

Kocaeli **ilahiyat** Dergisi  
kouilahiyatdergisi.org Cilt 1 - Sayı 1 - Yıl: 2017

Kocaeli **Theology** Journal  
Volume: 1 - Issue: 1 - Year: 2017



# Kocaeli İlahiyat Dergisi

kouilahiyatdergisi.org Cilt 1 - Sayı 1 - Yıl: 2017

kocaeliilahiyatdergisi-kocaeli theology journal • ISSN: 2564-677X

## Kapsam / Scope

İslam ve Dini Araştırmalar / Islamic and Religious Studies

## Periyot / Period

Yılda 2 Sayı (Mayıs/Kasım) / Biannual (May/November)

## Basım Yeri / Place of Publication

Kocaeli - Türkiye / Kocaeli - Turkey

## Yayın Dili / Language of Publication

Türkçe, Arapça ve İngilizce / Turkish, Arabic and English

Kocaeli İlahiyat Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir.  
*Kocaeli Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year.*

Makaleler, Türkçe ve İngilizce başlık, Türkçe ve İngilizce öz (en az 150 kelime), Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve Chicago stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.  
*Articles contain a Turkish and English title, a Turkish and English abstract (at least 150 words), a Turkish and English keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with the Chicago Manual of Style.*

## Yayıncı / Publisher

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE • Kocaeli University Faculty of Theology, Kocaeli/TURKEY • <http://www.kocaeli.edu.tr/>

## Sahibi / Owner

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

## Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Macit, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

## Editör / Editor in Chief

Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Macit, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE • [abdulkadir.macit@kocaeli.edu.tr](mailto:abdulkadir.macit@kocaeli.edu.tr)

## Yardımcı Editörler / Associate Editors

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Eksi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Yrd. Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

## Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Mehmet Çiçek, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Doç. Dr. Sefer Yavuz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Yrd. Doç. Dr. Ahmet Eksi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Yrd. Doç. Dr. Ali Çançelik, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Yrd. Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

## Kitap Değerlendirme / Book Reviews

Arş. Gör. Ali İhsan Kılıç, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Arş. Gör. Abdurrahman Bulut, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

## Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ali İhsan Pala, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum/TÜRKİYE | Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. H. Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/TÜRKİYE | Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE | Prof. Dr. Kemal Yıldız, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Metin Özdemir, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE | Prof. Dr. Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ünal Kılıç, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Avcu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Namlı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ömer Aslan, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Süleyman Kaya, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Doç. Dr. Yakup Coştu, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/TÜRKİYE | Yrd. Doç. Dr. Adalet Çakar, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

## Hakem Kurulu / Referee Board

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır.

*Kocaeli Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.*

## İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

*All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.*

## Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.  
*This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.*

## Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Correspondence Address

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Umuttepe Yerleşkesi, 41380, Kocaeli/Türkiye

<http://www.kouilahiyatdergisi.org/> - <http://dergipark.gov.tr/journal/1603/dashboard> • Tel: +90 (262) 303 47 02/04 • Fax: +90 (262) 303 47 03



# İçindekiler

## Makaleler / Articles

- Yunus Emre Divan'ında Şeriat, Tarikat, Hakikat ve Marifet (Dört Kapı)  
Shari'a, Tariqa, Haqiqa and Marifa (Four Doors) in Yunus Emre's Diwân  
Abdullah Kahraman ..... 1-18
- Abdülkâdir Geylânî ve İbnü'l-Arabî'ye Nispet Edilen Bir Metin: Gavsîyye Risâlesi Hakkında Bir  
Literatür Değerlendirmesi  
Remarks On A Text Attributed To 'Abd Al-Qâdir Al-Jilânî and Ibn Al-'Arabi: A Literary Survey  
On The Epistle Of Al-Ghawthiyya  
Nedim Tan, Nazire Kırmızı ..... 19-39
- Hanefî Mezhebinde "Tercih" Kavramı ve Şürûnbülâlî'nin Bazı Tercihleri  
The Concept Of "Preference" In The Hanafi Madhhab And Shurunbulali's Some Choices  
In His Nur Al-Izah  
Hüseyin Okur ..... 41-62
- Kentleşme Sürecinde Ahlaki Değerler: İstanbul ve Antalya Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma  
Moral Values In Urbanization: A Comparative Research On İstanbul And Antalya  
Ayşe Şallı ..... 63-102

## Diğer Yayınlar / Works Not Peer-Reviewed

### Doktora Tez Özetleri / Ph.D. Dissertation Abstracts

İslam Hukukunda Haksız Fiil Ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk <i>Değerlendiren/Reviewed by Salih ŞAHİN</i> .....	103-109
--	---------

### Yayın Değerlendirme / Book Reviews

Fıkıh ve Anlambilim-Hanefi Usulcülerine Göre Nazmın Delaleti <i>Değerlendiren/Reviewed by Kemal YILDIZ</i> .....	110-114
Bir Sufi Kültürü Olarak Osmanlı'da Nakşibendîlik (1450-1700) <i>Değerlendiren/Reviewed by Betül TARAKÇI</i> .....	115-119
Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum (Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi) <i>Değerlendiren/Reviewed by Ercan ŞEN</i> .....	120-123
Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an <i>Değerlendiren/Reviewed by Bilal AKSOY</i> .....	124-130

### Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri/ Symposium-Conference Reviews

Tarihte Ve Günümüzde Zekât Uygulamaları Sempozyumu <i>Değerlendiren/Reviewed by Ahmet EKŞİ</i> .....	131-137
---	---------

# Editörden

Kıymetli akademisyenler,

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kurulduğu 2013 tarihinden itibaren İlahiyat Fakülteleri arasında ilmi konuların ciddiyetle ele alındığı, temel meselelerin derinlikli ve nitelikli bir şekilde mevzubahis edildiği mümtaz bir konumu temsil etme hedefiyle titiz bir çalışma sürdürmektedir. Bu hususta İhtisas Programı ile İlahiyat Fakülteleri arasında daha şimdiden ayırt edici bir itibar elde etmiştir. Bunun yanı sıra bir fakültenin akademik yetkinliğinin önemli bir kriteri olarak görülebilecek akademik bir derginin ilk adımını da bu çalışma ile atmaktadır.

Malumunuz olduğu üzere son çeyrek asırda yeni üniversitelerin açılması ile lisans ve üstü eğitime kolay ulaşabilir bir hale gelinmiştir. Bu durum şüphesiz müspet taraflarının yanı sıra menfi taraflarının da varlığını beraberinde getirmektedir. Biz inanıyoruz ki, bir fakültenin ilmi yetkinlik ve akademik başarısını aşikâr hale getiren faaliyetlerden birisi ülke akademisine takdim ettiği yayın faaliyetidir. İşte *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, tam da bu takdimin ete kemiğe bürünmüş halidir.

Bu maksatla Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından altı ayda bir Türkçe ve ulusal hakemli bir dergi olarak yayımlanmaya başlayan *Kocaeli İlahiyat Dergisi*'nin ilk sayısını siz değerli araştırmacıların ilgisine sunuyoruz. İslam ilimlerinin tüm alanlarında özgün araştırma ürünlerine, metin neşirlerine ve kitap değerlendirmelerine yer veren *Kocaeli İlahiyat Dergisi*'nin hedefi, İslam ilimlerinin, nazarî ve aklî geleneklerin ve bilimsel birikimin keşfi, incelenmesi ve yeniden yorumlanmasına katkıda bulunmaktır.

*Kocaeli İlahiyat Dergisi* bu sayısında, İslam ilimlerine dair dört makale, neşredilmiş güncel eserleri değerlendiren beş çalışma ve bir sempozyum değerlendirme ile okuyucularının karşısına çıkıyor.

Abdullah Kahraman'a ait olan ilk makalenin başlığı "Yunus Emre Divan'ında Şeriat, Tarikat, Hakikat Ve Marifet (Dört Kapı)" şeklindedir. Kahraman çalışmasında, XIII. yüzyıl mutasavvıf şâirlerinden olan Yunus Emre'nin en çok üzerinde durduğu kavramlar arasında *şeriat*, *tarikât*, *hakikat* ve *marifet* olduğunu, Yunus Emre'nin yakın çağlarda yaşayan mesela, Hacı Bektaş-ı Veli gibi mutasavvıflarla aynı yolu izleyerek velâyet makamının yollarını keşfetmeğe koyulduğunu belirtmekte ve *şeriat*, *tarikât*, *marifet* ve *hakikat* arasında kurduğu güçlü ilişki sayesinde Yunus Emre'nin müteşerri' yani sabit ayağı şeriatte olan bir mutasavvıf olduğunu iddia etmektedir.

“Abdülkâdir Geylânî Ve İbnü'l-Arabî'ye Nispet Edilen Bir Metin: Gavsîyye Risâlesi Hakkında Bir Literatür Değerlendirmesi” başlıklı makalesinde Nedim Tan, tasavvuf tarihinde Abdülkâdir Geylânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye atfen tanınmış küçük bir risâle olan *Gavsîyye*'ye ilişkin görüşlere değinmiş, Osmanlı ve Hint kültür coğrafyalarında yazılan Farsça ve Türkçe şerhler hakkında literatür bilgisi vermiş, eser etrafında ortaya çıkan akademik görüşleri değerlendirmiştir.

Derginin bu sayısında öne çıkan “Hanefî Mezhebinde “Tercih” Kavramı Ve Şürûnbülâlî'nin Bazı Tercihleri” serlevhali çalışmasında Hüseyin Okur, klasik “fukaha tasnifi” olarak bilinen tasnif içinde “tercih ehli” kavramını Hanefîler özelinde kısa bir şekilde inceledikten sonra Şürûnbülâlî'nin *Nûrû'l-İzâh*'taki bazı tercihlerine değinerek kapsamlı bir analize tabi tutmaktadır.

*Kocaeli İlahiyat Dergisi*'nin makaleler bölümü son olarak Ayşe Şallı'nın Din Sosyolojisi ile ilgili bir makalesine sahiplik etmektedir. Bu makalede Şallı, toplumun kentleşme sürecinde manevî değerlerinde meydana gelen bir tür “yozlaşma”yı gündeme getirmekte, “komşuluk”, “büyüklerimize saygı”, “helal kazanç”, “yardımseverlik” gibi ahlaki değerler üzerinde durarak söz konusu ahlaki değerlerin benimsenmesi ve uygulanma çabası noktasında ortaya çıkan toplumsal özenin ve ilginin büyüklüğünün kentleşme karşısında hala muhafaza edildiğini ortaya koymaktadır.

*Kocaeli İlahiyat Dergisi*'nin ikinci bölümü ise değerlendirme yazılarından oluşuyor. Bu sayıda değerlendirmelerine yer verilen kitaplar arasında; Kemal Yıldız'ın değerlendirdiği Hüseyin Okur'a ait *Fıkıh ve Anlambilim-Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delaleti*, Ercan Şen'in değerlendirdiği Mehmet Emin Maşalı'ya ait *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum (Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi)*, Betül Tarakçı'nın değerlendirdiği Dina Le Gall'e ait *Bir Sufî Kültürü Olarak Osmanlı'da Nakşibendîlik (1450-1700)*, Bilal Aksoy'un değerlendirdiği Süleyman Gezer'e ait *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an ve Salih Şahin'in* değerlendirdiği Ercan Eser'e ait *İslam Hukukunda Haksız Fiil Ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk* adlı doktora tezi bulunmaktadır. Bu bölümün sonunda Ahmet Ekşi'nin ilmî toplantı değerlendirmeleri bağlamında *Tarihte Ve Günümüzde Zekât Uygulamaları Sempozyumu* değerlendirmesi yer almaktadır.

Tüm bu çalışmaların satırlardan sadırlara doğru bir yolculuğa ve eylem düzleminde insanlığın kurtuluşu için bir yakarış olması temennisiyse...





Abdullah Kahraman\*

# Yunus Emre *Dîvân*'ında Şerîat, Tarîkat, Hakîkat ve Marîfet (Dört Kapı)\*\*

**Öz:** XIII. yüzyıl mutasavvıf şâirlerinden olan Yunus Emre, şiirlerinde dini-tasavvufi konuları ele almıştır. *Dîvân*'ında pek çok dini kavrama yer vermiştir. Onun en çok üzerinde durduğu kavramlar arasında daha çok şerîat, tarikat, hakikat ve marîfet vardır. Yer yer bu kavramları kısaca ve bazen de genişçe ele alır. Kavramların hem tanımını yapar hem de aralarındaki farklara işaret eder. Aynı zamanda bu kavramların dinin bütünü içerisindeki yerine ve önemine de dikkat çeker. Bu makalede onun bu kavramları nasıl ele aldığı üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Şerîat, tarikat, marîfet, hakikat, Yunus Emre.

## ***Shari'a, Tariqa, Haqiqa and Marifa (Four Doors) in Yunus Emre's Dîvân***

**Abstract:** Yunus Emre, a Sufi poet of the XIIIth century, deals with religious-Sufi topics in his poem and employs many religious concepts in his *Dîvân*. Among the concepts he particularly examines are *shari'a*, *tariqa*, *haqiqa* and *marifa*. He studies these concepts sometimes briefly, sometimes in detail. He both defines them and points out the differences between them. He also notes the place and the importance of these concepts in the wholeness of the religion. The present paper will examine how he studies the seconcepts in his works.

**Keywords:** Shari'a, tariqa, haqiqa, marifa, Yunus Emre.

\* Prof. Dr., Marmara & Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

\*\* Bu yazı II. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumuna (13-16 Mayıs 2016, Ordu) sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir.

## Giriş

### Genel Olarak Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat

İslam tasavvufunun temel kavramları olan ve İslam'ın bütününe kuşatan *Şeriat*, *Tarikat*, *Marifet* ve *Hakikat*, Yunus Emre'nin (1240-1320) *Divân*'ında ele aldığı konulardandır. Yunus Emre bunların hem tanımını yapar hem birbiri arasındaki ilişkiyi hem de bunların dinle ilişkisini kurar. Gerçek ve olgun mümin olmanın dört ana du-rağı olan bu kapılara ulaşanların özellikleri de Yunus'un şiirlerinde ele alınmaktadır.

Tasavvuf edebiyatında "dört kapı ve kırk makam" kavramı önemli yer tutup daha çok İslam'ın irfanî boyutunu ifade eder. Mesela, Yunus'la yaklaşık bir çağda yaşayan Hacı Bektâş-ı Velî (1209-1270) *Makâlât* adlı eserini "dört kapı ve kırk makam"ı açıklamak için yazmıştır. Dört kapıdan maksat, şeriat, tarikat, marifet ve hakikattir. Kırk makam ise, bu kapılardan girilerek kat edilecek kırk adet merdiven basamağıdır. Bunlardan onu şeriatta, onu tarikatta, onu marifette ve onu da hakikattedir<sup>1</sup>. Bu kırk makam şöyledir:<sup>2</sup>

### Dört Kapı, Kırk Makam

#### **Şeriat'ın on makamı:**

1. İman getirmek
2. İlim öğrenmek
3. Zekât vermek ve oruç tutmak
4. Helal kazanmak ve faizi haram bilmek.
5. Evlenmek

1 Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât* (yay. hzr. Ali Yılmaz ve dğr.), Ankara 2011, s. 27.

2 İnternet sitelerinde Hacı Bektâş-ı Velî'nin kırk makamıyla ilgili farklı bilgiler bulunmaktadır. Mesela şeriat tarikat kapısının makamları bir sitede şu şekilde sıralanmıştır: İman etmek, ilim öğrenmek, ibadet etmek, haramdan uzaklaşmak, ailesine faydalı olmak, çevreye zarar vermemek, Peygamberin emirlerine uymak, şefkatli olmak, temiz olmak ve yaramaz ve sakıncalı işlerden sakınmak.

Tarikat makamlarıyla ilgili bir sitede şu hususlar zikredilmektedir:

"Tövbe etmek, bir mürşide talip olup ikrar vermek, temiz giyinmek ve manevi temizlik, iyilik yapmak ve iyilik yolunda savaşmak, Hakk yolunda hizmet etmeyi sevmek, haksızlıktan ve kul hakkından korkmak, ümitsizliğe düşmemek, ibret almak, nimet dağıtmak, cömert olmak, özünü fakir görmek, turap olmak"tır.

Marifet makamları ise şöyle sıralanmaktadır:

"Edepli olmak, bencilik, kin ve garezden uzak olmak, perhizkârlık, sabır ve kanaat, hayâ, cömertlik, ilim, hoşgörü, özünü bilmek, ariflik"tir.

Hakikat makamlarının sıralaması ise şöyledir:

"Alçakgönüllü olmak, kimsenin ayıbını görmemek, yapabileceğin hiçbir iyiliği esirgememek, Allah'ın her yarattığını sevmek, tüm insanları bir görmek, birliğe yönelmek ve yöneltmek, gerçeği gizlememek, manayı bilmek, Tanrısal sırrı öğrenmek, Tanrısal varlığa ulaşmak"tır. (bk. <http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,12035/hakikat-kapisi.html>).

6. Hayız ve nifas halindeki kadınla cinsel ilişkiye girmemektir.
7. Sünnet-i cemâat
8. Şefkat
9. Temiz ve helal yiyip giymek
10. Marufu emredip yaramaz işlerden sakınmak.

***Tarîkat'ın on makamı:***

1. El alıp tevbe etmek
2. Mürid olmak
3. Saçları tıraş etmek ve tarîkate uygun elbise giymek
4. Cihad aşkıyla yanmak
5. Hizmet etmek
6. Korku
7. Ümitle yaşamak
8. Hırka, zenbil, makas, seccade, tesbih taşımak
9. Nasihat ve muhabbet sahibi olmak
10. Aşk, şevk ve fakirlik.

***Marîfet'in on makamı:***

1. Edep
2. Korku
3. Perhizkârlık (aşırı istekleri sınırlamak)
4. Sabır
5. Utanma
6. Cömertlik
7. İlim
8. Miskinlik
9. Marîfet
10. Kendini bilmek.

***Hakikat'in on makamı:***

1. Toprak olmak
2. Yetmiş iki milleti ayıplamamak

3. Elinden geleni men etmemek
4. Dünya içinde yaratılmış her şeye güven vermek
5. Mülkün mutlak sahibi Allah'ın huzurunda eğilip itibar bulmaktır
6. Sohbet ve hakikat sırlarını söylemek
7. Manevi yolculuk (seyir)
8. Sır
9. Allah'a yakarış
10. Halkı Hak'ta görme ve Allah'a ulaşmaktır.<sup>3</sup>

Tasavvuf ıstılahı olarak makam, kulun tekrar ede ede kazandığı ve vasıf haline getirdiği âdab ve ahlakıdır. Bu edebler, bir çeşit tasarrufla, bir nevi arayış ve isteyişle sıkıntılara göğüs gererek elde edilir. Makamın şartı, içinde bulunulan bir makamın bütün hükümlerini gerçekleştirilmeden ondan sonraki makama göz dikmemek ve oraya yükselmektir. Mesela, kanaat makamını gerçekleştirilmeyen bir kimse için tevekkül makamı sahih olmaz. Tevekkül makamını elde edemeyen bir kimsenin teslim makamına yükselmesi sahih olmaz.<sup>4</sup>

Bu kavramlar amele dönüşmüş ve içselleştirilmiş İslam binasının aşamalarını ifade eder. Bu binanın en alt katında şeriat, ikinci katında tarikat, üçte marifet ve dördte hakikat bulunur. Bu dört kapıyı birleştirmek tasavvuf tarihinde önemli bir özelliktir. Mesela, Kuşeyri bu başarıyı sağlayanlardandır.<sup>5</sup>

### **Dini Literatürümüzde Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat Kavramları**

**Şeriat:** Ulemânın Kitap ve Sünnet'ten ibâre ve istinbât olarak anladığı Rasûlullah (s.a.s.)'a indirilen tevhid, fıkıh (hukuk) ve tasavvuf ilmine dâir hükümlerdir. Kuşeyri'nin ifadesiyle şeriat, kulluğa (ubudiyet) sarılma konusundaki emirlerdir.<sup>6</sup>

**Tarikat:** Sözlükte "gidilecek yol, izlenecek usul, hal ve gidiş" anlamındaki tarikat (çoğulu tarâik) terim olarak "Allah'a ulaşmak isteyenlere mahsus âdet, hal ve davranış"<sup>7</sup> olarak tanımlanan tarikatın şu şekilde tarifleri de vardır:

3 Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 68-81.

4 Kuşeyri, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Beyrut Daru'l-cil, ty., s. 56; Uludağ, Süleyman, *Kuşeyri Risaleleri*, İstanbul 1981, s. 183.

5 Uludağ, *Kuşeyri Risaleleri*, s. 21.

6 Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 82; Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*, Lübnan 1996, c. I, s. 1018-1020; Uludağ, *Kuşeyri Risaleleri*, s. 216.

7 Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-ta'rîfât*, yy., s. 141; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*, c. II, s. 1133-1134.

Tarikat, menzilleri kat etmek ve makamlarda yükselmek yoluyla Allah'a varmak isteyenlerin özel yaşama biçimleridir.<sup>8</sup>

Bir başka tanıma göre tarikat, azimete riayet edip gevşeklik ve tembellikten uzak olarak şeriatla amel etmek ve dini hayatın yoluna girmektir. Bu da yasaklar, mekruhlar ve mubahların fuzulilerinden uzak durmak, farzlara riayet edip nihayet mertebesine ermiş bir ârifin gözetiminde imkân nisbetinde nâfileleri edâ etmekle olabilir. Tarikat, şeriatın hak olduğu gerçeğine ermenin yolu ve vasıtasıdır. Kısaca tarikat disipline edilmiş bir dini hayat demektir.<sup>9</sup>

**Hakikat:** İmanın kemâle ermesi, şeriatın, hakikatın ta kendisi olduğunun müşâhededir. Kuşeyri'ye göre hakikat, rububiyeti temâşa etmektir. Hakikat tarafından teyit edilmeyen hiçbir şeriat makbul değildir. Şeriatla mukayyed olmayan hiçbir hakikat de makbul değildir.<sup>10</sup>

İmam Rabbânî der ki, “bâtın zâhiri tamamlar ve onu kemale erdirir. Bu ikisi arasında kıl kadar uyuşmazlık yoktur. Mesela, yalan söylememek şeriatın emridir. Yalan konuşma işini gönülden çıkarmak tarikat ve hakikattir. Eğer bu çıkarma işi yoğun gayret ve zahmetle gerçekleşirse tarikat, aksi takdirde hakikattir. Nitekim hakikat ve tarikattan ibaret olan bânın, gerçekte şeriattan ibaret olan zâhiri tamamlar ve onu mükemmel hale getirir. Eğer tarikat ve hakikat yolunun yolcularında manevi yolculukları sırasında şeriata aykırı bir takım bilgiler ortaya çıkar ve bunları dışa vururlarsa, bu vaktin sarhoşluğu ve halin baskın gelmesindedir. Bu makamı geçerek sarhoşluğun dar alanından ayıklığın geniş sahasına çıkmış olsalar, bu aykırılık tamamen ortadan kalkar. Sonunda bu aykırı bilgiler yok olup gider.”<sup>11</sup>

**İmam Şâfiî** şöyle der:

*Hem fakih ol hem de sûfi, sakın olma sadece biri!  
Şüphesiz ben Allah hakkı için öğütlerim seni  
Sade fakih, katı kalpli takvâdan nasiplenmemiş kişi,  
Sade sufi, zır câhil, nasıl ıslah olur böyle biri.*<sup>12</sup>

8 Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-tarîfât*, yy., s. 141.

9 Başka tanım ve izah için bk. Öngören, Reşat, “Tarikat”, *DİA*, c. XXXX, s. 95 vd.; Özalp, Ahmet, “Tarikat”, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. VII, s. 393-394; Kara, Mustafa, “Tarikat”, *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. IV, s. 247-248.

10 Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 82-83; Uludağ, *Kuşeyri Risaleleri*, s. 216.

11 İmam Rabbânî, Ahmed Faruk Serhendî, *el-Mektûbât*, İstanbul ts. Fazilet Neşriyat, c. I, s. 54. Ayrıca bk. Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, c. II, s. 1133-1134.

12 Şafii, Muhammed b. İdris, *Divânu'ş-Şâfiî*, Beyrut 1983, s. 34 (Manzum tercüme bize aittir).

**Marîfet:** Kelime olarak bilmek ve kavramak anlamına gelen marîfet, Yüce Allah'ı isim ve sıfatlarıyla tanımak, O'na karşı görevlerinde sıdk ve ihlas üzere bulunmak, O'ndan başka hiçbir şeye kulak asmamak, İlahî kudretin tasarruflarının ne şekilde cereyan ettiğine dair olan sırları Yüce Allah'ın tarif ve talimi ile almak demektir. Bu seviyeyi yakalayan kimseye ârif, ârifin bu haline de marîfet denir. Marîfet ilhamdır, ârif ise ilhama mazhar olan veli ve sûfî demektir.<sup>13</sup>

### **Yunus Emre'de Şeriat, Tarikat, Marîfet ve Hakikat Dört Makamın Önemi, Özellikleri ve Fonksiyonları**

Dervişin dört yanında dört ulu kapının olması gerekir. Bu kapılara varan ne-reye baksa gecesı gündüz gibi aydınlık olur. Bu makamlara eren derviş iki cihanın sırrını keşfetmiş olur. Hocaların hocası onun vasfını över. Bu dört hal içinde derviş çile ve ceza çeker. Dört kapı ve kırk makamın yüz altmış menzili vardır. Bunlara eren velilik derecesine ulaşmış olur.

Yunus Emre şiirlerinde de bu aşamaları takip edip bunları şöyle ifade eder:

*Şerî'at-Tarikat yoldur varana  
Hakikat-Ma'rîfet andan içerü<sup>14</sup>*

---

*Evvel kapu şerî'at emr ü nehyi bildürür  
Yuya günâhlarını her bir Kur'ân hecesi*

*İkincisi tarikat kulluga bil bağlaya  
Yolu togrı varanı yarlıgaya hocası*

*Üçüncüsü ma'rîfet cân gönül gözin açar  
Bakma 'nîsarâyına 'Arş'a degin yücesi*

*Dördüncüsü hakikat ere eksük bakmaya  
Bayram ola gündüzi Kadîr ola gicesi*

13 Kelabâzî, Ebû Bekir, Muhammed, *et-Tearruflî Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Kâhire 1960, s. 132-134; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, c. II, s. 1584; Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1986, s. 129-130.

14 Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divânı*, s. 234; a.mlf., *Tenkitli Metin*, s. 279.

*Bu şerî'at güç olur tarîkat yokuş olur  
Ma'rîfet sarplık durur hakikatdür yücresi*

*Dervîşün dört yanında dört ulu kapu gerek  
Kancaru bakarısa gündüz ola gicesi*

*Ana iren dervîşe iki cihân keşf olur  
Anun sıfatın öger ol hocalar hocası*

*Dört hâl içinde dervîş gerek siyâset çeke  
Menzile irmez kalur yol eri yuvacası*

*Kırk kişi bir ağacı tagdan indürimeye  
Yâ bunca mürîd muhib Sırât niçe geçesi*

*Küfür okın atarken îmân unurma sakın  
Yilüp sıyasın gücün sebl ola güvecesi*

*Dört kapudur kırk makâm yüz altmış menzili var  
Ana irene açılır vilâyet derecesi*

*'Âşık Yûnus sözlerin muhâldiyü söylemez  
Ma'nî yüzün gösterür bu şâ'irler kocası.<sup>15</sup>*

---

*Vücûd bir binâ durur sırr-ı hikmet içinde  
Gönül bir bünyâd durur nakd ol bünyâd içinde  
Gönül sultân hâkim cân cümle iş ana kurbân  
Dil dahı bir tercemân yürür kudret içinde  
Gönül oturur tahta hükmider Kâf'dan Kâf'a  
Nefis durmuş irakda meyli 'işret içinde  
Ol nefis kim câna uyar ma'nîden sanma duyar  
Her dem ana uymayan bil 'inâyet içinde  
Evvel kapu şerî'at geçse andan tarîkat*

15 Yunus Emre, *Divân*, s. 285 (351/3-13).

Gönül evi ma'rifet 'ışk hakikat içinde  
Şerî'at şîrin olur işidene hoş gelür  
Ne kim dilerse kılur ol şerî'at içinde  
Tarikat cân yoldaşı cân ile olur işi  
Tarîka giren kişi dün-gün 'ibret içinde  
Ma'rifet gönül ile dün ü gün zârıyla  
Söylesem gelmez dile sırr-ı sıfat içinde  
Hakikat 'ışkdur 'yân görsün ol şebih beyân  
Hakikat donın geyen ağır hil'at içinde  
Şerî'at sûret evi tâ'ate girer kavî  
'Âleme çıkdı çavı 'ubûdiyyet içinde  
Tarikat cânâ gelür tâ'atına cân kılur  
Girmeyen ziyân kılur iş bu devlet içinde  
Hakikate irenler hakikati bulanlar  
Ne bahtludur cânları hep mahabbet içinde  
Her kim şerî'at bile hem okıya hem kıla  
Ol gerek kim er ola dün-gün tâ'at içinde  
Ger tâ'at kılmazısa üstâda varmazısa  
Şer'iden olmazısa adı la'net içinde  
Şerî'at ana eydür ana 'abes ol addur  
Anun makâmı oddur şol âhîret içinde  
Her kim tarîka gire gerek mâl terkin ura  
Yola togrıcânvire bu tarikat içinde  
Ger togrı turmazısa mâl terkin urmazısa  
Yola cân virmez ise tuymaz sohbet içinde  
Tarikat anun degül ol kılmuş yolın melül  
Hak kılmaz anı kabûl bulmaz rahmet içinde  
Ger bahrî olmazısa denize dalmazısa  
Seyrânun bilmez ise yokdur kıymet içinde  
Ma'rifet gönül şehri makâmun bulur fakrı  
Bahrî gerekdür bahrî bu ma'rifet içinde  
Ma'rifet andan ırak anun degüldür durak  
İşi olsa da yavla kanun bu ad içinde  
Her kim hakikat süre kahrı lutfı bir göre  
İş açâ togrı dura bu hakikat içinde  
Ger togrı turmazısa yolına irmezise  
Kahrı hoş görmezise adı yok ad içinde



*Anun de gül hakikat ol devlet ol nasihat  
Evvel âhir 'âkıbet bulıncamât içinde  
Bu dört menzildür utan ledün makâmun tutan  
Oldur menzile yiten tamâm murâd içinde  
Ol menzile yitenün dört nişânı var anun  
Ol nişânı kılanunyiri rahmet içinde  
Sûretün halka düze Hakk'un yolında ize  
Çıka seyir eyleye ol semâvât içinde  
Tevekkül işi ola kanâ'at aşı ola  
'Înâyet başı ola nûr-ı rahmet içinde  
Kıyl u kâlemecâl yok ol hâldür ana kâl yok  
Hergiz ana ecel yok ezel-ebed içinde  
İşdür bunca âvâzlar didü gümme'nî sözler  
Tapduk Yûnus'ı gözler bu vilâyet içinde.<sup>16</sup>*

Bu dört kapı Yunus Emre'nin şiirlerinde farklı şekillerde ve değişik özellikleri öne çıkarılarak ele alınmıştır. Örnek kabilinden bunları sırasıyla şu şekilde ifade edebiliriz:

### **I. Kapı: Şeriat**

Yunus Emre'ye göre şeriat, denizdir, tarikat gemidir, hakikat ise denizdeki incidir. Yani ne ararsan şeriat denizinde arayacaksın yoksa bulamazsın, ararken de ancak tarikat gemisiyle arayacaksın yoksa boğulursun. Fakat gemi de sağlam olmazsa gemi sarpa vurur, o vakit sen karaya, kayaya çarparsın ve helak olursun. Zira tarikat gibi faydalı ve tarikat gibi zararlı yoktur.

Yunus Emre'ye göre de şeriat bu dört mertebenin temeli ve en alt derecesidir. Bir başka ifadeyle şeriat hakikate açılan ilk kapıdır. Hakikat sınırsız bir deniz yani okyanus hükmündedir. Bu okyanusta seyretmek için güçlü ve objektif bir rehber ihtiyacı vardır. Bu rehber de şeriattır. Bu anlamda şeriat sadece yol gösteren bir rehber değil, geminin bizzat kendisidir.

*Şer'ile hakikatün vasfını eydem sana  
Şer'at bir gemidür hakikat deryâsıdır<sup>17</sup>*

mısralarıyla anlatılmak istenen budur.

16 Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, s. 238 (295/1-30); a.mlf., *Tenkitli Metin*, s. 283-285.

17 Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Külliyyatı-I-Yunus Emre Divanı İnceleme*, s. 319-320; a .mlf., *Yunus Emre Divân*, s. 247; a. mlf., *Tenkitli Metin*, s. 44 (29/5).

Yine ona göre, hakikat bir ordu şeriat ise onun koruyucudur. Şeriat mumlu bal, tarikat ise tortusuz yağ gibidir. Dosta yani vahdete/birliğe ulaşmak için balı yağa katmak gerekir. Şeriat şartı bırakmamayı emreder. Esasen şeriatın “şart” olması “hiyanet” ehli içindir, hakikat ehli şeriatı zaten vazife olarak kabul eder. Şeriat ehlinin olmaması, tâat kılmayan ve üstada yani mürşide varmayan kişinin adı lanetlenmiştir. Şeriatını bilen kişi, gece gündüz tâat içerisinde. Şeriat şirin yani tatlı olur, iştene hoş gelir.<sup>18</sup>

Müslüman'ın görevi, evindeki helaline yani hanımına beş vakit namazı öğretmektir. Öğüt tutmayan kadının boşanması günah değildir. Dine şeriat kapısından girmek şarttır. Ancak hedef orada kalmak değildir. Zira şeriat kalıp hakikat makamına ulaşamayan kişi kapıda kalır, yani marifet ehli olamaz. Şeriat suret yani şekildir, hakikat ise özdür. Suretten öze gidilmesi gerekir. Çünkü suretten geçemeyen huzurdan (tapu) içeri giremez.

Hakikat ehli:

*Korkaram söylemeğe şeriat edebinden*

*Yoksa eydeydüm sana dahi ayrsi haber<sup>19</sup>*

diyerek şeriat edebinden dolayı sırrını ifşa etmek istemez. Hakikat makamına göre hakikatın mürtedi, şeriatın evliyası gibidir. Hakikatten habersiz olan zâhidler, ki, Yunus bunlara şeriat oğlanları demektir, evliya ile cedelleşir. Bu, tarihe tarikat ve şeriat ehli kavgası olarak yansımıştır. Tarih boyu şeriat ve tarikat ehli arasında bazı noktalarda anlaşmazlık olduğu için çatışmalar devam edegelmiştir. Tarikat ehli şeriat ehlini kabukta kalıp özü bulamamakla, şeriat ehli ise tarikat ehlini şeriatın zahirine yani objektif dini ölçüleri zaman zaman aşmakla itham etmiştir. Şeriat ehline göre aslolan şeriatdır. Çünkü ortalama her mümine emredilen şeriatın başka bir şey değildir. Tarikat özel ve şahsi bir tecrübedir. Esasları şeriate uymak zorundadır. Uymadığı zaman makbul olmaz. Bunun için tarikat ehlinin müteşerri' olması yani sabit ayağının şeriat üzerinde bulunması gerekir. Tarikat ehli ise şeriat ehlini, kabukta kalıp öze ulaşamamakla yani bir anlamda bal kavanozunu dışarıdan yalamakla ve hakikatten habersiz olmakla itham etmiştir. Yunus bunu şöyle dile getirir:

*Şeriat oğlanları bahis dava kılurlar*

*Hakikat erenleri dâviye kalmadılar.<sup>20</sup>*

18 Tatçı, *Külliyat-I*, s. 320.

19 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 41 (26/8).

20 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 51 (38/4).

## II. Kapı: Tarikat

Yunus Emre tarikatı, hakikat yolunun ikinci kapısı olarak değerlendirmiştir. Şeriat kapısından dine giren kişi ikinci bir kapı ile karşılaşır ki bu da tarikattir. Veya hakikate ulaşmak isteyen tarikat kapısından da geçmek zorundadır. Yunus Emre'nin dilinde tarikat, "hak yolu, doğru yol, dost bağı, dost bahçesi, kâfile, ker- van, kazan" gibi mecazi terkip ve kelimelerle de anlatılmaktadır. Ayrıca o, tarikat bağlamında, "yola gelmek, yol yanılmak, yoldan ırılmak, yoldan gitmek, hak yola gitmek" ifadelerini de kullanmaktadır.<sup>21</sup>

Şeriatı bir kazana benzeten Yunus, dervişin olgunlaşması için bu kazanda piş- mesi gerektiğini söyler.

Her tarikatın başında bir mürşit yani evliya veya pir bulunur. Bu pir hakikate ulaşmak isteyenlerin rehberidir. Hakikate ulaşmak isteyen onun elini almalı ve ete- ğini tutmalıdır.

*N'itdi bu Yunus n'itdi bir tođrı yola gitdi*

*Pirler eteđin tutdı Allah görelüm neyler<sup>22</sup>*

---

*Alun evliyanun elin tođru varun Hakk'un yolın*

*Ma'nî budur bellü bilün bildüm diyen bilmeyiser<sup>23</sup>*

---

*Tođı yola gitdünise er eteđin tutdumsa*

*Bir hayır da itdünise birine bindür az deđül*

*Yûnus bu sözleri çatar sanki balı yaga katar*

*Halka metâ'ların satar yüki güherdüz tuz degül<sup>24</sup>*

mısralarıyla bunu anlatmaktadır.

Yunus'a göre hakikate ulaşmanın yolu, tarikatte yolu doğru izlemek, sırrı giz- lemek ve mürşidi gözlemektir. Tarikat ehli gece gündüz ibret içinde bulunmalı, aynı zamanda terk ehli olmalı ve kötülüğe iyilikle cevap vermelidir.

*Her kim tarika gire gerek mal terkin ura*

*Yola tođrı cânvire bu tarikat içinde.<sup>25</sup>*

---

21 Tatçı, *Külliyat-I*, s. 320.

22 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 85 (71/13).

23 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 77 (63/6).

24 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 164 (166/5-6).

25 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 284 (295/16).

*Her kim bize taş atarsa güller nîsar olsun ana  
Çırâğu makas didenüm Hak yandursun çırığını.*<sup>26</sup>

Yunus Emre farklı beyitlerinde tarikat ehlinin özellikleri arasında şunları da saymaktadır:

Tarikat ehlinin gönlünde kibir ve kin olmaz ve o dedi-kodu yapmaz. Tarikat ehli bir mürşide bağlıdır. Bir mürşide bağlı olan aynı anda başka bir mürşide bağlanamaz. Çünkü bu durumda süluk ve erkân çatışır.

*Kimse bâğına girmegil kimse gülünü dermegil  
Var kendi maşukunıla bağçede al-alış yürü*<sup>27</sup>

derken bu hususa dikkat çekmektedir.

Yunus'a göre tarikat yolu bir irfan yolu olup menzili irak ve zorluğu çoktur. Mürşide boyun eğip teslim olan kimse müşkülleri çözer ve irfana ulaşır. Zira tarikat-ta en önemli husus ve erkân, pire tam teslimiyettir.

*Şeyh-i kâmil hizmetinde farig olma iy Yunus  
Kulluk itmek pirine erkâm dur âşıklarun.*<sup>28</sup>

mısralarıyla bu anlatılmaktadır.

### III. Kapı: Marîfet

Marîfet, Allah'ı tanımaktır. Kalbin hak ile hayat bulması, diri olması, sırrın Hakk'ın haricinde kalan şeyden yüz çevirmesidir.<sup>29</sup> Allah'ı hakikatiyle tanımak için, ilahi isim, fiil ve sıfatlarıyla bilmek gerekir. Bu ise ancak nefis terbiyesiyle mümkün olur. Buna göre marîfet, nefsi terbiye etme yoluyla ilahi bilgilerle donanmak ve Allah'ı kemaliyle idrak etmek demektir. Tasavvuf erbabına göre bu, “zevki” bir makam olup kalpte tecelli eder. Marîfet ehlinin temel özelliği sükuttur.<sup>30</sup>

Yunus Emre şiirlerinde marîfet üzerinde dururken kıymeti dolayısıyla onu bir cevhere benzeter. Bu cevher can ve baş kıyılarak elde edilmiştir. Zâhiri temizlemekle gönül mülkü temiz olmaz. Yunus şöyle der:

26 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 363 (376/5).

27 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 383 (403/6).

28 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 151 (150/6).

29 Hucvuri, *Keşfü'l-mahcûb* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 397vd.

30 Tatçı, *Yunus Emre Külliyyatı-I*, s. 322.

*Bu ummanda delim dürlü güher vardur ele girmez  
Bâhâsuz inci bulunmaz câna başa kıyan gelsün  
Suret nakşın gidermekle gönül mülki temiz olmaz  
Akar rahmet suyu çağlar gönül kirin yuyan gelsün!*<sup>31</sup>

Yunus'a göre marîfet, Allah'ın kula bahşettiği bir sofradır. Fakirlik çekenlerin veya "fakr" makamına erişenlerin kalbi marîfet ile dolar. Hakikate erişen kahrı ve lütfu bir arada görür. *Dîvân*'da bu şöyle ifade edilir:

*Marîfet gönül şehri makamın bulur fakrî  
Bahrî gerekdür bahrî bu marîfet içinde  
Her kim hakikat süre kahrı lütfı bir göre  
İş açta togrı dura bu hakikat içinde*<sup>32</sup>

Marîfet erenler sofrasında elde edilir. Yunus'un sözünü dinlemeyen ömrünü zulmet içerisinde geçiren bir hakikat yoksuludur. Marîfet dil ile olmaz, amel ile olur. Dil ile marîfet söyleyen ile gönülden marîfeti tadan arasında fark vardır. Marîfet gönül hazinesidir. Bu hazine aşk ile ele geçer. Dil marîfetinin yani dil arifliğinin temelinde kibir vardır. Gerçek ârif, Allah'ı bilen ve O'ndan haber alan kişidir. Yunus'un sözleri "marîfet" makamından söylenmiş sözlerdir. Bunlar *Dîvân*'da şöyle ifade edilmiştir:

*Erenlerin sohbeti arturur marîfeti  
Bî-derdleri sohbetden her-dem süresüm gelür*<sup>33</sup>

---

*Yunus sözün tak kılan görmedi münkir olan  
Ömrin zulmete salan marîfet yohsulıdur.*<sup>34</sup>

---

*Sûfiyem halk içinde tesbih elimden gitmez  
Dilüm marîfet söyler gönlüm hiç kabul itmez.  
Boynumda 'icâzetüm riyâyıla tâ'atüm  
Endişem ayruk yirde gözüm yolu gözetmez  
Söylerem marîfeti saluslanuram katı  
Miskinliğe gitmeğe gönlümden kibir gitmez.*<sup>35</sup>

31 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 230 (230/4-5).

32 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 284 (295/20, 22).

33 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 59 (46/5).

34 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 40 (25/7).

35 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 119 (117/1-3).

---

*Kalma fâni sağınca kasd eyle baki gence  
Yüz bin cihanda bâtın hazinesin bulasın.*<sup>36</sup>

---

*Şâhumsenün 'ışkun odı düşdi gönül deryâsına  
'Aceblemen kaynayı banma'rifetler bitdüğini.*<sup>37</sup>

---

*Turmuş ma'rifet söyler erene Yûnus Emrem  
Yol eriyle yoldadır yolsuza yoldaş degül.*<sup>38</sup>

#### **IV. Kapı: Hakikat**

Yunus'a göre, şeriatla hakikat arasında zâhir-bâtın ilişkisi vardır; şeriat hakikatın zahiri, hakikat şeriatın bâtınıdır. Dolayısıyla şeriatlı hakikat makamı bulunamaz. Hakikatın bir okyanus, şeriatın ise onun gemisi olduğu ve hakikate erişmek için gemiden çıkıp denize dalmak gerektiği daha önce ifade edilmişti. Bu durum Yunus Emre'nin müteşerri' yani sabit ayağı şeriatla olan bir mutasavvıf olduğunu göstermektedir. Zira ölçüsüz tarikat ve marifete dalan yolunu şaşırabilir. Şeriat ise objektif esaslar getirdiği için bir taraftan meşruiyetin sınırını belirlerken bir taraftan da aykırı yollara sapmayı önler. Esas makam hakikat makamı olduğu için şeriatla göre evliya sayılan bir kimse, hakikat makamından bakılınca âsi olabilir. Yine şeriatı bilip dört kitabı şerheden birisi hakikat makamına ermemişse gerçek manayı bilemediği için âsi sayılır.

Yunus'un mısralarında marifet gibi hakikat da bir hazineye benzetilir. Hakikat sözü bir sır olduğu için onu boncuk sanıp harcamak yanlıştır. Hakikat makamının yeri aşk deryasıdır. Hakikat makamına erişen kişi her şeyi dış ve iç olmak üzere iki yönden değerlendirir. Mesela, şeriat nazarıyla bakan kişi düşmanı dışarıda ararken hakikat nazarıyla bakan ise düşmanı içeride ve dışarıda arar ve içerideki düşmanın daha güçlü olduğunu görür.<sup>39</sup> Şeriat zahiri düşmanı görüp onunla mücadelenin yollarını ve sınırlarını ortaya koyarken, hakikat esas ve içerideki düşman olan nefsi görüp onunla mücadelenin yollarını arar.

36 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 272 (281/5).

37 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 383 (401/2).

38 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 160 (162/4).

39 Tatçı, *Yunus Emre Külliyyatı-I*, s. 323.

*Hakikate bakarısan nefsün sana düşmân yiter  
Var imdi ol nefsünile vuruş-tokuş savaş yürü  
Nefsdür eri yolda koyan yolda kalur nefse uyan  
Ne işün var kimseyile nefsüne kaki buşyürü.<sup>40</sup>*

Hakikat sözü ancak ehline söylenip nâdâna söylenmez. Hakikat makamı bir şehirdir. Bu şehrin sultanı Allah'tır. Bu şehrin yedi kapısı vardır ki bu kapılardan her biri nefsin yedi mertebesine işaret eder. Bu makamı velâyet makamı olarak da değerlendiren Yunus, bu makama erenlerin hakikat donu giydiğini söyler. Bu hususlar onun mısralarında şöyle ifadelendirilmiştir:

*Şerî'at-Tarîkat yoldur varana  
Hakikat-Ma'rifet andan içerü<sup>41</sup>*

---

*Hakikattür Hak şârıyı didür kapuları  
Dergâhında yüz dürlü gerek kudret göresin  
Evvelki kapusunda bir kişi durur anda  
Sana eydür teslim ol gel miskînlik bulasın  
İkinci kapusunda iki arslan vardur anda  
Niçeleri korkutmuş olmasın kim korkasın  
Üçüncü kapusunda üç evren vardur anda  
Sana hamle iderler olmasun kim dönesin  
Dördüncü kapusunda dört pîrler vardur anda  
Bu söz sana rumûzdu gör kim delil bulasın  
Beşinci kapusunda biş ruhân vardur anda  
Dürlü metâ'lar satar olmasun kim alasin  
Altıncı kapusunda bir Hûr oturur anda  
Sana eydür gel berü olmasun kim varasın  
Çün kim anda varasın ol Hûrîyi alasin  
Bir vâyeden ötürü yoldan mahrûm kalasın  
Yidinci kapusunda yidiler otrur anda  
Sana kurtuldun dirler gir dost yüzün göresin  
Çüniçerü giresin dost yüzünü göresin*

40 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 384-385 (403/2-3).

41 Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, s. 234; a. mlf., *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, s. 279 (290/8).

*Ene'l-Hak şerbetini dost elinden içesin  
Şu didüğüm kelecî vücûddan taşra degül  
Tefekkür kılurısan cümle sende bulasın  
Yûnus işbu sözleri Hak varlığından eydür  
İsterisen kânını miskînlerde bulasın<sup>42</sup>.*

---

*Hakikat 'ışkdur 'ıyân görsün ol şebihbeyân  
Hakikat donıngeyena gır hil'at içinde  
Hakikate irenler hakikati bulanlar  
Ne bahtludur cânları hep mahabbet içinde.<sup>43</sup>*

---

Hakikat makamına ait sözler açıklama ile anlaşılmaz. Hakikat manasını anlamadan dört kitabı tefsir eden kişi şirkten kurtulamaz. Hakikat ehlinin en temel özelliği kanaati kendilerine yâr etmiş olmaları ve nefse ait dileklerden el çekmiş olmalarıdır<sup>44</sup>. Bu makama erenlerde ikilik olmayıp bunlar lütfu ve kahrı bir görür, “lütfun da hoş, kahrın da hoş” derler. Bu hususları ifade eden Yunus Emre şöyle der:

*Hakikatün ma'nîsin şerh ile bilmediler  
Erenler bu dirliğiriyâ dirilmediler  
Hakikat bir denizdür şerî'atdur gemisi  
Çoklar gemiden çıkup denize talmadılar  
Bular geldi tapuya şerî'at tutdıturur  
İçerü girübene ne varın bilmediler  
Şerî'at oğlanları bahis da'vî kılurlar  
Hakikat erenleri da'vîye kalmadılar  
Dört kitabı şerh iden 'âsîdür hakikatde  
Zirâ tefsîr okuyup ma'nîsin bilmediler.<sup>45</sup>*

---

*Kanâ'ati yar idin uyma nefis dileğine  
İresin hakikat eyirün buldun tur indi.<sup>46</sup>*

42 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 240-241 (242/6-17).

43 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 284 (242/9, 11).

44 Tatçı, *Yunus Emre Külliyyatı-I*, s. 323.

45 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 51 (38/1-5).

46 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 369 (383/3).



---

*Hakikate irenler hakikati bulanlar  
Ne bahtludur canları hep muhabbet içinde.*<sup>47</sup>

---

*Her kim hakikat süre kahrı lütfu bir göre  
İş açta doğru dura bu hakikat içinde.*<sup>48</sup>

Bu beyitlerinden başka Yunus Emre,  
*Çıkdum erik talına anda yidümüzümi  
Bostan ıssı kakıyupdir ne yirsün kozumı,*

diye başlayan beyti ile de remizli bir şekilde şeriat, tarikat, hakikat ve marifet kavramlarına işaret etmektedir.<sup>49</sup>

## Sonuç

Yunus Emre yakın çağlarda yaşayan mesela, Hacı Bektaş-ı Veli gibi mutasavvıflarla aynı yolu izleyerek velâyet makamının yollarını keşfetmeğe koyulmuştur. Bunun için bu makama bir anda ulaşamayacağını, belirli aşamalardan geçip belli dereceleri kat etmenin gerekli olduğunu savunmuştur. Ona göre dört kapı, kırk makam ve yüz altmış menzili aşmadan velâyet makamına ulaşamaz. Velâyet makamı, en uygun müminin ulaştığı makamdır. Bir kul kesp ile ancak bu makama ulaşabilir. Bundan daha üstte bulunan makam nübüvvet yani peygamberlik makamıdır ki, oraya kesp ile ulaşmak mümkün olmayıp o makam vehbî yani ancak Yüce Allah'ın ikramıyla olur. Peygamberleri Allah seçtiği için kulun peygamber olmak diye bir ideali olamaz. Ancak kul planında kesp ile ulaşılan velilik makamı her müminin ideali olmalıdır. Zor olsa da bu makama ulaşmak imkânsız değildir. Bu ideal yolun şeriat, tarikat, marifet ve hakikat gibi ana kapıları, dereceleri ve durakları vardır. Velâyet makamına herkes çıkamasa da çalışmasına göre bu makamlardan birinde kalır. Yunus Emre *Dîvân'*ında hem bu makamları, bunların birbiriyle ilişkisini ve bunların din ile ilişkisini kurup her bir makamın özelliklerini sıralamaktadır. Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat arasında kurduğu güçlü ilişki Yunus Emre'nin müteşerri' yani sabit ayağı şeriate olan bir mutasavvıf olduğunu göstermektedir.

47 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 284 (295/12).

48 Tatçı, *Tenkitli Metin*, s. 284 (295/22).

49 Bk. Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı Tenkitli Metin*, İstanbul 2005, s. 390; a.mlf., *Yunus Emre Şerhleri*, İstanbul 2005, s. 80-87.

## Bibliyografya

- Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1986.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-ta'rifât*, yy.
- Hacı Bektaşî Veli, *Makâlât* (yay. hzr.: Ali Yılmaz ve dğr.), Ankara 2011.
- Hucvurî, *Keşfü'l-mahcûb* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982.
- İmam Rabbânî, Ahmed Faruk Serhendi, *el-Mektûbât*, İstanbul ts. Fazilet Neşriyat.
- Kara, Mustafa, "Tarikat", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul 1997.
- Kelabâzî, Ebû Bekir, Muhammed, *et-Tearruflî mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kâhire 1960.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Beyrut Daru'l-cil, ty.
- Öngören, Reşat, "Tarikat", *DİA*, c. XXXX, İstanbul 2011.
- Özalp, Ahmet, "Tarikat", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000.
- Şâfîi, Muhammed b. İdris, *Divânu's-Şâfîi*, Beyrut 1983.
- Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Divânı Tenkitli Metin*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
- Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Külliyyatı-I-Yunus Emre Divânı İnceleme*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
- Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Şerhleri*, İstanbul 2005.
- Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, Lübnan 1996.
- Uludağ, Süleyman, *Kuşeyri Risaleleri*, İstanbul 1981.



Nedim Tan<sup>\*</sup>, Nazire Kırmızı<sup>\*\*</sup>

# Abdülkâdir Geylânî ve İbnü'l-Arabî'ye Nispet Edilen Bir Metin: *Gavsıyye* Risâlesi Hakkında Bir Literatür Değerlendirmesi

**Öz:** *Gavsıyye*, tasavvuf tarihinde Abdülkâdir Geylânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye atfen tanınmış küçük bir risâledir. Tasavvuf kavramlarını insân-ı kâmil fikri çerçevesinde işleyişi dolayısıyla dikkat çeken *Gavsıyye*, XIV. yüzyıldan itibaren tercüme ve şerh konusu edilmiş, özellikle Hindistan ve Osmanlı kültür coğrafyalarında yaygınlık kazanmıştır. Nazarî bir sistematğin işlenmediği, daha çok tarikat merkezli duyarlılıkların yansıdığı bu metinler kavramsal açıdan çok yönlü bir içerik sunarlar. Diğer taraftan *Gavsıyye*'nin Abdülkâdir Geylânî'ye atfedilmesine dönük farklı kabullere erken dönemlerden itibaren rastlanılmaktadır. Bu itirazlar, genel olarak şathiye kavramına yüklenen anlamla ilgili gözükmekte olup XIX. yüzyıl sonunda çeşitli polemiklerin doğmasına sebep olmuştur. Bu makalede *Gavsıyye*'ye ilişkin görüşlere değinilmiş, Osmanlı ve Hint kültür coğrafyalarında yazılan Farsça ve Türkçe şerhler hakkında literatür bilgisi verilmiş, eser etrafında ortaya çıkan akademik görüşler değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Gavsıyye, Abdülkâdir Geylânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Şerh, Tasavvuf Tarihi Literatürü

## Remarks on A Text Attributed To 'Abd Al-Qâdir al-Jilânî and Ibn al-'Arabi: A Literary Survey on The Epistle of *al-Ghawthiyya*

**Abstract:** *al-Ghawthiyya* is a small epistle which is known for its being attributed to 'Abd al-Qâdir Jilânî and Ibn al-'Arabi. It is well-known for the fact that it constructs Sufi terminology around the idea of the of the perfect man. Since the XIV<sup>th</sup> century, it has been translated and commented upon, and become widely read in the Indian and Ottoman cultural geographies. These texts, which reflect sensitivities of the sufi orders rather than indicating accumulation of theoretical reflection, are quite flexible in their conceptual paradigm. Furthermore, one may trace, up to the earlier periods, objections against attribution of *al-Ghawthiyya* to 'Abd al-Qâdir Jilânî. These objections seem to be mostly related to the concept of the shath and they resulted in emergence of various polemical debates in XIX<sup>th</sup> century. In this article, I provided an outline of debates concerning *al-Ghawthiyya*, information about Persian and Turkish commentaries on it, in Ottoman and Indian cultural geographies and examined scholarly interpretations about the nature of this epistle.

**Keywords:** *al-Ghawthiyya*, 'Abd al-Qâdir al-Jilânî, Muhyi ad-din Ibn al-'Arabi, Commentary, Sufi Literature

\* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (nedim.tan@marmara.edu.tr). Bu makale danışmanlığımı üstlenmiş olduğum "Gavsıye Risâlesi Tercüme ve Şerhleri Literatürü" başlıklı yüksek lisans tezinden hareketle içerik ve yorum bakımından çeşitli tasarruflarda bulunularak üretilmiştir.

\*\* Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni (nazirebaytas@gmail.com)

## Giriş

*Gavsıyye Risâlesi*, ulaşılabilen yazma nüshalarına göre XIV. yüzyıldan itibaren günümüze kadar sûfi çevreler içerisinde yaygın olarak muhâtap bulmuş, daha çok Farsça ve Türkçe tercümeleri ve şerhleri ile tanınmış bir metindir. İçeriği ve üslubunun yanı sıra kime ait olduğuna ilişkin farklı görüşlerle de gündeme gelen bu risâle, hacim bakımından gayet kısa olmasına karşılık Allah-insan ilişkisini fenâ, fakr ve aşk gibi kavramlar üzerinden sunması ve tasavvufun bazı temel meseleleri hakkında doğrudan vurgular içeren cümleler barındırması sebebiyle yüzyıllar boyu ilgi görmüştür. *Gavsıyye*'nin<sup>1</sup> üslup özelliği genel olarak *ilhâm*, *vâridât*, *müşâhede*, *mükâşefe*, özel olarak da İbnü'l-Arabî ile tasavvuf ıstılahları arasına giren *fehvânîyye* gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Bu kavramların ortak noktası kulun Allah ile ilişkisinde O'nu iştiraki ya da Allah'ın kula hitabı gibi manaları içeriyor oluşudur.<sup>2</sup> Özellikle Hindistan ve Osmanlı kültür coğrafyalarında Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1166) ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240)<sup>3</sup> atfen okunan *Gavsıyye*, tercüme ve şerhler kanalıyla önemli bir yazılı birikime kaynaklık etmiştir. Diğer yandan metnin *ilhâm* ve *vâridât* türüne örnek sayılabilecek bir üslup taşıması çeşitli tartışmaları beraberinde getirmiş, metne ilişkin tasavvufî kabuller hem tarih hem de inanç ilkeleri yönünden sorgulanarak bu çerçevede çeşitli reddiyeler kaleme alınmıştır. Bu makalede tasavvuf tarihi literatürü çalışmalarına bir katkı sağlamak amacıyla *Gavsıyye*'ye dönük ilginin tarihi ve bu ilgiden kaynaklanan metinler üzerinde durulacak, risâle hakkındaki görüşler değerlendirilecek, Hint ve Osmanlı kültür coğrafyalarındaki tercüme ve şerhlere değinilecek, böylece *Gavsıyye*'ye ilişkin mevcut bilgi birikimi sunularak konu yeni tespitler çerçevesinde zenginleştirilecektir.

## Klasik Dönemde *Gavsıyye*'nin İçeriğine İlişkin Görüşler

Klasik ve modern kaynaklarda yer yer birbirinden farklılaşan Abdülkâdir Geylânî anlatıları bulunmakta olup onun hayatı ve faaliyetlerine ilişkin çeşitli kabuller ortaya konmuştur. Meseleye Hanbelî gelenek ve ehl-i hadisin öncelikleri çerçevesinde yaklaşan kaynaklar, genellikle Abdülkâdir Geylânî'yi zâhid, vâiz, muhaddis

- 1 *Gavsıyye Risâlesi*'ni yazı boyunca *Gavsıyye* şeklinde kullanacağız. Ancak bu kullanım tasavvuf tarihi açısından Hindistan bölgesinde ortaya çıkmış olan ve senkretik özellikler gösteren Şüttâriyye tarikatının *Gavsıyye* kolu ile karıştırılmamalıdır. Bkz. K. A. Nizâmî, "Gavsıyye", *DİA*, XIII, s. 404.
- 2 Makalede detaylarına girmeyeceğimiz bu kavramlar üzerinden *Gavsıyye*'nin örneklenendirilmesi için bkz. Süleyman Uludağ, "Hitap", *DİA*, XVIII, s. 163; M. Mustafa Çakmakhoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, İstanbul: İnsan, 2007, 194-236, 402-405; Muhammed Nür el-Arabî, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Gavsıyye Risâlesi Şerhi* (haz. Mahmut Kanık), İstanbul: İz, 2009, s. 27-29.
- 3 İki sûfi arasındaki irtibat için bkz. Adalet Çakır, *Mehmed Rif'at Efendi'nin Nefhatü'r-riyâzi'l-âliye'sinde Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik*, İstanbul: İSAM, 2012, I, s. 360-382.

ve sıkı bir Hanbelî takipçisi olarak tasvir ederler.<sup>4</sup> Buna karşılık sûfi muhayyilede Abdülkâdir Geylânî, zâhid ve vâiz kimliğine ilâveten menkubelere konu olan kerâmet ve tasarrufların sahibi büyük bir velî olarak bilinmekte, pîr kimliği dolayısıyla müridleri ve muhibleri tarafından kendisine teveccüh gösterilerek hakikate ulaşma vesilesi sayılmaktadır.<sup>5</sup> Abdülkâdir Geylânî hakkında ortaya çıkan bu anlatım tarzları, *Gavsîyye*'nin algılanışına da yansımıştır. Bir yandan risâlenin muhtevaca şerîata muhâlif birtakım ifadeler içerdiği, dolayısıyla bu risâlenin Abdülkâdir Geylânî gibi şerîata bağlı bir sûfiye ait olamayacağı ileri sürülmüş, diğer yandan velâyet mertebesiyle irtibatlandırarak *Gavsîyye*'deki muhtevânın ısrarla Abdülkâdir Geylânî'ye âit olduğu söylenmiştir.<sup>6</sup> Tespitlerimize göre *Gavsîyye* şerhlerinin gerek eserin muhtevâsı gerekse âidiyeti hakkında bu türlü bir tartışma içermemesine karşılık, modern öncesi dönemde metnin mâhiyetine ilişkin çeşitli soruların ortaya çıktığı ve XIX. yüzyılda bu soruların polemik düzeyine ulaştığı görülmektedir. İlk dönemde Abdülkâdir Geylânî'nin şathiye türü sözlerinin nasıl anlaşılacağına, daha sonrasında ise ilâhî hitâbın kul tarafından nasıl idrâk edilebileceğine dönük olarak ortaya çıkan sorular, son dönemde *Gavsîyye*'nin dine aykırı bir inanç ortaya koyup koymadığı tartışmasına evrilmiştir. Ulaşılabilen örnekler sınırlı olsa da şerhlerden bağımsız bir içerik ortaya çıktığı için bu görüşleri müstakil bir başlık altında ele almayı uygun gördük.

Tespit edilebildiği kadarıyla *Gavsîyye*'nin mâhiyetine ilişkin soruların rastlandığı en eski metin Ebu'l-Ferec el-Vâsıtî'nin<sup>7</sup> (ö. 744/1343) *Tiryâku'l-muhibbîn* adlı

- 4 Hanbelî geleneğın temsilcileri özellikle İbnü'l-Arabî sonrası tasavvuf dilini çoğunlukla dışlamalarına bağılı olarak önemli süfiler hakkında daha çok zühd ve vaaz merkezli bir tasvirde bulunup onların tarihatlarda anlaşıldığı şekliyle insân-ı kâmil olma niteliklerini geri plana atmalarıyla ve hattâ bu yöndeki menkubeler ve kavramlaştırmaları tenkit etmeleriyle öne çıkarlar. Burada detaylandırmayacağız bu konu hakkında bkz. George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim* (çev. H. Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik, 2007, s. 165-200.
- 5 Hanbelî tabakatlarında yer alan içerikle tarikat hafızasının dayandığı metinler arasındaki bu farklılığın nitelikleri müstakil bir çalışma konusudur. Örnek olarak klasik kaynaklara dayanan şu iki derlemenin tarihi kökenleri bakımından birbirine oldukça zıt düşen perspektiflerini verebiliriz. Bkz. Seyfullah Erdoğan, *Abdülkâdir Geylânî Hayat ve Menkubeleri*, Konya: Mercan Kitap, 2014; M. İhsan Cihan Çelik, *Abdülkâdir Geylânî (k.s.) Hayatı ve Menkubeleri*, İstanbul: Yasin, 2015. Konunun tasavvuf açısından nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin kapsamlı bir okuma için bkz. Çakır, *Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirilik*, I, s. 178-186.
- 6 Nitekim Abdülkâdir Geylânî'nin şathiye tarzı sırlı sözleri, sahip bulunduğu tasavvufî mertebeye açısından değerlendirilmiş, erdiği mârifetin bir ifâdesi olarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Bkz. Çakır, *Abdülkâdir Geylânî ve Kâdirilik*, I, s. 110-112, 371-375.
- 7 Abdurrahman Ebu'l-Ferec el-Vâsıtî, 1273 yılında doğmuş, 1343 yılında Bağdad'da vefat etmiştir. Ahmed b. İbrâhim el-Fârûsî'den (ö. 694/1294) Rifâiyye hırkası giymiştir. Vâsıtî, *Tiryâku'l-muhibbîn* adlı eserinde Ahmed er-Rifâî'nin menkubelerini kaleme almıştır. Bkz. Ebu'l-Ferec el-Vâsıtî, *Tiryâku'l-muhibbîn fî tabakâti hırkatî'l-meşâyihî'l-ârifîn*, Kahire: Matbaatü'l-Behiyye, 1305/1887; Mustafa Tahralı, "Ahmed er-Rifâî", *DIA*, II, s. 130. Bu başlık altında *Tiryâku'l-muhibbîn* ve *el-Hakku'z-zâhir* isimli kaynaklara

eseri olup bu eserinde Vâsîtî, Şeyhü'l-Bereke Muhammed b. Ali b. İdrîs el-Ba'kûbî'ye<sup>8</sup> bu konunun sorulduğunu aktarır. İlgili soru, “asılsız iddia sahiplerinin üslubunu yansıtan ve şeriatın sınırları dışına çıkan şathiye nitelikli sözlerin” Geylânî'ye nispet edilmesi hakkındadır ve verilen örneklerin bir kısmı *Gavsıyye*'dendir. Şeyhü'l-Bereke bu soru üzerine kendisiyle uzun süre birlikte yaşadığı Geylânî'den bu türlü sözlerin asla ortaya çıkmadığını, bilakis onun her tavrında şeriata uygun davrandığını söyleyerek ilgili sözleri aktaranların yanlışlık içinde olduğunu vurgular.<sup>9</sup> Bu kayıt, *Gavsıyye* bağlamında Abdülkâdir Geylânî'nin kişiliği ile şathiye tarzı sûfî sözlerini bir araya getirmekten –muhtemelen tasavvufî sebeplerle– kaçınan tavrın erken dönemlerde mevcut olduğunu göstermektedir. Ancak aynı dönemde –aşağıda değineceğimiz üzere– Hindistan coğrafyasının tanınmış sûfilerinden Gîsûdirâz'ın (ö. 825/1422) *Gavsıyye* üzerine bir şerh yazması sûfiler içerisinde bu konuda farklı üslupların varlığını ortaya koymaktadır.

Konuya ilişkin bir başka örnekle İmâm Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) *Mektûbât*'ında karşılaşılır. Hâşim el-Kışmî (ö. 1041/1631),<sup>10</sup> İmâm Rabbânî'ye gönderdiği bir mektupta sûfilerin Hak kelâmını işitmelerinin ve O'nunla konuşmalarının ne anlama geldiğini *Gavsıyye*'yi örnek göstererek sorar. İmâm Rabbânî verdiği cevapta doğrudan *Gavsıyye*'yi konu almaksızın genel olarak ilhâmât, vâridât, fehvânî hitap konularını izah etmeye çalışır. Hak ile böyle bir konuşma türünün gerçek olduğunu ancak bu türlü iddialarla ortaya çıkanların bazen doğru yolda olmadıklarını vurgulayarak konuya uzlaştırmacı bir bakış açısıyla yaklaşan İmâm Rabbânî, söz konusu işitme fiilinin doğrudan ses ve harflerle biçimlenmiş bir işitme şeklinde değil işitildiği varsayılan kelâmın mânâsının ruhsal olarak algılanıp misâl âleminde ses ve harflere büründürülmek sûretiyle lafzî kelâm şeklinde mümkün olacağını belirterek meseleyi açıklamaktadır. Bu mektuptan anlaşıldığı kadarıyla İmâm Rabbânî ve çevresi tarafından *Gavsıyye*'nin varlığı bilinmekte ve metin Abdülkâdir Geylânî'ye

Dilaver Güner'in çalışmalarındaki atıflar dolayısıyla ulaşarak konuyu genişletme imkanı bulduk. Bkz. Abdülkâdir Geylânî, *Risâleler* (haz. Dilaver Güner), İstanbul: İnsan, 2013, s. 64-65; Dilaver Güner, *Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul: İnsan, 2013, s. 124-127.

8 Bu zât Abdülkâdir Geylânî'nin yakın çevresinden Ali b. İdrîs el-Ba'kûbî'nin (ö. 619/1222) oğullarındandır. Ba'kûbî nisbesi Ya'kûbî şeklinde de okunmuştur, ancak doğrusu Ba'kûbî olmalıdır. Bkz. Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimi vd.), Haydarâbad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1962, II, s. 265. Nitekim Ali b. İdrîs üzerine bu nisbeyi dikkate alan bir çalışma da bulunmaktadır. Bkz. Cemâleddin Fâlih el-Geylânî, *Ebû İdrîs el-Ba'kûbî –Zâhidu Ba'kûba*, Bağdad: Dâru Ahmer, 1999.

9 Vâsîtî, *Tiryâku'l-muhibbin*, s. 55. Ancak Vâsîtî diğer taraftan Geylânî'nin “ayağım bütün Allah velîlerinin boynu üzerindedir” sözünü şathiye olarak ele alacaktır. Bkz. Çakır, *Abdülkâdir Geylânî ve Kâdirilik*, I, s. 144.

10 İmâm Rabbânî'nin halifelerindendir. Hayatı ve eserleri için bkz. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İnsan, 2005, s. 48.

atfedilmektedir. Şerîat sınırları dışında kalan ya da kalması muhtemel her mesele-  
nin ıslâh ve tâdilini misyon edinen İmam Rabbânî, *Gavsîyye*'nin âdiyeti hakkında  
herhangi bir şüphe, üslûbu ve muhtevâsına ilişkin açık bir sakınca ileri sürmemiş  
gözükmektedir.<sup>11</sup>

Sonraki yüzyıllarda *Gavsîyye*'nin âdiyeti meselesi ve içeriği reddiye literatü-  
rünün konusu olacaktır. Nitekim Ali b. Muhammed el-Karamânî<sup>12</sup> *el-Hakku'z-zâhir*  
adlı eserinde Abdülkâdir Geylânî'yi asrının büyük sûfilerinden ve mücâhede ehli  
bir zât olarak tasvir ettikten sonra polemikçi bir üslup takınarak torunlarından ve  
takipçilerinden bazı kimselerin kendine âit olmayan küfür içerikli birtakım sözleri  
ona isnat ettiğini, ancak Abdülkâdir Geylânî'nin onların bu ithamlarından hâl ve  
sözleriyle uzak olduğunu belirtir. Ayrıca *Gavsîyye*'den alıntılar yaparak bu risâleyi  
Abdülkâdir Geylânî'nin torunu Abdüsselâm'ın<sup>13</sup> uydurduğunu ve bu risâlenin iti-  
kadı bozan, küfür içerikli, bâtil sözler içerdiğini aktarır.<sup>14</sup> Karamânî'nin, Abdülkâ-  
dir Geylânî'nin vâiz, zâhid ve Hanbelî yönüne vurgu yaparak onun menkıbelere  
konu olan kişiliğini reddetmesi ve ona atfedilen şathiye türünden sözlerin hiçbir  
şekilde kendisine âit olmadığını ileri sürmesine karşılık XIX. yüzyıl Şâzelî sûfile-  
rinden Muhammed Mekki İbn Azzûz<sup>15</sup> (1853-1915) Karamânî'nin bu eleştirilerine

- 11 İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî Tercümesi* (çev. T. Hakan Alp vd.), İstanbul: Yasin yay., 2010, III, s. 492-494. Bu mektuptaki ana fikir şu satırlardadır: "Tam mârifet sahibi olan ârifin, her mertebenin hükmünü diğerinden ayırt etmesi ve birinin hükmünü diğerine karıştırmaması lazımdır. Bu büyüklerin keyfiyetsizlik mertebesiyle bağlantılı olan Allah Teâlâ'yı iştîmeleri ve O'nunla konuşmaları, ruhsal al-  
gilama ve ruhsal konuşma kabilindedir. Söz konusu algılanan mânâyı anlatan bu harfler ve kelimeler, misâlî suretler âleminde dir."
- 12 Kendisini "Hanefî" kimliğiyle takdim eden bu müellifin kimliği hakkında net bir bilgiye ulaşamadık. Yazdığı risâleden anlaşıldığı kadarıyla kelâmî yönü baskın olup daha çok Birgivi ve Ali el-Kârî gibi tem-  
silcilerin eserlerindeki şekliyle zâhidâne dindarlığı öne çıkaran bir kişiliktir. Ali Birinci'nin tespitlerine  
göre *el-Hakku'z-zâhir* o dönemde ruhsatsız basılan kitaplar arasında sayılmış, dağıtımı yasaklanarak  
ele geçirilen nüshalarına el konulmuştur. Sözü edilen uygulamanın 16 Eylül 1896 tarihli olması Kaa  
ramânî'nin eserinin bu yıllarda yazıldığını düşündürmektedir. Bkz. Ali Birinci "Osmanlı Devletinde  
Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 7,  
2006, s. 315.
- 13 Karamânî bahsi geçen eserde Abdüsselâm hakkında da uzun bir bahis yazmış ve Abdüsselâm'ın bazı  
âlimler tarafından tekfir edildiğini söyleyerek güvenilir biri olmadığını savunmuştur. Bkz. Ali b. Mu-  
hammed el-Karamânî, *el-Hakku'z-zâhir fî şerhi hâli-ş-şeyh Abdülkâdir*, yy., ty., s. 19-24. Konu hakkında  
ayrıca bkz. Çakır, *Abdülkâdir Geylânî ve Kâdirilik*, I, s. 205-206.
- 14 Karamânî, *el-Hakku'z-zâhir*, s. 30-33. Benzer şekilde risâlenin Abdülkâdir Geylânî'ye âit olmadığını  
savunanlardan biri de Reşid Rızâ'dır (1865-1935). O da *Gavsîyye*'nin uydurma bir eser olduğunu ve  
sonraki dönemlerde hayranları tarafından Geylânî'ye nispet edildiğini söylemektedir. Bkz. Süleyman  
Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", *DİA*, I, s. 236.
- 15 Ebû Abdullah Muhammed el-Mekki b. Mustafâ b. Muhammed b. Azzûz el-İdrîsî el-Hasenî, Tunus'un  
Cezayir'e yakın güneybatı bölgesindeki Nefta'da doğmuş olup Hasenî nisbesiyle anılmış olmasından  
şerif sülâlesine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Büyük dedesinden dolayı İbn Azzûz lakabıyla şö-  
ret bulmuştur. İlköğrenimini ailesinin mensup olduğu tarikat çevresinde tamamlamış, babası vefat  
ettikten sonra Azzûziyye tarikatının şeyhi olmuştur. Fransızların sömürgecilik faaliyetleri dolayısıy-

*es-Seyfû'r-rabbânî* adlı eseriyle cevap vermiştir.<sup>16</sup> Meseleyi tarikat perspektifinden değerlendirerek menkıbelere konu olan Abdülkâdir Geylânî portresini öne çıkaran İbn Azzûz, Karamânî'nin adı geçen eserde ileri sürdüklerini tek tek ele alarak eleştirmektedir. İbn Azzûz öncelikle Karamânî'nin *Gavsîyye* hakkında söylediklerini olduğu gibi aktarmış, ardından hem tarihî hem de tasavvufî gerekçelerle *Gavsîyye*'nin Abdülkâdir Geylânî'ye âit olduğunu savunmuştur.<sup>17</sup> İbn Azzûz'a göre *Gavsîyye*'de şeriata muhâlif hiçbir söz yoktur, ancak insân-ı kâmilin sahip olduğu makam dolayısıyla ortaya çıkan bu sözler herkesin anlayabileceği nitelikte değildir. Âriflerin sözleri bu uğurda çaba gösteren ve belli bir mânevî dereceye ulaşanlar tarafından anlaşılır, tarikat ehli olmayanlar ise bu sözlerin hakikatini anlayamaz ve bu türlü sözleri küfür olarak nitelendirir. İbn Azzûz, *Gavsîyye*'nin Karamânî'nin iddia ettiği aksine şeriata muhâlif sözler içermediğini ispat için risâlenin bazı cümlelerini vererek uzun açıklamalar yapar. Bu açıklamalar, Karamânî'nin kitabında *Gavsîyye*'den yapmış olduğu alıntılarla sınırlıdır. İbn Azzûz'un açıklamalarında âit olduğu tarikat çevresinin etkileri bulunmakta olup Osmanlı ve Hint coğrafyalarında farklı bakış açılarıyla şerh edilen *Gavsîyye*'nin Şâzeli kültür bağlamında algılanışına örnek teşkil etmesi açısından özellikle eserin bu kısımları dikkate değerdir.<sup>18</sup>

## Hint ve Osmanlı Kültür Coğrafyalarında Yapılan *Gavsîyye* Tercümelere ve Şerhleri

*Gavsîyye* üzerine yazılmış tespit edebildiğimiz en eski şerh XIV. yüzyıl sûfilelerinden Gîsûdirâz'ın<sup>19</sup> (ö. 825/1422) *Cevâhiru'l-uşşâk* adlı eseridir. Bu eser Hint kültür coğrafyasındaki tasavvufî muhitler açısından risâlenin dikkate değer bir yeri

la 1895'te İstanbul'a göç etmek zorunda kalan İbn Azzûz, II. Abdülhamid tarafından Dârülfünun ve Medresetü'l-vâizîn'e müderris tayin edilmiş, vefat ettikten sonra da Beşiktaş'taki Yahyâ Efendi Dergâhı hazîresine defnedilmiştir. Akaid, tefsir, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlerin yanı sıra matematik, astronomi ve şiirle de ilgilenen İbn Azzûz bahsi geçen kitabı İstanbul'da yazmıştır. Bkz. Adil Bebek, "İbn Azzûz", *DİA*, XIX, s. 342-343.

16 İbn Azzûz, beklenenin aksine olarak eserine reddiye yazdığı Karamânî hakkında bilgi vermemiş, bunu da "onun biyografisine ilişkin bilgi vermeye, mânevî derecesini ve içinde bulunduğu hâlin mâhiyetini tanıtmaya ihtiyacımız yoktur" deyip kısaca geçiştirmiştir. Ayrıca İbn Azzûz kitabın *el-Hakku'z-zâhir fi hâli's-şeyh Abdülkâdir* olarak değil *el-Bâtılı'z-zâhir fi isâeti'l-edeb maa's-şeyh Abdülkâdir* olarak isimlendirilmesi gerektiğini söyleyerek Karamânî'yi itibarsızlaştıran bir dil kullanmıştır. Bkz. Muhammed Mekki İbn Azzûz, "es-Seyfû'r-rabbânî fi unuki'l-mu'teriz ale'l-gavsî'l-Geylânî", *Sırru'l-esrâr ve Mazharu'l-envâr* (tahk. Ahmed Ferid el-Mezidi), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007, s. 404-405.

17 İbn Azzûz, "es-Seyfû'r-rabbânî", s. 445-446.

18 İbn Azzûz, "es-Seyfû'r-Rabbânî", s. 448-458.

19 Ebü'l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî ed-Dihlevî, Hindistanlı bir Çiştî şeyhidir. 1321'de Delhi'de doğan Gîsûdirâz 1422'de vefat etmiştir. *El-Maârif, Şerh-i Taarruf, Terceme-i Âdâbü'l-mürîdîn, Şerh-i Temhîdât, Şerh-i Risâle-i Kuşeyriyye* eserlerinden bir kısmıdır. Geniş bilgi için bkz. K. A. Nizami, "Gîsûdirâz", *DİA*, XIV, s. 94-95.



olduğunu göstermektedir. Ayrıca şârihin risâleyi Abdülkâdir Geylânî'ye atfetmesi *Gavsîyye* müellifinin kimliğine ilişkin görüşleri tespit bakımından önemli bir bilgidir. *Gavsîyye*'yi cümle cümle ele alarak Farsça şerh eden ve metindeki belli başlı kavramlar hakkında detaylı açıklamalar yapan Gîsûdirâz, sık sık Farsça şiirlere yer verip önceki sûfilere de atıf yaparak hacimli bir şerh telif etmiştir.<sup>20</sup> Gîsûdirâz'ın şerhinden sonra Sirâceddin Abdullah Behlûl Sûfî Şüttârî'nin (ö. 1010/1601) *Sevânihu's-sûfiyye şerh-i risâle-i Gavsîyye*'si erken dönem şerhleri arasında sayılabilir. *Gavsîyye*'yi Abdülkâdir Geylânî'nin miracı olarak tanımlayan Şüttârî'nin, eseri *Risâle-i Mi'râciyye* olarak adlandırması dikkate değer bir noktadır.<sup>21</sup> Gîsûdirâz'ın telif tarzına benzer olarak Şüttârî de *Gavsîyye*'yi cümleler hâlinde ele almış ve sıklıkla şiirlere yer vermiştir.<sup>22</sup> Abdullah b. Hasan el-Mekkî'nin aynı üslupla yazılmış olan *Neşâtü'l-aşk* adlı eseri de *Gavsîyye*'nin Hindistan bölgesinde yapılmış Farsça şerhlerinden biridir. Münzevî'nin aktardığı katalog kayıtlarının hacmi dikkate alındığında bu şerhin Hindistan bölgesinde özel bir ilgi gördüğü anlaşılmaktadır.<sup>23</sup>

Farsça şerhler içerisinde Velî Mülûk Şâh es-Sıddıkî'nin metni –tespitlerimize göre– Türkçe şerhleri de etkilemesi dolayısıyla önemli bir yere sahiptir.<sup>24</sup> Türkiye kütüphanelerinde biri Farsça diğeri Çağatay Türkçesi olmak üzere iki nüshasına

- 20 Bu eser Urducaya tercüme edilerek basılmıştır. Bkz. Muhammed Hüseyin Gîsûdirâz, *Cevâhiru'l-uşşâk* (trc. Ahmed Hüseyin), Lahor: Progressive Books, 2000. Ayrıca bkz. Gîsûdirâz, *Cevâhiru'l-uşşâk* (haz. Nezir Muhammed Han), Hayrâbâd: Ahd-ı Âferîn, 1943.
- 21 Yazmanın son varâğına "*Risâle-i Mi'râc tamâm şod*" notu düşülmüştür. Abdülkâdir Geylânî'ye atfedilen *Sirâcü'l-vehhâc fi leyleti'l-mi'râc* adlı bir eser de mevcuttur. Bkz. Abdülkâdir Geylânî-İbnü'l-Arabî-Ali b. Vefâ, *Hakk'ın Nuruna Mirac* (haz. Muhammed Bedirhan), İstanbul: Hayy, 2011, s. 59-99.
- 22 Sirâceddin Abdullah Behlûl Şüttârî, *Sevânihu's-sûfiyye Şerh-i Risâle-i Gavsîyye*, Müze ve Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 10685, vr. 1<sup>b</sup>-26<sup>a</sup>. Tetkik ettiğimiz mecmûanın sonunda hicri 1162-1182 tarihleri arasında Abdüşşekûr Hâfız Keşmirî tarafından istinsah edildiğine dâir ferağ kaydı bulunmaktadır. Bu yazmaya ulaştığımız kaynak: <http://dlib.ical.ir/faces/home.jspx> (erişim: 30.09.2015)
- 23 Hindistan coğrafyasında yazılmış tercüme ve şerhler hakkında kabul gören en temel kaynak Ahmed Münzevî'nin *Fihrist-i Müşterek* adlı eseridir. Katalogun 3177-3188 numaralı eserleri *Gavsîyye* hakkındadır. Ahmed Münzevî başta Velî Mülûk Şâh'tan bahsetmekle birlikte *Gavsîyye*'nin diğ. tercüme ve şerhlerinin kayıtlardaki durumunu 36 nüshayı değerlendirerek verir. Ayrıca 3755 numaralı kayıttaki Abdullah b. Hasan el-Mekkî'nin *Neşâtü'l-aşk* adlı *Gavsîyye* şerhinin 16 nüshasını değerlendirir. Ancak Münzevî *Cevâhiru'l-uşşâk* ve *Sevânihu's-sûfiyye şerh-i risâle-i Gavsîyye*'den bahsetmez. Bunun muhtemel sebebi bu eserlerin Pâkistan değil İran kütüphanelerinde bulunmasıdır. Bkz. Ahmed Münzevî, *Fihrist-i Müşterek Nûshahâ-yi Hattî-yi Fârisî-yi Pâkistan*, Lahor, 1984, III, s. 1718-1722, s. 2067-2069. *Cevâhiru'l-uşşâk* ve *Neşâtü'l-aşk* adlı eserlerin basım bilgileri hakkında bkz. Ârif Nevşâhî-Rızâullah Şah, *Kitabşinâsi-i Âsâr-ı Fârisî-yi Çâp-şode der Şîbh-i Kârre: (Hind, Pâkistan, Bangladeş)*, Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2012, IV, s. 638-639. Nevşâhî ve aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız Mâil Herevî verdikleri bilgileri *Fihrist-i Müşterek*'e dayandırmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadariyla *Gavsîyye*'nin Hint kültür coğrafyasındaki Farsça şerhleri Türkçe literatürde değerlendirme konusu olmamıştır.
- 24 Ahmed Münzevî, Velî Mülûk Şâh'ın eserinden bahsederken şerhin *Mükâlemât-ı Gavs-ı A'zam, Şerh-i İl-hâmât-ı Gavsîyye, Risâle-i Kudsi* ve *Neşâtü'l-aşk* gibi isimlerinin de olduğundan bahseder. Bkz. Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, III, s. 1718-1722.

ulaştığımız<sup>25</sup> bu eserin bazı yazmaları Taşkent'tedir. Eserin Farsça metni ile Çağatay Türkçesine yapılan tercümesi Taşkent'te birlikte yayınlanmış olup bu baskının dış kapağında *Menâkıb-ı Gavsıyye ve İlhamât*, iç kapağında *Menâkıb-ı Hazret-i Gavsü'l-A'zam*, eserin içinde *Risâle-i Gavsıyye* isimleri yazılıdır.<sup>26</sup> Aşağıda değineceğimiz üzere Ahmed Muhtar el-Belhi'nin büyük ölçüde tercüme ettiği Velî Mülûk Şâh, *Gavsıyye* şerhine uzun bir mukaddime yazmıştır. Bu mukaddime şârih, Abdülkâdir Geylânî'nin "ayağım bütün Allah velîlerinin boynu üzerindedir" sözünü yorumlamakta, bu bağlamda Abdülkâdir Geylânî'nin gavslık ve kutupluk mertebesinden bahsetmektedir.<sup>27</sup> Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*'te Velî Mülûk Şâh'ın XVI. yüzyıl müelliflerinden olduğu bilgisini *Ulemâ-yı Hind* adlı bir çalışmaya atıf yaparak vermektedir. Eğer bu bilgi doğru ise eserin Çağatay Türkçesi'ne yapılan çevirisi muhtemelen Velî Mülûk Şâh'a âit olmayıp daha sonraki bir tarihte gerçekleştirilmiştir. *Fihrist-i Müşterek*'te Velî Mülûk Şâh'ın *Gavsıyye* şerhinin nüshaları hakkında bilgi veren Münzevî, burada şerhe âit 23 nüshayı değerlendirmektedir. Velî Mülûk Şâh'ın eserinin Çağatay Türkçesine tercüme edilmiş olması, Ahmed Muhtar el-Belhi'nin bu eserden faydalanarak *Gavsıyye*'yi şerh etmesi ve Belhi'ye âit bu şerhin İngilizce'ye çevrilmesi tasavvuf literatüründe risâlenin etkisini göstermesi açısından önemlidir.

Ahmed Münzevî, katalog çalışmasında hayatları hakkında herhangi bir bilgi vermemiş olmakla birlikte mevcut nüshalarına atıf yaparak *Tercüme-i Abdürrezzak, Şürûh-ı Abdülkerim Ensârî Çeştî*, Abdülvâhid'in *İlhamât*'ı gibi *Gavsıyye* ile ilgili eserleri de anar.<sup>28</sup> Ayrıca Mâil Herevî, *Gavsıyye*'yi Abdülkâdir Geylânî'ye nispet eden iki Urduca şerh hakkında künye bilgisi aktarır. Bu eserlerden biri Muhammed Feyyâz diğeri Muhammed Ziyâullah Kâdirî tarafından yazılmıştır.<sup>29</sup> Herhangi bir nüshasına kataloglardan ulaşılamamakla birlikte tabakat kitaplarından isimlerini tespit

25 Çağatay Türkçesi nüsha için bkz. Velî Mülûk Şâh, *Risâle-i Gavsıyye Tercemesi*, İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları Blm, nr. 487, vr. 11<sup>a</sup>-69<sup>b</sup>. Bu mecmûada ayrıca *Sülûk-ı Nakşibendîyye ve Kâdirîyye* tercümesi ve *Menâkıb-ı Kâdirîyye* isimli risâleler bulunmaktadır. Farsça nüsha için bkz. Mülûk Şâh, *Risâle-i Gavsıyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa Blm, nr. 775, vr. 1<sup>b</sup>-81<sup>a</sup>. Bu mecmûada ayrıca Şemseddin es-Sivasî'nin, *Nakdül-hâtr* adlı Kehf suresi tefsiri bulunmaktadır.

26 Necdet Tosun, *Türkistan Dervişlerinden Yadigar*, İstanbul: İnsan, 2011, s. 91. Necdet Tosun bu Taşkent baskısının İÜ Türkiyat Enstitüsü Kütüphanesi, nr. 37'de bulunan bir nüshası hakkında bilgi vermektedir. Hocamızdaki fotokopisini görme imkanı bulduğumuz bu nüshada 2-78. sayfalar arasında önce Farsça metin hemen arkasından Çağatay Türkçesi tercüme yer almaktadır. Bu matbû nüsha ile kütüphanelerimizde bulunan Farsça ve Çağatay Türkçesi nüshalar mutâbıktır.

27 Velî Mülûk Şâh, *Risâle-i Gavsıyye Tercemesi*, Osman Ergin Yazmaları Blm, nr. 487, vr. 11<sup>b</sup>-12<sup>a</sup>.

28 Ahmed Münzevî bu müelliflerin hayatı hakkında herhangi bir bilgi vermemiş, ancak eserlerin mevcut nüshaları hakkında tanıtıcı bilgiler aktarmıştır.

29 Bkz. Necip Mâil Herevî, "Mukaddime-i Musahhih", *Resâilü İbn Arabî*, Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1988, s. XLIII.

edebildiğimiz Mevlânâ Tayyib es-Sindî, Şeyh Abdullah es-Sindilevî, Şeyh Alî Kâdirî el-Kükenî, Şeyh Muhammed b. Hasan el-Lâhurî'nin de *Gavsîyye* üzerine yazmış oldukları şerhler mevcuttur.<sup>30</sup> Mevcut kayıtlar Hint kültür coğrafyasında risâlenin ne denli mütedâvil olduğunu göstermektedir. Bütün bu eserlerin yazıldığı tarihler dikkate alındığında *Gavsîyye*'nin Osmanlı kaynaklarına göre oldukça erken bir dönemde Abdülkâdir Geylânî'ye atfedilerek şerh edildiği ve eser üzerine bir telif geleneği oluştuğu görülmektedir.

*Gavsîyye* metni her ne kadar Hindistan bölgesinde çoğunlukla Abdülkâdir Geylânî'ye nispetle tercüme ve şerh edilmişse de metni İbnü'l-Arabî'ye nispet eden örneklerle de karşılaşılmaktadır. Mâil Herevî, İbnü'l-Arabî'ye âit on risâlenin bulunduğu bir mecmûayı neşrettiği çalışmasında bunun bir örneğini vermiştir. Mecmûada bulunan risâlelerden biri XVII. yüzyıl sûfilerinden olduğu anlaşılan Hasan Geylânî'nin<sup>31</sup> Farsça *Gavsîyye* tercümesi olup burada risâle İbnü'l-Arabî'ye nispet edilmiştir. *Gavsîyye*'nin mâhiyetini açıklayan uzun bir mukaddime ve hâtıme yazan Hasan Geylânî'nin eseri tercüme etme gerekçesi olarak kullandığı ifâdeler mensup olduğu tasavvufî muhit tarafından metnin İbnü'l-Arabî'ye atfedildiğini ve yaygın olarak okunduğunu göstermektedir. Risâleye yazdığı hâtımede de *Gavsîyye*'nin İbnü'l-Arabî'ye âit olduğunu özellikle vurgulayan Hasan Geylânî, yazdığı mukaddimede *Gavsîyye*'nin birtakım şâtiyeler içerdiğini ve dolayısıyla erbâbı olmayan kimseler tarafından okunmasının sakıncalı olacağını belirterek *Gavsîyye* hakkındaki polemiklerden haberdâr olduğunu ortaya koymaktadır. Şâtiye vurgusunun – görebildiğimiz kadarıyla– Hint kültür coğrafyasında yazılan diğer şerhlerden farklı olarak bu tercümede yapılmış olması da mütercimim ve muhitinin tasavvufî tavrı hakkında fikir vermektedir.<sup>32</sup> Ayrıca mütercim mukaddimesinde diğer şerhlerden

30 Abdülhay b. Fahreddin et-Tâlibî, *İ'lâm bi-men fi târihi'l-Hind mine'l-a'lâm el-müsemmâ bi-Nüzheti'l-havâtır ve behceti'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999, IV, s. 359; V, s. 576; VI, s. 765, 797. Bu eseri Şâmîle programından hareketle inceleme imkanı bulduk.

31 Hasan Geylânî el-Lenbânî el-İsfahânî'nin vefat tarihi net bilinmemekle birlikte XVII. yüzyıl sonu XVIII. yüzyıl başlarında yaşadığı bilinmektedir. Nitekim Geylânî'nin babası Hüseyin el-Lenbânî 27 Ağustos 1717 tarihinde vefat etmiştir. Geylânî, Nureddin Hamza b. Abdülmelik Beyhakî'nin mürididir. *Divân-ı Hasan Geylânî, Salâmân ve Absâl Tercümesi* diğer eserleridir. Necip Mâil Herevî, Geylânî'nin XV. yüzyıl sûfilerinden olduğunu söylemişse de ileride bahsi geçeceği üzere Geylânî'nin XVII. yüzyıl sûfilerinden olduğu Muhammed Mâlmîr tarafından delilleriyle ispat edilmeye çalışılmıştır. Bkz. Muhammed İbrahim Mâlmîr, "Nakd-i Nüşahâ-yı Hattî vü Çâbi-yi Risâle-i Gavsîyye", *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyât ve Ulûm-i İnsânî*, Tahran: 1387 hş., sayı: 186, s. 143-145.

32 Yukarıda değinildiği üzere İbn Azzûz da *es-Seyfû'r-rabbânî* adlı eserinde *Gavsîyye*'nin muhtevâsı ile ilgili polemikleri değerlendirirken bu sözlerin ehli tarafından anlaşılabilceği konusunda Hasan Geylânî ile aynı bakış açısına sahiptir. Hasan Geylânî, şâtiye vurgusu sebebiyle verdiği tavsiye üzerine ayrıca şu açıklamayı yapar: "Bu ilim hâl ildir, kâl ilmi değil; görmektir, işitmekle değil; burada iş, yapmakla veya olmaktadır, söylemekle değildir. Söylenen ilimden maksat zaten yapmaktır. Amel, ihlas ve niyetle tamam olur. İhlas ve niyet ise sâlihlerin sohbetinin bir neticesidir." Ayrıca mütercim şu ifâdeyi de

farklı olarak tecellî türleri ve mertebeleri, insân-ı kâmil, keşf ve müşâhede kavramları üzerinde geniş bir şekilde durmaktadır.<sup>33</sup>

Osmanlı kültür coğrafyasında, *Gavsıyye* ile ilgili ilk karşılaşılan kayıt, –tespit edebildiğimiz kadarıyla– Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zünûn*'undadır. Kâtip Çelebi *Gavsıyye*'yi hem İbnü'l-Arabî'ye hem de Abdülkâdir Geylânî'ye atfetmiştir.<sup>34</sup> Yine XVII. yüzyıl sūfilerinden ve Ekberî ekolün önemli temsilcilerinden Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644) *Fusûsü'l-hikem* şerhinde *Gavsıyye*'yi İbnü'l-Arabî'ye nispet ederek metinden iktibasta bulunmaktadır.<sup>35</sup> *Osmanlı Müellifleri*'nde ise Abdullah Salâhî Uşşâkî'ye (ö. 1197/1783) atfen bir *Gavsıyye* şerhi kaydedilmiş, Mehmet Tahir Bey (ö. 1861/1925) burada eseri “*Hazret-i Şeyh-i Ekber'in Gavsıyye Risâleleri'nin şerhidir*” ifâdesiyle İbnü'l-Arabî'ye atfetmiştir.<sup>36</sup> Ayrıca Bursalı Mehmed Tâhir *Tercüme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddîn-i Arabî* adlı eserinde *Gavsıyye*'yi yine İbnü'l-Arabî'nin eserleri arasında kaydetmiştir.<sup>37</sup> Son dönem Kâdirilerinden Mehmet Rif'at Efendi (ö. 1269/1852) *Nefhatü'r-riyâzî'l-âliye fî beyânı tarikati'l-Kâdiriyye* adlı hacimli eserinde Kâdirî tarikatı erbâbından kabul ettiği İbnü'l-Arabî'ye dâir bir bahis yazarak burada *Gavsıyye*'yi İbnü'l-Arabî'ye atfetmiştir.<sup>38</sup>

Kütüphane kayıtları dikkate alındığında *Gavsıyye*'nin ilk Türkçe tercümesinin Abdullah Salâhî Uşşâkî'ye (ö. 1197/1783) atfedildiği görülür. Tek nüshasına<sup>39</sup> ulaşılabilen bu tercümede, mütercimim kim olduğu ve *Gavsıyye*'yi kime nispet ettiği net

eklemektedir: “Bedbaht o kimsedir ki ona ilim verilmiştir ama amel verilmemiştir; amele muvaffakiyet verilmiştir ancak ihlas verilmemiştir; sâlihlerin sohbetine yol verilmiştir ama o kabul edilmemiştir.” Bkz. Hasan Geylânî, “Risâle-i Gavsıyye” (tahk. Necip Mâil Herevî), *Resâilü İbn Arabî*, Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1988, s. 23.

- 33 Geylânî, “Risâle-i Gavsıyye”, s. 24-34. Muhammed Mâlmîr'in makalesinde zikredileceği üzere Hasan Geylânî'nin bu konular üzerinde durarak eseri açıklaması, Mâil Herevî'nin ileri sürdüğü gibi İbnü'l-Arabî'nin değil Necmeddîn Dâye'nin (ö. 654/1256) *Mîrsâdü'l-ibâd* adlı eserinin etkisini göstermektedir.
- 34 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübî ve'l-fünûn* (haz. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge), İstanbul: Maarif Matbaası, 1941, I, s. 879.
- 35 Bosnevî'nin alıntısında her ne kadar müellif ismi geçmese de metindeki “Şeyh (r.a.)”nın İbnü'l-Arabî olduğu açıktır. Bkz. Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fî minassâti hikemi'l-Fusûs*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290/1873, II, 347. Nitelikim Ahmed Avni Bey de aynı metni iktibas ederken “ibâre *Risâle-i Gavsıyye*'de mündericidir. Matbû' nüshada cenâb-ı Abdülkâdir'e nisbet olunur. Fakat Abdullah Bosnevî hazretleri *Fusûs Şerhi*'nde cenâb-ı Şeyh-i Ekber'e mensûb olduğunu beyân buyurur” diyerek bu noktayı özellikle vurgular. Bkz. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı), İstanbul: MÜİFAV, 2005, I, s. 48.
- 36 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333, I, s. 105.
- 37 Bursalı Mehmed Tâhir, *İbn Arabî Hazretleri* (haz. Tahir Galip Seratlı), Konya: Kardelen, 2011, s. 49. Ayrıca bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn-i Arabî* (nşr. Tüccar-zâde İbrâhim Hilmi), İstanbul: Kütübhâne-i İslâm ve Askerî, 1316, s. 48.
- 38 “Ve *Gavsıyye* nâmıyla çend varak bir te'lifleri dahi vardır ki Cenâb-ı Hak'la muâmelât-ı ma'nevîyyesin beyân eder.” Bkz. Çakır, *Mehmed Rif'at Efendi'nin Nefhatü'r-riyâzî'l-âliye'sinde Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik*, II, s. 859.
- 39 Milli Kütüphane, nr. 392, vr. 158<sup>b</sup>-161<sup>b</sup>.

olarak tespit edilememektedir. Ancak –yukarıda işaret ettiğimiz üzere ilk olarak– Bursalı Mehmed Tâhir ve nüshanın içinde bulunduğu mecmûayı dikkate alan sonraki araştırmacılar tercüme-yi Salâhî Uşşâkî'ye atfetmişlerdir.<sup>40</sup> Mütercim metnin başlangıcına ya da sonuna herhangi bir açıklayıcı ilâvede bulunmamış ve *Gavsîyye* hakkında niteleyici-tanımlayıcı bir cümle kurmamıştır. Tercüme edilen metinlerin Arapça asıllarının aktarılmadığı nüshada üslup bakımından orijinal metne sıkı sıkıya bağlı kalındığı dikkat çekmekte, metni anlam bakımından genişleten veya açıklama amacı taşıyan unsurlara hiçbir şekilde yer verilmediği görülmektedir.<sup>41</sup>

Osmanlı tasavvuf kültüründe *Gavsîyye*'nin yaygınlık kazanması XIX. yüzyılda yazılan bir dizi tercüme ve şerh dolayısıyladır. Hint bölgesinde XIV. yüzyıla kadar geri giden literatürle karşılaştırıldığında bu durum önemli bir detay hâline gelmektedir. XIX. yüzyıldaki tercüme ve şerhler içerisinde Abdülatif b. Feyzullâh el-Eyyûbî'nin<sup>42</sup> *Terceme-i Gavsîyye*'sinin<sup>43</sup> en çok tanınan ve XX. yüzyıldaki popüler nitelikli *Gavsîyye* tercümelerinde de kullanılan metin olduğu söylenebilir. Tercüme-yi herhangi bir mukaddime yazmayan Abdülatif Efendi, risâleyi Abdülkâdir Geylânî'ye atfetmiş, risâlenin Arapça aslını aktararak metne bağlı kırık tercüme üslubunu benimsemiş, birkaç yerde metinde bulunmayan ilâveler yaparak kavramsal açıklamalarda bulunmuş ve bazı sûfî sözlerine yer vermiştir. Abdülatif Efendi'nin *Terceme-i Gavsîyye*'si ile yakın dönemde yazıldığı anlaşılan Ahmed Reşid en-Nakşibendî'ye<sup>44</sup>

40 Mehmet Akkuş, *Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, Ankara: MEB, 1998, s. 138; Semih Ceyhan, “Salâhî Efendi”, *DİA*, XXXVI, s. 19.

41 Burada ulaşabildiğimiz tek nüshası Süleymâniye Kütüphanesi, Lala ismail Blm, nr. 140, vr. 21<sup>b</sup>-26<sup>a</sup>'da bulunan *Terceme-i Gavsîyye-i Sultân Abdülkâdir el-Geylânî* adlı kime âit olduğu tespit edilemeyen tercüme-yi de dikkat çekmeliyiz. Bu nüsha katalog kayıtlarına yanlışlıkla Abdülatif b. Feyzullâh el-Eyyûbî'nin *Terceme-i Gavsîyye*'si olarak geçmiş, ancak incelediğimizde farklı bir tercüme olduğu anlaşılmıştır. Nüshanın herhangi bir yerinde isim zikredilmemekle birlikte sonuna 1063 (m. 1652/1653) tarihi not düşülmüş olup bunun dışında bir kayda yer verilmemiştir. Birkaç yer dışında Arapça metnin aktarıldığı bu tercümede Salâhî'ye atfedilen tercümedeki gibi orijinal metne olabildiğince bağlı kalmış, alıntı yapılmamış ve açıklamalara başvurulmamıştır. Eğer nüsha sonundaki kayıt dikkate alınacak olursa, *Gavsîyye*'nin Salâhî öncesi dönemde –en azından XVII. yüzyıl başlarından itibaren– tercüme konusu edildiği söylenebilir.

42 Abdülatif el-Eyyûbî, Nakşibendî şeyhlerinden ve reisü'l-kurrâ olan Feyzullâh Efendi'nin oğludur. Bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 143

43 Eserin iki basımı mevcut olup bu basımlardan birinin sonunda, Matbaa-i Âmire'de 1266/1850 yılında basıldığına dâir bir kayıt mevcutken diğer basımda herhangi bir basım yeri ve yılı bulunmamaktadır. Matbaa kaydı bulunmayan neşrin kenarında Erzurumlu İbrahim Hakkî'nin *Divân*'ından iki şiir, sonunda ise Hâşim Mustafa Üsküdârî'nin *Divân*'ından bir şiir bulunmakta olup metinlerin tamamı harekeliştir. Eserin mevcut yazma nüshalarındaki istinsah tarihlerinden anlaşıldığı kadarıyla bu yazma nüshalar matbû neşirler esas alınarak çoğaltılmıştır.

44 Biyografisinin detaylarına ulaşamadığımız Ahmed Reşif Efendi, şerhin başında kendisini “el-ma'rûf bi-nâib-i mahkeme-i Dâvud Paşa” şeklinde tanıtmaktadır. İstanbul'daki bu mekanın tarihçesi için bkz. Semavi Eyice, “Dâvud Paşa Külliyesi”, *DİA*, IX, s. 42-43.

âit *Avniyye fî tercemeti'l-Gavsıyye*<sup>45</sup> adlı kısmî şerh arasında bir süreklilik bulunduğu gözlenmektedir. Nitekim Arapça metnin tespiti ve tercümesinde Abdülatif Efendi'nin tercihlerine mutâbık kalan Ahmed Reşid, ondan farklı olarak Şa'rânî'nin *Tabakât*'ından Abdülkâdir Geylânî'nin hayatı ve menkıbeleri hakkında birtakım iktibaslar yapmakta, Ebu'l-Bekâ'nın *Külliyât*'ından ve Cürcânî'nin *Ta'rifât*'ından tanımlar aktarmakta, ayrıca varak kenarlarına açıklayıcı notlar eklemektedir. Yazdığı mukaddime ve eklediği zeyde daha çok Abdülkâdir Geylânî'nin menkıbevi kişiliğine vurgu yapan Ahmed Reşid, metne bağlı kırık tercüme üslubunu benimsemesine karşılık öne çıkan bir kavram etrafında yer yer konuları kuşatan cümleler kurmakta, bazı nüsha farklılıklarına değinerek bunların anlama etkisi üzerinde de durmaktadır. Mevcut hâliyle Ahmed Reşid'in *Avniyye fî tercemeti'l-Gavsıyye*'si Abdülatif Efendi'nin *Terceme-i Gavsıyye*'sinin kısmî bir şerhi niteliğindedir.

Gerek Melâmiyye'nin tarihi içerisinde gerekse Osmanlı tasavvuf kültürünün XIX. yüzyılında yeni bir aşamayı oluşturan Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1305/1887) de *Gavsıyye* üzerine müstakil bir şerh yazmış ve içerik bakımından yukarıda yer verdiğimiz tercümelere nispetle oldukça farklı bir yorum biçimi ortaya koymuştur. Nûru'l-Arabî, diğer Osmanlı müelliflerinden farklı olarak *Gavsıyye*'yi İbnü'l-Arabî'ye atfeder. Öncelikle risâlenin mâhiyeti konusunda yorumlar yapan Nûru'l-Arabî, meseleyi Allah ile kulun münâsebetinde ilhâm ve hitâbın hangi mertebede gerçekleşeceği üzerinden ele alarak kendisinden önceki tercümelere rastlanmayan bir kavramsal hareket noktası oluşturur. Bu bakımdan Nûru'l-Arabî'nin şerhinin, diğer tercüme ve şerhlerle karşılaştırıldığında müellifine özel nitelikler taşıdığı görülmektedir. *Gavsıyye*'yi daha çok fenâ-bekâ, cem-fark meseleleri bağlamında şerh ederek tecellî türleri ve mertebelerini öne çıkaran Nûru'l-Arabî, kendi tasavvufî tavrı bağlamında klasik bir şârih gibi davranmamış, kavramsal açıklamalar yaparak kendi "pîr" kimliğiyle ortaya koyduğu tasavvufî eğitim sistemi içerisinde kalan bir üslup benimsemiştir.<sup>46</sup>

45 Bu metnin tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Blm, nr. 1346, vr. 1<sup>b</sup>-20<sup>b</sup>; Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Blm, nr. 2855, vr. 1<sup>b</sup>-20<sup>b</sup>; Süleymâniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekke Blm, nr. 26, vr. 49<sup>a</sup>-65<sup>a</sup>. Tahir Ağa Tekkesi, nr. 26'da bulunan mecmûada aynı varak numaraları içerisinde Defterdârzâde Abdülkerim Zühdü Efendi adına bir *Gavsıyye* tercümesi kaydedilmişse de burada tek bir risâle olup o da Ahmed Reşid'e âit olan *Avniyye*'dir.

46 Bu şerh Mahmut Kanık tarafından neşredilmiştir. Bkz. Muhammed Nûr el-Arabî, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Gavsıyye Risâlesi Şerhi* (haz. Mahmut Kanık), İstanbul: İz, 2009. *Gavsıyye*'yi İbnü'l-Arabî'ye atfeden ve metne yaklaşım biçimi Nûru'l-Arabî'nin tavrını andıran, ancak kime âit olduğu mevcut nüshalardan hareketle tespit edilemeyen bir *Gavsıyye* tercümesi daha bulunmaktadır. Söz konusu tercümenin iki nüshası mevcut olup ikisi de İBB Atatürk Kitaplığı'ndadır. Bkz. İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Blm, nr. 835, vr. 79<sup>b</sup>-84<sup>a</sup>; nr. 125, vr. 1<sup>b</sup>-6<sup>b</sup>. 835 numaralı nüshanın başında ve sonunda 1337 tarihi kayıt olarak düşülmüştür. Mütercim nispeten uzun ve edebî yönü öne çıkan bir mukaddime ile risâleye başlamış, metni tercüme ederken daha sâde bir dil kullanmıştır. Mevcut nüshaları *Gavsıyye*

Türkçe *Gavsîyye* şerhleri içerisinde Cabbârzâde Mehmed Ârif Bey'e (ö. 1339/1920) âit olan *Atiyye-i Sübhâniyye Şerh-i Gavs-ı Geylânîyye*'nin, kendisinden sonraki Türkçe okuyucusunun eseri algılayışını etkilemesi sebebiyle özel bir konumu bulunmaktadır.<sup>47</sup> Üveysî yönü öne çıkan bir sûfi olarak Cabbarzâde, tasavvuf istilahlarına detaylı anlamlar verilmesi konusunda özel bir dikkat gösteren, literatürü yansıtmaya çalışan ve *Gavsîyye*'nin içerdiği konuları teorik bütünlük içerisinde açıklayan bir şerh yazmış, eserinin başında Abdülatif Efendi ile Nûru'l-Arabî'ye de atıf yaparak kendi üslubunun farkını ortaya koymuştur.<sup>48</sup> Türkçe ifâde bakımından Abdülatif Efendi ve Ahmed Reşid'den ayrılan Cabbarzâde, eseri Abdülkâdir Geylânî'ye nispet ederek Nûru'l-Arabî'nin tercihlerinden ayrışır. *Gavsîyye*'nin kelimelelerini titizlikle değerlendiren ve yaptığı açıklamalarda muhatabını kavramsal açıdan bilgilendirmeyi önemseyen Cabbarzâde, *Atiyye-i Sübhâniyye*'si ile *Gavsîyye*'nin Osmanlı dönemi şerhleri içerisinde seçkin bir konuma sahiptir.

Gavsîyye'nin tespit edilebilen bir diğer Türkçe şerhi Ahmed Muhtar Belhî'ye (1873-1933) âittir.<sup>49</sup> Hamzavî ve Nakşibendî büyüğü Seyyid Abdülkâdir el-Belhî'nin oğlu olan Ahmed Muhtar,<sup>50</sup> eser boyunca –yukarıda işaret ettiğimiz üzere– Velî Mülûk Şâh'ın şerhini esas aldığı için diğer tercüme ve şerhlerle karşılaştırıldığında

ye'nin Arapça metnini içermemekte olup mütercim orijinal metne oldukça sadık bir tercüme üslubu benimsemiş gözükmektedir.

- 47 Cabbarzâde'nin eseri yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Bkz. Süleyman Özgüç, *Cabbârzâde Muhammed Ârif Bey ve "Atiyye-i Sübhâniyye" İsimli Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2013). Özgüç bu çalışmasında Cabbarzâde'nin Cumhuriyet döneminde yapılan sadeleştirmesini ve Osmanlı döneminde Mustafa Şerif tarafından şerh üzerine yazılan hâşiyeyi detaylı bir biçimde değerlendirmiştir.
- 48 "Eyyübî Abdülatif Efendi merhûmun yazdıkları tercüme ve Üsküp'te mukim Arab Hoca Efendi'nin tahrîr eyledikleri şerh, dergâh-ı şerif postnişini şeyh efendi tarafından meydân-ı mütâlaaya çıkarıldı. Vâkıan, şu iki fâzıl-ı kâmilin hadika-i fuâd-ı irfânlarında cem' ve tertib eyledikleri güldeste-i eser-i hayriyyelerinden, eğer ki istişmâm-ı râyiha-i ma'rîfet olunmakta ise de, ol gonca-i sadberk-i kudsiyyenin her varakunda min-ciheti'l-merâtib âşîkar olan hoşbü-yi maânî-i ma'rîfet ve hakâyıkla, dimâğ-ı şâmme-i uşşâkı mestu medhûş edercesine ta'tîr etmek şartıyla, münâsib bir şerhin kaleme alınması hakkında, vesâtat-ı hâme-i fakîrânem teşvik olunarak, mezkûr risâleden metn olmak üzere bir nüshası mûm âileyh şeyh efendi cânibinden âcizlerine inâyet olunarak, hâne-i âciziye avdet u azîmet kılınmıştı." Özgüç, *Cabbârzâde Muhammed Ârif Bey ve "Atiyye-i Sübhâniyye" İsimli Eseri*, s. 105.
- 49 Tespit edebildiğimiz kadıyla eserin kütüphanelerimizde iki nüshası bulunmaktadır. Nüshalardan biri Abdülbâkî Gölpinarlı'nın istinsahıdır: Mevlânâ Müzesi, Abdülbâkî Gölpinarlı Blm, nr. 142, vr. 1<sup>b</sup>-54<sup>a</sup>. Diğeri ise Gölpinarlı'nın nüshası esas alınarak yazılmış olup Atatürk Kitaplığı'nda bulunmaktadır: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Blm, nr. 312, vr. 51<sup>b</sup>-90<sup>a</sup>. Atatürk Kitaplığı'nda bulunan nüshada risâlenin ismi *Gavsîyye Tercemesi ve Şerhi* iken Abdülbâkî Gölpinarlı nüshasında, *İlhâmât-ı Kâdiriyye Tercemesi* şeklinde zikredilmektedir. Eserin bir de müellif hattı olduğu zikredilmekteyse de biz bu nüshaya ulaşamadık. Gölpinarlı bu nüshanın fotokopisinin Milli Kütüphane'de bulunduğu bilgisini vermektedir. Bkz. Gölpinarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000, VI, s. 808. Ancak katalog kayıtlarından bu esere ulaşamadık. Belhî'nin metni neşredilmiştir. Bkz. Ahmed Muhtar el-Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Okurkan), Sivas: Esform Ofset, 2010.
- 50 Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye Tercüme ve Şerhi*, s. 7-22; Ahmed Muhtar el-Belhî, *Hazret-i İmâm Ali* (haz. Arzu Meral), İstanbul: Revak, 2012, s. I-II.

öncelikle Arapça metin bakımından birtakım farklılıklar taşımaktadır. Bu farklılıklar esere anlam zenginliği ve yorum farklılığı katmakta olup yukarıda andığımız Türkçe tercüme ve şerhlerde bu farklılıkların bulunmaması Ahmed Muhtar'ın metnini ayrıcalıklı kılan nitelikler arasındadır. Ancak Ahmed Muhtar'ın eserindeki bu ayrıcalık, –tespitlerimize göre– tamamen Velî Mülûk Şâh'a âit şerhin muhtasar bir tercümesi olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim iki eser karşılaştırıldığında metinler arasındaki mutâbakat net bir biçimde takip edilebilmekte olup Ahmed Muhtar'ın metne yapmış olduğu eklemeler üslup ve muhtevâ bakımından da kendini göstermektedir. Ahmed Muhtar, Velî Mülûk Şâh'ın eserini onun üslûbunu gözeterek şekilde özetledikten sonra gerekli gördüğü yerlerde açıklama yaparak kendi bakış açısını ortaya koymakta, konuların anlaşılması için modern döneme âit unsurları yansıtan bilimsel ve kültürel örnekler vermektedir.<sup>51</sup> Bu bakımdan Ahmed Muhtar'ın eseriyle yukarıda andığımız Türkçe tercüme ve şerhler arasında bir süreklilik bulunmamaktadır.<sup>52</sup>

Mevcut Osmanlı dönemi *Gavsîyye* tercüme ve şerhleri, eserin özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ilgiyle okunduğunu ortaya koymakta ve bu eserlerde *Gavsîyye* çoğunlukla İbnü'l-Arabî'ye değil Abdülkâdir Geylânî'ye atfedilmektedir. Abdüllatif el-Eyyübî, Ahmed Reşid, Cabbarzâde Ârif Efendi ve Ahmed Muhtar el-Belhî *Gavsîyye*'yi Abdülkâdir Geylânî'ye atfederken kime âit olduğu tespit edilemeyen bir tercüme ile Muhammed Nûru'l-Arabî İbnü'l-Arabî'ye nispet etmişlerdir. Mevcut tercüme ve şerhler içerisinde –tespit edebildiğimiz kadarıyla– en eski metin olan ve Abdullah Salâhî'nin olduğu kabul edilen *Gavsîyye* tercümesinde ise

51 Meselâ, müellif “fakr-ı dünyevi” kavramını Velî Mülûk Şâh'tan hareketle dünya mülküne tamâh etmemek şeklinde izah ettikten sonra şu eklemeyi yapmaktadır ki bu ifâdeler modern döneme âit bir dili yansıtmakta olup *Gavsîyye* metnindeki ve Velî Mülûk Şâh şerhindeki üslubun oldukça dışındadır: “Mademki bu dâr-ı fenâda bulunuyoruz. Elbette yemek, içmek idâme-i hayât için elzemdir. Vücûdumuz bu ekl ve şürbe muhtâcdır. O hâlde en nefis taâmları yiyelim, enfes şarâbları içelim, melbûsâtın da en temizlerini, en zariflerini sırtımıza geçirelim. En kibâr en nezîh meclislerde bulunalım. En terbiyeli, en nâzik kimselerle muhabbetler edelim. Bağlarda bahçelerde safâ sürelim, köşklere saraylarda oturalım. Arabalar, otomobillerle, yataklı vagon ve tayyârelerle seyâhâtlere edelim. Kasalar dolusu paramız olsun. Eşimiz, dostumuz, çoluğumuz çocuğumuzun neş'eleriyle zevkleriyle ferâh-yâb olalım. Bunların hiç birisi dünyâ değildir. Dünyâ ancak Hak'tan gâflettir. Bu kadar hesâbsız ni'metlerin, ihsânların sâhib-i hakikisi Hazret-i Hak olduğunun bilinmemesidir.” İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Blm, nr. 312, vr. 67<sup>a</sup>.

52 Atatürk Kitaplığı'nın katalog kayıtlarından 1900-1985 yılları arasında yaşadığı anlaşılan Hasan Cafer Ergin'e âit kısmî şerhi de müstakil bir örnek olarak gösterebiliriz. Kaynaklarda biyografisine ilişkin detaylı bilgi bulunamayan ancak Atatürk Kitaplığı'ndaki metinlerinden Bektâşî ve Mason çevrelerle ilişkili bir kimse olduğu anlaşılan Hasan Cafer Ergin, tek nüshası İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları Blm, nr. 632'de kayıtlı olan ve 23 Eylül 1954 tarihi düşülmüş kısmî *Gavsîyye* şerhinde içerik bakımından diğer şerhlere göre oldukça farklı noktalara değinmiştir. Bu bakımdan metni Abdülkâdir Geylânî'ye nispet eden Ergin'in kısmî şerhi de diğer şerhler ve tercümeyle herhangi bir benzerlik göstermemektedir.



herhangi bir isim zikredilmemektir. Nûru'l-Arabî ve Cabbarzâde'nin şerhleri dışındaki örnekler Hint kültür coğrafyasında yazılan şerhlerle karşılaştırıldığında özet nitelikli olup literatür zenginliği içermemekte, daha çok didaktik yönleriyle öne çıkmaktadırlar. Ahmed Muhtar'ın şerhindeki içerik zenginliği ise Hint şârihlerinden Velî Mülûk Şâh'ın etkisi dolayısıyladır.

### **Akademik Literatürde Gavsîyye Üzerine Yapılan Çalışmalar**

*Gavsîyye* metninde klasik dönem telif tarzının dışına çıkılarak hamdele ve salvele kısımlarına yer verilmeyip herhangi bir ön bilgi aktarılmaksızın ya da mukaddime yazılmaksızın doğrudan söze başlanması eserin mevcut durumundan hareketle müellifinin tespitini güçleştiren temel sebepler arasındadır. Bunun yanı sıra “Muh-yiddîn” lakabının hem Abdülkâdir Geylânî'ye hem de İbnü'l-Arabî'ye atfediliyor olması eserin çeşitli kayıtlarda her iki sûfiye birden nispet edilmesi sonucunu doğurmuştur. Mevcut kayıtlardaki karışıklık ve sebepleri göz önünde bulundurularak *Gavsîyye*'nin âdiyeti farklı araştırmacılar tarafından ele alınmış, çeşitli gerekçelerle Abdülkâdir Geylânî'ye veya İbnü'l-Arabî'ye âit olma ihtimalleri değerlendirilmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin eserleri üzerine yaptığı bibliyografik çalışmasıyla tanınan Osman Yahyâ (ö. 1997), *Gavsîyye*'yi İbnü'l-Arabî'nin eserleri arasında saymakla birlikte eserin Abdülkâdir Geylânî'ye de nispet edildiğini belirtmekte, mevcut nüshalar hakkında kısaca bilgi vermektedir. *Gavsîyye*'yi kulun yaratıcısıyla konuşmasını içeren bir metin şeklinde nitelendiren Yahyâ, bu tarz bir metnin daha çok Abdülkâdir Geylânî'yi hatırlattığını belirtir.<sup>53</sup> Dârü'l-Kütübi'z-Zâhiriyye'deki tasavvuf konulu eserlerin katalogunu hazırlayan Riyâz el-Mâlih (1939-1998), *Gavsîyye* müellifini İbnü'l-Arabî olarak kaydetmiş, ayrıca risâleye ilişkin olarak “müellifin 610 yılında Fetih dağındaki halveti esnasında ulaştığı gavsiyet makamında kendisine keşif olunan kelâmıdır” şeklinde bir not düşmüştür. Mâlih bu bilgiye nereden ulaştığını belirtmez, ancak bir yazma nüshadan hareketle böyle bir bilgiye yer vermiş olması muhtemeldir.<sup>54</sup>

*Gavsîyye*'nin muhtevâsı ve dünya kütüphanelerindeki durumu ilk olarak Yusuf Zeydan tarafından etraflı bir biçimde değerlendirilmiş, ayrıca risâlenin nitelikli bir neşrini de yine Zeydan yapmıştır. Risâlenin kime ait olabileceği konusunu kapsamlı bir biçimde değerlendiren Zeydan, kendisinden sonra konuyu ele alan

53 Osman Yahyâ, *Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn Arabi*, Damas 1964, s. 275, nr. 194.

54 Muhammed Riyâz el-Mâlih, *Fihrisü Mahtûtâti Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye*, Dimaşk: 1978, I, s. 643. Riyâz el-Mâlih, İbnü'l-Arabî hakkında yazdığı kitabının *Gavsîyye* bahsinde bu bilgiye yer vermemiştir. Bkz. el-Mâlih, *eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, Abu Dhabi: el-Mecma'us-Sekâfi, 2007, s. 341-342.

araştırmacıların değerlendirmelerini yönlendirmesiyle dikkat çeker. Çünkü Zeydan'ın çalışmasından sonra *Gavsıyye* üzerine gelişen literatürde ya onun görüşleri benimsenerek destekleyici nitelikte birtakım deliller ileri sürülmüş ya da görüşlerinin aksi savunulmuştur. Risâlenin Abdülkâdir Geylânî'ye âit olduğu görüşünü benimseyen Zeydan, bu kabulünü şöyle gerekçelendirir: 1. *Gavsıyye*'de her ibârenin başında bulunan "Gavsü'l-A'zam" ifâdesi tasavvuf tarihi açısından daha çok Abdülkâdir Geylânî'ye atfedilmekte olup İbnü'l-Arabî bu lakapla tanınmamaktadır. 2. İbnü'l-Arabî'nin "naz makâmı"nda<sup>55</sup> yazı yazdığı bilinmemektedir ve bilinen eserleri incelendiğinde üslup benzerliği taşıyan bu türlü bir metne rastlanmamaktadır. 3. *Gavsıyye* ile Abdülkâdir Geylânî'nin diğer eserleri arasında muhtevâ bakımından benzerlikler mevcuttur.<sup>56</sup> Zeydan, metnin âdiyetine ilişkin bu görüşlerine ilâveten *Gavsıyye* neşrine şerh niteliğinde notlar eklemiş, metindeki içerikle Nifferî ve İbnü'l-Arabî'nin eserleri arasında bağlantı kurarak diğer çalışmalarda yapılmayan ve önceki şerhlerde rastlanmayan bir içerik sunmuştur. Bu açıklayıcı notların dikkat çeken yönü, Zeydan'ın –muhtemelen dil engeline bağlı olarak– Türkçe ve Farsça şerhlerden faydalanmamış olmasına karşılık tamamen tasavvuf literatürü okumalarına dayalı bir perspektif ortaya koyabilmiş olmasıdır.

Zeydan'ın tezleri sonraki yıllarda ilk olarak Afgan araştırmacı Necip Mâil Herevî tarafından tartışılmış ve konu *Gavsıyye* hakkındaki Farsça metinler de işin içine katılarak detaylandırılmıştır. Mâil Herevî, neşre hazırladığı –yukarıda sözünü ettiğimiz– Hasan Geylânî'ye âit Farsça *Gavsıyye* tercümesi dolayısıyla risâleyi İbnü'l-Arabî'ye atfeder. Bu görüşünü gerekçelendirirken kendisinden önceki araştırmacıların sunduğu verileri dikkate alan Mâil Herevî, *Gavsıyye*'nin Hindistan coğrafyasında çoğunlukla Abdülkâdir Geylânî'ye atfedilerek tercüme ve şerh edilmesinin –Zeydan'ın ilgili yorumlarını da dikkate alarak– "Muhyiddîn" lakabından kaynaklandığını düşünür. Ona göre Hindistan bölgesi sûfilere, kendisine olan teveccühlerinden dolayı "Muhyiddîn" lakabını öne çıkararak dikkatsizlikle risâleyi Abdülkâdir Geylânî'ye atfetmişlerdir. Bu bağlamda Herevî, lakap meselesinin karışıklığa yol açtığını belirtmekle birlikte, Zeydan'dan farklı olarak bu durumun risâlenin İbnü'l-Arabî'ye âit olduğunun bir delili sayılabileceğini savunur. Çünkü geçmişte ve günümüzde "Muhyiddîn" lakabının kullanıldığı eserler İbnü'l-Arabî'nin eserleri arasına kaydedilmektedir.<sup>57</sup> Ayrıca Herevî'ye göre Abdülkâdir Geylânî'nin *Kasîde-i Gavsıyye (Hamriyye)* adı bir eserinin olması da *Gavsıyye Risâlesi*'nin yanlışlıkla ona

55 "Niyaz âşıkın (mürîd), naz ise mâşukun (Hak) makamı olduğundan niyaz kulla, naz Hak'la ile ilgili bir terim olarak kullanılır. Bu anlamda naz ilâhî bir cilvedir." Bkz. Süleyman Uludağ, "Niyâz", *DİA*, XXXIII, 165-166.

56 Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Zeydan, *Abdülkâdir Geylânî Divanı* (haz. Mustafa Utku), Bursa: Sır, 2005, s. 102-104.

57 Herevî, "Mukaddime-i Musahhîh", *Resâilü İbn Arabî*, s. XLV.

nispet edilmesine yol açmıştır. Herevî, risâlenin İbnü'l-Arabî'ye âit olmasının en kuvvetli delilini *Gavsîyye* ile *Fusûsü'l-hikem* ve *Fütühât-ı Mekkiyye* arasındaki konu ortaklığına bağlamaktadır. Ona göre meselâ Hakk'ın insandaki zuhûru, Hakk'ın mekânı, sefer-i bâtin, ittihâd, muhabbetin hicâb olması, ruhların bedenlerde raks etmesi, rü'yet, fakr, kulluğun mâhiyeti, sâlikin miracı, teşbih ve tenzih gibi konular İbnü'l-Arabî'nin izini yansıtmaktadır. Mâil Herevî'ye göre *Gavsîyye* ile Abdülkerim Cîlî'nin *el-İnsânü'l-kâmil* adlı eseri arasındaki konu benzerliği dolayısıyla *Gavsîyye*'nin oradaki bilgilerin bir muhtasarı gibi telakkî edilmesi, ayrıca İbnü'l-Arabî ile Kâdirîlik arasındaki etkileşim böyle bir kabulü doğuran sebepler arasındadır.<sup>58</sup> Herevî'nin tezleri her ne kadar Zeydan'la başlayan kabulleri sorgulamak adına bir değer taşısa da özellikle *Gavsîyye* metninin içeriğini karşılaştırmalı bir biçimde değerlendirme açısından yetersiz kalmaktadır.

İlerleyen yıllarda Herevî'nin bu görüşlerine karşılık *Gavsîyye*'nin İbnü'l-Arabî'ye değil Abdülkâdir Geylânî'ye âit olduğunu savunan iki Farsça makale kaleme alınmıştır. Bu makalelerin ilki Muhsin Cihangîrî<sup>59</sup> ve Muhammed İbrahim Mâlmîr tarafından, devamı niteliğinde olan ikinci makale ise Mâlmîr tarafından yazılmıştır. Yazarlar, Herevî'nin Hasan Geylânî'nin *Gavsîyye* tercümesine dayanarak *Gavsîyye*'yi İbnü'l-Arabî'ye nispet etmesini eleştirmektedir. Çünkü bu nispet Herevî'nin savunduğu gibi şüphe götürmeyen bir kesinliğe sahip değildir.<sup>60</sup> Makalede önce Abdülkâdir Geylânî ve İbnü'l-Arabî'ye atfedilen lakaplar<sup>61</sup> kaynaklarıyla birlikte zikredildikten sonra her iki sûfi için ortak kullanılan "Muhyiddîn" lakabı öne çıkarılarak âidiyet meselesiyle ilgili karışıklık buraya dayandırılır. Bu lakabların zikredilmesindeki bir diğer amaç ise "Gavsü'l-A'zam"ın yalnızca Abdülkâdir Geylânî için kullanıldığı, İbnü'l-Arabî için böyle bir kullanımın bulunmadığı, dolayısıyla metinde hitap edilen Gavsü'l-A'zam'ın Abdülkâdir Geylânî olduğu fikrini kuvvetlendirmektir.<sup>62</sup>

58 Herevî, "Mukaddime-i Musahhîh", *Resâilü İbn Arabî*, s. XLIV-XLV.

59 Cihangîrî, *Muhyiddîn İbn Arabî -Çehre-i Berceste-i İrfân-ı İslâmî* (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1375hş.) adlı kapsamlı çalışmasıyla literatürde tanınan bir araştırmacıdır.

60 Muhsin Cihangîrî, Muhammed İbrahim Mâlmîr, "er-Risâletü'l-Gavsîyye ez Muhyiddîn Abdülkâdir Geylânî yâ Muhyiddîn b. Arabî est?", *Mecelle-i Danişkede-i Edebiyât ve Ulûm-i İnsânî*, Tahran, 1381hş., sayı: 162-163, s. 313-314.

61 Buna göre tasavvuf tarihinde Abdülkâdir Geylânî'ye atfedilen lakaplar şunlardır: "Muhyiddîn, Gavsü'l-A'zam, Gavsü's-Sakaleyn, Bâzullâh, Bâzu'l-Eşheb, Mir'atü's-Şühüd, Âlimü'r-Rabbânî, Gavs-ı Samedânî, Gavsü'l-Ervâh, Gavsü'l-Arz, Şeyhü's-Şüyüh, Şeyhü'l-Meşâyih, Şeyhü's-Sakaleyn, Kutbu'l-Aktâb." İbnü'l-Arabî'ye atfedilen lakaplar ise şunlardır: "Muhyiddîn, Muhyi'l-Mille, Muhyi'l-Hak, Bahru'l-Maârifü'l-İlâhiyye, Tercümânü'l-Ulûmü'r-Rabbâniyye, Şeyhü's-Şüyüh, Şeyhü'l-Ekber, Şeyhü'l-Kebîr, İsm-i A'zam, Kıdvetü'l-Mükâşifîn, Kutbu'l-Muvahhidîn, Gavsü'l-Aktâb, el-Ârifü'l-Hakkânî."

62 "er-Risâletü'l-Gavsîyye ez Muhyiddîn Abdülkâdir Geylânî yâ Muhyiddîn b. Arabî est?", s. 318-319. Makalede bu iddianın zikredilmesi Cihangîrî ve Mâlmîr'in Yusuf Zeydan'ın görüşlerinden istifade ettiğini göstermektedir. Krş. Zeydan, *age*, s. 102-104.

Makalede İbnü'l-Arabî terminolojisinde önemli yere sahip muhâdese ve fehvâniyye kavramları hakkında da geniş literatür bilgisi sunulmuştur.<sup>63</sup> *Gavsıyye*'nin üslûbu muhâdese, mükâşefe, mükâfehe, ilhâm-ı kalbî, keşf-i ma'nevî ve fehvânî hitap terimleriyle tanımlandıktan sonra bu mertebeye ulaşmış iki sûfî olarak Abdülkâdir Geylânî ve İbnü'l-Arabî zikredilir.<sup>64</sup> İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen nüshalar hakkında da bilgi veren Cihângîrî ve Mâlmîr, Hasan Geylânî ve çevresindeki kimseler tarafından risâlenin yanlışlıkla İbnü'l-Arabî'ye nispet edildiğini savunmakta, bu iddîalarını Ahmed Münzevî'nin katalog kayıtlarına dayandırmaktadırlar.<sup>65</sup> Abdülkâdir Geylânî'ye nispet edilen nüshalar hakkında da bilgi verilerek ilk makale tamamlanır. Konuyla ilgili ikinci makalede Mâlmîr, İbnü'l-Arabî ve Abdülkâdir Geylânî'ye nispet edilen nüshaların değerlendirmesini yaparak İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen Eskoryal nüshasının ve Hasan Geylânî'nin metninin eksikliklerini ortaya koymaya çalışır.<sup>66</sup> Bu bağlamda Mâlmîr, Hasan Geylânî'nin risâleyi İbnü'l-Arabî'ye nispet etmesinin hiçbir anlam ifade etmediğini kanıtlamayı amaçlamaktadır.<sup>67</sup> Mâlmîr, Herevî'nin iddia ettiğinin aksine Geylânî'nin yazdığı mukaddime ve hatimede tecellî türleri, keşf gibi meseleler üzerinde durulmasının müellifin üzerinde İbnü'l-Arabî etkisini değil Necmeddin Dâye Râzî'nin *Mirsâdü'l-ibâd*'ının etkisini gösterdiğini savunmaktadır. Makale içerisinde nüsha farklılıklarını da ele alan Mâlmîr, Eskoryal nüshası ile diğer nüshaları karşılaştırarak Eskoryal nüshasının eksikliklerini ortaya koymaya çalışır. Bunu yapmaktaki amacı aslında bu nüshanın müstensihinin çok da güvenilir bir hattat olmadığını, dolayısıyla nüshanın bu haliyle İbnü'l-Arabî'ye atfedilmesinin önem arz etmediğini ispat etmektir. Mâlmîr, son olarak *Gavsıyye Risâlesi* ile Abdülkâdir Geylânî'nin diğer eserleri arasında olan muhtevâ benzerliklerine işaret eder.<sup>68</sup> Ancak vermiş olduğu misallerin *Gavsıyye* metni ile mutâbık olduğunu söylemek güçtür. Cihangîrî ve Mâlmîr'in, Zeydan'ın tezlerini de dikkate alarak Herevî'nin değerlendirmelerine yönelttikleri eleştirileri ortaya koyan bu makalelerle *Gavsıyye* hakkındaki bilgi birikimine farklı katkılar yaptıkları ve yeni sorulara zemin hazırladıkları söylenebilir.

63 "er-Risâletü'l-Gavsıyye ez Muhyiddîn Abdülkâdir Geylânî yâ Muhyiddîn b. Arabî est?", s. 315-318.

64 Bu üslupla eser yazmış Nifferî ve Sühreverdi-i Maktûl'un de isimleri makalede zikredilmektedir. Bkz. "er-Risâletü'l-Gavsıyye ez Muhyiddîn Abdülkâdir Geylânî yâ Muhyiddîn b. Arabî est?", s. 323.

65 Yukarıda da değindiğimiz üzere Ahmed Münzevî'nin katalog kayıtlarında bulunan bütün tercüme ve şerhler *Gavsıyye*'yi Abdülkâdir Geylânî'ye atfetmektedir.

66 Muhammed İbrahim Mâlmîr, "Nakd-i Nüşahâ-yı Hattî vü Çâbi-yi Risâle-i Gavsıyye", *Mecelle-i Danişke-de-i Edebiyât ve Ulûm-i İnsânî*, Tahran: 1387hş., sayı: 186, s. 142-143.

67 "Nakd-i Nüşahâ-yı Hattî vü Çâbi-yi Risâle-i Gavsıyye", s. 143-144.

68 "Nakd-i Nüşahâ-yı Hattî vü Çâbi-yi Risâle-i Gavsıyye", s. 154-156.

Türkçe literatürde *Gavsîyye*'yi akademik düzeyde ele alarak değerlendiren Dilaver Güner,<sup>69</sup> Zeydan'ın işaret ettiği hususları dikkate alarak *Gavsîyye*'nin Abdülkâdir Geylânî'ye nispetinin uygun olduğunu belirtmiş, ancak bunun kesinlik bildirmediğine vurgu yapmış ve konuyla ilgili farklı görüşleri de kısaca değerlendirmiştir. Güner ayrıca *Gavsîyye*'nin Türkiye Kütüphanelerindeki kayıtlarını, tarihî kaynaklarda *Gavsîyye*'nin muhteviyâtına dair polemikleri ekleyerek âidiyet meselesi hakkındaki literatürü zenginleştirmektedir.<sup>70</sup> Son olarak Cabbârzâde Ârif Bey'nin *Atiyye-i Sübhâniyye* şerhini konu alan tezinde Süleyman Özgüç, Güner'in tespitlerine ilaveten *Gavsîyye* metni ile Abdülkâdir Geylânî'nin eserleri arasında bulunan muhtevâ ve üslup benzerliklerini örnekleriyle belirterek eserin Abdülkâdir Geylânî'ye âidiyetini savunmuştur.<sup>71</sup> Bu çalışmalarda *Gavsîyye* etrafında oluşan Farsça literatür ve tartışmalara değinilmemiştir.

## Sonuç

*Gavsîyye Risâlesi* Allah ve insan arasındaki irtibatı “insân-ı kâmil” fikri etrafında toplayan içeriğiyle XIV. yüzyıldan günümüze kadar sûfiler arasında ilgi çekmiş bir metindir. *Gavsîyye*'nin okunduğu muhitler ve atfedildiği müellifler hakkında önemli bilgiler sunan tercüme ve şerhler, özellikle Hint ve Osmanlı kültür coğrafyalarında karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Hint bölgesindeki tercüme ve şerh faaliyetlerinin Osmanlı'ya nispetle çok daha erken dönemde dikkate değer bir yekûn ortaya koyduğu görülmektedir. Türkçe yapılan *Gavsîyye* tercüme ve şerhleri arasında Abdüllatif Efendi ile Ahmed Reşid arasındaki bağlantı dışında bir gelenek oluştuğunu ve belli bir içerik sürekliliğinin yakalandığını söylemek zordur. Metin hem Abdülkâdir Geylânî ve İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf tarihindeki seçkinliği dolayısıyla yüceltilmiş hem de Hindistan özelinde Gîsûdırâz ve Osmanlı özelinde Muhammed Nûru'l-Arabî gibi kendine âit tavırlarıyla öne çıkan tarikat büyükleri

69 Bunun öncesinde Süleyman Uludağ *DÎA*'daki “Abdülkâdir-i Geylânî” maddesinde *Gavsîyye*'ye ilişkin olarak verdiği kısa bilgi anılabilir. Ancak burada verilen “Eser İsmail Fennî'ye ait *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddîn Arabî* adlı eserin içinde de (İstanbul 1928) yer almaktadır.” şeklindeki bilgiyi sözü edilen eserden hareketle doğrulamadığımızı belirtmeliyiz. Çünkü İsmâil Fennî Bey bahsi geçen eserde *Gavsîyye*'yi Abdülkâdir Geylânî'ye atfederek risâleden kısa bir alıntı yapmış olup eserin içerisinde *Gavsîyye* metninin tamamı bulunmamaktadır. Bkz. “Uludağ, “Abdülkâdir-i Geylânî”, *DÎA*, I, 236-237. Krş. İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn-i Arabî* (haz. Mustafa Kara), İstanbul: İnsan, 2008, s. 65. Ayrıca bkz. İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddîn Arabî*, İstanbul: Orhâniye Matbaası, 1928, s. 53-54.

70 Abdülkâdir Geylânî, *Risâleler* (haz. Dilaver Güner), s. 64-65; Güner, *Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s. 124-127.

71 Özgüç'ün vermiş olduğu örnekler *Gavsîyye* metni ile Abdülkâdir Geylânî'nin eserleri arasındaki üslup ve konu benzerliklerini Mâlmir'den daha ziyade ortaya koymaktadır. Krş. Özgüç, *Cabbârzâde Muhammed Ârif Bey ve “Atiyye-i Sübhâniyye” İsimli Eseri*, s. 25-27.

dolayısıyla yaygınlık kazanmıştır. Buna risâledeki sıra dışı üslûbun da katkı yaptığı düşünülebilir. *Gavsıyye*'nin Hint kültür coğrafyasında yazılan şerhlerinin içeriği müstakil bir çalışma konusu olup Osmanlı kültür coğrafyasında yazılan şerhlerinin bir araya getirilerek geniş indekslerle birlikte neşredilmeleri var olan literatürü tüm yönleriyle tanımak bakımından uygun olacaktır. Mevcut nüshalardan hareketle kime âit olduğu net bir biçimde tespit edilemese de ortaya çıkan literatürü takip etmek metnin kimler tarafından hangi amaçlarla okunduğunu ve hangi açılardan tasavvuf kavramlarının anlatımına katkı yaptığını görmeye imkan sağlayacaktır.

## Bibliyografya

- Akkuş, Mehmet, *Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, Ankara: MEB, 1998.
- Bebek, Adil, "İbn Azzûz", *DİA*, XIX, s. 342-343.
- Belhî, Ahmed Muhtar, *İlhâmât-ı Kâdiriyye Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Okurkan), Sivas: Esform Ofset, 2010.
- Birinci, Ali, "Osmanlı Devletinde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 7, 2006, s. 291-349.
- Bosnevî, Abdullah, *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fi minassâti hikemi'l-Fusûs* I-II, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290/187.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *İbn Arabî Hazretleri* (haz. Tahir Galip Seratlı), Konya: Kardelen, 2011.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* I-III, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin-i Arabî* (nşr. Tüccarzâde İbrâhim Hilmi), İstanbul: Kütübhanê-i İslâm ve Askerî, 1316.
- Ceyhan, Semih, "Salâhî Efendi", *DİA*, XXXVI, s. 17-19.
- Çakır, Adalet, *Mehmed Rif'at Efendi'nin Nefhatü'r-riyâzi'l-âliye'sinde Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik* I-II, İstanbul: İSAM, 2012.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İstanbul: İnsan, 2007.
- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve İbn-i Arabî* (haz. Mustafa Kara), İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin Arabî*, İstanbul: Orhâniye Matbaası, 1928.
- Geylânî, Abdülkâdir, İbnü'l-Arabî-Ali b. Vefâ, *Hakk'ın Nuruna Mirac* (haz. Muhammed Bedirhan), İstanbul: Hayy, 2011.
- Geylânî, Abdülkâdir, *Risâleler* (haz. Dilaver Gürer), İstanbul: İnsan, 2013.
- Gisûdrâz, Muhammed Hüseyin, *Cevâhiru'l-uşşâk* (haz. Nezir Muhammed Han), Hayrâbâd: Ahd-ı Âferîn, 1943.
- Gisûdrâz, Muhammed Hüseyin, *Cevâhiru'l-uşşâk* (trc. Ahmed Hüseyin), Lahor: Progressive Books, 2000.
- Gürer, Dilaver, *Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Hasan Geylânî, "Risâle-i Gavsıyye" (tahk. Necip Mâil Herevî), *Resâilü İbn Arabî*, Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1988, s. 23-46.
- İbn Azzûz, Muhammed Mekki, "es-Seyfû'r-rabbânî fi unuki'l-mu'teriz ale'l-gavsî'l-Geylânî", *Sırru'l-esrâr ve Mazharu'l-envâr* (tahk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007, s. 401-504.
- İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî Tercümesi* I-III (çev. T. Hakan Alp vd.), İstanbul: Yasin yay., 2010.
- Karamânî, Ali b. Muhammed, *el-Hakku'z-zâhir fi şerhi hâli-ş-şeyh Abdilkâdir*, yy., ty.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütübî ve'l-fünûn* I-II (haz. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge), İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* I-IV (haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı), İstanbul: MÜİFAV, 2005.

- Makdisi, George, *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim* (çev. H. Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik, 2007.
- Mâlih, Muhammed Riyâz, *eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, Abu Dhabi: el-Mecmaü's-Sekâfi, 2007.
- Mâlih, Muhammed Riyâz, *Fihrisü Mahtûtâtü Dârü'l-Kütübü'z-Zâhiriyye*I-III, Dımaşk: 1978.
- Mâlmîr, Muhammed İbrahim, "Nakd-i Nüşahâ-yı Hattî vü Çâbi-yi Risâle-i Gavsîyye", *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyât ve Ulûm-i İnsânî*, Tahran: 1387 hş., sayı: 186, s. 141-159.
- Mâlmîr, Muhammed İbrahim, Muhsin Cihangiri, "er-Risâletü'l-Gavsîyye ez Muhyiddîn Abdülkâdir Geylânî yâ Muhyiddîn b. Arabî est?", *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyât ve Ulûm-i İnsânî*, Tahran, 1381hş., sayı: 162-163, s. 314-330.
- Muhammed Nûr el-Arabî, *Muhyiddîn İbn Arabî'nin Gavsîyye Risâlesi Şerhi* (haz. Mahmut Kanık), İstanbul: İz, 2009.
- Münzevî, Ahmed, *Fihrist-i Müşterek Nüşahâ-yı Hattî-yi Fârisî-yi Pakistan* III, Lahor, 1984.
- Necip Mâil Herevî, "Mukaddime-i Musahhih", *Resâilü İbn Arabî*, Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1988, s. XLIII.
- Nevşâhî Ârif, Rızâullah Şah, *Kitabşinâsi-i Âsâr-ı Fârisî-yi Çâp-şode der Şîbh-i Kârre: (Hind, Pakistan, Bangladeş)*, Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2012.
- Nizâmî, K. A., "Gavsîyye", *DİA*, XIII, s. 404.
- Nizami, K. A., "Gisûdrâz", *DİA*, XIV, s. 94-95.
- Özgüç, Süleyman, *Cabbârzâde Muhammed Ârif Bey ve "Atiyye-i Sübhâniyye" İsimli Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2013).
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed, *el-EnsâbII* (thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî vd.), Haydarâbad: Dâire-tü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1962.
- Şüttârî, Sirâceddin Abdullah Behlûl *Sevânihu's-sûfiyye Şerh-i Risâle-i Gavsîyye*, Müze ve Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 10685, vr. 1<sup>b</sup>-26<sup>a</sup>.
- Tahralı, Mustafa, "Ahmed er-Rifâi", *DİA*, II, s. 127-130.
- Tâlibî, Abdulhay b. Fahrreddin, *İ'lâm bi-men fi târihi'l-Hind mine'l-a'lâm el-müsemmâ bi-Nüzheti'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzırı*-VIII, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Tosun, Necdet, *Türkistan Dervişlerinden Yadigar*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Tosun, Necdet, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindi Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Uludağ, Süleyman, "Abdülkâdir-i Geylânî", *DİA*, I, s. 234-239.
- Uludağ, Süleyman, "Hitap", *DİA*, XVIII, s. 163.
- Uludağ, Süleyman, "Niyâz", *DİA*, XXXIII, 165-166.
- Vâsîti, Ebu'l-Ferec, *Tiryâku'l-muhibbin fi tabakâti hrkati'l-meşâyihi'l-ârifin*, Kahire: Matbaatü'l-Behiyye, 1305/1887.
- Veli Mülûk Şah, *Risâle-i Gavsîyye Tercemesi*, İBB Atatürk Kütaphğı, Belediye Yazmaları Blm, nr. 487, vr. 11<sup>a</sup>-69<sup>b</sup>.
- Veli Mülûk Şah, *Risâle-i Gavsîyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa Blm, nr. 775, vr. 1<sup>b</sup>-81<sup>a</sup>.
- Yahyâ, Osman, *Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn Arabî* I-II, Damas 1964.
- Zeydan, Yusuf, *Abdülkâdir Geylânî Divanı* (haz. Mustafa Utku), Bursa: Sır, 2005.







Hüseyin Okur\*

# Hanefi Mezhebinde “Tercih” Kavramı ve Şürünbülâlî’nin Bazı Tercihleri

**Öz:** Hanefi mezhebinin temeli, Ebû Hanife ve önde gelen talebeleri; İmam Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Züfer ve Hasan b. Ziyâd’ın görüşlerinden oluşmuşken fûru-i fıkıh meselelerinde talebeleri ile Ebû Hanife arasındaki fikir ayrılığının oranı neredeyse üçte bire kadar ulaşmıştır. Hicri II. asırdan başlayarak IV. asrın ortalarına doğru büyük oranda sona eren mezheplerin teşekkülü ve mutlak icthad faaliyetlerinin tamamlanmasının ardından, fıkıh meselelerin çoğalması, mezhep imamlarından ve ashabından nakledilen görüşlerin çokluğu ve zaman zaman birbirleriyle çelişmesi, fıkıh hükümlerin istinbatında tahrir ve tercih gibi faaliyetlerin hızlanmasına imkân vermiştir. Bu sebeple müteahhir dönemde mezhep uleması eserlerinde, mezhep içi itimat edilen görüşleri ifade eden kuralları, ifta usulü çerçevesinde oluşturmaya çalışmışlardır. İlerleyen dönemlerde bu çalışmalar daha da geliştirilerek fakihler, hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutulmuş ve bu büyük bir kitle tarafından da benimsenmiştir. Bu çalışmada, klasik “fukaha tasnifi” olarak bilinen tasnif içinde “tercih ehli” kavramı, Hanefîler özelinde kısa bir şekilde incelendikten sonra Şürünbülâlî’nin *Nûrül-İzâh*’taki bazı tercihlerine değinilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Hanefi mezhebi, Şürünbülâlî, Nûru’l-İzah, Tercih.

## The Concept of “Preference” in The Hanafi Madhhab and Shurunbulali’s Some Choices in His Nur al-Izah

**Abstract:** While the basis of the hanafi madhhab is formed of the views of Imam al-Azam and those of his prominent students, Imam Abu Yusuf, Muhammad, Zufar and Hasan bin Ziyad, the rate of dissension in applied fiqh issues between Abu Hanifa and his students is nearly one-third of the current views. Starting in the 2nd hijri century and after the completion of the formation of madhhabs and acts of absolute jurisprudence (absolute ijihad) towards the middle of the 4th hijri century, the increase in the number of fiqh issues, abundance of views narrated from imams of madhhabs and The Companions, the occasional contradiction between these views has caused the acceleration of the use of inference (tahrir) and preference (tarjih) in the making of fiqh provisions. For this reason, in the period after the time of mujtahids, the scholars of the madhhab have striven to form the views that are respected within the madhhab by remaining withing the methodology of fatwa. In the following periods, these works have been improved so that the fuqaha have been subjected to a hierarchic order. This has been adopted by a large group of fuqaha. In this study, we will briefly examine the concept of “people in the position to make a preference” within the classification known as “fuqaha classification” in a Hanafi point of view, and afterwards, we will touch upon some of Shurunbulali’s preferences in Nur al-Izah.

**Keywords:** Hanafi madhhab, Shurunbulali, Nur al-Izah, Tarjih, Preference

\* Dr. İletişim. huseyinokur@yandex.com

## Giriş

Hanefî mezhebinin görüşleri Muhammed eş-Şeybânî'nin (v. 189/805) *Zâhiru'r-rivâye* kitapları adı altında tedvin edilmiştir. Mezhebin kuruluş dönemi temel görüşlerini ihtiva eden bu eserler, Hanefî mezhebi tarihi içinde ortaya çıkmış görüşleri hiyerarşik olarak sınıflandıran çalışmalara göre rivayet değeri açısından tercih edilmesi gereken (râcih) görüşleri temsil etmektedir. Dolayısıyla Hanefî fikhının tedvin döneminde, rivayetler arasında racih-mercuh ayrımını görmek pek mümkün değildir. Ancak daha sonraki dönemlerde telif edilen eserlerde, Ebû Hanife ve talebelerine birden fazla görüş atfedilmesiyle, eserlerin kaleme alınmış tarihlerini esas alan ya da imamların ağırlıkta olduğu görüşleri benimseyen bir tercih anlayışı ortaya çıkmıştır.

İlk dönem Hanefî uleması, mezhep içi ihtilaflı görüşlerde genelde Ebû Hanife'nin delilini tercih edip onun görüşünü benimsemiş, az olarak nitelendireceğimiz bazı meselelerde ise örfün değişmesi, zorunluluk vs. ilkelerden dolayı İmameyn'in (Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî) ve nadiren de Züfer b. el-Hüzeyl'in (v. 158/775) görüşleriyle fetva vermişlerdir.

H. III. asrın sonları ile IV. asrın başlarında ictihad faaliyeti form değiştirerek gelişmesini sürdürmüş, Ebû Ca'fer et-Tahâvî (v. 321/933), Ebu'l-Hasen el-Kerhî (v. 340/952) ve Ebû Bekr el-Cessâs (v. 370/981) gibi örneklerde görülebileceği üzere Hanefî uleması mezhebin usulüne göre bağımsız özel ictihatlarda bulunmuş, ihtilaflı birçok konuda mezhep imamlarından farklı fetvaları tercih eder olmuşlardır.

Sonraki çalışmalar, mevcut fikhî malzeme ve mezhep birikimi üzerine inşa edilerek devam ettirilmiş; bu çerçevede yürütülen fikhî istidlal çalışmaları da, mezhep imamlarının görüş ve fetvalarının tercihi faaliyetine dönüşmüştür. Mesele, Ebû'l-Hüseyn el-Kudûrî (v. 428/1037) *et-Tecrid* isimli eserinde ve *el-Kitâb*'ında (*Muhtasaru'l-Kudûrî*) ihtilaflı konular hakkında genelde İmam-ı Azam'ın görüşünü benimsemiş, Gaznevî (v. 593/1196) *el-Havi'l-Kudsî* eserinde, zorunluluk olmadıkça İmam Ebû Hanife'nin fetvalarından vazgeçilemeyeceğini ifade etmiştir. Yine ona göre, İmameyn'den biri Ebû Hanife'nin tarafında olunca onun görüşü tercih edilmelidir. Şayet bir mesele hakkında Ebû Hanife'den gelen bir rivayet bulunamayınca önce Ebû Yusuf'un sonra Muhammed eş-Şeybânî'nin ardından Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın görüşleri tercih edilmelidir. Bu usul, mezhep içindeki imamların büyüklüğüne göre tertip edilmiştir. Yine onun beyanına göre, bir mesele hakkında mezhep imamlarının görüşü bulunmaz ise müteahhir ulemanın görüşü alınır; onlar da mesele hakkında farklı beyanlarda bulunmuş iseler çoğunluğun görüşüne müracaat edilmelidir. Ebû Hanife ve ashabından rivayet edilen bir görüş olmadığı durumda,

yeni neslin çoğunluğunun görüşleri tercih edilmelidir ki, bunlar Ahmed b. Muhammed et-Tahavî (v. 321/933), Ebû Hafs Ahmed b. Hafs el-Buhârî (v. 264/878), Ebû Cafer Muhammed b. Ali el-Hinduvânî (v. 362/973) ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî gibi zatlardır. Bunlarda da bir cevap bulunamadığında (veya çoğunluk sağlanamadığında), müftî duruma göre özel çaba sarfetmelidir.<sup>1</sup>

Daha sonraki dönemlerde Irak Hanefî ulemasından Ebü'l-Fazl el-Mevsilî (v. 683/1284) Hanefî fıkı hakkında meşhur *el-Muhtar li'l-Fetvâ* isimli eseri yazarak sadece İmam Ebû Hanife'nin fetvalarını nakletmiş, mezhebin diğer imamlarının ihtilafı görüşlerine sembolik harflerle ve rumuzlarla işarette bulunmuştur. Ardından bu eserini *el-İhtiyâr li-Talîl'l-Muhtâr* adıyla şerh ederek az sayıdaki görüşlerde İmameyn'in görüşlerini tercih etmiştir. Ebû Hanife'nin görüşlerinden dönmesine gerekçe olarak bazen örf ve maslahatı bazen de zorunluluk, kolaylık vs. gibi sebepleri göstermiştir.<sup>2</sup>

Mevsilî ile aynı asırda yaşamış Maveraünnehir Hanefî fukahasının önde gelenlerinden ve dört metin sahibinden biri olan Hafızuddin Ebu'l-Berakât en-Nesefî de (v. 710/1310) *Kenzü'd-Dekâik* isimli meşhur eserinde, aynen Mevsilî gibi çoğu meselelerde Ebû Hanife'nin görüşlerini tercih etmiştir.

Ebü'l-Hasen Burhânüddîn el-Merginânî (v. 593/1197), eş-Şeybânî'nin *el-Câmiu's-Sagîr*'i ile Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ında mevcut meseleleri *Bidâyetü'l-Mübtedi* isimli eserinde bir araya getirmiş, tercihte bulunmaksızın önce Ebû Hanife'nin daha sonra da ashabının görüşlerini nakletmiştir. Bu eserini daha sonra *el-Hidâye* adıyla şerhetmiş, her bir imamın görüşlerini delillendirmiş, tercih ettiği görüşle fetva vermiştir. Böylelikle *el-Hidâye* ile birlikte mezhepte yeni dönem başlamıştır. Ebû Hanife'nin görüşlerinin dışında ve ihtilafı meselelerde, tercihe dayalı bir sistem gelişmiştir. Merginânî'yle çağdaşı Kâdîhân da (v. 592/1196) onun gibi mezhep içinde tercihleri olmuş, tashihlerde bulunmuş ve mezhepte *fakihu'n-nefs*<sup>3</sup> lakabıyla ön plana çıkmıştır. Meselelerdeki bu tercih yöntemi Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm'ın (v. 861/1457) *Fethu'l-Kadîr*'inde, İbn Nuceym'in (v. 970/1563) *el-Bahru'r-Râik*'inde, Molla Ali el-Kârî'nin (v. 1014/ 1605) *Fethu Bâbi'l-Înâye*'sinde, Hasan b. Ammâr b. eş-Şürûnbülâlî (v. 1069/1659) *Nûrû'l-Îzâh*, *İmdâtu'l-Fettâh* ve diğer eserlerinde,

1 Gaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Mahmud, *el-Hâvi'l-Kudsî*, thk. Salih el-Ali, Dârü'n-Nevâdir, Kuveyt, 2011, 2/562.

2 Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li Talîl'l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebu Dakika, Matbaatü'l-Halebî, Kahire, 1937, 2/17, 33, 62, 77, 91, 98, 113, 142.

3 İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî, *el-Bahru'r-Râik Şerhi Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut, 1997, 6/47.

Alâeddin el-Haskefi'nin (v. 1088/1677) *Dürrü'l-Muhtâr*'ında, Muhammed Emin İbn Âbidîn'in (v. 1252/1836) *Reddü'l-Muhtâr*'ında ve Abdülhay el-Leknevi'nin (1848-1886) şerhlerinde görmek mümkündür. Bunda sembolik de olsa ictihad faaliyetlerinin devam etmesi, İslam coğrafyasının genişlemesine bağlı olarak mezhep içinde farklı ekollerin (Buhara-Semerikand, Irak-Bağdat) teşekkül etmesi ve dolayısıyla fetvada istinbat yollarının farklılıklar göstermesi ve ulemanın kendi bölgelerinde yaşayan insanların ihtiyaçlarını esas alarak tercihte bulunmasının etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Hanefî mezhebinde tahkik ve tercih ameliyesi İbn Âbidîn'le zirveye ulaşmış, eseri *Reddü'l-Muhtâr* kendinden önceki bütün mufassal kitapların hülasesi olmuş, çalışmasında kendi tercih kriterlerini de kullanarak kabule şayan olanı zikretmiş, son devrin Osmanlı uleması bundan dolayı olacak ki başka fıkıh kitabı aramaya lüzum görmemiştir. Hatta Hanefî mezhebinin tüm müteahhir kitapları kaybolda İbn Âbidîn'in yeterli olacağı kanaati hasıl olmuştur.<sup>4</sup> İbn Âbidîn, kendisine atfedilen bu fikhî mertebeye rağmen onun tercihleri de kendinden sonraki ulema tarafından tahkik edilmiş, mezhep sistematigi süzgecinden geçirilmiştir. Mesela Muhammed Âbid el-Ensârî es-Sindî (v. 1257/1841) *Tevâliu'l-Envâr Şerhu Dürrü'l-Muhtâr* isimli hacimli eserinde İbn Âbidîn'in tercihlerinden başka, konu hakkındaki reyini bildirmiş, Abdülkâdir er-Râfîi el-Mısırî (1832-1905) *Reddü'l-Muhtâr* üzerine kaleme aldığı *Takrirât*<sup>5</sup> isimli eserinde Sindî'nin bu tahkiklerini hülasa ederek benimsemiştir. Ahmed Rıza Han da *Ceddü'l-Mumtâr alâ Reddi'l-Muhtâr* adlı haşiyesinde İbn Âbidîn'in görüşleri hakkında tahkik ve tercihleri olmuştur.<sup>6</sup>

Bu durumu, aslında ilk dönemlerde çerçevesi geniş olan taklit anlayışının bir daralması olarak da görmek mümkündür. Fıkıh usulünü, ilkeleri ve furûuyla kavrayabilen âlim bir müftînin kendi mezhebi içindeki görüşlerden birisini tercihle veya kendi mezhebi dışında bir başka görüşü benimseyip onunla da fetva verebilmesi mümkün iken, mezheplerin teşekkülünün ardından kurumsallaşan mezhep anlayışıyla birlikte ictihad faaliyeti içe dönük bir yapıya bürünerek daha dar bir kapsamda tahric ve tercih çalışmalarına dönüşmüştür.

4 Salah Ebu'l Hâc, *el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Fikhi'l-İslâmi*, Dâru'l-Cinân, Ammân, 2004, s. 338.

5 Râfîi, Abdülkâdir b. Mustafa b. Abdilkadir, *Takrirâtü'r-Râfîi alâ Hâşiyeti İbn Âbidîn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1987.

6 Örnekler için bkz.: Ahmed Rıza Han, *Ceddü'l-Mumtâr alâ Reddi'l-Muhtâr*, Mektebetü'l-Medine, Karaçi, Pakistan, 2006, 1/129.

## Hanefi Mezhebinde Tercih Kavramı

Tercih (الترجيح) luğatta (رجح) kelimesinin mastarı olup ağır basmak, tartmak, yeğlemek, meyletmek, üstün tutmak, ziyade beğenmek, artırmak, ziyade etmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>7</sup> Fıkıhta ise ispat vasıtaları arasında teâruz bulunduğu, bir tarafı destekleyen bir emareye dayanarak onu yeğlemeyi ifade eder. Usulcüler tarafından yapılan tercih tanımlarında "bir tarafın ağır basması" ve "bir tarafın ağır bastığının beyan ve izhar edilmesi" şeklinde iki anlam benimsenmiştir.<sup>8</sup> Bu sebeple tercih ameliyesi denilince hem deliller üzerinden hareketle delili kuvvetli olanın tercihi hem de müftinin farklı deliller üzerinden hareketle söylenmiş sözler arasında yaptığı tercih/tahyir işleminin kastedildiği görülür. Usulcüler tercih kavramını genelde şu şekilde açıklamaya çalışmışlardır:

Serahsî'ye (v. 483/1090) göre tercih, aslî unsurları itibariyle değil de vasıfları itibariyle birbirine muadil iki taraftan birinin üstünlüğünü açığa çıkarmaktır. Tercih, tearuzun meydana geldiği yerde bir analogidir.<sup>9</sup> Pezdevî (v. 482/1089) ve Habbâzî'nin (v. 691/1292) tarifleri de hemen hemen bu şekildedir.<sup>10</sup> Kemâl İbn Hümâm da (v. 861/1457), "Birbirine mümasil iki şeyden birinin diğerine olan üstünlüğünü açığa çıkarmak..." şeklinde tanımlamıştır.<sup>11</sup> Cumhuriyetin tarifi de Hanefilere yakındır. Örneğin Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) tercihi, "İki taraftan birini desteklemektir. Böylelikle kuvvetli olan bilinir, onunla amel edilir, diğeri ise terkedilir" şeklinde tanımlamıştır.<sup>12</sup> Bâcî'nin (v. 474/1081) tanımına göre tercih, iki delil arasında, bir delilin diğerine olan üstünlüğünü ortaya çıkarmaktır. Bâcî bunu şöyle açıklar: Delil getiren kişinin deliline karşın bir başkası ona muarız olabilecek denklkte bir delil getirdiğinde bu kişinin kendi yanındaki delili tercih etme sebebini açıklamasıdır.<sup>13</sup>

7 Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmirâi, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Kahire, ts., 3/78; İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I-XV, II, 445; Cehverî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhi'l-Arabiyye*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, 1/364; Zebîdî, Muhammed Murtaşâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Mısır: ts., 6/383.

8 Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr, *Kenzü'l-Vusûl*, Matbaatü Cavid, Karaçi, ts. 1/290.

9 Serahsî, Ebû Bekr, Muhammed *Usûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, 2/249.

10 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* ile birlikte), thk. Abdullah Mahmud, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, 4/111.

11 İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid, *et-Tahrîr* (*Teysîr* ile birlikte), Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., 3/221.

12 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, thk. Taha Câbir el-Alvânî, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1400, 2/382.

13 Bâcî, Ebü'l-Velid, *Kitâbu'l-Hudûd fî'l-Usûl*, thk. Nezihammâd, Müessesetü'r-Râi, Beyrut, 1973, s. 79.

Birbirine yakın olan bu tariflerden yola çıkarak delillerin tearuzu halindeki tercih için, müçtehidin zannî ve birbirine muarız iki delilden birini diğerine takdim ve tercih etmesi, demek mümkün olur.

### Tercih Usûlünün Oluşum ve Gelişimi

Mezhep içinde farklı görüşler karşısında, müftinin hangisini esas alacağı hakkında bir tayin meselesi olarak kullanılan “tercih” kavramının ilk nasıl ve ne zaman ortaya çıktığını tespit etmek pek kolay gözükmemektedir. Koçak, fıkıhın tedvin sürecinin başlangıcında bu kavramın ıstılah haline gelmediğini ve fakihlerin benimsedikleri görüşü ve içtihadları ifade etmek için bireysel benimsemelerini ifade eden terimler kullandıklarını söyler.<sup>14</sup> Kavramın ilk görüldüğü eserlerden biri olan Cessâs’ın *Fusûl’ünde* tercih kavramı, hadis, haber, birbirine mütenakız rivayetler ve kıyas gibi hüküm istinbat vasıtaları arasında kuvvetli olanla zayıf olan arasında seçimde bulunmak gibi anlamlarda kullanıldığı gibi müçtehidin içtihadından rücu etmesi bağlamında delili kendi görüşünden daha güçlü olan başka bir içtihadı tabi olmak ve kendi delilini terkedip diğer içtihadı tercih etmek anlamında kullanılmıştır.<sup>15</sup>

Pezdevî’nin usulünde tercih, umumi olarak deliller arasında ispat vasıtalarını kullanmak suretiyle yapılan bir seçme faaliyeti olarak kullanılmışken pek az yerde sahabe kavilleri ve raviler arasında seçim yapmak anlamında kullanılmıştır.<sup>16</sup> Ayrıca Pezdevî “kıyas babı”nda, kıyasın vecihlerinin dahi tearuz etmesi durumunda tercih amelîyesine başvurulması gerektiğinden de söz eder. Tercihin imkansızlaşması durumunda müçtehidin dilediğini almakta serbest olduğunu ekleyerek reyden başka çözüm yolu olmayacağına da işaret eder.<sup>17</sup>

Serahsî’nin *Usûl’ünde* kullandığı terminoloji de buna benzerdir. O, rivayetler arasında bir seçim amelîyesi olarak tercihin, iki kıyasın tearuzu halinde kullanılabileceğinden söz eder. Buna göre, iki kıyastan biri, şer’î ve kuvvetli bir delilden ötürü diğerine daha baskın durumda olursa, racih olanla amel etmek vaciptir. Şayet delil kuvveti her ikisinde de eşit ise müçtehid dilediğiyle amel eder...<sup>18</sup> Ayrıca Serah-

14 Koçak, Zeki, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2004, s. 8.

15 Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, thk. Adil Câsim, Kuveyt Vakıflar Bakanlığı Yay., Kuveyt, 1994, 4/284.

16 Pezdevî, *Usûl*, 1/208.

17 Pezdevî, *Usûl*, 1/239.

18 Serahsî, *Usûl’u’s-Serahsî*, 2/22.

sî, imamların görüşleri arasında, delilleri esas almak suretiyle bir seçim ameliyesi olarak kullanılan tercih kavramını da kullanmıştır. Bu meyanda "Tercih Muhammed'in kavlidir" dediği sabittir.<sup>19</sup> Tercih kavramının ikinci anlamda kullanıldığı ilk dönem eserlerden biri de Serahsî'nin *el-Mebsût*'udur. O bu kavramı, "Şâfiî'nin tercihi", "Mâlik'in tercihi" ifadelerinde olduğu gibi, müçtehidlerin içtihad farklarını ifade etmek için kullanmış, mezhep içi içtihadların tercihinde ise "وهو أقرب إلى الاحتياط", "وهو الظاهر" gibi ifadeler kullanmıştır.<sup>20</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefi fûru literatüründe, tercih ehlini ifade etmek üzere, çok az yerde "اهل الترجيح" veya "اصحاب الترجيح" gibi ifadelerle bazı fakihlerin fukaha içindeki statülerini göstermek amacıyla kalıp ifadeler kullanılmıştır. Bunun yanında tercih ehlinen olduğu ifade edilmek üzere fakihler tarafından bazı selefleri için, "العلماء المحققون، المحققون من أهل العلم" gibi ifadelerle, mezhep içindeki görüşler arasında mukayese edebilecekleri, râcihi mecrûhtan ayırabilecekleri anlamında ifadeler de kullanılmıştır.<sup>21</sup> Bu sebeple bazı fûru kaynaklarında tercih ehli kavramıyla birlikte "muhakkik" ifadesi de kullanıldığı olmuş, hatta muhakkik kelimesinin geçtiği kimi yerlerde tercih ehli kastedilmiştir.

Her ne kadar taklit döneminin ilerleyen dönemlerinde tercih, mukallidin fiilleri arasında bir seçim ameliyesi olarak görülmüş ve fukaha tasnifinde tercih ehlinin yaptığı iş, bir içtihad faaliyeti olarak kabul edilmemişse de, imamların görüşleri arasında, deliller esas alınmak suretiyle yapılan faaliyet olarak tercihe, bir içtihad ve rey belirtme faaliyeti gözüyle bakılmıştır.<sup>22</sup> Serahsî'nin ifadelerine göre, kadı ya da müçtehidin, delili kuvvetli olanı tercih etmesi de bir içtihad türüdür.<sup>23</sup>

Delillerin tearuzu halinde yapılacak tercih faaliyeti, daha ziyade mutlak ve mukayyed bir müçtehidin ameli olarak tarif edilmişken, mukallit durumunda olan fakihin yapacağı tercih ameliyesi, tabi olduğu mezhep imamından itibaren fakihliği kabul görmüş ulemanın fetvalarını inceleyerek aralarından birini seçmek, olarak

19 Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/24.

20 Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhammed el-Meys, Daru'l-Fikr, Beyrut, 2000, 1/17, 32, 36, 52, 89, 101, 158, 166, 283, 289, 294, 375, 417; 2/66, 124, 125, 161, 212, 215, 225, 263; 8/253.

21 İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, Kahire, ts. 2/152; Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâki'l-Felâh*, thk. Muhammed Abdülaziz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, 1/505; Molla Hüseyin, Muhammed b. Ferâmuz, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Gurerü'l-Ahkâm*, Dâru İhyâu'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut, ts. 1/4.

22 Yaman, Ahmet, Güncel Bazı Örnekleri Bağlamında Fetvada Kaynak ve Yöntem Sorunu Üzerine, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 28, s. 16; Koçak, İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi, s. 38.

23 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/180.

tarif edilmiştir ki buna rivayet bakımından tercih de denilmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen'e göre tercih, vasfen birbirine benzer olan iki delilden birinin diğerine üstün olduğunu ispat etmektir. Böyle benzer delillerden birini diğerine tercihe güç yetirebilen zatlara da, ashab-ı tercih denir, Bilmen'in tanımlamasından anlaşılan da budur.<sup>24</sup> Mezhep içerisindeki görüşler arasında birinin seçilmesi şeklinde olan rivayetler arası tercihte, mezhep fakihlerinin bir meseledeki görüşleri belirli bir hiyerarşik düzen içinde incelenmekte ve bunlardan biri tercih edilmektedir. Bu yönüyle tercih, yeni bir bilgi üretmekten ziyade, var olan bilgilerden birini seçme anlamına gelmektedir. Bu sebeple ki, fakihler tasnifinde tercih ehli mukallid sayılmıştır.

İlerleyen süreçte taklidin bir çeşidi sayılan tahrir ve tercih, daha sonraki dönemlerde hem siyasal hem de mezhep içi hukuki birliğin sağlanması açısından önemli görülmüş ve bu maksatla tahrir ve tercih yöntemlerine dair usulü'l-iftâ başlıkları altında risale ve kitaplar kaleme alınmıştır.

Bu noktada şunu belirtmekte yarar var: Mezhepler arasında ihtilaflar olduğu gibi mezhep içinde de imamlar arasında ihtilaflar mevcuttur. Hanefi mezhebi, mezhep içi ihtilafların ziyadesiyle fazla bulunduğu bir mezheptir. Zira diğer üç mezhep içinde, Hanefi mezhebinde olduğu gibi keskin çizgilerle ayrılmış imam-talebe fetvaları pek görülmez. Hanefi mezhebinin bu karakteristik yapısı, mezhebin kurumsallaşmasından sonraki dönemde rey gücünü daha fazla göstermiş; hoca-talebe arasındaki görüş ayrılıkları daha net bir şekilde ortaya çıkmaya başlamıştır.

Müstakil ve müntesip müçtehid ayrımının bir semeresi olarak, mezhep imamıyla öğrencisi arasındaki usulî ayrım tartışması bir yana bırakılacak olursa, Hanefî fıkıh literatüründe, taklit döneminde taklidin mana ve muhtevasının korunmasına özen gösterilmiştir. Buna göre mukallid taklitten ayrılmamalıdır. Mukallit olan bir hakim, meşhur bir görüş bulduğu zaman onun dışına çıkmamalıdır. Hatta iki rivayet arasında hangisinin daha meşhur olduğuna vakıf olamazsa, tercih edeceği bir delil bulana kadar beklemesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>25</sup>

Mezhep içindeki hiyerarşik sıralamaya bağlı kalınması hususunda net ve katı bir tutum sergileyen fıkıh bilginlerinin belki de en dikkat çekenini İbn Kutluboğa'dır (v. 879/1474). O Kudûri'nin (v. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı üzerine yaptığı *et-Tercih ve't-Tashih* adlı çalışmasında mezhep içindeki fetva geleneğinin sürdürülmesinin

24 Ömer Nasuhi Bilmen, *Fıkıh İlmi İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, (Hazırlayan, Abdullah Kahraman), Nizamiye Akademi, İstanbul, 2016, s. 200.

25 İbn Ferhûn, Ebû Muhammed Bedrüddin, *Tabsiratü'l-Hükkâm fî Usûlil-Akdiye ve Menâhici'l-Ahkâm*, thk. Şeyh Cemaleddin Maraşlı, Dâru Alemlî'l-Kütüb, Riyad, 2003, 1/57.



önemi üzerinde durmuş,<sup>26</sup> tercihin nasıl meydana geleceği ya da hangi şartlar çerçevesinde ittifakın hasıl olacağı problemine de işaret etmiştir.<sup>27</sup>

Durum böyle olunca aynı meselede birçok farklı görüşün yer aldığı mezhep içinde racih görüşün ne olduğunun tespiti önem taşımaktadır. Edebü'l-müfti ve'l-müstefi, edebü'l-kadâ ve edebü'l-kâdi türü eserlerin yazılmasının temel sebebi de mezhep içi görüşlerin tercih edilmesinde takip edilmesinde gerekli enstrümanların belirlenmesidir. İbn Âbidîn'in bu konuya dair kaleme aldığı *Ukûdü Resmî'l-Müftî* adlı manzumesi ve bunun üzerine yazdığı *Şerhu Ukûd-i Resmî'l-Müftî* adlı şerhi bu konuyla ilgili çeşitli kaynaklarda dağınık bir şekilde yer alan hemen bütün malumatı toplamaktadır.

İbn Abidin'e kaynaklık eden çalışmaları şöyle sayabiliriz: Hüsâmüddîn es-Sadrü's-Şehîd el-Buhârî'nin (v. 536/1141) *Şerhu Edebi'l-Kâdi, Umdetü'l-Müftî ve'l-Müstefî, el-Fetâva's-Sugrâ* ve *el-Fetâva'l-Kübrâ'sı*, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer el-Kinânî el-Mısırî'nin (v. 829/1426) *el-Fetâva's-Sirâciyye'si*, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn el-Özkendî el-Fergânî'nin (v. 592/1196) *Fetâvâ Kâdihân'ı (el-Fetâva'l-Hâniyye)*, Cemâled-dîn Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'nin (v. 593/1197) *el-Hâvi'l-Kudsî'si*, Yûsuf b. Ahmed es-Sicistânî'nin (v. 638/1240'tan sonra) *Münyetü'l-Müftî'si*, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn en-Nesefî'nin (v. 710/1310) *el-Müstasfâ* ve *el-Musaffâ* adlı iki eseri, Âlim b. Alâ'nın (v. 786/1384) *el-Fetâva't-Tatarhâniyye'si*... Örneğin *Fetava'l-Hâniyye*'nin mukaddimesinde "Faslun fi Resmî'l-Müftî" adlı bir bölüm bulunup bu kısımda müftinin görevleri ve fetva verirken takip etmesi gereken yol özet bir şekilde anlatılmıştır.

Usul yönünden tercih, bir içtihad faaliyeti olarak yorumlanmış olsa da, fıkıh tarihi içerisinde daha ziyade fukaha tasnifi arasında rivayetler arası tercih ve tahyir yapabilen mukallid fakih olarak kabul edilmiştir. Fetva adabını mevzubahis eserler, fetvada takip edilecek metodolojiye dair pek çok imam ve fakih sıralaması ve literatürü içinde takip edilmesi gereken eserler hiyerarşisi olarak zikretmişlerdir. Ancak evvelce zikrettiğimiz üzere, ifta adabına büyük oranda riayet edilebilmişse de, zamanın değişmesi, fakihin içinde yaşadığı toplumun ihtiyaçlarını ön planda tutması; maslahat, örf ve coğrafi farklılıklar, tercih ameliyesinin her devirde işletilmesini zaruri kılmıştır.

26 İbn Kutluboğa, Kasım, *et-Tashih ve't-Tercih alâ Muhtasari'l-Kudûri*, thk. Ziya Yunus, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 121.

27 İbn Kutluboğa, *et-Tashih ve't-Tercih*, s. 122.

## Şürünbülâlî'nin Hayatı

Tam adı Hasan b. Ammâr b. Ali eş-Şürünbülâlî'dir.<sup>28</sup> 994/1585 yılında yukarı Nil deltası kıyısında bulunan, bu günkü Menûfiye diye bilinen kasabadaki Şübrâbilûle köyünde dünyaya gelmiştir.<sup>29</sup> Köyüne nispetle Şürünbülâlî diye anılmıştır. Hayatı hakkındaki bilgiler sınırlıdır; küçük yaşta iken babası tarafından Kahire'ye götürülüp burada eğitim almasının sağlandığı bilinmektedir. Altı yaşlarında Kahire'ye gelen Şürünbülâlî,<sup>30</sup> tahsil hayatından sonra Ezher müderrisliğine tayin edilmiş, zamanının meşhur fakihlerinden kabul edilmiş ve fetva verme yetkisine kavuşmuştur.<sup>31</sup>

Tarihçi Muhibbî'nin (v. 1111/1699) onun hakkında verdiği bilgilere göre Şürünbülâlî, devrinin en gözde âlimlerinden biri olmuş; devlet adamları ve halk nezdinde büyük itibar kazanmıştır. O, müteahhir Hanefî fakihleri arasında, gerek yazdığı eserleriyle gerekse fetva ve görüşleriyle tercih edilen biri olmuştur. Şürünbülâlî 21 Ramazan 1069 (12 Haziran 1659) tarihinde Kahire'de vefat etmiştir. Kabri Karâfetülkübrâ'da Tûrbetü'l-Mücâvirîn'dedir.<sup>32</sup>

Usûl-i fıkıh, tefsir, hadis, kelâm, akaid, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı alanlarında yetkin konumu olan Şürünbülâlî, eserlerinde kullandığı dil sadeliği, verdiği bilgilerin güvenilirliği ve mantıkî örgüsünün sağlamlığı bakımından muasır alimler tarafından da dikkatleri üzerine çekmiş ve çok sayıda kitap ve risâlesi ilim çevrelerinde kabul görmüştür.<sup>33</sup> Pek çok eser kaleme almıştır.<sup>34</sup> Ancak inceleme alanımızla ilgili olması sebebiyle üç eserini burada zikretmek istiyoruz:

1. *Nûrû'l-İzâh ve Necâtü'l-Ervâh*. Tahâret, namaz ve oruç ibadetlerine dairdir. Gayet muhtasar olan eser günümüzde de ibadetler fıkına giriş kitabı olarak okutulmaktadır.

2. *İmdâdü'l-Fettâh Şerhu Nûri'l-İzâh*. *Nûrû'l-İzâh*'taki kapalı ifadelerin açıklandığı, görüşlerin delilleri ve hükümlerin illetleri üzerinde durulduğu bir şerhtir.

3. *Merâkî'l-Felâh bi-İmdâdi'l-Fettâh*. *İmdâdü'l-Fettâh*'ın kısaltılmış şeklidir.<sup>35</sup>

28 Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin Terâcimi Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyye, Beyrut ts., 3/215

29 Zirikî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Beyrut, 1992, 2/208. Bu yer halk arasında Şürünbülâle/Şürünbülâle şeklinde telaffuz edildiğinden nisbesi Şürünbülâlî diye okunagelmiştir.

30 Ebû'l-Münzir Münâyî, *İthâfu Zevî'l-İtkân bi Hükmi'r-Rihân li-Şürünbülâlî*, (tahkik kısmında), Mektebetü's-Şâmile için tahkik edilmiştir, s. 6. Esere ulaşım: <http://shamela.ws/index.php/book/96849>.

31 Zirikî, *el-A'lâm*, Beyrut, 2/208.

32 Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlillah, *Hulâsatü'l-Eser fi 'Ayâni'l-Karni'l-Hâdi'l-Aşar*, el-Matbaatü'l-Vehbiyye, Kahire, 1284, 1/177.

33 Topal, "Şürünbülâlî", *DİA*, 39/275.

34 Daha detaylı bilgi için bkz: Topal, "Şürünbülâlî", *DİA*, 39/274.

35 Zirikî, *el-A'lâm*, 2/208. Baskıları: Kahire, 1276; İstanbul, 1330, 1331, nşr. Mahmûd Abdülvehhâb

### **Nûrû'l-İzâh Adlı Eseri**

*Nûrû'l-İzâh* 14 Cemâziyelevvel 1032 (16 Mart 1623) yılında tamamlanmıştır. Eserde zekât ve hac bahisleri yer almadığından Şürünbülâli bu konulara dair muhtasar bilgileri *Merâkî'l-Felâh*'ın sonuna eklemiş, bazı çağdaş müellifler de *Nûrû'l-İzâh*'a yazdıkları şerhlere bu kısımları kapsayan ilâveler (tekmile) yapmışlardır.<sup>36</sup>

Telif edildiğinden bu yana matbu ve el yazmalarının çokluğuyla dikkatleri çeken *Nûrû'l-İzâh*, fıkha yeni başlayanların kolayca anlayabilecekleri bir üslûpla kaleme alınmıştır. Muhtasar olması sebebiyle hükümlerin dayandığı delillere ve diğer mezheplerin görüşlerine yer verilmemiştir.<sup>37</sup> Müellif eserin mukaddimesinde, çalışmasının hacminin küçük olmasına rağmen ibadetlerin sahih olabilmesi için mühim bilgiler içerdiğinden ve naklettiği verilerin Kitab, sünnet ve icma dayanaklı olduğundan söz etmektedir.<sup>38</sup> İbn Bedrân el-Hanbelî (v. h. 1346) fıkıh ilmine yeni başlayan kimselere ders vermek isteyen müderrislere Hanefi fıkında Sedîdüddin el-Kâşgarî'nin (v. 705/1305) *Münyetü'l-Musallî*'si veya *Nûrû'l-İzâh*'la başlamalıdır, diyerek, *Nûrû'l-İzâh*'ın önemine atıfta bulunanlardır.<sup>39</sup>

Şürünbülâli'nin bu eseri kendisinden sonra yazılan pek çok ilmihal türüne kaynaklık etmiştir. Bunlardan biri de cumhuriyet dönemi öncesinde yazılmış en derli ilmihal olan Mehmet Zihni Efendi'nin Osmanlıca kaleme aldığı *Nimet-i İslâm* adlı eseridir. Kendisinden sonra yazılan hemen hemen her ilmihalin de başvuru kaynakları arasında olan bu eserde *Nûrû'l-İzâh*, şerhi *Merâkî'l-Felâh* ve bunların üzerine yazılmış geniş haşiye çalışması olan Ahmed Tahtâvî'nin *Hâşiyetü't-Tahtâvî* esas alınmıştır. Hatta Zihni Efendi, bu eserleri o kadar benimsemiş ve eserine mezcetmiştir ki bunu, "Metinde 'asıl' olarak belirteceğimiz ifadeden maksadımız Şürünbülâli merhumun metin ve şerh olarak müstakil eseri olan *Merâkî'l-Felâh Şerhi Nuri'l-izâh* adlı

Fâйд, Halep, 1973, nşr. Abdülcelil Atâ, Dimaşk, 1411/1990; nşr. Salâh Muhammed Uveyza, Beyrut, 1995. Daha fazla malumat için bkz.: Topal, "Şürünbülâli", *DİA*, 39/275.

36 Bunlardan bazıları şöyledir: Ebû Zeyd Şelebi, *el-Miftâh Şerhu Nuri'l-İzâh* ile birlikte *Minhatü'l-Fettâh Tekmiletü Nuri'l-İzâh*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî Kahire, 1958; Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *Sebilü'l-Felâh fi Şerhi Nuri'l-İzâh* ile birlikte *Hibetü'l-Fettâh bi-Tekmiletü Nuri'l-İzâh*, Dâru'l-Beyrûtî, Dimaşk, ts. Ebû's-Suûd Muhammed b. Ali el-İskender, *Davû'l-Misbâh fi Şerhi Nuri'l-İzâh*, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 499; Kütahya Vahid Paşa İl Halk Ktp., nr. 124. Bkz.: Topal, a.g.md. 39/275. Osman b. Ya'kûb el-Kemâhî, *Süllemü'l-Felâh Şerhi Nuri'l-İzâh*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 423 [müellif hattı]; Tavşanlı Zeytinolu İlçe Halk Ktp., nr. 759. Bkz.: Topal, a.g.md. 39/275; İbn Âbidinzâde, *Mirâcü'l-Felâh şerhu Nuri'l-İzâh*, Zirikli, *el-A'lâm*, 6/270.

37 Zirikli, *el-A'lâm*, 2/208. Baskıları: Halep 1293; Kahire 1325, 1330, 1348, 1948; İstanbul 1329; Dimaşk 1963. Bkz.: Topal, a.g.md. 39/275.

38 Şürünbülâli, Hasan b. Ammâr, *Merâkî'l-Felâh Şerhu Nuri'l-İzâh*, thk. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 5.

39 Salah Ebu'l Hac, *el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1/353.

eseridir. ‘Müellif’ olarak göstereceğimiz ifadeden kasıt ise Şürübülâli’nin kendisidir. ‘Muhşi (haşiyelendiren)’ ifadesinden muradımız ise zikrolunun haşiyenin sahibi son zamanın Mısır âlimlerinden Şeyh Ahmed Tahtâvî’dir” şeklinde ifade etmiştir.<sup>40</sup>

Sıkı bir Hanefî olan Şürübülâli’nin mezhep içinde belirleyici görüş ve fetvalarıyla ön plana çıkması, onu müteahhir Hanefî fukahası<sup>41</sup> arasında zamanının önde gelen alimlerinden birisi olmasına ön ayak olmuştur. Son dönem ulemasından İbn Âbidîn’in *Reddül-Muhtâr*’da<sup>42</sup> ve Ali Haydar Efendi’nin *Dürerü’l-Hükkâm*’ında<sup>43</sup> Şürübülâli’den çokça nakilde bulunması bunun birer göstergesidir. *el-Mevsuatü’l-Fıkhiyyetü’l-Kuveytiyye* adlı hacimli çalışmada da onun Timurtaşî ve Haskefi, İbn Nüceym gibi tahric ehli fakihler arasında olduğu zikredilmiş, yer yer onun Hanefî mezhebi içindeki tercihlerine atıfta bulunulmuştur.<sup>44</sup> Ayrıca o, *Nürü’l-İzah* adlı eserinin mukaddimesinde bazı dostlarının, hacimli eserler arasında bulmakta zorlandıkları ibadet konularını bir eserde toplamasını talep ettiklerini ve böylelikle eseri kaleme aldığı ifade ettikten sonra tercih ehli kimselerin sıhhati üzerinde kesin karar kıldığı meseleleri zikrettiğini söyleyerek kendi tercihini de beyan etmiştir.<sup>45</sup>

Onun tercih ehli fakihlerden olduğunu İbn Âbidîn’in *Reddül-Muhtâr*’daki nakillerinden de anlamaktayız. Kendisinden bolca istifa edip konu hakkındaki görüşlerine müracaat eden İbn Âbidîn, ihtilafı görüşlerde kendi tavrını belirleme noktasında Şürübülâli’nin görüşlerine müracaat etmiş, bunun kimi zaman bizzat “رجح الشرنبلاي”<sup>46</sup> veya “رجحه الشرنبلاي”<sup>47</sup> “Şürübülâli tercih etti, bunu Şürübülâli tercih etmiştir” sözleriyle teyit etmiştir.

Şürübülâli’nin tercihleri bu çalışmamızda zikrettiklerimizden ibaret olmakla birlikte muradımız, onun *Nuru’l-İzah*’taki ibadet konuları hakkında tercih ettiği bazı görüşleri göstermektir. Yoksa onun, “علي الاصح”, “علي اصح ما يفتي به” “علي”, “وصحح غيره خلافة” gibi ifadelerle beyan ettiği tercihleri pek çoktur. Yine o tercih ettiği görüşleri bazen, “sahih” veya “esah” terimleriyle birbirinden ayırarak ve tercih lafızlarını bilinçli kullanarak bir derecelendirmeye de tabi tutmaktadır.

40 Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, Matbaatü’l-Amire, İstanbul, 1324, s. 34.

41 Muhibbî, *Hulâsatü’l-Eser*, 1/176.

42 İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddül-Muhtâr ala’d-Dürri’l-Muhtâr*, Dâru’l-Fıkr, Beyrut, 2000, 1/79, 89, 97, 99, 108, 115, 117, 121, 156, 193, 204, 259, 260, 261, 333, 344, 347, 349, 363, 378, 402, 406, 418, 449, 453, 455, 474, 476, 477, 485, 486, 487, 498, 500, 502, 509, 555, 565, 571, 580, 581, 587, 588, 605, 607, 609, 614, 622, 629, 654, 656; 2/16, 22...

43 Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelletü’l-Ahkâm*, thk. Fehmi el-Hüseynî, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, ts. 1/196, 272, 276, 279, 295, 300, 303, 373, 396, 414, 542, 548, 550, 559, 632...

44 Heyet, *el-Mevsuatü’l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*, Vizâretü’l-Evkâf ve’Şüün, Kuveyt, ts. 3/255.

45 Şürübülâli, *Sebilü’l-Felâh fî Şerhi Nürü’l-İzah*, Dimaşk, Dâru’l-Beyrütî, ts. s. 11.

46 İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddül-Muhtâr*, 1/580.

47 İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddül-Muhtâr*, 3/ 82; 4/375.

## Şürübülâli'nin Nûrû'l-İzâh'taki Tercihleri

Şürübülâli genelde tercihlerinde tahrîcî'l-furu ala'l-furu yöntemini takip etmiştir. Bu bölümde Şürübülâli'nin tercihlerini belirlerken klasik kaynaklarla mukayese yapılacak ayrıca Şürübülâli'nin eseri üzerine haşiye çalışması bulunan Ahmed Tahtâvî'nin (v. 1231/1816) ve çalışmasında ondan çokça istifade eden Mehmet Zihni Efendi'nin kanaatlerine de yer verilmeye çalışılacaktır. Bu iki esere yer vermemizin sebebi, zaman zaman onların da Şürübülâli'nin tercihleri hakkında bazı kanaat ve değerlendirmelerinin olmasıdır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun *Nûrû'l-İzâh*'taki tercihlerinden bazıları şöyledir:

### Örnek 1:

ويسن ( مسح الأذنين ولو بباء الرأس ) لأنه صلى الله عليه و سلم غرف غرفة فمسح بها رأسه  
وأذنيه فإن أخذهما مائتا جديدا مع بقاء البلة كان حسنا<sup>48</sup>

Şürübülâli'nin tercihine göre abdest alırken kulakların, başı meshederken kullanılan suyla yani başı meshettikten sonra elde kalan ıslaklıkla meshedilmesi sünnettir. Bunu, Hz. Peygamber'in abdest alırken avucunu suyla ıslattıktan sonra başını meshetmesi ve ardından ellerini tekrar ıslatmaksızın kulaklarını meshetmesini belirten rivayete dayandırmaktadır.<sup>49</sup>

O, bu rivayete dayanarak yeni bir suyla kulakların meshedilmesinin müstehap olacağı kanaatine varmış, kulakları meshederken başı meshettikten sonra elde kalan ıslaklığın şart olmadığını ifade etmiştir. Ahmed et-Tahtâvî ve Mehmet Zihni Efendi'nin, Şürübülâli'nin bu kaydına bir itirazları bulunmamaktadır. Fakat Abdülganî el-Meydânî'nin (v. 1298/1881), kaydına göre kulakların meshedilmesinde yeni bir suyun kullanılmasının sünnet olmamasıdır.<sup>50</sup>

48 Şürübülâli, *Merâki'l-Felah fi Şerhi Nûri'l-İzâh*, thk. Abdülcelil Ata, y.y. 1990, s. 109.

49 Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Mısır, Vizâretü'l-Evkâf, ts. nr. 102; Rebî b. Habîb el-Ezdi, *Müsnedü'r-Rebî*, thk. Âşur b. Yusuf, *Dâru'l-Hikme & Mektebetü'l-İstikâme*, Beyrut, ts. 1/63.

50 Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, thk. Beşşâr Bekri Arabî, el-Mektebeü'l-Umeriyye, Dımaşk, ts., s. 16.

**Örnek 2:**

وولادة من غير رؤية دم بعدها في الصحيح<sup>51</sup>

Şürübülâli'nin tercihlerinden biri de guslü gerektirmeyen durumlar hakkındadır. Ona göre kan görülmeksizin yapılan doğumdan dolayı gusül abdestinin alınması gerekmez. O bunu İmameyn'in, "nifas halinin gerçekleşmemesi..." gerekçesine bağlar ve bunun sahih olan görüş olduğu kanaatine vararak tercihini bu yönde kullanır.<sup>52</sup> Muhaşşî Ahmed et-Tahtâvî ve Mehmet Zihni Efendi ise eserlerinde konuya değinmezler. Halbuki, İbn Nuceym'in naklettiğine göre, İmam-ı Azam'ın, "rahimden kan gelmeden gerçekleşen doğum guslü gerektirdiği, zira doğum hadisesinde az ya da çok mutlaka kan görülebileceği ve bunu ihtiyatlı olmanın bir gereği" gerekçesiyle, Hanefî fukahasının pek çoğu tarafından tercih edilen görüş olmuştur. İbn Nuceym, İmam'ın görüşünün sahih kabul edildiğini Sadru's-Şehid'in de (v. 536/1141) bununla fetva verdiğini ve mezhebin görüşünün bu olduğunu ifade etmiştir.<sup>53</sup>

**Örnek 3:**

وأقل الطهر الفاصل بين الحيضتين خمسة عشر يوما ( لقوله صلى الله عليه وسلم «أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة وأقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوما» (ولا حد لأكثره) لأنه قد يمتد أكثر من سنة (إلا لمن بلغت مستحاضة) فيقدر حيضها بعشرة وطهرها بخمسة عشر يوما<sup>54</sup>

Şürübülâli'ye göre iki hayız arasında olan temizliğin en az müddeti on beş gündür. Müstehaze olarak buluğa ermiş kadının dışında, kadınların temizlik müddetleri için bir sınır yoktur. Bu süre bazen bir seneyi bile aşabilir. Şayet kadın müstehaze olarak buluğa ererse (yani buluğ ile birlikte kan görmeye başlayıp kanı ke-silmezse, kanı gördüğü andan itibaren) hayzı on gün, temizliği on beş gün, nifası da kırk gün takdir edilir.<sup>55</sup> Şürübülâli'nin mezhep imamlarının aksine görüş bildirdiği husus, müstehaze olarak buluğa eren kadın için temizlik müddetini on beş gün olarak takdir etmesidir. Bu görüşünü *Nürü'l-İzâh*, onun şerhi *İmdâdü'l-Fettâh*

51 Şürübülâli, *Merâki'l-Felah fi Şerhi Nürü'l-İzâh*, s. 135.

52 Şürübülâli, *Merâki'l-Felah fi Şerhi Nürü'l-İzâh*, s. 135.

53 İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-Râik Şerhi Kenzi'd-Dekâik*, 1/378.

54 Şürübülâli, *Merâki'l-Felah fi Şerhi Nürü'l-İzâh*, s. 177.

55 Şürübülâli, *Merâki'l-Felah fi Şerhi Nürü'l-İzâh*, s. 177-178.

ve muhtasarı olan *Merâki'l-Felâh*'ta da zikretmiştir.<sup>56</sup> Onun konu hakkındaki görüşlerini aynen Mehmet Zihni Efendi de tekrarlar.<sup>57</sup> Ahmed et-Tahtâvî ise, bu konuda çok farklı görüşler bulunduğunu ve bu sebeple konuyu kısa kesmek istediğini belirtmekle birlikte, Muhammed b. Şuca'ın (İbnü's-Selcî) (v. 266/880) müstehaze olarak buluğa eren kadının temizlik müddetinin yirmi gün olarak takdir edilmesi gerektiğini nakleder. Ayrıca Tahtâvî, bu konuda Hakîm eş-Şehîd'e dayandırdığı bir görüşü daha nakleder. Buna göre, böyle bir kadının temizlik müddeti bir aydır. Fetva da buna göredir. Böyle takdir edilmesi de müftî için büyük bir kolaylıktır.<sup>58</sup>

Şürübülâlî'nin konu hakkındaki tercihi böyle olmasına rağmen İbn Âbidîn müstehaze olarak buluğa eren kadının temizlik müddetinin yirmi gün takdir edildiğini söyler.<sup>59</sup>

#### Örnek 4:

والعصب نجس في الصحيح<sup>60</sup>

Şürübülâlî'nin *Nûrû'l-İzâh*'ta "Necasetler ve Temizliği" babında zikrettiği bir başka tercihi ise hayvan sinirini (asab) necis kabul etmesidir. Buna illet olarak da hayvanlardaki sinir bölgelerinin hayat taşımasını zira kesilme esnasında acının bu kısımlardan da hissedilmesini gösterir.<sup>61</sup> Şürübülâlî, başkalarının bu görüşün hilafında beyanları olduğunu söyleyerek kendi tercihinin hayvan sinirinin necis olduğunu, "وهو الصحيح" "Sahih olan budur" ifadesiyle özetler. Ahmed et-Tahtâvî de Şürübülâlî'nin görüşüne katılır. Ona göre sinirin necis sayılması, akli bir nedene dayanır; bu da sınırların kesilmesiyle hayvanın acı çekiyor oluşudur.<sup>62</sup> Son dönem hukukçulardan Mehmet Zihni Efendi de hayvan sinirinin, canlılık (hayat) emaresi taşıyan bir parça olması illetiyle necis olacağı kanaatini taşımaktadır.<sup>63</sup> Kasânî (v. 587/1191), *Bedâiu's-Senâi*'de<sup>64</sup> ve İbnü'l-Hümâm *Fethü'l-Kadir*'de,<sup>65</sup> Mevsilî *el-İh-*

56 Şürübülâlî, *İmdâdü'l-Fettâh Şerhu Nûri'l-İzâh ve Necâti'l-Ervâh*, thk. Beşşar Bekri Arabî, yy. ts. s. 138-139.

57 Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, s. 175.

58 Ahmed et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s. 141.

59 İbn Abidin, *Hâşiyetü Reddül-Muhtâr*, 1/286.

60 Şürübülâlî, *Merâki'l-Felâh fi Şerhi Nûri'l-İzâh*, s. 199.

61 Şürübülâlî, *Merâki'l-Felâh*, s. 198, *İmdâdü'l-Fettâh*, s. 163.

62 Ahmed et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s. 170.

63 Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, s. 278.

64 Kasânî, Alâeddin Ebû Bekr, *Bedâiu's-sanâi' fi Tertibi's-Serâ'i*, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut, 1982, 1/63.

65 İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivasî, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts. 1/96.

tiyâr'da,<sup>66</sup> Haskefi *Dürri'l-Muhtar*'da<sup>67</sup> Şürünbülâli'nin aksine ölen (meyte) hayvan sinirinin temiz olduğu kanaatine varmışlardır. İbnü'l-Hümâm, içlerine hayat nüfuz etmemesi (kanın ulaşmaması) sebebiyle tüy, kıl, gaga, kemik, sinir, toynak, tırnak ve yemek borusu gibi aza ve cüzlerinin necis olmayacağını hatta bu hususta bütün Hanefî fukahasının ittifak halinde olduklarını söylemiştir.<sup>68</sup> Kâsânî de İbnü'l-Hümâm'a benzer bir istidlalde bulunur. Onun beyanına göre ölen hayvanlarda bulunan bu parçaların necis sayılmamasının nedeni, necis olan akıcı kanın bu azalara sirayet edemiyor oluşudur.<sup>69</sup>

### Örnek 5:

ويكره إقامة المحدث وأذانه

Şürünbülâli'nin tercihlerinden biri de, ezanın abdestsiz olarak okunmasının mekruh oluşudur. Şürünbülâli bu düşüncesini *İmdâdü'l-Fettâh*'ta şöyle dile getirir: Çünkü bize kadar ulaşan rivayete göre Hz. Peygamber, "Ancak abdestli olan ezan okur"<sup>70</sup> buyurmuştur.<sup>71</sup> Muhaşşî Ahmed et-Tahtâvî Şürünbülâli ile aynı fikirleri paylaşmaktadır.<sup>72</sup> Fakat Zihni Efendi, kerahetin sadece kamette vaki olacağını, ezanın abdestsiz okunmasının mekruh olmayacağını söylemiştir.<sup>73</sup>

Şürünbülâli'nin bu görüşüne karşılık Merginânî *Hidâye*'de abdestsiz ezan okumanın mekruh olmadığını söylemektedir. Ona göre ezan, namaz olmadığı için, ezanı okumak için abdest almak şart olmadığı gibi abdestsiz okumak da mekruh değildir. Bu durum, aynen Kur'an okurken abdestin şart olmamasına benzer. Hâlbuki Kur'an kıraati fazilet bakımından ezandan daha üstündür. Dolayısıyla ezanın abdestsiz okunabilmesi evla tarik ile mümkün olabilmelidir.<sup>74</sup> Bedreddin el-Aynî de (v. 855/1451) bu konuyu işlerken, ezanın bir zikir kabilinden olması sebebiyle ab-

66 Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîlî'l-Muhtâr*, thk. Abdüllatif Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, 1/19.

67 Haskefi, Alâeddin, *ed-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîrî'l-Ebsâr ve Câmiu'l-Bihâr*, thk. Abdülmunim Halil, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, 1/33.

68 İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, 1/96.

69 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/63.

70 Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed, *Sünenü't-Tirmizî*, Vizâretü'l-Evkaf, Mısır, ts. Salât, 35; Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarabad, 1344, nr. 1913.

71 Şürünbülâli, *İmdâdü'l-Fettâh*, s. 201.

72 Ahmed et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s. 199.

73 Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, s. 344.

74 Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn el-Fergânî, *el-Hidâye (el-Binâye ile birlikte)*, thk. Eymen Salih Şaban, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, 2/109.



destin ancak müstehap kabilinden sayılması gerektiğini ifade eder. Merginânî'nin cümlelerine açıklık getiren Aynî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebinin de ezanı abdestsiz okumanın mekruh olmayacağı görüşünde olduklarını belirtir.<sup>75</sup> Şeyhizâde (Damat Efendi) de (v. 1078/1667) mezhep içinde sahih olan görüşe göre abdestsiz ezan okumanın mekruh olmayacağını belirtir. Onun beyanına göre ezan için abdest almak menduptur; dolayısıyla terki sebebiyle kerahat vaki olmaz.<sup>76</sup> İbn Nüceym'e göre de abdest almaksızın ezan okumanın mekruh olmayışı *Zahiru'r-rivaye*'dir.<sup>77</sup>

### Örnek 6:

ويصح الشروع بكل ذكر خالص لله تعالى كسبحان الله وبالفارسية إن عجز عن العربية وإن  
قدر لا يصح شروعه بالفارسية في الأصح<sup>78</sup>

Şürübülâli'ye göre "سبحان الله" gibi Allah'a mahsus herhangi bir zikir çeşidi ile namaza başlamak caizdir. Ve yine Arapça telaffuz edemeyen birinin Farsça (kişinin kendi diline göre...) zikir anlamı taşıyan bir ifadeyle namaza başlaması geçerlidir. Fakat başka milletten olmasına rağmen Arapça telaffuz edebilen kişinin, Arapça'nın dışında başka bir dille namaza başlaması sahih değildir. Şürübülâli *Nûrû'l-İzâh* ve üzerine yazdığı şerhlerde<sup>79</sup> meseleyi tam olarak bu şekilde zikretmesine ve dayanak noktasında İmâmeyn'i esas alıp tercihini bu yönde kullanmasına rağmen İbn Âbidîn'in konu hakkındaki sert itirazına maruz kalmıştır. Halbuki bu meselede müftâ bih olan ve itimat edilen İmam Azam'ın görüşüdür ki, o da kişinin Arapça'yı telaffuz etmeye gücü yetse dahi kendi diliyle namaza başlayabilmesinin sahih olmasıdır. İbn Âbidîn'in beyanlarına göre İmam Azam'ın görüşü delil yönünden daha kuvvetlidir. Çünkü namaza başlamada istenilen şey zikir ve tazim olup herhangi bir dille ve herhangi bir lafızla bunu elde etmek mümkündür. İmâmeyn daha sonra bu konuda İmam Azam'ın görüşüne dönmüşlerdir. Esasen Şürübülâli bu konuda yanlıya düşmüş, İmâmeyn'in fetvadaki rücüsünü İmam'a nisbet etmiş, onun İmâmeyn'in görüşüne döndüğünü sanmıştır. Durum ise tam aksinedir.<sup>80</sup>

75 Aynî, Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şaban, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, 2/109.

76 Şeyhizâde, Abdurrahman b. Muhammed el-Gelibovî, *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, 1/117.

77 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 1/268.

78 Şürübülâli, *Merâki'l-Felah fi Şerhi Nûri'l-İzâh*, s. 278-279.

79 Şürübülâli, *İmdâdü'l-Fettâh*, s. 289.

80 İbn Abidin, *Hâşiyetü Reddû'l-Muhtâr*, s. 484-485.

Konuyu tahkik eden Tahtâvî de, her ne kadar tahrimi mekruh olsa da, Arapça'nın dışında ancak Allah'a özgü zikirler ihtiva eden cümleler ile namaza başlamanın sahih olacağını düşünmektedir.<sup>81</sup> Mehmet Zihni Efendi ise aynen Şürünbülâlî gibi düşünerek Arapça'dan başka bir dille namaza başlamanın sahih oluşunu, bu dili bilmekten ya da telaffuz etmekten aciz olmaya bağlar.<sup>82</sup>

### Örnek 7:

إذا ظن مروره يستحب له أن يغرز ستره تكون طول ذراع فصاعدا في غلظ الإصبع

Şürünbülâlî'nin bir tercih de, namaz kılmak isteyen kişinin, önünden geçilmesini engellemek yahut namaz kıldığını işaret etmek amacıyla edineceği sütün kalınlığı hakkındaki düşüncesidir. Ona göre namaz kılmak isteyen biri, önünden birinin geçme ihtimali varsa, en az bir zira boyunda ve bir parmak kalınlığında bir sütte kullanılmalıdır. Şürünbülâlî buna delil olacak bir hadis de zikreder.<sup>83</sup> Ona göre sütreden amaçlanan şey, namaz kılarken önünden geçilmesini engellemektir. Bunun görülebilecek bir miktar olması için en az bir parmak kalınlığında olması gerekir. Bundan daha az bir kalınlıkta edinilen sütteyle maksat hasıl olmaz.<sup>84</sup> Aynı görüşü Haskefi de (v. 1088/1677) paylaşmaktadır.<sup>85</sup>

Şürünbülâlî'nin bu görüşüne karşılık, İbn Âbidîn, Kasâni'nin *Bedâ'i*'de meseleyi tetkik ettiğini ve sütte kalınlığın şart olmadığını ifade etmiştir.<sup>86</sup> Son tahlilde İbn Abidin, hem Hâkim'in rivayet ettiği, "*Bir kıl kadar olsa bile sütte edinmek yeterlidir*"<sup>87</sup> hadisine istinad ederek hem de İbn Nuceym'in konu hakkındaki görüşüne<sup>88</sup> katılarak sütte kalınlığın şart olmadığını söylemektedir. Benzer düşünceleri Mehmet Zihni Efendi de dile getirir. O, muhaşşi Ahmed et-Tahtâvî'den nakilde bulunarak, sütün parmak kalınlığında olmasının şart olmadığını hatta bir kıl inceliğinde olabileceğini düşünür.<sup>89</sup>

81 Ahmed e-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s. 280.

82 Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, s. 464.

83 "*Sizden biri bir ok ile de olsa sütte edinsin*" Bkz.: Şeybanî, Ahmed b. Amr b. Dahhâk, thk. Basim Faysal, *el-Âhâd ve'l-Mesâni*, Dâru'r-Râye, Riyad, 1991, 4/397; Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Musul, 1983, nr. 6539, 6540; İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekir Abdullah el-Absî, *el-Musamef*, thk. Muhammed Avvâme, Burma, ts. nr. 2879. Şürünbülâlî, *Merâki'l-Felah fi Şerhi Nûri'l-Îzâh*, s. 347.

84 Şürünbülâlî, *Merâki'l-Felah fi Şerhi Nûri'l-Îzâh*, s. 347.

85 Haskefi, *Dürü'l-Muhtâr (Reddü'l-Muhtâr ile birlikte)*, Beyrut, 2000, Dâru'l-Fikr, 1/637.

86 İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddü'l-Muhtâr*, 1/637.

87 Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Neysabûri, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, 1/382.

88 İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-Raik*, 2/31.

89 Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, s. 629; Ahmed et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s. 366.

### Örnek 8:

لا يكره قتل حية وعقرب خاف أذاهما ولو بضربات وانحراف عن القبلة في الأظهر

Şürünbülâli'nin "Namaz Kılan İçin Mekruh Olmayan Şeyler" babında zikrettiği bir başka tercihi ise, zarar vermesinden endişe ettiği yılan ve akrebi, kbleden dönecek olsa bile pek çok vuruşla öldürmesinin mekruh olmayacağı ve dolayısıyla namazın sıhhatine bir mani oluşturmayacağıdır.<sup>90</sup> Haskefi de meseleyi tıpkı *Nûrû'l İzâh*'ta geçtiği gibi naklederek zâhir görüşün bu olduğunu zikretmiş,<sup>91</sup> Serahsi de (v. 483/1090) aynı görüşü benimseyerek şöyle demiştir: Namaz esnasında akrep ya da yılanın öldürülmesi namazı bozmaz. Zira Resûlullah, "Namazda olsanız dahi iki siyahı (akrep ve yılan) öldürün"<sup>92</sup> buyurmuştur. Ona göre bu ikisini öldürmek için verilen uğraş sebebiyle namaz bozulmaz. Bu, namaz kılan kimseye, kendisine herhangi bir zararın ilişmemesi için verilen bir ruhsattır.<sup>93</sup>

Şürünbülâli'nin tercihi bu yönde olmasına karşılık bazı Hanefi uleması, eziyetinden korktuğu yılan ve akrebin, namaz içinde defalarca vurarak öldürmesinin mubah olmasıyla beraber namazın bozulacağını düşünür. Zira Hanefi fakihlerin ekserisince yukarıdaki mezkur hadiste öldürme emri, işlenen eylemin mubah oluşunu ifade etme anlamında anlaşılmıştır. İbn Abidin'in konuya ilişkin takrirleri de bu yöndedir. Ona göre Serahsi'nin, "Mekruh değildir, namazı bozmaz" düşüncesi,<sup>94</sup> İmam Muhammed'in *Camiu's-Sagir* ve *Mepsût* kitaplarını şerheden ulemanın, "ان الكثير لا يباح" "Çok amel namazda mubah görülmez" kuralına aykırıdır. İbn Âbidîn'e göre<sup>95</sup> bu, İbn Hümâm'ın zikrettiği, Halebi'nin de (v. 956/1549) sahih gördüğü, Siraceddin İbn Nuceym, (v. 1005/1596)<sup>96</sup> ve Zeynüddin İbn Nuceym (v. 970/1563)<sup>97</sup> gibi muteahhir ulemanın kitaplarında nakledip benimsedikleri görüştür.<sup>98</sup> Halebî, namazda bu tür bir fiil işlemenin verilmiş bir ruhsat olduğu kanaatinindedir. Ona göre namazda kendisine eziyet verme ihtimali bulunan hayvanları öldürmenin mübah oluşu ve namazı bozmayı, namaz kılan kişinin üçten fazla adım atmamasıyla

90 Şürünbülâli, *Nûri'l-İzâh*, (Merâki'l-Felah şerhi ile birlikte) s. 352-353.

91 Haskefi, *Dürrü'l-Muhtâr* (Reddü'l-Muhtâr ile birlikte), 1/651.

92 Ebû Davud, Süleyman Eş'as, *es-Sünen*, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, ts. Salât, 171;

93 Serahsi, *el-Mepsût*, 1/355.

94 Serahsi, *el-Mepsût*, 1/194.

95 İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddü'l-Muhtâr*, 1/624.

96 İbn Nuceym, Siraceddin Ömer b. İbrahim, *en-Nehrü'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, thk. Ahmed Azvu İnaye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, 1/285.

97 İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, 2/32.

98 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr ale'l-Hidâye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, 1/430.

kayıtlıdır. Daha fazla adım atacak olursa namazı bozulur. Çünkü bu amel-i kesir olur.<sup>99</sup> Kâsânî'ye göre ise zarar verici bu hayvanların öldürülmesi bir ruhsattır. Nas-ın ibaresi, ibaresinin delaletiyle ibahaya delalet eder; kati bir emir ifade etmez. Bir de bunların öldürülmesi namaz fiillerinden değildir. Bu sebeple namaz kılanın göğsünü kiblede çevirmek şöyle dursun, amel-i kesir sayılacak kadar hareketi sebebiyle dahi namazı bozulur.<sup>100</sup>

Mehmet Zihni Efendi de Şürünbülâlî'den ayrı düşünür. Ona göre bu tür hayvanları namaz esnasında öldürmenin cevazı, bir zarar korkusu olmasının yanında verilen uğraşın az bir amel ile olmasıyla kayıtlıdır. Dolayısıyla çok amel ile öldürülürse ya da kiblede dönme meydana gelirse namaz bozulur.<sup>101</sup>

Şürünbülâlî'nin *Nûrû'l-İzâh*'ta bu ve benzeri tercihlerinin yanında "قیل" (denildi ki) ifadesiyle zayıf görüş olduğuna işaret ettiği meseleler de bulunmaktadır: Örneğin nafiye oruç tutan kişinin mazeretsiz orucu bozabileceği görüşünü, "Bir rivayete göre..." diyerek zikretmiş, mezhep içinde müfta bih olan; nafiye oruç tutanın mazeretsiz orucunu bozamayacağını zikretmemiştir. O, bu rivayetin Ebû Yusuf'a nispet edildiğini ve Kemal İbnü'l-Hümâm'ın da bunun delil bakımından daha kuvvetli görmesine bağlamıştır.<sup>102</sup>

## Değerlendirme ve Sonuç

Sadece mevcut görüşler arasında bir tahyir ameliyesi olmadığı görülen tercih faaliyeti, ictihadi bir yöntem olarak varlığını devam ettirmiştir. Şürünbülâlî örneğinde de görüldüğü vecihle müteahhir fakihler, mezhep sistematığına bağlı kalarak tercihlerinde sadece menkul rivayetler arasında bir seçim ameliyesi yapmayıp zamanın ihtiyaçları, örf ya da fakihin kendi müktesebatı dahilinde tercihler de yapmışlardır. Hanefilerde her dönemde artarak devam eden fetva koleksiyonlarının çokluğu ve diğer mezheplerin aksine fetva tercihlerinin sadece belli bir zaman diliminde yaşamış fakihler üzerinden yürütülmemesi, tercih ehli fakih anlayışını bir dönemde yaşayan kişiler olmaktan çıkarmış, mezhep usul sistematığını kavramış ve görüşler arasında tahyir ameliyesi yapabilecek liyakatte tüm fakihleri teşmil edecek bir genişlikte kabul görmüştür.

99 Halebi, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Halebi Sağır*, İstanbul 1981, s.104.

100 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/217.

101 Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, s. 627-628.

102 Şürünbülâlî, *Merâki'l-Felah fi Şerhi Nûri'l-İzâh*, s. 635-636.

## Bibliyografya

- Ahmed Rızâ Hân, *Ecla'l-İlam Enne'l-Fetva Mutlakan Alâ Kavli'l-İmâm*, yy. ts.
- Ahmed Rıza Han, *Ceddü'l-Mumtâr alâ Reddî'l-Muhtâr*, Mektebetü'l-Medine, Karaçi, Pakistan, 2006.
- Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelletü'l-Ahkâm*, thk. Fehmi el-Hüseyîni, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Aynî, Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şaban, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- Bâci, Ebû'l-Velid, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Usûl*, thk. Nezih Hammâd, Müessesetü'r-Râi, Beyrut, 1973.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah, *el-İnsâf fi Beyânî Esbâbi'l-İhtilâh*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, Daru'n-Nefâis, Beyrut, 1986.
- Cehverî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sthâhi'l-Arabiyye*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Adil Câsim, Kuveyt Vakıflar Bakanlığı Yay., Kuveyt, 1994.
- Ebû Davud, Süleyman Eş'as, *es-Sünen*, Daru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Ebû'l-Münzir Münyâvî, *İthâfu Zevî'l-İtkân bi Hükmî'r-Rihân li's-Şürûnbülâli*, (tahkik kısmında), Mektebetü's-Şâmile için tahkik edilmiştir. Esere ulaşım: <http://shamela.ws/index.php/book/96849>.
- Fahreddin er-Râzi, *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, thk. Taha Câbir el-Alvânî, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1400.
- Gaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Mahmud, *el-Hâvi'l-Kudsî*, thk. Salih el-Ali, Dâru'n-Nevâdir, Kuveyt, 2011.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Neysabûrî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Halebî Sağîr*, İstanbul 1981.
- Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmirâi, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Kahire, ts.
- Haskefî, Alâeddin, *ed-Dürrü'l-Muhtâr Şerhu Tenvîrül-Ebsâr ve Câmîu'l-Bihâr*, thk. Abdülmunim Halil, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- , *Dürrü'l-Muhtâr (Reddül-Muhtar ile birlikte)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2000.
- Heyet, *el-Mevsûatü'l-Fıkhîyye el-Kuveytiyye*, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şûn, Kuveyt, ts.
- İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddül-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2000.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah el-Absî, *el-Musanef*, thk. Muhammed Avvâme, Burma, ts.
- İbn Ferhûn, Ebû Muhammed Bedrüddîn, *Tabsiratü'l-Hükkâm fi Usûli'l-Akdiye ve Menâhici'l-Ahkâm*, thk. Şeyh Cemaleddin Maraşlı, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.
- İbn Kutluboğa, Kasım, *et-Tashîh ve't-Tercih alâ Muhtasari'l-Kudûri*, thk. Ziya Yunus, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm, el-Misrî, *el-Bahru'r-Râik Şerhi Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut, 1997.
- *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, Kahire, ts.
- İbn Nüceym, Siraceddin Ömer b. İbrahim, *en-Nehrü'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, thk. Ahmed Azvu İnaye, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *et-Tahrîr (Teysîr ile birlikte)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- , *Şerhu Fethu'l-Kadir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- , *Fethu'l-Kadir ale'l-Hidâye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- Kasânî, Alâeddin Ebû Bekr, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâ'i*, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut, 1982.
- Koçak, Zeki, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2004.
- Kudûri, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûri, *Muhtasaru'l-Kudûri*, thk. Kamil Muhammed Avida, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Leknevî, Abdülhay, *en-Nâfu'l-Kebîr İmen Yutâli' el-Câmîu's-Sagîr*, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1986.

- Leknevi, Abdülhay, *Umdetü'r-Riâye Hâşiyetü'l-Vikâye* (Mukaddime kısmında), thk. Salah Muhammed Ebu'l-Hac, Merkezü'l-Ulemâ el-Alemi, yy. ts.
- Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, Matbaatü'l-Amire, İstanbul, 1324.
- Merginâni, Ebü'l-Hasen Burhânüddin el-Fergâni, *el-Hidâye (el-Binâye ile birlikte)*, thk. Eymen Salih Şaban, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- Mevsîli, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li Talîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebu Dakika, Matbaatü'l-Halebi, Kahire, 1937.
- , *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Abdülâtilaf Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Meydâni, Abdülgani b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymi ed-Dımaşkı, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, thk. Beşşâr Bekri Arabî, el-Mektebeü'l-Umeriyye, Dımaşk, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Gurerü'l-Ahkâm*, Dâru İhyâu'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut, ts.
- Muhibbi, Muhammed Emin b. Fazlillah, *Hulâsatü'l-Eser fi 'Ayâni'l-Karni'l-Hâdi'l-Aşar*, el-Matbaatü'l-Vehbiyye, Kahire, 1284.
- Nesâi, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Mısır, Vizâretü'l-Evkâf, ts.
- Ömer Ruzâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin Terâcimi Musannifi'l-Kütübî'l-Arabiyye*, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyye, Beyrut ts.
- Ömer Nasuhi Bilmen, *Fıkıh İlmi İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, (Hazırlayan, Abdullah Kahraman), Nizamiye Akademi, İstanbul, 2016.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr, *Kenzü'l-Vusûl*, Matbaatü Cavid, Karaçi, ts.
- , *Usûl (Keşfü'l-Esrâr ile birlikte)*, thk. Abdullah Mahmud, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Rebî' b. Habib el-Ezdî, Müsnedü'r-Rebî', thk. Âşur b. Yusuf, *Dâru'l-Hikme & Mektebetü'l-İstikâme*, Beyrut, ts.
- Serahsî, Ebü Bekr Muhammed *Usûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhammed el-Meys, Daru'l-Fikr, Beyrut, 2000.
- Şeybanî, Ahmed b. Amr b. Dahhâk, thk. Basim Faysal, *el-Âhâd ve'l-Mesâni*, Dâru'r-Râye, Riyad, 1991.
- Şeyhizâde, Abdurrahman b. Muhammed el-Gelibovi, *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Şürünbülâli, Hasan b. Ammâr, *Merâki'l-Felah Şerhu Nûru'l-İzah*, thk. Ebü Abdurrahman Salah b. Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- , *Sebilü'l-Felâh fi Şerhi Nûri'l-İzâh*, Dımaşk, Dâru'l-Beyrûtî, ts.
- , *İmdâdü'l-Fettâh Şerhu Nûri'l-İzâh ve Necâti'l-Ervâh*, thk. Beşşâr Bekri Arabî, y.y. ts.
- Taberâni, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Musul, 1983.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâki'l-Felâh*, thk. Muhammed Abdülaziz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed, *Sünenü't-Tirmizî*, Vizâretü'l-Evkâf, Mısır, ts. Salât, 35; Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarabad, 1344.
- Topal, Şevket, "Şürünbülâli", *DİA*, İstanbul, 2010.
- Yaman, Ahmet, Güncel Bazı Örnekleri Bağlamında Fetvada Kaynak ve Yöntem Sorunu Üzerine, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 28.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Mısır, ts.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, Beyrut, 1992.



Ayşe Şallı\*

# Kentleşme Sürecinde Ahlaki Değerler: İstanbul ve Antalya Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma\*

**Öz:** Farklı sosyal dokular kendilerine özgü yaşam biçimleri ve değer sistemleri oluşturabilmektedir. Bu anlamda Türkiye’de yaşanmış olan kentleşme deneyimi de yeni sosyal yapılar ve ilişki örüntüleri meydana getirmiştir. Ortaya çıkan yeni formlar çoğu zaman kötümser bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Bu bakış açısı toplumun manevi değerlerinde meydana gelen bir tür “yozlaşma”yı gündeme getirmiş ve zamanla yaygın bir kanaat haline almıştır. Bu noktadan hareketle, kentleşme sürecinde ahlaki değerlerin nasıl etkilendiğine dair bir tasvir yapmayı amaçlayan bu çalışmada “komşuluk”, “büyükler saygı”, “helal kazanç”, “yardımseverlik” gibi ahlaki değerleri üzerinde durulmuştur. 370 katılımcıya ulaşılarak yapılan anket çalışmaları sonucunda “komşuluk” ve “yardımseverlik” değerlerinde çok küçük oranlarda da olsa kır-kent farklılaşmasının olduğu görülmüştür. Ancak bu küçük oranlar, söz konusu ahlaki değerlerin benimsenmesi ve uygulanma çabası noktasında ortaya çıkan toplumsal özenin ve ilginin büyüklüğünü perdeleyememektedir. Çalışma verilerine göre, toplumumuzda bu değerler, sağlam konumunu hala muhafaza etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Kentleşme, Sosyal Değişme, Din Sosyolojisi, Din, Ahlaki Değerler, Ahlak.

## **Moral Values in Urbanization: A Comparative Research on İstanbul and Antalya**

**Abstract:** Different social textures can build specific life forms and value systems. In this sense, Turkish urbanization experience, brought forth new social structures and relational patterns. Emerged new forms are evaluated mostly from a pessimist perspective. This perspective, which became with the time a common opinion, revived the change of moral values as a kind of degeneration. In this study, we will query this common perspective. For this purpose, we will describe how the urbanization process effects moral values and treat topics such as “neighbourhood”, “respect for elders”, “honest earnings” and “benevolence”. Outcome from the survey made with 370 participants indicates that by the values “neighbourhood” and “benevolence” are very small differential proportions between country and city. However, these small proportions do not cover the adaptation of moral values and the largeness of the social attention and interest of practicing it. According to survey data, these values preserve its durable position in our society.

**Keywords:** Urbanization, Social Change, Sociology of Religion, Religion, Moral Values, Morality.

\* Bu makale Gelenegin Yeniden Üretilmesinde Dinin Rolü: İstanbul Ünalın Mahallesi Örneği adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr., Çankaya Müftülüğü Eğitim Uzmanı

## Giriş

Batı'da sanayileşme ile birlikte kırsal kesimdeki nüfus, sanayi sektörünün bulunduğu kentlere kitleler halinde göç etmeye başlamıştır. Kentler sahip oldukları iş gücü açığı ve sosyo-ekonomik imkânlarla cazibe merkezleri haline gelmiştir. Kırsalyapı içerisinde temel üretimi teşkil eden tarımdaki çeşitli değişimler de bu göçlerin başlaması ve yoğun hale gelmesinde etkili olmuştur. Göçlerle başlayan bu sürece “kentleşme” adı verilmektedir. Bu süreçte, yeni ortaya çıkan iş kolları, üretim tüketim biçimleri ile yeni bir sosyal yapı meydana gelmeye başlamıştır. Bu yapı içerisinde bireyler arası ilişki ağları da yeni formlar kazanmaya başlamıştır. Sosyal yapının anlamsal arka planını teşkil eden değerler sistemi de bu değişimden nasibini almıştır.

Kentleşme süreci, sosyal hayatta meydana getirdiği değişikliklerle sosyolojinin ana konularından birisidir. Ülkemizde, bu sürecin sosyal değerleri olumsuz yönde etkilediğine dair halk arasında yaygın bir kanaat mevcuttur.

Bu çalışmada, Batı'da ortaya çıkarak tüm dünyada çeşitli yansımalarla etkileri görülen kentleşme ile sosyal hayatın önemli unsurlarından biri olan ahlâki değerler arasındaki ilişki Türkiye ekseni olarak ele alınmaktadır. Araştırma evreni içerisinde kır toplumuna daha yakın özellikler sergilediği ve kente özgü karakterlerden daha yalıtılmış bir yapıya sahip olduğu kabul edilerek Antalya'nın Gazipaşa ilçesine bağlı Hasdere Mahallesi (50)'ne, hem kır hem de kente özgü bir sosyal yapıya sahip olduğu kabul edilen Antalya'nın Gazipaşa İlçesi (100) ve İstanbul'un Üsküdar ilçesine bağlı Ünalın Mahallesi (50)'ne, kente özgü karakterleri ile ön plana çıktığı kabul edilerek İstanbul'un Arnavutköy (30), Bebek (25), Beşiktaş (35), Kadıköy (45) (Bağdat Caddesi) ve Başakşehir (35) bölgelerine yer verilerek toplam 370 katılımcıya ulaşılmıştır. Araştırmada ele alınan ahlaki değerler ise, “komşuluk”, “bü-yüklere saygı”, “helal kazanç”, “doğruluk- dürüstlük”, “yardımseverlik” ile sınırlıdır.

## Kent-Kentleşme ve Kentlileşme

“İngilizce’de kullanılan “city” kelimesi ile Fransızca’da kullanılan “la cité-la-ville” kelimesi kent kelimesinin daha çok yönetsel ve siyasal sınırlarına vurgu yapmaktadır. Bu iki ifade Latince’deki “civitas” kelimesinin karşılığıdır. İngilizce’de “Urban”, Fransızca’da “Urbain” olarak kullanılan kelimeler sosyal manadaki, daha çokyerleşmeleri ifade eden “kent” kelimesini karşılamaktadır.”<sup>1</sup>

1 Ruşen Keleş, *Kentleşme Politikası*, İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s. 75.



Ekonomik yapısı bakımından kent; tarımsal olmayan üretimin yapıldığı, hem tarımsal hem de tarımsal olmayan üretimin denetlendiği, dağıtımının koordine edildiği, belirli bir teknolojik gelişme neticesinde belirli bir büyüklük, yoğunluk, heterojenlik ve bütünlüşme düzeyine ulaşmış yerleşme birimidir.<sup>2</sup> Barındırdığı nüfus miktarı bakımından kent; nüfusu 10.000'in üzerinde olan,<sup>3</sup> daha sonra bu tabanın 20.000 olarak belirlendiği yerleşim birimidir.<sup>4</sup> Sosyalörgütlenme biçimi bakımından kent; nüfusun yerleşme, barınma, ulaşım, çalışma, dinlenme, eğlenme gibi ihtiyaçlarını karşılayan,<sup>5</sup> iş bölümü ve uzmanlaşma düzeyiyüksek olan,<sup>6</sup> anonim ilişkilerin, bütün farklılıklara rağmen hoşgörü yaklaşımının, dikey ve yatay hareketliliğin, dernekler içerisinde örgütlenmenin hakim olduğu, davranışların dolaylı olarak denetlendiği,<sup>7</sup> karmaşık, ayrı cinsten, farklılaşmış ve örgütlü bir toplumsal bütünlüşme sahip olan yoğun nüfuslu bir yerleşme birimidir.<sup>8</sup>

Kentleşme, sosyokültürel, ekonomik, demografik açılardan ele alınabilecek bir süreçtir. Bu nedenle kentleşme, bu farklı yönlerine vurgu yapılarak çeşitli şekillerde tanımlanmaktadır. Örneğin, demografik açıdan kentleşme, kent nüfusundaki yoğunlaşmayı ifade etmektedir.<sup>9</sup> Ekonomik açıdan kentleşme, nüfusun tarımsektöründen endüstri ve hizmetler sektörüne kaymasını, ekonominin çeşitlenerek yoğunlaşmasını ve örgütlenmesini, aynı zamanda yoğunlaşan bu kitlenin nitelik kazanarak verimliliğinin artmasını ifade etmektedir. Sosyo-kültürel açıdan kentleşme ise, kır toplumuyla kıyaslandığı zaman daha örgütlenmiş, çok organlı ve merkezî bir yapıya sahip olan, yeni ilişkiler ve örgütlenme biçimiyle yeni bir topluluk karakterinin ortaya çıkmasını vurgulayan bir süreçtir.<sup>10</sup>

Sosyo-kültürel açıdan kentleşme, dinamik bir yerleşme sürecidir ve “önkentleşme” ve “kentlileşme” şeklinde iki temel aşamadan meydana gelmektedir. Önkentleşme aşamasında kente gidip gelenlerden bilgi edinilmektedir. Daha sonra

2 Türkiye’de Kentleşme, Mimarlar Odası Ankara Şubesi “Türkiye’de Kentleşme Komisyonu”, GİM Güzel İstanbul Matbaası, Ankara, 1971, s. 7, 8, 141.

3 Yakut Sencer, *Türkiye’de Kentleşme*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1979, s. 5.

4 T. Kocaman ve İ. Özalpın, *Sosyal Yapı I Türkiye’de Nüfus Yapısındaki Gelişmeler ve Uluslararası Karşılaştırmalar*, DPT, Ankara, 1986, s. 95-96.

5 Erhan Arda ve Diğerleri, *Sosyal Bilimler El Sözlüğü*, Alfa Yay., İstanbul, 2003, s. 337-338

6 Kemal Kartal, *Kentleşme ve İnsan: Kentleşme Sürecinde İnsan Tutum ve Davranışlarında Meydana Gelen Değişmeler*, Çankırı Köylerinden Ankara’ya Göç Edenler Üzerinde Bir Araştırma, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enst. Yay., Ankara, 1978, s. 5.

7 Sencer, *Türkiye’de Kentleşme*, s. 6; P.K. Hatt-A. J. Reis, *The Revised Reader in Urban Sociology*, Free Press of Glencoe inc. New York, 1957, s. 43-49’dan naklen.

8 Sencer, *Türkiye’de Kentleşme*, s. 7.

9 Sencer, *Türkiye’de Kentleşme*, s. 2.

10 Sencer, *Türkiye’de Kentleşme*, s. 3.

kente gidiş gelişler başlamaktadır.<sup>11</sup> Bu anlamada kentlileşme, kentsel yaşama dair kazanılan deneyim sonucu oluşan kültür birikimi, kent yaşamına ferdin uyumudur. Bu uyum, kent değerlerinin kültürel bütün içerisinde, hem genç kuşaklar hem de yetişkinler tarafından algılanarak özümsemesi ve sosyo-kültürel değişmelere ayak uydurulmasıdır.<sup>12</sup> Bu sosyo-kültürel uyum süreci, kente göçle birlikte başlamaktadır. Kente göçeden nüfus, öncelikle kent tüketim normlarını benimsemektedir. Böylece fertler, kendilerini kentli hissetmeye başlamaktadırlar.<sup>13</sup>

Sosyo-ekonomik gelişmeler, kentlileşme sürecini hızlandırmaktadır. Çünkü sosyo-ekonomik gelişmeler, kır nüfusunun kentlere karşı olumsuz tutumlarını zayıflatarak olumlu tutumların gelişmesine sebep olmaktadır. Bu yumuşama sürecinde kır nüfusunun, kentte kendilerini yalnız hissedeceklerine, aile bağlarının çözüleceğine, kendi toplumlarının ahlâk ve dayanışma bakımından daha üstün olduklarına dair tutumları hızla zayıflamaktadır.<sup>14</sup> Yeni Mahalle ve Kayadibi köylerinde yapılmış olan alan araştırması bu noktaya ışık tutması bakımından önemlidir. Bu araştırma sonuçları, köylü nüfusun Ankara'ya gidip gelmeleri neticesinde kent değer ve davranışlarını benimsediklerini ve kente karşı yabancılığın hızla ortadan kalktığını göstermiştir.<sup>15</sup> Buralardaki aile reisleri artık kenti, insanların ahlâkını bozucu bir unsur olarak kabul etme tutumlarından vazgeçmeye başlamışlardır. Böylece kentle etkileşim sonucunda kent değerleri kabullenilmeye başlamıştır.<sup>16</sup> Ulaşım imkanları ve kitle iletişim araçlarındaki gelişmeler bu süreci daha hızlandırmaktadır. Bu gelişmeler sayesinde sadece kente gidip gelenler veya kente yerleşenler değil, kent kültürü ayağına gelen kır nüfusu da kentlileşme sürecine eklenmektedir. Yani kentleşme ve kentlileşme, sadece kır nüfusunun kentlere yığılımıyla meydana gelen sosyo-kültürel bir olgu değildir. Bu sürecin etkileri kırlara kadar kolayca ulaşabilmektedir. Bu noktada köy veya kasabalar kent olmaya aday sosyo-kültürel yapılar olarak değerlendirilebilir.<sup>17</sup>

Bazı araştırmacılar, kentleşme ve kentlileşme süreçlerinde kentin yeni mensuplarının, kırdan benimsedikleri sosyo-kültürel niteliklerinden bir anda kopamadıkla-

11 Sencer, *Türkiye'de Kentleşme*, s. 197-198; Kemal Kartal, *Kentleşme ve İnsan*, s. 35-36.

12 Ercan Tatlıdil, "Kent Kültürü ve Boş Zaman Değerlendirme", *Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler: Sosyoloji Derneği 1. Ulusal Sosyoloji Kongresi* (3. 4. 5. Kasım 1993, İzmir), Sosyoloji Derneği Yay. III., Ankara, 1994, c. I, s. 386, 393.

13 Önder Şenyapılı, *Kentleşen Köylüler*, Milliyet Yay., 1978, s. 14.

14 Erdoğan Güçbilmez, *Yeni Mahalle ve Kayadibi: Karşılaştırmalı Bir Köy Araştırması*, Ankara Üniv. Sosyal Bilgiler Fak. Yay., Ankara, 1972, s. 242.

15 Güçbilmez, *Yeni Mahalle ve Kayadibi*, s. 237.

16 Güçbilmez, *Yeni Mahalle ve Kayadibi*, s. 242.

17 Keleş, *Kentleşme Politikası*, s. 75-76.

rına işaret etmektedirler. Kentleşme ve kentleşme süreçlerinde, kente göçeden nüfusun kır yaşantısına dair birtakım alışkanlıklarını devam ettirmelerinin, şehirlerin köyleşmesine sebep olduğu iddia edilmektedir. Buna örnek olarak Ankara'daki Anafartalar Caddesi'ndeki mağazaların kır zevklerine hitap eder hale gelmiş olmaları, lüks mağazaların ise Yenişehir bölgesine taşınması gösterilmektedir.<sup>18</sup> Bu aşama, kentleşme sürecindeki fertlerin kır yaşantısından köy yaşantısına geçişlerindeki bir ara süreci ifade etmektedir. Ancak bu durum, kentin kır nitelikleri kazandığını değil, söz konusu nüfusun henüz kente uyum sağlayamadığını göstermektedir.<sup>19</sup>

Kentler her ne kadar bir takım ortak özellikleriyle tanımlansa da, her kentin kendine mahsus özellikleri de ön plana çıkabilmektedir. Kentlerin doğa ve sosyo-ekonomik çevreleri bakımından sahip oldukları farklılıklara göre bazı nitelikleri daha belirgin hale gelebilmektedir.<sup>20</sup> Aynı şekilde sosyal ilişkiler bakımından da kentler, farklılık gösterebilmektedir. Bazı kentlerde kıra ait özellikler daha belirgin olarak gözlemlenebilirken, bazılarında güçlkle gözlenebilmektedir. Kentleşme sürecinde kentin yeni sakinlerini kentlilerin "köylüler" olarak nitelendirerek ayrıcalıklı olduğunu varsaydıkları konumlarını muhafaza etme gayretine girdikleri de gözlemlenebilmektedir.<sup>21</sup>

Kentleşme süreci, fertlerin doğrudan kent merkezlerine yerleşmeleri şeklinde olabildiği gibi düşük gelirli nüfusun kente yeni geldikleri zaman geçici olarak barınma ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri yerleşim yerleri olan gecekondu bölgelerine yerleşmeleri şeklinde de olabilmektedir.

## **Gecekondu ve Gecekondulaşma**

Kentleşmenin ilk somut adımını ifade eden "göç"le birlikte, göç eden dargelirli nüfusun barınağı olan gecekondu ve bu nüfusun sosyalleşmesini ifade eden "gecekondulaşma" süreci ortaya çıkmaktadır. Bu durum "Arabeskleşme" olarak da vasıflandırılmaktadır. Çünkü bu nüfus ne kır özelliklerinden arınabilmekte ne de kent özelliklerini tam olarak benimseyebilmektedir. Bireyler artık kır kültürüyle kent kültürünün kesiştiği noktada durmaktadır.

18 Şamil Ünsal, "Şehircilik", *Sosyoloji Konferansları*, 1982, Yirminci Kitap, İstanbul Üniv. İktisat Fak. Yay., İstanbul, 1984, s. 215.

19 Ruşen Keleş, *100 Soruda Türkiye'de Şehirleşme, Konut ve Gecekondu*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1983, s. 44.

20 Tathdil, "Kent Kültürü ve Boş Zaman Değerlendirme", s. 387.

21 İlhan Tekeli ve Yiğit Gülöksüz, "Kentleşme, Kentleşme ve Türkiye Deneyimi", *Türkiye Cumhuriyeti Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c. V, ( t.y.), s. 1233.

1992’de yapılan “Gecekondularda Ailelerarası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşümü” konulu araştırmanın sonuçlarına göre; “Gecekondu ailesi, kentli bir nüfus kesimidir.” Çünkü gecekondu toplumu artık kentin bir parçası olmuş, kentle bütünleşme sürecine girmiştir. Bu yapısıyla gecekondu nüfusu kentli olduğu kadar, kentte kendine özgü bir konuma da sahiptir. Çünkü bu kitle, ne tam olarak kentlidir ne de tam olarak kırsal. Ancak kent toplumunun bir parçası olduğu için bu kitleyi kent kültürü içerisinde bir alt kültür olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü gecekondu toplumu, kent nüfusuna oranla kırsal olan bağlantısının devam etmesi, bireylerin sahip oldukları maddi imkanlar, eğitim düzeyi, sosyal hareketliliğin düşüklüğü gibi noktalardaki homojen yapısı, aile, akrabalık, komşuluk, hemşehrilik ve modern örgütlerle kurulan birincil ilişkilerle farklı bir toplumsal yapı sergilemektedir.<sup>22</sup>

## Sosyal Değerler ve Ahlâkî Değerler

### Sosyal Değerler

Sosyal değerler, bir toplumda duygu, düşünce, amaç ve çıkar birlikteliği doğrultusunda, fertlerin çoğunluğu tarafından kabul edilen ilke ve inançlardır.<sup>23</sup> Bu ilke ve inançlar, toplumun devamlılığının ve kültürünün bir parçasıdır.<sup>24</sup> Sosyal psikolojide “algı dayanağı çerçevesi”<sup>25</sup> adı verilen, ferdin, davranışlarında ön planda tuttuğu zihinsel arka plan, değerler vasıtasıyla oluşturulmaktadır. Değerler, bir toplumun müşterek kognitif yapısını oluştururlar. Bu yapı vasıtasıyla fertler ortak davranışlar sergilemekte, hangi durumda hangi davranışlarla karşılaşacaklarını tahmin edebilmektedirler. Böylece fertlerin topluma aidiyet duyguları güçlenmekte, bu duygu sayesinde toplumda kargaşa ve kaosların ortaya çıkması engellenebilmektedir. Bu nedenle değerler sistemine sahip olmak, bir toplumun olmazsa olmazıdır. Bu realite, hem Pitirim Sorokin hem de Max Weber tarafından barizbir şekilde vurgulanmıştır: Sorokin, yapmış olduğu toplum tanımında sosyal suura vurgu yapmaktadır. O, toplumu belli bir anlam, değer ve kurallara sahip olan ve bunları, fertlerin birbirleriyle ilişkilerinde kullandıkları bilinçli kişi ve gruplar

22 Birsen Gökçe, “Gecekondularda Ailelerarası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşümü”, *Dünyada ve Türkiye’de Güncel Sosyolojik Gelişmeler: Sosyoloji Derneği 1. Ulusal Sosyoloji Kongresi* (3. 4. 5. Kasım 1993, İzmir), Sosyoloji Derneği Yay. III., c. I, Ankara, 1994, s. 285-286.

23 Doğan Özlem, “Değerler Sorununda Nesnelcilik/ Mutlakçılık ve Öznellik/ Rôlativizm Tartışması Üzerine”, *Bilgi ve Değer: Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri, Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyum Bildirileri*, (Edit. Şahabettin Yalçın), Vadi Yay., Ankara, 2002, s. 283.

24 Muzaffer Şerif, *Sosyal Kuralların Psikolojisi*, (Çev. İsmail Sandıkçıoğlu), Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985, s. 103.

25 Şerif, *Sosyal Kuralların Psikolojisi*, s. 47.

bütünü olarak tanımlamaktadır. O, “bilinçli” ifadesiyle toplum fertlerinin davranışlarındaki amaçlılık ve sahip oldukları ortak noktaların farkında olmalarına işaret etmektedir.<sup>26</sup> Weber, toplumsal ilişkiyi, fertlerin bir anlam etrafında, uyarlanmış ve o anlam doğrultusunda davranışlar sergilemesi şeklinde tanımlayarak toplumdaki anlamsal, yâni değere dayalı müşterekliğe işaret etmektedir.<sup>27</sup>

Değerler sistemi, bir çeşit sosyal şuuraltıdır.<sup>28</sup> Değerler vasıtasıyla fertlerin topluma uyumu sağlanmaya çalışılmaktadır. Değerlerin ihlâl edilmesi durumunda karşılaşılan kınama, hor görme, toplumdan dışlama gibi cezâlar, bu şuuraltının müşterek olma, yaygınlaşma ve toplumun yeni fertleri tarafından benimsenme hızını olumlu yönde etkilemektedir. Bu mekanizma sayesinde toplumsal âhenk sağlanarak sürekli hâle gelmektedir. Aksi durumda ise Niyazi Berkes’in de işaret ettiği gibi, toplumdaki anlamsal bütünlüğün kaybolmasıyla birlikte maddî ve manevî kültür unsurları arasındaki âhenk kaybolarak, toplumsal unsurlar arasında boşluklar, çelişkiler ve çatışmalar başlayacaktır.<sup>29</sup> Değerler, sadece toplum tarafından onaylanan davranışların benimsenmesini sağlamakla kalmaz. Aynı zamanda hangi durumda nasıl davranılacağına dair alternatifler sunarken, karşılaşılan zor durumlarda da çıkış kapısı niteliği taşımaktadır.<sup>30</sup> Böylece birey, karar vermede güçlük çektiği durumlarda, değerlerin rehberliğine başvurmaktadır. Ayrıca değerler, ideal davranış biçimleri olarak, zihinlerde bir davranış şeması oluşturmaya yardımcı olmaktadır. Değerler vasıtasıyla oluşan sosyal kontrol mekanizması, fertleri bunlar doğrultusunda davranmaya yöneltmekte, onların sosyal rollerinin gereklerini yerine getirmelerine rehberlik etmektedir.<sup>31</sup>

Değerlerin temelinde bulunan değer yargıları, sahip oldukları üstün tutma niteliğinden dolayı kültürün manevî unsurlarından birini teşkil etmektedir. Çünkü değer yargılarında esas olan, bir şeyin başka bir şeyden üstün tutulması, hiyerarşik sıralamaıçersinde üst kademedede tutulmasıdır.<sup>32</sup> Örneğin bayrağımız, maddi olarak

26 Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 41- 42.

27 Veysel Bozkurt, *Değişen Dünyada Sosyoloji: Temeller, Kavramlar, Kurumlar*, Alfa Yay., İstanbul, 2004, s. 12; M. Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, (çev. M. Beyaztaş), Bakış Yay., İstanbul, 2002, s. 49-53’ten naklen.

28 Yümnü Sezen, *Sosyolojide Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay. (İFAV), İstanbul, 1997, s. 92.

29 Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, (Haz. Ahmet Kuyaş), Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2002, s. 551-552.

30 Neşet Toku, “Değerlerin Dilemması: Subjektiflik ve Objektiflik”, *Bilgi ve Değer: Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri*, Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyum Bildirileri, (Edit. Şahabettin Yalçın), Vadi Yay., Ankara, 2002, s. 110-111.

31 Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, (çev. Nilgün Çelebi), Atilla Kitabevi, Ankara, 2001, s. 150.

32 Amiran Kurtkan, *Türk Milletinin Manevi Değerleri*, Milli Eğitim Bakanlığı-Devlet Kitapları, İstanbul, 1977, s. 9.

bir bez parçasından ibâret olduğu halde, hürriyet ve bağımsızlık sembolü olan bir değer haline gelmiştir<sup>33</sup> ve bu nedenle manevî değeri hiçbir şeyle kıyaslanamaz. Bu noktadan bakıldığında zaman değerlerin, toplum fertleri arasında âdiyet duygularının gelişmesine ve devamlılığına katkıda bulunduğu söylenebilir.

Değerler, idealleri ifade etmektedir. Çünkü toplumda benimsenen ve savunulan bu değerler, toplum fertleri tarafından tam olarak uygulanmamaktadır. Durkheim'in bir toplumun varlığı için kriter kabul ettiği "bir idealler sisteminin oluşturulması" şartını, değerler yerine getirmektedir.<sup>34</sup> Bunlar, toplum fertlerinin bazıları tarafından ihlâl edilmektedir. Örneğin toplumumuzda fuhuş, rüşvet ve dolandırıcılık gibi fiiller suç olarak kabul edilmesine rağmen fuhuş sektörü, canlı bir şekilde devam etmekte, her türlü kamu kurum ve kuruluşunda rüşvet alıp verme vakaları gerçekleşebilmektedir. Fertlerin bu idealleri eksiksiz olarak yerine getirememeleri, birtakım sosyal gerginliklere ve problemlere ortam hazırlasa da değerler, paylaşıldıkları fertler arasında dayanışma ve birliktelik duygularının oluşmasına ve gelişmesine katkıda bulunmaktadır.<sup>35</sup>

Dünyadaki bütün toplumların paylaştıkları ortak değerler bulunmasına rağmen, her toplumun değerler sistemi kendine has bir nitelik taşımakta, bir nevi o toplumun kimliğinin, kültürünün ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır.<sup>36</sup> Bu noktada bir toplumun değerleri bakımından özgün karakterini koruması, sahip olduğu kültürel iç dinamiklere bağlı kalarak değişim sürecini yaşamasıyla mümkün olabilir.<sup>37</sup>

### **Değer ve Norm İlişkisi**

Fertler arası ilişkilere yön veren değerler ve normlar, fert için toplumsal davranış kriterlerini, standartlarını ifade etmektedir. Ancak normlar, değerlere oranla daha somut, daha belirgin ve daha yol göstericidirler.<sup>38</sup> Çünkü normların temelinde değerler bulunmaktadır.<sup>39</sup> Ancak her normun temelinde mutlaka bir değer bulunduğu iddia edilemez. Çünkü bir normun temelinde bir veya birden çok değer bulu-

33 Hayri Bilecik, "İnsan ve Değer Hükümleri", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, sy. 3, (Temmuz, 1978), s. 71.

34 Barlas Tolun, *Toplum Bilimlerine Giriş: Sosyoloji ve Sosyal Psikoloji*, Savaş Yay., Ankara, 1983, s. 232; Önal Sayın, *Sosyolojiye Giriş*, Üniversite Kitapları, İzmir, 1994, s. 150.

35 Fichter, *Sosyoloji Nedir*, s. 150-151.

36 Fichter, *Sosyoloji Nedir*, s. 143.

37 Özlem, "Değerler Sorununda Nesnelcilik/ Mutlakçılık ve Öznellik/ Rölativizm Tartışması Üzerine", s. 312.

38 Enver Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, Anadolu Üniv. Eğitim, Sağlık ve Bilimsel Araştırma Vakfı Yay., Eskişehir, 1995, s. 76.

39 Zeki Arslantürk ve M. Tayfun Amman, *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*, Çamlıca Yay., İstanbul, 2001, s. 250.

nabileceği gibi bir değer, birden çok norma kaynaklık edebilmektedir.<sup>40</sup> Örneğin “in-san haklarına saygı” değeri, kopya çekmek, hırsızlık yapmak, dolandırıcılık yapmak, cana kıymak gibi fillerin yasaklanması gibi pek çok norma kaynaklık edebilmektedir.

Değerlerin benimsenme ve kalıcılığının artması sonucunda değerler, norm haline gelebilmektedir. Aksi halde ise normlar, önemini kaybetme sürecine girmekte, tartışma konusu haline gelerek toplumdaki konum ve fonksiyonlarını kaybetmektedirler. Normların ihlâl edilmesi durumunda yaptırımlarla karşılaşılıp, değerlerin ihlâl edilmesi durumunda sâdece kınamayla karşılaşılırken,<sup>41</sup> bu dönüşüm sürecinde norm niteliğini kaybeden kural, artık sahip olduğu yaptırım gücünü de kaybedecektir.

Toplum hayatının devamlılığına ve ahengine katkı sağlayan değerlerin ve normların zayıflayarak fonksiyonlarını yerine getirememeleri halinde, Durkheim’in “anomi” ifadesinde terimleştirdiği durum meydana çıkmaktadır. Değerlerin ve normların yaptırım güçlerini ve geçerliliklerini kaybetmeleri durumunda, fertleri bir araya getiren önemli ortak paydalar, gizli ve kuvvetli bağlar kaybolmakta, toplumda kargaşa, yâni normsuzluk hâkim olmaktadır.<sup>42</sup> Bu durumda birey tutum ve davranışlarını düzenlemekte güçlük çekmektedir. Bu nedenle sosyal dayanışmanın zayıfladığı, iş bölümü ve meslekî farklılaşmanın ön plana çıktığı modern toplumlar,<sup>43</sup> kentleşme ve ekonomik gelişme gibi süreçleri hızlı ve şiddetli yaşayan toplumlar,<sup>44</sup> başka ülkelerden ve kırsal kesimden gelen göçmenlerin toplandığı yerleşim alanları, dayanışma ve destekten mahrum kalan kent toplumu anomi tehdidiyle her an karşı karşıyadır.<sup>45</sup>

### **Sosyal Değerlerin Özellikleri**

Bir toplumu bir arada tutan sosyal değerler, çevresinde olup bitenleri her an anlamlandırmakla meşgul olan ve bu süreçte toplum nazarında neyin beğenilip beğenilmediğini anlama çabası içerisindeki bireye yol gösterir. Bunları dikkate alarak davranışlarına yön veren birey için bunlar, davranış standartları haline gelmektedir. Bu anlamda sosyal değerler, toplum bireyleri tarafından paylaşılan davranış standartlarıdır.

40 Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim*, Beta Basım Yayın Dağıtım, İstanbul, 1994, s. 235.

41 Sayın, *Sosyolojiye Giriş*, s. 152.

42 Sayın, *Sosyolojiye Giriş*, s. 159; Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş*, s. 247-248.

43 Dönmezer, *Toplumbilim*, s. 159.

44 Sayın, *Sosyolojiye Giriş*, s. 159.

45 Robert Frager, “Yabancılaşma ve Anomi, Anlam ve Cemaate Karşı Zihinsel Sıkıntı ve Potansiyel Çözümlerdeki Bazı Temel Sosyal Unsurlara Bakış”, *Habitat II Kent Zirvesi: İstanbul'96*, Uluslararası Bilimsel Toplantılar, 3-12 Haziran 1996, c. II, (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul, 1997), s. 47.

Bir toplumun sahip olduğu değerler sistemi, o toplumun kimliğidir. Bu sistem sayesinde bir toplum tanımlanmakta, kendine özgü farklılıklar o topluma kimlik kazandırmaktadır. Bu da toplumların sahip olduğu değerler sisteminin izâfilğine işâret etmektedir. Bir toplumda ekonomik değerler ön planda tutulup rahat yaşamaya önem verildiği halde, başka bir toplumda toplumsal fayda ön planda tutulup toplum yararına çabaya önem verilebilmektedir. Bir toplumda “iyi” olarak nitelendirilen bir vasıf, başka bir toplumda kötü olarak nitelendirilebilmektedir.<sup>46</sup> Örneğin, evlilik öncesi hamilelik bizim toplumumuzda şiddetle eleştirilen bir durum olduğu halde, Filipinler’de yaşayan Bontuklar’da evlilik öncesi hamilelik, doğum yapabileceğini kanıtlamış olması bakımından bir bayan için evlenme şansının artışı anlamına gelmekte, onun evliliği için bir ön şart niteliği taşımaktadır.<sup>47</sup> Yine aynı şekilde bir toplumdaki değer ve bunun somutlaşmış hali başka bir toplum için oldukça anlamsız olarak Kabul edilebilmektedir. Örneğin Türk toplumunda “anne-baba” ifadeleri bu konumdaki fertlerin rollerine bir atıf niteliğinde olsa da, onlara gösterilen saygıyı da ifâde etmektedir. Ancak başka toplumlara baktığımızda, anne-babaya isimleriyle hitap edildiğini de görüyoruz. Onların bakış açısına göre bu, bir saygısızlık göstergesi değildir. Aynı şekilde Türk toplumunda büyüklere saygı onların ellerinin öpülmesi şeklinde somutlaştırılırken, başka bir topluma göre bu davranış çok anlamsız ve gereksiz olarak nitelendirilebilir.

Bir toplum tarafından benimsenen değerler, şartların değişimine paralel olarak değişebilmektedir. Bu değişim, o toplum tarafından farklı değerlerin benimsenmesi şeklinde olabileceği gibi, benimsenen değerler hiyerarşisinde mevcut unsurların yer değiştirmesi şeklinde de olabilmektedir. Değerler sistemi içerisinde teşvik edilen bir davranış, zamanla yasaklanan bir davranış haline de gelebilmektedir. Örneğin bir toplumda, bir dönem dîni değerler, değerler hiyerarşisinde ilk sırayı teşkil ederken, başka bir dönemde ekonomik değerler üst sıraya yerleşebilmektedir. Bir dönemde dîni kurallara riâyet noktasında gösterilen hassasiyet teşvik edildiği halde, başka bir dönemde bu hassasiyet yerini dikkate alınmama veya reddedilme alabilmektedir.<sup>48</sup>

Değerler sistemi bakımından toplumlar arası farklılıklar olduğu gibi, aynı toplumda farklı şartlarda da değişiklik gösterebilmektedir. Hatta aynı toplum içerisindeki alt gruplar arasında, aynı zaman kesitinde değer sistemleri bakımından

46 İoanna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları: Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1997, s. 21-22.

47 Ozan Fikretoğlu, *Toplumsal Psikoloji Perspektifinde Kültür ve Kültür Değerleri*, K.K.T.C. Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yay., 1990, s. 31.

48 Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2000, s. 136.



farklılıklar olabilmektedir.<sup>49</sup> Örneğin, bir zamanlar ülkemizin doğu bölgelerindeki bazı yörelerde kadınların, erkeklerle sofraya oturmalarına bile müsâade edilmediği halde, aynı dönemde ülkemizin batı kesimlerine bakıldığında, kadınlarla ilgili benimsenen değer hükümlerindeki farklılık nedeniyle böyle bir uygulamanın olmadığı görülmektedir.

Sosyal değerler, zamanla işlevlerini ve kognitif arka planlarını kaybedebilmektedir. Yani artık değerlerin benimsenmesi noktasındaki gerekçe temelsiz kalmaktadır. Örneğin “büyüklere saygı gösterme”nin ölçülerinden biride onların elini öpmektir. Bu uygulama toplumumuzda hâlâ varlığını korumasına rağmen, niçin büyüklere saygının bu şekilde ifade edildiği temellendirilememektedir. Bazen de şartların değişmesiyle birlikte kabul edilen bir değer, eski değerlerle çatışarak toplum fertleri için sıkıntı kaynağı haline gelebilmektedir.<sup>50</sup> Örneğin çeşitli nedenlerle hiyerarşik sıralamada “ekonomik bakımdan güçlülük” değeri, “dürüstlük” değerinin yerini alabilmektedir. Bundan dolayı ekonomik birikimin nasıl sağlandığından ziyade, miktarının ne kadar olduğu ile ilgilenilmeye, kişilerin saygınlık dereceleri, büyük oranda ekonomik birikimleriyle belirlenmeye başlanabilmektedir. Hiçbir toplumda, değerlerin değişmeden kaldıkları iddia edilemez.<sup>51</sup> Çünkü bütün toplumlar, fertler arası ilişki örüntülerindeki karmaşıklık ve her geçen gün birazdaha artan kitle iletişim araçları vasıtasıyla sürekli bir dönüşüm süreci içerisinde. Her ne kadar daha yavaş olsa da sosyal değerler de bu sürece dahil olmaktadır.

Sahip oldukları değerlerin izafiliği ve değişime açık yapısı nedeniyle herhangi bir toplum üzerinde araştırmalar yapılırken, o toplumun kendi değerleri ve bu değerlerin yerine getirdikleri fonksiyonlar dikkate alınmalı, o toplum bu çerçevede tahliledilmelidir. Aksi halde hatalar yapılacak, yapılan tahlilde o toplumun sahip olduğu kültürel bütünlükten uzaklaşılacaktır. Örneğin bize göre bir vahşilik olarak değerlendirilen “kafatası avcılığı” Yeni Gine’deki Marindese Kabilesi fertlerince çokkönemli bir sosyal kurum olarak kabul edilmektedir. Çünkü bu kurum sayesinde bir çocuğun gerçek kişiliğine sahip olduğu ve bu sayede bir isim alabileceği kabul edilmekte, çocukları için yedekte isim-kafatası bulunduran bir baba, hazırlıklı ve ilerigörüşlü olarak nitelendirilmektedir.<sup>52</sup>

Değerler, bir toplumun müşterek kognitif yapısını oluştururlar. Bu yapı vasıtasıyla fertler ortak davranışlar sergilemekte, hangi durumda hangi davranışlarla kar-

49 Dönmezer, *Toplumbilim*, s. 234.

50 Kuçurâdi, *Uludağ Konuşmaları*, s. 27-28.

51 Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 97.

52 Fikretoglu, *Toplumsal Psikoloji Perspektifinde Kültür ve Kültür Değerleri*, s. 30.

şılacaklarını tahmin edebilmektedirler. Böylece fertlerin topluma aidiyet duyguları güçlenmekte, bu duygu sayesinde toplumda kargaşa ve kaosların ortaya çıkması engellenebilmektedir. Bu nedenle değerler sistemine sahip olmak, bir toplumun olmazsa olmazıdır. Bu realite, hem Pitirim Sorokin hem de Max Weber tarafından bariz bir şekilde vurgulanmıştır: Sorokin, yapmış olduğu toplum tanımında sosyal şuura vurgu yapmaktadır. O, toplumu belli bir anlam, değer ve kurallara sahip olan ve bunları, fertlerin birbirleriyle ilişkilerinde kullandıkları bilinçli kişi ve gruplar bütünü olarak tanımlamaktadır. O, “bilinçli” ifadesiyle toplum fertlerinin davranışlarındaki amaçlılık ve sahip oldukları ortak noktaların farkında olmalarına işaret etmektedir.<sup>53</sup> Weber, toplumsal ilişkiyi, fertlerin bir anlam etrafında, uyarlanmış ve o anlam doğrultusunda davranışlar sergilemesi şeklinde tanımlayarak toplumdaki anlamsal, yâni değere dayalı müşterekliğe işaret etmektedir.<sup>54</sup>

Değerler sistemi, bir çeşit sosyal şuuraltıdır. Bu şuuraltıdaki prensipler, kanunlar ve emirler vasıtasıyla varlığını sürdürmektedir. Ancak bunlar bazen kanunlardan daha etkin bir sosyal kontrol işlevi görebilmektedir.<sup>55</sup> Değerler vasıtasıyla fertlerin topluma uyumu sağlanmaya çalışılmaktadır. Değerlerin ihlâl edilmesi durumunda karşılaşılan kınama, hor görme, toplumdaki dışlama gibi cezâlar, bu şuuraltının müşterek olma, yaygınlaşma ve toplumun yeni fertleri tarafından benimsenme hızını olumlu yönde etkilemektedir. Bu mekanizma sayesinde toplumsal âhenk sağlanarak sürekli hâle gelmektedir. Aksi durumda ise Niyazi Berkes’in de işaret ettiği gibi, toplumdaki anlamsal bütünlüğün kaybolmasıyla birlikte maddî ve manevî kültür unsurları arasındaki âhenk kaybolarak, toplumsal unsurlar arasında boşluklar, çelişkiler ve çatışmalar başlayacaktır.<sup>56</sup>

### **Değerlerin Sınıflandırılması**

Değerler alanı oldukça karmaşık ve birbirine geçmiş bir yapıdadır. Çünkü bir değer, pek çok değer alanı kapsamında bulunabilmektedir. Örneğin “yardımseverlik” hem sosyal hem de dini değerler kapsamına girmektedir. Bundan dolayı bu alanda yapılan çalışmalarda pek çok farklı değer sınıflamasıyla karşılaşmaktadır: Allport, Vernon ve Lindzey; Estetik Değerler, Teorik Değerler, İktisadi Değerler, Siyasi Değerler, Sosyal Değerler, Dini Değerler şeklinde bir sınıflama yapmaktadır.<sup>57</sup>

53 Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, s. 41- 42.

54 Bozkurt, *Değişen Dünyada Sosyoloji*, s. 12; M. Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, (çev. M. Beyaztaş), Bakış Yay., İstanbul, 2002, s. 49-53’ten naklen.

55 Sezen, *Sosyolojide Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, s. 92.

56 Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 551-552.

57 Güngör, *Değerler Psikolojisi: Ahlak Psikolojisi, Ahlaki Değerler ve Ahlaki Gelişme*, Amsterdam: Hollanda

Joseph Fichter ise, değerlerin kurumlardan hareketle sınıflandırılmasının daha doğru olduğunu iddia ederek; Siyasî Değerler, Dîni Değerler, Ailevî Değerler, Eğitim Değerleri, Ekonomik Değerler, Hukukî Değerler, Serbest Zaman Değerleri şeklinde bir değer sınıflaması yapmaktadır.

Erol Güngör de, Allport, Vernon ve Lindzey tarafından yapılan sınıflamayı esas alarak bunlara, sosyal değerlerin bir çeşidi olarak kabul ettiği “Ahlâkî Değerleri” ilave etmektedir.<sup>58</sup> M. Rokeach, Allport, Vernon ve Lindzey tarafından 70’li yıllarda yapılan sınıflamadaki değerlere, “Gâye (amaç) Değerler (Terminal Values)” adını vermektedir. Bu değerlere ulaşmak için vasıta olarak kabul ettiği bir değerler sınıfı daha oluşturarak bunlara “Vasıta (araç) Değerler (Instrumental Values)” adını vermektedir. Bu sınıflamaya göre “eşitlik, kendine saygı, sosyal itibar” gibi değerler amaç değerler kategorisinde yer alırken, “nezâket, sorumluluk, zekâ” gibi değerler araç değerler kategorisindedir.<sup>59</sup>

İstanbul Mülkiyeliler Vakfı Sosyal Araştırmalar Merkezi tarafından 1998’de yapılmış olan araştırma doğrultusunda değerler; Ailevî Değerler (Aile, eş, sevgili, çocuk), Toplumsal Değerler (İdealler uğruna mücadele, Bir eser bırakma), Bireysel Değerler (Mesleki başarı), Entelektüel Değerler (Eğitim, bilgi), Dinsel Değerler (Din, inanç), Maddî Değerler (Zenginlik, para) şeklinde sınıflandırılmıştır.<sup>60</sup>

Bu çalışmada Erol Güngör’ün yaptığı değer sınıflaması esas alınarak değerler, 1. Estetik Değerler, 2. Teorik Değerler, 3. İktisadi Değerler, 4. Siyasi Değerler, 5. Sosyal Değerler, 5.1. Ahlâkî Değerler, 6. Dini Değerler şeklinde sınıflandırılmakta ve araştırmanın temel unsurlarından biri olan “ahlaki değerler” sosyal değerlerin bir türü olarak değerlendirilmektedir.

### **Ahlâkî Değerler**

Çok boyutlu yapısı, sosyolojinin yanısıra Felsefe ve Psikoloji bilim dallarınca yapılan derinlemesine yapılan tahliller ve geniş tartışmalar “ahlaki değer” kavramının belli sınırlarla ele alınmasının güçleşmesine ve bu araştırma kapsamında ele alınmasını güçleştirmektedir. Bu noktada Erol Güngör “ahlak ve ahlaki değerler”i sosyal psikoloji ve sosyoloji bilim dallarının kesişme noktasında ustaca ve kapsamlı

Akademisyenler Birliği Yay., 1993, s. 61; Allport, G.W.; Vernon, P.E.; and Lindzey, G., A Study of Values, 3. ed., Boston: Houghton-Mifflin, 1960’tan naklen.

58 Güngör, *Değerler Psikolojisi*, s. 62.

59 Güngör, *Değerler Psikolojisi*, s. 61-62.

60 “Türk Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında”, *İstanbul Mülkiyeliler Vakfı Sosyal Araştırmalar Merkezi*, t.y., s. 42-43.

bir şekilde tahlil etmektedir. Bu nedenle bu kavramların tahlilinde Erol Güngör'ün sunduğu bakış açısı esas alınmaktadır:

“Ahlâk”, ha-le-ka kökünden gelen, “hulk” kelimesinin çoğulu olan “yaratılış” anlamında Arapça bir kelimedir. Türkçe’de ise isim olarak kullanılmaktadır. Kelime, tabiat ve seciye yani huy anlamına gelmektedir. Bu açıdan ahlâk kelimesi kişinin benliğinde yerleşmiş, kökleşmiş olan ve bireyin yalnızca kendisine özgü niteliklerini ifade etmektedir.<sup>61</sup> “Halk” kelimesi insanın fizikî yapısına vurgu yaparken, “hulk” kelimesi daha çok manevi yapısına vurgu yapmaktadır. İslam terminolojisinde “ahlâk”, ferdin iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına sebep olacak manevî değerleri, huyları ve bunlar sonucunda ortaya koyduğu davranışlar bütünü ifade etmektedir.<sup>62</sup> Aynı zamanda kelime, doğa, yaratılıştan kaynaklanan haslet anlamına da gelmektedir. Kelimenin Batı dillerindeki kökeni ise “mores”tir. Mores, uzlaşmalar, pratikler, davranış kodları, belli bir kişi veya grubun karakteri gibi anlamlara gelmektedir.<sup>63</sup> Bu kökten gelen “moral” kelimesi de “yaşama kaidesi” anlamına gelmektedir.<sup>64</sup> Bu açıdan ahlâk, sürekliliği olan, yaşamını devam ettiren belli bir sistemin işleyiş yapısını, bir mesleğin uygulanma kriterlerini, insanın genel davranış karakterini, toplumun yaşam yani bütünlük ve devamlılık esaslarını vurgulamaktadır. Çünkü, bir meslek, grup, toplum ve fert belli kriterler, esaslar doğrultusunda varlığını sürdürmektedir. Bu kriterler bütünü de ahlâktır.

Ahlâk kelimesi genellikle “etik” kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Oysa ki etik, felsefenin, insanlar arası ilişkilerde değerler sorununu ele alan bir dalıdır.<sup>65</sup> Ahlâk-etik ayrımına dikkat çeken David B. Resnik de, Pojman’dan yaptığı alıntıyla ahlâkın, bir toplumdaki en genel standartları ifade ettiğini, etiğin ise, genel davranış standartlarını değil, toplumdaki belirli bir mesleğin, kurumun veya grubun genel standartlarını ifade ettiğini iddia etmektedir.<sup>66</sup> Oysa ki Resnik’in iddiası doğrultusunda sadece “meslek etiği” ifadesi kullanılması gerekirken, “meslek ahlâkı” ifadesi de yaygın olarak kullanılmaktadır, Resnik’in iddiasının tersi de söz konusudur. Belki de bu durum ahlâk kavramının tanımlanması gibi kullanımının da problem olduğunu göstermektedir.

61 Ahmed Hamdi Aksekili, *Ahlâk Dersleri*, Üç Dal Neşriyat, İstanbul, 1968, s. 15-16.

62 Kemal Atik ve diğerleri, *İslami Kavramlar*, Sema Yazar Gençlik Vakfı Yay., Ankara, 1997, s. 29. A. Baki Güçlü ve diğerleri, *Sarp Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2002, s. 25. Akil M. Özden, *İlim Bakımından Ahlak*, Ahmed İhsan Basımevi, 1942, s. 7.

63 A. Baki Güçlü ve diğerleri, *Sarp Ulaş Felsefe Sözlüğü*, s. 25.

64 Özden, *İlim Bakımından Ahlak*, s. 7.

65 Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, s. 34.

66 David B. Resnik, *Bilim Etiği*, (çev. Vicdan Mutlu), Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 31-32.

Ahlâk, bir inanç ve düşünce sistemini ifade etmektedir.<sup>67</sup> Bu sistem, masa başında hazırlanmış kâideler bütünü değildir. Toplumun şekillendiği tarihi süreç içerisinde gelişmiştir<sup>68</sup> ve insanlar arasındaki iyi münasebetlerin yürümesini ve gelişmesini sağlamaktadır.<sup>69</sup> Çünkü ahlâk sisteminde, fertlerin “iyi” ve “kötü” hakkındaki yargılarının aynı potada eriyerek kaynaşması söz konusudur. Bu sistem, fertlerin birbirlerine karşı ödevlerini belirleyen yaptırım gücüne sahip kurallardan meydana gelmektedir. Bu, sistemli hâle gelen ilişkiler sâyesinde fertler, birbirlerinin hangi durumda hangi davranışı sergileyeceklerini bilmenin güvence ve rahatlığını yaşamaktadırlar.<sup>70</sup>

Ahlâk, sosyal bir kurumu meydana getirmektedir. Bu kurumsal yapı, değerler ve sosyal mecburiyetin birer yansımasından meydana gelmektedir. Bu, değerler ve mecburiyet temeline dayanan yapı, olandan ziyâde olması gerekene yani ideâle doğru bir istikamettir. Çünkü bu kognitif sistemin, toplum fertleri tarafından eksiksiz olarak davranışlar şeklinde somutlaştırılmaları mümkün değildir. Toplumda bu idealleri ihlâl eden bireyler olabilmektedir.<sup>71</sup> Çünkü sosyal ahlâk sistemleriyle ferdi ahlâk birbirinin aynı değildir. Toplumun, ahlâkı düzenlemek için koyduğu kriterler, fert için davranış alternatifi konumundadır. Fertler, bunlara her zaman uymazlar. Bazen, fertlerin bireysel tercihleri ön plana geçmektedir. Bu durum, ahlâkî yargının sosyal niteliğinin yanı sıra ferdi niteliğinin de varlığına işaret etmektedir.<sup>72</sup> Yani ahlâk sisteminde fert, toplumsal düzenin pasif bir nesnesi değildir. Fert, sosyal ahlâk sistemine uygun davrandığı sürece bu sistemin koruyucusu, ihlâl ettiği sürece de onun değiştiricisi konumundadır.<sup>73</sup> Çünkü ahlâkî sisteme muhalif her davranış, onun değişmesi için potansiyel anlamına gelmektedir. Bu durum ancak, ahlâkın üç boyutlu yapısıyla açıklanabilir.

Ahlâk, bilgi, davranış ve duygu olmak üzere üç boyutlu bir yapıya sahiptir. Ferdin, çocuklara şefkat göstermesi, başkalarının haklarına saygı duyması gerektiği gibi bilgilere sahip olması, ahlâkın bilgi boyutunu meydana getirmektedir. Bazı davranışlara iyi-kötü nitelikleri atfetmeyi öğrenen fert için bunlar, rehber görevi görmektedir. Fert, isterse bunlar doğrultusunda davranır veya bunları ihlâl eder.

67 Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 19.

68 Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 168.

69 Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 84.

70 Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 18.

71 Yümni Sezen, *Maddeci Felsefenin Çıkmazları*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay.(İFAV), İstanbul, 1996, s. 255.

72 Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 138.

73 Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 106.

Bu da ahlâkın davranış boyutunu ifade etmektedir. Davranışı neticesinde fert, davranışının niteliğine dayalı olarak ya vicdan azabı, ya da sevinç ve gurur hissetmektedir. Bu da ahlâkın duygu boyutunu ifade etmektedir.<sup>74</sup> Aynı zamanda ahlâk, şekil ve muhteva olmak üzere ikili bir boyuta da sahiptir. Ahlâkın muhtevası, şekillerle somut hale gelmektedir. Ahlâk kurallarında temel değişim daha çok şekil değişimidir.<sup>75</sup> Muhteva değişmeden kalırken, bu muhtevanın somutlaştırıldığı şekil değişmektedir. Örneğin büyüklerin karşısında ayak ayak üstüne atmadan oturma, karşılarında sigara içmeme, toplu taşıma araçlarında onlara yer verme, “büyüklere saygı” ahlâkî değerinin somutlaşmış halini ifade etmektedir.

### ***Din ve Değerler***

Din, gerek antropoloji gerekse antropoloji ile etkileşim halinde olan sosyoloji bilimince daha ilk dönemlerden itibaren incelenmeye başlanmıştır. 19. yüzyılda dini bilimsel yöntemlerle ilk kez incelemeye başlayan E. B. Taylor, Lewis Morgan, James G. Frazer, Herbert Spencer gibi antropologlar ve A. Comte gibi sosyologlar evrim teorisine uygun olarak sosyal ve kültürel yaklaşımlar geliştirme, aynı doğrultuda dini de izah etme gayreti içerisinde olmuşlardır.<sup>76</sup> Ancak dinin kökeni ve geçirmiş olabileceği evrim sürecinin niteliğine dair açıklamalar sürekli tartışma konusu olmuştur. Çağdaş sosyologlar ise, dinin evrim teorisine uygun olarak ele alınması şeklindeki bakış açısına şiddetle karşı çıkmışlar, bilimsel ve seküler olanın dinin yerini alamayacağını, dinin insanlığın psikolojik ihtiyaçlarını karşıladığını ve insan türü varolduğu sürece dinin de var olacağını ileri sürmüşlerdir.<sup>77</sup> Bu görüşün sahipleri arasında Talcott Parsons, Robert N. Bellah, Mary Douglas, Thomas Luckmann gibi modern sosyal teorinin mensupları bulunmaktadır.<sup>78</sup> Bunlar arasında özellikle T. Parsons; dini, değerleri oluşturan, normları şekillendiren, sosyal rolleri öğreten, hem sosyal hem de bireysel davranış boyutunda rehberlik eden<sup>79</sup> bir değerler sistemi olarak nitelendirmektedir.<sup>80</sup>

74 Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 41.

75 Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 97.

76 Robert Nisbet, “Sosyoloji ve Din”, *Din Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, (der. ve çev. Ali Coşkun), İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 71.

77 Nisbet, “Sosyoloji ve Din”, s. 71.

78 Winston Davis, “Din Sosyolojisi”, *Din Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, (der. ve çev. Ali Coşkun), İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 86.

79 Davis, “Din Sosyolojisi”, s. 93.

80 Ali Coşkun, “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, *Din Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, (der. ve çev. Ali Coşkun), İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 16.

C. Geertz de, dinin insanın varoluşunu anlamlı kılan bir sistem olduğuna vurgulamıştır.<sup>81</sup> Ona göre, tüm dinlerin ortak paydası, yer aldıkları toplumun değerleri ile mevcut yapı arasında anlamlı bir ilişki kurmak<sup>82</sup> yani “anlam yaratmak”tır.<sup>83</sup> Bu noktada dini, bir toplumdaki sosyal ilişkileri yönlendirmede büyük payı olan sosyal değerlerin oluşturduğu kognitif sistemden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Dahil olduğu bu sistem içerisinde din, hem tek tek bireyleri hem de toplumun tamamını etkisi altına almaktadır. Bu yapısıyla din, hem bireysel hem de sosyal bir nitelik sergilemektedir. Sosyal boyutuyla din, bir kültür ögesidir. Bu nedenle o, barındırdığı normlar, değerler ve inançlar vasıtasıyla, özellikle manevi kültür alanını etkilemektedir.<sup>84</sup> Bu çizgide görüş sergileyen Radcliffe-Brownda, dini inanç ve ibadetlerin, karmaşık bir sistem olarak nitelendirdiği sosyal hayatın bir parçası olarak kabul edilmesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır.<sup>85</sup>

Din, gerek yerine getirdiği işlevler gerekse zihniyetler üzerindeki nüfuzuyla aydınlanma, dolayısıyla modern öncesi dönemde ayrıcalıklı bir konuma sahipti. Toplumdaki merkezî değerlerin ve kutsal niteliklerin meşruiyetini üzerinde taşıyan otorite idi.<sup>86</sup> Ancak Rönesansla birlikte Yunan akılcılığı yeniden canlanmış ve bu da zihniyet dünyasının sekülerleşmesine neden olmuştur. Din merkezli olan evren fikri dönüşerek, insan merkezli bir nitelik kazanmıştır.<sup>87</sup> Oysa ki, modern öncesi toplumlarda; bütün sosyal meseleler aynı zamanda dinî, bütün dinî meseleler de aynı zamanda sosyal bir mesele olarak değerlendiriliyordu. Eğer yeterince yağmur yağmıyorsa veya bir afet meydana gelmişse, bu durum ilahî boyutla dünya boyutu arasındaki bir eksiklik veya ilişkide bir kusur olarak yorumlanıyordu. Köylüler bir sıkıntıyla karşılaştıkları veya ordu savaşta yenildiği zaman da aynı yorum egemen oluyordu.<sup>88</sup> Modern toplumun doğuşuyla birlikte, “din bütün toplumsal kurumlar için kuşatıcı semboller sağlama gücünden gittikçe yoksunlaşmış hale” gelmiştir.<sup>89</sup> Artık meşruiyetin dayandırıldığı temel otorite din değil, “eşitlik, adalet ve insancılık” niteliklerine sahip olan otoritedir.<sup>90</sup>

81 Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler: Bir Giriş Metni*, (çev. Tayfun Atay), İmge Kitabevi, Ankara, 2004, s. 496.

82 Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, s. 498.

83 Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, s. 499.

84 Davut Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yay., İstanbul, 1989, s. 62.

85 Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, s. 205.

86 Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, Özgü Yay., İstanbul, 2005, s. 19.

87 Edgar Morin, *Avrupa'ya Düşünmek*, (çev. Ş. Tekeli), Afa Yay., İstanbul, 1995, s. 93-94.

88 Peter L. Berger, “Dini Kurumlar”, *Toplumbilimi Yazıları*, (çev. Adil Çiftçi), Anadolu Yay., İzmir, 1999, s. 91.

89 Berger, “Dini Kurumlar”, s. 106.

90 Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, s. 19.

Aydınlanma döneminin etkisiyle yönetim sistemlerinde de meydana gelen rasyonelleşme ve mevcut örgütlenmede bilimsel ölçülerin ön planda tutulmasının bir sonucu olarak dinin, bu sistemler üzerindeki etkisi azalmıştır. Ancak din, kültür sistemi içerisindeki yerini farklı biçimlerde de olsa korumaktadır.<sup>91</sup> Bu alanlardan biri de ahlâkî değerlerdir. Din, kültürel bütünün bir parçası olan ahlâkî değerler ile de etkileşim halindedir. B. Malinowski bu etkileşimin yoğunluğunu dinin, ahlâkî değerlerin sürekliliği için zorunlu bir unsur olarak görülmesi gerektiğini ileri sürerek dile getirmektedir.<sup>92</sup> Şöyle ki: “Ahlâkî değerlerin kaynaklık ettiği ahlâkî normlar, dinî inançların sürekli ve yaygın hâle gelmesine katkıda bulunmaktadır. Din de ölümden sonraki hayata dair yaptırımlarıyla ahlâkî normların yaptırım gücünü arttırmaktadır. Ancak din ve değerler arasındaki ilişki her zaman uyum içerisinde değildir. Bunlar değişen şartlar sonucunda çatışabilmektedir. Dine kıyasla daha değişken bir yapıda olan ahlâk, bazen yavaş yavaş da olsa dini peşinden sürükleyerek mevcut değişime ayak uydurmaya zorlayabilmektedir.”<sup>93</sup>

### **Türk Toplumunun Ahlaki Değerleri**

Her toplumda ön planda olan, toplumun karakterine, sosyal dokusuna yön veren bir değer örtüsü bulunmaktadır. Türk toplumunun değerler sistemi, İslam dini temellidir. Çünkü Türkler, İslamiyet’i ilk kabul etmiş toplumlar arasındadır. Bu nedenle, kültürleri bu dinle yoğrulmuş bir karaktere sahiptir. Bu karakterin barizliğinin doruk noktaya çıktığı dönem hiç şüphesiz Osmanlı dönemidir. Çünkü Osmanlı Devleti, meşruiyetini İslam dinine, Sünni İslam’a dayandıran bir devlet olmuştur.<sup>94</sup> Batı’da başlayan aydınlanma, sanayileşme ve beraberinde ortaya çıkan Modernizm öncesinde Osmanlı İmparatorluğu dine ve geleneksel değerlere bağlı bir toplum niteliği taşımaktaydı. Toplumsal kimlik tamamen İslamî değerler doğrultusunda oluşmuştu. Osmanlı toplumu, İslam kültür ve medeniyetiyle özdeş bir nitelik taşımakta, sosyal hayatta İslamî kuralları egemen kılmaktaydı. Devletin sınırları içerisinde etnik ve kültürel kimlik bakımından büyük bir çeşitlilik bulunmasına rağmen, inanç ve değerlere dair müşterek yapı ortak bir zihniyetin oluşmasını sağlamaktaydı.<sup>95</sup> Ancak aydınlanmayla gelen süreçten Osmanlı da nasibini almış olmasına rağmen Türk toplumunun kültürel kimliğine sinmiş İslam dinine dair unsurlar yaşamaya devam etmektedir. Bernard Lewis tarafından bu gerçek şöyle dile getirilmektedir: “Bir yüzyıllık bir Batılılaşmadan sonra Türkiye büyük –herhangi

91 Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, s. 64.

92 Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, s. 238.

93 Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş*, s. 232; Sayın, *Sosyolojiye Giriş*, s. 241.

94 Ejder Okumuş, *Türkiye’nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İnsan Yay., İstanbul, 1999, s. 146.

95 Orhan Türkoğan, *Milli Kültür, Modernleşme ve İslam*, Birleşik Yay., İstanbul, 1996, s. 125.



bir dış gözlemcinin imkan dahilinde gördüğünden daha büyük- değişikliklere uğramıştır. Fakat Türk hayatının ve kültürünün derin İslâmî kökleri halâ canlıdır ve Türk ile Müslümanın nihaî özdeşliği Türkiye’de halâ rakipsizdir.<sup>96</sup>

Bu araştırmamıza konu olan ahlaki değerler belirlenirken İmam-ı Gazali’nin *İhyâ-ı Ulûmi’-d-dîn*<sup>97</sup> adlı eseri ile Kınalızade Ali Efendi’nin *Ahlâk-ı Âlâ-i*<sup>98</sup> adlı eseri ve Ahilik Teşkilatı’nın eğitim sürecinde ve teşkilata kabul törenlerinde kullanılan metinlerden bir bölümü esas alınmıştır.

Hem *İhyâ-ı Ulumi’-d-dîn*’de hem de *Ahlak-ı Âlâ-i*’de Hikmet, Şecaat, Adâlet ve İffet temel faziletler olarak kabul edilmektedir. Ayrıca *İhyâ-ı Ulûmi’-d-dîn*’de bu temel değerler kapsamında Komşuluk, Doğruluk, Helal Kazanç, Yardımseverlik değerlerine de yer verilmektedir. Ayrıca Osmanlı Döneminde önemli oluşumlardan biri olan Ahi Birlikleri (Esnaf Birlikleri) tarafından uygulanan eğitim sistemi ve Ahi Birliği’ne giriş törenlerinde kullanılan ifadeler, Türk toplumun değerlerine ilişkin önemli ipuçları sunmaktadır: “Haram’a bakma, haram yeme, haram içme. Doğru, sabırlı, dayanıklı ol, yalan söyleme. Büyüklerden önce söze başlama. Kimseyi kandırma, kanaatkâr ol. Dünya malına tamah etme, yanlış ölçme, eksik tartma. Üstün durumda iken affetmesini, hiddetli iken yumuşak davranmasını bil ve kendin muhtaç iken bile başkalarına verecek kadar cömert ol.”<sup>99</sup> Hem günümüz Türkiye’sinin değerler sisteminde hâlâ önemli bir yeri olması hem de tutum ve davranış biçimini ölçmede kolaylık sağlaması nedeniyle “Komşuluk, Helâl Kazanç, Doğruluk, Yardımseverlik ve Büyüklere Saygı” ahlâkî değerleri araştırmaya konu olmuştur.

### **Kentleşme Sürecinde Ahlaki Değerler**

Bu çalışmanın uygulamalı kısmında kentleşme süreci ve ahlaki değerler arasındaki ilişkiye dair durum tespiti, bir nevi mevcut durumu resmetme söz konusu olduğu için “tarama (survey)” modeli kullanılmıştır. Veri toplama aracı olarak ise tarama modeli tekniklerinden “anket tekniği” kullanılmıştır.<sup>100</sup> Bu amaçla oluşturulan ölçekte örneklem grubuna cinsiyet, yaş, eğitim durumu, medeni durum, komşu sayısı, komşularla ilişkilerin hangi nitelik ve düzeyde olduğunu ölçmeye yönelik soruların yanısıra, komşuluk, helal kazanç, büyüklere saygı, doğruluk ve dürüstlük, yardımse-

96 Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, (çev. Metin Kırath), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1993, s. 419.

97 Ebu Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, *İhyâ-ı Ulumi’-d-din*, (Çev. Ali Arslan), Yalacık Matbaası, İstanbul, 1971-1985.

98 Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-ı Alaî: Ahlakî İlmî*, (Hzr. Hüseyin Algül), Tercüman Gazetesi, İstanbul, t.y.

99 Mithat Gürata, *Unutulan Âdetlerimiz ve Loncalar*, Tisa Matbaası, Ankara, 1975, s. 81.

100 Niyazi Karasar, *Araştırmalarda Rapor Hazırlama*, Ankara, 1995, s. 34. bkz. Zeki Arslantürk, *Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, Çamlıca Yay., İstanbul, 2001, s. 101.

verlik değerlerinin benimsenme tutumunu, bu değerlerin davranışa dönüştürülme nitelik ve sıklığını, bu değerlerin zaman içerisinde değişimine dair sahip olunan algıyı ölçme amaçlı olmak üzere toplam 13 soru sorulmuştur. Ölçeğin hazırlanmasında nominal ölçek ve çoklu ölçeklerden 5'li Likert Tipi Ölçek kullanılmıştır.<sup>101</sup>

Araştırma evreninin belirlenmesinde sosyal örgütlenme biçimi bakımından kentin; nüfusun yerleşme, barınma, ulaşım, çalışma, dinlenme, eğlenme gibi ihtiyaçlarını karşılayan,<sup>102</sup> iş bölümü ve uzmanlaşma düzeyi yüksek olan,<sup>103</sup> anonim ilişkilerin, bütün farklılıklara rağmen hoşgörü yaklaşımının, dikey ve yatay hareketliliğin, dernekler içerisinde örgütlenmenin hakim olduğu, davranışların dolaylı olarak denetlendiği, karmaşık, ayrı cinsten, farklılaşmış ve örgütlü bir toplumsal bütünlüğe sahip olan yoğun nüfuslu bir yerleşme birimi<sup>104</sup> olduğu dikkate alınmıştır.

Araştırma evrenine dahil edilen Antalya'nın en doğudaki ilçesi olan Gazipaşa, ekonomisi büyük oranda tarım ve hayvancılığa dayanan, işbölümü ve uzmanlaşma düzeyinin düşük olduğu, sosyal ilişkilerin akrabalık ve aynı mahalleye (köye) mensubiyet temeline dayandığı, nüfusunun devlet memurlarından, çocuklarının eğitimi nedeniyle kış döneminde ilçe merkezinde, yaz döneminde ise mahalleler(-köyler)de, yaylalarda ikamet edenlerden ve ayrıca ilçe merkezinin yüksek refah düzeyinden faydalanmak isteyenlerden oluştuğu bir yapıya sahiptir. İlçe merkezi sakinlerinin, mahalleleri (köyleri) ile iletişimleri oldukça aktiftir. Bu nüfus tüketim ürünlerinin büyük bir kısmını mahallelerden (köylerden) temin etmektedirler. Akrabalık ve mahalle (köy) hemşehriliği (aynı köylü olma), toplumsal denetim mekanizması olarak canlıdır. Bu anlamda Gazipaşa, hem kır hem de kent özelliklerinin bir arada bulunduğu sosyal bir dokuya sahiptir. Yine evrene dahil edilen aynı ilçeye bağlı Hasdere Mahallesi (Köyü) ise, ekonomisi tamamıyla tarım ve hayvancılığa dayanan, sosyal ilişkilerin akrabalık ve mahalle (köy) eksenli olduğu, ilçe merkezi ile bağlantısının resmi işlemler, ilçede eğitimleri devam eden çocuklar ve ilçede iş sahibi olan çocuklardan ibaret yapısı ile ön plana çıkmaktadır.

Araştırma evreni içerisinde yer alan Üsküdar ilçesi'ne bağlı Ünalın Mahallesi, 1960'lı yıllardan itibaren Sivas, Ardahan, Kars, Yozgat, Giresun, Ordu gibi Anadolu'nun farklı illerinden yapılan göçlerle gecekondulaşma süreci ile oluşmuş bir mahalledir. Dernekleşme olgusu etrafında devam eden hemşehrilik ilişkileri, sıkı

101 Bkz. Aysel Aziz, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2011.

102 Erhan Arda ve Diğerleri, *Sosyal Bilimler El Sözlüğü*, s. 337-338.

103 Keleş, *Türkiye'de Şehirleşme, Konut ve Gecekondu*, s. 7.

104 Sencer, *Türkiye'de Kentleşme*, s. 6-7; P.K. Hatt-A. J. Reis, *The Revised Reader in Urban Sociology*, Free Press of Glencoe inc., New York, 1957, s. 43-49'dan naklen.

akrabalık ilişkileri, gelinen yöre ile canlı bir şekilde devam eden sosyal ve tüketime dayalı ilişkileri, alevi, kürt vs. farklı kültürel dokuların birarada bulunduğu, çeşitli tarikat ve dini grup üyeliklerinin yoğun olduğu, düğün, ölüm vs. ritüellerde yöresel uygulamaların yaygın olduğu, ekonomisinin küçük esnaflık, inşaat işçiliği ve ev temizliğine gitmeye dayandığı, çekirdek aileve geniş aile yaşamının bir arada bulunduğu, eğitime ve uzmanlaşmaya önem vermenin çok yeni olduğu bir sosyal dokuya sahiptir. Bu yapısı ile Ünalın Mahallesi, kent ve kıra özgü niteliklerin birarada bulunduğu bir yapıya sahiptir.

Evren içerisinde yer verilen İstanbul'a bağlı Arnavutköy, Bebek, Beşiktaş, Kadıköy (Bağdat Caddesi) ve Başakşehir de uzmanlaşma ve işbölümünün yüksekliği, anonim ve resmi ilişkilerin egemen olduğu, çekirdek aile yapısının yaygın olduğu, akrabalık, hemşehrilik biçimindeki sosyal denetim mekanizmalarının bulunmadığı yapısı ile kente özgü nitelikleri ön planda olan yerleşim yerleridir.

Araştırma evreni içerisinde kır toplumuna daha yakın özellikler sergilemeleri ve kente özgü karakterlerden daha yalıtılmış bir yapıya sahip olduğu kabul edilerek Antalya'nın Gazipaşa ilçesine bağlı Hasdere Mahallesi (Köyü) (50)'ne, hem kır hem de kente özgü bir sosyal yapıya sahip olduğu kabul edilen Antalya'nın Gazipaşa İlçesi (100) ve İstanbul'un Üsküdar ilçesine bağlı Ünalın Mahallesi(50)'ne, kente özgü karakterleri ile ön plana çıktığı kabul edilerek İstanbul'un Arnavutköy (30), Bebek (25), Beşiktaş (35), Kadıköy (45) (Bağdat Caddesi) ve Başakşehir (35) bölgelerine yer verilerek toplam 370 katılımcıdan oluşan bir örneklem grubuna ulaşılmıştır. Anketlerin uygulaması sırasında sosyo-ekonomik bakımdan biraz daha düşük seviyedeki kişilerin, özellikle bayanların yabancı kimselere güvenmediklerini dile getirerek formları doldurmaktan kaçındıkları gözlenmiştir. Bazı kişiler isim ve imza alınıp alınmadığını sorarken, bazıları da henüz hiçbir açıklamayı dinlemeksizin reddetmektedir. Bu güçlük, bu tip sosyal ortamlarda anket uygulanan kişiler için gerekli güveni sağlamak amacıyla aracı kimselerin yardımına başvurmak suretiyle aşılmıştır. Yani "kartopu örneklem"<sup>105</sup> özellikle sosyo-ekonomik seviyenin düşük olduğu Ünalın Mahallesi'nde, aynı mahallede oturan, esnaf olduğu için geniş bir kitle tarafından tanınan kimselerden aracı olma noktasında yardım alınmıştır. Gazipaşa İlçesi ve Hasdere Mahallesi(Köyü)'nde yapılan uygulamalarda ise araştırmacının bu ilçe ve mahallede doğup büyümüş olması, ilçe ve mahalle sakinleri arasındaki tanınma ve güvene dayalı ilişkilerin hakim olması nedeniyle herhangi bir problemle karşılaşmamıştır. Sosyo-ekonomik seviyenin yüksek olduğu sosyal

105 Belkıs Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, İstanbul, Bağlam Yay. 2008, s. 99; Akt. Bruce L. Berg, *Qualitative Research Methods For The Social Science*, 4th Edition, Allyn&Bacon, 2001, s. 33.

çevrede ise, kapıdan anketleri uygulama imkanı olmamış, parklarda, caddelerde ve aracı kimselerden yardım almak suretiyle evlerde ve özel okullarda formları doldurtma imkanı bulunabilmiştir. Anketlerin uygulanması sırasında, kişilerin sosyo-ekonomik seviyeleri yükseldikçe onlara ulaşma imkanı azalmıştır. Anketlerin uygulanması sırasında her bir form kişilere verilerek cevaplandırmaları beklenmiş ve cevaplandırmanın bitimine müteakip form teslim alınarak gözden geçirilmiştir. Bu nedenle uygulanan formlardan hiç birisi iptal edilmek durumunda kalmamıştır. Bu uygulama sayesinde deneklerin soruları cevaplandırmaları sırasında başka kimselerce yönlendirilme ihtimalleri en aza indirilmeye çalışılmıştır.

Örnekleme seçiminde katılımcıların 20 yaş ve üzeri olmasına ve araştırmada kadın ve erkek katılımcılara eşit sayılarda yer verilmesine dikkat edilmiştir. Bu nedenle “amaçsal örnekleme”, yani araştırma amacına uygun olarak belirli kriterler doğrultusunda oluşturulan örnekleme tekniğinden<sup>106</sup> faydalanılmıştır. 20 yaşın altında olan katılımcı adayları örnekleme dahil edilmemiş ve kadın ve erkek katılımcıların örnekleme eşit sayıda olması dikkate alınarak araştırma süreci tamamlanmıştır. Araştırmaya konu olan ahlaki değerler ise, “komşuluk”, “büyüklere saygı”, “helal kazanç”, “doğruluk-dürüstlük”, “yardımseverlik” ile sınırlı tutulmuştur.

Antalya ili Gazipaşa ilçe merkezi ve Hasdere Köyü’nde anketlerin uygulanması 2006 yılının Ocak ayında gerçekleştirilmiştir. İstanbul’da ise aynı yılın şubat ve mart aylarında anket uygulaması tamamlanmıştır. Araştırma sonucunda elde edilen veriler bilgisayarda istatistik programları kullanılarak analiz edilmiştir. Bu amaçla frekans ve çapraz tabloları oluşturularak yorumlanmıştır.

## Araştırmanın Bulguları

	Yaşa Göre Örneklemin Dağılımı					
	İstanbul		Antalya		Toplam	
	S	%	S	%	S	%
20-30 yaş	64	29,1	42	28,0	106	28,6
31-50 yaş	119	54,1	80	53,3	199	53,8
51 yaş ve üzeri	37	16,8	28	18,7	65	17,6
Toplam	220	100,0	150	100,0	370	100,0

**Tablo 1:** Yaş

106 Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, s. 99; Akt. Bruce L. Berg, *Qualitative Research Methods For The Social Science*, 4th Edition, Allyn&Bacon, 2001, s. 32.

Araştırma grubunun yaklaşık olarak yarısı orta yaş, beşte biri yaşlı kişilerden oluşurken, dörtte birinden fazlası da gençlerden oluşmaktadır. Yani örneklemin çoğu orta yaş seviyesindeki kişilerden oluşmaktadır. Bunu 20-30 yaş arasındaki kişiler takip etmektedir. Orta yaş üstü kişiler ise en küçük grubu oluşturmaktadır. İstanbul ve Antalya alt gruplarında da söz konusu oranlar birbirine çok yakındır.

<b>Eğitim Düzeyine Göre Örneklemin Dağılımı</b>						
	<b>İstanbul</b>		<b>Antalya</b>		<b>Toplam</b>	
	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
İlkokul	63	28,6	64	42,7	127	34,3
Ortaokul	18	8,2	15	10,0	33	8,9
Lise	47	21,4	41	27,3	88	23,8
Üniversite	71	32,3	29	19,3	100	27,0
Lisansüstü	21	9,5	1	0,7	22	5,9
Toplam	220	100,0	150	100,0	370	100,0

**Tablo 2:** Eğitim Düzeyi

Araştırma grubunda en büyük pay ilkokul düzeyine aittir. Bu bakımdan Antalya alt grubunda paralellik görülürken, İstanbul alt grubunda en büyük pay üniversite düzeyine aittir. Hem her iki alt grupta hem de örneklemin tamamında en düşük oranlar ortaokul ve yüksek lisans düzeylerine aittir. İstanbul grubunda % 28 oranı ile ilkokul düzeyi ikinci sırayı teşkil ederken %21 oranı ile lise düzeyi üçüncü sırayı almaktadır. Antalya grubunda ise yoğunluk bakımından lise düzeyi ikinci sırayı alırken üniversite düzeyi üçüncü sırayı almaktadır. Görüldüğü gibi kent sosyal yapısında eğitim düzeyi yükselirken, kır sosyal yapısında düşmektedir.

<b>Medeni Duruma Göre Örneklemin Dağılımı</b>						
	<b>İstanbul</b>		<b>Antalya</b>		<b>Toplam</b>	
	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
Bekar	47	21,4	28	18,7	75	20,3
Evli	165	75,0	119	79,3	284	76,8
Eşinden Ayrılmış	5	2,3	2	1,3	7	1,9
Eşi Ölmüş	3	1,4	1	0,7	4	1,1
Toplam	220	100,0	150	100,0	370	100,0

**Tablo 3:** Medeni Durum

Araştırma grubunun yaklaşık olarak dörtte üçü evil kişilerden oluşmaktadır. İstanbul grubunda bu duruma paralellik görülürken, Antalya grubunda bu oran beşte dörde çıkmaktadır. Hem örneklemin tamamında hem de iki alt grupta bekar kişiler yaklaşık olarak beşte birlik bir orana sahiptir. Eşinden ayrılmış ve eşi ölmüş denekler ise en düşük paylara sahiptir.

### ***Kentleşme Süreci ve Komşuluk Değeri***

	<b>Komşu Sayısına Göre Örneklemin Dağılımı</b>					
	<b>İstanbul</b>		<b>Antalya</b>		<b>Toplam</b>	
	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
Yok	27	12,3	2	1,3	29	7,8
1-2	58	26,4	20	13,3	78	21,1
3-5	56	25,5	37	24,7	93	25,1
5-10	28	12,7	40	26,7	68	18,4
10'dan fazla	51	23,2	51	34,0	102	27,6
Toplam	220	100,0	150	100,0	370	100,0

**Tablo 4:** Komşu Sayısı

Araştırma grubunun yaklaşık olarak yarısı (% 46) 5-10 ve 10'dan fazla sayıda komşusu olan kişilerden oluşurken, komşusu olmayan ve 1-2 tane komşusu olanların toplamı ile 3-5 tane komşusu olan denekler dörtte birlik oranlara sahiptir. Söz konusu oranlar, kent hayatının ortaya çıkardığı sosyal ilişki biçimlerinin komşu sayısında azalma biçiminde karşımıza çıktığını göstermektedir. Antalya grubunda komşusunun olmadığını ve 1-2 tane olduğunu söyleyenlerin toplam oranı %15 bile değilken, İstanbul grubunda bu oran %40'lara yaklaşmaktadır. Üstelik gecekondulaşma süreci ile oluşmuş ve kır kültüründen çok fazla uzaklaşmamış olan Ünalın Mahallesi'ne ait katılımcıların da bu grup içerisinde yer almasına rağmen.

<b>Komşularla Birliktelik Biçimleri</b>						
	<b>İstanbul</b>		<b>Antalya</b>		<b>Toplam</b>	
	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
Komşularla tanışmıyoruz	9	4,1	-	-	9	2,4
Sadece apartmanda veya sokakta karşılaşıncı selamlaşırız	95	43,2	12	8,0	107	28,9
Bayram, düğün, cenaze gibi özel zamanlarda gidip geliriz	150	68,2	143	95,3	293	79,2
Başımız sıkıştığında yardımlaşırız	122	55,5	116	77,3	238	64,3
İhtiyacımız olduğunda borç para alır veririz	80	36,4	83	55,3	163	44,1
Düğün, nişan gibi hazırlıklarda yardımlaşırız	91	41,4	122	81,3	213	57,6
Hemen her gün gördüğüm birkaç komşum var	93	42,3	117	78,0	210	56,8
komşularla toplantı günlerimiz var, düzenli olarak bir araya geliriz	36	16,4	43	28,7	79	21,4

**Tablo 5:** Komşuluk İlişkileri

Yukarıdaki veriler, komşuluk ilişkilerinin daha çok özel zamanlarda gidip gelme ve yardımlaşma temelinde devam ettirildiğini göstermektedir. İstanbul ve Antalya alt gruplarında komşuluk ilişkilerinin samimiyetine işaret eden oranlar arasında bariz farklılıklar göze çarpmaktadır. Düğün, nişan gibi hazırlıklarda yardımlaşma noktasında iki grup arasındaki farklar doruk noktaya çıkarken, komşularla düzenli olarak bir araya gelme noktasında en az seviyeye inmektedir. İstanbul grubunda komşusu ile tanışmayan ve sadece apartmanda veya sokakta karşılaşıncı selamlaşanların oranının yüksek olması dikkate değerdir. Özellikle ihtiyaç halinde borç para alıp verme şeklindeki samimi ilişkilere ait oranın Antalya grubunda %50'nin üzerine çıkması gibi noktalar da göz önünde bulundurulduğunda Antalya'da komşuluk ilişkilerinin daha samimi ve canlı olduğu, kentleşme sürecinin komşuluk ilişkilerini olumsuz yönde etkilediği söylenebilir. Ayrıca kentlerin ortaya çıkardığı karmaşık ve sınırlı ortak fiziki sosyal kullanım alanlarının azalmasının da bu noktada etkili olduğu akıllara gelmektedir. Çünkü yerleşim alanlarında dış mekanın fiziksel özellikleri de komşuluk ilişkilerini besleyici ya da zayıflatıcı nitelikte olabilmektedir.<sup>107</sup>

107 Nihan ŞENSOY, Aybike Ayfer KARADAĞ, "Sosyal Etkileşimin Komşuluk Düzeyinde Geliştirilmesine Yönelik Bir Araştırma: Ankara TOKİ Atakent Sitesi Örneği", *İnönü Üniv. Sanat ve Tasarım Dergisi*, c. 2, sy. 6, Yıllık Özel Sayı, 2012.

<b>Komşuluk Değerinin Benimsenmesi</b>						
Komşu Hakkı Önemlidir	<b>İstanbul</b>		<b>Antalya</b>		<b>Toplam</b>	
	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
Kesinlikle katılıyorum	178	80,9	111	74,0	289	78,1
Katılıyorum	39	17,7	35	23,3	74	20,0
Kararsızım	3	1,4	4	2,7	7	1,9
Karşıyım	-	-	-	-	-	-
Kesinlikle karşıyım	-	-	-	-	-	-
<b>Toplam</b>	<b>220</b>	<b>100</b>	<b>150</b>	<b>100</b>	<b>370</b>	<b>100</b>

**Tablo 6:** Komşuluğa Karşı Tutum

Yukarıdaki veriler ışığında araştırma grubunun yaklaşık olarak tamamı (%98) komşuluğa karşı olumlu bir tutuma sahiptir. Çünkü araştırma grubunun çoğunluğu (%98) komşuluğun önemine “kesinlikle katılıyorum” ve “katılıyorum” biçiminde cevap vermiştir. Ancak İstanbul grubunda “kesinlikle katılıyorum” şeklinde cevap verenlerin oranı daha fazladır. “Kararsızım” şeklinde cevap verenlerin oranının İstanbul grubuna kıyasla, Antalya grubunda fazla olması dikkat çekicidir. Bu durum, Antalya grubunda komşuluk ilişkilerinin samimi olması nedeni ile komşuluk ilişkilerinin eksikliğinin hissedilmemesini, komşularla kurulan yakın ve samimi ilişkilerin karşılaşılan problemleri de beraberinde getirdiği ve bunun sonucu olarak böyle bir oranla karşılaşıldığını akıllara getirmektedir.

<b>Komşuluk İlişkilerinde Değişim Algısı</b>						
	<b>İstanbul</b>		<b>Antalya</b>		<b>Toplam</b>	
	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
Günümüzde komşuluk diye bir şey kalmadı	40	18,2	3	2,0	43	11,6
Günümüzde komşuluk eskiden olduğu kadar samimi değil	152	69,1	112	74,7	264	71,4
Komşuluklar her zaman aynıdır, değişmez	27	12,3	31	20,7	58	15,7
Şimdilerde komşuluk eskiye göre çok daha sıkı	1	0,5	4	2,7	5	1,4
<b>Toplam</b>	<b>220</b>	<b>100,0</b>	<b>150</b>	<b>100,0</b>	<b>370</b>	<b>100,0</b>

**Tablo 7:** Komşulukta Değişim Algısı



Araştırma grubunun tamamında ve alt gruplarda komşuluk ilişkilerinin zaman içerisinde olumsuz yönde değiştiğine dair yaygın bir kanaat bulunmaktadır. İstanbul grubunda komşuluk ilişkilerinin kalmadığını dile getirenler yaklaşık olarak beşte bir oranına ulaşırken, Antalya grubunda bu oran %2'lere düşmektedir. Komşuluk ilişkilerinin değişmediğini dile getiren kişiler İstanbul grubunda yaklaşık olarak onda birlik bir orana (%12,3) sahip olduğu halde, Antalya grubunda bu oran (%20,7) yaklaşık olarak iki katına çıkmaktadır. Komşuluk ilişkilerinin daha sıkı olduğunu dile getiren kişiler İstanbul grubunda 1, Antalya grubunda 4 olmak üzere 5 kişiden oluşmaktadır. Bu noktada da alt gruplar arasındaki farklılık dikkat çekicidir. Bu veriler ışığında Antalya alt grubunda komşuluk ilişkilerinin belirgin bir biçimde değişmediği söylenebilir.

### **Kentleşme Sürecinde Büyüklere Saygı Değeri**

<b>Büyüklere Saygı Değerinin Benimsenmesi</b>						
Büyüklere saygılı olmak gerekir	<b>İstanbul</b>		<b>Antalya</b>		<b>Toplam</b>	
	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
Kesinlikle katılıyorum	183	83,2	118	78,7	301	81,4
Katılıyorum	32	14,5	32	21,3	64	17,3
Kararsızım	5	2,3	-	-	5	1,4
Karşıyım	-	-	-	-	-	-
Kesinlikle karşıyım	-	-	-	-	-	-
<b>Toplam</b>	<b>220</b>	<b>100</b>	<b>150</b>	<b>100</b>	<b>370</b>	<b>100</b>

**Tablo 8:** Büyüklere Saygıya Karşı Tutum

Yaklaşık olarak araştırma grubunun tamamında (%98) büyüklere saygının önemi noktasında fikir birliği söz konusudur. İstanbul grubunda büyüklere saygılı olmak gerekir ifadesine “kararsızım” şeklinde cevap verenlerin bulunması ve “kesinlikle katılıyorum” şeklindeki cevapların Antalya grubuna kıyasla fazlalığı dikkat çekicidir. Bu durum kentte hem bu değerın davranış biçiminde toplumsal dokudaki yansımalarının tatmin edici olmadığını hem de bu değerın benimsenme oranında bir düşüş olduğunu akıllara getirmektedir.

<b>Büyüklerle Saygı Değerinin Benimsenmesindeki Değişime İlişkin Algı</b>						
	<b>İstanbul</b>		<b>Antalya</b>		<b>Toplam</b>	
	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
Günümüzde büyüklerle saygı diye bir şey kalmadı	28	12,7	13	8,7	41	11,1
Günümüzde büyüklerle saygı eskiden olduğu kadar değil	164	74,5	109	72,7	273	73,8
Büyüklerle saygı her zaman aynıdır, değişmez	25	11,4	27	18,0	52	14,1
Şimdilerde büyüklerle daha çok saygı gösteriliyor	3	1,4	1	0,7	4	1,1
<b>Toplam</b>	<b>220</b>	<b>100,0</b>	<b>150</b>	<b>100,0</b>	<b>370</b>	<b>100,0</b>

**Tablo 9:** Büyüklerle Saygıda Değişim

Hem araştırma grubunun tamamında hem de iki alt grubunda yaklaşık olarak üçte bir oranda, “büyüklerle saygının zaman içerisinde olumsuz yönde değiştiğine” dair yaygın bir kanaat bulunmaktadır (%84). Bunu sırası ile büyüklerle saygının değişmediği, büyüklerle saygının hiç kalmadığı ve büyüklerle artık daha fazla saygı gösterildiği yönündeki kanaatler takip etmektedir. Antalya grubunda, bu saygının değişmediği yönündeki kanaatlere ait oran fazla olmasına karşın, bu saygının artık hiçkalmadığı yönündeki kanaate ait oranın düşük olması dikkat çekicidir. Bu veriler sonucunda kent ortamında büyüklerle saygı gösterme davranışının azaldığı yönünde bir kanaatin yaygın olduğu söylenebilir. Bu durum tablo 8’de ifade edilen kentte büyüklerle saygı gösterme davranışının tatmin edici olmadığı yönündeki değerlendirmeyi de destekler mahiyettedir.

<b>Yaşlılara Düzenli Saygı Gösterme Davranışı</b>						
Yaşlılara gereken saygıyı gösteriyorum	<b>İstanbul</b>		<b>Antalya</b>		<b>Toplam</b>	
	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
Her zaman	170	77,3	123	82,0	293	79,2
Sıklıkla	46	20,9	24	16,0	70	18,9
Ara sıra	3	1,4	3	2,0	6	1,6
Nadiren	-	-	-	-	-	-
Hiçbir zaman	1	0,5	-	-	1	0,3
<b>Toplam</b>	<b>220</b>	<b>100</b>	<b>150</b>	<b>100</b>	<b>370</b>	<b>100,0</b>

**Tablo 10:** Büyüklerle Saygı Gösterme Sıklığı

Yaklaşık olarak araştırma grubunun tamamı (%98), “her zaman” ve “sıklıkla” büyüklere gereken saygı gösterdiklerini dile getirmektedir. İstanbul grubundaki bir kişi dışında her iki alt grupta da en düşük oran, “ara sıra” büyüklere gerekli saygı gösterdiklerini dile getiren kişilere aittir. Her ne kadar tablo 9’da kent ortamında büyüklere saygının olumsuz yönde değiştiğine dair yaygın bir kanaat bulunsa da, büyüklere saygı gösterme davranışı noktasında kır-kent farklılaşmasının yüksek oranlara sahip olmadığı bariz bir şekilde görülmektedir. Verilerde büyüklere saygı gösterme değerine verilen önemin zamanla azaldığına dair yaygın kanaate rağmen, büyüklere saygı gösterme davranışının yaygın ve canlı olduğu görülmektedir.

### **Kentleşme Sürecinde Helâl Kazanç Değeri**

<b>Helal Kazanç Değerinin Benimsenmesi</b>						
Kazançta Helâle Harama Dikkat Edilmelidir	İstanbul		Antalya		Toplam	
	S	%	S	%	S	%
Kesinlikle katılıyorum	189	85,9	130	86,7	319	86,2
Katılıyorum	27	12,3	18	12,0	45	12,2
Kararsızım	2	0,9	-	-	2	0,5
Karşıyım	1	0,5	2	1,3	3	0,8
Kesinlikle karşıyım	1	0,5	-	-	1	0,3
Toplam	220	100	150	100	370	100

**Tablo 11:** Helâl Kazanca Karşı Tutum

Araştırma grubunun yaklaşık olarak tamamı (% 98), kazançta helale harama dikkat etmek gerektiği noktasına “kesinlikle katılıyorum” ve “katılıyorum” şeklinde cevap vermiştir. Bu noktada iki alt grup arasında bariz bir farklılaşma görülmektedir. Çok küçük oranlarda da olsa “kararsızım, karşıyım, kesinlikle karşıyım” şeklinde cevapların bulunması ve bunlara ait oranların İstanbul alt grubunda biraz daha fazla olması dikkat çekicidir. “Helal kazanç” değeri hem ahlaki değerler içerisinde yer alırken hem de dini vasfı ile ön plana çıkmaktadır. Örneklem içerisinde farklı dini tutumlara sahip bireylerin bulunması söz konusu sonuç için önemli bir etken olmuştur. Çünkü bireylerin değer sistemleri üzerinde din, çok önemli hatta zorunlu bir etkidir.<sup>108</sup>

108 Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, s. 238.

	<b>Helal Kazanç Değerinin Benimsenmesindeki Değişime İlişkin Algı</b>					
	<b>İstanbul</b>		<b>Antalya</b>		<b>Toplam</b>	
	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
Günümüzde kazançta helale, harama hiç dikkat edilmiyor	85	38,6	48	32,0	133	35,9
Günümüzde kazancın helal olmasına eskisi kadar dikkat edilmiyor	110	50,0	74	49,3	184	49,7
İnsanlar kazançta helale, harama her zaman dikkat ederler	18	8,2	15	10,0	33	8,9
Şimdilerde kazancın helal olmasına daha çok dikkat ediliyor	7	3,2	13	8,7	20	5,4
<b>Toplam</b>	<b>220</b>	<b>100,0</b>	<b>150</b>	<b>100,0</b>	<b>370</b>	<b>100,0</b>

**Tablo 12:** Helâl Kazançta Değişim

Araştırma grubunun çoğunluğu (%85), helal kazanç elde etmeye gösterilen özenin olumsuz yönde değiştiği kanaatindedir. Bunu, helal kazanca her zaman dikkat edildiği (%8) yönündeki kanaat takip etmektedir. Aynı durum, alt gruplar için de geçerlidir. En düşük oran ise, helal kazanç elde etmeye daha çok dikkat edildiği yönündeki kanaate aittir. İstanbul grubunda helâl kazanç elde etmeye hiç dikkat edilmediğini dile getirenlerin oranı fazla iken, her zaman dikkat edildiğini ve daha fazla dikkat edildiğini dile getirenlerin oranı Antalya grubuna kıyasla daha azdır. Bu durumda kent ortamında helâl kazanç elde etmeye gösterilen özenin daha az olduğu yönünde yaygın bir kanaatin olduğu söylenebilir.

	<b>Helal Kazancı Düzenli Önemseme Davranışı</b>					
	<b>İstanbul</b>		<b>Antalya</b>		<b>Toplam</b>	
	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
Kazancımın helâl olmasına dikkat ediyorum						
Her zaman	194	88,2	135	90,0	329	88,9
Sıklıkla	21	9,5	13	8,7	34	9,2
Ara sıra	2	0,9	2	1,3	4	1,1
Nadiren	1	0,5	-	-	1	0,3
Hiçbir zaman	2	0,9	-	-	2	0,5
<b>Toplam</b>	<b>220</b>	<b>100</b>	<b>150</b>	<b>100</b>	<b>370</b>	<b>100</b>

**Tablo 13:** Helâl Kazanca Dikkat Etme Sıklığı

Hem tüm örneklemin hem de örneklemin iki alt grubunun yaklaşık olarak tamamı (%98), “her zaman” ve “sıklıkla” kazançlarının helal olmasına dikkat ettiklerini dile getirmektedirler. Örneklem grubunda kazancın helal olmasına nadiren ve hiç bir zaman dikkat etmediklerini dile getirenlerin az bir oranda da olsa bulunması Tablo 11’de de olduğu gibi örneklem içerisinde farklı dini tutumlara sahip bireylerin bulunması ile açıklanabilir.

### **Kentleşme Sürecinde Doğruluk-Dürüstlük Değeri**

<b>Doğruluk ve Dürüstlük Değerinin Benimsenmesi</b>						
Her Zaman Doğru ve Dürüst Olmalıdır	<b>İstanbul</b>		<b>Antalya</b>		<b>Toplam</b>	
	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
Kesinlikle katılıyorum	189	85,9	129	86,0	318	85,9
Katılıyorum	26	11,8	18	12,0	44	11,9
Kararsızım	5	2,3	1	0,7	6	1,6
Karşıyım	-	-	2	1,3	2	0,5
Kesinlikle karşıyım	-	-	-	-	-	-
<b>Toplam</b>	<b>220</b>	<b>100</b>	<b>150</b>	<b>100</b>	<b>370</b>	<b>100</b>

**Tablo 14:** Doğruluk-Dürüstlüğe Karşı Tutum

Araştırma grubunun yaklaşık olarak tamamı (%97) her zaman doğru-dürüst olmak gerektiği noktasında hem fikirdir. Alt gruplarda da aynı durum görülmektedir.

“Kararsızım” şeklindeki cevapların İstanbul grubunda daha fazla olmak üzere iki altgrupta da görülmesi dikkat çekicidir. Bu noktada anketlerin uygulanması sırasında kişilerin, “herkese güvenilemeyeceği için her zaman doğru-dürüst olmanın uygun olmadığını” dile getirmeleri doğrultusunda bu durumun kentleşme sürecinde kaybolan güven ortamı ile açıklanabilir. Çünkü karmaşık ve farklılaşmış sosyal dokusu ile kentler<sup>109</sup> karşılıklı güven ilişkilerinin daha kırılgan ve hassas olduğu yapılarıdır. Tablo 14’de görülen “her zaman doğru-dürüst” olup olmama konusunda az bir oranda da olsa “kararsız” olan katılımcıların bulunması bu noktada anlamlıdır.

109 Sencer, *Türkiye’de Kentleşme*, s. 7.

<b>Doğruluk ve Dürüstlük Değerinin Benimsenmesindeki Değişime İlişkin Algı</b>						
	<b>İstanbul</b>		<b>Antalya</b>		<b>Toplam</b>	
	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
Günümüzde doğruluk dürüstlük diye bir şey kalmadı	39	17,7	33	22,0	72	19,5
Günümüzde doğru dürüst olmak eskisi kadar önemsenmiyor	143	65,0	88	58,7	231	62,4
İnsanlar doğru dürüst olmaya dikkat ederler, bu değişmez	36	16,4	22	14,7	58	15,7
Şimdilerde doğru dürüst olmak eskiye göre çok daha fazla	2	0,9	7	4,7	9	2,4
<b>Toplam</b>	<b>220</b>	<b>100,0</b>	<b>150</b>	<b>100,0</b>	<b>370</b>	<b>100,0</b>

**Tablo 15:** Doğruluk-Dürüstlükte Değişim

Araştırma grubunun çoğunluğunda (%80), toplumda doğruluk-dürüstlüğü önemsenmenin olumsuz yönde değiştiğine dair yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Bu kanaate ait oranın hem İstanbul hem de Antalya grubunda %80'leri geçmesi dikkat çekicidir. Hem araştırma grubunda hem de iki alt grupta en düşük oran, doğruluk-dürüstlüğü günümüzde daha fazla olduğu yönündeki kanaate aittir.

<b>Akrabalara Karşı Düzenli Dürüst Olma Davranışı</b>						
Akrabalarım karşı dürüst bir kişiyim	<b>İstanbul</b>		<b>Antalya</b>		<b>Toplam</b>	
	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
Her zaman	117	80,5	123	82,0	300	81,1
Sıklıkla	37	16,8	19	12,7	56	15,1
Ara sıra	3	1,4	7	4,7	10	2,7
Nadiren	2	0,9	1	0,7	3	0,8
Hiçbir zaman	1	0,5	-	-	1	0,3
<b>Toplam</b>	<b>220</b>	<b>100</b>	<b>150</b>	<b>100</b>	<b>370</b>	<b>100</b>

**Tablo 16:** Yakınlara Karşı Dürüst Olma Sıklığı

Hem araştırma grubunun hem de alt grupların yaklaşık olarak tamamı yakınlarına karşı “her zaman” ve “sıklıkla” dürüst olduklarını dilegetirmektedir. En düşük

oran ise, yakınlarına karşı “nadiren” dürüst olduğunu dilegetirenlere aittir. Antalya grubunda “ara sıra” şeklinde cevap verenlerin oranının fazlalığı dikkat çekicidir. Bu durum birebir ve samimi ilişkilerin daha yaygın olduğu kent sosyal dokusunun olmadığı yaşam alanlarında akrabalar arasında olması muhtemel geçimsizlikleri akla getirmektedir.

<b>Herkese Karşı Dürüst Olma Sıklığı</b>						
Herkese karşı dürüst bir kişiyim	<b>İstanbul</b>		<b>Antalya</b>		<b>Toplam</b>	
	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
Her zaman	150	68,2	115	76,7	265	71,6
Sıklıkla	61	27,7	27	18,0	88	23,8
Ara sıra	9	4,1	6	4,0	15	4,1
Nadiren	-	-	2	1,3	2	0,5
Hiçbir zaman	-	-	-	-	-	-
Toplam	220	100	150	100	370	100

**Tablo 17:** Herkese Karşı Doğru-Dürüst Olma Sıklığı

Araştırma grubunun yaklaşık olarak onda dokuzu, “her zaman” ve “sıklıkla” herkese karşı dürüst olduklarını dile getirmektedir. Alt gruplarda herkese karşı “ara sıra” dürüst olduklarını dile getirenlerin oranları (%4) birbirine çok yakındır. Görüldüğü gibi herkese karşı dürüst olma sıklığı noktasında kır-kent farklılaşması görülmemektedir.

### **Kentleşme Sürecinde Yardımseverlik**

<b>Yardımseverlik Değerinin Benimsenmesi</b>						
Muhtaç kişilerin yardımına koşmak gerekir	<b>İstanbul</b>		<b>Antalya</b>		<b>Toplam</b>	
	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
Kesinlikle katılıyorum	169	76,8	112	74,7	281	75,9
Katılıyorum	46	20,9	38	25,3	84	22,7
Kararsızım	4	1,8	-	-	4	1,1
Karşıyım	-	-	-	-	-	-
Kesinlikle karşıyım	1	-	-	-	1	-
Toplam	220	100	150	100	370	100

**Tablo 18:** Yardımseverliğe Karşı Tutum

Araştırma grubunun yaklaşık olarak tamamı (%98), muhtaç kimselere yardım etmenin gerekliliğine “kesinlikle katılıyorum” ve “katılıyorum” şeklinde cevap vermektedir. Bu noktada iki grup arasında bariz bir farktan söz etmek mümkün değildir. Ancak İstanbul grubunda çok düşük bir oran da olsa “kararsızım” şeklindeki cevapların bulunması dikkat çekicidir.

<b>Yardımseverlik Değerinin Benimsenmesindeki Değişime İlişkin Algı</b>						
	<b>İstanbul</b>		<b>Antalya</b>		<b>Toplam</b>	
	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
Günümüzde ihtiyacı olanlara yardıma kimse koşmuyor	22	10,0	10	6,7	32	8,6
Günümüzde ihtiyacı olanlara yardım eskisi kadar önemsenmiyor	126	57,3	87	58,0	213	57,6
İnsanlar ihtiyacı olanlara yardıma her zaman koşarlar	48	21,8	33	22,0	81	21,9
Şimdilerde ihtiyacı olanlara yardıma koşmak çok daha fazla	24	10,9	20	13,3	44	11,9
<b>Toplam</b>	<b>220</b>	<b>100,0</b>	<b>150</b>	<b>100,0</b>	<b>370</b>	<b>100,0</b>

**Tablo 19:** Yardımseverlikte Değişim

Araştırma grubunun ve alt grupların çoğunluğu (%66), toplumda ihtiyaç sahiplerine yardım etmeye verilen önemin olumsuz yönde değiştiğine dair bir kanaate sahiptir. Hem İstanbul hem de Antalya grubunda insanlara her zaman yardım edildiği yönündeki kanaatin, kimseye yardım edilmediği yönündeki kanaatten daha yüksek oranlara sahip olması dikkate değerdir. Anket uygulanması sırasında da deneklerin, eskiye oranla ekonomik şartların iyileşmesiyle birlikte insanların birbirlerine daha çok yardım ettiklerini dile getirdikleri gözlenmiştir. İhtiyaç sahiplerine yardım etmenin eskisi kadar önemsenmediğine dair kanaatin her iki grupta da %50'nin üzerinde olması, yardımseverlik değerine verilen önemin azaldığına dair kanaatin yaygınlığının göstergesidir. Ancak ihtiyaç sahiplerine her zaman yardım edildiğini ve günümüzde ihtiyaç sahiplerine daha çok yardım edildiğini dile getirenlerin oranlarının hem İstanbul hem de Antalya grubunda %30'un üzerine çıkması yardımseverlik değerinin davranış olarak olumlu yansımalarının her iki sosyal dokuda da var olduğunu göstermektedir.



<b>Akrabalara Düzenli Yardım Etme Davranışı</b>						
Akrabalarımın Yardım Ediyorum	İstanbul		Antalya		Toplam	
	S	%	S	%	S	%
Her zaman	86	39,1	69	46,0	155	41,9
Sıklıkla	42	19,1	23	15,3	65	17,6
Ara sıra	65	29,5	46	30,7	111	30,0
Nadiren	27	12,3	11	7,3	38	10,3
Hiçbir zaman	-	-	1	0,7	1	0,3
Toplam	220	100	150	100	370	100

**Tablo 20:** Akrabalara Yardım Etme Sıklığı

Hem araştırma grubunun tamamında hem de alt gruplarda akrabalarına “her zaman” ve “sıklıkla” yardım ettiklerini dile getirenlerin oranları %50’yi geçmektedir. Akrabalarına, “nadiren” yardım ettiklerini dile getirenler İstanbul grubunda %12 oranına ulaşırken, Antalya grubunda bu oran yaklaşık olarak yarıya düşmektedir. Bu veriler ışığında kır sosyal dokusunun egemen olduğu Antalya grubundaki kişilerin yakınlarına, daha sık aralıklarla yardım ettikleri dolayısıyla akrabalık ilişkilerinin daha canlı ve daha samimi olduğu söylenebilir.

<b>Komşulara Düzenli Yardım Etme Davranışı</b>						
Komşularımın Yardım Ediyorum	İstanbul		Antalya		Toplam	
	S	%	S	%	S	%
Her zaman	69	31,4	67	44,7	136	36,1
Sıklıkla	38	17,3	27	18,0	65	17,6
Ara sıra	89	40,5	53	35,3	142	38,1
Nadiren	19	8,6	3	2,0	22	5,9
Hiçbir zaman	5	2,3	-	-	5	1,3
Toplam	220	100	150	100	370	100

**Tablo 21:** Komşulara Yardım Etme Sıklığı

Araştırma grubunun yaklaşık olarak yarısından fazlası komşularına “her zaman” ve “sıklıkla” yardım ettiklerini dile getirmektedirler. Antalya grubunda bu oran %60’ı geçerken, İstanbul grubunda %48’de kalmaktadır. Her iki alt grupta da “ara sıra” komşularına yardım ettiklerini dile getirenler birbirine yakın oranlara sahip-

ken, İstanbul grubunda bu oranın yüksek olduğu görülmektedir. Komşularına “nadiren” yardım ettiklerini dile getirenlerin oranı İstanbul grubunda daha fazladır. Komşularına hiçbir zaman yardım etmediklerini dile getirenlerin az bir oranda da olsa İstanbul grubunda bulunmasına rağmen Antalya grubunda bulunmaması dikkat çekicidir. Bu veriler ışığında Antalya grubunda komşulara daha sık aralıklarla yardım edildiği, komşuluk ilişkilerinin daha canlı ve samimi olduğu söylenebilir.

<b>Tanınmayan Kimselere Düzenli Yardım Etme Davranışı</b>						
Tanınmadığım Muhtaç Kişilere Yardım Ediyorum	İstanbul		Antalya		Toplam	
	S	%	S	%	S	%
Her zaman	56	25,5	46	30,7	102	27,6
Sıklıkla	38	17,3	18	12,0	56	15,1
Ara sıra	83	37,7	58	38,7	141	38,1
Nadiren	36	16,4	24	16,0	60	16,2
Hiçbir zaman	7	3,2	4	2,7	11	3,0
Toplam	220	100	150	100	370	100

**Tablo 22:** Tanınmayanlara Yardım Etme Sıklığı

Araştırma grubunda ve alt gruplarda tanımadıkları kimselere “her zaman” ve “sıklıkla” yardım ettiklerini dile getirenlerin oranları yaklaşık olarak aynıdır (%42). Tanınmayan kimselere ara sıra, nadiren yardım ettiklerini ve hiçbir zaman yardım etmediklerini dile getirenlerin oranları toplamının iki alt grupta da %50’nin üzerinde olması dikkate değerdir ve güven eksikliğini akıllara getirmektedir. Ayrıca toplumumuzda yaygın olan ve çoğu zaman bir tür gelir kapısına dönüştürülen dilencilik faaliyetleri, bireylerde gerçekten muhtaç olunup olunmadığı noktasında şüphe uyandırarak bu noktada çekimser davranılmasında etkili olabilmektedir. Verilerin toplanması sırasında katılımcıların “artık kimseye güvenemiyoruz ki, televizyonlarda görüyoruz işte, bakıyorsun adam benden zengin, yardım istiyor” şeklindeki ifadeleri de bu durumu destekler mahiyettedir.

## Sonuç

Kentlileşme sürecinde yeni bir sosyal ortamın üyesi haline gelmeye başlayan bireyler, kırdan farklı bir sosyal ilişki örüntüsü ile karşı karşıya gelmektedir. Bu yapısal farklılık tüketimden giyim kuşama, konuşmadan oturup kalkmaya, değerli ve iyi olanın ne olduğundan ne olmadığına kadar pek çok konuda gözlemlenebilir.

mektedir. Gerek yaşanan kentleşme deneyimi gerekse geçen tarihi ve sosyal süreç, sosyal değişimlerin olumsuz yönde olduğuna dair bakış açısının yaygınlaşması ile sonuçlanmıştır. Bu olumsuz değişimin, özellikle ahlâkî değerler noktasında olduğuna dair yaygın bir kanaat bulunmaktadır.

Bu yaygın kanaatin genel geçer olup olmadığı ilgisi ile başlayan bu çalışmada; “Komşuluk, büyüklere saygı, helâl kazanç, doğruluk-dürüstlük ve yardımseverlik” ahlâkî değerleri kentleşme süreci bağlamında değerlendirilmiştir. Ancak söz konusu değerlendirmeler incelenirken araştırmanın 2006 yılında yapıldığı ve elde edilen verilerin yaklaşık 10 yıl öncesine ait olduğu göz ardı edilmemelidir. Sürekli bir değişim süreci içerisinde olan sosyal dokular için 10 yıllık bir zaman dilimi ölçülebilir farklılıklar ortaya çıkarabilmektedir. Bu nedenle aynı evren içerisinde bugün yapılacak bir çalışmadan farklı sonuçlar elde edilmesi muhtemeldir. Bu çalışmada ulaşılan veriler; gerek araştırma grubunun, gerekse Antalya ve İstanbul alt gruplarının yaklaşık olarak tamamının, söz konusu değerlere karşı olumlu bir tutum içinde olduğunu göstermektedir. Çünkü, bunların “önemli olduğu” ifadesine “kesinlikle katılıyorum” ve “katılıyorum” cevabını verenlerin oranı %95’in altına inmemektedir. Ancak araştırma grubunda, bunlara verilen önemin zaman içerisinde olumsuz yönde değiştiğine dair yaygın (%50’nin üzerinde) bir kanaat bulunmaktadır. “Her zaman” ve “sıklıkla” bu değerler doğrultusunda davrandıklarını dile getirenlere ait oranlar, “komşuluk” dışındaki bütün değerlerde %90’ın üzerindedir. Bu noktada “Komşuluk”a ait oranlar ise %50’ye kadar inmektedir. Yani araştırma grubunun yaklaşık olarak tamamı, bu değerlere önem verdiklerini ve davranışa dönüştürdüklerini dile getirmektedir. Ancak, toplumda bunlara verilen önemin günümüzde azaldığını dile getirenlerin oranları ne örneklemin tamamında ne de alt gruplarda %50’nin altına inmemektedir. Bu sonuçlar, kır ve kent toplumunu temsil eden iki alt grup arasında anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

Araştırma grubunun alt grupları dikkate alındığında “komşuluk”, “büyükler saygı”, “helâl kazanç”, “doğruluk-dürüstlük” ve “yardımseverlik” değerleri açısından kır-kent ayrımının net çizgilerle yapılamayacağı sonucuna ulaşılmıştır. Ancak kent toplumunda bu değerlerin gerilemeye başladığına dair işaret sayılabilecek çok küçük farklılaşmaların olduğu görülmektedir. Verilerde Antalya alt grubunda komşuluk ilişkilerinin daha samimi olduğu, komşuluk ilişkilerinde belirgin bir değişim yaşanmadığı, kentte kazancın helal olmasına daha az dikkat edildiğine ilişkin daha yaygın bir kanaat olduğu görülmektedir. Komşular ve akrabalarla yardımlaşmanın Antalya alt grubunda daha yaygın olduğu gözlemlenmektedir. Bu sonuç Ayvalıoğlu’nun 1978 Ocak-Temmuz ayları arasındaki zaman diliminde Türkiye’de İstanbul, Ankara ve Bartın illerinin gecekondü, kasaba ve köy niteliği taşıyan çeşitli yerleşim

yerlerinde 372 kişi üzerinde yapmış olduğu çalışma ile örtüşmektedir. Çalışmasında o da, kentli deneklerde yardımseverlik düzeyinin düşük olduğu sonucuna ulaşmıştır.<sup>110</sup>

Gerek kentte gerekse kırdâ, bu toplumun yaklaşık olarak tamamı hâlâ “komşuluk”, “büyüklere saygı”, “helâl kazanç”, “doğruluk-dürüstlük” ve “yardımseverlik” ahlaki değerlerini benimsemekte, bunları davranışlarına yansıtmaya çalışmaktadır.

## Kaynakça

- Aksekili, Ahmed Hamdi, *Ahlâk Derstleri*, İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1968.
- Arslantürk, Zeki, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, İstanbul: ÇamlıcaYay. 2001.
- Arslantürk, Zeki ve M. Tayfun Amman, *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*, İstanbul: Çamlıca Yay., 2001.
- Atik, Kemal ve diğerleric *İslâmî Kavramlar*, Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yay., 1997.
- Ayvalıoğlu, Namık, “The Relationship Between Urbanization and Positive Social Behaviour: A Study of Helpfulness Between Strangers in Various Typen of Urban Environments as an Indication of Quality of Social Life”, *İstanbul Üniv. Tecrübi Psikoloji Çalışmaları*, c. 14, İstanbul, 1984.
- Aziz, Aysel, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2011.
- Berger, Peter L., “Dinî Kurumlar”, *Toplumbilimi Yazıları*, (Çev. Adil Çiftçi), İzmir: Anadolu Yay., 1999.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Hızr. Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2002.
- Bilecik, Hayri, “İnsan ve Değer Hükümleri”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 3 (1978).
- Bozkurt, Veysel, *Değişen Dünyada Sosyoloji: Temeller, Kavramlar, Kurumlar*, İstanbul: Alfa Yay., 2004.
- Coşkun, Ali, “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, *Din Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, Der. ve Çev. Ali Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Davis, Winston, “Din Sosyolojisi”, *Din Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, Der. ve Çev. Ali Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Dönmezer, Sulhi, *Toplumbilim*, İstanbul: Beta Basım Yayımlar Dağıtım, 1994.
- Dursun, Davut, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İstanbul: İşaret Yay. 1989.
- Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir*, Çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Atilla Kitabevi, 2001.
- Fikretoğlu, Ozan, *Toplumsal Psikoloji Perspektifinde Kültür ve Kültür Değerleri*, K.K.T.C. Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yay., 1990.
- Fragar, Robert, “Yabancılaşma ve Anomi, Anlam ve Cemaate Karşı Zihinsel Sıkıntı ve Potansiyel Çözümlerdeki Bazı Temel Sosyal Unsurlara Bakış”, *Habitat II Kent Zirvesi: İstanbul ’96, Uluslararası Bilimsel Toplantılar, 3-12 Haziran 1996*, c. II. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., 1997.
- Ebu Hamid Huccetüislam Muhammed b. Muhammed Gazzalî, *İhya-ı Ulumi’l-din*, Çev. Ali Arslan, İstanbul: Yayıncılık Matbaası, 1971-1985.
- Gökçe, Birsan, “Gecekondularda Ailelerarası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşümü”, *Dünyada ve Türkiye’de Güncel Sosyolojik Gelişmeler: Sosyoloji Derneği 1. Ulusal Sosyoloji Kongresi, 3-4-5 Kasım 1993*, III, c. I. Ankara: Sosyoloji Derneği Yay., 1994.

110 Namık Ayvalıoğlu, “The Relationship Between Urbanization and Positive Social Behaviour: A Study of Helpfulness Between Strangers in Various Typen of Urban Environments as an Indication of Quality of Social Life”, *İstanbul Üniv. Tecrübi Psikoloji Çalışmaları*, c. 14, İstanbul, 1984, s. 16.

- Güç, Erdoğan, *Yeni Mahalle ve Kayadibi: Karşılaştırmalı Bir Köy Araştırması*, Ankara: Ankara Üniv. Sosyal Bilgiler Fak. Yay., 1972.
- Güngör, Erol, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2000.
- Güngör, Erol, *Değerler Psikolojisi: Ahlak Psikolojisi, Ahlakî Değerler ve Ahlakî Gelişme*, Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Yay., 1993.
- Gürata, Mithat, *Unutulan Âdetlerimiz ve Loncalar*, Ankara: Tisa Matbaası, 1975.
- Karasar, Niyazi, *Araştırmalarda Rapor Hazırlama*, Ankara, 1995.
- Kartal, Kemal, *Kentleşme ve İnsan: Kentleşme Sürecinde İnsan Tutum ve Davranışlarında Meydana Gelen Değişmeler: Çankırı Köylerinden Ankara'ya Göç Edenler Üzerinde bir Araştırma*, Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enst. Yay., 1978.
- Keleş, Ruşen, *Kentleşme Politikası*, Ankara: İmge Kitabevi, 1996.
- Keleş, Ruşen, *100 Soruda Türkiye'de Şehirleşme, Konut ve Gecekondu*, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1983.
- Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-ı Alaî: Ahlak İlmi*, Haz. Hüseyin Algül, İstanbul: Tercüman Gazetesi, t.y.
- Kocaman, T. ve İ. Özaltın, *Sosyal Yapı I Türkiye'de Nüfus Yapısındaki Gelişmeler ve Uluslararası Karşılaştırmalar*, Ankara: DPT, 1986.
- Kocaman, T. ve İ. Özaltın, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Kuçuradi, İoanna, *Uludağ Konuşmaları: Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1997.
- Kurtkan, Amiran, *Türk Milletinin Manevi Değerleri*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı-Devlet Kitapları, 1977.
- Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1993.
- Morin, Edgar, *Avrupa'yı Düşünmek*, çev. Ş. Tekeli, İstanbul: Afa Yay., 1995.
- Morris, Brian, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler: Bir Giriş Metni*, çev. Tayfun Atay, Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- Nisbet, Robert, "Sosyoloji ve Din", *Din Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, Der. ve çev. Ali Coşkun, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Okumuş, Ejder, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, İstanbul: Özgü Yay., 2005.
- Okumuş, Ejder, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İstanbul: İnsan Yay., 1999.
- Özden, Akil M., *İlim Bakımından Ahlak*, Ahmed İhsan Basımevi Ltd., 1942.
- Özkalp, Enver, *Sosyolojiye Giriş*, Eskişehir: Anadolu Üniv. Eğitim, Sağlık ve Bilimsel Araştırma Vakfı Yay., 1995.
- Özlem, Doğan, "Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznellik/Rölativizm Tartışması Üzerine", *Bilgi ve Değer: Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri*, Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyum Bildirileri, Edit. Şahabettin Yalçın, Ankara: Vadi Yay., 2002.
- Resnik, David B., *Bilim Etiği*, çev. Vicdan Mutlu. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2004.
- Sayın, Önal, *Sosyolojiye Giriş*, İzmir Üniversite Kitapları, 1994.
- Sencer, Yakut, *Türkiye'de Kentleşme*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1979.
- Sezen, Yümnü, *Sosyolojide Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay. (İFAV), 1997.
- Sezen, Yümnü, *Maddeci Felsefenin Çıkmazları*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay. (İFAV), 1996.
- Şensoy, Nihan ve Aybike Ayfer Karadağ, "Sosyal Etkileşimin Komşuluk Düzeyinde Geliştirilmesine Yönelik Bir Araştırma: Ankara TOKİ Atakent Sitesi Örneği", *İnönü Üniv. Sanat ve Tasarım Dergisi*, Cilt 2, Sayı 6, Yıllık Özel Sayı, 2012.
- Şenyapılı, Önder, *Kentleşen Köylüler*, Milliyet Yay., 1978.
- Şerif, Muzaffer, *Sosyal Kuralların Psikolojisi*, çev. İsmail Sandıkçoğlu, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.
- Tatlıdil, Ercan, "Kent Kültürü ve Boş Zaman Değerlendirme", *Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler: Sosyoloji Derneği 1. Ulusal Sosyoloji Kongresi (3.4.5. Kasım 1993, İzmir)*, Ankara: Sosyoloji Derneği Yay. III., c.I, 1994.

- Tekeli, İlhan ve Yiğit Gülöksüz, "Kentleşme, Kentleşme ve Türkiye Deneyimi", *Türkiye Cumhuriyeti Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c. V, t.y.
- Toku, Neşet, "Değerlerin Dilemması: Subjektiflik ve Objektiflik", *Bilgi ve Değer: Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri, Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyum Bildirileri*, edit. Şahabettin Yalçın, Ankara: Vadi Yay., 2002.
- Tolan, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş: Sosyoloji ve Sosyal Psikoloji*, Ankara: Savaş Yay., 1983.
- Türkdoğan, Orhan, *Milli Kültür, Modernleşme ve İslam*, İstanbul: Birleşik Yay., 1996.
- Ünsal, Şamil, "Şehircilik", *Sosyoloji Konferansları, 1982*, Yirminci Kitap, İstanbul: İst. Üniv. İktisat Fak. Yay., 1984.
- Weber, Max, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, çev. M. Beyaztaş. İstanbul: Bakış Yay., 2002.
- Türk Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında*, İstanbul Mülkiyeliler Vakfı Sosyal Araştırmalar Merkezi, [t.y.].
- Türkiye'de Kentleşme*, Mimarlar Odası Ankara Şubesi "Türkiye'de Kentleşme Komisyonu", Ankara: GİM Güzel İstanbul Matbaası, 1971.

Ercan ESER, *İslam Hukukunda Haksız Fiil Ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk*, Ankara 2007, (Doktora Tezi), 240 sayfa.

## Değerlendiren: Salih Şahin \*

Eser, çalışmasına konunun önemine vurgu yaparak başlamaktadır. Bu çerçevede, hukuk sistemlerinin genel amacının toplum halinde yaşayan insanlar arasında adaletin tesisi olduğunu ifade ederek, İslam hukukunun da bu konuda maddi ve manevi müeyyidelerle aynı amacı gerçekleştirmek istediğini vurgulamaktadır. İnsan doğuştan medeni olsa da doğasında var olan kıskançlık ve ihtiras gibi etkenlerle haksız eylemlere teşebbüs etmesi, kasıtlı kasıtsız bazı zararlara sebep olabilmesi hukukun gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Yazar bu çalışmadaki amacını, “İslam hukukunun haksız fiilden doğan zararların tazmini konusunda ortaya koyduğu çözümleri gün yüzüne çıkarmak” şeklinde ifade etmektedir. Haksız fiillerin; neticeleri bakımından hem Ceza hem de Medeni hukuku ilgilendirdiğini ifade eden yazar, çalışma alanının çerçevesini borçlar hukuku kapsamında, “akit dışı sorumluluk” olarak belirlemektedir.

Yazar konuyu işlerken haksız fiilleri modern hukukta ifade edilebilecek şekilde sistematik bir tarzda ele almış, İslam hukukunun modern hukukla mukayesesi şeklinde bir metot takip etmiştir.

Geniş bir kavramsal çerçeveye yer veren yazar, çalışmanın daha anlaşılabilir olması bakımından önemli olan kavramların izahlarını “Kavramsal Çerçeve” başlığı altında sunmuştur. Diğer taraftan çalışmasını yerli ve yabancı, klasik ve muasır birçok İslam hukuku eseri ışığında hazırladığını vurgulamaktadır.

Üç ana bölümden oluşan çalışmasında yazar birinci bölümde, “sorumluluğun hukuki mahiyeti, sorumluluk türleri ve sorumluluğun kaynaklarını” ele almaktadır. Sorumluluğun mahiyetini, tarihi gelişimini medeni hukuk ve İslam hukukuna göre karşılaştırmalı bir şekilde ele alıp incelemiş, medeni sorumluluk ve cezai sorumlu-

\* İslam Hukuku Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

luk farkını da ortaya koymuştur. Yazara göre çağdaş borçlar hukuku ile İslam hukuku sorumluluk tanımlarındaki farklılık sadece terminoloji farkından ibarettir. Zira her iki hukuk sistemi de sorumluluğu “kişinin başkasına verdiği zararı karşılması” şeklinde tanımlamışlardır.

Borçlar hukuku bakımından sorumluluk kaynaklarını modern hukukta ve İslam hukukunda “akdi sorumluluk ve akit dışı sorumluluk (haksız fiil sorumluluğu)” olmak üzere iki başlık altında inceleyen yazar, farklılıkları da karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koymakta ve asıl konusu olan akit dışı sorumluluk üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Akit dışı sorumluluk da iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Kusura dayanan ve kusura dayanmayan sorumluluk... Kusura dayanan sorumlulukta gasp ve itlaf örneklerinde olduğu gibi faili, fiilinden sorumlu tutmak için kusur şartı aranmaktadır.

**Kusursuz Sorumluluk:** Bu tür sorumlulukta failin kusurunun olup olmaması önemli olmayıp, sadece failin tedbirsizlik, ihmal ve teseyyüp gibi kasıtlı olmayan hareketlerden kaynaklanan bir sorumluluktur. Yazar bu tür sorumluluğun ortaya çıkacağı muhtemel durumları ayrıntılarıyla şu alt başlıklar altında ele almaktadır.

İstihdam ilişkisinden doğan sorumluluk, aile reisinin sorumluluğu, sağlık personelinin sorumluluğu, hayvan tutucusunun sorumluluğu, eşyadan doğan sorumluluk.

Yazar birinci bölümü sorumlulukla ilgili temel ilkeleri ortaya koyarak sonlandırmaktadır. Buna göre sorumlulukta temel ilkeler şöyle özetlenebilir:

**1-Kişi başkasına verdiği zarardan sorumludur.**

**2-Cezai sorumlulukta eda ehliyeti aranırken, hukuki sorumlulukta failde ceza ehliyeti aranmaz. Bu nedenle çocuk ve mecnunlar da verdikleri zararları tazminle sorumludurlar.**

**3-Zarara tahrik ve teşvikleriyle katkı yapan üçüncü şahıslar da asli fail ile birlikte ferî fail olarak sorumlu tutulurlar.**

Yazar ikinci bölümde “Haksız Fiil ve Unsurlarını” ele almaktadır. Bu bağlamda kavramın tanım ve tahlilini pozitif hukuk ve İslam hukukuna göre yapmakta ve Batılı ülkelerin hukuk sistemlerindeki nüanslara da işaret etmektedir.

İslam hukukunda haksız fiillerin dayandığı temel ilkeler şunlardır:

a- Cezai sorumluluk için kast şart olduğu halde medeni sorumlulukta kast şart değildir.



b- Zararın tazmininde “maddi illiyet” ilkesi esastır. Zarardan mübaşir sorumludur.

c- Cezaî sorumluluğun olduğu yerde medeni sorumluluk düşer.

d- İslam hukukunda hem maddi hem de manevi zararlar dikkate alınmıştır.

e- Haksız fiil ve unsurlarını mukayeseli bir şekilde irdeleyen yazar hukuk sistemlerindeki farklı tasniflere işaret ederek, kendi çalışmasını daha kapsayıcı ve sistematik olması ayrıca Türk borçlar hukuku doktrini ile mukayeseye imkân tanınması bakımından beşli taksim esasına göre yaptığını ifade etmektedir. Buna göre haksız fiilin unsurları şunlardır:

**Fiil:** Haksız fiilin maddi unsuru olarak hukuk sistemlerinde kabul edilen fiili yazar kısaca “şuurlu iradenin eseri” olarak tarif etmektedir. Fiili değişik açılardan ele alan yazar, fiile somut olup olmamasına (müspet, icabi- menfi, selbi) ve doğrudan olup olmamasına göre (mübaşeret-tesebbüp) hukuk sistemlerinin bağladıkları hükümler üzerinde durmuştur. Buna göre bir eylemi yapma, “müspet, icabi, somut” bir fiil kabul edilirken, hareketsizlik ise “selbi, menfi” fiil diye isimlendirilmektedir.

**Kusur:** Hukuk düzenince kınanan ve hukuka aykırı kabul edilen davranış olarak tarif ettiği kusuru yazar, kasıt ve ihmâl alt başlıkları altında incelemektedir. İslam hukukçularının “hata” kelimesiyle ifade ettikleri kusur, ister doğrudan kasıt isterse dolaylı kasıt yoluyla zararı meydana getirirse de fail her iki durumda da tazmin ile yükümlü tutulmuştur. İhmâl ise, “dikkatsizlik ve tedbirsizlik, hukuki bir yükümlülüğün yerine getirilmemesi” alt başlıkları altında ve bol örneklerle çalışmada ortaya konmuştur.

**A- Hukuka Aykırılık:** İslam hukukunda “te’addi” ve “i’tida” kavramlarıyla ifade edilen hukuka aykırılığı yazar; “hukuka aykırı olarak işlenen veya başkasının hakkına tecavüz teşkil eden fiil hukuka aykırı fiildir”. Şeklinde tarif etmiştir (87.s). Konuyu “objektif” ve “sübjektif” temel yaklaşımları çerçevesinde incelemiş ve İslam hukukunun bu konudaki yaklaşımını şu şekilde ortaya koymuştur:

1. Borçlar hukuku bakımından, bir fiilin işlenmesinin mübahlığına dair şeri bir cevaz bulunmadığı sürece fail, fiilinden doğan zararı tazmin ile yükümlüdür.

2. Doğrudan işlenen fiil sonucu ortaya çıkan zararın tazmininde, fiilin hukuka aykırı olma şartı aranmazken, dolaylı (tesebbüben) meydana gelen zararlarda ise zararın tazmininde zarara neden olan fiilin hukuka aykırı olma şartı aranmaktadır.

Yazar, bu bağlamda hukuka aykırılığı ortadan kaldıran durumları tek tek ele alıp ayrıntılı bir şekilde irdelemektedir.

Bu durumlar ana hatlarıyla şöyle: Mal sahibinin izni, yetkili makamın izni, zaruret hali, meşru müdafaa, kişinin kendi meşru hakkını kullanması.

**D. Zarar:** İslam hukukçularının itlaf, istihlak ve ifsat gibi kavramlarla ifade ettikleri zararı Pozitif hukukçular “kişinin mal varlığında iradesi dışında meydana gelen eksilme” şeklinde tarif etmektedirler. Zararların pozitif hukukta olduğu gibi İslam hukuku da iki ana başlık altında incelendiğini ifade eden yazarın kendisi de bu tasnifi esas almıştır.

**a- Maddi Zarar:** Mali zararlar ve kişinin hayat bütünlüğüne yönelik zararlar dır. Yazar “mal” kavramı üzerinde mezhepsel farklılıkları da dikkate alarak ayrıntılı bir şekilde durmuş, menfaatin mal olup olmamasıyla ilgili tartışmaları semereleriy-le birlikte ortaya koymaya gayret etmiş, gasp durumunda mezheplerin gasp tanımlarındaki farklılığın doğurduğu neticelere de açıklık getirmiştir.

**b- Manevi Zarar:** Kişinin toplum nezdindeki konumu, şeref ve onurunu zedeleyen her türlü davranış manevi zarar olarak değerlendirilmektedir.

Bunlar şahsiyet haklarını kapsayan kişinin maddi (hayat, sağlık) ve manevi (şeref, haysiyet) haklarına yönelik ihlaller, kişinin ırzına yönelik zararlar, şeref ve haysiyetine yönelik ihlaller ve özel hayat kapsamında yer alan haklara yönelik ihlaller şeklinde yazar tarafından incelenmektedir.

**E. İlliyet Bağ:** Olayların akışı ve hayat tecrübelerine göre bir fiil ile bu fiil neticesinde meydana gelen zarar arasında kurulan bağa illiyet bağı diyebiliriz. Yazar illiyet bağını değişik açılardan ele almakta farklı durumları ortaya koymaktadır.

İletin tek olması durumu; bu durumda zararı fiile bağlamakta bir sıkıntı yaşanmamaktadır. İletlerin çokluğu durumunda bütün şartları dikkate alan “şartların muadeletini” savunan teori her bir şartı dikkate alırken, İslam hukukunun da benimsediği “uygun illiyet” teorisine göre zararın isnat edilebileceği en uygun sebep dikkate alınmaktadır. Eğer aynı derecede etkili olan birden çok sebep bulunursa bu duruma “sebeplerin içtimaı” veya “ortak illiyet (Müterafik İlliyet) denmektedir ki, bu durumda zarara her bir fiilin etkisi eşit kabul edilmektedir. Tesebbüb ve mübaşeretin birleşmesi durumunda zarar mübaşeretten işlenen fiile isnat edilmektedir. Ancak ikrah ve yargılamada olduğu gibi eğer zarar doğrudan işlenen fiile değil de dolaylı fiile yüklenmesi daha uygun ve elverişli olursa dolaylı fiile bağlanmaktadır. Son olarak İslam hukukçuları bir fiilin doğrudan ve dolaylı olarak yol açtığı zararları aralarında illiyet bağı kesilmediği sürece aynı fiile isnat etmektedirler.

Yazar bu bölümü illiyet bağını kesen durumları ifade ederek bitirmektedir. Üç durumda illiyet bağı kesilir. Mücbir sebep (Semavi Durum), beklenmedik olay, zararı görenin kusuru ve üçüncü şahsın kusuru.

Üçüncü ve son bölümde yazar “Haksız Fiilden Doğan Tazminat” konusunu ele almaktadır. Tazmin, kişinin başkalarının haksız fiili sonucunda uğradığı zarar ve ziyanın telafi edilmesi, başka bir ifade ile mal varlığında meydana gelen eksilmeyi ortadan kaldırarak mal varlığını haksız eylem yapılmamış gibi eski haline getirilmesidir. Sorumluluk hukukunun maksadını ise “bir kimsenin mal varlığında meydana gelen eksilmeyi (zarar) aynen veya nakden gidermek, zararlı bir fiilden dolayı zarar görenin mal varlığındaki eksilen değerini yerine nitelik ve nicelik bakımından dengi bir değer koymak” şeklinde ifade etmektedir.

Failin ödediği tazminat kendisi açısından caydırıcı bir ceza olma niteliği taşıyarak, mağdur açısından da bir telafi niteliği taşımakta olup ve böylece fail ile mağdur arasında adalet ve hakkaniyet ilkelerine uygun bir denge sağlanmıştır.

### **Tazminat Türleri:**

**A- Maddi Tazminat:** Mağdurun uğradığı maddi- cismani zararların karşılığında kendisine mali bir bedel ödenerek mal varlığındaki durumu zarardan önceki hale getirmeyi amaçlayan tazminattır.

İslam hukukunda maddi zararların tazmininde, öncelikli olarak zarar gören mal ve eşyanın aynen ve zarar gördüğü yerde iade edilmesi, bunun mümkün olması durumunda ise malın misli ile tazmin edilmesi, bunun da imkânsız olması durumunda kıyemi mallarda veya misli olup piyasada bulunmayan mallarda olduğu gibi malın kıymet bedelinin ödenmesi olmak üzere üçlü bir tazmin sistemi esas alınmıştır.

Yazar bu üç tazmin şeklinin her birini ayrı bir alt başlık altında tek tek ele alarak, karşılaşılabilecek değişik durumlara göre ortaya konan çözümü detaylı bir şekilde ifade etmektedir. Örneğin: Malın iade yeri, iadenin imkânsızlığı durumu, malın fiyatındaki değişimler vb. Bu gibi durumlarda temel anlayışın maddi kaybı zarardan önceki hale mümkünse aynen iade etmek. Mümkün değilse zararın bedeliyle kaybı telafi etmektir. Bunu yaparken de adalet ve hakkaniyet ilkesinden ayrılmadan, zararın hesaplanmasında bilirkişilerden de yararlanarak haksızlığı gidermektir.

İslam hukukunda cezaların şahsiliği prensibi gereği tazmin zararı verenin mal varlığından ödenir. Borçlar hukukunda haksız fiili gerçekleştirenin sorumlu olması için eda ehliyeti aranmamaktadır.

**B- Cismani- Bedensel Zararların Mal İle Karşılanması:** Kasıtlı adam öldürme ve müessir fiillerde asli ceza kısas olduğu için bu ceza ancak mağdurun kısas hakkından vazgeçerek diyet almayı kabul etmesi durumunda söz konusu olur. Taksirli (hataen) ve kastın aşılması ile adam öldürme ve müessir fiillerde ise kısas olmadığı için maddi tazminat (diyet-erş) asli ceza konumundadır.

Kasıtlı ve kastın aşılması ile işlenen cinayetlerde failin bizzat diyet ödemekle yükümlü tutulması, diyetin ceza olma özelliğinin yanında bir tazminat da olduğunu ortaya koymaktadır. Buna karşın taksirli, hata ve ihmal sonucunda ortaya çıkan adam öldürme ve müessir fiillerde suç failine ve yakın çevresine vs. yüklenen diyet borcu, cezadan ziyade mağdurun zararını giderme ve haklarını korumayı hedeflemektedir. İslam ceza hukukunda şahıs aleyhine işlenen ve ölümlü neticelenmeyen yaralama ve sakat bırakmalardan dolayı mağdura ödenen malî karşılığa ise “erş” denmektedir. Eğer ödenecek bedel naslarda belirlenmişse “erş-i mukadder”, şayet yetkili makamların takdirine bırakılmışsa “gayr-i mukadder” denmektedir. Yazar bu bağlamda “diyet”, “erş” ve “akile” konularını mezhep farklılıklarını da dikkate alarak ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.

**C- Manevi Zararların Tazmini:** Kişinin, özellikle şeref, haysiyetine yönelik haksız bir şekilde hırsızlık, zina, rüşvet gibi yüz kızartıcı bir suç ile itham edilmesi sebebiyle yaşadığı manevi acı ve sıkıntılarını gidermek veya hafifletmek amacıyla fail tarafından yapılan malî ödeme manevi tazminat olarak isimlendirilmektedir.

Hukukçular şeref ve haysiyete yönelik işlenmiş olan manevi zararların maddi bir bedelle telefi edilip edilmemesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ortada bir zarar varsa imkânlar ölçüsünde giderilmelidir diyenler manevi tazminatı kabul etmektedir. Aksi görüşte olanlar ise manevi zararın yerine malî bir bedelin ikame edilemeyeceği, maddi bedel ile manevi zararın birbirinin yerine ikame edilebilir olmadığı gerekçesiyle karşı çıkmışlardır. Yazara göre ise manevi tazminat İslam hukukunun temel ilkeleriyle çatışmadığı gibi önemli bir fonksiyon da icra edebilir.

Manevi tazminat mağdurun manevi açıdan tatminini sağlar. Suç failinin de ceza görmesini temin ederek mağdurun psikolojik olarak rahatlamasına katkı temin eder. Manevi zararlara maddi tazminat ödenmesi konusuna pek fazla yer vermeyen İslam hukuku, bu gibi durumlarda faili kötülüklerden sakındırmak maksadıyla tedip ve ta’zir gibi manevi cezalar öngörmüştür. Bunların dışında failin teşhiri, kınanması, mağdurun cevap vermesi gibi yöntemlerle de mağdurun hakkı korunmaya, faili de cezalandırmaya gidilmiştir.

Manevi tazminat talebinin mirasçılara geçmesi meselesini de yazar ele almıştır. Kısaca bu hakkı şahsa sıkı sıkıya bağlı bir şahsî hak olarak görenler bu hakkın mirasçılara intikalini kabul etmezken, söz konusu talep hakkını şahsa bağlı haklardan görmeyenler bu hakkın mirasçılara devrini kabul etmişlerdir. Tazminatın zaman aşımına uğraması konusunda İslam hukukuna göre temel prensip hakların zaman aşımıyla düşmemesidir. Ancak usul bakımından belli bir süre geçmesiyle mağdurun bu talebinin dinlenmeyeceği prensibi istihsanen kabul edilmiştir. Mezheplere göre farklılık arzeden bu süre hayatın getirdiği zaruretle de dikkate alın-

rak Mecelle'de olduğu gibi 15 yıl ile sınırlandırılmıştır. Mağdur tazminat hakkından af ve ibra yoluyla vazgeçme hakkına sahiptir.

Yazar kitabın sonuna Sorumluluk Hukukunu konu alan başta klasik ve muasır İslami kaynaklar olmak üzere yerli ve yabancı zengin bir eserler bibliyografyası eklemiştir. Ancak bu alanda yapılmış bazı doktora çalışmalarına herhangi bir atıf yapmamıştır. Bu durum yazarın bu çalışmalara ulaşip ulaşmadığı tereddüdünü zihinlerde oluşturmaktadır. Bu çalışmalardan bir kaçını şöyle sıralayabiliriz:

Mehmet Şener, *Gasp ve İtlaftan Doğan Mali Sorumluluk*, Ankara 1983.

Ali Kaya, *İslam Hukukunda Cismani Zararların Tazmini*, Bursa 1991.

Kemal Yıldız, *İslam Hukukunda Kusura Dayanmayan Akit Dışı Sorumluluk*, İstanbul 1996.

Abdullah Benli, *İslam Hukukunda Manevi Sorumluluk*, Kayseri 1997.

Nuri Kahveci, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*, 1997.

Hüseyin Okur, “*Fıkıh ve Anlambilim-Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delaleti*”, Nizamiye Akademi Yayınları, İstanbul, 2017, 342 sayfa. ISBN: 9786051592619.

Değerlendiren: Kemal Yıldız\*

İslâm’da dini bilginin temel kaynağı olan Kur’an ve sünnet, teşri faaliyetinin başından itibaren bir takım sebeplere binaen yoruma tabi tutulmuştur. “Metinleri anlama ve yorumlama sürecinde iki temel nokta dikkate alınmalıdır” diyen yazara göre bunlardan biri metinlerin kaynağına nispeti ve sıhhat derecesi, diğeri ise metnin manaya delâletidir.

Elfaz bahisleri, usul-i fıkıh metinlerinde en fazla yer işgal eden ve bütünüyle kavranabilmesi için ciddi emek sarfetmeyi gerektiren bahislerdir. Bu, aslında anlam ve hükme ilişkin bilginin temelini oluşturan Kitap ve sünnet metinlerini anlayabilme çabalarının tabii-zaruri bir sonucudur. Usulcülerin eserlerinde lafızlarla ilgili açıklamalara geniş yer ayırmalarının pek çok nedeni olmakla birlikte yazara göre bunun en önemli sebeplerinden biri tüm istidlal metotlarının, temelde delâleti yani lafız ile anlam arasındaki ilişkiyi anlamaya bağlı olduğudur. Bu sebeple yazar lafzı, vaz’ edilişini, anlamını ve anlam sahasındaki genişlik ya da darlığını bilmeden diğerk hüküm çıkarma metotlarına müracaat etmenin imkânsız olduğunu dile getirmiştir.

Hanefî mezhebi özelinde yapılan çalışmada ilk dönemden bu yana telif edilmiş olan kaynaklardan Cessâs’ın *el-Fusûl fi’l-Usul’u*, Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin *Takvîmü’l-Edille’si*, Pezdevî ve Serahsî’nin *Usûl’leri*, Alâeddîn es-Semerkindî’nin *Mizân’ı*, Abdülaziz el-Buhârî’nin, *Keşfü’l-Esrâr’ı*, Bâbertî’nin *et-Takrîr’i*, Râmuşî’nin *Kitâbu’l-Fevâid alâ Usûli’l-Pezdevî’si*, Hüsameddin Sığnâkî’nin *el-Kâfi fi Şerhi’l-Pezdevî’si*, Celâleddin Habbâzî’nin *el-Muğni fi Usûli’l-Fıkıh’ı*, Muzafferüddin İbnü’s-Sââtî’nin *Nihâyetü’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl’ü*, Ebû’l-Berekât Nesefî’nin *Menâr* ve kendi şerhi *Keşfü’l-Esrâr’ı* ile üzerine yazılmış olan şerhlerden İbn Nüceym’in *Fethu’l-Gaffâr bi Şerhi’l-Menâr’ı*, Muhammed Kâkî’nin *Câmiu’l-Esrâr fi Şerhi’l-Menâr’ı*, Molla Civen’in, *Şerhu Nûru’l-Envâr ala’l-Menâr’ı* ve Yahya Ruhâvî’nin, *Haşiyeye alâ Şerhi İbn Melek*

\* Prof. Dr.,Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı öğretim üyesi.

*ale'l-Menâr*'ı, yazarın sıklıkla başvurduğu kaynaklar olmuştur. Şerh ve haşiye dönemi eserlerinden olmalarının yanında, mantık ile usulü iyi mezcetmeleri sebebiyle İbn Emîr el-Hâc'ın, *et-Takrîrve't-Tahbîr*'i, Fenârî'nin, *Fusûlu'l-Bedâ'i fî Usûli's-Şerâi*'si, Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâtü'l-Vusûl*'ü, Sadruşşeria Ubeydullah'ın *et-Tavdîhli Metni't-Tenkîh*'i ve meseleleri Mütekellimîn ile Fukaha arasında farklı bir yerde işleyen Kemaleddin İbnü'l-Hümâm'ın, *et-Tahrîr*'i de kullanılan kaynaklar arasında yer almıştır.

Bunların yanında delâlet konularını muhtevi olması hasebiyle, Edib Salihî'nin *Tefsîru'n-Nusûs*'u, Fethi Düreyî'nin, *el-Menâhicü'l-Usûliyye fî'l-İctihadi bi'r-Re'y-fî't-Teşri'l-İslâmî*'si, Davut İltaş'ın, *Fıkıh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı* adlı çalışması ve İlyas Yıldırım'ın, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi Molla Fenârî Örneği* adlı çalışması da istifade edilen güncel kaynaklardır.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümünde, delâlet bahsinin bir anlama ve yorumlama faaliyeti olması sebebiyle, anlambilimin tarifine, Batı'da hermeneutik ve semantik olarak gelişen anlambilim çalışmalarına, bunların kurucularına, Doğu'da yani İslâmî ilimlerdeki anlambilimin kurucuları ile bu ilmin batıya kıyasla kadimliğine yer verilmiştir. Metni anlamlandırma faaliyeti açısından İslâmî ilimlerdeki delalet/anlambilim anlayışının temelde hitabın anlaşılmasına odaklandığını dile getiren yazar, bunun için metne bağlılığın esas oluşu üzerinde durmuştur. Batıda anlambilim çalışmalarının Doğu'ya nispetle çok geç bir tarihte başladığını belirten yazar, Batı'daki anlambilim çalışmalarının genelde felsefe ile beraber ele alındığını, teolojik hermeneutik bağlamındaki anlambilim anlayışında, Müslüman âlimlerin metne bağlılıktaki hassasiyetlerinin aksine söz sahibinin yerine geçerek metne yüklediği anlama, hatta metni söz sahibinden daha iyi anlamaya, okuyucunun metne yüklediği anlamın esas alınmasına imkân tanımaya odaklanıldığından söz ederek iki anlambilim arasındaki farklılığa dikkat çekmeye çalışmıştır.

Yazara göre Batı'da hermeneutik olarak adlandırılan felsefî anlambilim, İslâmî ilimlerdeki delâlet bahsidir. Dolayısıyla Batı'da hermeneutik çalışmaları yokken İslâm âlimleri, çok derin bahisleri bulunan *delâlet* ilmi üzerinde durmuşlar ve onu geliştirmişlerdir. M. IX-X yy.'da teşekkülünü tamamlayan *delâlet*/anlambilim nazariyesi, batılı filozofların henüz XVII-XVIII. yy.'a kadar lafız-anlam düzeyinde seyreden anlambilim teorilerinin çok üzerinde bir kapsama ve çok daha teknik olarak ele alınmıştır.

Çalışmanın bu bölümünde incelenen diğer bir konu, mantık ile fıkıh usulündeki delâlet bahislerinin birbiriyle alakası olmuştur. Tefsir, Kelam ve Arap dilinin de konusu olmasına rağmen mantık ilmindeki delâlet bahislerine daha fazla yoğunlaşan yazar, klasik mantığın daha çok dille ilgili olmasının buna sebep olduğunu dile

getirmiştir. Nitekim lafızların, önerme ve akıl yürütmenin malzemesi olduğuna, lafzın delâlet ettiği mananın hakkıyla bilinmedikçe, ne lafızlardan oluşan önermelerin, ne de önermelerden meydana gelen kıyasın doğru bir biçimde kurulup anlaşılabilme imkânının oluşabileceğine işaret etmiştir. Bu sebeple çalışmasının bu bölümünde yazar Mantık ilminde işlenen delalet bahisleriyle usul-i fıkhıdaki delalet bahislerini mukayese etmiş ve ortak çalışma sahalarını irdelemiştir.

Usul-i fıkhıta tek tek kelimelerin delâletleri dahi usul ilminin mevzusu olabilirken mantık ilminde durum böyle değildir. Mantık ilmi, geçerli akıl yürütme formlarının bilgisine ulaşmayı hedefler. Bunun için de en az iki düşünce arasında, bu düşüncelerden birini, öbürünü kanıtlayıcı olarak ele alıp buradan bir sonuca ulaşmaktadır. Bu sebeple genel olarak lafızların delaleti, lafzî ve gayr-i lafzî kısımları içinde aklî, tabii ve vaz'î olmak üzere üç alt bölüme ayrılarak incelenmişken mantık ilmi, delâlet-i lafziye-i vaz'îye ile oluşan önerme formlarını kendisine konu edinmiştir. Yazar, bu hususu “nazmın delaleti”yle ilişkilendirmektedir. Çünkü usul ilminde tek tek lafızların delaletleri, tekil lafızlardan oluşan *hâs*, *âmm*, *müşterek* ve *müevvel*; *zâhir*, *nas*, *müfesser* ve *muhkem*; *hafî*, *müşkil*, *mücmel* ve *müteşâbih* ve *hakikat*, *mecaz*, *sarih* ve *kinâye* gibi kendine has kategoriler içinde mütalaa edilebilirken yine delalet kategorilerindeki manaya delâlet yolları olarak tabir edilen, *nassın ibâresiyle istidlâl*, *nassın işaretiyle istidlâl*, *nassın delâletiyle istidlâl* ve *nassın iktizâsıyla istidlâl* ise ancak önerme formuna sahip mürekkebe ve lafzi-vazî delalet kategorisinde incelenebilmektedir.

Çalışmanın ikinci yani ana kısmında, lafzın manaya delaletinin yolları olarak bilinen Hanefî usûl eserlerindeki dörtlü taksim ele alınmıştır. “Nazmın hükümlerine vukufiyetin cihetlerinin bilinmesi babı” gibi başlıklar altında incelenen delâletin bu kısmı, daha kısa ve öz olması açısından usul eserlerinde bu başlık için kullanılan “nazm” ifadesinden yola çıkılarak metluv ve gayr-i metluv vahyi içine alacak şekilde, “Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti” ismiyle tanımlanmış ve eserin alt ismi bu şekilde verilmiştir. Böylelikle çalışmada, usul eserlerindeki tüm delâlet bahislerinin ele alınmayıp sınırlı bir konuda çalışıldığı belirtilmek istenmiştir. Bu bölümde ilk Hanefî usulcülerinden başlayarak Molla Hüsrev'e kadar uzanan süreçte nazmın delâletinin nasıl şekillendiği ve fûrû-i fıkhıya nasıl tesir ettiği hakkında analizler yapılmıştır. Bu bağlamda *nassın ibâresiyle istidlâl*, *nassın işaretiyle istidlâl*, *nassın delâletiyle istidlâl* ve *nassın iktizâsıyla istidlâl* bahisleri örneklerle tanıtılıp tahlilleri yapılmıştır.

Çalışmanın genel çerçevesi bu şekilde olmakla beraber bazı sınırlandırmalara da gidilmiştir. Bu anlamda mütekelimîn usulcülerin görüşlerine çok az yer verilmiş ve Hanefilerce fasit sayılan delâlet çeşitlerine girilmemiştir.



Yazar, nazmın delâletinin “İbarenin delâleti”, “İşaretin delâleti”, “Nassın delâleti” ve “İktizanın delâleti” şeklinde kavramlaştırılarak literatüre nasıl dâhil edildiğini araştırmaya çalışmış, ardından bu kavramları müstakil başlıklar halinde ele alarak tanım, isimlendirme, kavramın oluşumu ve örnekleri gibi başlıklar halinde incelemiş ve değerlendirmelerde bulunmuştur.

Yazar usul eserlerinde kullanılan “ibarenin delaleti”nin, bizzat nazmın gösterdiği anlamı ifade ettiğini, dolayısıyla ibareyle delalet eden lafızların zahir-nass, muhkem-müşterek, emir-nehîy gibi delâletin diğer kısımlarından olabileceğini söyleyerek delalet bahislerinin diğer kısımlarından ayrılan yönlerine işaret etmiştir. Buna göre diğer delalet bahislerinde lafzın/kelimenin delaleti ön planda iken, nazmın delaletinde cümlenin delaletinin esas olduğu üzerinde durmuştur. Ayrıca, ibarenin delâleti vasıtasıyla sabit olan hükmün, ister aslı ister asla tabi bir hüküm olsun ve isterse hüküm menfi yahut müspet olsun, nazmın (lafzın) bizatihi aynıyla katıyyet ifade ettiği üzerinde durmuştur. Bu sebeple zannî delil değeri olan, örneğin kıyas veya haber-i vahit gibi bir delille sabit olan bir hükmün, ibarenin delâletiy-le çelişmeyeceğini ve ibarenin delâletinin esas olduğunu ifade etmiştir.

İşaretin delaleti hakkındaki tespit ve değerlendirmelerinde yazar, lafzın/nazmın işaret ettiği hükümleri tespit etmedeki düşünme eyleminin yoğunluğuna, dolayısıyla işaretin delâletiyle hüküm istinbat edilirken delillerin kiminde az bir düşünmeyle bu hükümlere vakıf olunabileceğine, kiminde ise bunun daha yoğun ve daha derin olması gerektiği üzerinde durmuştur. Onun tespitlerine göre, işaretin delâletinin kapsamı ve derinliğinin bilinmemesi, muasır bazı hukukçuların işaretin delaletiyle istidlalde bulunurken daha dikkatli olunması gerektiğiyle ilgili tavsiyelerinin sebebi olmuştur.

Nassın delaletinde yazar, dikkat edilmesi gereken en önemli noktanın onun kıyasla ilişkisi ve ayrılan noktalarının bilinmesi olduğunu ifade etmiştir. Bu noktada nassın delâletinin kıyas veya kıyasın bir çeşidi olup olmadığını tartışmış ve nassın delâletinin cumhur fukahanın aksine bir kıyas yöntemi olmadığını ispat etmeye çalışmıştır.

Delâlet yollarından dördüncüsü olan delâletü’l-iktiza, ‘nassın anlamının doğru veya şer’î yönden sağlıklı anlaşılabilmesi için nassta zikri geçmeyen bir şeyin var olduğunun kabul edilmesi olarak tarif edilmiştir. Dolayısıyla yazar, bu delâlet türünün, diğerleri arasında metnin ve anlamın sıhhatiyle ilgilenen bir metod görünümünde olduğuna dikkat çekmiştir. Diğer üç delâletin, mevcut nastaki anlam haricinde ikincil veya üçüncül anlam arayışları içinde gerçekleştiğini öne süren yazar, iktizanın delâletinde ise bizzat nassın kendisini anlamlandırma çabasının varlığına dikkat çekmiştir.

Çalışmasının sonuç bölümünde yazar, lafız-mana ilişkisindeki anlam arayışında, kısaca delâlet anlayışında, hüküm istinbatına götüreceği her türlü verinin, Hanefî âlimlerine göre lafız eksenli olmasının zorunlu görüldüğü kanaatine varmıştır. Bu sebeple, Hanefî ekolüne nispet edilen ‘yorum ve rey’ eksenli oldukları şeklindeki fikrin, en azından delâlet prensipleri penceresinden tekrar gözden geçirilerek değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Klasik dönemde köklü bir şekilde ele alınıp işlenen delâlet bahislerinin, klasik dönem sonrasında tekrar mahiyetinde nakledilmiş olduğu üzerinde duran ve bunun bir zaafiyet olduğunu vurgulayan yazar, fıkıh sahasındaki ilim yolcularının delâlet bahislerini her zaman canlı tutmaları gerektiği üzerinde durmuş ve bu anlamda çalışmasının, usul ilimlerindeki delâlet bahislerini canlandırmada faydalı olacağını ifade etmiştir.

Son dönemde tamamlanmış olan başarılı doktora çalışmaları arasında gördüğüm Dr. Hüseyin Okur’un “Fıkıh ve Anlambilim-Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti” isimli çalışmasını, özellikle İslâmî ilimler sahasında çalışan ilim yolcularına tavsiye ederim.

Dina Le Gall, *Bir Sufi Kültürü Olarak Osmanlı'da Nakşibendilik (1450-1700)*, ter. İrfan Kelkitli, İstanbul: Litera Yayınları, 2016, 437 sayfa. ISBN: 9786059925372.

## Değerlendiren: Betül Tarakçı\*

Batı'da Nakşilik merkezli çalışmaların yetmişli yıllarda Hamid Algar'la ivme kazandığı söylenebilir. Halen CUNY Lehman College'de Ortadoğu ve İslam Tarihi üzerine araştırmalarını sürdüren Dina Le Gall<sup>1</sup> da 1992 yılında bu alana eğilmiş; tez olarak başladığı çalışması on beş sene sonra İngilizce, yirmi beş sene sonra İrfan Kelkitli'nin gayretleriyle Türkçe yayınlanmıştır.<sup>2</sup> Eser sadece tasavvuf tarihi alanında değil Osmanlı tarihinin erken devrine dair de önemli bir boşluk doldurmakta, araştırmacılara farklı perspektifler sunmaktadır. Aynı yayınevinden önceki sene dilimize aktarılan Itzhak Weismann'ın *Nakşibendilik*<sup>3</sup> kitabı tarikatın belli bir dönemine odaklanmak yerine Nakşi kimliğinin oluşum yıllarından günümüze uzanan panoroma sergiler. Le Gall ise Alexandre Papas'ın deyimiyile, mikro tarihsel bir usulle şahsiyetlere ve 'basit olay'lara ışık tutarak ele aldığı tasavvufi meseleyi jeopolitiğin yanı sıra yayılma tarzı, entelektüel tecrübeler ve hâmilik gibi olgular üzerinden inceler. Üç dilde kullanılan el yazmaları, vakfiyeler, tarikatın kendi zengin külliyyatını içeren itinalı dipnotlar ve alanda sözü geçen akademisyenlerle bizzat yapılan görüşmeler bu çalışmanın titizliğini okuyucuya hissettirmektedir.

Tarikatların on dokuzuncu asırda Avrupa kolonyalizmine direnen ağırlar olarak görülmesi paradigmasından çokça etkilenen Batılı uzmanların klişeleşmiş kabulle-

1 <https://www.gc.cuny.edu/Page-Elements/Academics-Research-Centers-Initiatives/Doctoral-Programs/History/Faculty-Bios/Dina-Le-Gall>

2 *A Culture of Sufism: Nakshbendies in Ottoman World*, Dina Le Gall, Suny Press, USA, 2005. Kitabın aslı, yazarın 1996 yılında Princeton Üniversitesi'ndesinde bulunduğu doktora tezine dayanmaktadır. N. Tosun, 'Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür' adlı kitapta sunulmuş tarihini 1992 olarak vermektedir.

3 Itzhak Weismann, *Nakşibendilik*, ter. İrfan Kelkitli, Litera Yayınları, İstanbul, 2015. Kitabın aslı: Itzhak Weismann, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, Routledge, New York and London, 2007.

\* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Bilim Dalı Doktora Öğrencisi. betultarakci@gmail.com

rini irdeleyerek sözlerine başlayan Le Gall, akademik çalışmalara nasıl yaklaşılması gerektiği konusunda ipuçları verir. Yazarın amacı; Müceddidi ve Halidi kollarıyla öne çıkmış olan Nakşibendi tarikatının ihmal edilen oluşum devrini, bugünden yansıtılan anakronik bir bakışla değil bizzat 16. asır kaynaklarından hareketle mercek altına almaktır. Böylelikle 'inşa edilen' silsileler üzerinden tarikatın meşruiyet arayışını ve bu meşruiyetin sapkın unsurların bastırılmasında kamusal bir tavır olarak siyasi bir söyleme dönüşüp dönüşmediğini sorgular.

Kitap iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Maveraünnehir'den başlayarak sırasıyla İstanbul, Anadolu, Balkanlar ve Arabistan olmak üzere iki yüz elli yıllık bir coğrafi yayılma göz önüne serilir. İkinci bölümde ise genel kabulleri düzeltmek niyetiyle tarikat faaliyetlerinin siyaset ve kültüre yansımaları incelenir. Sırasıyla, 'ortodoks'luğun inşası, tarikatın dönemin siyasetine ne kadar müdahil olduğu, İran-İslam entelektüel ve edebî kültürünün yayılışı ve entegrasyonu üzerinde durulur.

Tarih yazıcılığının Müslüman toplumları ve tarikatları değerlendirirken kullandığı önyargılara dikkat çeken Le Gall'e göre Trimmingham'ın ortaya koyduğu 'reformist tarikat' tabiri ve peşi sıragelen *yeni-sufizm* akımı toplumsal intibak ve kültür aktarımındaki rolü açısından tarikatların önemini tekrar gün yüzüne çıkarmıştır. Bu farkındalığın devamı olarak Le Gall, modernite öncesi tarikatların işleyişini daha iyi anlamak ve buna binaen 'orta Osmanlı devirleri'ni aydınlatmak istemekte ve şu sorulara cevap aramaktadır: 'Nakşiliğin Osmanlı'nın dinî ve siyasi yaşamına katkısını incelerken kullanılan 'ortodoks' ya da 'şeriat-merkezli' kavramlarının geçerliliği var mıdır? Ubeydullah Ahrar'ın üç halifesi vasıtasıyla orta ve Batı İran'a sokulan, daha sonra Müslüman başkenti olarak öne çıkmış İstanbul'a ulaşan bu hareketin 16. asırda Orta Asya'da hakim bir tarikat olarak öne çıktığı bir varsayım mıdır? Hac, ilim tahsili ya da irşad amaçlı yapılan seyahatlerde bilinçli bir 'misyon'un oluştuğunu söylemek için kaynaklardaki veriler yeterli midir? 'Kurucu' denilen kimseler kendilerini bu şekilde takdim etmezken sonrakilerin yaptığı şey 'geriye dönük teleoloji' midir? Nakşilik, *tarikât-ı haccagân* olarak isimlendirilirken Bahauddin Nakşibend merkezleştirilmiş ve ondan önceki mevcut kollar göz ardı edilmiş midir?' Bu süreçte ferdi unsurların nasıl bir rol oynadığı, hangi amil ve beklentilerle yola çıktıkları, eğer bir organizasyon söz konusu ise bunun nasıl oluştuğu, dönemin siyasi ayaklanmalarından nasıl etkilendikleri önem arz etmektedir.

Yukarıda bahsi geçen 'ortodoks'luğun netleşmesi bağlamında yazar Kazvin ve Tebriz'de faaliyetlerini sürdüren tarikatın sahip olduğu Bekri silsilenin manevi bir simge iken siyasi bir anlam yüklenip Şii karşıtlığına dönüştürülmüş olabileceği fikrini savunur. Nakşiler bu doğrultuda Safeviler'in Anadolu'daki taraftarları olan

Kızılbaşlar'a karşı Osmanlı'ya yardım etmiş midir? Abdullah İlahî'nin İstanbul'a gelmeyi geciktirilişinin Mecdi Efendi tarafından Şahkulu isyanına bağlanmış olması Nakşiliğin Şii ve Kızılbaş karşıtı bir tarikat olarak diriltilmek istenmesi midir? kabildinden meselelere yanıt arar. Halbuki bu anlamda Osmanlı yetkililerinin Halvetîler'e verdiği yetkiler Nakşileri gölgede bırakmıştır. Yazar bu değerlendirmelerin de yine 19. asır şablonlarının geriye dönük olarak yansıtılmasından kaynaklandığını düşünmektedir.

Yazar Nakşibendiliğin Osmanlı ideoloji ve politikası için bir 'üs' haline gelmiş olduğu düşüncesini de abartılı bulmaktadır. Nakşilikte önemli bir kol kurucusu olarak Ubeydullah Ahrar'ın faaliyetleri kitapta 'tebliğci teşkilat' olarak isimlendirilmiştir. Çeşitli ihtilaflar ve ablukalara rağmen akraba olmayıp farklı bölgelerden gelen halifeler seçmeyi yeğleyen Ahrar, halifelerini geldikleri bölgelere geri göndermiş böylece hareket Bursa, Kürdistan, Balkanlar ve Arabistan'a yayılmıştır. Bu yayılmayı ciddi bir iş birliği yerine pek çok dinamiğin parçası olarak değerlendirmek gerekir. Zira oluşan bu topluluklar hiyerarşik ve merkezî olmak bir yana sıkı bağları olan modern tarikat görünümünden dahi uzaktır. Bu meyanda John Voll değerlendirme yazısında yazarın, şeyh ve müridlerin ilişki ağlarını tanımlarken kullandığı 'network' ifadesini muğlak bulmaktadır. Bu tanım merkezîyetçi-ademi merkezîyetçi şeklinde bölünmüş yapıları aşan bir yaklaşımdır ve Le Gall'un İslam dünyasındaki sosyal ve dinî ağların yapısına dair bu belirsizliği çözmesi gerekir.

İlerleyen sayfalarda yazar diğer tarikatlara nazaran Nakşiliğin sınırlı yayılışını incelerken Safevî devletinin kurulmasıyla Maverâünnehir'de başlayan çizginin coğrafi olarak izini sürecektir. Ne Haremeyn'de ne de hac yolu boyunca Kudüs ya da Şam'daki gibi bir Nakşi varlığı olmamıştır ve tarikatın bu topraklarda yayılması ancak bir asır sonra Hindistan kökenli dervişler tarafından sağlanacaktır. Yazar buradaki mütevazî yayılmanın nedeninin Şafîlik olup olamayacağı üzerine kafa yorarak tarikatın içindeki farklı oluşumlardan bahseder. Şafîliğin engel olmadığı, 17. asırda Medine'de İbrahim Kurani'ye bağlı müridlerin çoğunun Şafîi olmasıyla anlaşılır tıpkı Kürdistan Urmiyesi'nde ya da Mevlana Halid'in kendi memleketi Kürdistan'da ve Endonezya'da geniş bir Şafîi topluluğunu cezbetmesinde olduğu gibi. Bunun sebebi zikir usulünün farklılığı olabileceği gibi Arapların İbn Arabî'ye ve Nakşilerin Fars edebî kültürüne karşı mesafeli duruşu olabilir.

Nakşiliğin diğer tarikatlardan farkına da değinen yazar Halvetiye'de olduğu gibi Nakşi şeyhlerinin bir otonomi başlatmayı, kendilerini silsilenin son halkası olarak gördüklerini söyler. Onlar gibi büyük himayeler edinmedikleri sicil kayıtlarından anlaşılmalıdır. Bunun nedeni Nakşiliğin birebir eğitime önem vermesinin yanı sıra teşrifattan uzak durmaları konusunda manevî büyüklerinden miras aldık-

ları titizlik olmalıdır. Nakşi tekkelerinin ekserisi Fatih-Ayvansaray-Eyüp üçgeninde olmasına rağmen -belki de kurumsal ve hiyerarşik yapının yokluğu nedeniyle- bir nüfuz alanı oluşturamamıştır. Bu verilerden hareketle alimlerin çoğunun Nakşiliğe mensup olduğu iddiası ne kadar doğrudur? Yazara göre bu durum hiç de menakıb yazarlarının söylediği gibi elitist bir görünüm arz etmemektedir. Ancak, şeriata olan bağlılıklarının yanı sıra Mesnevîhan olmalarının da etkisiyle sahip oldukları yüksek Farisi kültür eğitilmiş insanları cezbetmiş, bu da tarikatın şehir merkezli olmasını sağlamıştır.

Bu değerlendirmelerden sonra tarikatın Osmanlı'nın siyasî ve kültürel yaşamı üzerindeki tesirine geçilir. Paul Mitchell'e göre Le Gall'ın Nakşibendiliği ele alış tarzı, tasavvufi oluşumların hem şeriata riayet ve hem de tasavvufi yetkinlik açısından kendilik bilinci ile toplumsal konumunu (self image-public image) bağdaştırmakta mahir olduklarını gösterir. Yazar bu mahareti sergilerken şeriata riayet ile 'mutedil amel'in (sober devotional regimen) nasıl bağdaştırıldığını; hafi-cehrî zikir, azimetle amel, rabıta, üveysilik ve İbn Arabî öğretisi çerçevesinde anlamlandırmaya çalışır. Bahsi geçen alanlarda görülen farklı uygulamalar, 19. asırdan tutulan projeksiyonda görüldüğü gibi yekpare bir manzara çizmez. Şeriata bağlılık ve 'azimetle amel' sanıldığı gibi siyasî bir değer taşımamakta, ferdî tercihleri göstermektedir. Bazı şeyhlerin Kadızadeliler hareketine katılması bir standart değil istisnadır. Buradan hareketle İrfan Gündüz ve Şerif Mardin tarafından Nakşiliğin heteredoks hareketlerin panzehiri gibi görülmesi ihtiyatla karşılanmalıdır. Bu minvalde ilk dönem Osmanlı Nakşilerinin, İbn Arabî üzerine vukufiyetle kaleme aldığı çalışmalar bugünün bakışıyla şaşkınlık yaratsa da o gün için şeriat-merkezli olmakla çelişmemektedir.

Yazarın bütün bu dakik incelemelerine rağmen İslam kültürü içindeki diğer tarikatlara yabancı olmasından kaynaklanan bazı eksiklikler bulunmaktadır. Siyasî bağlılıklarından dolayı silsilelerinden imamları çıkaran Halvetilere nazaran Nakşilerin bu yola meyiletmediğini söyleyen yazar, Lamî Çelebi'nin Ulu Cami'de *Mak-tel-i Hüseyin* okumasını örnek olarak gösterir. Halbuki Ehlibeyt'e duyulan bağlılığın ifadesi tarikatların ortak neş'esidir. Tanıtım yazısında John Curryde Nakşiliğe mahsus ortaya koyduğu çoğu şeyin aslında diğer tarikatlarda da mevcut olduğunu belirterek yazarın ikincil kaynakları çok iyi tahkik edemediğini düşünür. Cury aynı zamanda, pek çok ilmi 'mitoloji'nin önüne geçse de yazarın Nathalie Clayer'ın Balkanlar'da Halvetilikle alakalı eserini değerlendirirken Halvetiliği bütün olarak sapkınların karşısında göstermesini hatalı bulur. Zira imparatorluğun diğer taraflarından gelen Halvetî tepkileri farklılık arzeder. Yani Le Gall eleştirdiği hataya düşerek benzer kabulleri kendi de kullanmaktadır. Alexander Pappas'a göre kitapta eksik bırakılan alanlardan bir diğeri de 'modern' ve 'reformist' Nakşiliğe paralel olan

Kasanî kolunun devamının getirilerek daha katmanlı bir tarihî alan açılabilecekken bunun cevapsız bırakılmış olduğudur.

Kitabın kendi eksiklerinin yanı sıra tercümeden kaynaklanan problemler bulunmaktadır. Mütercim esere insiyatif kullanarak konuya uygun olduğunu düşündüğü bir ayet ve beyitle başlamıştır. Yazdığı önsözde yazarın silsile tartışmalarını anlamsız bulduğunu belirtmekte, dinî ve tasavvufî olaylara tarihçi ve sosyal bilimci gözüyle bakıyor olmasını eleştirmektedir. Ayrıca bazı şahıs ve yer isimlerinin imlası başta olmak üzere çokça görülen tashih hataları, bazı dipnotların boş veya eksik bırakılması ve alan dışından yapılmış izlenimi veren literal tercümelerin yarattığı zorlukların kitaba intibak etmeyi yavaşlattığı söylenebilir. Bu anlamda mütercimlerin kitap üzerindeki tasarrufu, Batı'da yapılan çalışmaların dilimize kazandırılma aralığı ve tasavvufî terimlerin nasıl Türkçeleştirileceği konusuna tekrar eğilme ihtiyacı hasıl olmuştur.

Netice itibarıyla Arthur Buehler kitabın -bilhassa arkasında bulunan on sayfalık tasavvufî terimler sözlüğüyle birlikte- hem üst derecedeki uzmanlık derslerinde hem de kolay anlaşılabilir dili sayesinde uzman olmayanlar tarafından kullanılabilirliği görüşündedir. Orta Asya, Hindistan ve Osmanlı'yı içine alan bu eserin içerdiği geniş zaman/mekan aralığı ve analitik değerlendirmeler ile tasavvuf çalışmalarına yapılmış önemli bir katkı olduğu söylenebilir.

Buehler, Arthur. *International Journal of Middle East Studies* 38, no. 2, 2006, pp. 308-09. <http://www.jstor.org/stable/3879978>.

Voll, John O. "Die Welt Des Islams." *Die Welt Des Islams*, vol. 48, no. 1, 2008, pp. 106-108. *New Series*, [www.jstor.org/stable/20140797](http://www.jstor.org/stable/20140797).

Curry, John J. "Journal of the Economic and Social History of the Orient." *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 48, no. 2, 2005, pp. 336-339. [www.jstor.org/stable/25165099](http://www.jstor.org/stable/25165099).

Mitchell, Colin Paul. "Journal of Near Eastern Studies." *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 67, no. 4, 2008, pp. 316-317. [www.jstor.org/stable/10.1086/596091](http://www.jstor.org/stable/10.1086/596091).

Papas, Alexandre. "Toward a New History of Sufism: The Turkish Case." *History of Religions*, vol. 46, no. 1, 2006, pp. 81-90. [www.jstor.org/stable/10.1086/507929](http://www.jstor.org/stable/10.1086/507929).

Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum (Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi)*, İstanbul: Otto Yayınları, 2016, 164 sayfa. ISBN: 9786059168564.

Değerlendiren: Ercan Şen\*

Nasların anlaşılması ve yorumlanması konusunda günümüze kadar Müslümanlar tarafından pek çok yöntem geliştirilmiş ve geliştirilmeye devam edilmektedir. Haddizatında usûl-i fıkıh ilminin temel uğraş alanına giren nasları anlama ve yorumlama meselesi, Tefsir ilmi ve usulünü alakadar etmektedir. Zira tefsir usûlü bir ilim olarak Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında birtakım temel ilke ve yöntemler ortaya koymakta ve bunların nasıl kullanılması gerektiği noktasında bazı bilgiler sunmaktadır. Bu zaviyeden bakıldığında tefsir usulünün temel gayelerinden birinin Kur'ân'ın anlaşılması olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlama ve yorumlamayı merkeze alan her yaklaşım ve yöntem doğrudan tefsir usulünün kapsamına girmektedir.

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması çerçevesinde bilinen ve en çok başvurulan tefsir yöntemleri naklî (rivayet), aklî (dirayet), fikhî, lügavî, mezhebî, işârî, felsefî, bâtınî, zahîrî gibi klasik ekollerin yanı sıra mevzûî, fennî, ictimâî ve edebî gibi çağdaş tefsir ekolleridir. Adı geçen ekoller gibi kâmil manada bir tefsir ekolü ya da Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yöntemi hüviyetini kazanamamış olsa da bu çerçevede dikkate değer yaklaşımlardan bir diğeri de “gâî” ya da “makâsîd” öncelikli anlama ve yorumlama yaklaşımıdır.

“Gâî” ya da “makâsîd” öncelikli yorum anlayışı, dinî nasların zâhiri delaletlerinin dışına çıkarak onların temel gaye ve maksadını dikkate almaya dayalı anlama ve yorumlama yöntemidir. Diğer bir tabirle nasların anlaşılması ve yorumlanmasında sadece lafza bağlı kalmayarak onların genel maksatlarına ve ruhuna önem veren bir anlama ve yorumlama biçimidir. Daha ziyade fıkıh ilmi alanında kullanılan bu yorum biçimi, klasik tefsir geleneği içerisinde pek bilinmeyen ve başvurulmayan bir anlama metodudur. İncelediğimiz bu araştırmada, Kur'ân'ın anlaşılmasında gâî

\* Yrd. Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.



yorumun da devreye sokulmasının gerekliliği üzerinde durulmakta, bu yöntemin İslam'ın güncel vasfını ortaya çıkarıp kimi konularda fikir birliğini sağlamaya imkân tanıyacağı ve bir ölçüde zannîliğe ve subjektifiğe engel olacağı öne sürülmektedir. Bu çerçevede çalışma boyunca gâî yorum yönteminin geçmişten günümüze bir tasviri yapılmakta, akabinde bu yorumun belli başlı temsilcilerinin görüşlerine yer verilmekte ve son olarak da bu yorum biçiminin tefsir alanındaki yansımaları ve izdüşümleri izah edilmektedir.

Meânî, mehâsin, makâsîd, hikmet, delil, illet, gaye, garaz gibi kavramlar başta olmak üzere gâî yorum anlayışının temel kavramlarının ele alındığı çalışmanın giriş bölümünde daha çok teorik çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Ancak sınırlı bir alanda bu kadar fazla teknik kavramın bir arada yer alması okuyucuyu kavramları takipte sıkıntıya düşürmüştür. Teorik çerçeve ile birlikte giriş kısmında gâî yorum anlayışının tarihî arka planı ele alınıp onun diğer yorum türlerinden farkına temas edilerek, en temelde bu metodun anlam ve delaleti ne bütünüyle metne indirmediği, ne de bütünüyle metni devre dışı bıraktığı üzerinde durulmuştur. Giriş kısmının sonlarında ise –çalışmanın ilerleyen sayfalarında da yer yer vurgulandığı gibi– gâî yorumun önemi ya da onun anlam ve yoruma sağladığı faydalar, maddeler halinde şöyle hülasa edilmiştir: Karşılaşılan yeni olayların dinin küllî maksatlarını esas alarak çözüme kavuşturulmasına imkân vermesiyle İslam dininin güncel olma vasfını ortaya çıkarması, Müslümanlar arasındaki görüş ayrılıklarını azaltmaya katkı sunma potansiyeli taşıması, imanı kuvvetlendirerek dinin salt emir ve buyruklardan ibaret olmayıp hikmet ve faydalarına da dikkat çekmesi, dinî nasların anlam ve delaletini belirlemede zannîliğe ve sübjektifiğe engel olmak suretiyle kesinliğe ve nesnellığe imkan tanımasıdır. Her ne kadar bu hususlar gâî yorumun önemine ve faydalı taraflarına işaret etse de bunların yeniden ve detaylı olarak mülâhazasına ihtiyaç olduğu aşîkârdır.

Çalışmanın birinci bölümünde gâî düşünce metodunun fikrî ve tarihî gelişimi erken dönem (sahabe ve tâbiün dönemi), tedvin dönemi, klasik dönem ve yakın dönem olmak üzere dört safhada ele alınmış; ilk iki dönemde bu düşüncenin bilkuvve olarak mevcudiyetine dair bazı somut örnekler üzerinden dikkat çekilmiştir. Bu metodun terimleşme ve literatüre girme döneminin hicri 5. asırla birlikte başladığı, öncelikle Cüveynî başta olmak üzere Gazzalî, Fahreddin Razi, İbn Rüşd, Âmidî, İzz b. Abdisselam, Karâfî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve bilhassa Şâtîbî gibi isimlerin bu yaklaşımın en önemli temsilcileri olduğuna işaret edilmiştir. Şâtîbî'den sonra -Şah Veliyyullah Dihlevî hariç- tekrara düştüğü ve bir nevi durgunluk dönemi yaşadığı aktarılan bu yaklaşımın son dönemlerde yeniden canlanma eğilimine girdiği ve yakın dönemde gâî yorumun Tâhir b. Aşur'la yeniden canlanarak fıkıh usûlünden bağımsız ve ona alternatif bir ilim dalı olarak gündeme geldiği belirtil-

miştir. Ancak bu noktada gâî yaklaşımın neden Şatıbî'den sonra donuklaştığı ve son dönemlerde hangi gerekçelerle canlandığına dair pek fazla açıklama yapılmamıştır. Ayrıca birinci bölümde nasların ta'lili, maslahat, gaye ve maksatlarının tespiti ve taksimi, gâî yoruma zemin oluşturan naslar hakkında muhtasar ve müfid bazı açıklamalar yapılmıştır.

İkinci bölüm yenilikçi söylem ve gâî yorum arasındaki münasebete tahsis edilmiştir. Bu bağlamda geleneksel yorum anlayışının nasları anlama ve yorumlamada lafızcı, tikelci ve illeti esas alan bir yapı arzettiği için eleştirildiği, bunun alternatifi olan yenilikçi söylemin ise dini metinleri yorumlarken nüzul dönemi şartlarını dikkate almayı önemseydiği, bütüncül bir bakış ve genel amaçları yeniden gündeme getirdiği, diğer bir ifadeyle makâsıdın içeriğinin belirlenmesine taraftar olduğu mukayeseli bir yaklaşımla gözler önüne serilmiştir. Fakat burada şunu vurgulamamız gerekir ki "yenilikçi söylem" tabiri kısmen askıda bırakılmış, bu söylemin temel tezleri ve yeni olarak nelere dikkat çektiği üzerinde fazla durulmadığı için tartışmanın temeline dair bazı noktalar okuyucuya kapalı kalmıştır. Üstelik yenilikçi söylemin temsilcileri olarak sadece Fazlurrahman, Câbirî ve Nasr Hamid Ebû Zeyd'in görüşleri gündeme getirilerek bu isimlerin geleneksel yönetime olan bazı eleştirileri sıralanmıştır. Öte yandan yenilikçi söylem sahiplerinin daha çok modernist ve tarihselci yaklaşımın öncüleri olduğuna dair tek bir açıklama dahi yapılmadığı gibi, kendilerine yenilikçi kesimin en önemli temsilcileri sıfatı uygun görülmiştir.

Çalışmanın tefsir ilmini doğrudan ilgilendiren üçüncü bölümünde ise, tefsirde gâî yorumun imkânı ile son dönem müfessirlerinden olan Reşid Rıza ve İbn Âşûr'un Kur'an'ın geneline ve hususen bazı ayetlere yaklaşımları özelinde somut bazı örnekler üzerinden gâî yaklaşıma dair kimi yorumlar üzerinde durulmuştur. Yazarın da belirttiği üzere klasik tefsir geleneğinin ana eğilimlerine bakıldığında, Kur'an'ın cüz'i pasajlarından hareketle külli maksatlarını tespit eden ve bu maksatları dikkate alan bir anlama ve yorumlama biçiminin mevcut olmadığı müselemeldir. Modern dönemde değişime uğrayan pek çok husus gibi, Kur'an'ı anlama ve yorumlama metotlarında da birtakım değişiklikler meydana gelmiş; kısaca gâî yorum adı verilen Kur'an'ın külli maksatlarını tespit eden ve Kur'an ibarelerini anlamlandırırken bu maksatları dikkate alan veya almaya çalışan yorum telakkisi öne çıkmaya başlamıştır. Nitekim bu telakkiye göre, Kur'an'ın en temel maksadı ya da en üst gaye ve amacı ıslahtır. Bunun içerisine dinî, ferdî, ictimâî, siyasî ve teşrîî ıslah girmektedir. İslahı sağlayacak adımlar ise adalet, eşitlik, fitrat, mesâlihîn temini ve mefâsîdin def'i, fezâilî temin ve rezâilden kaçınma gibi bazı temel hareket noktalarıdır. Söz konusu hareket noktaları, gâî yorumun Kur'an'ın tamamını dikkate alarak meselelere yaklaştığını ortaya koymaktadır.

Kitapta işlenen fikre bütüncül bir gözle bakıldığında gâî yorum yönteminin asıl olarak Kur'ân'ı anlama ve karşılaşılan yeni olaylara çözüm üretmede başvurulan bir ictihad yolu olarak fukaha tarafından ortaya konulan ve sınırları çizilen bir yorum anlayışı olduğu, dolayısıyla bu yorum yönteminin neseb itibariyle fikhî düşünce geleneğine ait olduğu, bundan dolayı klasik/geleneksel tefsir anlayışında bu yaklaşımın tercih edilmediği, ancak modern dönem tefsirinde bu yaklaşıma belirgin bir yöneliş olduğu, hatta bunun bir ihtiyaçtan kaynaklandığı gösterilmek istenmiştir.

Söz konusu eser, fıkıh usûlü ve tefsir gibi İslamî ilimlerin kimi dallarında kullanılan bazı metotların ihtiyaç hâsıl olduğunda birbirlerine destek verebileceğini gösteren somut bir çalışma hüviyeti taşıdığı gibi, tefsir ilminde gâî yorumun imkânını sorgulayan bir araştırma olması hasebiyle de takdire şayandır. Ancak tefsirde gâî yorumun yeri ve önemi hususunda kabul ve red yönüyle söylenecek ve yazılacak daha birçok hususun var olduğu da izahtan varestedir. Dolayısıyla tefsirde gâî yorum anlayışının imkânı daha fazla irdelenmeye, tenkide ve imal-i fikre muhtaçtır.

Son olarak çalışmanın üslubuna bakıldığında, kitabın genelinde parantez veya tırnak işareti içerisinde ard arda kavramlar sıralanmış, bu durum hem akıcılığı bozmuş hem de bir kavram enflasyonu ortaya çıkarmıştır. İşlenen konunun tabiatı gereği olsa da teknik tabirlere ve tanımlara sıkça yer verilmesi, eserin ortalama okuyucu tarafından anlaşılmasını bir hayli güçleştirmiştir.

Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, 319 sayfa. ISBN: 9944162104.

Değerlendiren: Bilal Aksoy\*

İslam âleminde ve özellikle ülkemizde İslami ilimler arasında akademik anlamda üzerinde en fazla çalışma yapılan bilim dallarından biri hiç şüphesiz Tefsir bilim dalıdır. Geçen zaman içinde Kur'an'a farklı yaklaşımlar gündeme gelmiş, ortaya çıkan problemler hakkında ilim dünyası içinde yeni yeni metotlar ve bakış açıları gelişmiştir. İşte bu sayıda sizlere Kur'an'a bakışımızı ve algılayışımızı yeniden gözden geçirmemize sebep olacak tez çalışmalarından biri olan ve 2015 yılında Ankara Okulu Yayınları arasından neşredilen, Süleyman Gezer tarafından 2007 yılında, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalında Prof. Dr. Halis Albayrak hocamızın danışmanlığında hazırlanan "Kur'an'ın Anlaşılmasında Sözlü Hitabın Rolü" başlıklı doktora tezini tanıtmaya çalışacağız.

Çalışma; dil, kültür ve Kur'an ilişkisine dair genel bilgilerin verildiği Giriş kısmı ve üç bölümden oluşmaktadır. Yazar, "Sözlü ve Yazılı Hitap/Kültür" başlıklı birinci bölümde sözlü ve yazılı kültürün mahiyetini, temel özelliklerini ve farklarını irdeleyerek Kur'an metninin dayandığı kültürel alt yapıyı tespit etmeye çalışmıştır. "Kur'an Hitabının Sözlü Kültür ve Dil Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı ikinci bölümde de Arap toplumunun "yazı"ya atfettiği değer ile Kur'an'daki bazı yazılı ve sözlü kültür anlatım unsurları ele alınarak müphem, yemin, tekrar ve hazf konularına yer verilmiştir. "Sözlü Bir Metin Olarak Kur'an ve Anlaşılması" başlıklı üçüncü bölümde ise, Kur'an metnindeki anlam-bağlam ve söz-eylem ilişkisi işlenerek Kur'an'ın sözlü bir metin olduğu tezinden hareketle Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması üzerine genel değerlendirmeler yapılmıştır.

Yazara göre, sözlü ve yazılı dil arasında ayrımı belirtebilmek için önce, dil ve söylemin ne olduğunun ve aralarındaki farklılıkların anlaşılması gerekmektedir. Söylem, dilbilimcilerin dil siteleri ya da linguistik kodlar dedikleri şeyin karşılığı

\* Tefsir Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

olarak kullanılmaktadır. Dil sistemi, zamanın dışında ve kendisinin bir öznesi bulunmaz iken, söylem zamansal olarak bir şimdi içinde gerçekleşir ve şahıs zamirleri aracılığıyla konuşmacıya göndermeler yapar. Dil, iletişimin koşulu olup iletişim kodları koyarken aslında bütün mesajların alınıp verildiği yer söylemdir. Buradan hareketle Kur'an'ın hitap ettiği dil, dünyadaki dillerden biri olup muhatap olarak seçtiği insanlara belli bir bağlamda ve tarihsel ortamda seslenmiştir. Kur'an metni (yazılı söylem), Kur'an hitabının (sözlü söylemin) kronolojik sırasını, hitap ortamını, şartlarını, muhatapların vahiy karşısındaki tutumlarını, hislerini, sevinç ve üzüntülerini yansıtamaz, kısaca sözün yaşayan canlılığı yazılı metinlerde kaybolmaktadır. Yazar, söylemin, yazılı aktarımdan daha kapsamlı ve canlı olduğu, dolayısıyla Kur'an'ın yazılı bir metinden öte bir söylem/hitap olarak kabul edilip anlaşılmasının daha doğru olacağı tezini savunmaktadır.

Yazar, bundan sonra sözlü kültürü zihinsel, görsel ve işitsel bir tasnife tabi tutmuş, sözlü anlatım biçimlerini de dokuz alt başlık altında incelemiştir.

Sözlü anlatımın unsurlarından olan, bağlamın bilinmesinden dolayı bazı sözlerin atlanması unsuru, insanların günlük hayatının akışını kolaylaştırmaktadır. Bu tür anlatımda çok fazla ayrıntıya girilmez, “şunu ver”, “bunu al” gibi kısa konuşmalar yer alır.

Sözlü anlatımın diğer bir unsuru olan, esas cümlelerin yan cümle olarak kullanılması konusuna da Tekvir suresinin 1-18. ve İnfitar suresinin 1-5 ayetlerini, Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) ile Süleyman Ateş'in meallerini karşılaştırarak örnek vermektedir. Buradan hareketle de yazı kültürü duyarlılığı ile yapılan çevirilerde (Elmalılı meali) “ve” bağlacı, sözlü kültür duyarlılığıyla yapılan çevirilerde (S. Ateş meali) ise “...ında”, “... böylece”, “... o zaman” kelimelerinin kullanıldığını tespit etmiş ve sözlü kültür duyarlılığıyla yapılan çevirilerde canlı bir konuşma ortamının olduğu sonucuna ulaşmıştır.

İnsanlarda öğrenmeyi kolaylaştıran ve zihinde daha kalıcı olan, iyi söz-iyi ağaç, kötü ağaç-kötü söz, gören-görmeyen, karanlık-aydınlık, bilenler-bilmeyenler, diri-ölü, sıcak-gölge, ilk-son, zâhir-bâtın ve öncekiler-sonrakiler gibi eş ve karşıt kelimelerle yapılan kümeleme anlatım ise, Kur'an'da sıkça yer alan bir anlatım özelliğidir.

Sözlü anlatımın bir unsuru olan tekrarlı anlatım da Kur'an'da, inkar edenlerle mücadelenin canlılığını sürdürmesi ve mesajın zihinlerde iyice yerleşmesi bakımından önemli bir yere sahiptir.

Kur'an'ın bazı yerlerinde geçen tutucu-gelenekçi zihin yapısına bağlı, mücadeleci, duygusal ve işlevsel anlatım tarzları da Kur'an'ın söylem olduğu tezini kuv-

vetlendirmektedir. Mesela, “Allah zalimleri sevmez”<sup>1</sup> ve “Allah temizlenenleri sever”<sup>2</sup> gibi ayetler muhataplarla duygusal iletişime işaret etmektedir. Çürümüş kemikleri gösterip tekrar dirilmeyi inkar edenleri muhatap alarak, bazen ilk yaratmayı,<sup>3</sup> bazen göklerin ve yerin yaratılışını,<sup>4</sup> bazen ateşin çıkmasını,<sup>5</sup> bazen de Allah’ın yaratmayı üzerine aldığını<sup>6</sup> hatırlatan ayetler de mücadeleci ve polemiğe dayalı anlatıma örnek gösterilmektedir.

Bu bölümde ayrıca, konuşma dilinin yazıya geçirilmiş hâli olarak kabul edilen yazılı dilin belli bir geleneğinin ve kurallarının olduğundan hareketle, dilbilgisine uyma zorunluluğunun, sözcükler arasındaki uyumun ve anlam ilişkilerine göre tümcenin doğru kullanılmasının, konuşma diline göre daha önemli olduğu belirtilmiş, yazılı kültürün giderek sözlü kültürün yerini almaya başladığı, buna bağlı olarak da okuma, eleştirme ve soyut düşüncenin ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Yazının Arap toplumunda hızla yayılması neticesinde sözlü kültür unsurları zayıflamıştır. Mesela, Abbasi dönemi başlarına kadar Arap edebiyatının önemli bir türü haline gelmiş olan “kıssacılık”, yazının evlere girmesi, okuma imkânlarının artması sonucunda giderek ortadan kalkmıştır.

Yazılı ve sözlü dilin farkına gelince, yazı dili daha çok görsel ve grafiksel iken sözlü dil kulağa yönelik bir iletişim aracıdır. Sözlü dilde alıcı ve verici aynı zaman diliminde, karşılıklı bir iletişim sürdürürlerken yazılı dilde ise metnin üretilmesi ve okunması farklı zaman dilimlerinde olabilmekte, muhataplar da bir arada bulunmamaktadır. Yazar, sözlü ve yazılı dili, pazar ve markete benzetmektedir. Pazarda insanlar genellikle alış-verişlerini bağırarak yaparlar, marketlerde ise raflar düzenli, fiyatlar etiketlerde yazılı, herkes sessizce alış-verişini yapmaktadır. Aynı şekilde, camide vaaz veren bir din görevlisi ile kitap yazan bir din görevlisinin muhataplarıyla ilişkisini de buna örnek vermektedir. Buradan hareketle yazar, sözlü dilin; işitsel, öznel, dinamik, akıcı, vurgulu, yankılı, tekrarlı ve âni gösteren bir yapısının olduğu sonucuna ulaşmıştır. Hatta sözlü dilin kusurlu ve hataya elverişli olduğunu, Kur’an’ın da yazılı bir metin olmaktan ziyade sözlü bir metin gibi algılandığını da ifade etmiştir. Yazar, adeta bu düşüncesiyle Kur’an’da kusur ve hata olduğunu vehmettirmektedir. Bu durum ise “İşte bu, kendisinde hiç şüphe olmayan ve Allah’a karşı

1 Âl-i İmrân Suresi, 3/57.

2 Bakara Suresi, 2/223.

3 A’raf Suresi, 7/29.

4 Yâ-Sin Suresi, 36/81.

5 Yâ-Sin Suresi, 36/79-80.

6 Nahl Suresi, 16/38-39.

*gelmekten sakınanlar (muttakiler) için (gönderilmiş) Kitap'tır*<sup>71</sup> ayeti ile çelişmektedir. Dolayısıyla Yazarın bu ifadesinde yanlışlığı veya maksadını doğru bir şekilde kitabına yansıtamadığı değerlendirilmiştir.

Ayrıca Yazarın, çalışmanın birinci bölümünde yazı, söz, yazılı ve sözlü kültür, söylem vb. konularda çok fazla tekrarlarla bulunması, okuyucu üzerinde bıkkınlık hissi uyandırmakta ve konunun anlaşılmasını da zorlaştırmaktadır. Bir paragrafta birbirinden kopuk cümlelere rastlanmakta, birbirine girift ifadeler okuyucunun zihninde birçok soru işareti oluşturmaktadır. Yazar, büyük bir emek mahsulü olduğu anlaşılan bu çalışmada, konuların sınırlarını daha net çizebilseydi ve tekrar kabilinden cümleleri azaltsaydı kolay okunabilir ve anlaşılır bir çalışma olurdu.

Tezin, “Kur’an Hitabının Sözlü Kültür ve Dil açısından Değerlendirilmesi” başlıklı ikinci bölümünde, yazarın, Kur’an hakkında birbirine benzer tekrarlara yer vererek giriş ve birinci bölümde takip ettiği tarzı devam ettirdiğini görmekteyiz. Bununla birlikte yazar, yazılı bir metin olarak gönderilmeyen Kur’an’dan referanslar getirerek Kur’an’ın sözlü bir hitap olduğuna dikkat çekmektedir. Nida edatlarının Kur’an’ın birçok yerinde geçtiğini, bu durumun ise sözlü hitabın bir göstergesi olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada Yazar, yazılı bir metin olarak ele alındığı takdirde Kur’an’da bir takım çelişki ve hataların bulunabileceği yönünde bir değerlendirme yapmaktadır. Diğer yandan, Arap toplumunun yazılı kültüre geçmesini de, Hz. Peygamber, sahabe, Emeviler ve Abbasiler döneminden örnekler vererek izah etmektedir. Bu dönemde yazıya karşı tepkiler olmuştur. Sözlü kültürün egemen olduğu bir toplum yapısından yazılı kültüre geçiş elbette ki kolay olmamıştır. İlk dönemlerde hafızadan/ezberden anlatımlara önem veriliyordu. Yazının anlamsal bir değeri yoktu. Vahyin gelmesiyle birlikte yazı hafızaya yardımcı olmak üzere kullanılmaya başlandı. Harflerin noktalanması ve harekelenmesi bilindiği üzere hicri ikinci asrın ortalarında olmuştur. Bu durum yazının Arap toplumundaki gelişiminin ne kadar yavaş olduğunu göstermektedir. Yazı karşıtı olanların kimisi Hz. Peygamber’in, Kur’an’la karışır endişesi ile hadis yazımını yasaklamasını öne sürmüşlerdi. Hatta âlimlerin yazdıklarına daha çok önem verilip Allah’ın Kitabı’nın unutulacağı, yazının, hafızayı zayıflatacağı endişesini taşıyanlar da vardı. Hâlbuki Hz. Peygamber’den, yazmayı teşvik edici başka rivayet ve örnekler de bulunmaktadır.

Yazar, Kur’an’ın üzerine yazıldığı işlenmiş deri, hurma yaprakları, kemik parçaları ve düz taş parçalarından bahsetmekte ve ümmî kelimesinin tahlilini yapmaktadır. Kur’an’da geçen “ümmî” lafzının müşrik Araplara ve putperestlere, ehl-i kitap

lafzının ise Yahudi ve Hıristiyanlara işaret ettiğini, farklı anlamları olmakla birlikte ümmilikten kastın, okuma-yazma bilmeyen olduğunu söylemektedir.

Bundan sonra söze ilişkin olarak Kur'an'da geçen, Kavı, Nutk, Kelâm, Nidâ, Lisan ve Kur'an kelimeleri ile yazıya ilişkin olarak Kırtas, Kitap ve Suhuf kelimelerinin tahlilini yapmaktadır. Yazar Kur'an için kullanılan Kitap kelimesinin "otomater söz" yani Allah'ın ayetleri ve sayfalara yazılan bir satır olmaktan öte canlı bir söz olarak anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Hatta Kitap'tan murat aslında gelen vahiylerdir, sahifedir. Yazar Kur'an'da yer alan bazı müphemlerle ilgili örnekler getirerek Kur'an'ın bir sözlem olduğu tezini kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Mesela, Kevser suresindeki "soyu kesik" kişi bir zamirle belirtilmiştir. "*Hac bilinen aylardadır*"<sup>8</sup> ayetinde de benzer bir anlatım vardır. Kur'an burada aslında mesaja ağırlık vermektedir. Çünkü müphemlerin medlülleri zaten o toplum tarafından bilinmekteydi. Devamla Kur'an'da müphem olarak geçen işaret isimleri, ismi mevsuller, zamirler, cins isimleri, belirsiz zaman ve mekân zarfları örneklerle anlatılmıştır. "*Ortak koşanların, Allah'ın yanında ve elçisinin yanında nasıl anlaşması olabilir? Ancak Mescid-i Haram'da anlaşmıştığınız hariç...*"<sup>9</sup> ayetindeki kişilerin Huzaa, Benû Bıkr kabileleri ile Cezîmetu İbnu ed-Duîl'den bir topluluk olduğu Kur'an'ın ilk muhatapları tarafından bilinmekteydi. Yine "*Biz onu Kadir gecesinde indirdik*"<sup>10</sup> ayetinde Kur'ana işaret edildiği herkesçe bilinmektedir. Zuhruf suresinin 31. ayetinde geçen "*Keşke bu Kur'an, iki kentten birindeki büyük bir adama indirilseydi, demişlerdi.*" şeklindeki beyandaki iki kent, Mekke ve Tâif şehirleri olduğu bilinmekteydi.

Sözlü hitabın bir özelliği olan yeminler ve tekrarlar da Kur'an'da yer almaktadır. Bu tarz, muhatabın güvenini sağlamakta, mesajın muhatabın zihninde yer etmesini sağlamaktadır. Tekrarların; bir şeyin değerini yükseltici, unutulma tehlikesini kaldırıcı, şaşkınlığa uğraticı, muhatabı korkutucu, uyarıcı, konuları birbirine bağlayıcı ve pekiştirici özellikleri vardır. Yine sözlü kültürün önemli bir özelliği olan hafz olgusunun Kur'an'da yer alması da onun söylem olduğu tezinin doğruluğuna işaret etmektedir. Bakara suresindeki "Allah yolunda öldürülenlere 'ölüler' demeyin. Hayır onlar diridirler. Ancak siz bunu bilemezsiniz." 154. Ayeti, müşriklerin, Allah yolunda öldürülenler hakkında 'Bunlar boşu boşuna ölüp gittiler' sözlerine karşılık bir cevap mahiyetinde olup müşriklerin bu sözleri bilindiği için ayette bu sözlere yer verilmemiştir. Bazen bir kelime ortam ve bağlam hakkında birçok bilgiyi ifade edebilmektedir. Mesela, arkadaşımızın üzerine doğru gelmekte olan bir bo-

8 Bakara Suresi, 2/197.

9 Tevbe Suresi, 9/7.

10 Kadir Suresi, 97/1.



ğayı haber vermek için arkadaşınıza Boğa! Boğa! Şeklinde uyarmak yeterlidir. Zira arkadaşınıza “Üzerine doğru gelmekte olan bir boğadan dolayı seni uyarıyorum” şeklinde bir ifade kullanmazsınız.

Görüldüğü üzere Yazar, bu bölümde konuyu Kur’an üzerinden örneklerle açıklamaya çalışmıştır. Bu bölümün, birinci bölümden daha başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Verilen örnekler anlatımı ve tezi güçlendirmiş, anlamayı da kolaylaştırmıştır. Bununla birlikte Kur’an’ın Hz. Peygamber’e vahyedilmesine kadarki süreci (Levh-i mahfuz, tenzil ve nüzul) üzerinde herhangi bir değerlendirme ve tespit bulunulmaması kanaatimizce tez için bir eksiklik olarak durmaktadır.

Tezin, üçüncü ve son bölümünde Kur’an, sözlü bir metin olması yönüyle ele alınmıştır. Vahyin ilk muhataplarının, yazılı bir metin yerine sözlü bir hitapla karşılaşmaları ve Hz. Peygamberin hayatta olması nedeniyle bir anlam sorunuyla karşılaşmadıklarını, Hz. Peygamber’in, sahabenin ihtiyaç duyduğu konularda gerekli açıklamayı yaptığını, dolayısıyla bu dönemlerde tefsir rivayetlerinin az olduğunu, ihtiyaç duyulduğu takdirde tefsir yapıldığını belirtmektedir. Yazara göre, sözün anlamının bilinmesi için bağlamının/ortamının da bilinmesi gereklidir. Bağlam sadece siyak ve sibaktan ibaret değildir. Bir ifadenin bağlamı, içinde ortaya çıktığı, katkıda bulunduğu ve onun sayesinde anlaşılabilirdiği, birbiriyle ilişkili ifadeler ağıdır. Bu açıdan ifadeler, bağlamlar içinde otaya çıkar ve bağlamlara aittirler. Buna göre Hz. Peygamber’in vahyi insanlara ulaştırırken kullanmış olduğu dil ve buna bağlı olarak jest, mimikleri, ses tonu, edası, vurguları, vasiyet ve emir türü ifadeleri, dinleyenler tarafından nasıl algılandığı ve anlamlandırıldığı önemlidir. Mesela, “*Onlar sana kıyametin ne zaman kopacağını soruyorlar!*”<sup>11</sup> ayetini açıklarken Hz. Peygamber’in “Kıyamet günü ile ben şöyle gönderildim” diye şahadet parmağı yanındaki orta parmağı ile işaret ettiği, muhtemelen iki parmak arasındaki yakınlık ne kadarsa kıyametin de o kadar kısa sürede gerçekleşeceğini ima ettiği nakledilmiştir.

Kültürel bağlamın bilinmesi de ayetlerin anlaşılmasında önemlidir. “*Şüphesiz Safa ve Merve Allah’ın nişanelerindedir. Her kim... onları tavaf ederse bunda bir günah yoktur.*”<sup>12</sup> ayetindeki Safa ile Merve Kabe’nin doğu tarafında bulunan iki kayalık tepedir ve bu iki tepe arasında gidiş-geliş yapmak (sa’y), İbrahim a.s. zamanından bu yana gelen bir gelenektir. Cahiliye döneminde bu iki tepede putlar bulunurdu. Müslümanlar cahiliye döneminden gelen bir gelenek olduğu ve bu iki tepede putlar bulunduğu için sa’y etmekten imtina edince bu ayet inmiştir. Her ne kadar tefsir ilminde ‘sebebin hususiliği hükmün umumiliğine engel değildir’ prensibi bulunsa

11 Nâziat Suresi, 79/42.

12 Bakara Suresi, 2/158.

da bu kültürel bağlam bilinmediği takdirde ayetteki günah ifadesi tam olarak anlaşılmamaktadır. Nisa suresinin 58. ayetini de benzer şekilde anlamak daha uygun olacaktır. Zira Mekke'nin fethi gününde Hz. Peygamber, Osman b. Talha'yı çağırıyor ve bana anahtarı göster dedi. Anahtarı vermek için elini uzatınca, İbn Abbas 'Anam babam sana feda olsun, sikâye (hacılara su hizmeti sunma) göreviyle birlikte bu görevi de bana ver' dedi. Bunu duyan Osman b. Talha anahtarı vermekten kaçındı. Hz. Peygamber ona "Osman, anahtarı bana ver" dedi. O da bunun üzerine "Allah'ın emanetini al" dedi. Bundan sonra Hz. Peygamber Kabe'yi açtı ve tavaf etti. Bu ayetin, anahtarın, Osman b. Talha'ya geri verilmesi yönünde indiği rivayet edilmiştir. Yani anlam o anda gelişen bir olaya tekabül etmektedir.

Sonuç olarak, Yazara göre Kur'an yazılı bir hitaptır. Ancak yazılı hitabın arka planında sözlü bir hitap bulunmaktadır. İlk dönem muhatapları açısından Kur'an'ın anlaşılması sorunu yoktu. Onlar vahyin/sözün bağlamına vâkif idiler. Sonradan gelenler ise yazılı bir metinle karşılaştılar ve onu anlamaya çalıştılar. Yazılı metni anlamak ise arka planındaki sözlü hitabı anlamakla mümkündür.

İlmî Toplantı Değerlendirmeleri (Conference Reviews), *Tarihte Ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, İstanbul, 03-04 Aralık 2016.

**Değerlendiren: Ahmet Eksî\***

İslamî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) tarafından düzenlenen “Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları Sempozyumu” 03-04 Aralık 2016 tarihleri arasında İstanbul Eresin Topkapı Otel’de yapıldı. Sempozyum son yıllarda zekât alanında ülkemizde gerçekleştirilen en geniş kapsamlı uluslararası toplantı olması yönüyle dikkat çekiciydi. Zira bu toplantıda, daha öncekilerden farklı olarak özellikle zekâtın hem geçmişteki hem günümüzdeki uygulamaları ele alındı. Başta uygulamanın içinde olan kuruluş temsilcileri olmak üzere 33 yerli 10 yabancı ilim adamı dokuz ayrı oturumda tebliğlerini sundu.

Sempozyum, Fatih Camii müezzininin Fetih suresinden okuduğu bir aşırıla başladı. Sunuculuğunu Necmeddin Kızılkaya’nın yaptığı sempozyumun açılış konuşmasını tertip heyeti başkanı Abdullah Kahraman yaptı. Kahraman konuşmasında zekâtın önemli bir ibadet olmasına rağmen Müslümanların yerel ve genel anlamda bu ibadeti nasıl uyguladığına dair yeterince bilginin olmadığına dikkat çekti. Aslında bu ifadesiyle sempozyumun temel hedefini de tespit etmiş oldu.

Zekâtın Kur’an-ı Kerim’de namazla birlikte zikredilen bir ibadet olduğunu söyleyerek söze başlayan “Açılış Oturumu” başkanı Salih Tuğ, sempozyumun genel amacını “*Uygulama bakımından zekâtın dün ve bugün nasıl bir durumda olduğunu anlamak ve gelecekte nasıl olması gerektiğine dair fikir yürütmek*” olarak belirtti. Tuğ, bu amaç doğrultusunda sempozyumda zekâtın tarihi, hukuku, günümüzde uygulama biçimleri, zekata dair aktüel problemleri ve belki de en önemlisi zekâta, amacına uygun olarak hayatiyet kazandırma yollarının ele alınacağına dikkat çekti.

İSAV Başkanı Ali Özek, açılış oturumunda vakıfların tarihteki ve Cumhuriyet dönemindeki yerini ve önemini vurgulayan açıklamalardan sonra İSAV’ın amacının İslamî ilimler alanında araştırmacı yetiştirmek olduğuna söyledi.

\* Yrd. Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Oturumun bir diğerkonuşmacısı olan Ali Karadağı'nin ise zekâti, İslam'ın dünyaya örnek olarak sunduğu iktisadi bir esas olarak tanımlaması dikkat çekiciydi. Zira Karadağı'ye göre zekâtın iki amacı vardır. Birincisi arınmadır ki bu zekâtın toplumsal yönünü teşkil etmektedir, ikincisi ise artma, çoğalmadır. Bu da zekâtın iktisadi yönünü ifade eder. Özellikle Halife Ömer b. Abdülaziz'in uygulamalarından hareketle zekâtın tüketimi değil üretimi amaçlayan bir ibadet olduğunu dile getiren Karadağı, bu amaç doğrultusunda zekâtın uygulandığı bir bölgede fakir kalmayacağı iddiasında bulundu.

İlerleyen oturumlarda konuşmacılar ve katılımcılar tarafından sıkça dile getirilecek ve tartışılacak olan zekât hizmetlerine Diyanet İşeri Başkanlığı'nın da katılımı gerekliliği İstanbul müftüsü Rahmi Yaran tarafından açılış oturumunda dile getirildi.

Murtaza Bedir'in başkanlığını yaptığı birinci oturumun ilk konuşmacısı olan Soner Duman konuşmasında, Hz. Muhammed döneminde zekâtın teşriinde maslahatın ön planda tutulduğuna dikkat çekti. Buna bağlı olarak da zekât verilecek sınıflar tayin edilirken ihtiyaç (fakir ve miskin) ve İslam/Müslümanların yararı (müellefe-i kulub, Allah yolunda olanlar, zekât memurları vb.) göz önünde bulundurulduğunu belirtti.

Duman'ın konuşmasının bir diğerkatkı çekici yönü ise, Hulefa-i Raşidin döneminden örneklerle zekâtın siyasetle olan sıkı ilişkisine yapılan vurguydu. Duman'ın ifadesine göre devletin güçlü olduğu dönemde zekât uygulamalarında bir aksama olmadığı ancak Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde siyasi otorite zayıflayınca zekât toplamada sıkıntılar yaşandığı görülmüştür.

Aynı duruma dikkat çeken ikinci konuşmacı Âdem Apak, Emeviler'in meşruiyetine paralel olarak bu devlete zekât verilir verilemeyeceğinin tartışıldığını söyledi. Ayrıca zekât mallarından memurların maaşının ödenip ödenemeyeceğinin de ilk defa bu dönemde tartışılmaya başlandığını dile getirdi.

Uygulaması en çok merak edilen Osmanlı dönemi zekât uygulamalarına dair Süleyman Kaya bir tebliğ sundu. Sunumda belirtildiği üzere Osmanlı döneminde zekât iki yönlü bir durum arz etmekteydi. Birinci yönüyle emval-i batınanın zekâtı bireylere bırakılmıştı. Onlar istediği gibi istediği yerlere öderlerdi. İkincisi olan emval-i zahirenin zekâtı ise vergi içinde mündemiçti. Devlet topladığı vergilerde vatandaşına verdiği vergiyi zekâta sayma fırsatını da tanıyordu. Her ne kadar vergi adı altında toplansa da bu şekilde alınan zekâtların zekâtın sarf yerlerine verilmesine özen gösteriliyordu.

Bu sempozyumu daha önce aynı konuda yapılan sempozyumlardan ayıran en önemli farklardan biri ikinci oturumun konusuydu. Başkanlığını Fahrettin Atar'ın yaptığı bu oturumda İsna Aşeriyye, İbadiyye, Zeydiyye ve İsmailiyye gibi ehl-i sünnet dışı mezheplerin zekât anlayışına dair tebliğler sunuldu.

Humus dışında Zeydi zekât anlayışı Sünnilerle özellikle ilk dönem bakımından Hanefiler son dönem bakımından Şafililerle büyük oranda benzerlik gösterdiği şahsım tarafından sunulan bildirinin özünü oluşturmaktaydı.

Zekata dair; humus, fıtır sadakası ve zekât olarak üçlü bir taksimle ele alındığı İsna Aşeriyye'nin görüşleri Ahmet Niyazov tarafından sunuldu. Bu tebliğde dikkat çeken en önemli husus İsna Aşeriyye'de zekâtın sadece belirlenmiş olan dokuz sınıf maldan alınmasıdır. Bu kısıtlamayla humusa geniş bir alan açıldığı görülmektedir.

İsmailiyye'ye göre dinin esasları velâyet, namaz, zekât, oruç, hac ve cihaddan ibarettir. Zekât, taşınır-taşınmaz mallar, paralar, mücevherat, binek veya besi hayvanlarından olmak üzere âmiller veya daîler tarafından toplanarak cemaatin işleminde harcanmak üzere Dâi Mutlak'a teslim edilir. Kanaatimizce zekât konusunda İsmailiyye'yi diğerlerinden ayıran en önemli husus da bu durumdur.

Hem itikatta hem de amelde müstakil bir mezhep olan İbâdiyye'nin zekâtla ilgili görüşleri Kadir Gömbeyaz tarafından sunuldu. İbadiyye'nin diğer fıkhî görüşlerinde olduğu gibi zekât konusunda da Sünnilere benzediğine dikkat çekilen sunumda bazı farklılıkların olduğu da dile getirildi. Bu farklılıkların sığırın nisabı ve zekâtın dağıtımı meselesi gibi küçük ayrıntılarda olduğu vurgulandı.

Sempozyumun diğer önemli farklı yönü ise 3, 4 ve 5. oturumlarda sunulan Türkiye, Malezya, Endonezya, Hindistan, Güney Afrika, Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'deki zekât uygulamalarıydı.

Malezya'da daha öncesinde amatörce yürütülen zekât toplama faaliyeti 2015 yılında kurulan zekât konseyi ile profesyonel bir yapıya kavuşmuştur. Bu kurul sadece zekâtı toplayıp dağıtmanın ötesinde zekâtla ilgili hedefler belirleyip bu hedeflere yönelik sistemler geliştirerek zekât toplama ve dağıtma işini de üstlenmiştir. Bu çalışma önemli neticeler doğurmuştur. Şöyle ki 2006 yılında 497.695.000 dolar olan zekât gelirleri 2015 yılında 1.811.000.000 dolara çıkmıştır. Buna bağlı olarak 2006 yılında 364.000.000 dolar zekât dağıtılırken 2015 yılında 1.939.610.386 dolar dağıtılmıştır. Malezya uygulamasında dikkat çeken bir diğer husus da zekâtın sarf yerleri 8 sınıfla sınırlı tutulmamış konut yardımı ve taksi kiralama gibi birçok alan dâhil edilerek genişletilmiştir.

1945 yılında bağımsız olan Endonezya'da ilk başlarda zekât bireysel gayretlerle ifa edilirken 1950-1967 yılları arasında ülkenin din işlerinden sorumlu kurumu tarafından yürütülmüştür. 1967'de Cagarta belediyesi tarafından kurulan "Fakirin Cüzdanı" adlı kurumla zekât toplama ve dağıtma işlemleri kurumsal bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu organizasyon sayesinde 2011 yılında 144 milyon ve 2015 yılında 326 milyon dolar zekât toplanmıştır.

Pakistan’da devlet organizasyonu eliyle yürütülen zekât faaliyetleri 1977’de Ziyaülhak’ın gayretleriyle kurumsal yapıya kavuşturulmuş 1980’de çıkarılan bir yasayla zekat zorunlu hale getirilmiştir. 1999’da gönüllü hale getirilen zekât, bu tarihten itibaren devletin kontrolünden çıkıp cemaatlerin kontrolüne girmiştir.

Türkiye’deki uygulama Yusuf Bilgin tarafından İHH örneği üzerinden daha çok yaşanan sorunlar odaklı olarak sunuldu. Bilgin, kurdukları sistemle zekâtı; sarf yerine ve sınıfına bağlı olarak şartlı ve şartsız kategorilerinde topladıklarını ve bu şartlar doğrultusunda dağıttıklarını belirtti. Şartsız olarak alınanların ise 5 kıtada 135 ülkede sekiz sınıfa dağıtıldığını söyledi. Bu dağıtımda özellikle şu hususların dikkate alındığı ifade edildi:

- \* Savaş mağdurları
- \* Afet bölgeleri
- \* Fakirler
- \* Hapiste olanlara kefalet veya onların ailelerin ihtiyaçları

Müslümanların çoğunlukta olmadığı Güney Afrika’da ise zekât işlemlerinin amatörce yürütüldüğü vurgulandı. Bunun sebebi olarak Müslümanların azınlık konumunda ve fakir olmaları gösterildi. Buna rağmen toplanan zekâtların ihtiyaç sahiplerinin yanı sıra eğitim ve meslek edindirme kurslarının giderlerine harcanması dikkate şayan hususlar olarak kayda geçti.

Hindistan’da Müslümanların zekât işlerini ZFI (Zekât Foundation of India) adında bir kurum aracılığıyla başarılı bir şekilde yürüttükleri oturumdaki bir diğer sunumun konusuydu. Sunumdan anladığım kadarıyla ZFI zekat işlerinin yanı sıra Müslümanların bütün sorunlarıyla ilgilenen bir kurum niteliği taşımaktadır.

İngiltere’deki Müslümanların “*Yemenlilerin zenginlerinden al fakirlerine ver.*” hadisinden esinlenerek kurdukları “Ulusal Milli Zekât Vakfı”nın faaliyetleri Ahmet Ehtehamuddin tarafından sunuldu. Avrupa’da yaşayan Müslümanlar için darb-ı mesel olan “İslam’ın unutulmuş esası zekât” anlayışının bu kurumun faaliyetleriyle bir nebze olsun kırıldığına dikkat çekildi. Ancak sunumun ana temasını, gayr-i müslim bir ülkede olması hasebiyle hem zekâtın toplanmasında hem de dağıtılmasında karşılaşılan sorunlar oluşturmaktaydı. Hükümetin, yardımların sadece Müslümanlara verilmesine müsaade etmemesi bu sorunların en önemlisi olarak zikredildi.

ABD’deki zekât uygulamaları ZF (Zekât Foundation of America) örneği bağlamında Murat Köse tarafından sunuldu. Köse, toplam zekât potansiyelinin ancak

%20'sinin toplanabildiği ABD'de toplanan zekâtın %90'nın yurt dışında %10' unun ABD'de dağıtıldığını söyledi. Toplanan zekât miktarının azlığı ile zekâtın ülke dışına çıkarılması arasında kurulan ters orantı sunumun en ilginç bilgisi olarak dikkatlerden kaçmadı.

Zekâtla ilgili güncel problemler konulu 6. oturumda öncelikle zekâta tabi olup olmaması bakımından mal çeşitleri Mehmet Günay tarafından sunuldu. Günay, bazı yeni mal türleri gibi görünen malların aslında eskilerin birazcık nitelik değiştirilmiş şeklidir görüşünü AVM'lerin bir ticaret malı olduğu söyleyerek örneklendirdi.

Bu oturumda finansal ürünlerin zekâtı konusunda Abdullah Durmuş da sunum yaptı. Durmuş, kişinin veya kurumun ihtiyaç duyduğu ve çeşitli yollarla temin ettiği mallar olarak tanımladığı finansal ürünlerin oranları farklı olmakla birlikte her çeşidinin zekâta tabi olduğunu ifade etti.

Zekât-vergi münasebeti konusu Behlül Düzenli tarafından sunuldu. Düzenli zekâtla verginin; harcama kalemleri, niteliği ve ibadet olup olmama yönünden birbirinden ayrıldığını dile getirdi. Özellikle zekâtın vergiden farklı bir yükümlülük olduğuna dikkat çekti.

Fatih Yücel Din İşleri Yüksek Kuruluna gelen zekâtla ilgili soruları dile getirdi. Bu soruların daha çok ticari ürünlerin zekâtı ve nisabın belirlenmesiyle alakalı olduğunu belirtti.

7. oturumun başlığı da 6. oturumda olduğu gibi zekâtla ilgili güncel problemler idi. Oturumun ilk konusu zekât muhasebesiydi ve mevzu Necdet Şensoy tarafından sunuldu. Zekât muhasebesini, işletme sahiplerinin malvarlıklarının zekâtını tespit için yapılan işlem olarak tanımlayan Şensoy'un "*vergi kazançla ilgilidir; zekât ise varlıktan alınan bir yükümlülüktür.*" ifadesi zekât vergi ayırımına getirilen önemli bir fark olarak dikkatlerden kaçmadı.

Bilal Esen zekâtın 500 sene önceki usullerle hesaplanmasının mümkün olmadığını insanları ilmihallere yönlendirmenin de köklü bir çözüm olmadığını söyleyerek mutlaka güncel değerler göz önünde bulundurularak bir zekât hesap cetveli oluşturulmalıdır diyerek oluşturduğu hesap cetvelini paylaştı.

Emrullah Dumlu ise zekâtın sarf yerleri ile temlik konusundaki güncel tartışmaları gündeme taşıyan bir bildiri sundu. Bildiride, zekâtın sadece iktisadi problemleri çözmeye yönelik bir ibadet değil aynı zamanda sosyal ve siyasi problemleri de çözmeyi amaçladığına yapılan vurgu dikkat çekiciydi. Bu anlamda Hamidullah'tan yapılan nakille müellefe-i kulübün örtülü ödenek olarak kullanılabileceği dile getirildi.

Zekâtın toplanması ve dağıtılması konulu 8. oturumu yöneten Abdullah Kahraman zekâtın kurumsallaşmasının tekelleşmeyi değil zekâtın düzenli toplanıp dağıtılmasını sağlayacağını söyleyerek oturumu açtı.

Zekâtın yerellekle ilgili sorunlarını gündeme taşıyan Nail Okuyucu bildirisinde zekâtın mahalliyle ilgili tartışmaları dile getirdi. Bu bildirinin en dikkat çekici tarafı günümüzde zekâtla iştigal eden kurumların, zekât fonlarını buldukları bölge dışında kullanmaları hususunda karşılaştıkları sorunlara önemli ölçüde çözümler sunmasıydı.

8. oturumun bir diğer başlığı ise Bülent Dadaş tarafından gündeme taşınan zekâtın tenmiyesi (istismarı) idi. Dadaş, zekâtın fakirlerin lehine nemalandırılacağından hareketle zekâtı verenin de alanın da devletin de nemalandırabileceğine dikkat çekti.

Ahmet Tabakoğlu-Melik Turan Türkiye'nin zekât potansiyeline dair veriler sundular. Katılımcıların çok merak ettiği bu sorunun cevabı 8 milyar olarak karşılık buldu.

Zekât nisap değerlerinin güncellenmesini gündeme taşıyan Osman Güman, nisabı belirlemede 3 yaklaşımın bulunduğunu ifade etti. 1. yaklaşım bu konu taabudidir; dolayısıyla güncellenemez. 2 ve 3. yaklaşıma göre ictihadidir, dolayısıyla güncelleme yapılabilir. Ancak ikinci yaklaşım sahiplerine göre güncellemeye Asr-ı Saadet'in yaşam standartları; 3. yaklaşıma göre ise günümüz yaşam standartları esas alınmalıdır.

Sempozyumun 9. ve son oturumu ise bir değerlendirme oturumu niteliğindedi. Oturum Başkanı Kemal Yıldız zekât mahza ibadettir diyerek zekâtın vergiden tamamen farklı olduğuna dikkat çekerek oturumu açtı.

Ali Bardakoğlu, sunum yapanların hep birilerini refere ederek görüşlerini sunmalarını özgüven eksikliği olarak nitelendirdi. Bunun sebebini muhatapların tepkisinden çekinme olarak ifade ettikten sonra zekât uygulamaları için takip edilebilecek şu iki metodu önerdi.

1. Zekâtı Hulefa-i Raşidin ve Osmanlı uygulamasında da olduğu gibi mahza ibadet değil kamu maliyesinin bir esası kabul etmek,

2. Körfez ülkeleri ve Malezya örneğinde olduğu gibi bir infak ve yardım kurumu niteliğinde görmek.

Sabri Orman ise sempozyumda disiplinler arası çalışma boyutunun ihmal edildiğini dile getirdi. Bu meyanda bundan sonraki çalışmalara zekâtın sosyolojisi, muhasebesi ve iktisat tarihi gibi disiplinlerin de dâhil edilmesi önerisinde bulundu.



Zira iktisat tarihi bilinmezse Sasani parası olan dirhem ve Bizans parası olan dinar, İslam parası zannedilebilir uyarısında bulundu.

Din İşleri Yüksek Kurulu Eski başkanı Hüseyin Kayapınar Türkiye’de zekât işlemlerini yürütecek güvenilir bir kuruma ihtiyaç olduğunu ve bu kurumun da öncelikle DİB bünyesinde oluşturulması gereğine dikkat çekti. Diyanetin böyle bir görevi üstlenmesi sadece öncü olma niteliği taşımalıdır. Hal böyle olunca STK’ların bu alandaki çalışmalarının da önü açılmış olacaktır.

Kusursuz bir organizasyonla gerçekleşen bu sempozyumun hiç kuşkusuz en dikkat çekici yönü Ehl-i Sunnet dışı mezheplerin görüşlerine ve zekâtın kurumsal uygulamalarına yer verilmesiydi. İlla da bir eksiklikten söz edilecekse o da zekâtın iktisadi yönüne çok az yer ayrılması ve sosyolojisinin tamamen göz ardı edilmesiydi.

Bildirilerde sıkça atıfta bulunulan Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülaziz’in uygulamaları modern döneme ışık tutması hasebiyle tartışmaların tarihi arka planı olma-ya devam edecek gibi görünüyor. Hz. Ömer’in zekâtın sarf yerlerinden “müellefe-i kulub” ile “miskin” sınıflarına getirdiği yorum ile Ömer b. Abdülaziz’in zekâtın tüketimi değil üretimi amaçlayan anlayışı tartışmalarda en dikkat çeken hususlardı.

Birçok yönüyle önem arz eden zekât vergi ilişkisinin sağlam bir zemine oturtulmasında özellikle Osmanlı dönemi uygulamalarının önemli olduğu kanaatindeyim.

Toplumsal yönü ağır basması hasebiyle zekâtın işlemlerinin bireysel olmaksızın ziyade kurumsal olarak yürütülmesinin gereği inkâr edilemez bir gerçektir. Zira zekât işlemleri kurumsal olarak yürütüldüğünde hem toplanan zekât miktarının arttığı hem de dağıtımın daha düzenli ve hakkaniyetle yapıldığı görülmektedir. Bu nedenle toplantıda bu türden kurumların artırılmasının gereğine dikkat çekildi.

Toplantıdan edindiğim bir diğer izlenim de bundan sonra daha çok zekâtın sarf yerlerinin genişletilmesi ve mahallinin dışına çıkarılmasının yanı sıra finansal varlıklarla birlikte zekâta dâhil edilecek mallar ile zekât muhasebesi tartışmaların seyrini belirleyecektir. Diğer taraftan zekâtın kurumsallaşması ve oluşacak bu kurumun niteliğiyle birlikte zekât mallarının nemalandırılması ve kadim tartışmalardan biri olan zekât-vergi münasebeti de tartışılmaya devam edecek gibi görünüyor.

İslam’ın beş temel esasından biri ve İslam iktisat sisteminin bir parçası olması hasebiyle zekât hiçbir zaman gündemden düşmemiştir. Önemli olan böylesine önemli bir konuyu ilgili bütün tarafların ve alan uzmanlarının katılımıyla tartışarak değişen hayat şartlarına göre çözümler üretmektir. Burada tanıtıma ve değerlendirmeye çalıştığım sempozyumun bu anlamda önemli bir adım olduğunu ancak daha çok atılacak adımların bulunduğunu söyleyebilirim.













