained methods for both tafsir and translators of the Qur'an to different languages in the "Introduction" of his research. In this study, it will examined his "Introduction".

Key words: Qur'an, the Meanings of the Qur'an in Turkish, Tafsir, Translation Studies.

Giriş

Merhum müfessir ve araştırmacı Salih Akdemir 1950 senesinde Elazığ'da dünyaya gelmiştir. 1979 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin bünyesindeki tefsir bölümüne asistan olarak dâhil olmuştur. 1984'de doçent ve 1989'da profesör olan Akdemir, 1999 yılında mevcut meallerden farklı bir yöntemle meal yazmaya karar vermiştir. Yaklaşık beş sene içerisinde *Son Çağrı Kur'an* isimli çalışmasını tamamlamış ve 2004 yılında ilk baskısı, 2009 yılında ise ikinci baskısı gerçekleşmiştir. Üçüncü baskısı ise 2015 yılında, vefatından sonra ailesinin ve çalıştığı kurumunun destekleriyle yayımlanmıştır.

Merhum Akdemir'le 2009 yılı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tefsir alanında doktora başladığımda tanışmıştım. Yaklaşık altı senelik bir süre cennetmekân hocamın yanından son nefesine kadar bir daha ayrılmadım. Merhumla beraber birçok hedeflerimiz vardı: Sami Dilleri Enstitüsü, bazı

* Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. murselethemoglu@yahoo.com.

ortak çalışmalar ve tercümelemler, yurtdışı araştırma ve bazı projeler... Fakat ilahi kaderin farklı istikamette cereyan edeceğini henüz bilmiyorduk...

Aslında bu çalışmamda ilk hedefim, Akdemir'in Kur'an mealinin tümünü incelemek idi. Ancak, sadece mukaddimesini incelediğimde onun bir makaleyle değerlendirilebilecek muhtevada olduğunu gördüm. Dolayısıyla çalışmama Kur'an mealinin incelemesini de dâhil ettiğim takdirde bir makale sınırlarını aşacağını fark ettim ve odaklanmamı sadece mukaddimenin üzerine yoğunlaştırdım.

1. *Son Çağrı Kur'an'ın Mukaddimesi*

Son Çağrı Kur'an adındaki mealde iki önsöz ve yirmi dört sayfalık "giriş" yer almaktadır.¹ İlk baskının önsözünde Akdemir, mealinin hazırlanma sürecinden bahsetmektedir. İşin başında yayınevının kendisinden Kur'an ile ilgili olarak aşağıdaki beş ayrı çalışma ve araştırmayı istediğini dile getirmektedir:

- a. Kur'an-ı Kerim'in Çevirisi
- b. Kur'an-ı Kerim'in Dipnotlu Yorumu
- c. Kur'an-ı Kerim'in Geleneksel Yorumu
- d. Kur'an-ı Kerim'in Fihristi
- e. Kur'an Sözlüğü

Bu isteklerden Akdemir'e sadece Kur'an-ı Kerim'in çevirisini yerine getirmek nasip olmuştur. Diğer çalışmalarını ise en yakın zamanda yayımlamayı planlamıştı. Fakat hastalığı nedeniyle çalışmaları yarım kalmıştır.

Akdemir çalışmasının ikinci baskısının önsözünde Kur'an çevirileri konusunda yaşanan en önemli sorunlardan birine olan çeviride yöntem sorununa, daha doğrusu yöntemsizlik sorununa dikkat çekmektedir. Akdemir'in Kur'an çevirisinin mukaddimesinde oldukça engin konulara temas edilmektedir. Dolayısıyla okurun mukaddimede sunulan konulara rahatlıkla vakıf olabilmesi için alt bölümler halinde analiz edeceğiz.

1.1. Dilbilim ve Çeviribilim

Akdemir'in çevirisinin mukaddimesinde önemsedığı konuların başında Dilbilim ve Çeviribilim gelir. Bilindiği üzere son yüzyılda dilbilimle alakalı çok değerli çalışmalar yapılmıştır. Bu çerçevede önemli bir gelişme yaşanmış ve

1 Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, s. XIII-XXXVI.

60-70 yıllarında geleneksel olarak doğru kabul edilen contrastive linguistics / ayrımsal dilbilim teorisi egemenliğini kaybetmiştir. Contrastive linguistics'e göre tercümede esas olan eşdeğerlilik'tir. Güttinder söz konusu yaklaşımı şöyle tanımlamaktadır: *Özgün metnin, kendi dilinin okurunda uyandırdığı etkinin, çeviri metnin de çeviri dili okurunda uyandırabilmesidir.* Akdemir tercümede bu tür bir yaklaşıma karşı çıkmakta ve sebebini Akşit Göktürk'ten atıf yaparak şu şekilde özetlemektedir: Yazın metinlerinin çeviri sürecinde her zaman uygulanamaz. Bu durumun nedenleri de

a. Bir yazın metninin, kendi özgün dilindeki, ses, sözcük, sözdizimi, bütün yapı gibi öğelerin birbirine örüşük işlevlerinden doğma etkisinin, çok karmaşık olabileceği;

b. Karmaşık, çoğul anlamlı nitelikteki özgün metinlerin, kendi dillerinin değişik okurları üzerinde bile aynı etkiyi uyandıramayacağıdır.

Bu iki ana etkenden dolayı eşdeğerlilik ilkesi yetersiz kalmaktadır. Bundan dolayı Akdemir, Eugene Albert Nida'nın "devingen eşdeğerlilik - dynamic equivalence" teorisini daha çok benimsemektedir: *Değişik öğrenim düzeyleri, değişik meslekler, ilgiler, insanların bir iletiyi anlayabilme yetisini önemli ölçüde etkiler. Dolayısıyla, bir metnin üniversite öğrencileri, ilkokul bitirmişler, yeni okumaya başlamış yetişkinler, yabancı dilde okuyan okul çocukları, zihinsel özürlüler gibi değişik okur toplulukları için bir birinden apayrı nitelikte çevirilerinin yapılması gerekebilir. Son yıllarda Kutsal Kitap dernekleri, böyle değişik alıcı türleri için, Kutsal Kitap'ın değişik çevirilerini yapmaktadırlar. Devingen eşdeğerlilikle yapılan çeviri, anlatımda bütün bir doğallığı amaçlar, alıcıya kendi kültürü bağlamına uygun davranış kipleriyle seslenmeyi dener; alıcının, iletiyi kavrayabilmek için kaynak dil kültürünün örgüsünü bilmesi gerektiği görüşünde diretmez.²*

Nida'nın tanımından açıkça anlaşılmaktadır ki bu tür tercümelerde alıcının durumu son derecede önemli bir yere sahiptir. İşte Nida'nın bu yaklaşımı işlevselci teorinin hareket noktasını oluşturmaktadır.

Akdemir, çeviribilime katkı sunan Willss ve Katharina Reiss'in katkılarında da bahsetmektedir. Daha sonra Hans Vermeer'in Çeviribilime olan çalışmaları zikredilmekte ve onun öne sunduğu iki anahtar kavram "Informationsangebot" ve "Skopos" üzerinde durmaktadır. Batı'daki bu olumlu gelişmeler çevirmene bir yandan daha fazla özgürlük tanımakta, diğer yandan da sorumluluğunu artırmaktadır. Nitekim çevirmen artık kaynak metni kutsal saymamaktadır. İşlevselci yaklaşımı savunanlar

2 Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, s. XIX.

arasında Höniĝ önemli bir yere sahiptir. Nitekim o “Positions, Power, and Practise: Functionalist Approaches and Translation Quality Assessment” başlıklı çalışmasıyla işlevselci yaklaşımının boyutlarını net bir şekilde ortaya koymuş ve bu yaklaşıma yöneltilen eleştirilere cevap vermiştir. Höniĝ mezkûr çalışmasında geleneksel yaklaşım ile işlevselci yaklaşım arasındaki farklılıkları bir tablo halinde sunmaktadır:

| Functionalist | Translator | Non-Functionalist |
|---|--|---|
| Is loyal to his client. Must be visible. | | Faithful to the author. Should be invisible. |
| | Translation processes should be | |
| Target text oriented | | Source text oriented |
| | Aim of translation is | |
| Communicative acceptability | | Linguistic equivalence |
| | Translation tools taken from | |
| Psycho-sociolinguistics Text linguistics (supporting decisions) | | Constrastive linguistics Lexical semantics (applying rules) |
| | Analogy | |
| Building bridges | | Crossing rivers |

Höniĝ’in sunduĝu bu tabloyu Akdemir Türkçeye şu şekilde kazandırmıştır:

| İşlevselci | Çevirmen | İşlevselci Olmayan |
|---|------------------------------------|---|
| Müşterisine sadıktır. Görünür olmalıdır. | | Yazara sadıktır. Görünmemelidir. |
| | Çeviri süreci olmalıdır | |
| Erek metne yönelik. | | Kaynak metne yönelik. |
| | Çevirinin amacı | |
| Kabul edilebilir iletişim. | | Linguistik eşdeğerlilik. |
| | Çeviride kullanılan araçlar | |
| Psiko-sosyolinguistik. Metin lengüistiĝi. (çevirmenin karar verme yeteneĝini destekleme). | | Ayrımsal lengüistik. Leksikal semantik. (çevirmenin kuralları uygulamakla yetinmesi). |
| | Benzetme | |
| Irmaklardan geçmeyi sağlamak üzere köprüler kurma. | | Irmaklar içinden geçirme. |

Bu tabloda açıkça görüldüğü gibi *işlevselci yaklaşım* çevirmene ve erek metne /*çeviri yapılacak metne* son derecede önem vermektedir. Bu yüzden *eşdeğerlilik* yaklaşımını benimseyen hayalperestler işlevsel yaklaşımı “kaynak metni tahrif etme” ile suçlamaktadırlar. Hâlbuki birçok araştırmacı bilimsel bir biçimde eşdeğerlilik yaklaşımının uygulanabilirlik bir yönünün olmadığını ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra işlevselci yaklaşımı savunanlar çevirmene ağır sorumluluklar yüklemekte fakat asla yanlış bir çeviriyi onaylamamaktadırlar. Ne var ki işlevselci yaklaşımda kaynak metin artık kutsal ve dokunulmaz değildir.

Akdemir Almanya’da Çeviribilimle alakalı bu ve buna benzer gelişmeleri aktardıktan sonra İngiliz dilindeki Dilbilim ve Çeviribilim gelişiminin biraz farklı işlediğini dile getirmektedir. Akdemir, bu alanda emeği geçenler arasında Eugene A. Nida, James Holmes ve Gideon Toury gibi isimlerden bahsederek onların Çeviribilime sağladıkları katkıları ayrıntılı bir şekilde şemalarla anlatmaktadır.

Akdemir Kur’an çevirisinde belli bir yöntem seçtiğini ve çalışmasını ona göre yürüttüğünü görmekteyiz. Fakat bununla beraber aşağıdaki bölümde de örneklerle açıklayacağımız üzere düştüğü hatalar da mutlaka vardır. Nitekim Meal, insanın ortaya koyduğu bir üründür. Dolayısıyla hataların olması da doğal karşılanmalıdır.

1.2. Kur’an-ı Kerim’in Çevirilerinin Tasnifi

Akdemir Kur’an-ı Kerim’in çevirilerini “Kur’an-ı Kerim’in Çevirileri Konusunda Batı’daki ve Türkiye’deki Gelişmeler” başlığı altında incelemektedir. Batı’da özellikle de İngiliz dilinde yapılan meallerin arzulan seviyede olmadıkları malumdur. Batı’da yayımlanan mealler ele alındığında, Hussein Abdul-Raof’un da açıkça belirttiği gibi, temelde iki çeşit Kur’an çevirisi söz konusudur:

1. Bu Kur’an çeviri çeşitlerinden birincisi Richard Bell’in (1937), Marmaduke Pickthall’ın (1969), Arthur John Arberry’nin (1980), Muhammad Asad’ın (1980) ve Abdullah Yusuf Ali’nin (1983) çevirilerinde olduğu gibi arkaik dili ve belli bir ölçüde lafzi söz düzenini benimseyen semantik nitelikli çeviriler vardır. Abdul-Raof’un çalışmasında bu lafzi çeviriler “kaynak dilin erek dile egemen olmasına olanak veren bir yaklaşım benimsendiği” vurgulanmaktadır.

2. Batı'daki meallerin ikinci kısmı Muhammad Akbar'ın (1978), Thomas Ballantyne Irving'in (1985) ve Colin Turner'in (1997) mealleri, iletişim ağırlıklı bir çeviridir. Söz konusu mealler çağdaş ve akışkan İngilizce ile sunulmuştur. Bu kategorideki çevirilerin sahipleri kaynak metne sadık kalmalarından dolayı Kur'an'ı anlaşılabilir hale getiren seleflerini eleştirmektedirler.

Kur'an-ı Kerim'in çevirileri konusunda Türkiye'deki gelişmelere gelince Akdemir olumlu bir tablo görmemektedir. Nitekim meallerin sayısı çok olmasına rağmen elde dolaşan mealler ne Türkçeye gereği gibi aktarılabilmiş ne de önceki meallere bir faikiyet sağlayabilmiştir. Dolayısıyla tercüme sırasında, Kur'an-ı Kerim'in bir "sözlü metin" olduğu dikkate alınmamaktadır. Ayrıca meal yazarları kelimelerin anlam değişmesine uğradıklarını göz ardı etmektedirler. Önemli olan diğer bir husus başarısız bir mealin sebebinin meal yazarları Arapçanın üstünlüğüne bağlamaktadırlar. Hâlbuki hiçbir dil diğerinden daha üstün değildir; sadece daha farklıdır. Akdemir bu istikamette görüş beyan eden Düccane Cündioğlu'yu takdir etmektedir.

Gerçekten de Kur'an'ın sözlü bir metin olduğu son derecede önemlidir. Akdemir bunun önemini bir daha vurgulamak için aynı zamanda Ömer Özsoy'dan da bazı görüşleri aktarmaktadır. Bunun akabinde Akdemir, sözlü hitabın ve nüzul döneminin iyi bilinmesi; bağlamın ve kurgunun doğru kurulmasının önemini üç farklı örnekle açıklamaktadır.

İlk örnek Ali İmran suresinin 3/72-74. ayetleridir:

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيْنَا وَآخَرُهَا لَعَلَّكُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا
 لِمَنْ نَّبَعْنَا مِنكُمْ قُلْ إِنْ أَلْهَىٰ اللَّهُ أُمَّةً مَّا يُوْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنْ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن
 يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٧٤﴾

Akdemir bu ayetlerin anlaşılmasında sıkıntılar yaşandığını dile getirmektedir. Razi bu ayetler hakkında "Kur'an'da anlaşılması en müşkil ayetlerden biri" olduğunu aktarmaktadır. Ayetlere doğru anlam vermeden önce Akdemir farklı meallerden örnekler sunarak Allah'a ait sözlerin yanlış yorum ve kurgudan dolayı kolaylıkla Yahudilere atfedildiğini ifade etmektedir. Akdemir nihayetinde söz konusu ayetlere doğru bulduğu manayı şu şekilde vermektedir: *Kitap ehlinde bir grup (diğer bir gruba): "İnananlara indirilene, günün başında inanalım, sonunda da inkâr edelim ki, onlar da (inançlarından) dönsünler" (derlerken), (diğer bir grup da onlara): "Dinimize uyanlardan başkasına asla inanmayalım; aksi halde onlar (bu tür davranışlarımızı) Allah nezdinde (halk arasında) aleyhimize delil olarak kullanırlar" demektedirler. De ki: "Doğru yol, Allah'ın (belirlemiş olduğu) doğru yol, size verilmiş olanın aynen bir başkasına da*

verilmesidir.” Yine de ki: “Kuşkusuz, lütuf Allah’ın elindedir; onu dilediğine verir. Allah (lütufu) çok geniş olan, çok bilendir. O, sevgi ve rahmetini dilediğine ayırır. Allah çok büyük lütuf sahibidir.

Mezkûr ayetlere gerçekten de diğer meal yazarlarından tamamen farklı ve aynı zamanda oldukça açık manaları takdir eden Akdemir kanaatimizce isabet etmiştir. Nitekim diğer meallerde Allah’a ait sözlerin Yahudilere isnat edildiğini görmekteyiz. Ayrıca bu ayetlerde Kur’an nüzulü dönemine mahsus bir dil özelliği de vardır: “**Biz**” zamiri bulunan ifadeleri Kur’an-ı Kerîm “**Siz**” zamiriyle aktarmaktadır. Bu özellik, Kur’an’ın inmiş olduğu dönemdeki dile ait bir özelliktir; çünkü kişilerin kendi aralarındaki konuşmalar, bu günkü Arapçada da ‘biz’li olarak ifade edilmektedir.³

İkinci örnek A’raf suresi 7/31-32. ayetleridir:

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾

Akdemir ayetlere şu şekilde mana öngörmüştür: “Ey Âdemoğulları! İbadet etmek üzere (Kâbe’ye) her girişinizde, (oraya çıplak olarak girmeyin), elbiselerinizi giyinin. Yiyeceklerinizi yiyin ve içeceklerinizi için; ama sakın (Allah’ın size helal kıldığı yiyecekleri yasaklama konusunda) aşırılığa kaçmayın. Çünkü Allah, aşırılığa kaçanları sevmez. O halde de ki: “Allah’ın kulları için yarattığı elbiseyi, temiz ve güzel rızıkları yasaklayan kimdir?” De ki: “Onlar, dünya hayatında (hem inananlar hem de inanmayanlar), kıyamet gününde ise sadece inananlar içindir.” İşte Biz, bilen bir halk için ayetlerimizi ayrıntılı bir biçimde böylece açıklıyoruz.”

Birçok mealde bu ayetler nazil olduğu dönemdeki iniş ortamı dikkate alınmadığı için ayetlerde murad edilen mananın tam tersinin verildiğine şahit olmaktadır. Nitekim Allah (c.c.) bu ayetler ile çıplak bir vaziyette Beytül-Haram’ı tavaf eden Arap müşriklere sesleniyor. Taberi tefsirinde açıkça görülmektedir ki ayet, müşrik Arapların bu çirkin adetlerini bertaraf etmek için inmiştir. Ayrıca aç-susuz kalarak kendilerine eziyet eden müşriklere bunun bir sevap olmadığını bildirmektedir. Bilakis Allah’ın helal kıldığı

3 Mursal Atamov, *Rus Dilinde Yayımlanan Kur’an-ı Kerim Çevirilerinin Çeviribilim Açısından İncelenmesi (Başarılı Bir Rusça Kur’an Çevirisinin Oluşturulmasına Katkı)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2013, s. 209-218.

şeyleri haram kılarak aşırılığa kaçmamalarını emretmektedir.⁴ Dolayısıyla tefsirlerde belirtilen bütün veriler göz önünde bulundurulduğu zaman Akdemir'in ayete vermiş olduğu mananın isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

Akdemir son örneğini Nisa suresinin 4/150-162. ayetlerinden vermektedir:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّبِينًا ﴿١٥١﴾ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرُهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٥٢﴾ يَسْأَلُ أَهْلَ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَأَتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا ﴿١٥٣﴾ وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِيثَاقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمْ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ﴿١٥٤﴾ فَبِمَا نَفْسِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكَفَرِهِمْ بآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَعْدَ حَقِّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٥﴾ وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا ﴿١٥٦﴾ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴿١٥٧﴾ بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٥٨﴾ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَإِلَّا يُؤْمِنُونَ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴿١٥٩﴾ فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخَذْنَاهُمُ الرِّبَا وَقَدْ هَدَوْا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦١﴾ لَكِنَّ الرَّاكِبِينَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٦٢﴾

Bu ayetler genelde meal yazarları tarafından eksik anlaşılmıştır. Ayetlerde ana cümle ve itirazî/yan cümleler yer almaktadır. Fakat bazı meal yazarları bunu fark edememiştir. Genelde mealler söz konusu cümleleri ayırt edemediği için başarılı olamamışlardır. Akdemir ise ana cümleleri ve itirazî cümleleri doğru tespit ettiğine inanmakta ve şu şekilde bir çeviri önermektedir: “Elçilerden bir kısmına inanır bir kısmını da inkâr ederiz” demek suretiyle, Allah’a (iman konusunu) elçilerine (iman konusundan) ayırmak ve böylece (Allah elçilerine inanma konusunda) ara bir yol edinmek istemelerinden dolayı, hem Allah’ı hem de elçilerini inkâr konumuna düşmüş olanlara gelince; işte onlar, gerçekten inkâr edenlerdir. (Bundan dolayıdır ki,) Biz, o inkâr edenler için, aşağılayıcı bir azap hazırladık. Bununla birlikte, Allah’a ve aralarında hiçbir ayırım yapmadan elçilere inananlara da gelince; onlar, Allah’ın kendilerine

4 Ebû Cafer Muhammed ibn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Hicr Yay., Kahire 2001, c. 10, s. 149-162.

ödülleri vereceği kimselerdir. Allah çok bağışlayan, çok müşfik olandır. Kitap ehli, senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istemektedirler. Musa'dan ise, bundan daha da büyüğünü isteyerek: "Bize Allah'ı açıkça göster" demişlerdi. O zaman, zulümlerinden dolayı, derhal onları yıldırım çarpıvermişti. Yine onlar, kendilerine açık deliller geldikten sonra da buzağrıyı tanı edinmişlerdi. Fakat Biz, bunu da affetmiş ve Musa'ya apaçık bir güç vermiştik. Söz vermelerinden dolayı, Tur'u üzerlerine kaldırmış ve onlara: "Kapıdan selam vererek girin" demiştik. Yine Biz, onlara: "Cumartesi yasağını çiğnemeyin" demiş ve onlardan çok ağır bir söz almıştık. *Ancak, Biz, onların içindeki inkârcılara, sözlerini tutmamalarından, Allah'ın ayetlerini inkâr etmelerinden, Peygamberleri haksız yere öldürmelerinden, "kalplerimiz perdelidir" demelerinden* - Hayır; bilakis, Allah, inkârlarından ötürü, onların kalplerini mühürlemiştir. Bu yüzden onlar, çok az şeye inanırlar. - (gerçeği) inkâr etmelerinden, Meryem'e çok çirkin bir iftirada bulunmalarından, "Allah Elçisi Meryem oğlu Mesih'i öldürdük" demelerinden, - oysa onu ne öldürmüşler ne de çarmıha germişlerdir; fakat o, onlara öyle görünmüştür. Onun hakkında görüş ayrılığına düşenler, gerçekten de onun hakkında kuşku içinde bulunmaktadırlar. (Bu yüzden) onların bu konudaki bilgisi sadece zanna tabi olmaktan ibarettir; nitekim onu öldürdüklerinden emin değildirler. Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir; çünkü Allah çok güçlü olan, çok bilge olandır. Kitap ehlinden hiç kimse yoktur ki, ölümünden önce ona (İsa'ya) inanmış olmasın. O, kıyamet gününde, onlar aleyhinde tanıklık edecektir. Yine Yahudi olanlardan bir kısmının (etmiş oldukları) zulümden dolayı, onlara, daha önceleri kendilerine helal kılınmış olan temiz (yiyecekleri) yasaklamıştık. - *birçok kimseyi Allah yolundan alıkoymalarından, yasaklanmış olmalarına rağmen faiz almalarından ve insanların mallarını haksız yere yemelerinden DOLAYIDIR Kİ, çok acı veren bir azap hazırlamışsındır.* Bununla birlikte, içlerinden ilimde derinleşmiş olanlara, sana ve senden önce indirilmiş olana inanan inananlara, namazı kılanlara, zekâtı verenlere, Allah'a ve ahiret gününe inananlara gelince; onlar, Allah'ın kendilerine çok büyük bir ödül vereceği kimselerdir."

Yukarıda belirttiğimiz çeviri örneklerinde Akdemir'in başarılı olduğunu söylememiz mümkündür. Fakat bununla beraber bazı ayetlerin çevirisinde başarılı olmadığını da dile getirmemiz gerekir:

a. A'raf 7/115: قَالَوَا يَا مُوسَىٰ إِنَّمَا أَنُتَلَّقِي وَإِنَّمَا أَنُكُونُ تَحْنُ الْمَلْقَبِينَ

[Sihirbazlar Musa'ya]: "Ey Musa! Ya sen at ya da biz atalım!" demişlerdi.⁵

Dikkat edilirse yukarıdaki çeviride "neyin şeyin" ne olduğu belirtilmemiştir. Dolayısıyla "neyi?" sorusuna cevap bulunmadığı için cümlede mef'ul/nesne eksikliği vardır. Tefsirlerde belirtilen bilgilere göre söz konusu nesne "asa/hünerler" şeklinde olmalıdır.⁶

b. Kasas 28/8: فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِبِينَ

Nihayet Firavun ailesi, ileride kendilerine düşman olacak ve üzüntü kaynağı oluşturacak olan o [çocuğu] bulup almışlardı. Firavun, Haman ve orduları [böyle davranmakla] hata etmişlerdi.⁷

Hatırlanacağı üzere Türkçede eğer özne; hayvan ismi, eşya ismi, topluluk ismi, belirsizlik zamiri... gibi kelimeler ise haber/yüklem tekil olur.⁸ Dolayısıyla "aile" kelimesinin haberi uyum ve cümlenin akışı açısından tekil gelmelidir.⁹

c. Şuara 26/26: قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولَى

Musa: "O, sizin de Rabbinizdir, sizden önceki atalarınız da Rabbidir." diyerek devam etti.¹⁰

Yukarıda verdiğimiz mealde "Rab" kelimesi gereksiz olarak iki defa zikredilmiştir. Gereksiz sözcük kullanımında yola açan bu eksikliği "O, hem sizin hem de atalarınızın Rabbidir." şeklinde gidermemiz mümkündür.

d. Târik 86/5: فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ

O halde insan neden yaratıldığına bir baksın!...¹¹

Son örneğimizde ise "neden" kelimesinin birbiriyle karıştırılan kelimelerden birisi olduğu için hem "sebepe" hem de "hangi şeyden" manalarını çağrıştırmaktadır. O halde çeviride "hangi şeyden" ifadesinin tercih edilmesi daha isabetli olacaktır.

5 Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, s. 163.

6 Ayrıca bk. Sâd, 38/5; İbrahim, 14/6.

7 Ayrıca bk. Bakara, 2/79; Şuara, 26/19; Sebe', 34/15.

8 Kavruk Hasan ve diğerleri, *Türk Dili Yazılı ve Sözlü Anlatım, Uğurel Matbaası, Malatya 2006*, s. 132. Aktaran Abdulcelil Bilgin, *Kur'an Meallerindeki Anlatım Bozuklukları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s. 24.

9 Bilgin, *Kur'an Meallerindeki Anlatım Bozuklukları*, s. 64.

10 Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, s. 367. Ayrıca bk. Kâf, 50/21.

11 Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, s. 590.

1.3. Kur'an'ın Nüzul Dönemindeki Arapçaya Vakıf Olabilme Sorunu

Akdemir, Kur'an'ın doğru anlaşılmasının öneminden bahsederken tarih seyri içerisinde kelimelerin anlam değişikliğine uğradığının bir hakikat olduğunu hatırlatmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arapçaya ulaşabilmek için art süremlî semantik ve eş süremlî semantik araştırmaların yapılmasının kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır.

Kur'an'ın 610-622 yıllar arasında nazil olduğunu hatırlatan Akdemir nüzul döneminden itibaren günümüze kadar kelimelerin anlam değişikliğine uğramalarının göz önünde bulundurulmasının şart olduğunu dile getirmektedir. O özetle şu şekilde devam etmektedir: Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arapçaya ulaşabilmek için ne yazık ki sözlükler yetersiz kalmaktadır. Bu boşluğu doldurmak için hiçbir çalışma yapılmadığı gibi birkaç araştırmacı haricinde böyle bir sorunun varlığından haberdar bile olunmaması son derecede üzücü bir durumdur.

Kur'an'da yer alan kelimelerin anlam değişikliğine uğradığına ilk dikkat çeken Mısırlı müfessir Emin el-Hûlî olmuştur. El-Hûlî, mevcut sözlüklerin Hz. Muhammed'in dönemindeki dili yansıtmada yetersiz ve hatta faydasız olduğunu dile getirmektedir.¹² Akdemir, el-Hûlî'nin bu görüşüne katılmakla beraber önerdiği çözümü yetersiz bulmaktadır. Nitekim el-Hûlî, Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arapçaya ulaşabilmek için her müfessirin bizzat kendisinin araştırma yapmasının gerekliliğini savunmaktadır. Bu açıdan el-Hûlî'ye Arap dilbilimcileri de katılmaktadır. Fakat Akdemir'e göre bütün bu çabalar bireysellikten öteye geçemeyeceği için ilmî bir değere sahip değildirlere. İşte bu bağlamda Sami dillerinin önemi ortaya çıkmaktadır. Nitekim Sami dilleri, zaman içerisinde kelimelerin muhtemel unutulmuş manalarını tespit etmede ilmî bir veri sağlayabilecektir. Akdemir hedefini gerçekleştirebilmek için görev yaptığı fakültede yüksek lisans ve doktora tezlerine danışmanlık yapmıştır.

1.4. Sami Dil Ailesi

Akdemir Kur'an'ı anlamada Sami Dillerin bilinmesini şart koşmaktadır. Nitekim Kur'an'da geçen kelimelerin asıl kök manasına ulaşmanın tek yolu buna bağlıdır. Akdemir Kur'an'da zikredilen fiil kökleriyle ilgili yüksek lisans ve doktora düzeylerinde art süremlî semantik açıdan

12 Emin el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev.: Mevlüt Güngör, Bizim Büro Basımevi Yay., Ankara 2001, s. 95-97.

araştırmalara danışmanlık yapmıştır: “EMR”,¹³ “QRE”,¹⁴ “ŞHD”,¹⁵ “ABD”,¹⁶ “VSY”,¹⁷ “BRK, SBH, KDS”,¹⁸ “HNF”,¹⁹ “ZKY-SDK”,²⁰ “RÛH ve NEFS”²¹ ve “EMN ve KFR”²² kökleri ile “ÂLEM”²³ ve “HAK”²⁴ sözcükleri Eski Ahit’te, İncillerde ve Kur’an’da yürütülen art süremlî çalışmalar başarılı bir şekilde sonuçlandırılmıştır. “HSB”,²⁵ ve “RDY”²⁶ kökleri ile ilgili art süremlî çalışmalar ise devam etmektedir.²⁷ Akdemir çalışmalarının neticesinde adı geçen kökler hakkında şu değerlendirmelerde bulunuyor:

1. “EMR” kökünün kök anlamı *emretmek* değil *söylemek, anlatmaktır*.
2. “QRE” kökünün kök anlamı, *okumak* değil *çağdırmaktır*.
3. “ABD” kökünün kök anlamı, *kul olmak* değil *yapmak, yaratmak, gerçekleştirmek, üretmek, çalışmaktır*.

-
- 13 Alie Aptourachman, *Vahiy Geleneğinde EMR Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2002.
 - 14 F. Betül Çipiloğlu, *Vahiy Geleneğinde QRE Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2003.
 - 15 Hatice Korkmaz, *Vahiy Geleneğinde ŞHD Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2003.
 - 16 Nermin Akça, *Vahiy Geleneğinde ABD Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2004.
 - 17 Ömer Müftüoğlu, *Eski Ahit Ahit ve Kur’an’da VSY Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2004.
 - 18 Mutlu Türkmen, *Kur’an-ı Kerim ve Kitâb- Mukaddes’te “BRK”, “SBH” ve “KDS” Köklerinin Semantik İncelemesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2007.
 - 19 Elif Arslan, *Vahiy Sürecinde HNF kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2012.
 - 20 Mustafa Harput, *Vahiy Sürecinde “Zky” ve “Sdk” Köklerinin Art süremlî (Diachronic) Semantik İncelemesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2015.
 - 21 Yusuf Topyay, *Vahiy Sürecinde “Rûh ve Nefs” sözcüklerinin Semantik Açısından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2016.
 - 22 Hatice Nuray Şahin, *Vahiy Sürecinde E/M/N ve K/F/R Kökleri Üzerine Semantik Çalışma*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2017.
 - 23 Muhammet Karaosman, *Vahiy Sürecinde Alem Kelimesinin Semantik Tahlili*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2006.
 - 24 Mustafa Kumru, *Vahiy Sürecinde Hak Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2007.
 - 25 Saida Saipova, *Tevrat, İnciller ve Kur’an’da H-S-B Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2017.
 - 26 Ramazan Ünsal, *Yahudi Kutsal Kitabında, Yeni Ahit’te ve Kur’an-ı Kerim’de RDY kökünün Art Süremlî Semantik İncelemesi*, Yüksek Lisans Tezi, savunma aşamasında.
 - 27 Akdemir 2014’te İlahi rahmete kavuşunca geride kalan çalışmaların danışmanlığını Prof. Dr. Mesut Okumuş üstlenmiştir.

4. "VSY" kökünün kök anlamı, *tavsiye etmek, önermek değil emretmektir.*

5. "HNF" kökünün kök anlamı, tıpkı "SBE" kökü gibi *yoldan çıkmak, sapmak, haktan batıla meyletmektir.* Tabii ki bu betimleme, müşriklerin, Peygamberleri ve inananları, inançsız ve dinsiz görmelerine dayanmaktadır."

6. "ŞHD, BRK, SBH, QDS" kökleri kök anlamlarını günümüze dek değişmeden sürdürebilmişlerdir.²⁸

Bu tür çalışmaların ne Batı'da ne de İslam dünyasında hiçbir şekilde inceleme konusu olmadığını hatırlatmak isteriz.

1.5. Kur'an'ın Anlaşılmasında Önceki Vahiylere Konumu

Elbette Sami dilleri sadece dil bakımından önemli değildir. Daha da önemli olan hemen bütün vahiyler Sami dilleri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Eğer Kur'an vahyini doğru anlamak istiyorsak Hz. Muhammed'in dönemini iyi bilmemiz gerekir; aynı şekilde Kur'an vahyini doğru anlamak için vahiy sürecini bir bütün olarak ele almamız gerekir. Bundan dolayı Kur'an vahyini doğru anlamak için Akdemir, "Eski Ahid ve İnciller, inceleme konusu yapılmadan Kur'an'ı doğru olarak anlamak asla söz konusu değildir" görüşünü net bir şekilde ortaya koymaktadır. Akdemir'in bu görüşü kanaatimizce isabetlidir. Çünkü Kur'an sürekli bir biçimde kendinden önceki vahiylerle atıfta bulunmakta ve kendini, kendinden önceki vahiylerin onaylayıcısı (musaddık) ve koruyucusu (müheymin) olarak takdim etmektedir.

Kur'an'ın *musaddık* ve *müheymin* sıfatlarını gündeme getirdikten sonra Akdemir "tefsir usulü konusundaki kaynaklarımız, hala semantik konularına gereken ilgiyi göstermekten uzaktır" ifadeleriyle üzüntüsünü dile getirmektedir. Her ne kadar müfessirler çalışmalarında dil konularına ağırlık verseler de talep edilen hedefe ulaşmaktan uzaktırlar.

Hemen belirtmek gerekir ki önceki vahiylerden istifade edilirken oldukça dikkatli olmak lazımdır. Nitekim muharref olan önceki vahiyler-hadislerde de açıkça belirtildiği üzere-doğru oldukları gibi yanlış olma ihtimalleri de vardır. Fakat bununla beraber Kur'an'da geçen kıssalar ile önceki vahiylerde geçen kıssalar bazı ortak karaktere sahiptir. Dolayısıyla Kur'an'da geçen kıssaları anlamada -ihtiyatlı olmak şartıyla- önceki vahiylerden yararlanmanın

28 Salih Akdemir, *Linguistic Approaches to the Qur'an: Contribution to Creating a Great Dictionary of the Qur'an*, 1st International Symposium On Rethinking The Qur'an, Ankara, 3-5 Mayıs 2013. Bildiğimiz kadarıyla bu çaptaki çalışmalar başka bir yerde yürütülmemektedir.

faydalı olabileceğini söylememiz mümkündür. Nitekim Muhammed Esed ve Mustafa Öztürk'ün meallerinde bazı hususlar daha isabetli izah edildiğini görmekteyiz. Ayrıca, örneğin, Rusça meal yazarları arasında da önceki vahiylerden istifade edenler daha isabetli yorumlar yapabilmişlerdir.²⁹ Yine Akdemir'in danışmanlığında hazırlanan Ahmet Özdemir'in tezi de önceki vahiylerden istifade ederek kıssaları anlamada katkı sağlayabileceğini ispatlamaktadır.³⁰

1.6. Ayetlerin Numaralandırılması

Bilindiği gibi Kur'an ayetlerinin günümüzdeki şekliyle numaralandırılması sonradan yapılan bir iştir.³¹ Yine malum olduğu gibi bir ayetin, anlamlı bir cümleye tekabül etmesi şart değildir. Bu hem Mushaf'ta yer alan orijinal Kur'an metnindeki ayetler hem de başka dillere tercüme edilen mealler için geçerlidir. Buna bir örnek olarak Rum suresinin 30/1-5. ayetlerini verebiliriz. Meal yazarları ayetlere genelde mana verirken ayet numaralarına odaklanmaktadırlar. Bunun neticesinde her ayetin anlamlı bir cümle olarak algılandığından hatalar kaçınılmaz olmaktadır.³² Sonuç olarak okur Türkçe Kur'an çevirilerinde bozuk cümlelerle yüz yüze kalmaktadır:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْم ﴿١﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي آدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلِيمٍ سَيَّغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلِ وَمَنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾ يَنْصُرُ اللَّهُ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٥﴾

1- Elif lâm mim.

2- Rum(lar), yenildi:

➤ *Nerede yenildiler?*

29 Atamov, *Rus Dilinde Yayımlanan Kur'an-ı Kerim Çevirilerinin Çeviribilim Açısından İncelenmesi*, s. 84 vd.

30 Ahmet Özdemir, *Vahiy Sürecinde Yunus Peygamber Kıssası*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2007.

31 Abdürrezzâk Ali İbrâhîm Mûsâ, *el-Muharrerü'l-vecîz fi addi âyi'l-kitâbi'l-azîz*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1988, s. 5 vd.; Ebû Amr ed-Dâni, *el-Beyân fi addi âyi'l-Kur'ân*, Merkezü'l-Mahtûtât ve'l-Vesâik, Kuveyt 1994, s. 3 vd.

32 Bu açıdan Yusuf Işıcık'ın "**Terceme edilen bir ayet ne kadar kısa olursa olsun** ve içinde yer aldığı komşu ayetler ne denli cümle ve anlam bağlantısı içerisinde bulunursa bulunsun, **hem yalnız başına kendi müstakil anlamını ifade etmeli**, hem de birlikte bulunduğu ayetlerle beraber seslendirdiği ortak/kollektif manayı vermelidir." açıklamasına katılmadığımızı belirtmek isteriz. bk. Ömer Dumlu ve diğerleri, *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, DİB Yay., Ankara 2010, I/95.

3- (Bölgeye) En yakın bir yerde. Onlar (bu) yenilgilerinden sonra yeneceklerdir;

➤ *Ne kadar bir sürede?*

4- Birkaç yıl içinde. (Onların) Bu (yenilgileri)nden önce de, sonra da emir Allah'ındır (ferman O'nundur). O gün müminler sevinir(ler).

➤ *Ne suretle veya hangi sebeple?*

5- Allah'ın yardımıyla. (Allah) Dilediğine yardım eder. O, galiptir, esirgeyendir.³³

Böyle bir çeviri ne Arapça ne de Türkçe cümlelerin kuruluşuna uygundur. Çünkü “غُلِبَتْ - gulibet” fiili ile bu fiilin müteallakı “فِي أَدْنَى الْأَرْضِ - fi adna'l-ardi” olmasına rağmen ayrı ayrı tercüme edilmiştir. Her ne kadar aralarında ayet sonu olsa da bu iki ayet arasında durulmaması gerektiğini bildiren “لَا/la” secâvend işareti bulunmaktadır. Bilindiği gibi “لَا/la” işareti mikro bir anlamın tamamlandığı fakat makro bir anlamın oluşması için devamının icabını bildiren bir işaretir. Dolayısıyla burada ayetin bağlamını kurarak anlam vermemiz gerekir. Aksi halde ayetin durağına riayet ederek mana verirsek anlam tamamlanmaz/eksik kalır. Yine aynı şekilde “سَيَغْلِبُونُ - seyağlibûne” fiili ile onun müteallakı “فِي بَيْتِ سِنِينَ - fi bid'ı sinîn” arasında da bir ayet durağı vardır ve durulmaması gerektiğini gösteren “لَا/la” harfi bulunmaktadır. Her ne kadar ayet durağı olsa da bu iki ayeti birleştirerek mana vermemiz bağlamın doğru anlaşılması için zaruridir. Son olarak “يَفْرَهُ - yefrahu” fiili ile onun müteallakı “بِنَصْرِ اللَّهِ - binasrillah” aralarında ayet durağı vardır ama yukarıda belirttiğimiz durum burası için de geçerlidir. Burada sebep ile müsebbebin birbirinden ayrılarak anlam verilmesi mananın kopukluğuna neden olacaktır.

O halde bir de fiil ile müteallakı, sebep ile müsebbebi birleştirerek anlam verelim:

1. Elif lâm mim.

2-3. Rumlar yenildi + en yakın bir yerde.

3-4. onlar bu yenilgilerinden sonra yeneceklerdir + birkaç yıl içinde.

4-5. o gün müminler sevinirler + Allah'ın yardımıyla...

33 Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara 1980, Rum 30/1-5.

Şimdi ise bağlamı esas alalım ve cümleyi Türkçeye göre kurarak bu ilk beş ayete anlam vermeye çalışalım:

1-5. Elif lâm mim. Rumlar en yakın bir yerde yenildi. Onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde yeneceklerdir. O gün müminler Allah'ın yardımıyla sevinirler. (Allah) Dilediğine yardım eder. O, galiptir, esirgeyendir.³⁴

Akdemir mukaddimesini tamamlarken “ayetlere mana verirken ayetlerin numaralandırılmasını anlama zarar vereceği durumlarda dikkate almamaya özen gösterilmiştir” ifadelerini serdedir. Her ayeti ayrı ayrı birer cümle algılayıp erek dile kazandırmanın yanlış olduğunu en açık bir şekilde, yukarıda açıkladığımız Nisa suresinin 4/150-162. ayetlerinde görmemiz mümkündür.

Ayrıca her çevirinin bir yorum olduğunu hatırlatan Akdemir, mütercimim okur tarafından tanınması ve takva sahibi olması gerekliliğini belirtmektedir. Akdemir, Kur'an çevirisinde en çok Muhammed Esed'in *The Message of the Qur'an* adlı mealinden istifade ettiğini bildirmektedir. Sonuç kısmında da Kur'an'ı Türk diline aktarırken **eleştirel-felsefi hermenötiğe** dayalı **işlevselci bir çeviri kuramını** izlediğini ifade etmektedir.

2. Genel Değerlendirme

Kur'an, insanlığı karanlıktan aydınlığa çıkarmak için gönderilen son ilahî vahiydir. Kur'an'ın daha nüzul döneminden beri anlaşılması için çabalar sarf edilmiştir. Şüphesiz ki onun doğru anlaşılması ayetlerin nazil olduğu dönemin iyi bilinmesine bağlıdır. Ayrıca Kur'an'da verilen mananın doğru anlaşılması kelimelere doğru mana vermekten geçmektedir. İşte burada özellikle üzerinde durulması ve dikkat edilmesi gereken hususlar vardır.

2.1. Kur'an'ın Arapçasına Vakıf Olabilme Sorunu

Kur'an'da geçen kelimelerin kök anlamını tespit etmede Arthur Jeffery, Emin el-Hûlî, Cündioğlu ve Akdemir mevcut sözlüklerin yetersiz olduğunda hemfikirdirler. Bu sorunu çözebilmek için mezkûr şahıslardan bazıları sadece sorunu gündeme getirmekte; bazıları ise farklı önerilerde bulunmaktadır.

Jeffery sadece sorunu gündeme getirmekte fakat çözüm olarak bir şey söylememektedir. Emin el-Hûlî, önerisinde Kur'an'ı anlamak isteyen herkes

34 Atamov, *Rus Dilinde Yayımlanan Kur'an-ı Kerim Çevirilerinin Çeviribilim Açısından İncelenmesi*, s. 100-103.

kendi çabalarıyla kelimenin asıl manası içine doğana kadar araştırma yapması gerekmektedir. Elbette ki bu ilmî bir metot olmaktan uzaktır. Kaldı ki bu şekilde tespit edilen mananın bağlayıcılığı sadece kâşifini ilgilendirir.

Cündioğlu ise dilin dinamikliğinden bahsetmektedir: Dilin her zaman bir değişiklik içinde olduğunu “Dil, özü itibarıyla ‘toplumsal bir olgu’ olduğundan, gayr-ı şahsi bir nitelik taşır ve bu genel karakteri nedeniyle de belli bir zamana iktiranı yoktur. Dil zamanla birlikte yenilenir, yenilenir, gelişir, değişir, yerinde durmaz...” cümleleriyle vurgular.³⁵ Bu gibi önemli tespitlerde bulunan Cündioğlu derde derman olacak eserlerin varlığından bahsetmektedir. Ona göre Hz. Muhammed’in dönemindeki Arapçayı yansıtacak eserler vardır fakat bunlardan bir kısmı ya kaybolup günümüze kadar ulaşamamıştır ya da raflarda tozlar içinde ilim adamlarını beklemektedir.³⁶ Fakat Cündioğlu’nun sunduğu bu görüş ve öneri eksik kalmaktadır. Eksiktir çünkü sözünü ettiği arşivlerdeki neşredilen eserler konumuza ışık tutmaktan uzaktır.³⁷ Biz, ecdadımızın telif ettikleri eserleri küçümsemiyoruz, bilakis her birinin özel değeri vardır. Ancak, amaçlanan hedefe varabilmemiz için bu eserler yeterli değildir. Ayrıca Cündioğlu art süremlî araştırmalara da değinmektedir fakat somut bir teklif sunamamaktadır.³⁸

Sözünü ettiğimiz sorunun çözümü için tekliflerde bulunan Akdemir’in görüşünün konuya yaklaşım açısından daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Akdemir’e göre fiil köklerinin kök manalarını tespit etmede kullanılması gereken yol Sami dilleridir. Nitekim Sami dilleri, zaman içerisinde Kur’an’da zikredilen kelimelerin muhtemel unutulmuş manalarını tespit etmede ilmî bir veri sağlayabilmektedir. Ayrıca Akdemir böyle bir öneride bulunmakla yetinmemiş aynı zamanda hedefini gerçekleştirebilmek için görev yaptığı kurumda yüksek lisans ve doktora tezlerine danışmanlık yapmıştır.³⁹ Fakat bununla beraber ilmi araştırmalara konu olan çalışmalar dikkatlice incelendiğinde şu netice ortaya çıkmaktadır:

a. Kur’an’da geçen kök manalarının tespitinde Sami dillerine başvurmak nihai manayı değil sadece muhtemel unutulmuş manalardan birisini elde etmemizi sağlamaktadır. Şöyle ki: örneğin “RHM” kökünün tespitinde

35 Dücane Cündioğlu, *Kur’ân Çevirilerinin Dünyası*, Kapı Yay., İstanbul 2014, s. 32.

36 Cündioğlu, *Kur’ân Çevirilerinin Dünyası*, s. 35-40.

37 Dücane örnek olarak Mukâtil’in tefsirini ve *el-Vüçûh ve’n-Nezâir* isimli eserini vermektedir.

38 Cündioğlu, *Kur’ân Çevirilerinin Dünyası*, s. 31-34.

39 Bu çalışmaların listesi Sami Dil Ailesi bölümünde verilmiştir.

Sami dillerinde başvurduğumuzda söz konusu kökün “sevmek” manası dikkat çekmektedir. Fakat unutulmamalıdır ki aynı anlam Arapça kaynaklarda ve özellikle hadisi şeriflerde de yer almaktadır.⁴⁰ Buna binaen denilebilir ki Sami dilleriyle yeni bir kök ortaya çıkmış sayılmamaktadır. Ancak muhtemel unutulmuş anlam tekrar hatırlatılmakta ve bağlama uygun olduğu için teklif edilmektedir.

b. Eğer Sami diller aracıyla tespit edilen mana Arapça kaynaklarda hiç yer almıyorsa kanaatimizce tespit edilen yeni bir manada –bağlama uygun olsa dahi- iddialı olmamak gerekir. Nitekim söz konusu Kur’an’ı anlamak olduğu için anlam değişikliğine yol açabilmektedir. Ayrıca tespit edilen mananın en doğru olduğunu söylemek de büyük bir sorumluluk getirmektedir.

c. Yine belirtmekte yarar vardır ki Kur’an’da geçen kelimelerin kök anlamını tespit etmede Sami dillerden istifade etmenin önceki Kutsal Kitapların muharref olmalarıyla bir alakası bulunmamaktadır. Nitekim konuşulan ve tartışılan şey dini bir bakış dil; dil olgusudur.

2.2. Kur’an Çevirilerinde Yöntem Sorunu

Üzerinde durulması gereken önemli konulardan birisi de Kur’an’ı başka bir dile aktarmada bir yöntemin seçilmemesidir. Akdemir konu ile ilgili yaptığı başka bir çalışmasında Kur’an çevirileriyle alakalı şu açıklamalarda bulunmaktadır: Cumhuriyet’in ilanı ile birlikte Türkiye’de tercüme faaliyetine ağırlık verilmiştir. Bu faaliyetin sonucunda birçok Kur’an tercümesi yayımlanmıştır. Ancak bunlardan çok azı ilmi özelliğe sahiptir. Zira büyük bir kısmı, ehil olmayan kişiler tarafından hazırlanmıştır. Öyle görünüyor ki, birçok kimseye göre, Kur’an’ı Kerim’i tercüme etmek için iyi derecede Arapça bilmeye bile gerek yoktur. Güvenilir birkaç tercüme esas alınıp, ufak tefek bazı değişiklikler yapıldı mı, Türk diline yeni bir tercüme kazandırılmış demektir! Aksi halde, aynı hataların sık sık tekrarlanmasının izahı kolay olmasa gerekir.⁴¹

Diğer bir sorun ise çeviride yöntemsizliktir. Kur’an çevirisinde yöntemsizlik giderilmesi gereken önemli bir kusurdur. O zaman Kur’an çevirilerinde mutlaka bir yöntem seçilmelidir. Akdemir’in de belirttiği gibi,

40 Salih Akdemir, *Kur’ân-ı Kerim’e Dilsel Yaklaşımlar: Yeni Bir Kur’ân-ı Kerim Sözlüğünün Gerçekleştirilmesine Katkı*, 1. Uluslararası Kur’ân’ı Yeniden Düşünme İlmî Toplantısı, Ankara, 3-5 Mayıs 2013, s. 82-83.

41 Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur’an Tercümeleri*, Akid Yay., Ankara 1989, s. 76.

bu durum sadece Türkçe Kur'an çevirileri için değil bütün dünya dillerindeki Kur'an çevirileri için geçerlidir.⁴²

3. Sonuç

Şüphesiz ki Türkiye en çok Kur'an mealine sahip olan ülkelerden birisidir. Fakat kemiyetin yüksek olması keyfiyetin de öyle olacağı anlamına gelmemektedir. Maalesef ülkemizde Kur'an meali hazırlanırken konunun ciddiyetine önem verilmemiş; diğer meallerden devşirilerek yeni mealler oluşturulmuştur. Bu bağlamda iki yüze aşkın mealler arasında Akdemir'in çalışması bir farklılık arz etmektedir. Ayrıca mealin girişinde önemli hususlar ele alınmıştır. Giriş'te Akdemir'in önerdiği bazı hususlar gerçekten isabetli olduğu gibi bazı hususlar ise eleştiriye açık olduğunu düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Abdürrezzâk Ali İbrâhîm Mûsâ, *el-Muharrerü'l-vecîz fi addi âyi'l-kitâbi'l-azîz*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1988.
- Akdemir, Salih, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümelere*, Akid Yay., Ankara 1989.
- Akdemir, Salih, *Kur'an-ı Kerim'e Dilsel Yaklaşımlar: Yeni Bir Kur'an-ı Kerim Sözlüğünün Gerçekleştirilmesine Katkı*, 1. Uluslararası Kur'an'ı Yeniden Düşünme İlmî Toplantısı, Ankara, 3-5 Mayıs 2013.
- Akdemir, Salih, *Linguistic Approaches to the Qur'an: Contribution to Creating a Great Dictionary of the Qur'an*, 1st International Symposium On Rethinking The Qur'an, Ankara, 3-5 Mayıs 20013.
- Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015.
- Arslan, Elif, *Vahiy Sürecinde HNF kökünü Semantik Açıdan İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012.
- Atamov, Mursal, *Rus Dilinde Yayımlanan Kur'an-ı Kerim Çevirilerinin Çeviribilim Açısından İncelenmesi (Başarılı Bir Rusça Kur'an Çevirisinin Oluşturulmasına Katkı)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara 1980.
- Bilgin, Abdulcelil, *Kur'an Meallerindeki Anlatım Bozuklukları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.
- Cündioğlu, Düccane, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, Kapı Yay., İstanbul 2014.
- Dumlu, Ömer ve diğerleri, *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, DİB Yay., Ankara 2010
- Ed-Dâni, Ebû Amr, *el-Beyân fi addi âyi'l-Kur'ân*, Merkezü'l-Mahtûtât ve'l-Vesâik, Kuveyt 1994.

42 Konuyla alakalı bazı çalışmalar için bk. Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, s. 1; Halil Hacımüftüoğlu, *Kur'an Tercümelereinde Yöntem Sorunu*, İz Yay., İstanbul 2008, s. 54 vd.

- el-Hûlî, Emin, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev.: Mevlüt Güngör, Bizim Büro Basımevi Yay., Ankara 2001.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed ibn Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Hicr Yay., Kahire 2001.
- Hacımüftüoğlu, Halil, *Kur'ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, İz Yay., İstanbul 2008.
- Saipova, Saida, *Tevrat, İnciller ve Kur'ân'da H-S-B Kökünün Semantik Açından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2017.
- Topyay, Yusuf, *Vahiy Sürecinde "Rûh ve Nefs" sözcüklerinin Semantik Açından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016.
- Türkmen, Mutlu, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kitâb- Mukaddes'te "BRK", "SBH" ve "KDS" Köklerinin Semantik İncelemesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

ÂKİFZÂDE ABDURRAHİM EFENDİ VE “MİR’ÂTÜ’N-NÂZİRİN” ADLI ESERİ BAĞLAMINDA TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ*

Nuran ÇETİN**

Özet:

İlk çağlardan beri muhtelif medeniyetlere ev sahipliği yapan Amasya, Anadolu coğrafyası üzerinde yer alan köklü şehirlerden biridir. Amasya'nın tarihî dokusuna bakıldığında, mezkûr kentte çok sayıda ilim, fikir sanat ve devlet adamının yetiştiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda Osmanlı Devleti'nde XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başında yaşayan Âkifzâde Abdurrahim Efendi müderrislik, mütefekkirlik ve mutasavvıflık yönü ile Amasya'nın yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden biridir.

Bu makalede, eserleri ve icrâ ettiği görevleri ile iyi bir ilmî birikime sahip olan Âkifzâde Abdurrahim Efendi ve onun tasavvufa dair kaleme aldığı *Mir'âtü'n-nâzırîn* adlı eseri tanınmaya çalışılacaktır. Bu amaca yönelik olarak ele alınan makale, giriş ve iki bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin hayatı ve eserlerine, ikinci bölümde ise *Mir'âtü'n-nâzırîn*'deki tasavvufî görüşlerine yer verilecektir. Sonuç kısmında ise konuyla ilgili bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar kelimeler: Amasyalı Âkifzâde Abdurrahim Efendi, Fakih, Tasavvuf, Mütefekkir, Mutasavvıf.

Âkifzâde Abdurrahim Efendi From Amasya, And His Sufic Viewpoints In His Work “MirTü'n-Nâzirîn”

Abstract

Amasya has hosted several civilizations since ancient times, and is one of the most profound cities located on the Anatolian geographical area. When the historical tissue of Amasya is considered, it is understood that many statesmen, men of letter and men of art were raised in this city throughout history. In this context, Âkifzâde Abdurrahim Efendi, who lived in late XVIII. Century and early XIX. Century in the Ottoman State comes to the forefront as a teacher, thinker, and Sufi raised in the city of Amasya.

Âkifzâde Abdurrahim Efendi, who had a good scientific knowledge compilation with his works and duties, and his work “*Mir'âtü'n-nâzırîn*”, which was written by him on Sufism, will be introduced in this study. The article, which will be designed in agreement with this purpose, will consist of an Introduction and two subsequent sections. In the first section, the life and works of Âkifzâde Abdurrahim Efendi will be included, and in the second section, his sufic viewpoints written in *Mir'âtü'n-nâzırîn* will be included. In the Conclusion section, a general evaluation will be made about the study topic.

Key words: Âkifzâde Abdurrahim Efendi from Amasya, Canonist, Sufism, Thinker, Sufi.

* Bu makale, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 21-22 Nisan 2017 tarihinde düzenlenen “Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu”nda bildiri olarak sunulan metnin genişletilerek gözden geçirilmiş hâlidir.

** Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. nuran.cetin@amasya.edu.tr.

Giriş

Genel itibariyle tarihsel sürece bakıldığında, kendi iç dinamiklerinden olan kültürel değerlere önem veren milletlerin, medeniyet yolunda büyük mesafeler kat ettiği görülmektedir. Bu anlamda kültürel varlıklarını ilmî tahkîk ve tenkit süzgecinden geçirdikten sonra bunu nesillerine doğru bir şekilde aktarabilen devletlerin daha uzun süreli hâkimiyetlerini korudukları anlaşılmaktadır. Sanat, ahlâk, fikir, edebiyat gibi alanlarda öne çıkan, hem kendi devirlerini hem de sonraki dönemleri etkileyen şahsiyetler ve eserleri bu büyük mirasın önemli unsurunu oluşturmaktadır.

Osmanlı döneminde Âkifzâde Abdurrahim Efendi gibi pek çok âlim, ârif, mütefekkir şahsiyet yetişmiştir. Fakat bunların büyük bir kısmı tam olarak tanıtılabilmiş değildir. Muhtemelen bunun nedeni ilim ve fikir insanlarının çoğunun eserlerinin gün yüzüne çıkartılamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bunlardan biri de mezkûr zâtın bahse konu olan eseridir.

Medeniyet tarihimizin ilmî fikrî zenginliğine eserleriyle ve hizmetleriyle katkıda bulunanlardan biri de Amasyalı Âkifzâde Abdurrahim Efendi'dir. (ö.1223/1808) Âkifzâde Abdurrahim Efendi, biyografi ve fıkha dair diğer eserlerinin yanı sıra tasavvufu ilgili müstakil telifler de kaleme almıştır. Meselâ, *Mir'âtü'n-nâzirîn fi münebbihâti'l-mutasavvifeti't-tâhirîn* ile *Mühim-mâtü's-sûfiyye* onun tasavvufî niteliğe haiz iki ayrı eseridir. Bu makalede özellikle *Mir'âtü'n-nâzirîn* adlı eseri çerçevesinde müellifin tasavvufî görüşleri ele alınacaktır.

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin tasavvufî yönünü öne çıkaran bir çalışma henüz yapılmamıştır. Böyle bir eksikliği giderme gayesine yönelik olarak hazırlanan makalenin birinci bölümünde onun hayatına, ikinci kısmında ise müellifimizin bahse konu olan eserinin tanıtımına ve mezkûr eser bağlamında onun tasavvufî görüşlerine yer verilecektir.

1. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Âkifzâde Abdurrahim Efendi hakkında biyografik kaynaklarda detaylı bilgi bulunmamakla birlikte verilen malumat da birbirinin tekrarı niteliğindedir. Bu anlamda müellif hakkında bilgiye daha çok onun *Kitâbü'l-mecmû* başta olmak üzere bazı eserlerinde satır aralarında yer verdiği ifadelerden ulaşılmaktadır. Bilindiği üzere ilmî ve irfânî yönü güçlü şahsiyetler hakkında araştırma yapılırken, müellifin eserlerinde dile getirdiği kendilerine ait tanıtıcı bilgiler büyük önem arz etmektedir.

Yetiştirdiği çevre açısından bakıldığında Akifzâde Abdurrahim Efendi'nin iyi eğitilmiş âile efradının olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda o, Hacı Bayramoğullarından Müftü Âkif Mustafa Efendi'nin (ö.1173/1759-60) torunudur.¹ Abdurrahim Efendi'nin dedesi Âkif Mustafa Efendi, ilmî otoritesinden dolayı çevresinde "Koca Müftü" unvanıyla anılan bir zâttir. Dedesi, Amasya ulemâsından icâzetnâme aldıktan sonra söz konusu şehirde müftü olarak göreve başlamıştır.² Mezûr zât, "geldi yetmiş üçte emr-i ircî" ifadesinin karşılığı olan 1173/1759-60 yılında memleketi Amasya'da vefat etmiştir.³ Akifzâde Abdurrahim Efendi'nin dedesi Âkif Mustafa Efendi'nin Müretteb *Dîvân*'ı, *Makâsıd*'a ta'likâtı ve *Mâkâmât-ı Harîrî* tarzında 32 makam üzerine *Bedîa* adında eseri vardır. Hayatının sonlarında müftülüğten çekilerek Sultan II. Bâyezid Medresesi müderrisi olmuştur.⁴ Âkif Mustafa Efendi'nin babası Bayrâm Efendi de âlim ve şâir bir zât olup, İydi mahlaslı *Dîvân* sahibidir.⁵ Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin babası İsmâil b. Âkif Mustafa Efendi de aynı şekilde ilim irfân sahibi bir şahsiyettir. Adı geçen zâtn da *Mukassimü'l-fünûn*, *Kasâid-i mimîyye ve aynîyye* adlı eserleri bulunmaktadır. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin babası İsmail Efendi 1192/1778 yılında Amasya'da vefat etmiştir.⁶

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin uzun yıllar kadılık⁷ yaptığı göz önünde bulundurulduğunda onun iyi bir tedristen geçmiş olduğu anlaşılabilir. Bununla birlikte mesleğinin niteliği itibarıyla hem halk hem de bürokratik açıdan geniş bir çevresinin olduğu tahmin edilebilir.

Nisbesinden Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin aslen Amasyalı olduğunu söyleyebiliriz. Âkifzâde Abdurrahim Efendi *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmû'* isimli biyografi tarzında kaleme aldığı eserinde künyesini, Abdurrahim b. İsmail b. Mustafa Âkif el-Amâsî b. Mehmed Bayrâm el-Merzifonî el-Amâsî olarak zikreder. Anne tarafından nesebini Âmine b. Abdurrahim binti Fatıma olarak verir. 1177/1763 yılında Amasya'da doğduğunu ve 1200/1785 yılında İstanbul'da müderrislik yaptığını zikreder. Bahsi geçen eserinde ayrı-

1 Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaai Âmire, İstanbul 1333, c. 1, s. 367.

2 Osman Fevzi Olcay, *Amasya Ünlüleri*, çev.: Turan Böcekci, Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, Amasya 2002, s. 25.

3 Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 367.

4 age, c. 1, s. 367.

5 age, c. 1, s. 367.

6 age, c. 1, s. 374-375.

7 Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin kadılık yaptığı dönemde verdiği fetvâları, onun *Mecelletü'l-mehâkim* adlı eseri çerçevesinde incelenerek değerlendirilmiştir. Süleyman Kaya, Âkifzâde'nin "*Mecelletü'l-mehâkim* İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim", *Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2011, sayı: 40, s. 93-108.

ca bir oğlunun olduğunu belirtir. *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmû'* adlı eserini Amasya'da müftülük yaptığı sırada fetvâ nöbetleri esnasında kaleme aldığını ifade eder.⁸ Kaynaklar, Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin Hanefî mezhebini çok iyi bilen bir âlim olduğunu zikreder.⁹

Müellifimiz, Amasya âlimlerinden Ürgüplü Ahmed Efendi'den ders almıştır. İlerleyen yıllarda İstanbul'a gitmiş ve uzun yıllar burada kadılık görevinde bulunmuştur.¹⁰

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin vefat tarihi ile ilgili olarak kaynaklarda 1223/1808¹¹ ve 1232/1817 şeklinde iki farklı kayıt yer almaktadır.¹² Bursalı Mehmed Tahir Efendi, müellifimizin 1223/1808 tarihinde İstanbul kadısı iken vefat ettiğini, Şehzâdebaşı Camii'nin hazîresine defnedildiğini beyan etmektedir.¹³

1.2. Eserleri

1. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin Kaynaklarda Atfedilen Eserleri

Unvânü'l- meşâyih-i sûfiyye adlı eser, Hayreddin Ziriklî'nin *el-Â'lâm'*ında bahsedilmiştir.¹⁴ Eserin nerede bulunduğu bilgisine ulaşılamamıştır. Bununla birlikte *Şu'letü'l-yakîn*, *Takrîbü'l-mübtedî*, *Sebîlü's-sâlikîn* adlı eserler Bağdatlı İsmail Paşa'nın *Hediyetü'l-ârifin'*inde ve Bursalı Mehmed Tahir Efendi'nin *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde zikredilmiştir.¹⁵

8 Akifzâde Abdurrahim el-Amasî, *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmû'*, Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Arabî, no. 2527, vr. 113b-114a.

9 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-müellifin*, İstanbul 1990, c. 1, s. 565; Hayreddin Ziriklî, *el-Â'lâm kamûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Beyrut 1992, c. 3, s. 343; Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-târihi't-türâsi'l-islâmî fi mektebâti'l-âlem: el-mahtûtât ve'l-matbuât* (Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi), Mektebe Yayınları, Kayseri, ts., c. 3, s. 1714; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübî'l-arabiyye*, Beyrut 1957, c. 2, s. 129.

10 Osman Fevzi Olcay, *Amasya Şehri*, Sad. Harun Küçük-Kurtuluş Altunbaş, Amasya Belediyesi Kültür Yay., Amasya 2010, s. 81.

11 Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhu'l-meknûn*'un adlı eserinde 1223/1808 olarak verir. Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ keşfi'z-zunûn*, İstanbul 1971, c. 1, s. 313.

12 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin'*de Akifzâde'nin vefat tarihini 1232/1817 olarak verir. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, c. 1, s. 565; Diğer kaynaklarda da belirtilen tarih verilmiştir. Hayreddin Ziriklî, *el-Â'lâm*, c. 3, s. 343; Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-târihi't-türâsi'l-islâmî fi mektebâti'l-âlem*, c. 3, s. 1714.

13 Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 374.

14 Hayreddin Ziriklî, *el-Â'lâm*, c. 3, s. 343; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, 374.

15 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, c.1, s. 565; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 374.

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin bahsi geçen dört eserine muhtelif kaynaklarda yer verilmiştir. Fakat kütüphane kayıtlarında tespit edilemediği için bunların günümüze ulaşip ulaşmadığı belirlenememiştir.

2. Kitâbü'l- mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmû' fî terâcimi'l-ulemâ

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin Arapça kaleme aldığı bu eser, 1110/1699'dan 1230/1815 yılına kadar Anadolu ve diğer İslâm vilâyetlerinde yaşayan pek çok âlim, şâir, edip, tarihçi ve meşâyihın biyografilerini içermektedir.¹⁶ **Şakâik**'in içeriğinde yer almayan bâzı meşhur zevâtın biyografilerine de yer verildiği için mezkûr eser, **Şakâik** ve *Zeyilleri*'ni tamamlar mâhiyette görülmüştür. Nitekim Âkifzâde Abdurrahim Efendi bu eserinde müellif, şeyh, âlim, edîb, şâirden müteşekkil 1113 son devir ricâline yer vermiştir.¹⁷

Abdizâde Hüseyin Hüsâmeddin'e göre, Âkifzâde Abdurrahim Efendi özelde Amasya genelde Anadolu'da tanınmış ulemâ ve meşâyih hakkında yedi sene süren araştırma yapmıştır. Abdizâde'ye göre müellifin hattıyla yazılı olan tam nüshası meşhur tarihçi İsmail Paşa'nın özel kütüphanesinde bulunmaktadır. Ayrıca Abdizâde Hüseyin Hüsâmeddin Efendi, "Anadolu'daki meşhur zevâta dair bundan daha güzel ulemâ tabakatı görülmemiştir" diyerek söz konusu eserden övgüyle bahsetmiştir.¹⁸

3. Mühimmâtü's-sûfiyye

Adı geçen eser, Hayreddin Ziriklî'nin *el-Â'lâm*'ında zikredilmiştir.¹⁹ Mezkûr eser, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, no: 0356'da bulunmaktadır. Âkifzâde Abdurrahim Efendi tarafından Arapça kaleme alınan bu eser 78 varaktan müteşekkildir.

4. Mecelletü'l-mehâkim

Âkifzâde Abdurrahim Efendi, Hanefî fıkhnına dair *Mecelletü'l- mehâkim* adlı Arapça eserini İstanbul mahkemesinde nâib olarak görevli iken hem ken-

16 Osman Fevzi Olcay, *Amasya Şehri*, s. 81.

17 Amasyalı Âkifzâde Abdurrahim, *Kitâbü'l mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmû'*, çev.: Hikmet Özdemir, İstanbul 1998, s. 12-15.

18 Abdizâde Hüseyin Hüsâmeddin Yaşar, *Amasya Tarihi*, Necm-i İstikbâl Matbaası, İstanbul, 1329-1332, c. 1, s. 333.

19 Hayreddin Ziriklî, *el-Â'lâm*, c. 3, s. 343. Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 374.

disine hem de ilme yeni başlayan dostlarına müracaat kaynağı olabilir düşünceyle kaleme almıştır. Muhtevası itibariyle söz konusu eser, fıkıh kitapları sistematığıne uygun olarak hazırlanmıştır.

Mu'cemü't-târihi't-türâsi'l-islâmî fi mektebâti'l-âlem adlı çalışmada *Mecelle-tü'l-mehâkim*'in Murâdiye 7485 numarada olduğu 269 varak olduğu belirtilmiştir.²⁰

5. Risâle fî beyâni't-talak bi lafzati bıraktım tekau rec'iyen

Fıkıha dair Arapça kaleme alınan bu risâle, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 916'da bulunmaktadır.

6. Mir'âtü'n-nâzirîn fî münebbihâti'l-mutasavvifeti't-tâhirîn

1. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin "Mir'âtü'n-nâzirîn" Adlı Eseri ve Tasavvufî Görüşleri

Âkifzâde Abdurrahim Efendi *Mir'âtü'n-nâzirîn* adlı eserinde tasavvufî görüşlerini beyan etmiştir.

1.1. "Mir'âtü'n-nâzirîn" Adlı Eseri

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin bahse konu olan eseri Arapça'dır. Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 1706'da bulunmaktadır. Söz konusu eser 198 varaktan müteşekkildir. Mezkûr eserin Türkçe tercümesi Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri Efendi, no: 30'da bulunmakta olup, 111 varaktır. Eserin bir başka tercüme nüshası ise İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, no: 802'de yer almaktadır. Belirtilen nüsha 124 varak olup, mütercimi bilinmemektedir. *Mir'âtü'n-nâzirîn*'in tercüme nüshalarının da olması adı geçen esere verilen değer için önemli bir göstergesidir.

Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn* adlı eserin mukaddimesinde geleneğe uygun olarak besmele, hamdele ve salvele ile giriş yapar. Bu anlamda müellifin söz konusu eserdeki giriş ifadeleri şöyledir:

الحمد لله الذي يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، ويختار من يريد لولايته بفضلته العظيم، والصلاة والسلام على رسولنا محمد، صاحب الخلق العظيم، والقلب السليم، والتبليغ العميم

20 Ali Rıza Karabulut-Turan Karabulut, *Mu'cemü't-târihi't-türâsi'l-islâmî fi mektebâti'l-âlem*, c. 3, s. 1714.

21 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn fî münebbihâti'l-mutasavvifeti't-tâhirîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 1706, vr. 1a.

Belirtilen bu ibârenin ardından Âkifzâde Abdurrahim Efendi mezkûr eseri kaleme alış maksadını ve niyâzını şu şekilde zikreder:

Ve ba'd bu risâle-i mücellede tasfiye-i kulûb ve mu'âlece-i uyûba dâir tesânîf-i evliyâullâh envârından ictibâs olunduğu hâlde ba'zı fevâid ketb eyledim ki evvelâ kendi nefs-i nâsiye-i kâsiyeme, sâniyen evlâd-ı ihvânıma tezkire ola ve sıfât-ı nefsâniyye ve tesvîlât-ı [aldatma] şeytâniye ve de'âvî-i bâtila ve ru'ûnât-ı âtile ve niyyât-ı fâside ve aġrâz-ı kâsideden bununla salınıp ve tāmât-ı [uygunsuz söz] şeytâniye zulumâtı gâmından ve şatahât-ı kâzibesi şâibesi karanlıġından bu risâle ile nûrlana ve inşaallâhü te'âlâ yevm-i Arasat'da dahî bu nûr ile يسعي نورهم بين ايديهم و بايمانهم²² sırrına mazhar ve nâil oluna.²³

Âkifzâde Abdurrahim Efendi, zikredilen bu ifadelerle kalp tasfiyesi ve kusurları tedaviye dair verdiġi bilgilerin, hem kendisi hem de yakınları için bir öğüt ve tezkire anlamı taşıdığını belirtir. Âkifzâde Abdurrahim Efendi, "Nefsânî sıfatlar, şeytânî aldatmalar, bâtil dâvâlar, atıl tembellikler, fâsid niyetler, kasdî maksadlar bu eser vasıtasıyla ortadan kalkmış olsun." Diyerek bu yöndeki talebini dile getirir. Âkifzâde Abdurrahim Efendi, "şeytânî sözlerin gâmından ve yalancı şatahâtların şâibesi karanlıġından insanlar, bu risâle ile nurlanmış olsun" ifadesiyle eserden fayda hâsil olmasını talep etmektedir. "Mahşer gününde dahi bu nûr ile 'onların önünde ve ardında nûr vardır' sırrına mazhar olunsun" sözleriyle bu niyetini ebedileştirir.

Âkifzâde Abdurrahim Efendi mezkûr eserin ismini şu şekilde zikreder: ²⁴ «مرآة الناظرين في منبهات المتصوفة الطاهرين» وسميتها Bu ibârenin devamında daha önce *Mühimmâtü's-sûfiyye* adında bir risâleyi tamamladığını bunun da aynı şekilde hitâma ermesi için Cenâb-ı Hakk'a niyâzda bulunduğunu şu cümlelerle dile getirir: "Bu risâleyi *Mir'âtü'n-nâzirîn fi münebbihâti'l-mutasavvifeti't-tâhirîn* ismiyle tesmiye etdim. Ol zât-ı vâcibü'l-vücûdden mes'ulüm bundan akdem *Mühimmâtü's-sûfiyye* ismiyle müsemmâ olan risâleye tekmilini nasîb eylediği gibi bu risâlemizi dahî hitâma resîde eylemeği nasîb eyleye"²⁵

Adı geçen eserin tercüme nüshasında ise şu ifadelere yer verilmiştir: "ve bu mütercim-i hakîrin dahî müellifin niyâzı misillü niyet-i hâlisaya karîn ol-

22 Hadid sûresi, 57/12.

23 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mirâtü'n-nâzirîn fi münebbihâti'l-mutasavvifeti't-tâhirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri-Abdi Efendi, no: 30, vr. 1b-2a; Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mirâtü'n-nâzirîn fi münebbihâti'l-mutasavvifeti't-tâhirîn tercümesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, no: 802, vr. 1b2-a.

24 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mirâtü'n-nâzirîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 1706, vr. 1b.

25 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mirâtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 2a; Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, no: 802, vr. 2a.

maklığın müyesser eyleye ve billâhi't-tevfik"²⁶ Bu açıklamasıyla mütercim kendi niyâzının da müellifin niyâzı ile aynı olduğunu belirtmiştir. Mütercim "mütercim-i hakîr" ifadesiyle mütevazılığını öne çıkartarak kendi ismini eserde zikretmemiştir.

Mir'âtü'n-nâzîrîn fî münebbihâti'l-mutasavvifeti't-tâhirîn'in ferâğ kaydında eserin yazıldığı tarih ve yer ile ilgili olarak şu ifadeler dile getirilmiştir:

تَمَّتِ الرِّسَالَةُ بِمَنْهٖ وَتَوْفِيقِهِ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ، مِنْ صَفْرِ الْخَيْرِ، سَنَةِ اثْنَيْنِ وَعِشْرِينَ وَمِائَتَيْنِ وَأَلْفٍ، بِبَلَدَةِ مِصْرَ²⁷

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Âkîfzâde Abdurrahim Efendi, söz konusu eseri Mısır'da 1222/1807 tarihinde tamamlamıştır. Bu açıklamadan, onun bir süre Mısır'da bulunduğu bilgisine ulaşılmaktadır. Mehmed Tahir Efendi'nin belirttiği 1223/1808 tarihini²⁸ vefat yılı olarak kabul edecek olursak, söz konusu eseri ölümünden bir yıl önce tamamlamıştır diyebiliriz.

Âkîfzâde Abdurrahim Efendi eserinde referans olarak öncelikle âyet ve hadîslere yer verir. Bununla birlikte o, Abdülkerîm Kuşeyrî'nin *er-Risâle*, Sühreverdî'nin *Avârifü'l-meârif*, İmâm-ı Gazâlî'nin *İhyâ-u ulûmuddîn* ve *İhyâ muhtasarı*, *el-Mümkizu min-ed-dalâl*, *Eyyühe'l-veled*, *Kimyâ-i sa'âdet*, *Cevâhirü'l-Kur'ân* gibi eserleri referans gösterir.²⁹

Mir'âtü'n-nâzîrîn fî münebbihâti'l-mutasavvifeti't-tâhirîn adlı eserde ilim, edeb, ahlâk, *tövbe*, *ihlâs*, *zikir istikâmet*, niyet, insân-ı kâmil, rûh, nefis, tevekkül, muhabbet, kerâmet, sûfilerin makâmları, sûfilerin sekr hâlinde söylediği sözlerin hükümleri, nefisle mücâdele, kalp tezkiyesi, ilham, keşf, ilmin fazîleti, okunması icâb eden duâlar, âriflerin hâlleri, salavât ve istiğfâra devamın önemi gibi daha pek çok konuya yer verilmiştir. Âkîfzâde Abdurrahim Efendi, ele aldığı mevzûları âyet ve hadîslerin yanı sıra Şeyh Şârânî ve İmâm-ı Gazâlî gibi meşhur mutasavvıfların eserlerine atıf yaparak açıklamıştır.

26 Âkîfzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzîrîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 2a; Âkîfzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzîrîn fî münebbihâti mutasavvif-i tâhirîn tercümesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, no: 802, vr. 2a.

27 Âkîfzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzîrîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 1706, vr. 197a.

28 Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 374.

29 Âkîfzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzîrîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 15a, 30b.

1.2. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin "Mir'âtü'n-nâzirîn" Adlı Eserindeki Tasavvufî Görüşleri

a. Ârif-İrfân

Ârif, tasavvuf literatüründe nefsin ve Rabbini bilen anlamında kullanılmaktadır.³⁰ İrfân ise ma'rifet, keşf, hads, ilhâm, sezgi gibi mânevî ve rûhî tecrübe ile hâsıl olan bilgi demektir.³¹

Âkifzâde Abdurrahim Efendi, âriflerin avamdan farklı olarak bâtnî ilimlere, kalbî sırlara, irfânî nûrlara önem verdiğini şu ifadelerle dile getirmektedir:

Ma'lûm ola ki ârif billâh olan zevât-ı kirâmın i'tibâr ve iğtinâları cem'î-i ahkâmda Allah sübhânehû ve te'âlâ hazretlerinin ve rasûlü sallallâhü aleyhi ve sellem hazretlerinin i'tibâr ettikleri eşyâya ve ef'âledir yoksa avâm-ı nâssın ukûlü ve hevâm-ı enâmın nazargâhı olan eşyâya değildir. Nitekim ârifân içinde fezâil ancak ulûm-ı bâtneye ve esrâr-ı kalbiye ve envâr-ı irfâniyedir.³²

Âkifzâde Abdurrahim Efendi bu ifadelerle, âriflerin Allah ve Resulü'nün itibar ettiği ef'al ve eşyâ üzerinde odaklandığını belirtmektedir. "Allah içinizden îmân edenlerin ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltir."³³Bu husûsta o, Mücâdele sûresi 11. âyeti delil göstererek âriflerin yolunun özelliğini şu cümlelerle izâh etmektedir:

Ol zât-ı ecell ve a'lâ bu âyet-i kerîmede îmân ve ilmin fezâilini zikr edip amelini fezâilini zikr buyurmadı bu âyât ve ehâdîsden sâbit oldu ki tahkîken fezâil-i ulûm-ı ilâhiyye ve tecelliyât-ı Rabbâniye ve ahvâl-i kalbiyye ile hâsıl imiş yoksa mücerred a'mâl-i bedenîyye ve nevâfil ibâdât ve tâ'ât ile değil imiş...³⁴

Âkifzâde Abdurrahim Efendi, ilgili âyeti kerîmede Allah Teâlâ'nın îmân ve ilmin fazîletini zikrettiği hâlde amelinkini belirtmediğini söyler. Ona göre mezkûr âyetten, ulûm-ı ilâhiyyenin fazîletinin sadece bedenî ameller, nâfile ibâdetlerle değil; bilakis Rabbâni tecelliler ve kalbin ahvâli ile anlaşıldığını dile getirmektedir.

30 Abdurrezak Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fi işârâtı ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004, s. 364.

31 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, s. 271.

32 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 2a.

33 Mücâdele Sûresi, 11/58.

34 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 2b.

Âkifzâde Abdurrahim Efendi, âriflerle ilgili şu husûsa da dikkat çekmektedir. O, *bâzı ârif olan zevâtın zemm olunan sebepler için sultân ve umerâ kapılarına gitmelerini ya da onların ehl-i dünyâ ile görüşmelerinin kınanması gerektiğini* söyler. *Çünkü* ona göre âriflerin niyeti gâfillerinki ile kıyâs edilemez. Zîrâ ârifler hem arş hem ferşdirler. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, onlar her vaktin vazîfesine murâkib ve her bir şeyde ve her bir umûra vedî'a kılınan hikmetleri mutâla'a ederler.³⁵ Nitekim müellifimiz, *âriflerin esbâba teşebbüsleri ve iktisâbla iştiğallerinin gâfillerinki ile bir olmadığını* da zikreder. *Çünkü* ona göre *gâfiller, müsebbibü'l-esbâbdan basîretsiz olarak kalplerini esbâba rabt ederler. Oysa ârifler, esbâbdan olan şeyde te'sîr görmeyip, Hakk'ın kudretinin hikmetini müşâhede ederler.*³⁶

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre âriflerin nazarları ve gayretleri ulvî olduğu için, bu anlamda onlar halkın küllîsini ibâdullâh olarak görürler ve onları, kalplerinde îmânları ve kalıplarında zevk etmeleriyle rü'yet ederler. Onlar halkın elinde olanın cemîsine mülküllâh nazarıyla bakarlar ve ayrıca kapıların küllîsini bâbullâh olarak bilirler. Ârifler için beldelerin hepsi bilâdullâhtır. Ârifler, bir kapıdan diğerine Allah'ın bâzı kulları üzerine olan irâde ve hikmetiyle geçerler ve kendilerine taksîm olunan ni'met, o kapıdan verilir diye umut ederler. Eğer o kapıdan umduklarına nâil olurlarsa, ni'met veren Mevlâyâ şükrederler, *eğer o ni'mete nâil olamazlarsa müfettihü'l-ebvâb ve müsebbibü'l-esbâb olan Hak Teâlâ'ya*, hayırlı olan kapının açılması için ilticâ ederler.³⁷

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, âriflere gelen belâlar da diğer insanlar gibi değildir. Çünkü insanlara gelen belâlar, hak edilen azâb sebebiyle günâhları örtmek içindir. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, eğer belâ olmasaydı insanlar daha dünyâda iken günâhları sebebiyle muâhaze olunurdu. Çünkü Allah Kur'ân-ı Kerîm'de *ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا مترك علي ظهرا* "Eğer Allah, insanları kazandıkları yüzünden hemen cezâlandıracak olsaydı, yerkürenin sırtında hiçbir canlı bırakmazdı."³⁸ buyrulmaktadır. Dolayısıyla bu âyette işâret edildiği üzere Allah, kulunun günâhından bilgisi olduğu hâlde ona hilmi

35 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 23b.

36 age, no: 30, vr. 24a.

37 age, no: 30, vr. 24b.

38 Fatır Sûresi, 35/45.

ile muâmele eder. Mu'âhezeye kudreti olduğu hâlde müstehak olduğu ile değil, avfı ile muâmelede bulunur.³⁹

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, âriflerin tazarruları yâni yalvarıp yakarmaları ile gâfillerinki bir değildir. Zîrâ onlar vuku' bulan sıkıntıyı kabul ederler. Kazâ ve kadere rızâda hüsn ve edeb ile tahammül ederler. Sabır ve rızâ ile kulluk arzını itirâf ederler. Verilen sıkıntıdan hikmetin, tazarru' ve duâ olduğunu bilirler. Dolayısıyla Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, insan bir sıkıntıya uğradığında, onun ortadan kalkması için avf ve âfiyet niyâtında bulunmalıdır. *اللهم اني اسئلك العفو والعافية في الدين والدنيا والاخرة* Nitekim bu husûsta Âkifzâde Abdurrahim Efendi zikredilen duânın sabah akşam üç kere tekrar edilmesini tavsiye eder. O, bir sıkıntı söz konusu olduğunda kul, onu sabır ile kabul edip, Allah'a tazarrûda bulunmalıdır der.⁴⁰

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, belânın nüzülünden halâs olmak için onun sebebi olan günâhı yok etmek gerekir. Onun izâlesi ise bütün tarikatların ulâsı olan huzûr-ı kalb ile istiğfârdır ve bu asla terk edilmemelidir. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, Allah Resûlü'ne tevessül edildiğinde bu tevessül sebebiyle kul affedilir. Çünkü Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de *لقد جانكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم* "Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O size çok düşkün, mü'minlere karşı çok merhametlidir."⁴¹ mantû-kunca mevsûf olan bir ra'ûf ve rahîm ve bir şefî-i müşeffî-i habîb vardır.⁴²

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, âhiret âleminin hâceti ki bu, hâce-i kübrâdır. Bu anlamda ona vesîle olan âlem-i dünyânın hâceti için rasûl-i kibriyânın şefâ'atiyle tevessül olabilir. Nitekim Allah, habîbini rahmeten li'l-âlemîn olarak iki cihân saadetine sebep ve ni'mete vesîle kıldı. Bu anlamda ona tevessül, çok selevât tekrârı ile olur. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, tevessülün yanı sıra mühim bir işin halli için kesret-i istiğfâr ve kesret-i salavât ile meşgûl olmak gerekir. Ona göre sabah ve akşam ya da seher vakitlerin-

39 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 25a.

40 age, no: 30, vr. 26b.

41 Tevbe Sûresi, 9/128.

42 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 27a.

de bin kere bahsi geçen tesbihât yerine getirilmelidir. Âkifzâde Abdurrahim Efendi eğer gece bir mâni' olursa gündüz bu tesbihâta devâm edilmelidir. Eğer bin selavât bin istiğfâra devâm edilirse istenilen şey hâsıl olur. Ona göre, eğer kişi, bunları vird edip ömrünün sonuna kadar devam ederse dünyâ ve âhiret saadetine nâil olur der.⁴³ Bu anlamda Âkifzâde Abdurrahim Efendi, bin salavâtın, nâr-ı cehennemden kurtuluşa vesîle olduğunu belirtir. O, okunan yetmiş bin kelime-i tevhid ile bin ihlâs-ı şerîfe ile âhirete irtihâl eden ebeveyn üstâd, akraba ve ahibbîn nârdan halâs olacağıın eserde vârid bulunduğunu söyler; fakat ilgili te'lifin ismini zikretmez. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, bunların fazîleti hakkında her ne kadar *âsâr*, ahibbâr-ı âhâd olsa da bu kelimât-ı tayyibenin inkârı mümkün değildir der.⁴⁴

b. Kalp

Terim olarak kalb, çevirme döndürme ve değiştirme gibi muhtelif mânâlarda kullanılmaktadır. Tasavvufî anlamda ise kalp, ilâhi hitâbın mahalli ve muhabatı, ma'rifet ve irfân denilen sûfi bilginin kaynağı, keşf ve ilhâmın menşei olarak kabul edilmektedir.

Tasavvufî bakış açısında insanın en çok öne çıkarılan yönü olarak kalp, ilâhi isim ve sıfatların en mükemmel şekilde tecellî ettiği vuslat-ı ilâhiyyenin en önemli merkezidir.⁴⁵ Benzer şekilde Âkifzâde Abdurrahim Efendi, "kalb-i insân, ma'ârif-i cemâlullâhın âyinesidir."⁴⁶ diyerek bu husûsa işâret eder.

Âkifzâde Abdurrahim Efendi, selîm bir kalbi, kişinin dünyâdan âhirete taşıyacağı mühim bir vâsıta olarak kabul eder ve bu konuda şu ifadelere yer verir:

Bizler bu dünyâyâ ancak kalb-i selîm olan mir'âtı ahz için geldiğimiz ma'lûm ve zâhir oldu. Zîrâ âhiretde bir şeyden menfa'at hâsıla olmayıp ancak kalb-i selîmden hâsıla olacaktır.⁴⁷

Bu ifadeyle Âkifzâde Abdurrahim Efendi, insanoğlu bu dünyaya ancak kalb-i selîm üzere mir'âtını almak için gelmiştir der. Bu husûsta şu âyet-i kerî-

43 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 27b.

44 age, no: 30, vr. 28a.

45 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 296-297.

46 age, no: 30, vr. 2b.

47 age, no: 30, vr. 2b.

meyi referans gösterir: "يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم "O gün kalb-i selîmden başka ne mâl ne de oğullar fayda verir."⁴⁸

Ayna örneğinde olduğu gibi Âkifzâde Abdurrahim Efendi, kalbin biri gayb âlemine yönelik latîf, diğeri şehâdet âlemine dönük kesîf olmak üzere iki ayrı yönünün olduğunu şu cümlelerle belirtir:

Âyineden sûret rü'yet olunmaz illâ iki vech ile rü'yet olunur biri vech-i latîf ve biri vech-i kesîfidir. İmdi kulûb-ı ervâhın letâfetinden nüfûs-ı eşbâhın kesâfetine tenezzülü bu sebebdendir pes bu âyine ancak bu âlemde bulunur ki ol kalb-i benî âdem'dir. Zirâ kalb-i benî âdem'in iki yüzü vardır bir yüzü âlem-i gayb-ı latîfe nâzır ve bir yüzü âlem-i şehâdet-i kesîfe nâzırır.⁴⁹

Kalbin gayb âlemine yönelik özelliğinden dolayı Âkifzâde Abdurrahim Efendi, "nazar-ı Hakk'ın mahalli kalb-i benî âdem'dir." der.⁵⁰

c. Âbid- Zâhid

Âbid amel eden, taatte bulunan, cehennemden kurtulmak ve cennete girmek için kendini farz ve nâfile ibâdetlere veren kişi demektir.⁵¹ Zâhid ise dünyâya rağbet etmeyen, dünyâdan yüz çeviren, dünyâdan el etek çeken ve kendini bütünüyle âhirete ve Hakk'a veren, bu anlamda mala, mülke, makâma, şöhrete değer vermeyen, dünya ile âhret arasında tercih yapması gerektiğinde ağırlığını dâimâ âhiretten yana koyan kimse demektir.⁵²

Âkifzâde Abdurrahim Efendi, kulluk vazifesinde velîler nazarında ihlâsın önemine dikkat çekerek, erbâb-ı velâyet nazarında ubûdiyyet mir'âtının hâlisâne olması gerekir der. Bununla birlikte o, riyâdan ve enâniyetten uzak olan kulluğun Hak katında makbûl olduğunu zikreder ve zâhirî amellerden ziyâde bâtınî amellerin her türlü mefâsidden arınması gerektiğini belirterek, bâtınî olanın üstünlüğünü izâh eder.⁵³ Dînî konularda i'tidâl üzere bir anlayış benimseyen Âkifzâde Abdurrahim Efendi, İslâm'ın farz ve vâcib hükümleri tüm Müslümanlar için ortakır ve elbette bâtınî amellerden daha fazîletlidir der. Ona göre sadece kalp temizliği ile meşgûl olunarak farz ve vâcipler asla

48 Şuârâ Sûresi, 26/88-89.

49 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 3a.

50 age, no: 1706, vr. 3b.

51 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 15.

52 age, s. 581.

53 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 1706, vr. 4a.

terk edilemez ve bunları vaktinde edâ etmek gerekir. Ona göre bu anlamda bâtinî amelin üstün olmasından maksat, nâfile taatten efdâl demektir.⁵⁴

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre genel itibâriyle âbidin ibâdeti, cenet ni'metlerine ulaşmak ya da cehennemden âzâd olmak içindir. Oysa ârifler dâimâ basîretleri ile melekût âlemine müteallik oldukları için, gözleri âsâr-ı subhâniyeye dikkat kesilir. Ona göre âriflerin farz, vâcib ve şerfata dâir ibâdet ve taat dışındaki iştigalleri âbid kadar değildir. Fakat Allah indinde fazîletleri âbiden daha üstündür.⁵⁵

d. Edeb

Edeb, terim olarak terbiye, incelik, nezâket gibi kurallara uyan kişinin geliştirdiği üstün melekedir.⁵⁶ Tasavvufî anlamda ise sâlikin ifrat ve tefrit arasında bir yol tutması ile haddi aşmayıp, sınırı korumasıdır.⁵⁷ Sûfî bakış açısına göre tasavvuf aslında tümüyle edebten ibârettir.

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre kalp, nasıl diğer organlara nisbetle büyük önem arz ediyorsa, insanın işlediği fiiller açısından da edeb, o nisbetle mühim bir konuma sahiptir. Bu anlamda ona göre, bütün kemâlât ve fazîletlerin aslı ilm-i edebden ibâret olduğu gibi, tüm rezillik ve noksanlıkların kaynağı da cehâlet ve su-i edebten ileri gelmektedir.⁵⁸ Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, edeb Hak Teâlâ katında da büyük önem arz eder. Çünkü ona göre Allah Teâlâ bir kulunun rezâletini murâd edince ondan ilmî olgunluğu alır. Cenâb-ı Hak bir kuluna da muhabbet duyunca ona ilimî fazîlet ikrâm eder.⁵⁹ Hak Teâlâ'nın edebi olmayan kimselerden ilmi almış olması, onun âdetullâhının bir gereğidir. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre Allah, ilmin yanı sıra bir başka ni'met olan dîn ni'metini de hak etmeyenden alır ve daha ehli olan kişiye verir. Dîn emâneti kendilerine verilen kimseler ise bundan

54 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 3b.

55 age, no: 30, vr. 4a.

56 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 162.

57 Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fi işârâtü ehli'l-ilhâm*, s. 46.

58 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn* Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 1706, vr. 5a.

59 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 4a.

dolayı şükreder ve Cenâb-ı Hakk'a ta'zîmde bulunurlar.⁶⁰ Âkifzâde Abdurrahim Efendi bu husûsta şu âyeti delil getirir:

إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

"İnkâr edenler kalplerine taassubu, câhiliyye taassubunu yerleştirmişlerdi. Allah ise Peygamberine ve inanlara huzûr ve güvenini indirmiş ve onların takvâ sözünü tutmalarını sağlamıştı. Zaten onlar buna lâyük ve ehil idiler. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir."⁶¹

Âkifzâde Abdurrahim Efendi bahsi geçen âyette işâret edilenin ilim, îmân ve ma'rifet oduğunu zikreder. Ona göre böyle bir ilmi Allah, rezâletten korumak için ehline ve kıymet bilene nasip eder. Ehli olmayan kimseden bu üstün vasfı alır. Bu anlamda Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin edebden anladığı edeb-i ihsândır ki sûtî anlayışında bu, Hak Teâlâ'yı görür gibi ibâdetle bulunma mânâsında şuhûd lafzıyla tâbir edilmiştir. Böyle bir durum kişide ancak İslâm ahlâkı ile tahalluk ettikten sonra vuk'u bulur. Tahallukun en üst boyutu ise takvâdır ki bu, cem'î-i enbiyâ-i izâm ve evliyâ-i kirâmın ve ziyâlarının yâni nûrlarının hulâsasıdır.⁶²

e. İlim

Tasavvufî anlamda ilim, sâlikin kendisini ve Rabbini bilmesi demektir. İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn olmak üzere ilmin üç ayrı seyri vardır.⁶³

Âkifzâde Abdurrahim Efendi, âyetleri referens göstererek ilmin öneminden bahseder. Ona göre, Allah tüm kullarını⁶⁴ يا عباد فاتقون emriyle muhatap kabul eder. Ona göre bu âyeti, ilim sahiplerinin ilmî birikime uygun davranmaları ile Hak katındaki derecelerinin artacağını beyân eden şu âyet-i

60 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 1706, vr. 5b.

61 Fetih Sûresi, 48/26.

62 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 4b.

63 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 263-264.

64 Zümer Sûresi, 16.

kerîme açıklamaktadır: ⁶⁵ يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ “Allah içinizden inananların ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltir.”

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre ilmine uygun davranan kimse ma'rûfu münker ve münkeri ma'rûf görmez. Böyle bir kişi edindiği tecrübe ile şerri hayr, hayrı da şer zannıyla işlemez. Bu anlamda Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre ilmiyle âmil olan kişi, nefsini tanıyan her yaptığıının farkında olan, sâhib-i taksîr üzere olduğunu kabul eden, kusurunun farkında olup bunu düzeltmeye çalışan basîret ehli bir şahsiyettir. İlim ve irfân sahibi kişiler belirtilen sıfatlarla mevsûftur. Câhiller gibi kusûr ve kabâhatleriyle mağrûr, cesûr değillerdir. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre Hak Teâlâ'nın nazarında yücelmeyi murâd eden kimse, ulûm-ı ma'ârifden ve ilm-i hâlden sonra ma'ârif-i kalbiyye, letaif-i rûhâniyye, ezvâk-ı sıriyye, âdâb-ı nefsâniyye ve tahâret-i ma'neviyyeden ilm-i letâife ihtiyaç duymaktadır.⁶⁶ Ona göre ilmi muhafaza etmek bahsedilen husûsları meleke hâline getirmekle mümkündür.

f. Bâtînî ilim

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, âriflerin makâmlarının beşerin takâtı nisbetinde bilinmesi tasavvufî ilimle gerçekleşir. Ona göre âriflerin deracât ve makâmâtını hakkıyla anlamak mümkün değildir. Çünkü bu ilim, ancak bu durumu yaşayanların anlayacağı şekilde vaz' olunmuştur. Bu anlamda anlayış idrâkinin ötesinde olan böyle bir ilmi tam olarak lâfzen tâbir etmek zordur. Bilindiği üzere akla dair husûslar akılla idrâk etmek mümkün iken, tecrübe ile edinilen bilgiye doğru bir şekilde vâkıf olmak kolay değildir. Dolayısıyla Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre yakînî bilgiye ancak zevk, şuhûd, vicdân, cezbe, muhabbet, taleb-i sâdık ve nûr-ı irfân gibi mânâ ilimleriyle vâsıl olunabilir. Durum böyle olunca bâtinî ilim, ancak bunun tâliblerine hâstır. Bir başkasına âid beyân ile söz konusu ilmi izâh etmek mümkün değildir. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre bâtinî ilim aklın idrâk edemediği; fakat ibtâl de edemediği bir husûsiyete sâhiptir.⁶⁷ Her ne kadar bâtinî ilmin derece ve makâmalarını tam olarak anlamak idrâk etmek müm-

65 Mücâdele Sûresi, 11/58.

66 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 1706, vr. 6a-6b.

67 age, no: 1706, vr. 6a-7b.

kün olmasa da bu konudaki kural ve kâideler, tecrübe edenlerin kitaplarında detaylı olarak ele alınmıştır.⁶⁸

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, bâtinî ilmin yer aldığı tasavvufî kitaplarda zâhirî ve bâtinî anlamda arınmak, sâlih amel, ahlâkî fazilet gibi muhtelif mevzûlara yer verilmiştir. Bununla birlikte daha özel olarak âriflerin ervâh-ı şerife ve kulûb-ı sâfiye ve esrâr-ı zekiyye ve nüfûs-ı tâhirelerine feyiz veren asârâ müte'allik husûslar da söz konusu kitaplarda izâh edilmiştir.⁶⁹

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre zikri geçen nüfûs-ı tâhire üç kısımdan müteşekkildir: Birinci kısım, ahvâl-i ma'neviyye ve hâlât-ı rûhâniyyedir. Ya'nî mânevî ve rûhî hâllerdir. İkinci kısım, mükâşefe ve müşâhede diye ta'bîr edilen letâfi-i ihsâniye ve ma'ârif-i îmâniye'dir. Nüfûs-ı tâhire'nin üçüncü kısım ise hârikulâde kerâmetlerdir.⁷⁰

g. Kerâmet

Terim olarak kerâmet, peygamberlik iddiasıyla ilgili olmaksızın kişide hârikulâde bir hâlin zuhûr etmesidir. Eğer böyle bir kimse amel-i sâlih sahibi değilse o hârikulâde hâl, istidrâc adını alır. Peygamberlerde ortaya çıkan hârikulâde hâllere ise mucize denir. Bu anlamda kerâmet Hak Teâlâ'nın velî kulu- na ikrâmıdır. Kerâmet iki çeşittir. Mânevî ve hakikî kerâmet ilimde, ibâdetde, taatta, amelde, edebde, insanlıkta gösterilen üstün meziyet, haslet ve faziletlerdir. Kevnî ve sûrî kerâmet, uzun mesafeyi kısa zamanda alma, az gıdayı çoğaltma, su üzerinde yürüme, ateşte yanmama gibi hârikulâde olayların gerçekleşmesidir. Sûfiler bu tür kerâmetlere fazla önem vermezler ve bunun mekr-i ilâhi olmasından korkarlar.⁷¹

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre kerâmetler, Hak Tâlâ'nın tasarrufu altında olup, her bir ferdin istididâdınca Rabbânî hikmetinin gerektirdiği şekilde vuk'u bulur. Bilindiği üzere Hak Teâlâ'ya ulaşan yollar, alınan nefesler sayısı adedindedir. Yol bu kadar çok olunca kerâmete dâir ahvâlin ortaya konulmasında bir fayda yoktur. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre sıradan bir insanın yaşadığı rûh hâli bile öncesi ve sonrası itibâriyle farklı olduğuna

68 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn Tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 5b.

69 age, no: 30, vr. 6a.

70 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 1706, vr. 6a.

71 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 307-308.

göre, Hak âşığı velîlerde vâkî olan hârikulâde durumların birbiriyle mukâyesesi elbette mümkün değildir. Ona göre kerâmetleri izâh etmek mümkün değildir.⁷²

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, kerâmetin neticesinde bir ilim hâsıl olmaz. Çünkü sâlik, kendi hâlinin öncesi ve sonrasını tam olarak müşâhede edemediği için, bunları birbirine kıyasla ilim elde edilmez. Ona göre sâlik-i mübtedî gayreti neticesinde önceki kemâl sâhibi âriflerin ahvâlerinden bir hâlet-i müstahsene vukû' bulduğu zaman, sâlikin yapacağı iş, bu duruma hamd ve senâ etmek olmalıdır. Zîrâ bununla, sâlikin mücâhedâtının neticesi ziyâdelenmiş olur. Zuhûr eden hârikulâdelik karşısında sâlik, bunun makbûl-i ilâhî olduğuna hükmeder. Dolayısıyla vâridât-ı ilâhiyyenin hikmeti ile sâlikin yakîni, ihsânı ve îmânı artar. Eğer hâl-i müstahsene henüz vukû' bulmamışsa sâlik bekler, bu durum gerçekleşince de bunun atıyye-i Rabbâniyye olduğunu bilir ve edeb ile bunun şükrünü edâ eder. Böyle bir kişi âlim değil de câhil olduğunda bu hâlin vukû'una dâir ilmi olmadığından hâlât-ı aliyyeden gâfil olur.⁷³

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre kerâmete nâil olmak için, vâridâtı kesbde sırr-ı azîm önemlidir. Her ne kadar bunlar sâlik-i sâdik indinde gerçek maksad değilse de kalbi teşvik anlamında büyük önem arz eder. Ârifler için elbette kerâmetin bir faydası yoktur; fakat Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre mübtedî olan sâliklerin bu yönde beklentileri olabilir. O bu konuda şu örneği verir: Küçük bir çocuğun eline kuru üzüm veya ceviz vermedikçe ağlaması durmadığı gibi mübtedî olan sâlik de bu tür hâl ve işâretleri görmeyince rahat edemez der. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, kerâmetin âşikâre olmaması daha evlâdır. Çünkü bu rûhî hâller büyük bir mücâdelenin neticesi olduğu için, fânî olan dünyâdan ziyâde bâkî olan âhirette karşılığının alınması daha dâimdir. Ona göre zaten pek çok velîde dünyâda bu tür hâlât ve kerâmât da gerçekleşmez ve dolayısıyla gayretinin sonucu âhirete kalır. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, ârifler nasıl çabalarının karşılığında ikrâm ve fazîleti âhirette alacak ise, zâlimler de küfürlerinin neticesi olan cezâlarını daha bâkî olması bakımından âhirette alacaktır. Nitekim kâfir ve zâlimlerin küfürlerinin ve zülûmlerinin karşılığı dünyâda verilmeyip, âhirete

72 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 6a.

73 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 1706, vr. 8b-9a.

te'hir eder. Dolayısıyla sâlik olan kimsenin bu kerâmâtı maksûd-ı aslî zannedip, dünyâda bununla iktifâ etmemesi gerekir.⁷⁴

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, kerâmetin varlığı kabul edilmelidir. Bu anlamda ona göre kerâmetin en değerli olanı, ibâdete taalluk eden çok amel ile nefis tezkiyesidir. Bir kimseye zerre kadar nefsindeki ayıbın münkeşif olması semavât ve arzda bütün cereyân eden inkişâftan kendisine daha hayırlıdır. Zîrâ nefsinden o ayıp münkeşif olunca, kişi kendini o kusurdan temizlemeye gayret eder. Böylece necât ve selâmete ulaşır.⁷⁵

h. Sûfilerin Makâmât ve Derecâtı

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre kerâmette olduğu gibi sûfilerin makâmât ve derecâtının da tafsîli olarak izâhı mümkün değildir. Ona göre sûfiler, intisâb ettikleri tarîkatın ilmî ve amelî yönünde mesâfe katettikleri zaman istenilen kemalât derecesine ulaşırlar. Bu anlamda belirtilen derecelerin ilki Nebvî şerîati ve ilâhî kânunları uygulayarak zâhirini düzeltmek ve temizlemektir. İkinci derecesi ahlâk-ı zemîme yani kötü ahlâktan ve istenmeyen melekelerden bâtınını temizlemektir. Üçüncü derecesi şüphe ve evhâm gibi husûslardan nefsinin arındırmaaktır. Dördüncüsü ise Hak Teâlâ'nın kemâline nazar edip ve celâlini mülâhaza etmektir.⁷⁶

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, zâhir ulemâ da bâtın ulemâ da şerî'at denizden kendilerine uygun olacak şekilde istifâde ederler. Ona göre Mevlâ'ya tâlib olanlar, özellikle sûfî kitaplarını mutâlaa etmelidir. Fakat kitabı mutâlaa ederken alanında iyi yetişmiş kimselere danışılması gerektiğini söyler. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, sûfî kitaplarında meşâyih'in nefsinin bereketi vardır. Dolayısıyla her gün bunlardan en az bir varak mutâlaa edilmelidir. Bu anlamda ona göre en faydalı olan kitaplar ise İmâm-ı Gazâlî ile Abdulvehhâb Şa'rânî'nin kitaplarıdır. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, İmâm-ı Gazâlî'nin ve Şa'rânî'nin kitapları etraflıca tetkik edildiğinde istenilen te'sir hâsıl olur ve evliyâ ahlâkî ile tahalluk vuku' bulur.⁷⁷

74 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 1706, vr. 9a-9b.

75 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 28a.

76 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 1706, vr. 9b-10a.

77 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 30b.

i. Tasavvuf erbâbına sûfî ismi ne zaman verildi?

Âkifzâde Abdurrahim Efendi, tasavvuf erbâbına sûfî isminin ne zaman verildiği konusunda Kuşeyrî'nin eserine müracaat eder.⁷⁸ Kuşeyrî'den ictibâsla der ki: Hz. Peygamber'in vefatından sonra saâdet asrının efdali için sahâbe adı verildi. Çünkü risâlet ve nübüvvet unvanından sonra sahâbe dışında fazîletli bir unvan yoktu. Hz. Peygamber'in risâletini görme şerefine erenler, bir süre sonra inkıza uğrayınca onları görenler tâbiîn adıyla anıldılar.⁷⁹ Fakat sonrasında bazı ihtilâflar çıkıp, her merâtibin fazîletince zühhâd ve ubbâd gibi kavramlar kullanılmaya başlandı. İlerleyen dönemlerde bid'at ehli zuhûr edince bunların arasında zuhhâd ve ubbâdlar bulunduğu için ehl-i sünnet'e tâbî olan ve dîni muhâfaza edenlere mutasavvıfiyye denildi.⁸⁰ Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre sûfiler, hakîkî itikâdda, amel-i sâlihte, faydalı ilimde, güzel ahlâkta kendilerinden öncekilerinin yolunu tâkib edenlerdir. Müellifimiz bu husûstaki düşüncelerini şöyle açıklar:

İ'tikâdât-ı hâkka ve mücâhedât-ı şâkka ve ulûm-ı nâfî'a ve a'mâl-i sâliha ve ahlâk-ı hamîde ve ahvâl-i cezîlede zikir olunan eslâfa tâbî ve onların mesleklerine sülûk edenlerdir.⁸¹

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, sûfî ibârelerini bilme ve tanımada ârif olmak gerekir. Sâdece bilip, hâl ile farkına varılmadığı zaman, balı görüp yemeyenler gibi bunlar da sûfliği inkâr ederler. Ona göre kimi âlim ve âbidler bu gruptandır. Bunlar tasavvufî meseleleri iyi tahkik etmedikleri için sûfilere mübtedî'nazarıyla bakarlar.⁸² Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre dünyâ ve âhirette ârifin derecesi, derece-i ulâdır. Dolayısıyla âriflerin kitaplarını mutâlaa etmek faydalıdır.⁸³

j. Sûfilerin Cezbe Hâlinde Söylediği Sözlerin Hükümü

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre muhabetullâhın sekri ile zuhûr eden tevâcüd hâli helâldir. Fakat zikir esnâsında nağmenin tesiri ile vuku' bulan

78 Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul: s. 1999, s. 95.

79 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 7b8-a

80 age, no: 30, vr. 8a.

81 age, no: 30, vr. 8a.

82 age, no: 30, vr. 18a.

83 age, no: 30, vr. 19a.

hâl ise câiz değildir. Rahman'dan zuhûr eden cezbe hâli ile olan raks ve say-hâda sakınca yoktur. Şeytândan hâsıl olan ise elbette tehlikelidir.⁸⁴ Fakat ortaya çıkan sekr hâlini, dışardan tam olarak anlamak mümkün değildir. Dolayısıyla bu, ancak kişinin rûh hâliyle alâkalı bir durumdur. Bilindiği üzere sâlik sekr hâlinde iken rûhî coşkunluğa bağlı olarak birtakım uygun olmayan sözler sarf edebilmektedir. Ona göre tevâcüd hâli muhabbet-i ilâhiyyeyi tahrîk nazarıyla işleniyorsa bir sakınca yoktur.⁸⁵

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre şatahât sözlerin Hakk'ın ilhâmı mı yoksa şeytânın vesvesesi mi olduğunu ya da bu ifadelerin sâdik makâmında mı yoksa mağrûr makâmında mı söylendiğinin iyi belirlenmesi gerekir. Bununla birlikte Âkifzâde Abdurrahim Efendi ehl-i bid'at kitaplarında yer alan hulûl, ittihâd, zındıka, ilhâd gibi îmânı zora sokacak hâl, işaret ve kavramların da iyi idrâk edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre bunların ıstılâhî anlamları iyice tetkik edilmeden istenilen hâsıl olmaz.⁸⁶

Sonuç olarak Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre sûflerin sekr hâlinde söylediklerine itimâd edilmemelidir. Çünkü sûfî, ehl-i sünnete muhâlif olan cümlelere lisânını kaptırmaz. O, efdâl olan kelime-i tevhid zikrini telkîn eder. Ona göre seyr ü sülûk yolunda ilerleyen sûfî, farz ve vâcib olan husûslarda Allah'a tam itaat eder. Ehl-i sünnet akâidini muhafazaya gayret eder. Her dâim bu mes'ûliyetinin farkındadır.⁸⁷

k. Muhabbet

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre ârifler makâmının üstünde muhabbet vardır. Ona göre hubb-i dünyâyâ bulaşan kimse, elbette böyle bir makâma ulaşamaz. Bu anlamda kalbinde zerre kadar dünyâ sevgisi bulunan kimse ilâhi yakınlığa mazhar olamaz. Nitekim İlâhi yakınlıkta arzu edilen, muhabbet-i ilâhiyye'dir. Ona göre muhabbet-i ilâhiyenin sâlik üzerindeki te'siri sekr, sahv, mahv, isbât, istiğrâk-ı fenâ, fenâ içinde fenâ, mükâşefât-ı irfâniyye ve ezvâk-ı vicdâniyyedir.⁸⁸

84 age, no: 30, vr. 8a.

85 age, no: 30, vr. 8b.

86 age, no: 30, vr. 9a.

87 age, no: 30, vr. 9b.

88 age, no: 30, vr. 8b.

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre kavm-i hâs olanlar, letâif-i melekûtiyye ile ma'ârif-i âliye tarafına teveccüh ederler ve kalplerindeki muhabbet ile vecd-i zevk mertebesiyle muttasıf olurlar. Dolayısıyla Allah ve Resûlü'ne muhabbet emr-i azîmdir. Bu anlamda evliyâ-i kirâm indinde i'tibâr edilen muhabbet her ehl-i îmânda bulunmayabilir. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre aslında böyle bir muhabbet vâkî' olmazsa *îmân sahîh olmaz*. Aynı şekilde tevekkül, ihsân ve irfân gibi husûsların buna kıyâs edilmesi gerektiğini söyler.⁸⁹ Ona göre âriflerin asıl muhabbet ve tevekkülleri, muhabbet-i hâssa ya da tevekkül-i hâssadır. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre her dâvânın burhânı ve bir mîzânı vardır ki, *İslâm dâvâsının da burhân ve mîzânı*, tevekkül ve muhabbettir. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre muhabbet ehli olduğunu iddia eden bazı kimseler, bir belâyâ uğrasa, kendileri gibi âciz olan bin şahsa durumlarını şikâyet ederler. Bir ihtiyâçları olduğunda bunu gidermek için, bin kapı dolaşırlar. Böyle kimseler hem muhabbet ettiklerini söylerler, hem de hâllerini O'ndan başkasına şikâyet ederler. Allah'tan başkasının yerine getiremediği hâceti, O'ndan gayrısından talep ederler. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, muhabbet eden insan muhtâç durumda olsa bile hâlini başkalarına değil, sadece sevdiğine arz eder. Dolayısıyla insan, mevcûdâtın küllîsine sâhip olan Hak Teâlâ'nın *hâliki, takdîri ve hikmetine* güvenmelidir. Her ne kadar kula irâde verilmişse de durum böyledir.⁹⁰

I. Ahlâk

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, Hakk'ın rızâsına uygun olmayan davranışlar görülmedikçe bir kimsenin salâh üzere olduğu kabul edilmelidir. Bu anlamda bir sufînin sîretine bakarak zâhiri olarak onu tasdik etmede bir mahzûr yoktur. Çünkü kişinin mânevî hâline muttali olmak mümkün değildir. Dolayısıyla sıdk üzere mi kizb üzere mi olduğu kişiye havâle edilmelidir. Nitekim şerî işlerde bizzat kişinin kavline güvenilir.⁹¹ Bununla birlikte salâha haml etmek, ancak kişinin ihbârı ile malûm olunan durumlar için geçerlidir. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre kişinin bir mü'min kardeşinden bir kere hatâ sudûr etti diye ona suzianda bulunması doğru değildir.⁹² Nitekim yaşayan ya da vefât eden birine hatâ ile hükümde bulunmak sûizandır. Ona göre yapılması gereken kişinin işlediği münker fiile buğz edip, şahsına buğz

89 age, no: 30, vr. 21b.

90 age, no: 30, vr. 22a.

91 age, no: 30, vr. 10a.

92 age, no: 30, vr. 10b.

etmemektir. Zîrâ belki bu kişi tevbe eder, Hak Teâlâ da ona mağfîret eder. Dolayısıyla ona göre bir mü'mini tahkîr etmek doğru değildir.⁹³

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, her grupta bid'at ehli kimselerin bulunma ihtimâli vardır. Dolayısıyla sözlerin en güzeline ittibâ' etmek gerekir. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre her şahsa güvenilmediği gibi, kitaplarda yer alan söz ve düşüncelere de elbette itimâd edilmez. Söylenen her kelâm, şerîat terâzisinde tartılmalı, eğer muvâfık ise kabul edilmeli, değilse reddedilmelidir.⁹⁴ Kişilerde olduğu gibi kitaplarda da ahlâkî öneme dikkat eden Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, kitab mütaalası ile iştiğâl eden kimse, eğer basîreti varsa ve dînde sahîh bir akâide sahipse bu kişi hangi kitabı mutaala ederse etsin o, ona zarar vermez. Çünkü o, mütâlaa ettiği kitabın sadece faydalı olan kısımlarından istifâde eder.⁹⁵

Âkifzâde Abdurrahim Efendi, tasavvufa olan bakış açlarına göre insanları üç gruba ayırır. Birinci kısımda olanlar şunlardır: Fark gözetmeden tüm sûflere kalplerinde suizan beseleyen insanlar. Böyleleri tam bilgiye sahip olmadıkları için zanla hareket ederler. Cehâletleri sebebiyle selefîn ilmîne, amelîne ve hâllerine kusur bulurlar. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre böyle kimseler tahkîkî değil, taklid üzere yaşayan mutassıp rûhlu kimseler oldukları için dînî ilimlerde ârif ve kâmil olanları ve bunlara inanan sâdıkları reddederler.⁹⁶ Bazıları da sûfî eserlerdeki tasavvufî hâli anlatan müşkil ifadeleri ya da ıstılahları tam olarak anlayamadıklarından, tasavvuf erbâbının tümüne suizan beslerler. Bununla birlikte tasavvufî eserlere itibâr etmezler. Velîlere karşı edebi terk ederek adâvet üzere olurlar. Bu tür kimseler okudukları sûfî kitaplara itirâz ederler. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre böylelerinin kalbine, melekût âleminin kapıları açılmaz ve bunlar hükm-i alîyye berekâtından ve nufûs-ı zekiyye teveccühâtından mahrûm olurlar. Hatta bu kimseler, letâif-i rûhâniyye ve ma'ârif-ı melekûtiyye ve fütûhât-ı kalbiyye ve küşûf-ı gaybiyye gibi rûhî vâkıların zerresinden nasiplenemezler. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, bunlar buz gibi donuk, kar gibi soğuk nefislerinde inatçı kimselerdir.⁹⁷ Dolayısıyla evliyâ-i kirâma muhabbet eden, salât ve

93 age, no: 30, vr. 11a.

94 age, no: 30, vr. 12b.

95 age, no: 30, vr. 13a.

96 age, no: 30, vr.13a.

97 age, no: 30, vr. 13b.

siyâm ile meşgûl olanlar, kitâb ve sünnete dâir ilimlerde gâfil olanlardan ve *şerî konularda câhil olanlardan daha üstündür daha sâlimdir.*⁹⁸

Âkifzâde Abdurrahim Efendi insanları üç gruba ayırmıştı. Birinci gruptakilerin özellikleri yukarıda açıklandı. Ona göre ikinci gruptakiler, sûfilere muhabbet ederler; fakat ehl-i keşfin itikâdını vehm ile karşılarlar. Türkçe, Arapça, Farsça kitapları mutâlaa ederler; fakat fıkıh ve kelam âlimlerine suizan ederler.⁹⁹ Böyle kimseler dîn âlimleri üzerine îtimâdları zayıf olduğundan Hak ve bâtili öğrenemezler. Dolayısıyla bu kişiler, hidâyetten uzaklaşıp delâlete sürüklenirler. Böylece bu gruptakilerden bazıları bid'ate, bazıları hulûl ve ittihâda bazıları da i'tikâdî ve şer'î hükümleri inkâr gibi yollara düşerler.¹⁰⁰ Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre bu grubtaki insanlar birinci kısımdakilerden daha kötü durumdadır. Ona göre üçüncü gruptakilerin belirgin özellikleri ise şöyledir: Bunlar ifrât ve tefrîttan ictinâb eden, orta yolu tercih eden, sırât-ı mustakîm üzere olan kişilerdir. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre bu tâifedekiler, uluvv-i himmet ve sıdk niyetleri sebebiyle kemâlât derecesine terakkî ederler. Dolayısıyla hâl ve makâmlarda kesbî yolla ilerleme kaydederler. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre bunlar seyr-i rûhânî, sefer-i melekût ve sülûk-ı kalbîyi diğer gruptakiler gibi değil, Kur'ân-ı Kerîm'deki Nisâ Sûresi 95. âyetin mefhûmuna uygun olarak anlamışlardır.¹⁰¹ *فضل الله المجاهدين علي القاعدين اجرا عظيما درجات منه* (cihaddan geri kalıp) oturanlarla Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihâd edenler bir olmazlar. Allah, mallarıyla ve canlarıyla cihâd edenleri derece itibâriyle cihâddan geri kalanlardan üstün kılmıştır." Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre üçüncü gruptakiler, amel ve akîdelerinin sağlam olması sebebiyle kitaplardan edindikleri bilginin ve şahıslardan dinledikleri kelâmın en güzeline ittibâ ederler.¹⁰² Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre böyle kimseler, kâile ya da müellife değil, sözün hüsn ve kubuh yönüne dikkat ederler. Söylenen sözün ma'lûm, âşikâre anlam ve işâretlerinden faydalanırlar. Bu kimseler, ikinci fırkadaki gibi her bir şahsın ve her bir kitabın söylediği sözün doğru ve yanlış taraflarını incelerler, böylece düşmanlık etmekten ziyâde selâmet yolunu tercih ederler.¹⁰³

98 age, no: 30, vr. 14a.

99 age, no: 30, vr. 14a.

100 age, no: 30, vr. 14b.

101 age, no: 30, vr. 14b.

102 age, no: 30, vr. 14b.

103 age, no: 30, vr. 15a.

Âkifzâde Abdurrahim Efendi, döneminde yazılan eserlerin bâzısının İbâhiyye ve Hulûliyye gibi fırkalar tarafından te'lif edildiğini söyler. Bu tâife-dekiler, sahip oldukları yetenek ve mahâretleriyle batıl mezheplerini fasih ve beliğ bir dille, beyitlerle kalıba dökerek anlatırlar. Özellikle bu konuda evliyânın kullandığı cem', cem'u'l-cem', fenâ, mahv, isbât, sekr, vahdet, kesret, istiğ-râk, gaybet, müşâhede, mükâşefe, vusûl gibi kavramları öne çıkarırlar. *Elbette bu da gâfilleri cezb eder.*¹⁰⁴ Bu grubtakiler, belirtilen lafızlar ile evliyâ-i kirâmın murâd ettikleri mânâdan başka anlamlar kelimelere yüklerler. Dolayısıyla bu gruba âid kitaplar, Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre hîleden kayıtsız değildir. Mânâlar arasında benzerlikler olduğu için câhil kimseler, *bâtıl içerikleri* fark edemedikleri için aldanırlar. Bu gruptakiler, daha da ileri giderek, *bâtıl mezheplerini* revaçta tutmak için zevât-ı kirâmın kitaplarına *bâtıl* konuları dâhil ederler. Onlar, *böyle yaparak ulemâ ile mutasavvıfların arasını açmayı umarlar.* Nitekim bu kimselerden bazıları *Şeyh Şa'rânî'nin Mevrûd*¹⁰⁵ isimli kitabına şeriata göre câiz olmayan konuları dâhil etmişlerdir. *Mısır'da Kâhire ulemâsı buna itiraz ettiğinde o, bâtil kelâmın kendisine âid olmayıp, hîle ve desîse ile sonradan kitabına girdirildiğini isbât etmiştir.*¹⁰⁶ *Şeyh Şa'rânî* kendisinin ilk imzalı nushâsını *dönemin ulemâsına* göndermiştir. *Mısır âlimleri*, bahsedilen *bâtıl* ifadeleri gönderilen söz konusu nushada bulamamışlar, *böylece Şeyh-i mezbûr* hakkındaki suçlamaların yanlış olduğu anlaşılmıştır. Bu tür durumlarının muhtemel olduğunu söyleyen Âkifzâde Abdurrahim Efendi, her kitabı iyice mutâlaa edip tam olarak kâni olduktan sonra ona güvenilmelidir der.¹⁰⁷

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre kişi yüklendiği hak ve sorumluluk ile nefsinin üzerine halîfe durumundadır. Dolayısıyla insan, halîfe olmasının gereği ile ilk önce nefsini tezkiye ve tezhîb etmelidir. Nefs tezkiyesi, kişinin *bâtınını ahlâk-ı reddiyeden tahliye etmesi ve zâhirini sâlih amellerle donatmasıdır.*¹⁰⁸

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, Resullerin gönderilmesindeki en önemli hikmet, Allah'a dâvettir. Bu ise dâvet olunanların tarîklerinde ve hicretlerinde muhtâç oldukları şeylerin tümünü beyân iledir. Nitekim Hz. Peygamber zâhir ve bâtında ihtiyâç duyulan husûsları açıklamıştır. Onun beyâ-

104 age, no: 30, vr. 15b.

105 Abdülvehhab Şa'rânî, *el-Bahrü'l- mevrûd fi'l- mevâsik ve'l-uhûd*, Kâhire 2004.

106 age, no: 30, vr. 16a.

107 age, no: 30, vr. 16b.

108 age, no: 30, vr. 17a.

nundan vârisleri olan ulemâ, İslâmî akîdelerle ilgili konuları izâh etmiştir. Bu anlamda muhtelif yönleriyle açıklanan akâid'e dâir ilme "kelâm" denilmiştir. Bu konuda elbette çok sayıda kitap te'lif edilmiştir.¹⁰⁹ Fakat bunlar arasında ona göre en şümullu olanı Seyyid Şerîf Cürçânî'nin *Şerhü'l- mevâkıf*'idir.¹¹⁰

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre nebîlerin vârisi olan ulemâ, akâide dâir husûsları beyân ettikleri gibi e'âl-i ibâda müteallik olan ahkâm-ı hamse yani farz, vâcip, sünnet, haram, mübâh gibi ibâdet, mu'âmelât ve âdâta dâir husûsları da istinbât etmişlerdir. Bunun neticesinde ortaya konulan ilim ise fıkıh adını almıştır. Âkifzâde Abdurrahim Efendi bu konuda Kâdi İyâz'ın *Şifâ'sı*¹¹¹ ile İmâm-ı Birgivi'nin *Tarîkat-ı muhammediyye*¹¹² adlı eserlerini tavsiye eder.¹¹³ Bu anlamda ona göre ihlâs, takvâ, verâ, zühd gibi bâtnî ilimlere âid olan husûsları ise tasavvuf incelemektedir.

m. Takvâ

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, takvânın en önemli boyutunu Hakk'a îtikâd ile sâlih amel teşkil etmektedir.

وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون "Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım"¹¹⁴ kelâmınca hilkatimizin hikmeti ve netîcesi takvâdır. Tâmm bir ihlâsla yakîn bir îtikâdla, Allah'ı görür gibi ibâdet edenler ancak ihsân derecesine ulaşır. Çünkü onların niyetleri ubûdiyette istikâmet ve ibâdetin vasfının gereği Mevlâ'ya ta'zîm ve hürmette bulunmaktır.¹¹⁵

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, takvâda karşılık beklenmemelidir. Kula verilen ikrâm, tamâmen Allah'ın lutf-ı inâyetinin bir gereğidir. O bu konuda "İyiliğin karşılığı ancak iyiliktir." âyetinden yola çıkar.¹¹⁶ Âyette buyrulduğu üzere kulun, Hak yolunda hizmetinin kar-

109 age, no: 30, vr. 17a.

110 Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhü'l- mevâkıf*, İstanbul 1239.

111 Kâdi Ebü'l- Fazl İyâz, *Şifâ'ü'l- mü'minîn*, müt: Mehmed Emin b. Osman, Ârif Efendi Matbaası, İstanbul 1318.

112 Muhammed b. Pîr Ali Birgivi, *Tarîkatü'l- muhammediyye*, İstanbul 1270.

113 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 17b.

114 Zâriyât Sûresi, 56/51.

115 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 19b.

116 Rahman Sûresi 55/60.

şılığı Allah'ın fazl-ı cûdunun gereğidir.¹¹⁷ Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, Hak yolunda hizmeti sebebiyle, Allah'ın kula bir ecri olmaz; bilakis Allah dilerse o kuluna ikrâm ve ihsânda bulunur. Çünkü Ehl-i sünnet akîdesine göre Hak Teâlâ üzerine bir şey vâcip değildir. Bu anlamda sevâb vermek sadece O'nun fazl u keremi ile olduğu gibi azâb etmek de yine O'nun adâleti iledir. Âkifzâde Abdurrahim Efendi bu husûsta şu âyeti delil getirir: *ولله ملك السموات والارض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء* "Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır. O dilediğini bağışlar, dilediğine cezâ verir. Allah çok bağışlayandır ve çok merhamet edendir."¹¹⁸ Ona göre eğer kul, nefsini ecir makamında görüp, kebîr olan Hâlık'ına kulluktan gâfil davranırsa cehâlet üzere olur. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre Allah, fazl-ı keremi ile cennet ni'metlerini verse de durum böyledir.¹¹⁹ Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, Allah kuluna: "Ey kulum korktuğun nâr-ı cahîmi, tamah ettiğin na'îmi yaratmamış olsaydım senin ibâdetinde istihkâm olmaz mıydı?" buyursa kulun bu hitâba cevâbı ne olurdu? Âkifzâde Abdurrahim Efendi göre, bu tâife arasında yer alanlar, fânî olanı bâkî, nâkısı kâmil, habîsi tayyib üzerinde tutan kimseler, dâimâ nimetlerle meşgûl olurlar. Dolayısıyla himmet ve gayretlerini sadece bu yönde sarfettikleri için Cemâl-i hakîkî'nin müşâhedesinin lezzetinden gâfil olurlar. Her ne kadar görünüş itibâriyle gözyaşı döküp, zikir ânında sayhâlar atsalar da, kalpleri inlese de durum böyledir. Buna karşılık ârifler, Allah'a hakkıyla kulluk edeler. Ârifler Mevlâ'nın hizmetinde ta'zîm üzeredirler.¹²⁰ Bu anlamda ârifler Allah'ın va'dini umarlar, va'idinden korkarlar. Dolayısıyla kalpleri celâl ve cemâl sâhibi Mevlâ'ya yakındır. Allah, Resûlu'nün lisânıyla nârdan korkma ve cennet ni'metlerini talep etme husûsunda zâhirde ârifler böyledir. Fakat gerçekte onların korkuları Allah'tandır nârdan değildir. Umutları Allah'adır cennete değildir. Zirâ bu tâife için nâr ve na'imin kendisinde bir te'sir yoktur. Çünkü nârın eseri celâl ve na'imin eseri cemâldir. Dolayısıyla ârifler nezdinde karar Allah'ındır ve talep ancak Allah'adır.¹²¹

117 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 19b.

118 Fetih Sûresi, 48/14.

119 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 20a.

120 age, no: 30, vr. 20b.

121 age, no: 30, vr. 21a.

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, ârifler için Allah'ın her bir fiili birer ni'mettir. Hakîm ve kerîm olan Allah'a her bir hareket ve sekînette, zarar ve faydada, hayır ve şerde kendisine fiillerin nisbet edilmesi O'na olan hürmettendir. Bu anlamda kul, Allah'ın hikmetine yakînen îmân eder. Nitekim kul şunu bilmelidir ki, Allah bir sıkıntı verdiğinde ya o kulun günâhını örtmek için, ya derecesini yükseltmek için veyâ helâk edici olan şeylerden onu himâye etmek içindir. Durum böyle iken yine de kul hâlin-den şikâyet eder. Âkifzâde Abdurrahim Efendi bu husûsta şu misâli verir: Şefkatli bir anne, evlâdı hata yapmasın diye ya da bir çukura düşmesin diye onu terbiye eder bazen de darb eder. Aslında her iki eğitim metodu da annenin şefkatindedir. Merhametlilerin en merhametlisi olan Allah Teâlâ için de durum böyledir.¹²²

Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre, belâlar aslında Allah'a daha fazla yalvarmaya vesîledir. Bununla birlikte Allah'ın adâletinin bir gereğidir. Şöyle ki; kişi uğradığı musîbetler ile dünyâda iken muhtâç durumda olduğu kimselerin derecelerine gıpta eder. Fakat âhirette bunun tam tersi yönde olacak ve bu defa geçirdiği ağır imtihanlarla kişi mükâfata nâil olurken, dünyâda iken onun imrendiği kimseler bu sefer ona gıpta edecektir. Böylece Cenâb-ı Hak'ın adâleti tecellî edecektir. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'ye göre müsîbetler kula, Allah'ı zikir ve tefekkürden uzaklaşmasın diye verilebilir. Çünkü kul, ihtiyâç fazlası olan ni'metleri tahsîl etmekten imtina' etmez. Dolayısıyla Hak Teâlâ, kulu kendisine daha yakın olsun diye istediğini ondan men eder. Yakınlık vuk'u bulduğunda ise vaktinde men ettiği hâcetini من حيث لا يحتسب "Allah onu beklemediği yerden rızklandırır."¹²³ Hak Teâlâ, bu kelâmı üzere vaktinde vermediğini en güzeli ile yerine getirir.¹²⁴ Bu anlamda ilk isteği yerine gelmediğinde az olan sabrından dolayı kul Allah'an utanır.¹²⁵

Sonuç

Günümüzde Müslüman toplumlar, muhtelif nedenlerle kendilerini ayrıcalıklı kılan kültürel yapılarını kaybetme riski ile karşı karşıyadırlar. Oysa tarihî değerler iyi muhafaza edilip, gerekli tahlil ve tenkid süzgecinden geçirildikten sonra ve en doğru şekilde gelecek nesillere aktarıldığında medeniyetlerin kalıcılığı sağlanabilir. Bu anlamda Âkifzâde Abdurrahim Efendi gibi ilmiyle,

122 age, no: 30, vr. 22b.

123 Talak Sûresi, 65/3.

124 Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri- Abd Efendi, no: 30, vr. 23a.

125 age, no: 30, vr. 23b.

eserleriyle temâyüz etmiş şahsiyetlerin daha yakından tanınması, toplumların mânevî mirâsla olan bağın kuvvetlenmesine vesile olacaktır.

Mir'âtü'n-nâzirîn adlı eseri bağlamında incelemeye çalıştığımız Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin görüşleri elbette bizim belirlediğimiz başlıklarla sınırlı değildir. O, *Mühimmâtü's-sûfiyye* adlı eserinde de tasavvufa dair görüşlerini dile getirmiştir. Âkifzâde Abdurrahim Efendi'nin tasavvufî görüşlerinin tam olarak ortaya konulması için, onun bu mezkûr eserinin de incelenmesi gerekir.

Âkifzâde Abdurrahim Efendi ile ilgili yapılan çalışmalar yeterli düzeyde olmamakla birlikte, onun *Kitâbü'l mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmû'* adlı eseri Türkçe'ye kazandırılmıştır. Âkifzâde Abdurrahim Efendi, eserlerini genelde Arapça olarak kaleme almıştır.

Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn fi münebbihâti'l-mutasavvifeti't-tâhirîn* adlı eserinde o, tasavvufun önemli meselelerini âyet ve hadîslerin yanı sıra bazı meşhur mutasavvıflardan referans göstererek ele almıştır. Âkifzâde Abdurrahim Efendi, döneminde tartışılan konuları incelerken aşırılıktan uzak ve i'tidalli olma prensibi çerçevesinde hareket etmiştir. Bununla birlikte mezkûr eserin anlatım ve üslub yönünden ağıdalı zengin bir dile sahip olduğu söylenebilir. Makâlemizde bahse konu olan eser, ilim dünyasına henüz tam olarak tanıtılabilmemiş değildir. Bu anlamda *Mir'âtü'n-nâzirîn* gibi eserlerin incelenmesi, medeniyet mirâsımızın daha yakından tanınmasına vesile olacaktır. Bu çalışmanın böyle bir amaca hizmet etmesi beklentimizdir.

Kaynakça

- Abdizâde Hüseyin Hüsâmeddin Yaşar, *Amasya Tarihi*, Necm-i İstikbâl Matbaası, İstanbul 1329-1332.
- Abdurrezak Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004.
- Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn fi münebbihâti'l-mutasavvifeti't-tâhirîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 1706.
- Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn fi münebbihâti'l-mutasavvifeti't-tâhirîn tercümesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, no: 802.
- Âkifzâde Abdurrahim Efendi, *Mir'âtü'n-nâzirîn fi münebbihâti'l-mutasavvifeti't-tâhirîn tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri-Abdi Efendi, no: 30.
- Akifzâde Abdurrahim el-Amasî, *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmû'*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, no: 2527.
- Âkifzâde Abdurrahim, *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmû'*, çev.: Hikmet Özdemir, İstanbul 1998.

- Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-târihi't-türâsi'l-islâmî fî mektebâti'l-âlem: el-mahtûtât ve'l-matbuât (Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi)*, Mektebe Yayınları, Kayseri ts.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-müellifin*, İstanbul 1990.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn*, İstanbul 1971.
- Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaai Âmire, İstanbul 1333.
- Hayreddin Ziriklî, *el-Â'lâm kamûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Beyrut 1992.
- Kaya, Süleyman. Âkifzâde'nin "Mecelletü'l-mehâkim İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim", *Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2011, sayı: 40, s. 93-108.
- Olçay, Osman Fevzi. *Amasya Ünlüleri*, çev.: Turan Böcekci, Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, Amasya 2002.
- Olçay, Osman Fevzi. *Amasya Şehri*, Sad. Harun Küçük-Kurtuluş Altunbaş, Amasya Belediyesi Kültür Yay., Amasya 2010.
- Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*, Beyrut, 1957.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999.

SEÇMELİ DİN DERSLERİ NEDEN TERCİH EDİLMİYOR? (Ordu İli Örneği)

Yusuf Bahri GÜNDOĞDU*

Özet:

Cumhuriyet tarihine bakıldığında, 2012 yılının Türkiye’de din eğitimi açısından bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Bu tarihle birlikte, varlığı hep bir tartışma konusu olan din derslerinin, zorunlu öğretiminin yanı sıra seçmeli olarak da tercih edilebilme imkânı doğmuştur. 2012 yılında yayımlanan haftalık ders çizelgeleri incelendiğinde, çok farklı ilgi ve yeteneğe hitap eden pek çok sayıdaki dersin çizelgede yer aldığı görülmektedir. Bu dersler arasında “din, ahlak ve değerler” grubu içerisinde yer alan Kur’an-ı Kerim, Hz. Muhammed’in Hayatı ve Temel Dinî Bilgiler dersleri de bulunmaktadır. Seçmeli din derslerini tercih etmeyen öğrencilerin seçimlerini etkileyen faktörleri tespit etmeyi amaçlayan bu çalışma, 2016-2017 öğretim yılında Ordu İline bağlı beş farklı okulda öğrenim gören 559 öğrenci üzerinde tarama modeli ve anket tekniğiyle gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın bulguları, öğrencilerin seçmeli din derslerini tercih etmemesinin en önemli nedeninin “dinî bilgiler” bakımından kendilerini yeterli görmeleri ve ilahiyat alanı dışında eğitim alma istekleri olduğunu göstermektedir. Program geliştirme açısından araştırmanın ortaya koyduğu en önemli sonuç ise öğrencilerin din derslerinde aynı konuların tekrar edilmesinden duyduğu isteksizliktir. Benzer konuların kısmen değişik halleriyle hemen hemen her öğretim seviyesinde tekrar ediliyor olması, öğrencilerin seçmeli din derslerini tercih etmelerinde olumsuz bir etkiye sahip görünmektedir. Ayrıca seçmeli ders içerikleri hakkında yeterince bilgi sahibi olmama, öğretmen yeterlikleri ve öğretim teknikleri gibi konular da öğrencilerin tercihlerini olumsuz etkileyen faktörler arasında yer almaktadır. Program geliştirmede karar vericiler tarafından din derslerindeki konu tekrarları ortadan kaldırılmalı, öğrencilerin seçmeli dersler hakkındaki bilgilendirilme ve rehberlik ihtiyaçları tam olarak karşılanmalıdır.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Seçmeli Din Dersleri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

Why Elective Religion Courses Are Not Preferred? (The Case Of Ordu Province)

Abstract:

Considering the history of the republic, it can be said that 2012 is a turning point in terms of religious education in Turkey. Beginning from this date, for the religion lessons, the presence of which is still discussed, an opportunity to be preferred optionally as well as the compulsory education emerged. When the weekly course schedules published in 2012 are examined, it appears that many lessons appealing a wide range of interests and skills are included in the schedules. Among these lessons, Koran, Life of the Prophet Muhammad and Basic Religious Knowledge lessons were included in the “religion, morality and values” group. The research was carried out in 2016-2017 academic year by using the survey model and questionnaire technique on 559 students studying at five different schools in Ordu province. The findings showed that the most important reason why students do not prefer elective religion lessons is that they accept themselves sufficient in terms of “religious knowledge” and want to take undergraduate education in a field other than theology. The most important result of the research with regard to the program development is the unwillingness of the students caused by the repetition of the same topics in

* Yrd. Doç. Dr., Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. yusufbahri@hotmail.com.

religion lessons. The repetition of the similar subjects at almost every education level in partially different ways appears as a negative effect in the preference of elective religion lessons by the students. Moreover the issues such as lack of sufficient information about the contents of the elective lessons, competencies of teachers and education techniques are among the factors that negatively affect the preferences of the students. Decision-makers should remove the repetition of religious subjects from the program and the need for information and guidance on elective courses should be fully met.

Key words: Religious Education, Obligatory Lesson of The Religious Culture and Ethical Knowledge, Elective Religious Courses

Giriş

Cumhuriyet kurulduğu günden beri inişli çıkışlı bir seyir izleyen din dersleri, 1982 Anayasası ile birlikte yeni bir döneme girmiştir. 1982 Anayasasının, din derslerini anayasal bir zorunluluk haline getirmesi, Cumhuriyet dönemi din eğitimi çalışmaları adına en önemli gelişme olarak kabul edilebilir. Bu yeni durum, 1949 yılından itibaren uygulanan isteğe bağlı “din dersi” ile 1975-1976 yılından itibaren uygulamaya konulan zorunlu “ahlak dersi”nin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi adı altında birleşmesini ifade etmektedir.¹ Buna göre, ilkokulun 4. sınıfından ortaöğretimin son sınıfına kadar her yıl Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi’nin okutulması anayasal bir zorunluluk haline gelmiştir. Din dersinin temel eğitimdeki zorunlu dersler arasına girmesi, dikkatleri dersin varlığı konusundan, içeriği ve yöntemi konusuna çekmiştir.² Uzun süredir resmi bir çatı altında din eğitimi-öğretimi talep edenler için olumlu bir gelişme olurken, farklı kesimlerin de sonu gelmez tenkitlerini beraberinde getirmiştir. “Tek tip din yorumu içerdiği” ya da “din ve vicdan özgürlüğünü ihlal ettiği” gibi gerekçelerle eleştirilen din dersleriyle ilgili ilk düzenleme, farklı inançlara mensup öğrenciler için yapılmıştır. Bu yeni düzenlemeyle, 1990 yılından itibaren gayr-i müslim öğrenciler DKAB dersinin zorunluğunun dışında tutulmuşlardır. Yine din dersi ile ilgili eleştirilerin yoğunlaştığı noktalardan birisi, alevi öğrencilerin durumu olmuştur. Hasan ve Eylem Zengin davası olarak kayıtlara geçen AİHM kararı, İslam içerisindeki farklı yorumları dikkate alacak bir şekilde genişletilmesini talep etmektedir.³ Bu kararı dikkate alan MEB, 2010 yılında yaptığı bir düzenlemeyle ilköğretim ve ortaöğretim programlarına Alevilik ve Bektaşilik konularını da dâhil etmiştir.⁴

1 Beyza Bilgin, Mualla Selçuk, *Din Öğretimi*, Ankara 1999, Gün Yayıncılık, 4. bs., s. 20-21.

2 Eğitim Reformu Girişimi (ERG), *Türkiye’de Din ve Eğitim*, İstanbul 2011, s. 19.

3 AİHM, Hasan ve Eylem Zengin/Türkiye Davası Kararı, Başvuru No: 1448/04, 2007, Strasbourg.

4 MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (7 ,6 ,5 ,4 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, Ankara: Devlet Kitapları, 2010; MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, Devlet Kitapları, Ankara 2010.

Türkiye’de 1982’den beri ilk ve ortaöğretimde zorunlu olarak okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersine yöneltilen eleştiriler, sadece dersin varlığıyla sınırlı değildir. Mevcut haliyle DKAB dersinin, din eğitiminden çok din öğretimini yansıttığı yönündeki eleştirilere de maruz kalmaktadır. Yapılan bir araştırmaya göre, katılımcıların %85,5’i yalnızca öğretimle sınırlı bir din dersi değil, uygulamaya dönük bir din eğitimi olması gerektiğini dile getirmektedir.⁵ Yapılan bu eleştiriler zorunlu DKAB dersi yanında isteğe bağlı din eğitimi talep ve önerilerini de gündeme taşımıştır.⁶ Belki de bu önerilerin en güçlüsü, 1-5 Kasım 2010 tarihleri arasında gerçekleştirilen 18. Milli Eğitim Şurası’nın tavsiye kararları olmuştur. Bununla birlikte, önceki iki şuranın sürece katkıları dikkatlerden kaçırılmamalıdır. 18. Şura’nın “Spor, Sanat, Beceri ve Değerler Eğitimi” başlığı altında yer verdiği 39. madde “çoğulcu bir anlayışa” sahip DKAB derslerinin devamını tavsiye ederken, 42. madde, “anne ve babaların çocuklarının ahlaki ve manevi değerlerini geliştirmelerine yardımcı olmak amacıyla seçmeli din eğitimi verilebilmesi için düzenlemeler” yapılmasını önermektedir. Türkiye’de son yıllarda yaşanan genel anlamdaki demokratikleşme ve normalleşme süreci,⁷ buna bağlı olarak gelişen “köklü değişim”ler,⁸ bilgi ve kültür içerikli DKAB dersinin yanında, isteğe bağlı din derslerini de, seçmeli dersler kapsamında öğrencilerin gündemine taşımıştır. 2012 yılından itibaren Türkiye’nin eğitim gündemine giren seçmeli din dersleri, isteğe bağlı din eğitiminin kapılarını aralamıştır. Geline bu noktada, artık isteğe bağlı din eğitiminin varlığı değil, bu derslerin eğitsel niteliği ve değer tartışılmalıdır.

1. Problem

Öğrenciler ilkokul 4. sınıftan başlayarak lise son sınıfa kadar 9 yıl boyunca toplam 14 saat zorunlu olarak DKAB dersi almaktadırlar. Bu programla öğrencilerin inanç, ibadet, ahlâk ve siyer konularında temel seviyede bir din nosyonu/kültürü elde ettikleri söylenebilir. Böyle bir durumda ön bir kabulde, mevcut DKAB dersi yanında “din, ahlak ve değerler” kategorisinden ders ya

5 Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV Yayınları, s. 55, İstanbul 2006.

6 Recep Kaymakcan vd., *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, Çınar Basım Yayın, s. 7, İstanbul 2013.

7 Çarkoğlu ve Toprak, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, s. 16; ERG, *Türkiye’de Din ve Eğitim*, İstanbul, 2011, s. 12; Mehmet Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, İstanbul: İlke Yayınları, 2013, s. 22, 201, 244; Yusuf Bahri Gündoğdu, “Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler (Ordu İli Örneği)”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 15, S: 2, 2015, s. 122.

8 ERG, *Eğitim İzleme Raporu*, s. 89, İstanbul 2012.

da dersler seçen bir öğrencinin din ve ilahiyat alanında kapsamlı bilgiler almak istediği ya da din öğretiminden ziyade bir din eğitimi beklentisi içerisinde olduğu düşünülebilir.⁹ Buna göre, aldığı zorunlu DKAB dersine rağmen seçmeli din derslerini de tercih eden öğrencilerin beklentilerinin optimum düzeyde karşılanması eğitsel bir zorunluluk olarak değerlendirilmelidir. Bununla birlikte yapılan araştırmalar, din eğitimi adına önemli bir kazanım olan seçmeli din derslerinin gerek program tekniği, gerekse içerik ve ders materyali açısından beklentileri karşılamaktan oldukça uzak olduğuna işaret etmektedir.

Seçmeli din dersleri konusunda ilk ve kapsamlı çalışmalardan birisi Kaymakcan ve arkadaşları tarafından yapılmıştır. Çalışmaya göre, seçmeli din dersi programları, gerek program tekniği, gerekse kazanımlar ve içerik açısından ciddi eksiklikler ihtiva etmektedir. Temel Dini Bilgiler (TDB) dersindeki tekrarlar da, araştırmanın dikkat çektiği hususlardandır.¹⁰

Meydan tarafından yapılan çalışmaya göre, seçmeli ders içeriklerinin yetersizliği dersi tercih eden öğrencilerin oranında azalmaya yol açmaktadır. Araştırmaya katılan öğrencilerin yüzde 60'ı, seçmeli din derslerini DKAB dersinin bir tekrarı gibi görmektedirler. DKAB dersini orijinal bulanların oranı %16'da kalmaktadır.¹¹ Meydan tarafından yapılan başka bir çalışmada ise program, öğretim materyali, öğretmen, okul imkânları ve derslerin akademik değeri konularında problemler tespit edilmiştir. Derslerin güncel hayatla bağının zayıf olması ve konu tekrarları bu çalışmanın da dikkat çektiği sorunlar arasındadır.¹²

Bahçekapılı tarafından yürütülen ve seçmeli din derslerine öğrenci, öğretmen ve veli penceresinden bakan çalışmada seçmeli din derslerinden beklentilerin oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Bununla birlikte derslerden beklentilerin istenilen düzeyde karşılanamadığı anlaşılmaktadır.¹³ TDB ortaokul ve lise programlarının birbirinin tekrarı olduğu,¹⁴ tekrarların

9 Yavuz Ünal, Yusuf Bahri Gündoğdu, "Din Eğitiminde Bütünlük, Ardeşıklık ve Süreklilik Sorunu (Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve Seçmeli Temel Bilgiler Dersi Örneği)", V. Din Şurasında sunulan tebliğ, Ankara, 2014; Gündoğdu, "Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler (Ordu İli Örneği)", s. 125.

10 Kaymakcan vd., *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, s. 79.

11 Hasan Meydan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 40, 2013, s. 246.

12 Hasan Meydan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Öğretmen Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma)", *Turkish Studies*, sayı: 10/3, 2015, s. 689.

13 Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, s. 14.

14 age, s. 57, 63, 84.

öğrencilerin derslerde sıkılmasına yol açtığı¹⁵ ve bunun da derse olan ilgiyi düşürdüğü¹⁶ çalışmadan elde edilen sonuçlar arasındadır.

Ünal & Gündoğdu tarafından yapılan ve “ardışıklık, süreklilik ve bütünlük” bağlamında DKAB ve TDB (İslam I-II) derslerini inceleyen başka bir çalışma, TDB dersini seçen öğrencilerin “arzu edilen bir din eğitimi” yerine, mevcut bilgilerini tekrar eden, neredeyse yeni bir şey söylemeyen, hatta program tekniği ve içerik itibariyle zorunlu DKAB dersinin gerisinde kalan bir dersle karşı karşıya oldukları sonucunu ortaya koymuştur.¹⁷ Bu çalışmaya göre, Lise Temel Dini Bilgiler Programı, Ortaokul Temel Dini Bilgiler Programının %75 oranında tekrarı gibidir.

DKAB öğretmenlerinin seçmeli din derslerine yönelik öz algılarını ölçen Yorulmaz’ın çalışmasına göre, öğretmenlerin %88,7’si hizmet içi eğitime ihtiyaç duyduklarını belirtmekte;¹⁸ seçmeli din derslerinden Kur’an-ı Kerim’i merkeze alan Acuner’in çalışması ise, üst üste üç kez tercih edilmesine rağmen, öğrencilerin yaklaşık üçte birinin Kur’an-ı Kerim okumayı öğrenemedikleri sonucunu ortaya koymaktadır.¹⁹

Türkiye’nin gündemine 2012 yılından itibaren girmiş olması nedeniyle seçmeli din derslerini konu edinen çalışmaların sayısı henüz sınırlı olsa da, yapılan çalışmalar isteğe bağlı din eğitiminin ilk örnekleri olan seçmeli din dersi programlarının beklentileri karşılamaktan uzak olduğuna işaret etmektedir. Seçmeli din derslerinin mahiyeti itibariyle ilgi, istek ve ihtiyaç temelli dersler olduğu; dolayısıyla öğrencilerin bu dersleri kendi ilgi ve istekleri doğrultusunda seçtikleri söylenebilir. Ön kabul olarak dile getirilen bu durum, Gündoğdu tarafından bir araştırmaya konu edilmiş ve “*Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler*” tespit edilmeye çalışılmıştır. Öğrencilerin ders tercihlerinde etkili olabilecek 15 faktöre yer verilen bu çalışmada, “*Dinimi en güzel şekilde yaşamak istiyorum.*” maddesi en yüksek ortalama değerini (\bar{X} :4,29) alarak öğrencilerin tercihlerini belirleyen en önemli faktör olmuştur. “Oldukça etkili” düzeyinde yer alan ikinci madde ise “*İslam hakkında doğru bilgiler elde etmek istiyorum.*” maddesi olmuştur (\bar{X} :4,23). Bu iki madde bir arada değerlendirildiğinde, araştırmaya

15 age, s. 133, 257.

16 age, s. 16.

17 Ünal, Gündoğdu, “Din Eğitiminde Bütünlük, Ardışıklık ve Süreklilik Sorunu”.

18 Bilal Yorulmaz, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Seçmeli Kur’anı Kerim, Hz. Muhammed’in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler Derslerine İlişkin Öz Algıları”, *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*, c: 11, sayı: 41, 2014, s. 320.

19 Yusuf Acuner, “Öğrencilere Göre Seçmeli Kur’an-ı Kerim Dersi: Artvin İli Örneği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. c: 5, sayı: 4, 2016, s. 868.

katılan öğrencilerin seçmeli din derslerini tercih etmelerinde *dinlerini en güzel şekilde öğrenme ve bunu hayata geçirme* isteği yattığı görülmektedir. Başka çalışmaların da ortaya koyduğu “yüksek ilgi ve istek”in,²⁰ programlar bazında karşılığını bulması önem arz etmektedir.

Şüphesiz seçmeli din derslerini tercih edenlerin öğrencilerin durumunun tespiti, program geliştirme çalışmaları açısından önemlidir. Ancak bu noktada göz ardı edilmemesi gereken bir diğer husus, tercih etmeyenlerin durumudur. Öğrencilerin seçmeli din derslerini tercih etme nedenlerinin bilinmesi kadar, neden tercih etmediklerinin bilinmesi de yerinde olacaktır. Zira seçmeli din derslerinin tercih edilmeme nedenlerinin belirlenmesi, program geliştirmeden öğretmen yeterliklerine; okul imkânlarından öğretmen/yönetici tutumlarına kadar pek çok konuya ışık tutabilir. Aynı şekilde seçmeli din derslerinin seçilmeme nedenlerinin göz ardı edilmesi, eğitim ve öğretim süreçlerine dair bir dizi eksikliklerin dikkatlerden kaçırılmasına yol açabilir. Ortaöğretim öğrencilerinin seçmeli din derslerini tercih etmeme nedenlerini araştıran bu çalışmanın problemi, öğrencilerin din derslerini tercih etmemelerinde hangi faktörlerin etkili olduğunun tespit edilmesidir.

2. Amaç ve Önem

Bu çalışmada hedeflenen seçmeli din derslerinin tercih edilmemesinde hangi faktörlerin etkili olduğu ve bunların öncelik sırasının ne olduğu sorusuna cevap aramaktadır. Varsa programlardan kaynaklı sorunların tespit edilmesi; böylelikle mevcut programların iyileştirilmesi ve geliştirilmesine katkı sağlamak çalışmanın temel amacıdır.

Seçmeli din derslerinin tercih edilmeme nedenlerinin tespiti, program geliştirme çalışmalarına ışık tutabilir. Seçmeli din derslerinin henüz yeni ve bu alandaki çalışmaların oldukça sınırlı olduğu düşünüldüğünde, yapılan her çalışmanın alandaki gelişim açısından önem arz ettiği söylenebilir. Yapılan çalışmalar genellikle din derslerini tercih eden öğrencilerin durumunu anlamaya dönük olduğundan, tercih etmeyenlere yönelik bir çalışma bu konudaki eksikliğin giderilmesine katkı sağlayabilir.

3. Sayıltılar ve Sınırlılıklar

Araştırma boyunca öğrencilerin, ankette sorulan soruların tümünü tam ve doğru şekilde anladığı, bütün sorulara samimi ve doğru cevaplar verdiği;

20 Meydan, “Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi”, s. 234; Acuner, “Öğrencilere Göre Seçmeli Kur’an-ı Kerim Dersi: Artvin İli Örneği” s. 858.

ayrıca kullanılan istatistiksel tekniklerin maksada uygun olduğu, seçilen örneklemin evreni temsil ettiği varsayılmıştır.

Araştırma Ordu ili evreni, anket formundan elde edilen bilgiler ve ölçme aracının uygulandığı 2016-2017 öğretim yılı ile sınırlıdır.

4. Yöntem

a. Araştırmanın modeli

Tarama modeli, geçmişte ya da halen var olan bir durumu olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan bir araştırma yaklaşımıdır.²¹ Seçmeli din derslerini tercih etmeyen öğrencilerin tercihlerini etkileyen faktörleri tespit etmeye yönelik bu çalışmada, maksada uygun bir model olarak tarama modeli seçilmiştir.

b. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, Ordu Büyükşehir Belediyesi sınırları içerisinde yer alan ortaöğretim kurumları oluşturmaktadır. Belirlenen evren içerisinden okulların seçiminin, okul türü çeşitliliğini sağlayacak şekilde yapılmasına dikkat edilmiştir. Dikkat edilen ikinci husus ise diğer derslerin yanında seçmeli din dersleri grupların da olduğu okulların tercih edilmesidir. Ancak böyle bir durum, din derslerini seçmeyen öğrencilerin gerçek durumlarını anlamaya imkân verecektir. Buna göre, hem okul hem de tercih eden/etmeyen çeşitliliğini bir arada bulunduran okullardan oluşan örneklem grubu şöyle oluşmuştur.

Tablo 1: Örneklem Grubunu Oluşturan Okullar ve Öğrenci Sayıları

| Sıra no | Okul adı | Öğrenci sayısı |
|---------|---|----------------|
| 1 | Ordu Fen Lisesi / Ünye Fen Lisesi** | 195 |
| 2 | Ordu Lisesi | 137 |
| 3 | Ordu Anadolu Lisesi | 137 |
| 4 | Atatürk Sağlık Mes. ve Tek. Eğitim Anadolu Lisesi | 90 |
| Toplam: | | 559 |

21 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 18. Baskı, Ankara: Nobel Yay., 2002, s. 77.

** *Ordu Fen Lisesi (61) ve Ünye Fen Lisesi (134) okul türü birliği nedeniyle toplam denek sayısı üzerinden birlikte değerlendirilecektir.

c. Veri Toplama Aracı

Genel eğilimlerin tespit edilmesi söz konusu olduğunda veri toplamada en etkili araç olarak anket tekniği karşımıza çıkmaktadır.²² Öğrencilerin seçmeli din derslerini tercih etmemelerinde hangi faktör ve eğilimlerin etkili olduğu sorusuna cevap arandığı bu çalışmada da, maksada en uygun teknik olarak anket kullanılmıştır. Bununla birlikte, anketin sınırlayıcı yanlarını ortadan kaldırmak ve öğrencilerin ilave görüş ve katkılarını sağlamak amacıyla anket formunun sonunda ilave bir bölüm oluşturulmuştur. Öğrencilerin yapacağı katkılara bağlı olarak, yapılan bu çalışma nicel hüviyetinin yanında belli oranda nitel bir mahiyet kazanabilme imkânına sahiptir.

Öğrencilerin seçmeli din derslerini tercih etmemelerinde etkili olan faktörleri tespit etmek amacıyla araştırmacı tarafından geliştirilen anket formu iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, öğrencilerin *cinsiyet, okul türü, sınıf seviyesi, akademik durum, aldığı din eğitimi (Kur'an okumayı bilme, ailede din eğitimi alma), rehberlik hizmeti ve tercih ettiği dersler* gibi demografik bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde ise öğrencilerin "Din, Ahlak ve Değerler Grubu" dersleri tercih etmemelerinde etkili olabileceği düşünülen 20 faktöre yer verilmiştir. Bu bölümde, 5'li Likert tipi ölçek kullanılmıştır. Ölçekte "oldukça etkisiz" 1, "etkisiz" 2, "kısmen etkili" 3, "etkili" 4 ve "oldukça etkili" 5 değerlerini almıştır. Verilerin beşli ölçekten elde edilmiş olması nedeniyle bağımsız değişkenler ile arasındaki ilişkiyi açıklayabilecek puan aralıkları şu şekilde belirlenmiştir ($5-1=4/5=0.80$).

Tablo 2: Ölçek Puan Sınırları

| Puan Sınırı | Etkililik Düzeyi |
|-------------|------------------|
| 0,00-1,79 | Oldukça etkisiz |
| 1,80-2,59 | Etkisiz |
| 2,60-3,39 | Kısmen etkili |
| 3,40-4,19 | Etkili |
| 4,20-5,00 | Oldukça etkili |

22 Oğuz Arı, "Kamuoyu ve Ölçülmesi", *Sosyoloji Konferansları*, 0 (15), 1977, s. 39-48; Çarkoğlu, Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, s. 17.

Son olarak öğrencilerin ölçekte yer alan maddelere en doğru şekilde cevap verebilmelerini temin etmek maksadıyla anket formuna yönerge eklenmiştir. Ayrıca geliştirilen anket formu, dil-anlatım ve kapsam geçerliği açısından incelemeye tâbi tutulmuş ve ihtiyaç duyulan değişiklikler yapılmıştır.

d. Ön Test

Anket geliştirme sürecinde, ön test yapılmasıyla hazırlık aşaması son bulmaktadır.²³ Pilot uygulama, anketin geçerlik ve güvenilirliğinin gözleme dayalı verilerle sorgulandığı bölümdür. Hazırlanan anket taslağı, örneklem grubuyla aynı özellikleri taşıyan öğrencilere uygulanmıştır. Bu yolla elde edilen 137 anket formu ön test için değerlendirmeye alınmıştır. Ön test amaçlı veri toplama çalışmasından sonra *ölçeğin* geçerlik ve güvenilirlik testi aşamasına geçilmiştir. Elde edilen sonuçlar şu şekildedir:

1. Geçerliğe İlişkin Bulgular:

Kapsam Geçerliği: “Ankette yer alan maddeler, ihtiyaç duyulan olgusal ve/veya yargısal verileri kapsamada ve toplamada ne derece yeterlidir?” sorusunun cevabı anketin kapsam geçerliğiyle ilgilidir.²⁴ Kapsam geçerliği hakkındaki kanıtlar istatistiksel olmayıp uzman kanısına dayanır.²⁵ Bu aşamada uzmandan beklenen, testin taslak formunda yer alan maddelerin kapsam bakımından değerlendirilmesidir.²⁶ Bu çerçevede anket formunda yer alan maddeler seçmeli din dersleri okutan tecrübeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin görüşüne sunulmuştur. Yapılan değerlendirme sonucunda, geliştirilen ölçeğin kapsam geçerliği şartını sağladığı anlaşılmıştır.

Yapı Geçerliği: Yapı geçerliği, ölçülmek istenen kuramsal yapıya ilişkin belirtilerin doğruluğunun bilimsel olarak gösterilmesi olarak ifade edilebilir.²⁷ Yapı geçerliğini ortaya koyan yollardan biri olan faktör analizi ölçeğe uygulandığında aşağıdaki sonuçlar elde edilmiştir.

23 Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma (Yöntem, Teknik ve İlkeler)*, Pegem Yayıncılık, 6. bs., s. 156. Ankara 2006.

24 Şener Büyükoztürk, “Anket Geliştirme”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*. c. 3, sayı: 2, s. 133-151.

25 Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma*, s. 105.

26 Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (10. Baskı). Pegem Yayıncılık, 10. bs., s. 168. Ankara 2009.

27 Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma*, s. 105.

Tablo 3: Ön Test KMO ve Bartlett's Testi Sonuçları

| KMO ve Bartlett's Testi | | |
|---|-------------------------|---------|
| Kaiser-Meyer-Olkin Örneklem Yeterliliğinin Ölçümü | | 636, |
| Bartlett's küresellik testi | Yaklaşık ki-kare değeri | 650,851 |
| | sd | 190 |
| | Önem seviyesi | 000, |

Uygulamaya katılan gruptan elde edilen verilerin faktör çözümlemesi için uygunluğunu belirlemek amacıyla Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett's testleri uygulanmıştır. KMO testi sonucu **0,636**; Bartlett's testi sonucu ise 650,851 olarak tespit edilmiştir. Bartlett's testi sonucu 0,000 düzeyinde anlamlı çıkmıştır. Elde edilen bulgular faktör analizi yapabilmek için üzerinde çalışılan örneklem büyüklüğünün yeterli, verilerin ise uygun olduğunu göstermektedir.

2. Güvenirlğe İlişkin Bulgular:

Ölçme aracının güvenirlği, ölçme aracındaki bütün soruların birbiriyle tutarlılığını ifade eder.²⁸ Araştırmanın güvenirlk katsayısının belirlenmesinde Cronbach Alfa kullanılmıştır. Cronbach Alfa katsayısı, istatistik temelleri tutarlı ve güvenirlk yapısı en iyi olan katsayı olarak değerlendirilmektedir.²⁹

Tablo 4: Ön Test Güvenirlk Testi Sonuçları

| Güvenirlk İstatistikleri | |
|--------------------------|--------------|
| İç tutarlılık katsayısı | Madde sayısı |
| 730, | 20 |

Güvenirlğe ilişkin olarak yapılmış analizler sonucunda uygulamanın Cronbach Alpha (α) değeri **0,730** olarak tespit edilmiştir. Pilot uygulamalarda Cronbach Alpha (α) güvenirlk katsayısı olarak 0,70 değeri, "iyi" kategorisinde değerlendirilmektedir.³⁰

28 Kazım Özdamar, *Paket Programlar ile İstatistik Veri Analizi-1*, Kaan Kitapevi, 4. bs., s. 662, Eskişehir 2002.

29 Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, Nobel Yayın Dağıtım, 3. bs., s. 152, Ankara 2006.

30 Şener Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* Pegem Akademi, 21. bs., s. 109. Ankara 2016.

e. Anketin Uygulanması

Bütün hazırlık aşamaları tamamlandıktan sonra anketin uygulama safhasına geçilmiştir. MEB okullarında yapılan araştırmalar izne tabidir.³¹ Araştırmanın örneklem grubu Ordu iline bağlı ortaöğretim öğrencilerinden oluşması sebebiyle izin işlemleri için Ordu Millî Eğitim Müdürlüğüne başvurulmuştur. Gerekli onay^{32*} alındıktan sonra, anket formu belirlenen okullarda uygulanmıştır. Uygulama sonucu oluşan tablo aşağıya çıkartılmıştır.

Tablo 5: Çalışma Grubunun Demografik Özellikleri

| Değişken | Çalışma Grubu | n | % |
|--------------------------------|--|-----|------|
| Cinsiyet | Kız | 314 | 56,5 |
| | Erkek | 242 | 43,5 |
| Okul | Ordu Fen Lisesi/ Ünye Fen Lisesi | 195 | 34,9 |
| | Ordu Lisesi | 137 | 24,5 |
| | Ordu Anadolu Lisesi | 137 | 24,5 |
| | Atatürk Sağlık Mes. ve Tek. Eğitim And. Lisesi | 90 | 16,1 |
| Sınıf | 9. Sınıf | 251 | 45,0 |
| | 10. Sınıf | 125 | 22,4 |
| | 11. Sınıf | 182 | 32,6 |
| Başarı Durumu | Her yıl teşekkür/ takdir belgesi alırım. | 389 | 70,3 |
| | Bazen teşekkür/ takdir belgesi alırım. | 95 | 17,2 |
| | Hiç teşekkür/ takdir belgesi almadım. | 68 | 12,3 |
| Kur'an-ı Kerim Okuma Durumu | Kur'an-ı Kerim okumayı biliyorum. | 355 | 64,4 |
| | Kur'an-ı Kerim okumayı bilmiyorum. | 195 | 35,6 |
| Ailede Din Eğitimi Alma Durumu | Aile çevremden dinî bilgiler aldım. | 533 | 97,4 |
| | Aile çevremden dinî bilgiler almadım. | 14 | 2,6 |
| Rehberlik Servisi | Rehberlik servisinden yardım aldım. | 168 | 30,9 |
| | Rehberlik servisinden yardım almadım. | 376 | 69,1 |
| Şube Rehber Öğretmeni | Şube rehber öğretmeninden yardım aldım. | 183 | 33,9 |
| | Şube rehber öğretmeninden yardım almadım. | 357 | 66,1 |

31 MEB, "Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Okul ve Kurumlarda Yapılacak Araştırma ve Araştırma Destegine Yönelik İzin ve Uygulama Yönergesi", *Tebliğler Dergisi*, 2007, s. 2594.

32 Ordu Valiliğinin 07/03/2015 tarihli ve 2544694 sayılı yazısı.

Tablo 5'e göre, araştırmaya katılan öğrencilerin %56,5'i kız, %43,5'i erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Okullara göre dağılımda %34,9 ile Fen Lisesinde okuyan öğrenciler ilk sırada yer almaktadır. Aynı orana sahip iki okul Ordu Lisesi ve Ordu Anadolu Lisesi %24,5 ile temsil edilmektedir. %16,1 ile en düşük pay Sağlık Meslek Lisesi öğrencilerinin olmuştur. Sınıflara göre dağılımda ise en büyük pay dokuzuncu sınıflara aittir (%45). Ardından %32,6 ile on birinci sınıflar, %22,4 ile onuncu sınıflar gelmektedir. Her yıl teşekkür/takdir alanların oranı %70,3, hiç teşekkür/takdir almayan öğrencilerin oranı ise %12,3'tür.

Araştırmaya katılan öğrencilerin yaklaşık üçte ikisinin (%64,4) Kur'an-ı Kerim okumayı bildiği, neredeyse tamamının ise (%97,4) aile çevresinden dinî eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Seçmeli derslerin belirlenmesi sürecinde rehberlik servisinden yardım alanların oranı %30,9, şube rehber öğretmeninden yardım alanların oranı ise %30,1'dir. Bu durum öğrencilerin üçte ikisinden fazlasının tercih dönemlerinde rehberlik hizmeti almadığına işaret etmektedir.

Yapılan araştırma seçmeli din derslerini tercih etmeyen öğrencilerin durumunu anlamaya yöneliktir. Burada yapılması gereken yalnızca öğrencileri başka derslere yönelten faktörleri tespit etmek değil, aynı zamanda öğrencilerin hangi dersleri tercih ettiklerinin de tespit edilmesidir. Öğrencilerden elde edilen verilere göre tercih edilen dersler tablo halinde aşağıya çıkartılmıştır.

Tablo 6 incelendiğinde, araştırmaya katılan okulların seçmeli din dersleri yerine farklı kategorilerden 29 seçmeli ders tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Bu dersler içerisinde 233 öğrenciyle en çok tercih edilen dersin Bilgi ve İletişim Teknolojileri olduğu görülmektedir. Ardından sırasıyla 168 öğrenci ile Beden Eğitimi, 140 ile Diksiyon ve Hitabet ve 99 ile Astronomi ve Uzay Bilimleri gelmektedir. Proje Hazırlama (64), Drama (60) ve Uluslararası İlişkiler (58) dersleri de öğrencilerin en çok tercih ettiği dersler arasında yer almaktadır. Her ne kadar sınıf açılacak sayıya ulaşılmasa bile, öğrencilerin oldukça farklı ilgi alanlarına yönelik dersler tercih ettikleri görülmektedir.

Tablo 6: Çalışma Grubunun Tercih Ettiği Seçmeli Dersler

| No | Tercih Edilen Dersler | Tercih Eden Öğrenci Sayısı |
|----------------|-------------------------------|----------------------------|
| 1 | Bilgi ve İletişim Teknolojisi | 233 |
| 2 | Beden Eğitimi | 168 |
| 3 | Diksiyon ve Hitabet | 140 |
| 4 | Astronomi ve Uzay Bilimleri | 99 |
| 5 | Proje Hazırlama | 64 |
| 6 | Drama | 60 |
| 7 | Uluslararası İlişkiler | 58 |
| 8 | Görsel Sanatlar | 38 |
| 9 | Müzik | 33 |
| 10 | Sosyal Etkinlik | 30 |
| 11 | Dil ve Anlatım | 16 |
| 12 | İngiliz Edebiyatı | 15 |
| 13 | Demokrasi ve İnsan Hakları | 13 |
| 14 | Kimya | 13 |
| 15 | Tarih | 12 |
| 16 | Osmanlı Türkçesi | 11 |
| 17 | Coğrafya | 9 |
| 18 | Matematik | 9 |
| 19 | Fizik | 6 |
| 20 | Edebiyat | 6 |
| 21 | Sağlık Bilgisi | 5 |
| 22 | Bilgi Kuramı | 4 |
| 23 | Psikoloji | 4 |
| 24 | Girişimcilik | 3 |
| 25 | Biyoloji | 2 |
| 26 | Bilim Uygulamaları | 2 |
| 27 | Alman Edebiyatı | 2 |
| 28 | İngilizce | 2 |
| 29 | Sosyoloji | 1 |
| Toplam: | | 1058 |

f) Verilerin Analizi

Araştırmaya katılan öğretmenlerden elde edilen anket verileri Microsoft Excel ortamında toplanmış, SPSS istatistik paket programı kullanılarak çözümlenmiştir. Araştırmanın bulguları, frekans (f), yüzde (%), ortalama (\bar{X}), standart sapma (s) şeklinde tanımlayıcı istatistikler olarak sunulmuştur.

5. Bulgular ve Yorum

2016-2017 öğretim yılında Ordu iline bağlı beş okulda eğitim gören 559 öğrenci üzerinde gerçekleştirilen araştırma sonucunda, anket formunda yer alan her bir maddenin ortalama puan değeri ve etkililik derecesi tablo halinde aşağıya çıkartılmıştır.

Tablo 7: Seçmeli Din Derslerini Tercih Etmeyen Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler ve Puan Ortalamaları

| Faktörler | n | \bar{X} | S | Düzye |
|--|-----|-----------|------|-----------------|
| Okulda aldığım Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini yeterli görüyorum. | 556 | 4,23 | 1,38 | Oldukça etkili |
| Kendimi dinî konularda yeterli buluyorum. | 558 | 4,20 | 1,28 | Oldukça etkili |
| Ailemden/çevremden yeterli dinî eğitim aldım. | 559 | 4,10 | 1,32 | Etkili |
| Diğer seçmeli dersler daha çok ilgimi çekti. | 553 | 4,06 | 1,46 | Etkili |
| Üniversitede farklı bir alanda eğitim almak istiyorum. | 557 | 3,44 | 1,51 | Etkili |
| Din dersinde aynı konuların tekrar edilmesinden sıkıldım. | 557 | 3,21 | 1,34 | Kısmen etkili |
| Diğer seçmeli derslerde serbest etkinlik yapılıyor. | 556 | 3,09 | 1,40 | Kısmen etkili |
| Üniversite sınavında din derslerinden yeterince soru çıkmıyor. | 557 | 2,90 | 1,25 | Kısmen etkili |
| Zayıf olduğum dersleri seçmek istedim. | 555 | 2,82 | 1,33 | Kısmen etkili |
| Arkadaşlarımla aynı sınıfta olmak istedim. | 556 | 2,65 | 1,24 | Kısmen etkili |
| Sevdiğim öğretmenlerin derslerini seçmek istedim. | 556 | 2,47 | 1,20 | Etkisiz |
| Dinî konular ilgimi çekmiyor. | 559 | 2,42 | 1,10 | Etkisiz |
| Seçmeli din derslerinin içeriği hakkında bilgim yok. | 556 | 2,31 | 1,06 | Etkisiz |
| Öğretmenlerim başka dersleri tavsiye etti. | 556 | 2,12 | 1,03 | Etkisiz |
| Din derslerini gereksiz buluyorum. | 557 | 1,98 | ,910 | Etkisiz |
| Din dersi öğretmeninin olumsuz tutum ve yaklaşımları sebebiyle seçmedim. | 555 | 1,96 | ,947 | Etkisiz |
| Din derslerinde kendimi mutsuz hissediyorum. | 559 | 1,88 | ,824 | Etkisiz |
| Hangi dersleri seçeceğime ailem karar verdi. | 558 | 1,81 | ,746 | Etkisiz |
| Din derslerinde düşük notlar alıyorum. | 558 | 1,80 | ,764 | Etkisiz |
| Din derslerini seçersem çevremden tepki alacağımı düşündüm. | 559 | 1,63 | ,633 | Oldukça etkisiz |

Tablo 7'ye göre, araştırmaya katılan öğrencilerin din derslerini tercih etmemelerinde “oldukça etkili” iki faktörün yer aldığı görülmektedir. Tüm faktörler arasında “Okulda aldığım Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini yeterli görüyorum.” (\bar{X} : 4,23) ve “Kendimi dinî konularda yeterli buluyorum.” (\bar{X} :4,20) maddeleri elde ettikleri yüksek ortalama değerleriyle seçmeli din derslerinin tercih edilmemesinde “en etkili” iki faktör olmuştur. Temel eğitimden geçen öğrenciler, öğrenim hayatları boyunca 9 yılda 14 saatlik DKAB dersi almaktadırlar. Temel seviyede alınan bu öğretim, alanda uzmanlaşmayı düşünmeyen bir öğrenci için yeterli görülebilir. Bu durumu bir öğrenci şu şekilde ifade ediyor: “Okulda gördüğümüz DKAB derslerinin yeterli olduğunu düşünüyorum. Farklı dersleri görmem gerektiğine inandığım için başka ders seçtim.” (Öğr.160).

Sıralamada “Kendimi dinî konularda yeterli buluyorum.” (\bar{X} :4,20) maddesinin ikinci en yüksek puan değerini almasında öğrencilerin okulda aldıkları DKAB dersi yanında, okul dışında aldıkları dinî eğitimin de önemli rolü olduğu söylenebilir. Bu durum öğrencilerin anket görüşleri bölümüne de yansımıştır. Araştırmaya katılan bir öğrenci “Kur’an okumayı bildiğim ve din hakkında bilgi birikimim olduğu için tercih etmedim. Yaklaşık 9-10 sene Kur’an kursuna gittim. (Öğr.177) derken, bir başkası da “Üç ay tatilde Kur’an kurslarına gidiyorum.” (Öğr.15) demektedir.

Tabloda yer verilen faktörler içerisinde “etkili” düzeyinde 3 madde yer almaktadır. Bu üç madde içerisinde en yüksek ortalamayı “Ailemden/çevremden yeterli dinî eğitim aldım.” (\bar{X} :4,10) maddesi almıştır. Bu maddenin öğrencilerin tercihlerinde etkili olması doğal karşılanmalıdır. Zira öğrenciler demografik bilgiler bölümünde %97,4 oranında aile çevresinden dinî eğitim aldıklarını dile getirmişlerdir. Bu maddenin, ayrıca yukarıda ele alınan iki maddeyle ilişkilendirilmesi de mümkündür. Aile çevresinden ve yaygın eğitim kurumlarından yeteri kadar dinî eğitim alan ve temel eğitim içerisinde zorunlu DKAB öğretimine tâbi tutulan öğrencilerin kendini dinî bilgiler anlamında yeterli görmesi anlaşılabilir bir durumdur. Bu durum da, öğrencileri kendilerini eksik gördükleri ya da ilgi duydukları başka alanlara yöneltmiş olabilir. “Etkili” düzeyde değer alan “Diğer seçmeli dersler daha çok ilgimi çekti.” maddesi (\bar{X} :4,06) bu anlamda daha anlaşılır hale gelmektedir. Yalnızca aldığı eğitime bağlanamasa da, sahip oldukları dinî eğitimin öğrenciler için diğer dersleri daha ilgi çekici hale getirmiş olabilir. “Bana yeni şeyler katmasını istediğim dersleri seçtim.” (Öğr.324) ve “Uluslararası İlişkiler dersini seçtim. Çünkü başka bir şey öğrenmek istiyordum.” (Öğr.14) ifadeleri de bu yorumu destekler niteliktedir.

Öğrencileri diğer seçmeli dersleri tercih etmeye iten önemli maddelerden birisi de farklı bir alanda eğitim alma isteğidir. “*Üniversitede farklı bir alanda eğitim almak istiyorum.*” maddesi (\bar{X} :3,44) puan ortalamasıyla “*etkili*” faktörler arasında yer almıştır. Şüphesiz öğrencilerin ders tercihlerinde kariyer planları önemli bir yer tutar. İlahiyat alanı dışında lisans eğitimi almak isteyen bir öğrencinin, kariyer planlarına uygun seçimler yapması doğaldır.

“Mühendislik, subaylık, astsubaylık ve polislik mesleğini düşündüğüm için seçimlerim farklı oldu.” (Öğr.45)

“Akademik hayatıma katkısı olacak dersleri seçtim.” (Öğr.320)

“Matematik ve fizik seçmemin nedeni, sayısal seçecek olmamdır.” (Öğr.207) görüşleri öğrencilerin kariyer planlarına uygun ders tercihi yaptıklarını göstermektedir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin tercihlerinde “kısmen etkili” olan maddeler incelendiğinde, ilk sırada “*Din dersinde aynı konuların tekrar edilmesinden sıkıldım.*” (\bar{X} :3,21) maddesi yer almaktadır. Bu maddenin öğrenci tercihlerine etkisi, program geliştirme açısından dikkat çekici görünmektedir. Aslında örgün ve yaygın eğitimdeki “*tekrar sorunu*” din öğretimine dair literatüre yansıyan en önemli hususlardan birisidir. Öğrenciler, okul öncesi dönemlerden başlayarak gerek örgün gerek yaygın eğitim kurumlarından dinî eğitim ve öğretim almaktadır. Ve bu eğitimin içeriği genelde aynı olmakta ve bu da doğal olarak tekrar sorununa yol açmaktadır. Tekrar sorununun seçmeli din dersleri için de söz konusu olduğu düşünüldüğünde, öğrencilerin ilgilerini çekecek başka derslere yönelmeleri kaçınılmaz olmaktadır. Derslerdeki tekrar sorunu öğrenci görüşlerine şu şekilde yansımıştır:

“Seçmeli din derslerinde yıllardır İslam dini üzerine aynı şeyler anlatıldığı için ilgimi çekmiyor. Mezhepler, diğer dinler ya da İslam dini tarihi dışında yeterli bilgi verilmemesi de seçimlerim üzerinde oldukça büyük etken.” (Öğr.314)

“Okuldaki din dersleri yetersiz ve her sene aynı konular anlatılıyor. Anlatılanlar da genelde bildiğim konular.” (Öğr.98)

Ortaöğretim öğrencilerini seçmeli başka derslere yönelten etkenlerden birisi de “*Diğer seçmeli derslerde serbest etkinlik yapılıyor.*” (\bar{X} :3,09) düşüncesidir. Anlaşıldığı kadarıyla öğrencilerin bir kısmında seçmeli dersler için “*serbest etkinlik*” algısı oluşmuş durumdadır. Böyle düşünen öğrencilere göre, diğer

seçmeli derslerde ciddi anlamda ders yapılmamakta, öğrenciler isteklerine uygun bir şekilde keyifli vakit geçirmektedirler. Öğrencilerin zihninde oluşan “diğer derslerdeki serbest etkinlik algısı”, ders işlenen, sınavı olan ve ödev yapılan din derslerinin seçilmesini “kısmen” olumsuz etkilemiş gözükmektedir. “Fazladan ders görüp yazılı olmak istemediğim için seçmedim.” (Öğr.112) ve “Seçmeli din derslerinin ayrıca sınavları ve ödevleri olması.” (Öğr.104) görüşleri de bu durumu anlamaya yardımcı oluyor.

“Üniversite sınavında din derslerinden yeterince soru çıkmıyor.” (\bar{X} :2,90) olması da öğrencileri seçmeli din derslerini tercih etme noktasında “kısmen” olumsuz etkilemiş gözükmektedir. İlk çocukluk döneminden itibaren çeşitli düzeylerde dinî eğitim alan ve bunu da örgün eğitimde DKAB dersiyile destekleyen öğrencilerin, “yeterince soru sorulmayan” bir dersin seçmeli derslerine yönelmedikleri anlaşılmaktadır.

Yukarıda yapılan değerlendirmeler dikkate alındığında, “Zayıf olduğum dersleri seçmek istedim.” (\bar{X} :2,82) maddesi daha anlamlı hale gelmektedir. Zira dinî alanda kendini yeterli gören ve başarılı olan bir öğrencinin, eksiklik hissettiği derslere yönelmesi yerinde bir davranış olarak değerlendirilebilir. “Seçmeli dersleri kendi akademik ilgimize göre veya eksik gördüğümüz konularda yardım almak için seçiyorum.” (Öğr.137) ve “Kimyam kötüydü, geometrim kötüydü.” (Öğr.315) ifadeleri de bu durumu açıklıyor.

Yukarıda ele alınan maddelerin mahiyeti itibarıyla daha çok akademik ve akademik nedenlere bağlı olarak psikolojik faktörleri yansıttığı söylenebilir. Ancak “Arkadaşlarımla aynı sınıfta olmak istedim.” (\bar{X} :2,65) maddesi arkadaşlık bağlamında çevresel etkiye işaret etmektedir. Arkadaşlarıyla “aynı sınıfta olma” isteği, bazı öğrenciler için diğer derslere yönelmede “kısmen etkili” olmuş gözükmektedir.

Tablo 7 incelendiğinde, anket formunda yer verilen 10 maddenin öğrencilerin tercihlerine bir etkisinin olmadığı anlaşılmaktadır. Bunlardan dokuz tanesi “etkisiz” düzeyinde değer alırken, bir tanesi “oldukça etkisiz” düzeyde kalmıştır.

Araştırmaya katılan öğrencilerin tercihlerinde “etkisiz” olduğu görülen maddeler incelendiğinde, ilk iki sırada “Sevdiğim öğretmenlerin derslerini seçmek istedim.” (\bar{X} :2,47) ve “Dinî konular ilgimi çekmiyor.” (\bar{X} :2,42) maddeleri gelmektedir. Ancak seçmeli dersler bağlamında dikkat çeken husus, öğrencilerin seçmeli dersler noktasında yeterince bilgilendirilmediği verisidir. “Seçmeli din derslerinin içeriği hakkında bilgim yok.” maddesi elde ettiği (\bar{X} :

2,31) ortalamayla etkisiz düzeyde kalsa da, araştırmaya katılan öğrencilerin %69,1'inin rehberlik servisinden, %66,1'inin de şube rehber öğretmenlerinden bilgilendirme ve rehberlik almadığını söylemesi dikkat çekicidir. Derslerin içeriği hakkında bilgilendirme eksikliği, öğrencileri hatalı ders seçimine, bunun sonucunda da seçtiği ders konusunda memnuniyetsizliğe götürebilmektedir. Bu durum, öğrencilerin görüşlerine şu şekilde yansımıştır:

"Seçmeli dersler hakkında bilgi verilmedi. Seçtiğim dersten hiç memnun değilim." (Öğr.151)

"Öğretmenlerimiz seçmeli dersler hakkında bize bilgi vermedi. Bilinçli bir şekilde tercih yapmadım. Şu anki seçmelimi de sevmiyorum. Din ile ilgili bir seçmeli derste olmak isterdim." (Öğr.170)

"Aslında astronomi dersinde gökyüzünü inceleyeceğimizi düşünmüştüm. Ama keşke Hz. Muhammed'in Hayatı dersini alsaydım. Hem Hz. Muhammed'i öğrenmek istiyorum hem de öğretmenini çok seviyorum." (Öğr.241)

"Kuran veya diğer din derslerini seçmediğim için pişmanım." (Öğr.240)

Öğrenciler seçmeli dersler konusunda yeteri kadar bilgilendirme almasalar da, kimi öğrencilerin seçmeli din dersleri yerine başka derslere yönlendirildikleri anlaşılmaktadır. *"Öğretmenlerim başka dersleri tavsiye etti."* maddesinin elde ettiği (\bar{X} :2,12)'lik ortalama yanında, öğrenci görüşleri başka derslere yönlendirmeye açık bir şekilde işaret etmektedir:

"Öğretmenlerimizin yönlendirmesiyle üniversite sınavlarına biraz daha çok yardımda bulunabilecek dersleri seçiyorum." (Öğr.155)

"Müdür yardımcımızın ders hakkında verdiği bilgiler öncülüğünde seçmeli ders seçimi yaptım." (Öğr.136)

"Rehber öğretmenimizin zorla bu dersleri seçtirmesi" (Öğr.84)

Bu bölümde sırasıyla *"Din derslerini gereksiz buluyorum."* (\bar{X} :1,98), *"Din dersi öğretmeninin olumsuz tutum ve yaklaşımları sebebiyle seçmedim."* (\bar{X} :1,96), *"Din derslerinde kendimi mutsuz hissediyorum."* (\bar{X} :1,88), *"Hangi dersleri seçeceğime ailem karar verdi."* (\bar{X} :1,81) maddeleri de öğrencilerin

kararlarında belirgin bir etkiye sahip görünmemektedir. “*Din derslerinde düşük notlar alıyorum.*” (\bar{X} :1,80) maddesi de elde ettiği düşük ortalama değeriyle istatistiksel olarak öğrencilerin tercihlerinde bir etkiye sahip görünmese de kimi öğrencilerin kararlarına etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Araştırmaya katılan bazı öğrenciler düşük not ya da başaramama kaygısıyla seçmeli din derslerini tercih etmediklerini dile getirmektedirler.

“*Bu tür derslerde zorlanacağımı düşündüğüm için seçmedim.*” (Öğr.17)

“*Din derslerinde sınavlar ağır olduğu için seçmedim.*” (Öğr.270)

“*Arapça bilmediğimden, zorlanacağımı düşündüm.*” (Öğr.294)

Bu noktada işaret edilmesi gereken başka bir husus ise gerek elde ettiği düşük ortalama gerekse öğrenci görüşlerine yansımamış olması, öğretmenlerin tutumlarına dair bir olumsuzluğun olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte, öğretmenlerin meslekî yeterliği konusunun ya da dersin işleniş biçiminin kimi öğrencilerin seçmeli ders kararlarını din dersleri açısından olumsuz etkilediği söylenebilir.

“*Seçmeli Hz. Muhammed’in hayatı dersine ilk dönem giren öğretmenimi yeterli bulmadığım için girmek istemedim.*” (Öğr.68)

“*Öğretmenlerin biraz daha eğlenceli anlatmasını isterim.*” (Öğr.53)

“*Seçmememin asıl nedeni dersin yeteri kadar faal olmamasıdır. Yani dolu dolu geçmeyen bir ders. Ve her derste olduğu gibi bu derste de öğrenciler monoton.*” (Öğr.295)

Anket formunda yer verilen maddelerden yalnızca bir tanesi, öğrencilerin tercihlerinde “oldukça etkisiz” kalmıştır. “*Din derslerini seçersem çevremden tepki alacağımı düşündüm.*” (\bar{X} :1,63) maddesi, elde ettiği en düşük ortalama puan değeriyle öğrencilerin tercihinde herhangi bir etkiye sahip olamamıştır. Bu durum da, araştırmaya katılan öğrencilerin çevre baskısı nedeniyle değil, ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda tercih yaptıklarını göstermektedir.

Yukarıda ele alınan konular anket formunda yer verilen maddelerin ve bu maddeleri destekleyen öğrenci görüşlerinin değerlendirmesi şeklindeydi. Anket formları üzerinde yapılan inceleme sonucunda, her ne kadar anket

formunda yer verilmese de öğrencilerin tercih durumlarını etkileyen başka faktörlerin olduğu anlaşılmıştır. Bu bölümde son olarak anket formunun sonunda yer alan öğrenci görüşlerine yansıyan etkilere değinilecektir.

Başörtüsü ve abdest zor(unlu)luğu: Kur'an dersinin yapısı gereği abdest alma ve kız öğrenciler için başörtüsü takma zorunluluğunun kimi öğrencilerin kararlarını olumsuz şekilde etkilediği anlaşılmaktadır. *"Mesela Kur'an dersinde kız olduğumuz için okulda başımızı kapatmış olmamız, abdest almamız gerekiyor. Bu da okul ortamında mümkün olmuyor. (Öğr.262)*

Seviye farklılığı: Özellikle Kur'an dersleri farklı seviyedeki öğrencilerin aynı anda ders almasını gerektirebilmektedir. Bu da ileri seviyede Kur'an bilgisine sahip öğrencilerin derste sıkılmasına neden olabilmektedir. Bu durumdaki bir öğrenci, dersten istediği faydayı elde edememektedir. *"Ve dersi seçenler aynı seviyede değil. Bazen bu yüzden sıkılıyorum. Daha çok şey öğrenme ihtiyacı duyuyorum." (Öğr.262)*

Ders yeter sayısının oluşmaması: Ders açılabilmesi için öğrenci yeter sayısına ulaşamamasının da bazı öğrencilerin seçmeli din dersi alamamasında etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

"Kur'an-ı Kerim'i seçtim ama bu sene sınıf açılmadı, o yüzden gidemedim." (Öğr.144)

"Temel dini bilgiler seçtim ama ders açılmadı." (Öğr.95)

"Aslında Kur'an-ı Kerim'i seçtim ama beni astronomiye attılar." (Öğr.223)

Seçme hakkının kalmaması: MEB Talim ve Terbiye Kurulu hangi seçmeli dersin kaç defa ve kaç saat alınabileceğini gösteren çizelgeler yayımlamaktadır. Bu durum bazı seçmeli derslerin tekrar seçimine mâni olmaktadır. Bu da öğrenci görüşlerine yansımış gözükmemektedir. *"Lise öğrenimim boyunca her seçmeli dersi bir kere seçebildiğim için seçmedim. Çünkü dokuzuncu sınıfta bu hakkı kullandım." (Öğr.110)* Ancak bu değerlendirmeyi yapan öğrencinin hangi derslerin kaç defa seçilebileceği ile ilgili olarak yeteri kadar bilgilendirilmediği anlaşılmaktadır.

Tek yönlü din öğretiminin yapılması: Seçmeli din derslerinin tercih edilmemesinde bir etken olarak "tek yönlü din öğretimi" yapılması da gerekçe olarak gösterilmektedir. Kimi öğrenciler, din konusunun yalnızca İslam dini

üzerinden ele alındığını düşünmektedir. Bu da öğrenci görüşlerine olumsuz bir etken olarak yansımıştır.

“Okullarda din derslerinin yalnız “İslam” üzerinden olmasını rahatsız edici buluyorum. Din bireysel bir seçim, inanç değeri olup “ders” başlığına sığmayacak güçlü konulardandır. Din bir çeşit duygusal kâinat analizidir.” (Öğr.255)

“Din Kültürü dersinde din kültürleri değil İslam kültürü anlatılmakta.” (Öğr.219)

“Okullarda tarafsız din eğitimi verilmediğini düşünüyorum. Her dini öğrenmeliyiz.” (Öğr.171)

“Neden sadece Müslümanlık” (Öğr.19)

Rahatlatıcı dersler seçme isteği: Öğrenciler orta öğretim hayatları boyunca zorunlu dersler kategorisinden pek çok ders almaktadırlar. Okul türüne bağlı olarak ağırlıkları değişse de, sayısal ve sözel pek çok ders almak durumunda kalan öğrenciler, seçmeli dersler konusunda rahatlatıcı dersler seçme yoluna gidebilmektedirler. Pek çok zorunlu ders yanında yine sınav, ödev ve uygulamaları olan seçmeli din derslerini seçmek kimi öğrenciler için cazip gelmemektedir. Bunun yerine beden eğitimi, bilgi ve iletişim teknolojileri ve sosyal etkinlik gibi dersleri seçerek “rahat bir nefes almak” isteyen öğrenciler olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum öğrenci görüşlerine şu şekilde yansımıştır.

“Derslerden uzaklaşmak ve rahatlamak.” (Öğr.286)

“Kesinlikle beden eğitimi istiyorum, çünkü sportif faaliyetlerim artıyor.” (Öğr.258)

“Dört ders beden daha cazip geldi.” (Öğr.71)

“Seçmeli dersimin beden olmasını istiyorum. İki ders beden yetmiyor. O zaman okul çekilmez hale geliyor, okula gecesim gelmiyor.” (Öğr.257)

“Eğlenceli dersler seçmeye çalıştım. Sonuçta boş zamanlarımızda eğlenmek hakkımız.” (Öğr.254)

6. Sonuç ve Öneriler

Cumhuriyet tarihine bütüncül bir şekilde bakıldığında, 2012 yılının Türkiye’de din eğitimi açısından bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Bu tarihten itibaren varlığı hep bir tartışma konusu olan din derslerinin, zorunlu öğretiminin yanı sıra seçmeli olarak da tercih edilebilme imkânı doğmuştur.

Katı ulus-devlet anlayışlarının kırılarak, insanı merkeze alan yaklaşımların güç kazanması, eğitim politikaları ve uygulamalarını da etkilemeye başlamıştır. Bunun Türkiye’deki örneği olarak zorunlu öğretim programlarının yanında, öğrencilerin ilgi, istek ve istidatlarına bağlı olarak tercih edilebilen geniş seçmeli ders yelpazesi gösterilebilir.³³ 2012 yılında yayımlanan haftalık ders çizelgeleri incelendiğinde, çok farklı ilgi ve yeteneğe hitap eden pek çok sayıdaki dersin çizelgede yer aldığı görülmektedir. Bu dersler arasında “din, ahlak ve değerler” grubu içerisinde yer alan Kur’an-ı Kerim, Hz. Muhammed’in Hayatı ve Temel Dinî Bilgiler dersleri de bulunmaktadır.

İsteğe bağlı din eğitiminin ilk örnekleri olarak kabul edebileceğimiz bu dersler, dikkatleri derslerin varlığından niteliği sorununa çevirmiştir. Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi yanında seçmeli din derslerini tercih eden bir öğrencinin, derslerden beklentisini ne oranda karşılayabildiği önem kazanmaktadır. Henüz sayıları sınırlı olsa da, yapılan araştırmalar beklentilerin istenen düzeyde karşılanamadığına işaret etmektedir. Dersten beklentilerin yeterince karşılanmaması, derse olan ilginin de azalması gibi bir sonuç doğurabilmektedir.³⁴ Aldığı DKAB dersi yanında seçmeli din derslerini de tercih etmesi ön bir kabulle öğrencilerin kendilerini dinî yeterlikler anlamında geliştirmek istediği şeklinde yorumlanabilir. Ancak öğrencilerin seçmeli din derslerini tercih nedenlerinin araştırmalara dayalı olarak tespit edilmesi, program geliştirme çalışmaları açısından faydalı sonuçlar doğurabilir. Bu maksatla Gündoğdu tarafından yapılan “*Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler*” isimli çalışmada, öğrencilerin temelde “*İslam dinini en güzel şekilde öğrenmek ve yaşamak*” amacıyla din derslerine yöneldikleri anlaşılmaktadır. Program geliştirme süreçlerinde şüphesiz bu veriler dikkate alınmalıdır. Ancak burada dikkatlerden kaçırılmaması gereken nokta, seçmeli din derslerini tercih etmeyenlerin durumudur. Varsa programlardan kaynaklı sorunların tespiti, en doğru şekilde öğrencileri görüşlerinin dikkate alınmasıyla mümkün olacaktır. Bu çalışmanın temel amacı da “*Seçmeli Din Derslerini Tercih Etmeyen Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler*”in ve bunların öncelik sırasının tespit edilmesidir.

33 Gündoğdu, “Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler (Ordu İli Örneği)”, s. 122.

34 Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, s. 16.

2016-2017 öğretim yılında Ordu İline bağlı beş farklı okulda öğrenim gören 559 öğrenci üzerinde tarama modeli ve anket tekniğiyle gerçekleştirilen araştırmada din eğitimi açısından dikkate alınması gerek önemli sonuçların ortaya çıktığı söylenebilir. Araştırmadan elde edilen bulgulara göre, öğrencilerin seçmeli din derslerini tercih etmemesinin en önemli nedeni, “dinî bilgiler” bakımından kendilerini yeterli görmeleridir. Böyle bir sonucun ortaya çıkmasında öğrencilerin gerek aile çevresi gerekse de yaygın ve örgün eğitim kurumlarından edindikleri bilgilerin oldukça etkili olduğu söylenebilir.

Öğrencileri farklı seçmeli derslere yönelten en önemli faktörlerden biri de, din ve ilahiyat alanı dışında lisans eğitimi almak istemeleridir. Bireysel anlamda aldığı dinî eğitimi yeterli gören bir öğrencinin, akademik kaygılarla uzmanlaşmak istediği alandaki seçmeli derslere yönelmesi yerinde görülebilir. Ancak program geliştirme açısından dikkate alınması ve üzerinde durulması gereken nokta, öğrencilerin din derslerinde aynı konuların tekrar edilmesinden dolayı duyduğu isteksizlik. Aynı konuların kısmen değişik halleriyle hemen hemen her öğretim seviyesinde tekrar ediliyor olması, öğrencilerin seçmeli din derslerini tercih etmelerinde olumsuz bir etkiye sahip görünmektedir. Din öğretimindeki tekrar sorunu başka çalışmaların da dile getirdiği önemli sorunlardan bir tanesidir.³⁵

Araştırmadan anlaşıldığına göre, öğrencilerin zihninde oluşan başka derslerde -ciddi anlamda- ders yapılmadığı algısı, onları sınav ve ödevleri olan seçmeli din derslerine yönelmekten kaçırdırılmış gözükmektedir. Ayrıca üniversite sınavında DKAB dersinden yeterince soru çıkmaması da, öğrencilerin tercihini olumsuz yönde etkileyen faktörler arasındadır. Bu iki bulgu, Bahçekapılı'nın bulguları ile örtüşmektedir.³⁶

Öğrencilerin tercihlerini yaparken “eksik ve zayıf oldukları” dersleri seçme eğiliminde oldukları görülmektedir. Arkadaşlarıyla aynı sınıfta olmak için farklı derslere yönelen öğrencilerin de olduğu anlaşılmaktadır. Bu sonuç, Bahçekapılı'nın ders seçiminde aile etkisine işaret eden bulgusunun³⁷ aksine arkadaş faktörünü öne çıkarmaktadır.

35 Kaymakcan vd., *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, s. 79; Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, s. 57, 63, 84; Meydan, “Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi”, s. 24; Ünal, Gündoğdu, “Din Eğitiminde Bütünlük, Arzıksızlık ve Süreklilik Sorunu”; Meydan, “Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler”, s. 689.

36 Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, s. 249.

37 Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, s. 248.

Yukarıdaki maddeler araştırmada belirlenen etkililik düzeyi açısından öğrencilerin tercihlerini çeşitli düzeylerde etkileyen faktörlere işaret etmektedir. Her ne kadar “etkili” düzeyde yer almasa da, kimi öğrencilerin sevdiği öğretmenlerin derslerini tercih etmek, dinî konuların ilgi çekici olmaması, seçmeli din derslerinin içeriği hakkında bilgi sahibi olmama, öğretmenlerin başka derslere yönlendirmesi, din derslerini gereksiz bulma, din dersi öğretmenlerinin olumsuz tutum ve yaklaşımları, din dersinde kendisini mutsuz hissetme, ailenin başka derslere yönlendirmesi, din derslerinden düşük notlar alma, çevre baskısı gibi faktörler nedeniyle değişen oranlarda seçmeli din derslerini tercih etmedikleri görülmektedir. Öğrencilerin seçmeli din derslerinin içeriği hakkında bilgi sahibi olmaması rehberlik eksikliğine işaret etmektedir. Araştırmaya katılan öğrencilerin %60’ından fazlası, gerek rehberlik servisinden gerekse şube rehber öğretmeninden rehberlik desteği almadığını dile getirmektedir. Araştırmanın ortaya koyduğu bilgilendirme ve rehberlik eksikliği Bahçekapılı’nın bulgularıyla örtüşmektedir.³⁸

Anket formunda yer verilmeyen ancak öğrenci görüşleri bölümünde dile getirilen hususlardan anlaşıldığına göre, Seçmeli Kur’an-ı Kerim dersi için başörtüsü takma ve abdest alma zor(unlu)luğu, sınıflardaki seviye farklılıkları, ders yeter sayısının sağlanamaması, dersi seçme hakkının kalmaması ve tek yönlü eğitim yapılıyor olması gibi nedenlerle seçmeli din derslerini tercih etmeyen öğrencilerin olduğu anlaşılmaktadır. Sınıflardaki seviye farklılıkları sorunu, Meydan’ın da tespitleri arasındadır.³⁹

Sonuç olarak söylemek gerekirse, araştırmaya katılan öğrencilerin seçmeli din derslerini tercih etmemesinde, dinî bilgiler açısından kendilerini yeterli bulmak ve farklı bir alanda lisans eğitimi almak gibi akademik faktörler ve kaygılar etkilidir. Öğrencilerin din derslerini tercih etmemesinde dine ve din derslerine yönelik olumsuz tutum gibi psikolojik faktörlerden söz edilemez. Çevresel faktörler açısından bakıldığında ise ders tercihinde aile etkisi yerine arkadaş etkisi dikkat çekmektedir.

Din eğitimi açısından bakıldığında çalışmanın ortaya koyduğu en önemli sonuç, din derslerindeki “tekrar sorunu”dur. Din derslerinde aynı konuları görmekten sıkılan öğrencilerin, ilginç buldukları başka derslere yöneldikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte derslerin içeriği ve tercih usulleri hakkında

38 Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, s. 250-251.

39 Meydan, “Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler”, s. 684.

yeterince bilgi verilmemesi de öğrencilerin ders tercihlerini olumsuz etkilemiş gözükmektedir.

Araştırmadan elde edilen bulgular ışığında şu öneriler getirilebilir:

1. Din eğitiminde “ardışıklık ve bütünlük” bağlamında zorunlu DKAB dersi ile seçmeli dersler arasındaki tekrarların ortadan kaldırılarak özellikle seçmeli din derslerinde öğretimden çok eğitim yapılması, konuların hayata dönük olması esas alınmalıdır.
2. Öğrenciler seçmeli din derslerinin içeriği ve kaç kez seçilebileceği hakkında yeterince bilgilendirilmelidir.
3. Seçmeli Kur’an-ı Kerim dersinde sınıflar oluşturulurken sınıf seviyesi değil, öğrencinin bilgi seviyesi dikkate alınmalıdır.
4. Seçmeli din derslerinde öğretmen yeterlikleri ve tutumları dikkate alınmalıdır.

Kaynakça

- Acuner, Y. (2016). Öğrencilere Göre Seçmeli Kur’an-ı Kerim Dersi: Artvin İli Örneği, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. c. 5, sayı: 4, s. 850-871.
- AİHM, (2007). Hasan ve Eylem Zengin /Türkiye Davası Kararı, Başvuru No: 1448/04, Strasbourg.
- Bahçekapılı, M. *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, İlke Yayınları, İstanbul 2013.
- Balcı, A. *Sosyal Bilimlerde Araştırma* (6. Baskı), PegemA Yayıncılık, Ankara 2006.
- Bilgin, B. & Selçuk, M. *Din Öğretimi* (4. Baskı), Gün Yayıncılık, Ankara 1999.
- Büyüköztürk, Ş. Anket Geliştirme, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*. c. 3, s. 2, s. 133-151, 2005.
- Büyüköztürk, Ş. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (10. Baskı), Pegem Akademi, Ankara 2009.
- Büyüköztürk, Ş. vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (21. Baskı), Pegem Akademi, Ankara 2016.
- Çarkoğlu, A. & Toprak, B. *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*. TESEV Yayınları, İstanbul 2006.
- ERG, *Türkiye’de Din ve Eğitim*. İstanbul 2011.
- ERG, *Eğitim İzleme Raporu*. İstanbul 2012.
- Gündoğdu, Y. B. Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler (Ordu İli Örneği), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. c. 15, sayı: 2, 2015, s. 121-155, 2015.
- Karasar, N. *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (19. Baskı), Nobel Yayınları, Ankara 2009.
- Kaymakcan, R. vd., *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*. Çınar Basım Yayın, İstanbul 2013.
- MEB, “Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Okul ve Kurumlarda Yapılacak Araştırma ve Araştırma Desteğine Yönelik İzin ve Uygulama Yönergesi”, *Tebliğler Dergisi*, s. 2594, 2007.

- MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu* Devlet Kitapları, Ankara 2010a.
- MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, Devlet Kitapları, Ankara 2010b.
- Meydan, H., Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 40, s. 219-250, 2013.
- Meydan, H., Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Öğretmen Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma), *Turkish Studies*. s. 10/3, s. 673-694, 2015.
- Arı, O., Kamuoyu ve Ölçülmesi, *Sosyoloji Konferansları*. 0 (15), s. 39-48, 1977.
- Özdamar, K., *Paket Programlar ile İstatistik Veri Analizi-1* (4. Baskı). Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2002.
- Şaşmaz, A. vd. *Türkiye’de Din ve Eğitim*. İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi, 2011.
- Tavşancıl, E. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (3. Baskı), Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2006.
- Ünal, Y. & Gündoğdu, Y. B., Din Eğitiminde Bütünlük, Ardışıklık ve Süreklilik Sorunu (Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve Seçmeli Temel Bilgiler Dersi Örneği). V. Din Şurasında sunulan tebliğ, 2014.
- Yorulmaz, B., Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Seçmeli Kur’anı Kerim, Hz. Muhammed’in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler Derslerine İlişkin Öz Algıları, *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*. c. 11, sayı: 41, s. 301-324, 2014.
- Yurdagül, H.. Ölçme Kuramı ve Güvenirlik Katsayıları. <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~yurdugul/3/indir/Guvenirlik.pdf>, Erişildi: 27-06-2009, 2009.

HIZIR-İLYAS KABULÜ BAĞLAMINDA ANADOLU'DA KUTSAL MEKÂN ALGISİNİN YENİDEN İNŞASI SORUNU -ELVAN ÇELEBİ ZÂVİYESİ ÖRNEĞİ-

Güldane GÜNDÜZÖZ*

Özet:

Bu çalışma, özelde Elvan Çelebi zâviyesinin, genelde ise ortaçağ İslâm dünyasında devamlı surette değişen sınır bölgelerindeki kutsal alanların dönüştürülmesinde Hızır-İlyas kabulünün rolünü incelemektedir. Daha çok müsteşriklere ait farklı görüşler incelendiğinde bu zâviyenin geçmişi hakkında Hıristiyanlık etkisine bağlı olarak diyalektik bir köken iddiasını öngören üç temel teorinin geliştirilmiş olduğu görülmektedir. İlk teorinin sahibi Hasluck'un ilgisi özellikle çifte kutsallık (Doppelheiligtum) olgusu olarak bilinen ve Hıristiyan ve Müslüman kutsal mekânları arasındaki özdeşliğe dayanmaktadır. İkinci teori Wolper tarafından ortaya atılmış olup, Elvan Çelebi Zâviyesi'nin mevkiinin varsayılan Hıristiyan geçmişine atıfta bulunmak üzere yapıda spolia adı verilen devşirme antik inşaat malzemesinin kasıtlı kullanıldığı tezine dayanmaktadır. Her halükârda her iki teori St. Theodore ve St. George gibi Hıristiyan azizler ile Anadolu tasavvuf tarihinde yer bulan Hızır-İlyas kabulü arasında bir bağlantı kurma temeline dayanmaktadır. On altıncı yüzyılda Ogier Ghislain de Busbecq (ö. 1591) ve Hans Dernschwam (ö. 1568) tarafından ortaya konulan üçüncü teori ise mimari değerlendirmeleri aşarak keşişler ve dervişler arasındaki analogiyi öne çıkarmaktadır. Bu husus konuyu sadece mimarinin değil, değerler manzumesi bakımından tasavvuf tarihi ve İslâm düşüncesinin bir problemine dönüştürmektedir. Bu çerçevede makale, Elvan Çelebi Zâviyesi'nin inşasındaki muhtemel stratejinin mahiyetini ve bu hususta *Menâkıbü'l-Kudsîyye fî Menâsibi'l-Ünsîyye* adlı eserin fonksiyonunu sorgulamaktadır. Çalışmada Hıristiyanlık etkisi tezine aykırı olarak zâviyenin konumu ile ilgili İslâmî dinamiklerin de rol oynamış olabileceği hususu incelenmek suretiyle stratejik bir metin olarak *Menâkıb*'in yapısal olarak tahliline yer verilmekte ayrıca döneme ait toplumsal şartlar incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Elvan Çelebi Zâviyesi, Devşirme Yapı Malzemesi, Hızır-İlyas İnanç, *Menâkıbü'l-Kudsîyye*.

The Problem of Reconstruction of the Sacred Space Perception in Anatolia in the Context of Khidr-Elijah Faith -Elvan Çelebi's Zawiya -

Abstract:

This study examines the role of Khidr-Elias belief in the transformation of the holy areas of Elvan Çelebi's lodge and in particular the medieval Islamic world, which is constantly changing in the border regions. When the different opinions of orientalists are examined, it is seen that three basic theories about the claim of dialectical origin are developed according to Christian influence about the history of this sepulcher. The interest of Hasluck, the proprietor of the first theory, is based mainly - known as the double holiness (Doppelheiligtum)- on the identity between the Christian and Muslim holy places. The second theory was put forward by Wolper. Wolper claims that the antique stones used in the place of Elvan Çelebi lodge are intentionally used. These two

* Yrd. Doç. Dr., Kırkkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. gunduzoz50@hotmail.com.

theories are based on establishing a connection between Christian saints such as St. Theodore and St. George and Khidr-Ilyas belief in the history of Anatolian mysticism. The third theory was put forward by Busbecq and Denschwam in the sixteenth century. This theory overcomes architectural considerations and highlights the analogy between monks and dervishes. This situation turns this issue into a problem not only of the architect but of Sufi history and Islamic thought. In this framework, the article examines the nature of the possible strategic construction of the Elvan Ćelebi lodge. Moreover, this article is questioning the function of the work named *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-nsiyye*. Contrary to the Christian influence thesis it has been examined that Islamic dynamics related to the position of the shrine in the study may also play a role. The article was structurally analyzed as a text by *Menâkıb*.

Key words: Elvan Ćelebi's Zawiya, Spolia, Khidr-Elijah Faith, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*.

Giriř: Mimari Geĉmiři Tartıřılan Yapı: Elvan Ćelebi Zâviyesi

Elvan Ćelebi Zâviyesi eskiden olduğu gibi günümüzde de insanların sıkĉa uğradıkları ziyaret mekânlarından biridir. Anadolu'nun fethi sürecinde bu zâviye, on ikinci yüzyıl ile on dördüncü yüzyıl arasında Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından kutsal kabul edilerek ziyaret edilmiş,¹ aynı zamanda Hz. Hızır-İlyas inancı ile bağlantılı görülmek suretiyle dinî ve kültürel bir unsur olarak toplum muhayyilesinde yer etmiştir.²

Ćorum'un Mecitözü ilĉesine baęlı olan Elvan Ćelebi Beldesi, doęal olarak adını Elvan Ćelebi'ye ait olan zâviyeden almaktadır.³ Zâviyenin nemi ve řöhreti XVII. yüzyılda Kâtip Ćelebi ve Evliyâ Ćelebi tarafından da tasdik edilmektedir.⁴ Elvan Ćelebi Kırřehir'den gelerek buraya yerleřmiř ve zâviyesini kurmuřtur. Elvan Ćelebi'nin ikâmetinden önce bu bölgenin "Tanunz" diye meřhur bir kaza olduęu, "Znnnabâd" nahiyesinin de bu kaza dâhilinde bulunduęu söylenmektedir. Tanunz 728/1328 tarihine kadar "Tanuk Kaza-sı", merkezi ise "Tanuk-Tanun" ismiyle anılmıřtır. 753/1352'de Tanunz'n-

1 On ikinci ve on dördüncü yüzyıllarda Hacıbektaş ilĉesinde bulunan Pir Evi'nin ve Hacı Bektâş-ı Velî'nin türbesinin bölgedeki Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından ziyaret edilmesi hakkında bk. Michel Balivet, *şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyân*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2016, s. 25.

2 Hatay'da Alevi, Hıristiyan ve Sünni Müslümanların müşterek ziyaret mekânları hakkında bk. Laila Prager, "Alawi Ziyara Tradition and Its Interreligious Dimensions: Sacred Places and Their Contested Meanings Among Christians, Alawi and Sunni Muslims in Contemporary Hatay (Turkey)", *The Muslim World*, Hartford Seminary 2013, c. 103, s. 42.

3 Elvan Ćelebi Zâviyesi 1422'de mevcuttur ve aynı sülâleden Derviş Ahmet Aşıkî o dönemde burada yaşamaktadır. Aşık Pařazade, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, neř.: Nihal Atsız, İstanbul 1949, s. 157.

4 Kâtip Ćelebi, *Cihannüma*, Müteferrika Baskısı, İstanbul 1145, s. 625; Evliya Ćelebi, *Seyahatname*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1314, c. II, s. 407.

de bir cami, bu caminin ön tarafına türbe, batı tarafına ise büyük bir zâviye, bir imarethane, bir hamam yaptırılmış ve bu tarihten sonra kasaba, “Elvan Çelebi Kasabası” adıyla anılır olmuştur.⁵

On altıncı yüzyılda Busbecq ve Dernschwam'ın ilgisini çeken bölge, daha önce ilk çağlara ait Euchaita (Avkat) isimli bir kasabanın da yerleşim yeridir. Bu bağlantı çerçevesinde Elvan Çelebi zâviyesinin, kasabadaki Bizans askeri St. Theodore Tyron manastırı ve ziyaretgâhu üzerine kurulduğu iddia edilmiştir.⁶ Kapadokya bölgesinde Roma ordusunda görevli bir subay olduğu da iddia edilen St. Theodore Tyron'un, gerçekte muhayyel bir şahsiyet olduğu ve onun bölgede St. Georges'in (Aya Yorgi) yerine ikame edildiği öne sürülmüştür.⁷ Ahmet Yaşar Ocak'ın iddiasına göre Elvan Çelebi zâviyesini kurmak için bu mevki özellikle seçmiştir. Ocak bunun gerekçesini Elvan Çelebi'nin, Baba İlyas'ı St. Georges'in (St. Theodore'un) yerine ikâme edebileceğini düşünmüş olması ile açıklamaktadır. Bu iddiaya göre Elvan Çelebi bu konuda Saint Georges'in meşhur “atlı ejderha avcısı” rolünü ve menkıbesini kullanmıştır.⁸ Ocak'ın görüşüne uygun olarak Hasluck da Elvan Çelebi Zâviyesi'nin St. Theodoros'un bir zamanlar popüler olduğu bu bölge dâhilinde inşâ edildiği yönünde görüş beyanında bulunmaktadır.⁹

Rivayete göre bulunduğu yerin yakınında bir ejderha öldürerek insanları kurtaran St. Theodoros'a adanmış olan kilise, on birinci yüzyılda aynı zamanda mucizeleriyle ünlü bir mabettir. İddiaya göre bu yapı, ilk olarak bir kilise formunda inşa edilmiştir. Fakat daha sonra fetihler zamanında Elvan Çelebi'nin nâşî binaya yerleştirilip yapı tamamen İslâmî bir mahiyet kazanıncaya kadar burası Hz. Hızır'a ithaf edilmiştir.¹⁰

5 Hüseyin Hüsameddin, *Târîh-i Amasya I*, Dersaadet, İstanbul 1327-1330, s. 394-395; Neşet Köseoğlu, *Amasya Tarihi* yazarını birbirine üç saat mesafede bulunan Elvan Çelebi köyü ile Tanun köyünü aynı köy zannederek karıştırması sebebiyle eleştirmiştir. Neşet Köseoğlu, “Köy Adlarına Göre Bir Araştırma”, *Çorumlu Dergisi*, Çorum 1939, s. 13, s. 400.

6 Semavi Eyice, “Çorum'un Mecitözü'nde Âşık Paşa Oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi”, *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul 1969, s. 15, s. 211-244, s. 211.

7 Eyice, “Elvan Çelebi Zâviyesi”, s. 227.

8 Ahmet Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1990, s. 138.

9 Frederick William Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam-I*, çev.: Timuçin Binder, Ayrintı Yayınları, İstanbul 2012, s. 48.

10 Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam-I*, s. 49; Ahmet Yaşar Ocak, “XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dinî Etkileşimleri ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü”, *Belleten*, İstanbul 1992, s. 55, s. 661-675.

Daha çok mteriklere ait farklı grler incelendiğinde bu zviyenin geçmişi hakkında Hıristiyanlık etkisine bağlı olarak diyalektik bir köken iddiasında bulunan üç temel teorisinin geliştirilmiş olduğu görülmektedir.

İlk teori, Hasluck tarafından ileri sürülen ve alanın fiziki incelemesine dayanmayan bir grtr. Hasluck Avrupalı seyyahların verdikleri bilgilerden yola çıkararak özellikle Osmanlı Devleti'ndeki Bektai zviyeleri hakkında ummi bir resim çizmeye çalışmıştır. Hasluck'un ilgisi özellikle ifte kutsallık (Doppelheiligtum) olgusu olarak bilinen "bir yatrın değişik adlarla hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar tarafından kutsanması" zerinde yoğunlaşmaktadır.¹¹ Hasluck'a göre St. Theodore'a ithaf edilen eski kutsal alanın zerine Elvan elebi zviyesi kurulmuştur. Hasluck'un teorisini sadece mi-mari gerekçelerle onaylayan Semavi Eyice, Theodore kültünün Elvan elebi'nin dervif cemaatine devri teorisine katılmış ve Elvan Çelebi Zviyesi'nin daha önce bir Hıristiyan azize ait olan manastıra yerletirildiğini iddia etmiştir. Bu erevde Eyice yapının dört eyvan "ha biçimli" bir zemin planı gösteren bir bölümünün, muhtemelen St. Theodore'un ev kalıntıları üzerindeki bir Bizans komutanı türbesi temelinde durabileceğini ileri sürmüştür. Bu bakış açısı, Hikmet Tanyu tarafından eletirilmitir. Tanyu'ya göre bir evliy türbesinin yakınında İslm ncesi kalıntıların bulunmasını bir mezarın işlevsel dönüşümü olarak yorumlamak doğru bir yaklaşım değildir. Haddizatında ona göre bu sorun ancak arkeolojik araştırmalarla çözülebilir.¹²

İkinci teori Wolper tarafından ortaya atılmıştır. Bu teori, XIV. yüzyıldaki yapıda, "tarihsel bir aziz" (St. Georges ya da St. Theodore) ile modern bir "mukaddes figür" (Elvan elebi) arasında bağlantı kurmak üzere, söz konusu mevkiin varsayılan Hıristiyan geçmişine atıfta bulunmak için yapıda kasıtlı olarak spolia adı verilen devşirme antik inşaat malzemesi kullanıldığı iddiasını ortaya koymaktadır. Wolper devşirme antik inşaat malzemesi kullanımının Hıristiyanların bu yapıya dhil edilmesini teşvik etmeye yönelik olduğu iddiası ile Şerh etmektedir.¹³

11 Suraiya Faroğhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, ev.: Nasuh Barın, Simurg Yayınları, İstanbul 2003, s. 19.

12 Hikmet Tanyu, *Ankara ve çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967, s. 318-321.

13 Ethel Sara Wolper, "Khidr, Elwan elebi and the Conversion of Sacred Sanctuaries in Anatolia", *The Muslim World*, Hartford Seminary 2000, c. 90, s. 315-322.

Kronolojik olarak en erken döneme tarihlenen üçüncü görüş ise Busbecq ve Dernschwam'a aittir. Bu teori mimari değerlendirmeleri de aşarak bölgede daha önce yaşamış olan keşişlerin ve akabinde burada yerleşmiş dervişlerin menkıbelerindeki ve inançlarındaki benzerliği kendisine me'haz almaktadır. Keşişler ve dervişler arasındaki analogi üzerine kurulmuş olan teorinin sahibi olan Busbecq ve Dernschwam, on altıncı yüzyılda bölgede karşılaştıkları dervişlerin inançlarından ve anlatılan menkıbelerden hareketle bir zamanlar Euchaita'ta mukim St. Georges inancının kılık değiştirerek devam ettiğini ileri sürmüşlerdir. Busbecq, bu bölgede St. Georges'in başarılarının Hz. Hızır'a yüklendiğini iddia ederek "Ölümsüzlük suyundan içen Hızır ve yine aynı sudan içen atının bu bölgede dolaşarak insanlara yardım ettiği inancı"nu işaret etmektedir.¹⁴ Bu görüş bir mimari unsur olarak sadece Elvan Çelebi Zâviyesi'ni Hıristiyan kökene bağlamakla kalmayıp zâviyeyi düşünce, uygulama ve faaliyetler bakımından da eklettik bir konumda tasavvur etmektedir. Bu türden görüşler, tasavvuf tarihi alanında uzman olan Prof. Dr. Mustafa Kara gibi akademisyenler tarafından genel hatları ile eleştirilmiştir.

Elvan Çelebi Zâviyesi'nin Kilise Kökeni Üzerine Tartışmalar:

Farklı etkileşimleri ve kültürel ve mimari geçişleri aşacak şekilde bir yönüyle sanat tarihini, diğer yönüyle İslâm düşüncesini ilgilendiren ve çok defa Batılı bilim adamlarınca ileri sürülen genel çerçevesi aktarılan teorilerin ele alınması önemli görünmektedir. Kuşkusuz bunun önemi, tasavvuf tarihinde gerek İslâmlaşma sürecinde fethedilen topraklardaki, özellikle Anadolu'daki toplumsal yapının anlaşılması, gerekse de İslâm medeniyetinin iç dinamiklerinin doğru şekilde konumlandırılması ile ilgilidir. Teorilerde Elvan Çelebi Zâviyesi'nin diyalektik bir yapı olarak tasavvurunun en temel referansının spolia olarak nitelenen devşirme antik taşlar olduğu anlaşılmaktadır. Semavi Eyice, yapının "Bizans ve erken dönem Osmanlı formlarını birleştiren bir plana sahip" olduğunu belirterek gerçekte binanın mezar odası, merkezi bir kubbeli oda ve yan tonozlara sahip olan standart bir Bizans kabri olduğunu; bünyesinde bulunan zâviye ve caminin ise bölgedeki diğer Türk İslâm binalarına benzediği yorumunu yapmaktadır. Semavi Eyice binanın dış cephesinin erken Osmanlı mimarisini andırmasına rağmen yapının daha yakından ince-

14 Ogier Ghislain de Busbecq, *Kanuni Devrinde Bir Elçinin Gözlemleri (1555-1560)*, çev.: Derin Türkömer, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2005, s. 59, 61.

lenmesi durumunda duvarlara gömülü birçok Bizans ve antik yapı malzemesinin belirgin şekilde görüldüğüne dikkat çekmektedir.¹⁵

Roma Dönemi'nde Euchaita adındaki yerleşim birimi, antik Roma yol güzergâhında bulunan önemli duraklardan biridir. İddiaya göre Bizans Dönemi'nde Euchaita, kalıntıları Amasya'dan getirilen St. Theodore Tyron'la olan ilişkisi nedeniyle bir hac bölgesi haline gelmiştir. Buna göre Euchaita'da erken dönem St. Theodore kilisesinin kalıntıları olmasına rağmen, yedinci yüzyıldaki Müslüman Arapların fetihleri zamanında bunlar yıkılmıştır. Kilise onuncu yüzyılın ortalarında yeniden inşa edilmiştir.¹⁶ İddiaya göre Elvan Çelebi Zâviyesi onuncu yüzyılda yapılmış bu kilisenin üzerine bina edilmiştir.¹⁷

Yapının eklektik bir yapı olduğu görüşünü savunan araştırmacılardan çoğunun temel dayanaklarının, zâviyenin bahçesinde ve duvarlarında yer alan bazı unsurlar ve iç kısımda bulunan St. Theodore'un adının geçtiği Grekçe kitabeler olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸ Bu yaklaşım Elvan Çelebi Zâviyesi'ne ilişkin ilk iki teorinin de esasını oluşturmaktadır. Buna mukâbil bir sanat tarihi ve arkeoloji uzmanı olan Anderson, Elvan Çelebi Kompleksi'ne ait söz konusu hususiyetlerin, iddia edilen diyalektik yapı tasavvurunu ispat etmek konusunda yeterli olamayacağı görüşündedir. Bu mevkide daha eski bir Hıristiyan kutsal varlığı için arkeolojik bir kanıt bulunmadığını belirten Anderson, dört eyvan yapısının orijinalinin bir türbe olduğunu belirtmektedir. Anderson bu binanın temelde bir türbe olmaması durumunda mimari tipolojik argümanının kaybolacağını da söylemektedir. Üstelik Anderson XIV. yüzyıla tarihlenen bu binada devşirme taş (spolia) kullanımının olağanüstü bir durum teşkil etmediğini belirtmektedir.¹⁹ Nitekim Dernschwam on altıncı yüzyılda Anadolu'yu gezerken Roma Dönemi'nden kalma pek çok antik yapı malzemesinin yeni inşa edilen binalarda kullanıldığına şahit olmuştur.²⁰ Benzer şekilde Busbecq Anadolu topraklarında uğradığı her noktada en çok yaptığı şeyin, eski kita-

15 Eyice, "Elvan Çelebi Zâviyesi", s. 211.

16 Speros Jr. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1971, s. 165.

17 Wolper, "Khidr, Elvan Çelebi", s. 313.

18 Elvan Çelebi, *Menâkibu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*, haz.: İsmail E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak, TTK, Ankara 2014, s. 11.

19 Anderson, "The Complex of Elvan Çelebi", s. 77, 91.

20 Hans Dernschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, çev.: Yaşar Önen, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, s. 275.

beler ve Roma ve Yunan paraları aramak olduğunu işaret etmiştir. Busbecq, uğradığı pek çok köyde gördüğü Türk mezarlıklarında üstünde Yunanca ve Latince yazıların izleri kalmış eski güzel mermer levhalara ve sütunlara rastladığını açıkça belirtmektedir. Türkler bu levhaları mezarlarının üstünü örtmek için kullanmaktadırlar.²¹

Bu noktada mimari açıdan teorik bazı tenkitler gündeme getirilebilir. Bu çerçevede sanat teorisini E. Panofsky'ye göre bir sanat eserinin, içinde bulunduğu ve parçası olduğu kültür ortamı içerisinde, yani dönemin felsefesi, toplumsal yapısı, psikolojisi, dinsel ortamı, politik ve ekonomik durumu gibi farklı hususiyetler ile ele alınıp incelenmesi gerekir. Panofsky bu olguların tamamını kültürel belirtiler (*cultural symptoms*) olarak adlandırmakta ve sanat eserinin formunun yanında içerik ve anlamının da önemli olduğunu vurgulamaktadır. Böylece bir eseri konumlandırmak, tanımlama ve çözümleme süreçlerini de içine alan ikonolojik bir yorumlama ile mümkün olabilir.²² Kuşkusuz teorik değerlendirmeler, Hasluck gibi Elvan Çelebi Zâviyesi'ni dahi görmeden değerlendirme yapanların altında ezileceği türden ifadeler içermektedir.

Yapının eklektik özellikleri ile ilgili olarak mimari unsurlardan çok, keşiş ve derviş analogisi üzerine kurulmuş olan üçüncü teorinin sahipleri Busbecq ve Dernschwam, Elvan Çelebi Zâviyesi'nin eklektik yapısını mimarının ötesinde doğrudan değerler manzumesi ile ilgili olan paradigmatik bir soruna çevirmektedirler. Bu bağlamda bazı araştırmacılar mimari unsurlarla beraber başka hususlara yönelmiş görünmektedirler. Onlar bölgede gördükleri dervişleri –kanaatimizce oldukça iddialı, aceleci ve ideolojik bir tavırla– “Muhammedî formda giyinmiş St. Theodore sevdalıları” olarak nitelendirmişlerdir.²³ Binanın Hıristiyan unsurlar taşıdığını iddia eden Dernschwam'ın zâviyede bulunan dervişlerin de Hıristiyan keşişleri ile benzerlik gösterdiğini iddia etmesi²⁴ onun iddialı, aceleci ve ideolojik tavrıyla uyusmaktadır.

Bu bağlamda Seyyah Dernschwam, keşiş ve derviş benzerliği üzerinden inşa edilmek istenen eklektik paradigmaya farklı argümanlar bulma peşinde-

21 Busbecq, *Bir Elçinin Gözlemleri*, s. 50, 52.

22 Uşun Tükel ve Serap Arsal, *Sözden İmgeye Batı Sanatında İkonografi*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2014, s. 16-17.

23 John George Clark Anderson, *A Journey of Exploration in Pontus*, Nabu Press, Charleston 2013, s. 10, 17.

24 Busbecq, *Bir Elçinin Gözlemleri*, s. 59.

dir. Bu noktada şu kaydı koymak gerekir. “Batılı ortaçağ seyyahlarının seyahatlerinin tam bir yabancılık duygusu içinde olduğu unutulmamalıdır.²⁵ Zira onlara göre [kendi Katolik dünyalarının] dört bir yanları paganlarla veya Bizans ve doğu Hıristiyanlığı ile çevriliydi. Bu düşüncelerini şu sözleriyle açıkça itiraf etmektedir:

Toprak, adeta Hıristiyan kültürüne ve ihtimamına hasret içinde matem tutuyor... Sanatı ve bilimleri keşfeden bu topraklar, bizlere devrettiği bu medeniyeti geri almak için müşterek inancımız adına yabaniliğe karşı bizden yardım bekliyor... Dinimizin ve vazife anlayışımızın bizleri acı çeken bu kardeşlerimize yardım için koşmaya zorlamış olması gerekirdi.²⁶

Bu ötekileştirmeye simetrik yapıda Busbecq ve Dernschwam’ın seyahatlerinin daha çok kendi kutsallarının peşinde gerçekleşen hac yolculuğu tarzında olduğu anlaşılmaktadır.²⁷

Busbecq ve Dernschwam’a göre Müslümanlarca Elvan Çelebi zâviyesi ile özdeşleştirilen Hızır-İlyas kabûlü, aslında meşhur bir asker olduğu söylenen St. George’dan başkası değildir.²⁸ Dernschwam buraya yaptığı ziyarette gördüğü dervişlerin görünüşte Hızır-İlyas’ı takdis ederek böylece aslında Anadolu’da önceden meşhur olan St. George’u kutsadıklarını iddia etmektedir. Bu iddiaya göre St. George’un sadece adı değişmiş ve İslamî bir kimlik kazanmıştır. Dernschwam bu iddiasını dervişlerin anlattıkları menkıbelerine dayandırmak istemektedir. Nihayetinde söz konusu zaviyede anlatılan bazı hikâyelerin ve yapıda kullanılmış olan bazı antik taşların Dernschwam’ı bu iddiaya sevk etmesi kabul edilebilir görünmemektedir.²⁹

Dernschwam’dan bu yana yapı, pek çok batılı seyyahın ilgisini çekmiştir. 1960’lı yıllarda, Frederick Hasluck, Elvan Çelebi Zâviyesi’ni Anadolu’da “evirilmiş ve dönüşmüş yapılara bir örnek” olarak kaydetmiştir. Bölgeyi hiç ziyaret etmemiş olmasına rağmen, onun yaptığı birçok yorum, maalesef pek çok araştırmacıyı etkilemiştir. Anadolu’da bazı kutsal alanların, genellikle bir

25 Busbecq, *Bir Elçinin Gözlemleri*, s. 20, 26, 224.

26 Busbecq, *Bir Elçinin Gözlemleri*, s. 42, 43.

27 Yeşim Tükel Kılıç, “Aynılığın Mekânından Farklılığın Merkezine Seyahat: Batıda Seyahatin Kültür Tarihine Bir Bakış”, *Bellek, Mekân, İmge: Prof. Dr. Nilüfer Kuruyazıcı’ya Armağanı* içinde, neş.: Mahmut Karakuş ve Meral Oralış, Multilingual Yayınları, İstanbul 2006, s. 81-82.

28 Busbecq, *Bir Elçinin Gözlemleri*, s. 59; Hassan Haddad, “ ‘Georgic’ Cults and Saints of the Levant,” *Nomen*, Leiden E. J. Brill 1969, (April 1969), c. 16, s. 36.

29 Eyice, “Elvan Çelebi Zâviyesi”, s. 211-246.

aracı vasıtasıyla “kayıtsız kült bir figür” olarak bir dinî gelenekten diğerine aktarıldığını iddia eden Hasluck, son derece indirgemeci bir tavırla Elvan Çelebi Tekkesi'nin St. Theodoros Tiron'un makamının yerine ikâme edildiğini düşünmektedir. Bu iddiaya göre St. Theodoros'un kilisesinin bulunduğu yeri Müslümanlar ele geçirdiğinde azizin genelde at üzerinde temsil edilmiş ikon imajı ve kendisi ile ilgili anlatılan ejderha efsanesi zamanla Hızır Aleyhis-selâm ile özdeşleştirmiştir.³⁰ Hasluck söz konusu dönüşümden sonra Elvan Çelebi'nin buraya gömülmesinin bu yere yeni ve daha somut bir kutsallık kazandırdığını öngörmektedir.³¹

Hasluck'un ve onun gibi düşünen araştırmacıların bu görüşüne ilişkin Hikmet Tanyu'nun daha önce aktarılan eleştirilerinin yanında daha başka tenkitler de yöneltilmiştir. Kuşkusuz bu tenkitler haklı olarak bazı müsteşriklerin indirgemeci ve aceleci tavrına yöneliktir. Mustafa Kara bu konudaki fikirlerini şöyle ifade etmektedir:

*Doğu ilimleri ve tarihiyle uğraşan gayrimüslim müsteşrikler dini öğrenmeden, dinî hayatla ve İslâm tarihiyle uğraştıkları için çok defa meselelere bakış tarzları gerçekleri bulmada yeterli olmuyor. Toplumdaki ruhî hayatı incelemeyen kendi tasavvur ve hayalindeki üç beş sarhoş Kalenderi'yi dinî hayatın önderi ve rehberi olarak görme işinde ise hepsi müttefiktir. Bunlardan Barthold ve Hasluck, dinî propagandada birinci sırayı dervişlere veriyorlar. Fakat bu dervişler Şîî ve Alevî dervişlerdi (!). Çünkü diğerleri tutucudur. Bunun için söverek övenlerle, severek yerenleri ayırt etmek gerekir.*³²

İslâm medeniyetini ve kültürel mirasını indirgemeci bir yaklaşımla ele alan oryantalist eğilime yönelik bu tenkide katılmamak mümkün değildir. İslâm medeniyetinin kendi dinamiklerinin dışlandığı bir okuma gerçekçi sonuçlar doğurmayacaktır.

İslâmî gelenekte ölümsüz hayatın sırrını temsil eden “Hani Hz. Musa, beraberindeki gence şöyle demişti: ‘İki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım, ya da uzun zaman gideceğim.’”³³ ifadelerinde yer bulan Hz. Musa'nın isimsiz yol arkadaşı, ölümsüzlük ve Bâtını bilginin temsili bir

30 Benzer bir anlatım Saint Georges hakkındadır. Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 138.

31 Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam-I*, s. 48.

32 Mustafa Kara, *Din-Hayat-Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, s. 122, 123.

33 Kehf, 18/60.

figürü durumundadır.³⁴ Ölümsüzlüğü, bilgeliği ve farklı donlara girebilme özellikleri ile Hızır Aleyhisselâm İslam geleneğinde önemli bir mevkedir.³⁵ Bu minvalde on dördüncü yüzyılda Anadolu’da, Hızır Aleyhisselâm’ın, bazı bölgeler ve yerleşim yerleri ile ilişkilendirilmesi, onun bir arabulucu ve kuşatıcı figür olarak değerlendirilmesi ile alakalı görünmektedir.³⁶

Menâkıbü'l-Kudsıyye'nin İkonolojik Değeri ve Mânevî Verasetin Aktarımı

Türlere Anadolu'nun kapılarını kesin olarak açması bakımından önemi tartışılmaz olan 1071 Malazgirt zaferi, bu özelliğinden dolayı İslâmiyet'in ilk devirlerinde Bizanslılara ve Sasanilere karşı kazanılan Yermük ve Kadisiyye savaşlarına benzetilmiştir.³⁷ Moğol istilâsının hemen öncesinde gerçekleşen olayların yanı sıra Malazgirt zaferinden sonra vuku bulan Türkmen göçleri, Anadolu'da önemli değişimlere yol açmıştır. Ne var ki Anadolu'nun Türkleştirilmesi ve İslâmlaştırılması faaliyetinde başat rol oynayan Amasya-Çorum bölgesine yerleştirilmiş olan Türkmenler, Selçuklu idaresiyle anlaşmazlığa düşmüş, bu ise çeşitli çatışmalara sebep olmuştur. Bu durumun sosyal yapı üzerinde kaçınılmaz etkileri olmuştur. Bölgenin Türklerin eline geçmesinden başlayarak Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılışına kadar geçen sürede, etkileri uzun süre hissedilen hâdiselerden biri "Babaî Ayaklanması"dır. Bu ayaklanma Anadolu Türk tarihinin en büyük ayaklanmalarından biridir. 1240 yılında gerçekleşmiş olan bu olayın liderinin kim olduğu tartışma konusu olmakla beraber bir iddiaya göre bu ayaklanmanın lideri Baba İlyâs-ı Horasânî'dir (ö. 637/1240).³⁸

Baba İlyâs-ı Horasânî'nin soyundan gelen Elvan Çelebi³⁹ ise Kırşehir'de doğmuş daha sonra kendisine temlik edilen Çorum ile Amasya arasındaki

34 Süleyman Uludağ, "Hızır", *DİA*, İstanbul 1998, c. 17, s. 410.

35 Muhyiddin Muhammed b. Alî İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, Kahire ts., c. I, s. 186.

36 Philippe Borgeaud, *Karşılaşma Karşılaştırma: Dinler Tarihi Araştırmaları*, Doşt Yayınları, Ankara 1999, s. 66, 69, 97; James L. Cox, *Kutsal İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*, çev.: Fuat Aydın, İz Yayınları, İstanbul 2004, s. 155.

37 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Turan Neşriyat, İstanbul 1969, s. 143.

38 Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı, Dergâh Yayınları*, İstanbul 1980, s. 87.

39 Ahmet Yaşar Ocak, *XIII ve XIV. Yüzyıllar Anadolu Türk Tarihi Bakımından Önemli Bir Kaynak: Menâkıbu'l-Kudsıya Fî Menâsibi'l-Unsiya*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1979, s. 91.

mevkie gelerek yerleşmiş ve zâviyesini burada kurmuştur.⁴⁰ Elvan Çelebi'nin *Menâkıbü'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*'si, Baba İlyâs-ı Horasânî ve Babaî ayaklanması ile ilgili önemli bilgiler barındırmaktadır. Bu yarı menkıbevi ve yarı biyografik eser, Anadolu'da sûfî grupların oluşumunda çok önemli bir döneme tarihlenmektedir.⁴¹ Aslında eserin bütünü dikkate alındığında menâkıbnâme özelliğinin yanında eser Baba İlyas, oğlu Muhlis Paşa ve onun oğlu Âşık Paşa ile halifelerinin menkıbe unsurları ile karışık terceme-i hâllerini de ihtiva eden bir mahiyet arz etmektedir.⁴²

Söz konusu dönemde karizmatik manevi figürler etrafında şekillenen mistik cemaatler, bu figürlerin tarihçelerini ve toplumun diğer büyük liderlerini çoğunlukla menakıp biçiminde kaydetmeye başlamıştır. Bu eserler kurucu şeyhin ölümünden sonra yazıldığı için çoğunlukla -pirin müritleri tarafından- temsil edilen geçmişe geleceğe aktaran tarihî rivâyetler olarak işlev görmüşlerdir. Bu metinlerin yazarları, çevrelerindeki kutsal alanları kullanarak buldukları bölgedeki konum ve özelliklerini değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda *Menâkıbü'l-Kudsiyye*'nin, bazı bölgeleri ve yapıları Hızır Aleyhisselâm ve Baba İlyâs-ı Horasânî gibi efsanevi iki figürle birleştirmesi ve böylece bu mekânlara kutsallık atfetmesi ilgi çekicidir. Söz konusu eser aynı zamanda Baba İlyas'tan -Âşık Paşa ve Muhlis Paşa soy bağıyla- Elvan Çelebi'ye kadar uzanan sağlam bir bağlantı ortaya koymaktadır. *Menâkıbnâme*'de böylesi bağlantılar kurulurken belirli yer ve binalara özel atıflarda bulunmaktadır. Bu durum, *Menâkıbü'l-Kudsiyye*'nin Baba İlyas'ın mesajının yayıldığı bölgelere coğrafi bir bağlam kazandırdığı yorumları yapılmasına sebep olmuştur.⁴³

Birçok günümüz tarihçisi için *Menâkıbnâme*'nin en can alıcı noktalarından biri, Baba İlyas'ın Türkmen ayaklanmasında oynadığı roldür.⁴⁴ *Menâkıbü'l-Kudsiyye*, Baba İlyâs-ı Horasânî'nin misyonunu ve karizmasını Hızır Aleyhisselâm ile pekiştirmektedir. Üstelik bunu kutsal yapıları ve kutsal alanları da kullanmak suretiyle yapmaktadır. Dolayısıyla *Menâkıbü'l-Kudsiyye*'nin amacı, Babaî misyonunun tarihini ve kaderini yeniden oluşturmak için sarf edilen

40 Eyice, "Elvan Çelebi Zâviyesi", s. 222.

41 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 15.

42 Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 29.

43 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 19.

44 Nasırüddin Hüseyin b. Muhammed el-Münşî İbn Bibî, *el-Evâmiri'l-Alâiyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye*, haz.: Adnan Sadık Erzî, TTK, Ankara 1956, s. 498-503.

bir çaba olarak kabul edilmektedir.⁴⁵ *Menâkıbü'l-Kudsiyye* Baba İlyas'a ve Hz. Hızır'a yaptığı önemli referanslar ile bu iki karizmatik figürü Anadolu'nun geçmişine ve mekânına şöyle bağlamaktadır:

*Ol Hızır yoldaşı Baba İlyâs,
Anun evsâfına ne hadd ü kıyâs.*⁴⁶

Menâkıbü'l-Kudsiyye'de Hızır'ın ve Baba İlyas'ın ortak yönlerinden en dikkat çekici olanı, her ikisinin karizmatik yönlerinin tamamlayıcı unsurları olan boz atlarıdır. İki karakter de birbirine benzer mucizevî boz atlara sahiptirler. Bu durum eserde şöyle anlatılmaktadır:

*Hak sıfatlı ulu müriüvetlü
Hızır İlyâs adlu boz atlu.*⁴⁷

Bununla birlikte, Hızır Aleyhisselâm'a doğrudan gönderme yapan husus, Hz. Hızır'ın, Baba İlyas'ın en küçük oğlu olan Muhlis Paşa'yı Selçuklu sultanının mancınığından kurtardığı bölümde bulunmaktadır:

*Ol havâdan giderken ol sultân
İrişür âna rahmet-i Rahmân
Ya'ni Hızru'n-Nebî Aleyhisselâm
Dutar ânu zihî murâd u merâm
Ol havâdan anı alur varur
Kendü ilminden âna hûş viriür.*⁴⁸

Bu beyitlerde anlatıldığı üzere Hz. Hızır'ın Muhlis Paşa'yı son anda Sultan Gıyâseddîn'in mancınığından kurtarması, siyasî iktidara karşı Hızır Aleyhisselâm'ın Babaî hareketini desteklediği şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁹ Böylece *Menâkıbü'l-Kudsiyye*, Hz. Hızır'ı Orta Anadolu'nun siyasî ve edebî manzarasına yerleştirmekte ve Hızır Aleyhisselâm ve Babaî figürleri arasındaki ilişkileri Anadolu tarihinin diğer alanlarına ve dönemlerine yayarak Babaî manzara için derin ve yeni bir anlam ortaya koymaktadır.⁵⁰

45 Wolper, "Khidr, Elwan Çelebi", s. 311.

46 Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-Kudsiyye*, s. 123.

47 Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-Kudsiyye*, s. 158.

48 Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-Kudsiyye*, s. 180.

49 Wolper, "Khidr, Elwan Çelebi", s. 312.

50 Benzer bir tespit için bk. Tawfik Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Luzac Co., London 1927, s. 79.

Elvan Çelebi, sadece mimari teşebbüsü ile değil; bu teşebbüsünü temsili bir dünyanın parçası kılan *Menâkıb*'ı ile de farklı bir etki uyandırmıştır. Haddizatında menâkıbnâmeler, zâviye, türbe ve mabet gibi dinî mekânları farklı bir sunum ile yeniden aktarmaktadır. Bu mimarideki teknik bilginin dinî epistemolojiye dâhil edilerek inananların muhayyilesinde yeniden temsil edilmek üzere derin yorumların malzemesi olması anlamına gelmektedir. Bu yorumlama biçimi, sembolizm, efsane, alegorik anlatım gibi hususlara beraberce kapı aralamaktadır. Bu anlamda menâkıbnâmeler, nesnel olarak var olanın temsilidir. Bu itibarla menkıbeler bir nesnenin, kişi ya da mekânın konumu ile ilgili kolektif bir perspektif oluşturmaktadır.

Bu noktada çeşitli tradisyonlarda dil yetisiyle ilişkili sembolik ifadelerden yararlanılmasının gelenekler arasındaki tekâbülleri tebârüz ettirmesine benzer şekilde⁵¹ zaman zaman birtakım metinlerde kültürler arası analogiler kurulabilmektedir. Bu bağlamda menâkıbnâmelerin alegorik dil yapısı yanında reel dünyayla tamamen örtüşmeyen menkıbevi yönü farklı bir retorği öne çıkarmaktadır. Hellmut Ritter'in ifadesiyle teville muhtaç hikâyeler alegorik bir mahiyet arz etmekte, mitos ise kozmik şahsiyetleri konu edinmektedir.⁵² Alegorinin sıradan insan üzerinden yaptığını, -hurafe ve mitostan ayrı tutarak- kendine münhasır yapısı içinde menkıbeler de pek çok defa olayları ve şahsiyetleri kozmik bir mâhiyette ele alarak gerçekleştirmektedir.

Menkıbeler diğer taraftan ritüel ve dinî uygulamalarla ilgilidir. Ritüeller sembolik nesnelere mantıksal bir sentaks ve sıra dizimi aramak yerine bağlı oldukları arketipler doğrultusunda farklı atıfların yapıldığı bir retorik yapı sunmaktadır. Nihayet bu retorik, arketiplerden oluşan üst bir paradigmayı temsil etmektedir.⁵³ Çoğu defa bu paradigma nasların yanında menkıbelerle de tesis edilmeye çalışılmaktadır. Bu menkıbelerde, temsili olduğu düşünülecek ya da dilde hiperbol ya da mübalağa karşılığındaki unsurlara yer verilmesi ise şaşırtıcı değildir. Zira sözlü kültürlerde abartmaların yanı sıra garip nakiller belleğe güç katan unsurlar olarak önemli görülmektedir.⁵⁴

51 René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev.: Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 9.

52 Hellmut Ritter, *Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi*, edit.: Mehmet Kanar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 34.

53 Maurice Bloch, *Ritüel, Tarih, İktidar*, çev.: Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yayınları, Ankara 2013, s. 70-71.

54 Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi*, Metis Yayınları, İstanbul 2003, s. 89.

Menâkıbnâmelerin alegorik üslubu, menkıbelerin ve akıl üstü olay ve olguların kabulünü kolaylaştırmaktadır. Richard Rotry'nin ifadesi ile "Metafor, algı ve çıkarsama gibi, doğruluğun kriterleri arasına dâhil olmakta, böylece akıl dışı olan da tıpkı aklî olan gibi doğruluk algısı oluşturmaktadır."⁵⁵

Menâkıbnâme türüne uygun olarak *Menâkıbü'l-Kudsiyye'* de şifâhî kültür ortamı içinde epizodik olay örgüsü hâkimdir. Zira bu yapı uzun sözlü rivayetlerin doğasına daha uygundur. Berkley Peabody'nin ifadesi ile "Freytag piramidi" olarak anılan çizgisel olay örgüsü ile sözlü bellek arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. Zira gerçek hayatta olaylar Freytag piramidindeki gibi çıkıp inmemekte, pekâlâ dağınık olaylar zinciriyle gelişebilmektedir.⁵⁶

Menâkıbü'l-Kudsiyye' nin yapısal analizi, bu metnin etkisi hakkında farklı bir hususun vurgulanmasını gerekli kılmaktadır. Sözel kültürlerin tamamen belleğe bağımlı olması nedeniyle bilginin hafızada tutulmasını kolaylaştırmak üzere bazı biçimsel ve kurgusal hususiyetlere başvurulmaktadır. Bu noktada metnin genellemeler yerine özel ve öyküsel örneklere yer verdiği, sözü ritmik olarak düzenlediği, bazı nitelikleri mecaz ve benzetmelerle tasvir ettiği görülmektedir. Yakın zamana kadar Anadolu'da yaşayan toplumsal grupların daha çok sözel kültürün hâkim olduğu bir yapıda bulduklarını söylemek mümkündür. Bu çerçevede bilgi aktarımının yazılı olduğu kültürlerde söz konusu şiirsel niteliklere gerek yoktur. Bu itibarla anlatılar daha kavramsal, genel ve karmaşık cümlelerle yapılmaktadır. Böylece cümlelerde ana fikir ve yardımcı fikirler yer almakta; bir başka deyişle hiyerarşik yani kademelenmiş bir sistem oluşturulmaktadır. Bu düzen içinde her şey aynı değerde değildir. Buna mukâbil sözel kültürlerde cümleler kısadır ve her cümlenin değeri, her fikrin ve anlatımın değeri eşittir. Bu husus "parataktik düzen" olarak anılır. Bu metinlerde bütün, bir şekilde yan yana eklenen cümlelerden oluşmaktadır. Hâlbuki yazılı kültürün metinlerinde bütün, birbirinden koparılamaz ve farklı değerde, farklı gruplamalarla birbirine eklenen parçalardan oluşur. Sintaktik düzendeki yazılı kültür eserlerinde hiçbir parça bütünden koparılamaz.⁵⁷ Son tahlilde Elvan Çelebi'nin *Menâkıbü'l-Kudsiyye'* sinin karmaşık bir toplum yapısında etkin bir işlev gerçekleştirdiği söylenebilir. Üstelik *Menâkıbü'l-Kudsiyye* yazılı bir metin olsa da üzerine oturduğu genel dilsel şema

55 Hilmi Yavuz, *İslâm'ın Zihin Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 78.

56 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 170, 171, 174.

57 Eric Havelock öğelerin art arda sıralandığı parataktik yapıya örnek olarak Homeros destanlarını, sintaktik yapıya örnek olarak Platon dönemi düşünce yapısını, özellikle Sokrates'in getirdiği değişiklikleri göstermektedir. Jale Nejdet Erzen, *Çoğul Estetik*, Metis Yayınları, İstanbul 2011, s. 39, 40.

bakımından sosyal yapıdaki sözlü kültürün hâkimiyetine uygun dil ve üslup özellikleri taşımakta, böylece kurucu, hatta ikonolojik bir metin olarak öne çıkmaktadır.

Kutsal Mekânın Karizması: Bir Mülkiyet ve Âidiyet Vasıtası Olarak Hızır İnanıcı

On birinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar Anadolu'da yaşayanlar ve bu bölgede seyahat edenler Bizans yapılarına ait antik taşlar ve kalıntılarla yapılmış pek çok bina ve türbe ile karşılaşmıştır. Elvan Çelebi Zâviyesi de Anadolu'da devşirme yapı taşları içeren pek çok sûfî türbesinden biridir. Ancak bazı araştırmacılar erken dönemlerde bu tür bir devşirme taş bina görülme olasılığının nadir olması sebebiyle Elvan Çelebi Zâviyesi'nin diğerlerinden daha farklı bir yerde bulunduğuna dikkat çekmek istemişlerdir.⁵⁸ Bu parçalar, Elvan Çelebi'nin mezarının bulunduğu bölgede mânevî bir iklimin parçası olarak konumlandırılmasının yanında farklı bir bağlanma katmanı oluşturmaya neden olmuştur. Basit gibi görünse de bu devşirme yapı taşları, çoğu Grekçeyi ve Arapçayı tanıyan, fakat okuyamayan ve yeniden yapılandırılmaya muhtaç Orta Çağ Anadolu'sundaki insanlar üzerinde, mülkiyetin tâyin edilmesi vazifesi görmüş, geçmiş ve gelecek arasında bir bağlantı unsuru hâlini almıştır. Bu hususun bazı durumlarda daha gelişigüzel bir biçimde cereyan ettiği düşünülebilir. Fakat nihayetinde Anadolu bir kültürel harmanlanma anaforuna çoktan dâhil olmuştur. Böylece Elvan Çelebi örneğinde olduğu gibi menâkıbnâmelerde sûfî türbelerine ve bazı mânevî şahsiyetlere atıflarında tabakât müellifleri, ortak bir tarihsel geçmiş oluşturma hususunda çok daha fazla güçlü hâle gelmişlerdir.⁵⁹ Hızır Aleyhisselâm bu noktada önem arz etmektedir. Her ne kadar Kur'ân-ı Kerîm'de ismen bahsedilmiyorsa da Hz. Hızır, Hz. Musâ'nın âb-ı hayatı keşfederek ölümsüzlüğe ulaşan yoldaşı olarak kabul görmüştür.⁶⁰ İslâmiyet'in takdim ettiği Hızır inancını kolayca benimseyen Türkler, Kur'ân ve hadislerin işaret ettiği dışında bu inancın menkıbevî yönüne de sahip çıkmışlardır.⁶¹

58 Finbarr Barry Flood, "Appropriation as Inscription: Making History in the First Friday Mosque of Delhi," *Reuse Value: Spolia and Appropriation in Art and Architecture from Constantine to Sherrie Levine*, edit.: Richard Brilliant and Dale Kinney, Ashgate Publishing, Farnham 2011, s. 121.

59 Anderson, "The Complex of Elvan Çelebi", s. 74.

60 Kehf, 18/60-65; Buhârî, *es-Sahîh*, Tefsîru Sûreti'l-Kehf 4; Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 517, 566, 606, 654, 660, 728.

61 Wolper, "Khidr, Elvan Çelebi", s. 309.

Malazgirt zaferi ile Türkmen grupları Anadolu'ya istikrarlı bir şekilde göç etmeye başladıklarında Türkler burada Hıristiyan azizleri ve Eski Ahit figürleri ile bağlantılı pek çok kutsal bölge ve yapıyla karşılaşmışlardır. Eski ibadet yerleriyle bağlantılı olarak dinî hürmet, gçlendirilmediği takdirde ya azalmakta ya da tamamen ortadan kaybolmaktadır.⁶² Buna mukabil Hızır te-lakkisi, Bizans'ın 1071 Malazgirt Savaşı'ndaki yenilgisinden sonraki yüzyıl-larda Anadolu'da bulunan bazı kutsal mekânların yeniden şekillenmesinde çok önemli rol oynamıştır. Bu bölgelerin birçoğu yeni gelen sfi gruplar ve diğer bazı Müslüman gruplar tarafından kullanılmaya başlanmışsa da Hıristiyanlar bu alanları kutsal saymaya devam etmişlerdir. Böylece hem eski halk hem de yeni gelen fatihler tarafından kutsal kabul edilen bölgeler, Hızır inancı vasıtasıyla ortak bir ziyaret alanı hâlini almıştır. Bu bağlamda Hızır yerleşimlerinin ortak bir ziyaret mekânı olarak algılanması dönemin şartla-rına göre değerlendirilmelidir.⁶³ Bu dönemde büyük siyasî istikrarsızlıklar ve bunun bir devamı olarak sınırların değişkenliği söz konusudur. Bu durumda Hızır inancı, bu alanların ve yapıların kutsallığını arttırmıştır.⁶⁴

Hızır'ın sadece kitabî ve dinî referanslar bakımından değil, şifâhî kültürdeki karşılığı da önem arz etmektedir.⁶⁵ Kısa srede büyük mesafelere yolculuk edebilen, yaşam sırrını elinde bulunduran ve bulunduğu yeri dönüştüren özellikleri ile Hızır,⁶⁶ sadece Anadolu'da değil Mekke, Kudüs, Kahire ve Tunus gibi Şehir ve yerlerde bulunan bazı özel yapılarda adından söz edilir bir hâl almıştır. Hızır'ın mekânların kutsallığını belirleyecek Şekilde varlığı, on ikinci yüzyılda başlayarak Haçlı Seferleri ile devam etmiş görünmektedir.⁶⁷ Bu doğrultuda fetihlerle birlikte yeni dönüştürülen yerleşim yerlerinde dua eden Hızır tasvirleri, bu yapıları birbirleriyle yeni bir ze-minde birleştirmektedir.⁶⁸

Hızır'a dair en eski nakiller, Irak, Hicaz, Mısır, Suriye ve Filistin'de oluşmasına rağmen, Haçlı seferleri ve Bizans ile yapılan savaşlar gibi psikolo-

62 Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam-I*, s. 100.

63 Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, s. 58.

64 Ethel Sara Wolper, "Khiğr and the Changing Frontiers of the Medieval World", *Medieval Encounters*, Koninklijke Brill 2011, c. 17, s. 121.

65 Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, s. 58.

66 Wheeler M. Thackston, *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*, Shambhala Publication, Boston 2004, s. 254-255.

67 Wolper, "Khiğr and the Changing Frontiers", s. 124.

68 Haddad, " 'Georgic' Cults and Saints of the Levant", s. 39.

jik etkilere sahip olaylara kadar Hızır inancı önemli bölgeler ve yapılarla bağlantılı hâle gelmemiştir. Bir başka deyişle ilginç biçimde Hızır Aleyhisselâm ile ilişkilendirilen mekânların büyük bir kısmı, bu savaşların ve fetihlerin gerçekleştiği sınır bölgelerinde kümelenmiştir. Orta Çağ'da İslâm dünyasının sınırları hâline gelen Anadolu ve Suriye bölgelerindeki farklı kökenlerden Müslüman nüfus, Hıristiyan ya da Yahudi guruplarla yakın temasta bulunmuştur.⁶⁹ Sadece bu sınır bölgelerindeki farklı dinlere mensup grupların birbirleriyle temasının değil, aynı zamanda Müslümanların hâlihazırda kaybetmedikleri bazı İslâm öncesi örf ve geleneklerinin de bu kabulde etkili olduğu söylenebilir.⁷⁰

Günümüzde çok sayıda doğal ya da insan yapımı mekân "Hızır bölgeleri" olarak tanımlanmaktadır. Bunlara tepeler, göller, köyler, camiler ve diğer binalar dâhildir. Ortadoğu'da bu yerlerin birçoğu hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar için kutsal kabul edilmiştir. Bu kaynaşma, yerli halkın Hızır inancı çevresinde şekillendiği konusunda ipucu vermektedir.⁷¹ Bu bakımdan Hızır inancı, fethedilen bölgelerin dönüşümünü ve yeni gelenlerin oraya adaptasyonunu anlamak açısından önemlidir.

Hızır Aleyhisselâm'ın birçok camiye, mezara veya tekkeye yaptığı ziyaretler, menkıbeler şeklinde kaydedilmiş ve genellikle bu binalarda bazı mimari unsurlarla işaretlenmiştir. Bazen bunlar, taç kapılarda ya da binalarda belirli bölümlerde oyulmuş kitabeler şeklindedir. Bazı araştırmacılar günümüzde Hızır'ın makamı olarak bilinen bazı yapıların, Karadeniz'de Sinop ve Elbistan üzerinden Halep'e ya da Musul'a yeni bir kuzey-güney hac rotası oluşturduğu tezini öne sürmüşlerdir. Sinop'ta bulunan Hızır-İlyas manastırı, Merzifon'da Hızır dağı ve Sivas Ulu Cami'de şifa bulma umuduyla hastaların ziyaret ettiği "Hızır Direği" bu hususla ilgili bazı örneklerdir.⁷² Sık kullanılan bir yolun üzerinde bulunan tecrit edilmiş bir türbenin ya da bir mabedin Hızır Aleyhisselâm ile ilişkilendirilme ihtimali yüksektir. Bu yapı özellikle hac yolunun üzerinde ise, ana yoldan uzak olana göre daha fazla Hz. Hızır ile ilgili bir ziyaretgâh mekânına dönüşmesi söz konusu olmaktadır.⁷³

69 Busbecq, *Bir Elçinin Gözlemleri*, s. 168.

70 Wolper, "Khiḍr and the Changing Frontiers", s. 124.

71 Wolper, "Khiḍr and the Changing Frontiers", s. 122.

72 Ocak, *Hızır-İlyâs Kültü*, s. 128-129.

73 Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam-I*, s. 97.

Anadolu'dan Suriye'ye ve Irak'a doğru oluşturulan bu yeni rotanın Orta ağ Anadolu'sunun siyasi ve dini sınırlarının belirgin bir şekilde yeniden düzenlenmesine katkı sağladığı söylenbilir. Eskiden kutsal olan alanların ve bölgelerin Hz. Hızır ile bir araya getirilmesi, bir taraftan bu mekânların Müslümanlar için önemli bir ziyaret noktası olduğuna işaret ederken, diğer taraftan bu yapıların Hıristiyanlık'tan kalma antik bina bölümlerinin sergilenmesi ile yerel geleneklere ve inançlara da atıfta bulunmaktadır.⁷⁴

Ortak Kutsallık Atfının  öznesi: Hızır-İlyas, St. George, St. Theodore

Hızır-İlyas inancının kitabı yn aşıp, Anadolu, Balkanlar ve Arap coğrafyası olmak üzere bütünüyle İslm coğrafyasında, özellikle Orta ağ boyunca farklı kültürel etkileşimlere açık şekilde bir unsur hline dönüştüğü ve bu sürecin bölgede ortak kutsal meknlar oluşturduğu söylenbilir. Benzer şekilde bazen tedahl oluşturacak şekilde, bazen ise birbirinin yerine ikme edilerek Hızır ve bazı kült şahsiyetlerin dini ve kültürel harmanlanmaya tesir ettiği bir ölçüde makl görülebilir. Bununla beraber yine de bazı hususlarda Batılı araştırmacıların görüşlerindeki met cezri görmezden gelmemek gerekir. Bu doğrultuda Hz. Hızır inancı ile ilgili aceleci ve yalınkat bir değerlendirme, bazı yanlış sonuçlara yol açabilir. Bu noktada Hızır'ın birden fazla Hıristiyan aziz ile olan bağının nasıl uzlaştırılabileceği önemli bir araştırma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu cümleden olarak Demerschwam, Hızır-İlyas'ın, Aziz George'un Müslüman bir tezahürü ve varyantı olduğunu söylemekte; buna mukbil Hasluck, Elvan elebi'nin zviyesinin St. Theodore'un ejderhayı öldürdüğü bir yerde inşa edildiği iddiası ile Hızır kültü ve St. Theodore arasında bağlantı kurmaya çalışmaktadır.⁷⁵

Bu figürlerin birbirlerine atfı ve referans noktaları konusunda müşahhas tespitler yapmak her zaman mümkün görünmemektedir. Fakat hiç değilse bütün bu fikirler, Hızır inancının, bazen yerel kabulün kabuk değiştirmesinde, bazen ise basit ya da köklü değişikliklerle farklı dini kabulleri birbirine bağlama konusunda nasıl bir işlev üstlendiğini anlamamıza yardım etmektedir.

Ortaçağ Anadolu'sunu inceleyen araştırmacılar Hızır ile ilgili rivayetlerin, ancak yerel kahramanlar ve ağdaş kutsal alanların prizmatik bağlantısı içinde anlaşılabileceğini iddia etmektedirler. Bir başka deyişle Hızır, görünmeden dünyayı dolaşan, yolculara yardım eden ve manevi ltuflarıyla insan-

74 Wolper, "Khidr, Elwan elebi", s. 310.

75 Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam-I*, s. 48.

ların yardımına koşan, ancak seyrek görünüşü ile insanların ilgisini cezbeden St. George'la bağdaştırılmıştır. St. George gibi, Hızır da baharın gelişini onurlandıran bir diriliş ve yenilenme sembolüdür. "Hızır" kelimesi bir taraftan "yemyeşil" olanı, diğer taraftan gri ata binmiş yeşil giyimli bir figür olarak Hızır'ın hayatın kaynağı su ve yenilenme ile olan ilişkisini vurgulamaktadır. St. George, muhtemelen Bizans zamanında Anadolu'da en popüler Hıristiyan azizidir. Onun resmi, bölgedeki ilk Türk İslâm hanedanının sikkelerinde bile görülmektedir.⁷⁶ Hızır ile St. George'un bir dizi çağrıştırmaya ile birbiriyle bağlantılı hale geldiği ve on dördüncü yüzyılda Anadolu'da Hızır-İlyas (Hıdırellez) figürünün St. Georgen ile tedai oluşturacak şekilde algılandığı ifade edilmektedir.⁷⁷

Dernschwam ve diğerlerine göre, bu kişi sadece Hızır değil, Hızır-İlyas'tır. Ölümsüzlüğü paylaştığına inanılan Hızır'ın Peygamber Elijah ile olan birlikteliği ise Suriye ve Filistin'de son derece yaygındır.⁷⁸ Hatta bu iki figür o kadar iç içe geçmiştir ki genellikle el yazmalarında birlikte tasvir edilmişlerdir.⁷⁹ Kompozit bir figür olarak, Hızır-İlyas sıklıkla diğer azizlerle birliktedir.⁸⁰ Hızır ile St. George arasındaki özdeşleştirmenin, özellikle Suriye ve Mısır bölgesinde Müslümanların fetihleri ile başlayan ve buralara yerleştirilen Müslüman ahali ile Hıristiyan halk arasında bir kültür alışverişi sonucu gerçekleştiği şeklindeki yorumlar, bazı bölge ve mimari yapılar için kabul görebilir. Fakat fethedilen bu yerlerdeki bütün makamlar için aynı hususun gerçekliğini iddia etmek doğru bir görüş olamasa gerektir. Bu çerçevede Anadolu'da şifâhî yapı içinde Hızır figürünün, salt St. George'a dayandığını, yani Hızır'ın, St. George'un İslamlaştırılmış biçimi olduğunu iddia etmek, İslâmî referansların bölgede etkisini dışlayan yalınkat bir değerlendirme anlamına gelir. Öte yandan Elvan Çelebi Zâviyesi ile ilişkili olan İlyas'ın Peygamber Elijah/İlyas mı yoksa Elvan Çelebi'nin *Menâkıb'*ında sık sık üzerinde durduğu Baba İlyâs-ı Horasânî mi olduğu bu tartışmanın bir parçasıdır. Bu doğrultuda "Hızır-İlyas" terkindeki İlyas'ın kimliği farklı yorumlara konu olmaktadır.⁸¹

76 Bu bölgedeki ilk Türk İslam hanedanı olan Danişmentliler'in başırdığı ejderha öldüren savaşçı figürlü çift dilli paralar için bk. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism*, s. 468.

77 Dernschwam, *Seyahat Günlüğü*, s. 274.

78 Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, s. 58.

79 bk. Adsız, *Şerh-i Duâ-i Hızır İlyâs*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, no: 1486/2, vr. 7a-14a.

80 Dernschwam, *Seyahat Günlüğü*, s. 275.

81 Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 138.

Sonuç

Elvan Çelebi zâviyesinin yerleşimine ilişkin tartışmada olduğu gibi Anadolu, Balkanlar ve Arap coğrafyasındaki ve bir bütün olarak İslâm coğrafyasının muhtelif yerlerindeki zâviye, türbe ve mâbet gibi yapıların mimarî kökenine dair tartışmalar, ilk bakışta daha çok mimarinin ve sanat tarihinin bir problemi gibi durmaktadır. Devşirme malzeme kullanımı gibi hususlardan hareketle Elvan Çelebi Zâviyesi örneğinde olduğu üzere birçok İslâmî yapı ile ilgili ileri sürülen diyalektik yapı tasavvuru Batılı müsteşrik ve seyyahların aceleci ve yalınkat değerlendirmeleri üzerinden dillendirilmektedir. Bu bakımdan bu iddia farklı bilimsel verilerle desteklenmesi gereken ispata muhtaç bir görüntü arz etmektedir. Bu minvalde hassaten Hasluck'un kendisine Hıristiyan mimarisi ile ilgili farklı referanslar arayan İslâmî mimarî örneklerinde çifte kutsallık tezi tartışmalı bir mahiyet arz etmektedir.

Diğer taraftan konu mimarî alanı aşarak değerler manzumesinin bir parçası olarak dinî kabul ve inançlarla ilgili farklı bir boyut kazanmış da görünmektedir. Bu itibarla zâviyeler Hızır-İlyas kabulü çerçevesinde farklı paradigmatic mtekâbiliyetlere sahne olmaktadır. Bu ise konuyu doğrudan İslâm düşüncesinin bir problemi hâlini getirmektedir. Elvan Çelebi Zâviyesi özelinde yapının eklektik özelliklerini vurgulayan bir teori, temel karakterini keşif ve derviş analojisi üzerine kurmaktadır. Bu anlayış karşısında İslâmî düşüncenin ne senkretizmi hedeflediğini ne de ortak bir teozofi inşa etme gayesinin olduğunu ifade etmek gerekir. Bu doğrultuda Hasluck gibi Batılı bilim adamlarının ele geçirdikleri bazı bölük pörçük bilgilerden hareketle her mimarî unsur ile ilgili çifte kutsallık atfına yönelmiş olmaları, onların İslâm kültürünün kendi iç dinamiklerini yeterince dikkate almadıkları anlamına gelir. Bu noktada Elvan Çelebi Zâviyesi'nde olduğu gibi bazı zâviye, türbe ve mâbetlerdeki bu çift yönlülüğü bir sentezden çok, farklı gayelere matuf iskân stratejisinin bir sonucu ya da Anadolu'nun İslâmlaşmasında koloniyel derviş teşebbüsünün bir parçası olarak değerlendirmek daha tutarlı bir yol olarak gözükmektedir.

Bu doğrultuda Elvan Çelebi Zâviyesi'nin önemli bir hac mekânı olarak görülmesi rastgele bir teşebbüs değildir. Pek çok zâviyede görüldüğü üzere bu türden uygulamalar, yerel halkın kazanılması ve yeni dinî düşüncenin karmatik kutsal mekânlar edinerek kökleşmesi için düşünülmüş bir stratejinin parçası olarak önemlidir.

Bu çerçevede Elvan Çelebi'nin, kendi zâviyesini kurmak için St. Theodore'un kilisesinin kalıntılarından istifade etmesi, Elvan Çelebi'nin dinî ve

siyasî bir strateji gözetmiş olmasını akla getirmektedir. Elvan Çelebi Zâviyesi'nde müşahhas olarak görüldüğü üzere Hızır inancı, Orta Çağ'da –özellikle farklı inançlara mensup insanların ve grupların- birbirleriyle temasa girdiği Anadolu ve Balkanlar gibi yerlerde, bir taraftan farklı inanç guruplarını kaynaştıran, diğer taraftan onun uğradığı mekânlara kutsallık bahşeden bir mahiyet arz etmektedir.

Bu süreçte farklı dinî mimarî elemanların mâbet, zâviye ve türbelerde kullanılması, farklı atıf ve referanslar içinde yeni yapıyı geçmişe bağlamakta, Hızır-İlyas kabulü çerçevesinde Hızır'ın birçok camiye, türbeye ve tekkeye yaptığı ziyaretlere dair nakiller, bu yapılara derûnî bir kutsallık yüklemektedir. Muhayyilede ortak bir imgeye dönüşmüş olan Hızır inancının zaman ve mekânı aşan çeşitli ziyaretlerinden bahsedilmesi, bir taraftan menkıbeler şeklinde edebiyatta, diğer taraftan muhtelif yapıların kitabelerinde kaydedilmek suretiyle kolektif bir hafıza tesis edilmek istenmektedir. Elvan Çelebi'nin mimarî teşebbüsü, Hızır vurgusu üzerinden metinsel bağlamda da desteklenmiştir. *Menâkıbü'l-Kudsiyye*'nin epizodik ve parataktik şema çerçevesinde zikredilen hususiyetleri ile şifâhî kültürün hâkim olduğu sosyal yapı içerisinde son derece etkili ikonolojik bir dönüştürme aracı işlevi görmüştür.

Hızır Aleyhisselâm, birçok bakımdan, harikulade yapısıyla çeşitli bölgeleri birbirine bağlayabilen mükemmel bir hac ve ziyaret figürü ve sūfî geleneğinde kutbun daha yüksek bir derecesi olarak derin bir temsil hâlinindedir. Diğer taraftan değişimin çok hızlı yaşandığı bu dönemde ve özellikle on birinci yüzyıldan sonra, kutsal alanın tayin ve tespitinde önemli bir işlev üstlendiği anlaşılan Hızır-İlyas inancı ile binaların yeni adlar almasının, hem semantik hem de teolojik bir soruna dönüşmesinin önüne geçilmektedir.

Öte yandan yeni mekânlara yeni isimlerin verilmesi, kutsal bir bölgenin niteliğini açıkça belirtmek, konacak isimle söz konusu bölgenin geçmişine ve hatta belirli grupların dışındaki kişilere açık olup olmadığına dair mesaj vermek muhtemel spekülasyonlara ve nizalara sebep olabileceğinden bu gibi yerlerin Hz. Hızır gibi ortak ve kuşatıcı bir figür ile ilişkilendirilmeleri, ihtilafı bertaraf ederek sosyal bir kaynaşma zemini sağlamaktadır. Öyle görünüyor ki bir arada yaşama sürecinde Hızır inancı, Hıristiyanları İslâm'a dönüştüren bir unsur olarak özellikle Anadolu'nun ve Balkanların İslâmlaşmasında önemli bir unsur olarak işlev görmüştür.

Kaynakça

- Adsız, *Şerh-i Duâ-i Hızır İlyâs*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, no: 1486/2, vr. 7a-14a.
- Anderson, Benjamin, "The Complex of Elvan Çelebi: Problems in Fourteenth-Century Architecture", *Muqarnas*, Leiden Brill Boşton 2014, c. 31, s. 73-99.
- Anderson, John George Clark, *A Journey of Exploration in Pontus*, Nabu Press, Charleston 2013.
- Âşık Paşazade, *Tevarih-i Âl-i Osman*, neş.: Nihal Atsız, İstanbul 1949.
- Balivet, Michel, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyân*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2016.
- Bloch, Maurice, *Ritiüel, Tarih, İktidar*, çev.: Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yayınları, Ankara 2013.
- Borgeaud, Philippe, *Karşılaşma Karşılaştırma: Dinler Tarihi Araştırmaları*, Doş Yayınları, Ankara 1999.
- Buhârî, es-Sahîh, Tefsîru Süreti'l-Kehf 4.
- Busbecq, Ogier Ghislain de, *Kanuni Devrinde Bir Elçinin Gözlemleri (1555-1560)*, çev.: Derin Türkömer, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2005.
- Canaan, Tawfik, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Luzac Co., London 1927.
- Cox, James L., *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*, çev.: Fuat Aydın, İz Yayınları, İstanbul 2004.
- Dernschwam, Hans, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, çev.: Yaşar Önen, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992.
- Elias, Jamal J., "Sufi Saints and Shrines in Muslim Society", *The Muslim World*, Hartford Seminary 2000, c. 90, s. 253-258.
- Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*, haz.: İsmail E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak, TTK, Ankara 2014.
- Erzen, Jale Nejdî, *Çoğul Eşetik*, Metis Yayınları, İstanbul 2011.
- Evlîya Çelebi, *Seyahatname*, İkdâm Matbaası, c. 2, İstanbul 1314.
- Eyice, Semavi, "Çorum'un Mecitözü'nde Âşık Paşa Oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi", *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul 1969, s. 15, s. 211-244.
- Faroqî, Suraiya, *Anadolu'da Bektaşilik*, çev.: Nasuh Barın, Simurg Yayınları, İstanbul 2003.
- Flood, Finbarr Barry, "Appropriation as Inscription: Making History in the First Friday Mosque of Delhi," *Reuse Value: Spolia and Appropriation in Art and Architecture from Constantine to Sherrie Levine*, edit.: Richard Brilliant and Dale Kinney, Ashgate Publishing, Farnham 2011, s. 121-149.
- Guénon, René, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev.: Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
- Haddad, Hassan, " 'Georgic' Cults and Saints of the Levant," *Nomen*, Leiden E. J. Brill 1969, c. 16, s. 21-39.
- Hasluck, Frederick William, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam-I*, çev.: Timuçin Binder, Ayrintı Yayınları, İstanbul 2012.
- Hüseyn Hüsameddin, *Târîh-i Amasya I*, Dersaadet, İstanbul 1327-1330.
- İbn Bîbî, Nasırüddin Hüseyn b. Muhammed el-Münşî, *el-Evâmîrü'l-Alâiyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye*, haz.: Adnan Sadık Erzî ve Necati Lugal, TTK, Ankara 1956.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Alî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kahire ts.
- Kara, Mustafa, *Din-Hayat-Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.
- Kâtip Çelebi, *Cihannüma*, Müteferrika Baskısı, İstanbul 1145.
- Kılıç, Yeşim Tükel, "Aynılığın Mekânından Farklılığın Merkezine Seyahat: Batıda Seyahatin Kültür Tarihine Bir Bakış", *Bellek, Mekân, İmge: Prof. Dr. Nülüfer Kuruyazıcı'ya Armağan* içinde, neş.: Mahmut Karakuş ve Meral Oralı, Multilingual Yayınları, İstanbul 2006.
- Köseoglu, Neşet, "Köy Adlarına Göre Bir Araştırma", *Çorumlu Dergisi*, Çorum 1939, s. 13, s. 400.
- Küçük, Osman Nuri, *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- , *Babailer İsyanı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980.
- , *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1990.
- , *XIII ve XIV. Yüzyıllar Anadolu Türk Tarihi Bakımından Önemli Bir Kaynak: Menâkıbu'l-Kudsiya Fî Menâsıbi'l-Unsiya*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1979.
- , "XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dinî Etkileşimleri ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü", *Belleten*, İstanbul 1992, s. 55, s. 661-675.
- Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi*, Metis Yayınları, İstanbul 2003.
- Prager, Laila, "Alawi Ziyara Tradition and Its Interreligious Dimensions: Sacred Places and Their Contested Meanings Among Christians, Alawi and Sunni Muslims in Contemporary Hatay (Turkey)", *The Muslim World*, Hartford Seminary 2013, c. 103, s. 41-62.
- Ritter, Hellmut, *Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi*, edit.: Mehmet Kanar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.
- Tanyu, Hikmet, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.
- Thackston, Wheeler M., *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*, Shambhala Publication, Boston 2004.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Turan Neşriyat, İstanbul 1969.
- Tükel, Uşun ve Arsal, Serap, *Sözden İmgeye Batı Sanatında İkonografi*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2014.
- Uludağ, Süleyman, "Hızır", *DİA*, İstanbul 1998, c. 17, s. 410.
- Vryonis, Speros Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1971.
- Wolper, Ethel Sara, "Khidr and the Changing Frontiers of the Medieval World", *Medieval Encounters*, Koninklijke Brill 2011, c. 17 s. 120-146.
- , "Khidr, Elvan Çelebi and the Conversion of Sacred Sanctuaries in Anatolia", *The Muslim World*, Hartford Seminary 2000, c. 90, s. 309-322.
- Yavuz, Hilmi, *İslâm'ın Zihin Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.

HANEFÎ MEZHEBİNDE SAHÂBE KAVLİNİN HÜCCET DEĞERİ

Recep ÇETİNTAŞ*

Özet:

Erken döneme ait muhtelif furû' kaynaklarında sahâbî kavli konusunda Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) isnat edilen bazı rivayetler mevcut olmakla birlikte Serahsî (ö. 483/1090) hariç ilk dönem Hanefî usulcüler eserlerinde bunlara yer vermemiştir. Yalnızca Serahsî mezkûr rivayetlerden bir tanesini *el-Usûl* adlı eserinde rivayet etmiştir. Diğerlerinin bu konuda Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin (ö. 340/952) etkisinde kaldıkları anlaşılmaktadır. Zira Kerhî, sahâbe icmâ'ı dışında Ebû Hanîfe'den bu konuda sağlam yollarla bir sözün gelmediğini söylemiştir. Bu sebeple ilk dönem Hanefî usulcüler bu rivayetlerden daha ziyade tümevarım yöntemiyle Ebû Hanîfe'nin fikhî çözümlmelerini inceleyerek bu konudaki görüşünü tespit etme yöntemini tercih etmişlerdir. Neticede onun sahâbe icmâ'ı yanında akıl ile kavranamayacak konularda muhalifi bilinmeyen sahâbe kavliyle amel etme konusunda tatbikatının birleştiği; akıl ile kavranabilecek konulardaki sahâbî kavliyle amel etme hususunda ise tatbikatının farklı olduğu sonucuna varmışlardır. Bundan dolayı mütekaddimûn ve müteahhirûn Hanefî usulcüler sahâbe icmâ'ı yanında akıl ile kavranamayacak meselelerde muhâlif bilinen sahâbî kavlinin tâbiûn ve onlardan sonra gelen müçtehitler için hüccet teşkil edeceği konusunda görüş birliği etmişlerdir. Buna mukabil akıl ve re'y ile kavranabilecek konularda sahâbe kavlinin hüccet teşkil edip etmeyeceği konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu konuda Ebû Saîd el-Berdaî (ö. 317/930) ile talebesi Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin temsil ettiği iki görüş ortaya çıkmıştır.

Ebû Saîd el-Berdaî akılla kavranamayacak konularda olduğu gibi akılla kavranabilecek konularda da sahâbe kavliyle amel etmenin vacip olduğu görüşünü benimsemiştir. Berdaî'den sonra gelen Hanefî usulcülerin çoğunluğu da bu görüşü benimsemiştir.

Ebû'l-Hasen el-Kerhî ise hocası Berdaî'nin aksine akıl ve re'y ile kavranabilecek konulardaki sahâbî kavliyle amel etmenin câiz olmadığı görüşünü benimsemiştir. Ancak Debûsî (ö. 430/1039) ve İbnü'l-Hümmam (ö. 861/1457) dışında Kerhî'nin bu görüşüne meyleden usulcüyeye neredeyse rastlanmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hanefî Mezhebi, Sahâbî Kavli, Sahâbe İcmâ'ı, Fetva, Hüccet Değeri.

The Legal Value Of The Saying Of The Companions In The Sect Of Hanafite

Abstract:

Although there are some narrations attributed to Abû Hanîfa (d. 150/767) in the various sources of early period, the majority of the Hanafite scholars in the early period except Sarahsî (d. 483/1090) did not include them in their works. Only Sarahsî mentioned one of these narrations in his work *al-Usûl*. It is understood that the other scholars were clearly under the influence of Abû al-Hasan al-Karhî (d. 340/952) in this matter. Because Karhî said that Abû Hanîfa, apart from the consensus (ijma) of the companion of the Prophet, did not say any thing in this regard. For this reason, the Hanafite scholars of the early period preferred the method of determining his views on this subject by examining the fiqh solutions of Abû Hanîfa by means of induction method rather than

* Yrd. Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. recepcetintas2006@yahoo.com.tr

these narrations. In the end, they have come to the conclusion that the practices of Abū Hanīfa are united in dealing with the consensus of companions and the saying of the companion that no one of them opposes him on the subjects can not be comprehended by the means of aql and that his exercises were different in dealing with the saying of the companion on the subjects that can be comprehended by aql. Hence, the Hanafite scholars allied that consensus of the companions and the saying of the companion on the subjects that would not be comprehended by aql would constitute a legal evidence for the mujtahids who followed them. But they have disagreed on whether the saying of the companions on subjects that can be comprehended by aql would constitute a legal evidence for the mujtahids who followed them or not. In this respect, two different views emerged, represented by Abū Saed al-Berdaī (d. 317/930) and his student Abū al-Hasan al-Karhī.

Abū Saed al-Berdaī adopted imitating to the saying of the Companion as absolute obligation (wajib) whether it is in matters that can be comprehended by aql (mind) or that can not be comprehended by aql. The great majority of the Hanafite scholars after Berdaī adopted the same opinion. But Abū al-Hasan al-Karhī while accepting the opinion of his teacher Berdaī about the saying of the companion in matters that can not be comprehended by aql he had rejected the permissibility to act according to the saying of the companion in matters may be known by aql. But there are almost no scholars declined Karhī's opinion about the saying of the companion in matters may be comprehended by aql except Dabūsī (d. 430/1039) and Ibn al-Khumam (d. 861/1457).

Keywords: Sect of Hanafite, Saying of the Companions, Consensus of Companions, Fatwa, Legal Value.

Giriş

Muhaddislere göre sahâbî, mü'min olarak Hz. Peygamber'i gören ve bu hal üzere ölen kimseye denir.¹ Hz. Peygamber ile gerek uzun süre gerekse kısa bir süre beraber olan, ondan hadis rivayet eden veya etmeyen, onunla birlikte gazaya katılan veya katılmayan, onunla oturup kalkmasa da onu bir kere gören ve körlük gibi bir arızadan dolayı göremeyen herkes bu tanımın kapsamına dâhil olur.² Şüphesiz bu tanımın kapsamına taklid edilmesi icmâ ile caiz olmayan bedevî ve fâsik olan sahâbîler de girer. Dolayısıyla usulcülerin, sözlerinin hüccet değerini tartıştıkları sahâbe, muhaddislerin tanımına giren sahâbîlerin tamamı değildir.

1 Şihâbüddin Ebi'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalâni, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ts. c. 1, s. 4; İbn Hazm, *sahâbîyi*; "Hz. Peygamberle bir saat bile olsa oturup kalkmış, ondan bir kelime veya daha fazla olsun hadis işitmiş yahut ezberleyeceği bir meseleye şahit olmuş ve bu hal üzere ölüncüye kadar (bize) nifakı ulaşmamış ve münafıklığı meşhur olmamış herkes sahâbîdir." şeklinde tarif etmiştir. bk., Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (tahk.: Mahmud Hâmid Osman), Kâhire, Dâru'l-hadîs, 2005, 5, s. 701.

2 İbn Hacer, *İsâbe*, c. 1, s. 4.

Usûlcülerin çoğunluğuna göre sahâbî, sınırlama olmaksızın örfen 'arkadaş' denebilecek ölçüde uzun bir süre Hz. Peygamber'le beraber olmuş ve ondan ilim almış kimseye denir.³ Bu tarife göre Râşid halifeler, İbn Abbas, Zeyd b. Sabit, Hz. Aişe gibi tarifteki vasfı taşıyan kimselerin sahâbî olduğu anlaşılır.⁴ Sahâbe, fetvâlarına müracaat edilen, ictihadın kaynağı kimselerdi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan olaylarla ilgili ihtilafları halletme işini sahâbe üstlenmiş oldu. Onların birçok meselede bazen ittifak bazen de ihtilaflı olarak vermiş oldukları fetvâlar çeşitli hadis ve fıkıh kitaplarında dağınık bir şekilde ilk devir alimleri tarafından bize intikal ettirilmiştir. Sahâbîlerden 160 kadarı fetvâ vermiş bulunmaktadır.⁵ Hanefî uleması sahâbe denilince bu şekilde dinde görüş beyan etme ehliyetine sahip, fıkıhla şöhret kazanmış fakih sahâbîleri kastetmişlerdir.⁶ Nitekim Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) açıkça "Sözünün hüccet değeri tartışılan sahâbeden maksat onların tamamı değil sadece fakih olanlarıdır."⁷ demiştir.

Ebû Hanîfe'den sözü hüccet sayılacak sahâbî hakkında üç farklı rivayet nakledilmiştir. Bunlardan birine göre Ebû Hanîfe, "her sahâbînin taklid edilmesi ve sözünün kıyasa takdim edilmesi vâcibtir" derken diğer bir rivayete göre "sadece sözün kıyasa uygun olan sahâbînin taklid edilmesi vâcibtir" demiştir. Ebû'l-Hasen el-Kerhî ile birlikte bir grup usûlcü bu görüşe meyletmişlerdir. Diğer bir rivayette ise "sahâbeden sadece fakih olanlarını taklid etmek vâcib, diğerlerini taklit etmek vâcib değildir" demiştir. Ebû Saîd el-Berdaî ile Hanefîlerin çoğunluğu bu görüşe meyletmişlerdir.⁸ Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu ifadeler ilk döneme ait Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla bunların

3 Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Kâhire, Dâru'l-kitâbî'l-İslâmî, ts. c. 2, s. 385; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-tavzih li metni't-Tenkîh fi usûli'l-fikh*, tahk.: Zekeriyya Meyrât, Beyrut, 1996, c. 2, s. 10; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr fi usûli'l-fikh*, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1996, c. 1, s. 15. Benzer tanım için bk. Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem'ânî, *Kavâtiü'l-edille fi'l-usûl*, tahk.: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997, c. 1, s. 392; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mu'tasfâ min ilmi'l-usûl*, Beyrut, el-Mektebetü'l-asriyye, 2008, c. 1, s. 232.

4 Abdullah Çolak, *İslâm Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukunun Delilleri*, Malatya, 2014, s. 312.

5 Mustafa Uzunpostalcı, "İlk İki Asırda Fıkıh", *SÜİFD*, sayı: 2, Konya, 1986, s. 328; Çolak, *İslâm Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukunun Delilleri*, s. 312-313.

6 Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, tahk.: Halil Muhyiddin el-Müsyü, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007, s. 257; Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *el-Usûl*, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1984, c. 1, s. 338; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 3, s. 224.

7 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 3, s. 224.

8 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 3, s. 224.

Ebû Hanîfe'nin uygulamalarından elde edilmiş çıkarımlar olması kuvvetle muhtemeldir.

Sahâbe kavli denilince, hakkında nas veya icmâ olmayan şer'î bir konuda her hangi bir sahâbîden nakledilen fetvâ veya hüküm kastedilir.⁹ Sahâbeden kendisini ehil görenler, kendilerine sorulan meseleler hakkında görüşlerini bildirmiş ve fetvâ vermişlerdir. Kendilerine bir konuda fetvâ sorulan sahâbîlerin verdikleri cevaplar da ittifakla aynı olabildiği gibi farklı da olabiliyordu. Onların ihtilaf ettikleri görüşlerin Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi şer'î bir kaynak sayılıp sayılmayacağı konusunda ihtilaf edilmiştir.

İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) başta olmak üzere dört mezhebin kurucu imamlarıyla usulcülerin cumhuru ister akılla kavranabilecek konularda olsun isterse akılla kavranamayacak konularda olsun sahâbî sözünü hüccet olarak kabul etmişlerdir. İmam Mâlik (ö. 179/795) Kur'an ve Sünnet'te hakkında delil bulunmayan konularda sahâbe kavlini Sünnet gibi telakki etmiştir.¹⁰ İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) eski mezhebinde sahâbe kavlini hüccet saydığı sonra bundan vazgeçtiği şeklinde yaygın bir kanaat olsa da onun yeni mezhebini içeren eserlerinin neredeyse tamamında sahâbe kavlini hüccet kabul ettiğini gösteren ifadelerine ve uygulamalarına sıkça rastlamak mümkündür.¹¹ Meselâ İmam Şâfiî, Mısır'da yeniden yazdığı ve Rabi' b. Süleyman tarafından rivayet edilen *er-Risâle* adlı eserinde, "*Kitap, Sünnet, icmâ veya bu anlamda hükme kaynak olacak bir delil bulamadığım zaman sahâbîlerden birinin sözüne göre hüküm veririm*" demiştir.¹² Bu ifade İmam Şâfiî'nin, sahâbenin icmâ ettikleri görüşleri aldığını, sahâbîler ihtilaf ederlerse onların sözlerinden Kitap ve Sünnet'e yakınlık bakımından en kuvvetli olanıyla amel etmeyi tercih ettiğini gösteriyor.¹³ İmam Ahmed (ö. 241/855) de sahâbî sözünü sika ravilerin rivayet ettiği mürsel hadisten ve kıyastan daha üstün kabul etmiştir.¹⁴ Buradan bütün mezheb imamlarına göre sahâbî kavlinin Kur'an, Sünnet ve icmâ'dan sonra başvurulacak tâlî naklî kaynakların başında geldiği anlaşılıyor.

9 Musa İbrahim, *el-Medhal ila usûli'l-fikh ve târîhi't-teşrî'il-İslâmî*, Amman, 1989, s. 65; Çolak, *İslâm Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukunun Delilleri*, s. 313.

10 Recep Özdemir, "İmam Malik'in Metodolojisinde Sahabi Kavlinin Delil Değeri", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl. 11, sayı: 22, Konya, 2016, s. 205.

11 Taha Nas, "İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı", *Artuklu Akademi Dergisi (Journal of Artuklu Academia)*, 2014/1 (1), s. 190-191.

12 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, ts. s. 598.

13 Muhammed Ebû Zehra, *Usûli'l-fikh*, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1958, s. 216.

14 Ebû Ya'lâ Muhammed b. Huseyn b. Muhammed el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, tahk.: Ahmed b. Ali b. Seyyid el-Mübarekî, Riyad, 1990, c. 3, s. 909.

Hanefî usulcöleri arasında akılla kavranamayacak konularda onlardan hiç birinin muhalefeti bilinmeyen sahâbî kavliyle amel etmenin vacip olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Aynı şekilde akılla bilinebilecek konularda sahâbîlerin üzerinde ittifak ettikleri re'ye dayanan sözleri sahâbe icmâ'ı sayılacağından bu tarz sahâbî kavline uyulacağı konusunda da ihtilaf yoktur. Akılla kavranabilecek konularda üzerinde ittifak edilmeyen sahâbî kavli konusunda ise Hanefî mezhebinde üç ana akımın olduğu görölmektedir.

Birincisi, kurucu imamların görüşleridir. Onlara göre akılla kavranabilecek konularda üzerinde ittifak edilmeyen sahâbî sözöyle amel etmenin vacip değil, caiz olduğu anlaşılmaktadır.

İkincisi, fazla meşhur olmasa da Hanefî usulünde önemli bir yeri olan Berdaî'nin görüşüdür. Berdaî, akılla kavranamayacak konularda olduğu gibi akılla bilinebilecek konularda da sahâbî kavliyle amel etmenin mutlak vacip olduğu görüşünü benimsemiştir. Ona göre sahâbîler, aralarında ihtilaf etmiş olsa bile onlardan birinin sözünü tercih etmek vaciptir. Berdaî bu görüşünü subûtu tartışmalı bir kısım rivayetlere ve aklî gerekçelere dayandırmıştır. On dan sonra gelen Hanefî usulcölerin çoğunluğu da mezkûr delilleri sıhhat ve delalet yönünden tenkide tabi tutmadan tekrar ederek her nevi sahâbî kavliyle ameli vacip saymışlardır.

Üçüncüsü, Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin görüşüdür. Kerhî, mekâdîr-i şer'iyeye (şer'î miktarlar) gibi akıl ve re'y ile kavranamayacak konular dışında sahâbî kavliyle amel etmenin caiz olmadığı görüşünü benimsemiştir.¹⁵ Kerhî de görüşünü ispat için naklî ve aklî bir takım delillere dayanmıştır.

Biz bu çalışmamızda önce Hanefî mezhebi imamlarına isnat edilen rivayetler ve fikhî çözümlenmeleri ışığında onların sahâbe kavliye ilgili görüşlerini tespিতে çalışacağız. Ardından Ebû Saîd el-Berdaî ve Ebü'l-Hasen el-Kerhî ile onlara tabi olan Hanefî usulcölerin görüşlerini ve delillerini ele alarak onlar üzerinde bir değerlendirme yapacağız.

1. Sahâbî Kavli Konusunda Hanefî Mezhebi Imamlarının Görüşleri

Sahâbî kavli konusunda Ebû Hanîfe'den intikal eden bazı rivayetler bulunmakla birlikte onların sübûtu hakkında Hanefî usulcöler ihtilafa düşmüşle-

15 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, tahk.: Acil Câsim en-Neşmî, Kuveyt, el-Mektebetü'l-irşâd, 1994, c. 3, s. 364; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 256.

rdir. Ebû'l-Hasen el-Kerhî, sahâbî kavli ile ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin sadece şöyle dediğini söylemiştir: *"Sahâbe bir konu üzerinde icmâ ettiği zaman onların bu icmâ'ını kabul ederiz. Tâbiûn icmâ ettiği zaman onlarla yarışırız."*¹⁶ Kerhî'ye göre Ebû Hanîfe'den sahâbî kavli konusunda bundan başka sağlam yollarla bir söz gelmemiştir.¹⁷ Ancak Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), İbn Ebi'l-Avvâm (ö. 335/947), Beyhakî (ö. 458/1066), İbn Abdülber (ö. 463/1072) ve Herevî (ö. 481/1089) ittifakla Ebû Hanîfe'ye kadar ulaşan senetlerle onun şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: *"Kur'an'da bir hüküm bulduğum zaman onu alırım. Kur'an'da bulamadığım zaman Resûlullah'ın Sünneti'ni alırım. Allah'ın Kitabı'nda ve Resûlullah'ın Sünneti'nde bulamadığım zaman ashâbının sözlerine başvururum. Onlardan dilediğim kimsenin sözünü alır, dilediğimin sözünü terk ederim fakat onların sözlerinden dışarı çıkıp başkalarının sözünü almam."*¹⁸ Bu ifadelerden Ebû Hanîfe'nin, hakkında nass bulamadığı konularda delil olmaya elverişli gördüğü sahâbî kavlini hüccet saydığı fakat sahâbe dışındakilerin görüşlerinin kendisini bağlayıcı bir delil olmayacağı kanaatinde olduğunu gösterir.

Yine İbn Ebi'l-Avvâm ve Beyhakî'nin kendi senetleriyle rivayet ettiklerine göre Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797), Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini duymuştur: *"Peygamber'den gelirse başımızla gözüümüz üzerinedir (alır kabul ederiz). Peygamber'in ashâbından gelirse onların sözleri arasında tercih yaparız. Tâbiûndan gelirse onlar da insan biz de insanız."*¹⁹ Ebû Hanîfe'nin bu ifadesinden de sahâbe arasında ihtilaf olması halinde onların görüşleri arasında tercih yapılabileceği fakat onların sözünün dışına çıkılmayacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu ifadesiyle yukarıdaki ifadesi birbirini tamamlamakta ve prensip olarak hakkında nass bulunmayan konularda sahâbî kavlini hüccet saydığı anlaşılmaktadır. Ancak Serahsî (ö.

16 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 361; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 256; Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, s. 313; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, c. 2, s. 697.

17 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 361; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 256; Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, s. 313; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, c. 2, s. 697.

18 Yahya b. Maîn Ebû Zekeriye, *Târihu Yahya b. Maîn*, tahk.: Ahmed Muhammed Nur Seyf, Mekketü'l-Mükerreme, 1979, c. 4, s. 63; İbn Ebi'l-Avvâm Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Haris es-Sa'dî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkibuh*, tahk.: Latîfü'r-Rahmân el-Behrâicî el-Kâsımî, Mekketü'l-mükerreme, el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010, s. 98; Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Musa el- Beyhakî, *el-Medhal ilâ Süneni'l-kübrâ*, tahk.: Muhammed Ziyâu'r-rahmân el-A'zamî, Kuveyt, Dârul-hulefâu li'l-kitâbi'l-İslâmî. ts., c. 1, s. 203; Ebû Ömer Yûsuf b. Adillah b. Muhammed b. Abdilber, *el-İntifâ' fi fedâili's-selaseti'il-eimmeti'l-fukahâ Mâlik ve's-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*, Beyrut: ts., s. 144,145; Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed b. Ali el- Herevî, *Zemmü'l-kelâm ve ehlih*, tahk.: Abdurrahman Abdülaziz eş-Şebel, el-Medinetü'l-münevvere, 1998, c. 5, s. 101.

19 İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilü Ebî Hanîfe*, s. 97; Beyhakî, *el-Medhal*, c. 1, s. 111.

483/1090) dışında ilk dönem Hanefî usûlcüleri eserlerinde bu rivayetlere yer vermedikleri gibi Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039) ve Semerkandî (ö. 539/1145) sahâbîyi taklid konusunda Ebû Hanîfe'den zâhir bir rivayetin bulunmadığını söylemişlerdir.²⁰

Serahsî ise, Ebû Hanîfe'nin, "Bize sahâbeden gelirse onlara tabi oluruz, tabiûndan gelirse onlarla yarışırız." ifadesini *el-Usûl*'ünde rivayet etmiş ve bu sözün Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu teyit etmiştir.²¹ Keza Abdülalî el-Leknevî (ö. 1225/1810), Abdülhak ed-Dihlevî'nin (ö. 1052/1642) *Fethu'l-mennân fi te'yîdi mezhebi'n-Nu'mân* adlı eserinden naklen Ebû Hanîfe'nin, "Peygamberden gelirse başımızla gözüümüz üzerinedir (alır kabul ederiz). Ashâbından gelirse onu terk etmeyiz." dediğini ve onun bu sözünün sahâbeyi taklid konusunda sarîh bir nass (açık bir söz) olduğunu fakat bazı meselelerdeki amelinin sahâbî kavline muhalif olduğunu, bunun da muhtemelen başka bir sahâbî sözüyü tearuz sabit olmasından kaynaklandığını söylemiştir.²² Aynı şekilde İbn Hüsrev el-Belhî el-Hanefî (ö. 522/1128) başta olmak üzere müteahhirün Hanefî usûlcülerden birçoğu yukardaki haberleri eserlerinde rivayet etmişler²³ ve herhangi bir eleştiriye yer vermemişlerdir. Bu da onların bu rivayetlerin sıhhati konusunda şüphe etmedikleri anlamına gelmektedir.

Cessâs, Debûsî ve Pezdevî gibi ilk dönem Hanefî usûlcülerin gerek kendileriyle aynı dönemde gerekse daha önce yaşamış olan birçok müellifin farklı senetlerle naklettikleri bu rivayetleri eserlerine almamaları onların muhtemelen Kerhî'nin tesirinde kaldıklarını göstermektedir. Zira Ebû Hanîfe'nin fikhî çözümlmelerine bakıldığında, bunların yukardaki rivayetlerle örtüştüğü görülecektir. Mesela Ebû Hanîfe, hayzın en az müddetinin üç gün, en fazla

20 Cessâs, *el-Fusûl*, c. 3, s. 361; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 256; Semerkandî, *Mizanü'l-usûl*, c. 2, s. 697.

21 Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, s. 313.

22 Abdülalî Muhammed b. Nizamüddin el-Leknevî, *Fevâitihu'r-rahmût bi şerhi Müsellemi's-sübût*, neş.: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2002, c. 2, s. 234.

23 İbn Hüsrev Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Muhammed b. Hüsrev el-Belhî el-Hanefî, *Müsnedü'l-İmam el-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit*, tahk.: Latîfî'r-Rahman el-Behrâicî el-Kâsımî, Mekketü'l-Mükerrreme: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010, c. 1, s. 161; Salahuddin Ebû Saîd Halil b. Abdillâh ed-Dimeşkî el-Alâî, *İcmâlü'l-isâbe fi akvâli's-sahâbe*, tahk.: Muhammed Süleyman el-Aşkar, Kuveyt, Dâru İhyâi't-türâsî'l-İslâmî, 1407, s. 80; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr fi ilmi'l-usûl*, c. 2, s. 415; Leknevî, *Fevâitihu'r-rahmût*, c. 3, s. 384; Ebû'l-Hasenât Abdülhayy b. Muhammed el-Leknevî, *en-Nâfiu'l-kebir şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, Beyrut, 1986, s. 44; Muhammed el-Hudârî, *İslâm Hukuku Tarihi*, çev.: H. Hatipoğlu, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1974, s. 238. Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, s. 215; Abdüvâhhâb el-Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev.: Hüseyin Atay, Ankara, 1973, s. 248.

süresinin ise on gün olduğunu söylemiş ve bunu Enes ve Osman b. Ebi'l-Âs es-Sakafî'den rivayet etmiştir.²⁴ Osman b. Ebi'l-Âs es-Sakafî'nin kavli sebebiyle nifas (lohusalık)ın en fazla süresini kırk gün olarak belirlemiştir.²⁵ Keza çocuğun ana rahminde iki seneden fazla kalamayacağı konusunda Hz. Aişe'nin kavliyle amel etmiştir.²⁶ Aynı şekilde "Bir kimse bedelini üç güne kadar ödemediği takdirde aralarında alışveriş olmamış sayılmak şartıyla bir şey satın alsın kıyasa göre akit fasittir fakat biz İbn Ömer'den rivayet edilen eser sebebiyle bu kıyası terk ettik", demiştir.²⁷

Ebû Hanîfe'nin fikhî çözümlerini inceleyen Hanefî usûlcüler de re'y ile kavranamayacak bu gibi konularda muhalifi bilinmeyen sahâbe kavliyle amel konusunda Ebû Hanîfe'nin tatbikatlarının birleştiği sonucuna varmışlardır.²⁸ Hanefî usûlcülere göre Ebû Hanîfe'nin bu uygulamalarının sebebi bu meseleler hakkındaki sahâbî kavillerinin Hz. Peygamber'den işitmeye dayanmasıdır. Zira re'y ile kavranamayacak meseleler ve şer'î miktarlar konusunda re'y ile görüş beyan etmeye imkân olmadığından sahâbeden hiç birinin bu konularda zan ve tahminle görüş beyan ettiği düşünülemez. Bu durumda Hz. Peygamberden işitmiş oldukları ortaya çıkar ve fetvaları mutlak olarak Peygamber'den rivayet gibi kabul edilir. Dolayısıyla kıyasa uymayan konularda sahâbeden bir kişinin kavli amel etme yönünden nass gibi hüccet olur ve kıyasa takdim edilir. Ancak kıyas ve re'y ile bilinebilecek meselelerde sahâbî kavli ile amel konusunda Ebû Hanîfe'nin uygulamaları farklılık arz etmektedir. Ebû Hanîfe bu nevi sahâbe kavliyle kimi durumlarda amel ederken kimi durumlarda da sahâbî kavlini terk ederek kendi re'y ve içtihatlarıyla onların aksi yönünde fetva vermiştir. Mesela Câbir b. Abdillâh (ö. 78 / 697) ve Abdullâh b. Mes'ûd (ö. 32 / 652), hamile kadının sünnete binaen bir defadan fazla boşanamayacağını söylemişler fakat Ebû Hanîfe Câbir b. Abdillâh ve İbn Mes'ûd'a muhalefet etmiştir.²⁹ Keza Ebû Hanîfe re'y ile Hz.

24 Cessâs, *el-Fusûl*, c. 3, s. 364; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, c. 3, s. 218; Serahsî, *el-Uşûl*, c. 2, s. 110.

25 Cessâs, *el-Fusûl*, c. 3, s. 364; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 3, s. 218.

26 Cessâs, *el-Fusûl*, c. 3, s. 364-365; Serahsî, *el-Uşûl*, c. 2, s. 110; Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1993, c. 17, s. 160.

27 Serahî, *el-Mebsût*, c. 13, s. 17.

28 Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer ed-Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, tahk.: Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dimeşkî, Beyrut, Mektebetü'l-külliyetü'l-ezher, ts., s. 113; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî* (Abdülaziz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr an Usûli fahri'l-İslâm el-Pezdevî* adlı şerhi içinde), Kâhire: Dâru'l-kitabî'l-İslâmî, ts., c. 3, s. 218; Serahsî, *el-Uşûl*, c. 2, s. 110.

29 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 256; Serahsî, *el-Mebsût*, c. 6, s. 10.

Ali'ye muhalefet ederek ecîr-i müşterekin³⁰ yanında zâyî' olan eşyayı tazmin etmeyeceğini söylemiştir.³¹ Aynı şekilde âyise (âdetten kesilen) kadına ve hayız görmeyen kız çocuğuna kıyas ederek hamile kadınının Sünnet'e binaen üç kere boşanacağını söylemiştir. Çünkü onun doğuruncaya kadar hayız görmesi beklenmez. Fakat Câbir b. Abdillâh ve İbn Mes'ûd'dan bunun aksini söyledikleri rivayet edilmiştir.³²

Bu çözümler Ebû Hanîfe'nin akıl ve re'y ile kavranabilecek konularda sahâbî kavlini mutlak hüccet görmediği, onları kendi içtihadıyla uyuşan durumlarda alıp uyuşmayan durumlarda terk ettiği anlamına gelmektedir. Ebû Hanîfe muhtemelen bu gibi durumlarda kendi içtihadına uygun sahâbî kavline vakıf olduğu zaman içtihadını sahâbî kavliyle teyid etmek istemiş olabilir. Şu örnekler bu düşünceleri doğrular niteliktedir:

Ebû Hanîfe, selemin caiz olması için anaparanın önceden belirlenmesini şart koşmuş ve bu sözün İbn Ömer'den ulaştığını söylemiştir.³³ Mazmaza ve istinşak konusunda şöyle demiştir: *"Bunların ikisi de cünüplük ve abdestte, kıyasa göre sünnettir. Biz İbn Abbas'ın (ö. 68/687-688) kavlinde dolayı kıyası terk ettik."*³⁴ Keza yaranın başında görülen ve akmayan kan konusunda *"Bu kan kıyasa göre abdesti bozar fakat İbn Abbas'ın kavlinde dolayı biz kıyası terk ettik."* demiştir.³⁵ Bayılma konusunda da; *"Baygınlık bir gün bir gece veya daha az sürdüğü zaman, kıyasa göre bu, namazların kaza edilmesine manidir. Fakat biz Ammar b. Yasir'in bir gün bir gece baygın kaldıktan sonra namazı kaza ettiğine dair rivayeti sebebiyle kıyası terk ettik."* demiştir.³⁶

Gerek sahâbî kavlini terk ederek re'y ve içtihadıyla hüküm verdiğini gerekse sahâbî kavli sebebiyle kıyası terk ettiğini ifade eden bu uygulamalar ilk dönem usûlcüler tarafından Ebû Hanîfe'nin kıyas yoluyla kavranabilecek konularda sahâbe kavli konusunda sabit bir görüşünün olmadığını gösteren bir delil olarak kabul edilmiştir.³⁷ Gerçekte Ebû Hanîfe bu konuda bağlayıcı

30 Ecîr-i müşterek; boyacı ve çamaşırcı gibi ancak iş yapmakla ticrete hak kazanan işçi demektir.

31 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 256; Serahsî, *el-Mebsût*, c. 15, s. 160.

32 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 3, s. 218.

33 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 3, s. 218.

34 Serahsî, *el-Usûl*, c. 2, s. 105-106.

35 Serahsî, *el-Usûl*, c. 2, s. 106.

36 Cessâs, *Fusûl*, c. 3, s. 361; Serahsî, *el-Usûl*, c. 2, s. 106.

37 Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, c. 3, s. 217; Serahsî, *el-Usûl*, c. 2, s. 106; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 3, s. 217-218.

bir usûl benimsemese de sahâbe icmâ'ı ve kıyas yoluyla kavranamayacak meseleler dışında kalan sahâbî kavlini de mutlak olarak reddetmediği aksine birçok konuda sahâbî kavli sebebiyle kıyası terk edip ona uyduğu anlaşılıyor. Ebû Hanîfe'ye göre bir müçtehidin kendisinden daha fakih olan bir âlimin görüşünü taklit etmesi caiz olduğu için, hakkında nass bulunmayan konularda mutmain olduğu zaman sahâbî kavline, mutmain olmadığı zaman da sahâbî kavlini terk ederek kendi içtihadına göre fetva vermiştir. Bundan Ebû Hanîfe'nin, akıl ve re'y ile bilinebilecek meselelerde sahâbeyi taklit etmeyi vâcib değil, caiz gördüğü sonucu çıkmaktadır.³⁸

Ebû Yûsuf'a gelince; Kerhî onun, bir meselenin hükmünü beyan ederken çoğu kez; *"(Bu meselede) kıyas şöyledir ancak ben eserden dolayı kıyası terk ettim. Bu eser başka sahâbîler tarafından muhalefet edildiği bilinmeyen sahâbî kavlidir."*³⁹ dediğini rivayet etmiştir. Ebû Yûsuf'un bu ifadesinden de akılla kavranamayacak konularda muhalifi bilinmeyen sahâbî kavliyle ameli vacip gördüğü anlaşılmaktadır. Aksi halde kıyası terk edip sahâbî kavliyle amel etmesi izah edilemez.

Kerhî'nin beyanına göre İmam Muhammed de sahâbî kavli konusunda şöyle demiştir: *"Fıkıh dört şey üzerine bina edilir. Bunlar: Kur'an'da mevcut olan, Hz. Peygamberden mütevatir ve meşhur olarak rivayet edilen Sünnet, Sahâbenin üzerinde icmâ' ettiği ve hakkında ihtilafa düştüğü görüşler ve Müslümanların güzel gördüğü şeylerdir."*⁴⁰ Cessâs'a göre İmam Muhammed bu ifadesiyle sahâbenin icmâ'ını Kitap ve Sünnet gibi hüccet ve asıl kabul etmiştir. Sahâbenin ihtilafa düştükleri şeylerle de onlar bir mesele hakkında ihtilaf ettikleri zaman hiçbir kimsenin onların sözlerinin tamamının dışına çıkıp sahâbîlerden hiç birinin söylemediği yeni bir söz ortaya koyma hakkının olmadığını kastetmiştir.⁴¹ Ancak İmam Muhammed'in tatbikatları Cessâs'ın bu çıkarımını desteklememektedir. Zira Hanefî furû' kitaplarına bakıldığında gerek İmam Ebû Yûsuf'un gerekse İmam Muhammed'in hakkında sahâbe kavli bulunan birçok meselede onlara aykırı fetva verdikleri görülecektir. Meselâ İmam Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed (kıyasla amel ederek selemde işaret edildiği zaman)

38 Bu konuda bk. Hacı Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözü'nün Hukukî Değeri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1990, s. 330.

39 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 361; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 256; Serahsî, *el-Uşûl*, c. 1, s. 313; Ebû Bekir Alâuddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, tahk.: Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Mekketü'l-mükerrerme, Vüzâratü'l-evkâf, 1987, c. 2, s. 697.

40 Cessâs, *Fusûl*, c. 3, s. 271; Serahsî, *el-Uşûl*, c. 1, s. 318.

41 Cessâs, *Fusûl*, c. 3, s. 271.

re'sü'l-mâlin (anaparanın) miktarını (sözle) belirtmenin şart olmadığını söylemişlerdir. Halbu ki İmam Muhammed, İbn Ömer'den (ö. 73/692) bunun aksini rivayet etmiştir.⁴² Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed ücretle insanların elbiselerini muhafaza eden elbisecinin ecîr-i müşterek konumunda olduğunu ve korunması mümkün olmakla birlikte yanındaki elbise çalındığı zaman onu tazmin edeceği görüşünü benimsemişler ve bu görüşü Hz. Ali'den rivayet etmişlerdir.⁴³

Sonuç olarak mezheb imamlarının sahâbî kavli hakkındaki görüşleriyle ilgili olarak şunu söyleyebiliriz: Onlar sahâbe icmâ'ı ve şer'î miktarlarda olduğu gibi re'y ile kavranamayacak konularda muhalifi bilinmeyen sahâbî kavliyle ameli vâcip, rey'le bilinebilecek konularda sahâbî kavliyle ameli caiz görmüşlerdir. Hanefîlerin şer'î miktarlarla kast ettikleri, hadd-i zina, hadd-i kazf, hadd-i sirkat, namazın rek'atlerinin sayısı vb. gibi sırf Allah hakkı olan hadler ve ibadetlerle ilgili miktarlardır. Bunun dışında normal yollarla baliğ olmayan çocuğun hükmen baliğ kabul edilmesinin üst sınırının onsekiz yaş olması, çocuğun rüşt çağına ulaşmadığı zaman yirmibeş yaşına ulaşınca kadar malının kendisine verilmemesi gibi rey ve içtihatla bilinebilecek miktarlar konusunda nakle dayalı olmaksızın fetva vermişlerdir.⁴⁴

2. Hanefî Usûlcülerin Sahâbî Kavli Konusundaki Görüşleri

Hanefî usûlcüler, ister imam (devlet başkanı), ister hâkim ve isterse müftü olsun sahâbî sözünün başka bir sahâbî için hüccet teşkil etmeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir.⁴⁵ Onların tartışmaları sahâbî kavlinin tâbiûn ve onlardan sonra gelen müçtehitler için hüccet teşkil edip etmeyeceği noktasındadır. Hanefî usûlcülerin ifadelerinin geneline bakıldığında onların tartışmalarının şu beş kısım sahâbî kavli üzerinde yoğunlaştığı görülür:

a. Sahâbe İcmâ'ı

b. Mekâdîr-i şer'îyye (şer'î miktarlar) gibi akıl ve re'y ile kavranamayacak konularda muhalifi bilinmeyen sahâbe kavli

42 Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, c. 3, s. 217; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 3, s. 217-218.

43 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 256; Serahsî, *el-Mebsût*, c. 15, s. 160.

44 Cessâs, *Fusûl*, c. 3, s. 365-366; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 3, s. 230.

45 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 3, s. 217; Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mikâti'l-vüüsûl*, tahk.: İlyas Kaplan et-Türkî, Beyrut, Dâru Sâdır, 2011, s. 313; İbn Melek İbn Firişte İzzeddin Abdullâtif, *Şerhu Menâri'l-envâr fi usûli'l-fıkh*, İstanbul, Salah Bilici Kitabevi, ts., s. 252; İbn Nuceym Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed, *Fethü'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr*, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001, s. 347.

- c. Akıl ve re'y ile bilinebilecek konulardaki sahâbî kavli
- d. Sahâbenin ihtilafı
- e. İhtilaf ettikleri de ittifak ettikleri de bilinmeyen sahâbî kavli

2.1. Sahâbe İcmâ'ı

Mütekaddimûn ve müteahhirûn devri Hanefî hukukçuları sahâbe icmâ'ının kesin olarak bağlayıcı olduğu ve kendilerinden sonra gelen bütün müçtehitler için hüccet teşkil edeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Hatta Cessâs ile Serahsî, İmam Muhammed'e göre üzerinde icmâ' meydana gelen sahâbe kavlinin, kat'îlik bakımından Kitap ve Sünnet ile sabit olan hüküm mesabesinde olduğunu, bu icmâ'ın kesin ilim ifade ettiğini ve onu inkâr eden kimsenin Kitap ve mütevatir hadisle sabit olanı inkâr eden kimse gibi tekfir edileceğini söylemişlerdir.⁴⁶ Pezdevî (ö. 482/1089) de bu görüşü benimseyerek sahâbe icmâ'ının, amel etmenin vücbu ve bilgi bakımından ayet ve mütevatir hadis gibi olduğunu ve onu inkâr edenin tekfir edileceğini söylemiştir.⁴⁷ Hanefî usûlcülerin büyük çoğunluğu da sahâbe arasında yaygınlık kazanıp diğerlerinin de kabul etmesi halinde sahâbî sözünün icmâ' yerine geçeceği için taklit edilmesininin vâcib olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁴⁸

2.2. Akıl ve Re'y ile Kavranamayacak Konularda Muhalifi Bilinmeyen Sahâbî Kavli

Akıl ve re'y ile kavranamayacak konularda muhalifi bilinmeyen sahâbî kavlinin tâbiûn ve daha sonra gelen müçtehitler için hüccet teşkil edeceği konusunda mütekaddimûn ve müteahhirûn Hanefî hukukçuları ittifak halindedirler.⁴⁹ Sahâbî kavlinin mutlak hüccet olduğu görüşünü benimseyenlerin başında gelen Ebû Saîd el-Berdaî herhangi birisinin muhalefet ettiği

46 Cessâs, *Fusûl*, c. 3, s. 271; Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, s. 318.

47 Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, c. 3, s. 261-262.

48 Sadruşşerîa, *Tenkîhu'l-usûl*, s. 36-37; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 253; Molla Hüseyin, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 313; İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 348.

49 İbnü's-Saâti Ahmed b. Ali b. Tağleb b. Ebî'z-Ziyâ, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, neş.: Hasan İşber ve İbrahim Şemsüddin, Beyrut, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004, s. 275; Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Menâru'l-envâr* (İbn Melek'in şerhi içerisinde), İstanbul, Salah Bilici Kitabevi, ts., s. 252; Molla Fenârî Şemsüddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli'ş-şerâi'*, tahk.: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2006, c. 2, s. 434-438; Molla Hüseyin, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mikâti'l-vüsûl*, s. 313; İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 347; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, c. 2, s. 233.

bilinmediği zaman sahâbî kavli sebebiyle kıyasın terk edileceği görüşünü benimsemiş ve “âlimlerimizi bu görüş üzerinde bulduk” demiştir. Ona göre Hz. Peygamber’i müşahade etmek suretiyle nasslarla açıklanan durumları bildiği için sahâbînin kıyası bizim kıyasımızdan daha kuvvetlidir. Zira yanında nass bulunan sahâbîlerin kendilerine soru sorulduğu sırada bazen bunu rivayet ettikleri bazen de rivayette bulunmaksızın mutlak olarak nassa uygun fetva verme alışkanlığında oldukları ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber’den işitilme ihtimali olan fetvanın sırf re’ye takdim edileceğinde şüphe yoktur. Bu sebeple sahâbî kavlinin mücerret re’ye takdim edilmesi haber-i vahidin kıyasa takdim edilmesi mesabesinde olur.⁵⁰

Aynı şekilde Ebü’l-Hasen el-Kerhî de akıl ve içtihad yoluyla ispat edilmesine imkân olmayan şer’î miktarlar (mekâdîr-i şer’iyye) konusunda sahâbî kavliyle amel edilmesini vâcip kabul ederek bu görüşü mezheb imamlarına nispet etmiştir.⁵¹ Kerhî’ye göre de bu miktarları içtihad ve kıyas yoluyla ispat etmemize imkân olmadığına ve bunun yolunun Peygamber’den işitme veya icmâ’ olduğuna göre sahâbînin bu konuda kesin hüküm verdiğini gördüğümüz zaman bu durum onu Peygamber’den işiterek söylemiş olduğuna delalet eder. Çünkü onların bu sözü zan ve tahminde bulunarak söylediklerini düşünmek caiz değildir. Sadece bu vasıfta olan şer’î miktarlar konusundaki sahâbî kavlini kabul etmek ve işitmeye dayanması yönünden ona ittiba etmek vâciptir.⁵² Debûsî de Hanefî mezhebinin dayandığı prensipleri bir araya getirdiği *Te’sisü’l-n-nazar* adlı eserinde şöyle demiştir: “Âlimlerimiz nazarında asıl (kaide); onlardan hiçbir kimse muhalefet etmediği zaman sahâbî kavlinin kıyastan önce geleceğidir. Çünkü kıyasa aykırı olduğu için sahâbî bu sözü kıyas yoluyla söylemiştir denilmesi mümkün değildir. Bunu zan ve tahmin yürüterek söylemiştir denilmesi de caiz değildir. Şu halde zahir olan onun bu sözü Hz. Peygamber’den işiterek söylemiş olduğudur.”⁵³

Şu halde Hanefî usûlcüler arasındaki ihtilaf; prensip olarak akıl ve re’y ile bilinebilecek konulardaki sahâbî sözü ile sahâbenin ihtilafının tâbiûn müçtehidleri ve onlardan sonra gelenler için hüccet teşkil edip etmeyeceği noktasında toplanmaktadır. Bu noktada Hanefî usûlcüler Ebû Saîd el-Berdaî ve Ebü’l-Hasen el-Kerhî’nin başını çektiği iki farklı görüşe sahip olmuşlardır.

50 Cessâs, *Fusûl*, c. 3, s. 361; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 256; Serahsî, *el-Uşûl*, c. 2, s. 105, 108; Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, c. 3, s. 217, 222-224.

51 Cessâs, *Fusûl*, c. 3, s. 364.

52 Cessâs, *Fusûl*, c. 3, s. 365.

53 Debûsî, *Te’sisü’l-n-nazar*, s. 113.

2.3. Akıl ve Re'y ile Bilinebilecek Konulardaki Sahâbî Sözü

Hanefî usûlcüler tümevarım yöntemiyle yaptıkları araştırmalar sonucunda mezheb imamlarının akıl ve re'y ile bilinebilecek konularda sahâbe kavliyle amel konusunda sabit bir görüşlerinin olmadığı sonucuna varmışlardır. Bu usûlcüler mezheb imamlarının bu konulardaki tatbikatlarının delâletlerinin farklı olduğu; çözümlerden bazılarının sahâbî kavlinin kıyasa takdim edileceğine bazılarının da kıyasın sahâbî kavline takdim edileceğine delâlet ettiğini söylemişlerdir.⁵⁴ Bu sebeple Hanefî usûlcüler akıl ve re'y ile bilinebilecek konularda sahâbî kavlinin tâbiûn ve onlardan sonra gelen müçtehidler için hüccet teşkil edip etmeyeceği konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

2.3.1. Ebû Saîd el-Berdaî'nin Görüşü

Ebû Saîd el-Berdaî (ö. 317/929), re'yle bilinebilecek konulardaki sahâbî kavlinin başkaları için Sünnet kapsamına gireceği için kendi re'yini terk edip sahâbîyi taklit etmesinin vâcip olduğu görüşünü benimsemiştir.⁵⁵ İlk dönem Hanefî usûlcülerin çoğunluğu da Ebû Saîd el-Berdaî ile aynı görüşe sahip olmuşlardır. Bunlar görüşlerini şu iki gerekçeye dayandırmışlardır: Birincisi, sahâbînin sözünü, Peygamber'den işiterek söylemiş olma ihtimalidir. İkincisi bizatihi re'y konusunda isabetlerinin bizden daha fazla olması ihtimalidir.⁵⁶ Ayrıca bunlara göre sahâbî sözü re>yden sadır olsa bile onların re>yî başkalarının re>yinden daha kuvvetlidir. Çünkü onlar hadiselerin hükümlerini beyan konusunda Resulullah'ın takip ettiği yöntemi, hakkında nasların nâzil olduğu durumları ve kendileri sebebiyle hükümlerin değişmeyeceği mekânları müşahede etmişlerdir. Bu hususiyetleri itibariyle onların re'yleri bu tür hadiselerden hiç birini müşahede etmeyenlerin re'yine tercih olunur.⁵⁷

Daha sonraki usûlcülerin çoğunluğu da bu görüşü benimsemiştir. Onlara göre de sahâbe bu fetvalarını verirken Hz. Peygamber'den rivayet etme ihtimali vardır. Zira onların yanında nass bulunduğu zaman bazen onu rivay-

54 İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 252-253; İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 348.

55 Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, c. 3, s. 222-223; Serahsî, *el-Usûl*, c. 2, s. 108; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, c. 2, s. 436; Leknevî, *Fevâtilu'r-rahamût*, c. 2, s. 231-232.

56 Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, c. 3, s. 222-223.

57 Cessâs, *Fusûl*, c. 3, 362-363; Serahsî, *el-Usûl*, c. 2, 108; Pezdevî, *el-Usûl*, c. 3, s. 219, 222-223, 224; İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, s. 275; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 3, s. 27, 222-223; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 252; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, c. 2, s. 437-438; Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa el-Hanefî, *Hulâsatü'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr*, tahk.: Hâfız Senâullah ez-Zâhidî, Dâru ibn Hazm, 2003, s. 59.

et edip bazen de rivayette bulunmaksızın mutlak olarak nassa uygun fetva verme âdetinde oldukları ortaya çıkmıştır. Şüphesiz ki kendisinde Hz. Peygamber'den işitme ihtimali olan fetva sırf re'ye takdim olunur. Bu yönden bir tek sahâbinin sözünü re'ye takdim etmek haber-i vâhidi kıyasa takdim etme mertebesinde dir.⁵⁸

Ebû Saîd el-Berdaî ve ondan etkilenen Hanefî usûlcüler mezheb imamlarından farklı olarak re'yle bilinebilecek konularda hatta aralarında ihtilaf ettikleri konularda bile sahâbî kavliyle amel etmenin vâcib olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Halbuki Ebû Hanîfe'nin söz ve uygulamalarından onun sahâbe icmâ'ı yanında kıyasa aykırı olan hususlarda muhalifi bilinmeyen sahâbî kavliyle ameli vâcib gördüğü diğer konularda ise sahâbî kavliyle ameli vâcib değil, caiz gördüğü sonucu çıkmaktadır. Buna göre Ebû Saîd el-Berdaî'den sonra Hanefî usûlcülerin çoğunluğunun akılla bilinebilecek konulardaki sahâbî kavliyle amel etme konusundaki görüşleri mezheb imamlarının görüşlerinden daha ileri bir boyuta evrilmiştir.

Berdaî ve onunla aynı görüşü paylaşanlar sahâbî kavliyle amel edilmesini mutlak vacip sayarken görüşlerini ispat etmek için naklî ve aklî bir takım deliller ileri sürmüşlerdir. Bu delillerin başlıcaları şunlardır:

a. Âyetler:

Bu görüş sahipleri ilk olarak şu ayetle istidlal etmişlerdir: *“(İslâm dinine girme konusunda) öne geçen ilk muhâcirler ve ensâr ile onlara güzellikte tabi olanlar var ya işte Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. Allah onlara, içinde ebedî kalacakları, zemininden ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük kurtuluştur.”*⁵⁹

Bu ayette sahâbe ve onlara güzellikte uyanlar övülmektedir. Ancak bu övgü onların görüşlerine uyma sebebiyle değil, Kitap ve Sünnet'e uyma konusunda onların yolunu takip etme sebebiyledir. Bu âyetin umûmu sahâbeyi taklidin vâcib olduğunu ifade etse bile bu husus, onlardan sadır olup hakkında diğerlerinden muhalefet ortaya çıkmamış olan sahâbî kavli hakkın-

58 Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, c. 3, s. 219; Serahsî, *el-Usûl*, c. 2, s. 108; Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Ali Hüsâmüddin es- Signâkî, *el-Kâfî fî Şerhi'l-Pezdevî*, tahk.: Fahrüddin Seyyid Muhammed Gânit, Kâhire, 2001, c. 4, s. 1583-1584; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 3, s. 223-224; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, c. 2, s. 415; İbn Kutluboğa, *Hulâsatü'l-efkâr*, s. 59; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 252; İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 347.

59 et-Tevbe, 9/100.

da geçerli olabilir. Hakkında ihtilaf edilen sahâbî kavline gelince bu övülmeyi hak edecek bir konu değildir. Çünkü bazısına ittiba etmekle övgü hak edilirse bazısına uymayı terk etmekle de yergi hak edilir, dolayısıyla çelişki meydana gelmiş olur. Bu sebeple nass, aralarında ihtilaf meydana gelmeyen durumlarda onları taklit etmenin vücûbu konusunda delil olur.⁶⁰ Meselâ dede ile kızkardeşlerin mirasçı olmaları meselesinde Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali (ö. 40/661) ve Hz. Aişe'nin (ö. 58/678) farklı görüşler ortaya koydukları bilinmektedir.⁶¹ Bunların hepsine birden uymaya imkan olmadığından delile dayanmadan herhangi birinin sözüne uymayı vacip saydığımızda ona uymakla vacibi eda ederken diğerlerinin sözünü terk etmekle de vacibi terk etmiş oluruz. Vacibi terk etmek ise caiz değildir.

Bu görüşteki usûlcülerin ikinci delilleri şu ayet-i kerimedir: “Siz insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten mender ve Allah'a inanırsınız...”⁶²

Bu ayet sahâbîlerin tamamını ifade etmektedir. Ayette ifade edildiği gibi onların tamamı mârufu emrettikleri zaman bu icmâ anlamına geldiği için ona uymak vâcip olur. Buradaki ihtilaf, onlardan birinin tek başına sözünün delil olup olmayacağı noktasındadır. Dolayısıyla bu ayet birer birer sahâbî sözlerine uymanın vâcip olacağına delil teşkil etmez. Fakat hakkında nass bulunmayan konularda daha sağlam bir delil olmadığı müddetçe sahâbî sözüne uymanın vâcip değil, caiz olduğunu söylemek mümkündür.

b. Hadisler

Bu usûlcüler görüşlerine birtakım hadisleri delil göstermişlerdir. Bunların başında şu hadisler gelmektedir:

“Benim ve benden sonraki râşid halifelerin sünnetine sarılız.”⁶³ ve “Benden sonra şu iki kişiye; Ebû Bekir ve Ömer'e uyunuz”⁶⁴

Bu hadislerden, sahâbe ihtilaf etmediği zaman onları taklidin gerekli olduğu anlaşılır. Zira aralarında ihtilaf ettikleri meselelerde onlara ittiba etmek

60 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, c. 2, s. 702; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, c. 2, s. 415.

61 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, tahk.: Mahmud Hâmid Osman, Kâhire, Dâru'l-hadîs, 2005, c. 6, s. 848.

62 Âl-i İmran, 3/110.

63 Tirmizî, *Sünen*, “İlim”, 44; Ebû Davud, *Sünen*, “Sünne”, 13-14; Ahmed, *Müsned*, c. 4, s. 126.

64 Tirmizî, *Sünen*, “Menâkıb”, 16, 37; İbn Mâce, *Sünen*, “Mukaddime”, 11; Ahmed, *Müsned*, c. 5, s. 382, 385, 399, 402.

vâcip değil ancak caiz kabul edilebilir. Nitekim Cessâs'a göre sahâbeden hiç kimse muhalefet etmeksizin ikisi bir görüşte birleştikleri zaman onları taklit vâcip olur. Onlar bir görüşte birleştiklerinde taklit edilmeleri vâcip olunca başkasının muhalefet ettiği bilinmediği zaman ikisinden birini ve sahâbeden herhangi birini taklit etmek de vâcip olur. Ancak hadis, diğer sahâbîler kendilerine muhalefet ettiği zaman onları taklidin vâcip olmadığına delalet eder.⁶⁵

Hz. Peygamber'den sonra raşid halifelerin aralarında birçok konuda ihtilaf meydana geldiği bilinmektedir. Bu hadisleri raşid halifelerin sözlerine uymamız gerektiği şeklinde anladığımızda onların aralarında ihtilaf ettikleri görüşlerin hepsiyle amel etmemiz gerekir ki buna imkân yoktur. Diğer taraftan onların Peygamber'den iştirak ettikleri ve aralarında ittifak bulunmayan sözlerine uyulmasını vâcip saymak Hz. Peygamber'den sonra yeni bir hüküm kaynağı ortaya koymak anlamına gelir. Bu ise tıpkı diğer kaynaklarda olduğu gibi bir delile dayanmadan mümkün değildir. Ayrıca onlardan birinin görüşünü aldığımız zaman, diğerinin görüşünü terk etmiş oluruz. Bu durumda da onların sünnetine tabi olmamız ve mezkûr hadisin hilafına hareket etmiş oluruz.⁶⁶

Şu halde bu hadisler üç şekilde yorumlanabilir: Birincisi, bu hadislerde Ebü'l-Hasen el- Kerhî ile Debûsî'nin de belirttiği gibi hakkında nass bulunmayan konularda re'y ve içtihadı başvurma hususunda onların yolunun takip edilmesi kastedilmektedir.⁶⁷ İkincisi, onların Resulüllah'ın Sünnet'lerine tabi olmaları, onunla fetva vermeleri ve diğer sahâbîlerin onlarla görüş birliği etmeleri halinde raşid halifelerin sözlerine uymanın vâcip olduğudur. Üçüncüsü, Hz. Peygamber bununla insanlara, râşid halifelere boyun eğmelerini, itaat etmelerini ve hükümlerini geçersiz saymamalarını ve Hz. Peygamber'in sîretine bağlılıkları hususunda onların takip ettikleri yolu takip etmelerini emretmiş olmalıdır.⁶⁸

Bunların diğer bir delilleri de şu hadistir: “*Ashâbım yıldızlar gibidir, hangisine uyararsanız hidayete ermiş olursunuz*”⁶⁹

65 Cessâs, *Fusûl*, c. 3, s. 363.

66 Bu konuda bk. İbn Hazm, *İhkâm*, c. 6, s. 848 vd.

67 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 258; Serahsî, *el-Usûl*, c. 2, 107.

68 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 1, s. 303.

69 Cessâs, *Fusûl*, c. 3, s. 363; İbn Hazm, *İhkâm*, c. 5, s. 680.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) bu hadisin sahih olmadığını,⁷⁰ İbn Hazm (465/1074) uydurma, yalan ve batıl bir haber olduğunu,⁷¹ İbn Abdilber de hadisin ravisi Hâris b. Gusayn meçhul bir kimse olduğu için senedinin hüccet teşkil etmeyeceğini söylemiştir.⁷² Hanefî âlimlerden İbn Ebi'l-İz (ö. 792/1391) de Bezzâr'dan (ö. 292/905) naklen bunun Resulüallah'tan geldiği sahih olmayan ve güvenilir hadis kitaplarında mevcut olmayan zayıf bir haber olduğunu belirtmiştir.⁷³ Dolayısıyla bu hadis sahâbî kavlinin hüccet olduğuna delil teşkil etmez. Ayrıca sahâbenin her biri hidayet kaynağı olsaydı onlar birbirlerini hata etmekle itham etmez, birbirlerine karşı çıkmazlar ve onlardan biri kendi görüşünden vazgeçip arkadaşının görüşüne uymazdı. Meselâ İbn Abbas ile Misver b. Mahreme (ö. 64/683) ihramlının başını yıkayıp yıkayamayacağı konusunda ihtilafa düşmüşler ve bu konuda Ebvâ denilen yerde aralarında tartışma çıkmıştı. Misver, ihramlı kimsenin başını yıkayamayacağını söylerken İbn Abbas bunun aksini iddia ediyordu. Bunun üzerine İbn Abbas görüşünü ispatlamak için Ebû Eyyüb el-Ensârî'ye (ö. 49/669) haber gönderip ondan Hz. Peygamber'in ihramlı iken başını yıkayıp yıkamadığını haber vermesini istedi. Ebû Eyyüp el-Ensârî de Hz. Peygamber'in ihramlı iken başını yıkadığını gördüğünü haber verdi.⁷⁴ Bunun üzerine Misver kendi görüşünden vazgeçip İbn Abbas'ın görüşüne uydu ve ona "seninle ebediyen tartışmayacağım" dedi. Eğer mezkûr hadisteki "iktidâ" dan maksat onların sözlerine uymak olsaydı, İbn Abbas, Misver'e "sen de yıldızsın ben de yıldızım, bizden sonrakiler hangimize uyarsa onlara kifayet eder" der ve sözüne delil getirme ihtiyacı duymazdı.⁷⁵ Yukardaki hadisi sahih saysak bile sahâbeye uymaktan maksat onları taklit konusunda uymak değil, hükümler konusunda doğruyu araştırmada onların metodları üzerinde yürümektir. Onların metodları ise re'y ve içtihatla amel etmektir. Bu durumda onların delile dayanan ve aralarında ittifak ettikleri sözlerine uymak gerekir. Re'y ve içtihadı dayanan bir tek sahâbî sözüne uymak vâcib olmaz. Ancak hakkında nass bulunmayan konularda daha sağlam bir delil olmadığı zaman sahâbî sözü alınabileceği gibi terk de edilebilir. Nitekim

70 Muhammed Nâsiruddin Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe*, c. 1, s. 78-79.

71 İbn Hazm, *İhkâm*, c. 5, s. 681; 6, s. 852-853.

72 Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilber, *Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlih*, tahk.: Ebû Abdurrahman Fevvez Ahmed Zümerlî, Dâru İbn Hazm, 2003, c. 2, s. 183.

73 İbn Ebi'l-İz Sadruddîn Muhammed b. Alâuddîn Ali b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu'l-akâidetü't-Tahâviyye*, Mektebetü'l-İslâmî, 2005, s. 468-469.

74 Hadis için bk. Buhârî, *es-Sahîh*, "Sayd", 14; Müslim, *es-Sahîh*, "Hacc", 91; Ebû Davud, *Sünen*, "Menasik", 37.

75 Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, tahk.: Muhammed Fuad Abdülbâkî-Muhıbbüddin el-Hatîb, Kâhire, Dâru'l-beyân li't-türâs, 1986, c. 4, s. 68.

Hakem b. Uteybe ve Mücâhid, “Allah Resûlünden sonra Allah’ın kulları arasında sözlerinden bazısı alınıp bazısı terk edilmeyecek hiç kimse yoktur.” demişlerdir.⁷⁶

Bu usûlcülerin dayandıkları hadislerden biri de şudur: “Yıldızlar semânun emniyetidirler. Yıldızlar gitti mi semâya vadolunan şeyler gelir. Ben ashâbım için bir emniyetim. Ben gittim mi ashâbıma vadolunan şeyler gelir. Ashâbım da ümmetimin için bir emniyettir. Ashâbım gitti mi ümmetime vadolunan şeyler gelir.”⁷⁷

Hâkim bu hadisi “Yıldızlar gök ehlinin emânudırlar. Yıldızlar kaybolduğu zaman onlara vadolunan şeyler gelir. (Aralarında) bulunduğum müddetçe ben de ashâbımın emânıyım. Ben gittiğim zaman onlara vadolunan şeyler gelir. Ehli beytim de ümmetimin emânudırlar. Ehli beytim gittiği zaman onlara vadolunan şeyler gelir.”⁷⁸ şeklinde rivayet etmiş ve isnadının sahih olduğunu fakat Buhârî ve Müslim’in onu rivayet etmediklerini belirtmiştir.⁷⁹ Bu hadislerde sahâbilerin kavline uymanın vâcip olacağına dair bir delil yoktur. Gazzâlî’nin (505/1111) de belirttiği gibi bu hadislerin hepsi, sahâbenin ilimleri, dinleri ve Allah katındaki mevkileri hususunda hüsnüzan beslemeyi gerektirir, onları taklit etmenin caiz veya vâcip olmasını gerektirmez.⁸⁰ Ancak Kur’an ve Sünnet’e uymaları konusunda onların takip ettikleri yolu takip etmeyi gerektirir.

Bunların bir diğer delilleri de Hz. Peygamber’in şu hadisidir: “İnsanların en hayırlısı benim muasırlarım, sonra onları takip edenlerdir, sonra onları takip edenlerdir.”⁸¹ Bu hadis de sahâbenin ilim, vera ve takvada üstünlükleri hakkında bir övgü olup onların sözlerine uymayı gerektirmez.⁸²

c. Aklî Gerekçeler

Bu görüş sahiplerinin aklî gerekçeleri şudur: “Sahâbenin fetva verirken Peygamber’den işiterek fetva verdikleri fakat soru sorulduğu zaman sadece hükmü söy-

76 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni’l-ilm ve fadlih*, c. 2, s. 183-184. Ayrıca bk. Ali Arslan, *Hadîste Metin Tenkidi Prensibi Olarak Tarihe-Vakıya Aykırılık*, Kaşamonu, 2013, s. 92-103.

77 Müslim, “Fedâilü’s-sahâbe”, 51; Süleyman b. Ahmed b. Eyyub et- Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, tahk.: Târik b. İvazullaah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Kâhire, ts., c. 7, s. 6; a.mlf. *el-Mu’cemü’l-sağîr*, tahk.: Muhammed Şekûr Mahmud el-Hâc, Beyrut, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1985, c. 2, s. 166.

78 Hâkim Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri, *el-Müfredrek ale’s-Sahîhayn*, tahk.: Muştafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1990, c. 2, s. 486.

79 Hâkim, *el-Müfredrek ale’s-Sahîhayn*, c. 2, s. 486.

80 Gazzâlî, *Mustasfâ*, c. 1, s. 305.

81 Buhârî, “Şehâdât”, 9; “Fedâilü ashâbî’n-nebî”, 1; Tirmizî, “Fiten”, 45; “Menâkıb”, 56.

82 Gazzâlî, *Mustasfâ*, c. 1, s. 305.

leyip yanlarında mevcut olan hadisi çoğu zaman rivayet etmedikleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla sahâbenin sözlerine uymak gerekir.” Bu gerekçe de isabetli görünmektedir. Zira sahâbilerin her zaman Peygamber’den işiterek fetva verdiklerini söylemek onlardan rivayet edilen fetvalarla uyuşmamaktadır. Hanefiler sahâbeyi tezkiye etmek amacıyla böyle bir görüşe meyletmişlerdir. Halbu ki onların Peygamber’den işiterek fetva verdikleri gibi kendi re’yleriyle fetva verdiklerini gösteren pek çok ifadelerine rastlamak mümkündür. Meselâ Hz. Ebû Bekir’e Kur’ân-ı Kerim’de geçen “الكلية” lafzının ne anlama geldiği sorulunca şu cevabı vermiştir: “Bu hususta kendi görüşümü söyleyeceğim. Doğru ise Allah’tan yanlıştır ise benden ve şeytandandır. “Kelâle”, ölenin baba ve oğlu dışında kalan mirasçılardır.”⁸³

İbn Sîrîn’den (ö. 110/729) rivayete göre şöyle demiştir: “Hz. Peygamber’den sonra bilmediği şeyi söylemekten Ebû Bekir’den daha fazla korkan kimse yoktu. Ebû Bekir’den sonra bilmediği şeyi söylemekten Ömer’den daha fazla korkan kimse yoktu. Ebû Bekir’e bir mesele arzedildiğinde o konuda Allah’ın Kitabı’nda bir asıl ve Peygamber’in Sünneti’nde bir eser bulamadığı zaman re’yi ile içtihad eder ardından şöyle derdi: ‘Bu benim görüşümdür. Şayet doğru ise Allah’tan, yanlıştır ise bendendir, ben Allah’tan başışlanmamı dilerim.”⁸⁴

Hz. Ömer, verdiği hükmü yazan kâtibi “Bu, Allah’ın ve Ömer’in uygun gördüğü hükümdür.” diye yazınca şöyle demiştir: “Ne kötü şey söyledin! ‘Verdiği hüküm doğru ise Allah’tan yanlıştır ise Ömer’denir, de!”⁸⁵ Hz. Ömer’in bu ifadesi onun hüküm verirken her zaman elinde mevcut olan bir habere dayanarak değil kendi içtihadına göre de hüküm verdiğini göstermektedir.

Hz. Ömer’e kocası kendisinden iki yıl uzakta kalmış ve döndüğünde hamile olduğu görülmüş bir kadın şikâyet edildi. Bunun üzerine Hz. Ömer kadına recm cezası uygulamak istedi. Muaz (ö. 17/638) şöyle diyerek Ömer’e karşı çıktı: “Ey mü’minlerin emiri! O kadın hakkında ceza uygulama hakkın varsa da karnundakine ceza uygulamak için bir gerekçen yoktur.” Bunun üzerine Hz. Ömer kadını bıraktı. Sonunda kadın ön dişleri çıkmış bir erkek çocuk doğurdu. Ko-

83 İbn Ebî Şeybe Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, tahk.: Kemal Yûsuf el-Hût, Riyâd: 1409, c. 6, s. 298.

84 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni’l-ilm ve fadlih*, c. 2, s. 111; İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 6, s. 827.

85 İbn Hazm, *İhkâm*, c. 6, s. 825; İbnü’l-Kayyim, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkî’in ‘an rabbi’l-âlemin*, tahk.: Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, Dâru’l-fikr, 1977, c. 1, 39.

cası çocuğun kendisine benzediğini anladı. Hz. Ömer de şöyle dedi: “Kadınlar Muaz gibisini doğuramaz. Muaz olmasaydı Ömer helak olmuştu!”⁸⁶

Hz. Ömer, “Diyet âkileye⁸⁷ aittir, kadın kocasının diyetine mirasçı olamaz.” diyordu. Fakat Dahhâk b. Süfyân el-Kilâbî (ö. 11/632 ?) Hz. Peygamber’in kendisine Eşyem b. Dabâbî’nin diyetinden karısına da miras payı ayrılmasına dair yazılı talimat gönderdiğini haber verince Ömer bu görüşünden vazgeçip hadise uydu.⁸⁸

Beyhakî’nin (ö. 458/1067) Hişâm b. Yahyâ el-Mahzûmî’den rivayet ettiği göre Sakîf’ten bir adam Hz. Ömer’e gelip daha önce Kurban bayramı günü ziyaret tavafını yapmış olan ve âdet görmeye başlayan kadının temizlenmeden Mekke’yi terk edip edemeyeceğini sordu. Hz. Ömer “Terk edemez” dedi. Sakîf’li adam, “Hz. Peygamber bana böyle bir kadın hakkında senin verdiği fetvanın aksi yönde fetva vermişti.” deyince Hz. Ömer şiddetli tepki gösterdi ve şöyle dedi: “Allah Resûlü’nün hükmü verdiği mesele hakkında niçin benden fetvâ istiyorsun?!”⁸⁹

Hz. Ali insanlara hutbe irad ederken “Hz. Ömer, Ümmühât-ı evlâd olan câriyeler hakkında benimle istişare etti. Ömer ile ben onların azad edilecekleri görüşünde birleştik. Ömer ve Osman hayatları boyunca buna göre hükmü verdiler. Ben halife olunca onların köle edinilmeleri görüşünü benimsedim.” dedi. Bunun üzerine Ubeyde es-Selmânî; “Ömer ile Ali’nin birlikte benimsedikleri görüş bize Ali’nin tek başına kaldığı görüşünden daha sevimlidir.” cevabını verdi.⁹⁰

İbn Mes’ûd mihir belirlemeden bir kadını nikâhlayıp zifafa girmeden önce vefat eden bir kimse hakkında kendisine sorulan bir soruya cevap vermek istediğinde “Bu konuda tamamen re’yimle görüş beyan edeceğim. Şayet isabet edersem bu ortağı olmayan Allah’tandır. Hata edersem benden ve şeytandandır. Allah ve Resûlü bundan beridirler.” demiştir.⁹¹

86 Abdürrezzak Ebû Bekir Abdürrezzak b. Hemmâm es-Sar’ânî, *el-Musannef*, tahk.: Habîbü’r-rahmân el-A’zamî, Beyrut: 1987, c. 7, s. 354-355; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 5, s. 543.

87 Âkile: İslâm hukukunda, kasıtlı olmaksızın adam öldürme fiilini veya ağır bir müessir fiili işleyen kimsenin ödeyeceği diyeti üstlenmesi gereken yakınları (yahut mensup olduğu meslekî teşekkülü) ifade eder.

88 İbn Ebî Şeybe, c. 5, s. 416.; Ebû Davud, *Sünen*, “Ferâiz”, 18; Tirmizî, *Sünen*, “Diyât”; İbn Mâce, *Sünen*, “Diyât”, 12.

89 Beyhakî, *el-Medhal ilâ süneni’l-kübrâ*, c. 1, s. 104.

90 Saîd b. Mansûr, *Sünen-i Saîd b. Mansûr*, tahk.: Habîbürrahman el-A’zamî, Beyrut, Dâru’l-fikr, 1985, c. 2, s. 60.

91 İbn Hazm, *İhkâm*, c. 6, s. 824-825.

Bu örnekler sahâbenin fetva verirken her zaman kendilerince malum olan fakat fetva anında rivayet etmedikleri bir sünnete dayanmadıklarını, çoğu zaman kendi re'yleriyle içtihad edip fetva verdiklerini ve zaman zaman içtihatlarında hata ettiklerini anlayınca kendi görüşlerinden vazgeçtiklerini göstermektedir. Sahâbî bir insandır ve hatadan masum değildir. Sonraki müçtehitlerin hata etmesi mümkün olduğu gibi onların da hata etmeleri mümkündür. Bu, onlar için bir nakîsa teşkil etmez.⁹² Zira müçtehid isâbet eder hata da eder. Dolayısıyla sahâbî içtihad ederken bir delilden hareket etmişse onlardan sonra gelen müçtehidin bu delili öğrenip ona ittiba etmesi gerekir. Aksi halde sahâbînin mücerret re'yine uyması gerekmez. Zira müçtehidin, bir mesele ile karşılaştığında hakkı bulmak için bütün gücünü harcaması ve içtihadının sonunda hata ettiği ortaya çıkmadıkça kendi içtihadına göre amel etmesi vâciptir.⁹³ Buna mukabil delilini bilmeden başka bir müçtehidin taklit etmesi câiz değildir.⁹⁴

Hanefî mezhebi imamlarının ifadelerinden onların da bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Züfer b. Hüzeyl (158/775) ittifakla “*Delilimizi bilmedikçe hiç kimsenin bizim görüşümüzü benimseyip onunla fetvâ vermesi helâl değildir.*”⁹⁵ derken müçtehidin mücerret re'yine değil, deliline tabi olunacağını ifade etmişlerdir. Bu hususta sahâbîlerle diğer müçtehidler eşittir. Ebû Hanîfe, arkadaşlarını kendilerine ulaşan her şeyi kabul etmeye değil, bilakis mesele kendilerince iyice açığa çıkıncaya kadar ellerinden geleni ortaya koymaya teşvik etmiştir. Bu sebeple onlar delili açığa çıkan fetvaları kabul eder, delili sahih olmayan fetvaları terk ederlerdi.⁹⁶ Dolayısıyla herhangi bir sahâbînin fetvası doğru ile yanlış arasında mütereddit olunca böyle bir görüş sebebiyle kıyas ve re'yin terk edilmesi caiz değildir.⁹⁷ Aynı zamanda sahâbîlerden yapılan nakillerin tıpkı hadislerde olduğu gibi sübut

92 Musa Günay, “İmam Ebû Hanîfe'nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 18, sayı: 29, 2013, s. 126.

93 Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, s. 278, 296; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, c. 2, s. 1050.

94 Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, c. 2, s. 1050.

95 Ebû'l-Lays Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Uyûnü'l-mesâil*, tahk.: Selâhaddîn en-Nâhî, Bağdat, 1966, s. 485; Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, Kâhire, Dâru'l-hadîs, ts., c. 1, s. 38; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, c. 2, s. 495; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, c. 2, s. 435.

96 Zeylaî, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, c. 1, s. 38.

97 Serahsî, *el-Usûl*, c. 2, s. 107.

sorununa açık oluşu⁹⁸ da bir vakiadır. Dolayısıyla delilini bilmeden sahâbî sözünü merfu-sahih hadis derecesine yükselterek ona uymanın vâcib olduğunu söylemek isabetli gözükmemektedir.

2.3.2. Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin Görüşü

Ebü'l-Hasen el-Kerhî'ye (ö. 340/952) göre re'y ve kıyas yoluyla bilinebilecek konularda sahâbînin hata etmesi mümkün olduğundan taklit edilmesi caiz değildir.⁹⁹ Zira hakkında içtihadta bulunulması geçerli ve ispatında kıyasın rolü olan konularda sahâbî kavli hüccet değildir. Bu nevi sahâbî kavli hüccet olsaydı, -Kitap ve Sünnet uyulması gereken bir hüccet olduğu için hiç kimsenin muhalefet etmesi caiz olmadığı gibi-, aynı asırda yaşayan başka insanların ona muhalefet etmesi caiz olmazdı.¹⁰⁰

Debûsî'nin de bu görüşe meylettği anlaşılmaktadır. Ona göre sahâbenin bu tarz görüşü vahiyle değil, nassla sabit olan şer'î deliller üzerinde düşünme ve inceleme ile hüccet olmuştur ve bu görüş yanılma ihtimali taşır. Bundan dolayı onlar birbirlerine muhalefet ederler ve onlardan biri kendi fetvasından vaz geçip diğerinin fetvasına uyardı. Onlardan müçtehid olan biri şöyle derdi: "*Hata etmişsem şeytandandır.*" Hata ihtimali olunca kesin olarak taklit edilmesi gereken bir hüccet olmaz. Nasslar üzerinde derinlemesine düşünmekle onlar için görüş beyan etmek caiz olunca nasslar kendisine ulaşan ve onların manaları üzerinde akıl yoran sahâbe ve diğerleri eşittir. Nitekim onlar nassın te'vilinde ihtilafa düştükleri zaman sahâbeden başkalarının te'viline başvururlardı. Çünkü bu yoruma dilin manalarına vukufiyetle ulaşılıyordu. Bu hususta da onlarla diğerleri eşittir.¹⁰¹ Abdülaziz el-Buhârî, Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Leknevî isim belirtmeksizin Hanefî âlimlerden bir grubun da bu görüşü benimsediğini söylemekte¹⁰² iseler de kaynaklarda İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) dışında bu görüşü benimseyen başka bir usûlcüye rastlanılmamaktadır. İbnü'l-Hümâm diğer sahâbîlerin üzerinde ittifak ettikleri de hakkında

98 Ahmed Yaman ve Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, İstanbul, İFAV Yayınları, 2012, s. 48; Arslan, Ali, "Râvinin Rivâyetine Muhâlif Amel Etmesi Konusunun Hadis Usûlü ve Hanefî Fıkıh Usûlü Eserlerinde Ele Alınışı", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sayı: 5, 2017, s. 93-97.

99 Cessâs, *Fusûl*, c. 3, s. 361-362; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 256; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, c. 3, s. 217; İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 275; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 3, s. 217.

100 Cessâs, *Fusûl*, c. 3, s. 363.

101 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 257.

102 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 3, s. 217; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, c. 2, s. 437; Leknevî, *Fevâtilhu'r-rahâmût*, c. 2, s. 232.

ihtilaf ettikleri de bilinmeyen hususlarda, mesele akıl ve re'yle bilinemeyecek şeylerden değilse tercih edilen görüşe göre sahâbiyi taklidin vâcip olmadığını söylemiştir.¹⁰³ Ancak onun bu ifadesinden üzerinde ittifak edilmeyen sahâbî kavliyle ameli vâcip görmediği sonucu çıkmakla beraber caiz görmediği sonucu çıkarılamaz. Şu halde Debûsî ve İbnü'l-Hümâm'ın bu ifadeleri istisna edilirse, Kerhî'nin akıl ve re'y ile kavranamayacak konular dışında sahâbiyi taklidin caiz olmayacağı görüşünde neredeyse yalnız başına kaldığını söylememiz yerinde olur. Ancak Kerhî de görüşünü ispat etmek için birtakım aklî ve naklî deliller ileri sürmüş olup bunlar şöyledir:

a. Ayetler

Kerhî, başta şu ayetle istidlal etmiştir: *“Ey akıl sahipleri ibret alınız”*¹⁰⁴

Ona göre bu ayetteki ibret almaktan maksat hakkında nass bulunmayan konularda kıyas ve rey ile amel etmektir.¹⁰⁵

Onun diğer bir delili de şu ayet-i kerimedir: *“Bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah’a ve Resulüne havale ediniz.”*¹⁰⁶

Bu ayetin anlamı anlaşmazlıklarınızı Allah'ın Kitabına ve Resulü'nün Sünneti'ne havale ediniz demektir. Muaz b. Cebel hadisi de buna delâlet etmektedir. Resulüallah, Muaz'a *“Ne ile hükmedeceksin”* demiş. Muaz; *“Allahın kitabı ile”* demiştir. Hz. Peygamber, *“Allahın kitabında bulamazsan?”* diye sormuş. Muaz; *“Resulüallahın Sünneti'yle”* demiştir. *“Resulüallah'ın Sünneti'nde de bulamazsan ne ile hükmedeceksin?”* dediğinde, Muaz *“re'yimle içtihad ederim”* demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber *“Resulü'nün elçisini resulü'nün hoşnut olacağı hükme muvafık kılan Allah'a hamdolsun”* demiştir. Bu hadis, Kitap ve Sünnet'ten sonra rey'den başka amel edilecek bir kaynak olmadığına delildir.¹⁰⁷

b. Sahâbe Kavilleri

Kerhî'ye göre Hz. Ömer, Kâdı Şüreyh'e (ö. 80/699 [?]) yazdığı mektupta *“Allah'ın kitabıyla hüküm ver, onda yoksa Resulüallah'ın Sünneti'yle hüküm ver*

103 İbnü'l-Hümâm Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvahid es-Sivâsî, *Fethu'l-kadir*, Beyrut, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, ts., c. 10, s. 100.

104 el-Haşr, 59/2.

105 Serahsî, *el-Usûl*, c. 2, s. 106.

106 en-Nisâ, 4/115.

107 Serahsî, *el-Usûl*, c. 2, s. 106.

onda da yoksa kendi re'yinle hüküm ver" demiş benim görüşümle hüküm ver dememiştir.¹⁰⁸ Kadı Şüreyh de, Hz. Hasan'ın (ö. 49/669) Hz. Ali lehinde şahitlik yapmasını reddederek Hz. Ali'ye muhalefet etmiştir. Bu rivayetler sahâbî kavliyle amel etmenin vâcip olmadığını göstermektedir.¹⁰⁹

c. Akıl Deliller

Kerhî'ye göre sahâbe hata ve yanlıştan masum değildir. Bu sebeple sahâbînin kendi görüşünden dönüp başkasının görüşüne uyması caizdir. Aynı şekilde başka bir sahâbînin kendisine muhalefet etmesi de caizdir.¹¹⁰ Rivayete göre Mesrûk (ö. 63/683 [?]), oğlunu kurban etmeyi nezreden kimsenin neznini nasıl yerine getireceği konusunda İbn Abbas'a muhalefet ederek bir koyun kesmesini vâcip görmüştür. Halbuki İbn Abbas bir dişi deve kurban etmesini vâcip görüyordu. Bundan sonra İbn Abbas kendi görüşünden vazgeçerek Mesrûk'un görüşüne uymuştur.¹¹¹ Sahâbe kavli kendilerinden sonrakiler için hüccet olsaydı Mesrûk'un İbn Abbas'a muhalefet etmemesi, İbn Abbas'ın da kendi görüşünü bırakıp Mesrûk'un görüşüne uymaması gerekirdi.¹¹²

Kerhî, sahâbenin insanları kendilerini taklit etmeye ve görüşlerine uymaya davet etmediğini ileri sürerek şöyle demiştir: "Şayet sahâbî sözü hüccet olsaydı Hz. Peygamber gibi insanları kendi görüşlerine davet ederlerdi."¹¹³ Meselâ Zeyd b. Sabit (ö. 45/665 [?]), dede hakkında verdiği bir hüküm konusunda; "Benim görüşüm müslümanlar üzerine vâcip değildir"¹¹⁴ demiştir. Bu sahâbîler kendilerini taklit etmelerini insanlara vâcip görmediklerine göre bizim onları taklit etmemiz nasıl vâcip olur?"¹¹⁵

Bu deliller, sahâbe kavliyle amel etmenin vâcip olmadığı konusunda hüccet teşkil etmekle birlikte caiz olmayacağı konusunda hüccet teşkil etmezler. Bu konuda mâkul olan, ister Peygamber'den işiterek söylemiş olma ihtimali olsun ister re'yden sâdır olarak söylemiş olsunlar akıl ve re'y ile kavranamay-

108 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 257; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, c. 2, s. 699; Ayrıca bk. İbnü'l-Kayyim, *İlâmü'l-muvakkâtın an Rabbi'l-âlenîn*, c. 1, s. 84.

109 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 257; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, c. 2, s. 699.

110 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, c. 2, s. 700.

111 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 257; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, c. 2, s. 700.

112 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 257; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, c. 2, s. 700.

113 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 257.

114 Cessâs, *el-Fusûl f'l-usûl*, c. 3, s. 364.

115 Cessâs, *el-Fusûl f'l-usûl*, c. 3, s. 364.

acak konular dışındaki sahâbe kavliyle amel etmenin vâcip değil, caiz olduğunu söylememizdir. Tıpkı diğer müçtehidlerin içtihatlarıyla amel edilmesi caiz olduğu gibi. Ebû Hanîfe ile arkadaşları da bu görüştedirler.

2.3.4. Sahâbenin İhtilafı

Hanefî usûlcüler sahâbenin aralarında ihtilafa düşmeleri halinde onlardan herhangi birinin kavliyle amelin vâcip olup olmadığı konusunda üç ayrı görüş belirtmişlerdir.

2.3.4.1. Taklîdi Vâcip Görenler

Çoğunluğu teşkil eden Hanefî usûlcüler sahâbenin ihtilafa düştüklerinde bunun da bir icmâ olduğunu söyleyip bunların dışında bir görüş belirtmenin caiz olmadığını söylemişlerdir. Bu görüşün ilk temsilcisi Ebû Saîd el-Berda'î'dir. Ona göre iki sahâbî görüşünün tearuz etmesi halinde onlardan biri için tercih sebebi ortaya çıktığında bu görüşü almak vâcip olur. Aynı şekilde bizden birinin görüşüyle onlardan birinin re'yi arasında tearuz meydana geldiği zaman da sahâbî görüşünün daha kuvvetli olması sebebiyle onun re'yini bizim re'yimize tercih etmek vâciptir.¹¹⁶ İlk dönem Hanefî usûlcülerinden Cessâs da bu görüşü benimsemiştir. Cessâs'a göre Hz. Peygamber'in "*Ashâbım yıldızlar gibidir, hangisine uyarmanız hidayete ermiş olursunuz*"¹¹⁷ hadisi¹¹⁸ sahâbeden bir kişiye uymanın caiz ve ona uymanın hidayet olduğuna delil teşkil eder. Bir tek sahâbî sözünün hidayet olduğuna hükmedilmiş olunca onu terk edip başkasının görüşüne uyulması caiz olmaz.¹¹⁹ Cessâs'ın bu yorumuna bakıldığında sahâbe arasında ihtilaf olduğu zaman onlardan birini taklit etmeyi vâcip gördüğü anlaşılmaktadır. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî de bu görüşü benimseyerek sahâbenin aralarında ihtilaf ettikleri hususlarda onların görüşlerinin dışına çıkılmayacağını belirtmişlerdir. Onlara göre sahâbîler aralarında bir konuda ihtilaf ettiklerinde hak onların görüşleri içerisinde olup onların görüşlerinin dışına çıkmaz. Bu sebeple iki sahâbî görüşü tearuz ettiğinde onlardan birinin diğerine tercih yönü ortaya çıktığı zaman bu görüşü tercih etmek vâcip olur. Tercih yapmak imkânsız olursa doğrunun sadece bunlardan birisi olması itibarıyla müçtehid bunlardan hangisini dilerse onun-

116 Cessâs, *Fusûl*, c. 3, s. 361; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 256; Serahsî, *el-Uşûl*, c. 2, s. 105, 108; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, c. 3, s. 217, 222-224.

117 İbn Hazm, *İhkâm*, c. 5, s. 680; Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daîfe*, c. 1, s. 78-79.

118 Yukarıda ifade edildiği üzere bu hadis sahih değildir.

119 Cessâs, *Fusûl*, c. 3, s. 363.

la amel etmesi vâcib olur. Aynı şekilde bizden birinin re'yi ile onlardan birinin re'yi arasında tearuz meydana geldiği zaman, onların re'yleri daha kuvvetli olduğundan bizim re'yimize tercih edilmeleri vâciptir.¹²⁰

Daha sonraki Hanefî usûlcülerinin çoğunluğuna göre de bir sahâbînin bir mesele hakkındaki görüşünü başka bir sahâbînin reddettiği nakledilirse bu, re'yi ile hüküm konusunda sahâbe ihtilafı sayılır. Bu da aralarında tercih yapmayı gerektirir. Şayet tercih yapma imkânsız olursa müçtehid bu iki kavilden hangisini dilerse onunla amel eder. Sahâbîden başkasının o ikisine muhalif olan üçüncü bir görüş beyan etmesi caiz olmaz. Çünkü hak onların görüşlerinin dışına çıkmaz. Dolayısıyla iki kavil üzerindeki ihtilaf, onlar tarafından üçüncü görüşün butlanı hakkında icmâ' olduğundan bu iki sahâbî üçüncü görüşün reddi konusunda icmâ' etmiş sayılır. Sonra delil olmadıkça ikinci görüşle amel edilmesi caiz olmaz.¹²¹

2.3.4.2. Taklîdi Caiz Görenler

Bazıları tercih sebebi ortaya çıktığı zaman bunlardan birini almanın vâcib değil, caiz olduğunu söylemişlerdir. İmam Mâturîdî bu görüştedir. Ona göre başka sahâbî kendisine muhalefet ettiği zaman birini taklit etmek vâcib değildir. Fakat delile binaen birinin kavlini diğerine tercih etmek gerekir. Semerkandî de bu görüşü benimsemiştir.¹²² Mâturîdî ile Semerkandî'nin bu ifadelerinden ihtilaf halinde sahâbîyi taklidi vâcib değil caiz gördükleri anlaşıl-maktadır. İbn Emîrû'l-Hâc da bu görüşü benimsemiştir.¹²³

2.3.4. 3. Taklidi Caiz Görmeyenler

Molla Hüsrev'e (ö. 885/1480) göre aralarında ihtilaf ettikleri hususlarda sahâbî kavli başkası için hüccet teşkil etmediğinden ona muhalefet edilmesi icmâ' ile caizdir.¹²⁴ Buradaki icmâ' iddiasını anlamak zor görünüyor. Çünkü çoğunluk ihtilaf halinde delile göre ikisinden birini tercih etmenin vâcib olduğunu söylemektedir. Leknevî'ye göre bu konudaki tartışma umûmü'l-belvâ

120 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 259; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, c. 3, s. 224; Serahsî, *el-Usûl*, c. 2, s. 108.

121 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 259; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 3, s. 223, 225; Signâkî, *el-Kâfî fî Şerhi'l-Pezdevî*, c. 4, s. 1591; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 253; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, c. 2, s. 438.

122 Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, c. 2, s. 698.

123 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, c. 2, s. 415.

124 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 313.

olmayan konulardaki sahâbî sözü hakkındadır. Umûmü'l-belvâ olan konularda sahâbî sözü hükmünü bilmeye ihtiyaç duyanların ameline muhalif olursa ittifakla amel edilmesi vâcib değildir. Çünkü bu Sünnet kapsamına girmez. Dolayısıyla şüpheyi kâbil olan ve sahâbe arasında hakkında ihtilaf bulunan söz kabul edilmez. Bilakis derinlemesine düşünüp kıyasa uygun olan sözün alınması gerekir.¹²⁵ Sadruşşerîa (ö. 747/1347) ve İbn Nüceym'e göre de aralarında ihtilaf edildiği sabit olan hususlarda icmâ'en sahâbeyi taklit etmek gerekmez.¹²⁶ İbn Melek de aralarında ihtilaf olan konularda sahâbî kavliyle amelin caiz olmayacağını söyleyenlerdendir.¹²⁷

2.3.4.4. İttifak Ettikleri de İhtilaf Ettikleri de Bilinmeyen Sahâbî Sözleri

Bunun yanında itifak ettikleri de ihtilaf ettikleri de bilinmeyen sahâbî kavli konusunda Hanefiler üç ayrı görüş beyan etmişlerdir.

a. Bazıları onları taklit caiz değildir, demiştir. Çünkü onların re'y ile fetva verdikleri zahir olmuştur. Hatadan masum olmadıkları için diğer müçtehidler gibi onların da içtihadlarında hata ihtimali sabittir. Hata etme ihtimalleri olunca başka bir müçtehidin onları taklit etmesi caiz değildir.¹²⁸

b. Bazılarına göre ise kıyasla bilinemeyecek konularda taklit edilmeleri vâcibtir. Çünkü bu sözün Peygamber'den işitme veya yalan olmasından başka izahı yoktur. İkinci ihtimal söz konusu edilemez. Kıyasla idrak edilebilecek hususlarda ise taklit edilmeleri gerekmez. Çünkü onların rey ile görüş beyan ettikleri meşhurdur. Müçtehid hata da eder isabet de eder.¹²⁹ Bu iki görüş Kerhî ile aynı çizgide olanların görüşünü çağrıştırmaktadır.

c. Bazıları ister sözü kıyasla kavranabilecek hususlarda isterse kıyasla kavranamayacak hususlarda olsun mutlak olarak taklit edilmeleri vâcibtir. Çünkü onların sözleri Peygamber'den işitmeye dayanıyorsa onunla amel edilir. Re'ye dayanıyorsa hükümleri beyan etme konusunda Hz. Peygamber'in takip etiği yöntemi müşahede etme, hadisleri ezberleme ve manalarını zaptetme konusundaki başkalarında olmayan aşırı titizlikleri sebebiyle onların re'yi başkalarının re'yinden daha kuvvetlidir. Bu hususiyetleri sebebiyle

125 Leknevî, *Fevâtilu'r-rahamût*, c. 2, s. 232.

126 Sadruşşerîa, *Tenkîhu'l-usûl*, s. 36-37; İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 348.

127 İbn Melek, *Şerhü Menâri'l-envâr*, s. 253.

128 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 313.

129 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 313.

onların re'yleri başkalarının re'yine tercih edilir. Bu sebeple de taklit edilmeleri vâcib olur.¹³⁰ Bu görüşü ise Ebû Saîd el-Berdaî ve taraftarlarının benimsemiş olduğu anlaşılıyor.

Sonuç

Hanefî mezhebi imamlarına nispet edilen rivayetlere ve onların fikhî çözümlerine bakıldığında onların sahâbenin üzerinde icmâ ettiği ve re'y ile kavranamayacak konularda arkadaşlarından hiçbirinin muhalefet etmediği sahâbe kavliyle mutlaka amel ettiklerini bu iki konu dışındaki sahâbe kavliyle bazen amel edip bazen de terk ederek kendi içtihatlarıyla amel ettiklerini görüyoruz. Mezheb imamlarının bu uygulamalarından hareketle re'y ile kavranamayacak konulardaki sahâbe kavlini Peygamber'den duymuş olmalarına hamlederek onunla ameli vâcib, kıyas yoluyla ve re'yle bilinebilecek konulardaki sahâbe kavliyle ameli ise vacip değil, caiz gördükleri anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'ye isnad edilen rivayetler de bunu doğrular niteliktedir. Bununla birlikte Ebû Saîd el-Berdaî ve ondan sonraki Hanefî usûlcülerin kahir ekseriyeti sahâbeden bir söz nakledilmişse hiçbir şekilde onların sözlerinin dışına çıkmanın caiz olmadığı, hatta iki farklı sahâbî kavli söz konusu olduğunda bunun üçüncü bir görüş beyan edilemeyeceğine dair sahâbe icmâ'ı olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Buna karşılık Ebû'l-Hasen el-Kerhî mekâdîr-i şer'îyye gibi re'y ile kavranamayacak konular dışında sahâbî kavliyle amel etmenin caiz olmadığını söylemiştir.

Re'y ile bilinebilecek konulardaki sahâbe kavli ile ilgili bu görüşlerin her ikisinin de uç noktaları temsil ettiğini söylememiz gerekir. Sahâbî bir insandır, hatadan ve yanlıştan masum değildir. Dolayısıyla görüşlerinde isabet etmiş olmaları ihtimali kadar hata etmiş olmaları ihtimali de vardır. Böyle bir ihtimal söz konusu olunca sözlerinin mutlak hüccet olacağını söylemek imkânsızdır. Onlar her ne kadar nassların nüzul ve vüruduna şahit olsalar da hakkında nass olmayan birçok konuda kendi içtihatlarıyla görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşlerinde hata etmeleri de isabet etmeleri de mümkündür. Nitekim onların verdikleri hükümlerde hatalı olduklarını anladıkları zaman o konuda Peygamber'den nakledilen rivayete veya arkadaşının içtihadına döndüğünü gösteren birçok örnek vardır. Bu da onların ellerinde nass bulunmadığı zaman re'yleriyle görüş beyan ettiklerini göstermektedir. Bu sebeple Ebû Saîd el-Berdaî ve taraftarlarının sahâbeyi Peygamber'den sonra di-

130 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 313.

nin kaynağıymış gibi gören ve sahâbî kavlini mutlak hüccet sayan yaklaşımı isabetli bir yaklaşım olarak gözükmemektedir.

Buna karşılık re'y ile bilinemeyecek konular dışında onların sözlerine uymanın caiz olmadığını söyleyen Kerhî'nin yaklaşımı da aynı şekilde isabetli bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Ebû Hanîfe'nin de kabul ettiği üzere bir âlim kendisinden daha âlim bir kimsenin içtihadına uyabilir. Bu bakış açısından hareketle sahâbî kavli konusunda makul olan, hakkında nass bulunmayan konularda daha sağlam bir delil bulunmadığı zaman Kur'an ve Sünnet'in genel esaslarıyla akla aykırı olmayan sahâbî kavliyle amel etmenin vâcib değil, caiz olduğunu söylemektir. Mezheb imamlarına isnat edilen rivayetlerden ve uygulamalarından, sahâbe icmâ'ı ve onlardan hiç birinin muhalefet etmediği kıyasa aykırı sözleri dışında kalan bir tek sahâbî kavli konusunda onların benimsedikleri görüşün de bu olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde masum olmadıkları için kıyasa aykırı olan sahâbî kavlileri konusunda da ihtiyatın elden bırakılmaması, Kur'an ve Sünnet'in genel ilkelerine ve akla aykırı olmayan sözlerinin alınması daha makul bir yaklaşım olarak görülmektedir. Zira bu konularda da sahâbînin uzak bir tevilde bulunarak fetva vermiş olması ihtimali gözden uzak tutulmamalıdır.

Kaynakça

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Kâhire, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, tahk.: Habîbü'r-rahman el-A'zamî, Beyrut. yy. 1987.
- Alâî, Salahuddin Ebû Saîd Halil b. Abdillâh ed-Dimeşkî, *İcmâlü'l-isâbe fî akvâli's-sahâbe*. tahk.: Muhammed Süleyman el-Aşkar, Kuveyt, 1407.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Sahâbî Sözünün Hukukî Değeri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 4, 1990. (323-353).
- Arslan, Ali, *Hadiste Metin Tenkidî Prensibi Olarak Tarihe-Vakıaya Aykırılık*, Kastamonu, 2013.
- _____. "Râvinin Rivâyetine Muhâlif Amel Etmesi Konusunun Hadis Usûlü ve Hanefî Fıkıh Usûlü Eserlerinde Ele Alınışı", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sayı: 5, 2017. (88-100).
- Beyhakî, Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Musa, *el-Medhal ilâ Süneni'l-kübrâ*, tahk.: Muhammed Ziyâu'r-rahmân el-A'zamî, Kuveyt: Dâru'l-hulefâu li'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-usûl*, tahk.: Acil Câsim en-Neşmî, Kuveyt, el-Mektebetü'l-irşâd, 1994.
- Çolak, Abdullah, *İslâm Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukunun Delilleri*, Malatya, 2014.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, tahk.: Halil Muhyiddin el-Müysü, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.

- Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, tahk.: Mustafa Muhammed el-Kabânî ed-Dımeşkî, Beyrut, el-Mektebetü'l-külliyeti'l-ezheriyye, ts.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Huseyn b. Muhammed el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, tahk.: Ahmed b. Ali b. Seyyid el-Mübarekî, Riyad, 1990.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-fikh*, Dâru'l-fikr, 1958.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddin, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe*, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasâ min ilmi'l-usûl*, Beyrut, el-Mektebetü'asriyye, 2008.
- Günay, Musa, "İmam Ebû Hanîfe'nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 18, sayı: 29, 2013, (126-141).
- Hâkim, Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî. *el-Müfredrek ale's-Sahîhayn*, tahk.: Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- Hallâf, Abdülvehhâb, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev.: Hüseyin Atay, Ankara: 1973.
- Herevî, Ebû İsmail Abdullâh b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Zemmü'l-kelâm ve ehlih*, tahk.: Abdurrahman Abdülaziz eş-Şebel, el-Medinetu'l-münevvere, 1998.
- Hudârî, Muhammed, *İslâm Hukuku Tarihi*, çev.: H. Hatipoğlu, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1974.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemirî, *Câmiu beyani'l-ilm ve fadlih*, tahk.: Ebû Abdurrahman Fevvez Ahmed Zümerlî, Dâru İbn Hazm, 2003.
- _____ *el-İntifâ' fî fedâilü's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâi Mâlik ve's-Şâfi' ve Ebî Hanîfe*. Beyrut, yy., ts.
- İbn Ebî'l-Avvâm, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed b. Hâris es-Sa'dî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbârûhu ve menâkıbuh*, tahk.: Latîfû'r-Rahmân el-Behrâcî el-Kâsımî, Mekketü'l-mükerrreme, el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010.
- İbn Ebî'l-İz, Ebû'l-Hasen Sadruddîn Muhammed b. Alâuddîn Ali b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu'l-akide-ti'l-Tahâviyye*, Mektebetü'l-İslâmî, 2005.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed, *el-Musanef*, tahk.: Kemal Yûsuf el-Hût, Riyad, yy. 1409,
- İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî usûli'l-fikh*, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1996.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, tahk.: Muhammed Fuad Abdülbâkî ve Muhibbüddin el-Hatîb, Kâhire, Dâru'l-beyân li't-türâs, 1986.
- İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, tahk.: Mahmud Hâmid Osman, Kâhire, Dâru'l-hadîs, 2005.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdülvahid es-Sivâsî, *et-Tahrîr*, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- İbn Hüsrev, Ebû Abdullâh el-Hüseyn b. Muhammed b. Hüsrev el-Belhî el-Hanefî, *Müsnedü'l-İmam el-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit*, tahk.: Latîfû'r-Rahman el-Behrâcî el-Kâsımî, Mekketü'l-Mükerrreme: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010
- İbnü'l-Kayyim, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemin*, tahk.: Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1977.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Fidâ Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa el-Hanefî, *Hulâsatü'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr*, tahk.: Hâfız Senâullah ez-Zâhidî, Dâru İbn Hazm, 2003.
- İbn Melek, İbn Firişte İzzeddin Abdüllatif b. Abdilaziz, *Şerhu Menâri'l-envâr fî usûli'l-fikh*, İstanbul, Salah Bilici Kitabevi, ts.

- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed Mısri el-Hanefî, *Fethü'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr*, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001.
- İbrahim, Musa İbrahim, *el-Medhal ila usûli'l-fikh ve târihi't-teşrî'il-İslâmî*, Amman, 1989.
- İbnü's-Saâfî, Ahmed b. Ali b. Tağleb b. Ebi'z-Ziya, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, tahk.: Hasan İsbir, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2004.
- Leknevî, Abdülfâ Muhammed b. Nizâmüddin Muhammed es-Şehâlevî, *Fevâtihu'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-süübât*, neş.: Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2002.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Abdülhây b. Muhammed, *en-Nâfu'l-kebîr şerhu'l-Câmü's-sağîr*, Beyrut, yy. 1986.
- Molla Fenâfî, Şemsüddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fusûlü'l-bedâi' fî usûli's-şerâi'*, tahk.: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2006.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mikâti'l-vüsûl*, tahk.: İlyas Kaplan et-Türkî, Beyrut, Dâru Sâdir, 2011.
- Nas, Taha, "İmam Şâfî'nin Sahâbe Kavline Bakışı", *Artuklu Akademi Dergisi (Journal of Artuklu Academia)*, 2014/1 (1), s. 183-208.
- Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Menâru'l-envâr*, (İbn Melek'in şerhi içerisinde), İstanbul, Salah Bilici Kitabevi. ts.
- Özdemir, Recep, "İmam Malik'in Metodolojisinde Sahâbî Kavlinin Delil Değeri", *Türk-İslâm Medeniyeti akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl. 11, sayı: 22, Konya, 2016, (203-225).
- Pezdevî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî* (Abdülaziz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr an Usûli fahri'l-İslâm el-Pezdevî* adlı şerhi içinde), Kahire, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.
- Sadrüşşerî'a, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmud el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî, *Tenkîhu'l-usûl fî halli gavâmi't-tenkih* (Taftazânî'nin *Şerhu't-telvîh ale't-Tavzîh li metni'l-Tenkîh fî usûli'l-fikh* adlı eseri içinde), Mısır, 1996.
- Sâid b. Mansur, *Sünen-i Sâid b. Mansur*, tahk.: Habîbürrahman el-A'zamî, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1985.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbâr, *Kavâtiü'l-edille fî'l-usûl*, tahk.: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye. 1997.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Uyûnü'l-mesâil*, tahk.: Selâhaddîn en-Nâhî, Bağdat, yy. 1966.
- Semerkindî, Alâuddin Şemsünnazar Ebü Bekir Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, tahk.: Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Mekketü'l-mükerrreme: el-Vüzâratü'l-evkâf, 1987.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Usûl*, İstanbul, Kahraman Yayınları. 1984.
- Serahsî, *el-Mebsûât*, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1993.
- Signâkî, el-Hüseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali Hüsâmüddin, *el-Kâfî fî Şerhi'l-Pezdevî*, tahk.: Fahrüddin Seyyid Muhammed Gânit, Kâhire, yy. 2001.
- Şâfî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, ts.
- Şîrâzî, Ebü İshak İbrahim b. Ali b. Yûsuf, *et-Tebîrâ fî usûli'l-fikh*, tahk.: Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *el-Mu'cemü'l-evsât*, tahk.: Tarık b. İvazullah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kâhire, yy. ts.
- _____ *el-Mu'cemü's-sağîr*, tahk.: Muhammed Şekûr Mahmud el-Hâc, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985.

- Taftazânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu't-Telviîh ale't-tavziîh li metni't-Tenkîh fi usûli'l-fikh*, tahk.: Zekerîyya Umeyrât, Beyrut, yy. 1996.
- Uzunpostalcı, Mustafa, "İlk İki Asırda Fıkıh", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Konya, 1986.
- Yahya b. Maîn, Ebû Zekerîya, *Târîhu Yahya b. Maîn*, tahk.: Ahmed Muhammed Nur Seyf, Mekketü'l-Mükerrreme, el-Mektebetü'l-ımdâdiyye, 1979.
- Yaman, Ahmed ve Çalış, Halit, *İslâm Hukukuna Giriş*, İstanbul, İFAV yayınları, 2012.
- Zeylaî, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, Kâhire, Dâru'l-hadîs, ts.

KUR'AN'DA HZ. PEYGAMBER'İN GÜNAH İŞLEME İMKÂNI (Nisa Suresi 105-107. Ayetler Örneği)

Süleyman PAK*

Özet:

Kur'an'da günah ile ilgili farklı kavramlar kullanılmıştır. Peygamberlerin günah işleyip işleyemeyeceği meselesi de bazı görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte ismet kavramı ile tanımlanmıştır. Bu çalışma, Kur'an'da yer alan ve Hz. Peygamberin şahsına hitap ederek emir ve nehy kalıbında kendisini uyaran konuların günah kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususunu Nisa suresi 105 ve devamındaki ayetlere konu olan bir mesele örneğinde incelemektedir. Müfessirlerin bir kısmı ayetlerin inişine neden olan olayı merkeze alarak konuya açıklama getirirken, bir kısmı da ayetlerdeki murad-ı ilahinin ne olduğuna ve her döneme hitap eden mesajına dikkat çekmektedir. Bu da doğal olarak Resûlullah'ın (s) olaydaki konumunu değerlendirmeyi zorunlu kılmıştır. Ayetlerde her ne kadar hitap elçiye olsa da onun bu fiili işlediğine dair hiçbir bilgi bulunmamaktadır. O halde hitap hüküm verme makamında olan her mükellefi kapsamaktadır. Onun kanaatinin günah kapsamında değerlendirilemeyeceği, aksine adaletin tecelli etmesinde kendisine ilahi yardım geldiği ve Allah'ın, elçisini olumsuz sonuçlara yol açan meselelerde daima koruduğu anlaşılmaktadır. Ayetlerdeki hitap tarzının Kur'an'ın üslup özelliği ile ilgili olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Günah, Peygamber, İctihad, Hüküm, İstiğfar.

The Possibility of The Prophet's Committing Sin in the Qur'an (Example of Surah an-Nisa/105-107)

Abstract:

The different concepts related to sin were used in the Qur'an. The question, whether the Prophet committed a sin or not, was determined with some difference of opinions in the concept of 'ismat'. In this article, we examined that the possibility of the Prophet's committing sin according to ayats which are addressing directly to the Prophet Muhammad by warning him, in the Qur'an's example of surah an-Nisa/105 and more. While some muslim interpreters explain this incident which is caused the revelation of the ayats, the others remark the divine aim of these same ayats and its' lasting message. Inherently, this fact requires to take the situation of the Prophet into consideration. Although the ayats address directly to the prophet himself, there is no information about committing sin of the Prophet. Consequently, the address contains all (muslim) obligants those who are entitled to judge. We conclude that attitude of the Prophet was not considered as sin, on the contrary, divine aid reach to him and Allah protect his messenger against adverse conditions. And we can say that the manner of addresses in ayats is about the Qur'anic wording.

Keywords: Sin, Prophet, Jurisprudence, Provision, Forgiveness.

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, suleyman.pak@gop.edu.tr

Giriş

Kur'an'da Allah Resûlü (s) Hz. Muhammed'in şahsına hitaben gelen ayetlerin içerdiği emir ve nehiyeler onun şahsına ait bir hususiyet mi yoksa ona tabi olanları da sorumluluk altına almakta mı olduğu hususunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Ayrıca bu konu nüzûl sebeplerinin ayetlerle ilgili yoruma getirdiği açıklık ya da anlamı daraltma tartışmalarını da yakından ilgilendirmektedir. Çünkü bazı müfessirler ayetle ilgili aktarılan olayı temel alarak ona açıklama getirmekte, bu da bazen zihinlerde ayetin sadece o döneme ait düzenleme olduğu vehmini doğurmaktadır. Hatta nüzûl sebepleri ile ilgili ileri sürülen olayın hususiliğinin mesajın umumiliğine mani olmadığı ilkesi bazen işlevsiz kalmakta, ayetler belli döneme ait açıklamalardan ibaret olarak algılanmaktadır. Oysaki nüzûl sebepleri ayetin tarihi arka planı hakkında bizi aydınlatırken, onu daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Ancak onlar rivayet şartları açısından sahih olsalar bile ayetin tefsiri için tek başına yeterli değildir.

İçerisinde uyarı barındıran ve doğrudan Allah Resûlü'nün (s) şahsına hitaben nazil olan ayetler onun bazı fiillerinin günah kapsamında değerlendirilmesi sonucunu doğurmuş, özellikle Kelam âlimleri, peygamberlerin günahla ilişkisini tartışmış, ancak bazı farklı yaklaşımlar olsa da onların günahtan korunmuşluğu hususunda görüş birliğine varmıştır. İsmet sıfatı olarak kavramsallaştırılan bu husus, ayetlerin yorumunda da etkili olmuştur. Ancak bazı müfessirler ayetlerin inışindeki tarihi ortamı dikkate alarak bu tür ayetleri nakledilen olay çerçevesinde değerlendirmeyi uygun bulmuştur.

Peygamberlerin günah işlemesi konusunda Kelam ekolleri arasında görüş ayrılığı bulunmakla beraber onların risaletle ilgili hususlarda hata ve günah işlemekten korunmuş oldukları tespiti herkes tarafından kabul edilmektedir. Vahiyle bildirilen konularda peygamberlerin aksini yapması düşünülemez olduğundan, onların bu konularda günah ve hata kapsamında bir fiil işlemeleri mümkün değildir. Aksi halde risalet görevlerinin aksine bir durum oluşur ki o zaman peygamberlik görevi düşer. Bu açıdan görevin iç bütünlüğü bağlamında ilahi korunma da önem arz etmektedir. Ancak onların ilahi bilgilendirme yapılmadığı hususlarda içtihat etmesinin doğurduğu sonuçlara göre sorumlu olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Bir kısım âlim peygamberin içtihadının da ilahi murakabe altında olduğunu, hatalı durumlarda hemen uyarıldığını söylerken bir kısmı da onun Kur'an'ın temel ilkeleri doğrultusunda bir hata yapmayacağını, ancak detay konularda somut deliller doğrultusunda hareket ederken bazen yanılabileceğini ancak bu yanılığın da günah kapsamında olmadığını söylemektedir.

Peygamberlerin günah işlemesi hususunda en hassas davrananın Mutezile olduğu görülmektedir. Mutezile'ye göre peygamberler risalet görevleri öncesi ve sonrasında ister büyük isterse de küçük olsun her türlü günah işlemekten korunmuşlardır. Bunu da şöyle gerekçelendirmektedirler: Tebliğle görevlendirildikleri toplumlara öncü ve örnek olmaları ancak onların masum olmaları ile mümkün olur. Zira aksi olursa o zaman insanlar üzerinde hiçbir tesirleri kalmazdı. Bu ilkeye göre ayetlerde geçen ve onların günah işlediği zannını doğuran ifadeler nasıl telif edilecektir sorusuna da bu tür ayetler elçilerin konumuna uygun bir şekilde tevil edilmelidir şeklinde cevap vermektedirler.¹

Şia günah işlemekten korunma hususunda peygamberlere imamları da eklemekte ve her ikisinin de doğuştan masum olduklarını ileri sürmektedir. Onlara göre elçiler ve imamlar doğuştan itibaren şirk, küfür, yalan gibi büyük ve küçük her türlü günahattan, hata, yanılma ve unutmadan masumdur. Çünkü eğer aksi olsaydı, onların tebliğ ile ilgili güvenilirliği kalmaz, hiç kimse onlara inanmazdı. Bu da Allah'ın peygamber göndermedeki hikmeti ile bağdaşmazdı. Görüldüğü gibi imamlar hariç tutulursa Şia ile Mutezile bu konuda aynı görüşü benimsemektedir.²

Peygamberlerin günah işlemesi hususunda Mutezileye göre biraz daha yumuşatılmış bir görüşe sahip olan ehl-i sünnet, onların günah konusunda korunmuşluklarını risalet görevi ile başlatmakta, ancak ister nübüvvetten önce isterse sonra olsun onların kasten veya yanılarak yüz kızartıcı ve onur kırıcı bir suç işlemekten korunduklarını kabul etmektedir. Bunların dışında kalan hususlarda yanılarak veya unutarak hata yapmaları mümkündür, ancak Allah tarafından uyarılınca bundan vazgeçerler ve bu hususta tekrar yapmazlar. Kısaca özetlemek gerekirse, peygamberler, tebliğ ve tebyinde yalan söylemekten, şirk ve küfürden, kasten büyük günah işlemekten masumdur. Ancak, bilerek veya bilmeyerek küçük günah işlemleri ise mümkündür.³

Peygamberlerin günah işlemeye karşı ilahi bir koruma altında buldukları genel kabul görmüş bir ilkedir. Bu konuda zaman zaman farklı görüşlerin de ileri sürüldüğü bir gerçektir. Elçilerin toplum nezdinde tesir gücünün

1 Sadüddin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *Şerhu Akâidi'n-Neseфіyye*, (tahk.: Ahmet Hicazi) Mektebetü'l- Külliyyatı'l-Ezheriyye, Kahire 1408/1988, s. 89; M. Ali Sâbüni, *Maturidiyye Akaidi*, (çev.: Bekir Topaloğlu) DİB Yay., Ankara 1979, s. 121-122; A.Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul,2004, s. 240-241; Mehmet Bulut, "İsmet" DİA, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 136.

2 Teftazani, *Akaid*, s. 90; Bulut, "İsmet" DİA, c. XXIII, s. 136.

3 Kılavuz, *İslam Akaidi*, s. 241.

varlığından söz ederken, günah ve risalet kavramlarının yan yana gelmesinin doğuracağı olumsuzlukları da görmek gerekecektir. Farsça suç anlamında bir kelime olan günah, dini bir kavram olması sebebiyle kutsal ve tabiatüstü varlık alanlarıyla ilişkilidir. Bu, kutsala ait emir ve yasakların ihmal ya da ihlal edilmesiyle dini ve ahlaki yönden sorumluluk getiren bir durumdur.⁴ Türkçede dini bakımdan suç sayılan söz veya davranış, sorumluluk ve kabahat⁵, şeklinde tanımlanan günah kavramı itaatın zıddı olarak Kur'an'da farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Günah kelimesi ile doğrudan veya dolaylı olarak ilgisi bulunan pek çok kelime⁶ bulunmakla beraber, bu kavramla genel anlamda örtüşenler⁷ ism⁸, zenb⁹, vizr¹⁰, seyyie¹¹ ve lemem¹²dir. Günahla ilgili Kur'an'da geçen kavramların içinde hadislerde de en çok yer alanları ism, zenb ve vizr'dir.¹³

1. Hz. Muhammed'in "Hainlere Arka Çıkma" Hususunda Uyarılmasıyla İlgili Olayın Tarihi Arkaplanı:

Nisa suresi 105.ayetten 116. ayete kadar olan bölümün hicretin dördüncü yılında¹⁴ nazil olduğu ve nüzül sebebi olarak aktarılan rivayetlerde bir hırsızlık

4 Ömer Faruk Harman, "Günah" *DİA*, İstanbul 1996, c. XIV, s. 278.

5 *Büyük Türkçe sözlük*, TDK Yay., Ankara 2011, s. 1003.

6 Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yay., Konya 1984, s. 122.

7 İhsan Soysaldı, "İslam'da Günah Kavramı", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara 2001, sayı: 7, s. 145; Yaşar Nuri Öztürk, *İslam'da Büyük Günahlar*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 2002, s. 20.

8 Kavramın açıklaması için bk. İsfahani, *Müfredat*, s. 63; İbn Manzur, *Lisaniü'l-Arab*, c. I, s. 23; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 228; Darimi, *Sünen*, c. II, s. 322; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, (tahk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türki), Daru Hicr, Kahire 1424/2003, c. VII, s. 477; Bebek, "Günah" *DİA*, c. XIV, s. 282.

9 Zenb kavramı ile ilgili bk. Ebu Kasım Hüseyin b. Muhammed Ragıb el- İsfahani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Beyrut 1412, s. 331; İbn Manzur, *Lisaniü'l Arab*, Daru's-Sadıq, Beyrut, c. I, s. 389; Muhammed b. muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseyni ez-Zebidi, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Daru'l- Hidaye, c. II, s. 436; Muhammed b. Ali b. Kadi Muhammed Hamid b. Muhammed Sabir Tahanevi, *Keşşaf Istilahati'l- Funun*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, c. I, s. 507; Adil Bebek, "Günah", *DİA*, İstanbul 1997, c. XIV, s. 282;

10 İsfahani, *Müfredat*, s. 867; İbn Manzur, *Lisaniü'l-Arab*, c. V, s. 282; Bebek, "Günah" *DİA*, c. 14, s. 282.

11 İsfahani, *Müfredat*, s. 441-442; İbn Manzur, *Lisaniü'l-Arab*, c. I, s. 95; Kılıç, *Kur'an'da Günah*, s. 129.

12 İsfahani, *Müfredat*, s. 746.

13 Bebek, "Günah" *DİA*, c. XIV, s. 283.

14 Celalleddin Ebu Abdurrahman Suyuti, *Lübabü'n-Nükul fi Esbabi'n-Nüzul*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sikafiyye, Beyrut 1422/2002, s. 93; Ebu Hasan Ali b. Ahmet el-Vahidi en-Neyسابuri, *Esbabu'n- Nüzül*,(tahk.: Emin Salih Şaban), Daru'l-Hadis, Kahire 1415/1995, s. 148.

olayının iç yüzünü aydınlatmaya yönelik açıklamalara yer verildiği görülmektedir. Ayetlerin incelenmesine geçmeden önce hırsızlık olayı ile ilgili sürecin nasıl geliştiği hakkında somut veriler içeren rivayetlere bir göz atmak yerinde olacaktır.

Kaynaklarda Nisa suresindeki bu on ayetle ilgili aktarılan olay hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Ancak detaylarda bazı farklılıklar bulunsa da temelde meydana gelen bir hırsızlık olayının ardından gelişen süreç anlatılmaktadır. Müfessirler hırsızlık olayının başkahramanının Tu'me b. Übeyrik olduğu hususunda hemfikirdirler.¹⁵ Rivayetlere bakıldığında çalınan eşyanın un, silah veya zırh olduğu anlaşılmakta, olayın içinde hırsızlık veya kendisine emanet edilen zırhı inkâr ederek emanete ihanet etme ve sonuçta bu çirkin fiili masum birinin üzerine atma, Allah'ın elçisini kurmaca bir hikâyeye yanılmaya kalkışma gibi hususlar bulunmaktadır. Şimdi ayetlerin inişine neden olan bu olay hakkında serdedilen rivayetleri görelim:

1- Çalınan Bir Zırhla İlgili Hırsızlık Suçunun Yahudi Zeyd ibn Semîn'in Üzerine Atılması: Ensardan Evs kabilesinin Beni Zafer b. Haris koluna mensup asıl adı Beşir olduğu söylenen Tu'me (kaynaklarda Tı'me veya Ta'me olarak da geçmektedir) b. Übeyrik adında bir kişi, yine Ensardan olan komşusu Amade b. Numan'a ait un çuvalı içerisindeki bir zırhı çalmış, çuvalın altındaki delikten dökülen unu takip eden zırhın sahibi, Tu'me'nin evine ulaşınca, durumu Allah'ın elçisine aktararak Tu'me'den şüphelendiğini söylemiş, bununla ilgili soruşturma başlatılıp olay ortaya çıkınca, o da olaydan haberi olmadığına ve de kendisinin yapmadığına dair yemin ederek suçu un izinin en son ulaştığı ve zırhı sakladığı evin sahibi Zeyd ibn Semîn'in üzerine atmış, o da zırhı kendisine Tu'me'nin verdiğini söylemiş, itham ettiği bu Yahudinin kavminden bir topluluk buna şahitlik edince Tu'me ve kabilesi ile Yahudi topluluğu arasında davalasma şiddetlenmiş, ardından ensardan akrabalarından ve kabilesinden oluşan bir grup Resûlullah'a (s) gelerek aralarında anlaştikları üzere suçu, masum Yahudi'nin üzerine yıkmaya çalışmıştı. Onlar Tu'me'nin masum olduğunu

15 Fahreddin Razi, *et-Tefsiru'l- Kebir*, Daru İhyai Turasi'l-Arabi, Beyrut 2008, c. IV, s. 211; Ebu Hayyan el- Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhit*, Daru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1413/1993, c. III, s. 358.

hırsızlığı, hakkı inkâr eden Allah'ın Resûlün'e (s) inanmayan, bu yüzden de sözüne güvenilmeyecek olan bir Yahudi'nin yaptığına dair kendisinden hüküm vermesini, Yahudi'ye karşı Tu'me'yi savunmasını ve Yahudiyi yalanlamasını istemişler, Resûlullah (s) da onların söylediklerine itimat edip tam buna meylettiği, böylece arzusunun da Yahudi'yi cezalandırma yönünde olduğu sırada hainlere arka çıkmaması hususunda kendisini uyararak bu ayetler nazil olmuştur¹⁶. Akrabaları Resûlullah'a (s) gelerek zırhı falancanın çaldığını bildiklerini söylemeleri üzerine onun, insanların huzurunda Tu'me'nin suçsuz olduğunu söylediği¹⁷ de ifade edilmektedir. Ardından nazil olan ayetler Resûlullah'ı (s) ve hırsızları koruyanları uyarmıştır.

Bu olayın başka bir nakline göre zırhı çalan Tu'me onu Yahudi Zeyd ibn Semîn'e emanet bırakmış, çalıntı olduğu ortaya çıkınca da suçu bu Yahudi'nin üzerine atmıştır.¹⁸Süddi ve Mukatil'e göre bu olay bir hırsızlık değil, emanete karşı bir hıyanettir.¹⁹

16 Razi sadece bu rivayeti nakletmiş, Katade rivayetine yer vermemiştir. Razi, *Tefsir*, c. IV, s. 211. Vahidi, *Esbabu'n-Nüzûl*, s. 148; Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. VII, s. 458, 462; Ebu Muhammed İsmail es-Süddî'l-Kebir, *Tefsiru's-Süddî'l-Kebir*, Daru'l-Vefa, 1414/1993, s. 215; Ebu Hayyan, *Bahr*, c. III, s. 357-358.

17 Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. VII, s. 463-464; Ebu Muhammed el-Mekki Ebu Talib el-Kaysi, *Tefsiru'l-Hidaye İla Buluğî'n-Nihaye*, 1429/2008, c. II, s. 1459. Bu rivayet İbn Abbas'a isnat edilmektedir, ancak gariptir. Ebu'l-Fida İsmail b. Kesir el-Kureşi ed-Dımeşki, *Tefsiru'l-Kur'an'il- Azim*, Daru Yusuf, Beyrut 1403/1983, c. I, s. 490; Muhammed Cemaleddin b. Muhammed Said b. Kasım el-Kasımî, *Mehasinü't-Te'vil*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418, c. III, s. 320. İsnadının çok zayıf olduğu ile ilgili yaklaşım için bk. Ebu Tayyib Muhammed Süddik Han b. Hasan b. Ali b. Lütfullah el-Hüseyni Buhari Ginneci, *Fethu'l-Beyan fi Mekasidü'l- Kur'an*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1412/1992, c. III, s. 232. İbn Aşur bu rivayetlerin zayıf, konu ile ilgili ziyadenin de hata olduğunu söylemektedir. M. Tahir b. Aşur, *Tefsiru et-Tahrir ve't-Tenvir*, c. V, s. 192.

18 Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. VII, s. 468. Razi, *Tefsir*, c. IV, s. 211; Ebu'l-Hasen Mukatil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdi, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman* (tahk.: Ahmet Ferid), Daru'l-Kütübîl İlmiyye Beyrut 1424/2003, c. I, s. 254-255.

19 Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. VII, s. 466. Ebu Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammad el-Cevzi, *Zadü'l- Mesir fi İlmi't-Tefsir*, Mektebetü'l- İslami, c. II, s. 190; Süddi, *Tefsir*, s. 215; Ebu Hayyan, *Bahr*, c. III, s. 358; Mekki, *Tefsiru'l-Hidaye*, c. II, s. 1459.

2- Katade b. Numan Rivayeti²⁰: Übeyrikoğulları diye tanınan bir aile vardı. Bu aileden olan Beşir (lakabı Ebu Tu'medir) münafıktı. O, Resûlullah ve ashâbı hakkında onları hicveden şiirler söyler ve bunları da başka şairlere isnat ederdi. Bir gece Rifaa b. Zeyd'in un ve silahları çalınmış, sabah olunca durumu gören Rifaa olayı yeğeni Katade'ye anlatmış, olayın izini süren Katade b. Numan bunu komşuları Tu'me'nin yaptığı sonucuna varınca onlar da suçu dürüst ve masum bir Müslüman olan Lebid b. Sehl'in²¹ üzerine atmıştı. Lebid'in kendisine attıkları bu iftiradan dolayı onları tehdit etmesi üzerine bu sefer de bir plan hazırlığına koyuldular. Katade durumu Hz. Peygamber'e aktarmasının ardından, Allah Resûlü (s) bunu düşüneceğini ve bakacağını söylemişti. Bunun üzerine gelişmelerden haberdar olan Übeyrikoğulları ve akrabaları harekete geçip yaptıkları bir plan gereği Resûlullah'a (s), ellerinde hiçbir delil olmadığı halde doğruluk sahibi, Müslüman bir ailenin haksız yere hırsızlıkla suçlandığını söylediler. Allah'ın elçisinin Katade'ye, suçsuz ve Müslüman olan kişileri elinde bir delil olmadığı halde hırsızlıkla suçlandığını söylemesinin ardından da bu ayetler nazil olmuştu. Daha sonra silahlar Rifaa'ya iade edilmiştir. Beşir kendisine had cezası uygulanacağını görünce kaçmış müşriklere katılmış ve İslam'dan çıkmıştır.²² İkrime, Tu'me'nin Medine'den Mekke'ye kaçtıktan sonra hırsızlığa devam ettiğini bu yüzden oradan

20 Tu'me b. Übeyrik olayı en uzun şekliyle Muhammed b. İshak kanalıyla Katade b. Numan'dan rivayet edilmiştir. Bunu Tirmizi Sünen'de, (Tirmizi, Tefsir, 3036. Muhammed b. İsa b. Servete't-Tirmizi, *Sünenü't-Tirmizi*, (Ta'lik: Muhammed Nasuriddin el-Elbani), Mektebetü'l-Maarif, Riyad, s. 679-680) Taberi de tefsirinde aktarmaktadır. (Taberi, *Camii'l-Beyan*, c. VII, s. 458-462). Hadisi aktaran Tirmizi, bunun garib bir hadis olduğunu nakletmektedir. Hadisin farklı kanallardan nakledildiğine işaret eden İbn Kesir, bu hadisi mana olarak diğerlerinden daha tamam bir şekilde Hakim "Müstedrek"inde nakletmekte, Ebu Abbas el-Asam kanalıyla Muhammed b. İshak'tan rivayet etmektedir. Bu rivayet Müslim'in sahihlik şartlarına uygun olup, ancak Buhari ve Müslim bunu kitaplarına almamıştır. (Ebu Abdullah el-Hakim Muhammed b. Abdullah En-Neysaburi, *Müstedrek Ale's-Sahihayn*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, (tahk.: Mustafa Abdulkadir Ata) Beyrut 1411/1990, c. IV, s. 385-388; İbn Kesir, *Tefsir*, c. I, s. 490; Muhyi's-Sünne Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Beğavi, *Mealimü't-Tenzil*, Daru't-Tayyibe, 1409, c. III, s. 284). Ancak Hakim'in sahihlik şartlarına uygun olduğu ile ilgili görüşü eleştirilmiştir. Şöyle ki, rivayetin senesinde bulunan Ömer b. Katade b. Numan ez-Zaferi el-Ensari el-Medeni meçhul bir ravi olup, Müslim onu tahrir etmemiştir. İbn Hibban'dan başka da onu güvenilir kabul eden de yoktur. Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali ibn Hacer el-Askalani, *Tehzibü't-Tehzib*, Matbaatu Daireti'l-Maarif en-Nizamiyye, 1326, c. VII, s. 489. Rivayet ile ilgili değerlendirmeler için bk. Kasımı, *Mehasinü't-Te'vil*, c. III, s. 322.

21 Zeyd ve Lebid Yahudi idi, ancak Lebid müslüman olmuştu. Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir el-Kurtubi, *Camii li Ahkamil-Kur'an*, Müessesetü Risale, Beyrut 1427/2006, c. VII, s. 114.

22 Tirmizi, *Sünen*"Tefsir", 3036; Taberi, *Camii'l-Beyan*, c. VII, s. 467; Hakim, *Müstedrek*, c. IV, s. 385-388; Suyuti, *Lübab*, s. 92-93.

da kovulduğunu ve yolda yaptığı başka bir hırsızlık neticesinde taşla öldürüldüğünü aktarır.²³

Ayetlerle ilgili nüzûl sebebi olarak aktarılan olayla ilgili birkaç husus göze çarpmaktadır. Nitekim bu durumun ayetlere yapılan yorumlara etki etmiş olduğu görülmektedir. Şöyle ki;

a- Rivayetlerin büyük bir kısmına göre konu ile ilgili Resûlullah'tan(s) hiçbir söz veya fiil sadır olmadığı görülmektedir. Bu olay hakkında Resûlullah'ın (s) durumunu izahta önemli bir ayrıntıdır. Çünkü Allah'ın elçisi anlatılanlardan hareketle bir yargıya varmayı düşünmüş, ancak daha görüşünü ve kararını açıklamadan ayetler olayın iç yüzünü beyan etmiştir. Yani kararlar ilgili süreç meyil ve kanaat aşamasında kalmıştır. Bunda da bir keyfilik bulunmamakla birlikte, yalan yere yemin, Müslümanların şahadeti ve zırhın başka yerde çıkması gibi zahiri deliller tesirli olmuştur.

b- Bir kısım rivayetlerde ise hırsızlıkla itham edilen kişi ile ilgili iddia sahibinin ithamları karşısında Resûlullah'ın (s) kendisine Müslüman ve suçsuz birini delilsiz bir şekilde suçladığı gerekçesiyle o kişiyi uyardığı haber verilmektedir. Bu durumda onu suçlamaları için elde yeterli delil olmaması ve itham edilen zanlının Müslüman olması gibi gerekçeler etkili olmuştur. Bazı kaynaklarda Yahudiye karşılık bir Müslümanın kayırılması gibi yorumlar²⁴, Resûlullah'ın uygulamaları ve hakkın tecellisinde gösterdiği aşırı hassasiyetle bağdaşmamaktadır. Zira ortada bir olay vardır ve bu yüzden zahiri deliller yönünde oluşan bir kanaat olduğu görülmektedir. Yani Resûlullah hissi değil, zahiri gerekçelere göre meseleye yaklaşmıştır.

c- Rivayetlere bakılırsa Resûlullah'ın bir kanaate vardığı ancak bunu ifşa etmediği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle onun bir vahiy beklentisi içerisinde olduğu da pekâlâ düşünülebilir. Nitekim bazı haberlerde Resûlullah'ın vahiy beklediği bilgisine yer verilmektedir²⁵.

23 Taberi, *Camii'l-Beyan*, c. VII, s. 469. Bazı kaynaklar onun Mekke'de hırsızlık için bir duvarı delerken altında kalıp orada öldüğünü nakletmektedir. İbrahim b. Sirri b. Sehl Ebu İshak Zeccac, *Meani'l-Kur'an ve İ'rabuhu*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988, c. II, s. 101; Razi, *Tefsir*, c. IV, s. 211; Süddi, *Tefsir*, s. 216.

24 Vahidi, *Esbab*, s. 148; Muhammed Mahmud Hicazi, *Tefsiru'l-Vadit*, Darul Cili'l- Cedit, Beyrut 1413, c. I, s. 426; Muhammed Emin b. Abdullah el-Ürmi, *Tefsiru Hadaiki'r-Ravh ve'r-Reyhan fi Revabi Ullumi'l-Kur'an*, Daru Tak'n-Necat, Beyrut 1421/2001, c. VI, s. 334.

25 Razi, *Tefsir*, c. IV, s. 212.

d- Müfessirler bu ayetlerin Tu'me hakkında inmiş olduğunda hemfikirdirler. Ancak bazıları bu ayetlerin münafıklar hakkında nazil olduğunu bildirmektedir.²⁶ Nitekim iki görüş arasında bir tezat söz konusu değildir. Çünkü bazı âlimlere göre ayet Tu'me ve akrabalarının münafık olduklarını göstermektedir. Aksi olsaydı, Allah'ın elçisi olduğuna inandıkları bir kimseyi suçluyu korumak maksadıyla, yalan ve iftirayla ona yardım etmesini isteyerek yanılmaya kalkışmazlar, masum birini de cezalandırmasını talep etmezlerdi. Nisa suresinin 113. ayeti onların içinde buldukları bu çirkin durumu izhar etmektedir.²⁷ Nitekim rivayetlerde Beşir'in başkalarının adını kullanarak Allah'ın elçisi ve sahabe hakkında olumsuz şiirler söylediği de aktarılmaktadır.²⁸

e- Sözü edilen ayetlere yapılan yorumlara bakıldığında aktarılan nüzûl sebebinin bunlar üzerinde büyük oranda tesiri olduğu görülmektedir. Bu durumun bazen mesajın bütün zamanlara şamil olma özelliğine hanel getirdiği görülmektedir.²⁹ Hâlbuki ki bu on ayette insanlar arasında meydana gelen davalar, anlaşmazlıklar sırasında nasıl bir yol izleneceği Hz. Muhammed'in (s) şahsında onun ümmetine öğretilmektedir. Özel bir hadise üzerine nazil olan ayetlerin hedefi Müslümanlara kıyamete kadar takip edecekleri ilkeleri açıklamaktır.³⁰

f- Ayetlere verilen meallerin ekseriyetinde sadece ayetler Türkçeye çevrilmeyle yetinilmiş ancak bu olaya dair bir açıklama eklenmemiştir. Bu durum ayetlerin muradından başka şekillerde yorumlanmasına zemin hazırlamıştır. En azından bir kaç mealde bağlam içerisinde kısa açıklamalara yer verilmiştir.³¹ Yine bazı meallerde 105 ve 106. ayetler vav bağlacı olmaksızın müstakil şekilde çevrilirken, bir kısmı bunu dikkate almıştır.³²

2. Hz.Mumammed'in Hüküm Vermesi

Ayetlere bakıldığında Resûlullah'ın (s) adalet ilkelerine riayet etmesi noktasında uyarılmış olması, konunun hassasiyeti açısından dikkate değer bir hu-

26 İbn Kesir, *Tefsir*, c. I, s. 489; Ebu Hayyan, *Bahr*, c. III, s. 358.

27 Razi, *Tefsir*, c. IV, s. 211.

28 Tirmizi, *Sünen* "Tefsir", 3036, Ebu Davud Süleyman b. Eş'as es-Sicistani, *Süneni Ebi Davud*, Mektebetü'l-Maarif, Riyad, 2738;

29 Örnek için bk. Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. VII, s. 462.

30 Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, DİB Yay., Ankara 2007, c. II, s. 135-136.

31 Örnek için bk. Hasan Basri Çantay, Mustafa Öztürk, Hayrettin Karaman vd. mealleri.

32 Örnek için bk. Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen, Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk mealleri.

sustur. Elçi olarak seçilen birinin böyle önemli bir konuda zaafiyet taşıması mümkün olmadığına göre, şahsına hitapla birlikte kendisine karşı uyarı içeren bu ayetler nasıl anlaşılmalıdır? Öncelikle bu meseleyi nüzûl sebebi, Resûlullah'ın (s) kişilik özellikleri ve Kur'an'ın hitap tarzı açısından ele almak lazım gelir. Yukarıda beyan edildiği üzere nüzûl sebebi olarak zikredilen hadiseden yola çıkarak Resûlullah'ın (s) kasten hukuku ihlal ettiğine dair, doğrudan doğruya anlatma bir yana, bunu ima eden herhangi bir ifade dahi bulunmamaktadır. Bu durum, beşer olarak onun vahiy dışında bir bilgi ile böyle kesin sonuçlara ulaşmasının mümkün olmadığını göstermektedir. O halde dînî bir meselede vahyin gösterdiği doğrultuda özellikle herhangi bir hata ile veya kasten yanlış yapması mümkün görülmemektedir. Bir beşer olarak dînî konuların dışında karşılaştığı meselelerde ise nasıl hareket etmesi gerektiği hususunda farklı yaklaşımların bulunduğu görülmektedir.

Hız. Peygamber'e gerçeğin öğretilmesi sürecinde hakikate kaynaklık eden öncelikle vahiy, ardından da sünnet olmaktadır. Sünnetin bu vafsa haiz olması hem içinde taşıdığı mana ve hükmün Allah tarafından bildirilmesi, hem de içinde içtihatlarının da bulunduğu bütün uygulamalarının bizzat ilahi murakabe altında olması, ilahi murada uygun hale getirilmesi sebebiyledir. Öncelikle Resûlullah'ın (s) gönderilen vahyi anlaması ve karşılaştığı meseleleri onun ilkeleri doğrultusunda sonuçlandırması, yani karara bağlaması sürecinde hatalı davranması mümkün değildir. Çünkü bu gibi durumlar peygamberlerin tebliğ görevleri kapsamında bulunmaktadır. Dolayısıyla onların dini bir alanda kusurlu bir uygulamada bulunması öncelikle üstlendikleri elçilik görevi ile bağdaşmaz³³.

Resûlullah'ın (s) vahiy yoluyla bilgilendirilmediği hususlarda genel ilkeler doğrultusunda içtihatla karar aldığı durumlar olmaktadır. Bu konuda iki farklı yaklaşımın bulunduğu görülmektedir. İmam Maturidi, Resûlullah'ın (s) içtihatlarının da nas gibi olduğunu belirterek, uygulamalarının doğru olduğunu, çünkü bunları her türlü noksandan münezze olan Allah'ın kendisine doğrudan bildirdiğini ve ona hakkın dışında başka bir şeyi öğretmediğini, sadece hakikati gösterdiğini ileri sürmektedir.³⁴ Bir başka yönden meseleye bakıldığında açık bir şekilde görülecektir ki, külli kaidelerin yargılama ve hüküm verme sırasında uygulanması, ortaya çıkan somut delillere göre olmasını

33 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, c. II, s. 136-137.

34 Muhammed b. Muhammed Ebu Mansur el- Maturidi, *Tevilatü Ehli's-Sünne (Tefsiru'l-Maturidi)*, (tahk.: Mecdi Baslum, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, c. III, s. 353.

gerekli kılmaktadır. Bu açıdan Resûlullah(s) da deliller ve veriler üzerinden bir karara varma sürecinde diğer insanlar gibi yanılıya düşebilir³⁵. Nitekim Allah'ın elçisi olmakla birlikte kendisinin bir beşer olduğunu bir dava için karşısına gelen davalılardan birinin kendisini daha güzel ifade etmesi neticesinde ortaya çıkan tabloya göre onun lehinde hüküm verebileceğini, gerçek aksi yönde olmasına rağmen verilen hükme göre kardeşinin hakkına sahip olmaya kalkışan kişinin ateşten bir parça almış olacağını bildirmektedir.³⁶ Bu rivayete göre Resûlullah'ın (s) sahip olduğu bilgi ölçeğinde verdiği kararlarda yanılma imkânı olsa bile, bundan sorumlu değildir. Çünkü konu ile ilgili elde edilen bilgiler doğrultusunda taraf tutmaksızın ve haksızlık yapmaksızın bir karar vermiş olmaktadır. Bu gibi durumlarda asıl sorumlu olan kendisini yanlış bilgilerle yanıltan kimselerdir. Nitekim Resûlullah'ın içtihadında yanlış olduğu durumlarda verdiği kararlar olduğu hal üzere bırakılmamış, derhal tashih edilerek sağlam bir yapıya kavuşturulmuştur³⁷. Eğer düzeltme adına herhangi bir müdahale olmasaydı bu durum onun uygulamalarını mesnet kabul eden diğer hâkimlerin de hatayı tekrar etmelerine yol açardı. Nisa suresindeki ayetlerde konu edinilen olayda Resûlullah yargılama yönteminden değil, hırsızlığı yapan kişinin kim olduğu ile ilgili tespitinden dolayı uyarılmıştır. Bu durum onun uygulamasından çok, yalanla Allah Resûlü'nü yanıltıp onun üzerinden suçsuz birinin haksızlığa uğramasının engellenmesiyle ilgilidir. Burada Resûlullah'a (s) karşı da bir haksızlık söz konusudur. Resûlullah (s) açısından bu bir yanılma olsa da bir hata veya günah kapsamında değerlendirilemez. İnsanların içlerinde gizlediklerini ve gizlice tasarladıkları komplolarını peygamber dahi olsa Allah bildirmedikçe bilmek imkânsızdır. Bu durumda geriye sadece hâkimin karşısına gelen davayı çok iyi araştırması, acele karar vermemesi, bütün bu çalışmalardan sonra yine de kararında yanılırsa bundan sorumlu tutulmaması gibi hususlar kalmaktadır.

35 Karaman vd., *Kuran Yolu*, c. II, s. 137; Kılavuz, *İslam Akaidi*, s. 240-241. Resûlullah elçilik görevi kapsamında tebliğ ve daveti ile ilgili söyledikleri ve yaptıkları ismet sıfatı kapsamında olup, bu alanda hata yapmamıştır. Ancak, bir beşer olarak risalet görevi dışında kalan ve kendiliğinden yaptığı işlerde çoğunlukla isabet etse de yanılma olasılığı bulunmaktadır. Nitekim O kendisinin beşer olduğunu, dini bir konuda emrettiklerine uyulmasını, diğer meselelerdeki emirlerinin beşer özelliği çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini beyan etmiş, sahabe de bu hususta dikkatli davranmıştır. Ginneci, *Fethu'l-Beyan*, c. III, s. 232.

36 Buhari, *es-Sahih*, "Şehadet" 27, Müslim, *Sahih*, "Akziye" 4; İmam Malik, *Muvatta*, "Akziye" 593.

37 Şatibi, *el-Muvafakat fi Usul'i's-Şeria* (çev.: Mehmet Erdoğan), İstanbul 1999, c. IV, s. 19.

Yukarıda zikredilen olayla ilgili nazil olan ayetleri bu ölçüler içerisinde ele alırsak, ortaya şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Hâkimin Kur'an'da gösterilen usûl ve hükümlere uygun hüküm vermesi istenmekte, davalarda haksız ve hilekâr olduğu anlaşılan tarafa meylederek onu savunmaması, hiç kimseye iftira ve suç isnadında bulunulmaması, elçi dahi olsa insanların sahip olduğu bilgilerin yeterli olmadığı ve herkesin daima Allah'ın bildirdiklerine muhtaç olduğu öğretilmektedir. Nitekim Allah'ın elçisi bu hususları bilme, anlama ve olaylara uygulamada yanılığa düşmez. Yukarıdaki hırsızlık olayında olduğu üzere nebi (as) suç teşkil eden olay ve onunla ilgili yargılama usullerinde değil, her hâkim gibi elde edilen zahiri deliller doğrultusunda hareket ederek hırsızın kim olduğu ile ilgili durumlarda-hadiste geçtiği gibi- yanılığa düşebilir.³⁸ Bu da günah kapsamına girmemektedir. Aksi halde beşer iradesini aşan bir durumla sorumlu tutulmuş olurdu. Çünkü vahiy ona ilkeleri öğretmiştir, hırsızın kimliğini değil.

Bu ayetleri yorumlayan Maturidi, 'Allah'ın gösterdiğine göre hükmetme' ifadesinde araştırma ve düşünmeyle bir sonuca varma anlamının da mevcut olduğunu, herhangi bir meselede tefekkür ve derinlikli düşünmeye ve bu yolla Allah'ın gösterdiğine uygun olarak hükmetmeye işaret bulunduğunu söylemektedir. Nitekim Kur'an'ın tamamı ile hüküm verme murat edilmiş olsaydı ibare "Allah'ın kitabı ile hükmedesin" şeklinde gelmesi gerekirdi. Bu duruma göre Resûlullah'ın (s) içtihadı da nas gibidir. Çünkü Allah ona hakkı gösterdiğini bildirmektedir ve bu durumda ona gösterilen hakikatten başka bir şey değildir. Yani buna batıl bir şey karışmaz. Bir meselenin aslı ve doğru olduğu ortaya çıkmadıkça onun hak olduğunu söylemek doğru değildir. Nitekim âlimlerin içtihadında şeytanın yanıltma ihtimali sebebiyle, isabet etme kadar yanılma olasılığı da bulunmaktadır. Bazen insan kusurlu bir şeyi hakikat gibi de savunabilir. Ancak Allah kendisine hakkı gösterdiği için Resûlullah'ın (s) bütün içtihatları doğrudur³⁹.

Nisa suresi 105. ayette Allah'ın gösterdiğine göre hükmetmesi istenen Resûlullah'ın (s) hainlere taraf olma hususundaki uyarılmasına bakarak, onun Kur'an'a muhalif davranmasının ardından böyle bir ifadeye yer verildiği düşünülmemelidir. Razi'nin de dediği gibi her uyarı bir kusura işaret etmez.

38 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, c. II, s. 137. Ebu kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzi el-Kelbi, *et-Teshil li Ulumi't-Tenzil*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995, c. I, s. 209. Benzer bir yaklaşım için bk. İbn Aşur, *Tahrir*, c. V, s. 192.

39 Maturidi, *Te'vilat*, c. III, s. 353.

Günlük dilde bu tür ifadeler her zaman rastlamak mümkündür. Allah'ın elçisinin nassa mugayir en ufak bir davranış sergilediği görülmemiştir. Bazı müfessirlerin nüzül sebeplerini merkeze alarak tevli bu yönde yapmaları olayı olumsuz bir çerçevede yorumlamalarına yol açmıştır. Kaldı ki aktarılan olaya bakıldığında ortada hüküm adına Resûlullah (s) tarafından uygulanmış somut bir fiil de bulunmamaktadır. Ayrıca bu durum Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiğinin de bir delilidir. Ayetler bazen Resûlullah'ın (s) arzusunun hilafına nazil olduğu gibi, bazen de onun uygulamalarını tashih etmiştir. Nitekim ayette geçen "erakellahu" ifadesi, insanlar arasında hüküm verirken hem vahye hem de içtihadı dayalı olarak yapılması, şeklinde açıklanırken⁴⁰, burada Allah'ın "sana öğrettiği veya vahyettiği şekilde" kaydının getirilmesi dikkat çekicidir. Bu da dini meselelerde Resûlullah'ın ister vahiy ve nass, isterse de onun doğrultusundaki içtihatla olsun herhangi bir uygulamasında şer'i kaideler üzerinden⁴¹ bunu gerçekleştirdiğine bir delil olmaktadır. Nitekim bu konuda bir peygamber ile diğer insanların farkına işaret etmesi bakımından Hz. Ömer'den gelen rivayet önemlidir: "Hiç kimse, Allah'ın bana bildirdiği şekilde hükmettim, demesin; zira bu, sadece Peygamber'e aittir. Biz ise, ancak kendi re'yimizle hükmederiz; bu da ilim değil zandır".⁴²

Ebu Zehre'ye göre ayette geçen "erâkellahu" kaydı hususi bir durum içermekte olup, Resûlullah'ın (s) hüküm verdiği konularda olaya Allah'ın nuruyla bakma istidadının bulunduğu yönüne işaret etmektedir. Hâkimin hükümünde adil olabilmesi, öncelikle içinde batıl bulunmayan Kur'an'a müracaat etmesi ve ardından da olayı iyi bir şekilde araştırması, kalben meseleye hâkim olması ile mümkün olmaktadır ki bu da Allah'ın hakikati göstermesi ile olur. Hakkın nuru ise meseleye önyargıdan uzak, bir tarafa meyletmeden ciddi bir şekilde ve derinlemesine bakmakla olur ki Kur'an bunun aksini yasaklamıştır. Ayetteki yasaklama ümmeti için umumi bir hükümdür⁴³.

Nitekim müfessirler ayette geçen "Allah'ın sana bildirdiği ile hükmet (bimâ erâkellahu)" ifadesine dayanarak Resûlullah'ın (s) bütün hükümlerinin

40 Kelbi, *Teshil*, c. I, s. 209.

41 Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf Ebu Zeyd es-Sealibi, *Tefsiru's-Sealibi*, Daru İhyai Turasi'l-Arabi, Beyrut 1418/ 1997, c. II, s. 295.

42 Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa Ebubekir el-Beyhaki, *el-Medhal ila Süneni'l-Kübra*, Daru'l-Hulefa, Kuveyt, s. 189; Carullah Ebu Kasım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşeri, *Keşşaf An Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil*, Mektebü'l-Abeykan, Riyad 1418/ 1998, c. II, s. 145-146.

43 Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebu Zehre, *Zehretü't-Tefasir*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, c. IV, s. 1839.

vahye dayalı olduğunu kabul etmişlerdir. Çünkü bu ifade Allah Resûlü'nün verdiği her hükümde Allah'tan kendisine gelen bir bilgi bulunduğunu gösterir ki, bu bilginin vahiyden başka bir şeyle izah edilmesi zaten mümkün değildir.⁴⁴ Ayrıca yukarıdaki ayeti farklı manada tevil imkânı da bulunmaktadır.⁴⁵ Buna göre anlam "Kur'an'ın farklı delil ve hükümleri doğrultusunda icthadın aracılığıyla Allah'ın sana gösterdiği şekilde hükmet" olur. Bu da Resûlullah'ın hakkında nas bulunmayan konularda kendi re'yiyle hüküm vermesinin mümkün olduğunu göstermektedir.

Resûlullah'ın icthadı ile ilgili tartışmalar bir yana bırakılırsa bu ayetlerin onun insanlar arasındaki ihtilafların çözümünde kendisine indirilen kitaba göre hükmetmesini bildirdiği görülecektir. Ardından da Allah elçisini düşmesi muhtemel bir hataya karşı uyarı, sonuçları ağır olacak bir kötü sonuçtan da korumuştur. Böylece Resûlullah'tan sonra hüküm verme makamında olanların adaleti yanılanlar lehine suçsuz kimseleri karşlarına almamaları öğretilmekte, bu konuda dikkatli olmaları istenmektedir.⁴⁶ Nitekim hâkimler, hadiseleri güzelce tetkik etmeli, hasımların edebî konuşmalarına, hakikati örtecek şekilde olan ifadelerine ve tevillerine aldanmamalı, cinsiyet, milliyet, akrabalık itibarıyla bir tarafa meyil edip de tarafsızlığı ihlâl edecek bir durumda bulunmamalıdır.⁴⁷

Mevdudi olaya salt bir yargılama vakası olarak bakmamakta, bunun siyasi, sosyal ve dini sonuçlarının da bulunduğuna dikkat çekmektedir: "Hz. Peygamber (s.a) bir hâkim olarak kendi önüne getirilen delillere göre hüküm verecek olsaydı suçlu sayılmazdı. Çünkü hâkimler, kendi önlerine getirilen delillere göre hüküm vermelidirler ve bazen insanlar olayı yanlış aksettirerek kendi lehlerine hüküm verilmesini sağlamayı başarabilirler. Fakat meselenin bir yönü daha vardır: Eğer Hz. Peygamber (s.a) İslâm ile küfür arasında kıyasıya bir çatışmanın hüküm sürdüğü o dönemde Yahudinin aleyhine hüküm verseydi, İslâm düşmanları O'nun, İslâm toplumunun ve İslâm davetinin aleyhinde kuvvetli bir manevî silah ele geçirmiş olacaktı. İslâm aleyhinde sıkı bir propagandaya girişip: "Müslümanlar arasında hiç adalet yoktur. Bu

44 Talat Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984, c. II, s. 320.

45 Ebu Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdi, *en-Nüket ve'l-Uyun(Tefsiru'l-Maverdi)*, (Ta'lik: Seyyid b. Abdulfmansur b. Abdurrahim) Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, c. I, s. 528.

46 Talat Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir*, c. II, s. 322.

47 Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, c. II, s. 660.

Yahudi aleyhine verilen hükümden de anlaşılacağı üzere, onlar her ne kadar önyargı ve kavmiyetçiliğin aleyhinde gibi görünüyorsa da önyargılı ve kavmiyetçidirler." diyeceklerdi. Bu nedenle Allah, Müslümanları bu tehlikeden uzaklaştırmak için meseleye doğrudan müdahale etmiştir".⁴⁸

3. Resûlullah'ın Hainlerden Taraf olmaması Konusunda Uyarılması nasıl anlaşılmalıdır?

Nisa suresi 105 ve devamında gelen on ayette nüzûl sebebi olarak verilen bilgilerde olduğu üzere, bir hırsızlık vakasının ardından gelişen olaylarla ilgili Resûlullah'ın uyarılması konu edinilmektedir. Ayetlere getirilen yorumların bu nüzûl sebeplerini merkeze alarak yapılmış olması olaya bakış açılarını etkilemiş, farklı yaklaşımlara yol açmıştır. Bizce mesele Hz. peygamberin uyarılması üzerinden değil de adaleti yanılta kimselere içine düştükleri günah bataklığından nasıl kurtulabileceklerine dair bir çıkış yolu gösterilmesi yani toplumun ıslahı ve adaletin tesisinin amaç edinilmesi yönüyle değerlendirilmelidir. Nitekim ayetlere bakıldığında konu uyarı, öğüt, suçlu ve ona bilerek arka çıkanlar üzerinden işlenmektedir. Bu durum olayın etraflıca araştırılması yönüyle Resûlullah açısından bir ikaz niteliği taşımakla birlikte, belki bundan daha önemlisi onun örnekliği üzerinden Müslümanların hakka riayet hususunda azami hassasiyet göstermeleri gerçeğine dikkat çekmektedir.

Ayette geçen "hainlerden taraf olma!", "hainleri savunma!" ifadelerindeki ikazın nasıl anlaşılması gerektiği hususunda âlimlerin meseleyi birçok yönden değerlendirdiği görülmektedir. Bu yorumlara bakıldığında, genel olarak bu görüşlerde ayette geçen hitabın muhatabı, ifadenin dilsel yönden incelenmesi ve Kur'an'ın üslup özellikleri belirleyici olmuştur.

Ayetin muhatabının kim olduğu yönünden meseleye bakıldığında bir grup âlim ayette geçen uyarının muhatabları içinde Resûlullah'ın (s) da bulunduğunu ifade etmektedir. Bu görüşte olanların başında Taberi gelmektedir. Taberi bu ayet grubuna getirdiği açıklamalarda, taraf olma, istiğfar etme ve suçluları savunma ile ilgili sert emir ve nehy içeren ifadelerin muhatabı olan Resûlullah'ın (s) durumunu kusur mahiyetinde olan bir tutum olarak yorumlamıştır. Ona göre anlam, 'bir Müslümanın veya Müslümanlarla sözleşmesi bulunan birinin şahsına ya da malına ihanet eden kimseyi savunma!' şeklindedir. Başkasının malına ihanet eden birini savunmadan dolayı yaptığı

48 Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, (çev.: Muhammed Han Kayani vd.), İnsan Yay., İstanbul 1991, c. I, s. 403.

yanlışığın, Allah tarafından affedilmesini talep etmesi istenmiş, Allah'ın, af dileyen kullarını, hak ettikleri cezayı vermeyerek çokça affettiği ve onlara karşı çok merhametli davrandığı beyan edilmiştir.⁴⁹

Ayette geçen "hainlerden yana olma!" uyarısını Hazin genel bir çerçevede değerlendirip sözü edilen olayda Resûlullah'a (s) bir günah isnat edilecek durumun bulunmadığını, çünkü nebinin böyle bir fiili işlemediğini söylemektedir. Allah'ın elçisi, Tu'me'ye Müslüman olmasından dolayı yardımcı olmayı istemiş⁵⁰, ancak bunu da masum olduğuna dair ettiği yemin, kabilesinin kendisine şahitliği, zırhın başka yerde bulunması gibi somut delillere dayalı olarak vardığı bir kanaatten dolayı arzulanmıştı. Zira hiç kimse gerçeği bildiği halde sırf Müslüman olduğu için Tu'me'ye arka çıktığını söylememiştir. Kaldı ki Tu'me'nin münafıklığı ile ilgili iddialar da kaynaklarda yer almaktadır⁵¹. Muhtemel ki Resûlullah (s) olay vahiyle aydınlatılınca kadar onun münafıklığı hakkında bir bilgiye sahip değildi. Tu'me'nin çevresinin gizlice hazırladığı plandan habersiz, onların hüsn-ü şahadetlerinin etkisiyle böyle bir duyguya yönelmiş olmalıdır. Elmalı bu ayeti Resûlullah'ın ümmetinden bile olsa haini savunmaması, başka din mensubu masum olması durumunda da onun aleyhine Müslümanın tarafını tutmaması, hainler adına avukatlık etmemesi için bir uyarı olarak açıklamaktadır.⁵² Ona göre Resûlullah (s), İslam'ın zahiri, kavminin talep ve şahitlikleri doğrultusunda Tu'me'yi müdafaya meyletmış olması hasebiyle Allah nebisini hata işlemekten korumuştur. Ancak, bilmeden veya zahiri delillere aldanarak da olsa bir hâkimin suçlu birine meyledip masum birine husumet etmesi de bir kusurdur. Bu olay aynı zamanda gaybi bir konuyu haber verme sadedinde bir mucizedir.⁵³

Muhammed Ebu Zehre meseleye genel bir çerçevede bakmayı tercih etmektedir. Ona göre sebep-i nüzûlün sahih ya da gayr-ı sahih olması bir şeyi değiştirmez. Çünkü ayet umum üzere tefsir edilir. Hususi sebebe göre değil. Allah Kur'an'ı peygamberin onun ayetleri doğrultusunda hüküm vermesi

49 Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. VII, s. 457. krş. Mekki, *Tefsir*, c. II, s. 1458.

50 Alaüddin Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Ömer Hazin, *Lübabü't-Te'vil fi Meani't-Tenzil*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1415, c. I, s. 424.

51 Tirmizi, *Sünen*, "Tefsir" 3036; Suyuti, *Lübab*, s. 92; Razi, *Tefsir*, c. IV, s. 211.

52 Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, c. III, s. 1457.

53 Yazır, *Hak Dini*, c. III, s. 1459. Bu olayın haber verilmesinin bir mucize olduğu ile ilgili görüş için bk. M.Tahir b. Aşur, *Tefsiru et-Tahrir ve't-Tenvir*, c. V, s. 191.

için indirmiş, onunla hakikati göstermiş ve hakkı idrak etmesi için kalbini onunla aydınlatmıştır.⁵⁴

107. ayette Allah elçisine hitaben kendi nefislerine ihanet edenler lehine mücadeleye girişmemesini buyurmaktadır. İbn Aşur'a göre bu ayetteki nehy zahirde her ne kadar Resûlullah'a (s) hitaben yapılmış olsa da aslında bununla onun ümmeti murat edilmiştir.⁵⁵ Nitekim ayette fitrata muhalif davranıp, zararı kendilerine dönecek, dünya ve ahiret cezasını gerektirecek bir fiili yapanların Allah'ın elçisi tarafından bilerek ve isteyerek savunulması düşünülemez. Bu peygamberliğin doğası ile bağdaşmaz. Kaldı ki hemen aşağıdaki ayette hıyanet edenlerin özellikleri olarak dünya hayatında suçludan yana mücadele etmelerinden söz edilmektedir. Her iki ayette de aynı fiilin kullanılması suçluya taraf olmada Resûlullah (s) ile yalan yere şahitlik yapanların aynı noktada bulduklarını iddia etmek olur ki bu da peygamberlerin elçilik vasıflarıyla bağdaşmaz. Aslında kendilerine ihanet eden fitrata muhalif davranan kimseleri savunmaması istenen bir elçinin şahsında, her devirde rastlanan bu yapıdaki kişilere karşı bütün mükellefler uyarılmıştır. Hitabın insanların en adili ve mükemmeli olan Resûlullah'a yapılması, hâkimlerde karşılaşılması olası bir sıfattan kaçınmada mübalağa yapılmış ve hâkimlerin bundan sakınmaları emredilmiştir.⁵⁶

Muhammed Esed, bu ayetleri sadece tarihi yönden ele alıp açıklayanları, mesajı gereksiz bir şekilde daraltmakla eleştirmekte, 105, 106, 107 ve 113. ayetlerde her ne kadar "sen" zamiri kullanılmış olsa da aslında burada işlenen ahlaki öğretilerin Kur'an'ın rehberliğini kabul etmiş olan herkese şamil olduğunu söylemektedir.⁵⁷

Nisa 105 ve 107. ayetlerde, işlenen bir günaha bağlı olarak gelen bir uyarıdan ziyade, eğitilen bir elçinin gelecekte karşılaşacağı sorunlara karşı nasıl davranması ve bu konuda ümmetine ne şekilde örnek olması gerektiği gösterilirken, hüküm verme konumunda olan kimseler için de terbiye yönü ağır basan bir durum bulunmaktadır.

54 Ebu Zehre, *Tefsir*, c. IV, s. 1839.

55 İbn Aşur, *Tahrir*, c. V, s. 193. Benzer bir açıklama şu şekildedir: "Şayet sen, sana indirdiğimizden şüphede isen" Bu ayette olduğu gibi, hitap Resûlullah'a olup, maksad başkasıdır. Beğavi, *Mealimü't-Tenzil*, c. II, s. 284.

56 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim (Tefsiru'l-Menar)*, Menar Matbaası, Mısır 1328, c. V, s. 397-398.

57 Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 165.

4. Hz. Peygambere İstiğfar Emri ve Günah İlişkisi

Ayetlere konu olan taraf olma ve savunma durumunu değerlendiren müfessirler olaya iki farklı açıdan yorum getirmektedir. İlk gurup konu ile ilgili Resûlullah'ın (s) yanıldığını ve bu sebeple de istiğfara davet edildiğini söylerken, ikincisi de Resûlullah (s) açısından burada bir hata olmadığını, istiğfarın şahsından ziyade çok farklı amaçlar taşıdığını ve başkaları için olduğunu düşünmektedir.

Nüzûl sebebinden hareketle istiğfarla ilgili ayetleri nakledilen haberlerle sınırlı bir şekilde açıklayan âlimler genelde benzer yorumlara yer vermektedir. Mesela istiğfardan maksat, "Hainden taraf olmakla kazandığım günahın cezası için"⁵⁸, "düşündüğün ve meylettiğin şeyden dolayı"⁵⁹, "onunla ilgili düşündüğünden ve yaptığından"⁶⁰ "hainlerin lehine savunmandan dolayı"⁶¹, "ümmetinden günahkâr ve batıl üzere tartışan hainler için"⁶², "Yahudiyi cezalandırma isteği düşüncesi sebebiyle"⁶³ "hırsızlık olayı hakkında Tu'me'yi temize çıkarman sebebiyle"⁶⁴ "Katade'ye söylediklerin sebebiyle"⁶⁵dir.

Taberi'ye göre bu ayetler, Resûlullah'ın (s) suçsuz birine karşı iftira yoluyla ihanet eden kişiyi savunmasıyla oluşan hataya karşılık istiğfar etmesini emretmektedir. Dolayısıyla o, bu olayda Resûlullah'ın (s) günah işlediği kanaatine varmış, bağışlanma dilemesine dair emri de bu kusurun gerekçesi saymıştır.⁶⁶ Zira insanların sözlerine kanarak adalet için gerekli olan deliller derinlemesine incelenmeksizin acele karar vermeye kalkışmanın olumsuz sonuçlara yol açacağı ortadadır. Ancak Tu'me'nin ve ona arka çıkan akrabalarının münafık oldukları yaptıkları ihanetten anlaşılmaktadır. Çünkü onlar, gerçeği bildikleri halde Allah'ın elçisinden yalan ve iftira dolu bir olayla ilgili

58 Taberi, *Camîu'l-Beyan*, c. VII, s. 457.

59 Süddî, *Tefsîr*, s. 215; Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, Daru'l-Kelîmü't-Tayyib, Beyrut 1419/1998, c. I, s. 393.

60 Mekki, *Tefsîr*, c. II, s.1459.

61 Kelbi, *Teshîl*, c. 1, s. 209.

62 Ebu Hayyan, *Bahr*, c. III, s. 359.

63 Zemahşeri, *Keşşaf*, c. II, s. 146; Beğavi, *Mealimü't-Tenzil*, c. II, s. 284.

64 Ebu Hasan Mukatîl b. Süleyman b. Beşîr Ezdi, *Tefsîru Mukatîl b. Süleyman*, Daru'l-İhyai't-Türas, Beyrut 1423, c. I, s. 405; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim Semerkandî, *Bahrü'l-Ulum*, c. I, s. 337.

65 Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Razi İbn Ebi Hatim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim* (tahk.: Esad Muhammed Tayyib), Mektebetü Nezar Baz, Riyad 1417/1997, c. IV, s. 1060.

66 Taberi, *Camîu'l-Beyan*, c. VII, s. 457. Benzer görüş için bk. Ginneci, *Fethu'l-Beyan*, c. III, s. 232.

kendilerine yardım etmesini talep etmez ve bu hususta onu Yahudi aleyhine hüküm vermeye zorlamazlardı. Ayette geçen “Onların kendilerinden başkasını saptıramayacakları ve Resûlullah’a (s) da hiçbir şekilde zarar veremeyecekleri” ifadesi bunu desteklemektedir. Nitekim Tu’mé’nin tövbeye çağrıldığı halde daha sonra Mekke’ye kaçıp, irtidâd ettiği ve orada hırsızlık yapmak için bir duvarı delerken, o duvar üzerine çöküp altında kalarak öldüğü nakledilmektedir.⁶⁷ Sonuçta zırhı çalıp, suçunu bir Yahudi üzerine atan kişinin, yemin edip dini hassasiyeti öne sürerek kendini aklamaya çalışması, Allah’ın elçisini ve müminleri yanıltmaya yeltenmesi bunun üzerine Resûlullah’ın (s) da Yahudiyi suçlamaya meyletmesi bu uyarıya sebep olmuş, Allah Resûlü bu tutumu sebebiyle tövbe etmeye çağrılmıştır.⁶⁸ Ancak burada Taberi ve Zeccac’ın dedikleri gibi bir günaha söz etmek mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber zahiri delillere göre onların suçsuzluğuna inandığı için böyle düşünmüştü.⁶⁹ Yoksa onların durumunu bilerek onlardan yana bir tavır almış değildi.

Muhammed Abduh’a göre buradaki ifade ‘beşerin işleri dolayısıyla sana arız olan hususlarda, yani delilini daha iyi savunana meyletmen ve onun Müslüman olmasına dair hüsn-ü zan beslemenden dolayı bağışlanma dile’ manasına gelmektedir. Nitekim bu olayda adaletten sapma, birinin tarafını tutma kastı olmasa da, böyle bir kişinin istiğfarı tıpkı günah işleyen ve bundan dolayı istiğfar etmesi gereken kişinin durumu gibidir. Bu da hakka karşı aşırı tizlikten kaynaklanmaktadır. Hainlerin sadece sözüne bakarak onlardan yana meyletme yerine, hilekârlara karşı dikkatli olmanın gerektiğini ihtar etmektedir ki ayetteki şiddet ifadesi bunu göstermektedir.⁷⁰

Razi ise ayette Resûlullah’a (s) istiğfar etmesi emredilmesinden yola çıkarak onun bu olayda günah işlediğine dair bir delil olamayacağını, çünkü elçilerin günah işlemekten korunduklarını söylemektedir. Peygamberlerin de günah işleyebileceklerini iddia edenlerin bu âyeti delil olarak ileri sürmelerine ve buna gerekçe olarak da Resûlullah’ın (s) Yahudi’ye hasım olup, hain münafığı savunmayı istemiş olmasından dolayı uyarılmasının da bir günah işleme anlamına geldiğini söylemelerine karşılık o, bir şeyi nehyetmenin, nehye muhatap olan kişinin o yasaklanan şeyi yapmış olduğu anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Nitekim Resûlullah’ın bu olayla ilgili olarak hüküm

67 Razi, *Tefsir*, c. IV, s. 213.

68 Taberi, *Camiu'l-Beyan*, c. VII, s. 466.

69 İbn Atiyye, *Muharraru'l- Veciz*, c. II, s. 109; Ebu Hayyan, *Bahr*, c. III, s. 359.

70 Reşid Rıza, *Menar*, c. V, s. 396.

verme yerine vahyi beklediği de bazı rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bu durumda ayette geçen nehyin manası bahse konu olan hırsızlık olayında elçinin dikkatini Tu'me'nin yalancı, iftiraya uğrayan Yahudinin ise masum olduğuna çekmektir.⁷¹

Benzer bir yorum da Maturidi'den gelmektedir. Ona göre bu ayetlerdeki yasaklanan fiil genel manada, yani mutlak bir nehiydir. Mesela "Sakin müşriklerden olma!"⁷², "Sakin şüpheye düşenlerden olma!"⁷³ gibi.⁷⁴ Nitekim Allah Resûlü müşrik olmamış, şüpheye de düşmemiştir. Onun korunmuşluğu ortada iken bu ifadelerin gelmesi bunun bir hata veya günaha karşı değil, genel bir hatırlatma veya bilincin diri tutulmasına yönelik bir durumdur. Nitekim koruma emir ve yasak olan bir konuda olursa bir anlam ifade eder.⁷⁵

Resûlullah'a hitaben Allah'tan mağfiret dilemesinin istenmesini onun bir hata işlediğine delil sayanlara cevap sadedinde⁷⁶ bu durumu Razi şöyle açıklamaktadır:

1) Resûlullah münafık olan Tu'me'nin zahiren Müslüman görünmesine bakarak gönlünde ona yardım etmeye meyletmiş olabilir. Bu kadar küçük bir halden dolayı, ona bağışlanma dilemesi emredilmiştir. Nitekim ebrârın hasenatı mukarrabin için seyyiat sayılmaktadır.⁷⁷

İmam Maturidi de makam bakımından yüksek konumda olan bazı kulların zelle işlemesi bir yana, onun zihne gelmesinden bile itaba maruz kaldıklarını ifade etmekte, buna bazı ayetleri örnek göstererek⁷⁸ Allah'ın elçisine mâsiyet alanında olmayan bazı konularda dahi itabta bulunduğunu söylemektedir.⁷⁹ Çünkü Allah'a itaat eden bir kimse, değeri ne kadar yüce olsa da nefsiyle baş başa kaldığında bazen onun kendisinin rızası dışında tercihlerde bulunma tehlikesiyle karşı karşıya kalabileceğini Allah çok iyi bilmektedir. Bu

71 Razi, *Tefsir*, c. IV, s. 212.

72 Yunus 10/105.

73 Bakara 2/147.

74 Maturidi, *Tevilat*, c. III, s. 353.

75 Maturidi, *Tevilat*, c. III, s. 353-354.

76 Razi bu cevapları şöyle bir muhtemel soruya karşılık vermiş olmalıdır: "Allah elçisine mağfiret dilemeyi emrettiğine göre buna dayanak olan daha önce işlediği bir günah olması gerekmez mi?" Muhammed Abduh, Muhammed Reşid Rıza, Menâr Tefsiri (çev.: İ. Tüfekçi, A. Rıza Temel), Ekin Yay., İstanbul 2011, c. V, s. 521-522 (572 nolu dipnot).

77 Razi, *Tefsir*, c. IV, s. 212.

78 Mesela: Tevbe 9/43, Nisa 3/107.

79 Maturidi, *Tevilat*, c. I, s. 416.

sebeple kul bu gibi durumlar için Allah'a sığınmaya ve istiğfara yönelmektedir. Nitekim Allah'ın elçilerinden sadır olan zelleler bu çerçevede değerlendirilmelidir.⁸⁰

2) Tu'me'nin kavmi, bu hırsızlık olayında onun masum, Yahudinin ise suçlu olduğuna şahitlik edince Resûlullah (s) onların şahitliklerinden şüphelenmeyi gerektirecek bir olumsuz durum görmemiş ve bu sebeple de o Yahudinin aleyhine hükmetmeye niyetlenmiş olmalıdır. Vahiy gelip işin hakikati ortaya çıkınca anlaşıldı ki onların yalancı şahitlikleri üzerine verilecek bir hüküm her ne kadar Allah katında mazur sayılsa da hatalı olacaktır. Allah Resûlü'ne istiğfarın emredilmesi, bu olayla ilgili vermeye niyetlendiği hatalı hüküm sebebiyle olmaktadır⁸¹. Burada sözü edilen hükmün niyet aşamasında olması sebebiyle⁸² bir günah olarak değerlendirilemeyeceği ortadadır. Dolayısıyla ayetteki mağfiret emri Resûlullah'ın (s) günah işlediğine dair bir delil olamamaktadır.

3) Buradaki Allah'tan mağfiret isteme emri suçlu birini yalancı şahitlikle savunmaya çalışan ve onu temize çıkarmaya gayret eden kimseler için olması da imkân dâhilindedir⁸³. Ancak bu görüş bazı müfessirlerce pek kabul görmemiştir.

Reşid Rıza, Razi'nin muhtemel cevaplarını aktardıktan sonra ilk iki hususun Resûlullah'ın bağışlanmayı dilediği hususlardan olduğunu söylemekte ve onun günahının mukarrabinin seyyiâtı kabilinden olduğunu tekrarlamaktadır.⁸⁴ Nüzûl sebebi olarak aktarılan rivayetlerin sahih olması durumunda bu husustaki değerlendirmelerin en güzelinin Razi'ye ait olduğunu, Abduh'un görüşünün de Resûlullah'ın (s) kendisine yakışmayan şeylerden tenzihi açısından en belîğ olduğunu söylemektedir.⁸⁵ Bizce de ister ayetlerin inişine sebep olan olay olsun, isterse de Kur'an'ın genel anlatım tarzı olsun, burada Resûlullah'ın (s) kendisine hak olarak indirilen Kur'an'da anlatılan genel ilkelere ters düşen ve günah olarak nitelenebilecek bir ihlal söz konusu değildir.

80 Maturidi, *Tevilat*, c. I, s. 414.

81 Razi, *Tefsir*, c. IV, s. 213.

82 İbn Hayyan, *Bahr*, c. III, s. 259.

83 Razi, *Tefsir*, c. IV, s. 213. Esed, bu ayete " ... O halde ihanet edenlerle tartışmaya girme, ama Alah'a (onları) bağışlaması için dua et" şeklinde anlam vermiştir. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay., İstanbul 1997, s. 165-166.

84 Reşid Rıza, *Menar*, c. V, s. 396

85 Reşid Rıza, *Menar*, c. V, s. 397

Hainlerden taraf olması meselesine gelince hırsızlık yaptığı halde yalan yere yemin ederek nebii yanılmayı amaçlayan Tu'me'nin haklı olduğuna dair kanaati sebebiyle bu ifadeye maruz kaldığını ve ayetin de bu olay üzerine indiğini söyleyen, kısaca onun hata yaptığını dile getiren müfessirlerin görüşlerine katılmayan Maturidi, müfessirlerin bu konuda hatalı olduğuna işaret ederek, şayet bu olay olmuşsa eldeki mevcut delillere göre Resûlullah'ın bir karara vardığını beyan etmektedir.⁸⁶ Zira suç aleti Tu'me'nin değil de başkasının evinde çıkmıştır. Büyük bir olasılıkla Resûlullah, itham edilen kişinin yemin etmesi ve şahitlerin de onun suçsuz olduğunu savunması gibi somut deliller karşısında olayın mahiyetine değil de zahirine göre bu kanaate varmıştır. Bu ayette uyarının yapılması ise işin iç yüzünü aydınlatacak vahyi beklemediği için yani acele davrandığı için uyarılmıştır. Gerçi Resûlullah (s) kanaatini beyan etmemişti. Kararını açıklamaya yönelmişken uyarı gelmiştir.⁸⁷ Bu konudaki yaklaşımlar içerisinde Maturidi'nin görüşü daha isabetli görülmektedir.

Reşit Rıza'ya göre ayetin zahiri Resûlullah'ın (s) Müslümanları tasdik, Yahudileri cezalandırmaya meylettğini göstermektedir. O dönemde Müslümanlar güvenilir, Yahudiler ise yalancı ve hain olurlardı. Ancak ayette geçen Müslümanlar gerçekte münafıktı⁸⁸. Tu'me ve çevresinin kasıtlı ve planlayarak yaptığı davranış ancak münafıklarda olan hasletti. Resûlullah (s) davaları görüp karara varırken sadık kimseler olan Müslümanların lehine tecelli etmesini istemiştir. Yani Müslümanlara yardımcı olmak istemiş, fakat vahyi beklediği için hüküm vermemiştir.⁸⁹ Ancak burada bir husus var ki o da, Katade rivayetinde Resûlullah'ın (s) delilsiz olarak suçladığını söylediği kişinin Müslüman (Katade) birisi olmasıdır. Nitekim bazı müfessirler onun Katade'ye söylediği sözlerden dolayı istiğfarla emrolunduğunu söylemektedir. Bu açıdan bakıldığında Resûlullah'ın (s) mağdur olan birisine karşılık böyle bir tutum sergilemesi düşünülemeyeceğine göre olayı sadece Müslüman- Yahudi cephesinden değil de, Esed'in de haklı olarak işaret ettiği gibi⁹⁰ münafıkların tutumu yönüyle ele almak daha isabetli görülmektedir. Yani bu ayetleri daha

86 Maturidi, *Tevilat*, c. III, s. 353.

87 Ebubekir Alaaddin Muhammed b. Ahmed b. Ebu Ahmed es-Semerandi, *Şerhu't-Te'vilat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye kısmı, no: 176, vr. 192a.

88 Bazı müfessirler bahse konu olan ayetleri daha öce geçen münafıklarla ilgili ayetlerle bağlantılı görmekte ve bu ayetlerin münafıkların hallerini beyan çerçevesinde değerlendirmektedir Mesela bk. Tahir b. Aşur, *Tefsir*, c. V, s. 191.

89 Reşid Rıza, *Menar*, c. V, s. 397.

90 Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 166.

önce geçen münafıklarla ilgili pasajlarla birlikte ele almak gerekmektedir.⁹¹ Her ne kadar Allah resulü ayetler gelinceye kadar arkadaşlarını kurtarma adına onların bir komplo kurduğundan haberdar olmasa da gelen ayetler bu durumu izhar etmiş, böylece bir elçiye karşı bir Müslümanın yapmayı aklından bile geçiremeyeceği bir kötü fiili ona reva görmüş oldukları ortaya çıkmıştı. Ayetlerde bir taraftan hak ile hükmetmeye dikkat çekilirken bir taraftan da münafıklık faktörü unutulmadan tarafların içinde buldukları durumun en ince detayına kadar araştırılması istenmektedir. Nitekim ayetlerde Elmalılı'nın da dediği gibi belîğ bir itib bulunması, hakkın tecellisinin ne denli hassas olduğunu, hainlerin hıyanetlerini ve haksızlıklarını bile bile menfaat, taassup gibi hislerle onlara yardım etmenin, hükmünde hakkın ahkâmını esas alma yerine kişisel arzularına tabi olmanın ne denli bir ilahi tehdide maruz kalacağını göstermektedir. Bu sebeple ayetler bu konuda şiddetli ihtar içermektedir.⁹² Sözü geçen ayetlerin işaret ettiği hususlarda Resûlullah'ın onların aksine davranması hem ismet sıfatına hem de risalet görevine uygun düşme-yeceğinden ayetlerde uyarılan durumlarla ilgili olarak bundan böyle yargılama görevi üstlenecek kişileri muhatap aldığı söylenebilir. Aksi halde olayın Resûlullah'ın şahsına münhasır olduğu düşünülecek olursa o zaman ayetlerin taşıdığı ahlaki tutum ve davranışların etki alanı kısıtlanmış olacaktır. Hâl-buki ayetlerin ihtar ettiği hususlar kıyamete kadar uygulama alanı bulacaktır.

Vahyedilen ayetler hem Resûlullah'a hem de bize şunları öğretmiştir: Yargılama sırasında inançların ve fitri meyillerin bir etkisi yoktur. Hâkime düşen her iki tarafı eşit tutması ve haklı olduğunu zannettiği tarafa yardım etmemesidir. Aksi halde zann-ı galiple birinin haklı olduğuna meylederek onu desteklemek, ona yardım etmeye yol açar ve bu da tarafsızlığı ortadan kaldırır. Çünkü bu durumda hâkim desteklemek istediği tarafın yanında yer almış olma durumuna düşmüş olacaktır. Bu olayda hainlerin tarafının davayı kazanması istenildiğine göre bu ictihad ve hüsn-ü zan sebebiyle Resûlullah'ın istiğfar etmesi istenmiştir.⁹³ Bizce bu olayda dikkatten kaçırılmaması gereken husus Resûlullah'ın (s) ayetler ininceye kadar bu kimselerin hain olduklarını ve kendisini haktan uzaklaştırarak yanlış hüküm vermesine çalıştıklarını bilmemesidir. O halde hainlerin davayı kazanmalarını isteme gibi bir durum mevzu bahis olamaz. Deliller zahirde Tu'me'nin lehine görüldüğü için böyle bir kanaati oluşmuş, ancak ayet bu olayda yaşanan ihaneti açığa çıkararak

91 Tahir b. Aşur, *Tahrir*, c. V, s. 191.

92 Yazır, *Hak Dini*, c. III, s. 1460.

93 Reşid Rıza, *Menar*, c. V, s. 397.

onların gerçek yüzlerini göstermiştir. Böylece bu tür durumlarda hem Resûlullah'ın (s) şahsına hem de böyle bir sorumluluğu üstlenen kişilere çok titiz davranmaları uyarısı yapılmıştır. Bunun aynı zamanda bir terbiye yönü bulunmaktadır.

Meseleye peygamberlerin ismeti açısından bakılırsa rivayetlerde aktarılanların hiç birisinin Resûlullah'ın (s) ismetine zarar verecek şeyler olmadığı görülecektir. Ayrıca istiğfar emri de hiçbir şekilde onun ismet vasfına bir gölge düşürmemektedir. Çünkü elçiler Allah'ın kendilerine vahyettiği veya içtihatlarıyla doğru gördükleri dışında hevasıyla hüküm vermekten veya onunla amel etmekten masumdur.⁹⁴ Nitekim ayetteki istiğfar emri gayr-ı ihtiyari bir temayül neticesinde oluşan bir kanaate karşı verilmiş görünmektedir. Aslında Resûlullah (s) bundan sorumlu değildir. Masum olan yüce bir Peygamberden kasıtlı olarak bir günah meydana gelemez, ancak peygamberlik pek yüce bir makam olduğundan bunun daha fazla yücelmesi için istiğfarda bulunmak bir kulluk ve şükran vazifesidir. Ümmetin fertleri için de bir irşad örneğidir, insanlık hali meydana gelen bazı yanlış düşüncelerden, kanaatlerden dolayı Cenâb-ı Hak'ın af ve bağışına sığınarak istiğfarda bulunmalıdırlar.⁹⁵ Allah'ın resulü bu ayetler inmeden herhangi bir hüküm vermemiş hakkı teyit ettiğine inandığı dışında herhangi bir fiilde bulunmamıştır. O sadece hüsn-ü zan beslemiş, Allah gaybi bir bilgiyi yani olayın gizli yönlerini bildirmiş, suçlulara nasıl bir muamele yapması gerektiğini göstermiştir.⁹⁶

Beğavi, peygamberlerin, kendisine risalet görevi geldikten sonra mağfi-ret dilemelerinin üç şekilde olduğunu nakletmektedir: Ya peygamberlikten önceki günahları için, ya ümmetinin ve yakınlarının günahları için, ya da dinin dikkat edilmesini, yaklaşılmamasını tavsiye ettiği bir mübahı istiğfar ederek terk etmesidir. Bu durumda istiğfar, dinin bir hükmünü işitip ona itaat etmek anlamına gelmektedir.⁹⁷

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an birçok yerde Resûlullah'ın (s) bir beşer olmakla birlikte Allah'tan vahiy aldığını bildirmektedir. Bu da peygamberlerin hangi davranışlarının vahiy kapsamında, hangilerinin beşer planında gerçekleştiğine dair yorumları

94 Nisa suresi 113. ayet buna delildir.

95 Bilmen, *Tefsir*, c. II, s. 661.

96 Reşid Rıza, *Menar*, c. V, s. 397.

97 Beğavi, *Mealimü't-Tenzil*, c. II, s. 284.

beraberinde getirmiş, bu yüzden de âlimleri risalet görevi içerisinde olanlarla beşeri olanları ayırmaya özen göstermeye sevk etmiştir. Bu ayırım sonuçta insani bir vasıf olarak günah ve hata yapma olasılığını da tartışmaya açmıştır.

Bu çalışmaya konu olan Nisa suresindeki ayetlerde işin iç yüzünün ancak vahyin aydınlatmasıyla bilinebileceği bir hırsızlık olayı karşısında zahiri delillerden hareketle bir kanaate vardığı görülen Resûlullah'ın (s), daha hükmünü açıklamadan bilgilendirildiği ve hatalı bir hüküm vermekten korunduğu görülmektedir. Sözü edilen olayla ilgili farklı rivayetler bulunsa da bunlarda görülen ortak nokta Allah elçisinin tarafları dinlemesi, yemin ve şahitlik, çalınan eşyanın bulunduğu mahal gibi zahiri delillerden hareketle sahip olduğu kanaatin suçlunun lehinde, masumun aleyhinde olacak şekilde oluşmasıdır. Ancak bazı haberlerde Resûlullah'ın (s) kendi içinde vardığı bu hükmü ilan ettiği yönünde bilgiler aktarılmaktadır. Ancak bunlar rivayet tekniği bakımından problemlili bulunmuştur. Bu yüzden sadece kanaat aşamasında yani ne karara vardığını ilan etmeden olayın iç yüzü kendisine bildirilmiştir. Nitekim bizce de makul görülen, bu sürede acele etmediği ve vahyi beklediği bilgisi de önemli bir husustur. Her ne kadar bir meyil hali yaşasa da kesin karar vermek için vahyi beklemesi onun bu konuda ihtiyatlı davrandığını göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında Resûlullah'ın (s) derinlemesine araştırmadığı ve acele karar verdiği ile ilgili yorumlar isabetsiz görülmektedir. Ayrıca Hz. Peygamberin kanaatinde taraflardan birinin Müslüman diğerinin Yahudi olmasının önemli payı olduğunu söyleyenlerin yaklaşımının da pek sağlıklı olduğu söylenemez. Zira bu yorum da olaydan hareketle yapılmış görünmektedir. Böyle bir durumun hem Kur'an'ın adalet ilkesine, hem de elçilik müessesesine uygun olmadığı ortadadır. Hal böyleyken Resûlullah'ın(s) böyle önemli bir olayda taraf tutarak hüküm vermeye kalkışması anlamına gelebilecek bir yorumun da isabetli olmadığı ortadadır.

Nisa 105 ve 107. ayetlerinde muhatap her ne kadar Resûlullah (s) olsa da bu onun ihtar içeren hususları işlediği anlamına gelmemektedir. Çünkü her nehy ifade, onun muhatap tarafından işlediğini göstermez. Nitekim Kur'an'ın üslubuna baktığımızda Resûlullah (s) üzerinden bu tür mesajların verildiği görülmektedir. Mesela müşriklerden olma, şüphe etme gibi ifadeler bu kabildendir. Çünkü Hz. Peygamber şirk koşmamıştır ve ayetlerden şüphe etmemektedir. Bahsi geçen ayetlerdeki hainleri savunma ve onlara arka çıkma ifadeleri de aynı çerçevede değerlendirilmelidir. Bazı müfessirler bu ifadeleri bir kusur sonucu söylenmiş olarak yorumlasalar da bizce, hitap her ne kadar Resûlullah'a olsa da burada onun ümmetinin kastedildiği ile ilgili yaklaşım

daha isabetli görünmektedir. Bu hususun Resûlullah'ın (s) şahsi bir kusuru olarak ele almasından öte bir anlam taşıdığı muhakkaktır. O da adaletin tesisi ve tecellisi için hüküm verme makamında olanların bu konuya göstermeleri gereken azami özendir.

Ayette geçen bağışlanma dileme ile ilgili emrin doğrudan Resûlullah'a (s) yapılmasını rivayet edilen olaya göre tevil eden bazı müfessirler onun bir kusuruna karşılık bu emrin geldiğini söylemektedir. İstiğfar beşer olan her varlığın bilerek veya bilmeyerek yaptığı hata kusur ve günahlara karşı Allah'tan bağışlanma dilemesi olduğuna göre peygamber gibi derecesi yüksek kişilerin sahip oldukları manevi makam itibarı ile bu hususta daha hassas olması en tabii bir durumdur. Kaldı ki, istiğfar bir çeşit zikir olması hasebiyle illa da bir kusur sonrasında yapılmış olması gerekmez. İster insan ister peygamber olsun her varlık ne kadar dikkatli olsa da beşer olması hasebiyle noksanlıktan münezzeh değildir. Burada Resûlullah'ın (s) şahsında ümmetine bir nevi istiğfar eğitimi verilmektedir. Nitekim ayette emredilen istiğfara gerekçe olarak davalaşmada Resûlullah'ın (s) vardığı bir kanaat gösterilmişti. Sadece niyet aşamasında kalmış bir durumdan bile istiğfar etmesi istenmesinden hak ve adalet meselesinde hâkimlerin ne kadar dikkatli davranması gerektiği anlaşılmaktadır. Ayetlerde Allah'ın, elçisini uyarması sadece onun şahsında bir durum olarak ele alınırsa burada verilen mesaj tam anlamıyla anlaşılmamış olur. Birçok ayette onun şahsında ümmetine öğüt ve uyarı yollu irşad yapıldığı ortadadır. Bu ayet grubunu da bu şekilde anlamak daha isabetli olacaktır.

Bu ayetlerle ilgili rivayetlerde Resûlullah'ın (s) zahiri deliller ortadayken bilerek ve isteyerek yani kasten günah işlediğine dair hiçbir işaret bulunmamaktadır. Aksine o, bu davada her hâkim gibi delillerden hareketle bir kanaate sahip olmuş, ancak yine de vahyi beklemeyi tercih etmiştir. Nitekim bu olayda davanın zahiri delillerinin dışında onun iç yüzünü ilahi bilgilendirme olmadan peygamber dahi olsa bir beşerin bilmesi mümkün değildir. Aksi halde Resûlullah (s) takatinin üstünde bir sorumlulukla mesul tutulmuş olurdu. O zaman bu ayetler nasıl anlaşılmalıdır? Bizce bu sorunun cevabına Kur'an'ın diğer ayetlerindeki peygambere hitap tarzından hareketle ulaşmak daha uygun görünmektedir. Kaldı ki rivayetlerin sağlam olması şartıyla aktarılan bu olayda Resulullah'ı günah veya hata ile ithama zorlayacak bir husus bulunmamaktadır. Ayetlerde beyan edildiği üzere bir grup tarafından planlanan bir hile neticesinde yanılmaya çalışılan nebinin Allah'ın koruması altında olmasının en güçlü ispatı olarak bu olayın iç yüzünden haberdar edilmesi ve hataya düşmekten korunmasında en önemli hikmetlerden birisi, bundan böy-

le bir hileye kalkışarak Hz. Peygamber'i yönlendirmeye kimsenin en azından cesaret edemeyeceğidir. Bu da Kur'an'ın kaynağı bakımından onun adına bir mucizedir. Ayette hazırladıkları hilelerle ona asla bir zarar veremeyecekleri açıkça ilan edilmektedir. Kaldı ki Resûlullah (s) olayın iç yüzüne dair bilgi sahibi olmasaydı bile, zahiri deliller üzerine vereceği hükümden mesul olmazdı. Çünkü bu davada asıl suçlu ve günahkâr olanlar hileyle ve yalancı şahitlikle Allah'ın elçisini yanıltmaya cüret eden kimselerdir. Resûlullah (s) durumlarını bilerek onlardan yana meyletmemiştir. Ayette belki üzerinde durulması gereken husus, onların hain olarak ilan edilmesi ve elçinin bundan böyle bu tip kimselere iyi niyet beslemesi yerine daha dikkatli olmasının ihtar edilmesidir. Bu aynı zamanda her dönemde karşımıza çıkabilecek bir durum olup, bir konuda hüküm vereceklere çok ciddi bir uyarıdır.

Bu ayetlerden, hüküm verme sorumluluğu olanların Allah'ın kitabında bildirdiği ve Resûlullah'ın gösterdiği şekilde hüküm vermeleri, bunu yaparken olayı derinlemesine araştırıp incelemeleri, suçlunun güzel konuşmasının kendilerini aldatmaması gerektiğini bilmeleri, yalancı şahitlik, komplo ve hilelere karşı dikkatli olmaları, ihanet içerisinde olanların adaleti yanıltma adına giriştikleri ihanetlerine karşı uyanık olmaları, dini veya kabilevi duyguların etkisinde kalarak bir yana meyletmemeleri ve böylece hakkın hâkim kılınması için çalışmaları gibi çok önemli ilkeler içermektedir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed, Rıza, Muhammed Reşid, *Menâr Tefsiri* (çev.: İ. Tüfekçi, A. Rıza Temel), Ekin Yay., İstanbul 2011.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Şeybani, *Müsned*, Müessesetü Risale, Beyrut.
- Askalani, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali ibn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, Matbaatu Daireti'l-Maarif en-Nizamîyye.
- Bebek, Adil, "Günah", DİA, İstanbul 1997.
- Beğavi, Muhyi's-Sünne Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesud, *Mealimü't-Tenzil*, Daru't-Tayyibe, 1409.
- Beyhaki, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa Ebubekir, *el-Medhal ila Süneni'l-Kübra*, Daru'l-Hulefa, Kuveyt.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, Daru İbn Kesir, Beyrut 1423/2002.
- İmam Malik, b. Enes b. Malik b. Amir, *Muvatta*, Müessesetü Zayid b. Sultan, 1425/2004.
- Büyük Türkçe sözlük*, TDK Yay., Ankara 2011.
- Cevzi, Ebu Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammad, *Zadü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, Mektebetü'l-İslami.

- Darimi, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl b. Behram b. Abdussamed, *Sünenü Darimi*, Daru'l-Muğni, 1412/2000.
- Ebu Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa, *Zehretü't-Tefasir*, Daru'l-Fikri'l-Arabi.
- Endülüsi, Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı* (çev.: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul 1997.
- Ezdi, Ebu Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, Daru İhyai't- Türas, Beyrut 1423.
- Gınneci, Ebu Tayyib Muhammed Sıddık Han b. Hasan b. Ali b. Lütfullah el-Hüseyni Buhari, *Fethu'l-Beyan fi Mekasidü'l- Kur'an*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1412/1992.
- Hicazi, Muhammed Mahmud, *Tefsiru'l-Vaduh*, Darul Cili'l- Cedit, Beyrut 1413.
- Harman, Ömer Faruk, "Günah" *DİA*, İstanbul 1996.
- Hazin, Alaüddin Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Ömer, *Lübabü't-Te'vil fi Meani't-Tenzil*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 1415.
- İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, Daru's-Sadr, Beyrut.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail el-Kureşî ed-Dimeşki, *Tefsiru'l-Kur'an'ül- Azim*, Daru Yusuf, Beyrut 1403/1983.
- İbn Aşur, M. Tahir, *Tefsiru et-Tahrir ve't-Tenvir*.
- İbn Ebi Hatim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Razi, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim* (tahk.: Esad Muhammed Tayyib), Mektebetü Nezar Baz, Riyad 1417/1997.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib el-Endülüsi, *Muharraru'l- Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.
- İsfahani, Ebu Kasım Hüseyin b. Muhammed Ragıb, *el-Müftedat fi Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Beyrut 1412.
- Karaman, Hayreddin vd., *Kur'an Yolu*, DİB Yay., Ankara 2007.
- Kasimi, Muhammed Cemaleddin b. Muhammed Said b. Kasım, *Mehasinü't-Te'vil*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418.
- Kelbi, Ebu Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzi, *et-Teshil li Ulumi't-Tenzil*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995.
- Kılavuz, A. Saim, *İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- Kılıç, Sadık, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yay., Konya 1984.
- Koçyiğit, Talat, Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984.
- Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir, *Camiu li Ahkamil- Kur'an*, Müessesetü Risale, Beyrut 1427/2006.
- Maturidi, Muhammed b. Muhammed Ebu Mansur, *Tevilatü Ehli's-Sünne Tefsiru'l-Maturidi*, (tahk.: Mecdi Baslum, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.
- Maverdi, Ebu Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve'l-Uyun(Tefsiru'l-Maverdi)*, (ta'lik: Seyyid b. Abdulmansur b. Abdurrahim) Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Mekki, Ebu Muhammed Ebu Talib el-Kaysi, *Tefsiru'l-Hidaye İla Buluği'n-Nihaye*, 1429/2008.
- Mevdudi, Tefhimü'l- Kur'an, (çev.: Muhammed Han Kayani vd.), İnsan Yay., İstanbul 1991.
- Müslim, Ebu Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyri en- Neysaburi, *Sahihu Müslim*, Daru Tayyibe, Riyad 1427/2006.
- Nesefi, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Nesefi*, Daru'l-Kelimü't-Tayyib, Beyrut 1419/1998.

- Neysaburi, Ebu Abdullah el-Hakim Muhammed b. Abdullah, *Müstedrek Ale's-Sahihayn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, (tahk.: Mustafa Abdulkadir Ata) Beyrut 1411/1990.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *İslam'da Büyük Günahlar*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 2002.
- Razi, Fahreddin, *et-Tefsiru'l- Kebir*, Daru İhyai Turasi'l-Arabi, Beyrut 2008.
- Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim (Tefsiru'l-Menar)*, Menar Matbaası, Mısır 1328.
- Sabuni, M. Ali, *Maturidiyye Akaidi*, (çev.: Bekir Topaloğlu) DİB Yay., Ankara 1979.
- Sealibi, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf Ebu Zeyd, *Tefsiru's-Sealibi*, Daru İhyai Turasi'l-Arabi, Beyrut 1418/1997.
- Semerkandi, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru'l-Ulum*.
- Semerkandi, Ebubekir Alaaddin Muhammed b. Ahmed b. Ebu Ahmed, *Şerhu'te-Te'vilat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye kısmı, numara 176.
- Süddi'l-Kebir Ebu Muhammed İsmail, *Tefsiru's-Süddi'l-Kebir*, Daru'l-Vefa, 1414/1993.
- Sicistani, Ebu Davud Süleyman b. Eş'as, *Süneni Ebi Davud*, Mektebetü'l-Maarif, Riyad.
- Soysaldı, İhsan, "İslam'da Günah Kavramı", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara 2001, Sayı 7.
- Suyuti, Celalleddin Ebu Abdurrahman, *Lübabü'n-Nükul fi Esbabü'n-Nüzul*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sikafiyye, Beyrut 1422/2002.
- Şatibi, *el-Muvafakat fi Usuli's-Şeria* (çev.: Mehmet Erdoğan), İstanbul 1999.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, (tahk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türki), Daru Hicr, Kahire 1424/2003.
- Muhammed b. Ali b. Kadi Muhammed Hamid b. Muhammed Sabir Tahanevi, *Keşşaf Istilahati'l-Funun*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.
- Teftazani, Sadüddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu Akaidi'n-Nesefiyye*, (tahk.: Ahmet Hicazi), Mektebetü'l- Külliyyati'l-Ezheriyye, Kahire 1408/1988.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa b. Servete, *Sünenü'l- Tirmizi*, (ta'lik: Muhammed Nasuriddin Elbani), Mektebetü'l- Maarif, Riyad.
- Vahidi, Ebu Hasan Ali b. Ahmet en- Neysaburi, *Esbabu'n- Nüzül*, (tahk.: Emin Salih Şaban), Daru'l-Hadis, Kahire 1415/1995.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- Zebidi, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseyni, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Daru'l- Hidaye.
- Zeccac, İbrahim b. Sırrı b. Sehl Ebu İshak, *Meani'l-Kur'an ve İrabuhu*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988.
- Zemaşeri, Carullah Ebu Kasım Muhammed b. Ömer, *Keşşaf An Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil*, Mektebü'l-Abeykan, Riyad 1418/1998.

XV. ASIRDA YAŞAMIŞ BİR OSMANLI MÜFESSİRİ OLAN MUHYİDDİN MUHAMMED EN-NİKSÂRÎ VE *TEFSİR-İ SÛRE-İ İHLÂS*

Mehmet Akif ALPAYDIN*

Özet:

Muhyiddin Muhammed en-Niksârî XV. yüzyılın önde gelen Osmanlı ulemâsındandır. Tefsir, fıkıh, kelam, belagat ve astronomi sahalarında eserler veren Niksârî, özellikle tefsir sahasındaki derinliği ile öne çıkmıştır. Kastamonu'da Candaroğlu İsmâil Bey'in kendisi için yaptırdığı medresede müderris olarak görev yaparken, Osmanlı sultanı II. Bayezid'in davetiyle İstanbul'a gelmiştir. II. Bayezid'in kendisini görevlendirmesi üzerine Fatih ve Ayasofya camilerinde yaklaşık on beş sene boyunca tefsir dersleri vermiş ve bu derslerde Kur'ân'ı baştan sona tefsir etmiştir. Fakat gördüğümüz kadarı ile Niksârî'nin tefsir sahasındaki faaliyetleri büyük oranda şifâhi kalmış ve yazıya geçirilmemiştir. Kaynaklar ve kütüphane kayıtları Niksârî'ye nisbet edilen üç tefsir eserine işaret etmektedir, fakat bunlardan sadece iki tanesi elimize ulaşabilmiştir. Bu eserlerden birisi Sultan II. Bayezid'e ithâfen telif ettiği Duhân sûresi tefsiridir. Diğer ise Türkçe olarak yazdığı İhlâs sûresi tefsiridir. Niksârî'nin İhlâs sûresi tefsiri Osmanlı döneminde kaleme alınmış en erken tarihli Türkçe sûre tefsirlerinden birisidir. Makalede Niksârî'nin söz konusu İhlâs sûresi tefsirinin tahlili yapılmaktadır. Ayrıca *Tefsir-i Sûre-i İhlâs*'in transkripsiyonlu metni de makalede yer almaktadır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Tefsir, Müfessir, Niksârî, İhlâs Sûresi.

Muhyiddin Muhammed en-Niksari, A XVth Century Ottoman Commenter of the Qur'an and *Tefsir-i Sure-i Ihlas*

Abstract:

Muhyiddin Muhammed en-Niksari was one the leading Ottoman scholars of XVth. century. He compiled works in various fields such as commenting, Islamic law, Islamic theology, rhetoric and astronomy, but he is distinguished for his mastery in the commenting of the Qur'an. He came to İstanbul upon the invitation of Sultan Bayezid II while he was a professor at a madrasah founded for himself by Candaroglu Ismail in Kastamonu. Sultan Bayezid II appointed Niksari to study commenting on the Qur'an in Fatih and Ayasofya mosques where he studied for nearly fifteen years and completed the full commentary of the Qur'an. As I understood, most of his works in the commenting had not been written but verbal. Review of literature showed that he had plenty three works in the commenting on the Qur'an, but only two of his works are extant. One of them was the commenting of Surah Ad-Duhan which was dedicated to Sultan Bayezid II. The other was the commenting on Surah Al-Ihlas which was one of the earliest examples of Turkish commenting of a surah written in Ottoman times. In this article, Niksari's aforementioned work has been analyzed. Transcribed version of *Tefsir-i Sure-i Ihlas* has also been included in the article.

Key words: Ottoman, Commenting on the Qur'an, Commenter, Niksari, Surah Al-Ihlas.

* Dr., T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, akifalp@hotmail.com.

Giriş

İhlâs sûresi dört ayetten müteşekkil kısa bir sûre olmasına rağmen gerek muhtevâsı, gerekse hakkında vârid olan fezâil rivâyetleri sebebiyle birçok müfessirin üzerinde yoğunlaştığı bir sûre olmuştur. Yüzyıllar boyunca İslâm âlimleri İhlâs sûresi ile alakalı müstakil eserler telif etmişler ve bu bağlamda İhlâs sûresi etrâfında bir külliyâtın oluşmasını sağlamışlardır.

Kaynak ve kütüphane taramaları Osmanlı müfessirlerinin de İhlâs sûresi etrafında oluşan külliyâta farklı muhtevâ ve üslûb üzere telif ettikleri eserlerle katkı sunduklarını göstermektedir.¹ Osmanlı müfessirlerinin telif ettikleri İhlâs sûresi tefsirlerinin dilinin ise büyük oranda Arapça olduğu görülmektedir. Fakat kendi anadilleri olan Türkçe ile de İhlâs sûresini tefsir eden Osmanlı âlimleri bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz Türkçe İhlâs sûresi tefsirlerinin kronolojik olarak sıralanmış hali aşağıdaki gibidir:

1. Muhyiddin Muhammed en-Niksârî (v. 901 / 1495): *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*²
2. Hüseyin b. Ahmed es-Sirôzî (v. XVI. yy)³: *Câmi'u'l-Envâr*

Câmi'u'l-Envâr manzum bir İhlâs sûresi tefsiridir. İşârî üslûb üzere sade ve anlaşılır bir dille telîf edilen eser yaklaşık 10.090 beyitten oluşmaktadır. Eser tevhid, na't-ı Resûl, na't-ı çehâryâr-i güzîn, Besmelenin fazileti, Lafzâtullâh'ın fazileti, Allah'ın sıfatları gibi konuların işlendiği manzumelerle başlamaktadır. Bu eserde İhlâs sûresi tefsirinin etrafında birçok tasavvufî mesele ele alınmıştır. Bu bağlamda birçok âyetten, hadisten, menkıbeden istifâde edilmiş, muhtelif isrâîli bilgiler nakledilmiştir. Vahdet-i vücûd nazariyesinin etkisinin yansıdığı eserde bazı mutasavvıfların görüşlerine mürâcaat edildiği görülmektedir. Eserin bilinen tek nüshası İstanbul Arkeoloji Müzesi,

1 Bu konuda bir inceleme için bk. Ahmet Faruk Güney, "Yazma İhlâs Sûresi Tefsirleri Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2011, c. IX, sayı: 18, s. 275-302.

2 Niksârî ve eserine dair ayrıntı ileride zikredilecektir.

3 Hakkında fazla malûmât bulunmayan müellifin Sirozlu olduğu ve Selahaddin isimli bir şeyhe intisâbıyla Halvetîyye'ye mensub olduğu bilinmektedir. Hüseyin mahlasıyla şiirler yazan müelliften Bursalı; "1000/1591 tarihi ricâlından olduğu anlaşılıyor" ifadeleriyle bahsetmektedir. bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333, s. 59-60, Ali Öztürk, *XVI. Yüzyıl Halveti Şiirinde Din ve Tasavvuf*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003, s. 94-95; Murat Çolak - Mesut Bayram Düzenli, "Hüseyin b. Ahmed Sirôzî'nin Hayatı ve Câmi'u'l-Envâr alâ Tefsîri'l-İhlâs Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Turkish Studies*, Ankara 2014, IX/409-410.

66 numarada kayıtlıdır. Eser üzerine Mesut Bayram Düzenli doktora çalışması yapmıştır.⁴

3. Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi (v. 1128/1716)⁵: *Müstevebû'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs*

Eser Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi'nin Sultan III. Ahmed'in vezîri Ali Paşa'ya ithâfen telif ettiği İhlâs sûresi tefsiridir. *Müstevebû'l-Halâs* mukaddime, matlab ve netîce başlıklı üç bölümden müteşekkildir. Mukaddime kısmında esbâb-ı nüzûl ve fezâil rivâyetleri nakledilmiş, ayrıca sûrenin isimleri ile alakalı bilgiler verilmiştir. Matlab bölümünde sûrenin tefsîri yapılmış ve netîce bölümünde ise tevhîde dâir izâhâtlar yapılmıştır. Bilinen tek nüshası Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3224'te bulunan eser üzerine Sevgi Tütün⁶ ve Ahmet Faruk Güney'in⁷ makaleleri bulunmaktadır.

4. İsmâil Hakkı Bursevî (v. 1137/1725)⁸: *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*

Bursevî İhlâs sûresini hem Arapça hem de Türkçe olarak tefsir etmiştir. Türkçe olan tefsiri İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları, 3395 numarada kayıtlıdır. İşârî üslûb üzere telif edilen bu tefsirde vahdet-i vücûd nazariyesinin izleri görülmektedir. Tefsirde şiirler, kıssalar, hikâyeler gibi unsurlardan istifâde edilmiş, bununla beraber gramatik tahliller yapmaktan uzak durulmuştur. Eserin telifinde mürâcaat edilen kaynaklara dair pek fazla ayrıntı verilmemiştir.

4 Mesut Bayram Düzenli, *Hüseyn b. Ahmed Sirôzî'nin Câmiü'l-Envâr 'Alâ Tefsîri'l-İhlâs Adlı Eseri (1b-192b, İnceleme-Metin)*, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2014.

5 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989; II-III/390-390; Bağdathî İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-Musannifin*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, II/313; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II/297; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308, IV/507; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, Mektebetü'l-müsenna - Dâru İhyâ'it-türâsî'l-'Arabî, Beyrut ts. X/102; Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, (haz.: Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Ankara 2001, II/1919.

6 Sevgi Tütün, "Mekkizade Mehmed Tahir Efendi ve Tefsir Risalesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. XVI, sayı: 2, s. 515-532.

7 Ahmet Faruk Güney, "Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi'nin (ö. 1128/1716) Müstevebû'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs Adlı Eseri -Neşr-", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, c. II, sayı: 2, s. 75-106.

8 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fudalâ*, II/683; Bağdathî, *Hediyye*, I/210-220; Hayrullah Nedim Efendi, *Terceme-i Hâl-i Şeyh İsmail Hakkı*, Vilâyet Matbaası, Bursa 1307, s. 1-16; Bursalı Mehmed Tâhir, *Mevlânâ eş-Şeyh İsmail Hakkı el-Celvetî Hazretleri*, Matbaa-i Bahriyye, İstanbul 1329, s. 2-9; a.mlf, *Osmanlı Müellifleri*, I/28-32; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 2307, vr. 37-56; a.mlf, *Kemalnâme-i Hazreti Hakkı*, Yazma Bağışlar, no: 2324, vr. 2b vd; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm kâmusu terâcim*, Dâru'l-İlmi lî'l-melâ'yn, Beyrut 2002, I/313; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, II/266-267; Ali Namlı, "İsmail Hakkı Bursevî", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII/102-106.

5. Hacı Hüseyin Efendi (v. 1155/1742'den sonra)⁹: *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*

Atina müftüsü Hüseyin Efendi'nin telif ettiği bu İhlâs sûresi tefsîri manzum hamdele ve salvele ile başlamaktadır. Müellif mukaddimede bu tefsirini vezir el-Hâc Ebûbekir Paşa'ya¹⁰ (v. 1172/1759) ithafen telif ettiğini ifade etmektedir.¹¹ Eserin yazılış tarihi 1155/1742 senesidir.¹² Mukaddimede İhlas sûresini evvelen Türkçe üzerine tefsir edeceğini, ardından Zemahşerî, Beydâvî ve Hâzin tefsirlerinden yaptığı bazı alıntıları Arapça olarak aynen nakledeceğini belirtmiştir.¹³ Müellif ilk olarak sûrenin faziletine dair rivâyetleri zikretmiş, ardından esbab-ı nüzûlünü nakletmiştir. Âyetler tefsir edilirken yeri geldikçe lügavî îzâhâtta bulunulmuş, sahâbe ve tâbiûn rivâyetlerinden istifâde edilmiştir. Sûredeki lafızların tefsiri sadedinde başka birçok âyete de atıfta bulunulmuştur. Tefsirde işârî üslûb kendisini hissettirmektedir. Eserin bilinen bir nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hüdai Efendi, 79 numarada kayıtlıdır. Eserin tespit edebildiğimiz diğer bir nüshası ise Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 1591/1 numarada bulunmaktadır.

6. Muallim Nâci (v. 1310/1893)¹⁴: *Hüülâsatü'l-İhlâs*

Hüülâsatü'l-İhlas, Muallim Nâci'nin Fahreddin er-Râzî'ye ait *Mefâtilu'l-Gayb* isimli tefsirde, İhlas sûresinin tefsir edildiği bölümü esas alarak telif ettiği

9 Eserinin ferağ kaydından Atina'da müftülük görevinde bulunduğu anlaşılan müellif hakkında kaynaklarda neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bursalı müellif hakkında; "1155 tarihinde Atina müftüsü olan Hüseyin Efendi ve fuzalâdan bir zât olup Sûre-i İhlâs tefsirine müteallik bir risâlesi vardır." demekle iktifâ etmiştir. Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II/113.

10 Mezkûr paşanın devlet kademesinde çok mühim vazifelerde bulunmuş olan ve bahsedilen tarihlerde Mora valisi olan Alâiyeli Ebûbekir Paşa (v. 1172/1759) olması kuvvetle muhtemeldir. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, I/178-179.

11 "... hediyyesin ihdâ için paşaya, ol vezir-i müşîr-i bî-himmetâya ... cemî'u'l-vüzerâ sümmiye es-Siddîk el-Hâcî Bekir paşa ..." Hüseyin Efendi, *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hüdai Efendi, no: 79, vr. 1b.

12 Hüseyin Efendi, *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*, no: 79, vr. 20b.

13 Hüseyin Efendi, *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*, no: 79, vr. 2a.

14 Muallim Nâci'nin hayatı ve eserleri için bk. Salâhî, *Muallim Nâcî*, Şirket-i Mürettebiye Matbaası, İstanbul 1310, s. 6-60; İsmail Hakkı, *Muallim Nâcî Efendi*, Nişan Berberyan Matbaası, İstanbul 1311, s. 5-118; Ahmed İhsan ve Şürekâsı, *Muallim Nâcî*, Alem Matbaası, İstanbul 1311, s. 5-16; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II/422-426; İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, Türk Tarih Encümeni Külliyyatı, I-IV, İstanbul 1942, s. 1030-1047; Fevziye Abdullah (Tansel), "Muallim Nâci", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1964, IX/15-21; Abdullah Uçman, "Muallim Nâci", *DİA*, İstanbul 2005, XXX/315-317; Ali Öztürk, "Muallim Nâci'nin (1849-1893) Hüülâsatü'l-İhlas İsimli İhlas Sûresi Tefsiri", *İslâmî İlimler Dergisi*, İstanbul 2012, II/110-136.

eseridir. Müellif eserini, halkın sûrenin inceliklerinden haberdar olmasına hizmet olması için kaleme aldığını ifade etmiştir.¹⁵ Tefsir, *Mefâtilu'l-Gayb*'da olduğu üzere sûrenin sebab-i nüzûlüne dair rivâyetlerin sıralanmasıyla başlamaktadır. Bu rivâyetleri değerlendirdikten sonra Râzî'nin sûrenin isimlerine dair uzun nakillerine değinmeden sûrenin tefsirine geçmiştir. Muallim Nâcî, *Hülâsatü'l-İhlâs*'ta, *Mefâtilu'l-Gayb*'ı birebir tercüme etmemiş, Râzî'nin ifadeleri üzerinde bazı tasarruflarda bulunmuştur. 1304/1886 senesinde İstanbul'da basılan eseri, Ali Öztürk bir makale kapsamında değerlendirmiştir.¹⁶

7. Monahoyuzâde Kâsım b. Ahmed Resmovî (v. XX. yy)¹⁷: *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*

Tefsirde ilk olarak bütün sûrenin meâli verilmiş ardından “tefsir, beyan, izâh” bölümüne geçilmiştir. Bu kısımda müstakil başlıklar altında¹⁸ ulûhiyyet ve tevhid bağlamında değerlendirmeler ve tasnifler yapıldığı görülmektedir. Yine burada mezhepler tarihi ve kelimeler alanında bazı malûmât arz edilmektedir. Bu bilgiler büyük oranda Hasan b. Ömer es-Sunkûrî'nin *Zübdetü'l-Akâid Nuhbetü'l-Fevâid* isimli eserinden istifâde ile yazmıştır. Ayrıca Ayntâbî'nin *Tibyan* tefsirinden, Bursevî'nin *Ferahu'r-Rûh*'undan, Sahhaflar Şeyhizâde Esad Efendi'nin *Mustatraf Tercemesi*'nden istifâdeler vardır. 1322/1904 senesinde¹⁹

15 “Binaenaleyh sûre-i mezkûrenin tefsîrine dâir kütüb-i ulemâ-yı ümmette havâs tarafından görüldüğü avâm nazarından müstetîr kalmakta olan izâhât-ı müdekkikânen bazılarının olsun erbâb-ı mütâlaamıza arzı -itikâd-ı âcizânemize göre- umûr-ı mühimmeden olmasıyla meânîyi cûyân-ı Kur'ân'a “İcâz-ı Kur'ân” ve “Muammâ-yı İhlâh” kabîlinden bir hizmet olmak üzere şu sahîfelerin tesvîdi bir muvahhidin hâme-i himmetine terettüp eden vezâif sırasında tutulmuştur.” Muallim Nâcî, *Hülâsatü'l-İhlâs*, Matbaa-i Ebuzyyâ, İstanbul 1304, s. 7-8

16 bk. Ali Öztürk, “Muallim Nâcî'nin (1849-1893) *Hülâsatü'l-İhlâs* İsimli İhlas Sûresi Tefsiri”, İslâmi İlimler Dergisi, İstanbul 2012, II/109-139.

17 Müellif hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Eserlerinde zikrettiği nisbesine bakılarak Giriş, Resmo'lu olduğu ve eserlerini telif ettiği tarihlere bakarak da (*Târîh-i Girid*, 1304; *Târîh-i Teselya*, 1314; *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*, 1322; *Tefsîr-i Sûre-i İnşirah*, 1324) hicri 13. yüzyılın ikinci yarısı ile 14. yüzyılın ilk yarısı aralığında yaşadığı söylenebilir.

18 Değerlendirmeler şu başlıklar altında yapılmaktadır: “Zât-ı Ulûhiyyet Hakkında Fırak-ı Dâlle İtikadlarına Dairdir”, “Millet-i İslâmiyyeden Baîd Olan Kâmilin On Tâife Olup Tafsîlâtı Bervechî Âtidir”, “Zât-ı Ulûhiyyet İçin İtikâd-ı Bâtîle Beyanındadır”, “Hak Sübhnehu ve Teâlâ Hazretlerinin Zât-ı Ulûhiyyet ve Sıfât ve Efâl-i Aliyye-i İlâhiyyeleri Hakkındadır.”

19 Monahoyuzâde, *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Elmalı İHK, no: 2514, vr. 23

telif edilen eserin müellif hattı nüshası, Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi, Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi, 2514 numarada kayıtlıdır.²⁰

8. Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi (v. 1338/1920)²¹: *Sûre-i İhlâs ve Alak Tefsirleri*

Musa Kazım Efendi bu eserini vahdet-i vücûd esasına göre kaleme aldığını ifade etmektedir.²² Eserde ilk olarak âyet ve meali verilmiş, ardından “tefsir ve te’vil” başlığıyla âyetler lügat, i’rab ve belâgat açısından tahlil edilmiştir. “Tefsir ve te’vil” bölümü bittikten sonra “hülâsa-i tefsir” başlığı altında sûrenin tefsiri baştan sona -daha ziyade kelâm ve tasavvuf zâviyesinden- özetlenmiştir. Müellif, eserin telifinde istifade ettiği kaynaklara dair herhangi malûmât vermemiştir. Musa Kazım Efendi’nin 1333/1914 senesinde telif ettiği²³ bu eseri, 1334/1915 senesinde İstanbul’da basılmıştır.

Görüldüğü üzere bu sekiz tefsir arasında en erken tarihli olan İhlas sûresi tefsiri, Muhyiddin Muhammed en-Niksârî’ye ait olan eserdir. Niksârî’nin sözkonusu eseri sırf bu yönüyle bile incelenmeye şâyestedir. Aslında Niksârî’nin bu tefsirinden yaklaşık bir asır öncesinden telif edilmiş bir İhlâs sûresi tefsiri daha bulunmaktadır. Bilinen en eski tarihli İhlâs sûresi tefsiri olan eser Muslihuddin Mustafa b. Muhammed (v. 765/1364’ten sonra) tarafından XIV. asrın ortalarında kaleme alınmıştır. Fakat Mustafa b. Muhammed’in bu eserini Osmanlı kültür ve medeniyet dünyasının bir ürünü olarak kabul etmek pek mümkün değildir. Çünkü müellifin yaşadığı dönemlerde henüz Osmanlı

20 Müellifin benzer üslûplarla telif ettiği başka tefsirleri de bulunmaktadır. (*Tefsîru Sûreti'd-Duhâ*, KBYEK Elmalı Hk 2534; *Tefsîr-i Sûre-i İnşirah*, KBYEK Elmalı İHK 2517; *Tefsîru Sûreti'l-Alak*, KBYEK Elmalı İHK 2518; *Tefsîru Sûreti't-Tekâsür*, KBYEK Elmalı İHK 2530. Bu nüshaların hepsi müellif hattıdır.) Müellif bu eserlerinde de kendi görüşlerini arz etmekten ziyade Nişancızade Muhyiddin’in *Mir'atü'l-kâinât*’ı, Abdurrahman b. İbrâhim es-Sivâsî’nin *Hayâtü'l-hayevân Tercemesi*, Ayntâbî’nin *Tefsîr-i Tibyan*’ı, İsmail Ferruh’un Efendi’nin *Tefsîr-i Mevâkıb*’ı, Ahmed Cevdet Paşa’nın *Kisâs-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*’sı, Yazıncızade Mehmed’in *Muhammediye*’si, Bursevî’nin *Ferahu'r-rûh*’u, Sahhaflar Şeyhizâde Esad Efendi’nin *Mustatraf Tercemesi*, Hanif İbrahim Efendi’nin *Şifâ-i Şerif Tercemesi* gibi eserlerden yaptığı iktibaslarla bir kompozisyon oluşturmuştur.

21 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, II/774; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsi*, Millî Gazete Yayınları, İstanbul 1981, IV-V/158-157; İsmail Kara, *Türkiye’de İslâmçılık Düşünçesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1986, I-III, 11/47-72; Ferhat Koca, “Musa Kazım Efendi”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI/221-222; Derya Cömert, *Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2006, s. 7-24.

22 bk. Musa Kazım, *Sûre-i İhlâs ve Alak Tefsirleri*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1334, s. 2.

23 Musa Kazım, *Sûre-i İhlâs ve Alak Tefsirleri*, s. 16.

Anadolu'da hakimiyet sağlamamış ve küçük bir beylik olarak varlığını devam ettirmektedir. Isparta ve çevresi beylikler havzasında yaşamış bir âlim olan Mustafa b. Muhammed'in telif ettiği bu eser, Beylikler dönemi Anadolu sahasında telif edilmiş Türkçe eserler çatısı altında kategorize edilmelidir.²⁴

1. Muhyiddin Muhammed en-Niksârî'nin Hayâtı ve Tefsire Dâir Eserleri

Tam adı Muhyiddin Muhammed b. İbrâhîm b. Hasan en-Niksârî er-Rûmî el-Hanefî'dir. Tokat'ın Niksâr ilçesinde dünyaya gelen Muhyiddin Muhammed Niksârî, Arapça ve İslâmî ilimleri Hüsâmeddin Tokâdî (v. 860/1456), Yûsuf Bâlî b. Muhammed Fenârî (v. 846/1442) ve Molla Yegân (v. 865/1461 civarı) gibi âlimlerden eğitim aldı. Kadızâde-i Rûmî'nin (v. 844/1440'tan sonra) talebesi Fethullah Şîrvânî'den (v. 891/1486) matematik ve astronomi ilimlerini okudu. Niksârî, Candaroğulları beyi olan İsmail b. İsfendiyar'ın (v. 884/1479) Kastamonu'da yaptırmış olduğu medresede müderris olarak göreve başladı. İslâmî ilimlerdeki yetkinliği ile şöhret kazanması üzerine II. Bayezid'in (v. 918/1512) davetiyle İstanbul'a geldi. Pâdişâhın özel olarak görevlendirdiği Niksârî uzun yıllar Fâtih ve Ayasofya camilerinde tefsir dersleri verdi. Niksârî'nin bu derslerine Sultan II. Bayezid'in bizzat kendisinin de iştirak ettiği nakledilmiştir. 901/1495 senesinde ahirete irtihal eden Niksârî, Vefa'da Şeyh Vefâ türbesinin bitişiğine defnedildi.²⁵

24 Eser ile alakalı malumat için bk. Yusuf Akçay, *Muṣṭafa bin Muhammed'in İh̄las Suresi Tefsiri (Giriş-İnceleme-Metin-Ekler Dizini-Sözlük-Tıpkıbasım)*, Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya 2005; Kamile Okulu, *Osmanlı Müfessirlerinden Muṣṭafa Muslihiddin ve İh̄las Suresi Tefsiri Adlı Eserinin İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015.

25 Hayâtı için bk. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şakâiku'n-nu'mâniyye*, Dâru'l-kütübî'l-'Arabî, Beyrût 1975, s. 166; Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâikü'ş-şekâik*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 292-291; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, I/450; Necmeddin Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire bi-menâkibi'l-a'yânî'l-mietî'l-aşere*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, no: 876, vr. 9b; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeh̄eb fi ahbâri men zeh̄eb*, Dâru İbni Kesîr, Beyrût 1986, X/14-15; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II/16; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV/340-341; Bağdatlı, *Hediyye*, II/218; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, VIII/196; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 621-622; Muhammed Abay, *Osmanlı Dönemi Müfessirleri*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1992, s. 91-92; Ziyâ Demir, *XII.-VI. yy. Arası Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 211-212; Hasan Gökbulut, *Muhyiddin Muhammed b. İbrahim Niksari'nin (ö. 1494m.) Hayatı ve Duhan Sûresi Tefsirinin Tahkiki*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993, s. 1-31; a.mlf, "Niksârî", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII/122-123; Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016, s. 85-86.

Muhyiddin Niksârî'nin tefsir, fıkıh, kelim, belagat ve astronomi alanlarında eserler verdiği görülmektedir.²⁶ Fakat kaynaklar Niksârî'nin özellikle tefsir sahasında öne çıkan bir âlim olduğunu zikretmektedir. Sultan II. Bayezid'in, günlük elli akçe tayin ederek Niksârî'yi Fatih ve Ayasofya câmiinde tefsir dersleri vermesi ile görevlendirmesi onun bu sahadaki yetkinliğinin bir delili olarak zikredilebilir. Niksârî bu dersleri istikrâr ile devam ettirmiş ve bir cuma günü Ayasofya câmiinde Kur'ân'ın tefsirini tamamlamıştır.²⁷

Kur'ân'ı baştan sonra dersler hâlinde tefsir eden Niksârî'nin baştan sona tam bir tefsir eseri ise bulunmamaktadır. Yani mevcut bilgilerimiz doğrultusunda onun bu derslerinin şifâhî olarak devam ettiğini ve yazıya geçirilmediğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte kaynak ve kütüphane taramaları sonucunda Niksârî'ye üç adet tefsir eserinin nisbet edildiğini görmekteyiz.

1. *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*: Esere dâir ayrıntı zikredilecektir.

2. *Tefsîru Sûrati'd-Duhân*: Eser Niksârî'nin Sultan II. Bayezid'e ithâfen telif ettiği eseridir.²⁸ Eserde rivâyet ve dirâyet unsurları dengeli bir biçimde mezcedilmiştir. Ayetin âyetle, hadislerle, sahâbe ve tâbiûn kavilleriyle tefsîri, esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin nakledilmesi gibi rivâyet unsurlarını tefsirde görmek mümkündür. Bu bağlamda bazı isrâîlî nakiller de tefsirde zikredilmiştir. Niksârî lafızların lügavî tahlillerini yapmaya ihtimam göstermiş yeri geldiğinde kırâat vecihlerine yer vermiştir. Niksârî'nin eserin telifinde Zemahşerî, Râzî ve Beyzâvî gibi müfessirlerin görüşlerinden istifâde ettiği de görülmektedir.

Duhan sûresi tefsirinin iki adet nüshası tespit edilebilmiştir. Bunlardan birisi Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüdin Efendi koleksiyonu 269 numarada bulunmaktadır. Bu nüsha müellif nüshası ile mukâbele edilmiş bir nüshadır. 949/1542 tarihinde Abdurrahim Niksârî tarafından İstanbul'da istinsah edilmiş bu nüsha 175x120-111x67 mm. ölçülerindedir. Bir tefsir mecmuasının 159a-181a varakları arasında bulunan nüsha 17 satır üzerine talik hatla yazılmıştır.

Eserin diğer bir nüshası ise Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya koleksiyonu, 421 numarada bulunmaktadır. Bu nüshada yer alan

26 Eserlerine dâir ayrıntı için bk. Gökbulut, age, s. 18-31.

27 Mecdî, *Hadâikü'ş-şekâik*, s. 292.

28 bk. Mecdî, *Hadâikü'ş-şekâik*, s. 292; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I/450.

kayıttan, eserin bir nüshasının Yavuz Sultan Selim'e (v. 926/1520) ithâf edildiği anlaşılmaktadır.²⁹ 173x112-122x63 mm. ölçülerinde olan nüshanın müstensihî ve istinsah tarihi bilinmemektedir. 9 satır üzerine 46 varak olarak istinsah edilmiş olan nüshada talik hattı kullanılmıştır. Hasan Gökbulut yaptığı yüksek lisans çalışması ile Niksârî'nin bu eserin tahkîkini yapmıştır.³⁰

3. *Hâşiyetün 'alâ Envârî't-Tenzîl*: Kaynaklarda Niksârî'nin *Envârü't-Tenzîl* üzerine kaleme aldığı bir hâşiyeden bahsedilmektedir.³¹ Yaptığımız kütüphaneye taramaları sonucunda bu eserin herhangi bir nüshasını tespit edemedik. Muhyiddin Niksârî'nin Duhân sûresi tefsîrini tahkîk eden Hasan Gökbulut bu eserin Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya koleksiyonu, 420 numarada kayıtlı olarak bulunan eser olabileceği ihtimâlini zikretmektedir.³² Fakat mezkûr nüshada bu durumu doğrulayabileceğimiz herhangi bir argüman bulunmamaktadır.

2. Niksârî'nin İhlâs Sûresi Tefsîri

Muhyiddin Muhammed Niksârî'nin tefsir eserlerinden birisi olan *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*, Osmanlı döneminde kaleme alınan en eski tarihli sûre tefsirlerinden birisidir. XV. asrın ikinci yarısında telif edildiğini düşündüğümüz bu eser gayet sade ve akıcı bir üslûba sahiptir. Niksârî tefsirini bazı kişilerin böyle bir esere olan ihtiyaçlarını iştmesi üzerine yazdığını şöyle ifâde etmektedir:

“Emmâ ba'd bedürüstî ve rastî bazı ehli salât olan azîzlerden birisi demiş ki “Biz lisân-ı Arab'ı bilmeziz, emmâ bir kimesne ehl-i ilimden ola ki namaz içinde okuduğumuz ahsar-ı suverden bir sûreyi Türkî'ye terceme etse onu iştsek, namaz içinde okuduğumuz vakitte ol ma'nâ mülâhazasıyla bize bir nev' huzûr olaydı namaz içinde” demiş. Bu söz dâ'î-i fakîr-i hakîr ki Muhammed Niksârî demekle ma'rûftur, sem'ine yetiştî. Ba'de't-te'emmül ve't-tefe"ül lâyh olan bu oldu ki taleb olan tercüme eden fakîr ola.”³³

29 bk. Muhyiddin Muhammed en-Niksârî, *Tefsîru Sûrati'd-Duhân*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, no: 421, vr. 2b

30 bk. Hasan Gökbulut, *Muhyiddin Muhammed b. İbrahim Niksârî'nin (ö. 1494m.) Hayatı ve Duhan Sûresi Tefsîrinin Tahkîki*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993.

31 Mecdî, *Hadâikü'ş-şekâik*, s. 292; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II/16; Bağdatlı, *Hediyye*, II/218; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, VIII/196.

32 bk. Gökbulut, age, s. 22.

33 Muhyiddin Muhammed en-Niksârî, *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no: 386, vr. 2b-3a.

Görüldüğü üzere Niksârî, Arapça bilmeyen namaz ehli bazı kişilerin, huşû ile namaz kılmalarına vesîle olması için kısa sûrelerden birisinin tercümesine ihtiyaç duymaları üzerine bu Türkçe tefsiri yazdığını ifâde etmiştir. Tercüme ve tefsîri yapılacak olan sûrenin İhlâs sûresi olarak belirlenmesi yine eserin mukaddimesinde müellif tarafından şöyle açıklanmaktadır:

“Ba’dehû ahsar-ı sûrede zikr olunan havâssa nazar etti, sûre-i İhlâs havassını ekser buldu cümlesinden. Biri bu ki ahsar-ı suver arasında sûre-i İhlâs ki bir kere onu okumak sülüs-i Kur’ân’ı okumak gibidir. Ve iki kere okumak sülüsân-i Kur’ân’ı okumak gibidir. Ve üç kere okumak Kur’ân’ı tamâmen okumak gibidir. Niteki bu sûrenin Türkî tefsîrine şurû’ olunduğu esnâda bu hâssa dahî zikr olunur inşâallâh.”³⁴

Niksârî eserin telif sebebini zikrettiği kısa mukaddimesinden sonra fazîletine dâir rivâyetleri sıralayarak İhlâs sûresinin tefsirine başlamıştır. Bu bağlamda sûrenin fazîletinden bahseden altı adet rivâyeti zikretmiştir. Fezâil rivâyetlerin ardından sûrenin sebeb-i nüzûlüne dâir şu rivâyeti nakletmiştir:

“Ve bilgil ki bu sûrenin nüzûlüne sebep budur ki müşrikler Peygamber hazretine eyittiler, “Sen bizim sanemlerimize sebb edip söverdin. Ve atalarımızın dînine muhâlefet edersin. Eğer fakîrsen seni ganî edelim ve eğer mecnûnsan sana ilâc edelim. Ve eğer avrada âşık ol avradı sana çiftlendirelim” dediklerinde Hazret-i Peygamber cevâb verip dedi kim, “Ben fakîr değilim ve mecnûn değilim ve avrada âşık değilim. Bel ki ben Allâhu te’âlânın Hakk Rasûlüyüm. Sizi davet ederim Allâh’a kulluk edin, esnâma kulluk etmen diye.” Ba’dehû müşrikler eyittiler, sen bize Allâh’a kulluk edin dersin ol Allâh altından mıdır, yoksa gümüşten midir?” dediklerinde Allâhu te’âlâ bu sûreyi Cebrâil’le Hazret-i Peygamber’e gönderdi.”³⁵

Niksârî sûrenin fazîletine ve nüzûl sebebine dâir bilgiler verdikten sonra âyet âyet sûrenin icmâlen tercümesini yapmıştır. Sûrenin tercümesini müteâkiben sûrenin tefsîrine geçmiştir. Niksârî’nin eserin telifinde büyük oranda Fahrüddîn er-Râzî’nin (v. 606/1210) *Mefâtîhu’l-Gayb*’ından istifâde ettiği görülmektedir. Sûrenin ilk âyetinin tefsîrinde هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ifâdesinin üç kelime olmasını *Mefâtîhu’l-Gayb*’a mürâcaatla şöyle tefsîr etmiştir:

34 en-Niksârî, *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*, vr. 3a-4a.

35 en-Niksârî, *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*, vr. 11b-13a. Rivâyet için bk. Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrût 2000, XXXII/161. Benzer bir rivâyet için bk. Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu’n-nüzûl*, Müessesetü’l-Halebî, Kâhire 1968, s. 309.

“Ve bilgil ki Mevlânâ İmâm Fahrüddîn er-Râzî rahimehullâhi aleyh eydür, üç lafızdır. Ve bu üç lafızdan her birisi işârettir makâmât-ı tâlibînden bir makâma. Yani işârettir Hakk te’âlâyâ mukarreb olanlar makâmına. Zîrâ onların nazarı Hakk te’âlânın zâtınadır. Fakat mâsivâ onların katında hükmi ademedir. Pes وَهُ demek onlara kifâyet eder, gayrı lafza ihtiyaçları yok.

Pes هُو lafzını zikrettikten sonra lafzını zikr etmek işârettir ashâb-ı yemîn makâmına. Yani ashâb-ı yemîn onlardır ki onların nazarları hem Hakk te’âlânın vücûduna ve hem mâsivânın vücûdunadır. Ve çün ki ashâb-ı yemînün nazarları iki nesne vücûduna oldu bu takdîr üzerine bunlara وَهُ lafzı kifâyet etmedi. Zîrâ هُو demek berîn-i takdîr işârettir bir şeye. Emmâ ol şey Zâtullâh mıdır, yoksa mâsivâ-yı Zâtullâh mıdır mübhem oldu. Pes lâ-büdd oldu ki هُو lafzından sonra اللهُ lafzını zikr etmek, tâ ki ol ibhâm zâil ola. Yani هُو lafzıyla işâret olunan şey Zâtullâh’tır, mâsivâ değildir demek oldu.

Ve هُو lafzını zikr ettikten sonra ذُو lafzını zikr etmek işârettir ashâb-ı şimâl makâmına ki bu makâm ednâdır evvelâ zikr olunan iki makâmdan. Zîrâ bu ashâb-ı şimâl ilâhın müte’addid olmasını câiz görenlerdir. Pes bu takdîr üzerine هُو اللهُ demek bu tâifeye nazar kifâyet etmedi, bel ki هُو اللهُ dedikten sonra هُو lafzını zikr etmek lâ-büdd oldu. Yani şân budur ki Zâtullâh birdir, müte’addid değildir.”³⁶

Niksârî işârî üslûb üzere buradaki üç kelimenin üç makama işâret ettiğini ifâde etmiştir. Allâh’ı tavsîf ederken, Allâh’a kurbiyyet makâmında olanlara هُو lafzının yeteceğini ifâde etmiştir. Dünyâ ile ihtilatları olması vesîlesiyle, ashâb-ı yemîn için هُو lafzında olan mübhemliği gidermek maksadıyla اللهُ lafzının zikredildiğini söylemiştir. هُو lafzının ise yaratıcının vahdeti konusunda müstakîm olmayan ashâb-ı şimâl için zikredildiğini ifâde etmiştir.

Niksârî’nin tefsirinde istifâde ettiği diğeri bir kaynağı ise Muhyissünne Ferrâ el-Begavî’dir (v. 516/1122). Sûrenin üçüncü ve dördüncü âyetlerini tefsîr ederken *Me’âlimü’t-Tenzîl*’e mürâcaat ederek ve konuya taalluk eden rivâyetlere de atıflar yaparak şunları söylemiştir:

“Ve bilgil ki اللهُ الصَّمَدُ dedikten sonra lâ-büdd oldu هُو كُفُوًا أَحَدٌ demek. Zîrâ Muhyissünne tefsîrinde şöylece zikreder ki Arab müşrikleri

36 en-Niksârî, *Tefsîr-i Sûre-î İhlâs*, vr. 13b-16a. Mukâyese için bk. er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXXII/164 vd.

derler ki الْمَلَائِكَةُ بَنَاتُ اللَّهِ³⁷ Yani “Melekler Allâh’ın kızlarıdır” derler. Ve yehûd eyitti, ﴿عَزَّتْ رَبُّنَا ابْنُ اللَّهِ﴾³⁸ Yani, Üzeyr Allâh’ın oğludur. Ve nesârâ eyitti ﴿الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾³⁹ Yani İsa Allâh’ın oğludur. Hakk te’âlâ bunları tekzîb edip dedi ki لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ Yani Hakk te’âlâdan kimesne doğmadı ve kendi kimseden doğmadı ve kendine hiç ehad misil olmadı.

وَعَنْ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ شَتَمَنِي ابْنُ آدَمَ حَيْثُ قَالَ اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا وَأَنَا الْأَخْدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

Yani Hazret-i Nebî’den mervîdir ki eyitti, Hakk te’âlâ eyitti âdemoğlu bana şetm etti, veled ittihâz etti demekle, hâlbuki ben ehadim. Yani birim, bana sâni olur yok. Samedim yani gayrı bana muhtâc ve ben kimesneye muhtâc değilim. لَمْ يَلِدْ yani benden kimesne doğmadı وَلَمْ يُولَدْ ve ben kimesneden doğmadım. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ve hiç ehad bana misil olmadı.”⁴¹

Niksârî bu üslûb üzere âyetlerin tefsirini yaptıktan sonra sûreye verilen isimleri sıralayarak eserini tamamlamıştır. Niksârî’nin zikrettiği isimler şu şekildedir: Sûre-i İhlâs, Sûre-i Necât, Sûre-i Velâyet, Sûre-i Ma’rifet, Sûre-i Münferid, Sûre-i Berâ’et, Sûre-i Nûr, Sûre-i Emân. Niksârî bu isimlerin herbirisini ilgili rivâyetlere de başvurarak izâh etmiştir.

Niksârî’nin bu risâlesinde on iki hadis rivâyet ettiği görülmektedir. Bu rivâyet edilen hadislerin dört tanesi Mâlik b. Enes (v. 179/795), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Buhârî (v. 256/870), Müslim (v. 261/875), Tirmizî (v. 279/892), Neseî (v. 303/915) tarafından tedvin edilen hadis kaynaklarından tahrîc edilebilmiştir. Fakat geriye kalan sekiz rivâyete temel hadis kaynaklarında rastlanılamamıştır. Bu rivâyetlerin *Mefâtihu’l-Gayb* ve *Me’âlimü’t-Tenzîl* gibi tefsir eserlerinden nakledildiği tespit edilmiştir.

Sonuç

XV. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında yaşamış olan Muhyiddin Muhammed en-Niksârî devrinin önde gelen âlimlerinin rahle-i tadrîsinde yetişmiş bir alimdir. İslâmî ilimlere olan ilgisinin yanısıra matematik ve astronomi gibi

37 Allah’ın kızları olduğunu iddia ediyorlar. O, çocuğu olmaktan münezzehtir. Hoşlandıkları erkek çocuklarını ise kendilerine yakıştırırlar. en-Nahl 16/57.

38 Yahudiler, “Üzeyr, Allah’ın oğludur” dediler. et-Tevbe 9/30.

39 Hıristiyanlar ise, “İsa Mesih, Allah’ın oğludur” dediler. et-Tevbe 9/30.

40 Buhârî, *Tefsîr*, 112; Neseî, *Cenâiz*, 117.

41 en-Niksârî, *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*, vr. 16b-18b. Mukâyese için bk. Muhyissünne Ferrâ el-Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, Dâru taybe, Riyâd 1997, VIII/589.

tabîî ilimlerlerle de ilgilenen Niksârî bu sahâda da eserler vermiştir. Dînî ve tabîî ilimlerde temâyüz etmesi sebebiyle devrinin idârecileri olan Candaroğlu İsmâil Bey'den ve Sultan II. Bayezid'den özel ilgi görmüş ve himâye edilmiştir.

Niksârî özellikle tefsir sahasında öne çıkmış ve Taşkoprîzâde Ahmed Efendi'nin ifâdesiyle bu sahada *âyet-i kübrâ* olmuştur. Kastamonu'da İsmail Bey Niksârî için bir medrese inşâ ettirmiş ve buraya 300 kitap vakfetmiştir. Niksârî'nin kazandığı bu şöret Osmanlı'nın merkezi olan İstanbul'a ulaşmış ve Sultan II. Bayezid onu İstanbul'a davet etmiştir. İstanbul'da devrin en gözde camileri olan Ayasofya ve Fatih câmilerinde günlük elli akçe ile tefsir dersleri vermesiyle kendisini görevlendirmiştir. Niksârî bu derslerde Kur'ân'ı baştan sona tefsîr etmiştir. Fakat bu dersler kahir ekseriyetle şifâhî kalmış ve yazıya geçirilmemiştir. Bu sebeple Niksârî'nin tefsirciliğine tam olarak vakıf olmamız mümkün olamamıştır.

Niksârî'nin günümüze ulaşan iki tefsir eserinden birisi Türkçe olarak telif ettiği *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs* isimli küçük risâlesidir. Risâle XV. asırda yazılan ve günümüze kadar ulaşabilen nadir Türkçe tefsir eserlerinden birisidir. Niksârî, risâlesini Arapça bilmeyen müslümanların istifâdesi için kaleme aldığını ifâde etmiştir. İşârî üslûb üzere yazılan tefsirde -muhatap kitle göz önünde bulundurulduğundan olsa gerek- lügavî tahliller, fikhî ve kelâmî tartışmalar gibi unsurlara yer verilmemiştir. *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*'da sûrenin fazîletine dair nakiller, esbâb-ı nüzûl bilgisi ve âyetlerin tefsîri esnâsında nakledilen bazı hadîsler rivâyet unsurları olarak göze çarpmaktadır.

Niksârî'nin eserin telifinde ağırlıklı olarak Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb*'ına mürâcaat ettiği görülmektedir. Bununla birlikte Begâvî'nin *Me'âlimü't-Tenzîl*'i de risâlede ismi zikredilen diğer bir kaynak olarak göze çarpmaktadır. Sade bir dille sûreyi tefsîr eden Niksârî, son olarak sûreye verilen isimleri -isimlendirme gerekçelerini de izah ederek- sıralamış ve bu muhtasar eserini tamamlamıştır. Yaklaşık altı asır önce bu topraklarda telif edilmiş bir eser olan *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*'ın neşrini yaptığımız bu makalemizin Niksârî'nin tefsir anlayışına ve dönemin rûhuna vüs'ati ölçüsünce ışık tutmasını ümit etmekteyiz.

EK: Eserin Transkripsiyonu

Yaptığımız taramalarda *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*'ın tek bir nüshasının olduğunu tespit edebildik. Bu nüsha Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya koleksiyonu, 386 numarada kayıtlı bulunmaktadır. *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*'ın bu

nüşhası 7 satır üzerine yazılmış 23 varaktan oluşmaktadır. 120x83-60x47 mm. ölçülerinde olan nüsha harekeli nesihle yazılmıştır. Eserin transkripsiyonunda *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*'ın tespit edebildiğimiz yegâne nüshası olan bu nüsha esas alınmıştır.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[1b] Şükr ol Allâh'a ki Kur'ân'ı Rasûlüne inzâl etti, tâ ki mü'minlere beşîr olup ve kâfirlere nezîr ola. Ve bi-hasebi'l-mesâlih âyet âyet ve sûre sûre Rasûlüne tenzîl etti yirmi üç yıl içinde, tâ ki ulû'l-elbâba nasîhat [2a] ve tezkîr ola. Durûd u selâm Muhammed Rasûlullâh'a ki yevm-i kıyâmette şeff'-i ümmettir ve âline ve ashâbına olsun ki Hazret-i Nebî aleyhisselâm 42 اصْحَابِي كَالنَّجْمِ بِأَيْمِهِمْ اِقْتَدَيْتُمْ اِهْتَدَيْتُمْ yani "Benim ashâbım nücüm gibidir, hangisine iktidâ ederseniz hidâyet [2b] bulursunuz" dedi. Emmâ ba'd bedürüstî ve rastî bazı ehli salât olan azîzlerden birisi demiş ki "Biz lisân-ı Arab'ı bilmeziz, emmâ bir kimesne ehl-i ilimden ola ki namaz içinde okuduğumuz ahsar-ı suverden bir sûreyi Türkî'ye terceme etse onu işitsek, namaz içinde okuduğumuz vakitte ol [3a] ma'nâ mülâhazasıyla bize bir nev' huzûr olaydı namaz içinde" demiş. Bu söz dâ'î fakîr hakîr ki Muhammed Niksârî demekle ma'rûftur, sem'ine yetişti. Ba'de't-te'emmül ve't-tefe"ül lâyih olan bu oldu ki taleb olan tercüme-yi eden fakîr ola. Ba'dehû ahsar-ı [3b] sûrede zikr olunan havâssa nazar etti, sûre-i İhlâs havassını ekser buldu cümlesinden. Biri bu ki ahsar-ı suver arasında sûre-i İhlâs ki bir kere onu okumak sülûs-i Kur'ân'ı okumak gibidir. Ve iki kere okumak sülûsân-i Kur'ân'ı okumak gibidir. Ve üç kere okumak Kur'ân'ı [4a] tamâmen okumak gibidir. Niteki bu sûrenin Türkî tefsîrine şurû' olunduğu esnâda bu hâssa dahî zikr olunur inşâallâh. Pes bu ecilden mezkûr dâ'î-i fakîr beyne ahsar-ı suver sûre-i İhlâs'ı Türkî'ye terceme etmeyi ihtiyâr etti, tâ ki mutâla'a edenler mezkûr [4b] dâ'iyi du'â-i hayrıyla yâd edeler. 43 وَاللَّهُ الْمُوفِيُّ لِلصَّوَابِ وَالْيَهُ الْمَرْجِعُ وَالْمَأْتَابُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾﴾

İ'lem es'adekallâhu fi'd-dâreyn, bilgil ki işbû ﴿دَحَّأَ هُلَّالًا وَهُرَّ لَقُ﴾ sûresinin [5a] namaz içinde ve hâric-i namazda okumasında fazîlet ziyâde olmasında

42 Rivâyet için bk. Mecdüddîn Muhammed İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl fi ehâdîsi'r-Rasûl*, Mektebetü'l-halvânî, 1972, VIII/556. Bu rivâyetle ilgili diğer bir değerlendirmeye için bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Telhisü'l-habîr fi tahrîci ehâdîsi'r-râfi'iyi'l-kebir*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1989, IV/462-462.

43 Doğru olana muvaffak kılan Allâh'tır. Ve dönüp sığınacağımız da bizzat kendisidir.

çok vecihler zikir olunmuştur. Niteki mefharu'l-ulemâi'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn Mevlânâ İmâm Fahrüddîn er-Râzî rahmetullâhi aleyh bu sûreyi okumanın fazîletinde Hazret-i Rasûl'den aleyhissalâtü vesselâm [5b] rivâyet olunan hadîsleri zikir etti. Hattâ eyitti,

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ قَرَأَ سُورَةَ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فَكَانَتْهَا قِرَاءَةً ثَلَاثَ الْقُرْآنِ وَأُعْطِيَ مِنَ الْأَجْرِ عَشْرَ حَسَنَاتٍ بَعْدَ مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَأَمَّنَ بِاللَّهِ

Yani Hazret-i Rasûl aleyhisselâm eyitti, her kim [6a] ki ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ sûresini okuya Kur'ân'ın sülüsünü okumuş gibidir. Ve ol kişiye on hasene verilir, Hakk te'âlânın kullarından müşrikînden ve mü'minînden her ferd mukâbelesinde, sadaka Rasûlullâh. Ve bu hadîsten fehm olunur ki bu sûreyi üç kere okumak sünnet olduğunun [6b] sırrı bu ola ki bir kere okumak sülüs-i Kur'ân okumak gibi olunca iki kere okumak sülüsânını okumak gibi ola ve üç kere okumak cemî'-i Kur'ân'ı okumak gibi ola. والله اعلم بالصواب

وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ قَرَأَ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ مَرَّةً وَاحِدَةً أُعْطِيَ مِنَ الْأَجْرِ كَمَنْ أَمَّنَ بِاللَّهِ وَمَلَأَ بَيْتَهُ [٧١] وَكُتِبَ وَرُسُلِهِ 45 وَأُعْطِيَ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلَ مِائَةِ شَهِيدٍ

Yani Hazret-i Rasûl aleyhisselâm şöyle dahî dedi: Kim ki bu sûreyi bir kere okusa ona verirler ecirden şol Allâhu teâlâya ve meleklerine ve rasûllerine imân getirenler ecri gibi ve ona yüz şehîd ecri verilir. [7b]

Ve Sehl b. Sa'd'dan şöyle rivâyet olundu ki bir kişi Hazret-i Peygamber'e aleyhisselâm geldi, fakrdan şikâyet etti. Ve Hazret-i peygamber eyitti,

46 إِذَا دَخَلْتَ بَيْتَكَ فَسَلِّمْ عَلَى نَفْسِكَ وَأَقْرَأْ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ مَرَّةً وَاحِدَةً فَفَعَلَ الرَّجُلُ قَدْرَ اللَّهِ عَلَيْهِ رِزْقًا [٨١] حَتَّى أَقَاضَ عَلَى جِيرَانِهِ

Yani Hazret-i Peygamber ol fakrdan şikâyet eden kişiye eyitti, “Vakti ki evine girsen kendi nefesine selâm ver ve ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ sûresini bir kere oku.” Pes kişi Hazret-i Peygamber dediği gibi evine girince kendi nefesine [8b] selâm verip ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ sûresini bir kere okudu. Hakk teâlâ ol kişiye bu sûre berekâtında rızk-ı kesir verdi, hattâ kendinden artanı komşularına üleştirdi.

Ve Enes'ten radiyallâhu anh şöyle rivâyet olundu ki bir kişi cemî' namazında [9a] ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ sûresini okurdu. Pes Hazret-i Rasûl ol kişiden sordu, “Eyitti, sen cemî' namazında bu sûreyi okurmuşsun, sebep nedir?” Bu

44 Rivâyet için bk. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXXII/160.

45 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXXII/160.

46 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXXII/160; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts. X/416.

kişi eyitti, “Yâ Rasûlallâh ben bu sûreyi severim.” Pes Hazret-i Rasûl eyitti ⁴⁷ *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* Yani, “Senin bu sûreyi [9b] sevmen seni cennete dâhil kılar” dedi.

Ve Ebû Hureyre’den radyallâhu anh şöyle rivâyet olundu ki Hazret-i Rasûlullâh’la bile seyr ederken mübârek sem’ine erişti ki bir kişi *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* sûresini okur. Pes Rasûlullâh aleyhisselâm eyitti *وَجِبَ* yani vâcib oldu. [10a] Ve Ebû Hureyre eydür, ben eyittim yâ Rasûlallâh ol vâcib olan nedir? Eyitti, vâcib olan ol kişiye cennettir.⁴⁸

Ve Âişe’den radyallâhu anhâ şöyle rivâyet olundu ki Peygamber hazreti aleyhisselâm bir kişiyi bir leşkere reis kılıp bir yere gönderdi. Ve mezkûr [10b] reis ashâbına namaz kıldırıp her namazda *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* sûresini okurmuş. Vakti ki ol leşker ol seferden rucû’ ettiler, mezkûr reisin her namazda *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* sûresini okuduğunu Hazret-i Rasûl’e zikr ettiler. Hazret-i Rasûl eyitti, Sordular, eyitti, “Şundan ötürü her namazda bu sûre-i okurdum ki bu sûre içinde Allâhu te’âlânın sıfatları zikr olunmuştur. Bana bu sûre sevgili geliptir. Pes Hazret-i Peygamber eyitti, *أَخْبِرُوهُ [ب ١١] إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّهُ* Yani eyitti, “Haber verin ol kişiye, Allâhu te’âlâ dahî ol kişiyi sever.”⁴⁹

Ve bilgil ki bu sûrenin nüzûlüne sebep budur ki müşrikler Peygamber hazretine eyittiler, “Sen bizim sanemlerimize sebb edip söverdin. Ve atalarımızın dînine muhâlefet [12a] edersin. Eğer fakîrsen seni ganî edelim ve eğer mecnûnsan sana ilâc edelim. Ve eğer avrada âşık ol avradı sana çiftlendirelim” dediklerinde Hazret-i Peygamber cevâb verip dedi kim, “Ben fakîr değilim ve mecnûn değilim ve avrada âşık değilim. Bel ki ben Allâhu te’âlânın [12b] Hakk Rasûlüyüm. Sizi davet ederim Allâh’a kulluk edin, esnâma kulluk etmen diye.” Ba’dehû müşrikler eyittiler, sen bize Allâh’a kulluk edin dersin ol Allâh altından mıdır, yoksa gümüşten midir?” dediklerinde Allâhu te’âlâ bu sûreyi Cebrâîl’le Hazret-i Peygamber’e [13a] gönderdi.⁵⁰

47 Buhârî, *Ezân*, 106; Tirmizî, *Fezâilü'l-Kur’ân*, 11; er-Râzî, *Mefâtilhu'l-gayb*, XXXII/161.

48 Muvatta, *Kur’ân*, 486; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 386; Tirmizî, *Fezâilü'l-Kur’ân*, 11; Neseî, *Sıfatü's-salât*, 69.

49 Buhârî, *Tevhîd*, 1; Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn*, 45.

50 er-Râzî, *Mefâtilhu'l-gayb*, XXXII/161. Benzer bir rivâyet için bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, s. 309.

﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ Yani eyit yâ Muhammed ol Allâhu te'âlâ birdir. ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ cemî' mahlûkât ona muhtâçtırlar. ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ Kimse ondan doğmadı. ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ Ve kendi kimseden doğmadı. ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ Ve kendine hiç ehad misil olmadı.

[13b] Ve bilgil ki Mevlânâ İmâm Fahrüddîn er-Râzî rahimehullâhi aleyh eydür, ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ üç lafızdır.⁵¹ Ve bu üç lafızdan her birisi işârettir makâmât-ı tâlibînden bir makâma. Yani ﴿هُوَ﴾ işârettir Hakk te'âlâyâ mukarreb olanlar makâmına. Zîrâ onların nazarı Hakk te'âlânın [14a] zâtınadır. Fakat mâsivâ onların katında hüküm-i ademdedir. Pes ﴿هُوَ﴾ demek onlara kifâyet eder, gayrı lafza ihtiyaçları yok.

Pes ﴿هُوَ﴾ lafzını zikrettikten sonra ﴿اللَّهُ﴾ lafzını zikr etmek işârettir ashâb-ı yemîn makâmına. Yani ashâb-ı yemîn onlardır ki onların nazarları hem [14b] Hakk te'âlânın vücûduna ve hem mâsivânın vücûdunadır. Ve çün ki ashâb-ı yemîninin nazarları iki nesne vücûduna oldu bu takdîr üzerine bunlara ﴿هُوَ﴾ lafzı kifâyet etmedi. Zîrâ ﴿هُوَ﴾ demek berîn-i takdîr işârettir bir şeye. Emmâ ol şey Zâtullâh mıdır, yoksa mâsivâ-yı Zâtullâh mıdır [15a] mübhem oldu. Pes lâ-büdd oldu ki ﴿هُوَ﴾ lafzından sonra ﴿اللَّهُ﴾ lafzını zikr etmek, tâ ki ol ibhâm zâil ola. Yani ﴿هُوَ﴾ lafzıyla işâret olunan şey Zâtullâh'tır, mâsivâ değildir demek oldu.

Ve ﴿اللَّهُ﴾ lafzını zikr ettikten sonra ﴿أَحَدٌ﴾ lafzını zikr etmek işârettir [15b] ashâb-ı şimâl makâmına ki bu makâm ednâdir evvelâ zikr olunan iki makâmdan. Zîrâ bu ashâb-ı şimâl ilâhın müte'addid olmasını câiz görenlerdir. Pes bu takdîr üzerine ﴿هُوَ اللَّهُ﴾ demek bu tâifeye nazar kifâyet etmedi, bel ki ﴿هُوَ اللَّهُ﴾ dedikten sonra ﴿أَحَدٌ﴾ lafzını zikr etmek lâ-büdd [16a] oldu. Yani şân budur ki Zâtullâh birdir, müte'addid değildir.

Vakti ki bildinse bu lafız, üç makâma işâret olduğunu bilgil ki ﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ dedikten sonra ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ demek lâ-büdd oldu. Zîrâ cemî' halâyık Hakk te'âlâyâ muhtâçtırlar. Samed demek muhtâcun [16b] ileyh demektir. Yani Allâhu te'âlâ müstağnîdir cemî' mahlûkâtтан mutlakâ ve cemî' mahlûkât ona muhtâçlardır mutlakâ.

Ve bilgil ki ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ dedikten sonra lâ-büdd oldu ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ demek. Zîrâ Muhyissünne tefsîrinde şöylece zikreder ki Arab [17a] müşrikleri derler ki ﴿الْمَلَائِكَةُ بَنَاتُ اللَّهِ﴾⁵² Yani "Melekler Allâh'ın kızlarıdır" derler. Ve yehûd

51 Mukâyese için bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXII/164 vd.

52 bk. Allah'ın kızları olduğunu iddia ediyorlar. O, çocuğu olmaktan münezzehtir. Hoşlandıkları erkek çocuklarını ise kendilerine yakıştırlar. en-Nahl, 16/57.

eyitti, ﴿عَزَّزْنَا بِنُ اللَّهِ﴾⁵³ Yani, Üzeyr Allâh'ın oğludur. Ve nesârâ eyitti ﴿الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾⁵⁴ Yani İsa Allâh'ın oğludur. Hakk te'âlâ bunları tekzîb edip dedi ki [17b] لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ Yani Hakk te'âlâdan kimesne doğmadı ve kendi kimseden doğmadı ve kendine hiç ehad misil olmadı.⁵⁵

⁵⁶ وَعَنْ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ شَتَمَنِي ابْنُ آدَمَ حَيْثُ قَالَ إِنَّكَ اللَّهُ وَلَدًا [١٨١] وَأَنَا الْأَخَذُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

Yani Hazret-i Nebî'den mervîdir ki eyitti, Hakk te'âlâ eyitti âdemoğlu bana şetm etti, veled itihâz etti demekle, hâlbuki ben ehadim. Yani birim, bana sâni olur yok. Samedim [18b] yani gayrı bana muhtâc ve ben kimesneye muhtâc değilim. لَمْ يَلِدْ yani benden kimesne doğmadı ve ben kimesneden doğmadım. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ve hiç ehad bana misil olmadı.

Ve bilgil ki bu sûrenin esmâları çoktur, ammâ meşhûr olan ismi [19a] Sûre-i İhlâs'tır. Zîrâ şol kimesne ki bu sûreye i'tikâd ede, fî dînillâh muhlis olur. Ve eydan her kim ki bu sûrenin i'tikâdla kırâatine mülâzemet ede, cehennem odundan halâs bulur. Ve bir ismi dahî Sûre-i Necât'tır. Zîrâ her kim ki bu sûreye [19b] i'tikâd ede, dünyâda küfürden necât bulur ve âhirette nârdan necât bulur. Ve bir ismi dahî Sûre-i Velâyet'tir. Zîrâ her kim ki bu sûreyi i'tikâdla okusa lâ-cerem evliyâullâhtan olur.

Ve bir ismi dahî Sûre-i Ma'rifet'tir. Zîrâ ma'rifetullâh tamâm olmaz [20a] illâ bu sûrenin ma'rifetiyle tamâm olur. Ve Hazret-i Alî'den radiyallâhu anh şöyle rivâyet olundu ki bir kişi namaz içinde ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ okurdu. Hazret-i Peygamber aleyhisselâm işitti. Eyitti, ﴿إِنَّ هَذَا عَبْدٌ عَرَفَ رَبَّهُ﴾⁵⁷ İşbû namaz içinde [20b] ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ okuyan kişi bir kuldur ki Rabbine ârif oldu. Pes bu ecilden ötürü bu sûreye Sûre-i Ma'rifet denildi.

Ve bir ismi dahî Sûre-i Münferid'dir. Zîrâ her kimesne ki huzûrla bu sûreyi okuya, şeytân ondan nefret eder. Ve bir ismi [21a] dahî Sûre-i Berâ'et'tir. Zîrâ Hazret-i Nebî'den rivâyet olundu ki bir kişi bu sûreyi okurdu. Hazret-i Nebî

53 Yahudiler, "Üzeyr, Allah'ın oğludur" dediler. et-Tevbe, 9/30.

54 Hıristiyanlar ise, "İsa Mesih, Allah'ın oğludur" dediler. et-Tevbe, 9/30.

55 el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, VIII/589.

56 Buhârî, *Tefsîr*, 112; Neseî, *Cenâiz*, 117; el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, VIII/589.

57 er-Râzî, *Mefâtilü'l-gayb*, XXXII/161.

işitip eyitti, *يَمَّا هَذَا فَقَدْ بَرِيءٌ مِنَ الشِّرْكِ* Yani, “Bu kişi şirkten berî oldu” dedi.

Ve bir ismi dahî Sûre-i Nûr'dur. Zîrâ Hazret-i [21b] Nebî aleyhisselâm eyitti, *إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ نُورًا وَنُورُ الْقُرْآنِ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾*⁵⁹ Yani, “Her şey için nûr var ve nûr-i Kur'ân ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ dir” dedi. Yani bu sûre ahsar-ı sûre iken cemî' Kur'ân'ın nûrudur. Ve bunun nazîridir ki [22a] insânın nûru, a'zâsının asgarındadır ki ol gözünün bebeğidir.

Ve bir ismi dahî Sûre-i Emân'dır. Zîrâ Hazret-i Nebî aleyhisselâm eyitti, *قَالَ اللَّهُ تَعَالَى إِذَا قَالَ الْعَبْدُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ حِصْنِي وَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي [ب ٢٢] آمِنَ عَذَابِي*⁶⁰ Yani Allâhu te'âlâ eyitti, “Benim kullarımdan birisi vakti ki lâ ilâhe illallâh dese, benim kaleme girer. Ve her kim benim kaleme gire, azâbımdan emîn olur” dedi. Eyle olsa *هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* demek ma'nâda lâ ilâhe illallâh demektir. Pes her kimesne ki [23a] bu sûreyi i'tikâdla okusa lâ ilâhe illallâh demiş olur. Berîn-i takdîr Allâh'ın azâbından emîn ola.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (tahk.: Şu'ayb el-Arnâvût), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1999.
- Ahmed İhsan ve Şürekâsı, *Muallim Nâcî*, Alem Matbaası, İstanbul 1311.
- Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, Millî Gazete Yayınları, İstanbul 1981, I-V.
- Alpaydın, Mehmet Akif, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016.
- el-Âlûsî, Ebu'l-Fazl Mahmûd, *Rûhu'l-me'ânî*, Dâru ihyâi't-türâsî'l-'Arabî, Beyrût ts.
- Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951.
- el-Begavî, Muhyissünne Ferrâ, *Me'âlimü't-tenzîl*, Dâru taybe, Riyâd 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsîr Tarihi Tabakatü'l-Mufessirin*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973.
- el-Buhâri, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh*, Dârü'l-hadîs, Kâhire ts.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333.
- _____ *Mevlânâ eş-Şeyh İsmail Hakkı el-Celvetî Hazretleri*, Matbaa-i Bahriyye, İstanbul 1329.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, Dâru ihyâi't-türâsî'l-'Arabî, ts.

58 er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXII/162; Ebu'l-Fazl Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, Dâru ihyâi't-türâsî'l-'Arabî, Beyrût ts. XXX/266.

59 er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXII/162; Nizâmüddin en-Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve ragâibü'l-Furkân*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût 1996, VI/594.

60 er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXII/162; Hatîb Şirbînî, *Sirâcü'l-münîr*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût ts. IV/447.

- Cömert, Derya, *Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2006, s. 7-24.
- Çolak, Murat - Düzenli, Mesut Bayram, "Hüseyin b. Ahmed Sirözî'nin Hayatı ve Câmiu'l-Envar alâ Tefsiri'l-İhlas Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Turkish Studies*, Ankara 2014, IX/ 407-436.
- Demir, Ziyâ, *XII.-VI. yy Arası Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- Fevziye Abdullah (Tansel), "Muallim Naci", *İA*, MEB, İstanbul 1964, IX/15-21.
- el-Gazzî, Necmeddin Muhammed, *el-Kevâkibü's-sâire bi-menâkibi'l-a'yâni'l-mieti'l-aşere*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, no: 876.
- Gökbulut, Hasan, *Muhyiddin Muhammed b. İbrahim Niksari'nin (ö. 1494m.) Hayatı ve Duhan Süresi Tefsirinin Tahkiki*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993.
- _____ "Niksârî", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII/122-123.
- Güney, Ahmet Faruk "Yazma İhlas Süresi Tefsirleri Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2011, c. IX, sayı: 18, s. 275-302.
- _____ "Mekkizâde Mehmed Tâhir Efendi'nin (ö.1128 / 1716) Müstevecebu'l-Halâs fî Tefsiri Süreti'l-İhlâs Adlı Eseri -Neşr-", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, c. II, sayı: 2, s. 75-106.
- Hayrullah Nedim Efendi, *Terceme-i Hâl-i Şeyh İsmail Hakkı*, Vilâyet Matbaası, Bursa 1307.
- Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 2305-2309.
- _____ *Kemalnâme-i Hazreti Hakkı*, Yazma Bağışlar, no: 2324.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-râfi'iyi'l-kebîr*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1989.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddîn Muhammed, *Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*, Mektebetü'l-halvânî, 1972.
- İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, Dâru İbni Kesîr, Beyrût 1986.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, Türk Tarih Encümeni Külliyyatı, I-IV, İstanbul 1942
- İsmail Hakkı, *Muallim Nâci Efendi*, Nişan Berberyan Matbaası, İstanbul 1311.
- Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1986, I-III.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin*, Mektebetü'l-müsenna - Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.
- Koca, Ferhat, "Musa Kazım Efendi", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI/221-222.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, (tahk.: Takiyyüddîn en-Nedvi) Dâru'l-kalem, Beyrût ts.
- Mecdi Mehmed Efendi, *Hadâikü's-şekâik*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmiri, İstanbul 1308.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Câmiü's-sahîh*, (tahk.: Muhammed Fuâd Abdalbâkî)

Dârü'l-hadîs, Kâhire 1997.

Namlı, Ali, "İsmail Hakkı Bursevî", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII/102-106.

en-Neseî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

en-Niksârî, Muhyiddin Muhammed, *Tefsîru Sûrati'd-Duhân*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, no: 421.

en-Nisâbü'rî, Nizâmüddin, *Garâibü'l-Kur'ân ve ragâibü'l-Furkân*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût 1996.

Öztürk, Ali, "Muallim Nâci'nin (1849-1893) Hulâsatü'l-İhlas İsimli İhlas Sûresi Tefsiri", *İslâmî İlimler Dergisi*, İstanbul 2012, II/110-136.

_____, *XVI. Yüzyıl Halveti Şiirinde Din ve Tasavvuf*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.

er-Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-gayb*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût 2000.

Salâhî, *Muallim Nâci*, Şirket-i Mürettebiye Matbaası, İstanbul 1310.

Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-fudalâ*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.

eş-Şirbîni, el-Hatîb, *Sirâcü'l-münîr*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût ts.

Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şakâiku'n-nu'mâniyye*, Dârü'l-kütübî'l-'Arabî, Beyrût 1975.

et-Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Çağrı Yayıncılık, İstanbul 1981.

Tuman, Mehmet Nâil, *Tuhfe-i Nâilî*, (haz.: Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Ankara 2001.

Tütün, Sevgi, "Mekkizade Mehmed Tahir Efendi ve Tefsir Risalesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. XVI, sayı: 2, s. 515-532.

Uçman, Abdullah, "Muallim Nâci", *DİA*, İstanbul 2005, XXX/315-317.

el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-nüzûl*, Müessesetü'l-Halebî, Kâhire 1968.

Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm kâmusu terâcim*, Dârü'l-ilmî li'l-melâyîn, Beyrut 2002, I/313.

MU'TEZİLE'NİN DUA ANLAYIŞI

Hüseyin MARAZ*

Özet:

Dua, Allah ile insan arasındaki iletişim araçlarından biridir. Zira bu iletişim Allah'tan insana doğru olursa vahiy, insandan Allah'a doğru olursa duadır. Allah, insandan dua etmesini istemekte, insan da bu isteğe fitrî bir yönelişle karşılık vermektedir. Mu'tezile'ye göre dua, bir talep ve çağrıdır. İnsanın Allah'a olan çağrısı, hayır ve maslahat içerikli olmalıdır. Bu bakımdan onlar, hem insanî yönüyle hem de konusu açısından duanın bir takım şartları olduğunu ileri sürmüşlerdir. Şartları gerçekleşmiş bir duanın kabulü ise onlara göre vâciptir. Fakat duanın kabul olmasının önemli şartlarından biri, insanın hak etmesidir. Zira dua veya beddua ancak hak eden için bir anlam ve gerçeklik ifade etmektedir. Bununla birlikte Allah, kendisine kulluk ve tâzimle yöneltilen her iyi ve salah (değerli) talebe icabet edeceğini bildirmiştir. İcabet, aynı zamanda mükâfat demektir. Bu açıdan Mu'tezile, duayı teklifle ilişkilendirerek mükâfat ve ceza şeklinde istihkakın bir parçası kabul etmektedir. Bu boyutlarıyla makalemiz, Mu'tezile ekolü özelinde duanın anlam ve mahiyetine yönelik tasviri bir araştırmadır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Dua, Talep, Şart, İcabet, Mükâfat, Ceza.

Understanding of Prayer in Mu'tazila

Abstract:

Prayer is the name given to process of communication between an individual and Allah. Allah desires of man to call on him and man responds to this as a result of his natural disposition. Prayer according to the Mu'tazila is a request and an appeal. The contents of an individual prayer should entail goodness and public interest. It is for his reason the Mu'tazila have contended that from a humane and subject aspect prayer encompasses certain conditions. If the conditions of prayer manifest then it is obligatory for that prayer to transpire, they argue. One of conditions of a prayer being accepted however, is for the individual and reality behind it if the individual rightly deserves it. In addition to this, Allah has asserted that He will respond to every good and valuable request that is directed at Him with servitude and veneration. Acceptance at the same time implies a reward. From this perspective, the Mu'tazila consider reward and punishment a part of an individual's deserving of their prayer being accepted by correlating prayer with taklif- "God does not order/give the soul of any of his creation, that which is beyond its capacity. With these dimensions, our journal encompasses a portrayal of the meaning and nature of prayer particularly in the Mu'tazila school of thought.

Keywords: Mu'tazila, Prayer, Request, Condition, Acceptance, Reward, Punishment

* Dr. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. huseyinmaraz78@hotmail.com

Giriş

Dua, insanın Allah'a samimi olarak yakınlaştığı ibadet türlerinden biridir. İnsanın Allah ile doğrudan iletişimi olan dua, insanın bilgi ve kudretini aşan istek, önemli bir karar veya hayatî bir konuyu Allah'a arz etmesidir. Bununla birlikte sevinç ve mutluluk anında Allah'a hamd ve senalarla övgüde bulunmaktır. Bu yönden dua, hem bir ibadet hem de kulluk ve sorumluluk şuurudur. Dua insanın aciz kaldığı durumlarda bir destek talebi olsa da sadece ihtiyaç, tembellik ve zayıflık halinde başvurulacak bir yöneliş de değildir. Görev ve çalışmanın akabinde ilahî yardıma olan ihtiyaçtır. İslamî literatürde bunun anlamı, fikrî, kavli ve fiilî duadır. Böyle bir dua, birey ve toplum hayatında fayda, hayır ve maslahata götüren yolların açılmasıdır. Buna mukabil şer, mefsedet ve zarar olan tüm engellerin yok edilmesidir. Bu açıdan dua, güce güç katmaktır. Allah'ın güç ve iradesini, her daim iş ve planın içerisine dâhil etmektir. Gücsüzlüğü itiraf edip, çaresizliği dillendirmek değildir. Mu'tezile, duanın yukarıda sayılan niteliklerini teolojik paradigmasına yansıtan bir ekoldür. Zira insana tanıdığı fiilî özgürlük, insanın kendi yeti ve yetkilerini tanıması anlamına gelmektedir. Bu açıdan Mu'tezile teolojisinde duanın en önemli üç şartı iyi niyet, iyi talep son olarak eyleme dönük farkındalık ve sorumluluk şuurudur. Bu şartları taşıyan duanın ödülü ise kabuldür. Bir diğer karşılığı da hak edilmiş mükâfattır. Kısacası kulluk ve tâzimin en samimi tezahürü duadır.¹

Kelam kaynaklarında dua, daha çok, kader, irade ve teklif vb. konuların bünyesinde veya ek bölümler içerisinde cüzî bir hacimde yer bulabilmiştir. Mu'tezile'ye ait bazı metinlerde ise müstakil başlıklar altında, konunun anlam ve mahiyetine yönelik özlü bilgilerin verildiği görülmektedir. Makalemizde, duanın anlam ve mahiyetini tasvirî bir metot ve ilave yorumlarla konuyla alakalı diğer çalışmalardan da yararlanarak Mu'tezile özelinde irdeleyeceğiz.

1 Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tahk.: Muhammed Khodor Nabha, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), XX/II, 231-234.

1. Duanın Anlamı

Dua sözcüğü, 'çağırarak, seslenmek, yardım istemek' vb. anlamlara gelmektedir.² Haberî formda olmayıp inşâî bir söz olarak dua, boyun eğerek talep etmek manasında kullanılır.³ Dinî literatürde ise Allah'tan hayır talebinde bulunmayı, O'na bir istek (sual) sebebiyle yalvarmayı ifade eder.⁴ Kavramın kökeninde birinden bir şey talep etmek, birine yüceltici bir seslenişte bulunmak veya bir iş için birinin desteğini beklemek anlamı hâkimdir. Bu bakımdan dalciler üç şekil duadan söz etmişlerdir.

1. Allah'ın birliğini dile getirerek O'nu övme. "Hamd yalnızca Allah içindir", cümlesinde olduğu gibi.

2. Allah'tan af ve mağfiret dileme. "Allah'ım bizi affet" denilmesi gibi.

3. Allah'tan dünyevî menfaat talebinde bulunma. "Allah'ım beni mal ve evlatla rızıklandır" isteğinde görüldüğü gibi.⁵

Bu taksimata göre genel anlamda dua ikiye ayrılmıştır.

1. İbadet duası: Bu dua çeşidinde doğrudan dünyevî veya uhrevî bir istek yoksa da ibadet hali zimmî bir istek bildirmektedir. Bu da mükâfata ulaşma isteğidir.

2. İstek duası: Bu dua çeşidinde dünya veya ahiretle ilgili bir talep söz konusudur. Bu tür dua, doğrudan talep manasındadır. İstek, çağrı,

2 Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Musa, *el-Külliyât*, tkd. Adnan Değiş-Muhammed el-Mısırî, neş.: Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998, s. 446; Osman Cilacı, "Dua", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (DİA), IX, 529.

3 Muhammed Ali et-Tahânevî, *Keşşâfu'l-İstılâhu'l-Funûn ve'l-Ullûm*, tkd. Refik el-Acem, tahk.: Ali Dehruç, neş.: Mektebetu-Lübnan, Beyrut 1996, I, 785.

4 Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, tahk.: Abdussabur Şahin, (Kuveyt: 2001), XXXVIII, 46.

5 Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Lügâ*, tahk.: Abdulhalim en-Neccar-Muhammed Ali en-Neccar, (Mısır: ts.), III, 119; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), II, 1385.

yakarış ve acizliği itiraf ile yardım talebi daha nettir.⁶ Ebu Hilâl el-Askerî sual ile talep arasındaki farka dair şöyle bir tespitte bulunur. “Suâl sadece söz ile gerçekleşir. Talep ise gayret ve çabayı gerektirir.”⁷ Buna göre dua, hem söz hem de gayret anlamında fiilî bir başvurudur.

Şu halde dua, dikey bir yöneliş olarak, aşağıdan yukarıya iletilen talep ve niyaz anlamında isim olarak kullanılır. Allah’a sunulan talepler, sözlü olabildiği gibi yazılı metinlere de aktarılarak iletilebilir. Her iki halde de dua anlamı vardır. Dolayısıyla duada öne çıkan, talep ve çağrı anlamıdır. Bu nedenle Allah’ın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf ederek sevgi ve tazim duygusuyla yardım ve lütuf isteğinde bulunması, İslamî literatürde dua olarak ifade edilmiştir. Kaldı ki dua, kulun içinde bulunduğu hali ve beklentileri, Allah’a arz ederek iletişim kurma çabasıdır. Bunun için Allah, insanı kendinden haberdar etmiş, insan da sevgi, ümit ve ihtiyaç hissiyle yüce bir varlıkla irtibat kurmayı istemiştir. Bu itibarla insan, tarihin hiçbir döneminde duadan uzak kalamamıştır.⁸

Kâdî Abdulcebbar’a göre dua, bir başkasından talepte bulunmaktır. Talepte bulunulan kimse, talepte bulunandan üst bir konumda yer almalıdır.⁹ Bu açıdan dua, rütbe itibarıyla alt konumda olan birinin yaptığı istektir. Dua-

6 Ayrıntı için bk. Hazar el-Arusi, *ed-Duau ve Menziletuhu mine'l-Akideti'l-İslamiyye*, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1996), I, 115-116; Duanın farklı anlamları için bk. Fatma Bayraktar Karahan, *Dua ve Kader*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2013, s. 31-38; İstek duasında Allah’ın iradesinin insanın isteği doğrultusunda değiştirilmesi mi yoksa insan iradesinin harekete geçirilmesi mi öne çıkmaktadır. Bazı batılı yazarların tartışmaya açtığı bu konu Tanrı’nın müdahale edeceği alanın sınırlanması ve insani iradenin aktive edilmesinde yoğunlaşmaktadır. Buna göre istek duası sadece hastalık gibi durumlarda geçerli olabilir. Bu da hastalıktan kurtulmak için yalnızca tedavi yolunu arama çabası şeklinde kendisini gösterir. Dolayısıyla yetimhane ve okulları yaşatmak için Tanrı’dan para istenmez. Onların düşüncesinde istek duası çağdaş dünyada gelişimin önünde engel olarak görülür. Çünkü insan iradesi pasifize edilerek her şey adeta Tanrı’nın iradesine bağlanmıştır. Doğrusu bu düşünce, insan iradesini atıl bırakarak insanın yapabileceği her işe Allah’ın yetişmesi talebi neticesinde ortaya çıkmıştır. bk. Donald Capps, “İstek Duası (Petitionary Prayer) Psikolojisi”, çev.: Ümit Horozcu, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, İstanbul (2005), s. 160-161; Ancak İslam literatüründe insanın gücü dâhilinde olan şeyleri Allah’tan talep manası yoktur. Bu nedenle, kalbi, kavli ve fiili dua ayrımı insan iradesinin duada ne kadar etkin olduğunu göstermektedir. Ayrıca dua, sadece bir şeyi talep edip bildirmek değil tevazu ve tazarru halinde Allah ile iletişime geçmektir.

7 Ebû Hilal el-Askerî, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, tahk.: Muhammed İbrahim Selîm, neş.: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire 1997, s. 289.

8 Ayrıntılı bilgi için bk. Cilacı, “Dua”, IX, 529-530.

9 Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedî Abâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)* met. ve çev.: İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2013), II, 644.

nın talep olması ise bir kimsenin kendisi veya bir başkası adına istekte bulunduğunu gösterir.¹⁰ Burada duanın, emir ve sualden farkını izahta fayda vardır. Emir, rütbe itibarıyla üstün asttan isteğidir. Buna göre dua ile emir arasında ters bir bağıntı vardır. Ancak her ikisi de talep olması açısından benzerdir.¹¹ Bundan başka emir ifadesi -her ne kadar rica anlamı da olsa- bir ilzam ve zorunluluk bildirmektedir. Dua ise zorlama halinde anlam ve amacını yitirmektedir. Dua da daha çok rıza, samimiyet ve içsellik ön plandadır. Bununla birlikte dua bir istek olsa da soru cevap şeklinde bir diyalog değildir. Bir istek ifadesi olan sual, rütbe dikkate alınmadığı için duadan farklıdır.¹² Çünkü soru sorma noktasında hiyerarşik bir ayrıcalık söz konusu değilken; dini anlamıyla dua, her zaman yüce olana yöneliştir.

Bu doğrultuda Kâdî Abdulcebbar, her zaman duanın doğrudan bir talep ve çağrı şeklinde yapılmasını şart koşmaz. Bunun yanında Allah'a aşırı övgüde bulunarak veya kelime-i tevhid vs. terkipler seslendirilerek de dua edilebilir. Üstelik bu iletişimde bir talebin olması da zorunlu değildir. Çünkü Allah'ı öven ve yücelten ifadelerle O'na bir sesleniş ve çağrı söz konusudur.¹³ Benzer şekilde Şerif Murtazâ, duayı, yalnızca istek cümleleri oluşturarak bir şeyler talep etmek olarak anlamaz. Ona göre dua, aynı zamanda Allah'ı öven ifadelerde bulunarak rahmet ve mağfiret talep etmektir. Esasında bütün yönelişler Allah'a mevcut hali arz anlamı taşımaktadır. Tesbih ve temhidler her ne kadar bir istek ifadesi olamasa da Allah'ın sevgi ve rızasına tâlip olmayı ifade etmektedir.¹⁴

Şerif Murtazâ'ya göre bu hal aynı zamanda insanın Allah'tan kendisine dua etmesini istemesidir. Dua lafzının fiil formu olan 'deâ' (دعا) Allah için de kullanılmaktadır. Ancak burada Allah'ın birine dua etmesi veya birinden bir şey talep etmesi anlamı yoktur. Allah, insanı iman ve ibadete davet etmektedir. Bu çağrı ifadesi, duada rütbenin geçersiz olduğu kanısına sevk etmiştir. Oysa bir kimse her hangi bir emri, çağrı / talep şeklinde de yapabilir. Örneğin amirin memurdan bir dosyayı getirmesini istemesi 'dâî' olduğunu gösterir.¹⁵ Allah da bu şekilde insanlardan iman ve itaati talep etmektedir. Bu istek, aynı

10 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 230.

11 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 230.

12 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, II, 644.

13 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî* XX/II, 230.

14 Şerif Murtazâ, Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî, *ez-Zehîra fi-İlmi'l-Kelâm*, tahk.: Seyyid Ahmed el-Huseynî, (Kum: h. 1431), s. 605.

15 Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 604.

zamanda emir niteliğindedir. Fakat insanın Allah'a bir şey emretmesi muhaldir. Bununla birlikte dua lafzı, özel olarak yalnızca Allah'tan istemenin ifadesidir. Bu bağlamda bir başkasından istenen şey, dua olarak nitelenmemektedir.¹⁶ Şu halde dua için, en yüce varlığa fitrî bir yöneliş olarak zaman ve mekânla kayıtlanamayan; söz, hal ve fiil ile ifadesini bulan bir ibadettir, denilebilir.

Bu tanımdan hareketle insan için talepte bulunmanın kendine özel bir zamanı ve mekânı yoktur. Duanın belli şekil ve kalıplar üretilerek yapılması da şart değildir. Buna rağmen tarih boyunca mabetler veya muhtelif yüksek yerler dua etme mekânları olarak tercih edilmiştir.¹⁷ Daha doğrusu dua da bir prosedür/izlek yoktur. Sadece yeri geldiğinde açıklanacağı üzere birtakım şartları vardır. Kâdî Abdulcebbar da, duanın namaz veya diğer vakitlerde yapılabileceğini söyler. Hatta namazda, darlık ve felaket anlarında bir başkası için dua edilebileceğini belirtir. Şu halde dinî ibadetlerle de istekte bulunmak, Kâdî'ya göre mümkündür.¹⁸ En nihayetinde dua etmekle insan, ya bir kötülükten kurtulmayı ya da bir fayda ve iyiliğe kavuşmayı kendisi veya bir başkası adına talep etmektedir. Fakat bu talebin karşılanması için bir takım şartların varlığı gereklidir.

2. Duanın İyi (Hüs) Olmasının Şartları

Dua, sınırlı, sonlu ve muhtaç olan insanın tüm benliğiyle sınırsız, sonsuz ve mutlak kudret sahibi yüce Allah'a yönelerek O'ndan istekte bulunmasıdır. Bu açıdan dua edebilmek, kulluğun en samimi ve içten halidir. Çünkü kul, her zaman Allah'a ihtiyaç duyduğunu dua ile göstermektedir. Allah'ın her zaman kendisini gördüğünün, duyduğunun ve bildiğinin farkındadır.¹⁹ Bu anlamıyla dua, insanın sevindiğinde teşekkür edebileceği; zor anında her zaman sığınabileceği bir varlığa dayanmaktır. İnsanın her anında yaratıcısıyla

16 Örneğin 'Kur'an' kelimesi okunan her şeyi çağrıştırmasına rağmen Allah'ın kitabının dışında bir başka şey için kullanılmaz. bk. Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 604.

17 Cilacı, "Dua", IX, 529; Nurettin Topçu, yalnız yapılan duanın merasim şeklinde yapılan duaya nispetle daha fazla sığınma imkânı tanıdığını söyler. Ona göre toplu yapılan duada sonsuz kudrete değil de kalabalığa sığınma gibi bir tehlike vardır. Böyle bir duanın kuru gürlütüden başka bir etkinin bırakmayacağını düşünür. Onun düşüncesinde büyük ruhlar kendilerinde dua halini sürekli yaşatan ve güzel eserler bırakan kimselerdir. bk. Nurettin Topçu, *Var Olmak*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 83.

18 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 235.

19 Emre Dorman, *Duanız Olmasa Ne Öneminiz Var*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013), s. 13-18.

olan bu birlikteliği, bedensel ve ruhsal yönden güçlenmesini sağlamak ve ona değer katmaktadır. Bu nedenle dua, ibadetin özüdür.²⁰ Şu halde duanın iyi olmasının en önemli şartı yüce bir varlığın farkında olmaktır.

Dua hali, insanın Allah'a en yakın olduğu bir ana işaret etmektedir. Fakat bu yakınlık, fiziksel olmaktan öte bilişsel ve duygusal bir yakınlıktır. Kâdî Abdulcebbar da Allah'a fizikî bir yakınlık ve yaklaşmanın muhal olduğunu söyler. Ona göre yakınlık ile kastedilen, bir konum talebi ve mükâfat makamıdır. Çünkü Allah'ın katından daha yücesi yoktur.²¹ Diğer bir yakınlık türü olan fiili ibadetler, ona göre, kendisiyle mükâfatın talep edildiği söz ve eylemlerdir. Zira fiil (ibadet), mükâfat isteğinden haber vermektedir. Fiilin buradaki ayrıcalığı, mükâfatın talep edildiğine zâhiren işaret etmesidir. Çünkü Mu'tezile teolojisinde ibadet ve amel, mükâfatın hak edilmesi için son derece önemlidir.²² İbadet bir bakıma insanın fiilî talebidir. Bu ise mabudun bilindiğini ve bilinçli bir eylemin yapıldığını bildirmektedir.

Şerif Murtazâ'ya göre dua eden, kendisine dua edilenin, isteğini yerine getirebileceğini bilmelidir. Bunun için Allah'a dua eden biri, O'nun kudretini, hikmetini ve vasıflarını bilmelidir.²³ Kısaca insan, kendisinden istediği varlığı bilmeli ve tanımalıdır. Burada tanıma sadece varlığından haberdar olma değildir. O'nun kudret, irade, adalet, hikmet ve muhabbetinin farkında olmaktır. Çünkü birini tanımak, özel bir durumu bildirir. Daha doğrusu tanımak, delillerin varlığına işaret eder. Kendisinden istenilen varlığı bilen kişi kendi çabasını âtil bırakarak istekte bulunmaz. Bu aynı zamanda ilkeli ve bilinçli bir iletişim anlamına da gelmektedir. Tesadüfî veya gayri ihtiyarî bir istek üzere oluşan iletişim şekli değildir. Zira delilin olduğu yerde taklide yer yoktur. Bu bakımdan Kâdî Abdulcebbar, taklit ile istekte bulunmayı dua olarak kabul etmez.²⁴ Görüldüğü kadarıyla Kâdî'nin dua anlayışında bireyin ne istediğini, kimden istediğini ve kendi potansiyelini bilmesi önemlidir. Zira insan, ne yapıp yapamayacağını bilincinde olur. İnsanın kendi imkânlarına dair bir değerlendirme yapmadan Allah'ın yardımını beklemesi bu manada gerçek talep değildir.

20 Dorman, *Duanız Olmasa Ne Öneminiz Var*, s. 20.

21 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 238.

22 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 239.

23 Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 605.

24 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 230.

Bundan başka Kâdî Abdulcebbar, duanın iradeye bağlı olduğu düşüncesindedir.²⁵ Ona göre iradenin işlevsiz olduğu ilcâ (özgürlüğü kısıtlama) halinde duadan bahsedilmesi imkânsızdır. Onun düşüncesinde ancak özgür bireyler, samimi isteklerde bulunabilir. Hatta irade, özgürce isteyebilmenin temel şartıdır. Bu nedenle zorlamayla, unutarak, yanılarak, alışkanlık veya adet üzere gelişigüzel yapılan çağrılar ve istekler dua değildir.²⁶ Diğer yönden Kâdî Abdulcebbar, duanın iyi değer bildirmesi (hasen) için ilk önce iradenin iyi olması gerektiğini düşünür. Çünkü kötülüğü (kabihi) irade etmek de kabihtir. Bu sebeple kulun, Allah'tan kabihi bir istekte bulunması iyi değildir. Örneğin kâfirin, Allah'tan kendisini mükâfatlandırmasını istemesi kabihi bir istektir.²⁷ Bir insanın yeryüzünde fesat ve bozgunculuk çıkarmak için Allah'ın yardım ve inayetini talep etmesi kabihtir. Ona göre içerisinde övgü ve talep cümleleri olsa da bu tarz talebin dua olması imkân dışıdır. O halde ilk önce iradenin doğru, talep edilebilir bir şeye yönelmesi gerekmektedir. Halis bir niyetle istek, hayır ve maslahat üzere olmalıdır. Çünkü kötü ve günah için dua edip yardım talebinde bulunmak değer bildirmeyen bir istektir. Allah'ı kötüye alet etmek isteyen kimseye, Allah'ın bu imkânı vereceğini düşünmek ise haddi aşmaktır.

Bu bakımdan duayla talep edilen şey özellikle Allah'ın fiili olmalıdır. İnsanın kötüyü, kötülüğe sebep olacak bir şeyi veya kendi imkânıyla halledebileceği bir meseleyi dua olarak talep etmesi doğru değildir.²⁸ Çünkü dua, bir işi Allah'a yaptırmak değildir. Dua, insanın istediği bir şeyi yapabilmesi için Allah'tan güç istemesidir.²⁹ Zayıfı güçlüye, tembelliği fırsata dönüştürmek de değildir. Dua, güce güç katmaktır. Ferdî veya içtimaî hayatı inşa edecek fayda ve maslahat talebidir. Bu nedenle de dua edenin özgür olması gerekir. Özgürlük, değişim istek ve iradesine bireyin faal olarak katılması demektir. Duanın Mu'tezilî düşüncede irade ile ilişkilendirilmesi bu açıdan son derece önemlidir. Çünkü Cebri düşüncede ezeli bilgi ile bilen ve her istediğini hikmet gözetmeksizin yapan Allah, ezelde her şeyi takdir etmiştir. İnsanın hayatı, rızık, fiilleri, eceli hatta talepleri bile belirlidir. Bu nedenle

25 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 230-231.

26 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 230.

27 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 231.

28 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 231.

29 İlhami Güler, *İtikaddan İmana*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), s. 96.

Cebrî düşüncede dua etmenin bir anlamı yoktur.³⁰ Mu'tezile ise dua ile Allah'ın irade ve bilgisinde değişimi kastetmez. Onların düşüncesinde insan, özgür iradesiyle Allah'ın desteğini talep eder ve böylece koşulların değişimini sağlayacak gücü / imkânı elde ederek ideale ve arzu edilene ulaşabilir.

Diğer açıdan dua, tembellik veya sorumsuzluk değildir. Dua, bir şurluluk ve eylemlilik halidir. Kulun elinden gelen her şeyi yaptıktan sonra işi Allah'a havale etmesidir. Öyleyse duanın konusu son derece önemlidir. Kâdî'ya göre insan, ilk önce ne isteğini bilmelidir. Çünkü bilgi ve farkındalık, duanın geçerliliği için gereklidir. Sonra dua, salt fayda için olmalıdır. Aksi halde ne istediğini veya ne amaçla istediğini bilmeyen birinin duası kötülük için olabilir. Dolayısıyla duada hem irade hem de irade edilen şey, iyi ve hayrı içermelidir. Bu şartları taşımayan bir dua ise hiç kuşkusuz abes ve kabihtir.³¹ Örneğin, zina etmek için veya hırsızlık yaparken dua etmek kabihtir. Dikkat edildiği üzere burada duanın kabih olan bütün yönlerden arındırılması gerektiği vurgulanmaktadır. Şerif Murtazâ'ya göre duanın kabih bir yön taşımadığı bilgisi, hasen (iyi değer yüklü) olduğunun kanıtıdır. Buna ilaveten istenilen şeyin değersel niteliği kişiye kapalı olursa kötüyü isteme gibi bir durumla da karşılaşılabilir. Öyleyse insanın, neliğini ve niteliğini bilmediği bir şeyi talep etmesi mefselettir. Burada ayrıca önemli olan kişinin vicdanî farkındalığıdır. Her ne kadar istenilen şeyin kötü ve zararlı olduğunu gösteren zahîrî bir kanıt yoksa da, vicdanî farkındalık ile söz konusu şeyin değer ve niteliği tespit edilebilir.³²

Bir diğer şart ise dua eden kimse, duasının gerçekleşmeyeceğini veya yerine getirilmeyeceğini bilmemelidir. Örneğin kişinin, mutlak surette yerine gelmeyeceğini bildiği, özlediği akrabalarının dirilmesi veya kâfirlerin bağışlanması gibi taleplerinin geçerliliği yoktur. Mu'tezile'den Ebu Ali el-Cübbâî'ye göre böyle bir istek aklen kabihtir. Oğlu Ebu Haşim el-Cübbâî ise mefselet olduğu için böyle bir isteği dinen kabih görür. O, bu tür isteği, aklen kabih görmez.³³ Kâdî Abdulcebbar'a göre dua etmekteki amaç, bir fayda elde etmek veya bir zararı def etmektir. Allah'tan yapmayacağı

30 Ayrıntı için bk. Karahan, *Dua ve Kader*, s. 22.

31 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 231.

32 Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 605.

33 Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 605.

bir şeyi istemek, hasen olmadığı gibi böyle bir talebin faydası da yoktur.³⁴ O halde yerine getireceğini bildiğimiz bir şeyi Allah'tan istemek hasendir. Çünkü istekte maslahat ve lütuf olmalıdır. Örneğin müminlere istiğfarda bulunmak, peygamberlere ve meleklerle salâtü-selamlar getirmek hasen bir istektir.³⁵

Mu'tezile düşüncesinde duanın kabulü için üç önemli husus dikkati çekmektedir. Dua, mümkün bir istek olmalı, sadece iyi ve hayır olan istenmeli ve son olarak bireyin gücü isteğe katılmalıdır. Çünkü dua ederken insan bazen kendi gücünün farkında varmakta ve neler yapabileceği konusunda bir bilince sahip olabilmektedir.³⁶ Kâdî, insanın yaptığı taktirde kabih olacağını bildiği bir şeyi Allah'tan talep edebileceğini söyler. Örneğin insanın, "Allah'ım gücümün üzerinde yük yükleme"³⁷ şeklinde duası Allah adına kabih olacak bir eylemin yapılmaması talebidir.³⁸ Öyleyse insanın, sağlık, mal, zenginlik talep etmesi hasendir. Fakat hastalık, bela, zorluk, fakirlik istemesi hasen değildir. Çünkü bu tür istekler kabih olduğundan maslahat ve lütuf olmaktan uzaktır.³⁹

Kâdî Abdulcebbar, ayrıca duanın teklif devam ederken yapılması gerektiğini söyler. Ona göre ahiret hayatında bir takım isteklerin varlığına Kur'an'ın işaret etmesi, bunların dua olduğu anlamına gelmez. Örneğin cehennem ehlinin "Allah'ım bizi buradan çıkar"⁴⁰ demeleri dua değildir. Ebu Ali'ye göre söz konusu kimseler, bu tür istekleriyle bir dua veya suâli kasdetmemektedirler. O, buna benzer taleplerin yalnızca 'istiğâse' hükmünde olduğunu söyler. Bir bakıma içinde bulunulan sıkıntılı ve zor durumdan kurtulmak için yardım ve himaye isteğidir.⁴¹ Ebu Haşim ise böyle bir talebin mümkün olduğunu düşünür. Onların içinde buldukları halden kurtulmaları için bu şekilde istekte bulunmaları ona göre doğal bir haldir. Çünkü gerçekleşmeyeceğini bilseler dahi onların böyle bir talepte bulunmaları

34 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 231.

35 Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 605.

36 Karahan, *Dua ve Kader*, s. 71.

37 Bakara 2/286.

38 Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 729.

39 Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 729.

40 Mü'minun 23/107; Fâtır 35/37.

41 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 235.

kabih değildir.⁴² Ebu Haşim, burada dünya ve ahiret ayrımı yapmaktadır. Dünyada kulluk ve teklif devam ettiği için böyle bir istek kabihdir. Ahirette ise teklif sona erdiği için bu tür istekler imkân dâhilindedir.⁴³

Sonuç olarak şartları oluşmuş bir duanın kabulü Mu'tezile düşüncesinde vâciptir. Kâdî Abdulcebbar'a göre duanın vücûb ifade etmesi, Allah'ı tanımaya ve dua ile ilgili şartları bilmeye bağlıdır. Dolayısıyla duaya cevap verilmesi için önemli olan, şartların bir arada olmasıdır. Şartları oluşmamış bir dua ise gerçek anlamda Allah'a yapılan dua değildir.⁴⁴ Fakat insanoğlu dua etmeye her zaman ve şartta gereksinim duymaktadır. Haddizâtında insan, her halükarda duasının kabul edileceği düşüncesinde de değildir. Çünkü dua edebilmek, insan için çok özeldir. İnsanın halini yaratıcıya arz etmesidir. İnsanın yüce bir varlığın yanında olmasını istemesi bu bakımdan fitrî bir haldir. Öyleyse dua etmeyi gerektiren temel sâiklerin neler olduğu dua kadar önemli bir konudur.

3. Duanın Niteliği

Dua, Allah ile insan arasındaki iletişimdir. Bu iletişime Allah yaratıcı olarak, insan ise yaratılan olarak katılmaktadır. Bu niteliğiyle dua, Allah ile insan arasındaki bütün araçların varlığına son veren vasıtasız bir iletişimdir. Aynı zamanda bu iletişimde Allah'ın insana verdiği değer ve önem çok açık bir şekilde görülmektedir. Çünkü Allah, yarattığı bir varlıkla iletişim kurmayı istemektedir.⁴⁵ İnsanın bu isteğe cevap vermesi kulluğunun ve aynı zamanda yüceliğinin ifadesidir. Allah ile kurulan direkt iletişim insanı çok değerli kılarken; içten olması gereken iletişime bir takım vesileler iliştiirmek insanı değersizleştirmekte ve alçaltmaktadır. Öyle ki insanın nefsinin ve aynı zamanda ilgi ve ihtiyaçlarını en iyi bilen Allah'tır. İnsanın sonsuza dek aracıya ihtiyaç duymayacağı iletişimin tek muhatabı da Allah'tır. Bu itibarla insanın sonsuz kudret sahibi bir varlığa alternatif olarak kendi cinsinden birini aracı ve talepkâr kılması oldukça ironiktir. Özellikle burada Allah'ın dışında bir başka varlığın vesile kılınabileceğine delil olarak sunulan ve

42 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 235.

43 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 235.

44 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 235-236.

45 Fatma Bayraktar Karahan, "Bir Kelam Problemi Olarak Dua-Kader İlişkisi", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 4, sayı: 1- 2, (2009), s. 276.

üzerinde çokça tartışılan ayete mealen atıfta bulunmakta yarar vardır. “*Ey iman edenler! Allah’tan korkun. O’na yaklaşmaya yol arayın ve yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz.*”⁴⁶ Ayetin lafzî manası, Allah’a yaklaşmayı sağlayacak bir yolun aranmasıdır. Fakat ayeti, Allah’ın kararına tesir edecek araçlar ile O’na yaklaşma şeklinde yorumlamak ciddi bir sorundur. Bu ise birçok aracının üretilmesine bununla birlikte Allah’tan pay alınarak kutsallaştırılan şahıs veya eşyalara atfedilmesine neden olmaktadır. Üstelik Kur’an’ın şirk dediği bu davranışın samimiyet duygusu ve inanç güdüsü ile uygulanıyor oluşu dua ve ibadetin ne denli yanlış anlaşıldığının kanıtıdır. Zemahşeri bu ayetin odak kavramı olan ‘vesile’nin mecâzi bir anlatı olduğunu söyler. Ona göre Allah’a yaklaştıracak olan insanın iyilik ve taatleri yapması; kötülükten de kaçınmasıdır.⁴⁷ Zemahşeri Allah’a yakınlığı bireyin merkezde olduğu bir yaklaşımla izah etmektedir. Ona göre insanın iman ve yararlı ameli ile Allah’a yaklaşması en nesnel ve doğru bir pratiktir. Öyleyse bireyin kendi özgür irade ve talebi ile Allah’ın belirlediği yöntem dışında bir başkasını yakınlılaştırma aracı olarak kabul etmesi makul ve doğru bir iletişim şekli değildir.

İnsanın kendisi hakkında doğru kararı vermekte zorlandığı anlarda ve dünyevî ve uhrevî talep durumlarında yöneleceği varlık sadece Allah olmalıdır. Bu söylediğimiz husus, Kur’an’da şu şekilde ifade edilmektedir. “...*Nefret ettiğiniz bir şey sizin için iyi olabilir ve yine mümkündür ki hoşlandığınız bir şey de sizin için kötü olabilir: Allah bilir, ama siz bilmezsiniz.*”⁴⁸ Bu ayet, insan için yararlı ve hayırlı olanı en iyi bilen Allah olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca ayette insan doğasının aleyhine görünen şeylere nefret duyduğu, lehine olan şeylere de muhabbet beslediği ifade edilmektedir. Böyle bir çıkarımın her zaman doğru sonuçlar vermeyeceği, Allah’ın bütün yönleriyle her şeyi bilen olduğu vurgulanarak dile getirilmektedir.⁴⁹

Üstte zikredilen ayet ile düşünüldüğünde insanın menfaatine olacak şeyleri bir an önce elde etme isteği onu aracı arayışına sevk edebilmektedir.

46 Mâide 5/35.

47 Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an-Hakâik-i-Çavâmizi'l-Tenzil ve Uyyûni'l-Ekâvil*, tahk.: Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavviz, (Riyâd: 1998), II, 230.

48 Bakara 2/216.

49 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 423.

Allah katında kendi değerlerine güven duymayan veya basite indirgeyen birey, hatırı sayılır kabul ettiği şahısları devreye sokma istenci yaşayabilmektedir. Fakat insanı, isteklerini, menfaat ve zararına olan şeyleri ve geleceğini en iyi bilen Allah olduğu sonra zikredilen ayet açıkça vurgulamaktadır. Şu halde dua, Allah ile doğrudan ve samimi iletişimin adıdır. Vasıtalı iletişim ise dua veya ibadet ile karşılanamayacak bir anlamı bildirmektedir. Çünkü bu aşamada dua, bireyin talebi olmaktan çıkmıştır. Bununla birlikte Allah, kendisine dua edilmesini insanın kendi menfaati için istemektedir. İnsanın duasına Allah'ın ihtiyacı olmadığı gibi bundan bir menfaati de yoktur. Allah, insana şah damarından daha yakın olduğunu bildirmiş⁵⁰ ve her ihtiyacını karşılayacak gücün kendisinde olduğunu söylemiştir.⁵¹ Buna rağmen insanın araçlar talep etmesi Allah'ın güç ve iradesini hafife aldığı anlamına gelmektedir.

Zemahşerî bu ayete yorum olarak şu cümleyi ekler. Allah'ın duaya cevap vermesi son derece kolaydır. Aynı zamanda O, kullarının ihtiyaç duyduğu şeyleri süratle yerine getirendir.⁵² Buna göre aracısız dua, insanın kendisinin ve kapasitesinin farkında olmasıdır. Böyle bir farkındalık hali, duaya icabeti etkileyecek temel faktör olarak durmaktadır. Aracı ile yapılmaya çalışılan duada ise bireyin imkân ve yetileri âtil durumda olabilmektedir. Bu halin icabete değil; izan ve ikaza muhtaç olduğu malumdur. Dua, insanın hem Allah'ın kudret ve bilgisini hem de insanın kendi kapasitesini bilmesi açısından oldukça önemlidir. Bu hal aynı zamanda insanın iman ve marifet noktasında kendisine değer katması anlamına da gelmektedir.⁵³ Çünkü Allah'ın gücünün ve hikmetinin farkında olan insan, O'na yönelişini daima samimi ve canlı tutmayı yeğler.

Kâdî Abdulcebbar'a göre insan akıllı, fayda elde etmek ve bir zararı bertaraf etmek için dua ve istekte bulunmayı zorunlu görür. İnsan her daim, hem kendisi hem de başkası için bir takım isteklerde bulunur. Özellikle mükâfat ve ceza gibi ahiretle ilgili konularda duaya sıklıkla başvurur.⁵⁴ Kâdî'ya göre mükellef varlık için dua, son derece hayatîdir. Çünkü insan, duayla, azabın

50 Kâf 50/16.

51 Bakara 2/186.

52 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 384.

53 Arusî, *ed-Duau ve Menziletuhu*, s. 240.

54 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 234.

etkisiyle oluşan korkuyu minimize eder ve Allah'a sığınarak mükâfatı hak edecek olmanın sevinç ve huzurunu yaşar.⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesinde Allah, insanın dua etmesini istediğine göre bunun bir hikmeti olmalıdır. Dua etmekle insan ayrıca mükâfatı hak etmektedir. Ona göre dua, kulluk ve tâzimin bir tezahürüdür. Bunun aksine insanın duaya ihtiyaç duymadığını düşünmesi, cezayı hak etmesinin nedenidir. Ceza ise insanın kalbinde korku üretir. Bu bakımdan üstün bir varlığa duayı sürdürerek bu korkunun hafifletilmesi gerekir. Bu şekilde Kâdî, duayı istihkak içerisine dâhil eder.⁵⁶ Böylece dua, mükâfat ve cezanın hak edilmesinde bir ölçüt olmaktadır. Dua eden insan, Allah'ı bilen, öven ve O'na muhtaçlıkla halini arz eden kimsedir. Bu farkındalık aynı zamanda mükâfatı hak etme sebebidir. Buna mukabil duadan kaçınma hali, kendi kendine yeterli olduğu düşüncesine kapı araladığından ubûdiyete ciddi zarar vermektedir. Bu tavır ise cezanın hak edilmesi anlamına gelmektedir.

Kâdî Abdulcebbar düşüncesinde teklifi ve onun hikmetini bilen biri, sonunda mükâfat veya ceza ile karşılaşacağını mutlaka bilir. Nitekim sorumlu davranan mükâfat ile sorumsuzca davranan ceza ile karşılaşacaktır. Teklifin ceza boyutu, insanda korkunun oluşması demektir. Bu korkuya bağlı olarak insan, mümkün ölçüde cezaya sebep olacak fiil ve inanişlerden kaçınmaya gayret eder. Çünkü azap korkusu, akıllı varlığın kendisinden uzaklaştıramadığı bir duygudur. İnsan bu halin yarattığı etkiye bağlı olarak imkân vermesi (temkîn), kolaylaştırması (teshîl) ve ihsanda bulunması (lütf) için Allah'a sığınır.⁵⁷ Kudret ve irade sahibi bir varlık olarak işlerin kendisi adına kolaylaştırılmasını, kendisini itaate yaklaştıracak, inkâr etmekten uzaklaştıracak desteğin sağlanmasını ister. Ayrıca mükellef olmanın etkisiyle dua etme ve bir şeyler talep etme zorunluluğu hisseder. Bu şekilde mükâfatı hak etmeyi arzu eder.⁵⁸ İnsanın ibadet ve kulluğunun bir tezahürü olan bu içsel talep, aynı zamanda sürekli bir dua haline işaret etmektedir. Çünkü insanın Allah'a ve varlığa karşı sorumluluk ve farkındalık hali, iyi ve fayda olan değerleri elde etme isteğine işaret etmektedir. Şu halde dua, fikir, söz ve eylemdir; pasif bir yöneliş ve âtil bir sabır değildir. Duanın kabul olması da insanın bilinç, irade ve eyleminden bağımsız değildir.

55 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 234.

56 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 234.

57 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 234.

58 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 234-235.

4. Dua-Kabul İlişkisi

İnsan, ontolojik olarak dua etmeye muhtaçtır. İnsanın dua etmesinin en önemli nedeni, sınırlı bir güce sahip olması ve bununla birlikte sorumlu olmasıdır. Sorumlu olması, duanın fitrî bir ihtiyaç olduğunu göstermektedir. İnsanın aciz olması ise, dünyanın imtihan yeri olarak her türlü sıkıntı ve meşakkati içerisinde barındırmasıyla açıklanabilir. Öyle ki her zorluk ve felaketin üstesinden gelmesini beklemek, insana güç yetiremeyeceği şeydir. Bu nedenle insan, içten bir boyun eğmeyle Allah'a yönelmektedir.

İnanmayan insan bile en zor anında sığınacak ve yardım dileyecek yüce bir varlığa fitraten ihtiyaç hisseder. Fakir veya mevki sahibi olmayan sade insanların -muhtaç oldukları için- duaya daha çok ihtiyaç duydukları söylenemez. Böyle olan insanların ihtiyaçları, içinde buldukları konum gereği sınırlı ve azdır. Fakat zengin ve önemli mevki sahibi insanların ilgi ve ihtiyaçları içinde buldukları durum gereği büyüktür. Bu sebeple dua etmeye çok daha fazla muhtaçtırlar. Şu halde sıkıntı ve zorluk anında her insan tabîi olarak dua ve sığınma ihtiyacı hisseder. Oysa her insan sadece ihtiyaçları için değil, kul olduğu ve Allah'ın verdiği imkânlarla şükür için de dua etmelidir.⁵⁹ Ayrıca kim olursa olsun insanın yüce bir varlığa sığınma ihtiyacı hissedeceği bir durumla karşılaşması her daim olasıdır.

Bu hakikati Kur'an, şöyle dile getirir. *"Zaten, insanın başına bir sıkıntı gelince yan yatarken, oturup kalkarken de Bize yalvarıp yakarır; ama ne zaman ki sıkıntısını gideririz, başına gelen sıkıntıdan kendisini kurtaralım diye sanki Bize hiç yalvarıp yakarmamış gibi (nankörce) davranmaya devam eder! Kendi güçlerini boşa harcayan (budala)lara, yapıp ettikleri işte böyle güzel görünür."*⁶⁰ Buna göre Allah'a her halükarda dua edebilmek ve sığınabilmek güven içerisinde olmak demektir. Bu nedenle icabet edilmese dahi dua edebilmenin ibadet olduğu söylenmiştir. Dua ibadetiyle insanın elde ettiği mükâfat, bir bakıma kabul edilen dua hükmünde olmaktadır.⁶¹ Bu bağlamda *"Bana dua edin ki size icabet edeyim"*⁶² ayetinin yorumunda Zemahşerî, duayı ibadet; icabeti de

59 Ali Şeriatî, *ed-Dua*, Farsça'dan Arapçaya çev.: Said Ali, (Beyrut: Dâru'l-Emir, 2007), s. 18.

60 Yunus 10/12.

61 Mustafa b. el-Adevî, *Fıkhu'd-Dua*, (Tanta: Mektebetu-Mekke, 2001), s. 11-12.

62 Mûmin 50/60.

sevab / mükâfat olarak izah etmiştir.⁶³ Hatta Zemahşerî, günahı terk etmenin dua yani ibadet olduğu yönünde bir görüş de aktarmaktadır.⁶⁴

Bu minvalde Kâdî Abdulcebbar'a göre duada önemli olan istenilen şeyin mutlak manada olması veya gerçekleşmesi değildir. Çünkü duanın faydası, sadece bir menfaatin elde edilmesi olmamalıdır. Dua sadece çıkar ilişkisine de dönüştürülmemelidir. Dua edebilmek esasında ilahî bir lütuftur. Allah'a yönelip ondan bir şeyler isteyebilmek veya derdini açabilmek duanın hasen olması için yeterlidir.⁶⁵ Örneğin müminler için dualarda bulunmak, o anda kişisel bir fayda sağlamasa da hasen bir istektir. Çünkü Allah'tan bir başkası için de olsa isteyebilme durumu söz konusudur. Böyle bir isteğin tekabül edebileceği durumlardan biri, iman tezahürleri oluşan birey, kendisine edilen dua ile iman etmeye yaklaşabilir. Bu nokta, duanın lütuf olduğunun kanıtıdır. Mu'tezile'ye göre lütfun işlevi, insanı fayda ve iyiye yaklaştırması; kötü ve zarardan uzaklaştırmasıdır.⁶⁶

Şu halde iyi bir işin yapılması veya kötü bir şeyin engellenmesi dua ile gerçekleşebilir. Öyleyse insan, kendisi ve bir başkası için dua etmelidir. Kâdî Abdulcebbar da duayı, bir başkasının lehine ve aleyhine olmak üzere ikiye ayırır. O, bir başkası için yapılan duada, ayrıca iki şartın olması gerektiğini söyler. Bunlar:

1. Dua eden, yerine getirilmesi iyi olan bir şeyi istemelidir.

2. İsteddiği şeyde din ve dünya menfaatinden hangisinin baskın olduğunu bilmelidir.⁶⁷

63 Zemahşerî, *Keşşaf*, V, 356.

64 Zemahşerî, *Keşşaf*, V, 356.

65 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 231.

66 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 232; Kâdî'ya göre duanın lütuf olduğu şeriatin bildirmesiyle bilinebilir. Şeriat tarafından duanın lütuf olduğu bildirilmezse, dua hasen olmaz. Akıl yönüyle duanın hasen olması ise bir garazın varlığına bağlıdır. Bu garazın talep edilen şeyle doğrudan ilgisi olmayabilir. Buna sebep mükellefin, gerçekleşmeyeceğini bildiği bir şeyi isteyebileceğidir. Oysa dua, mükellef kendisine yarar sağladığı veya sevab kazandırdığı için hasendir. Nitekim bir kâfirin dua etmedeki amacı, kendisine veya bir başka kâfire mağfiret dilemek ise bu aklen mümkündür. Şerî açıdan böyle bir duanın karşılığı ve tutarlılığı yoktur. Çünkü böyle bir istek mefseddettir. Buna mukabil mümine yapılan dua onun mükâfatı elde etmesi içindir. Bu nedenle hem din hem de akıl, mümine dua etmeyi hasen kabul eder. bk. Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, tahk.: Ahmed Muhammed Zerzur, (Kahire: Dâru't-Turas, 1966), II, 728.

67 Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 727; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 646.

Kâdî Abdulcebbar'a göre bir başkası için dua, söz konusu kişinin övgü ve mükâfat türü menfaatlere ulaşması için yapılabilir. Burada önemli olan dua edilen kimsenin bunu hak edip etmediğidir. Örneğin, sahabe ve şehitler gibi değerli şahsiyetlere yapılan dualar, lâyük oldukları için hasendir. Kâdî, bu tür duaları dinî menfaat kategorisine dâhil etmektedir.⁶⁸ Buna karşın dünyevî menfaatler için yapılan duada söz konusu kimsenin müstahak olması dikkate alınmaz. Bu sebeple fâsık, kâfir ve mümin ayrımı yapılmaksızın tamamı için dünyevî dua yapılabilir.⁶⁹ O halde Mu'tezilî bakış açısıyla, henüz ima etmemiş kâfir için af dilemek çirkin olsa bile, bütün insanlığın dünyevî iyiliği için dua edilebilmektedir. Kâdî Abdulcebbar ayrıca yerine getirmesi Allah'a vâcip olan ve yerine getirmesi kendi iradesine bağlı olan (tefaddul) dua ayrımı yapar.⁷⁰ Bunu da kategorik bir ayırım yaparak izah edebiliriz. Buna göre:

1. Allah'a, vâcip olduğu bilinen bir şeyi yapması için dua etmek. Bu duayı Allah'ın yerine getirmesi vâciptir. Örneğin, müminler için istiğfar etmek veya peygamberlere ve meleklere salâta bulunmak.

2. Vücûbiyeti daha önceden bilinmeyen bir şey için dua etmek. Bu madde kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır.

a. Vâcip olması mümkün olan şey için dua etmek: Lütuf yerine geçen bir şeyle Allah'a dua etmek. Bunda bir maslahat söz konusu ise Allah'ın bunu yapması gerekir. Bunu da Kâdî, iki maddeyle izah eder.

a.1. Allah, her halükarda maslahat olan şeyi yerine getirmelidir.

a.2. Sadece dua ile maslahat olan şeyi yerine getirmelidir. Buna göre dua olmadan Allah'ın istenileni yapması beklenemez.

b. Vâcip olmadığı bilinen bir şey için dua etmek. Fakat bu şey, ihsan ve tefaddul cinsinden hasen bir istektir. Allah'ın bu talebi, yerine getirip getirememesi kendi iradesine bağlıdır. Dilerse istenileni yapar, dilemezse yapmaz. Dolayısıyla duanın burada bir değişimi gerçekleştirilmesi imkân

68 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, II, 646.

69 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, II, 646.

70 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 232.

dâhilindedir. Çünkü bu duanın kabulü sadece Allah'ın icabet etme iradesiyle alakalıdır.⁷¹

Burada Mu'tezile'nin özel ilkelerinden biriyle irtibatı olduğu için fasığın duasına değinmekte yarar vardır. Bilindiği üzere Mu'tezile, itikâdî yönden kâfir ve mümin kategorisi dışında fâsık denilen üçüncü bir kategorinin varlığını kabul eder. Fâsık onlara göre ne mümin ne de kâfirdir. Günahı nedeniyle mümin ismini hak etmemiş; kâfir ismine lâıyk olmamış biridir. İtikâdî yönden mümine, ameli yönden kâfire benzemektedir. Bu yüzden onun için özel bir konum olmalıdır. Bu konum, onların temel prensiplerinden olan 'el-menzile beyne'l menziletayn'dir.⁷² Burada asıl değinmemiz gereken husus fâsığın duasıdır. Yani fâsık dua ettiğinde ret ve kabul yönüyle hükmü ne olacaktır?

Kâdî Abdulcebbar, bu meseleye kısaca yer vermiştir. Burada değinilen husus, fâsığın tövbe etmediği halde kendisi için mağfiret duasında bulunması meselesidir. İlk görüş, böyle bir duanın, fâsık ve kâfirin bir başkasına yaptıkları dua konumunda olacağı, dolayısıyla geçerli bir dua olmayacağı yönündedir. Bunun en önemli nedeni, onların tövbe etmezler ise affedilmeceğinin din tarafından teyit edilmiş olmasıdır. Kâdî'nın taraf olduğu ikinci görüş ise fasığın kendisine yaptığı affedilme duasının hasen olduğudur. Çünkü fâsık, tahiyat duasında bize ve Allah'ın salih kullarına selam olsun, demektedir. Bu ise kendisine dua ettiğini göstermektedir. Kâdî'ya göre fasığın kendisi için duası hasen iken, bir başkasına yaptığı dua hasen değildir.⁷³ Buna göre fasığın kendisine yaptığı mağfiret duası hasendir. Fakat bir başkasının uğrayacağı cezaya engel olmak için dua etmesi hasen değildir.⁷⁴ Esasında bağışlanma talebinde bulunmak günahın farkında olmak ve bu durumu düzeltme isteğini bildirmektir. İnsanın durumunda değişiklik talebi ise bir bakıma tövbedir. Bu sebeple Kâdî'nın yaklaşımında tutarlı olduğu söylenebilir.

71 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 232.

72 Hüseyin Maraz, Mu'tezile'nin "el-Menzile Beyne'l-Menziletayn" Savunusu ve Doğuşu ile İlişkisi, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, (2016), c. XIV, sayı: 1, s. 1-33

73 Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbilu'l-Kur'an*, II, 728.

74 age, II, 729.

5. Kötülük İsteği Olarak Beddua

Beddua, bir başkası için kötülük dileğinde bulunmaktır. Mu'tezile'de birisi hakkında kötü talepte bulunmak, hak etmeyle alakalı bir durumdur. Beddua edilen kimsenin, buna müstahak olduğu öncelikle bilinmelidir. Kişi bedduaya lââyık yapılan beddua hasen bir nitelik kazanır. Ancak Kâdî Abdulcebbar, buraya bir kayıt düşer. Ona göre kesin olarak bir kimsenin bedduayı hak ettiğini bildiren bir delil olmayabilir. Bizzat şahit olunarak da bir kimsenin bedduaya layık olduğu bilinebilir. Örneğin, şarap içerken, zina ederken, hırsızlık yaparken görülen bir kimse kınama ve bedduaya müstahak olmuştur.⁷⁵ Dikkat edildiği üzere bizzat görülen kötülük üzerinden bir kimse hakkında karar verilebilmektedir. Bunun tezahürü de kınama ve kötü taleptir. Bunun aksine bir kimsenin mükâfata ve rahmete lââyık olduğu bu tarz bir yöntemle bilinemez. Çünkü bir kimse ibadet ve iyilik yaptığı halde ahlaksız bir davranış içerisinde bulunabilir. Örneğin namaz kılan hoş sohbet biri insanları aldatabilir, rahatça yalan söyleyebilir. Dolayısıyla bir kimsenin ibadet ehli olarak görülmesi mutlak surette duayı hak ettiği anlamına gelmez. Nitekim bu durumda kesin bilgiye yine ihtiyaç vardır.⁷⁶

Kâdî Abdulcebbar, duaya lââyık olmayan, hatta cezayı hak eden birisi için dua etmeyi müşahede ve cehl etkileşimiyle izah eder. Örnek vermek gerekirse, zina eden, içki içen, iftira atan veya haksızlık yaparken görülen birinin, daha sonra pişman olup tövbe edip etmediği bilinmiyorsa bu kimseye beddua etmek hasendir.⁷⁷ Kâdî, burada genel bir ilke belirler ve ölçüt olarak bunun alınmasını söyler. Ona göre dua veya bedduada müstahak olmak şarttır. Çünkü dua, aynı zamanda bir hüküm tayinidir.⁷⁸

Kanaatimizce Kâdî, bu işin ciddi bir mesele olduğunu vurgulamak istemektedir. Dua veya bedduanın gelişigüzel, tesadüfî bir şekilde veya hırs ve menfaat güdüsüyle yapılamayacağını, biri hakkında hüküm vermek için delillerin sabit ve sağlam olması gerektiğini ima etmektedir. Özellikle günümüzde beddua seansları düzenleyerek felaket çıkırtkanlığı yapmak bu ölçüte göre geçersiz ve tutarsızdır. Aslında beddua gibi menfi talepler bu-merang etkisine sahiptir. Muhataba zarar vermeyen bir beddua sahibi için

75 age, II, 646.

76 age, II, 646.

77 age, II, 646.

78 age, II, 646.

bir felakete veya haset, hırs ve ihtirasın baskısıyla içsel bir ıstıraba dönüştürülebilmektedir. Çünkü her duanın veya bedduanın kabul göreceği iddia edilemez. Kabul görmeyen bedduanın sahibinde bıraktığı olumsuz etki daha yıkıcı bir hal yaratabilir. Öyle ki duaya karşılık verilmeyebilir veya istenilen şeyin aksi gerçekleşebilir. Dolayısıyla duaya icabet edilmesinde Allah'ın bilgi, hikmet ve iradesinin son derece önemli olduğu unutulmamalıdır.

6. Duaya İcabetin Keyfiyeti

Allah, Kur'an'da "*Bana dua edin ki, karşılığını size vereyim*"⁷⁹ buyurmaktadır. Bu ve benzeri ayetlerde yer alan dua lafızlarını Mu'tezile, istek veya çağrı manasında anlamamıştır. Genel anlamda bu kavrama, kulluk ve ibadet anlamını vermeyi daha uygun görmüşlerdir. Zemaşerî de Kur'an'da yer alan birçok dua kavramını kulluk olarak anlar ve bu bağlamda tevil eder. Ona göre yukarıdaki ayetin anlamı, "eğer Bana kulluk ederseniz sizi mükâfâtlandırırım", şeklindedir. Bu nedenle o, en faziletli ibadetin dua olduğunu İbn Abbas'tan nakille aktarır. Ayrıca İbn Abbas'ın ayette geçen dua lafzını tevhid olarak anladığını nakleder. Buna göre anlam, "Beni birleyin ki sizi affedeyim" şeklindedir.⁸⁰

Bunun dışında Allah, kendisine dua edenin duasını kabul edeceğini birçok ayette bildirmiştir. "*Ey Muhammed! Kullarım beni sana sorarlarsa şüphesiz ben onlara çok yakınum. Benden isteyenin duasını kabul ederim...*"⁸¹ anlamındaki ayet duanın kabul edileceğini bildirmektedir. Dikkat edildiği üzere ayette Allah, ben kullarıma yakınum demiştir. Kullarım bana yakındır, dememiştir. Hiç kuşkusuz vâcibu'l-vücûd ve her şeye kadir olan Allah yakın olmayı, mümkünü'l-vücûd ve aciz bir varlık olan insandan beklememektedir. Bu yüzden yakınlığı kendisine izafe etmektedir. Çünkü kulların Allah'a yakın olması iman ve taate bağlı olarak sadece manen mümkündür.⁸² Zemaşerî bu ayete, iman ve taate bana kullukta bulunursanız sanki bana ihtiyaçlarınızı bildirmişçesine size karşılık veririm kaydını düşmektedir.⁸³

79 Mümin 40/60.

80 Zemaşerî, *el-Keşşaf*, V, 356-357.

81 Bakara 2/186.

82 Cihad Tunç, "İslam Dininde Zikir ve Dua", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, sayı: 5, (1990), s. 37-38.

83 Zemaşerî, *el-Keşşaf*, I, 385.

Bunun dışında insanın başına gelen birtakım arızî durumlar, kendisini dua etmeye zorlamaktadır. Neml Sûresi'nin 62. ayeti böyle bir duruma işaret etmektedir. *"Peki kimdir, kendisine başvurduğunda darda kalmış olanın darına yetişen, kötülüğü gideren ve sizi yeryüzüne mirasçı kılan? Allah'la beraber başka bir tanrı, öyle mi? Aklınızda ne kadar az tutuyorsunuz (bütün bu gerçekleri)."* Ayet sığınmaya zorlayan bir nedenden söz etmektedir. Zemahşerî, ayette geçen zarûret ifadesini, "insanı sığınmaya muhtaç bırakan hal", olarak tarif eder. Buna göre, hastalık, fakirlik, insanın başına gelen felaketler adeta Allah'a boyun eğmeye ve sığınmaya zorlar.⁸⁴ Fakat her zor durumda olanın çağrısına mutlak surette icabet edilmediği bilinmektedir. Zemahşerî, duaya icabet edilmesi için istenilen şeyin maslahat olma şartına vurguda bulunur. Ona göre kulun duasının hasen olması yalnızca talep edilenin maslahat ve hayır olma koşuluna bağlıdır.⁸⁵

Şerif Murtazâ da Allah'ın kulların çağrı ve taleplerine icabet etmesini, işitmesi olarak anlar. Buna göre Allah, kullarının durumlarını en iyi bilen, onların çağrılarını işiten ve onlar hakkında neyin faydalı neyin de zararlı olacağını bilen ve bu yönde karar verendir. Şu halde Allah, kullarına, ilmi, nimeti, yardımı ve icabetiyle yakındır. Bu bağlamda Murtazâ, doğru bir şekilde yapılan ve salah olan bir duaya Allah'ın mutlaka icabet edeceğini söyler. Fakat her duaya icabet edilmediği göz önüne alındığında bu ifade nasıl anlaşılmalıdır?⁸⁶ Buna dair o, birkaç ihtimale işaret eder. İlk önce Allah'ın duayı kabul etme veya etmeme irade ve ihtiyarı hasendir. Diğer yünden insanın tamamen hayır ve maslahat olan talebine karşılık verilmemesi, icabet edilmediği anlamına gelmemektedir. Belki kulun isteğine dünyada cevap verilmesinde yarar yoktur. Bu nedenle Allah, duaya ahirette icabet edecektir. Daha doğrusu duanın ahirette karşılık bulması kul adına daha salahtır. Dolayısıyla Allah, fayda sağlamayı ahirette ertelemektedir. Bu ise Allah'ın duaya icabet ettiği anlamına gelmektedir.⁸⁷

Kâdî Abdulcebbar'a göre duaya icabet edilmesi övgüdür. Örneğin peygamberler ve salih müminlerin dualarına icabet edilmesi onların övül-

84 Zemahşerî, *el-Keşşaf*, IV, 465.

85 Zemahşerî, *el-Keşşaf*, IV, 465.

86 Şerif Murtazâ, *Emâli-Ğureru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*, tahk.: Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, (yy., 1954), I, 603-604.

87 Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 604.

düklerinin kanıtıdır. Kâdî, fâsık gibi medhi (övgü) hak etmeyen insanların da Allah'tan istekte bulunduğunu ve bu isteklerinin kabul edildiğini söylemektedir. Fakat o, istekleri yerine geldiği halde bu insanların dualarına icabet edildiğini düşünmez.⁸⁸ Çünkü bir kimsenin istediği bir şey gerçekleşmişse bu durum, her zaman onun duasına icabet edildiği anlamına gelmez. Ona göre burada farklı bir durum söz konusudur. Öyle ki fâsık biri de, mümin gibi doğru ve yararlı isteklerde bulunabilir. Böyle bir isteğin dua yerine geçmesi ona göre mümkün değildir. Ancak fasığın fayda talebi, Allah tarafından yerine getirilirse burada dua yerine geçen başka bir anlam söz konusudur. Bu bağlamda fâsığın duasına Allah'ın karşılık vermesi, lütuf gereğidir. Dolayısıyla fâsığın duasına isteği üzere icabet edildiği söylenemez. İcabet bir lütuf gereği Allah istediği için gerçekleşmiştir. Buna karşın müminin bizzat duasına karşılık verilmiş ve duası kabul edilmiştir.⁸⁹ Bir kimsenin Allah'tan isteğinin bir karşılık bulmaması ise kesin olarak duasına icabet edilmediği anlamına gelmemektedir. Duanın mefsetet içermesi veya duada mutlaka olması gereken bir şartın yokluğu duaya icabet edilmemesine neden olabilir.⁹⁰ Ayrıca daha hayırlı ve faydalı olan için dua ertelenmiş olabilir. Çünkü Allah öncesi ve sonrası ile insanın ait olduğu zaman dilimini bütünüyle bildiğinden hayır ve iyinin hangi zaman aralığına tekabül edeceğini de en iyi bilendir.

Sonuç olarak dua edebilmek insanı yücelten ve Allah katında onun değerini artıran bir haldir. Dua bir ibadet ve istek olarak en yüce ile olan iletişimdir. Meşru ve şartları oluşmuş samimi bir dua Mu'tezile düşüncesinde kabule lâyık olandır. Çünkü dua, kulluğun bir tezahürü olarak insanın Allah'a halini arz etmesi, mevcut durumunu koruması veya düzeltmesi için yönelmesidir. Allah'a yönelebilmek ise insanın iman ve itaatine işaret eden en özel haldir.

Sonuç

Dua, insanın Allah ile kurduğu en özel iletişim şeklidir. Dua, insanın sevinç ve huzurlu anında şükür ve hamd olarak; zorluk ve sıkıntı anında sığınma güdüsüyle başvurduğu paylaşım ve güven halidir. Bu yüzden tarihin

88 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 233.

89 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 233.

90 Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 606.

hiçbir döneminde insan dua etmekten uzak kalamamıştır. Çünkü insan, her ne kadar irade ve ihtiyar sahibi kâdir bir varlık olsa da en nihayetinde sınırlı, sonlu ve muhtaç bir varlıktır. Bu nedenle her daim, yüce, sonsuz ve sınırsız kudrete sahip olan bir varlığa dayanma ihtiyacı hissetmektedir. Kendisi için dinî ve dünyevî faydası olan fakat gücünü aşan isteklerine cevap verilmesini beklemektedir. Bu bağlamda dua edebilmek esasında ilahî bir lütuftur. Kulluk ve tâzimin en samimi halidir. Dua, tek olan Allah'ın birliği, hikmeti ve inayetinin farkında olmaktır. Nitekim Allah bilinci, insanı Allah katında değerli kılan en temel unsurdur. Çünkü dua edebilmek tüm araçları reddederek yalnızca Allah'a sığınmak ve O'nunla iletişime geçmektir. Bu açıdan dua, ibadetin kendisi hatta beynidir.

Mu'tezile'ye göre dua bir takım şartları taşımalıdır. İnsan dua ederken samimi, halis bir niyet ile hasen ve maslahat olan istekleri duasına bitiş-tirmelidir. Diğer açıdan dua, hak eden için bir anlam ve gerçeklik ifade etmektedir. Dolayısıyla dua edenin itikâdî kimliği Mu'tezile'de önem kazanmaktadır. Çünkü her isteyen talebi, dua olma niteliğine sahip değildir. Duanın kabulü, inanan ve inancının gereği olan ameli yerine getiren kimse için vâcip hükmündedir. Kısacası duanın kabul edilmesi için dua kabul şartlarını taşımalı, dua eden de kendi üzerine düşeni yapmalıdır. Öyleyse insan için zihnî, kavli ve fiilî bir dua, icabete layık olan duadır. Bu sebeple Kâdî'ya göre dua, hem teklifin hem de istihkakın alanı içerisindedir. İnsan teklif süresince bir takım isteklerde bulunur. Bu istekleri cevap bulduğunda kendisine fayda ve mükâfat olarak geri döner. Ancak icabet, bir duanın o anda karşılık bulması değildir. İcabet, salah olanı dikkate almaktır. Bu nedenle Allah'ın hasen olan ihtiyarıyla duanın faydasını ahirete ertelemesi de salahtır. Çünkü Allah, kullarını en iyi bilen ve onlar adına en yerinde kararı verecek olandır. Bu açıdan duanın kabul edilip edilmediğinden ziyade dua edebilmenin kendisi, Mu'tezile teolojisinde önemlidir. Çünkü dua edebilmek tevhîd ve tenzihin en önemli göstergesidir. Sonuçta insan Allah'tan istekte bulunduğu anda yalnızca O'na yönelmekte ve diğer araçları bertaraf etmektedir.

Kaynakça

- Adevî, Mustafa, *Fıkhü'd-Dua*, neş.: Mektebetu-Mekke, Tanta: 2001.
- Arusi, Hazar, *ed-Duau ve Menziletuhu mine'l-Akideti'l-İslamiyye*, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd 1996.
- Capps, Donald, "İstek Duası (Petitionary Prayer) Psikolojisi", çev.: Ümit Horozcu, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, (2005): 157-169.
- Cilacı, Osman, "Dua", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul.
- Dorman, Emre, *Duanız Olmasa Ne Öneminiz Var*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013.
- Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Musa, *el-Külliyât*, tkd. Adnan Deviş-Muhammed el-Mısrî, neş.: Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Lüğa*, tahk.: Abdulhalim en-Neccar-Muhammed Ali en-Neccar, Mısır: (ts.).
- Güler, İlhami, *İtikaddan İmana*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2011.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, neş.: Dâru'l-Meârif, Kahire: ts.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedî Abâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)* met. ve çev.: İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tahk.: Muhammed Khodor Nabha, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- *Müteşâbihu'l-Kur'an*, tahk.: Ahmed Muhammed Zerzur, Kahire: Dâru't-Turas 1966.
- Karahan, Fatma Bayraktar, *Dua ve Kader*, İstanbul: Ötüken Yayınları 2013.
- "Bir Kelam Problemi Olarak Dua-Kader İlişkisi", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 4, sayı: 1-2, (2009): (s. 275-294).
- Maraz, Hüseyin, Mu'tezile'nin "el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn" Savunusu ve Doğuşu ile İlişkisi, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, (2016), c. XIV, sayı: 1, (s. 1-33).
- Şeriati, Ali, *ed-Dua*, Farsça'dan Arapça'ya ter. Said Ali, Beyrut: Dâru'l-Emir, 2007.
- Şerif Murtaşâ, Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî, *ez-Zehîra fî-İlmi'l-Kelâm*, tahk.: Seyyid Ahmed el-Huseynî, Kum: h. 1431.
- *Emâli-Ğureru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*, tahk.: Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, ys.: 1954.
- Tahânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu'l-İstılâhü'l-Funûn ve'l-Ulûm*, tkd. Refik el-Acem, tahk.: Ali Dehruç, neş.: Mektebetu-Lübnan, Beyrut 1996.
- Topçu, Nurettin, *Var Olmak*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Tunç, Cihad, "İslam Dininde Zikir ve Dua", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, (1990): 31-42.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, tahk.: Abdussabur Şahin, Kuveyt: 2001.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an-Hakâik-i-Ğavâmi'î'l-Tenzil ve 19 :Uyûni'l-Ekâvil*, tahk.: Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvız, Riyâd

YETİŞKİNLERİN ÇOCUKLUK ANILARINDAKİ TANRI İMGESİNİN ANALİZİ

Fatma Nur BEDİR*

Özet:

Bu çalışmada¹ bireyin Tanrı imgesini etkileyebilecek olan faktörler incelenmiş ve bu imgele-
rin Türk toplumu açısından kültürel bir yorumu sunulmuştur. Örneklem yedi Türk yetişkinden
oluşmaktadır. Açık uçlu anket uygulamasıyla katılımcılara yalnızca “Çocukluğunuzda Allah’ı dü-
şündüğünüz zaman aklınıza ne gelirdi?” sorusu sorulmuştur. Anketlerden elde edilen data tematik
analiz sistemine göre değerlendirilmiş ve altı tema elde edilmiştir. Sonuç olarak; katılımcıların
Tanrı imgelerinin çocukluk anılarının önemli bir kısmını kapsadığı görülmektedir. Hepsi Tanrı
hakkında düşündüğü, hissettiği ya da hayal ettiği şeylerden bahsetmiştir. Bütün katılımcılar kü-
çüklüklerinde Tanrı’yı somut bir simge olarak düşünme arayışına girmişlerdir. Dolayısıyla Tanrı
imgelerinde antropomorfizm bulunmuştur. Bütün katılımcılar Tanrı’nın büyüklüğü ve gücünden
bahsetmişlerdir. Bunların yanı sıra, erken eğitimciler olan aile ve öğretmenlerin, Tanrı imgesinin
oluşumunda en etkili faktörlerden biri olduğu görülmüştür. Televizyon, Tanrı imgesini etkileyen bir
diğer önemli faktördür.

Anahtar Kelimeler: Tanrı İmgesi, Tanrı Kavramı, Tanrı Tasavvuru, Çocukluk Dönemi, Din Psiko-
lojisi

The Analysis of the God Image of Adults in Their Childhood Memories

Abstract:

The paper examines the factors which may affect an individual's image of God, and provides a
cultural interpretation of these images in Turkish society. This study consisted of a convenience
sample of 7 Turkish adults. An open ended survey was conducted and only one question which
is “What did come to your mind when you thought of God in your childhood?” was asked to the
participants. The data which is acquired from the survey were analysed according to thematic
analyses. 6 themes emerged from the interview. As a consequence; It can be seen that God
image is a huge part of participants' childhood memories. All of them talked about their feelings,
thoughts and imaginations about God. All participants have sought to think of God as a concrete
symbol in their infancy. So that anthropomorphism is found in the images of God. All participants
considered the greatness and the power of God. Besides these, early educators, both family and
teachers, were found to be one of the most effective factors in forming the image of God. Televi-
sion was also found as another effective variable in relation to God image.

Keywords: God Image, God Concept, God Representation, Childhood, Psychology of Religion

* Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. fnurbedir@hotmail.com

¹ Bu çalışma 2011 yılında University of London - Heythrop College’da yapılan ve 2015 yılında
İstanbul’da gerçekleştirilen Uluslararası Din Psikolojisi Derneği Kongresi [The Congress
of the International Association for the Psychology of Religion (IAPR)]’nde poster olarak
sunulan yüksek lisans tezinin gözden geçirilmiş hâlidir.

1. Giriş

Tanrı fikri ve inancı, insan için en önemli sorunsallardan biridir. İnsanın var olduğu her zaman ve mekânda Tanrı düşüncesi var olmuştur. Yüzyıllardır filozoflar, din adamları ve hatta bilim adamları bu konuyla ilgili birçok soru sormuş, konunun aleyhine veya lehine argümanlar geliştirmişlerdir. Bunun yanı sıra inancı ne olursa olsun, hatta inançsız da olsa herkesin aklında öznel bir Tanrı tasavvuru olduğu söylenebilir.

Tanrı tasavvuru, bireyin tinsel hayatının en önemli yapı taşlarından bir tanesidir. Kişinin spiritüel fiillerini şekillendirebilir; kişinin dua etme, iyilik ya da kötülük yapma sebebi veya dünyayı anlamlandırma şekli olabilir. Bireyin sahip olduğu Tanrı tasavvuru, onun “diğer bütün dini tasavvurlarını ve varlıklar arasındaki ilişki biçimlerini şekillendirdiği için”¹ ayrıca önemlidir. Bunların yanı sıra, kişinin kendine dair tasavvurunu da büyük oranda etkiler.² Çünkü yaratıcıya dair fikirlerimiz, inanç dünyamızın odak noktasıdır ve dolayısıyla “değerlerimizi ve düşünsel dünyamızı şekillendiren kurucu etkindir.”³ Buna bağlı olarak, zihin yapısı, kişilik, psikolojik iyi olma hâli, dine bakış açısı ya da sosyal ilişkiler kişinin sahip olduğu Tanrı tasavvuruna göre şekillenebilir; olumlu ya da olumsuz yönde etkilenebilir.

Türkiye’de Din psikolojisi alanında Tanrı tasavvuru/Tanrı imgesi ile ilgili çalışmalar Batı’ya kıyasla henüz yenidir. Fakat azımsanmayacak sayıda çalışma mevcuttur. Genel olarak konu, Tanrı’ya atfedilen sıfatlar, duygu ve algılar⁴,

1 Fethi Kerim Kazanç, “Eş’ari Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sonuçlar”, *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005, s. 107.

2 Şaban Ali Düzgün, “Allah Tasavvurlarına Dair Tartışmanın Problematikliği”, *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005, s. 60.

3 Mehmet Evkuran, “İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru”, *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 2, sayı: 1, Bahar 2007, (45-62), s. 50.

4 bk. Hasan Bacanlı, “Tanrı ve Peygamber Kavramları”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 1995, 2, 155-163; Özlem Güler, *Tanrı’ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu (Yetişkin Örneklem)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007 [online at <http://acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/1895/>]; Sema Bolat, *İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Tanrı Tasavvuru -İbn Hazm’ın “Er-Redd Ale’l Kindî el-Feylesuf” Risalesi Merkezli Bir İnceleme*, Araştırma Yay., Ankara 2016.

Tanrı tasavvurunun farklı değişkenlerle ilişkisi⁵ ve Tanrı tasavvurunun dinî gelişim aşamalarına göre durumu⁶ açısından ele alınmıştır. Ayrıca, Mehmedoğlu tarafından “Tanrı Tasavvuru Anketi” geliştirilmiş ve katılımcıların Allah’ı nasıl tasavvur ettikleri ve Allah Tasavvuru konusundaki tutumları sorgulanmıştır.⁷ Bunların yanı sıra, konuyu felsefi açıdan ele alan çalışmalar da mevcuttur.⁸ Çalışmamızda ise yetişkinlerle görüşülmüş ve onların çocukluklarında sahip oldukları antropomorfik⁹, somut Tanrı imgeleri üzerinde durulmuştur. Ortaya çıkan temalar, gerek katılımcıların psikolojik açıdan öznel Tanrı imgelerini gerekse Türk toplumunun sosyolojik açıdan kültürel Tanrı imgelerini ortaya koymaktadır.

Çalışmamız teorik ve pratik olarak iki kısımdan oluşmaktadır. Teorik kısımda temel kavram ve tanımlardan sonra Tanrı imgesinin kökeni, oluşumu ve gelişimi üzerinde durulacaktır. Pratik kısımda ise nitel yöntem kullanılarak gerçekleştirilen alan araştırmasının ayrıntılarına yer verilecektir.

2. Temel Kavram ve Tanımlar

2.1. Tanrı Kavramı, Tanrı İmgesi ve Tanrı Tasavvuru

Tanrı tasavvurunu inceleyen bazı araştırmacıların, Tanrı kavramı (God concept), Tanrı imgesi (God image) ve Tanrı tasavvuru (God representation)

5 bk. Ayşe Koç, Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru, Benlik Algısı ve Öfke Yaşantısı, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011; Mualla Yıldız, “Çocukların Tanrı İmgesinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2013, 7 (13): 45-63; Sema Yılmaz, “Çocuklarda Ölüm Kaygısının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Bilimname*, XXV, 2013/2, 169-189; Beyazıt Yaşar Seyhan, (2014-a), “Üniversite Öğrencileri Örnekleminde Dua Tutumu ve Tanrı Tasavvuru”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 14, sayı: 2, 2014, s. 175-204; Beyazıt Yaşar Seyhan, (2014-b), “Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVIII, sayı: 1 s. 65-97.

6 bk. Murat Yıldız, Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007; Hatice Acar, İlkokul Çocuklarının İnanç Gelişimi; Psiko-Teolojik Bir Yaklaşım, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006; Kerim Yavuz, Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi, Boğaziçi Yay., İstanbul, 2012.

7 Bk. Ali. Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2011.

8 Bk. Cihat Kısa, “Filozofların, Teologların ve Psikanalistlerin Tanrısı: Tanrı Kavramı ve Tanrı Tasavvuru”, *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 10/10 Summer 2015, p. 639-654.

9 Antropomorfoz (anthropomorphosis): İnsan biçimine dönüştürme. (Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 80)

gibi kavramlar arasında her zaman ayırım yapmadığı gibi bu terimleri birbirinin yerine kullandıklarına da rastlanmaktadır.¹⁰ Son 10 yıl içindeki çalışmalarda, Tanrı imgesi kavramının Tanrı tasavvuru kavramıyla eş anlamda kullanıldığını görmek de mümkündür¹¹. Yapılan Türkçe çalışmalarda da bu üç kavram arasında net bir ayırım yapıldığına rastlanmamıştır. Hâlbuki, kavramlar arasındaki nüansa dayalı farkları açıklığa kavuşturmak konunun daha iyi anlaşılması açısından önemlidir.

Kavram (concept): “Bir fikir, özellikle de bir kategoriye karşılık gelen ve o kategorinin temel özelliklerinden oluşan soyut, genel bir fikir; şeyleri, anlamlarını ve hangi kategorilere veya gruplara ait olduklarını, ne işe yaradıklarını vb. hatırlamak ve anlamak için kullanılan zihinsel bir temsil” anlamına gelir¹². İmge (image): “Genel görünüş, izlenim, imaj; (psikol.) Duyu organlarının dıştan algıladığı bir nesnenin bilince yansıyan benzeri, hayal, imaj.”¹³ Tasavvur (representation) ise, “Görsel bilgilerin zihinsel temsili; gerçekte olmayan bir şeyin zihinsel resmi, bir izlenim, hayal gücünün yarattığı bir fikirdir.”¹⁴ Bu tanımlardan yola çıkarak ‘tasavvur’un, ‘imge’ ve ‘kavram’ı kapsadığı söylenebilir. Hatta tasavvur ve imge kelimelerinin birbirine çok yakın anlamlara sahip olduğu görülebilir. Bu tanımları daha da açmak ve anlamlarına nüfuz etmek için bazı görüşlere göz atmak yerinde olacaktır.

Tanrı tasavvuru teorileri “Tanrı abartılmış bir baba figüründen başka bir şey değildir”¹⁵ diyen Sigmund Freud ile başlamıştır.¹⁶ Freud, ödipal dönemin sonunda erkek çocuğun baba imajının Tanrı tasavvurunu şekillendirdiğini söyler. Yaşamın ilerleyen döneminde de Tanrı ile olan ilişki ki-

10 Christopher Grimes, “God Image Research: A Literature Review”, Co-published simultaneously in *Journal of Spirituality in MentalHealth* (TheHaworth Paſtoral Press, an imprint of The Haworth Press) Vol. 9, No. 3/4, 2007, s. 11-32.

11 Hanneke Schaap-Jonker, Elisabeth H. Meurelings-Bontekoe, Hetty Zock & Evert Jonker, “Development and Validation of the Dutch Questionnaire God Image: Effects of Mental Health and Religious Culture”, *Mental Health, Religion&Culture*, July 2008; 11(5), s. 502..

12 Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 432.

13 Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2005, s. 962.

14 Budak, age., s. 393.

15 Sigmund Freud, *Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood*, Barnes&Noble Publishing, USA,1910, (published in 2003); s. 57.; Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, 1913, Çev: Abraham Brill, (published in 2009), Cosimo Classics, s.190.

16 Schaap-Jonker ve diğeri, s. 502.

şinin babasıyla olan ilişkisine bağlıdır ve Tanrı tasavvuru bu ilişkiye göre şekillenir.¹⁷

Daha sonra Ana Maria Rizzuto, dilsel açıdan benzerlik göstermelerine rağmen “Tanrı imgesi”, “Tanrı kavramı” ve “Tanrı tasavvuru” arasında bir ayırım yaparak konuya yeni bir boyut kazandırmıştır.¹⁸ Rizzuto 1970’de Bilimsel Din Çalışmaları Derneğinin yıllık toplantısında yaptığı konuşmada Tanrı imgesi (God image) ve Tanrı kavramı (God concept) arasında ayırım yapmanın gerekliliğinden bahsetmiştir. Buna göre, Tanrı kavramı sembol ve işaretlerin Tanrı’sı, Tanrı imgesi inanan kişinin içsel deneyimlerinin Tanrı’sı’dır.¹⁹

The Birth of the Living God adlı çalışmasında ise, Tanrı tasavvurunun, bizim de yukarıda dikkat çektiğimiz gibi, Tanrı imgesi ve Tanrı kavramını kapsadığı görülmektedir ve bu terim Tanrı’nın içsel tasvirlerini ifade eder. Ayrıca, birincil süreç düşünce ürünüdür.²⁰ Tanrı kavramı ise daha çok ikincil süreç düşünce ürünüdür. Burada bahsedilen ‘Tanrı’, “felsefecilerin ve teologların Tanrısıdır, varlığı ya da yokluğu metafiziksel olarak tartışılan Tanrı”dır.²¹ Bunun tersine Tanrı imgesi ise insanları derinden etkiler.²² Birincil ve ikincil, tüm mental süreçleri içerir.²³ Tanrı tasavvurunun daha önceki çocukluk dönemi detaylarıyla ilişkili çok sayıda duygu, imaj ve hatıralardan oluşan bir anlayış, bir mental süreçtir.²⁴ Tanrı imgesi sadece gör-

17 Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, 1927, Volume XXI (1927-1931): *The Future of an Illusion*, Civilization and its Discontents, and Other Works, 1-56; Hanneke Schaap-Jonker, *Before the Face of God: An Interdisciplinary Study of the Meaning of the Sermon and the Hearer’s God Image*, Kampen, Protestant Theological University, Diss., Transaction Publishers, USA, 2008, s. 109.

18 Richard T. Lawrence, “Measuring the Image of God: The God Image Inventory and the God Image Scales”, *Journal of Psychology and Theology*, 1997, Vol. 25, No. 2, s. 214; Grimes, agm., s. 12; Schaap-Jonker ve diğerleri, agm., s. 502.

19 Ana-Maria Rizzuto, “Critique of the contemporary literature in the scientific study of religion”, Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, in New York, NY., 1970, s. 4.

20 Kısa, 2015, s. 648.

21 Ana-Maria Rizzuto, *The Birth of the Living God*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1979 s. 47-48.

22 Schaap_Jonker, age., s. 108.

23 Schaap_Jonker, age., s. 108.

24 Rizzuto, age., s. 47-48.

sel bir tasavvur değil, aynı zamanda deneyimlerin tamamına işaret eder; kişinin deneyimlediği Tanrı'yı temsil eder.²⁵

Bu konuda gösterdiği hassasiyete rağmen Rizzuto, *The Birth of the Living God* adlı çalışmasında bu kavramları yerli yerinde kullanamamış, üstelik Tanrı imgesi ve Tanrı tasavvuru (God representation) kavramlarını sıklıkla birbirlerinin yerine kullanmıştır.²⁶

Hoffman ise Tanrı kavramının bireyin bilişsel, teolojik ve/veya entelektüel Tanrı anlayışına işaret ettiğini ve böylelikle bilinçli ve mantıklı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Tanrı kavramının, Tanrı'nın mahiyetinin ne olduğuna yönelik inanış olduğunu belirtmiştir.²⁷ Diğer bir deyişle, Tanrı kavramı, kişiye Tanrı hakkında öğretilenler ve kişinin Tanrı hakkında öğrendikleridir.²⁸ Buna rağmen, Tanrı imgesi, kişinin bilinçsizce Tanrı hakkında edindiği kişisel deneyimi ve duygusal anlayışıdır.²⁹ Bunun yanı sıra, Hoffman, bu yapılar arasında bir dereceye kadar bir esneklik payı olsa da, birbirlerinden asla ayrılmayacakları görüşündedir.³⁰ Çünkü "bilişsel ve duygusal, bilinçli ve bilinçsiz gelişimlerin birbirleri üzerinde direkt ve dolaylı etkileri vardır."³¹

Bu görüşlerden yola çıkarak bu çalışmada, *Tanrı imgesine*, Tanrı tasavvuru kavramından tamamen ayırmadan, çocukların Tanrı ile arasında ilişki kurduğu bir *obje* ya da bir *kişi* olarak kabul edilerek atıfta bulunulacaktır. Esas olarak çocuğun ebeveynleriyle olan ilk ilişkilerinde temellenmiş ve bilinç dışında yer etmiş Tanrı'nın somut, görsel ve antropomorfik imgeleri üzerinde durulacaktır. Bu kavramlar arasındaki ayırım üzerinde durulmasının esas sebebi de budur.

25 Shaap-Jonker, age., s. 109.

26 Kısa, 2015, s. 648.

27 Louis Hoffman, "Cultural constructions of the God image and God concept: Implications for culture, psychology, and religion", *Presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion*, Kansas City, MO, 2004; ss. 2-3.; Louis Hoffman, J. L. Hoffman, K. Dillard, J. Clark, R. Acoba, F. Williams & T. T. Jones, "Cultural diversity and the God image: Examining cultural differences in the experience of God", *Presented at the International Conference of the Christian Association for Psychological Studies*, Dallas, TX, April, 2005 (a), s. 2. Louis Hoffman, C. s. M. Grimes & R. Acoba, "Research on the God image: Rethinking epistemological assumptions", *Presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion*, Rochester, NY, november, 2005 (b), s. 2.

28 Hoffman, 2004, s. 3.

29 Hoffman, 2004, s. 3; 2005 (a), s. 3; 2005 (b), s. 2.

30 Hoffman, 2004, ss. 4-5.

31 Hoffman, 2004, ss. 4-5.

3. Tanrı Tasavvurunun Kökeni, Oluşumu ve Gelişimi

3.1. Tanrı Tasavvurunun Kökeni ile ilgili Teoriler

Daha önce Tanrı tasavvuru teorilerinin Freud ile başladığını³² söylemiştik. Freud'a göre dinin temeli, ilkel kabileler arasındaki totem ve tabu düşüncesine dayanan Oedipus kompleksidir.³³ Bu mite göre, bir gün oğullar bir araya gelerek -ki bir arada daha güçlüdürler ve babalarıyla karşılaşma cesaretini böylelikle bulurlar- bütün dişileri ve gücü kendisine saklayan babalarını öldürüp yerler. Her bir oğul için baba korkulan ve kıskanılan bir modeldir ve böylece onu yerken onun gibi hareket edip kendilerini onunla özdeşleştirirler. Sonunda her biri babalarının gücünden bir parça alır. Daha sonra aslında babalarına hayran olmuş ve onu sevmiş olduklarını fark ederler ve ölü baba yaşayandan daha güçlü ve daha kuvvetli bir hâle gelir. Sonuç olarak bir totem belirleyip ve onu tanrısallaştırıp, babalarına tapıyor gibi ona tapmaya başlarlar. Hatalarını telafi etmek amacıyla da bu totemi öldürmeyi yasaklarlar.³⁴ Freud bu totem yemeğini birçok şeyin başlangıcı olarak görür³⁵ ve ona göre "tüm Tanrı tasavvurlarının kaynağı da babaya duyulan özlem"dir.³⁶

Kısaca, Freud, İncil'de geçen "Tanrı insanı kendi suretinde yarattı"³⁷ ifadesini "İnsan Tanrı'yı kendi suretinde yarattı" ifadesine çevirmiştir.³⁸ O, Tanrı'yı "insan zihninin bir ürünü" ve "çocuğun anne ve babasına dair düşüncelerinin canlanması ve yenilenmesi" olarak görür.³⁹ Tanrı tasavvurunu da kişinin Oedipus kompleksi bağlamında gerçek babasının bir tür yansıması olan baba figürü olarak açıklar.⁴⁰ Yani, Tanrı tasavvuru babayla olan ilişkinin direkt sonucudur.⁴¹

32 Schaap-Jonker ve diğerleri, agm., s. 502.

33 Kenneth E. Hyde, *Religion in Childhood and Adolescence: A Comprehensive Review of the Research*, Religious Education Press, Birmingham, Alabam, 1990, s. 83.

34 Freud, 1913, s. 191.

35 Freud, 1913, s. 191.

36 J. W. Jones, "Psychodynamic Theories of the Evolution of the God Image", *Journal of Spirituality in Mental Health*, Vol. 9, No. 3/4, 2007, s. 33-55.

37 "God created man in his own image" Yaratılış, 1:27.

38 Rizzuto, age., s. 13.

39 Freud, (1913); Rizzuto, age., s. 14-15.

40 Ralph W. Hood, Peter C. Hill & Bernard Spilka, *The Psychology of Religion: an Empirical Approach*, The Guilford Press, New York, 2009, s. 95.

41 Rizzuto, age. s, 37.

Carl Gustav Jung, kişisel bilinçdışı (personal unconscious) kavramının yanı sıra kolektif bilinçdışı (collective unconscious) kavramını da literatüre kazandıran kişidir. Ona göre, bireyin mutlak bilincine ek olarak, ikinci bir kolektif, evrensel, kişiler üstü ve bütün herkes için tamamıyla aynı olan psişik bir sistem vardır.⁴² Bu sistem kolektif bilinçdışı, psişenin bir parçasıdır ve kişisel deneyime bağlı olmadığı için kişisel bilinçdışından ayrılır. Kişisel bilinçdışı, esasen vaktiyle bilinçteyken daha sonra unutulmuş ya da bastırılarak bilinçten kaybolan içeriklerden oluşurken, kolektif bilinçdışının özü hiçbir zaman bilinç alanında bulunmaz. Dolayısıyla da hiçbir zaman kişisel olarak kazanılmaz. Ancak, varlığını özellikle kalıtıma borçludur. Kolektif bilinçdışının özü, temelde arketiplerden (archetypes) oluşur.⁴³

Arketip kavramı, zorunlu olarak kolektif bilinçdışı ile ilişkilidir ve psişede her zaman ve her yerde var olan belli formların varlığını gösterir.⁴⁴ Jung'a göre Tanrı tasavvuru da insan psişesinin sahip olduğu arketiplerinden biridir.⁴⁵ "Arketipal form olarak Tanrı, birey tarafından kazanılan bir şey değil, tam tersine algılamanın tabii bir tarzı olarak bireyde bulunur."⁴⁶ Jung terminolojisinde Tanrı imgesi (God image), önemli arketiplerden olan Kendilik (The Self)⁴⁷ ile eşanlamlıdır ve Tanrı kavramıyla karıştırılmamalıdır.⁴⁸ Kişi dinî tecrübe ile kendi ben ötesi formunu yani kendi içindeki Tanrı'yı deneyimler.⁴⁹

42 Carl Gustav Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, çev.: R.F.C. Hull, Bollingen Series XX, Princeton University Press, Second Edition, 1968, s. 43.

43 Jung, age., s. 42.

44 Jung, age., s. 42.

45 Jung, Carl Gustav, (1958), *Psychology and Religion: West and East*, çev.: R.F.C. Hull, Bollingen Series XX The Collected Works of C. G. Jung, Vol 11, ed: H. Read, M. Fordham, G. Adler. Pantheon Books, New York, s. 103..

46 Cihat Kısa, *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2004, s. 35.

47 Kendilik (Self): Ampirik bir kavram olarak kendilik insanın bütün psişik fenomen yelpazesine verilen addır. Kişiliğin bütününe birliğini ifade eder. Fakat toplam kişilik, bilinçdışı bileşeni nedeniyle ancak kısmen potansiyel olarak ampiriktir ve o ölçüde varsayımdır. Başka bir deyişle hem deneyim edilebileni hem de edilemeyeni kapsar. (Carl G. Jung, *Analitik Psikoloji Sözlüğü*, çev.: Nur Nirven, Pinhan Yayıncılık, 2016, s. 47-48).

48 Edward F. Edinger, *The New God-image: A Study of Jung's Key Letters Concerning the Evolution of the Western God-Image*, ed: Dianne D. Cordic, Charles Yates, Chiron Publications, United States of America, 1996, s. 14.

49 Kısa, age., s. 92.

3.2. Tanrı Tasavvurunun Gelişimi ile ilgili Teoriler

Çocukluk ve gençlik döneminde din ile ilgili çalışmaların odak noktası dinî düşüncenin gelişim sürecidir⁵⁰ ve bu çalışmalar Jean Piaget'nin bilişsel gelişim teorisinden derin bir şekilde etkilenmiştir.⁵¹ Gelişim psikolojisinde etkili bir isim olan Piaget, çocukların kendi dünyalarıyla ilgili düşünme şekillerinin, çocuklar büyüdükçe sistematik olarak değiştiği görüşündedir.⁵² Piaget'nin gelişim teorisi dört aşamadan oluşur ve her aşama, daha ileri bir bilişsel gelişim için, bir önceki aşama üzerine inşa edilir. Bu da, dinî gelişim açısından önemli çıkarımlar içerir.⁵³ Örneğin, çocukların, bilişsel olarak yetişkinlerin dünyasına ait olan birçok dinin içerdiği kompleks ve soyut kavramları anlama yeteneğine sahip olmaması gibi...⁵⁴ Bir ahlak gelişim kitabı⁵⁵ yazmasına rağmen Piaget, teorisinde çocukların dinî gelişimine direkt olarak değinmemiştir⁵⁶ ve bu konuyu din ile ilişkilendirmeyi başkalarına bırakmıştır.⁵⁷

Piaget'nin teorisi ile dinî düşünce arasındaki ilişki ilk kez Amerika'da David Elkind ve İngiltere'de Ronald Goldman tarafından dikkate alınmıştır.⁵⁸ Elkind, dinin zihinsel gelişimin doğal bir sonucu olduğunu iddia etmiştir. Yaptığı çalışmada "Tanrı'ya ne zaman en yakın hissedersin?" ve "Tanrı'ya yakın olduğunu hissettiğin belirli bir deneyim yaşadın mı?" gibi sorular sorarak dört önemli dinî gelişim dönemi önermiştir.⁵⁹ Bu dönemler, Piaget'nin bilişsel gelişim aşamalarıyla bir ölçüde paralellik arz etmektedir ve onun teorisini destekler niteliktedir.⁶⁰ Goldman ise İngiltere'de yaşları 6 ile 15 arasında değişen 200 çocuk ile yaptığı çalışma sonunda, Elkind gibi, dinî düşüncenin dinî olmayan düşünceden farklı olmadığını ve bilişsel gelişime benzer şekilde geliştiğini görmüştür.⁶¹

50 Hyde, *age*, s. 15.

51 Hood ve diğerleri, *age*, s. 77.

52 Jean Piaget, *The Origins of Intelligence in Children*, Trans: Margaret Cook, International Universities Press, New York, 1952.

53 Hood ve diğerleri, *age*, s. 78.

54 Hood ve diğerleri, *age*, s. 78.

55 Bk. Jean... Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, Trans: Marjorie Gabain, The Free Press, 1948.

56 Hyde, *age*, s. 15.

57 Hood ve diğerleri, *age*, s. 78.

58 Hyde, *age*, s. 15.

59 Hood ve diğerleri, *age*, s. 78.

60 Hood ve diğerleri, *age*, s. 78.

61 Hood ve diğerleri, *age*, s. 81.

Daha sonra Lawrence Kohlberg, Piaget'nin teorisini ahlaki gelişim alanında geliştirerek, ahlaki gelişimin sadece çocuklukta değil gençlik ve yetişkinlik dönemleri boyunca da devam ettiğini ileri sürmüştür.⁶² İnsanlara farklı ahlaki ikilemler karşısında ne düşündüklerini sorarak ahlaki düşüncenin gelişiminin asıl nedeni olan bilişsel evreleri belirlemeye çalışmıştır.⁶³ Nihayetinde, kişilerin, her biri alt aşamalardan oluşan üç kapsamlı aşamadan geçtikleri sonucuna ulaşmıştır.⁶⁴

Dinî gelişim teorilerinden bir diğeri de James Fowler'a aittir. Fowler da Piaget ve Kohlberg gibi bireysel dinî inancın birbirini takip eden aşamalarla gerçekleştiği görüşündedir.⁶⁵ Geniş çaplı araştırmalar sonucu Fowler, bireyin dinî hayatında geçirdiği altı aşama belirlemiştir. Teoriye göre, aşamalar arasında geçiş bir önceki aşamanın tecrübe edilmesi ile olur. Her birey yaşı ve tecrübelerine bağlı olarak bu aşamalardan geçer ancak herkes son aşamaya ulaşamaz.⁶⁶

Fowler'ın belirlediği ve bu çalışmada konumuz olan aşamalar; birinci aşama-*sezgisel-yansıtma iman* ve ikinci aşama-*mitsel-literal imandır*. *Sezgisel-yansıtma iman* aşaması genel olarak 3-7 yaşları arasını kapsar. Bu dönemde çocuk, yetişkinlerin dünyasına ait imanın müşahede edilebilen örnekleri, hikâyeleri, ruh hâlleri ve eylemlerinden çok güçlü ve kalıcı bir şekilde etkilenir.⁶⁷ Dolayısıyla yetişkinlerin çocuklara karşı tavırları, kullandıkları dil, verdikleri örnekler ve anlattıkları hikâyeler çok önemlidir.⁶⁸ Ölüm, cinsiyet, aile ve toplum tarafından konulan yasakların farkındalığı başlar.⁶⁹ *Mitsel-literal iman* aşaması ise genellikle ilkokul çağlarında başlar ve kişinin kendi topluma ait olmayı sembolize eden hikâye, inanç ve gelenekleri benimsemeye başladığı dönemdir. Çocuk ait olduğu toplumun inanç ve hikâyelerinin farkındadır ve bu inanç ve hikâyeleri kendi deneyimlerine anlam vermede kul-

62 Lawrence Kohlberg, *The Child as a Moral Philosopher*, Psychology Today, 1968, 2, s. 25-30.

63 Hood ve diğerleri, age, s. 86.

64 Hood ve diğerleri, age, s. 86.

65 James W. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper One. New York, 1981, s. 110; Hood ve diğerleri, age, s. 83.

66 Fowler, age., s. 200.

67 Fowler, age., s. 133.

68 Hyde, age.,s. 51.

69 Fowler, age., s. 133.

lanır.⁷⁰ Somut işlemler dönemi başlamıştır.⁷¹ Daha çok antropomorfik bir Tanrı tasavvurunun geliştiği dönemdir.⁷² Çocuk, sembolik materyalle etkileşime geçse de anlamını özümseyemez.⁷³

3.3. Tanrı Tasavvurunun Oluşumu ile ilgili Teoriler

3.3.1. Sosyalleşme Teorisi

Çocuğun dinî davranışı ve inancı anlamasında en önemli ve en güçlü faktörlerden biri onun ebeveynleridir.⁷⁴ Bu anne-baba faktörünün önemli olması en yüksek olasılıkla kalıtım, aynı çevreyi paylaşmak ve iki taraflı etkileşim nedeniyledir. Kalıtımın etkisi ne kadar olursa olsun, anne-babanın etkisi, aynı ortamı paylaşma ve karşılıklı etkileşim dikkate alındığında hâlâ çok güçlüdür.⁷⁵ Ebeveynler, çocukları evde dinî etkinliklere dâhil ederek ya da ibadet mekânlarına götürerek, dinî okullara göndererek ve onların dinî ritüellere katılmalarını ya da dinî dersler almalarını sağlayarak ve onlarla din hakkında konuşarak etkileyebilirler.⁷⁶

3.3.2. Nesne İlişkileri Teorisi

Nesne ilişkileri teorisi, biraz farklı vurgularla, Freud'un çalışmaları üzerine inşa edilen bir ekoldür.⁷⁷ Freud, dürtü ve bilinçdışı üzerinde dururken, nesne ilişkileri kuramcıları daha çok erken dönemde kişinin anne-baba, bakıcı ve çevresindeki diğer insanlarla kuracağı ilk ilişkilerle onun kişilik gelişimi ve ilişki biçimleri arasındaki etkileşimi üzerinde durur.⁷⁸ Nesne ilişkileri ekolünün kurucusu kabul edilen Melanie Klein'a göre bebeğin annenin memesiyle olan ilk bağı büyük önem arz eder. Çünkü meme, bebeğin ihtiyacını

70 Fowler, age., s. 149.

71 Fowler, age.,s. 136.

72 Hyde, age.,s. 51.

73 Hyde, age.,s. 51.

74 Beit-Hallahmi, B.,&Argyle, M., *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, Routledge, London, 1997, s. 99; Levenson, Michael R., Aldwin, Carolyn M.&D. Mello, Michelle, (2005), *Religious Development From Adolescence to Middle Adulthood*, In R. F. Paloutzian&C. L. Park (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, (s. 144 – 162), s. 149. The Guilford Press, New York; Ozorak, E. W, (1989), "Social and cognitive influences on the development of religious beliefs and commitment in adolescence", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 448–463.

75 Beit-Hallahmi&Argyle, age, s. 100.

76 Beit-Hallahmi&Argyle, age., s. 103.

77 Schaap, age., s. 23.

78 Schaap, age., s. 23; Schultz, Duane A. ve Schultz Sydney Ellen, 2007, *Modern Psikoloji Tarihi*,Kaknüs, İstanbul, s. 638.

karşılayandır ve dolayısıyla bebek tarafından arzu edilen hâline gelir.⁷⁹ Bebek için anneden de önce meme vardır ve meme “başlıca iyi obje”dir.⁸⁰ Klein’a göre, bebek annesi tarafından yeterince beslenmezse, ondan yeterince şefkat görmezse ve beslenirken annenin endişe ve olumsuz duygularını hissederse hayali nesnelere dolu kendi iç dünyasına çekilir.⁸¹ Bebeğin dünyası genişledikçe de kısmi nesne yerine bütün nesneyle ilişki kurar, yani meme yerine bütün olarak anneye...⁸² Bebeğe anne arasındaki bu ilk etkileşim düşmanca ya da tatmin edici olarak tüm nesnelere yani insanlara genelleştirilir; bundan dolayı kişilik gelişimi için ilk altı ay önemlidir.⁸³

Ana-Maria Rizzuto, psikolojik açıdan Tanrı’nın bir geçiş nesnesi olduğu görüşündedir.⁸⁴ Ancak oyuncak ayıcık, bebek ya da battaniye gibi diğer geçiş nesneleriyle aynı süreci takip etmez ve onlardan farklı olarak, göz ardı veya inkâr edilse bile, zaman içinde unutulmaz ve anlamını kaybetmez.⁸⁵ O her zaman sevgi, nefret, korku veya diğer duygular için ulaşılabilir.⁸⁶ Tanrı, ailede ve içinde yaşanan kültürde özel bir anlama sahiptir; çünkü çocuk, günlük konuşmalarda, sanatta, mimaride, törenlerde ya da diğer sosyal organizasyonlarda Tanrı’yla karşılaşır.⁸⁷ Tanrı, görünmez ama bununla birlikte gerçek olarak sunulur.⁸⁸ Tanrı psikolojik olarak yararlıdır çünkü her zaman oradadır, birincil nesnelere, özbenlik ve umutla belirli ölçüde ilişkili olduğunu garanti eder.⁸⁹ Dolayısıyla Tanrı çocuğun hayatında ebeveyn işlevi görür. Tanrı olduğu için değil ama tıpkı oyuncak bir ayıcık gibi, yarısı çocuğun hayatında “bulduğu” birincil nesnelere elde edilen, diğer yarısı da çocuğun ihtiyaçlarına göre bir Tanrı “yaratma” kapasitesinden gelen dolgu malzemesinden oluştuğu için.⁹⁰

79 M.Klein, *Envy and Gratitude and Other Works*, 946–1963: Vintage Random House, 1997, First Published 1975, s. 117.

80 Klein, age., s. 142.

81 Klein, age., s. 179.

82 Schultz ve Schultz, *age*, s. 639.

83 Schultz ve Schultz, *age*, s. 639.

84 Rizzuto, age., s. 177.

85 Rizzuto, age., s. 178.

86 Rizzuto, age., s. 179.

87 Rizzuto, age., s. 8.

88 Rizzuto, age., s. 8.

89 Rizzuto, age., s. 179.

90 Rizzuto, age., s. 179.

3.3.3. Bağlanma Teorisi

Kirkpatrick, Bowlby'nin ebeveyn ve bebek arasındaki bağlanma teorisini din alanına genişletmiştir.⁹¹ Bağlanma teorisine göre birey ile Tanrı arasındaki ilişki, kişinin bebekliğinde ve erken çocukluk dönemindeki bakıcıları-ki genellikle annedir- ile olan ilişkisinin yansımasıdır.⁹² Bowlby üç bağlanma tarzı önermiştir:⁹³

Güvenli bağlanma; bakıcı güvence üssüdür. Tehlike anında ortama döner. Bakıcı ortamdayken ve tehlike yokken çocuk ondan keşfetmek ve oynamak için ayrılabilir.⁹⁴

Kaygılı-kararsız bağlanma; çocuk endişelidir ve kucaktan ayrılmak istemez. Ebeveynden/bakıcıdan ayrılmaya ve keşfetmeye isteksizdir ve yetişkinler reddetme belirtisi gösterebilirler. Çocuğun yetişkine sıkı sıkı sarılması da bu reddetmeye bir reaksiyon olabilir ve yetişkinin geri çekilmesi de çocuğun aşırı kucak isteğine bir cevap olabilir.⁹⁵

Karışık; güvenli ve kaygılı-kararsız bağlanmanın ikisini de içerir.⁹⁶

Kirkpatrick, bu bağlanma biçimlerinin dinî durumları yansıttığı görülmüştür. Dolayısıyla, Tanrı ile olan ilişki kişinin erken dönem bakıcılarıyla olan ilişkileri ile aynı biçimdedir. Bunun yanı sıra, eğer kişi güvenli bağlanma tecrübe ettiyse, güvenli bağlanma tecrübe etmeyenlere oranla birincil bakıcının dinî görüşlerini benimsemesi daha olasıdır.⁹⁷

Bu şekilde, annesi dindar olanların dindar olması ve annesi dindar olmayanların dindar olmaması daha olasıdır. Güvenli bağlananların daha az yoğun bir dinî ilişki içerisindeyken, kaygılı-kararsız bağlananların daha yoğun deneyimler yaşadıkları ve Tanrı ile daha yoğun bir ilişki kurma olasılıklarının yüksek olduğu rapor edilir.⁹⁸

91 Hood ve diğerleri, s. 93; Kate M. Loewenthal, *The Psychology of Religion: A Short Introduction*, Oneworld Publications, Oxford, 2000, s. 52.

92 Loewenthal, age., s. 52.

93 Loewenthal, age., s. 52.

94 Loewenthal, age., s. 52.

95 Loewenthal, age., s. 52.

96 Loewenthal, age., s. 52.

97 Loewenthal, age., s. 52.

98 Loewenthal, age., s. 52.

4. Araştırmanın Yöntemi

4.1. Araştırmanın Amacı

Çalışmanın amacı, Türk yetişkinlerin çocukluklarında sahip oldukları Tanrı imgelerini incelemektir. Ayrıca bu imgenin formu ve kaynağını, bu imgeyi etkileyen faktörleri ve imgenin katılımcıda hangi içsel deneyimler sonucu ortaya çıktığını analiz etmek amaçlanmaktadır. Bu analiz sonucunda elde edilen verilerle din psikolojisi alanında özellikle çocukluk dönemi ile ilgili yapılan çalışmalara katkı sağlanacaktır.

4.2. Anket

Çalışmada, açık uçlu anket uygulaması yapılmıştır ve katılımcılara sadece "Çocukluğunuzda Allah'ı düşündüğünüz zaman aklınıza ne gelirdi?" sorusu sorulmuştur. Onların sorudan ne anladıklarını ve sorunun onlar için ne ifade ettiğini görmek amacıyla soruyla ilgili daha fazla açıklama yapılmamıştır. Bu esas soru dışında cinsiyet, yaş, eğitim seviyesi ve dinî özgeçmiş gibi değişkenlere göre cevaplarda dikkate değer bir fark olup olmadığını görmek amacıyla bu ayrıntılar da sorulmuştur.

Anket, katılımcılara e-mail yolu ile gönderilmiştir. Herhangi bir süre kısıtlaması olmaksızın katılımcılar tarafından istedikleri zaman ve mekânda doldurulmuştur. Katılımcı anketi tamamlama konusunda serbest bırakılmış ve istediği zaman ankete katılmaktan vazgeçebileceği konusunda bilgilendirilmiştir. Katılımcıların kişisel bilgilerine, isimleri dâhil, çalışmada yer verilmemiştir.

Anket uygulanmadan önce, Londra Üniversitesi Etik Kurulundan onay alınmıştır.

4.3. Örneklem

Araştırma 2011 yılında yapılmıştır. Araştırmanın örnekleme, o dönemde, yaşları 24 ve 33 arasında değişen 2 erkek ve 5 kadın yetişkin gönüllüden oluşmaktadır. Katılımcıların hepsi Müslümandır. 1 katılımcı lise mezunu, diğer tüm katılımcılar üniversite mezunudur. 4 katılımcı da çalışmanın yapıldığı sırada yüksek lisans ve doktora eğitimlerine devam etmektedir.

4.4. Örneklem Boyutu

Genel olarak, nitel araştırmalar için örneklem boyutu nicel araştırmaların ör-

neklem boyutuna göre daha küçüktür.⁹⁹ Daha büyük örneklem grupları daha kesin sonuçlara ulaşmayı sağlıyorsa da, 6 katılımcının temel temaları elde etmek için yeterli olduğu rapor edilmiştir.¹⁰⁰ Örneğin, Guest ve arkadaşları, iki Batı-Afrika ülkesinde 60 kadın katılımcıyı içeren bir araştırma yapmışlar ve satürasyonun ilk 12 katılımcıdan sonra ortaya çıkmasına rağmen ana temaların ilk 6 katılımcıda oluştuğunu rapor etmişlerdir.¹⁰¹ Mütevazı iddiaları olan küçük bir çalışma satürasyona daha çabuk ulaşabilir.¹⁰²

Katılımcı sayısı en az 5 ve konusu Tanrı tasavvuru olan benzer çalışmalar da mevcuttur.¹⁰³ Bu çalışmada ise 7 katılımcı ile temel temaların ortaya çıktığı kanaatindeyiz.

4.5. Yöntem

Bu araştırmayı değerlendirmek üzere nitel verileri analiz etmek için “erişilebilir ve teorik olarak esnek bir yaklaşım”¹⁰⁴ olan Tematik Analiz Tekniği (TAT) uygulanmıştır. Bu metot, katılımcıların görüşlerinin tanımlandığı ve yorumlandığı bir değerlendirme çeşididir.¹⁰⁵ TAT, elde edilen data içindeki temaları belirlemek, incelemek ve sunmak için yol gösterir. Buna ek olarak, temalar, araştırma sorusuyla ilişkili olarak datanın önemini bize gösterir ve veri kümesi içinde bazı cevap ve anlam seviyesini tanımlar.¹⁰⁶

Bu çalışmada takip edilen yöntem gelince, öncelikle veriler toplanıp bir araya getirilmiştir. Daha sonra, elde edilen veri, okunarak kodlama için notlar alınmıştır. Data iyice tanıldıktan sonra, ilk kodlar üretilmiştir. [Kod, datanın

99 Mark Mason, “Sample Size in PhD Studies Using Qualitative Interviews”, *Forum: Qualitative Social Research*, Volume 11, No. 3, Art. 8 – September 2010, s. 1.

100 Greg Guest, Arwen Bunce&Laura Johnson, “How Many Interviews Are Enough? An Experiment with Data Saturation and Variability”, *Field Methods*, February 2006, Vol. 18, No. 1, 59-82, s. 78.

101 Guest ve diğerleri, agm., s. 78.

102 Kathy Charmaz, *Constructing grounded theory: A practical guide through qualitative analysis*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2006, s. 114.

103 Bk. Schaap....-Jonker, age.; Acar, age.; Stéphanie Marchal, *Attachment to God image: A comparison of state of mind using the Adult Attachment Interview about parents and God*, Psy.D., California Institute of Integral Studies, 2010; MetokaL. Welch, *Tell Me What Your God Look Like: A Study of African Americans and the God-Image*. Ph. D., 2010.

104 Virginia Braun and Victoria Clarke, “Using thematic analysis in psychology”, *Qualitative Research in Psychology*, 3 (2). s. 77-101, 2006, s. 77.

105 Joanna Smith&Jill Firth, “Qualitative Data Analysis: The Framework Approach”, *Nurse Researcher*, 2011, 18, 2.

106 Braun&Clarke, agm., s. 82.

analiste ilginç gelen bir özelliğinin (semantik içerik ya da örtük) saptanması ve en temel parçaya ya da işlenmemiş veri elementine ya da fenomene ilişkin anlamlı bir şekilde değerlendirilebilir bilgi elde edilmesidir.¹⁰⁷ Sonra, araştırma sorusuna ilişkin önemli verileri yakalayan ve veri kümesi içinde yanıt ya da anlam modeli temsil eden temalar araştırılmıştır.¹⁰⁸ Daha sonra, temaları gözden geçirme ve düzenleme, bu süreci izlemiştir. Gözden geçirme ve düzenleme sırasında, Braun ve Clarke tarafından verilen bilgiye göre eğer aday temalar anlamlı bir model oluşturmuş gibi görünüyorsa, araştırmacı bir sonraki aşamaya geçer.¹⁰⁹ Aksi hâlde, araştırmacı problem neredeyse -temanın kendisi ya da veride- onun üzerine yoğunlaşmak zorunda kalır. Gözden geçirme sürecinde, araştırmacı sadece verilerle ve diğer temalarla ilişkili olarak her bir temanın geçerliliğini değil aynı zamanda aday *tematik haritanın* genel anlamda beklentileri kesin olarak karşılayıp karşılamadığını dikkate alır. Tematik harita tatmin edici olduğunda, bir sonraki adım olan temaların tanımlanması ve isimlendirilmesine geçilmiştir. Temalar tanımlanmış, isimlendirilmiş ve son adımda rapor yazılmıştır.

4.6. Sınırlılık

Bu çalışma, 7 gönüllü katılımcı ve onların çocukluklarında sahip oldukları Tanrı tasavvurlarının incelenmesi ile sınırlıdır.

Araştırma, katılımcıların ankette sorulan sorulara verdikleri yanıtlarla ve araştırmacının bu yanıtları değerlendirme ve yorumlama yeteneğiyle sınırlıdır.

Araştırma, katılımcıların hatırlama ve hatırladıklarını ifade edebilme, aktarabilme yeteneğiyle sınırlıdır.

Uygulanan metottan dolayı araştırmanın bulguları sadece araştırmaya katılan kişiler için geçerlidir. Başka kişilerle yapılan çalışmalar farklı sonuçlar verebilir.

Araştırma, 2011 yılında gerçekleştirilmiştir. Araştırma uygulandığı zamanla sınırlıdır.

107 Boyatzis, R. E. (1998). *Transforming qualitative information: Thematic analysis and code development*, Thousand Oaks, CA: Sage; Braun&Clarke, 2006 silinip agm., s. 88.

108 Braun&Clarke, 2006 silinip yerine agm., s. 91.

109 Braun&Clarke, 2006 silinip yerine agm., s. 92.

Araştırmanın verilerini kontrol etmek amacıyla bir kontrol grubu kullanılmamıştır.

Araştırma, ulaşılabilen literatürle sınırlıdır.

5. Bulgular

Yapılan görüşmeler sonucunda altı tema ortaya çıkmıştır.

5.1. Tema: Kahraman

İlk katılımcı küçükken Tanrı'yı somut formlarda düşünme ihtiyacı olduğunu ve ilkokula başladığında, bu ihtiyacını Mustafa Kemal Atatürk'le karşıladığını söylemiştir. *“Sınıfta Atatürk resmi vardı ve bizi izliyordu. Sonra Allah'ın beni onun gözlerinden izlediğini düşündüm”*, demiştir.

Katılımcı öğretmeninin Atatürk'ten bahsederken *“Ulu Önder”* diyerek onu çok fazla övdüğünü rapor etmiştir. İlkokul öğretmenine olan bağlılığından dolayı, katılımcı öğretmenin Atatürk'e karşı merak ve hayranlık uyandıran tutumunu hatırladığını söylemiştir. Katılımcının ifadelerine göre, sınıfta öğretmeni tarafından savaş hikâyeleri ve Atatürk'ün bu savaşlarda gösterdiği kahramanlıklar tekrar tekrar anlatılmıştır. Kısaca, Türk tarihinde büyük ve önemli bir rolü olan Atatürk, öğretmeni tarafından sınıfta rol model olarak gösterilmiştir. Bundan önce de -yine katılımcının belirttiğine göre- evde ailesi tarafından Tanrı'nın büyüklüğü üzerinde durulmuş ve tekrar tekrar onun *“En Büyük”* olduğu anlatılmıştır. Böylece, katılımcı ikisi arasında bir bağlantı kurarak Atatürk ve Allah'ı birbiriyle ilişkilendirmiştir. Yani, Tanrı'nın antropomorfik yansımaları Atatürk imajında bulmuştur. Fowler'ın dinî gelişim teorisinin ikinci aşamasına göre ki genellikle bu katılımcının bunları deneyimlediği 7-12 yaşları arasında görülür, çocuk toplumunda anlatılan hikâye ve inançların, kendi deneyimlerine değer ve mana verme açısından farkındadır. Dolayısıyla, kendi toplumunun kahramanını Tanrı ile özdeşleştirir.

5.2. Tema: Yaşlı Bilge Adam

2. ve 3. katılımcılar Tanrı'yı gökyüzünde yaşayan yaşlı bir bilge adam şeklinde hayal ettiklerini belirtmiştir. İki katılımcının da ortak noktası bu yaşlı bilge adamın boyunun yerden göğe kadar uzandığını, sakallarının ise ayaklarına değecek kadar uzun olduğunu ve çok büyük olduğu için de yüzünü göremediklerini söylemeleridir. Katılımcılardan 2.'si, gülümsediğini hayal ettiğini ve sakalının da buluttan olduğunu eklemiştir. 3. katılımcı, bu imgeyi küçükken televizyonda izlediği bazı dinî film ya da programlardan elde etmiş olabileceğini rapor etmiştir. Bahsi geçen programlar ya da filmler katılımcıyı

şu şekilde düşünmeye sevk etmiş olabilir: dervişler ya da yaşlı amcalar dindar kişilerdir, dindar kişilerin sakalı vardır; o halde Tanrı da sakallı yaşlı bir kişi olmalıdır. Bu dönem, Piaget'nin somut işlemler dönemiyle de kesişen, Tanrı'nın antropomorfik imgesinin geliştirildiği dönemdir. Ayrıca, Fowler'ın iman gelişim aşamalarından da ikinci sezgisel/yansıtımlı iman aşamasına denk gelmektedir. Bu aşamada çocuk "büyülü düşünme (magical thinking)" yapısına sahiptir.¹¹⁰

5.3. Tema: Gökyüzü

İki katılımcı Tanrı'nın gökyüzünde yaşadığını hayal ettiklerini rapor etmiştir. Toplamda üç katılımcı da tasavvurlarının boyunun bulutlara varacak kadar uzun olduğunu söylemişlerdir. Bu gökyüzü imgesinin, ebeveynlerin dua etme şekillerinden kaynaklandığı yorumu yapılabilir. Beit-Hallahmi ve Argyle'in da dikkat çektiği gibi dinî devamlılıkta sosyal uyum, yakın gruplara dayanır; çünkü çocuk, ebeveyn ve topluluktaki otorite şahıslardan öğrenir.¹¹¹ Ayrıca, bir önceki temada görülen gelişim özellikleri bu tema için de geçerlidir, denebilir.

5.4. Tema: Yargıç

İki katılımcıdan biri Tanrı'yı yargıç, diğeri disipline edici olarak hayal ettiğini ifade etmiştir: Onlardan biri Tanrı'yı, yaramazlık yaptığında ona taş atmaya hazır biri olarak hayal ederken diğeri sürekli insanları cezalandırmak için izleyen bir yargıç olarak tasavvur eder. Ayrıca ilki, Tanrı'yı böyle düşünmesinin sebebinin, ailesinin ve komşularının o yaramazlık yaptığında "Allah'ın ona taş atacağı" tehdidi olduğunu eklemiştir.

İkinci katılımcı ise Tanrı'nın mükâfatlandırmak için iyi fiilleri görmediğini aksine cezalandırmak için kötü fiilleri gözlediğini ve bunun için beklediğini hayal ettiğini söylemiştir. Böylelikle korktuğu için ilkokulu bitirdikten hemen sonra namaza başladığında namaz kılarak Tanrı'nın öfkesinden korunduğunu düşündüğünü ifade etmiştir. Dahası, ailesinin "O, gözlerle görülmez" dediği için O'nu hayal etmekten kaçındığını ve Tanrı'yı yanlış bir şekilde hayal edip onu daha da kızdırmaktan korktuğunu eklemiştir. Bu katılımcının Tanrı ile kurduğu bağı gergin, huzursuz ve kaygı verici olarak tanımlamak mümkündür.

110 Fowler, age., s. 123.

111 Beit-Hallahmi, B., & Argyle, M, age., s. 103.

Her iki durumda da ailenin güçlü etkisi gerek tehdit gerekse yönlendirme şeklinde açıkça görülmektedir.

5.5. Tema: Dev Çamur Adam

Katılımcılardan biri küçükken devlerle ilgili filmler izlediğini ve dolayısıyla devlerin büyük oldukları, her şeye ulaşabildikleri, istedikleri yere kolayca gidebildikleri için çok güçlü ve yenilmez yaratıklar olduğunu düşündüğünü söylemiştir. Aynı zamanda ailesi tarafından da Allah'tan daha yüce hiçbir şey olmadığını, onun en büyük ve en mükemmel varlık olduğunu öğretildiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla bu katılımcı, Tanrı ve devler arasında bağlantı kurarak Tanrı'nın çok güçlü ve mükemmel olduğu için devler gibi olması gerektiğini düşünmüştür. Bunun dışında katılımcı, ailesine Tanrı ile ilgili sorular sorduğunda kendisine ayetlerde¹¹² geçtiği gibi "*Allah bizi çamurdan yarattı sonra bize ruhundan üfledi*" şeklinde cevaplar aldığını söylemiştir. Edindiği bilgileri ve hayal gücünü birleştiren katılımcı Tanrı'yı çamurdan dev bir adam olarak hayal etmeye başlamıştır. Bu temada da "Yaşlı Bilge Adam" temasında değinilen gelişim özelliklerinin geçerli olduğu söylenebilir. Ayrıca önceki iki temada da bahsedilen aile etkisi bu katılımcının Tanrı imgesinde de görülebilir.

5.6. Tema: Dev Oyuncak Bebek

Bir katılımcının Tanrı ile ilgili sorularına annesi; "*Allah her şeyi duyar, görür, her şeye kudret eliyle dokunur ama bizim gibi gözü, kulağı, eli yoktur*" şeklinde cevap vermiştir. Katılımcı da bebeğinin kollarını ve bacaklarını çıkarıp onu çok daha büyük hayal ederek annesine Tanrı'nın öyle olup olmadığını sormuştur. "Eğer yetişkinler yardım etmez ya da edemezse, çocuk kendi kendine ürettiği şeye başvurur çünkü bazı konularda çocuk 'kimse bilemez' cevabını kabul etmekten acizdir. Verilen cevaplardaki zor kelimelerin anlamı kayar ve çocuk sadece kendi dünyasında anlamlandırdığı tanıdık kelimeleri seçer."¹¹³ Böylece, bu katılımcı annesinin verdiği cevaptaki anlamadığı kelimeleri kendi anladığı şekilde hayal dünyasında anlamlandırıp oyuncak bebeğinde somutlaştırmaya çalışmıştır. Yine önceki temalarda bahsedilen aile etkisi ve ebeveynin verdiği cevabın yönlendiriciliği açıkça görülebilir.

112 "Andolsun, biz insanı, çamurdan (süzülmüş) bir özden yaratık." (Mü'minun, 12).; "O (Allah) ki, yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır. Sonra onun zürriyetini, dayanıksız bir suyun özünden üretmiştir. Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi ruhundan üflemiştir. Ve sizin için kulaklar, gözler, kalpler yaratmıştır. Ne kadar az şükrediyorsunuz." (Secde, 7-9).

113 Gordon W. Allport, *The individual and His Religion*, Macmillan Company, New York, 1961, s. 30..

6. Sonuç

Bu çalışmada yetişkinlerin çocuklukta sahip oldukları Tanrı imgeleri ele alınmış ve bu imgeleri etkileyebilecek faktörler nitel yöntem kullanılarak belirlenmeye çalışılmıştır. Katılımcıların verdikleri cevaplardan elde edilen bilgiye göre bu imgelerin nedenleri yorumlanmıştır.

Bu amaçla, yedi gönüllü Türk yetişkine açık uçlu anket uygulanarak sadece “Çocukluğunuzda Allah’ı düşündüğünüz zaman aklınıza ne gelirdi?” sorusu sorulmuştur. Cevaplar tematik analiz yöntemiyle yorumlanmış ve altı ana temaya ulaşılmıştır.

Katılımcıların verdikleri cevaplara göre sahip oldukları Tanrı imgelerini hatırladıkları dönemlerin, Fowler’ın birinci aşama-*sezgisel-yansıtma iman* ve ikinci aşama-*mitsel-literal iman* özelliklerini yansıttığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu aşamalarda olduğu gibi, katılımcıların, yetişkinlerin dünyasına ait iman ile ilgili örneklerden, hikâyelerden ve fiillerden güçlü bir şekilde etkilendikleri; kendi toplumlarına ait hikâye, inanç ve kahramanlık öykülerini kendi deneyimlerine değer ve mana verirken kullandıkları ve neticede antropomorfik Tanrı tasavvurları geliştirdikleri sonucuna ulaşılmıştır.

Antropomorfizm, tüm temalarda güçlü bir şekilde mevcuttur. Bütün katılımcılar küçüklüklerinde Tanrı’yı somut bir imge olarak düşünme arayışına girmişlerdir. Çocuk, Tanrı imgesini, Tanrı hakkında düşünmeye başladığı zamana kadar sahip olduğu deneyimlere dayanarak oluşturur. Çünkü kendisine tanıtılan görünmez ve güçlü varlığı kendi hayal gücüne dayanarak ‘yaratmak’ zorundadır. Bilişsel olarak somut işlem döneminde olduğu için de bu imge antropomorfiktir.

Bunların yanı sıra, elde ettiğimiz temalardaki Tanrı imgeleri, katılımcıların kendilerine öğretilen/anlatılan Tanrı ile ilgili içsel deneyimleridir. Ancak bu içsel deneyimlerin üzerinde güçlü bir sosyal etki olduğu anlaşılmaktadır. Erken eğitimciler olan aile ve öğretmenler, Tanrı imgesinin oluşumunda etkili faktörlerdendir. Tanrı ile ilgili deneyimler sonucunda hissedilen duyguların, erken dönemde etkileşimde bulunan kişilerin yönlendirme, baskı ve/veya korkutmaları sonucunda oluştuğu görülmektedir. Dolayısıyla, aile tarafından verilen dinî eğitimin, çocuğun sadece dinî anlayışının ve dinî duygularının değil aynı zamanda Tanrı ile olan ilişkisinin ve ona karşı duygularının inşasında da büyük rol oynadığı söylenebilir. Temalara baktığımızda tüm antropomorfik imgelerin bireylerarası etkileşimden kaynaklandığı sonucuna ulaşabiliriz.

Yargıç temasında bahsettiğimiz ikinci katılımcının Tanrı ile kurduğu gergin, huzursuz ve kaygı verici bağdan yola çıkarak bağlanma teorisini dikkate aldığımızda, bu katılımcının güvenli bir bağlanma tecrübe etmediği sonucuna ulaşabiliriz. Çünkü bağlanma teorisine göre Tanrı ile olan ilişki kişinin erken dönem bakıcılarıyla olan ilişkileri ile aynı biçimdedir. Eğer Tanrı ile gergin ve güvensiz bir bağlanma tecrübe ediyorsa bunun sebebi ebeveyn ya da bakıcı ile kaygılı-kararsız bağlanma olabilir.

Katılımcıların hepsi Tanrı'nın büyüklüğünden ve gücünden bahsetmişlerdir. "Dev", "büyük" ve "yerden göğe kadar" ifadeleri katılımcılar tarafından kafalarındaki Tanrı imgesi anlatılırken sık sık başvurulan kelimelerdendir. Tanrı'nın büyüklüğüne yapılan bu vurgunun, katılımcıların Tanrı imgelerini doğrudan etkileyen faktörlerden biri olduğu görülmektedir.

Freud'un tüm Tanrı tasavvurlarının kaynağı olduğunu iddia ettiği baba imgesine çalışmamızda ulaşılmamıştır.

Televizyonun, Tanrı imgesini etkileyen faktörlerden olduğu bilgisine ulaşılmıştır.

Sonuç olarak, somut işlem döneminde olan çocuk, kendisine anlatılan görünmeyen ve güçlü Tanrıyı hayal dünyasında ailesi, öğretmenleri ve/veya bakıcılarının etkisi, yönlendirmeleri ve/veya korkutmalarıyla ve onlarla deneyimlediği güvenli/güvensiz bağlanma şekilleri doğrultusunda antropomorfik bir imge şeklinde içsel olarak deneyimler. Bu imge kişinin Tanrı ile olan sonraki ilişkilerinde de yönlendirici olduğu için önemlidir. Ebeveyn ve eğitimciler, çocukların Tanrı ile ilgili sorularına yanıt verirken onların bilişsel ve dinî gelişim durumlarını dikkate almalıdır.

Kaynakça

- Acar, Hatice, İlkokul Çocuklarının İnanç Gelişimi; Psiko-Teolojik Bir Yaklaşım, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2006.
- Allport, Gordon W., *The Individual and His Religion*, Macmillan Company, New York 1961.
- Bacanlı, Hasan, "Tanrı ve Peygamber Kavramları", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2, 1995, s. 155-163.
- Beit-Hallahmi, B.,&Argyle, M., *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, Routledge, London 1997.
- Bolat, Sema, İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Tanrı Tasavvuru -İbn Hazm'ın "Er-Redd Ale'l Kindî el-Feylesuf" Risalesi Merkezli Bir İnceleme, Araştırma Yay., Ankara 2016.

- Boyatzis, R. E., *Transforming Qualitative Information: Thematic Analysis and Code Development*, Thousand Oaks, CA: Sage, 1998.
- Braun, Virginia and Clarke, Victoria, "Using thematic analysis in psychology, *Qualitative Research in Psychology*", 2006, 3: 77 - 101.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003.
- Charmaz, Kathy, *Constructing grounded theory: A practical guide through qualitative analysis*. Thousand Oaks, CA: Sage 2006.
- Düzgün, Şaban Ali, *Allah Tasavvurlarına Dair Tartışmanın Problematikliği, Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Evkuran, Mehmet, "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 2, sayı: 1, Bahar 2007, (45-62).
- Fowler, James W., *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper One. New York 1981.
- Freud, Sigmund, 1910, *Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood*, Barnes&Noble Publishing, USA, (published in 2003).
- Freud, Sigmund, *Totem and Taboo*, 1913, Çev: Abraham Brill, (published in 2009), Cosimo Classics.
- Freud, Sigmund, *The Future of an Illusion*, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, 1927, Volume XXI (1927-1931): The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents, and Other Works, 1-56.
- Grimes, Christopher, *God Image Research: A Literature Review, Co-published simultaneously in Journal of Spirituality in Mental Health*, (TheHaworth Pastoral Press, an imprint of The Haworth Press), 2007, Vol. 9, No. 3/4, s. 11-32.
- Guest, Greg, Bunce, Arwen&Johnson Laura, "How Many Interviews Are Enough? An Experiment with Data Saturation and Variability", *Field Methods*, February 2006, Vol. 18, No. 1, 59-82.
- Güler, Özlem, *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu (Yetişkin Örneklem)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007. [Kaynak:<http://acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/1895/>].
- Hoffman, Louis, "Cultural constructions of the God image and God concept: Implications for culture, psychology, and religion". Presented at the annual meeting of *the Society for the Scientific Study of Religion*, Kansas City, MO. 2004, October.
- Hoffman, Louis, Hoffman, J. L., Dillard, K., Clark, J., Acoba, R., Williams, F., & Jones, T. T. "Cultural diversity and the God image: Examining cultural differences in the experience of God", Presented at *the International Conference of the Christian Association for Psychological Studies*, Dallas, TX, 2005 (a), April.
- Hoffman, Louis, Grimes, C. s. M., & Acoba, R., "Research on the God image: Rethinking epistemological assumptions", Presented at the annual meeting of *the Society for the Scientific Study of Religion*, Rochester, NY, 2005 (b), November.
- Hyde, Kenneth E., *Religion in Childhood and Adolescence: A Comprehensive Review of the Research*, Religious Education Press, Birmingham, Alabam 1990.
- Hood, Ralph W., Hill, Peter C. & Spilka, Bernard, *The Psychology of Religion: an Empirical Approach*, The Guilford Press, New York, 2009.
- Jones, J. W., "Psychodynamic Theories of the Evolution of the God Image", *Journal of Spirituality in Mental Health*, 2007, Vol. 9, No. 3/4, s. 33-55.

- Jung, Carl Gustav, *Psychology and Religion: West and East*, Çev.: R.F.C. Hull, Bollingen Series XX The Collected Works of C. G. Jung, Vol 11, ed: H. Read, M. Fordham, G. Adler. Pantheon Books, New York 1958.
- Jung, Carl Gustav, 1946, *Psychological Types* eserinin *Definitions* kısmının çevirisi; *Analitik Psikoloji Sözlüğü*, çev.: Nur Nirven, Pinhan Yayıncılık, 2016, s. 47-48.
- Kazanç, Fethi Kerim, "Eş'ari Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sonuçlar", *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Kısa, Cihat, *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2004.
- Kısa, Cihat, "Filozofların, Teologların ve Psikanalistlerin Tanrısı: Tanrı Kavramı ve Tanrı Tasavvuru", *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 10/10 Summer 2015*, s. 639-654.
- Klein, M., *Envy and Gratitude and Other Works, 1946-1963*: Vintage Random House, 1997, First Published 1975.
- Koç, Ayşe, Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru, Benlik Algısı ve Öfke Yaşantısı, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.
- Kohlberg, Lawrence., "The Child as a Moral Philosopher", *Psychology Today*, 1968, 2, s. 25-30.
- Lawrence, Richard T., "Measuring the Image of God: The God Image Inventory and the God Image Scales", *Journal of Psychology and Theology* 1997, Vol. 25, No. 2, 214-226.
- Levenson, Michael R., Aldwin, Carolyn M.&D. Mello, Michelle, *Religious Development From Adolescence to Middle Adulthood*, In R. F. Paloutzian&C. L. Park (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, (144 – 162), The Guilford Press, New York 2005.
- Loewenthal, K. Miriam, *The Psychology of Religion: A Short Introduction*, Oneworld Publications, Oxford 2000.
- Mason, Mark, "Sample Size in PhD Studies Using Qualitative Interviews", *Forum: Qualitative Social Research*, Volume 11, No. 3, Art. 8 – September 2010.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2011.
- Ozorak, E. W, "Social and cognitive influences on the development of religious beliefs and commitment in adolescence", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1989, 28, 448-463.
- Piaget, Jean, *The Moral Judgment of the Child*, Trans: Marjorie Gabain, TheFreePress, 1948.
- Piaget, Jean, *The Origins of Intelligence in Children*, Trans: Margaret Cook, International Universities Press, New York 1952.
- Rizzuto, Ana-Maria, "Critique of the contemporary literature in the scientific study of religion", Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, in New York, NY 1970.
- Rizzuto, Ana-Maria., *The Birth of the Living God*, the University of Chicago Press, Chicago and London 1979.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar, "Üniversite Öğrencileri Örnekleminde Dua Tutumu ve Tanrı Tasavvuru", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2014-a, c. 14, sayı: 2, s. 175-204.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar, "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014-b, c. XVIII, sayı: 1 s: 65-97.
- Schaap-Jonker, H., *Before the Face of God: An Interdisciplinary Study of the Meaning of the Sermon and the Hearer's God Image*, Kampen, Protestant Theological University, Diss., Transaction Publishers, USA 2008.

- Schaap-Jonker, Hanneke, Eurelings-Bontekoe, Elisabeth H.M, Zock, Hetty & Jonker, Evert, "Development and Validation of the Dutch Questionnaire God Image: Effects of Mental Health and Religious Culture", *Mental Health, Religion & Culture*, July 2008; 11(5): 501-515.
- Smith, Joanna & Firth, Jill, "Qualitative Data Analysis: The Framework Approach", *Nurse Researcher*, 2011, 18, 2.
- Wulff, David M., *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*, John Wiley and Sons, USA 1991.
- Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, Boğaziçi Yay., İstanbul 2012.
- Yıldız, Mualla, "Çocukların Tanrı İmgesinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2013, 7 (13): 45-63.
- Yıldız, Murat, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları 2007.
- Yılmaz, Sema, "Çocuklarda Ölüm Kaygısının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Bilim-name*, 2013, XXV, 2, 169-189.

RÂVİNİN ADÂLETİNE İLİŞKİN HUSUSİYETLER BAĞLAMINDA BUHÂRÎ'NİN HADİS RİCÂLİNE YAKLAŞIMI “el-Câmiu’s-Sahîh Özeline”^{**}

Osman AYDIN*

Özet:

Buhârî'nin genelde bütün dînî ilimlere özelde ise hadîs ilmine yaklaşımını anlamak için, eserlerini ve bunların değerlendirilmesi sonucu tespiti yapılan yöntemsel nüansları iyi tahlil etmek gerekir. Bu zâviyeden bakıldığında çocukluk yıllarından itibaren dînî ilimlere iştiyâkı kaynaklarda ifade edilen Buhârî'nin hadîs alanında yetkinliğini elde ettikten sonra rivayet tahammülünde benimsediği kriterler, onun hadîsçiliğini de gösterecek ipuçları sunacaktır. Râvînin adaletiyle doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkili olan meselelerin bir hadîsin kabul ya da reddi hususunda en mühim verileri içermesi sebebiyle; Buhârî açısından adaletu'r-râvî mevzûunun daha da önemli olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Buhârî, Râvî, Adâlet, Bid'at.

Bukhari Approach To Students In The Context Justice Of Transmitter

Abstract:

In order to understand Bukhari's approach to all religious sciences in general and Hadith in particular, it is necessary to analyze Bukhari's works and the methodological nuances in which the evaluation of these works. From this point of view, Buhârî, who has been expressed in religious sources since his childhood, condition sets which he has created in the hadith transmission after gaining his competence in hadith field shows his Hadithism. The issues concerning the justice of the transmitter's, In terms of Bukhari, justice must be more important due to the inclusion of the most important issues in acceptance or rejection of hadith.

Keywords: Bukhari, Transmitter, Justice, Bidat.

Giriş

Hadîslerin sıhhat tespiti noktasında isnâdın yeri ve ehemmiyeti yadsınamaz bir gerçektir. Her ne kadar muhaddisler nazarında metin tenkîti ve tetkiki ihmâl edilmemiş ve belli branşlar bu alana hizmet etmiş olsa da; isnâd merkezli bir hadîs değerlendirmesi belli gerekçeler muvâcehesinde ön planda tutulmuştur. Bu zâviyeden meseleye yaklaştığımızda, senedi meydana getiren unsurlardan en önemlisi olan hadîs ricâlinin incelenmesi de pek çok

* Arş. Gör., Hitit Ü. İlahiyat F., hititosmanaydin@gmail.com

** Bu çalışma “Sahih-i Buhârî'nin Bâb Başlıklarındaki Merfû Rivâyetlerin Kütüb-i Semâniye Çerçevesinde Değerlendirilmesi” isimli yüksek lisans tezimizin ikinci bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

hadîs usûlü konusuna başlık teşkil etmiş, hatta konuya dair müstakil tâli ilim dalları oluşmuş ve eserler kaleme alınmıştır.

Hadîs araştırmalarında râvîler adâlet ve zabtları itibariyle iki kısımda mütâlaa edilmiş; herbir kısım da kendi içerisinde farklı altbaşlıklar halinde değerlendirilmiştir. Bu çalışmada, sadece sahîh hadîsleri derlemek amacıyla kaleme alındığı ifade edilen ilk eser olması hasebiyle Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i esas alınarak, râvînin adâletine taalluk eden meselelerde musannifin yöntemine ilişkin bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

İlk kısımda; Buhârî'nin hadîs kabul şartlarına yönelik kendi ifadeleri, eser isimlendirmesi üzerinden yapılan çıkarımlar ve âlimlerin konuya dair söylemleri üzerinden meseleye yaklaşılabilecektir.

İkinci kısımda ise; râvînin adâletiyle alakalı hususlar iki başlıkta ele alınacaktır. Öncelikle, hadîs âlimleri nezdinde mutlak mânada kabul görmüş temel prensiplere ilişkin Buhârî'nin yöntem ve tercihlerine değinilecek; devamında, râvînin adâletiyle doğrudan ilişkili olmakla birlikte âlimlerin hüküm koymak hususunda ihtilâfa düştüğü meselelerle alakalı Buhârî'nin tercihlerine yer verilecektir.

Konunun bağlamından kopmaması için çalışmayla doğrudan irtibatlı olan örnekler seçilecek ve bazı hadîs usûlü prensiplerinin izahı, konu üzerine yapılmış/yapılacak çalışmalara bırakılacaktır. Çalışmada takip edilmek istenen temel yöntem Buhârî'nin bakış açısını tespît ve takdîm gayreti olması hasebiyle, ilgili konuda genel kanaatin varlığına işaret edildikten sonra Buhârî'nin usûlü üzerinde durulacaktır.

1. Buhârî'nin Hadîs Kabul Şartları Açısından *el-Câmiu's-Sahîh*

Buhârî'nin râvi değerlendirmelerine ilişkin bir açıklamada bulunabilmek için öncelikle *Sahîh*'in genel hatları ile tanınması ve Buhârî'nin rivayetlere bakışının en geniş manada tespiti zorunluluk arz etmektedir.

Bir rivâyette hocasının tavsiyesi¹ bir başka rivâyette de gördüğü bir rüya² üzerine *Sahîh*'ini yazmaya karar veren Buhârî'nin, eserini *onaltı* sene

1 Hatib el-Bağdâdi, Ahmed b. Ali Ebûbekir, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dârü'l-küttübü'l-ilmîyye, Beyrut, ts., II, 8; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Hedyü's-sârî mukaddîmetu Fethu'l-Bârî*, tahk.: Abdulkâdir Şeybe el-Hamd, yy. 2001, s. 6; Dihlevî, Abdulaziz Şah Velîyyullâh, *Buštânu'l-muhaddîsin*, çev.: Ali Osman Koçkuzu, Ankara 1986, s. 185, 186; Habil Nazlıgöl, "Buhârî ve Müsim'in Sahîhleri Arasında Bir Mukayese", *Büyük Türk İslam Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyumu*, Kayseri 1987, s. 166.

2 İbn İmâd, Şihâbuddîn Ebû'l-Fellâh el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, tahk.: Abdulkâdir Arnavut, I-X, Beyrut 1986, III, 253; Hatib el-Bağdâdi, *Târîhu Bağdâd*, II, 10.

zarfında³ *altıyüzbin* hadîs⁴ içinden⁵ seçerek oluşturduğu kaynaklarda ifade edilmektedir. Bu kadar uzun bir zaman dilimi içerisinde meydana gelen bir eserin tek bir mekânda ya da sonradan düzenleme olmaksızın tasnifi düşünülemez. Bu zâviyeden meseleye yaklaşıldığında Buhârî'nin *Sahîh*'ini Buhâra'da yazmaya başlayıp; Mekke, Medine ve Basra'da devam ettiğini eserlerden öğreniyoruz. İlk dönem hadis tasnif faaliyetlerinde, râvilerin "hal"leri belirlenmekle birlikte mevcut tüm malzemeyi tespit etme adına, sahîh-sakîm ayrımı yapmaksızın rivâyetleri toplamak gibi bir usul görülmekle birlikte⁶; bizzat kendi ifâdesiyle onun, "Sadece sahîh hadîsleri toplamak" üzere yola çıktığını biliyoruz.⁷ Bu gaye ile oluşturulan ilk eserin *Muvatta* olduğuna dair bazı farklı görüşler ileri sürülse⁸ ve Buhârî öncesi bazı hadîs âlimlerinin sahîh rivâyetleri toplamaya gayret gösterdiği bilinse de genel kabul Buhârî'nin eseri üzerinedir.⁹ Bahsi geçen bu yolculuklardan ötürü *Sahîh*'in tamamlanma yeri ve yılı ile alakalı görüş ayrılıkları vardır. Eserin bitiş yeri olarak; Buhâra, Mekke, Medine ya da Basra'dan söz edilmiştir.¹⁰ Ancak Buhârî'nin onaltı yıl boyunca bu merkezler arasında sürekli gidip gelmesinden dolayı konuya dair net bir şey söylemek zor olsa gerektir. *Sahîh*'in bitiş tarihiyle ilgili olarak da; Buhârî'nin eserini bitirdikten sonra Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve

3 Mizzi, Cemâluddîn Ebû'l-Haccâc Yusuf, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, tahk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXXV, Beyrut 1996, XXIV, 449; Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, tahk.: Şuayb Arnâvud..., I-XXV, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1982, XII, 405; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, III, 253.

4 Buhârî'nin bu hadîsleri topladığı eserinin ismi kaynaklarda, "el-Mebsût" olarak geçmektedir. bk. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Taghliku't-ta'lik alâ sahihi'l-Buhârî*, tahk.: Saîd Abdurrahman Musa el-Kazekî, I-V, el-Mektebetü'l-islâmiyye, Beyrut 1405, V, 420; Kandemir, Yaşar, "el-Câmiu's-Sahîh", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 114.

5 İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, IX, 49; ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 402; Ebû Huseyin Muhammed b. Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbile*, tahk.: Abdurrahmân b. Useymîn, Mekke 1999, II, 252; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, III, 253.

6 Ömer Özpınar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 347-348.

7 Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 8; Zehebî, *Siyer*, X, 96; Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbile*, II, 253; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, III, 254.

8 Ayrıntılı bilgi için bk. Musa Bağcı, "Hadîs Metodolojisinde Sahîhu'l-Buhârî'nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi," *AÜİFD*, 2004, c. 45, sayı: 21, s. 39-56.

9 İbn Hacer, *Hedyü's-sâri*, 10; *Tehzîbü't-tehzîb*, IX, 54-55.

10 Abdulganî Abdülhâlik, *el-İmâm el-Buhârî ve Sahîhuhû*, Dârü'l-minâre, Cidde 1985, s. 181.

Ali el-Medînî'ye (ö. 233) sunmasına dair rivâyetlerden¹¹ hareketle h. 233 öncesini düşünmek hatalı olmaz.¹² Ancak bu tarihi daha ileriki dönemlere taşıyanlar hatta *Sahîh*'in hiç tamamlanmadığını iddia edenler de olmuştur.¹³ *Sahîh*'te, Ahmed b. Sinân Ebû Ca'fer el-Vâsıtî (ö. 258), Ahmed b. Ebû Amr Hafs b. Abdullâh (ö. 260), Ahmed b. Osman Ebû Abdullâh el-Kûfî, (ö. 261), Huseyn b. Muhammed en-Neysabûrî el-Kabbânî (ö. 289) gibi Buhârî'den sonra vefat eden râvîlerin bulunması *Sahîh*'in belirtilen tarihten daha sonraki dönemlerde tamamlanmış olabileceğine dair bir takım değerlendirmelere de temel teşkil etmiştir. Kezâ altında hadîs olmayan bâb başlıklarının varlığı ve bâb başlığı ile hadîs arasındaki ilişkiden söz edilmemesi gibi durumlar ise, eserin tamamlanmadığını düşünenler tarafından delil olarak gösterilmiştir. Bizim konuyla alakalı kanaatimiz ise; eserin genel çerçevesinin hocalarına takdimi ile bittiği; ancak devam eden süreçte gerekli gördüğü yerlerde bazı tasarruflarda bulunduğu şeklindedir.

Netice olarak *el-Câmiu's-Sahîh*'in oluşum sürecinde çok ciddi bir mesainin ve tetkîkin olduğu açıktır. Bu durum hem eserin teşekkürüne hem de rivayet, dolayısıyla ricâl seçim ve değerlendirmelerine yansımıştır.

2. Buhârî'nin Hadîs Kabul Şartlarına Genel Bakış

Makdisî'nin de (ö. 507 / 1113) belirttiği gibi; Buhârî, Müslim ya da diğer hadîs âlimleri eserlerini oluştururken hadîs kabul şartlarından söz etmemişlerdir.¹⁴ Bu şartlar; bizzat musannifin konuya ışık tutacak karîne niteliğindeki beyânlarından ve eser üzerinde yapılan incelemelerden ilerleyen zaman içerisinde ortaya çıkarılmış prensiplerdir.¹⁵ Bunlara ilave olarak musannifin eserine verdiği isim de kendisinin şartları konusunda kısmî bir ilham kaynağı olabilmektedir.

11 Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbile*, II, 246; İbn Hacer, *Tağlîk*, V, 423; *Tehzîbü't-tehzîb*, IX, 54. Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Rahuye *Sahîh*'teki dört hadîs dışında hepsinin, "Sahîh" olduğunu söylemiştir. Ukayli ise, bu dört rivâyetin sıhhati konusunda Buhârî'nin sözüne itibar edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

12 Mücteba Uğur, *Buhârî, Kültür Bakanlığı Yayınları*, Ankara 1989, s. 64-65; Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", *DİA*, VII, 114.

13 Ebu'l-Velid Suleyman b. Halef, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li men harrace anhu'l-Buhârî fi'l-câmi'i's-sahîh*, tahk.: Ahmed Lebzâr, I-III, Fas 1991, I, 287; Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara Okulu Yay. 2013, s. 69-70.

14 Makdisî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir, *Şurûtu'l-eimmeti's-sitte*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1984, s. 17.

15 Huseynî, Abdu'l-Mecîd Hâşim, *el- İmâmü'l-Buhârî, muhaddisen ve fakîhen*, Kahire ts., s. 90; Makdisî, *Şurûtu'l-eimmeti's-sitte*, s. 17.

Bu çerçevede konuya önce Buhârî'nin hadîs kabul şartlarına dair bizzat kendi ifâdeleriyle başlamak yerinde olacaktır. Buhârî *Sahîh'i binden fazla* hocadan dinleyerek¹⁶ altıyüzbin hadîs içinden seçtiğini¹⁷ ve bu altıyüzbin hadîsi belirlerken sahîh hadîslerin yanında zayıf olanlarını da ezberlediğini¹⁸ bizzat kendisi ifâde etmektedir. Hadîsleri ezberleme geleneğini de yine Buhârî'nin ifâdeleri içinde müşahede etmekteyiz. O şöyle der: "Hadîs yazarken aynı zamanda onları zihnime de alıyordum."¹⁹ Buradan anladığımız, Buhârî hadîsleri ezberlemek kadar yazımına da özen göstermektedir. Ayrıca o, ezberden hadîs tahdîs eden kişinin rivâyetinde şüpheye düşebileceğini ancak böylesi bir durumda yazılı kaynağa bakması halinde doğruyu görebileceğini belirtmiş²⁰ böylece rivâyetleri yazmanın ehemmiyetine vurgu yapmıştır.

Buhârî'nin, Ebu'l-Abbâs el-Velîd b. İbrâhîm el Hemedânî'ye (ö. ?) bu konuda yaptığı tavsiyeler de onun hadîs tahdîsinde dikkat ettiği hususlara işaret etmektedir. Nitekim Buhârî; hadîs yazımında hadîsler kadar, sahâbe isimleri ve sayıları, tâbiûn ve sonrasının hayatları, künye ve lakaplarının yazılmasının gerekliliğinden bahseder. Ona göre merfû ve muttasıl rivâyetler yanında mürsel, mevkûf ve maktu rivâyetler de hıfzedilmelidir. Ayrıca muhaddis, hadîs dinlediği kişinin yaşça kendisinden büyük ya da akran veya küçük olmasına bakmamalıdır.²¹

Buhârî'nin bazı cerh ve ta'dil lafızları ile alakalı yaklaşımına bakacak olursak; kendisi bir râvî için, "Münkeru'l-hadîs" tabirini kullanmışsa, bu tabir ilgili râvînin rivâyetiyle ihticâc edilemeyeceğini gösterir.²² Eğer bir râvî hakkında olumlu görüşler olmakla birlikte Buhârî söz konusu râvînin bir kusurla müttehem olduğunu belirtmek isterse "Fîhi nazar" ifâdesini

16 İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, I, 503.

17 İbn Hacer, *Tağlîk*, V, 420.

18 İbnu's-Salâh, Osman b. Abdurrahman eş-Şehruzûri, *Ullümü'l-hadîs*, tahk.: Nûrettin İtr, Dârü'l-fikr, Şam 1986, I, 20.

19 İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, s. 502.

20 Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi, *Raf'ul-yedeyn fi's-salât*, tahk.: Bedüddîn Râşidî, Dârü İbn Hazm, Beyrut 1996, s. 82; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, s. 502.

21 Kâdî İyâz b. Mûsâ, *el-İlma ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâyeti ve takyîdi's-semâ'*, tahk.: Seyyid Ahmed Sakr, Dârü't-turâs, Kâhire 1970, s. 30-34.

22 Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa, *Şerhu Elfiyeti's-Suyutî fi'l-hadîs*, I-II, Mektebetü'l-gurabâi'l-eseriyye, Medîne 1993, I, 372.

kullanır.²³ “Mukâribu’l-hadîs”²⁴ tabirini kullandığı kimselerden ise rivâyette bulunmakta bir mahzur olmadığını yine kendisi dile getirir.²⁵ Buhârî râvîler üzerinde bu değerlendirmeleri yaparken elbette adâlet ve zabt niteliklerini tek kıstas olarak görmez. Nitekim kimi râvîler hakkında güvenilir olduklarını belirttiği halde hadîsin sahîhi ile sakîmini ayıramadıkları için rivâyetlerinin kullanılmayacağını belirtir.²⁶ Bazılarından hadîs alınabileceğini ancak hadîsleriyle ihticâc edilemeyeceğine dikkat çeker. Yine bu cümleden olarak Buhârî, “Sahibu’l-hadîs”²⁷ olmayan kimselerden hadîs tahdîsinde bulunmamıştır.²⁸ Bunların yanında kendisine göre en sahîh isnat silsilesi, Mâlik (ö. 179) – Nafi (ö. 117) – İbn Ömer tarîkidir.²⁹ *Sahîh*’te bu yolla gelmiş yüzkırtan fazla rivâyetin bulunması da bu sözün Buhârî nazarındaki itibârını göstermektedir.

Buhârî’nin yöntemine dair bizzat kendisine ait îzâhlar oldukça azdır. Yukarıda ifâde ettiğimiz üzere râvîleri ve dolayısıyla rivâyetleri değerlendiren Buhârî’nin, *Sahîh*’ini oluştururken bu değerlendirmeler sonucu tespît ettiği sahîh hadîsleri el-*Câmiu’s-Sahîh*’e aldığını, ancak eserin hacminin genişlemesinden endişe ettiği için de tüm sahîh rivâyetleri toplama çabasına girmediğini bizzat kendi ifâdelerinden öğrenmekteyiz.³⁰

Buhârî’nin hadîs kabul şartları bağlamında *Sahîh*’in ismi üzerinden de bir takım değerlendirmeler yapılmış, konuya ilişkin bazı ipuçları elde edilmiştir. Buna göre Buhârî eserine, fıkıh dışındaki konuları işlediği için *Câmi*’; sadece sahîh hadîsleri ihtivâ ettiği için *Sahîh*; sadece senedi muttasıl hadîsleri aldığını belirtmek için *Müsned*; sahîh hadîslerin tamamına değil bir kısmını içerdiği

23 Leknevî, Ebü’l-Hasenât Muhammed, *er-Ra’u ve’t-tekmîl fi’l-cerhi ve’t-ta’dil*, tahk.: Abdulfettah Ebu’l-Gudde, Dârü’l-beşâiri’l-islâmiyye, Beyrut 2012, I, 388. Şöyleki Buhârî’nin bu lafzı kullanma gayesini ele alan bir eser dahi kaleme alınmıştır. Bk. Ebûzer Abdulkadir b. Mustafa, *Men kâle fihî’l-Buhârî “fihî nazar” ve ekvâli ehli’l-cerhi ve’t-ta’dil*, Mecelleti Câmîati’l-İslâmiyye, Bağdad 2009.

24 Mukâribu’l-hadîs; rivâyet ettiği hadîs sika râvîlerin rivâyetine yakın olan, diğer bir ifâdeyle hadîsi şâz veya münker olmayan râvî için kullanılan düşük seviyede bir ta’dil lafzıdır. Aşıkutlu, Emin, “Mukâribu’l-Hadîs”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 125.

25 Abdullah b. Yusuf el-Cedîr, *Tahrîru ulûmi’l-hadîs*, I-II, Müessetü’r-reyyân, Beyrut 2003, I, 578.

26 Aynî, Bedruddin Ebî Muhammed, *Umdetü’l-kâri şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I-XXV, Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut 2001, XV, 144.

27 Sâhibu’l-Hadîs: Hadîsin hükümleriyle amel etmeye çalışan kimseye denir. Abdullah Aydın, *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul 1987, s. 134.

28 İbn Hacer, *Hedyü’s-sârî*, s. 503.

29 Zehebî, *Siyer*, V, 97.

30 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu bağdâd*, II, 8-9.

için de *Muhtasar* ismini vermiştir. Ebû Bekir Hazimî'nin (ö. 322) genel olarak Buhârî'nin şartlarından bahsederken hadîsi için; isnâdının muttasıl, râvîsinin müslüman, güvenilir olup müdellis ve muhtelit olmayan, adâlet vasfına sahip, hafızası kuvvetli, zihni duru, vehme kapılmayan, sağlam itikatlı olması şeklinde değerlendirmelerde bulunması meseleye dair bir fikir sunmaktadır.³¹

Konuya detaylı bir giriş yapmazdan evvel bir kısım ulemânın Buhârî'nin hadîs kabul şartı olarak ileri sürdükleri bazı hususi durumları serdetmek yerinde olacaktır. Örneğin, Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014) Buhârî'nin *Sahîh*'te yer verdiği rivâyetlerin her tabakada birden fazla râvî tarafından rivâyet edildiğini söyler. Buna göre hadîsi sahâbe tabakasından en az iki sahâbî, tâbiûn tabakasından en az iki tabî rivâyet eder ve eser sahibine kadar bu durum bu şekilde devam eder.³² Oysa mezkur görüş Hâkim'in örnek olarak gösterdiği hadîsler için uygun gözükse de, bu durum tüm rivâyetlere teşmil edilemez. Nitekim bahse konu yaklaşım başta Makdisî ve Hâzîmî olmak üzere âlimler tarafından da kabul görmemiştir.³³ Hâkim'in öne sürdüğü bir diğer görüşe göre ise; *-şahitlik üzerine şahitlik*³⁴ meselesinde olduğu gibi- esere alınacak herbir rivâyet ilim ehline "mabûl" addedilmiş rivâyettir.³⁵ Hâkim'e nisbet edilen bu görüş her ne kadar bazı eleştirilere maruz kalmışsa da kanaatimizce Buhârî belli oranda da olsa bu konuyu önemsemiş gözükmektedir. Zirâ borcun vasiyetten önce ödenmesi ile alakalı rivâyet³⁶ Buhârî'nin şartlarını taşımamasına karşın genel uygulama bu minvalde olduğu için musannifin ilgili rivâyete itibar edip *Sahîh*'te yer verdiği görülmektedir.

3. Râvînin Adâleti ve *el-Câmiu's-Sahîh*

Bu kısımda *el-Câmiu's-Sahîh* râvîlerinin adâlet yönünden durumlarını tetkîke çalışacağız. Bunu yaparken önceliğimizi, Buhârî'nin ilgili konulardaki bakış

31 Cemaleddîn Kâsîmî, *Hayatü'l-Buhârî*, tahk.: Mahmûd el-Arnâvud, Dârü'n-nefâis, Beyrut 1992, s. 30.

32 Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Medhal ilâ ma'rîfeti kitâbi'l-iklîl*, tahk.: Ahmed b. Fariş es-Selûm, Dârü İbn Hazm, Beyrut 2003, s. 73.

33 Makdisî, *Şurutu eimmeti's-sitte*, 22; Kandemir, Yaşar, "el-Câmiu's-Sahîh", *DİA*, VII, 116; el-Huseynî, *el-İmâmü'l-Buhârî*, s. 97.

34 Bu tâbir; bir olay hakkında şahit olan kimsenin bu husustaki şehadetine başkasının şahitlik yapması anlamında kullanılır. Bilgi için bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, Ensar Yayınları, İstanbul 2016, s. 522.

35 Huseynî, *el-İmâmü'l-Buhârî*, s. 97.

36 Buhârî, *Sahîh*, Vesâyâ 9.

açısı oluşturmaktadır. Adâlet ifadesinden kastettiğimiz ise; râvînin müslüman ve akıl baliğ olması, büyük günahları işlemek ya da küçük günahları irtikab etmekte ısrar etmek suretiyle fasık olmaması, çocuk ya da deli kabul edilmemesi gibi ana başlıklar ile bunlara taalluk eden tâli başlıklardır.³⁷

3.1. İslam

Râvîde aranan ilk şart kendisinin müslüman olmasıdır. Müslüman olmayan kimsenin rivâyetinin kabul edilmemesi, bu konuda genel kabul gören bir yaklaşımdır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, edâ için islam şartı mutlak olsa da tahammül için böyle bir şartın aranmamasıdır. Râvî müslüman olmadan evvel öğrendiklerini müslüman olduktan sonra nakledebilir.³⁸

Bu zâviyeden Buhârî'nin *Sahîh*'ine baktığımız vakit; ilk olarak zikredebileceğimiz örnek Ebû Süfyan'ın müslüman olmadan önce Herakl ile aralarında geçen muhavereyi müslüman olduktan sonra anlatmasıdır ki; Buhârî'de bu olay gerek tam haliyle gerekse ihtisâren *onbeş* yerde geçmektedir.

Diğer bir örnek *Megazi Kitabı*'nda yer alan;

”حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرُ بْنُ الزُّهَيْرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقْرَأُ فِي الْمَغْرِبِ بِالطُّورِ ، وَذَلِكَ أَوَّلُ مَا وَقَرَ الْإِيمَانَ فِي قَلْبِي“

rivayetidir³⁹ Bu hadîsin sahabî râvisi Cübeyr b. Mut'îm'in (ö. 58) babası söz konusu rivayeti müslüman olmadan evvel duyduğunu açıkça belirtmiştir. Bu örnek de bize Buhârî'nin, râvinin müslüman olmadan evvel işittiğini müslüman olduktan sonra tahdis edebileceği hakkında açık bir emsâl oluşturur.

Kirmânî, (ö. 786 / 1384) Aynî (ö. 855 / 1451) ve Kastallânî (ö. 923 / 1517) ilgili rivayetin değerlendirilmesi esnasında konuya ilişkin bir izahta bulunmazken,

37 Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbü'n-Nevevî*, tahk.: Muhammed Eymen b. Abdillâh, Dârü'l-hadîs, Kahire 2004, s. 260; Kâsımî, Cemâlüddîn Muhammed b. Muhammed Saîd, *Kavâ'idü'l-tahdîs min fînu'ni mustalahi'l-hadîs*, Beyrut 1979, s. 116.

38 Hatib el-Bağdâdî, Ebûbekir b. Ahmet b. Ali b. Sabit, *el-Kifâye fima'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, Mâhîr Yâsin el-Fahl, Dârü İbnu'l-Cevzî, Demmâm 1435, I, 226,228; Zehebî, *el-Mûkaza fi mustalahi'l-hadîs*, Dârü Uhud, yy. 1994, s. 51-52; Abdullah Aydın, “Adâlet”, *DİA*, İstanbul 2015, I, 344.

39 “Ben bir akşam namazında Peygamber'in Tûr Sûresi'ni okuduğunu duydum. Bu durum, îmânun kalbimde sabit oluşundan öncedir.” Buhârî, *Sahîh*, Megâzi 12 (hno: 4023) Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi almak için bk. Ebûbekir Kâfî, *Menhecü İmâmî'l-Buhârî*, Dârü İbn Hazm, Beyrut 2000, s. 77-78.

İbn Hacer (ö. 852/1448) bu hadîsin müslüman olmadan önce duyulan hadîslerin müslüman olduktan sonra rivayetine delil olduğunu belirtir.⁴⁰ İbn Hacer'den yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Zehebî de (ö. 748/1348) aynı görüştedir.⁴¹

Aynı şekilde Hac Kitâbı'nda geçen⁴²,

“حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا عَمْرُو حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ عَنْ أَبِيهِ كُنْتُ أَطْلُبُ بَعِيرًا لِي . وَحَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرُو سَمِعَ مُحَمَّدَ بْنَ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِيهِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ أَضَلَلْتُ بَعِيرًا لِي . فَدَهَبْتُ أَطْلُبُهُ يَوْمَ عَرَفَةَ . فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَاقِفًا بِعَرَفَةَ . فَقُلْتُ هَذَا وَاللَّهِ مِنَ الْخُمْسِ فَمَا شَأْنُهُ هَا هُنَا”

Rivayetdeki “hums” tabiri; cahiliyye döneminde Kureşlileri diğer bazı kabilelerden ayırır ve onların daha şerefli olduğunu ifade ederdi. Hz. Peygamber bu ifadenin kullanımını kesin bir dille yasaklamıştı. Cübeyr b. Mut'im'in babasının Hz. Peygamber'e bu şekilde hitap etmesiyle ilgili olarak Kirmânî; Mut'im'in o dönemde müslüman olmakla birlikte yasaktan haberi olmadığını belirtmesine karşın,⁴³ İbn Hacer Cübeyr'in hums tabirini kullandığı sırada müslüman olmadığını belirtir.⁴⁴ Dolayısıyla bu rivayet dahi yukarıda zikri geçen meseleye ikinci bir örnek teşkil etmektedir.

3.2. Bulûğ

Râvînin adâletiyle alakalı bir diğer şart bulûğdur. Bu meselede de tahammülün ve edânın yapıldığı dönem belirleyicidir. Âlimler edâ için bulûğun şart olduğunda bir ihtilâfa düşmemişlerdir. Ancak tahammül yaşı için farklı görüşler mevcuttur.⁴⁵

40 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, II, 290.

41 Zehebî, *el-Mûkîza*, s. 51.

42 Ben arefe günü bir devemi kaybetmiş ve onu aramaya çıkmıştım. Bu sırada Hz. Peygamber'i Arafat'ta vakfe ederken gördüm ve: 'Vallâhî burada vakfe yapan bu zât humsandır. Fakat onun hâli nedir ki, burada yânî Arafat'ta vakfe yapıyor?' dedim. Buhârî, *Sahih*, Hac 91 (hno:1664).

43 Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Sa'îd Şemseddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi sahihi'l-Buhârî*, I-XXV, Dârü ihyâi turâsi'l-arabî, Beyrut 1981, VIII, 160-161.

44 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 602-603.

45 Râmhurmuzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, tahk.: Muhammed Accâc el-Hatib, Dârü'l-fikr, Beyrut 1404, s. 251-257; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye* I, 227; Münâvî, Ebû Münzir Mahmud b. Muhammed, *Şerhu'l-Mûkîza li'z-Zehebî*, Mektebetü's-şâmile, Mısır 2011, s. 23-24; Aynî, *Umdetü'l-kâri*, II, 102; Ebûbekir Kâfî, *Menhecü Imâmî'l-Buhârî*, s. 78.

Buhârî'nin hadîs tahdîsinde yaş sınırı ya da yaşın ehemmiyetine dair görüşlerini bizzat *Sahîh'*te yer verdiği;

“رِيَّ غَصَلًا غَامَسَ حُصَيِّ يَتَمَّ بَاب”

isimli bâb başlığı⁴⁶ altında görmek mümkündür. İlgili terceme altında iki hadîs yer almaktadır. Bunlardan ilki;

“حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُنَيْبَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أَقْبَلْتُ رَاكِبًا عَلَى جِمَارِ أَتَانٍ ، وَأَنَا يُؤَمِّدُ قَدْ نَاهَزْتُ الإِخْتِلَامَ ، وَرَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يُصَلِّي بِمِئَى إِلَى غَيْرِ جِدَارٍ ، فَمَرَزْتُ بَيْنَ يَدَيْ بَعْضِ الصَّفِّ وَأَرْسَلْتُ الأَتَانَ تَرْتَعُ ، فَدَخَلْتُ فِي الصَّفِّ . فَلَمْ يُنْكِرْ ذَلِكَ عَلَيَّ”

rivayetidir. Rivayette açıkça görüldüğü üzere Abdullah b. Abbâs henüz bulûğ çağına girmeden yaşadığı bir olayı, bulûğa erdikten sonra nakletmektedir. Bu rivayet bazı farklılıklarla *Sahîh'*te dört ayrı yerde geçmektedir.⁴⁷

İbn Battal (ö. 449/1057) rivayette yer alan, “ihtilam olmadan önce” ifadesinden hareketle, Buhârî'nin, küçük yaşta hadîs dinleyip rivayetlerin ezberlenebileceğine delil çıkardığını ifade etmektedir.⁴⁸ Kezâ İbn Abbas'ın Hz. Peygamber vefat ettiğinde on yaşında olduğuna dair rivayetten hareketle İbn Abbas'ın yukardaki rivayeti işittiğinde on yaşından daha küçük olduğunu belirtmektedir.⁴⁹ Kirmânî meseleye Arapça gramer açısından yaklaşmış ve bâb başlığında yer alan, “متى” istifham edatının zaten küçük yaşta hadîs dinlemeyi kabulü anlamına geldiğini; sadece bu ameliyenin kaç yaşında olması gerektiği hususundaki ihtilafa işaret ettiğini belirtir.⁵⁰ Aynî de aynı görüştedir.⁵¹ İbn Hacer ve Kastallânî de aynı şekilde bu rivayetlerin Buhârî nazarında bulûğun şart olmadığına dair bir delil teşkil ettiğini ifade eder.⁵²

Konuya örneklik teşkil edebilecek diğer bir rivayette Cihâd Kitabı'nda Enes b. Mâlik'den gelen hadistir:⁵³

46 Buhârî, *Sahîh*, İlim 19 (hno: 78).

47 Buhârî, *Sahîh*, Salat 90, Ezan 161, Cezâu's-sayd 25, Megâzî 77.

48 İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik el-Bekri el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, tahk.: Ebu't-Temîm Yasir b. İbrâhîm, I-X, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2003, I, 161-162.

49 İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, V, 87.

50 Kirmânî, *el-Kevâkib*, II, 50.

51 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, II, 101-102.

52 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 205; Kastallânî, *İrşadi's-sârî*, I, 175.

53 Buhârî, *Sahîh*, Cihad, 74.

« حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ عَنْ عُمَرُو عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ لِأَبِي طَلْحَةَ »
الْتَمِسْ غُلَامًا مِنْ غِلْمَانِكُمْ يَخْدُمُنِي حَتَّى أَخْرَجَ إِلَى خَيْبَرَ ». فَخَرَجَ بِي أَبُو طَلْحَةَ مُرَدِّفِي ، وَأَنَا غُلَامٌ رَاهِقْتُ الْجُلْمَ ، فَكُنْتُ أُخْدَمُ رَسُولَ
اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِذَا نَزَلَ »

Bu hadîste de çok net bir şekilde gözükmektedir ki Enes b. Mâlik söz konusu olaya şahit olduğunda henüz bulûğa ermemiştir. İlgili rivayetin farklı bir tarikine yer veren İbn Battâl, Enes'in bu olay vuku bulduğunda on yaşından küçük olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴

Konuya dair verebileceğimiz bir başka örnek ise, İlim Kitabı'nda yer alır.⁵⁵

« حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُسْهِرٍ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنِي الزُّبَيْدِيُّ عَنِ الرَّهْرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِيعِ قَالَ
عَقَلْتُ مِنَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مَجَّةً مَجَّهَا فِي وَجْهِ وَأَنَا ابْنُ خَمْسِ سِنِينَ مِنْ دَلْوٍ »

Rivâyetin sahâbî râvisi Mahmûd b. Rabî', (ö. 99) Hz. Peygamber ile aralarında geçen bu olayın kendisi beş yaşındayken vuku bulduğunu açıkça söylemektedir. Yaş konusundaki bu tahdîdin sadece Zebîdî kanalıyla gelen bu rivayette olduğu, ancak Zebîdî'nin Zührî'den yaptığı rivayetlerin çok kuvvetli olması sebebiyle sıkıntı teşkil etmediği kaynaklarda belirtilir.⁵⁶

Son olarak, Zehebî bulûğa ermeden önce işittiklerini, bulûğa erdikten sonra tahdis eden Buhârî râvilerini İbn Abbas, Mahmûd b. Rabî', Enes b. Mâlik, Nu'mân b. Beşîr ve Hz. Âişe olarak ifade etmektedir.⁵⁷

3.3. Akl

Râvînin adâleti bağlamında üzerinde icmâ edilen hususlardan biri râvînin aklî melekelerinin yerinde olmasıdır.⁵⁸ Bu duruma başta Buhârî'de olmak üzere birçok hadîs kaynağında geçen,

«... أَنَّ الْقَلَمَ رَفَعَ عَنْ ثَلَاثَةِ عَنَ الْمُجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ وَعَنْ الصَّبِيِّ حَتَّى يُدْرِكَ وَعَنْ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ... »

54 İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, V, 87.

55 Buhârî, *Sahîh*, İlim, 18.

56 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 208; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, II, 108.

57 Münavi, *Şerhu'l-mûkaza*, s. 25.

58 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 227; Münâvi, *Şerhu'l-Mûkaza*, s. 25-26; Makdisî, *Şurut-u eimmeti'l-hamse*, s. 53; Suyutî, *Tedrib*, s. 260; İbn Salah, *Ulûmi'l-Hadîs*, 104; Irâkî, Ebû'l-Fadl Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn, *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu mukaddimeti İbn Salâh*, tahk.: Abdurrahman Muhammed Osman, Mektebetü'r-rakmiyye, yy. 1969, I, 136; Nurettin İtr, *Menhecu'n-nakd fi Ulûmi'l-hadîs*, Dârü'l-Fikr, Şam 1997, I, 78.

rivayeti⁵⁹ delil gösterilmektedir. Dolayısıyla Buhârî olması gerektiği üzere aklî melekeleri istimal edemeyen kimselerden gelmiş olan rivayetleri *Sahîh*'inde kullanmamıştır.

3.4. Fısk

Fısk; büyük günah işlemek ya da küçük günahlarda ısrar etmek demektir.⁶⁰ Her ne kadar râvînin fiil ve sözlerinde küfür derecesinde olmamak şartıyla İslam'a aykırı itikat taşıdığına görülmesi⁶¹ şeklinde tanımlamalar olsa da, itikadî yönünden ziyade ameli yönünün ağır bastığına dair yaklaşım⁶² kanaatimizce daha doğrudur. Elbette bu tanımlama; fıskın derecesi, büyük günahların sayısı ve tayini ile alakalı meselelere göre değişiklik arzeder. Fâsıktan hadîs tahammül edilmeyeceği, üzerinde icmâ' edilen bir husustur.⁶³ Ancak fıskından dönüp halini düzelttikten sonra söz konusu râvîden gelen rivayetlerin kabul edileceğini söyleyenler vardır.⁶⁴ Bu konuyla alakalı ayırım gerektiren diğer bir durum da yalan söyleyen râvînin yalanıyla alakalıdır. Şâyet bu yalan Hz. Peygamber'e isnâd edilmemişse, böylesi kimselerden tevbe ettikten sonra tahammülde bulunmak genel görüşe göre caizdir. Ancak bu durum Hz. Peygamber adına isnatta bulunmuş kimseler için tartışılmıştır. Süfyân es-Sevrî (ö. 160), Abdullâh b. Mübârek (ö. 181) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 240) gibi âlimler böyle bir kişiden hadîs alınamayacağını ifâde ederlerken; Nevevî (ö. 676) bir kıyasla; kâfirken iman etmiş kimseden hadîs alındığına göre, tevbe eden müslümandan da alınabileceğini söyler.⁶⁵ Buhârî'nin bu konudaki görüşünün birinci grup alimlerle daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Yani ona göre Hz. Peygamber'e yalan isnâdı dışındaki günahlardan ötürü tevbe edip hatalarını düzelten kimsenin rivayeti kabul edilirken Hz. Peygamber'e yalan isnâtta bulunan kimsenin rivayeti hiçbir surette kabul edilmez. Zira

59 Buhârî, *Sahîh*, Talak 11; Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, I-IV, Dârü'l-kütübî'l-arabî, Beyrut, ts., Hudûd 16.

60 Sehâvî, Şemseddin Ebu'l-Hayr b. Muhammed, *Fethu'l-muğis bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, tahk.: Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman el-Hudayr, I-V, Dârü'l-minhâc, Riyad 1426, I, 315.

61 Aydınli, *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, s. 57.

62 Abdülhak ed-Dihlevî, *Mukaddimetün fi usûli'l-hadîs*, tahk.: Süleyman Hüseyinî, Dârü'l-beşâir, Beyrut 1986, s. 65.

63 Hatîb, *el-Kifâye* I, 227; *el-Câmî' li ahlâki'r-râvî*, tahk.: Mahmûd Tahân, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1403, I, 130; Münavi, *Şerhu'l-Mûkaza*, s. 25-26; Makdisî, *Şurut-u eimmeti'l-hamse*, s. 53; İbn Salah, *Ulûmü'l-Hadîs*, 104; Suyutî, *Tedrib*, 260; Irakî, *et-Takyîd*, I, 136; Nurettin İtr, *Menhecü'n-nakd*, I, 78.

64 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 205; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, I, 103.

65 Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Sahîh-i Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, I-XVIII, Matba'atü'l-Misriyye, Mısır 1929, I, 70.

İrâkî Buhârî'nin hocalarının bu görüşte olduğunu belirtir.⁶⁶ Şu kadarı var ki, Şeyhân'ın ikisinin de kendisinden hadîs aldığı İsmâil b. Ebî Üveys (ö. 226) ismindeki râvî⁶⁷ Hz. Peygamber'e yalan isnâd etmekle ithham edilmiş olsa da söz konusu râvinin, cerh ya da ta'diline dair farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁶⁸ Söz konusu bu râvî üzerinden Buhârî'ye birçok söylemde bulunulmuş olması sebebiyle İsmâil b. Ebî Üveys ile ilgili serdedilen görüşlere detaylı bir şekilde bakmak yerinde olacaktır.

İsmâil b. Ebî Üveys için; Neseî, bir seferinde sika olmadığını⁶⁹ bir başka ifadesinde de zayıf olduğunu belirtir.⁷⁰ Dârekutnî kendisinin rivayetlerinin sahîhler arasında seçmediğini söylerken,⁷¹ Yahyâ b. Ma'în onunla alakalı bir görüşünde, "İnsanların en zayıfı" tabirini kullanır.⁷² Nadr b. Seleme el-Mervezî (ö.?), "kezzâb" olarak nitelendirir.⁷³ Seyf b. Muhammed es-Sevrî (ö. 190) ise onun hadîs üydürdüğünü söyler⁷⁴

İsmâil b. Ebî Üveys'i tad'if eden ve yukarda zikri geçen ifadelerden sonra kaynaklarda şu bilgilere de ulaşmaktayız.

Ahmed b. Hanbel kendisini tevsik etmiş⁷⁵ onun için, "لا بأس به" lafzını kullanmıştır.⁷⁶ Ahmed b. Hanbel'in bu tabiri sika râviler için kullanıldığı bilinmektedir.⁷⁷

Yahyâ b. Ma'în; İbn Ebî Hayseme'den nakille onu "صدوق" olarak niteler. Bir başka seferinde de "ضعيف العقل," şeklinde tavsif eder. Zehebî bu ifadelerden

66 İrâkî, *et-Takyîd*, I, 150.

67 Buhârî'nin bu râviden rivayetlerinin sayısı onaltıdır. Bunlardan yalnızca iki tanesi bu râvi kanalıyla gelmektedir. Neseî dışında Kütüb-i Tis'a musanniflerinin tamamı bu râvinin rivayetlerine eserlerinde yer vermişlerdir.

68 Ebûbekir Kâfî, *Menhecî imâmî'l-Buhârî*, s. 83-86.

69 Zehebî, *Siyer*, X, 393.

70 Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh, *Zikru esmâi men tukullime fihi ve huve muvessek*, tahk.: Muhammed Şekûr b. Mahmut el-Hâcî, Mektebetü'l-menâr, Mısır 1986, I, 44.

71 Zehebî, *Siyer*, X, 393; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, I, 271.

72 Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, tahk.: Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Dârü'l-ma'rife, Beyrut ts., I, 222.

73 Ebû Abdillâh Moğultay, *İkmâlü Tehzibü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, I-XII, el-Fâruku'l-hadîsiyye, Kâhire 2001, II, 184.

74 İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Dârül fikr, yy., ts., XI, 78.

75 Zehebî, *Siyer*, X, 394; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, I, 271.

76 Zehebî, *Siyer*, X, 392; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, I, 271.

77 Râzî, Abdurrahman b. Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, I-IX, Beyrut 1371, II, 258; Yücel, Ahmet, *Hadîs İstîlâhlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İFAV, İstanbul 2014, s. 138.

kastedilen mananın; İsmâil b. Ebî Üveys'in hadîs tahdisinin güzel olmadığı, nasıl edâ edileceğini tam olarak bilemediği, kendisine ait yazılı nüshadan farklı şekilde rivayette bulunabildiği şeklinde yorumlanması gerektiğini söyler.⁷⁸

Ebû Hatim er-Râzî, "محله صدق" ibaresiyle ta'dîl eder. Bununla birlikte hadîste gaflet içinde bulunabileceğini de ilave eder.⁷⁹ Bir başka sefer de de sika olarak tavsif eder.⁸⁰

İbn Adiy, dayısı Malik b. Enes'den yaptığı rivayetlerin, "garîb"; ancak bir râvî olarak babasından daha üstün olduğunu ifade eder.⁸¹ Ayrıca İbn Hibbân da kendisini, "Sikât"ında zikretmiştir.⁸²

Zehebî, kendisini, "imâm", "hâfız" ve "sadûk" olarak niteledikten sonra hafızasından rivayet ettiğinde zayıf kalabildiğini; her ne kadar münker ve ferd rivayetleri bulunmakla birlikte itimat edilmiş bir râvî olduğunu söyler.⁸³

Onu tad'if eden ve Hz. Peygamber'e yalan isnad ettiğine dair görüşleri ise şöyle özetleyebiliriz:

İsmâil b. Ebî Üveys hakkında, onun hadîs uydurduğunu söyleyen ilk kişi Seyf b. Muhammed es-Sevrî'dir. 190 senesinde vefat ettiği kaynaklarda ifade edilen Seyf hakkında;

Yahyâ b. Ma'în, "kezzâb" terimini kullanırken, Ahmed b. Hanbel hadîsinin yazılmayacağını ve hadîs uydurduğunu ifade eder.⁸⁴ Hatta ondan gelen hadîsleri yaktığını belirtir.⁸⁵ Bu sözlerine gerekçe olarak da uydurduğu hadîslerden örnekler verirler. İbn Şâhîn, Ebu'l-Arab, İbnu'l-Cârûd, İbnu'l-Cevzî, İbn Hibbân, İbn Adiy onun hadîs uydurduğunu ifade edenler arasındadır. Dolayısıyla kendisi hakkında bu ithamların bulunduğu

78 Zehebî, *Siyer*, X, 393; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, I, 271.

79 Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu meşâhir ve'l-a'lam*, I-XV, tahk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003, V, 534.

80 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, 534.

81 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, 534.

82 İbn Hibbân, Ahmed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbü's-sikât*, tahk.: Muhammed Abdulmu'îd Hân, I-X, Dâiratü meârifî'l-osmâniyye, İstanbul 1970, VIII, 99.

83 Zehebî, *Siyer*, X, 391, 392, 393; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, I, 271.

84 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IV, 862.

85 Ebû Abdillah Moğultay, *İkmâlü Tehzibü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, I-XII, el-Fâruku'l-hadîsiyye, Kâhire 2001, VI, 195.

bir kimsenin bir başka râvi hakkında yaptığı değerlendirmelere temkinli yaklaşmak ilmî hassasiyetin gereğidir.

İsmâil b. Ebî Üveys'in hadîs uydurduğuna dair ikinci iddia olarak; Seleme b. Şebîb'den (ö. 200) nakledilen bir rivayet gösterilir. Buna göre; Burkânî (ö. 425) Dârekutnî'ye Neseî'nin neden İsmâil b. Ebî Üveys'i zayıf kabul ettiğini sorar. Dârekutnî de Muhammed b. Musâ el-Hâşimî'nin Neseî'den bir olay anlattığını; Neseî'nin de söz konusu hadîseyi Seleme b. Şebîb'den işittiğini belirtir. Buna göre; İsmâil b. Ebî Üveys, Medineliler bir konuda ihtilafa düştüklerinde bazen hadîs uydurduğunu kendisi itiraf etmiştir.⁸⁶ Yukarıda anlatılan bu hadîsenin ilk aktaranı konumundaki Muhammed b. Mûsâ el-Hâşimi, meselenin doğruluğunu tespit açısından önem arz etmektedir. İnceleme imkânı bulduğumuz kaynaklarda hatta Neseî'nin hayatını münhasıran ele alan eserlerde⁸⁷ dahi kendisi ile alakalı bir bilgiye rastlayamadık. Sadece bahse açtığımız konuda isminin geçtiği yerde kendisinin Neseî ile özel mevzûları dahi konuşabilecek kadar yakın birisi olduğu ve "imam" olarak vasıflandırıldığı belirtilmektedir.⁸⁸ Kendisi hakkında yeterli bilginin bulunmadığı Muhammed b. Mûsâ el-Hâşimî'nin söz konusu rivayetin tek râvisi olması, ayrıca hadîs uydurduğunu itiraf eden bir kimse hakkında hiçbir yaptırım uygulanmaması tutarlı gözükmemektedir. Bu gibi hususlar Muhammed b. Mûsâ'dan naklolunan söz konusu bu bilginin gerçekliği konusunu bir kez daha düşünmeye sevk etmektedir.

İsmâil b. Ebî Üveys'in hadîs uydurduğuna dair son görüş ise Hammad b. Seleme'nin Nadr b. Seleme el-Mervezî'den yaptığı bir nakildir. Buna göre İsmâil, "kezzâb" olarak nitelendirilmektedir. Zira Malik b. Enes'ten Abdullah b. Vehb ile alakalı bazı meselelerde nakilde bulunur.⁸⁹ Abdullah b. Vehb, İmam Malik'in talebelerindedir ve tam ismi Abdullah b. Vehb b. Müslim Mevlâ İbn Ziyâd el-Mısırî'dir. Künyesi Ebû Muhammed olarak zikredilir ve H. 197 senesinde vefat etmiştir.⁹⁰ İmam Malik'in ona çok değer verdiği ve sadece

86 Zehebî, *Siyer*, X, 394; *Târîhu'l-İslâm*, V, 534.

87 Ömer Eymân Ebûbekr, *el-İmâm en-Nesâî ve Kitâbühü'l-Müctebâ*, Mektebetü'l-meârif, Riyâd, 2003; Muhammed Muhammedî Muhammed b. Cemîl, *el-Medhal ilâ Süneni İmâm Nesâî*, Vizâretü'l-evkâf, Medine 2008.

88 Zehebî, *Siyer*, X, 394; *Târîhu'l-İslâm*, V, 534.

89 İbn Adiy, Abdullah b. Muhammed, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, tahk.: Yahyâ Muhtar, Dârü'l-fikr, Beyrut 1988, I, 32. İfadenin aslı şu şekildedir;
كان يحدث عن مالك بمسائل عبد الله بن وهب.

90 Zehebî, *Siyer*, IX, 223; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Ta'rîfu ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs*, tahk.: Âsim b. Abdullâh el-Karyûnî, Mektebetü'l-menâr, Ürdün ts., s. 22.

onu fakih sıfatıyla tavsif ettiği ifade edilir. Burada tetkîke açılması gereken husus ise, Nadr b. Seleme'nin kullanmış olduğu, "kezzâb" tabiridir. Zira bu ifadeyi hadîs usûlcülerinin çerçevesini belirlediği istilâhî manası üzere kabul edersek, Abdullâh b. Vehb hadîs uyduran bir râvî konumuna düşmektedir. Oysa ki Nadr'ın burada, "kezzâb" ifadesini Hz. Peygamber'e yalan isnâd eden kimse anlamında değil; lügat anlamıyla kullandığı net bir şekilde gözükmemektedir. Zira ifadede zikri geçen meseleler Hz. Peygamber'den sadır olan merfû' rivayetler değil, İmam Mâlik ile Abdullah b. Vehb arasında geçen fikhî ihtilaflara ilişkin karşılıklı muhaverelerdir. Kaynaklarda İmam Malik ile Abdullah b. Vehb arasında bu tarz sohbet ve fikir teatisinin olduğu bilinmektedir.⁹¹ Nadr b. Seleme'nin iddiası, İsmâîl b. Ebî Üveys'in sözü geçen fikhî ihtilaflara dair nakillerde hatalı/yalan beyanda bulunduğuudur. Ayrıca Nadr b. Seleme bu iddiasını neye istinaden dile getirdiğini belirtmemiştir. Buhârî Abdullah b. Vehb'e ayırdığı bölümde kendisinden hadîs tahdis eden tek kişi olarak İsmâîl b. Ebî Üveys'i gösterirken,⁹² İbnu'l-Cezerî ise, İsmail b. Ebî Üveys'in Abdullah b. Vehb'den kıraat ilmini öğrendiğini belirtir.⁹³ Bunun dışında kaynaklarda İsmâîl'in Abdullah b. Vehb'den fikhî meselelere dair rivayetlerinde yalan uydurduğuna dair ikinci bir örneği tespît edemedik. Kanaatimizce Buhârî'nin, Abdullah'ın birçok talebesi arasında sadece İsmail b. Ebî Üveys'in ismini vermesi kendisiyle alakalı tartışmalardan haberdar olduğu izlenimi uyandırmakta ve kendi kanaatini de ortaya koyduğunu göstermektedir.

Diğer yandan Buhârî Tarih'inde İsmail b. Ebî Üveys'in sadece adını zikretmiştir.⁹⁴ Kaynaklarda, İsmâîl b. Ebî Üveys'in Buhârî'ye kendi hadîs ahz yöntemini söylediği ve rivayetleri içinde ayıklama yapabileceğini belirttiği bunun üzerine de Buhârî'nin bazı hadîslerini seçerek aldığı⁹⁵ İsmâîl b. Ebî Üveys'in de geriye kalanını sildiği⁹⁶ ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu durum İsmâîl'in *el-Câmiu's-Sahîh*'te geçen rivayetleriyle ihticâc edilebileceği⁹⁷

91 Kâsım Ali Sa'd, *Cemheratu Terâcîmi Fukahâi'l-Mâlikîyye, Dârü'l-buhûs*, Dubâi 2002, II, 826.

92 Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, tahk.: Haşim en-Nedvî, I-IX, Dâiratü'l-meârifî'l-osmânî, V, 218.

93 İbnu'l-Cezerî, Nuhammed b. Muhammed b. Ali, *Gayetu'n-Nihaye fî Tabakâti'l-kurra*, Dârül-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, ts., I, 463.

94 Buhari, *et-Târîh*, I, 364.

95 İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî*, s. 410.

96 Hatîb, *Târîhu Bağdad*, II, 19.

97 İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, I, 108.

görüşünü desteklemektedir. Zira bu rivayette Buhârî'nin onun bütün hadîslerini değil, sadece şartlarına uyanları aldığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

İsmâil b. Ebî Üveys'in Hz. Peygamber'e yalan isnâd ettiğine dair yukarıda yer verdiğimiz ifadeler bakıldığında bunların genel olarak müfesser olmadığı görülür. Cerh edilme sebebinin müfesser olarak zikredildiği tek husus ise; bir alışverişte usûle uygun ticaret yapmaması gösterilir. Bu durumun ise, bir kişinin Hz. Peygamber'e yalan isnâdında bulunduğu dair yeterli bir delil oluşturmaz. En fazla yalanla ittihâmı için bir sebep teşkil edebilir.

Kanaatimizce İsmâil b. Ebî Üveys gündelik hayatında belli meselelerde hatalı ve rivayet tahammül yöntemlerinden bazısında kusurlu olsa da Hz. Peygamber'e yalan isnâd ettiğine dair ifadeler delil teşkil edecek düzeyde sıhhatli gözükmemektedir. Bu konuda İbn Hacer'in dile getirdiği, İsmâil b. Ebî Uveys'in bu kusurlu davranışları gençliğinde yaptığı ve muhtemelen sonradan kendini düzelttiğine⁹⁸ dair tespit de bu durumu desteklemektedir. Çalışmamızın devam eden kısmında râvinin adaletiyle ilişkisi bulunan bazı tâlî mevzular ele alınacaktır.

3.5. Râvînin Adâletine Yönelik Bazı Özel Durumlar

Yukarıda bahsi geçen mevzular genel anlamda râvînin adâletine taalluk eden husûsiyetleri içermektedir. Ancak daha özel bazı durumlar karşısında Buhârî'nin tavrını eserlerinden ve bu eserlerde yer verdiği rivâyetlerden görmekteyiz.

3.5.1. Bid'at Ehlinden Rivâyet

Bid'at; geniş bir çerçevede tanımlanacak olursa Hz. Peygamber'in asrından sonra ortaya çıkan her şeydir.⁹⁹ Hatta bu çerçevede, dinî içerikli fiil ve davranışlar dışında günlük hayatla ilgili olarak sonradan ortaya çıkan yeni fikirler, uygulama ve âdetler de bid'at sayılmıştır.¹⁰⁰ Hadîşçiler ise bid'at sahibi râvî kavramıyla; râvînin Kaderiyye, Hâriciyye, Râfiziyye, Şia, Mürcie,¹⁰¹

98 İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, I, 273.

99 Abdullah b. Abdulazîz b. Ahmed b. Tevici, *el-Bid'atu'l-hûliyye*, Dârü'l-fadliyye, Riyad 2000, s. 18-22.

100 Yaran, Rahmi, "Bid'at", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 129.

101 Ataullah Şahyar, "Bid'at Ehlinden Hadîs Rivâyeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh Ve Ta'dile Etkisi", *Hitit ÜİFD*, 2013, c. 12, sayı: 24, s. 32.

Menâtika, Sebeiyye, Hattâbiyye¹⁰² gibi Ehl-i Sünnet itikâdı dışında bir görüşü benimsemesini kastetmişlerdir. Bidatçiden hadîs alınıp alınmamasıyla alakalı olarak farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bid'at ehlinden kesinlikle hadîs alınamayacağını söyleyenler olduğu gibi, yaygın olmamakla beraber, "İster fıska, ister küfre¹⁰³ düşün her durumda bidatçiden hadîs alınır." şeklinde görüş beyan edenler de mevcuttur. En yaygın görüş ise mezhebinin davetçisi olmayan bidat ehlinden hadîs alınabileceğine dair kanaattir.¹⁰⁴ Ayrıca mezhep olarak yalanı büyük günah sayan ya da riyâyetleri bid'atini desteklemeyen bid'at ehlinin rivâyetlerinin kabul edileceğini söyleyenler de olmuştur.¹⁰⁵

Buhârî'nin râvileri arasında bid'atçilikle ittihâm edilen râviler mevcuttur. Bu isimleri kategorize ederek şöylece özetleyebiliriz,¹⁰⁶

Teşyî' İle İthâm Edilenler;

İsmâil b. Ebân el-Verrâk (ö. 116),¹⁰⁷ Esîd İbn Zeyd b. Nuceyh el-Cemel (ö. 220 öncesi),¹⁰⁸ Hâlid b. Mahled el-Katavânî (ö. 213),¹⁰⁹ Sa'îd b. Kesîr b. Ufeyr (ö. 226),¹¹⁰ İbad b. Ya'kûb er-Ravâcinî (ö. 250),¹¹¹ Ubeydullâh b. Musâ b. Bâzâm (ö. 213),¹¹² Ali b. el-Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî (ö. 230)¹¹³ Fadl b. Dukeyn el-Kûfî

102 Abdussettâr Abdulhamîd el-Kudsî, "Bid'atının Rivâyeti", *Erciyes ÜİFD*, sayı:3, s. 408.

103 Küfür kavramının, "imanın zıddı" dışında farklı kullanımlarının bulunmasıyla alakalı olarak Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*'in İman Bölümü'nde, "Küfrün birden fazla anlamı olması" şeklinde bâb başlığı açmış, küfür kelimesinin bazı hadîslerde, "imânın zıddı" anlamında kullanılmadığını göstermeye gayret etmiştir. Dolayısıyla hadîs münekkitlerince, bid'at ehlinin bazı fiilleri için kullanılan "küfür" lafzının, kesin olarak, onları adâletin başlıca ilkesi olan "İslâm" sıfatından uzak addettikleri anlamına gelmez. Bk. Şahyâr, agm, s. 34.

104 İbn Salâh, *Ullümü'l-hadîs*, s. 114; İtr, *el-İman et-Tirmizî*, s. 60; Şahyâr, agm, s. 33.

105 İbn Salâh, *Ullümü'l-hadîs*, s. 114; Abdussettâr Abdulhamîd el-Kudsî, agm, s. 401.

106 Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'inde bidatçilikle ittihâm edilen râviler ve değerlendirmeleri için bk. Müyesser Receb ed-De'âvir, *Şuyûhu'l-Buhârî el-Müttekellim fihim fi Câmi's-Sahîh*, Ürdün Üniversitesi Dergisi, *Beyrut* 2011. (Aşağıda Bid'at ehline ilişkin sıralama söz konusu bu makaleden alınmıştır.)

107 Sahîh'te altı rivayeti vardır.

108 Sahîh'te bu râvîden gelen sadece bir rivayet bulunur.

109 Bu râvînin Sahîh'te yirmi rivayeti mevcuttur.

110 el-Câmiu's-Sahîh'te kırk dört rivayeti mevcuttur.

111 Buhârî bu râvînin bir rivayetine yer vermiştir.

112 Çoğunluğu asıl rivayetler arasında olmak kaydıyla kırk sekiz rivayeti mevcuttur.

113 İki mükerrer ve biri de mütâbî olmak üzere toplamda bu râvîden Sahîh'te on üç rivayeti vardır.

et-Temîmî (ö. 280),¹¹⁴ Mâlik b. İsmâil en-Nehdî (ö. 217) *el-Câmi'u's-Sahih*'te Buhârî'nin kendilerinden hadîs aldığı ve Şiilik ile itham edilen şeyhleri arasındadır. Bid'at fırkalarına mensup olduğu iddia edilen bazı Buhârî şeyhlerinden de şöylece bahsedebiliriz;

Kaderiyye İle İthâm Edilenler

Abdullâh b. Amr b. Ebî'l-Haccâcet-Temîmî (ö. 224) bazı ricâl kaynaklarında Kaderî olarak nitelendirilmiştir. Buhârî söz konusu hocasından altmışsekiz hadîs aldığı belirtilir.

Mürcie ile İthâm Edilenler

Buhârî'nin *Sahih*'inde kendisinden yirmibir rivayet aldığı Hallâd b. Yahyâ b. Safvân es-Sülemî (ö. 213) ile, *oniki* rivayetine yer verdiği Yahyâ b. Sâlih el-Vuhâzî (ö. 222) bir kısım cerh ve ta'dîl ulemâsı tarafından ircâ ile itham edilmişlerdir.

el-Vakfî'l-Kur'an Denilenler

Buhârî'nin kendisinden yetmiş bir hadîs tahdîs ettiği İbrâhim b. Münzir b. Abdillâh el-Esedî'nin (ö. 232) bu görüşte olduğu kaynaklarda belirtilir. Kezâ kendisinin iki rivayetine yer verdiği Ali b. Ebî Hâşim Ubeydullâh b. Tibrâh'ın da, (ö.?) aynı görüşte olduğuna dair değerlendirmeler mevcuttur.

Tüm bu isimler dışında kendisinden iki hadîs dinlediği Abdurrahmân b. Yunus b. Hâşim (ö. 204 ya da sonrası) gibi reyci olmakla itham edilen; yine Saîd b. Süleyman ed-Dabbî (ö. 225), İbrâhîm b. Mehdî (ö. 225), Ebû Nasr et-Temmâr (ö. 228) gibi halku'l-Kur'an konusundaki tutumları sebebiyle bidatçı olduğu söylenen râviler *Sahih*'te Buhârî'nin hadîs aldığı hocaları arasındadır. Burada zikredilen râviler hakkında ricâl kaynaklarında ifade edilen bilgilerin mutlak anlamda doğru olduğunu düşünmek en hafif ifadesiyle kolayca kaçmak olur. Bu ithamların tamamının cerhin ictihâdiliği konusu çerçevesinde tartışmaya açık olmasını hesaba katmak gerekmektedir. Ayrıca ilmî anlamda yaşanan kıskançlıkların dahi bir çok alimin birbirini cerh etmesine sebep olduğu da bilinen bir gerçektir. Nitekim, hadîs ilmi içerisinde müstesna bir yere sahip olan ve Buhârî'nin râvileri arasında yer alan, Yahyâ b. Ma'în (ö. 233), Ali b. el-Medînî (ö. 233), Muhammed b. Hâtim gibi kimseler

114 Buhârî'nin bid'atçilikle itham edilen hocaları arasında en çok hadîs aldığı şeyhidir. O, söz konusu râvinin yüz yetmiş altı rivayetine yer vermiştir.

dahi bidatçılıkla itham edilmişlerdir.¹¹⁵ Ancak tüm bunlar bile Buhârî'nin belli şartlar muvâcehesinde bidatçı olduğu söylenen kimselerden hadîs tahdîs ettiği gerçeğini değiştirmmez. Bu durumun en net göstergesi ise, Buhârî'nin Râfızıyye mezhebine mensub olanlardan takiyye yapmaları sebebiyle hadîs almamışken, itikadi görüşlerinde doğruluğu temel prensib olarak kabul eden Cehmiyye, Kaderiyye mezhebine mensuplardan hadîs rivâyet etmiş olmasıdır.¹¹⁶

Kanaatimizce bu durum hakkında yapılabilecek net tespîtlerden biri, Buhârî'nin böyle yapmakla ilmî ahlaka uygun hareket ettiği olmalıdır. Buhârî'nin râvîleri arasında; tekfîri gerektiren bid'at ehlinde hiçbir râvînin bulunmaması, söz konusu bu râvîlerden de hiçbirinin bid'atine davetçi olmaması bu ahlakî tutumun yansıması olsa gerektir. Zaten bu rivayetler incelendiğinde çoğunun mütâbîsi ve şevâhidinin olduğu da görülecektir.¹¹⁷ Hülâsa, sözü geçen râvîlerin ayrı ayrı değerlendirilerek bir sonuca varılması müstakil bir çalışmanın konusudur.¹¹⁸ Bizim burada vurgulamak istediğimiz temel nokta ise; bir râvide bulunması gereken vasıfları taşıdıktan sonra söz konusu kişinin bidatçılıkla ittiham edilmesinin Buhârî nezdinde bir kıymetinin olmadığıdır.

3.5.2. Râvînin Cehâleti ve Vuhdân

Râvînin mechûl olması, hadîs âlimleri tarafından tanınmamasıdır. Bu ise genellikle kendisinden sadece bir kişinin rivâyet etmesi sebebiyledir.¹¹⁹ Bunun dışında râvînin bilinen ismi veya künyesi dışında meşhûr olmayan bir isim ya da künyesiyle kendisinden rivâyette bulunulması, veyahut da her iki künyesi de biliniyorken o kişiden rivâyet eden râvînin bir künyesini biliyor olması da bu duruma sebep olabilir.¹²⁰ Cehâletü'r-râvî iki ihtimali hatıra getirir. Birincisi, kimliğinin; bir diğer ifâdeyle şahsının bilinip tanınmamasıdır. Bu tür cehalete *cehâlet-i ayniyye* diğer bir tabirle *cehâletü'l-ayn* denir. İkincisi ise, râvî hakkında verilen cerh ve ta'dil hükmünün bilinmemesidir. Buna da, *Cehâletü'l-hâl* ya

115 Ayrıntılı bilgi için bk. Şahyar, agm, s. 38-50.

116 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 160.

117 Ebûbekir Kâfî, *Menhecü imâmi'l-Buhârî*, s. 104.

118 Bu Konuda muhtasar bir çalışma olarak bk. Müctebâ Uğur, Cerh ve Ta'dil İlmi Yönünden Buhârî'nin Râvîleri, *AÜİFD*, c. 32, Ankara 1992, s. 116.

119 Yücel, Ahmet, "Cehâletü'r-Râvî ve İlgili Terimler", *İLAM Araştırma Dergisi*, İstanbul 1996, c.1, sayı: 2, s. 147.

120 Çakan, İsmail Lütfi, "Cehalet", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 219.

da *Cehaletü'l-vasf* tabir olunmaktadır.¹²¹ Hatib el-Bağdadî'nin belirttiğine göre; mechûl râvî; hadîsle meşgul olmayan, ilim talebi ile şöhret kazanmayan, fazla hadîs rivâyet etmeyen ve bu sebepler dolayısıyla da hadîşçiler tarafından bilinmeyen kişidir.¹²² Buradan hareketle râvînin tanınması, isminin bilinmesinden ziyâde âlimler nezdinde hadîs bilgisi yönünden bilinmesiyle daha çok ilişkilidir. İşte bu sebeple râvînin şöhreti, cehaletini ortadan kaldırır. Netice olarak, râvînin rivâyet sayısından daha çok onun âlimler nezdinde meşhûr olup olmaması önemlidir.

İbn Hacer *Sahîh*'te, "Cehaletü'l-hâl" ile vasıflanmış bir râvîden hadîs alınmadığını belirtmektedir.¹²³ Bununla beraber başkaca âlimler tarafından Buhârî'nin *Sahîhi*'nde böylesi râvîlerden alınma rivâyetlerin bulunduğu da ileri sürülmüştür.¹²⁴ Bu râvîler genel olarak Buhârî'nin kendilerinden tek bir rivâyet aldığı râvîlerdir. Bunlar hakkında her ne kadar "mechûldür" diyen âlimler bulunsa da, onların sika olduklarını söyleyen ve bunlardan hadîs alıp eserlerinde yer veren âlimler çoğunluktadır. Ayrıca bahse konu râvîlerden gelen rivâyetler farklı isnâda sahip rivâyetlerle de desteklenmiştir. Buhârî'nin böylesi râvîlerin hadîslerine işaret ederken mütâbîlerini de vermesi bir yandan söz konusu hadîsi takviye ederken diğer yandan da râvînin üzerindeki ithamı ortadan kaldırmaktadır. Kanaatimizce bu usûl, Buhârî'nin hadîs ilmindeki derin bilgisinin de bir göstergesidir. Daha öncede belirtildiği üzere Hatib el-Bağdadî'nin yukarıdaki açıklamalarından hareketle; Buhârî'nin, herhangi bir râvî ile ilişkili olarak kendi şartlarına uygunluğu ve söz konusu râvînin âlimler nazarındaki itibarını, o râvînin isim ve künyesinin bilinmesine öncelediğini söylemek hatalı olmaz.

Vuhdân ise bir hadîs terimi olarak; kendilerinden sadece bir tek râvînin rivâyette bulunduğu râvîlere denir. Bunlar *mukil* olarak da bilinirler ve mechûlu'l-ayn kabul edilirler.¹²⁵ Buhârî'nin böylesi râvîlere yaklaşımına dair muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimler onun bu râvîlere eserinde hiç yer vermediğini belirtirken; kimileri de özel şartlar çerçevesinde ve çok

121 Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, s. 43- 44.

122 Bünyamin Erul, "Cehaletü'r-Râvî Açısından Sahâbenin Durumu, Sahâbe Kimliği ve Algısı", *İSAV Tartışmalı İlimi Toplantı*, Sakarya 2013, s. 169.

123 İbn Hacer, *Hedyü's-Sâri*, s. 403.

124 Bu râvîlerin isimleri; Ahmed b. Âsım el-Belhî, İbrahim b. Abdurrahmân b. Abdullâh b. Ebû Rebî'a el-Mahzûmî el-Medenî, Üsâme b. Hafs el-Medenî, Esbât Ebû'l-Yes'e', Beyân b. Amr el-Buhârî el-Âbid, el-Huseyn b. el-Hasen b. Yesâr, Hakem b. Abdullâh, Abbas b. Huseyn el-Kantarî, Muhammed b. Hasen el-Mervezî, Hâlid b. Sa'd el-Kûfî olarak zikredilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebûbekir Kâfî, *Menhecü İmâmi'l-Buhârî*, s. 109-113.

125 Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, s. 43.

az sayıda böylesi râvîlerden alınma rivâyetlerin olduğunu iddia ederler. Bu görüş ayrılığı sebeplerinin başında, sahâbeden sadece tek bir râvînin rivâyette bulunması durumunda hükmün ne olacağı gelmektedir.¹²⁶ *Sahîh*'te kendisinden sadece bir râvînin rivâyette bulunduğu sahâbe sayısı ondur.¹²⁷ Her ne kadar İbn Salâh bu sahâbilerin mechûl sayılması gerektiğine dair görüşlere yer verse de¹²⁸ başta İmam Nevevî ve Irâkî olmak üzere pekçok âlim, sahâbenin *udûl* olması sebebiyle bu fikre karşı çıkmışlardır.¹²⁹ Sahâbe dışında da *Sahîh*'te kendisinden sadece tek râvînin rivâyette bulunduğu dokuz isim vardır.¹³⁰ Dikkat edilmesi gereken husus, Buhârî'nin bu râvîlerden rivâyette tek kalmamasıdır. İmam Müslim söz konusu râvîlerin bir kısmından gelen rivâyetlere eserinde yer vermiştir.¹³¹ İbn Hibbân da vuhdân olarak nitelenen bu râvîlerden hadîs almış¹³² ve onları sika olarak nitelendirmiştir.¹³³ Şu halde böylesi râvîlerden hadîs rivâyet etmesinin sebepleri konusunda sergilenmesi gereken en makul tavır, bu râvîlerin bütün rivâyetlerinin tetkik edilmesi olmalıdır.

Kezâ Buhârî'nin hadîs kabul şartlarıyla alakalı olarak şu noktaya da işaret etmek yerinde olur. Buhârî râvîleri değerlendirirken, incelemesini sadece hadîs aldığı râvîyle sınırlı tutmamış, aynı zamanda râvînin hocası ve hatta talebelerini de içine alacak şekilde yapmıştır. Mesela Buhârî, râvînin tek başına sika olmasını yeterli görmez. Kendisinden hadîs alan talebeleri ve hadîs dinlediği hocaları da değerlendirmeye dâhil eder. Bundan dolayı sika olan bir râvînin bazı kanaldan gelen rivâyetlerini almayabilir. Bunun sebebi o râvîdeki kusur değil o râvînin ilgili tarihte kendisinden hadîs dinlediği şeyhinde var olan kusurdur.¹³⁴

126 Ebûbekir Kâfi, *Menhecü imâmi'l-Buhârî*, s. 114- 115.

127 Ebûbekir Kâfi, *Menhecü imâmi'l-Buhârî*, s. 119.

128 İbn Salâh, *Ullümü'l-hadîs*, s. 319, 321.

129 Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ İbn-i Şeref, *Takrîbü'n-Nevevî*, tahk.: Muhammed Osman Hışt, *Dârü'l-kitâbi'l-izlî*, Beyrut 1985, s. 150.

130 Bu râvîlerin isimleri: Husayn b. Muhammed el-Ensârî, Abdurrahmân b. Nemr, Ömer b. Muhammed b. Cübeyir b. Mut'im, Hammâd b. Humeyd el-Horasânî, Ubeydullâh b. Mahrez el-Kûfî, Atâ b. Hasan es-Sivâî, Âmir b. Mus'ab, Ebû Muhammed el-Hadramî, Ebû Nasr el-Esedî olarak zikredilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebûbekir Kâfi, *Menhecü imâmi'l-Buhârî*, s. 121.

131 Müslim, *Sahîh*, Kûsûf, 5.

132 İbn Hibbân, *Sahîh*, III, 407, XI, 149.

133 İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, V, 192, VII, 82, 150, 184.

134 Huseynî, *el-İmâmü'l-Buhârî*, 139.

3.5.3. Mürûet Sahibi Olmak:

Mürûet, râvînin rivâyetinin kabul edilebilmesi için onda bulunması gereken adâleti sağlayacak melekedir.¹³⁵ Rivâyetin kabulü için elbette örfen kınanan ve çirkin görülen şeylerden sakınmak da bu tanımlamanın içine girmektedir.¹³⁶ Râvînin adâletiyle doğrudan ilişkili olan mürûet, geniş bir kavramsal çerçeveye sahiptir. Zîrâ râvînin yalandan ve haramdan uzak durmaması gibi mühim meseleler bu konunun altında değerlendirildiği gibi dışarda yemek içmek, yollara bevletmek, sakız çiğnemek, satranç oynamak gibi vakarla bağdaşmayan bu tür davranışlar da mürûetin şemsiyesi altına girmektedir.¹³⁷ Bu bağlamda, gündelik hayatında mürûeti oluşturan hususlara riâyet etmemenin adâleti zedeleyici bir durum olarak kabul edilip edilmemesi noktasında farklı görüşler mevcuttur. Kaynaklara bakıldığında mürûet bahsini hadîs usûlü meselesi olarak ele alan ilk kişi, Hatîb el-Bağdadî'dir. (ö. 463). Ancak Hatîb mürûeti adâletin olmazsa olmaz bir şartı saymamıştır. Buna mukâbil mürûeti adâletle doğrudan ilişkilendiren ilk kişi İbn Salâh'tır.¹³⁸

Hadîs usûlü açısından hükmî yönü ilk defa, kendisinden iki yüz sene sonra ele alınan ve yaklaşık dört yüz sene sonra net çizgileri belirlenen bir meselede Buhârî'nin yaklaşımını ve râvîlere bakışını tespît edip karara bağlamak tarihi tersten okuma çabası olur. Ancak Buhârî'nin *Sahîh*'te yer verdiği râvîler incelendiğinde mürûeti zedelediği söylenebilecek bazı davranışları olan bir isimden bahsedilir. Bu râvî el-Minhâl b. Amr'dır (ö. 115). Kendisinin satranç oynadığı ve tanbur dinlediği¹³⁹ kaynaklarda ifade edilmektedir.¹⁴⁰ Buhârî Minhal'den dört rivayette bulunmuştur. Bunlar, Secde Suresinin 41. Ayetinin tefsirinde,¹⁴¹ Ehâdisü'l-enbiyâ¹⁴² ve Zebâih Kitaplarında¹⁴³ yer almaktadır. Kezâ ilgili dört rivayetten ikisi mütâbeât nev'inden biri ise muallaktır. Asıl olarak zikrettiği tek rivayet ise, Hz. Hasan ve Hüseyin için yaptığı bir dua ile alakalıdır.

135 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, I, 69; Uğur, "Muruvvet", *Ansiklpedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, s. 273-274.

136 Abdullah Aydınlı, *Hadîs Terimleri Sözlüğü*, s. 219.

137 Ömer Özpinar, Hadîs ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Mürûet, *Selçuk ÜİFD 2011*, sayı: 32, s. 133-134.

138 Ömer Özpinar, *agm*, s. 129-130.

139 İbn Hacer, *Tezîbü't-Tehzîb*, X, 283.

140 Zehebî, *Siyer*, 183-184.

141 Buhârî, *Sahîh*, Tefsîru Sure-i Secde 1.

142 Buhârî, *Sahîh*, Ehâdisü'l-Enbiyâ 10.

Tüm bu değerlendirmeler akabinde söylenecek söz; Buhârî'nin mürûet bahsi içerisinde ele alınan her meseleye aynı çizgide yaklaşmadığı ve asıl bakış açısının rivayetin sıhhatini etkileyecek bazı ahlaki melekeler olduğudur. Zîrâ aynı Buhârî'nin ağız bozuk râvîlerden hadîs almadığı¹⁴⁴ düşünüldüğünde, onun mürûetin çerçevesi içerisinde giren hususlar arasında seçici davrandığı söylenebilir.

3.5.4. Hadîs Tahdîsinden Ücret Alınması

Hadîs tarihi kaynaklarına baktığımızda bir muhaddisin idarecilerle çok yakın bir ilişki kurmasının ve rivâyeti karşılığında ücret almasının eleştirildiği hatta rivâyet karşılığı ücret almanın tartışma konusu yapıldığı görmekte gecikmeyiz. Genel anlamda bu meseleye dair olumlu ve olumsuz iki eğilimin olduğu dikkat çeker. Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye, Ebû Hâtîm er-Râzi gibi bir grup ulema hadîs tahdîsinden ücret alınmasını kabul etmezken; Ebû Nuaym Fadl b. Dukeyn, Afvân b. Müslim, Ali b. Abdilaziz el-Mekkî gibi bir grup ulema da Kur'an okumaya kıyas ederek ücret alınabileceğini söylerler.¹⁴⁵

Zehebî bu konuda Buhârî'nin hadîs tahdîsinden ücret alınmasında bir beis görmediğini ifade eder ve hadîs tahdîsinden ücret almış Buhârî râvîlerinin isimlerini verir.¹⁴⁶ Bu husus irdelendiğinde hadîs tahdîsinden ücret alınmasına sebep olarak; râvînin ailesini geçindirebileceği başka bir imkânın olmaması, ya da hadîs tahdîsinin itibarını korumak ve hadîs rivâyetini zabt u rabt altına almak gibi bazı gerekçelerin zikredildiği görülmektedir.¹⁴⁷

3.5.5. Şeyhin Kendi Rivayetini Reddi ya da Hatırlayamaması

Şeyhin belli bir süre önce rivayet ettiği hadîsi talebesinden tekrar dinlediğinde söz konusu hadîsin kendisine ait olduğunu inkârı ya da bu konuda şüphe etmesi meselesi birçok alt başlığı olan ve her başlık altında da farklı hüküm vermeyi gerektiren bir husustur. Böylesi bir hadîsin kabulü konusunda şeyhin hadîsi red üslubundaki kesinlik ya da çekimserlik ile

144 Hatîb Bağdâdi, *el-Kifâye*, s. 115-116.

145 Ca'ferî, Burhânettin Ebû İshâk, *Rusûmu't-tahdîs fî ulûmi'l-hadîs*, tahk.: İbrahim b. Şerif, Dârü İbn Hazm, Beyrut 2000, s.102-103; Münâvi, *Şerhu'l-Mûkaza*, 35-39; İbrahim Nehhâs, *el-Câmi' li ulûmi'l-İmam Ahmed*, Dârü'l-fellâh, 2009, XV, 446.

146 Bu râvîler, Ebû Nuaym Fadl el-Dekin, Afvân b. Müslim, Yakub b. İbrahim b. Kesir ed-Derûki, Hişam b. Ammâr'dır.

147 Ca'ferî, *Rusûmu't-tahdîs*, s. 102-103.

talebenin hadîsi dinlediğine dair ifadedeki sarahet ya da muğlaklık hadîsin kabulü konusunda belirleyici olmaktadır.¹⁴⁸

Sahîh'te konuyla alakalı örnek olarak sunulabilecek bir rivayet mevcut olup Ezân Kitabı'nda yer alır.¹⁴⁹

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو مَعْبُدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - قَالَ كُنْتُ أُعْرِفُ
انْقِضَاءَ صَلَاةِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِالتَّكْبِيرِ

şeklindeki söz konusu bu rivayetin Müslim versiyonunda ise, rivayetin sonunda,

قَالَ عَمْرُو: « فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِأَبِي مَعْبُدٍ فَأَنْكَرَهُ. وَقَالَ: لَمْ أُحَدِّثْكَ بِهَذَا، قَالَ عَمْرُو: وَقَدْ أَخْبَرْتَنِيهِ قَبْلَ ذَلِكَ

bir ziyade bulunmaktadır.¹⁵⁰ Buna göre rivayetin râvîlerinden Amr b. Dînar hocası Ebû Ma'bed'e kendisinden dinlediği hadîsi sunmuş Ebû Ma'bed böyle bir rivayeti olduğunu inkâr etmiştir. Amr ise hocasının böylesi bir rivayeti olduğundan emin olması sebebiyle tekraren ikazda bulunmuştur.

Bu ziyadeden hareketle şeyh kendi rivayeti olduğunu kabul etmese bile, eğer talebe sika ise ve hadîsi dinlediğini net bir şekilde ifade ediyorsa Müslim ve Buhârî talebenin sözüne itibâr ederek rivayeti kabul ettiklerini belirtmişlerdir. Ayrıca bu durum rivayeti unutan şeyhin adâletine bir zarar vermeyeceği de kaydedilmiştir.¹⁵¹

Sonuç

Hadîs musannefâtı içerisinde, kaleme alındığı yüzyıldan itibaren şöhrete kavuşan *el-Câmiu's-Sahîh* özelinde, "Adaletü'r-râvî" meselelerine ilişkin Buhârî'nin genel tavrının tetkik edildiği bu çalışma, bizim açımızdan bir çok farklı tespît imkânı sunmuştur. Râvînin adaletiyle doğrudan ya da dolaylı irtibatı olan temel prensiplerde Buhârî'ye has bazı tasarrufları görmek, kendi kriterlerine göre sahîh hadîslere eserinde yer verme gayretindeki bir muhaddisin ciddi mesaisini gözler önüne sermesi açısından önemi haizdir.

148 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İbn Salah, *Ulûmü'l-hadîs*, 105-106; Irakî, *et-Takyîd*, I, 136; San'ânî, Ebû İbrahim b. Muhammed, *Tavdîhu'l-efkâr li me'ânî tenkîhi'l-enzâr*, tahk.: Ebû Abdîrrahmân Salah b. Muhammed, Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, I-II, Beyrut 1997, II, 84; Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, I, 315; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 260.

149 Buhârî, *Sahîh*, Ezân 155.

150 Müslim, *Sahîh*, Mesâcid 121.

151 Kastallanî, *İrşâdu's-Sârî*, II, 137.

Rivâyetin sıhhatini tespit için râvinin müslüman olması ve bulûğ çağına ermesi gibi durumlarda tahammül ve edâ dönemlerini ayrı ayrı ele alarak Buhârî; hem rivayetleri yorumlarken doğru tespitler elde edilmesine hem de râvî değerlendirmelerinde daha objektif olunmasına imkan sağlamaktadır. *Fısku'r-râvî* konusunda da kendisi, gündelik hayatta yalan söylenmesi ile Hz. Peygamber'e yalan isnad edilmesini farklı mütâla'a etmek suretiyle; bir yandan "insan olma" odaklı bir râvî değerlendirme yöntemi sunarken, diğer taraftan cerh ve ta'dilde taviz verilmeyecek bazı kuralların varlığına da işaret etmektedir. Kezâ râvinin siyasî, itikâdî ya da mezhebî eğilimleri kadar hadîs tahdisindeki yetkinliğini ön planda tutmak, söz konusu râvinin ne ile itham edildiğinden ziyade gerçekte durumunun ne olduğu sorusunun cevabını bulmaya çalışmanın uğraşı olarak değerlendirilebilir. İlgili kriterler muvacehesinde adı geçenlerden hadis almak ise, ilmî anlamda tarafsızlığın göstergelerini sunmaktadır.

Ravînin, "Hâl" ya da "Ayn" olarak bilinmemesi durumunda Buhârî'nin tavrının ne olduğu, en net bir biçimde, hadis aldığı râviler incelenerek görülebilir. Bu açıdan bakıldığında şahsiyetine dair herhangi bilginin bulunmadığı râvî sayısı *Sahîh*'in hacmine oranla çok cüzî bir rakama tekabül ederken; adalet ve zabtına ilişkin malumâta yer verilmeyen râvî ise mevcut değildir. Vuhdân olarak değerlendirilen ve kendisinden sadece tek kişinin rivayette bulunduğu râvilerin durumu ise rivayetleri üzerinden değerlendirilebilir. Şöyle ki, söz konusu bu râvilerden gelen merviyâtın genel olarak mütâbeât ve şevâhid türünde olması, yani Buhârî'nin *Sahîh*'inde esas rivayetler arasında yer vermemesi, böylesi rivayetlere ihtiyatlı yaklaştığının belirgin bir göstergesi olmaktadır. Zirâ aynı usûlü Buhârî ta'lîkan verdiği rivayetlerde de uygulamaktadır. Bu durum, vuhdân olarak nitelenen râvilerden gelen rivâyetlerin destekçi/âdîd olarak kullanılmasında bir beis bulunmayacağına dair de bir işaret oluşturmaktadır.

Buhârî, bir şeyhin rivayet ettiği hadis kendisine daha sonra tekrardan okunduğunda onu reddetmesi veyahut hatırlayamaması, buna mukabil talebin kesin ve net ifadelerle hadisi kendisinden dinlediğini belirtmesini, ilgili hadisi kabul için yeterli görmektedir. Bu durum Buhârî'nin, rivayetlerin ihmâlinden çok i'mâline gayret ettiğini göstermektedir.

Belli şartlar dahilinde hadis tahdisinden ücret alınmasına müsaade etmek, aynı şekilde mana ile rivayette bir beis görmemek gibi Buhârî'nin de içinde olduğu yaklaşımlar kendi içerisinde tutarlıdır. Zira hadîs ilminin oluşmaya başladığı ilk dönemlerde lafzen rivayeti bir ön kabul ve mecburiyet

addeden bazı hadis ehli, böyle yaparak pratikle bağdaşmayan bir yorumda ısrar göstermişlerdir. Halbuki elimizdeki hadis külliyyatının hemen tamamına yakın bir kısmı mânen rivayet edilmiştir. Buhârî, söz konusu bu tercihleriyle rivayetlerin işlerliğini ön planda tutmuş ve zorlama bir tavır benimsememiştir. Hülâsa, teoride kalan kaidelerin pratiğe aktarılamadığı böylesi bir çabanın içine Buhârî'nin çok fazla girmediğini söylemek hatalı olmaz.

Bilindiği üzere rivâyetler, metin ve senet olarak iki ana yapıdan meydana gelmekte ve senet açısından hadis değerlendirmelerinin en temel unsurunu ise râvî tetkiki oluşturmaktadır. Hadis ilmi açısından, bir râvînin sika olarak vasıflandırılmasında en belirleyici noktalardan biri âdil olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Buhârî'nin söz konusu meseleye yaklaşımı ve kendi kriterleri çerçevesinde sahîh rivayetleri bulma gayreti, eserinde yer verdiği rivayetler üzerinden ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Abdulganî Abdulhâlik, *el-Îmâm el-Buhârî ve Sahîhuhû*, Dârü'l-minâre, Cidde 1985.
- Abdulhak ed-Dihlevî, *Mukaddimetün fî usûli'l-hadîs*, tahk.: Süleyman Hüseyinî, Dârü'l-beşâir, Beyrut 1986.
- Abdullah Aydınlı, "Adâlet", *DÎA*, İstanbul 2015.
-, *Hadîs Istıslâhları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul 1987.
- Abdullah b. Abdulazîz b. Ahmed b. Tevicrî, *el-Bid'atu'l-hâlîyye*, Dârü'l-fadliyye, Riyad 2000.
- Abdullah b. Yusuf el-Cedî', *Tahrîru ulûmi'l-hadîs*, I-II, Müessetü'r-reyyân, Beyrut 2003.
- Abdussetâr Abdulhamîd el-Kudsî, "Bid'atcının Rivâyeti", *Erciyes ÜİFD*, sayı: 3.
- Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-hasîs şerhu İhtisârü Ulûmi'l-Hadîs*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut ts.
- Ahmet Yücel, "Cehâletü'r-Râvî ve İlgili Terimler", *İLAM Araştırma Dergisi*, İstanbul 1996, c.1, sayı: 2.
- Ataullah Şahyar, "Bid'at Ehlinde Hadîs Rivâyeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh Ve Ta'dile Etkisi", *Hittit ÜİFD*, 2013, c.12, sayı: 24.
- Aynî, Bedreddin Ebî Muhammed, *Umdetü'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmi'u es-sahîhu el-müsnedu el-muh-tasaru min hadîsi Resûlillâhi sallallâhu aleyhi veselleme ve sünenihi ve eyyâmihî*, Dârü İbn Kesîr, Şam 2002.
-, *Raf'ul-yedeyn fi's-salât*, tahk.: Bedüddîn Râşidî, Dârü İbn Hazm, Beyrut 1996.
-, *et-Târîhu'l-kebîr*, tahk.: Hâşim en-Nedvî, I-IX, Dâiratü'l-meârifî'l-osmânî ts.
- Bünyamin Erul, "Cehaletü'r-Râvî Açısından Sahâbenin Durumu, Sahâbe Kimliği ve Algısı", *İSAV Tartış-malı İlmî Toplantı*, Sakarya 2013.
- Ca'ferî, Burhânettin Ebû İshâk, *Rusûmu't-tahdîs fî ulûmi'l-hadîs*, tahk.: İbrahim b. Şerif, Dârü İbn Hazm, Beyrut 2000.

- Çakan, İsmail Lütfi, "Cehalet", *DİA*, İstanbul 1993.
- Dihlevî, Abdulaziz Şah Veliyyullâh, *Bustânu'l-muhaddisîn*, çev.: Ali Osman Koçkuzu, Ankara 1986.
- Hâkim en-Neysâbüfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Medhal ilâ ma'rifeti kitâbi'l-iklîl*, tahk.: Ahmed b. Fariş es-Selûm, Dârü İbn Hazm, Beyrut 2003.
- Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, I-IV, Dârü'l-kütübî'l-arabî, Beyrut, ts.
- Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbile*, tahk.: Abdurrahmân b. Useymin, Mekke 1999.
- Ebu'l-Velid Suleyman b. Halef, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li men harraceanhu'l-Buhârî fi'l-câmi'i's-sahîh*, tahk.: Ahmed Lebzâr, I-III, Fas 1991.
- Ebûbekir Kâfi, *Menhecü' İmâmi'l-Buhârî tasrîhu'l-ehâdîsi ve ta'lîliha*, Dârü İbn Hazm, Beyrut 2000.
- Emin, Aşikkutlu, "Mukâribü'l-Hadîs", *DİA*, İstanbul 2006.
- Habil Nazlıgül, "Buhârî ve Müsim'in Sahîhleri Arasında Bir Mukayese", *Büyük Türk İslam Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyumu*, Kayseri 1987.
- Hatf el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebûbekir, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, ts.
-, *el-Kifâye fîma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye ilmi'r-rivâye*, Mâhir Yâsin el-Fahl, Dârü İbnu'l-Cevzî, Demmâm 1435.
-, *el-Câmî' li ahlâki'r-râvîf*, tahk.: Mahmûd Tahân, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1403.
- Huseynî, Abdu'l-Mecîd Hâşim, *el- İmâmü'l-Buhârî, muhaddisen ve fakîhen*, Kahire ts.
- Irâkî, Ebû'l-Fadl Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn, *et-Takyîd ve'l-îzâh şerhu Mukaddimeti İbn Salâh*, tahk.: Abdurrahman Muhammed Osman, Mektebetü'r-rakmiyye, yy. 1969.
- Itr, Nurettin, *el-İmâm et-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne Câmi'ihî ve beyne's-Sahîhayn*, Matba'atü lecneti't-te'lîf, Kahire 1970.
- , *Menhecü'n-nakd fî Ulâmi'l-hadîs*, Dârü'l-Fikr, Şam 1997.
- İbn Adiy, Abdullah b. Muhammed, *el-Kâmil fi'd-du'afâi'r-ricâl*, tahk.: Yahyâ Muhtar, Dârü'l-fikr, Beyrut 1988.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, tahk.: Ebu't-Temîm Yasir b. İbrâhîm, I-X, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2003.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri bi şerhi imâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî*, tahk. Abdulkâdir Şeybe el-Hamd, I-XIII, yy. Riyad ts.
-, *Ta'rifü ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tehdîs*, tahk.: Âsım b. Abdullâh el-Karyûnî, Mektebetü'l-menâr, Ürdün ts.
-, *Takrîbü't-tehzîb*, tahk.: Ahmed Şâgîf el-Pakistânî, Dârü'l-âsime, Riyad ts.
-, *Hedyü's-Sârî mukaddimetu Fethi'l-bârî*, tahk.: Abdulkadir Şeybe el-Hamd, Riyâd 2001.
-, *Nuzhetu'n-nazar fî tavdîhi Nuhbetu'l-fiker*, tahk.: Abdullâh b. Dayfullâh, Matbaatü's-sefir, Riyad 1422.
-, *Taglîku't-ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, tahk.: Saîd Abdurrahman Musa el-Kazekî, el-Mektebetü'l-islâmiyye, Beyrut 1405.
- İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Dârü'l-fikr, yy, ts.
- İbn Hibbân, Ahmed Ebû Hâtîm et-Temîmî el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, tahk.: Şuayb Arnavud, I-XVIII, Muessetü'r-risâle, Beyrut 1993.
- , *Kitâbu's-sikât*, tahk.: Muhammed Abdulmu'îd Hân, I-X, Dâiratü meârifi'l-osmâniyye, İstanbul 1970.

- İbn İmâd, Şihâbuddîn Ebû'l-Fellâh el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, tahk.: Abdulkâdir Arnavut, I-X, Beyrut 1986.
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdurrahman eş-Şehrüzürî, *Ulûmü'l-hadîs*, tahk.: Nürettin İtr, Dârü'l-fikr, Şam 1986.
- İbnu'l-Cezerî, Nuhammed b. Muhammed b. Ali, *Gayetu'n-Nihaye fî Tabakâti'l-kurra*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts.
- Kâdî İyâz b. Mûsâ, *el-İlma ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâyeti ve takyîdi's-semâ'*, tahk.: Seyit Ahmed Sakr, Dârü't-turâs, Kâhire 1970.
- Kâsım Ali Sa'd, *Cemheratu Terâcîmi Fukahâi'l-Mâlikîyye*, Dârü'l-buhûs, Dubâi 2002.
- Kâsımî, Cemâluddîn Muhammed b. Muhammed Saîd, *Kavâ'idü't-tahdîs min fînûni mustalahi'l-hadîs*, Beyrut 1979.
- *Hayatü'l-Buhârî*, tahk.: Mahmûd el-Arnâvud, Dârü'n-nefâis, Beyrut 1992.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şihâbuddîn, *İrşadi's-sâri li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, Matba'atü'l-kubrâ, Mısır 1323.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Sihâlevî, *er-Raf'u ve't-tekmül fi'l-cerhi ve't-ta'dîl*, tahk.: Abdulfettah Ebu'l-Gudde, Dârü'l-beşâiri'l-islâmîyye, Beyrut 2012.
- Makdisî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir, *Şurâtü'l-eimmeti's-sitte*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1984.
- Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara Okulu Yay. 2013.
- Mizzî, Cemâluddîn Ebû'l-Haccâc Yusuf, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, tahk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXXV, Beyrut 1996.
- Mehmet Erdoğân, Fıkıh ve Hukuk Terimleri, Ensar Yayınları, İstanbul 2016.
- Moğultay, Ebû Abdillah, *İkmâlü Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, I-XII, el-Fâruku'l-hadîsiyye, Kâhire 2001.
- Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa, *Şerhu Elfiyeti's-Suyutî fi'l-hadîs*, I-II, Mektebetü'l-gurabâi'l-eseriyye, Medîne 1993.
- Muhammed Muhammedî Muhammed b. Cemîl, *el-Medhal ilâ Süneni İmâm Nesâi*, Vizâretü'l-evkâf, Medine 2008.
- Musa Bağcı, "Hadîs Metodolojisinde Sahîhu'l-Buhârî'nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikirinin Eleştirel Analizi," *AÜİFD*, 2004, c. 45, sayı: 21.
- Mücteba Uğur, *Buhârî*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.
- , Cerh ve Ta'dîl İlmi Yönünden Buhârî'nin Râvîleri, *AÜİFD*, c. 32, Ankara 1992.
- , Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü, TDV Yayınları, Ankara 1992.
- Münâvî, Ebû Münzir Mahmud b. Muhammed, *Şerhu'l-Mûkızâ li'z-Zehabî*, Mektebetü'ş-şâmîle, Mısır 2011.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, Dârü't-tayyibe, Riyad 2006.
- Müyesser Receb ed-De'âvir, *Suyûhu'l-Buhârî el-Mütekellim fihim fî Câmî'i's-sahîh*, Ürdün Üniversitesi Dergisi, Beyrut 2011.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ İbn-i Şeref, *Takrîbü'n-Nevevî*, tahk.: Muhammed Osman Hışt, Dârü'l-kitâbi'l-ızlî, Beyrut 1985.
-, *Sahîh-i Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, I-XVIII, Matba'atü'l-Mısriyye, Mısır 1929.
- Ömer Eymân Ebûbekr, *el-İmâm en-Nesâi ve kitâbuhu'l-Müctebâ*, Mektebetü'l-meârif, Riyâd, 2003.

Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

....., Hadis ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Müruet, *Selçuk ÜİFD 2011*, sayı: 32.

Rahmi, Yâran, “Bid’at”, *DİA*, İstanbul 1992.

San’ânî, Ebû İbrahim b. Muhammed, *Tavdîhu’l-efkâr li me’ânî tenkîhi’l-enzâr*, tahk.: Ebû Abdîrahmân Salah b. Muhammed, Dârü’l-Kütübî’l-ilmîyye, I-II, Beyrut 1997.

Sehavî, Şemseddin Ebu’l-Hayr b. Muhammed, *Fethu’l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti’l-hadîs*, tahk.: Abdulkerim b. Abdullah b. Abdurrahman el-Hudayr, I-V, Dârü’l-minhâc, Riyad 1426.

Suyûtî, Ebû’l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedrîbü’r-râvî fî şerhi Takrîbü’n-Nevevî*, Beyrut 1996.

Yaşar, Kandemir, “el-Câmiu’s-Sahîh”, *DİA*, İstanbul 1993.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Mizânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-Ricâl*, tahk.: Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Dârü’l-ma’rife, Beyrut ts.

----- *Târîhu’l islâm ve vefeyâtu’l-meşâhir ve’l-a’lam*, I-XV, tahk.: Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Dârü’l-garbi’l-islamî, Beyrut 2003.

----- *el-Mûkıza fî ilmi mustalahi’l-hadîs*, haz.: Abdulfettah Ebû Gudde, Dârü’l-beşâiri’l-islâmîyye, Beyrut 1405.

----- *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, tahk.: Şuayb Arnavud..., I-XXV, Müessesetu’r-risâle, Beyrut 1982.

----- *Zikru esmâi men tukullime fîhi ve huve muvessak*, tahk.: Muhammed Şekûr b. Mahmut el-Hâcî, Mektebetü’l-Menâr, Mısır 1986.

İLAHİYAT FAKÜLTELERİ
XIV. TEFSİR ANABİLİM DALI KOORDİNASYON TOPLANTISI VE
“GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE TEFSİR İLMİ: KONUSU, HEDEFİ VE SINIRLARI”
PANELİ

(12 Mayıs 2017)

Sakin TAŞ, Samed YAZAR*

Türkiye’de mevcut İlahiyat Fakültelerinde bulunan Tefsir Anabilim Dalı hocaları; tanışmak, kaynaşmak, bilgi alışverişinde bulunmak, iletişimi artırmak, alanın emektar hocalarının genç araştırmacılara deneyimlerini aktarması ve kendi bilim dallarında ortaya çıkan yeni gelişmelerle ilgili problemleri takip edebilmek amacıyla yılda bir defa olmak üzere koordinasyon toplantıları düzenlemektedirler. Her yıl farklı bir şehirde düzenlenen bu toplantılar sırasıyla; Van (*Tefsir Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Problemleri*; 10-13 Haziran 2005, **Yüzüncü Yıl Üni.**); Kayseri (*Kur’ân Tasavvuru Problemi*; 08-09 Temmuz 2006, **Erciyes Üni.**), İzmir (*Modern Dönemde Kur’ân Yorumu/Kur’ân’ın Aydınlığında Yaşamak*; 11-13 Mayıs 2007, **Dokuz Eylül Üni.**), İstanbul (*Tefsirin Geçmişi ve Geleceği*; 30 Mayıs-01 Haziran 2008, **Marmara Üni.**), Erzurum (3-5 Temmuz 2009, **Atatürk Üni.**), Konya (*Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Tâberî*; 11-13 Haziran 2010, **Selçuk Üni.**), İstanbul (*Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu*; 01-03 Temmuz 2011, **İstanbul Üni.**), Çorum (*Kur’ân Nüzûlüünün Mekke Dönemi*; 29 Haziran-01 Temmuz 2011, **Hitit Üni.**), Kahramanmaraş (*Kur’ân Nüzûlüünün Medine Dönemi*; 17-19 Mayıs 2013, **Kahramanmaraş Sütçü İmam Üni.**), Sakarya (*Medya ve Kur’ân*; 23-24 Mayıs, **Sakarya Üni.**), Sivas (*Kur’ân ve Sahâbe*; 22-23 Mayıs, **Cumhuriyet Üni.**) ve Ankara (*Akademik Tefsir Çalışmaları*; 27-28 Mayıs 2016, **Ankara Üni.**) da düzenlendi. Sonuncusu ise 12 Mayıs 2017 tarihinde GAÜN Mavera Kongre ve Sanat Merkezinde gerçekleştirildi.

Açılış Oturumu (09.00-11.00): Kur’ân Tilaveti, Protokol Konuşmaları, Açılış Konferansı

Önceki koordinasyon toplantılarından farklı olarak tek gün içinde icra edilen ve Türkiye’nin çeşitli üniversitelerinden görevli 300’ü aşkın akademisyenin

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (sakintas@sakarya.edu.tr); Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (sametyazar@uludag.edu.tr)

katıldığı, sunuculuğunu İsmail Yılmaz'ın (GAÜN İlah. Fak. Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı Okt.) yaptığı toplantının açılış oturumu, İstiklâl Marşı'nın okunması ile saat 09.00'da başladı. Adil Öztekin'in (GAÜN İlah. Fak. Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı Okt.) Kur'ân-ı Kerim tilavetiyle (İsrâ 17/9-15) programa devam edildi. Akabinde Fakülte Dekanı Prof. Dr. Şehmus Demir selamlama konuşması yaptı. Konuşmasında; "gelenekselcilik konusunda üzerinde önemle durulması gereken bir hususun, geleneği katı bir şekilde savunan âlimlerin Kur'ân'ı, geçmiş âlimlerin tekelinde olmadığını bazen bilmemeleri veya dikkate almamalarıdır. Ayrıca geleneğe, gelenekselciliğe karşı tutum sergileyenlerin de Kur'ân'ın kendi düşüncelerinin bir çiftliği olmadığını bazen göz ardı etmelerinin ciddi bir sorun doğurduğunu, bu iki durumun iki aşırı uç olmak üzere önümüzde durduğunu" aktardı. Ona göre sorun, Kur'ân'ın kendi iniş surecinden kopartılarak bütünüyle günümüz dünyasının argümanlarıyla amacından saptırılmasıdır ve yapılması gereken Kur'ân'ın bir söz olduğunun, bir metin olmadığına farkına varılmasıdır. Kur'ân, istediğimizi söyletebileceğimiz bir metin değildir. Kur'ân'daki her bir sözün bir bağlamı vardır ve 23 yıllık iniş sürecinde O, toplumla sürekli konuşan onla diyalog kurup onu dönüştüren bir kelimedir olduğu unutulmamalıdır. Kur'ân'ı anlamaya çalışırken de bu temelden mutlaka hareket edilmelidir.

Abdulkadir Konukoğlu (SANKO Holding Onursal Başkanı), GAÜN İlahiyat Fakültesinin kurulmasına katkı sağlamaktan duyduğu memnuniyeti dile getirdi. Buna ek olarak, Türkiye'de zekât konusunun yeterince anlatılmadığı, nelerin zekâta girip girmediğinin çok açık olmadığı; bu sebeple zekâtle mükellef olanların kendilerince mallarının bir kısmından zekât verince, bu farizayı eda ettiklerini düşündüklerini, söyledi. Kısaca, zekât bilincinin oluşturulması gerektiğinden söz eden Konukoğlu, zekât konusunun toplumda tam işlenmesiyle Türkiye'de fakir oranının biraz daha azalacağını vurguladı.

Gaziantep Üni. Rektörü Prof. Dr. Ali Gür (GAÜN Tıp Fak. Fiziksel Tıp ve Rehabilitasyon Anabilim Dalı) konuşmasında; emân ve aynı zamanda selâm dini olan İslam'ın nasıl oldu da bir fobiye dönüştürüldüğü, Kur'ân'ın ilk müfessiri olan Hz. Muhammed'in çağları aşan muştularının zamanla nasıl oldu da zulüm aracı olarak kullanıldığı konusunu, irdeledi. Gaziantep Büyükşehir Belediye Başkan Vekili Latif Karadağ selamlama konuşmalarını yaptıktan sonra GAÜN İlahiyat Fakültesi'nin tanıtım filmi yayınlandı.

Açılış Konferansı: *Gecikmiş Bir Süreç: Tefsirin Te'vîl Merhalesine Geçişi*

Toplantının açılış konuşmasını, Prof. Dr. Sadık Kılıç (Ordu Üni.) "*Gecikmiş Bir Süreç: Tefsirin Te'vîl Merhalesine Geçişi*" konulu bir konferansla yaptı. Kılıç, girişte; konuşmasının 'tefsir ilmini, Kur'ân'ı anlama, yorumlama ve hayata geçirme faaliyetini nasıl daha müessir, etkin bir hale getirebiliriz?' sorusu etrafında gerçekleşeceğini söyledi. Hz. Muhammedin bî'setiyle başlayan tefsir ilminin bugüne değin devam edip, geleceğe uzanan uzun bir serüveni vardır. Bu serüven içerisinde Kur'ân'ın anlaşılması, yorumlanması ve hayata geçirilmesi alt bilim uğraşlarıyla beraber hayata, topluma, insanlık tarihine istikamet ve yön vermiş olan son derece ehemmiyetli ilmî bir faaliyet olarak sürmüştür. Tefsir ilmi bu açıdan bakıldığında diğer İslâmî ilimler için üst kuşatıcı bir şemsiyedir. Bu itibarla gerek fıkıh, hadis, tasavvuf ve diğer İslâmî ilimler gerekse fert ve toplumla alakalı olan beşerî/sosyal bilimler muhtevası, usulü ve metodu itibarıyla tefsir ilminden yararlandığı, yararlanması gerektiği ilimler zümresinden değerlendirilmelidir.

Kılıç, bu saiklerle, tefsir ilmini daha faal ve dinamik hale getirmek için özellikle "*te'vîl*" kavramının yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini belirtti bu kavramı daha işlevsel, velut ve verimli bir hale getirmek için neler yapabileceğine dair önerilerde bulunur. Bu bağlamda açıklama, yorumlama hatta uygulamaya ad olan tefsir; Hz. Muhammed'e vahyolunan Kur'ân'ın açıklanmasını, beyan edilmesini, diğer bir ifadeyle, Kur'ân üzerinden kendisini ifşa eden ilahî konuşma metninin maksat, murat ve gayelerini açıklama manalarına gelir. Son derece hususi bir yolla Hz. Muhammed'e tebliğ edilmiş olan Kur'ân; ilahi ve sahih kutsal bir metin olmasının göstergesi olmak üzere bir yandan mübîn yani ilahi hakikatleri açıklayan, diğer yandan da beyan edilen, tefsir olunan bir metindir, kelamdır, hitaptır.

Kılıç, 'tefsirin yeniden dinamizm kazanması ve daha işlevsel hale gelmesi için hangi İslâmî kavramlar yeniden devreye sokulmalıdır?' sorusunu ortaya atarak şunları söyler: "Kanaatimizce ilmî tefekkür ve İslâmî ilimlerin gelişmesinde en kuşatıcı bir kavram olarak "*içtihad*" kavramıyla birlikte "*istinbât*" ve "*istihrâç*"; "*dirâyet*" ve "*re'y*"; dinamik ve diyalektik bir kavram olarak "*te'vîl*" gibi kavramlar Kur'ân tefsirinin yeni çağlarında kendilerine hem zihinsel ve ilmî faaliyet, hem de etimolojik olarak sıkça başvurulması gerekecek olan başlıca semantik kodlarımız olarak öne çıkmaktadır". Kılıç, bu kavramlar içinde en dinamik ve açık uçlu olduğunu mütalaa ettiği "*te'vîl*" kavramına dikkat çekerek; adeta unutulmuş, olumsuz ve öteleyici bir anlam daralmasına maruz bırakılmış olan bu kavramı yeniden ilim ve

tefekkür ufkumuza indirgemek istemektedir. Böyle bir çabanın temel sebebi ise, “tefsir” teriminin artık, Kur’ân lafızlarının ihtiva ettiği gerek doğrudan gerekse dolaylı anlam katmanlarını tespit, teşhis ve ortaya koyma hususunda ki yaratıcılığı; dinî, fikhî ve toplumsal beklentileri karşılama gücünü kısmen kaybetmiş olması; son derece zengin ve kümülatif bir müktesebata işaret etmesine karşın, izlenen yöntemlerin kemikleşmesi sebebiyle, statik bir birikime indirgenmiş bulunmasıdır. Tefsir sözcüğü artık sadece, sırf lafza, ibareye, rivayet ve nakle dayalı bir yorum faaliyetini imlemektedir. “Te’vîl” sözcüğünü, altında ezilmeye terkedildiği anlam ve çağrışımların ağırlığından kurtarmak gerektiğini söyleyen Kılıç, te’vîl hakkında bahsettiği durumu kazandırmanın nasıl olabileceğini anlamak için önce tefsir kavramını tanımlar. Ona göre tefsir; ‘ibarenin egemen dünyasıdır. Tefsir, baskın ve genel karakteri itibariyle, lafız eksenli bir etkinlik olup, lafzın, zahirî olarak yüklenebileceği manaları beyan etmektir’. Özetle tefsir; “daha çok lafızlara bağlı kalan, lafızların iç ve terkibi imkânlarından yararlanan, bu yönüyle de nakil ve işitmeye öncelik veren bir disiplin olarak belirginleşir”.

Te’vîl ise; dinamik ve kesintisiz bir yorum dünyasıdır. Kök anlamıyla irtibatlı olarak bir hadisenin iç yüzüne ve hakikatine vakıf olmak; bir işin kendisine dönüp varacağı en son noktayı açıklayıp beyan etmektir. Ardından Kılıç, Begavî’ye (ö.317/929) ait bir tanımla, çizmeyi hedeflediği çerçeveye güçlü bir atıf bulunduğundan söz eder. Buna göre te’vîl; “istinbatta bulunarak, ayeti öncesine ve sonrasına muvafık, Kitab’a ve Sünnete aykırı olmayan muhtemel bir manaya yönlendirip yorumlamaktır”. Kur’ân metni karşısında nihai gaye, lafızdan murad edilenin hakikatini haber vermektir ki, bu da te’vîl etkinliğiyle olur. Bu süreç içinde tefsir ise bir önceki merhaleyi gösterirken, murat edilen ve maksut olan mananın delilini ve gerekçesini teşkil eder. Üstün bir entelektüel çaba gerektiren te’vîl sürecinde, müevvil çoğunlukla bir nakil ve derleyici konumunda kalan müfessirden farklı olarak, insanı ve olgusal ihtiyaçlar karşısında hükümler istinbat etme, mücmeli beyan, genel olanı (‘amm) tahsis gibi yollarla kelamın kıvrım ve derinliklerinde yer alan mana ve hakikat katmanlarını keşfeden etkin bir özne olarak ele alır. Öyleyse te’vîl etkinliğinin en temel amacı tikel anlamı, yaşanılmış kadim tarihselliğin ufkundan kurtararak, onu sonraki bütün tarihsel durumlar için bir değer ve öneriler kaynağı haline dönüştürmek olacaktır. Te’vîl, fikrî tutku ve uçarıkların aklandığı bir yol ve metot değil, Kur’ân ile mütemediyen değişen somut insanlık olguları arasında bir köprü kurmanın dinamik bir aracı olarak son derece değerlidir.

Sonuç olarak Kılıç, tefsir ile te'vîl kavramlarının birbirinin alternatifi değil, birbirlerinin tamamlayıcısı; birincisinin kemale erip amacına ulaşacağı, tamamlayıcı iki merhale olduğu düşüncesindedir. O nedenle de özellikle Tâberî'nin kullanımında gördüğümüz pratikte olduğu gibi, te'vil terimi küllerinden dirilti olarak dinî, ahlakî, entelektüel ve toplumsal hayatın yeni bir başlangıcını ve taçlanma noktasını oluşturmaktadır. Kendisine kutsiyet ve ilahilik vasfı yüklenen statik bir tefsir anlayışının değil, insana dönük bir uygulamanın benimsenmesi, tefsiri olmazsa olmaz bir referans dünyası olarak yakınında tutacak bir te'vîl sürecine geçilmelidir. Bunun için, Kur'ân metnini, geçici ve görelî metodik, zihnî ve sosyal kavramların ağırlığından kurtararak, farklı bakış açılarıyla yorumlamak, dinî ve ilmî bir ödev olarak kaçınılmazdır. Her şeyden önce unutulmamalıdır ki, 'Yorum, sadece kendisidir, daha fazlası yani bir nas değildir'. Tüm bu gerekçelerle Kılıç; "yorumun yorumuna dönüşmüş olan tefsir faaliyetinden, doğrudan metnin dinamik ve hayata dönük yorumunu amaçlayan te'vîl metoduna geçilmesi gerektiğini" düşünür.

Panel Oturumu (15.30-17.15): Geçmişten Günümüze Tefsir İlimi: Konusu, Hedefi ve Sınırları

Program, Suriyeli Ahmed Alaeddin adlı grubun müzik dinletisiyle başladı. Ardından oturum başkanlığını Prof. Dr. Lütfullah Cebeci'nin (Erciyes Üni.) yaptığı panel oturumuna geçildi ve ilk sözü "Bir Bilim Dalı Olarak Tefsirin Gerekliliği Sorunu" konusunu anlatmak üzere Prof. Dr. Ali Rıza Gül (Eskişehir Osmangazi Üni.) aldı.

Gül, 'tefsir ilminin gerekliliği, bilim dalı olarak var mı, yok mu?' sorusu üzerine yoğunlaştığı tebliğini üç bölüm halinde sundu. Birinci bölümde "iddiaları", ikinci bölümde "tartışmasını" ve sonuçta ise konuyla ilgili olarak kendi görüşünü dile getirdi. Gül, "tefsir ilmine yok desek de var olacağını; son birkaç yıldır alanın içinden veya dışından bazı arkadaşların tefsir ilminin bir ilim olmadığı, bunun hüküm çıkarmaya müsait bir usulünün bulunmadığı, dolayısıyla da buna bilim denilemeyeceğini defaatle dile getirdiklerini" ifade etti. Gül, 'karşılaştığı alan dışındaki kimi arkadaşlarının bu konu hakkında en çok dile getirdikleri hususların, bu ilmin metodolojisinin olmasıyla birlikte sistematik bir metodolojisinin bulunmadığı, fıkıhla ilgili ayetlerin fıkıh, itikatla ilgili ayetlerin kelam, tarihle ve kıssalarla ilgili ayetlerinde tarih ilminin konusu olduklarını ifade ettiklerini' söyledi. Alan içinden kimi arkadaşlar ise işi yumuşatarak şöyle demektirler: "Tefsir ilminin, İslam'ın temelini ortaya koymak gibi bir görevi yoktur. Tefsircinin de, Kur'ân'dan

herhangi bir sonuca, hükme veya karara varmak gibi dini bir görevi yoktur.” Bu arkadaşlara tefsirci ne yapar diye sorulduğunda; ‘tefsirci malzeme yapar’ denilerek, tefsirin gereksiz bir ilim olduğunu izah etmeye çalışıyorlar. Bu iddialar yeni iddialar olmayıp, temelini tarihten almaktadır. Tefsir denilince, İslam tarihinin ilk disipliner ilmi akla gelmelidir. Bu ilmin içerisine ilk asırdan itibaren lüzumlu-lüzumsuz, doğru-yanlış pek çok bilginin sızdığına değinen Gül, bundan dolayı ilk dönem âlimlerin tefsir ilmine mesafeli durduklarına değinmiştir. Bunların başında İbn Hanbel (ö.241/855) gelmektedir. O, “*üç şey vardır ki bunların aslı yoktur: Tefsir, meğâzi ve melâhim*” demiştir. Aslında İbn Hanbel kendi döneminde ki rivayet tefsirini kastetmektedir. Bu konuda farklı sesler yükselince âlimler “imam bunu kastetmiyor, kastı tamamen zayıf veya uydurma rivayetler, israiliyyat vb. durumlardır. Tefsire baştan sona karşı değildir” şeklinde açıklamalar getirilmektedir. Bu yorum daha isabetlidir.

Gül, burada Matürîdî (333/944)’ye de kulak vermek gerektiğini belirterek geleneğimizde var olan tefsir-te’vil ayırımına değindi. Tefsir denince; Hz. Peygamber’in ve sahabenin Kur’ân yorumları; ayetlerin manasını bire indirgeyen yorumlar ve bizim bildiğimiz bütün tür, renk ve çeşitleriyle olan üç çeşit tefsirin akla geldiğine işaret etti. Matürîdî, burada birinci tanımı işaret ettikten sonra: “tefsir, ayetin manasını bire indirgemektir. Örneğin; “hamd” kelimesine tek bir mana verdiğiniz zaman tefsir yapmış olursunuz.” demektedir. Matürîdî, te’vil lafzını kullanarak *Te’vilatü’l-Kur’ân* ismini tefsirine tercih eder ki dönem ulemasının tercihi de bu yödedir. “من فسر القرآن برأي فليتوبأ مقعده من النار”, Kur’ân’ı, kim kendi re’yi ile tefsir ederse -Matürîdî’ye göre manayı teke indirirse- cehennemdeki yerine hazırlansın’. Ulema nezdinde Kur’ân, ister rivayet, ister dirayet, isterse diğer mezheplerce tefsir edilsin zivücuhtur. Pek çok anlamı olan bir hazinedir. Yukardaki hadisi buraya çektiğimiz zaman ister istemez eleştiri noktasının merkezi de kayar. İbn Hanbel’in sözü de buraya hamledilebilir. Sonuçta; İbn Hanbel veya diğer ulemanın bu konudaki açıklamalarını tefsir ilminin olmadığı yönünde delil olarak kullanmak imkân dâhilinde değildir.

Gül, sünneti Kur’ân’ın önüne geçirenlerin; “السنة قاضية على القرآن والقرآن ليس بقاض على السنة”, ‘Sünnet Kur’ân üzerine kâdîdir, Kur’ân’ı belirleyicidir, hükmeder ancak Kur’ân sünnete hükmedemez’ iddiasında bulduklarını; bunu dile getiren ulema içinden işi daha ileriye götürerek ‘sünnet Kur’ân’ı nesheder ama Kur’ân sünneti nesh etme gücüne sahip değildir’ şeklinde açıklama yapanlara rastlanıldığından, bahseder. İbn Hanbel buna cevaben; ‘bu sözü söyleyemem, Allah’tan korkarım ancak sünnet Kur’ân’ı beyan eder, açıklar’ demektedir

ve burada iki kelime kullanmaktadır: '*tefsir*' ve '*tebyin*'. İbn Hanbel'in itirazı, tefsiri kabul ettiğini göstermekte ve bu konudaki eleştirisini mutlak noktaya çekmenin imkânı da ortadan kalkmaktadır.

Bir ilmin, ilim olabilmesi için bir alana hitap edebilmesi gerektiğinden bahseden Gül'e göre tefsirin alanı Kur'ân'dır. Ayrıca bir ilmin ilim olabilmesi için gerekli öz nitelikler, tür ve çeşitlilik tefsir ilminde çoktur. Tefsirin bir ilim olup olmadığı noktasında en fazla eleştiri; tefsirin bir yönteminin bulunup bulunmadığı konusunda olduğunu dile getiren Gül, yeni çıkan birçok tefsir usulünün Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun eserini aşamadığını, ona ufak tefek eklemeler yaparak devam ettiğini, söyledi. Bunlara bakıldığında tefsir bir ilim değildir, denilebilir. Ancak Zerkeşî'nin Burhânı'na bakılıp, oradaki konular baştan son konuya kadar ele alınıp, oradan bugünkü tefsir usulü kitaplarına taşınırsa problem kendiliğinden çözülecektir. Ayrıca İslam tarihinin kurulan ilk ilim müesseseleri olan Medine, Mekke ve Kûfe medreseleri; tefsir medreseleridir. Daha da önemlisi bütün medrese ve mezhepler bunları örnek alarak neşet etmişlerdir. Gül sonuç olarak; 'tefsir; Kur'ân, kıraat ve usule ilişkin eserlerle; Kur'ân ve tefsir tarihine ilişkin çeşitli araştırmalarla başlı başına müstakil bir ilimdir ve bilim olmanın bütün gereklerini de bünyesinde barındırmaktadır' diyerek, sözlerini tamamladı.

Prof. Dr. Muhammed Çelik (Dicle Üni.) '*Kur'ân'ın Anlam Haritası*' adlı konuyu ele aldı. Çelik, 'nüzul ortamına gitmenin veya vâkıf olmanın Kur'ân'ın tüm ayetlerinin bütün boyutlarıyla anlaşılması için, bir algı oluşturulduğuna, bu algının doğru mu, yanlış mı? olduğu' meselesi üzerinde duracağını söyledi. Ona göre, tarih sahnesinde söz sahibi olma gücünü kaybeden milletler öz eleştiriye genellikle kutsal metinleri sorgulamakla başlarlar. Kur'ân'a bakıldığında vahye dayalı din de isim-müsemma ortaklığı bulunmakta ve Hz. Nuh'un " وَأَمْرٌ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ " (Neml 27/91) sözü, Hz. Yakub'un oğullarına " فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ " (Bakara 2/132) tavsiyesi ile havarilerin Hz. İsa'ya söylediği " وَأَشْهَدُ بِأَنَّكُمْ مُسْلِمُونَ " (Al-i İmran 3/52) sözleri, isim ortaklığına örnektir. '*İslam*' ve '*Müslim*' isim ortaklığı, bütün kitap ve peygamberlerde mevcuttur. Müsemma yani hükümlerde ortaklığa gelince; kitap, suhuf veya semavî vahiyde ortak noktalar var mıdır, bakılmalıdır. Peygamberlere gönderilen hükümlerin " شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ "

(Şura 42/13) ayetinden ortak olduğu anlaşılmaktadır. Şuara 26/196, A'la 87/18-19 ve Necm 53/36-38. Ayetleri de açıkça bu hükümlerin bütün peygamberlere bildirildiğini ve bütün kitaplarda yer aldığını bildirmektedir.

Çelik'e göre Kur'ân'ın anlam haritasını belirleyen özelliklerden biri Kur'ân'ın Arabiliğidir. Kur'ân'ın Arabiliği; onun anlam haritasının en önemli ölçütü olan kelime, cümle ve ayetlerine verilen anlamların Arap dili kaidesine uygun oluşudur. Cüz veya kül olarak ayetlere verilen anlam üzerinde belagat mührünün olmasıdır. Yani belagat tasdik edecek ki, o anlam dikkate alınabilir. Aksi takdirde o mana kabul edilmez. Tefsirlerde cahiliye şiirinin dahi şahit gösterilmesinin esprisi budur. Kur'ân'ın anlam haritasını belirleyen özelliklerden bir diğeri ise; mecâz meselesidir. Bilindiği gibi Kur'ân da mecâz vardır. Bir lisan, dehasını toprağın belagatine sunduğu hususiyetlere borçludur. Cahiliye şiirinde kullanılan mecâzlar, çölün hem manzarasına hem de ayanına uygun mukayeseler yapma imkânı vermektedir. Hâlbuki Kur'ân'daki mecâzlar, genellikle çölün bedevi yaşayışıyla alakasız olup, daha çok başka diyarların, iklimlerin manzara ve unsurlarını gözler önüne sermektedir. Çelik, Nur suresi 24/39-40'daki iki ayetin ilkinde kavrayıcı benzetmenin tamamen Arap çöllerinin dümdüz, engin durumu ve serabını anlattığını, ikincisindeyse birincisinin aksine ne Kur'ân'ın nazil olduğu coğrafyayla ne de cahiliye döneminin bilgi seviyesiyle örtüşmediğini dile getirir. Ardından, kıssaların da manaları kavramada bir unsur olduğunu belirterek konuşmasını Suyûtî'nin Bâkılânî'den naklettiği; "kıssanın Kur'ân'ın üçte birini oluşturduğunu, bu kıssalardaki ifadelerin, kıssa kahramanlarının kendi ifadeleri değil, Allah'ın o manaları ifade etmesidir" sözüyle tamamladı.

Prof. Dr. Gıyasettin Arslan (Fırat Üni.) ise *'Tefsirin Hedef ve Sınırları Açısından Keşşâf Tefsiri'* konusunu sundu. Arslan, Zemahşerî'nin (ö.538/1144) tefsirinden sadece Bakara sûresini inceleyebildiğini ve ilgili yerleri sübjektif gözlemleriyle ele alacağını belirterek konuşmasına başladı. Ona göre Zemahşerî şu noktalarda tefsirin hedef ve sınırlarını ihlal etmektedir: Birincisi; mezhebi ve ideolojik yaklaşım sergilemesi. Örneğin; haşviyattın az olduğu müfessirlerden biri olmasına rağmen bu sebeple hata yapabilmektedir. "قُلْنَا اهْبِطُوا" (Bakara 2/38) ayetinde Hz. Âdem'e, Allah'ın 'cennetten inin' emrinde Zemahşerî, şöyle demektedir: 'şeytan büyük günah işledi, Allah onu cennetten kovdu. Âdem ise küçük bir hata yaptı, neden çıplak olup cennetten kovuldu?' dersin, deriz ki; 'Âdem'in hatası küçüktü ama Allah ona o küçük hatasının bile büyük olduğunu göstermek için onu çıplak yaptı ve cennetten kovdu'. Hikmeti de şudur; 'Ey insanlar, Allah, babanız Âdem'in küçük bir hatasına tahammül etmedi, onu cennetten kovdu. Siz çok hatalar yaparak cennete nasıl gireceksiniz? Bu şuuru oluşturmak için Allah, Âdem'e böyle dedi' demektedir. Ancak burada şöyle bir problem oluşmaktadır. Mutezilenin *va'd ve va'id* ilkesi bulunmaktadır. İlgili ayetin iki satır altında

Allah'ın, İsrail Oğullarının büyük hatasını, buzağıya tapmalarını bile affettiği vurgulanmakta, ancak Müslümanların küçük hatalar yapmalarında affının zor olduğu belirtilmektedir. Zemahşerî, kendi itizal ideolojisine bu ayetin yorumunda yenik düşmektedir. İkincisi; çok yönlü/ihтимalli tefsir yapmasıdır. Zemahşerî, belağî, lügavî ve edebî açıdan çok güzel tefsir yapmakta, tefsirinde nüzul sebeplerine yer verip, hadislerden de delil getirmektedir. Ancak Arslan'a göre tefsirinde; قیل şablonunu çok kullanmakla ayetleri hedefinden uzaklaştırmaktadır. Örneğin; "وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ" (Bakara 2/124), *Allah, İbrahim'i bir takım kelimelerle imtihan etti*, ayetinde Zemahşerî, *kelimât* kavramını tefsir etmekte ve altı ihtimali لِي ق formatıyla sunmaktadır. Arslan'a göre ayet, farklı ihtimallere açık müteşâbih bir ayet değildir. Buna rağmen Zemahşerî, bu *kelimâtın* ihtimallerinin 'bıyıkları kesme, koltuk altını temizleme veya oğlunu boğazlama olabileceğini' söylemektedir. Arslan'a göre aynı ayetin tefsirinde birbirinden uç ve alakasız ihtimalleri ortaya serdetmesi insanın gözündeki büyük Zemahşerî'yi küçültebilmektedir. Saçları ortadan ayırma ile ateşe atılma imtihanı aynı ayette nasıl bir anda eşit oranda kast edilebilir? Murad-ı ilahi hem saçları ortadan ayırmayı hem de ateşe atılma gibi zor bir imtihanı nasıl aynı anda eşit derecede şamil olabilir? Böyle bir tefsir şekli; tefsirin gayesi açısından problemlidir. Zemahşerî Keşşâf'ında, kelimât istidlallerde yani hüküm çıkarırken de mezhebi saiklerle hatalar yapabilmekte, bazen bağlama dikkat etmemekten bazen de dile, edebiyata ve belağata hâkim olması hasebiyle bu yönde tefsir yapmaya çalışmasından kaynaklanan hedef ve sınırları aşan tefsir örnekleri bulunabilmektedir.

Prof. Dr. Necmettin Gökkr (İstanbul Üni.) *Kur'ân ve Tefsir Akademisi* hakkında bilgiler verdi. Buna göre KTA, 2008'de kurulan, önceliği eğitime, kitap basımına veren ve alanla ilgili çalışma yapan proje merkezli bir kuruluştur. Şu ana kadar altı faaliyet yapılmış ve tamamı kitaplaştırılmıştır. Gökkr, bu yıl genç akademisyenlerle birlikte *Türkiye Lisansüstü Tefsir Tezleri* ismiyle bir çalıştay gerçekleştirdiğini, ikincisini de eylül ayında yapılacağını, ayrıca kendisinin başkanlığında devam eden *Batı da İslam Araştırmaları Akademik Gelişim Programı* isimli bir eğitim projesinin hazırlıklarının da devam ettiğini belirtti. Buna ilave olarak geçen sene başlayan *Tefsir Araştırmaları Gelişim Programı (AGP)* hakkında bilgiler sunuldu. AGP'nin ortaya çıkış nedeni hakkında Gökkr, Türkiye'de tefsir akademisyenleri olarak bir problemimizin olduğunu, bunun bizden veya başka şeylerden kaynaklanıyor olabileceğine ancak görünenin lisansüstü eğitim veren hocaların azlığı ve öğrencilerin fazlalığı olduğu, bu sebeple sorunun çözümüne katkı adına bu projenin hayata geçirildiğini vurguladı. Gökkr, akademisyenlere yönelik ihtiyaç

duyulan eğitim takviyesini yapmak için KTA'nın bu noktada tefsir hocalarının zayıf noktalarını tespit etmeye çalışarak, ilgilenenler için eğitim programları düzenlediğini söyledi. Eğitimler, birebir eğitim şeklinde yapılmakta ve özellikle Anadolu'daki arkadaşlara tezlerin hazırlık aşamasında danışmanlık hizmeti verilmektedir. AGP'nin gayesi tefsir akademiyasında var olan hocaların kalitesini artırmak ve onlara bilimsel bakış açıları kazandırmaktır. Ayrıca akademik çalışma disiplini oluşturma, motivasyon ve süreklilik kazandırma, akademik yazım, sunum ve teknolojiyi kullanma yeteneğini geliştirme, yeni yaklaşım ve hedefler hakkında farkındalık oluşturma, literatüre hakimiyet sağlatma, problemlerle yüzleştirme, tez aşamasında konu seçimi, yöntem ve planlamada rehberlik etme, danışman-öğrenci ilişkilerini geliştirme bu programın hedefleri arasındadır. AGP'den öncelikle Anadolu veya büyükşehirlerdeki tefsir alanındaki araştırma görevlilerinin; yeni açılan üniversitelerde ve fakültelerdeki diğer akademisyenlerle birlikte bilimsel danışmanlığa ihtiyaç duyan herhangi bir akademisyenin de yararlanabileceğini belirten Gökkır, geçtiğimiz dönemlerde iki program gerçekleştiğini ve devamının da olacağını belirterek konuşmasını tamamladı.

Koordinasyon Toplantısı Oturumu (17.30-18-30)

Kısa bir aranın ardından oturum başkanlığını Prof. Dr. Celal Kırca'nın (Erciyes Üni.) yaptığı koordinasyon oturumuna geçildi. Sivas'ta (2015) yapılan koordinasyon toplantısında *Tefsir Dersleri Yeterlilik Kriterlerini Belirleme Komisyonu* kurulmuştu. Komisyon üyeleri bu süre zarfında belli aralıklarla toplanmış ve birtakım çalışmalar yapmıştı. Oturum başkanı Prof. Dr. Kırca, bu çalışmalarını yapan arkadaşları ve komisyon üyelerinin hepsini toplantının yapıldığı masaya davet ederek oturumu başlattı. Komisyonunda; Prof. Dr. İbrahim Görener (Erciyes Üni.), Prof. Dr. Talip Özdeş (Cumhuriyet Üni.), Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Yıldırım Beyazıt Üni.). Prof. Dr. Musa Bilgiz (Atatürk Üni.), Prof. Dr. Ömer Kara (Atatürk Üni.), Prof. Dr. Abdülhamit Birişik (Marmara Üni.), Prof. Dr. Zekeriya Pak (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üni.) ve Prof. Dr. Zülfiyar Durmuş (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üni.) bulunmaktadır.

Kırca, konuşmasının başında, tefsirin birtakım sorunlarının tefsir hocalarının dışında da dile getirildiğini söyledikten sonra tefsirin bir ilim olup-olmadığı tartışmasına değindi. Tefsir kelimesini ilkin Hz. Peygamber kullanmış, İbn Hanbel'in rivayetlerinde tefsir-tevil kavramları kullanılmasına rağmen tefsir kavramı bir terimleşme süreci geçirmekte ve bu halen de devam etmektedir. Kırca, konuşmasının devamında ilmi bir toplantıda, rahmetli Prof.

Dr. Zeki Duman'la birlikte üç tebliğin sunulduğunu ve burada birbirinden farklı tefsir tanımlarının yapıldığından bahsetti. Aynı oturumda, üç arkadaşın tefsir anlayışı farklı olabilmektedir. Kırca'ya göre bu bir sorundur, zira Duman ile birlikte aynı okuldadırlar ve aynı sınıfın farklı şubelerinde derse girmektedirler. Öğrenciler aynı dönem ve fakültede bulunmalarına rağmen böyle bir farklılık söz konusu olabilmektedir. Tefsirin tanımlanmasında bile bir birliktelik yakalanamamaktadır. Kırca, sorunu çözmek için ilgili komisyonun bir taslak metin hazırladığını, kesinleşen bir şeyin olmadığını, hocaların eleştirileri, bakış açılarına göre önerilecek müfredatın biraz daha olgunlaştırılıp bir kitap formatında bastırılmasının düşünüldüğü söyledi.

Kırca'nın girizgâhından sonra Çalışkan (tefsir usûlü-tefsir tarihi) ile Özdeş (tefsir I-II) nihayete erdirilen taslak metnini açıklamaya başladılar. Çalışkan, komisyon heyetiyle birlikte Ankara'da iki defa toplandı (1 Ekim 2016-11 Şubat 2017) bahsetti. Bu toplantılarda, lisans dönemindeki dört ders üzerinde bir müfredat belirlemeye çalışıldığından ve sonuç itibarıyla sunulan müfredatta komisyonun mutabakat ettiğini söyledi. *Tefsir Dersleri Genel Yeterlilik ve Ölçütlerini Belirleme Komisyonu* tarafından önerilen müfredatın esasları şunlardır; "ihtiyaçlara binaen kuşatıcılığı sağlayan, öğrencilere yeni bir bakış açısını yansıtabilen, sürdürülebilir ve gerçekçi bir tefsir tarihi, tefsir usûlü ile tefsir I-II müfredatını içeren, bütün tefsir dersleri arasında bir bütünlük, tutarlılık sağlayan ve ilahiyat eğitime bir çatı müfredat oluşturabilmek"tir.

Önerilen 'Tefsir Usûlü' müfredatının giriş kısmında tefsir usulünün tanımı, amacı, temel kaynakları ile tefsirler hakkında kısaca bilgiler sunulur. Birinci büyük başlığın -Kavramsal Çerçeve- altında Kur'ân, beyan, tefsir, te'vil, anlama, yorumlama vb. kavramlar ele alınır. İkinci ana başlık 'Kur'ân Tarihi', üçüncüsü ise 'Yöntem' adını almakta ve bu bölüm kitabın omurgasını oluşturmaktadır. Burada 'Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi' adıyla bir bölüm vardır ve bu kısım kendi içinde 3 ana başlıktır. Bunlar sırasıyla; 'Anlama ve Yorumlama', 'Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Ulûmu'l-Kur'ân' ve 'Doğru Anlama ve Yorumlama İlkeleri'dir. Son kısım kendi içinde, 'Yorumcu ile İlgili İlkeler' ve 'Kur'ân Metniyle İlgili İlkeler' olmak üzere iki bölümden oluşur. Komisyon tarafından, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yönteminde yorumcu ile ilgili belirlenen ilkeler; 'Rivayet ve Önceki Yorum Malzemesinden Yararlanma', 'Akli İstidlal ve Çıkarım' ile 'Dinin Ana Gaye ve Hedeflerinin Gözetilmesi'dir. Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yönteminde, Kur'ân metniyle ilgili ilkeler ise; 'Kur'ân'ın Bağlamının', 'Dil Yapısının'

(i'râbu'l-Kur'ân, garîbu'l-Kur'ân, müşkil, mübhem, vücuh-nezâir, mecâz-hakikat, muhkem-müteşabih, nazm vb.) ile 'üslup özelliklerinin' (mesel, kasem, fevâtil, hitaplar, mecâz, icâz, itnâb, kinâye, huruf-u mukatta, cedel, takdim-te'hir, hazf, kasas, teşbih vb.) dikkate alınmasıdır. Bağlam denilince iç (Kur'ân'ın bütünlüğü, münasebet, nazmu'l-Kur'ân, nesh) ve dış bağlam (esbâb-ı nüzul, sosyo-kültürel yapı, mekkî-medenî vb.) konu edinmektedir. Müfredatta, son konu başlığı; 'Tefsirde Yorum Farklılıklarının Nedenleri'dir. Yorum farklılıkları; 'Kur'ân Metninden' ve 'Yorumcunun Öznelliğinden/Kendisinden' kaynaklanır. Yorumcunun öznelliğinden kaynaklanan sorunlar; 'Vahiy-Fıtrat Bütünlüğünün Gözetilmemesi', 'Mahalli Şartların Mutlaklaştırılması/Metnin Önüne Geçirilmesi', 'Maksadın Gözetilmemesi' ile 'Tefsir ve Diğer İlmî Mirasın Kullanımında Ölçsüzlük' olarak belirlenmiştir.

Çalışkan, önerilen Tefsir tarihinde de benzer bir yaklaşımın sergilendiğinden bahsetti. Müfredatın giriş kısmı, konuya dair temel kavramların (müfessir, dirayet-rivayet vb.) açıklanması, tefsirin ortaya çıkışı ile tarihi gelişiminin öğrenciye özet bir şekilde takdiminden oluşur. Birinci ana başlık: 'Nüzul Dönemi ve Hz. Peygamber'dir. Burada; 'Kur'ân'ın Nüzulü, Tebliği ve Yaşanması', 'Hz. Peygamberin Kur'ân'ı Anlamaya İlişkin Açıklamaları ve Mahiyeti', 'Hz. Peygamberin Tefsirinin Miktarı' ile 'Nüzul Döneminde Sahabenin Kur'ân'ı Anlamaya İlişkin İlk Örnekler' başlıkları bulunur. Esas bölümler ise; 'Sahabe' ve 'Tâbiîn Asrında Tefsir' (Alt Bölümler: Kur'ân'ın Tefsiri Bakımından Dönemin Karakteristikleri, Sahabeden/Tâbiîndan Tefsirde Öne Çıkan İsimler, Sahabe/Tabiin Tefsirinin Hususiyetleri ve Sahabe/Tabiin Tefsirinin Kaynak Değeri ve Etkisi) kısımlarıdır. Dördüncü başlık 'Tefsirin Tedvin Dönemi ve İlk Örnekler' adını alır. Bu kısımda h.2-3/m.7-9 asırlar işlenir. İlk tefsir örneklerinin çıktığı asırlar olarak değerlendirilen bu dönem; 'Kur'ân'ın Yorumu Bakımından Dönemin Karakteristikleri', 'Öncü ve Önemli Müfessirler ve Tefsirleri', 'Dönem Tefsirinin Hususiyetleri' ile 'Sonraki Dönemlere Etkisi, Yansıması' alt başlıkları halinde ele alınır. Ardından gelen bölüme 'Tefsirin Gelişim Dönemi' adı verilmiştir. H.4-12/m.10-18. asırların işlendiği bu bölümde; dönem genel olarak şablon halinde ele alınır, konunun alt başlıklarında ise dönemde oluşan rivayet-dirayet ayrımı ve ekolleşmeler ele alınmaktadır. Ardından, dönemin önemli müfessirleriyle bu âlimlerin sonraki dönemlere etkisi incelenip burası da tamamlanır. Son bölüm ise; 'Çağdaş Dönemde Tefsir (h.13-15/m.19-21)' adını almaktadır. Alt başlıklardaysa; 'Dönemin Karakteristikleri', 'Tefsirde Yeni Gelişmeler ve Yeni Tefsir Formları' (İlmî, Kavram ve Konulu Tefsir vd.),

'Yeni Yöntem Çalışmaları', 'Öne Çıkan Tefsirler', 'Türkçe Tefsirler' ile 'Kur'ân Tercümelere' konuları bulunur.

Özdeş, Tefsir I-II'de tefsir tarihinin genel çizgisine uygun örneklerle derste seçilen tefsir metinlerinden okumalar ve müzakereler yapılarak, tefsir usûlü ve tefsir tarihi konularının uygulamalı olarak öğrenciye sunulmasının sağlanmak istendiğini söyledi. Ödevlendirmede dersin hocası farklı uygulamalar da yapabilir, seçilen sûre / ayetlerin tefsir edilmesi sağlanır, ilgili metnin Türkçe tefsirlerinden örnekleri incelenir ve böylece öğrencinin ek okumalar yapması sağlanır. Tefsir I'de ilk konu Alî b. Ebî Talha'nın sahifesinden başlar. Metot olarak; ilkin adı geçen müfessirin biyografisi, yaşadığı dönem, tefsirinin özellikleri ile yöntemi hakkında bilgiler sunulur ardından seçilen örnek ayetler üzerinden konu aktarılır. Ondan sonra sırasıyla İbn Abbas'a nispet edilen Fîrûzâbâdî'nin *Tenvîru'l-mikbas min tefsiri İbn Abbas* adlı eseri ile Mukâtil b. Süleyman, Tâberi, Matürîdî, İbn Kesir, Celaleyn ve Elmalılı'nın tefsirlerinden pasajlar işlenir. Tefsir II'de aynı metot uygulanmakla birlikte daha çok meslekî, mezhebi, Osmanlı ve çağdaş müfessirler tercih edilir. Meslekî; Lügavî (Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân'ı*), fikhî (İmam Şafîi, Tahavi, Cessas ve İbnu'l-Arabî'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*) ve tasavvufî (Sulemî'nin *Hakâiku't-tefsiri* ile Kuşeyri'nin *Letâifu'l-işârâtı*) tefsirlerden, mezhebi ise Şia (Tabersi *Mecmâu'l-beyân*) ve Mutezile'den (Kâdı Abdülcebbar *Tenzîhu'l-Kur'an*) oluşur. Osmanlı döneminden Ebüssuud Efendi'nin *İrşâdu'l-akli's-selîm*'i ile Alusî'nin *Rûhu'l-meâni*'si, çağdaş dönemden Muhammed Abduh-Reşid Rıza'nın *Tefsiru'l-menâr*'ı ile Prof. Dr. Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* işlenir.

Taslak müfredat toplantıda bulunan hocalara sunulduktan sonra Kırca, mevcut komisyonun, faaliyetlerini devam ettirip aynı model üzerinden yüksek lisans ve doktora için de bir müfredat oluşturmasının faydalı olacağını söyleyerek, oturum sonlandırdı.

Değerlendirme Oturumu: 18.30-19.00

Başkanlığını Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun (Bayburt Üni.) yaptığı değerlendirme oturumunda söz alan Prof. Dr. Sait Şimşek (Necmettin Erbakan Üni.), geçmişte Ehl-i sünnet, Mutezile ve Şia'nın müfessir adaylarının kendi tornalarından geçmesi gerektiğine yoksa müfessir olunamayacağına dair iddialarından bahsederek, sözlerine başladı. Ardından her dönemde müfessirlere ayar çekilmek istendiği, önceki dönemlerde kendilerine '*tefsir dediğin modern bilimle alakalı veya laiklik doğrultusunda olmalı*' gibi ayarlar

verildiğini; günümüzdeyse bunun muhafazakârlık ayarına evrildiğinden söz etti. Yani müfessir dediğin nâsih-mensûhu, nüzul sebeplerini veya şunu bunu bilmeden olmaz dedirtirmek (Kur'ân'ı şu doğrultuda anlayacaksın, başka türlü anlarsan olmaz, diktesi) istenildiğinden bahsetti. Ona göre, bu baskılardan dolayı tefsirciler de Kur'ân'a ayar vermek gibi bir durumla karşı karşıya kalabilmektedirler. Muhafazakâr biri kendisine baskı yaparak, tefsir yaparken nerde nâsih, nerde mensûh diye sorarsa ona cevabının kendi lügatinde nâsihin varlığından söz edebileceğini ancak mensuhun ise olmadığını belirtir.

Şimşek, içinde bulunulan toplumun baskısı altında mı, yoksa bağımsız olarak mı Kur'ân anlaşılmasına çalışılmalıdır? sorusunu sorar ve kendisinin bağımsız anlamayı tercih ettiğini söyler. Ayrıca tefsir usûlüne, kişinin Kur'ân'ı doğru anlamasına engel olan hususlar arasına mezhepçilik, milliyetçilik, grupçuluk gibi şeylerin de Kur'ân'dan esinlenerek eklenilmesinin gerektiğini düşünmektedir. Kur'ân kendi bütünlüğüyle anlaşılmazsa ondan Cebriye, Kaderiye, DAEŞ zihniyeti ile laikliğin de çıkarılabileceğinden söz eder. Şimşek, insanların hür fikriyle, birikimlerini birleştirerek tefsir yapmalarından yanadır. Tefsir ilim midir, değil midir? konusunda ise; şu kadar müfessir var, bunların toplumdaki etkinlikleri nedir? Bu açıdan tefsir diye bir şey var mıdır? sorusu sorulursa cevabı; hayırdır. Zira tefsircilerin toplumda etkisi yoktur. Ancak aynı şey Kur'ân için de geçerlidir çünkü mevcut din algısının oluşumunda Kur'ân'ın etkinliği ne kadardır ki? Ayrıca Şimşek, tefsiri hadise, hadisi tefsire çatıştırma yerine Kur'ân'ı en üste koyarak; hadis, kelam, geçmiş kültür ve modern dünyadan yardım alarak Kur'ân'ın anlaşılması gerektiğini düşünmektedir.

Prof. Dr. Lütfullah Cebeci (Erciyes Üni.) konuşmasının başında, '*Kur'ân'ı nasıl yaşayacağız?*' adıyla bir panel veya sempozyumun ileride yapılıp yapılmayacağı konusunu irdeledi. Zira yapılan toplantılarda hep Kur'ân'ı anlamakla uğraşıldığını ve Kur'ân'ı anlayamadık mı ki bu kadar bu konuya çok yer verildiği söyleyerek Kur'ân'ı yaşamamak için anlamakta oyalanıp durulduğuna dikkat çekti.

Hacımüftüoğlu, Tefsir, bir bilim midir? Disiplin midir, değil midir? konusunda; "Tefsir ilimler arasında merkez yer teşkil eder ve diğer ilimler kendisinden türer. Müfessir adayı Arap dili-edebiyatını çok iyi bilmelidir. Kur'ân Arapça nazil olmuş ve bir söz mucizesidir. Müfessir keyfine, aklının öngörüsüne göre tefsir yapamaz. Kur'ân'ı anlamak için Arapçaya ihtiyaç duyulmayacağı iddiası ancak bir iddiadan ibarettir. Tefsir, ilimler için her

şeydir. Müfessir, üst şemsiyedir, alır yanına fakihe fıkıh, kalamcıya kalam, mutasavvıfa tasavvuf öğretir. Tefsir, mevcut disiplinlerin hepsine ders veren bir zattır." sözlerini söyledi.

Prof. Dr. Bilal Gökkr (İstanbul Üni.) konuşmasını beş noktada özetledi. İlk, nesiller arasında mukayese meselesine değindi. Gökkr, yeni gelen nesle dikkat çekerek onların yabancı dile, batı ve modern kaynaklara hâkim oluşundan bahsetti. Onların Irak ve Suriye'den gelen akademisyen Arap hocalar sayesinde Arapça noktasında çok şanslı olduğunu söyledi. Ona göre, yeni neslin en önemli tarafı akademik olarak mevzulara daha bilimsel bakmalarıdır. **İkinci** nokta; üniversitede görevli tefsir akademisyenlerinin Kur'ân'ı yaşamak ve tefsir etmekle birlikte, 'tefsir akademisyeni' olmak gibi bir durumu olmalıdır. Gökkr'a göre, Tefsir akademisyeni olduğunda Şimşek hocanın dediği gibi 'hür fikirli, daha serbest düşünen ve akli çerçevede düşünen' nesil kendiliğinden gelecektir. Bilim; akıl-mantık çerçevesince işlediğinden, bu bilimin getirdiği bir şey olacaktır. **Üçüncü** nokta; akademik aşama olarak işin başında olan yeni nesil akademisyenlerin bu işi ciddiye alarak götürmeleridir. Ayrıca ders veren hocaların daha yolun başında lisans derslerinde, dersin içeriğinde doğrudan öğrencilere Kur'ân, tefsir tarihi, usul ve yöntemle muhatap ettirerek, batı ve doğuyu birlikte dengeli bir şekilde ifade ederek, bu arkadaşları lisanstan yetiştirmelidirler. Bu durum, lisans bitirme tezinden başlanıp, yüksek lisans ve doktora tezlerinde de devam edilmelidir. **Dördüncü** nokta; tefsir akademisyenlerinin ister lisans, yüksek lisans, doktora veya doçentlik tezleri ister de kitap ve makale olsun sorun/problem merkezli çalışmalar yapmaları gerekmektedir. Mevcut tefsir akademisyenleri problem merkezli çalışma yapmayarak aslında bir sorunumuzun olmadığından bahsetmekte veya sorunlarımızı gündemimize almıyoruz demek istemektedirler. Gökkr'ın dile getirdiği **beşinci** ve son nokta ise, lisans veya yüksek lisans öğrencilerini yetiştirecek kadrolara atamalar yapılırken -bir araştırma görevlisi veya profesör bile olsa- liyakate dikkat edilmesi en büyük sorumluluklarımızdan birisidir. Koordinasyon toplantılarında bu konunun da gündeme getirilerek; problemin ne olduğu ve nasıl çözülebileceğinin konuşulması gerekmektedir.

Prof. Dr. Mesut Okumuş (Ankara Üni.) son dönemde, İslam dünyasının neredeyse her tarafında yaşanan sıkıntılar sebebiyle ülkemize inanılmaz bir teveccühün bulunduğundan bahsetti. Ancak Sovyetler Birliği'nin yıkılıp Türkî Cumhuriyetlerinin önümüze büyük bir imkân ve fırsat açmış olmasına hazırlıksız yakalandığımız gibi İslam dünyasının teveccühü karşısında da

buna benzer durum oluştu. Olanca ilgi ve teveccüh olmasına rağmen, donanım açısından çok hızlı büyümenin, çok sayıda ilahiyat fakültesi açılmış olmanın dezavantajları yaşandı. Özellikle dil konusunda ciddi sorunların ve sıkıntıların olduğu görülmektedir. Okumuş, genç akademisyenlerin, bu konudaki açığı çok kısa sürede kapamalarının bir yükümlülük ve sorumlulukları olduğu düşüncesindedir. Şu ana kadar İslam dünyasında İngilizce ve Arapça eğitim verebilecek hocalarımızın bulunması; Endonezya'nın, Pakistan'ın, Hindistan'ın, Türkî Cumhuriyetlerin ve Orta Doğu'nun bütün taleplerini karşılayabilecek uluslararası İslam Üniversitemizi çok önceden yapabilmemiz gerekirdi.

Kapanış konuşmasında Prof. Dr. Şehmus Demir, Türkiye'ye İslam dünyasının teveccühüne temas ederek: "Arap dünyasının hiçbir tarafında yokuz, maalesef. Şu anda Türkiye, Arap dünyasına, özellikle Türkiye'deki Suriyelilere çok büyük emek ve malî yardımda bulunuyor. Buna mukabil Arap dünyasındaki insanlar, Türkiye'de İslamî ilimlere dair bir şeyin olduğuna da inanmıyorlar. Çünkü çok kaliteli tezlerimiz, teliflerimiz olmasına rağmen neredeyse bizden hiçbir kitap Arapça'ya çevrilmemiş. Türkiye'de yapılan bu çalışmalar oraya aktarılmış olsaydı, o kadar şiddetli karışıklıklar, çatışmalar olmayabilirdi. Onun için bir şekilde Arap dünyasına hitap etmemiz gerekmektedir." dedi. Demir'e göre konusu Kur'ân olan tek İslamî ilim, tefsirdir. Diğer İslamî ilimlerin konusu Kur'ân değildir. Kaynağı Kur'ân'dır sadece. Fıkıh için de kelâm için de bu böyledir. Fıkıh, insanın bireysel ve sosyal anlamda nasıl davranması, neler yapması gerektiğiyle ilgili hükümler çıkarır ve kaynak Kur'ân'dır. Tefsirinse bizzat konusu Kur'ân'ın ayetleridir. Tefsirin ilim olup-olmaması noktasında ise iğneyi biraz kendimize batırmamız gerekir. Zira klasik tefsir usulü kitaplarının neredeyse tamamını Kur'ân ilimleri oluşturmaktadır. Yani, tefsir usulü eserleri metodolojik anlamda tefsirin nasıl yapılacağına dair bir yöntem sunamamaktadırlar.

Tefsir koordinasyon toplantılarının önümüzdeki yıldan itibaren sırasıyla Samsun, Şanlıurfa ve Diyarbakır'da yapılacağı teyit edildikten sonra bir koordinasyon toplantısı daha hitama erdirildi.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

YAYIN İLKELERİ

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir fakülte yayın organıdır.

Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.

Dergi yayın kurulu; Dekan, ilgili dekan yardımcısı, bölüm başkanları veya bölüm başkanlarının kendi bölümlerinden görevlendirecekleri birer öğretim üyesi, editör ve bir editör yardımcısı olmak üzere 7 (yedi) kişiden oluşur.

Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.

Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Yazıların 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, İngilizce özetin üstüne İngilizce başlık, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.

Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.

Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi hâlinde yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına veya hangi sayıda yayımlanacağına Yayın Kurulu karar verir. İki veya bir hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz.

Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında belirtilen düzeltmelerin yapılması için makale yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.

Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 34 sayfayı aşmamalıdır.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinleri eklenmelidir.

3. **Sayfa düzeni:** A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm, üstten 5,4 cm ve alttan 5,4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 10 nk ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı tam 14 nk satır aralıklı, dipnotlar ise tam 12 nk satır aralıklı ve metinle aynı yazı tipinde 8 nk ile yazılmalıdır. Arapça ana metinlerde 12 nk dipnotlarda 10 nk Traditional Arabic veya Sakal Majalla yazı tipi kullanılmalıdır.

5. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

a. Kitap: Basılmış eser; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirinin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

Tek yazarlı: Osman Aydın, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı, Hititkitap Yay., Ankara 2008, s. 20.

Çok yazarlı: İsmail E. Erusal ve diğerleri, İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu - 1, İSAM Yay., İstanbul 2008.

Derleme: Kenan Çağan (edit.), İdeoloji, Hece Yay., Ankara 2008.

Çeviri: Mevlana Ebu Said Muhammed Hadimî, Berika, çev.: Bedrettin Çetiner, Kahraman Yay., İstanbul 2000, c. 1, s. 10.

b. Tez örneği: Mahmut Erol Kılıç, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 51.

c. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

Örnek: Mehmed Emin Tokadî, Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyeye, no: 832, vr. 18a.

d. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

Örnek: Buharî, es-Sahîh, İman 1.

e. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası

Telif makale örnek: O. Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", Tasavvuf, Ankara 2002, c. 5, sayı: 9, s. 221.

Çeviri makale örnek: Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşebendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev.: Salih Akdemir, İslâmî Araştırmalar, Ankara 1991, c. 5, sayı: 1, s. 20.

f. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

g. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

Örnek: Kuşeyrî, er-Risale, s. 21.

h. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

i. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır. Yazar sayısı ikiden fazlaysa birinci yazar isminden sonra "ve diğerleri" denilmelidir.

j. Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no / âyet no) sırasına göre verilmelidir.

Örnek: el-Bakara, 2/10.

İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)

ı. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar

| | |
|------------------------|-------------|
| Aynı eser | : ae |
| Adı geçen eser | : age |
| Adı geçen makale | : agm |
| Aleyhi's-selam | : (s) |
| Araştırma Görevlisi | : Arş. Gör. |
| Aynı müellif | : a.mlf. |
| Bakınız | : bk. |
| Baskı | : bs. |
| Celle celalühu | : (cc) |
| Cilt | : c. |
| Çeviren | : çev.: |
| Editör | : edit.: |
| Hadis numarası | : h.no: |
| Hazırlayan | : haz.: |
| Hazreti | : Hz. |
| Hicrî | : H. |
| Karşılaştırınız | : krş. |
| Kütüphane | : Ktp. |
| Mektup numarası | : m.no: |
| Miladî | : M. |
| Millî Eğitim Bakanlığı | |
| İslâm Ansiklopedisi | : İA |
| Neşreden | : neş.: |
| Numara | : no: |
| Ölümü | : ö. |
| Sadeleştiren | : Sad.: |
| Sayfa | : s. |
| Sayfadan sayfaya | : s. |
| Sayı | : sayı: |
| Tahkik | : tahk.: |
| Tarihsiz | : ts. |
| Tercüme | : tecr.: |
| Türkiye Diyanet Vakfı | |
| İslâm Ansiklopedisi | : DİA |
| Üniversite | : Ü. |
| Varak | : vr. |
| Ve benzeri | : vb. |
| Ve devamı | : vd. |
| Yardımcı | : Yrd. |
| Yayın yeri yok | : yy. |
| Yayınevi, yayınları | : Yay. |