



BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF
BÜLENT ECEVİT UNIVERSITY

ISSN: 2148-3728
ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)



Dergimiz ULAKBİM, İSAM, ASOS İNDEX ve İdeal Online tarafından dizinlenmektedir.

Cilt 5
Volume 5

Sayı 1
Number 1

Yıl 2018
Year 2018

BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BÜLENT ECEVİT UNIVERSITY

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Mustafa ÇUFALI
Rektör / Rector
Bülent Ecevit Üniversitesi/Bülent Ecevit University

Editör / Editor

Dr. Öğretim Üyesi Behram HASANOV

Yardımcı Editör / Associate Editor

Dr. Öğretim Üyesi Murat AKIN

Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Arş. Gör. Mustafa DİKMEN
Arş. Gör. Fatmanur DİKMEN
Arş. Gör. Ahmet SAĞLAM
Arş. Gör. Yasemin HOĞLU

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Dr. Öğretim Üyesi Ali ARSLAN

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan MEYDAN (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun SAVUT (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Behram HASANOV (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Ali ARSLAN (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Recep ÇETİNTAŞ (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Tahyr ASHYROV (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Murat AKIN (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Salih AYBEY (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Orzasahet ORAZOV (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Bahattin TURGUT (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Zeki YAKA (Akdeniz Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Ali ARSLAN (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Behram HASANOV (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun SAVUT (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan MEYDAN (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER (Karabük Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Murat Akın (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky Üniversitesi)
Doç. Dr. Saim KAYADİBİ (Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Zeki YAKA (Akdeniz Üniversitesi)

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli, bilimsel, süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

İLETİŞİM/CONTACT

Dergi Yazışma Adresi / Correspondence:

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü, P. K. 67100 İncivez/Zonguldak

Tel: (372) 257 40 10 / 1555, **Faks:** (372) 257 40 57 – (372) 257 69 27

E-posta / E-mail: beunilahiyyatdergi@gmail.com

Ağ Adresi / Web Address: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>

Yayın Hizmetleri ve Baskı / Publishing Services and Printing:

BULUŞ Tasarım ve Matbaacılık Hizmetleri, Bahriye Üçok Caddesi 9/1 Beşevler, 06500 Ankara, Türkiye

Tel: (0312) 222 44 06 • Faks: (0312) 222 44 07 • E-posta: bulus@bulustasarim.com.tr

BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVIT UNIVERSITY

Bu Sayının Hakem Listesi / Referee List of the Current Issue

- Prof. Dr. Nebi Mehdiyev (*Trakya Üniversitesi*)
Doç. Dr. Emine Öztürk (*Kafkas Üniversitesi*)
Doç. Dr. Hasan Meydan (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Doç. Dr. Huseyin Akyüz (*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*)
Doç. Dr. Kasım Küçükakal (*Uludağ Üniversitesi*)
Doç. Dr. Kubilay Kolukırık (*Erciyes Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Alperen (*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Akbarshah Ahmadi (*Afyon Kocatepe Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Ali Arslan (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan Öz (*Abant İzzet Baysal Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Behram Hasanov (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan Köycü (*Bartın Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Macit Demirer (*Abant İzzet Baysal Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Murat Akın (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Orazsahet Orazov (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Recep Çetintaş (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Salih Aybey (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Ubeydullah Sezikli (*İstanbul Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Zeki Yaka (*Akdeniz Üniversitesi*)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Sayfa

Makaleler / Articles

- İmam-Hatip Liselerinde Görevli Müzik Öğretmenlerinin Dinî Müsiki Dersine Karşı Yeterlikleri **1-14**
Qualification Music Teachers at Religious High Scholl on Religious Music Lessons
Dr. Özkan APAYDIN
- Pozitivizmin Doğrulama ve Yanlışlama İlkeleri Ekseninde Modern Bilimin Bilgiyi Metafizikten Arındırma İdeali **15-33**
The Ideal of Modern Science to Purify Knowledge From Metaphysics on The Axis of Verification and Falsification Principles of Positivism
Arş. Gör., Deniz KURTYILMAZ
- The Meaning of Religious Practices in German Everyday Life: The Case of Turkish Students **35-48**
Alman Gündelik Hayatı İçinde Dini Pratiklerin Anlamı: Türkiye Kökenli Öğrenciler Örneği
Research Assistant, Şeyma KARAMEŞE
- Halife B. Hayyât'ın Eserlerinde Sahâbî Olarak Gözüken Bazı Kimseler **49-62**
Some People Who are Regarded as Sahaba in Halifa B. Hayyat's Works
Arş. Gör., Adem KARAASLAN
- Felsefi Yakınlıklar: Theodor W. Adorno ve Jean Baudrillard Arasındaki Yakınlıklara Dair **63-76**
Philosophical Proximity: About The Relationship Between Theodor W. Adorno and Jean Baudrillard
Arş. Gör., Mustafa DİKMEN
- Ma'bed el-Cühenî'nin Rivayetleri Üzerine Bazı Mülahazalar -Tahriç-Sened Özelinde- **77-106**
Some Observations on Ma'bad Al-Djuhani's Reports -With Special Reference to Extraction-
Dr. Öğretim Üyesi, Macit DEMİNER
- Muhtasar Metinlerin Hanefî Literatürü İçindeki Yeri **107-122**
The Importance of "Mukhtasar" in Hanafi Jurisprudence Heritage
Dr. Öğretim Üyesi, Orzasahet ORAZOV
- Kutsaldan Sekülere: Değişen Ölüm algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme **123-149**
From Sacred to Secular: A Sociological Analysis on the Changing Perception of Death
Doktora Öğrencisi, Kadriye DURMUŞOĞLU, Prof. Dr., Kemal ATAMAN

Tercüme / Translation

- Hanefi Mezhebinde Mürsel Hadisin Delil Değeri **151-156**
The Value of Mursel Hadith in Hanefi Tradition
Dr. Öğretim Üyesi, Orazsahet ORAZOV

Söyleşi / Interviewer

- Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri ve Felsefe Eğitimi Üzerine Turan Koç ile Söyleşi **157-165**
Interview with Turan Koç on Theology Faculties and the Education of Philosophy in Turkey
Arş. Gör., Mustafa DİKMEN

İmam-Hatip Liselerinde Görevli Müzik Öğretmenlerinin Dinî Mûsikî Dersine Karşı Yeterlikleri

Qualification Music Teachers at Religious High Scholl on Religious Music Lessons

Özkan APAYDIN

Dr., Müzik Öğretmeni, Yasemin Karakaya Bilim ve Sanat Merkezi, Ankara
Dr., Music Teacher, Yasemin Karakaya Science and Art Center, Ankara, Turkey
(aranje44@gmail.com)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 04 Ağustos / August 2017
Kabul Tarihi / Accepted : 09 Haziran / June 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran / June 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 1-14

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright©

Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: 1913’lerde kuruldukları günden bu yana kapatılma dâhil birçok mağduriyet yaşayan İmam Hatip Okullarının 2016 yılı verilerine göre sadece lise birimlerinin sayısı 2033, bu okullarda okuyan öğrenci sayısı da yaklaşık 700 bin civarındadır.¹

İmam-Hatip Liselerinin haftalık ders programında yer alan kültür sanat dersleri arasında müzik, görsel sanatlar dinî mûsikî gibi dersler yer almaktadır. Mûsikî², güzel sanatların bir dalı, en önemlilerinden birisi, çok güçlü tesiri olan bir sanat ilmidir. Ancak haftalık ders programında yer alan Dinî Mûsikî dersinin zorunlu derslerden olmaması, programda yer alan Mûsikî dersinin³ beden eğitimi-görsel sanatlar-müzik arasından seçilmesi gibi durumlar Dinî Mûsikî dersinin öğretim programı ve ders öğretmenlerinin yeterlikleri, hizmet içi eğitimleri gibi konularda yaşanan problemlerin göz ardı edilmesine sebep olmuştur.

Bu çalışmada Dinî Mûsikî dersine giren müzik öğretmenlerinin derse karşı yeterlik durumunun tespiti yapılacaktır. Dersin müfredatı,⁴ öğretim programı, ders kitabındaki konu ve kazanımlar ile bu derse girmekle yükümlü olan müzik öğretmenlerinin lisans döneminde aldığı dersler ve öğretmen olduktan sonra aldıkları hizmet içi eğitimler

1 Başbakanlık İletişim Merkezi (BİMER) 16.05.2016 tarihli 569812 nolu başvurunun 19.09.2016 tarihli yanıtı.

2 Bayram Akdoğan, *Türk Din Mûsikîsi Dersleri* (Ankara: Bilge Yayınları, 2010), 113.

3 BİMER İmam-Hatip Liselerinde müzik dersinde Dinî Mûsikî dersi yapılabildiği ifade edilmiştir.

4 Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, *Tebliğler Dergisi*, (Kasım 1985): 450.

karşılaştırılarak derse giren öğretmenlerin derse karşı yeterliği ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İmam-Hatip Liseleri, Dinî Mûsikî, Müzik Eğitimi, Dinî Mûsikî Öğretmenleri, Öğretmen Yeterlikleri.

Abstract: Since founded in 1913, the religious schools, having many problems even to had been closed, are considered to have 2033 high school departments and around 700 thousand students who attend them according to the data in 2016.

In the curriculum of religious high school there are lessons such as music, art and religious music. As considered the essentials aims of these schools, the religious music lessons are seemed vital.

Music is one of the most important lessons in fine arts departments and has strong effect. As the religious music is not a compulsory lesson for timetables, is to be chosen among the lessons as Physical Education, art for the curriculum can be considered as the problems to face as well materials and teachers are not satisfactory and the in service trainings are not enough.

In this context, it is aim to show the quality of teachers by comparing curriculum, course books, subjects, bachelor curriculum and in service trainings. The study has an original quality to show "an important problem by indicating scientific measure on curriculum, timetables, course books and the teachers" as well finding a solution to this problem by comparing all related disciplines.

Keywords: Religious High Schools, Religious Music, Music Education, Teachers of Religious Music, Quality of the Teachers of Religious Music.

GİRİŞ

İnsanın ailesinden (ana-babasından) getirdiği gizilgüce kalıtım denir.⁵ Bu gizilgücün içinde insanın bilişsel, devimsel ve duygusal güçleri vardır. Bunlar yetenek olarak tanımlanabilir. Bu yetenekle insanın doğumundan itibaren çevrenin ve eğitim ortamlarının da etkisiyle gelişir ve yeterlik haline dönüşür. Zamanla insan bu özellikleriyle birlikte çevresiyle ilişkiler geliştirir.⁶

Bütün toplumların bilgi birikimlerini, davranış kalıplarını, milli, manevi değerlerini kendilerinden sonraki nesillere aktardıkları görülmektedir. Bu aktarım belli bir sistem içinde gerçekleşmektedir. Bu sistemin adı eğitimidir.⁷

5 İbrahim Ethem Başaran, *Eğitime Giriş* (Ankara: Umud Yayınları, 1999), 11.

6 Georg Wilhelm F. Hegel, *Estetik Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, trc. Taylan Altuğ, Hakkı Ünler (İstanbul: Payel Yayınları, 1994), 237.

7 Salih Nurdağ, "Bir Eğitim Aracı Olarak Okul Piyesleri" *Hece Edebiyat Dergisi* 10 (2005): 104-279.

İnsanın öğrenmesi belli süreçler içinde oluşur.⁸ Örgün eğitim ortamında öğrencilere kazandırılmak istenen bilgi, beceri ve kazanımların gerçekleşmesi konusunda etkin role sahip önemli paydaşlardan birisi öğretmendir. Öğretmenin meslekî anlamda yeterliği, dersinde başarılı olabilmesinin temel gerekliliklerinden birisidir. Alanında yeterli olmayan bir öğretmenin dersinde başarılı olması mümkün gözükmemektedir.

Öğretmenlerin mesleğe başlamadan önce üniversite lisans dönemlerinde aldıkları dersler, meslekî hayatlarında anlatacakları derslerin temelini oluşturmaktadır. Ancak eğitim – öğretim ortamında okutulan bazı derslerle ilgili doğrudan ilişkili lisans bölümü bulunmamaktadır. Dinî müsikî dersleri de bu derslerden biridir. Dinî müsikî dersi, herhangi bir öğretmenin hem din hem de müsikî alanıyla ilgili yeterli bilgi ve beceriye sahip olmadan öğretimini yapabileceği bir ders değildir.

Bu çalışmada dinî müsikî dersine girmekle mükellef olan müzik öğretmenlerinin dinî müsikî dersine karşı meslekî yeterliklerinin ne düzeyde oldukları araştırılmıştır.

Yöntem

Çalışmada belgesel tarama yöntemi⁹ kullanılarak doküman incelemesi yapılmıştır. Var olan kayıt ve belgeleri inceleyerek veri toplamaya belgesel tarama denir. Bu kapsamda eğitim fakülteleri lisans dönemi müzik öğretmenliği ana bilim dalında okutulan dersler ve imam-hatip liselerinde okutulan dinî müsikî dersinin müfredatı incelenmiştir. Bu inceleme neticesinde elde edilen veriler bir araya getirilerek yorumlanarak analiz edilmiştir. Çalışmada elde edilen verilerin yorumlanması çalışmanın bulgu, sonuç ve öneriler kısmına referans olmuştur.

Veri Toplama

Müzik öğretmenliği lisans programında 8 dönem boyunca öğretmen adaylarına okutulan tüm derslerle içeriği, imam-hatip liselerinde okutulan dinî müsikî dersinin mevcut müfredatındaki temel bilgiler çalışmanın veri kaynağını oluşturmaktadır.

Verilerin Analizi

Çalışma esnasında toplanan veriler, anlamlı bir bütün haline getirilerek belirlenip yorumlanmaya çalışılmıştır.

8 Başaran, *Eğitime Giriş*, 11.

9 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2005), 79.

MÜZİĞE İLK ADIM

İnsanoğlunun yaşama ilk adımı atmasıyla birlikte başlayan hayatında duyduğu ilk seslerden birisi kendi ağlama sesidir. Ana rahmine düştüğü andan itibaren kalbinin atmaya başlaması da müziğin yapı taşı olan ritimle ilk tanışmasıdır diyebiliriz. Anne karnında yedi aylık bir bebek bile duyduğu seslere, müziklere tepkiler verebilmektedir.¹⁰ Kulağa gelen sessel titreşimler ya da titreşim demetleri bir uyarandır. ¹¹Daha sonra yaşa bağlı olarak başlayan gelişme, çevreyi keşif vb. tüm uyarıların algılanması ve adlandırılması dönemiyle gelişim süreci devam etmektedir.

Okul dönemi geldiğinde ise tüm öğrenciler akademik, sanatsal vb. anlamda hazır bulunuşluk düzeylerine bakılmaksızın sadece yaş kriterine göre ilkokul 1. Sınıfta örgün eğitime başlarlar. Eğitimin sayısız tanımı olsa da kısaca, istendik davranış kazandırma süreci olarak tanımlanabilir. Eğitimin özündeki amaç, bireylerin yeteneklerini geliştirmeyi, onlara bilgi ve beceri kazandırmayı, onları toplumsal yaşamdaki görevlere hazırlamaktır.¹² Okul sürecinde öğrencilerin eğitimiyle birinci derecede ilgili kişi öğretmendir. Öğretmenler, okul olarak adlandırılan sosyal sistemin en stratejik parçalarından biridir.¹³ Okul süreci içinde öğrencilerin hayata dair öğrendikleri akademik bilgilerin yanı sıra müzik, görsel sanatlar gibi sanatsal bilgi ve yeteneklerinin geliştirilmesi de amaçlanır ve bu alandaki derslere de bu alanda yetişmiş öğretmenler girerler.

Özellikle görsel sanatlar, müzik alanı derslerinin ortak bir adla sanat dersleri olarak adlandırıldığını görmekteyiz. Müzik dersleri, ilkokullarda sınıf öğretmenleri, ortaokullarda ve liselerde ise imkanlar dahilinde branşı müzik olan branş öğretmenleri tarafından verilmektedir.

Liselerde görsel sanatlar ya da müzik dersi seçmeli derstir ve öğrencilerden bu derslerden birini seçmeleri istenir. Birçok lisede uygulama böyle iken Anadolu ve diğer İmam-Hatip Liselerinde müzik dersi, müzik-görsel sanatlar-beden eğitimi dersleri arasından seçilir. İmam- Hatip Lisesi öğrencileri bu üç dersten bir tanesini zorunlu ders olarak seçer. Bunun dışında haftada iki ders saati olarak da dinî mûsikî dersi de seçmeli dersler arasında yer almaktadır.

Dinî mûsikî derslerinin eğitim-öğretim ortamında okutulduğu kademeleri incelediğimizde ortaöğretimde İmam-Hatip Liselerinde Dinî Mûsikî (seçmeli

10 Ayperi Dikici Sığırtaç, *Okul Öncesi Dönemde Müzik Eğitimi* (İstanbul: Kare Yayınları, 2005), 14.

11 Ali Uçan, *İnsan ve Müzik İnsan ve Sanat Eğitimi* (Ankara: Evrensel Müzik Yayınları, 2005), 22.

12 Mahmut Âdem, *Eğitim Planlaması* (Ankara: Şafak Yayınları, 1997), 16.

13 Ziya Bursalıoğlu, *Okul Yönetiminde Yeni Yapı ve Davranış* (Ankara: Pegem Yayınları, 2002), 42.

ders¹⁴), üniversitelerde ise İlahiyat Fakültelerinde “Türk Din Mûsikîsi” dersi olarak okutulduğunu görmekteyiz. Bu derslere giren öğretmenler ise İmam-Hatip Liselerinde müzik öğretmenleri, üniversitelerde ise imkânlar dâhilinde dinî mûsikî öğretmenleri girmektedir. Ancak gerek İmam-Hatip liselerinde gerekse İlahiyat Fakültelerinde bu dersi okutacak alan öğretmeni yeteri sayıda değildir.¹⁵

Her ne kadar dinî mûsikî dersine girecek öğretmen sayısı nicel olarak az gözükse de dersin hedeflediği kazanımlara ulaşabilmesi bakımından bu derse girecek öğretmenlerin nitel anlamda yeterliği kazanımların ana ögesidir. İmam-Hatip Liselerinde seçmeli ders olarak karşımıza çıkan Dinî Mûsikî derslerine bu okullarda ya da okulların bulunduğu ilçede görev yapan müzik öğretmenleri girmektedirler.

İMAM HATİP LİSELERİNDE DİNİ MÛSİKİ DERSİ

İmam-Hatip Liselerinde okutulan “Dinî Mûsikî Dersi” müfredatını incelediğimiz zaman dersin ana amaçlarının;

9. SINIF	10. SINIF	11. SINIF	12. SINIF
Mûsikî ve Dinî Mûsikî Hakkında Bilgi Edinmek	Câmi ve Tasavvuf (Tekke) Mûsikîsi Ortak Formları Hakkında Bilgi Edinmek	Dinî Mûsikî Bölümlerinden Olan Câmi Mûsikîsinin Çeşitlerini Uygulamalı Olarak Kavramak	Din Dışı Mûsikîyi ve Bölümlerini Kavramak
Türk Mûsikîsi Hakkında Bilgi Edinmek	Tasavvuf Mûsikîsi Hakkında Bilgi Edinmek	Türk Din Mûsikîsinde Belli Başlı Makamları Kavramak	Din Dışı Mûsikînin Formlarını Kavramak 15-32 Zamanlı Usûlleri Kavramak
Câmi Mûsikîsini Tanıyıp Çeşitleri Hakkında Bilgi Edinmek	Türk Din Mûsikîsinde En Çok Kullanılan Makamları Kavramak	Türk Din Mûsikîsinde Kullanılan 8-15 Zamanlı Usûlleri Kavramak	Türk Din Mûsikîsi Aletlerini Kavramak

14 MEB İmam-Hatip Liseleri haftalık ders programında öğrenciler haftada 1 ders saati müzik-resim-beden eğitimi derslerinden birini seçiyorlar ve aynı zamanda tamamen seçmeli ders olarak da haftada 2 ders saatine kadar dinî mûsikî dersi seçilebiliyor. BİMER aracılığıyla alınan bilgide haftalık ders saatinde gözükken müzik dersinde de dinî mûsikî dersi işlenebileceği ifade edilmiştir. Dolayısıyla İmam-Hatip Liselerindeki müzik dersini de dinî mûsikî dersi olarak kabul edilmektedir.

15 BİMER MEB Din Eğitimi Genel Müdürlüğü yetkililerinden verilen bilgiler neticesinde 2016 yılı itibarıyla 2033 tane İmam-Hatip Lisesi olduğu bunun 744 tanesinde kadrolu müzik öğretmeni bulunduğu belirtilmiştir.

9. SINIF	10. SINIF	11. SINIF	12. SINIF
Ezân, Kâmet vb. Câmi Hizmetlerinde Özellikle Arz Edilen Konularda Maharet Kazanmak	Makamlar İle İlgili Terimleri Öğrenmek 4-8 Zamanlı Usûlleri Kavramak	Türk Saz Müsîkîsi Formlarını Kavramak	Türk Din Müsîkîsinin Tarihçesini Açıklamak
	Basit Solfej Çalışmaları Yaparak Öğrencilerin Müsîkîye İntibaklarını Sağlamak	Basit Solfej Çalışmaları Yaparak Öğrencilerin Müsîkîye İntibaklarını Sağlamak	Solfej Çalışmalarını Yaparak Öğrencilerin Müsîkîye İntibaklarını Sağlamak

Temel Müzik Nazariyatı, Usûller¹⁶, Makamsal Müzik, Kur'ân-ı Kerim'in Makamsal Biçimde Okunması, Ezân, Sâlâ, Kâmet gibi uygulamaların makamsal müzik biçiminde okunması gibi kazanımlardan meydana geldiği görülür. Dolayısıyla dinî müsîkî dersine giren öğretmenin öğretmekle mükellef olduğu haliyle bilmesi gereken konu başlıkları kısaca bu şekildedir. Derse girmekle mükellef olan müzik öğretmenlerinin, lisans döneminde aldığı dersler ise, genel olarak "Klasik Batı Müziği" ni içine alan konulardan oluşmaktadır. Bu dersleri şu şekilde sıralayabiliriz:

MÜZİK ÖĞRETMENLİĞİ LİSANS PROGRAMI

MÜZİK ALANI İLE İLGİLİ DERSLER¹⁷

1. DÖNEM	2. DÖNEM	3. DÖNEM	4. DÖNEM	5. DÖNEM	6. DÖNEM	7. DÖNEM	8. DÖNEM
Piyano 1	Piyano 2	Piyano 3	Piyano 4	Piyano 5	Piyano 6	-	-
Çalgı Eğt. 1	Çalgı Eğt. 2	Çalgı Eğt. 3	Çalgı Eğt. 4	Çalgı Eğt. 5	Çalgı Eğt. 6	Çalgı Eğt. 7	Çalgı Eğt. 8
Müzik Teorisi İşt. 1	Müzik Teorisi İşt. 2	Müzik Teorisi İşt. 3	Müzik Teorisi İşt. 4	Koro 1	Koro 2	Koro 3	Eğitim Müziği Beste.
Okul Çalgıları 1	Okul Çalgıları 2	Okul Çalgıları 1	Okul Çalgıları 1	Orkestra Oda Müziği 1	Orkestra Oda Müziği 2	Orkestra Oda Müziği 3	Koro Yönetimi

16 Gülçin Yahya Kaçar, *Türk Müsîkî Rehberi* (Ankara: Maya Yayınları, 2009), 24.

17 YÖK (Yüksek Öğretim Kurumu) resmi web sitesinden alınmış ekler kısmında tablonun tamamına yer verilmiştir.

1. DÖNEM	2. DÖNEM	3. DÖNEM	4. DÖNEM	5. DÖNEM	6. DÖNEM	7. DÖNEM	8. DÖNEM
Bireysel Ses Eğitimi 1	Bireysel Ses Eğitimi 2	Toplu Ses Eğitimi 1	Toplu Ses Eğitimi 2	Türk Halk Müziği	Türk Sanat Müziği	Oyun, Dans ve Müzik	Orkestra Oda Müziği Yönt.
			Okul Bandosu	Eşlik (Koropet.)			
			Elektronik Org Eğitimi	Güncel Pop. Müzik			
				Müzik Kült.			

Tabloda, Genel Kültür ve Eğitim Bilimleri alanı derslerine yer verilmemiştir. Tablonun tamamına ekler kısmında yer verilmiştir.

Görüldüğü üzere Dinî Müsikî dersine girmekle mükellef olan müzik öğretmenlerinin lisans eğitim programlarında Türk Müziği Usûlleri, Makamlar, Makamla Kur'an-ı Kerim Uygulamaları, Ezân, Sâlâ gibi dersler bulunmamaktadır. Ancak ne var ki, müzik öğretmenleri kendi yetenek ve kabiliyetleri doğrultusunda bu konuların en azından bir kısmı için kendilerini geliştirecek derse karşı belirli bir yeterlik sağlamaktadırlar.

Dinî Müsikî dersine giren öğretmenlerin alanlarının normalde müzik olması gerekmektedir. Ancak 2015-2016 eğitim öğretim yılı itibariyle İmam-Hatip Liselerinin neredeyse üçte ikisinde müzik öğretmeni bulunmamaktadır¹⁸.

Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse İmam-Hatip Liselerinin yaklaşık üçte ikisinde bu dersin öğretiminden sorumlu uzmanı yoktur. Geriye kalan üçte birinde görev yapan müzik öğretmenlerinin de yaşamış olduğu sıkıntıları sayacak olursak:

Dersin zorunlu ders olmaması,

Ders yapacak özelliklere sahip dersliklerin olmaması,

Ders kitabının öğretmene ve öğrenciyeye uygun olmaması,

Ders hedef ve kazanımlarının öğretmen ve öğrenci seviyesine uygun olmaması olarak sıralayabiliriz. Bu problemlerin hepsi çok önemli ve hayati problemlerdir, hepsi de acil olarak çözülmesi gereken problemlerdir. Ancak en

18 Başbakanlık İletişim Merkezi 16.05.2016 tarihli 569812 nolu başvurunun 19.09.2016 tarihli yanıt metni. 2033 tane İmam-Hatip Lisesinden 733 tanesinde kadrolu müzik öğretmeni olduğu ifade edilmiştir.

önemli problem derse giren öğretmenin derse karşı yeterliği konusudur. Çünkü her ne kadar ders kitabından, fiziki ortamdan vb. konulardan eksiklikler olsa da alanına hâkim bir öğretmenin tüm bu eksikliklere karşı derste istenen hedeflere ulaşma konusunda başarılı olma ihtimali vardır. Ancak tüm imkânlar sunulmuş olsa bile alanına hâkim bir öğretmen olmadığı takdirde dersin hedeflerine ulaşılmasının da mümkün olmadığı düşünülmektedir.

ALANI MÜZİK OLMAYAN ÖĞRETMENLERİN YETERLİKLERİ

Alanı müzik olan öğretmenler dahi ders kazanımlarına yeterli olmada problemler yaşarken¹⁹ alanı müzik olmayan öğretmenlerin derse karşı yeterlilik düzeyini tartışmak gerekmektedir. Belirli bir yetenek sınavından geçmeden, alanın gereksinimlerini karşılayıp karşılamadığına bakılmaksızın derse giren alan dışı öğretmenlerin bu dersin öğretiminde başarılı olmalarını beklemek gerçekçi bir yaklaşım değildir. Bu gerçek ortadayken böyle bir derse alan dışı öğretmenlerin girmesi bu dersin özüne ve amaçlarına ulaşmada başarılı bir sonuç ortaya koymamaktadır. Bu sorunun giderilmesi için tüm İmam-Hatip Liselerine kadrolu müzik öğretmeni ataması yapılması gerekmektedir. Bu atamanın yapılabilmesi için de gerek müzik dersinin gerekse Dinî Mûsikî dersinin zorunlu derslerden olması ve norm ihtiyacı oluşturularak atamaların yapılması sağlanmalıdır. Aksi takdirde derslere alanı bilmeyen öğretmenler girmeye devam edeceklerdir. Alan dışı öğretmenlerin derse girmesi dersin kazanımlarını sağlamada başarılı olamayacağı gibi alanda yaşanan eksikliklerin de tespit edilmesine engel olacaktır. Alanı olmayan bir derse giren öğretmen, öğrencinin hazır bulunuşluk seviyesini bilme, ders kitabını değerlendirebilme konusunda ehliyetsiz olacağı için bu ve benzer konulardaki eksiklikleri tespit etme ve ilgili yerlere iletme konusunda da yetersiz olacaktır.

Diğer bölümlerde belirtildiği üzere eğitim öğretim ortamında başarılı olmak için amaca uygun hareket etmek önemlidir. Bu amaca yarar sağlayacak tüm saç ayaklarının ayrı ayrı önemleri ve gereklilikleri vardır. Bir tanesi bile eksik olduğu zaman verimlilik konusunda problemler yaşanması kaçınılmazdır. Dolayısıyla eğitim öğretim ortamında dersi öğretmekle yükümlü öğretmen mutlaka derse gireceği alanda yetkin olmalı ve alanıyla ilgili uzmanlaşmış olmalıdır. Ancak diğer bölümlerde değinildiği üzere Mûsikî dersine sadece alanı müzik olan öğretmenler girememektedir. Müzik öğretmeni normu olmayan okullarda gerek müzik gerekse Mûsikî derslerine alan dışındaki öğretmenler girmektedir. Bu sorunun

19 T.C. Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, *Eğitim Fakülteleri Öğretmen Yetiştirme Lisans Programları*, Ankara 1998, 79. Alanı Müzik olan öğretmenler olarak ifade edilen öğretmenler, Eğitim Fakültesi Müzik Öğretmenliği Ana Bilim Dalı mezunu ya da müzikle ilgili bir bölüm bitirip formasyon olarak derse giren öğretmenlerdir. Bu öğretmenlerin ders programında, gerek İmam-Hatip Liselerinin Müfredatına gerekse İmam-Hatip Liselerinde Dinî Mûsikî dersinde kullanılan kitabın konularıyla ilgili dersler (birkaç ders dışında) bulunmamaktadır. Bu sebepten ötürü müzik öğretmenliği alanı mezunu öğretmenlerin dahi Dinî Mûsikî dersinde okutulan ders kitabına yeterli ölçüde hâkim olamaması ihtimali yüksektir.

çözülmesi için Müsikî dersinin İmam-Hatip Liseleri haftalık ders programının yeniden düzenlenmesi ve bu düzenleme ile Dinî Müsikî dersinin haftalık 2 saat ve zorunlu derslerden olması sağlanmalıdır. Bu şekilde İmam-Hatip Liselerinde müzik öğretmeni normları açılacak ve neredeyse tüm İmam-Hatip Liselerine kadrolu müzik öğretmeni ataması yapılması sağlanacaktır

MESLEK DERSİ ÖĞRETMENLERİNİN YETERLİKLERİ

Meslek dersi öğretmenlerinin yaşadığı sorunların genelinde İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin hazır bulunuşluk düzeyindeki farklılıklar gelmektedir. Özellikle İmam-Hatip Lisesini tercih eden öğrencilerin, bir kısmının İmam-Hatip Ortaokullarından bir kısmının normal ortaokuldan geliyor olması ders öğretmeni için öğrenci seviyesi anlamında sıkıntı yaşamasına neden olmaktadır. Çünkü İmam-Hatip Ortaokullarından mezun olarak gelen öğrenci ile normal ortaokullardan mezun olup gelen öğrenci hazır bulunuşluk düzeyleri farklılıklar göstermektedir. Dinî Müsikî dersinde genel olarak böyle bir sıkıntı mevcut değildir. Çünkü İmam-Hatip Lisesine gelen öğrenci normal Ortaokulda da, İmam-Hatip Ortaokulunda da Dinî Müsikî dersine alt yapı oluşturacak bir ders almamaktadır. Dolayısıyla Dinî Müsikî dersinde öğrenciler arasında seviye farklılıkları dersi yapmayı engelleyecek düzeyde değildir. Ancak Dinî Müsikî dersinde daha büyük bir sorun mevcuttur. Dinî Müsikî dersinin gerek müfredatı, gerekse hali hazırda okutulan ders kitabı İmam-Hatip Lisesine gelen öğrencinin seviyesinin çok üstündedir. Diğer bölümlerde değinildiği üzere derse girecek olan öğretmenin seviyesini dahi zorlayacak niteliktedir.

ÜCRETLİ ÖĞRETMENLERİN YETERLİKLERİ

MEB'in son yıllarda öğretmen açığını kapatmak amacıyla uyguladığı ücretli öğretmenlik maalesef eğitimin sisteminde yaşanan en büyük sıkıntılardan bir tanesidir. Gerek öğretmen gerekse öğrenci açısından olumsuz yönleri bulunan ücretli öğretmenlik uygulaması her sene sayıları artan atanamayan öğretmenlerin işsiz kalmamak için mecburen başvurdukları bir geçici öğretmenlik modelidir. Ücretli öğretmen modelinde²⁰ çalışan öğretmen, girdiği ders üzerinden ücretini almakta ve yerine derse girdiği öğretmen okuldaki görevine tekrar başladığında ücretli öğretmenin okulla ilişkisi kesilmektedir. Bu sistemle çalışan bir öğretmenin aitlik duygusunun zedeleneceği daha önceki bölümde belirtilmiş olsa da bu konuyu çok ayrıntıya girmeden ele almakta fayda vardır. Bu sistemle çalışan bir öğretmenin, okula ve öğrenciye karşı aitlik duygusu geliştirebilmesi, kurumsal kültür kazanabilmesi, idealist bir anlayışla öğretmenlik yapabilmesi mümkün gözükmemektedir. Ücretli öğretmenlik uygulamasında, geçici işçi

20 Milli Eğitim Bakanlığı Mevzuatı "Öğretmen ve Yöneticilerin Ders ve Ek Ders Saatlerine İlişkin Esaslar" başlıklı 2.12.1998-98/12120 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı 16.12.1998/23555 sayılı resmi gazetede yayınlanmış olan yönetmeliğin "Ders Ücreti Karşılığında Görevlendirme" Başlığının 9. Maddesi.

statüsüne benzer bir sistemde çalışılması işle olan ilişkiyi de geçici kılmakta, yapılan çalışmalar günü kurtarmaya yönelik çalışmalardan ileri gitmemekte, eğitim ortamında yaşanan başka problemlerin tespitini de güçleştirmektedir. Her ne kadar ücretli öğretmenlik uygulaması yayılarak devam etse ve kısmen bazı problemlere çözüm üretiliyor gözükse de genel anlamda ve uzun vadede eğitim öğretimi geliştiren bir uygulama değildir. Bu konuda yapılacak düzenleme gayet nettir: ücretli öğretmenlik sistemi kaldırılmalı ve mutlaka kadrolu öğretmenlik sistemi uygulamasına geçilmelidir.

Kadrolu olarak çalışan öğretmenin okuluna, dersine, öğrencisine, kurumuna karşı tutumları, çalışma isteği ücretli çalışan bir öğretmene göre kuşkusuz daha olumlu olacaktır. Yarınını göremeyen bir öğretmenin performansı ile gören bir öğretmenin performansı aynı olmayacaktır. Buradan yola çıkarak “ücretli çalışan öğretmenler başarısızdır” demek doğru olmaz mutlaka çok başarılı çalışan ücretli öğretmenler vardır ancak ücretli çalışma sistemi, eğitim öğretim ortamında görev yapan öğretmenin mutlulukla çalıştığı bir sistem değildir. Aynı ortamda, aynı yollardan geçerek, üniversitelerin aynı bölümünden mezun olan öğretmenlerin aynı ücretle ve özlük hakkıyla çalışmaması, öğrencilerin, öğretmenleri kadrolu, sözleşmeli, ücretli diye ayırması savunulacak bir sistem değildir. Tüm öğretmenlerin kadrolu olarak çalışması ve bugün uygulanan ayrımcı yaklaşımdan vazgeçilmesi eğitim öğretimin devamlılığı ve başarısı açısından kaçınılmaz bir gerekliliktir.

Özellikle İmam-Hatip Liselerinde Dinî Mûsikî gibi bir derse mutlaka alanı müzik olan özellikle de Türk Din Mûsikîsi alanında yeterliğe sahip olan öğretmenlerin girmesi gerekirken ücretli öğretmenlerle bu derste başarı sağlanmasının beklenmesi gerçekçi bir yaklaşım olmadığı düşünülmektedir.

ÖĞRETMENLERE YÖNELİK HİZMET İÇİ EĞİTİMLER

İmam-Hatip Liselerinde çalışan müzik (mûsikî) öğretmenlerine yönelik hizmet içi eğitimler Milli Eğitim Bakanlığına bağlı “Hizmet İçi Eğitim” birimleri tarafından gerçekleştirilmektedir. Özellikle İmam-Hatip Liselerinde dinî mûsikî dersine giren müzik öğretmenlerinin derslerine yönelik hizmet içi eğitim almak istedikleri, buna ihtiyaç duydukları bilinmektedir.²¹ Ancak Dinî Mûsikî dersine yönelik hizmet içi eğitimlerin gerektiği şekilde yapılmadığı da İmam-Hatip Liselerinde çalışan müzik öğretmenleri tarafından ifade edilmektedir.

Haftalık ders saatinde müzik dersinin, “beden eğitimi –görsel sanatlar –müzik” dersi içinden bir tanesinin seçilebilecek şekilde olmasından, Dinî Mûsikî dersinin ise seçmeli ders olması bakımından İmam-Hatip Liselerinde mûsikî dersine

21 Özkan Apaydın, “İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dinî Mûsikî Derslerine Yönelik Tutumları” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017).

hak ettiği önem verilmemiştir.²² Çünkü önemli görülen bir dersin haftalık ders programında zorunlu ders olarak okutulması gereklidir. Ancak derslerin zorunlu olmaması, bu derse giren öğretmenlerin ihtiyaç duyduğu hizmet içi eğitimin de istenildiği şekilde gerçekleştirilememesi sonucunu doğurmuştur.

SONUÇ

Müzik öğretmenliği lisans programı derslerinin içeriklerinden anlaşılacağı üzere müzik öğretmenliği bölümü mezunu müzik öğretmenlerinin, dinî mûsikî dersinin konularına yönelik bir eğitimleri yoktur. Müzik öğretmenliği lisans programı piyano ve klasik batı müziği dersleri ağırlıklı bir programa sahiptir. Dinî mûsikî dersinin müfredatında ve ders kitabında belirlenmiş hedef ve kazanımlar ise Klasik Türk Müziği, Türk Din Mûsikîsi konularından oluşmaktadır.

Müzik öğretmenliği lisans programında bir dönemde Türk Halk Müziği ve Türk Sanat Müziği ile ilgili birer ders bulunmaktadır. Bu dersler sayesinde yeterli olmasa da müzik öğretmenleri bu konularla ilgili bilgi ve beceriler edinebilmektedir. Ancak bu dersleri tam anlamıyla kavramak ve öğretmenlik döneminde öğrencilere anlatabilmek bu konuda yeterli düzeye ulaşabilmek için bu derslerin tüm dönemlere yayılması gerekmektedir.

Ayrıca İmam-Hatip Liselerinde sanatsal derslerin neredeyse yok denilecek kadar az olduğu da çalışma neticesinde ulaşılan ayrı bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır. İslam Dini; sanata ve sanatçıya çok önem veren bir dindir. Sanat, bir noktada insanın varoluş meseledir.²³ Hele ki konu mûsikîyse bu önem daha da artmaktadır. Konuyla ilgili, bir hadiste “Kur’an-ı Kerim tefhîm²⁴ ile indirildi” buyurulmaktadır.²⁵

Öneriler

İslâm dininde, sesin ve dolayısıyla müziğin yerinin önemli olduğunu bilinmektedir. Çünkü neredeyse tüm ibadetlerde mûsikî vardır ve kullanılmaktadır. Tabii, kullanan kişinin becerisi ölçüsünde; yani mûsikî bilgisi ve icra yeteneğini kullanabildiği ölçüde Mûsikî vardır. Örneğin, bir Müslüman’ın ömrü boyunca yaptığı ibadetlerden birisi yüce kitabımız Kur’ân Kerim’i okumaktır. Kur’ân-ı Kerim’in içinde mûsikîyle ilgili herhangi bir ayet yoktur.²⁶ Ancak, Cenabı Allah, yarattığı her canlıya güzellikler ve yarattığı en üstün varlık olan insana, hem güzellik hem de güzellikleri anlayabilecek akıl ve zekâyla birlikte sesleri duyabilme ve sesini kullanabilme özelliğini vermiştir. İslam’ın içinde yer alan Kur’ân okuma, Ezân okuma, Mevlîd okuma, vb. tüm ibadetler “ses” e dayalı olarak

22 Millî Eğitim Bakanlığı İmam-Hatip Liseleri Ders Programı ekler kısmında verilmiştir.

23 Ali Uçan, *İnsan ve Müzik İnsan ve Sanat Eğitimi* (Ankara: Evrensel Müzik Yayıncılık, 2005), 172.

24 Tefhîm, harfleri imâle etmeksizin dolgun bir sesle okumak anlamına gelmektedir.

25 Fazlı Arslan, *İslâm Medeniyetinde Mûsikî* (İstanbul: Beyan Yayıncılık, 2015), 137.

26 Bayram Akdoğan, *Türk Din Mûsikîsi Dersleri* (Ankara: Bilge Yayınevi, 2010), 38.

yapılan ibadetlerdir. Yani bunu yapacak kişinin sesini iyi ve doğru kullanması, sesini güzelleştirmesi gerekmektedir. Aksi takdirde yapılan ibadetin niteliği ve insanlara etki etme tesiri azalacaktır.

Yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerim'de, bu konuyla ilgili olarak çirkin ses kötülenmiş ve "yürüyüşünde mütevazı ol, sesini alçalt, çünkü seslerin en çirkinini eşeklerin sesidir" buyrulmuştur.²⁷ Buradan anlaşılacağı üzere "ses" in çirkin olabileceği, sesin sıfatsal manalara sahip olduğu buyrulmuştur. Çirkin olan bir ses, güzel de olabilir hatta güzel olmalıdır diyebiliriz. Kaldı ki, din gibi inanç gibi önemli bir konuda insanları etkileyip, tesiri altında bırakan ibadetlerdeki en önemli işleve sahip olan şey, ses güzelliğidir. Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed Mustafa (S.A.V.) çok güzel sesiyle Kur'ân-ı Kerim okuyan Salim Mevlâ Huzeyfe için: " Ümmetimde böyle bir kimse bulduran Allah'a hamd olsun" diyerek Kur'ân-ı Kerim'in güzel bir sesle okunmasının önemini vurguladığı bilinmektedir.²⁸ Buradan yola çıkarak İmam-Hatip Liselerinde okutulan dinî mûsikî derslerinin, bu alanda uzmanlaşmış öğretmenler tarafından verilmesi gerekli görülmektedir.

Dinî Mûsikî dersinde hedeflenen kazanımlar gerçekleştirilme bu problemlerin hepsinin ivedi şekilde çözülmesine bağlıdır. Problemlerin çözümünde ilgili olan tüm kurumlar bir araya gelerek ortak bir strateji belirlemelidir. Okullar öğrencilerin gereksinimlerine yanıt vermekle mükellef kurumlardır.²⁹ Ders öğretmeninin yetiştirilmesinde iki kuruma büyük bir sorumluluk düşmektedir. Birincisi YÖK'tür. Çünkü Dinî Mûsikî dersine giren müzik öğretmenlerinin büyük bir bölümü üniversitelerin eğitim fakültesi müzik öğretmenliği programı mezunlardır. YÖK, adı geçen eğitim fakültelerinin müzik lisans programına Dinî Mûsikî dersiyle ilgili derslerin koyulması için gerekli çalışmaları başlatmalıdır.

İkinci sorumlu kurum MEB'dir. MEB'in İmam-Hatip Liselerinde okutulan Dinî Mûsikî dersine giren müzik öğretmenlerine yönelik hizmet içi eğitim kurslarının açılması ve öğretmenlerin derse karşı yeterliklerinin en üst seviyeye getirilebilmesi için gerekli çalışmaları yapması gerekmektedir. Ders kitabında bulunan içeriklerin ve kazanımların öğretmene ve öğrenciye uygun olacak şekilde revize edilmesi, dersin işlevini arttırmak için gerekli olan planlamaların yapılması gerekmektedir. Bu şekilde koordine edilen bir süreçle kısa ve uzun vadede problemler çözülerek amacına uygun bir öğretmen politikası uygulanabilecektir. Böylece Milli Eğitimin temel dayanağı olan öğrenciler eğitim-öğretim ortamında gördükleri dersleri en iyi imkânlarla öğrenmeye çalışacaklardır. Öğretmenler de kendilerine verilen imkânlar sayesinde daha fazla çalışmak isteyecek ve mesleğine karşı aidiyet ve idealistlik gibi kendisi için verimli olacak duygularını geliştirecek ve öğrencilerine karşı daha verimli bir öğretmen olacaktır.

27 Akdoğan, *Türk Din Müsiki Dersleri*, 39.

28 Bahriye Üçok, "İslâm'da Müsiki Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, (1966): 1.

29 Nurdan Kalaycı, "Okul Ortamında Problemler, Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 41 (2005): 41,169.

Bir toplum varlığını sürdürebilmek için, bu toplumu oluşturan bireyleri, amaçlarına göre yetiştirmek, eğitmek ve bunu gerektiği şekilde planlayarak koordine etmek zorundadır. Eğitimin temel taşı, odak noktası, merkezi öğretmendir.³⁰ Öğretmen alanına karşı yeterli olabildiği ölçüde mesleğini icra edebilmektedir ve her öğretmenin alanına karşı yetkin olması gereklidir. Aynı zamanda öğretmenler, toplumun bir lideri olarak hem kendi mesleki bağlılık ve gelişmesini hem de öğrencilerin mesleki bağlılık ve gelişmesini sağlamaya çalışmalıdır. Bu amaçla öğretmen, alana ilişkin yayınları, kursları takip etmeli ve eğitim programlarına katılmalıdır³¹. Öğretmen sürekli değişen öğrenci, müfredat, öğretim programına göre kendini sürekli yenileyebilmeli ve alanına karşı yeterliliğini en üst düzeyde tutabilmelidir. Eğitim yöneticileri de bu stratejiye göre planlamalarını yapmalıdırlar, çünkü kurumlar stratejiye göre çalışırlar.³²

Bu gerekliliklerin hepsi eğitim-öğretim ortamı içinde bir gereklilik gibi gözükse de etkileri bütün topluma ulaşmaktadır. Çalışkan, yararlı, yaptığı işi bilen, seven, topluma faydalı olma gayesinde bir nesil yetiştirmek isteyen toplumların öncelikle öğretmenlerinin ihtiyaçlarını en üst düzeyde karşılamalarının önemli bir gereklilik olduğu düşünülmektedir. Bu gerekliliklerin önemli ihtiyaçlar olduğu bilincinin eğitim sistemi içindeki tüm paydaşlar tarafından benimsenmesinin sağlanması bu anlamda atılacak en önemli adımlardan birisi olacaktır. Bu adımın en kısa zamanda atılmasını temenni ediyoruz.

KAYNAKÇA

- Adem, Mahmut. *Eğitim Planlaması*. Ankara: Şafak Yayınları, 1997.
- Akdoğan, Bayram. *Fethullah Şirvanî ve Müsikî Risâlesi Mecellun Fi'l Müsika*, Ankara: Bilge Yayınları, 2009.
- Akdoğan, Bayram. *Mevleğin Din Anlayışında Müsikî*. Ankara: Bilge Yayınları, 2009.
- Akdoğan, Bayram. *Örneklerle Türk Müsikinde Formlar*. Ankara: Bilge Yayınları, 2010.
- Akdoğan, Bayram. *Sanat'ın Kitabı*. Ankara: Mans Medya Yayınları, 2014.
- Akdoğan, Bayram. *Türk Din Musikisi Dersleri*. Ankara: Bilge Yayınları, 2010.
- Aksu, Mualla. *Eğitimde Stratejik Planlama ve Toplam Kalite Yöntemi*. Ankara: Anı Yayınları, 2001.
- Apaydın, Özkan. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dinî Müsikî Derslerine Yönelik Tutumları". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2018.
- Arslan, Fazlı. *İslâm Medeniyetinde Müsikî*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Aydın, İnyet. *Eğitim ve Öğretimde Etik*. Ankara: Pegem Yayınları, 2003.
- Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitime Giriş*. Ankara: Bilim Yayınları, 1999.

30 Mahmut Adem, *Eğitim Planlaması* (Ankara: Şafak Yayıncılık, 1997), 187.

31 İnyet Aydın, *Eğitim ve Öğretimde Etik*, (Ankara, Pegem Yayıncılık, 2003), 69.

32 Mualla Aksu, *Eğitimde Stratejik Planlama ve Toplam Kalite Yöntemi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2001), 3.

- Bursalođlu, Ziya. *Okul Yönetiminde Yeni Yapı ve Davranış*. Ankara: Pegem Yayınları, 2002.
- Hegel, George Wilhelm. *Estetik Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*. trc. Taylan Altuğ, Hakkı Ünler. İstanbul: Payel Yayınları, 1994.
- Kaçar, Gülçin Yahya. *Türk Müsiki Rehberi*. Ankara: Maya Yayınları, 2009.
- Kalaycı, Nurdan. "Okul Ortamında Problemler, Kuram ve Uygulamada Eğitim Yöntemi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 41 (2005): 169.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2005.
- Nurdağ, Salih. "Bir Eğitimci Olarak Okul Piyesleri", *Hece Dergisi* 4, sy. 10 (2005): 104-279.
- Sığırtmaç, Ayperi. *Okul Öncesi Dönemde Müzik Eğitimi*. İstanbul: Kare Yayınları, 2005.
- Uçan, Ali. *İnsan ve Müzik İnsan ve Sanat Eğitimi*. Ankara: Evrensel Müzik Yayınları, 2005.
- Üçok, Bahriye. "İslâm'da Müsiki Üzerine". *Ankara Üniversitesi İllâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (1966): 14.
- Ünsür, Ahmet. *İmam-Hatip Liseleri Kuruluşundan Günümüze*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2005.

Pozitivizmin Doğrulama ve Yanlışlama İlkeleri Ekseninde Modern Bilimin Bilgiyi Metafizikten Arındırma İdeali

The Ideal of Modern Science to Purify Knowledge From Metaphysics on the Axis of Verification and Falsification Principles of Positivism

Deniz KURTYILMAZ

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Konya
Research Asistant, Selcuk University, Faculty of Communication, Konya, Turkey
(denizkurtyilmaz@hotmail.com)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 11 Nisan / April 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 09 Mayıs / May 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran / June 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 15-33

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Modern felsefi düşüncede değişime uğrayan kavramlardan biri de bilim olmuştur. Öncesinde, anlamlı kozmosu meydana getiren ilkeyi kavrama çabasını ifade eden bilim, yeni çağa birlikte, hakikati bütünüyle kavramaya ve teorileştirmeye muktedir aklın metafizikten arınmış bir faaliyeti olarak görülmeye başlanmıştır. Söz konusu değişim, bilginin, kanıtlanamayan metafizik önermelerden nasıl kurtulabileceği problemi gündeme getirmiş ve bilimin nesnellliğini tartışmaya açmıştır. Bu anlamda, temeli ampirizme dayanan pozitivist anlayış öne çıkıp nihai noktasına mantıksal pozitivizme ulaşırken, doğrulama ilkesi de bilimin ilk nesnellik ölçütü olmuştur. Bilim felsefesi Karl Popper ise doğrulama ilkesini yetersiz bulmuş ve yanlışlama ilkesini alternatif bir nesnellik ölçütü olarak sunmuştur. Çalışmamız, modern bilimin bilgiyi metafizikten kurtarma idealini, tarihi süreci mercek altına almak yoluyla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bunun için, önce modern bilimin felsefi temelleri ve ampirizm incelenmiştir. Mantıksal pozitivistlerin doğrulama ilkesini ve ardından Popper'in yanlışlama ilkesini ele alan çalışmamız, modern bilimin, bilgiyi metafizikten arındırmak adına kendi varlık alanını kısıtlamak zorunda kaldığını öne sürmektedir.

Anahtar kelimeler: Modern bilim, Ampirizm, Pozitivizm, Doğrulama, Yanlışlama.

Abstract: One of the concepts that have changed in modern philosophical thought is science. Formerly, science, which expresses the exertion for comprehending the

transendent principle of meaningful cosmos, has begun to be seen as a non-metaphysical activity of mind that is able to fully conceptualize and theorize the whole truth, with the new age. Mentioned change brought the problem of how knowledge could be saved from unproven metaphysical propositions, and opened up the objectivity of science to debate. In this sense, while the positivist approach based on fundamental empiricism came forward and reached it's final point with logical positivism, the verification principle became the first criterion of objectivity of science. Karl Popper, the philosopher of science, found the validation principle inadequate and presented the principle of falsification as an alternative measure of objectivity. Our work aims to reveal the ideal of modern science to purify knowledge from metaphysics by taking the historical process into consideration. Our work, first focuses on the verification principle of logical positivists and then on Popper's principle of falsification, suggests that modern science has to restrict its own sphere of existence in order to purify knowledge from metaphysics.

Keywords: Modern science, Empiricism, Positivism, Verification, Falsification.

GİRİŞ

Modernlik kendisini, her şeyden önce belirli bir biçimde düşünme pratiği üzerinden göstermektedir. Birçok farklı boyutu ihtiva etse de, çalışmamızın onto-epistemolojik perspektifinden bakıldığında söz konusu pratik, evreni, insan aklının dışında herhangi bir referansa başvurmaksızın yalnızca zaman ve mekânla sınırlı varlık alanına yönelip nicel ifadelerle açıklamaya dönük bir düşünme biçimi olarak tanımlanabilir. Bu tanımdan anlaşılacağı üzere modernlik, öznenin aklının hakikati kavrayabileceğine duyduğu inanç sayesinde hümanist/rasyonalist, nesneye dönük deney ve gözleme dayalı olgusal bir bilgi anlayışı geliştirmek suretiyle de ampirist/pozitivist bir karakter gösterir.¹ Modernliğin yaşam biçimi (*modus vivendi*) olan rasyonalizme dayalı bir hümanizmle çalışma şekli (*modus operandi*) olan nicel kuvvetlerin etkileşiminin bir sonucu olarak görülen evrene dair bilgiye ulaşmaya dönük bilim faaliyeti yapmak birbirinden ayrılamaz. Öyle ki, "modern" terimi ile "bilimsel" terimi neredeyse birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılabilir duruma gelir; "modern çağ" dendiğinde "bilimsel çağ" anlaşılır.²

Burada, akıl ve bilim kavramlarının içerik olarak aynı kalmadığı; modern düşüncenin her ikisinin anlamında bir değişimi koşulladığı ifade edilmelidir. Modern dönemin öncesinde, *bütün'e* uyum sağlamanın aracı olan akıl, evrendeki aşkın ilkenin (*nous*) ne olduğunu anlamak ve ona uygun şekilde yaşamak için gerekli bir yeti; bilimse *nous'u* sezgisel olarak kavramamıza olanak verecek şeyleri yapmak olarak anlaşılmıştır. Modern dönemle birlikteyse, akıl *bütün'ü* nedensellik içinde teorileştirip verimlilik ilkesi uyarınca dönüştürebilen, hatta onu önce kendi özkesinliğinden yola çıkarak inşa etme kudretinde olan bir merkez

1 Kasım Küçükcalp ve Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller* (İstanbul: İsam Yay., 2009), 109.

2 İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arka Planı* (İstanbul: İnsan Yay., 1985), 9.

hâline geldiği gibi bilim de tarih-dışı (ahistoric), nesnel ve evrene içkin kanunları (law) bulup çıkarma faaliyetine dönüşmüştür.³ Böylece, bilimin yalnızca olgusal/deneysel bilgiyi araması ve mutlaka metafizik tortulardan arındırılması gerektiği görüşü kuvvet kazanırken⁴, doğal bir sonuç olarak, bilimde kesinlik ve nesnellik tartışmaları da gündeme gelmiştir. Henüz 18. yüzyıldan itibaren, kesin, genel-geçer ve metafizikten kurtulmuş bilimsel bilginin nasıl elde edilebileceğine dair tartışmaların yaşandığını, 19. yüzyıldan itibaren bu doğrultuda farklı nesnellik ölçütlerinin ortaya çıktığını görmek mümkün olmuştur.

Bu bağlamda, modern bilimin bir ideal olarak benimsediği bilgiyi metafizikten arındırma çabalarını tarihsel bir perspektiften ele almayı amaçlayan betimleyici çalışmamızın ilk bölümü, modern bilimin felsefi temellerine odaklanmaktadır. İkinci bölümde ampirizmin modern dönemdeki tarihsel seyrini ve pozitivizmi inceleyen çalışmamız, üçüncü bölümde olgucu yaklaşımın oldukça radikal bir versiyonu olan mantıksal pozitivizme ve onun bilimde nesnellik ölçütü olarak kabul ettiği doğrulamacılık ilkesine eğilmektedir. Son bölümde ise doğrulama ilkesinin sınırları ve bilim felsefecisi Karl Popper tarafından doğrulamaya bir alternatif olarak ortaya konan mantıksal yanlışlama ilkesi ele alınmaktadır.

1. GALİLEO, DESCARTES ve BACON: MODERN BİLİMİN FELSEFİ TEMELLERİ

Modern bilimin nasıl tahkim edildiği başlı başına bir inceleme konusu olduğundan çalışmamızın sınırları gereği, yalnızca onu mümkün kılan temel felsefi dinamikler özlü biçimde ele alınmaya çalışılacaktır. Bu noktada değinilmesi gereken ilk süreç, *dünyanın matematikleşmesi*; matematiğin gökyüzünden yeryüzüne inmesidir. Bilindiği gibi Copernicus'a kadar, evren, Aristoteles ve Batlamyus'un sistemleri uyarınca "Ay altı âlem – Ay üstü âlem ayrımı"na bağlı olarak ele alınmıştır ve tüm varlık alanı yukarıdan aşağıya hiyerarşik biçimde ve nitelsel bir farklılık arz ederek konumlanmaktadır. İçinde gök cisimlerinin, sabit yıldızların ve kürelerin, hatta onların da ötesinde Tanrı'nın olduğu Ay üstü âlem, kusursuzluğun mevcut olduğu yegâne alan olarak görülmekteyken matematik bu kusursuz varlık alanının bilimi olarak kabul edilmektedir.⁵ Kaynağını M.Ö. 6. ve 5. yüzyıllarda yaşamış Phythagoras ve Platon'un düşüncelerine dek izleyebileceğimiz genel tutum, matematiği ve geometriyi tamamıyla kusursuz Ay üstü âleme ait olan ve yalnızca aklın rasyonel ilişkilerine tâbi bir disiplin olarak kabul ederek, onu her zaman yeryüzünden uzak tutmuştur. Bu anlamda matematik, yeryüzündeki yasalılığı bulmaktan ziyade gök cisimlerinin hareketini anlamanın ya da tam zihinsel yetkinliğe ulaşmanın bir aracı olarak görülmüştür.⁶ Buna karşın Ay altı âlem oluş-bozuluş döngüsünün durmaksızın devam ettiği,

3 Luc Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, trc. Devrim Çetinkasap (İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2008), 90.

4 Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi* (Bursa: Asa Yay., 2001), 12-13.

5 İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi* (İstanbul: Küre Yay., 2012), 40, 43.

6 Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Yay., 2012), 299-301.

kusursuzluktan uzak bir dünyayı imlemektedir. Kusurlu dünyanın bilimi ise büyük ölçüde Aristoteles tarafından ortaya konmuş fizik olmak durumundadır. Fakat Aristoteles fiziği günümüzdeki gibi niceliksel bir fizik değildir; doğayı ve hareketi niteliksel olarak "potansiyel olandan aktüel olana doğru gerçekleşen bir çaba" içinde nesnelerin özüne bağlı bir amaçlılık (teleoloji) bağlamında açıklamasıyla metafizik yüklü bir fiziktir.⁷

Yer ile gök arasında bir mahiyet farkı olduğuna dair yukarıda anlatılan fikrin kozmolojik anlayışta gerçekleşen bir değişimle tedricen ortadan kalkması modern bilimin ortaya çıkışındaki ilk basamaktır. Önce 16. Yüzyılda Copernicus'un güneş merkezli bir evren modeli öne sürmesi ve sonrasında Johannes Kepler, Tycho Brahe ve Galileo gibi isimlerin gözlemleri sayesinde, dünyanın merkezî konumuna ve biricikliğine duyulan inanç terk edilmiştir. Dünyanın hareketsiz bir merkez olmadığı anlaşıldığı gibi, sabit ve sonlu olduğu düşünülen gök kürelerin hareketli ve sonsuz olduğu; kusursuz küresel yörüngelerde hareket ettiği düşünülen gök cisimlerinin de değişen hızlarda ve eliptik yörüngelerde yol aldığı ortaya çıkmıştır. Yeni evren anlayışı içinde, dünya da tıpkı diğer gök cisimleri gibi hareket yasalarına bağlı şekilde devinen bir varlık hâline gelmiştir.⁸ Kozmolojide görülen söz konusu değişiklik, yeni bir evren modeline geçilmesinden çok daha fazlasını ifade eder: Gerçekleşen şey, Ay üstü âlem ve Ay altı âlem farkını ortadan kaldıran bir kırılma; evreni homojen bir duruma getiren bir *paradigma değişikliği*dir. Evrenin her yerinde aynı matematik yasaların işlediği fikri gündeme gelince yer fiziğinin metafizik temelleri terk edilecek; *matematik gökyüzünden yeryüzüne inerek* niteliksel bir doğa anlayışı yerini niceliksel bir dünya tasavvuruna bırakacaktır.⁹

Esasında burada, modern bilimin ortaya çıkışı için olmazsa olmaz iki adımlı izlek kendisini göstermektedir. İlk olarak, Ay'ın üstünde kusursuz bir evrene karşılık, Ay altı âlemde kusurlu ve dolayısıyla da matematiğin yasalarının geçersiz olduğu bir dünya yoktur: Tüm evren yapı ve işleyiş bakımından özdeştir ve dolayısıyla matematiğin rasyonel çıkarımları her yerde geçerlidir. İkinci olarak, nasıl ki tüm matematik önermeler doğrulanmak ya da yanlışlanmak için insanın aklının dışında herhangi bir referansa ihtiyaç duymuyorsa, evrendeki yasallık da insanı aşan herhangi bir mercie başvurmaksızın aydınlatılabilir.

İzleğin ilk maddesi kozmolojik devrimle gündeme gelmiş olsa da, özellikle 1564-1642 yılları arasında yaşamış İtalyan astronom ve fizikçi Galileo'nun düşünceleri sayesinde iyice belirginleşmiştir. Aynı zamanda bir matematikçi olan Galileo için yalnızca gök âlemin değil, yeryüzünün de dili matematiksel olarak yazılmıştır. Doğanın geometriye edilmesi süreci Galileo ile birlikte yeni

7 Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, 42.

8 Aysun Gür, *Bilim Kavramında Tarihsel Dönüşüm* (Bursa: Asa Yay., 2008), 89-90.

9 Richard Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, trc. İsmail Hakkı Duru (Ankara: Tübitak Yay., 2008), 24-25; Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2003), 30-31.

bir düzleme taşınır. Daha önce, geometrik çözümlmeye uygun olan hareketler yalnızca sonsuz ve kusursuz olan göksel hareketler olarak görülürken, Galileo gök dinamiği ile yer mekaniğini birleştirmiştir. Galileo'nun, yerin gökle aynı yasalara tâbi olarak işlediği kabulüne dayanarak gözlem ve deney yapma fikri, geometrinin tüm yersel hareketlere de uygulanabileceği düşüncesi, klasik bilim anlayışından kesin bir ayrılıştır.¹⁰

Yukarıdaki izleğin ikinci maddesi ise 1596-1650 yılları arasında yaşamış Fransız düşünür René Descartes'ın, arka planında Galileo'nun fikirlerinin bulunduğu¹¹ düşünceleri ile yakından ilgilidir. Descartes, sağlıklı bir epistemoloji inşası için öncelikle metodolojik bir kuşkuculuğa yönelmiş ve sonunda kuşku duyan öznenin kendi varlığından kuşku duyulamaması fikrine ulaşarak (cogito, ergo sum) düşünen özneyi evrenin merkezine koymuştur.¹² İnsanın aklı, bilgi edinme sürecinin ilk dayanak noktası olarak kabul edildiğinde, mantığın çelişmezlik ilkesi doğrultusunda işleyen matematik de bilginin elde edilmesi için doğru metod olarak belirlenmiş olmaktadır.¹³ René Descartes'ın felsefi sistemi, yalnızca "açık, seçik ve çelişkiden bağışık olmayan hiçbir inanç ya da düşünceyi doğru kabul etmemek"¹⁴ noktasında matematikçi bir anlayışı benimsemekle kalmamıştır. O, aynı zamanda, özne (res cogitans) ve nesne (res extensa) arasında özcü bir ayrıma gitmek suretiyle¹⁵ araştırmacı ve araştırma konusu arasına (modern bilimin nesnel bir araştırmayı yapmak için ihtiyaç duyduğu) bir boşluğu da koymuş olur. Modern bilim anlayışında açık biçimde görüldüğü şekliyle, bilen özne ile bilinen nesnenin bağımsızlığı ve bu bağımsızlık neticesinde nesnel bilginin üretilebileceğine duyulan inancın kökeninde Fransız filozofun düşünceleri bulunmaktadır.

Modern bilimin hümanist/rasyonalist yüzü Galileo ve Descartes'ın tündengelimci düşünceleriyle ortaya çıkmış olsa da deney ve gözleme dayalı tümevarımcı yaklaşımının kuramsal temelini yine 17. yüzyılda yaşamış önemli bir filozofa, İngiliz devlet adamı ve düşünür Francis Bacon'a borçludur. 1561 ve 1626 yılları arasında yaşamını sürdüren Bacon, *Novum Organum* adlı felsefi çalışmasında ve *Yeni Atlantis* adlı ütopyasında deney ve gözleme dayalı bir bilim anlayışını savunmuştur. Francis Bacon, olguların gelişi güzel gözlenmesini değil, bizi doğru bir tümele ulaştıracak biçimde sistemli olarak araştırılmasını ısrarla vurgulamıştır. Araştırmacı, bir fenomen üzerinde yaptığı sayısız gözlemler sonucunda, hem bağımlı hem de bağımsız değişkenleri bularak, onunla ilgili pozitif bir önermeye ulaşana dek çalışmalıdır; bizi dünya üzerindeki egemenliği götürecek bilimsel bilgi ancak bu yolla üretilebilir.¹⁶

10 Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, 26-27.

11 Kutluer, *Modern Bilimin Arka Planı*, 3.

12 René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, trc. Mesut Akın (İstanbul: Say Yay., 2010), 49.

13 Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 49-54.

14 Albert William Levi, "Modern Felsefe", trc. Ahmet Cevizci. *Felsefe Tarihine Giriş* içinde, haz. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yay., 2002), 90.

15 Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, 59.

16 Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, trc. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalıcı Yay., 2008), 111; Francis Bacon, *Novum Organum*, trc. Sema Önal (İstanbul: Say Yay., 2012), 213-248.

Böylelikle modern bilimi meydana getiren felsefi temeller Galileo, Descartes ve Bacon üçlüsünün düşüncelerinde kendisini gösterdiği üzere, meydana çıkmış olmaktadır. Bundan böyle, akıldan anlaşılan matematiksel bir akıldır ve bu aklın bilme faaliyeti de niceliksel bilgi üzerine inşa edilir. Matematik kendi yapısını, bilim yapma biçimine de yansıtmıştır: Kuram öncelikli olan matematik bilim yapmanın dayanak noktasını oluşturunca, bilimsel yöntem, bir kuramın doğruluğunu ispatlayacak bilginin deney ve gözlem yoluyla doğaya sorulması ve alınan cevapların kuramı destekleyip desteklemediğine bakılması işlemine dönüşmüş olmaktadır.¹⁷ Başka bir ifadeyle, “modern bilim başarısını gözlemle birleşen matematiksel dedüksiyona borçludur”.¹⁸

2. AMPİRİZM ve POZİTİVİZM

Bilim konusunda böylesi bir yaklaşım, doğal olarak, yalnızca olguların matematikleştirilmesine dayanan bilimsel bir metodolojinin kabul edilebilir olduğu düşüncesi olarak tanımlanabilecek pozitivizmle sonuçlanmıştır. Terim, bütünlüklü bir felsefeyi ifade edecek şekilde ilk defa 19. yüzyılda Auguste Comte tarafından kullanılmış olsa da¹⁹ pozitivizmin kökenlerini, özellikle İngiliz düşünürlerin savunuculuğunu yaptığı ampirizmde bulmak mümkündür.²⁰ Her ne kadar modern bilim matematikçi/rasyonalist bir tavırla başlamış olsa da, kısa süre içinde aklın açık ilke ve çıkarımlarının deney ve gözlem yoluyla desteklenip mükemmelleştirilmesi yoluna gidilmesi gerektiği düşüncesiyle ampirist çizgiye sahip olmuş ve modern bilim pozitivist karakterini bu güçlü deneyci yaklaşımla kazanmıştır.

Salt epistemolojik bir yaklaşım değil, aynı zamanda bilimsel bir metot olarak da karşımıza çıkan ampirizm, deney yoluyla veri toplayarak bu verilerden hareketle tümevarımsal akıl yürütmenin ve akıl yürütme sonunda ulaşılmış genellemeleri de yeni gözlemlerle denetleyerek doğrulamanın önemine işaret eder.²¹ Modern dünyada temelleri Francis Bacon tarafından atılan ampirizm, 17. ve 18. yüzyıllarda Thomas Hobbes, John Locke, George Berkeley ve David Hume gibi filozoflar tarafından savunulmuş ve zaman içinde giderek radikalleşmiştir. Büyük ölçüde John Locke’la felsefi bir hüviyet kazanan ve Hume ve Berkeley’in sistemleriyle nihai sınırlarına ulaşan ampirist gelenek, yalnızca olgu ilişkilerine önem vererek, sonunda, evrenin özünde mevcut olması gerektiğine inanılan zorunluluk anlayışını dahi reddetmiştir. Doğada yalnızca gözlemlenebilir bir düzenlilik olduğu fikrini savunan ampirizm, gözlenemeyen her tür bağlantı ve

17 Gür, *Bilim Kavramında Tarihsel Dönüşüm*, 112.

18 Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, trc. Cemal Yıldırım (İstanbul: Remzi Kitabevi), 75.

19 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara 1975), “olguculuk” md.,128.

20 Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy: Second Edition* (New York 1999), “logical positivism” md., 514.

21 Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Notos Yay., 2012), 46.

kavramın metafizik olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur.²² Bu sebeple, bilginin metafizikten kurtarılması çabasının gelişimi söz konusu olduğunda radikal empirist çizginin seyri mercek altına alınmak durumundadır.

Çalışmamız açısından bakıldığında, hem felsefesinin radikalliği hem de Karl Popper'ın düşüncelerine ciddi etkisi nedeniyle, 1711 ve 1776 yılları arasında yaşayan David Hume'un düşüncelerine değinmek ayrıca önem taşımaktadır. İskoç filozofun felsefesinin en dikkat çekici noktası olgular dünyasında a priori var olduğu kabul edilen nedensellik ilkesini ciddi biçimde sorgulamasıdır. Hume'a göre nedensellik ilkesi bir zorunluluk olmayıp insani bir alışkanlıktır. Yani insan, algılarından hareketle çıkarımlar yapmak zorunda olan ve bundan vazgeçemeyen bir varlık olmak durumundadır. Bilginin temelinde yalnızca duyuların var olduğunu söyleyen Hume, zihinde izlenimi olmayan bir idenin bulunamayacağını belirtirken, idelerin yalnızca insanın zihninde bulunan duyu deneyimlerinin nispeten silik kopyaları olduğunu ifade eder.²³ Olgular arasında olduğunu düşündüğümüz nedensellik de bu idelerin birbirleriyle ilişkilerinden ve insanın psikolojik yapısının sonucu olan alışkanlıklarından doğan ve asla kesinlik arz etmeyecek çıkarımlardır. Örneğin, ateşin pamuğu yaktığını defalarca gözlemleyen insan, sonunda bu süreci nedensellik içerisinde açıklama yoluna gitse de aslında ateşin pamuğu yakması yasasına ulaşmanın mantıklı bir dayanağı yoktur. Bu iki olgu arasında var olduğunu düşünülen zorunlu bağlantıyı asla gözlenemez; iki olgu arasındaki nedensellik yalnızca alışkanlıktan doğan ve devamlılıktan türetilmiş bir kabuldür. Gerçekten gözlemleyebildiğimiz tek şey olguların süregiden ve tutarlı ilişkisidir.²⁴

Böylelikle İskoç filozofun, kendisinin çalışmalarından haberdar olan Immanuel Kant'ı da derinden etkileyecek "Hume Çatalı" ortaya çıkmaktadır. Ona göre, iki ayrı bilgi türü vardır ve bunlardan ilki ide ilişkileriyle (relations of ideas) diğeri ise olgu sorunlarıyla (matter of facts) alakalıdır. Matematik ya da geometride gördüğümüz türden ide ilişkileriyle ilgili olan bilgiler, doğruluk ya da yanlışlıklarına empirik gözlem yapılmasına gerek duymadan karar verilebilecek mantıksal önermelerden oluşurlar. Olgu sorunlarına dair önermelerin doğruluk ve yanlışlıklarınaysa ancak empirik yolla karar verilebilir. Söz konusu önermeler, ide ilişkilerinin aksine, gözlem yoluyla doğrulanabilecek ya da olumsuzlanabilecek önermelerdir.²⁵ Hume, deneyimlenebilenin ötesine dair konularda spekülasyon yapan metafiziğin ise, bu açıdan, meşru bir bilimsel içeriğe sahip olabilen konuların ötesine geçtiğini savunmuştur.²⁶ Bunun anlamı şudur ki,

22 Russel Keat ve John Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, trc. Nilgün Çelebi (Ankara: İmge Kitabevi, 1994), 11.

23 David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, trc. Münevver Özgen (Bursa: Biblos Kitabevi, 2014), 21-28.

24 Hume, *İnsan Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 56-60.

25 Ülker Öktem, "David Hume ve Immanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44, sy.2(2017): 29-55, erişim 08 Şubat 2018, <http://www.dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/view/793/1216>; Hülya Yaldir ve Sibel Kiraz, "Nedensellik, Bilim ve Metafizik". *Kaygı Dergisi*, 11 (2008), 148.

26 Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Yay., 2007), 54.

duyum veya izlenim ötesi olan olgular, duyuların analiz edilmesiyle bilinmiyorsa ve bunun dışında başka bir bilgi yolu yoksa eğer, zamanla kayıtlı olan somut deneyimin ötesinde kalan gerçekliklerle, üzerine kesin açıklamalar geliştirmeye kalkışılan metafizik argümanlar geçersiz hale gelir. Bu yüzden metafizik de gerçek dünyayla hiçbir uyumluluğu veya ilişkisi söz konusu olmayan yüceltilmiş bir mitolojiden daha öte bir şey olamaz.²⁷

Hume'un düşüncelerinden ciddi biçimde etkilenen Alman felsefeci Immanuel Kant (1724-1804) ise, yukarıda bahsedilen ide-olgu düalizmini bir adım öteye götürmüş ve bu epistemolojik problemi ontolojik bir zemine taşıyarak numen-fenomen ayrımı üzerinden temellendirmiştir. Kant, bilginin deneyimle başladığı konusunda ampiristlerle hemfikir olsa da aynı zamanda duyular yoluyla edindiğimiz verilerin insanın sezgi melekesine içkin a priori görü formları ve zihne ait kategoriler vasıtasıyla işlenip bilgiye dönüştürüldüğünü de savunmaktadır.²⁸

Alman düşünürün felsefesindeki bu ikili yapı, varlığın numen ve fenomen olmak üzere iki ayrı alana bölünmesiyle ilgilidir. Alman felsefeciye göre varlıktan (numen) bilgilerimizin ilk kaynağı olarak bize gelen duyular, ancak sahip olduğumuz görü formları sayesinde bilgi haline getirilerek fenomene dönüştürülür.²⁹ Bu anlamda, Kant açısından bilgi, her bakımdan insan duyudeneyim dünyasıyla sınırlıdır; insan deneyimini aşamaz. Ayrıca bilgimiz, algılama ve düşünme yeteneğimizde var olan işleme ve düzenleme tarzlarıyla sınırlı olduğundan, insan zihni şeylerin bizatihi kendisinin bilgisine; numen olarak ifade edilen kendinde şeyin (ding an sich) bilgisine de ulaşamaz.³⁰ "Dolayısıyla bu ayırımda fenomen dünyası, insan zihninin, sahip olduğu bilişsel kategorilerle biçimlendirdiği numen dünyasına karşılık gelmektedir. Başka bir deyişle, fenomen dünyası numen dünyasının bilinebilen kısmıdır".³¹

Immanuel Kant'a göre dünyaya dair bütün bilgilerimiz özünde insanî bir temsil olma özelliği kazandığından fenomenal dünyanın ötesinde bir şey bilmek ya da metafizik alana dair kanıtlanabilecek bir bilgiye erişilebileceğini iddia etmek mümkün değildir.³² İnsanın metafizik sorunlar üzerine düşünmekle yazgılı olduğunu zira metafiziğin insan akılının doğal bir eylemi olduğunu öne süren Kant için Tanrı, evren yahut ruh gibi metafizik objelerin odakta olduğu bir felsefe eleştiriyeye dayanacak güvenilir bir bilgi üretmez. Metafizik konular hakkındaki bilgiler gereksiz ya da tamamıyla yanlış şeylerdir, fakat gerçeklik alanına uygulanmaktan uzaktırlar.³³

27 Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Say Yay., 2012), 351.

28 Kasım Küçükkalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida* (İstanbul: Sentez Yay., 2008), 57.

29 Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, trc. J.M.D. Meiklejohn (Open Library: Blackmask Publishing), 43-51; Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, trc. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yay., 2008), 51-70.

30 Öktem, "David Hume ve Immanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı", 48-49.

31 Ömer Demir, *Bilim Felsefesi* (Ankara: Vadi Yay., 2009), 37.

32 Küçükkalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 58-59.

33 Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, trc. Takiyettin Mengüşoğlu (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 66-67.

Alman filozofun söz konusu düşünceleri, bilimsel olan bilginin yalnızca fenomenal alan üzerinden temellendirilmesine zemin teşkil ederken, Kant'tan sonra bilimin görevi de fenomenal dünyanın yapısını keşfetmeye indirgenmiştir. Bu indirgeme faaliyetine genel anlamda pozitivizm demek doğru olacaktır. Pozitivizm, nesnelere ilgili bilgi oluştururken, olgulara dayanmayan tüm unsurların ayıklanması gerektiğinin savunulmasıdır. Pozitivizm terimi ilk kez Fransız iktisatçı ve filozof Saint Simon (1760-1825) tarafından kullanılmış olsa da, terimin 1798 ile 1857 yılları arasında yaşamış Auguste Comte tarafından bir felsefi sistemin adı olarak kullanılması onu Comte'a mâl etmiştir.³⁴

Comte, öncelikle dünya tarihini üç evreye ayırmış ve bu evreleri teolojik, metafizik ve pozitif evreler olarak sınıflandırmıştır. Fransız sosyoloğa göre, her şeyin Tanrı merkezli bir açıklamayla bilindiği teolojik evreyi, olayların soyut varlıklarla açıklandığı metafizik dönem izlemektedir. Metafizik çağın ardından dünyanın gözlem ve deneye dayalı olarak bilindiği pozitif evreye geçilir. Bu anlamda, doğa bilimleri ve sosyal bilimler ayırımına gidilmeksizin, bilimin deney ve gözleme dayalı niceliksel verilerin toplanıp değerlendirilmesi gerçek bilimin özüdür ve yaşadığı çağ açısından düşünüldüğünde gerçek anlamda yalnızca modern fizik tarafından yapılmaktadır.³⁵

Comte'a göre, pozitif bilimin esas özelliği, "bütün olguları değişmez doğal yasalara bağlı saymak, ana amacı ise bu yasaları keşfetmek, sayılarını olabilecek en küçük sayıya indirmektir". Bundan sonra ise olgular neden-sonuç ilişkileriyle ve benzerlik mantığı ile birbirine bağlanacak; bu yapılırken de matematik örnek alınacaktır. Çünkü «matematığın incelenmesiyle ve ancak bu yolla bir bilimin ne olduğuna ilişkin tam ve derinlemesine bir fikir edinebiliriz. "Pozitif felsefe matematikle oluşmaya başlamıştır: yöntem bize ondan gelir".³⁶ Görüleceği üzere, August Comte pozitivizmi yaratmamış; modern dönemin başından beri kendisini gösteren olgucu bilim anlayışına tamamlanmış bir felsefi sistemi imleyen bir isim kazandırmıştır. Comte'un açtığı yol, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren genel bir bilimsel tutum durumuna gelirken pozitivizm kendi nesnellik ölçütlerini daha ayrıntılı biçimde netleştirmeye çalışmıştır. Bu süreç 20. yüzyılın başında ortaya çıkan mantıksal pozitivizmle devam ederken son noktasına da Karl Popper'in pozitivizmiyle ulaşacaktır.³⁷

34 Bahattin Olcay, "Frankfurt Okulu'nun Pozitivizm Eleştirisi". *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi* (İstanbul, 2012), 18-19.

35 Ted Benton ve Ian Craib, *Sosyal Bilim Felsefesi: Toplumsal Düşüncenin Felsefi Temelleri*, trc. Ümit Tatlıcan ve Berivan Binay (Bursa: Sentez Yay., 2016), 38.

36 Kurtuluş Dinçer, "Pozitivizmin Açıklama Anlayışı Üzerine". *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe* içinde, haz. Betül Çotuksöken (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2001), 244.

37 Olcay, "Frankfurt Okulu'nun Pozitivizm Eleştirisi", 21.

3. MANTIKSAL POZİTİVİZM ve DOĞRULAMA İLKESİ

Bilimsel bilginin yalnızca kanıtlanmış önermelerden türetildiğini öne sürmek anlamına gelen doğrulama ilkesi³⁸ 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren, Viyana Ekolü olarak da bilinen mantıkçı pozitivistlerin ölçütü olurken, metafizik önermeler başta olmak üzere doğrulanamayan tüm önermelerin, hatta etik yargıların dahi anlamsız söz yığınlarından ibaret sayılması kaçınılmaz hâle gelmiştir. Zira “mantıksal pozitivistlere göre, bir önermenin metafizik olmasıyla anlamsız olması aynı şeydir”.³⁹

Mantıksal pozitivism ifadesi ilk kez 1931 yılında Viyana Çevresi adı verilen düşünürler topluluğunun görüşlerini ifade etmek için Albert Blumberg ve Herbert Feigl tarafından kullanılmıştır. Viyana Çevresi ise, fizikçi Moritz Schlick, felsefeci Rudolf Carnap, Friedrich Waisman ve Herbert Feigl, matematikçi Kurt Gödel, sosyolog ve iktisatçı Otto Neurath, felsefeci Karl Popper ve Ludwig Wittgenstein gibi önemli isimlerden oluşmaktadır. Bu isimler ise 1929 yılında yayınladıkları bir programla amaçlarını “tek bir bilimin, yani insanlığın edinebileceği tüm bilgileri; fizik psikoloji, doğa bilimleri ve edebiyat, felsefe ve özel bilimler gibi birbirinden tamamen ayrı disiplinlere ayırmaksızın içinde toplayan bir bilimin yaratılması” olarak açıklamışlardır. Aynı bildiri de bu amaca ulaşmanın yolunun mantıksal çözümleme yönteminin kullanılması olduğu da belirtilmiştir. “Bu yöntem, bilimi metafizik sorunlardan ve anlamsız önermelerden arındırmak ve aynı zamanda, doğrudan gözlemlenebilir içeriklerini yani verilmiş olanı göstermek yoluyla ampirik bilimin anlamını, kavramlarını ve önermelerini açıklığa kavuşturacaktır”.⁴⁰

Yukarıda belirtilen ilkelerden açıkça ortaya çıktığı şekliyle, mantıksal pozitivistler için bir önerme ancak “doğrulanabilir” olduğu zaman bilimsel olacaktır. Bir nesnellik ölçütü olarak doğrulama ilkesinin üç temel üzerine inşa edildiği söylenebilir:

1. Herhangi bir önerme, mantıksal düşünme kurallarına aykırı olmamalıdır. Önermeler, birini öbüründen doğal biçimde çıkarabileceğimiz bir dizge (teori ya da hipotez) meydana getirmelidirler.
2. Önermelerden kurulu bir çözüm ise doğrudan gözlemlenebilir olgular hakkında olmalıdır.
3. Yukarıda zikredilen ilk iki koşulu sağlayan önermeler dizgesi mantıksal olarak tutarlı olsa da yine de yanlış olabileceğinden, bir hipotez ya da teorinin mutlaka deney ve gözlem yoluyla doğrulanması gerekmektedir.

38 Imre Lakatos, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, trc. Duygu Uygun (İstanbul: Alfa Yay., 2014), 32.

39 Demir, *Bilim Felsefesi*, 42.

40 Demir, *Bilim Felsefesi*, 32-33.

Buna göre, “doğrulanabilirlik ya da doğrulama (tahkik, verification) bir hipotezi bilimsel yapan ana koşuldur”.⁴¹ Doğrulama ilkesine göre bir önermenin doğru olup olmadığı, içeriğinin olgularla desteklenmesiyle ilgilidir. Olgularla desteklenmesi de ancak gözlem ve deney yoluyla tetkik edebilir. Çıkan sonuç şudur: Bir önerme ampirik olarak gözlemlenebilecek olgulardan oluşmuyorsa metafiziktir; onun doğru olup olmadığı belirlenemez.⁴²

Mantık kurallarına uygun bir dedüksiyon (tümdengelim) ihtiva etse de, önermeler dizgesinin illa gözlemlerle test edilmesi, pozitivizmin esas yönteminin indüksiyon (tümevarım) olması anlamına gelmektedir. Zira bilim felsefesi Imre Lakatos’un da belirttiği gibi, mantıksal pozitivistler, tutarlı mantıksal türetimlerin yalnızca çıkarım yapmaya olanak sağladığını fakat kanıtlamaya olanak vermediğini kabul etmek durumunda kalmışlardır. Bu durum eskiden beri bilinmektedir: Tümdengelimde, sonuçlar öncüllerin içinde gizli biçimde zaten var olduğundan, dedüksiyon yeni bir bilgi üretmez. Bu yüzden, mantıksal pozitivistlerin, bilimsel kuramları sadece dar deneysel temelle kanıtlayabilmek için, tümdengelimden çok tümevarıma ihtiyaçları olmuştur.⁴³

Burada ise daha zorlu bir sorun ortaya çıkmaktadır. Mantiğin çelişmezlik ilkesine dayanan rasyonel bir tümdengelim, dizgenin tutarlı olması açısından bir doğrulamaya imkân verse de, tümevarımın kesin olarak doğrulanması o kadar kolay değildir. Bu zorlu probleme geçmeden önce tümevarım konusuna odaklanmak gerekmektedir. Tümevarım, gözlemlerle başlar. Gözlemci, ister duyu organlarıyla isterse de bazı teknik aygıtlar yoluyla, gözlemlenmekte olduğu şeyleri dürüstçe kaydetmeli ve bunu önyargısız bir biçimde yapmalıdır. Dünyanın durumuyla ilgili önermeler de gözlem sonucunda tesis edilebilir. “Bu tarzda elde edilen önermeler böylece kendisinden bilimsel bilgiyi bir araya getiren yasa ve teorilerin çıkarılacağı bir temel teşkil ederler”. Tikel durumlarda gözlemcinin dolaysız biçimde ulaştığı gözlemler bir önerme ortaya koymaya ve onu doğrulamaya yetse de, bilim faaliyeti gibi tümel yasalara ulaşmaya çalışırken yapılan tümevarım çok daha fazla özen istemektedir. Bir genelleme yapabilmesi için belli şartların da sağlanması gerekmektedir. Öncelikle, bir genellemeye temel teşkil eden gözlem önermelerinin sayısı çok olmalıdır ve ikinci olarak, gözlemler çok değişik şartlar altında tekrarlanmalıdır. Ayrıca, kabul edilen gözlem önermelerinin hiçbirini, onlardan elde edilen yasayla çelişmemelidir.⁴⁴

Şu halde, naiv tümevarımcıya göre bilimsel bilginin temeli gözlem tarafından temin edilen sağlam kaynaktan doğan tümevarımla inşa edilir. Çok sayıda olgu gözlemlerle tespit edilir ve deney genişlerken deney ve gözlemlerle ilgili

41 Özlem, *Bilim Felsefesi*, 33.

42 Demir, *Bilim Felsefesi*, 41.

43 Lakatos, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, 32.

44 Alan Chalmers, *Bilim Dedikleri: Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*, trc. Hüsamettin Arslan (Ankara: Vadi Yay., 1994), 33-35.

hünerlerimizde ortaya çıkan gelişmelerden dolayı olgular daha rafine ve esoterik (hususî, özel, ayrıntılı) biçimlere dönüşürken, o ölçüde, gittikçe daha bir genellik ve daha geniş bir nüfuz alanı elde eden yasa ve teoriler titiz tümevarımlı akıl yürütmeye inşa edilirler. Bilimin ilerlemesi, gözlem verileri stoku büyüdüğü için mütemadiyen yukarıya ve ileriye doğru devam eder.⁴⁵

Yukarıdaki iki paragrafta da açık biçimde görüldüğü üzere, bir genellemenin doğrulanması için çok sayıda gözleme ihtiyaç duyulması net olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat herhangi bir önermenin deney ve gözlem yoluyla kesin olarak doğrulanması gerçekten mümkün müdür? Bu, mantıksal pozitivizme yöneltilen en can alıcı sorulardan biridir zira deney ve gözleme dayalı olmadıkça doğrulanamayan, doğrulanmayınca da metafizikten kurtulmayan her türlü bilgiyi reddeden mantıksal pozitivistler için, şimdilik doğrulanmış önermelerle bir yasaya ulaşmak tam da kurtulmak istedikleri metafizik ağa yakalanmaktır.

Çokça bilinen bir örnekle meseleyi aydınlatmak yoluna gidilirse, mantıksal pozitivistler için “Bütün kuğular beyazdır” önermesi, ancak deney ve gözlem yoluyla doğrulanabilir. Diğer yandan, tüm kuğuların rengini gerçek anlamda gözlemek mümkün değildir. Şu an için başka renk bir kuğu olmaması, geçmişte, gelecekte ya da şu an henüz gözlemleyemediğimiz bir yerde farklı renkte bir kuğu olmadığının ya da olmayacağını garantisini vermemektedir. Böylece bilim, doğrulama ilkesini benimsediği takdirde, görülüp duyumsanabilen tekil ayrıntılardan maddî olmayan büyük genellemelere sıçramak suretiyle bir çeşit soyutlamaya dönüşme ve gerçekliğini yitirme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır.⁴⁶

Başka bir ifadeyle, doğrulama ilkesi, pratikte yapabileceğinden çok daha fazlasını teorik olarak yapmaktadır: Yokluğun varlığını kanıtlamak mümkün değilken, doğrulama ilkesi şimdilik doğru olan bilgiyi soyutlamaya tabi tutarak her zaman doğru olarak kabul etmek demektir ve bu anlamda metafizik kokmaktan kurtulamaz. Doğrulama ilkesinin bu eksikliğini fark eden bilim felsefecisi Karl Popper ise pozitivizmi daha sağlam şekilde tahkim edebilmek adına alternatif bir nesnellik ölçütü önerecektir.

4. KARL POPPER ve YANLIŞLAMA İLKESİ

Kendisi de Viyana Çevresinin *kronik muhalif* bir üyesi olan Avusturya asıllı bilim felsefecisi Karl Popper (1902-1994), mantıksal pozitivizmin savunduğu tümevarımı ve doğrulama ilkesini nesnellik açısından yetersiz bulduğu için eleştirmiştir. Mantıksal pozitivistlerin bilgide çizdiği sınır anlamlı ve anlamlı olmayan arasında iken, Popper bunun yeterli olmadığı görüşünde olmuştur. Zira bilimsel olmayan birçok önermenin anlamlı olabileceği çok açıktır. Tersî de

45 Chalmers, *Bilim Dedikleri: Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*, 37.

46 Edward Carpenter, *Batı Uygurluğunun Krizi*, trc. Orhan Düz (İstanbul: Külliyyat Yay., 2008), 66.

geçerlidir. “Tek boynuzlu at vardır” gibi anlamsız ifadeler yalnızca önermelerin mantıksal olgusallığı açısından tutarlı diye bilimsel olarak kabul edilemezler.⁴⁷

Popper için asıl önemli olan anlamlı ile anlamsız arasındaki değil, bilimsel olanla metafizik olan arasındaki ayırmadır. Aslında Popper’ın yapmak istediği mantıksal pozitivizmin eksikliğini tadil etmektir fakat ortaya koyduğu görüşler bilimsel yöntemin iyileştirilmesinden daha fazlasını ifade etmiş; çağdaş bilim felsefesinin epistemolojik özünü meydana getirmiştir.⁴⁸ Popper’ın önemli başarısı, tümevarımın yukarıda değindiğimiz sorunu üzerinden bilime yeni bir nesnellik ölçütü getirmesidir; bu ölçüt ise yanlışlanabilirliktir.

Avusturyalı bilim felsefecisi, görüşleri bu çalışmanın ikinci bölümünde ele alınan 18. yüzyılın İskoç filozofu Hume’a özellikle vurgu yapmaktadır. David Hume, doğadaki gözlemlenebilir fenomenlere ilişkin neden-sonuç ilişkisinin zorunlu biçimde ortaya çıkmadığını; ilineğin (nedensellik) insan zihnine içkin bir tutumdan kaynaklandığını söylerken, Popper da, Hume’un haklı olarak ortaya koyduğu bu açmazın tümevarım yönteminin kendisinde çok açık biçimde ortaya çıktığını savunmaktadır. “Sağduyu sorunu” adını verdiği bu açmaza göre, insan bilgiyi her zaman için belli bir beklenti içinde örer; hatta bu bir deneme yanılma faaliyetidir. Geleceğin de geçmiş gibi olacağına duyulan inanç kendisini tümevarımda da gösterir ve böylelikle belli bir zamana kadar yapılmış olan gözlemlerden çıkan önermelerin evrensel bir yasa olarak kabul edilmesinin önü açılmış olur.⁴⁹ Oysa Popper, şunları kaydetmektedir:

Açıklayıcı bir evrensel kuramın doğru olduğu savı ‘deneysel gerekçeler’ aracılığıyla, diyeceğim, birtakım test önermelerinin ya da gözlem önermelerinin (ki deneye dayandıkları söylenebilir) doğruluğu varsayılarak haklı çıkarılabilir mi? Soruya yanıtım Hume’unkiyle aynıdır: Hayır, haklı çıkaramayız; hiçbir sayıda doğru test önermesi, açıklayıcı bir evrensel kuramın doğru olduğu savını haklı çıkarmaz.⁵⁰

Esasında Popper, Hume’un açık biçimde ortaya koyduğu bir fikri geliştirmektedir. Henüz 18. yüzyılda Hume, doğa bilimlerinin deney ve gözleme dayalı yönteminin, olgular arasındaki nedensellik açıkça elde edilemediği için, kesinlikten çok olasılığa dayandığını ortaya koymuştur.⁵¹ Popper Hume’u da eleştiriye tabi tutarak olasılığın aktif şekilde kullanılmasının bilimin lehine olacağına karar vermiştir. Bilimde, yalnızca “doğrudur” ifadesi yerine “doğrudur

47 Bruce J. Caldwell, “Clarifying Popper”. *Journal of Economic Literature*, 29 sy.1 (1991), 2.

48 John Vickers, “The Problem Of Induction”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward Zalta (Stanford University Metaphysics Research Lab, Stanford, CA. 2014), erişim 15 Ocak 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/induction-problem/#KarPopVielnd>.

49 Kemal Batak, “Bilim Tümevarım Kaynaklı Mıdır Ya Da Tümevarım Diye Bir Şey Var Mıdır?-Karl Popper’in Tümevarım Eleştirisi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2008), 241.

50 Karl Popper, “Kestirimsel Bilgi: Tümevarım Sorununa İlişkin Çözümüm”, trc. Cemal Güzel, *Sağduyu Filozofu: Popper* içinde, haz. Cemal Güzel (İstanbul: Bilim ve Sanat Yay., 1998), 92.

51 Öktem, “David Hume ve Immanuel Kant’ın Kesin Bilgi Anlayışı”, 41.

ya da yanlışır” ifadesi dikkate alınacak olduğunda (ki bu doğrulama kadar yanlışlamanın da dikkate alınması demektir) “test önermelerinin doğruluğu sayılısı kimileyin, açıklayıcı bir evrensel kuramın yanlış olduğu savını haklı çıkarmamıza olanak verir”.⁵²

Demek ki Popper, bir önermenin doğrulanması ile yanlışlanması beraberce değerlendirmenin önemini vurgulamakla işe başlamıştır. Sonrasında ise doğrulama ve yanlışlama arasında oldukça asimetrik bir durum olduğunu da gösterecektir. Bilimsel bir önermenin doğrulanması, ancak, neredeyse sonsuz sayıda gözlemin aynı sonucu vermesi ve yine önermeden türeyen yasayla çelişmemesiyle mümkünken, yanlışlanması ise yasayla çelişen tek bir gözlemin dahi ortaya konmasıyla gerçekleşmektedir.⁵³ Dolayısıyla, doğrulama ilkesine nazaran yanlışlama ilkesi, teorik anlamda doğrulamadan çok daha fazla kesinliğe sahip biçimde iş görür ve önermelerden türeyen yasanın genel yapısını daha köklü şekilde değiştirir.

Bunu, yukarıda bahsettiğimiz meşhur kuğu örneği ile şöyle açıklamak mümkündür: Hatırlanacağı üzere, beyaz kuğuların gözlemlendiği yolundaki gözlem önermeleri ne denli çok sayıda olursa olsun, bunlardan mantıkça “Bütün kuğular beyazdır” tümel önermesini çıkarmamızın olanağı yoktur. Böyle bir çıkarıma ulaşmak, David Hume’dan beri bildiğimiz üzere, psikolojik bir soyutlamaya tabi olmak suretiyle yine metafizik alanın içinde kalmak demektir. Buna karşın, yalnızca tek bir siyah kuğunun gözlenmesi bile, gözlenen beyaz kuğuların sayısı ne kadar çok ve siyah kuğunun sayısı da ne ölçüde istisnai olursa olsun, mantıkça “Bazı kuğular beyaz değildir” önermesini kesin biçimde çıkarmamıza izin verir. Bu anlamda, deneysel genellemeler kesin biçimde doğrulanamaz ama kesin biçimde yanlışlanabilirler. Bu ise, bilimsel yasaların kanıtlanabilir olmaktan ziyade sınanabilir oldukları manasına gelmektedir.⁵⁴

Tam bu noktada dikkat edilmesi gereken bir husus öne çıkmaktadır. Popper’ın yanlışlamacılığı, özünde, metodolojik değil fakat mantıksal bir yanlışlamacılıktır. Sıkça gözden kaçırıldığı haliyle, Popper, mantıken yanlışlamacılığın ne denli savunucusuysa, metodolojik yanlışlamacılık konusunda da o derece ihtiyatlıdır. Avusturya asıllı İngiliz düşünür, için “mantıkta -yani önermelerin aralarındaki ilişkilere bakarsak- bilimsel bir yasa kesinlikle doğrulanabilir olmamakla birlikte, kesinlikle yanlışlanabilir” fakat metodolojik açıdan bakıldığında önermenin yanlışlanması konusunda aceleci olmamak gerekmektedir. Zira kuramla çelişen bir deney sonucu çıktığında, gözlemin doğru yapılmamış ya da elde edilen verilerin hatalı işlenmiş olabileceği ihtimali her zaman akılda tutulmalıdır. Bu

52 Popper, “Kestirimsel Bilgi: Tümevarım Sorununa İlişkin Çözümüm”, 92.

53 Byran Magee, *Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, trc. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 20-21.

54 Magee, *Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, 21.

anlamda, kesin yanlışlamaya metodolojik düzeyde kolayca erişildiğini düşünmek hata olur.⁵⁵

Kaldı ki nesnellik perspektifinden bakıldığında metodolojik yanlışlamanın, bilimsel olanın sınırlarının belirlenmesi konusunda, esasa/öze dönük bir hüküm yoktur. Aslanan, bir önermenin mantık dâhilinde yanlışlanabilir olup olmamasıdır. Eğer bir önerme rasyonel düzlemde deney ve gözlemlerle yanlışlanma ihtimali taşıyorsa bilimseldir, diğer açıdan bir inanç ya da metafizik bir tutum olarak kalmaya mahkûm olmaktadır.⁵⁶ Bu anlamda Popper, “nesnel bir kuram derken, tartışılabilen, rasyonel eleştiriye tabi tutulabilen, tercihan sınanabilen bir kuramı kastediyorum” diyerek⁵⁷ bilimsel bilgiden ne anladığını açık biçimde belirtmiş olmaktadır.

Yine de Popper’ın yanlışlamacılık ilkesinin pratiğe dönük bir sonucu da bulunmaktadır. Avusturyalı bilim felsefecisi için doğrulamacılık ilkesi, bir kuramın yanlış da olsa doğruymuş gibi savunulmasına dönük pek çok *ad hoc* (geçici) görüşü için içine sokma tehdidini taşıdığından bilimin önünü kesici metafiziksel bir mahiyet de arz etmektedir. Örneğin, suyun 100 santigrat derecede kaynadığı önermesi, kapalı kaplarda ya da değişik yüksekliklerde yapılacak deney ve gözlem yoluyla kolayca yanlışlanabilir ve böylece yeni önermelerin de yolunu açar. İlk önerme, suyun açık kaplarda, 1 atmosfer basınçta ve 0 metre yükseklikte 100 santigrat derecede kaynadığı önermesi ancak temeli yanlışlamacılıkta bulunan bir kuşkuyla bulunabilir. Bryan Magee bu konuda şunları söylemektedir:

Oysa suyun 100 santigrat derecede kaynadığı yolundaki ilk önermemizi, destekleyici örnekler biriktirerek doğrulamaya kalkışsaydık, dilediğimiz kadar destekleyici örnek biriktirmekte hiçbir güçlük çekmezdik. Fakat bu durum, önermenin doğruluğunu kanıtlamaya yetmediği gibi doğru olmak olasılığını da arttırmazdı. Daha da vahimi, devamlı surette destekleyici örnekler biriktirmemiz kendi kendine, ilk önermeyi bir başkasıyla değiştirmek şöyle dursun, ondan kuşkulanan için bize bir sebep göstermeyeceğinden, bizi daha ileri bilgiye de taşıyamazdı. Bilgimiz yanlışlamacılıkla geliştiği gibi gelişmezdi.⁵⁸

Görüldüğü üzere yanlışlamacılık açısından, bilimin nesnel olmasıyla onun gerçek anlamda ilerleyebilmesi arasında da güçlü bir bağlantı bulunmaktadır. Mantıksal açıdan yanlışlanabilen her önerme kendisini metafizik kabullerden ve *ad hoc* iyileştirmelerden koruduğu için donuklaşarak dogmatik/metafizik bir çıkarıma dönüşmekten ve bilimi de olduğu yerde saymaktan da kurtarmaktadır.

55 Magee, *Karl Popper’ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, 21.

56 Chalmers, *Bilim Dedikleri: Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*, 87.

57 Aktaran Gürol İrzık, “Karl Popper’ın Üç Dünya Kuramı ve Bilimsel Bilginin Nesnelliği”. *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe* içinde, ed. Betül Çotuksöken (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2001), 359.

58 Magee, *Karl Popper’ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, 23.

SONUÇ

Eğer kendimi doğru saydığım şüphe taşımayan bilgi ile sınırlarsam, hata riskini en aza indirmiş, ama aynı zamanda, hayatta en ince, en önemli ve mükâfatı en yüksek şeyleri kaçırma riskini azamiye çıkarmış olurum.

Ernst F. Schumacher

Evreni matematiksel olarak ifade edilebilecek olgular toplamı olarak gören ve ona dair kesin bilginin deney ve gözlem yoluyla devşirilmesi konusunda ısrarcı olan modern bilim anlayışı, hem rasyonalist hem de ampirist yöntemin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmıştır. Diğer yandan, büyük ölçüde evrenin desakralizasyonu (kutsallıktan arınması) ile varlık kazandığı için, modern bilim, kendisini de metafizikten arındırmak hususunda her zaman ısrarcı olmuştur. Fakat salt olguların gözlenmesi yoluyla kuram oluşturmaya dayanan bir bilim anlayışı, eski dünyada Tanrı ya da aşkın bir amaçsallık garantörlüğündeki bir bilme yetisinden çok farklı biçimde, sınırlarını ve nesnellik ölçütüne de kendi başına bulmak durumunda kalmıştır.

Bu anlamda, bilgiyi metafizikten arındırmaya dönük çabalar 17. yüzyıldan itibaren kendisini ampirist geleneğin içinde açıkça göstermiştir. İngiliz düşünür Hume'un epistemolojik anlayışıyla iyiden iyiye ortaya çıkan söz konusu çaba, Alman düşünür Immanuel Kant'ın bilgi sorununu aynı zamanda bir hudut (demarcation) meselesi olduğunu öne sürerek insan bilme yetisini fenomenal dünya ile sınırlamasıyla sonraki tartışmaların da seyrini belirlemiştir. Kant'tan sonra bilgi, ancak bilinebilir şeylerin bilgisidir; bunun dışında kalan tüm kanaatler doğruluğu ya da yanlışlığı kanıtlanamayacak düşüncelerden ibarettir.

Bu anlamda, bir sonraki yüzyılın ikinci yarısında, Viyana Çevresi olarak bilinen mantıksal pozitivistler, olgusal önermelerle ifade edilemeyen her türden bilgiyi metafiziksel; dolayısıyla da anlamsız atfetmişlerdir. Bu çevre için bilimsel bilginin ölçütü mantık açısından tutarlı olan önermelerin gözlem yoluyla doğrulanması; yöntemi ise tümevarım olmuştur. Fakat kısa zaman içinde, doğrulama ilkesinin bilimsel bilginin ölçütü olamayacak kadar metafizik yüklü olduğu ortaya çıkmıştır. Tümevarım yöntemi, doğası gereği, bilginin kesin biçimde doğrulanmasını sağlayamadığından anlamlı bilimsel bilgi ile anlamsız metafizik düşünceler arasında ayırım yapmak kolay olmamaktadır.

Bu noktada karşımıza yeni bir düşünür ve yeni bir nesnellik ölçütü çıkmaktadır: Popper ve yanlışlama. İngiliz felsefeciye göre mesele bir önermenin anlamlı ya da anlamsız olması değil; bilimsel olması ya da olmamasıdır. Bilimsel olan önermeyi ise anlamlı ve doğrulanabilir olmasının ötesinde, mantıksal olarak yanlışlanabilir olup olmadığı belirlemektedir. Eğer bir önerme mantıksal olarak deney ve gözlem yoluyla yanlışlanabilir haldeyse bilimseldir, aksi hâlde (dizge olarak anlamlı olsa dahi) metafizik olmaktan kurtulamaz.

Bilgiyi metafizikten arındırmak için girişilen mücadeleyi ele almaya gayret eden çalışmamız Popper'ın düşünceleriyle son bulsa da, İngiliz bilim felsefecisinin tartışmayı noktaladığını iddia etmek zordur. Bunun yerine -başka bir çalışmanın konusunu teşkil edebilecek şekilde- Popper'dan sonra bilim felsefesinin yeni bir seyir içine girdiğini söylemek daha doğru olacaktır. Öyle ki, Paul Feyerabend gibi bilimsel rölativistlerin ya da Thomas Khun gibi "bilimsel paradigmanın eş ölçülemezliğine" inanan tarihselcilerin Karl Popper'ın fikirlerinden etkilendiği bilinmektedir. Bu manada, modern dönemin başlangıcında metafizik bir açıklamayı reddetmek amacıyla salt doğal olgulara yönelen araştırmacılar, yaşanan nesnellik tartışmalarının ardından, metafiziğin etkisinden kurtulmuş olsalar bile, özellikle çağdaş zamanlarda, insanın bilme yetisinin sınırlılıklarını ve tarihselliğini kabul etmek zorunda kalmışlardır.

Elimizdeki mevcut bilginin bir gün yanlış çıkabileceğine olan aksiyomatik kabulü açısından düşünüldüğünde, Popper'ın yanlışlama ilkesinin bilimin genel-geçer yasalara ulaşma idealini ciddi bir erozyona uğrattığını söylemek de mümkündür. Daha da önemlisi, modern bilim anlayışı ile bilgiyi metafizikten arındırmak görece mümkün olmuş olsa bile, söz konusu bilgi, bünyesinde doğruluğuna dair ontolojik bir kuşku her daim barındıran yahut kesinlik içerse bile gerçekliğin ancak çok küçük bir kısmını aydınlatan bir bilgiye dönüşmek zorunda kalmıştır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: 1975.
- Arslan, İshak. *Çağdaş Doğa Düşüncesi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Audi, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy: Second Edition*. New York 1999.
- Bacon, Francis. *Yeni Atlantis*. trc. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2008.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. trc. Sema Önal. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Batak, Kemal. "Bilim Tümevarım Kaynaklı Mıdır Ya Da Tümevarım Diye Bir Şey Var Mıdır?- Karl Popper'ın Tümevarım Eleştirisi." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2008): 237-246.
- Benton, Ted ve Craib, Ian. *Sosyal Bilim Felsefesi: Toplumsal Düşüncenin Felsefi Temelleri*, 4. Baskı. trc. Ümit Tatlıcan ve Berivan Binay. Bursa: Sentez Yayınları, 2016.
- Bumin, Tülin. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, 2. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Caldwell, Bruce J. "Clarifying Popper". *Journal of Economic Literature*. 29 sy.1 (1991): 1-33.
- Carpenter, Edward. *Batı Uygarlığının Krizi*. trc. Orhan Düz. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2008.
- Cevizci, Ahmet. *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*. Bursa: Asa Yayınları, 2001.
- Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 2. Baskı. Bursa: Asa Yayınları, 2007.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 6. Baskı. Bursa: Asa Yayınları, 2012.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

- Chalmers, Alan. *Bilim Dedikleri: Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*, 2. Baskı. trc. Hüsamettin Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1994.
- Demir, Ömer. *Bilim Felsefesi*, 3. Baskı. Ankara: Vadi Yayınları, 2009.
- Descartes, René. *Felsefenin İlkeleri*, 12. Baskı. trc. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Dinçer, Kurtuluş. "Pozitivizmin Açıklama Anlayışı Üzerine". *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, haz. Betül Çotuksöken, 242-250. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2001.
- Ferry, Luc. *Gençler İçin Batı Felsefesi*. trc. Devrim Çetinkasap. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- Gür, Aysun. *Bilim Kavramında Tarihsel Dönüşüm*. Bursa: Asa Yayınları, 2008.
- Heimsoeth, Heinz. *Immanuel Kant'ın Felsefesi*. trc. Takiyettin Mengüşoğlu. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. trc. Münevver Özgen. Bursa: Biblos Kitabevi, 2014.
- İrzik, Gürol. "Karl Popper'in Üç Dünya Kuramı ve Bilimsel Bilginin Nesnelliği". *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, haz. Betül Çotuksöken, 356-363. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2001.
- Kant, Immanuel. *The Critique of Pure Reason*. translated by J.M.D. Meiklejohn. Open Library: Blackmask Publishing, 2000.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. trc. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2008.
- Keat, Russell ve Urry, John. *Bilim Olarak Sosyal Teori*. trc. Nilgün Çelebi. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- Kutluer, İlhan. *Modern Bilimin Arka Planı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Küçükkalp, Kasım. *Batı Metafizikinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2008.
- Küçükkalp, Kasım ve Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Lakatos, Imre. *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*. trc. Duygu Uygun. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Levi, Albert William. "Modern Felsefe". trc. Ahmet Cevizci. *Felsefe Tarihine Giriş*, haz. Ahmet Cevizci, 73-144. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Magee, Byran. *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, 2. Baskı. trc. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Olçay, Bahattin. *Frankfurt Okulu'nun Pozitivizm Eleştirisi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2012.
- Öktem, Ülker. "David Hume ve Immanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 44 sy.2 (2017): 29-55, erişim 08 Şubat 2018, <http://www.dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/view/793/1216>.
- Özlem, Doğan. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Notos Yayınları, 2012.

- Popper, Karl. "Kestirimsel Bilgi: Tümevarım Sorununa İlişkin Çözümüm". trc. Cemal Güzel. *Sağduyu Filozofu: Popper*, 2. Baskı, haz. Cemal Güzel, 85-119. İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Reichenbach, Hans. *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, 2. Baskı. trc. Cemal Yıldırım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Vickers, John. "The Problem Of Induction", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edited by Edward Zalta. Stanford University Metaphysics Research Lab, Stanford, CA, 2014, erişim 15 Ocak 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/induction-problem/#KarPopVielnd>.
- Westfall, Richard S. *Modern Bilimin Oluşumu*. trc. İsmail Hakkı Duru. Ankara: Tübitak Yayınları, 2008.
- Yaldır, Hülya ve Kiraz, Sibel. "Nedensellik, Bilim ve Metafizik". *Kaygı Dergisi*, 11 (2008): 147-163.

The Meaning of Religious Practices in German Everyday Life: The Case of Turkish Students*

Alman Gündelik Hayatı İçinde Dini Pratiklerin Anlamı: Türkiye Kökenli Öğrenciler Örneği

Şeyma KARAMEŞE

Research Assistant, Manisa Celal Bayar University, Faculty of Science and Art, Department of Sociology,
Manisa, Turkey

Araştırma Görevlisi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Manisa
(seykaramese@hotmail.com)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 11 Mayıs / May 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 09 Haziran / June 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran / June 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 35-48

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Abstract: Because of its long historical background, labour migration from Turkey to Germany has many implications within everyday life. With its huge potential migration is transforming both residents and migrants at the same time. Religion has an important function in this transformation because it is embedded in all sphere of life. In this study, different from other researches, it is focused on migration and religion with the perspective of everyday life sociology. This is because everyday life sociology makes easy to recognize the routines in and of social relations and practices. In doing so, it both gives importance to the ordinary and sees ordinary as a category of analysis. Religion as tactic and resistance mechanism of ordinary people- Turkish origin pupils- against the strategy of German education system stands at the center. The article finds that both within the school and outside of the school, religion has a crucial function for the continuity of Turkish identity. Students define themselves together with cultural and religious codes. These two codes could not be separated and the interpretation of these codes both different from as in Turkey and Germany.

Keywords: Everyday Life Sociology, Tactic, Strategy, Religion, Migration

* This paper is based on the author's unpublished Master study titled "Tactics and Everyday Resistance of Turkish Origin Pupils In German Schools".

Öz: Türkiye'den Almanya'ya doğru gerçekleşen işçi göçünün uzun tarihsel geçmişi bugün gündelik hayatın içinde birçok etkisi olan bir sürece yol açmıştır. Göç kendi içinde taşıdığı geniş potansiyelle hem yerli halkı hem de göçmenleri eş zamanlı dönüştürmektedir. Din bu dönüşümde hayati bir fonksiyona sahiptir, çünkü hayatın her alanıyla ilişkilidir. Bu çalışma diğer çalışmalardan farklı olarak göçe ve dine gündelik hayat sosyolojisi perspektifinde bakmaktadır. Gündelik hayat sosyolojisi sosyal ilişkileri kendi rutini içinde ve dışında anlayarak sıradan insanı araştırmamanın merkezi yaparak görünenin ardında görünmeyeni anlamaya çalışır. Bu noktada din gündelik hayatta sıradan insanın taktik ve direniş biçimi olarak Alman eğitim sisteminin stratejilerine karşı merkeze oturmaktadır. Makalede hem okul içinde hem de okul dışında dinin Türk kimliğinin devamını sağlayan kritik bir rolü olduğu tespit edilmiştir. Öğrenciler kendilerini hem kültürel hem de dini kodlarla tanımlamakta ve bu iki kodlamanın birbirinden ayırlamayacak kadar içiçe oldukları anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gündelik Hayat Sosyolojisi, Taktik, Strateji, Din, Göç

INTRODUCTION

Migration, the crucial social phenomena in 21st Century has started to stand at the center of social discussions. With the construction of national states, the effect of globalization and industrialization, and the collapse of welfare state with the liberal policies, human mobility has been increasing day by day. All these variables make more visible to understand the dominant place of migration studies in 21st Century¹. In addition to the importance of migration for economic and political perspectives, from the sociological standpoint, it is known that migration and ethnic diversity are the most sensitive subjects not only for origin but also receiving societies. This is because, it has social, cultural, religious, economic and political implications all together in the longer run². It does not only transform immigrants but also changes the perspectives of residents.

In this study, despite the different migration waves in the history, I am going to understand the effects of labour migration, from Turkey to Germany which began with the sign of labor recruitment agreement in 1961 between two countries³. The numbers of Turkish migrants have reached from few thousands to 2.7 million people today⁴. Turkish workers who defined as guest worker in the beginning, have an important effect not only in the economy of Germany but also all sphere of everyday life. In that sense, dissimilar to other studies, I am going to analyze the effect of migration on new generation different from their parents. Turkish

1 Ahmet İçduygu & Kristen Biehl, "Türkiye'ye Yönelik Göçün Değişen Yörüngesi". *Kentler ve Göç, Türkiye, İtalya, İspanya* içinde, edited by Ahmet İçduygu, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 9-73.

2 Stephen Castles, Hein de Miller and Mark J. Miller, *The Age Of Migration* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 1.

3 Nermin Abadan-Unat, *Bitmeyen Göç Konuk İşçilikten Ulus-ötesi Yurttaşlığa* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017).

4 Faruk Şen, "Almanya'daki Türkler – Entegrasyon veya Gettolaşma". www.konrad.org.tr/Medya/%20Mercek/13faruk.pdf, 2005 (24.05.2018).

origin students, maintain the school actively today are unit of analyze in this article. Today, this generation whose expectations different from old generations is under the effect of two cultures more than ever. They know more German language, they maintain German schools, they have German friends and many of them feel themselves both German and Turkish together so their practices and tactics in German daily life should be researched through considering with the values coming from their families and Turkish culture. Although two cultures seem contradictory to some extent, everyday life sociology makes meaningful to overcome this problem by showing new way of cultures, produced within daily routine.

After the researches, two years in Germany, it is observed that still religious practices have dominant place in the meaning world of children during the process of identity construction. Between two cultures, two religious and two values, these students construct new form of identity different from German and Turkish society. During the field, it is understood that religious practices which are interviewed with cultural values give clues about the life of immigrants and their children.

In German Society, not only for many migrants but also for many pupils, religion and culture are same things and religion is main dynamic to regulate routine of daily life both outside of school and within the borders of school. In the school activities and lessons, beliefs are very dominant to distinguish way of acting and responses towards practices. Moreover, eating practices are main indicator for where boundaries start and end between two cultures. For instance, pork is main border between being Turk and German. Sensitivity against pork can only be clear with explanation religious based tactics without separating it from culture. Despite the different sins in Islam, extreme sensitivity to pork cannot be explained only with religious identities. Turkish identity, being Muslim, being different from Non- Muslim people altogether explain the construction of sensitivity in daily life. Depending on this discussion, "What is the the meaning of religious practices in German everyday life for Turkish pupils? " is the main research question in this paper.

To answer the question, it should be focused on mainly Turkish origin students' education processes by considering their relationship between their routine life and school life because every day, these students struggle with power, discipline mechanisms and German cultural values different from the codes coming from their homes and families. As values of German culture and Turkish culture sometimes transmit contradictory practices to these pupils, to overcome this dual life style, they produce tactics and practices within schools and everyday life with the aid of their families.

After understanding the place of contradictory values in their life, I theorized the discussion with the concepts of everyday life sociology. This approach is different from the existing literature. As different from classical migration studies, instead of seeing Turkish people victims of education system in Germany, I conceptualize them active individuals who create tactics in daily life against the strategies of dominant values. Tactic, strategy and resistance are main concepts, used in the article to make issue clear with the perspective of everyday life sociology.

I conducted the research in Tubingen education region where I was appointed as a teacher because field is very familiar to me. Participant observation with 200 different students in two years and in- depth interview was with 20 students from three different school types are main research techniques in the study.

As a result, as qualitative research methods, participant observation and in-depth interview were used to understand deeply the meaning of religious practices in the construction of Turkish identity. This article mainly tries to analyze the relation between Turkish culture and religious practices and then, it looks for against the dominant German society how Turkish pupils construct new way of life, not totally German and Turkish. These pupils with the help of their families, creating new hybrid identities which can be also defined as “Euro-Turks”. The concept, used for challenge against stereotypes of the representations of both in Turkey and host country and issues about religiosity, citizenship, ethnicity and globalization⁵.

ANALYTICAL FRAMEWORK AND METHODOLOGY

Analytical Framework

Instead of classical migration theories and macro studies giving priority the structure instead of agents, this research is focused on micro relations to see how ordinary people also determine the structure in daily life during the article. From this perspective, micro resistance should be understood through analysing everyday life in where practices and tactics are produced and/or reproduced.

With the perspective of everyday life Sociology, without organizing or using force, resistance within everyday life is possible. This approach is very useful for social science because over emphasis on social structure in social sciences, the daily life of ordinary people or everything related to everyday life is underestimated. In that sense, micro studies which combine different disciplines in social sciences have expanded our point of view. Especially migration and ethnic studies which focus on the people out of the system is the study area of

5 Ayhan Kaya and Ferhat Kentel, *Euro-Türkler, Türkiye ile Avrupa Birliği Arasında Köprü Mü, Engel Mi?* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), 3-4 .

everyday life sociology. From this perspective, since we have seen Turkish origin students as minority under the system of power, with its arguments, everyday life sociology becomes a theoretical standpoint for this research.

Henry Lefebvre and Michel De Certeau, the most important scholars with their concepts open big space to us in our theorization. In the first step, Lefebvre opens a place about the meaning of everyday relations. He starts with the question that "what is everyday life?" According to him, answering this question is not easy because everyday life is the most difficult sphere to frame and confused area to make clear and visible for research. Moreover, he sees everyday life both the place of repetitive actions but also production and reproduction. It has a creative character, it is structured and also it is experienced. Although it seems very familiar, it is more difficult to understand the exact meaning of routinized practices. In other words, everyday life is the place for organized relations of the human life but also the place of roles masking this organization. Lefebvre explains this dichotomy with this example;

In everyday life or in the full glare of the theatre footlights, human beings always behave like mystifies, who manage to 'play a role' precisely by exaggerating their own importance. Sometimes the acting is crude, sometimes extremely subtle; and more over the actor becomes committed, compromised; it is a serious business. The parts must be acted out until the end; they are not pure roles, which an actor can give up when he is tired or when he feels he is acting badly. They extend reality, and are equally as real; acting explores what is possible; in the abstract, play-acting does not exclude sincerity; on the contrary, it implies it, while at the same time adding something extra - something real: the knowledge of a situation, an action, a result to be obtained⁶.

Michel de Certeau, through giving big place to agencies stands at the center in our discussion. Against the strategy of power, he argues that ordinary people have their own tactics. Practices and resistance mechanisms are reproduced against the system⁷. In doing so, it both gives importance to the ordinary and sees ordinary as a category of analysis. This argument is vital because our attempt is to understand everyday life of ordinary people. Against the institutionalized strategies of German education system, as unit of analysis, Turkish students have their own tactics and resistance mechanism which is the hearth of our research.

De Certeau operationalized his theory with the main concepts strategy and tactic. Strategy is the action of dominant groups. Strategy has space and power to dominate ordinary people. However, to manipulate this hegemonic relation, ordinary people produce tactics against the strategies. In that sense, tactic is the possible in the place of dominant and it seeks its own interests. By using tactics,

6 Henry Lefebvre, *Critique of Everyday Life: From Modernity to Modernism* (Volume 3). (London: Verso, 2005), 1

7 Michel De Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Volume 1). (Berkeley: University of California Press, 1984).

weak one is always in struggle to have opportunity against power groups⁸. These tactics are used to manipulate social order of power. Against the planned order, weak groups produce their own way of life cleverly by existing within the system. In other words, by manipulating system, they still exist within the system.

Ordinary people have many ways of playing in the games and produce resistance mechanisms within the space and order of power. Related to our research, according to de Certeau; "*The rural "believers" thus subvert the fatality of established order. And they do it by using a frame of reference which also proceeds from an external power (the religion imposed by Christian missions)*"⁹. Parallel to argument of de Certeau, we see that the beliefs and differences are used by Turkish minorities and especially in the schools Turkish students resist dominant Christian values and their strategies.

Methodology

I worked as teacher and researcher in Tübingen region (south of Germany) under the capital of Stuttgart in the province of Baden-Württemberg so school and student samples are all from Tübingen city. Tübingen is a traditional university town and about one third of the population is student. In addition to its university identity, it is also well-known historical and touristic city.

The reason behind the samples and region is being familiar to me after my teaching experience. In Germany the transition from primary school to secondary school is differently regulated in different federal states. However, in general, especially in Baden Württemberg so in Tübingen, the secondary level basically comprises three school types. After the Grundschulen (primary school between 1-4 grades), students have been sent to Hauptschules, Realschules and Gymnasiums (secondary school between 5-10) according to their capabilities and academic success. We conducted research in these three types of schools because they are more familiar to me during the field. Although there are different types of schools for also secondary education such as Gesamtschule or Werkrealschule, I have not worked intensively in these schools.

In this research, participant observation and in-depth interview were used as qualitative method with the students from different school types, *Hauptschules* (lower secondary school) *Realschule* (intermediate secondary school) or *Gymnasium* (academic secondary school). After Grandschule (primary school), students are oriented to these schools according to their academic success.

8 De Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Volume 1).

9 De Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Volume 1), 17.

Our main method, qualitative research is used for conducting intensive individual interviews with a small number of respondents to understand their perspectives on a particular issue.

In the first step, participant observation is used because "Participant observation refers to a research approach in which the major activity is characterized by a prolonged period of contact with subjects in the place in which they normally spend their time. During the encounters, data, in the form of field notes, are unobtrusively and systematically collected"¹⁰.

After participant observation, we have used in-depth interview to have detailed information about the issue. Using in depth-interview is more efficient when to more detailed information about thoughts and practices of people are expected. This is because; it gives broader and more meaningful picture about the relations in the field¹¹ Conceptualization, coding, and categorizing were main techniques to analyze the questions. After these processes, relationships were identified, and data was interpreted.

I conducted in-depth interview with 20 students from different school types and different family structures. The questions were prepared with open-ended questions and both with German and Turkish to eliminate language barrier.

Despite the planned interview with primary school and secondary school students together, questions could not be understood and they were more abstract according to primary school student's level. In that sense, although I used in-depth interview methods for only secondary school students, to analyze differences between primary and secondary school children, participant observations within the field became helpful. So 20 of them are chosen all from secondary schools; Hauptschules, Realschules and Gymnasiums. 8 students are chosen from Hauptschules, 7 of them from Realschules and 5 of them from Gymnasium. I have not categorized secondary school students according to their ages so we handled them as a different category from 5th class to 10th class. The ages of students change between 11-16. With permission from their families, I have interviewed with students. Since they have known me as their teachers, gaining confidence was not difficult. In a silent place, generally in their homes, interviews have been conducted.

10 Robert Bogdan, *Participant Observation in Organizational Settings* (1973), 303.

11 Caroline Boyce and Palena Neale, "Conducting In-Depth Interview: A Guide for Designing and Conducting In-Depth Interviews for Evaluation Input", 1. Retrieved 08.05.2018. http://www.pathfind.org/site/DocServer/m_e_tool_series_indepth_interviews.pdf?docID=6301

The Interview List

SEX	AGE	SCHOOL CATEGORY
FEMALE	16	REALSCHULE
MALE	11	REALSCHULE
FEMALE	16	HAUPTSCHULE
FEMALE	13	REALSCHULE
MALE	16	REALSCHULE
FEMALE	13	GYMNASIUM
MALE	13	REALSCHULE
MALE	12	GYMNASIUM
FEMALE	14	REALSCHULE
FEMALE	11	GYMNASIUM
FEMALE	11	HAUPTSCHULE
MALE	12	GYMNASIUM
MALE	14	HAUPTSCHULE
FEMALE	15	HAUPTSCHULE
FEMALE	15	HAUPTSCHULE
MALE	13	GYMNASIUM
FEMALE	12	GYMNASIUM
MALE	14	HAUPTSCHULE
MALE	15	HAUPTSCHULE
FEMALE	14	REALSCHULE

2. RESEARCH FINDINGS AND DISCUSSION

Religious Resistance/ Tactics	
Tactics within school	Tactics out of the school
Lesson Preferences	Domestic Resistance (Houses)
Religious Festivals	Spatial Resistance (Mosques)
Eating Habits	
Selective Appropriation of School Activities	

Religious practices with cultural codes have a crucial role in the daily life of Turkish origin students with the contribution of their families. Not only in the borders of the schools but also outside of the school and especially within the homes, religion has an important function. According to De Certeau, ordinary people have many ways of playing in the games and produce resistance mechanisms within the space and order of power¹².

In the first step, I am going to discuss functions of religious codes within the borders of the school. The beliefs and differences are used by Turkish minorities and especially in the schools to resist dominant Christian values and their strategies. Since German education is a way of teaching rules and expectations in daily life and work life¹³, schools are also first places where tactics and resistance mechanisms are produced and created by minority groups.

During the in-depth interview, with different questions, I tried to understand differences between German and Turkish students in terms of preferences of eating habits, school activities, weekend choices, friend relations and clothing.

“What distinguishes you from German friends?” is answered over religious differences. Since students do not see cultural and religious practices different from each other, “I am Muslim” is a common answer given by Turkish students. In other words, they read their differences in daily life over their religious background. Sometimes, they answered this question as I am Muslim, I am Turkish and my color is different from them all together.

After this answer, eating habits, clothing style, attitudes towards lessons are answered over religious sensitiveness. Tactics, created in lessons are related to this standpoint. For instance, swimming is seen as the most problematic lesson because this lesson crosses their borders. After the lesson they should take a shower naked and wear in the same rooms with their classmates. Many students complain about this problem. In depth interview, when we asked that “how do you cope with this problem?”, we see how they create tactics against the rules of swimming lesson that “Everyone changes clothes together in the same room. I am ashamed, so I dress up after my friends left or I cover myself with towel to wear” (10, boy, Realschule). One of the student adds that “Swimming lessons are mixed boys and girls. I continued until 5. Class. Then, my father wrote a letter to my teacher to give information about leaving swimming lesson” (16, girl, Realschule).

Ramadan and Muslim Festivals are also crucial part of their school life. For many students, fasting and festivals are very valuable. These practices are seen

12 De Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Volume 1), 17.

13 Fernandez Kelly, “The Unequal Structure of the German Education System: Structural Reasons for Educational Failures of Turkish Youth in Germany”. *Spaces Flows*, 2(2012): 93-112.

as a sign of being Muslim and different from others that “I do not have many Turkish friends in the school, so I like being together with Arab students. They are fasting like me in Ramadan and Muslim like me” (13, Boy, Gymnasium). Today, German schools give permission for first day to Muslim students on religious festivals. In the past, since Turkish students did not come to school on festivals, school managements have started to give permissions. Absence on festival days is read by us as tactic and resistance to system who do not see its differences and religious practices within school life. This is a good example how resistance of ordinary people become successful. It shows how tactics get into the sphere of power and convert to strategy. In other words, powerful who underestimates the practices of weak feels itself forced to change its own strategies with “*the art of weak*”.

Related to religious practices, eating habits and practices are the most visible sign of being Turkish and different from Germans. Pork is a border between being German and Turkish. According to the study of Yılmaz, Turkish people believes that not consuming pork is a sign that you are not a German¹⁴. During in-depth interview, many students have constructed direct relation between being Muslim and not consuming pork. Since German teachers and students know this sensitivity, they behave according to this border. For example, even if, they get candies with gelatin, they also get alternative productions suitable for Turkish students. I have observed that if there is a barbecue party in schools, there are two stands. One of them is for pork, the other one is for meats bought from Turkish markets for Turkish students.

As a result, although drinking alcohol is also banned in Islam, over sensitivity to pig can be explained with how cultural and religious codes are embedded. By perceiving pig as a red line, cultural code constructs a distinct identity. In other words, eating like Turkish means also behaving like Muslim and being different from Germans and their dominant culture. Barbecues with Turkish meats, candies without gelatin and sensitivities in parties are main indicators how dominant culture accept the existence of Turkish students and regulates their strategies in the schools and outside activities. This is a resistance which manipulates the strategies of powerful and open sphere for their own cultural practices.

In addition to eating habits, it should be focused on school activities because with the selective appropriation of the activities, Turkish students are successful about being part of school by protecting their borders. In other words, students by protecting their own cultural values and religious boundaries try to socialize as much as possible.

14 Gaye Gökalp Yılmaz, “Almanya’da Yaşayan Türkiyelilerin Gündelik Hayat Pratikleri ve Taktikler; Almanya Aachen Örneği”. (Doktora Tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü/Sosyoloji Bölümü/Sosyoloji Anabilim Dalı, Muğla, 2015), 161.

Under the part of "Usage, or Consumption", de Certeau by giving the example of Spanish colonizers with the relation of indigenous Indians, shows how Indians manipulate the laws imposed by colonizers and escape without leaving it. In other words, "they subverted them not by rejecting or altering them, but by using them with respect to ends and references foreign to the system they had no choice but to accept"¹⁵.

It is a reality that in the German schools many holidays and school activities are regulated according to important days of Christianity such as Weihnachtstag (Christmas Day), Fasting (Carnival) and Ostern. Especially "Weihnachtsten" is very remarkable in terms of the rituals of Christianity. Giving gifts to classmates and going to church are the continuity of rituals of Christianity, applied also in the schools. With observations and interviews, we have seen that Turkish students are very sensitive to protect their religious borders against Christianity. Despite the participation to gift activity with their own friends, they do not go to church with classmates. Even if they prefer to go, they emphasize that they protect their own religious practices in the churches with these words that "While my Christian friends are joining their hands to pray God, I am opening my hands to Allah as a Muslim in the Church." (Girl, 11, Gymnasium). Also, that "My mother advices me that you can go to Church to learn our religion better. Go and behave like a Muslim" (11, boy, Gymnasium).

Similar to the behaviors of Turkish-Muslim students which make possible living together, Nilüfer Göle argues that it is tried to be understood perceptions about the issues, headscarf, burka, halal foods, relation between Jewish, sharia, art, mosques and cartoons, discussed mainly in European public sphere. Muslims especially youths regulate their modern daily life practices according to Islamic values and this regulation is embedded with the values of European cultural values. This new hybrid culture creates the possibility of living together.¹⁶

In the second step, in this paper, it will be discussed the functions of religious and cultural codes outside of the school. Vassaf has a leading role in the literature by focusing on the issue of Turkish migrant workers' children over the relation between structure and agent. According to him, by transforming Turkey to Germany, they live in Germany within the mind of their Turkey. The quotation from his work with the words of Turkish migrant; "In the past, we have said that we were in abroad, but today Turkey is here", is a good example of this mutual relation¹⁷. Houses are the first places where religious and culture codes are transformed from Turkey to Germany. I have observed that the sensitiveness about halal productions, gender roles and any other values are directly transformed by parents with daily relations in houses. Since still Turkish

¹⁵ De Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Volume 1), 13.

¹⁶ Nilüfer, Göle. *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar* (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 280.

¹⁷ Vassaf Gündüz, *Daha Sesimizi Duyurmadık* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002), 31.

markets are main places for food consumption, Turkish cheese, olives, traditional meals, and meats are also known and liked by new generation. Turkish markets are good example for Turkey within Germany. In addition to eating practices, transformation of cultural values such as hospitality, respect to elders, meaning of festivals and neighbor relations are mainly possible with natural learning process in houses. Since socialization is first starting at home, learning religious codes within home shapes the behaviors of Turkish students within the borders of school and relations with German friends.

In addition to the effect of house, mosques still have crucial function understanding the importance of religion in the life of Turkish migrants outside of the school. We see mosques as places where resistance mechanisms exist against dominant culture because according to families, domination and impression of power cover their children in all sphere of life. As in this paper, Yılmaz discusses the meaning of mosques and religious attitudes in German everyday life. According to her, going to mosque symbolizes a strong spatial resistance in the meaning world of Turkish people. With the continuity of religious practices, they show how they are different from German people¹⁸.

Against media, school and outside activities, mosques are the spaces where identities are produced and also reproduced. Meanings are assigned and ascribed to places by people with shared values and common identity. A sense of place is not only the ability to locate things on a cognitive map, but also attribution of meaning to a built- form or natural spot¹⁹ It is a reality that without shared meaning, identification or representation by people, place is not a place, so places are doubly constructed that they are not only physically carved out but also interpreted, perceived, understood and imaged. In other words; meanings and values are invested so physical stuff turns to a place with history or utopia, identity and memory²⁰. In that sense, it can be said that different Islamic communities construct mosques over the identity of being Muslim and Turkish in the context of foreign country. Functions are crucial because it has been seen that mosques are the place of socialization. The question of "What are you doing in the weekends?" is answered related to activities within mosques. Learning Turkish and religious practices, selling in bazaars like charity organizations, competitions not only on special religious days but also national days are some of the examples. Pupils by socializing within the mosques, not only learn religious codes but also learn Turkish cultural codes at the same time. As a result, in Germany mosques are the spaces, constructed over Islamic and Turkish identities to resist against daily practices of dominant culture.

18 Gaye Gökçalp Yılmaz, "Almanya'da Yaşayan Türkiyelilerin Gündelik Hayat Pratikleri ve Taktikler; Almanya Aachen Örneği", 156.

19 Herbert J. Gans, "The Sociology of Space: A Use-Centered View", *City & Community* (2010), Retrieved 08, 05.2018, <http://herbertgans.org/wp-content/uploads/2013/11/23-Sociology-of-SPace.pdf>.

20 Thomas F. Gieryn, "A Space for Place in Sociology", *Annual Review of Sociology* 26 (2000): 463-496.

CONCLUSION

All in all, both within the school and outside of the school, religion has a crucial function for the continuity of Turkish identity. Students define themselves together with cultural and religious codes because in their meaning world they are not separated. Being Muslim, being Turk and not eating pork is the same thing for their meaning world from the early ages. It is a red line which cannot be explained only with religious sensitiveness. Despite the other sins in Islam, over sensitivity towards pork can be explained with how cultural and religious practices embedded each other. Although religion is distinctive feature to construct identity, it cannot be explained only with Islam. The main point should be how Turkish parents and their children culturally interpret the practices of religion in daily life. As culturally in Turkey, the words, Turk and Muslim have used interchangeably²¹, in this study, as we have observed and analyzed that not only for Turkish origin pupils, but also for German teachers and school management, being Turk and Muslim is the same thing so to understand tactics to maintenance of existence, the place of religion is still very remarkable. For instance, going to mosques, eating practices, participation in school activities, domestic relations are directly influenced from religious identity. However, the interpretation of religion should be understood with cultural practices so in creating tactic process, the cultural interpretation of religion is dominant. However, this cultural interpretation cannot be understood as same as in Turkey. It can be argued that new hybrid culture and transnational identities create new interpretations of religious tactics and practices within daily life.

BIBLIOGRAPHY

- Abadan-Unat, Nermin. *Bitmeyen Göç Konuk İşçilikten Ulus-ötesi Yurttaşlığa*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Boyce, Caroline and Palena Neale. "Conducting In-Depth Interview: A Guide for Designing and Conducting In-Depth Interviews for Evaluation Input". Retrieved 08.05.2018.
http://www.pathfind.org/site/DocServer/m_e_tool_series_indepth_interviews.pdf?docID=6301
- Castles, Stephen, Hein de Miller and Mark J. Miller. *The Age Of Migration*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Çağlar, Ayşe. "German Turks in Berlin: Social Exclusion and Strategies for Social Mobility". *Journal of Ethnic Migration Studies*, 21(1995): 309-323.
- De Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life* (Volume 1). Berkeley: University of California Press, 1984.
- Göle, Nilüfer. *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*. İstanbul: Metis Yayınları, 2015
- Gündüz, Vassaf. *Daha Sesimizi Duyurmadık*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002

21 İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 190.

- İçduygu, Ahmet. & Kristen Biehl. "Türkiye'ye Yönelik Göçün Değişen Yörüngesi". *Kentler ve Göç. Türkiye, İtalya, İspanya* içinde, edited by Ahmet İçduygu, 9-73. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Kaya, Ayhan and Ferhat Kentel. *Euro-Türkler, Türkiye ile Avrupa Birliği Arasında Köprü Mü, Engel Mi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Kaya, Ayhan. "German-Turkish Transnational Space: A Separate Space of Their Own". *German Studies Review*, 3 (2007), 483-502.
- Kelly, Fernandez. "The Unequal Structure of the German Education System: Structural Reasons for Educational Failures of Turkish Youth in Germany". *Spaces Flows*, 2(2012): 93-112.
- Lefebvre, Henry. *Critique of Everyday Life: Introduction* (Volume 1). London: Verso, 1991
- Lefebvre, Henry. *Critique of Everyday Life: Foundations for a Sociology of Everyday* (Volume 2). London: Verso, 1991.
- Lefebvre, Henry. *Critique of Everyday Life: From Modernity to Modernism* (Volume 3). London: Verso, 2005.
- Şen, Faruk. *Almanya'daki Türkler – Entegrasyon veya Gettolaşma*.
www.konrad.org.tr/Medya%20Mercek/13faruk.pdf, 2005 (24.05.2018).
- Yılmaz, Gaye Gökalp. "The Voice of Invisible Pluralities In Everyday Life; Resistance In Everyday Life And German Turks As A Case Study". *International Journal of Arts & Sciences* 7(2014): 41-48.
- Yılmaz, Gaye Gökalp. "*Almanya'da Yaşayan Türkiyelilerin Gündelik Hayat Pratikleri ve Taktikler; Almanya Aachen Örneği*". Doktora Tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü/Sosyoloji Bölümü/Sosyoloji Anabilim Dalı, Muğla, 2015.
- Yılmaz, Gaye Gökalp. "Tactics in Daily Life Practices and Different forms of Resistance: The Case of Turks in Germany". *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 82(2013): 66-73.

Halife B. Hayyât'ın Eserlerinde Sahâbî Olarak Gözüken Bazı Kimseler*

Some People Who are Regarded as Sahaba in Halifa B. Hayyat's Works

Adem KARAASLAN

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Sakarya
Research Assistant, Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Sakarya, Turkey
(ademkaraarslan@sakarya.edu.tr)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 14 Mayıs / May 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 9 Haziran / June 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran / June 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 49-62

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Rivayet İlimleri'nde sahâbe neslinin tespiti büyük önem arz etmektedir. Zira Kurân-ı Kerîm'den sonra dinin ikinci kaynağı olan hadislerin sıhhat şartlarından birisi de senedin muttasıl olmasıdır. Bu da hadisleri bize ulaştıran ilk tabakâ olmaları hasebiyle sahâbîlerin tespitini gerekli kılmaktadır. Bu amaçla pek çok sahâbe tabakâtı telif edilmiştir. Sahâbe tespitinin kaynaklarından biri de İslamî İlimlerin birçok alanında ilmî birikimi olan muhaddis, müverrih aynı zamanda ensâb âlimi olan Halife b. Hayyât'ın (ö. 240/854-55) Tabakât ve Târih adlı eserleridir. İlk dönem âlimlerinden olması ve ilgili eserlerinin kendisinden sonraki pek çok esere kaynaklık etmesi Hayyât'ı ve ilgili eserlerini bu makalede ele almamızda etkili olmuştur. Hayyât'ın bu eserlerinde sahâbî olarak zikrettiği bazı kimseler, sahâbe bibliyografyası konusunda en kapsamlı eser kabul edilen İbn Hacer el-Askalânî'nin el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe adlı eserinde bulunmamaktadır. Bu çalışma, Hayyât'ın sahâbî olarak zikrettiği ancak el-İsâbe'de yer almayan bu isimlerin tespiti, diğer sahâbe ve ricâl tabakâtlarında yer alıp almadıklarının araştırılması ve Hayyât'ın bu kişileri hangi gerekçelerle sahâbî kabul ettiğinin ortaya konulmasını hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Halife b. Hayyât, Sahâbe, Tabakât, Târih.

* Bu makale, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Halife b. Hayyât'da Sahâbe Bilgisi" adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

Abstract: *Determination of the sahâba generation has great importance in narrative sciences. Because one of the authenticity conditions of the hadiths, the second source of Islam after the Holy Qur'an, is contiguous of their documents. Because of their being the first generation that transmit hadiths, determination of the sahaba becomes necessary. For this purpose, there are plenty of bibliographical works about sahaba. Halifa b. Hayyat's (d. 240/854-55) books called Tabakat and Tarikh are same kind of works. Halifa b. Hayyat is a scholarly authority in many fields of Islamic sciences like history, hadith and genealogy. Some of the people Hayyât regarded as a sahaba in these works are not exist in the Ibn Hajar's work called al-Isaba fi Tamyiz al-Sahaba, which is accepted as the most comprehensive work on the bibliography of sahaba. This article aims to identify the persons who Hayyât mentions as sahaba, but are not refarded as sahaba in the other historical sources. This article also tries to reveal why Hayyat accepts these persons as sahaba.*

Keywords: *Hadith, Halifa b. Hayyât, Sahâba, Tabaqat, Rijal.*

GİRİŞ

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerini sonraki nesile nakleden ve adâlet sahibi (udûl) kabul edilen sahâbe neslinin tespiti, Hadis İlimleri açısından son derece önemlidir. Bu sebeble erken dönemlerden itibaren sahâbenin tespiti konusunda pek çok eser telif edilmiştir. İlk dönem kaynak eserlerinden birisi de Halife b. Hayyât'a aittir. Müverrih ve muhaddis kimliği yanında siyer ve ensâb alimi olan Halife b. Hayyât'ın tam adı Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife b. Hayyât el-Ufurî el-Basrî'dir.¹ *Tabakât* ve *Târîh* adlı eserleri ile tanınan Halife'nin bu eserlerinde sahâbî olarak zikrettiği bazı kimseler, sahâbe bibliyografyası konusunda en kapsamlı eser kabul edilen *İsâbe*'de tespit edilememiştir. Müellifin sahâbî kabul ettiği bu kimselerden 8'i kadın, 12'si erkek olmak üzere toplam 20 kadardır. Halife'nin müphem olarak zikrettiği isimler bu sayının dışında tutulmuştur.

Halife'nin sahâbî olarak eserlerinde yer verdiği ve *el-İsâbe*'de bulunmayan bu isimleri 4 başlık altında ele almak mümkündür:

1 Ebû Abdillâh İsmail b. İbrahim el-Cu'fi el-Buhârî, *Kitâbu't-Târîhi'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/193; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdris b. el-Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1952), 3/378-379; Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Curcânî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, thk. Suheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1988), 3/66; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed İbn Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûhî (Beyrut: Dâru'l-cenân, 1988), 2/426-427, 4/202-203. Ayrıca bk. Mustafa Fayda, "Halife b. Hayyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 301-303; Nagihan Yanar, "Halife b. Hayyât ve Hadis İlimindeki Yeri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy. 1 (Ocak-Haziran 2014): 240.

A. SADECE HALİFE'NİN SAHÂBÎ OLARAK ESERLERİNDE YER VERDİĞİ KİMSELER

1. Busr b. Ubeydillah b. Umeyr

Halife, "Rasûlullah'ın Ashâbından Basra'ya Yerleşen Kimseler" başlığı altında yer verdiği bu kimse hakkında herhangi bir açıklamada bulunmaz. Ancak bu zatın isminin tespitinde eserin muhakkikleri arasında bir ihtilâf söz konusudur. Ekrem Ziya el-Ömerî, ismi Busr olarak kaydetmiştir.² Süheyl Zekkâr ise ismi Yusr şeklinde okumuş ve *el-İsabe*'de "sahâbî olduğunu iddia eden yalancılardan biri" olarak değerlendirilen³ Yusr b. Abdullah'ın bu kişi olma ihtimâline dikkat çekmiştir.⁴

Araştırma neticesinde Busr b. Ubeydillah adında bir sahâbiye diğer sahâbe tabakâtlarında ulaşılamamıştır. Ancak Şamlı güvenilir bir tabîi olan Busr b. Ubeydillah el-Hadramî eş-Şâmî adında bir kimse tespit edilmiştir. Ebû İdrîs el-Havlânî'nin hıfzı en kuvvetli öğrencisi olduğu belirtilen Busr; Vâsile b. el-Eska', Ruveyfî' b. Sâbit, Amr b. Abese, Ebû İdrîs el-Havlânî ve başkalarından rivayette bulunmuş, kendisinden de Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir, Sevr b. Yezîd, Zeyd b. Vâkıd, Abdullah b. el-Alâ' gibi kimseler ilim almışlardır. İclî (ö. 261/875), en-Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) güvenilir bir kimse olarak kabul ettiği Busr, Hicrî 110 yılına kadar yaşamış ve Hişâm b. Abdilmelik'in hilâfeti zamanında vefat etmiştir.⁵

Ne var ki Halife'nin zikrettiği Busr b. Ubeydillah, Basra'ya yerleşen kimselerden olup dedesinin adı Umeyr'dir. Tabîinden olduğu belirtilen Busr ise nisbelerinden anlaşılacağı üzere Yemen asıllı olup Şâm'a yerleşmiştir. Onun Basra'ya geldiğine dair bir kayda da rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu şahıs, Halife'nin sahâbî olarak zikrettiği Busr'den farklı birisi olmalıdır. Buradan hareketle sahâbî olan Busr'e diğer kaynaklarda yer verilmediği, onu sadece Halife'nin sahâbî olarak zikrettiği belirtilebilir.

2. Sâhile (İmraetun mine'l-Ensâr)

Halife, hanım sahâbiler içinde Sâhile isimli Ensâr'dan bir kadına yer vermiştir.⁶ Sadece Halife'nin zikrettiği ve hakkında başka bir bilgi verilmeyen Sâhile'nin sahâbîliği ve sahsiyeti hakkında diğer kaynaklarda bir mâlumata ulaşılamamıştır.

2 Ebû Amr Halife b. Hayyât Şebâb el-Ufûrî, *Kitâbu't-Tabakât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Bağdat: y.y., 1966), 188.

3 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsabe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Halîl b. Me'mûn Şihâ (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2010), 3: 2141 (9468).

4 Ebû Amr Halife b. Hayyât, *Kitâbu't-Tabakât*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1993), 320. Sonraki dipnotlarda Süheyl Zekkâr'ın tahkiki kullandığı takdirde bu durum parantez içinde belirtilmiştir.

5 Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 2: 124; Muahammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lemi'n-nubelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1985), 4: 592; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed Şihâbüddîn el-Askalânî eş-Şâfîi, *Tehzibu't-tehzib*, nşr. İbrahim ez-Zeybek-Âdil Mürşid (b.y. Muessesetu'r-risâle, 1995), 1: 222.

6 Halife, *Tabakât*, 342.

3. el-Cundâr

Halife, Medine'de bulunan sahâbe içinde el-Cundâr ismine yer vermiştir. Tabakât'ın muhakkiklerinden Ömerî, ismi "el-Cundâr/الحندار" olarak kaydederken⁷ Zekkâr, "el-Haydâr/الحندار" olarak vermiştir.⁸ Halife, Sekbe (b. el-Hâris el-Eslemî) ile ard arda zikrettiği ve Hz. Peygamber'den hadis rivayet ettiklerini bilmediğini söylediği bu iki ismin Basra ahâlisinden olduklarını belirtmiş, bunlardan Sekbe'yi Basralı sahâbiler içinde tekrar zikretmiş ancak el-Cundâr ya da el-Haydâr'ı zikretmemiştir. Bundan dolayı Zekkâr, ismi tam olarak tespit edemediğini ve sahâbe tabakatını ele alan eserlerde de bu isme rastlayamadığını belirtmiştir. Araştırma sonucunda el-Cundâr veya el-Haydâr isminde bir kimse bulunamamıştır.

4. Hâşim b. Ebî Âmir

Halife, Medine'de bulunan sahâbiler içerisinde Ensâr'dan nesebini tespit edemediği kimseler arasında "Hâşim b. Ebî Âmir/هاشم بن أبي عامر" ismine yer vermiş, onun hakkında başka herhangi bir açıklama yapmamıştır.⁹ Süheyl Zekkâr, bu zatın ismini "Kâsım b. Ebî Âmir/قاسم بن أبي عامر" olarak vermiş ve Abdurrahman b. Ebî Amra'nın amcası ile aynı kişi olma ihtimaline işaret etmiştir.¹⁰ Araştırma neticesinde bu ihtimali doğrulayacak bir bilgiye ulaşılamamıştır. Sahâbe arasında baba ismi Ebû Âmir olan 3 kişi vardır. Bunlar; Âmir b. Ebî Âmir el-Eş'arî¹¹, Hanzala b. Ebî Âmir¹² ve kardeşi Sayfî b. Ebî Âmir.¹³ İsmi konusunda dahi kesin bilgiye sahip olamadığımız Hâşim b. Ebî Âmir ile bu sahâbiler arasında bir bağ kurmak mümkün gözükmemektedir.

5. Ummu Muhammed bint Abdillâh b. Ömer

Halife, hanım sahâbiler içinde nesebini bilmediği kimseler arasında Abdüleşhel oğullarından bir kadının kızı olduğunu belirttiği Ummu Muhammed bint Abdillâh b. Ömer isminde birini zikretmiş ve bir rivayetine yer vermiştir.¹⁴ Annesi müphem bırakılan bu sahâbî hanımın dedesinin ismini Ömerî, "Ömer/عمر", Zekkâr ise, "Amr/عمرو" olarak vermiş, ona isnâd edilen rivayeti de farklı şekillerde kaydetmişlerdir. Söz konusu hadisi Ömerî, "لا يسند النظر إلى المجدوم" olarak verirken Zekkâr ise; "لا تشد النظر إلى المجدوم" şeklinde vermiştir.¹⁵ İki şekilde yazıldığında da aynı manaya

7 Halife, *Tabakât*, 110.

8 Halife, *Tabakât* (thk. Süheyl Zekkâr), 185.

9 Halife, *Tabakât*, 105.

10 Halife, *Tabakât* (thk. Süheyl Zekkâr), 177.

11 İzzüddin İbnü'l-Esir Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 3: 125; İbn Hacer, *İsâbe*, 2: 977 (4400).

12 Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Abdilber el-Kurtubî, en-Nemerî, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, nşr. Âdil Mürşit (Amman: Dâru'l-a'lâm, 2002), 139; İbnü'l-Esir, *Usdu'l-gâbe*, 2: 85; İbn Hacer, *İsâbe*, 1: 409 (1865).

13 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabî, *Tecridü esmâ'is-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 1: 269; İbn Hacer, *İsâbe*, 2: 911 (4115).

14 Halife, *Tabakât*, 343.

15 Halife, *Tabakât* (thk. Süheyl Zekkâr), 641.

gelen ilgili metin kaynaklarda tespit edilememiştir. Sahâbe arasında "Ummu Muhammed" künyesine sahip üç kişi vardır: Yeme-İçme esnasında besmele çekilmesi ile ilgili rivayetin sahâbî ravisi Ummu Muhammed el-Ensâriyye¹⁶, Hatıb b. el-Hâris'in eşi Ummu Muhammed¹⁷ ve Hamza b. Abdilmuttalib'in eşi Ummu Muhammed.¹⁸ Halife'nin zikrettiği Ummu Muhammed'in bunlardan biri olup olmadığı konusunda net bir şey söylemek güçtür.

B. EL-İSÂBE'DE BULUNMA İHTİMALİ OLANLAR

1. Abdurrahman b. Hamza, Ebû Hamza

Halife, Medîne'de bulunan sahâbe içinde Abdurrahman b. Hamza Ebû Hamza ismini zikretmiş ve bu zatın Basra ahâlisinden olduğunu ve evinin Cuheyne kabilesi içinde olduğunu belirtmiştir. Ashâbdan Basra'ya yerleşen kimseler arasında tekrar yer verdiği bu zatın, rivayetinin olmadığını belirtmiştir.¹⁹

Araştırmamız neticesinde sahâbe tabakâtlarında bu isimde bir sahâbî tespit edilememiştir. Ancak Ebû Hamza künyesine sahip iki sahabî bulunmaktadır. Birincisi, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) uzun süre hizmet etmiş olan Enes b. Mâlik; diğeri ise, Ebû Hamza el-Ensârî'dir.²⁰ İsmi kaydedilmeyen Ebû Hamza el-Ensârî'nin, isim vermesi için doğan çocuğunu Hz. Peygamber'e götürdüğü, Hz. Peygamber'in de ona Hamza ismini verdiği nakledilmiştir.²¹ Bu sayede "Ebû Hamza" olarak künyelenen bu zatın, ismi ve şahsıyla ilgili başka herhangi bir açıklama bulunamamıştır. Abdurrahman b. Hamza'nın, ilk olarak Medine'de bulunan sahâbîler içinde zikredilmesi, künyesinin Ebû Hamza olması ve rivayetinin olmaması, burada zikredilen Ebû Hamza el-Ensârî olabileceği ihtimâlini akla getirmektedir.

2. Ummu Rubâb

Halife, hanım sahâbîler arasında Eşcaî kabilesinden olduğunu belirttiği Ummu Rubâb künyesiyle bir kadına yer vermiştir. Umerî'nin "Ummu Rubâb / أم رباب",²² Zekkâr'ın ise, "Ummu Ruâb / أم رباب" olarak kaydettiği²³ bu sahâbî hanım başka kaynaklarda bulunamamıştır. Ancak sahâbe tabakâtlarında Ummu Ziyâd el-Eşca'iyye / أم زياد الأشجعية şeklinde bir sahâbî zikredilmiş; Haşrec b. Ziyâd'ın babaannesini

16 İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-gâbe*, 7: 382; Zehebî, *Tecrid*, 2: 334; İbn Hacer, *İsâbe*, 4: 2751 (12241).

17 İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-gâbe*, 7: 382; Zehebî, *Tecrid*, 2: 334; İbn Hacer, *İsâbe*, 4: 2751 (12241).

18 İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-gâbe*, 7: 382; Zehebî, *Tecrid*, 2: 335; İbn Hacer, *İsâbe*, 4: 2751 (12241).

19 Halife, *Tabakât*, 122, 188.

20 İbn Hacer, *İsâbe*, 4: 2199 (9782, 9783).

21 Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Mustedrek ala's-Sahihayn*, nşr. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 3: 196; Alâuddîn Ali el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl fi suneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, nşr. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sekâ (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1985), 16: 423.

22 Halife, *Tabakât*, 337.

23 Halife, *Tabakât*, (thk. Suheyl Zekkâr), 629.

olan bu hanımın, Hz. Peygamberle (s.a.s.) Hayber savaşına katıldığı belirtilmiştir.²⁴ Görülen odur ki *Tabakât* nüshasında ismin noktalanması konusunda bir hata yapılmış, Ziyâd ismi Rubâb veya Riâb şeklinde kaydedilmiştir.

3. Kurayra

Halife, hanım sahâbiler içinde Kurayra adında birinden bahsetmiş, onun meşhur sahâbî Adiy b. Hâtim et-Tâî'nin (ö. 67/686) halası olduğunu belirtmiş ve hakkında başka bir bilgiye yer yermemiştir.²⁵ Kaynaklarda Kurayra binti'l-Hâris el-Utvâriyye adında bir hanım sahâbî bulunmaktadır.²⁶ Bu sahabî hanım, kızı Akîle bint Atîk'in de aralarında bulunduğu bazı Muhâcîr kadınlarla beraber gidip Hz. Peygamber'e biat etmiştir.²⁷ et-Taberânî (ö. 360/971) gibi bir kısım âlim, bu ismi "Kuraybe" olarak kaydetmiş, ancak İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) doğrusunun Kurayra olduğunu belirtmiştir. Ne var ki bu kimsenin Adiy b. Hâtim et-Tâî'nin halası olduğuna dair kaynaklarda bir bilgi tespit edilememiştir. Halife'nin zikrettiği Kurayra'nın bu zât olma ihtimali olabileceği gibi farklı bir şahıs olması da mümkündür.

4. Ummu Sevb Fulâne bint Mes'ûd

Halife'nin hanım sahabiler arasında zikrettiği bir diğer şahıs, ismini müphem olarak verdiği Ummu Sevb Fulâne bint Mes'ûd' dur. Biat eden ve Ensâr hanımlarından olduğu belirtilen bu hanım sahâbînin künyesi konusunda muhakkiklerin ihtilâfı söz konusudur. Umerî, künyeyi "Ümmü Sevb/أم ثوب";²⁸ Zekkâr ise, "Ummu Harb/أم حرب" şeklinde tespit etmiştir.²⁹ Kaynaklarda bu künyelere sahip bir kimseye ulaşılamamıştır. Bununla birlikte İbn Hacer, biat eden ensâr hanımlarından babasının adı Mes'ûd olan 16 kişi saymıştır. 10'u ismiyle 6'sı künyesi ile zikredilen bu kimseler şunlardır: Vaksâ' bint Mes'ûd, Huzeyle bint Mes'ûd, Umeyra bint Mes'ûd, Amra bint Mes'ûd (bu isimde 6 farklı kişi bulunmaktadır), Suheyne bint Mes'ûd, Ummu Sa'd bint Mes'ûd, Ümmü Sâbit bint Mes'ûd, Ummu Sehl bint Mes'ûd, Ummu'd-Dahhâk bint Mes'ûd, Ummu Seleme bint Mes'ûd, Ummu Cundub bint Mes'ûd.³⁰ Bilgilerin yetersizliğinden dolayı Halife'nin zikrettiği şahsın bunlardan hangisi olduğunu tespit edebilmek ise güçtür.

24 Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî (Beirut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005), "Cihâd", 141; Ebû Nu'aym el-İsbehânî Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mihrân, *Ma'rîfetu's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî (Riyad: Dâru'l-vatan, 1998), 1841-1842; İbnu'l-Esir, *Usdu'l-gâbe*, 7: 323; Zehebî, *Tecrid*, 2: 320; İbn Hacer, *İsâbe*, 4: 2696 (12024).

25 Halife, *Tabakât*, 343.

26 İbnu'l-Esir, *Usdu'l-gâbe*, 7: 236-237; Zehebî, *Tecrid*, 2: 298; İbn Hacer, *İsâbe*, 4: 2613 (11645).

27 Ebû Nua'ym, *Ma'rîfetu's-sahâbe*, 3403; İbnu'l-Esir, *Usdu'l-gâbe*, 7: 195; İbn Hacer, *İsâbe*, 4: 2580 (11480).

28 Halife, *Tabakât*, 341.

29 Halife, *Tabakât*-(thk. Suheyli Zekkâr), 636.

30 Bk. İbn Hacer, *İsâbe*, 4: 2661 (11875); 2653 (11832); 2587 (11539); 2582 (11500); 2545 (11348); 2673 (11918); 2701 (12047); 2709 (12082); 2716 (12107); 2704 (12061); 2676 (11934).

5. Ummu Habîb ya da Ummu Habîbe

Halife, hanım sahabîler arasında künyesi konusunda şüpheye düştüğü Ummu Habîb veya Ummu Habîbe diye birini zikretmiş, nesebini bilmediğini belirttiği bu sahâbî hanımın bir rivayetinin baş kısmını vermiştir. Bu rivayet “Kimin üç çocuğu ölürse...” şeklinde başlayan hadistir.³¹

Künyesi “Ummu Habîb veya Ummu Habîbe” şeklinde zikredilen dört kişi tespit edilmiştir. Bunlar; el-Abbâs b. Abdulmuttalib’in kızı, Nubâte el-Esediyye’nin kızı, Ummu Atiyye’nin azatlısı ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) eşi Zeynep bint Cahş’ın kız kardeşidir.³² Ancak bunların nesepleri bilinmektedir ve kendilerinden yukarıdaki rivayete benzer bir rivayet nakledilmemiştir.

Söz konusu hadisi ise yedi farklı sahâbî nakletmiştir. Bunlar: Ebû Hureyre³³, Enes³⁴, Câbir³⁵, el-Hâris b. Ukayş³⁶ Abdurrahman b. Beşîr el-Ensârî³⁷, Ebu’n-Nadr es-Sulemî³⁸ ve Habîbe bint Ebî Sufyân’dır.³⁹ Bunlar içerisinde tek hanım sahâbî Habîbe bint Ebî Sufyân’dır. *el-İstî‘âb*’da yer alan bilgiye göre; Ebû Sufyân’ın Habîbe adında bir kızının bilinmemekte olup bu kişi Ebû Sufyân’ın torunu (yani kızı Ummu Habîbe’nin Ubeydillah b. Cahş’dan olan kızı Habîbe)dir. İbn Hacer, bu tespiti karşı çıkararak Habîbe’nin babası olarak zikredilen kişinin Ebû Sufyan b. Harb değil, Hz. Âişe’ye hizmet eden Habîbe’nin babası olan Ebû Sufyan olduğunu ve nesebinin bilinmediğini belirtir. İbn Hacer’in verdiği bilgiler Halife’nin bilgileri ile uyumaktadır. Ancak İbn Hacer, ismi Habîbe olarak zikrederken Halife, Ummu Habîb ya da Ummu Habîbe olarak zikretmiştir.

6. Nuheyle

Halife, Medine’de bulunan sahâbîler içerisinde nesebini bilmediği kimseler arasında Nuheyle ismini zikretmiş ve onun bir rivayetine yer verilmiştir. Bu rivayet şöyledir: (Nuheyle) Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu rivayet etti: “Allahım o (dili) doğruyu söyleyen (bir dil) kil!”⁴⁰ Araştırma neticesinde bu isimde bir sahâbî tespit edilememiştir. Ancak söz konusu hadis, Hârise oğullarından Harmele b. Zeyd el-Ensârî⁴¹ adında bir sahâbî hakkında rivayet edilmiştir. İbn Ömer’in naklettiğine

31 Halife, *Tabakât*, 343.

32 Bk. İbn Hacer, *İsâbe*, 4: 2678-2679.

33 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî el-Cu’fi, *Sahihü'l-Buhârî*, nşr. Mahmud Muhammed Mahmud Hasan Nassâr (Beyrut: Daru'l-kutubu'l-ilmîyye, 2013), “Cenâiz”, 91; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu’ayb el-Arnâvût-Âdil Mürşid (Beyrut: Muessesetu’r-risâle, 1997), 13: 155.

34 Buhârî, “Cenâiz”, 91; Ebû Ya’lâ el-Mevsilî Ahmed b. Ali b. el-Musenân et-Temimî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Dâru'l-me’ûn, 1989), 7: 27.

35 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 22: 190; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *el-Câmi’ li-şu’abi’l-İmân*, thk. Abdülalî Abdulhamîd Hâmid (Riyâd: Mektebetu’r-ruşd), 12: 210; el-Emir Alâuddîn Ali b. Balabân el-Fârisî, *Sahihü İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, thk. Şu’ayb el-Arnâvût (Beyrut: Muessesetu’r-risâle, 1993), 7: 208.

36 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29: 402; İbn Abdilber, *İstî‘âb*, 143; İbn Hacer, *a.g.e.*, 1: 312 (1364).

37 Ebû Nua’ym, *Ma’rifetu’s-sahâbe*, 1841-1842; İbn Hacer, *a.g.e.*, 2: 1152 (5088).

38 İbnü’l-Esir, *Usdu’l-gâbe*, 4: 308; İbn Hacer, *a.g.e.*, 4: 2382 (10659).

39 İbn Abdilber, *İstî‘âb*, 886; İbnü’l-Esir, *Usdu’l-gâbe*, 7: 62; İbn Hacer, *a.g.e.*, 4: 2466 (11022).

40 Halife, *Tabakât*, 123.

41 Ebû Nua’ym, *Ma’rifetu’s-sahâbe*, 864; İbnü’l-Esir, *Usdu’l-gâbe*, 1: 475; İbn Hacer, *İsâbe*, 1: 365 (1666).

göre Harmele b. Zeyd, Hz. Peygamber'in yanına gelip oturur ve dili ile kalbinin aynı şeyi söylemediğini, yani münâfık olduğunu itiraf etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, biraz bekledikten sonra Harmele'nin dilinin ucunu tutarak; "Allahım o (dili) doğruyu söyleyen (bir dil) kıl" buyurmuştur.⁴² İlgili rivayetler birbiriyle uyumakla beraber Halife, ismi Nuheyle, İbn Hacer ve diğerleri ise Harmele b. Zeyd olarak tespit etmişlerdir. İki zatın aynı kişi olduğunu söyleyebilmek için daha fazla bilgiye ihtiyaç vardır.

C. EL-İSÂBE DIŞINDAKİ SAHÂBE BİBLİYOGRAFYALARINDA YER ALANLAR

1. Abdurrahman b. Sayfi

Halife, Medîne'de bulunan sahâbiler arasında Abdurrahman b. Sayfi b. Sâ'ide b. Abdileşhel b. Mâlik b. Levzân b. Amr b. Avf b. Mâlik b. Evs adında bir kimseyi zikretmiş ve onunla ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır.⁴³ Bu isimde bir şahıs *İsâbe*'de yer almamıştır. Ancak *el-Câmi'* adlı sahâbe ansiklopedisinin müellifi Ru'aynî, ismi Abdurrahman olan kimseler arasında Abdullah b. Sayfi b. Sâ'ide b. Abdileşhel b. Mâlik b. Levzân b. Amr b. Avf b. Mâlik b. Evs adında birini zikreder ve el-Hakem'in *Musnedu'l-Kabâil* adlı eserinde onu Hz. Peygamber'den rivayette bulunan kimseler arasında zikrettiğini belirtir.⁴⁴ Abdurrahman'ın babası olan Sayfi b. Sâ'ide ise *İsâbe*'de sahâbî olarak zikredilmiş, künyesinin Ebu'l-Harîf olduğu, Hz. Peygamberle (s.a.s.) bazı savaşlara katıldığı, Kudeyd (كدييد) denilen yerde öldüğü ve Hz. Peygamber'in onu gömleği ile kefenlediği belirtilmiştir.⁴⁵ İbn Hacer'in zikrettiği bu şahıs için verdiği nesep, Halife'nin verdiği nesep ile birebir örtüşmektedir.

Neticede Sayfi b. Sâ'ide'yi birçok müellif sahâbî olarak kabul ederken, oğlu Abdurrahman'ı Halife ve ismi Abdullah olarak veren Ru'aynî dışında sahâbî olarak zikreden başka bir kimse tespit edilememiştir.

2. Beşîr b. Süveyd el-Cuhenî

Halife, "Hz. Peygamber'in Hicrî 5 yılındaki Seriyeleri" başlığı altında Beşîr b. Süveyd el-Cuhenî'yi de zikretmiş ve Hz. Peygamber'in, onu el-Hâris b. Abdimenâf b. Kinâne oğulları üzerine gönderdiğini kaydetmiştir.⁴⁶ *İsâbe*'de böyle bir isim ve bilgi tespit edilememiştir. Ancak Ru'aynî, Bişr b. Süveyd el-Cuhenî olarak yer

42 Bk. Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Silefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 4: 5; Ali el-Muttaki, *Kenzu'l-ummâl*, 4: 267-268.

43 Halife, *Tabakât*, 86.

44 Ebû Musa er-Ru'aynî İsa b. Süleyman el-Endülüsî el-Mâlikî, *el-Câmi' li-mâ fi'l-musannefâti'l-cevâmi' min esmâi's-sahâbeti'l-a'lâm uli'l-fazli ve'l-ahlâm*, thk. Mustafa Bâcû (Kahire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 2009), 3: 234

45 İbn Hacer, *İsâbe*, 2: 911 (4112). Sayfi b. Sa'ide diğer sahâbe tabakalarında da bulunmaktadır. Bk. İbnu'l-Esir, *Usdu'l-gâbe*, 3: 42; Ru'aynî, *el-Câmi'*, 3: 482; Zehebî, *Tecrid*, 1: 269. İbnu'l-Esir, onun künyesini Ebu'l-Hâris olarak zikretmiş; Zehebî ise, ismi Sayfi b. el-Hâris b. Sâ'ide el-Ensârî olarak vermiştir.

46 Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Riyad: Dâru't-taybe, 1985), 78.

verdiği bu şahıs hakkında Halife'nin zikrettiği bilgilere onu kaynak göstererek yer vermiş, ayrıca İbn Fethûn'un (ö. 520/1126) *el-İstidrâk* adlı eserine atıf yapmıştır.⁴⁷

3. el-A'cem b. Sufyân el-Belevî

Halife, "Hz. Peygamber'in Zekât Memurlarının İsimleri" başlığı altında el-A'cem b. Sufyân el-Belevî'yi zikretmiş ve Hz. Peygamber'in onu Cuheyne'den Uzra, Selâmân ve Belî (عذرة و سلامان و بلي من جهينة) kabilelerinin zekâtlarını toplamak üzere görevlendirdiğini belirtmiştir.⁴⁸ *İsâbe*'de böyle bir isim ve bilgi tespit edilememiştir. Sadece Ru'aynî, bu zatın ismini A'cer b. Sa'd el-Belevî olarak zikretmiş, Halife' ile aynı bilgilere yer vererek onun ilgili eserini kaynak göstermiştir.⁴⁹

4. Sâlim b. Mu'attib⁵⁰

Halife, "Hz. Peygamber'in Âmillerinin İsimleri" başlığı altında Sâlim b. Mu'attib'i zikretmiş ve Hz. Peygamber'in onu Sakîf kabilesinin el-Ahlâf koluna yönetici tayin ettiğini belirtmiştir. *İsâbe*'de böyle bir isim ve bilgi tespit edilememiştir. Ru'aynî, Halife'nin ilgili eserini kaynak göstererek ismi Sâlim b. Osman b. Mu'attib es-Sekafî olarak kaydetmiş ve aynı bilgilere yer vermiştir. Ayrıca, İbn Fethûn'un *el-İstidrâk* adlı eserine de atıfta bulunmuştur.⁵¹

D. RİCAL KAYNAKLARINDA TABİÜN ARASINDA ZİKREDİLENLER

1. Harmele b. Uleybe

Halife, hem Medîne'de bulunan hem de Basra'ya yerleşen sahâbîler içerisinde Harmele b. Uleybe'yi zikretmektedir.⁵² Zekkâr, bu ismin asıl nüshada Uleybe b. Harmele olarak geçtiğini ancak bunun yanlış olduğunu, doğrusunun ise İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât*'ında geçtiği gibi Harmele b. Uleybe olması gerektiğini belirtir.⁵³ Umerî ise, İbn Sa'd'ın aynı eserini kaynak göstererek doğrusunun Uleybe b. Harmele olması gerektiğini belirtir. Doğrusu Uleybe b. Harmele olmalıdır. Zira Halife, Uleybe'nin babası olan Harmele b. Abdillâh'ı bir yukarıda zikretmiştir. Burada da oğlu Uleybe'yi zikrederek onun sahâbî olduğunu belirtmektedir. Ancak onu, Basralı sahâbîler başlığı altında zikretmesinden başka hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

Sahâbe tabakâtlarında Harmele b. Abdillâh'ın Basralı bir sahâbî olduğu, Uleybe adında bir oğlu olduğu ve kendisinden rivayette bulunduğu belirtilmektedir.⁵⁴

47 Ru'aynî, *el-Câmi'* 1: 327.

48 Halife, *Târîh*, 98.

49 Ru'aynî, *el-Câmi'* 1: 296.

50 Halife, *Târîh*, 97.

51 Ru'aynî, *el-Câmi'* 2: 428.

52 Halife, *Tabakât*, s. 42, 179.

53 Halife, *Tabakât* (thk. Suheyl Zekkâr), 86, 304.

54 Uleybe'den de kızları Safiyye ve Duhaybe "صفوية/دحية" rivayet nakletmiştir. Bk. Ebû Nu'aym, *Ma'rifetu's-sahâbe*, 862; İbnü'l-Esir, *Usdu'l-gâbe*, 1: 475; İbn Hacer, *İsâbe*, 1: 365 (1668); Ayrıca Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 7: 87; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7: 40; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1: 371.

Ancak kaynaklarda Uleybe'nin sahâbîliği konusunda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Babasından rivayette bulunmasından, kaynakların onu tâbîûndan saydığı anlaşılmaktadır.

2. Meyl bint Misrah

Halîfe, "Hz. Peygamber'den Hadis Ezberleyen Hanımların İsimleri" başlığı altında Meyl bint Misrah'ı zikretmiş, ismi dışında herhangi bir bilgiye yer vermemiştir. İsim, Ömerî'nin tahkîkinde "Kayle b. Misrah el-Eş'arî / قبيلة بن مسرح الأشعري" şeklinde müzekker olarak zikredilmesine⁵⁵ karşın Zekkâr, bunu "Meyl bint Misrah el-Eş'arî / ميل بنت مسرح الأشعري" olarak tespit etmiştir.⁵⁶

Tarih ve tabakât kaynaklarında bu isimde bir hanım sahâbî tespit edilememiştir. Ancak et-Taberânî, (Mişrah el-Eş'arî adında bir sahâbînin bir hadisini tahrir etmiştir. Üstelik bu hadisi, kızı "Meyl bint Mişrah el-Eş'a'riyye (ميل بنت مشرح الأشعريye), babasından nakletmiştir.⁵⁷ Sahâbe tabakatlarında kendisine yer verilen Mişrah'ın künyesinin Ebû Meyl olduğu kaydedilmiş, ancak kızının sahâbîliği konusunda herhangi bir bilgi verilmemiştir.⁵⁸ Dârekutnî ve başka âlimlerin, bu sahâbînin ismini Misrah şeklinde okuduğu da zikredilmiştir. Bu durumda Halîfe'nin yer verdiği Meyl bint Mişrah, bu zatın kızı olmalıdır. Onun, sahâbîliği hakkında Halîfe'nin hanım sahâbilerden olduğunu belirtmesi dışında, herhangi bir kayıt bulunamaması ve babasından rivayetinin olmasından hareketle tabîinden olduğu ifade edilebilir.

3. Selâm el-Huşenî

Halîfe, Medîne'de bulunan sahâbîler içerisinde sadece ismi ve nisbesini zikrederek Selam el-Hüşenî'ye yer vermiş, onun hakkında başka bir açıklamada bulunmamıştır.⁵⁹

Araştırmamız sonucunda kaynaklarda bu isimde bir sahâbî tespit edilememiştir. Ancak Selâm b. Ebî Selâm el-Habeşî isimli bir tâbîi bulunmaktadır. Babasının ismi Memtûr olduğu, Zeyd ve Muâviye isimlerinde oğulları bulunduğu zikredilen Selâm⁶⁰, Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) tahrir ettiği bir hadisin senedinde yer almıştır. Ancak Ebû Dâvûd, Muâviye b. Ebî Selâm > babası > dedesi şeklinde yer verdiği bu rivayetin akabinde "babası" lafzının hatalı olup, onun yerine "kardeşi" lafzının gelmesi gerektiğini belirtmiştir.⁶¹ Ebû Hâtim er-Râzî de (ö. 277/891) Muâviye'nin babası Selâm'dan bir rivayetini bilmediğini, hatta Selâm'dan hiçbir

55 Halîfe, *Tabakât*, 343.

56 Halîfe, *Tabakât* (thk. Suheyl Zekkâr), 640.

57 Hadis rivayeti için Bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 20: 322.

58 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 8: 45; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8: 427; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 711; İbnu'l-Esir, *Usdu'l-gâbe*, 5: 173; Zehebi, *Tecrid*, 2: 78; İbn Hacer, *İsâbe*, 3: 1840 (8002).

59 Halîfe, *Tabakât*, 119.

60 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 4: 133.

61 Ebû Dâvûd, "Cihâd", 38.

rivayet bilmediğini belirtmiştir.⁶² Dolayısıyla Selâm isimli bir tâbiîden söz etmek mümkün olsa da ondan herhangi bir rivayet gelmediği anlaşılmaktadır. Hatta onun babası olan Ebû Selâm Memtûr da bir tâbiîdir.⁶³

Huşenî (حشني) ve Habeşî (حبشي) kelimelerinin yazımda benzer olmalarından hareketle Halife'nin zikrettiği Selâm el-Huşenî'nin, bu zat olması ihtimal dâhilindedir. Nitekim İbn Hacer el-Askânî, bir rivayet zincirinde Ebû Selâm'ın nisbesini el-Huşenî olarak zikretmiştir.⁶⁴ Ancak bu konuda net bir şey söylemek mümkün gözükmemektedir.

4. Ukbe b. Müslim el-Cuhenî

Halife, hem Medine'de bulunan sahâbîler hem de Mısırlı sahâbîler içerisinde Ukbe b. Müslim'i zikretmiş, onun Mısır ahâlisinden olduğunu söylemiş ve muska takmanın yasaklanması hakkındaki rivayetine yer vermiştir.⁶⁵ Ukbe b. Müslim adında bir sahâbî tespit edilememiştir. Ancak kaynakların onu tâbiîn arasında zikrettiği görülmektedir. Buna göre künyesi Ebû Muhammed olan ve et-Tüçibî el-Mısırî el-Kâdî nisbeleriyle bilinen Ukbe b. Müslim; İbn Ömer, Ukbe b. Âmir, Abdullah b. Amr, Abdullah b. el-Hâris, ve ashâbdan olduğu belirtilen Kesîr'den hadis sema etmiş, kendisinden de Ca'fer b. Rebî'a, Hayve b. Şûrayh ve Harmele b. Imrân gibi kimseler ilim almış Mısırlı güvenilir bir tâbiî'dir. Hicrî 120 yılına yakın bir tarihte vefat etmiştir.⁶⁶ Halife'nin ona nispet ettiği hadisin sahâbî râvisinin ise aslında Ukbe b. Âmir olduğu diğer kaynaklardan anlaşılmaktadır.⁶⁷

5. Rumeysa binti'l-Hâris

Hanım sahâbîler arasında bu isimde 2 kişiye yer veren Halife, bunlardan birini Ensâr'dan olan hanım sahâbîler arasında zikretmiş ve onun Âsim b. Ömer b. Katâde'nin nenesi olduğunu, Hz. Peygamber'i işittiğini ve ondan hadis rivayet ettiğini belirtmiştir.⁶⁸ Diğer sahâbe tabakâtlarında da bu isim yer almaktadır.⁶⁹ Halife'nin birkaç sahife önce zikrettiği ve Firâs b. Mâlik b. Kinâne oğullarından olduğunu belirttiği Rumeysa binti'l-Hâris'in ise farklı bir kimse olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁰ Ancak bu isimde ikinci bir sahâbî tespit edilememiştir.

62 İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4: 261.

63 Hakkında bilgi için Bk. Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 8: 57-58; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8: 431; İbn Asâkir Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetillah b. Abdillâh eş-Şâfiî, *Târihu medineti Dimeşk*, thk. Ömer b. Ğarâme (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995), 60: 263-272; Zehebî, *Sijeru a'lemi'n-nubelâ*, 4: 355-357.

64 İbn Hacer el-Askânî, *İsâbe*, 4: 2248 (10014).

65 Halife, *Tabakât*, 121, 292.

66 Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 6: 437; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6: 316; İbn Hacer el-Askânî, *Tehzibu't-tehzib*, 3: 127.

67 Bk. İbn Balabân, *Sahihu İbn Hibbân bi-Tertibi İbn Balabân*, 8: 450; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhâki, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2002), 9: 588-589; Hâkim, *Müstedrek*, 4: 216, 219.

68 Halife, *Tabakât*, 341.

69 İbn Hacer, *İsâbe*, 4: 2511 (11188) Burada Rumeysa el-Ensâriyye olarak geçmektedir.

70 Halife, *Tabakât*, 336.

Sadece Hz. Âişe'nin süt kardeşi olan ve tabîi olduğu belirtilen Avf b. el-Hâris'in, kendisi gibi tabîinden olan kız kardeşi Rumeysa binti'l-Hâris adında bir kimse bulunmaktadır. Kaynakların zikrettiğine göre Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Siddîk'in annesi olan bu Rumeysâ isimli hanım, Ümmü Seleme'den rivayette bulunmuş, kendisinden de kardeşi Avf b. el-Hâris rivayette bulunmuştur.⁷¹ Halîfe'nin yer verdiği ikinci ismin tâbîinden olan bu hanım olması muhtemeldir.

SONUÇ

Sahâbe tespiti konusunda önemli bir bilgi kaynağı olan Halîfe b. Hayyât'ın ilgili eserleri, diğer sahâbe bibliyografyaları ile karşılaştırmalı olarak incelendiğinde, Halîfe'nin zikrettiği bazı isimlerin diğer eserlerde, özellikle de bu alanın en kapsamlı eseri olan *İsâbe*'de bulunmadığı gözlemlenmiştir. Bu isimlerin tespiti ve sonraki eserlerde bulunmamasının sebeplerinin ele alındığı bu araştırma neticesinde, Halîfe'nin sahâbî saydığı altı ismin başka hiçbir kaynaktan yer almadığı, 4 tanesinin *el-İsâbe*'de olmamakla birlikte Ru'aynî'nin *el-Câmi*'inde zikredildiği, 4'ünün tâbîûndan sayıldığı görülmüştür. Altı sahâbî hakkında ise, Halîfe'nin verdiği bilgilerden hareketle, onların diğer eserlerde farklı isimlerle anılmış olma ihtimali gündeme getirilmiştir.

Halîfe'nin bazı isimler hakkında hiçbir bilgiye yer vermemesi, bir kısmını ise oldukça kısa tanıtması yanında, *Tabakât*'ı tahkik eden muhakkiklerin isimleri okuma konusundaki farklı tespitleri, bu 20 kişinin diğer kaynaklarda yer bulamayışının sebepleri arasında sayılabilir. Zira bugün bilinen ilk tasniflerden alanın en kapsamlı eseri olan İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-İsâbe*'sine varıncaya kadar, hemen hemen çoğu sahâbe tabakâtının Halîfe'nin eserlerini kaynak olarak kullandıkları görülmektedir. Buna rağmen sonraki müelliflerin, Halîfe'nin zikrettiği bu isimlere yer vermemesi, bu kimseler hakkında yeterli bilgi bulunmamasından, belki de bunları sahâbe arasında zikretme hususunda Halîfe'nin tek kalması, bu sebeple de hataya düşmesinden kaynaklanmış olabilir. Onun sahâbî olarak zikrettiği bazı isimlerin tâbîûndan olma ihtimâli bunun tezâhürlerindedir. Halîfe'nin eserinin farklı yazma nüshalarının bulunup karşılaştırmalı olarak incelenmesi neticesinde bazı kapalılıkları gidereceği muhakkaktır.

71 Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-hâncî, 2001), 7: 193-194; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebî Hâtim et-Temimî el-Bustî, *Kitâbu's-sikât*, nşr. Muhammed Abdulmü'îd Hân (Haydarâbâd: Dâiretu'l-ma'ârifil-Osmâniyye, 1973), 4: 244; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehziib*, 4: 673.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût-Âdil Mürşid. 50 cilt. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1997.
- Ali el-Muttakî, Alâuddîn el-Hindî. *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. nşr. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sekâ. 18 cilt. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1985.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2005.
- Ebû Nu'aym, el-Isbehânî Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mihrân. *Ma'rifetu's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzi. Riyad: Dâru'l-vatan, 1998.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî. *Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 14 cilt. Dîmeşk: Dâru'l-me'mûn, 1989.
- el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed Şihâbüddîn eş-Şâfiî. *Tehzîbu't-tehzîb*. nşr. İbrahim ez-Zeybek – Âdil Mürşid. 4 cilt. b.y. Muessesetu'r-risâle, 1995.
- _____. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. thk. Halîl b. Me'mûn Şihâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2010.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2002.
- _____. *el-Câmi' li-şu'abi'l-İmân*. thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmid. 14 cilt. Riyâd: Mektebetu'r-ruşd, ts.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Mahmud Muhammed Mahmud Hasan Nassâr. Beyrut: Dâru'l-kutubü'l-ilmiyye, 2013.
- _____. *Kitâbu't-Târîhi'l-kebir*. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.
- el-Hâkim, Ebû Abdillâh en-Neysâbüri. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. nşr. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- er-Ru'aynî, Ebû Musa İsa b. Süleyman el-Endülüsî el-Mâlikî. *el-Câmi' li-mâ fi'l-musannefâti'l-cevâmi' min esmâi's-sahâbeti'l-a'lâm uli'l-fazli ve'l-ahlâm*. thk. Mustafa Bâcû. 6 cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2009.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Hamdî Abdulmecid es-Silefî. 25 cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed İbn Mansûr et-Temîmî. *el-Ensâb*. nşr. Abdullâh Ömer el-Bârûhî. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-cenân, 1988.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Tecridü esmâi's-sahâbe*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- _____. *Siyeru a'lemi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 25 cilt. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1985.
- Fayda, Mustafa. "Halife b. Hayyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 301-303. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr Şebâb el-Ufurî. *Kitâbu't-Tabakât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Bağdat: y.y., 1966.

- _____. *Kitâbu't-Tabakât*. thk. Süheyl Zekkâr Beyrut: Daru'l-fikr, 1993.
- _____. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Riyad: Dâru't-taybe, 1985.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî, en-Nemerî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. nşr. Âdil Mürşit . Amman: Dâru'l-a'lâm, 2002.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh el-Curcânî. *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*. thk. Suheyl Zekkâr. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1988.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetillâh b. Abdillâh eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dimeşk*. thk. Ömer b. Ğarâme. 80 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995.
- İbn Balabân, el-Emîr Alâüddîn Ali el-Fârisî. *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 18 cilt. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1993.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî. *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1952.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebî Hâtim et-Temîmî el-Bustî. *Kitâbu's-sikât*. nşr. Muhammed Abdülmü'îd Hân. 10 cilt. Haydarâbâd: Dâiretu'l-ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Menî' ez-Zühri. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 cilt. Kahire: Mektebetu'l-hâncî, 2001.
- İbnu'l-Esîr, İzzüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Usdu'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz – Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.
- Yanar, Nagihan. "Halîfe b. Hayyât ve Hadis İlmindeki Yeri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy. 1 (Ocak-Haziran 2014): 239-258.

Felsefi Yakınlıklar: Theodor W. Adorno ve Jean Baudrillard Arasındaki Yakınlıklara Dair

Philosophical Proximity: About The Relationship Between Theodor W. Adorno and Jean Baudrillard

Mustafa DİKMEN

Arş. Gör., Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Zonguldak
Research Assistant, Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and
Religion, Zonguldak, Turkey
(mustafaddikmen1617@gmail.com)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 15 Mayıs / May 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 8 Haziran / June 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran / June 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 63-76

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Bu çalışma Eleştirel Teori ya da Frankfurt Okulu olarak bilinen okula müntesip olan Theodor W. Adorno ile Jean Baudrillard'ın düşünceleri arasındaki yakınlığa odaklanmaktadır. Theodor Adorno ve Jean Baudrillard, son dönem düşünce tarihinde oldukça önemli görüşler serdetmiş iki önemli isimdir. Bu görüşlerin belli oranda bir paralellik arz ettiği söylenebilir. Bu paralelliklerin başında kültür endüstrisi, toplum felsefesi, eleştirelilik ve medya gelmektedir. Adorno, düşüncelerini Almanya, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde geliştirirken, Baudrillard ise düşüncelerini Fransız düşüncesi içerisinde geliştirmiştir. Son dönem düşünce tarihine bakıldığında, iki filozofun birbirine bu kadar yakınlaşan düşüncelerinin olması –hem de birbirlerini tanımadan- oldukça dikkate değerdir. İki düşünürün de belli ölçüde birbirlerinin düşüncelerini tamamladıklarını söylememiz mümkündür. Bu açıdan postmodernizmin öncülerinden sayılan Eleştirel Teori'nin teorileriyle, postmodernizmin içinden konuşan Baudrillard arasındaki irtibat oldukça önemlidir. İki düşünür de Batı'nın kendini hâkim paradigma olarak dayatmasına, Aydınlanma düşüncesiyle insanların, ulaşılması hedeflenen o hedeflere ulaşamadığına dair aynı kanaatleri paylaşmaktadır. Dahası hem Adorno hem Baudrillard, kitleye dair açıklamalarda bulunmuş, toplumun bir kültürünün olmasından ziyade kültürün bir endüstrileşme yoluna gittiğini düşünmüşlerdir.

Anahtar Kelimeler: Theodor Adorno, Jean Baudrillard, Felsefe, Kültür Endüstrisi, Şeyleşme.

Abstract: *This work focuses on the parallelism between the ideas of Jean Baudrillard and Theodor W. Adorno who is known as a follower of the Critical Theory or Frankfurt School. Theodor Adorno and Jean Baudrillard are two important thinkers that propounded considerable ideas in the recent periods. It can be said that these ideas are in parallel with each other. Cultural industry, social philosophy, criticism and media are at the forefront of these parallels. Adorno developed his thoughts in Germany, England and the United States, while Baudrillard developed his ideas in the context of the French school of thought. Despite not meeting each other, it is remarkable that the two philosophers have so close thoughts to each other. It can be said that the ideas of two thinkers complete each other. In this respect, liaison between Baudrillard who speaks from the inside of postmodernism and theories of Critical Theory, which is considered as one of the pioneers of postmodernism, is very important. The two thinkers share the same conviction that the West imposes itself on the World and through Enlightenment people can not achieve the goals they are aiming for. Moreover, both Adorno and Baudrillard have explanations about masses. According to them rather than saying that society has a culture, it is more appropriate to say that culture is industrialized.*

Keywords: *Theodor Adorno, Jean Baudrillard, Philosophy, Cultur Industry, Reification.*

GİRİŞ

Moderniteyle birlikte bilimsel, politik ve din alanlarında oldukça köklü değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Bu değişimlerle birlikte Batı dünyasında ekonomik alanda kapitalizm, ahlaki alanda görecilik, politik alanda milliyetçilik fikirleri, doğa ve sosyal bilim alanlarında ise pozitivizm etkili olmaya başlamıştır. Bu değişimler sadece Batı dünyası ile sınırlı kalmamış, Batı dünyası bu radikal değişiklikler sonrasında kendisini hâkim paradigma olarak diğer toplumlara da dayatmaya başlamıştır.

Burada vurgulanması gereken nokta, Aydınlanma idealinin Batı tarafından diğer kültürlerle de dayatılmasından rahatsız olan seslerin varlığıdır. Ancak bu sesler bir hareket oluşturamamış ve deyim yerindeyse cılız sesler olarak kalmıştır. Bununla birlikte Nietzsche'nin eleştirileri ve sonrasında 1900'lü yılların devamında Kıta Avrupası Felsefesi'nde oluşan eleştiriler büyük çapta etkiler yaratmıştır. Bu noktada David West "Yirminci yüzyılın analitik filozoflarının anlaşılır biçimde Aydınlanmanın doğrudan mirasçıları olarak görülebildikleri yerde, Kıta Avrupası felsefesi modern Batı ve Aydınlanma felsefesinin hâkim akımlarına verilen bir dizi eleştirel tepkinin ürünüdür"¹ diyerek bu açıdan Kıta Avrupası felsefesinin eleştirelliğine vurgu yapmıştır.

Özellikle 1900'lü yılların son elli yılında ortaya çıkmış olan eleştirel teori, yapısalcılık, postyapısalcılık, postmodernizm vb. akımlar, modernitenin aşırı biçimde sorgulanması noktasını temsil etmektedirler. Bu akımlarla birlikte

¹ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 9.

modernite külli ve sistematik bir eleştiriden geçirilmiş, böylece moderniteden bir kopuş yaşanması gerektiğinin ya da modernitenin tamamlanmış olup olmadığı sorunsallaştırılmıştır.² Modernizmin temel hedeflerini ve bu hedeflere ulaşılıp ulaşılmadığı noktasındaki sorunsallaştırma da karşımıza çıkan düşünürlerden birisi de Theodor W. Adorno'dur. Theodor Adorno, Max Horkheimer ile birlikte yazmış olduğu "*Aydınlanmanın Diyalektiği*" adlı eserinde, modernizmi ve Aydınlanmayı oldukça köklü bir eleştiriye tutmuş ve oluşmakta olan yeni düşünce, toplum, siyaset, kültür alanına dair düşünceler geliştirmiştir.

Adorno'ya benzer şekilde Jean Baudrillard'da modernizmi oldukça şiddetli bir şekilde eleştirmiş ve oluşan Batı düşüncesinin temel özelliğinin "moral bozukluğu" olduğunu vurgulamıştır. Baudrillard, postmodernizm tartışmalarının oldukça yoğun olarak yaşandığı bir zaman ve mekânda düşüncelerini geliştirirken, Adorno ise önceleri Almanya, sonrasında da İngiltere ve ABD'de düşüncelerini geliştirmiştir. Birbirlerinden ayrı mekânlarda iki düşünürün de böylesine yakın düşünceler geliştirmesi gerçekten önemlidir. Eleştirel Teori geleneğinin kendisinden önce böylesi düşünceler geliştirmiş olmasına değinen Foucault, Eleştirel Teori geleneğinin önemine vurgu yaparak:

"Şimdi, açıkçası o zamanlar eğer ben Frankfurt Okulu ile tanışıyor olsaydım, eğer o zamanlar bu okulun farkında olsaydım, söylediğim birçok aptalca şeyi söylemezdim ve bu arada Frankfurt Okulu tarafından bulvarlar açıldığı bir zamanda, ben âcizane patikamı izlemeye çalışırken yaptığım geçici yolların birçoğundan kaçınırdım. Bu kadar çok benzerlikleriyle tanımlanan birbirine bu kadar benzeyen düşünce tipleri arasında sızma olmayış durumu (non-generation) çok gariptir."³ demiştir.

Adorno ve Baudrillard'ın düşüncelerinin birbirlerine en çok yakınlaştığı konular olarak görülebileceğimiz noktalar ölüm düşüncesi, kültür endüstrisi ve yeni teknolojik gelişmelerdir. Bu açıdan bu çalışmada odaklanılacak nokta da bu konular olacaktır.

1. Kültür Endüstrisi

Phil Slater'a göre kültür endüstrisi, Eleştirel Teori geleneğinin "psikoloji" eleştirisinden toplumsal kültürün eleştirisine geçişi simgelemektedir. Ona göre bu kavram yalnızca faşizm eleştirisi değil, aksine bir bütün olarak tekelci kapitalizme karşı saldırı olarak anlaşılmalıdır. Eleştirel Teori düşünürleri Nazi rejiminden kaçıp geldikleri Amerika Birleşik Devletleri'nde yeni bir toplumla karşılaşmıştır. Bu

2 Modernitenin bitmiş bir proje olup olmadığı noktasına bakıldığında, modernitenin bitmiş bir proje olduğunu düşünen isimler ile modernitenin bitmemiş bir proje olduğunu düşünen isimler karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Anthony Giddens ve Jürgen Habermas modernitenin bitmemiş bir proje olduğunu vurgularken, Vattimo, Lyotard gibi isimler de modernitenin bitmiş olduğunu vurgulamaktadır.

3 Michel Foucault, *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık*, çev. Ümit Umacı, Ali Utku, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2001), 23-24.

toplum da tam olarak yeni tekelci kapitalizm tarafından müşahhas hale gelen, faşist olmayıp ancak faşist olmadığı kadar da manipülatif olan popüler bir kültüre ait olan bir toplumdur.⁴ Bu açıdan Eleştirel Teori düşünürleri, yeni karşılaştıkları bu toplumda aileyi ya da otoriteyi değil, kapitalizm tarafından oluşturulan yeni kitle kültürünü incelemişlerdir.⁵

Kültür endüstrisi “müzik, sinema, edebiyat gibi her türden kültürel öğenin ve etkinliğin meta formunda üretildiği ya da metalaştırıldığı, böylece sıradan nesnelere gibi alınıp-satılabilir bir hale dönüştürüldüğü ve bu kültürel ürünler aracılığıyla rasyonalizasyona dayalı bir kültürün inşa edildiği bir süreçtir.”⁶ Kültür Endüstrisi kavramı karşımıza ilk olarak Theodor Adorno ve Max Horkheimer’ın birlikte 1947 yılında yazmış oldukları “*Aydınlanmanın Diyalektiği*” eserinde karşımıza çıkar. Burada Adorno ve Horkheimer, oluşan kapitalizmin insanın bireyselliğini tehdit ettiğini, bireyin bu yeni dönemle birlikte edilgin bir konuma yerleştirildiğini ve sanat eğlence, dinlenme ve boş vakit gibi olağan yaşam pratiklerinin artık tüketim odaklı düşünüldüğünü savunmuşlardır. Adorno neden kitle kültürü kavramını değil de kültür endüstrisi kavramını kullandıklarını “kitlenin içinden adeta kendiliğinden yükselen bir kültür, halk sanatının günümüzdeki biçimi söz konusuymuş gibi, konuyu savunanların hoşuna gidecek bir yorumu en baştan olanaksızlaştırmak için”⁷ diyerek açıklamıştır.

Kültür endüstrisi, Avrupa ve Amerika’da son dönemde yükselen eğlence endüstrisinin kültürel biçimlerinin metalaşmasını vurgulamak amacıyla kullanılan ve bu endüstrinin gelişimiyle birlikte, kültürel ürünlerin standartlaştığını ve rasyonalize edildiği bir süreçtir. Kültür endüstrisi kavramsallaştırmasında iki önemli temanın var olduğunu söyleyen Swingewood, bunlardan ilkinin, oldukça yoğun ekonomik ve teknolojik gelişmeler karşısında geleneksel toplumsallaşma kurumlarının zayıflaması, diğerininse insanın emeği ve etkinliği sonucunda oluşan nesnelere, insan kontrolünün dışında olan, bağımsız, özerk güçlere dönüştüğü kültürün artan somutlaşmasıdır.⁸

Baudrillard da oluşan bu yeni toplumda kültüre egemen olanın ya da kültürün içinde olanın artık özneler değil nesnelere olduğunu düşünür. Baudrillard’ın ilk eseri olan “*Nesneler Sistemi*” bu açıdan oldukça önemlidir. Baudrillard bu eserinde tüketim maddelerinin ve tüketim hizmetlerinin adeta patlama yaparak her yere saçılmasıyla irtibatlı olan yeni kitle tüketim sistemini incelemektedir.⁹ Bu eserinde Baudrillard’ın amacı, bireylerin her türlü algısını, düşüncesini ve zihnini kuşatan, değiştirip dönüştüren nesnelere dünyasını özne-nesne diyalektiği açısından

4 Phil Slater, *Frankfurt Okulu*, çev. Ahmet Özden, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998), 224.

5 Slater, *Frankfurt Okulu*, 225.

6 Önder Kulak, *Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür*, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 88.

7 Theodor Adorno, *Kültür Endüstrisi – Kültür Yönetimi*, çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 109.

8 Alan Swingewood, *Kitle Kültürü Efsanesi*, çev. Aykut Kansu, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları 1996), 32.

9 Steven Best & Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 163.

incelemektir.¹⁰ Tüketim nesnelere bir sınıflandırma sistemi oluşturduğunu düşünen Baudrillard, nesnelere davranışın yapılanmasını etkilediklerini düşünmektedir. Nesne bu açıdan, tüketildiğinde anlamını tüketiciye yollayarak etkisini göstermektedir. Böylece nesnelere bireye özgürlük yanılması duygusunu yaşatmakta ve böylece de devamlı olarak toplumsala düzen veren bir göstergeler oyunu da kurulmuş olmaktadır.¹¹

"Nesnelere Sistemi"nde Baudrillard, günümüz toplumundaki nesnelere bilinçleri şekillendirmekten aciz olduklarını, oysa geleneksel simge-nesnelere gerçek bir ilişki ya da gerçekten deneyimlenmiş bir tecrübeye göndermede bulunan, töz ve biçimiyle bu ilişkinin bilinç ya da bilinçaltı dinamiğine ait belirli izler taşımakta olan, bundan dolayı da anlamlı olduklarını söyler. Ona göre geleneksel toplumlardaki nesnelere, öznelere bağımsız bir durumdadır ve öznelere, nesne üzerinde bir tahakkümde bulunamamaktadır. Ancak yeni dönemle birlikte özne nesneye egemen olmuş ve özne nesnesiyle bütünleşme duygusundan uzaklaşmıştır.

Baudrillard, bir nesnenin tüketilebilir ya da tüketilemez olmasını belirleyen en önemli şeyin, öznenin nesnesiyle kurduğu ilişki biçimi olduğunu ifade eder ve geleneksel toplumlarda insanların nesneyi, kendisiyle duygusal bağlar kurulmasının yanında ister bireysel ister kolektif manada olsun, insanların ruhsal ilişkiler kurup zihinde yaşattıkları bir şey olarak düşündüklerini belirtir. Ona göre nesnenin tüketilebilir olması için elzem olan şey, nesnenin bir göstergelere dönüşmesidir. Böylece nesne özsel anlamından çıkartılmakta ve içi boşaltılmış bir şeye dönüştürülmüş olmaktadır.¹²

Döneminin özne merkezli felsefesinden kaçma istencinden ve alternatif bir seçenek sunması açısından nesnelere inceleyen Baudrillard asıl meselesinin "imal edilmiş bir nesneden çok nesnelere oluşturmuş olduğu göstergeler sistemi ve aralarında kurdukları söz-dizimsel ilişkilerin"¹³ olduğunu söylemektedir. Baudrillard, öznenin kullanımına her daim hazır olan bir nesne anlayışının artık son bulması gerektiğini, çünkü artık nesnelere kendi aralarında bir sistem kurduklarını ve böylece de öznelere intikam alma kapasitesine dahi sahip olduklarını düşünmektedir. Baudrillard ve Adorno düşüncesinin birbirine en çok yaklaşan yerlerden biri burasıdır. Çünkü aynı şekilde "Aydınlanmanın Diyalektiği" adlı eserinde Adorno da film, dergi, gazete gibi nesnelere kendi aralarında bir sistem meydana getirdiklerini söylemektedir.¹⁴

10 Best & Kellner, *Postmodern Teori*, 163-164.

11 Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, (Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2017), 227.

12 Jean Baudrillard, *Nesnelere Sistemi*, çev. Oğuz Adanır, Aslı Karamollaoğlu, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010), 241-242.

13 Jean Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, çev. Oğuz Adanır, Leyla Yıldırım, (Ankara: Paragraf Yayınevi 2005), 17.

14 Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Özarhan Karadoğan, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi 2010), 162.

Baudrillard'ın Batı toplumları nitelenmesi olan "Batı toplumunun temeli moral bozukluğudur" kavramsallaştırmasına benzer bir şekilde Adorno'da, kapitalizmin mutsuz bireyler ortaya çıkardığını, bireylerin bu nedenle, uzun çalışma saatleri, kendine yetecek vaktinin olmaması gibi örnekleri verir.¹⁵ Önder Kulak bu konuda "Bireyin deneyimlediği sorunlar aslında tüketim toplumunun yerleşik özelliklerinden kaynaklanırlar. Bu durumda sürekli gündelik sorunlarıyla yüzleşen bireyin mutsuz olmak dışında bir seçeneği yoktur."¹⁶ demektedir ve kültür endüstrisinin bu mutsuz/morali bozuk insana bir sürelik kaçış imkânı yarılması sağladığı düşünmektedir.

Bu noktada özdeşlik mantığının devreye sokulduğunu düşünen Adorno, sanat, edebiyat ve sinema kahramanlarıyla özdeşlik kuran öznelere, böylece kendi sorunlarından uzaklaştığını düşünür. Özne bu özdeşlik mantığı içinde her türlü yapmak istediğini yapan bir hale bürünmüştür, ancak tek bir farkla: Sanal yoluyla. Özne, kültür endüstrisinin vasıtasıyla artık sanal bir varlığa dönüşmüştür.

Baudrillard'ın simülasyon kuramını betimlediği "*Simülakrlar ve Simülasyon*" eserinde de bu yeni evreni betimlediğini söylememiz mümkündür. Ona göre de oluşan bu yeni toplumda insanlar, ne ya da kim olmak istiyorsa o olmaya doğru gitmekte ve ortaya anlamdan yoksun bırakılmış, dahası kitle iletişim araçlarıyla uyuşturulan insanlar çıkmıştır.¹⁷ Bu açıdan onun bu eserinde ele aldığı konulara yakından bakıldığında "kültür endüstrisi" ile olan yakınlığı daha da anlaşılır olacaktır. Baudrillard, "*Simülakrlar ve Simülasyon*" eserinde kültür endüstrisinin araçları olan televizyon, sinema, reklam ve eğlence mekânı olarak Disneyland gibi konulardan bahsetmiş ve bunların insanları ne türden bir şekillendirme içine soktuğunu tanzih etmeye çalışmıştır. Örneğin "*Düşsel ve Hipergerçek*" bölümünde Disneyland'den bahseden Baudrillard, Disneyland'i, simülakr düzeninin kusursuz ve en net modeli olarak okumaktadır.¹⁸ Baudrillard için Disneyland'ın düşselliği "ne gerçektir ne de sahte. Burası (Disneyland) gerçeğe özgü düşselliği, gerçeği simetrik bir şekilde yeniden üretebilmek amacıyla tasarlanmış bir caydırma (ikna) makinesidir."¹⁹ Sanallaştırmanın varmış olduğu boyut, öznelere sanal olanı gerçek (hakikat) olarak adlandırmasına kadar vardırırmıştır işi. Televizyonda bir diziyi izleyen özne, adeta dizi kahramanının yerine geçmekte, onun eylemlerini kendisi eyleyormuşçasına bir haletiruhiyeye bürünmektedir.

Adorno gibi Baudrillard da kültür endüstrisinin içinde bulunan çağda herkesi tektepleştirdiğini düşünür. Bu açıdan gerçeğin ortadan kaybolmasına vurgu yapan Baudrillard, "iletişim araçlarıyla sanal teknolojinin ortaya çıktığı ve her yerin

15 Ayrıntılı bilgi için bk.Theodor Adorno, *Kültür Endüstrisi – Kültür Yönetimi*, çev. Elçin Gen, Nihat Ülner, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).

16 Önder Kulak, *Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kısacasında Kültür*, 92.

17 Jean Baudrillard, "*Ectasy of Communication*", *The Anti-Aesthetic* (içinde) ed. Hal Foster, (Washington: Bay Press, 1987), 126 vd.

18 Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2011), 29.

19 Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 30.

değişik tipte ağlarla kaplandığı bir çağda gerçekliğin katledilmesinden yeterince söz edildi. Bu arada gerçeğin ne zaman ortaya çıkmış olduğu meselesi unutulup gitti. Biraz yakından incelendiğinde gerçek dünyanın bilimsel, analitik yöntemle değiştirilip dönüştürülme ve bu işin teknoloji aracılığıyla gerçekleştirilme kararının verildiği modernleşme çağında ortaya çıktığı görülmektedir.²⁰ diyerek, gerçeğin gerçek olarak, hakikatin ise hakikat olarak ifade edildiği zaman diliminden sonra gerçek ve hakikatin teknolojik araç ve gereçlerle ortadan kaldırıldığını, insanların da artık bu teknolojik gelişmeler sonrasında yapacakları tek şeyin birer klon haline gelmesi olduğunu ifade eder.

Baudrillard, ikinci eseri olan "*Tüketim Toplumu*" adlı eserinde, nesnelerin göstergeler yoluyla artık bir anlama sahip olmadıklarını düşünür. Baudrillard bu eserinde metaların artık Saussurecü²¹ manada birer göstergeye dönüşmüş olduğunu, dolayısıyla da tüketimin, kullanım değerinin tüketimi olarak değil, göstergelerin tüketimi olarak ele alınması gerektiğini öne sürer.²² Özneler bugün; nesnelerin, hizmetlerin, maddi malların artırımıyla oluşturulan ve insan türünün ekolojik sisteminde bir tür temel dönüşün oluşturmuş olduğu muhteşem bir tüketim ve bolluk gerçeğiyle birlikte yaşamaktadır. Bu bolluk içindeki insanlar artık, diğer insanlar tarafından değil, nesneler tarafından kuşatılmış durumdadır.²³ Günümüz toplumunda var olan yeni alışveriş mantığının, geçmiş toplumlardaki alışveriş mantığından çok farklı olduğunu düşünen Baudrillard, bugünkü alışveriş mantığının "istatikselsel olarak yükselen bir eğriye göre mal ve iletilerin edinilmesi, algılanması ve güdümlenmesine"²⁴ benzemiş olduğunu ifade eder.

Baudrillard'ın "*Tüketim Toplumu*" eserindeki çözümlemelerine benzer olarak Adorno'da şeylerin hayatımızın tümüne egemen olduğunu, kapitalist pratiklerin herkes için bir nesne tasarımı olduğunu ve bundan kaçışın asla mümkün olmadığını düşünür: "Herkes kendiliğinden, önceden birtakım göstergelere göre belirlenmiş "level"ına (düzeyine) uygun davranmalı ve belli başlı tüketici tipleri için üretilmiş kitlesel üretim kategorilerinden kendine denk düşenine yönelmelidir. Tüketiciler, araştırma kuruluşları tarafından çizilen ve propaganda amacıyla kullanılanlardan ayırt edilemeyen haritalarda kırmızı, yeşil ve mavi alanlarla değişik gelir gruplarına ayrılarak birer istatistik malzemesine dönüşür."²⁵ Nesneler arasında "fark" olarak işlenen konular Adorno'ya göre yapay bir farktır ve bu farklar birer yanılsamadır. Avantaj ya da dezavantaj olarak kodlanan şeyler aslında birer rekabet ve tercihin imkânlılığını sürekli kılmaya yönelik girişimlerdir.

20 Jean Baudrillard, *Neden Her Şey Hâlâ Yok Olup Gitmedi?* çev. Oğuz Adanır, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012), 7-8.

21 Ferdinand Saussure, (1857-1913) İsviçreli dilbilimci. Saussure, dilbilimsel çalışmalarıyla tanınan ve dilin yapılar yoluyla anlaşılması gerektiğini ifade ederek, dilbilimsel teoride yeni bir yol açmıştır.

22 Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, 228.

23 Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliçaylı, Ferda Keskin, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2013), 15.

24 Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 15.

25 Adorno, *Kültür Endüstrisi*, 51.

Görüldüğü üzere, kültür endüstrisi bağlamında Adorno ve Baudrillard'ın düşünce olarak birbirlerine yaklaştıklarını ve örtük olarak aynı eleştirellikten beslendiklerini söylememiz mümkündür. Eleştirel Teori geleneğinin Marksist arka planı ile Baudrillard'ın ilk eserlerindeki Marksist çizgisi²⁶ göz önünde bulundurulduğunda, bu yakınlık daha da anlaşılır olacaktır. Adorno ve Baudrillard arasındaki yakınlığı bir diğer konudan, yani şeyleşme açısından incelemek oldukça önemlidir.

2. Şeyleşme

Şeyleşme kavramı her ne kadar Karl Marx tarafından geliştirilmiş olsa da²⁷, kavramın felsefi içeriğine Georg Lukacs ile birlikte eriştiği söylenebilir. Lukacs bu terimi "*Tarih ve Sınıf Bilinci*" adlı eserinde ele almış ve şeyleşme hakkında şunları söylemiştir:

"Meta ilişkisinin 'hayalet benzeri bir nesnellik'e dönüşmesi, ihtiyaçları tatmin konusu veya hedefi olan tüm nesnelere meta haline gelmesiyle sona ermez. Bu dönüşüm insanın tüm bilincine damgasını vurur: İnsanın özellikleri ve yetenekleri artık kişiliğin organik birliği halinde birbirleriyle bağlantı kurarak olmaktan çıkar, insanın dış dünyada 'sahip' olduğu veya tersine 'feragat edip elden çıkardığı' nesnelere benzer şeylerin kılıfına bürünürler... İnsanların fiziksel ve psikik 'niteliklerini', şeyleşme sürecine giderek artan bir ölçüde bağımlı kılmaksızın gerçekleştirme olanakları yok olur."²⁸

Adorno da Lukacs gibi nesneleşme/nesnelleştirme fikrinden hareketle şeyleşmeyi anlamak istemektedir. Nesneleşme "ilk kaynağı doğa olan hammaddenin, insan emeği tarafından, üretim araçları aracılığıyla, üretim ve tüketim metalarına dönüştürülme sürecinde karşımıza çıkar; öznenin bir parçası olan emeğin, nesneye katılmasına, emeğin bir nesnede içerilmesine karşılık gelir."²⁹ Bu açıdan Adorno şeyleşme hakkında:

"Şeyleşmiş bilinç şeyleşmiş dünyanın bütüncüllüğünün bir uğrağıdır, ontolojik gereksinim ise o bilincin metafiziği –bu metafizik, dogmatik içeriğiyle bu günlerde kelepirci mal muamelesi gören şeyleşme eleştirisini sömürür. Böylesi bir sabitliğin aldığı şekil, felç olmuş bilincin izdüşümüdür adeta. Felç olmuş bilinç hiç değişmeyen nitelikler repertuarında hâlihazırda içerilmemiş herhangi bir şeyi deneyimleyemez ve değişmezliği ebedi unsur, yani aşkınlık fikrine tahvil eder. Bu özgürlüksüzlük durumunda kimsenin bilinci özgür olamaz; kendi üzerinde denetim kuran, şimdye kadar bir varsayım olmakla kalan hakiki özerk bilincin,

26 Jean Baudrillard, *Üretimin Aynası* adlı eserine kadar Marksist paradigmanın içinden yazmıştır denebilir. Bu açıdan "Nesneler Sistemi, Tüketim Toplumu, Sembol Değiş Tokuş ve Ölüm ve Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri" adlı eserleri Baudrillard'ın Marksist düşünceyi göz önüne alarak yazdığı eserler olarak okunabilir.

27 Ayrıntılı bilgi için bk.Kurtul Gülenç, Önder Kulak, *Marx ve Sonrası, Marksist Düşünceye Katkılar*, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.)

28 Georg Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, (İstanbul: Belge Yayınları, 2014), 234.

29 Önder Kulak, *Theodor Adorno*, 71.

sürekli kendini bir Başkasında –ona alttan alta hükmeden güçlerde- kaybetme korkusu yaşamaması gerekmez.”³⁰ demektedir.

Kültür endüstrisine bağlı olarak, sanayi toplumunun bireyleri de kültürün bir endüstri gibi görülmesine paralel olarak birer nesne konumuna indirgenmiş, yani şeyleşmiştir. Bu noktayı, yani şeyleşmeyi Adorno’nun aydınlanma düşüncesini kritize etmesiyle birlikte paralel okumak gereklidir. Adorno’ya göre aydınlanma kendini imha eden bir sürece dönüşmüş ve bu süreçte birey de ortadan yok olmuştur. Sonrasında ise aydınlanma, doğa ile özneyi birbirinden net çizgilerle ayırmış ve mitten arındırma amacıyla olan aydınlanma, insanları doğadan tamamen yalıtma yoluna gitmiştir. Bunun sonucunda oluşan şey ise doğanın insan için şeyleşmesidir.³¹

Adorno ve Horkheimer’in öznelerin şeyleşmesine yönelik düşünceleri ile Baudrillard’ın öznelerin nesnelere tarafından alt edildiğine dair açıklamalarının birbirlerine çok yakın olduğunu söylememiz mümkündür. Timothy Bewes, şeyleşme kavramının üstü kapalılığına dikkat çekmekte ve kavramın bu üstü kapalılığının dillere de yansıdığını, şeyleşme kelimesinin Almanca’da “Verdinglichung” –şeyleşme-, İspanyolca’da “cosificar” –şeyleştirmek” anlamlarına geldiğini, terimin bu muğlaklığından ötürü gözden düştüğünü ifade eder.³² Timothy Bewes’e göre şeyleşme “bir sürecin ya da ilişkinin genelleme yoluyla bir soyutlamaya dönüştürüldüğü ve böylece bir şey/nesne haline getirildiği anı ve her bir durumda, şeylik’in nesnel gerçekliğin ölçütü haline geldiği, başka bir deyişle ‘verili dünya’nın bu dünyanın hakikati olarak kabul edildiği bir süreci”³³ ifade etmektedir.

Adorno, Marx’ın aksine buradaki temel süreci belirleyen şeyin üretim değil, tüketim ve değişim olduğunu ifade eder ve bu konuda Baudrillard da tıpkı Adorno gibi düşünmektedir. Baudrillard’a göre Marx’ın içine düşmüş olduğu en büyük yanlışlardan birisi, günümüz toplumundaki sistemi üretim açısından ele almasıdır. Ancak günümüz toplumundaki temel süreci betimleyen şey Baudrillard’a göre de üretim değil tüketimdir. Baudrillard’a göre Marx’ın ekonomi politik eleştirisi artık sona ermiştir.³⁴

Bu noktada Baudrillard “*Tüketim Toplumu*” adlı eserinde günümüz Batı dünyasının bir çözümlemesini gerçekleştirmekte ve artık Batı toplumunu karakterize eden şeyin üretim değil tüketim olduğunu “Ortaçağ toplumunun Tanrı VE Şeytan ikilisi üzerinde dengelenmesin gibi bizimki de tüketim VE tüketimin suçlanması üzerinde dengeleniyor.”³⁵ sözleriyle ifade etmektedir.

30 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 99.

31 Besim Dellaloğlu, Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında, *Theodor Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe* (içinde), (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Cogito Dergisi, Sy. 36, 2003), 21-25.

32 Timothy Bewes, *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal, (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 23.

33 Timothy Bewes, *Şeyleşme*, 23-24.

34 Jean Baudrillard, *Üretimin Aynası*, çev. Oğuz Adanır, (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1998), 37 vd.

35 Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 236.

Ona göre bireyler bugün, nesnelerin, hizmetlerin, maddi malların artırımıyla oluşturulan ve insan türünün ekolojik sisteminde bir tür temel dönüşüm oluşturmuş olduğu muhteşem bir tüketim ve bolluk gerçeğiyle birlikte yaşamaktadır. Bu bolluk içindeki insanlar artık, diğer insanlar tarafından değil, nesnelere tarafından kuşatılmış durumdadır.³⁶ İnsanların bugünkü alışverişlerinin eski toplumlardaki alışveriş mantığı dışına çıktığını düşünen Baudrillard, bugünkü alışveriş mantığının daha çok "istatistiksel olarak yükselen bir eğriye göre mal ve iletilerin edinilmesi, algılanması ve güdümlenmesine"³⁷ benzediğini düşünmektedir.

Baudrillard günümüzde tüketimin geldiği seviyeyi ve nesnelerin emek sürecinden ya da kişiye ait olma sürecinden koparılıp tüketim mantığı içerisinde girmesini göstermesi açısından oldukça önemli bir örnek vermektedir. Bu örnek evlilikle ilgili olup, Baudrillard'a göre, evlenmenin asıl amacı artık nesne tüketimidir ve bu nesne tüketimini ifade eden şeyler arasında simgesel nesnelere olan evlilik yüzükleri de vardır. Bunun en bariz örneği ise, ABD'de her yıl evli kişilerin yüzük değiştirmesine yönelik reklam kampanyalarıdır. Evli çiftler her yıl yüzüklerini değiştirmek suretiyle ilişkiyi belirleyen temel şeyin birbirleri arasında yapacakları harcamalar olduğunu söylemektedir.

Buradaki değiş tokuş mantığı, hangi öznenin hangi özneye değiştiğinden çok hangi metanın hangi metayla değiştirildiği üzerine oturan bir mantıktır. Kısmi olarak bir öznelarası ilişkiden söz edilebilirse de aslında özneler, nesnelerin tahakkümü altında kalarak bir değiş tokuş mantığı içerisinde oldukları artık. İşte bu süreç tam olarak şeyleşmedir ve Adorno bu noktayı "ilke olarak herkes bir nesne durumunda şimdi"³⁸ sözleriyle açıklamaktadır.

Adorno, Baudrillard'ın "*Tüketim Toplumu*" adeta öncelercesine kültür endüstrisinin tüm içerimlerinin endüstrinin icadından da önce var olduğunu, endüstrinin yapmakta olduğu şeyin tepeden ele geçirmek suretiyle çağımızla eşdeğer kılındığını, kültür endüstrisinin önceki zaman dilimlerinde ağır aksak gerçekleşen sanatın tüketime hasredilmesinin günümüzde hızlı bir şekilde yapıldığını düşünür. Kültür endüstrisi bir tür sentezleme girişimidir ona göre. Yukarı sanat ile aşağı sanatın, yüksek kültür ile alçak kültürün, klasik müzikle pop müziğin bir sentezlenmesi girişimi.

3. Televizyon

Adorno, televizyonu kültür endüstrisi içinde "ideoloji" olarak gördüğü bir makale yazar.³⁹ Ona göre "televizyon radyoyla sinemanın sentezini hedefler"⁴⁰

36 Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 15.

37 Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 15.

38 Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 41.

39 Söz konusu makale "Television as Ideology, Theodor Adorno, *Critical Models* (içinde), tr. Henry Pickford, (New York: Columbia University Press, 1998), 59-71.

40 Adorno, *Kültür Endüstrisi*, 52.

ve “rüya olmayan rüya”⁴¹ gördürür. Bu rüya, bireylerin gündelik yaşam içindeki sıkıntılarından arındırılmasından bireyin asıl gerçeklik olarak televizyondaki görüntüyü anlamasına kadar varan bir rüyadır. Bu noktada televizyon, sinemayı da aşacak bir noktada durmaktadır ona göre. Adorno televizyonun öznel üzerindeki etkisini ele alırken oldukça dikkatli davranılması gerektiğinin farkındadır ve ona göre televizyonun toplumsal, teknik ve estetik boyutlarının tümünün birlikte düşünülmesi gerekmektedir.⁴²

Önder Kulak, Adorno’nun televizyona dair söylediklerinin geliştirilmesi gerektiğini, onun vefatından bu yana teknoloji alanında birçok değişim yaşandığını ve bu değişim ve dönüşümlerin de televizyonun bireyler üzerindeki etkisinin artması, artık bütünüyle bir eğlence icra merkezi haline gelmesi vb. konulardır. Ona göre Adorno’dan sonra meydana gelen bu değişim ve dönüşümlerin kültür endüstrisi bağlamında tekrardan ele alınması gerekmektedir. Çünkü televizyon açısından düşünüldüğünde Adorno’dan sonraki dönemde iki gelişmenin ön plana çıktığı görülür: televizyonun kendisindeki yapısal değişim ve internet, dijital oyunlar gibi yenilenmiş formların ortaya çıkması ve kültür endüstrisine eklenmeleri.⁴³

Adorno fiber hızlı! internet çağına yetişememiş olduğundan dolayı eleştirileri televizyon sonrası internet çağına kadar uzanmaktadır. Ondan sonra onun bıraktığı eleştirilerin devam ettiricisi olarak Baudrillard’ı görmemiz mümkündür. Baudrillard, internette, hologramlardan, sinemanın nerelere doğru kaydığından bahsederken, ardında hep Adorno’nun bu eleştirilerinin sesi duyulmaktadır.

Bu yeniden ele alma bağlamını Baudrillard perspektifli düşünebiliriz. Baudrillard da “simülakr” düşüncesi bağlamında televizyona birçok atıf yapmıştır. Baudrillard televizyonun unutturma, kaybettirme, uyutma gibi yönlerine vurgu yapar ve şeylerin artık haber ve televizyon dünyasında yaşadığını, bundan kaçısın olmadığını vurgular. Ona göre bu bağlamda Klaus Croissant adlı avukatın Fransa’dan sınır dışı edilmesi ve Fransa’nın dünya kupası eleme maçının aynı anda olması ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Avukat sınır dışı edilirken milyonlarca kişi, avukatın sınır dışı edilme hadisesinin unutturulması amacıyla televizyonda maç izlemektedir. Bu olayı betimleyen Baudrillard: “Santê Hapishanesi’nin önünde gösteri yapan birkaç yüz kişi. Gece yarısı koşuşan bir avukat ve geceyi ekran başında geçiren yirmi milyon insan. Fransa kazandığında atılan sevinç çığlıkları. Aydın beyinlerin bu aptallaştırıcı vurdumduymazlık karşısında duydukları utanç ve şaşkınlık. Le Monde gazetesi: ‘Saat 21:00 Alman avukat, Santê Hapishanesi’nden alındı. Birkaç dakika sonra Rocheteau ilk golü atacak.’

41 Adorno, *Critical Models*, 49.

42 Önder Kulak, *Theodor Adorno*, 115.

43 Bu yeniden ele alma bağlamında güzel bir örnek olması açısından bk. Önder Kulak, *Değişen Kültür Endüstrisi ve Güncel Bir Değerlendirme, Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kısacasında Kültür* (içinde), 175 vd.

Bir utanç melodramı.⁴⁴ diyerek kültür endüstrisinin kitleleri nasıl uyuşturduğuna güzel bir örnek vermektedir.

Baudrillard açısından bir katliamın unutulması da katliam türünden bir olgudur. Bir katliamın unutulması, insanın belleğe sahip olduğunun unutulması anlamına gelmektedir. Televizyon bu unutmama işini son derece ileri bir seviyede gerçekleştirmekte ve insanları adeta hafızadan yoksun bırakmaktadır. Hafızadan yoksun kalan insanlar bir tarihin kesitini değil, ekranda akan imge ve ses şeritlerini izlemektedir ekrandan. Televizyonun düş gücüne neden olumlu bir etki edemediğini soran Baudrillard, bunun en büyük nedeninin televizyonun düşselle olan irtibatı koparması olduğunu çünkü televizyondan akıp giden görüntünün bir imge bile olmadığını⁴⁵ düşünür.

Her şeyin kopya edilerek saklandığı ve gerçeğinden daha gerçek hale getirilmeye (hiper-gerçek) çalışıldığı bir zaman diliminde televizyon ve sinema mükemmel birer manipüle edici araç hizmeti görmektedir. Bunlar sayesinde anlam, bağlamından kopartılmakta ve kim, nasıl istiyorsa o şekilde servis edilmektedir. Bundan dolayı anlamın buharlaşmasına sebep olan şey ise kötülüğün yaygınlaşması ve durmadan servis ediliyor olmasıdır.

Kitlelerin artık ona göre anlamla hiçbir işi yoktur. Kitleler açısından önemli olan şey görüntülerin, imajların ve nesnelere her yerde dolaştığı içeriklerin bolluğudur. Bu içerik bolluğunu sağlama noktasında en önemli olan araçlar ise yeni dönemle birlikte ortaya çıkan medya, televizyon vb. şeylerdir. Anlamın ortadan kalkmasıyla her şeyin anlam yüklü olduğuna inandırılmaya çalışılan kitleler bu noktada medya yoluyla her şeyde bir anlam aramak yerine oldukça rahat bir şekilde her şeye kayıtsız kalmaktadırlar. Örneğin kitleler, aynı anda hem bir futbol maçını hem de bir savaşı, artık yeni teknolojiler sayesinde aynı anda seyredebilmektedirler. Bu açıdan kitlelerin duygularının da karmakarışık bir hal aldığı söyleyebiliriz. Kitleler neye sevineceklerini ya da ağlayacaklarını şaşırmış durumda olduklarından artık televizyonda gösterilen dizilerde hangi tepkiyi vereceğimiz bize önceden haber verilmektedir.

SONUÇ

Theodor Adorno ve Jean Baudrillard'ın yukarıdaki görüşleri de göz önünde bulundurulduğunda birbirine çok yakın düşünceler ve görüşler ortaya koydukları görülmektedir. Adorno'nun kültür endüstrisi, şeyleşme ve televizyon hakkındaki düşünceleri ile Baudrillard'ın düşüncelerinin birbiriyle bir uyum halinde olduğunu söylemek mümkündür.

44 Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde*, çev. Oğuz Adanır, (Ankara: Doğubaki Yayınları, 2009), 19.

45 Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 82.

Michel Foucault'nun Frankfurt Okulu ile ilgili yapmış olduğu açıklamalar da göz önüne alındığında, Frankfurt Okulu teorisyenlerinin Fransız düşünçesinde geç bir zamanda tanındığını söylemek mümkündür. Bu geç tanışma, düşünürlerin düşünçelerini açıklamasına da yansımış ve Foucault, kendi düşünçelerinden bazılarını, eğer Frankfurt Okulu'nu okumuş olsaydı yazmayacağını söylemiştir.

Adorno ve Baudrillard içinde yaşantılanan çağı birçok yönden araştırmış ve düşünçelerinde belli bir merkeze sahip olmamışlardır. İki düşünürün de arka planına bakıldığında, yola Marksist paradigmayla çıktıklarını, sonrasında Baudrillard'ın Marksist paradigmadan vazgeçtiğini ve Adorno'nun da Marksizmi revize etme çabası içinde olduğu görülmektedir.

Adorno, Amerika Birleşik Devletleri'ne gittiğinde yeni bir toplumla karşılaşmış ve bu toplumu betimlerken başat ögenin üretim değil, tüketim olduğunu vurgulamıştır. Aynı şekilde Baudrillard da Marksist paradigmadan kopuş sürecinde temel ögenin üretim değil, tüketim olduğunu ifade etmiştir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta ise Adorno'nun 1969 yılındaki vefatıdır. Adorno, teknolojik gelişmelerin yeni yeni yeşermiş olduğu bir dönemde televizyon, radyo, sinema ve müzik hakkında düşünceler geliştirmişken, Baudrillard, Adorno'dan sonraki teknolojik gelişmeleri de görmüş ve bu teknolojik gelişmeler hakkında düşünceler üretmiştir.

Bu yüzden kültür endüstrisi, söyleşme ve teknolojik gelişmelerin tam anlamıyla anlaşılabilmesi için Adorno ve Baudrillard düşüncelerinin beraber okunması oldukça velut bir okuma olacaktır denilebilir.

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor. *Minima Moralia*. çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Adorno, Theodor. *Negatif Diyalektik*. çev. Şeyda Öztürk. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Adorno, Theodor. *Kültür Endüstrisi- Kültür Yönetimi*. Mustafa Tüzel, Elçin Gen. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Adorno, Theodor. *Television as Ideology, Critical Models*. tr. Henry Pickford. New York: Columbia University Press, 1998.
- Adorno, Theodor. *Horkheimer, Max, Aydınlanmanın Diyalektiği*. çev. Nihat Ülner, Elif Özarhan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2010.
- Baudrillard, Jean. *Anahtar Sözcükler*. çev. Oğuz Adanır, Leyla Yıldırım. Ankara Paragraf Yayınevi, 2005.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğubatu Yayınları, 2011.
- Baudrillard, Jean. *Sessiz Yiğınların Gölgesinde*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğubatu Yayınları, ?*

- Baudrillard, Jean. Tüketim Toplumu. çev. Hazal Deliçaylı, Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Baudrillard, Nesnelere Sistemi. çev. Oğuz Adanır, Aslı Karamollaoğlu. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010.
- Baudrillard, Jean. Üretimin Aynası. çev. Oğuz Adanır. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınevi, 1998.
- Baudrillard, Jean, "Ecstasy of Communication", The Anti-Aesthetic (içinde) ed. Hal Foster. Washington: Bay Press, 1987.
- Baudrillard, Jean. Neden Her Şey Hâlâ Yok Olup Gitmedi?. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.
- Best, Steven, Kellner, Douglas. Postmodern Teori, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Bewes, Timothy. Şeyleşme. çev. Deniz Soysal. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Foucault, Michel. Yapısalcılık ve Postyapısalcılık. çev. Ümit Umaç, Ali Utku. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2001.
- Kulak, Önder. Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
- Lukacs, Georg. Tarih ve Sınıf Bilinci. çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yayınları, 2014.
- Sarup, Madan. Post-yapısalcılık ve Postmodernizm. çev. Abdülbaki Güçlü. Pharmakon Yayınları, 2017.
- Slatter, Phil. Frankfurt Okulu. çev. Ahmet Özden. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998.
- Swingewood, Alan. Kitle Kültürü Efsanesi. çev. Aykut Kansu. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.

Ma'bed el-Cühenî'nin Rivayetleri Üzerine Bazı Mülâhazalar -Tahriç-Sened Özelinde- Some Observations on Ma'bad Al-Djuhani's Reports -With Special Reference to Extraction-

Macit DEMİRER

Dr. Öğretim Üyesi, İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Bolu
Assistant Professor, İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Bolu, Turkey
(macitdemirer@ibu.edu.tr)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 23 Mayıs / May 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 9 Haziran / June 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran / June 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 77-106

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright

Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Tâbiünden olan Mab'ed el-Cühenî İslâm düşünce tarihinde ilk muhâliflerden birisi olarak kabul edilmektedir. Onun böyle kabul edilmesinde özellikle kaderi inkâr ettiği yönündeki fikir önemli bir yer tutar. Ona isnad edilen bu fikir asırlarca gündemdeki yerini korumuş ve Ma'bed el-Cühenî dendiğinde ilk akla gelen onun bu yönü olmuştur. Nedense onun rivayetlerinin olup olmadığı, hangi sahâbî veya tâbiünden rivayette bulunduğu, rivayetlerinin sıhhat durumlarının neler olduğu, rivayetlerinin genel olarak hangi konuları içerdiği vb. hususlar ise pek gündeme gelmemiştir. Oysa ilk devirde, sahâbînin çoğunun hayatta olduğu bir zaman diliminde yaşaması, birçok sahâbî ve tâbiin ile görüşmesi, devlet yöneticileri ile yakın bir ilişki içerisinde olması ve aynı zamanda toplum nezdinde tanınan birisi olması onun rivayetlerinin önemini artırmaktadır. Onun rivayetlerinin tespitinde sadece hadis kaynakları ile yetinilmemiş, tarih ve tabakât kitaplarından da istifade edilmiştir. Bu makalede ona ait olduğu tespit edilen rivayetlerin kimlerden nakledildiği ve ne tür rivayetler olduğu belirlenmiş olup ayrıca onların sıhhat durumlarına senet açısından işaret edilmiştir.

Anahtar kelimeler; Ma'bed el-Cühenî, Sahâbe, Hadis, Râvî, Rivâyet.

Abstract: Mabad al-Djuhani who is a tâbiûn, is regarded as one of the first opponents in the history of Islamic thought. His idea regarding the denial of destiny is particularly important when he is accepted as the first opponent. His idea has kept its importance for centuries and Mabad al-Djuhani often associated with this idea. Interestingly enough, his

reports, the informants of the reports and the validity and content of these reports have not been studied sufficiently. However, the fact that he lived in an environment where he could meet with the most companions of the Prophet, makes his reports very important. This article tries to determine his reports not only by referring to hadith literature, but also to historical and biographical sources. In this article the reports which reported by him examined in a sense of what kind of reports are they and reported from whom. And also the validity of these reports is handled and evaluated in terms of citation.

Keywords: Mabad al-Djuhani, Companion, Hadith, Reporter, Report

GİRİŞ

İslâm düşünce tarihinde ilk muhâliflerden birisi kabul edilen Mab'ed el-Cühenî (ö. 83/702) hicri ilk asırda hayat sürdüğü için birçok sahâbî ile görüşme fırsatı elde etmiş bir tâbiidir. Farklı düşünceleri, özellikle de kaderi inkâr ettiği varsayılan düşüncesi sebebiyle hem yaşadığı dönemde hem de sonraki asırlarda adından sıkça söz edilen birisi olmuştur. Kendisinden sonra da fikri açıdan birçok kimse ve grup üzerinde etkili olmuştur. Özellikle Mutezile üzerindeki etkisi oldukça fazladır.

Mab'ed el-Cühenî'nin güvenilir olup olmadığı hususunda münekkitler arasında ihtilaf vardır. Bir kısım münekkit onun yalancı olmadığına ve güvenilir birisi olduğuna kâil olmuşlardır. Diğer bir grup ise onun ehli bidatten olmasını ileri sürerek, tenkit etmişlerdir. Tenkit edenler özellikle onun bu yönüne yani bidatçı olmasına dikkat çekmişlerdir. Haliyle bu durum onun rivayetlerine ihtiyatlı yaklaşılmasına bir sebep olmuştur. Buna rağmen ondan gelen rivayetlere hem temel eserlerde hem de diğer eserlerde az da olsa rastlanmaktadır.

Bu çalışmada Mab'ed el-Cühenî'den nakledilen haberlerin tespit edilebilenlerine yer verilmeden önce kısaca onun rivayette bulunduğu kimseler ele alınmıştır. Peşinden de onun görüşmediği sahâbeden yaptığı rivayetler munkatı başlığı altında, görüşerek yaptığı rivayetler ise muttasıl başlığı altında ele alınmıştır. Tâbiinden olan rivayetleri de bu kısımda ele alınmıştır. İsmi zikretmeksizin sadece "bir sahâbîden" diyerek yapılan rivayetler için de ayrı bir başlık açılmıştır. Son olarak mürsel rivayetler ile maktû rivayetlere yer verilmiştir.

1. Rivayette Bulunduğu Kimseler

Kaynaklara göre Mab'ed el-Cühenî'nin hem sahâbeden hem de tâbiinden rivayetleri vardır. Sahâbeden olan rivayetleri iki türdür. Görüşmediği halde rivayette bulunduğu sahâbîler ki kaynaklar bunları hep mürsel olarak belirtmiştir.¹ Bu tür haberlere işaret edilirken mürsel/munkatı ifadesi kullanılmaya özen

¹ Mürsel, ilk üç asırda isnadında kopukluk olan her hadis için kullanılmış bir kavramdır. Mütেকaddimûn ise mürsel ile munkatı kavramlarını birbirinden ayırmıştır. Mürsel, tâbiinin sahabeyi atlayarak doğrudan Allah Râsûlü'nden naklettiği, munkatı ise senedin herhangi bir yerinde peş peşe olmamak şartıyla bir veya birden fazla ravinin düştüğü hadise denmiştir.

gösterilmiştir. Onun Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osmân (ö. 35/656), Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656), Sa'b b. Cessâme (ö. 25/646) ve Imran b. Husayn'dan (ö. 52/672) olan rivayetleri, bu nevi yani mürsel/munkatı rivayetlerdendir. İkinci tür ise bizzat görüştüğü sahâbiden yaptığı rivayetlerdir. Bu rivayetlerde onunla sahâbe veya tâbiîn arasında herhangi bir kopukluk bulunmamaktadır. Bu yüzden bunlar çalışmada muttasıl başlığı altında ele alınmıştır. Bu tür rivayetlerin olduğu sahâbiler ise şunlardır: Muâviye (ö. 60/680), İbn Abbâs (ö. 68/688), İbn Ömer (ö. 73/692), Hasan b. Ali (ö. 49/669), Hâris b. Abdullah el-Cühenî (?). Tâbiînden ise Humrân b. Ebân (ö. 75/695) ile Yezîd b. Amîra es-Seksekî (?) bulunmaktadır.²

Mab'ed el-Cühenî, sahâbînin ismini zikretmeden de rivayette bulunmuştur. Fakat bu tür rivayetler yok denecek kadar azdır. Tespitlerimize göre sadece bir rivayet bulunmaktadır. Ayrıca hem mürsel hem de maktû rivayetleri bulunmaktadır. Mürsel olarak da sadece bir rivayeti tespit edilebilmiştir. Maktû rivayetler onun ilmi seviyesini göstermesi açısından önemlidir. Çünkü bu rivayetler bize onun fikhî yönü hakkında en azından bir fikir vermektedir.

2. Rivayetleri

Ma'bed el-Cühenî'nin rivayetleri, munkatı olanlar, muttasıl olanlar, sahâbeden birisi denilerek yapılan rivayetler, mürsel rivayetler ve maktû rivayetler olarak beş başlık altında ele alınacaktır.

2.1. Munkatı Olanlar

2.1.1. Hz. Ömer'den Olan Rivayetler

Ma'bed Hz. Ömer ile görüşmemiştir. Çünkü o Hz. Ömer'in vefatında küçük yaşlarda idi. Bu yüzden ondan olan rivayetleri mürsel/munkatıdır. Mevcut kaynaklarda Ma'bed'in Hz. Ömer'den sadece bir rivayeti bulunmaktadır. Katâde'nin (ö. 117/735) Ma'bed'den, onun da Hz. Ömer'den naklettiği haber şudur: Hz. Ömer: "Mükâtep üzerinde bir dirhem borç bulunmayan köledir." buyurmuştur. İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Tahâvî (ö. 321/933) ve Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından rivayet edilmiş olan bu haberin ravileri ile ilgili herhangi bir problem den söz edilmemiştir.³

2 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1271/1952), VIII, 280; İbn Asâkir, *Târihu Dî-meşk*, thk. Amr b. Garame el-Amrî, (Beyrut: Dâri'l-Fikr, 1421/2001), LIX, 312; Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1400/1980), XXVIII, 244; Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-Nübelâ*, (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1405/1985), IV, 185; *Târihu'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2001), II, 1006; *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehu Rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme, Muhammed Nemr el-Hatîb, (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992), II, 279; İbn Kesir, *et-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, thk. Şâdi, b. Muhammed b. Salim, (Merkezün-Nu'man, 1432/2011), I, 86-87; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, (Matbaatü Dâirati'l-Mearif, 1326), I, 225; Aynî, *Meğâni'l-Ahyâr fi Esâmi Ricâli Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Hasan, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), III, 58.

3 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, thk. Hamed b. Abdullah el-Cuma, Muhammed b. İbrahim el-Leheydan, (Riyad: Mektebetür-Rüşd, 1425/2004), VII, 244; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdelhak, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), III, 111; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Mekke: Mektebetü Dâri'l-Baz, 1414/1994), X, 546-547.

Ma'bed'in Hz. Ömer'den mevkûf olarak rivayet etmiş olduğu bu haberi, Ebû Dâvûd (ö. 275/889) Amr b. Şuayb kanalıyla merfû olarak da rivayet etmiştir.⁴ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Amr b. Şuayb rivayetinin sahih, Nevevî ise hasen olduğu kanaatindedir.⁵ Hasen değerlendirmesinde bulunan bir diğer müellif de Elbânî'dir (ö. 1420/1999).⁶ Münâvî (ö. 1031/1622) ise hadisin şerhini senette hakkında ihtilaf olunan İsmail b. Ayyaş'a dikkat çekerek bitirmiştir.⁷ Aynı söz bazı sahâbîlerden mevkûf olarak da nakledilmiştir. Onlar içerisinde, Abdullah b. Ömer (ö. 73/692),⁸ Zeyd b. Sabit (ö. 45/665),⁹ Ümmü Seleme (ö. 62/681),¹⁰ Hz. Âişe (ö. 58/678)¹¹ ve Hz. Osmân¹² bulunmaktadır. Üstelik Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713),¹³ Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Süleyman b. Yesar (ö. 107/725),¹⁴ Atâ (ö. 103/721), Abdullah b. Ubeyd (ö. 113/731) ve Nafi' (ö. 117/735)¹⁵ v.b. tarafından maktû olarak da rivayet edilmiştir. Tüm bunlardan mezkûr haberin hem merfû, hem mevkûf hem de maktû rivayetlerinin olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.2. Hz. Osmân'dan Olan Rivayetler

Ma'bed el-Cühenî'nin rivayette bulunduğu kişilerden birisi de Hz. Osmân'dır. Onun Hz. Osmân ile görüşüp görüşmediği bilinmemektedir. Hz. Osmân hicri 35 yılında vefat etmiştir. Ma'bed'in o zamanlar küçük yaşlarda olması görüşmeme ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu yüzden olsa gerek onun Hz. Osmân'dan olan rivayetleri kaynaklarda mürsel/munkatı olarak geçmiştir.¹⁶ Ma'bed'in Hz. Osmân'dan yaptığı iki rivayet vardır. Bunlardan birisini İbnü'l- Mübârek (ö. 181/797) ile Müsedded b. Müserhed (ö. 228/843), diğerini ise Ukaylî (ö. 322/934) ile İbn Asâkir (ö. 571/1176) nakletmiştir.

4 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, (İstanbul: Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, 1413/1992), Itk, 1; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyin*, II, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1405/1985), 303; Beyhakî, *es-Sünenü's-Sağîr*, thk. Abdülmü'tî Emin Kalacı, (Karaçi: Câmîatü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1410/1989), IV, 219; *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 545.

5 İbnü'l-Mülakkîn, *el-Bedrü'l-Münîr*, thk. Mustafa Ebü'l-Gayt, Abdullah b. Süleyman, Yasir b. Kemal, (Riyad, Dâru'l-Hicret, 1425/2004), IX, 742.

6 Elbânî, *İrvâü'l-Ğalîl*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985), VI, 119, 180, 294; *Sahihu'l-Câmîi's-Sağîr ve Ziyâdetühü*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1408/1988), II, 1138.

7 Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1997), VI, 339.

8 Malik b. Enes, *Muvatta*, (İstanbul: Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, 1413/1992), Mükâtep, 1; Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, (el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1982), VIII, 405; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 244; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 112; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 546.

9 Abdürrezzâk, *Musannef*, VIII, 405; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 244; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 112; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 545-546, 549, 557.

10 Abdürrezzâk, *Musannef*, VIII, 408; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 112.

11 Abdürrezzâk, *Musannef*, VIII, 408.

12 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 245.

13 Abdürrezzâk, *Musannef*, VIII, 409.

14 Muvatta, Mükâtep, 2.

15 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 246.

16 Mizzî, *Tehzîb*, XXVIII, 244; Zehebi, *el-Kâşif*, II, 279; Alâî, *Câmiu't-Tahsil*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986), 283; İbn Kesîr, *et-Tekmil*, I, 86; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 225.

A) İlk haberi Abdullah b. Mübârek, Avf el-A'rabî (ö. 147/763) Ma'bed ve Hz. Osmân; Müsedded ise Yahyâ, Avf, Ma'bed ve Hz. Osmân rivayet zinciriyle nakletmiştir. Her iki kaynakta da metin aynıdır. Mezkûr haber şudur: Hz. Osmân şöyle demiştir: "Bir kul evin odalarından birine girse ve orada bir ameli yapmaya devam etse insanlar kısa bir zaman sonra onu konuşmaya başlarlar. Kim bir amel yaparsa Allah o kişiye amelinin elbisesini, hayırsa hayır, şerse şer olarak, giydirir."¹⁷ Bu, Hz. Osmân'a ait bir söz yani mevkûf bir haberdir. Haberi Mab'ed el-Cühenî'den nakleden Avf el-A'rabî, kaderi ve şii olmakla itham edilmiş sıgar-ı tâbîinden birisidir. Rivayetleri Kütüb-i tis'a içerisinde de yer almış olan Avf, sika ve güvenilir bir ravidir.¹⁸ Müsedded rivayetinde yer alan Yahyâ ise Yahyâ b. Said el-Kattanî'dir (ö. 198/813). Hem bir hadis hafızı hem de bir rical âlimi olan Yahyâ b. Said, müteşeddit münekkitlerden birisidir. Ali b. el-Medînî, hadis ricalini onun kadar bileni ve ondan daha güvenilir olanı görmedim, diyerek ondan övgüyle bahsetmiştir.¹⁹ Birçok ilim adamı da onun güvenilirliğine ve hadis ilmindeki üstünlüğüne vurgu yapmışlardır.²⁰ Haberi Yahyâ'dan nakleden Müsedded b. Müserhed de sika ve güvenilir bir hadis âlimidir. *Müsnedî* de bulunan Müsedded'den hem Buhârî hem de bazı Kütüb-i Tisa' müellifleri rivayette bulunmuşlardır.²¹ Bu bilgilerden senetteki ravilerle ilgili herhangi bir sorun bulunmadığı anlaşılmaktadır. Busîrî (ö. 840/1436) de Müsedded rivayetinin ravilerinin sahih olduğunu ifade etmiştir.²²

Mezkûr rivayet benzer lafızlarla ama daha kısa bir metin halinde başka eserlerde de geçmektedir. İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) Musannef'i ile Beyhakî'nin (ö. 458/1066) Şuabü'l-imân'ında: "Kim bir amel işlerse Allah ona amelinin elbisesini giydirir, hayırsa hayır, şerse şer." şeklindedir.²³ Ravileri sika ravilerden oluşmaktadır. Fakat İbn Ebî Şeybe rivayeti munkatıdır. Çünkü senette yer alan İsmail b. Ebî Hâlid'in (ö. 146/765) haberi Hz. Osmân'dan işitme ihtimali yoktur. İsmail b. Ebî Hâlid bazı sahâbileri görüp onlardan rivayette bulunmuş

17 Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühd*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 451; Bûsîrî, *İthâfu'l-Hiyere*, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999), VII, 385; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-Âliye*, (Dâru'l-Âsime, 1419/1998), XIII, 308.

18 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), VII, 191; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VII, 15; Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), II, 40; Mizzî, *Tehzîb*, XXII, 437-441; Zehebî, *Târîh*, III, 947; *Siyer*, VI, 383-384; *Mizânü'l-İtidâl*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), III, 305; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 166-167; Aynî, *Meğâni*, II, 422-423.

19 Mizzî, *Tehzîb*, XXXI, 336.

20 İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, thk. Abdülhalim Abdülazim el-Bestevisi, (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 472; İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), VII, 611; Ebü'l-Velid el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, thk. Ebü Lübâbe Hüseyin, (Riyad: Dâru'l-Livâ, 1406/1986), III, 1219; Nevevî, *Tehzîb* II, 154; Zehebî, *Târîh*, IV, 1244; *Tezkiratü'l-Huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), I, 218-219; *Siyer*, VII, 579-585; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 216-220; Aynî, *Meğâni*, III, 208-210.

21 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 224; İclî, *es-Sikât*, 425; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VIII, 438; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 200; Mizzî, *Tehzîb*, XXVII, 443-448; Zehebî, *Târîh*, V, 700; *Tezkira*, II, 8-9; *Siyer*, IX, 15-17; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 107-109; Aynî, *Meğâni*, III, 29.

22 Bûsîrî, *İthâf*, VII, 385.

23 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XII, 402; Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, thk. Abdülalî Abdülhamid, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), IX, 208.

ama Hz. Osmân'ı görmemiştir.²⁴ Bu yüzden o munkatı bir rivayettir. Beyhakî rivayetinde ise İsmail b. Ebî Hâlid haberi Râfi'den (?), o Yahyâ'dan (ö. 100/719) o da Hz. Osmân'dan rivayet etmiştir. Hz. Osmân'dan rivayette bulunan Yahyâ, Yahyâ b. Said b. el-As'tır. O sika birisidir ve Hz. Osmân'dan da rivayeti bulunmaktadır.²⁵ Haberi Râfi'den rivayet eden İsmail b. Ebî Hâlid de sika ve güvenilir birisidir.²⁶ Fakat iki sika arasında yer alan Râfi' meçhul bir şahıs olup kim olduğu bilinmemektedir. Yahyâ'dan rivayette bulunanlar içerisinde Râfi' olmadığı gibi İsmail b. Ebû Halid'in rivayette bulunduğu kimseler arasında da yoktur. İsmail b. Ebî Hâlid, sika olan el-Müseyyeb b. Râfi'den (ö. 105/724)²⁷ rivayette bulunmuş ama onun Yahyâ isimli bir raviden rivayeti bulunmamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki bu rivayet de senetteki meçhul ravi sebebiyle zayıf bir rivayettir.

Mezkûr haber, yukarıda zikri geçen rivayet zincirinden farklı bir şekilde yine İbn Ebî Şeybe'de, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Fedâilü's-sahâbe*'sinde ve Abdullah b. Ahmed'in (ö. 290/903) *Fedâilü Osmân b. Affân* isimli eserinde: "Bir amel işleyene Allah amelinin elbisesini giydirir."²⁸ şeklinde geçmiştir. Söz yine Hz. Osmân'a aittir. İbn Ebî Şeybe rivayetinin senet zinciri şu şekildedir: es-Sekafi (ö. 194/810), Eyyûb (ö. 131/749), Ebû Kılâbe (ö. 104/723) ve Hz. Osmân. Ahmed b. Hanbel rivayetinin senet zinciri ise Abdurrahman b. Mehdi (ö. 198/814), Hammâd b. Zeyd (ö. 179/796), Eyyûb, Ebû Kılâbe ve Hz. Osmân, şeklindedir. Her iki rivayetin senedinde yer alan ravilerin güvenilirliği ile ilgili herhangi bir problem bulunmamaktadır. Yalnız her iki rivayette munkatıdır. Çünkü Ebû Kılabe Hz. Osmân'la görüşmemiştir. Bırakın onun Hz. Osmân'dan rivayette bulunmasını, Abdullah b. Abbâs (ö. 68/688) ve Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) başta olmak üzere birçok sahâbîden olan rivayetleri bile tartışmalıdır. Hz. Ömer, Huzeyfe (ö. 36/657) ve Âişe'den (ö. 58/678) olan rivayetleri de mürsel/munkatıdır.²⁹ Bu da irsâl yaptığı rivayetlerden birisi olsa gerekir.

Hz. Osmân'a ait bu söz, bazı kaynaklarda farklı lafızlarla merfû olarak da rivayet edilmiştir. Ebû'l-Fadl ez-Zührî (ö. 381/991), Ebû Nuaym (ö. 430/1038) ve Kudâi (ö. 454/1062) tarafından rivayet edilen metin şudur: Ebû Abdurrahman es-Sülemi (ö. 73/692) der ki, Osmân'ı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) minberinde şöyle derken işittim: Allah Râsûlü (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Kimin iyi veya kötü her ne düşüncesi olursa olsun Allah ona bilinmesine sebep olacak bir elbise giydirir."³⁰ Haber, senedinde

24 Mizzi, *Tehzib*, III, 69-76; İbn Hacer, *Tehzib*, I, 291-292.

25 Mizzi, *Tehzib*, XXXI, 326-329; Zehebî, *Târîh*, II, 186; İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 215-216.

26 Mizzi, *Tehzib*, III, 69-76.

27 Mizzi, *Tehzib*, XXVII, 586-588; İbn Hacer, *Tehzib*, X, 153.

28 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XII, 402; Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü's-Sahâbe*, thk. Vasıyyullah Muhammed Abbâs, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), I, 479; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü Osmân b. Affân*, thk. Talat b. Fuad el-Hulvânî, (Cidde: Dâru'l-Mâcid Asiri, 1421/2000), 116.

29 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 820; Mizzi, *Tehzib*, XIV, 542-548; İbn Hacer, *Tehzib*, V, 224-226; Aynî, *Meğâni*, II, 80.

30 Ebû'l-Fadl ez-Zührî, *Hadisü'z-Zührî*, thk. Hasan b. Muhammed, (Riyad: Edvâu's-Selef, 1418/1998), 169; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, (Kahire: Matbaatü's-Seâde, 1394/1974), X, 215; Kudâi, *Müsnedü's-Şihâb*, thk. Hamdi b. Abdülmeccid es-Selefi, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1986), I, 306.

yer alan Ebû Ömer, Hafs b. Süleyman el-Bezzâz (ö. 180/796) sebebiyle tenkide uğramıştır. Zira Hafs, her ne kadar kıraatta hüccet olsa da, Ahmed b. Hanbel, Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875) ve Nesâî (ö. 303/915) başta olmak üzere birçok münekkit tarafından metrûku'l-hadis olarak kabul edilmiştir. Hatta Abdurrahman b. Yusuf onu hadis uydurmakla suçlamaktadır.³¹

B) Ma'bed el-Cühenî'nin Hz. Osmân'dan naklettiği ikinci rivayet merfû bir haberdir. Ateşli bir hastalık olan hummadan bahseden haber şudur: "Humma, Kıyâmet günü müminin cehennemden olacak payıdır." Haberi Ma'bed'den Mâlik b. Dînâr (ö. 123/740) rivayet etmiştir. İbn Ebi'd-Dünya (ö. 281/894), Ukaylî (ö. 322/934) ve İbn Asâkir (ö. 571/1176) tarafından rivayet edilmiş problemlili bir haberdir.³² Problem senette yer alan Fadl b. Hammâd el-Vasitî (?) ile Abdullah b. Imrân'dan kaynaklanmaktadır. Ukaylî hem Fadl hem de Abdullah b. Imran sebebiyle bu haberi tenkit etmiştir. Yalnız o Abdullah'ın tüm rivayetlerini değil, Mâlik b. Dînâr'dan yaptığı rivayeti eleştirmektedir.³³ Onun Abdullah'ın tüm rivayetlerini zayıf sayması zaten düşünülemez. Çünkü zayıflığı konusunda ittifak edilmiş birisi değildir. Onu sika sayanlar da vardır. Mesela İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327/938) babasından naklen onun sika olduğunu zikretmiştir.³⁴ Aynı şekilde İbn Hibbân (ö. 354/965) da onu sikalar arasında zikretmiştir.³⁵ Fadl b. Hammâd ise tenkit edilmiştir. Dârekutnî (ö. 385/995) onun kezzab,³⁶ Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ise meçhul bir şahıs olduğuna işaret etmişlerdir.³⁷ Mez-kûr rivayeti zikreden İbn Hacer el-Askalânî de Ukaylî'den naklen senedinde problem olduğunu ifade ederek bu konuda ona tabi olmuştur.³⁸ Ma'bed'in bu rivayetinin ravi kaynaklı zayıf bir rivayet olduğu anlaşılmaktadır.

Yalnız bu rivayeti destekleyen, her ne kadar lafız farklılıkları olsa da, başka rivayetler bulunmaktadır. Mesela Ahmed b. Hanbel'in Ebû Umâme (ö. 86/705) kanalıyla merfû olarak rivayet ettiği "hummâ cehennemden köküklerindedir. Mümine ondan isabet eden şey onun cehennemden olan payıdır" hadisi

31 Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, (Haydarabad: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.), II, 363; İbn Hibbân, *el-Mecrûhin*, thk. Mahmud İbrahim Zayed, (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396/1976), I, 255; İbn Adî, *el-Kâmil fi Duâfâi'r-Ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmecvûd, Ali Muhammed, (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1399/1978), III, 268-276; Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdât*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), IX, 64; Mizzi, *Tehzib*, VII, 10-16; Zehebî, *Târih*, IV, 602; Aynî, *Meğâni*, I, 223-224.

32 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Maraz ve'l-Keffârât*, thk. Abdülvekil en-Nedvî, (Bombay: ed-Dâru's-Sefiyye, 1411/1991), 130; Ukaylî, *Kitâbü'd-Duafâi'l-Kebîr*, thk. Abdulmutî Emîn Kalacî, (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984), II, 287; III, 448; İbn Asâkir, *Târih*, LIX, 312-313.

33 Ukaylî, *ed-Duafâ*, II, 287; III, 448.

34 İbn Hacer, *Tehzib*, V, 343.

35 İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 19; Mizzi, *Tehzib*, XV, 381-384.

36 İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şeria*, thk. Abdolvahhâb Abdullatif, Abdullah Muhammed el-Gumârî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1399/1978), I, 96.

37 Zehebî, *el-Muğni fi'd-Duafâ*, thk. Nurettin İtr, (Haleb: Dâru'l-Meârif, 1391/1971), II, 511; *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), III, 350; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 1422/2002), VI, 339.

38 İbn Hacer, *Lisân*, VI, 339.

bunlardan birisidir.³⁹ Bu konudaki benzer rivayetler sadece Hz. Osmân veya Ebû Umâme'den değil Enes b. Malik (ö. 93/712),⁴⁰ Âişe binti Ebî Bekr es-Siddîk,⁴¹ Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653),⁴² Ebû Hureyre (ö. 58/678)⁴³ ve Ebû Reyhâne'den (?)⁴⁴ de nakledilmiştir. Tüm bu rivayetler birbirini destekler mahiyettedir. Destek rivayetler sayesinde zayıf olan bir rivayetin hasen derecesine çıkabileceği de erbabınca bilinen bir husustur. Elbânî işte bu noktadan hareketle, yani konu ile ilgili benzer rivayetleri göz önünde bulundurarak, Ma'bed'in Hz. Osmân kanalıyla naklettiği bu rivayeti sahih olarak değerlendirmiştir.⁴⁵

2.1.3. Huzeyfe b. el-Yemân'dan Olan Rivayetler

Kaynaklar Ma'bed'in Huzeyfe'den de rivayetin olduğunu işaret etmişlerdir. Bunlar dayukarıdakiler gibi mürsel/munkatı rivayetlerdir.⁴⁶ Ma'bed'in Huzeyfe'den sadece bir rivayeti bulunmaktadır. O da Huzeyfe'nin Mecûsî bir kadınla evliliğine dairdir.⁴⁷ Rivayeti Ma'bed'den Hasan el-Basrî (ö. 110/728), ondan da Amr b. Ubeyd et-Temîmî (ö. 144/761) rivayet etmiştir. Bu şahıs mutezilenin önde gelen âlimlerinden birisidir. Yalnız mecrûh birisidir. Ebû Hâtim er-Râzî ve Nesâî onun metrûk bir ravi olduğu görüşündedirler.⁴⁸ Basra'nın önde gelen âlimlerinden

39 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (İstanbul: Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, 1992/1413), V, 252, 264; İbn Ebî'd-Dünyâ, *el-Maraz ve'l-Keffârât*, 53; Rüyânî, *Müsned*, thk. Eymen Ali Ebû Yemânî, (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), II, 312; Tahâvî, *Şerhu Müşkilil'Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), V, 468; Taberânî, *el-Mu'cemû'l-Kebîr*, thk. Humeydî b. Abdülmeccid es-Selefi, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), VIII, 93; Beyhâkî, *Şuabül'İmân*, XII, 270.

40 Taberânî, *el-Mu'cemû'l-Evsat*, thk. Târik b. İvedullah, Abdulmuhsin b. İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), VII, 295. Bu rivayet İrâkî ve Heysemî'ye göre zayıf, Elbânî'ye göre ise mevzudur. Bk. İrâkî, *el-Muğni an Hamli'l-Esfâr fi'l-Esfâr*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 1652; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, thk. Hisâmüddîn el-Kudsi, (Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1414/1994), II, 306; Elbânî, *Daifü'l-Câmiî's-Sağîr ve Ziyâdetühü*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1410/1990), 411.

41 Taberânî, *el-Mu'cemû'l-Evsat*, III, 333; *el-Mu'cemû's-Sağîr*, thk. Muhammed Şekûr, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985), I, 197. Hz. Âişe'den biri uzun biri kısa olmak üzere iki rivayet bulunmaktadır. Zikri geçen kaynaklardaki rivayet uzun olandır. Heysemî rivayetin senesinde problemlerli bir ravinin olduğunu söylemiştir. Kısa olanı ise Zeylaî, İrâkî, Heysemî ve Süyûtî Bezzâr'ın rivayet ettiğini söylemişlerdir. Heysemî isnadının hasen olduğuna kanidir. Elbânî ise sahih değerlendirmesinde bulunmuştur. Bk. Zeylaî, *Tahrîcül'Ehâdisi'l-Âsâri'l-Vâkia fi Tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zemahşeri*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd, (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414), II, 334-335; İrâkî, *el-Muğni*, 1652; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, II, 306; Süyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr fi Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezir*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1418/1996), I, 234; Elbânî, *Sahihu'l-Câmiî's-Sağîr ve Ziyâdetühü*, I, 608.

42 Kudâî, *Müsned*, I, 71. İrâkî bu rivayetin hasen, Elbânî ise çok zayıf olduğuna hükmetmiştir. Bk. İrâkî, *el-Muğni*, 1652; Elbânî, *Daifü'l-Câmiî's-Sağîr ve Ziyâdetühü*, 412; *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daife ve'l-Mevdûa*, (Riyad: Dâru'l-Meârif, 1412/1992), VIII, 28.

43 İbn Mâce, *es-Sünen*, (İstanbul: Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, 1413/1992), Tıp, 18; Taberânî, *el-Mu'cemû'l-Evsat*, I, 8; Beyhâkî, *Şuabül'İmân*, XII, 271.

44 Tahâvî, *Şerhu Müşkilil'Âsâr*, V, 469; İbn Kâni, *Mu'cemû's-Sahâbe*, thk. Salah b. Salim el-Mısrâtî, (Medine: Dâru'l-Gurebâi'l-Eseriyye, 1418/1997), I, 345; Beyhâkî, *Şuabül'İmân*, XII, 272. Zeylaî ve Süyûtî bu rivayetin Taberânî tarafından da rivayet edildiğine işaret etmişlerdir. Bk. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.), II, 335; Süyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, I, 233.

45 Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdisi's-Sahîha*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1422/2002), IV, 437; *Sahihu'l-Câmiî's-Sağîr ve Ziyâdetühü*, I, 608.

46 Mizzi, *Tehzîb*, XXVIII, 244; Alâî, *Câmiu't-Tahsil*, 283; İbn Kesîr, *et-Tekmil*, I, 86; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 225.

47 İbn Ahî Mîmî, *Fevâidü İbn Ahî Mîmî*, thk. Nebil Sadettin Cerrâr, (Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, 1426/2005), 132.

48 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VI, 247; Nesâî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkin*, thk. İbrahim Zayed, (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396/1976), 79.

olan Yunus b. Ubeyd (ö. 139/756) ile Buhârî ise onun yalancı olduğuna işaret etmişlerdir.⁴⁹ Amr'ın sadece hadis rivayetinde yalancı olduğuna değil aynı zamanda Hasan el-Basrî'den yapmış olduğu rivayetlerinde de yalan söylediğine özellikle dikkat çekilmiştir. Onun Hasan'dan olan rivayetlerini eleştirenler arasında Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749)⁵⁰, Humejd b. Ebî Humejd et-Tavîl (ö. 143/760), Avf b. Ebî Cemîle el-A'râbî (ö. 146/763) ve Abdullah b. Avn (ö. 151/768) bulunmaktadır.⁵¹ Amr b. Ubeyd'in eleştirilme sebeplerinden birisi de onun ehli bidatten olması ile fikirlerinin davetçisi olmasıdır. Mesela Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) onu bu açıdan, yani kader ile ilgili bidatinin davetçisi olması açısından eleştirmiştir.⁵² Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Şu'be (ö. 160/776) gibi âlimler de daha önce ondan rivayette buldukları halde sonradan vazgeçmişlerdir. Kısacası birçok noktadan tenkide uğramış olan Amr b. Ubeyd'in⁵³ rivayetleri hadis âlimleri tarafından problemlî görülmüştür. Yapılan tenkitlerden, onun özellikle Hasan el-Basrî'den yapmış olduğu rivayetlere güvenilemeyeceği anlaşılmaktadır. Tüm bu bilgilerden hareketle, ilgili rivayetin de problemlî olduğu söylenebilir. Mezkûr rivayeti eserinde zikreden İbn Ahî Mîmî (ö. 390/1000) rivayetin akabinde Hasan el-Basrî'den, Allah Râsûlü'nün (s.a.v.) Bahreyn'e cizye koyduğu ve cizye konan bir toplulukla da nikâhın caiz olduğu, bilgisini verir. Huzeyfe'nin Mecûsî bir kadın ile evlenmesinin meşrû bir şey olduğunu verdiği bu bilgi ile destekleyen İbn Ahî Mîmî, bir bakıma rivayetin doğru olduğuna da işaret etmiştir.

Mecûsiler, diğer Ehli Kitap mensupları gibi zimmi hukukuna tabi kılınmış bir topluluktur. Mecûsilere nasıl muamele edeceğini bilemediğini söyleyen Hz. Ömer'e Abdurrahman b. Avf'ın Allah Râsûlü'nden (s.av.) naklettiği «Ehli Kitap'a uyguladığınız usulü onlara da uygulayınız.» hadisi buna bir delil teşkil etmektedir.⁵⁴ Bu yüzden Ehli Kitap'tan alındığı gibi onlardan da cizye alınmıştır. Fakat iki noktada Ehli Kitap ile Mecûsiler arasında farklılık söz konusudur; kestikleri hayvanlarının yenilmemesi ve kadınlarıyla evlenilmemesi.⁵⁵ Bu yasak sebebiyle Müslümanlar, müşrik kadınlarla evlenmedikleri gibi Mecûsî kadınlarla da evlenmemişlerdir. Müslümanlar arasında böyle bir evliliğin vukuunu tespit etmek zor olsa gerektir. Mahallî bir takım hâdiseler olmuş olabilir. Mecûsiler ile ilgili araştırmalar yapan Cahit Kara, buna bile hiç ihtimal vermeyerek, "Müslümanlar

49 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VI, 352; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VI, 246.

50 Zehebî, *Târîh*, III, 941; *Siyer*, VI, 260; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 74.

51 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VI, 247; Mizzî, *Tehzîb*, XXII, 126; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 70.

52 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VI, 247; Mizzî, *Tehzîb*, XXII, 126; Zehebî, *Târîh*, III, 941; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 71.

53 Hayatına dair detaylı bilgi için Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VI, 352; Nesâî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkin*, 79; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VI, 246-247; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 69-71; İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 174-195; Dârekutnî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkin*, (Medine: Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1404/1983), II, 165; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkin*, thk. Abdullah el-Kâdî, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), II, 229; Mizzî, *Tehzîb*, XXII, 123-135; Zehebî, *el-Muğnî*, II, 486; *Târîh*, III, 941; *Siyer*, VI, 259-260; Mizân, III, 273-280; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 70-75; Aynî, *Meğâni*, II, 399-400.

54 Muvatta, *Zekât*, 42; Abdürrezzâk, *Musannef*, VI, 68; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV362-363; XI, 268; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IX, 319.

55 Cahit Kara, *İslam Coğrafyasında Mecûsiler*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015, 170.

ile Mecûsî kadınlar arasında nikâh akdine İslam Dünyası'nda rastlanmamaktadır." demektedir.⁵⁶ Müslümanlar arasında bu tür evliliklerin gerçekleşmemiş olması da aslında rivayetin problemliliğini göstermektedir. Çünkü Huzeyfe böyle bir evlilik yapmış olsaydı herhalde bu, Mecûsîlerle evliliğin yapılabirliğine kuvvetli bir delil olur ve böylece İslam toplumunun genelinde bu nevi evliliklere de bolca rastlanırdı.

Huzeyfe'nin Mecûsî bir kadınla evlendiğinin doğru olmadığını savunan bilginler vardır. Beyhakî (ö. 458/1066) bunlardan birisidir. O Huzeyfe'nin Mecûsî bir kadınla evlendiğine dair bilginin sabit olmadığını, doğrusunun onun Yahûdî bir kadınla evlenmesi olduğunu söylemiştir.⁵⁷ Bir diğer âlim İbn Abdilber'dir (ö. 463/1071). O da bazı sahâbîlerin Mecûsîlerle evlendiklerine dair bilginin sahih olmadığını vurgu yapar ve doğrusunun onların Mecûsî kadınlarla değil Yahûdîlerle evlilik yaptıkları olduğunu belirtir. Bu söylediğine de iki sahâbînin, Huzeyfe ile Talha b. Ubeydullah'ın (ö. 36/656) Yahûdî kadınlarla yapmış oldukları evlilikleri misal verir.⁵⁸

Rivayetlerden Huzeyfe'nin yapmış olduğu bu evliliğe, caiz olmasına rağmen, Hz. Ömer'in karşı çıktığını ve ondan karısından ayrılmasını talep ettiği anlaşılmaktadır. Bunun sebebi ise Huzeyfe'nin önde gelen sahâbîlerden biri olmasıdır. Çünkü böyle bir evliliğin Kûfe'de, Mecûsîlerin yoğun olarak yaşadıkları bir yerde ve ileri gelen bir sahâbî tarafından yapılacak olması, Ehl-i Kitap kadınlar için verilmiş olan ruhsatın yanlış anlaşılmasına ve neticede Müslümanların Mecûsî kadınlarla evlenmelerine yol açabilecektir.⁵⁹ Kaynaklardaki bu bilgiler iki rivayetin birbirine karıştırılma ihtimalini göstermektedir. Üstelik Huzeyfe'nin Yahûdî bir kadınla yaptığı evliliğe işaret eden rivayetler daha sağlamdır.

Sonuç olarak; mezkûr rivayetin hem senedinde problemliliğinin olması, hem rivayette zikredilen olayın İslam toplumunda gerçekleşmemiş olması, hem de Huzeyfe'nin bir Yahûdî ile evlendiğine dair gelen haberin daha sahih olması sebebiyle bu hadisin sahih olması oldukça düşük bir ihtimaldir.

2.2. Muttasıl Olanlar

2.2.1. Muâviye b. Ebî Süfyan'dan Olan Rivayetler

Ma'bed el-Cühenî'nin en fazla rivayette bulunduğu kimse Muâviye b. Ebî Süfyan'dır. O, Muâviye ile görüşmüş ve ondan doğrudan doğruya rivayette bulunmuştur. Onun Muâviye'den naklettiği rivayetler şunlardır:

56 Kara, *Mecûsîler*, 224.

57 İbnü'l-Mülakkîn, *el-Bedrü'l-Münîr*, VII, 623.

58 İbn Abdilber, *et-Temhid*, thk. Mustafa b. Ahmed, Muhammed Abdullah, (Ma'rib: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf, 1387/1967), II, 128.

59 Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, 177; Saïd b. Mansûr, *es-Sünen*, thk. Habîbürrahman el-Âzâmî, (Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982), I, 225; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 49; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 280; İbn Abdilber, *et-Temhid*, II, 128.

A) Ma'bed, Muâviye'den işittim, aslında o Allah Râsûlü'nden pek fazla rivayette bulunmazdı, ama her ne zaman hutbeye çıksa mutlaka bu hadisi söylerdi, der ve şu hadisi nakleder: "Allah kimin hakkında hayır murat ederse onu dinde fakih kılar. Şüphesiz bu dünya malı tatlı ve çekicidir. Kim onu hakkıyla elde ederse o mal, onun için bereketlenir. Birbirinizi övmekten sakının. Zira bu bir nevi öldürmektir." Bu hadiste üç mesele ele alınmıştır. Bunlardan birincisi, Allah'ın hayır murat ettiği kişiyi dinde fakih kılacağı; ikincisi, dünya malının çekici olması ile onu helal bir şekilde elde edilmesinin gerekliliği; üçüncüsü de övünmenin yasaklanmış olmasıdır.

Ma'bed'in *Kütüb-i Tisa'da* yer alan tek rivayeti budur. Hadisi hem Ahmed b. Hanbel hem de İbn Mâce rivayet etmiştir.⁶⁰ Yalnız İbn Mâce'de hadisin tamamı burada zikredildiği haliyle bulunmamaktadır. İbn Mâce, "Allah kimin hakkında hayır murat ederse onu dinde fakih kılar." kısmını *Mukaddime*'de farklı bir rivayetin bir parçası olarak: "Birbirinizi övmekten sakının. Zira bu bir nevi öldürmektir." kısmını ise *Kitabü'l-Edep*'te zikretmiştir. Mukaddimedeki rivayetin baş tarafında: "Hayır bir alışkanlık şer ise bir zorlamadır." kısmı bulunmaktadır.⁶¹ *Kitabü'l-Edep*'te rivayetin sadece bir bölümünün zikredilmesinin sebebi, İbn Mâce'nin hadisi İbn Ebî Şeybe'den rivayet etmesi olsa gerektir. Biraz sonra zikredileceği üzere İbn Ebî Şeybe hadisi takti' etmiş ve üç farklı başlık altında ele almıştır. Bu kısmı *Kitabü'l-Edep*'te zikretmiştir. İbn Mâce de hocasına bu hususta tabi olmuş ve o da onu *Kitabü'l-Edep*'te vermiştir. *Müsned*'de ise hadisin tamamı, rivayetler arasında bazı küçük lafız farklılıkları ve cümlelerde ufak tefek yer değişiklikleri olsa da, zikredilmiştir.

Kütüb-i sitte dışında hadisi rivayet edenlerden bazıları şunlardır; Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), İbn Ebî Şeybe, Tahâvî, Taberânî (ö. 360/971) ve Beyhakî.⁶² Rivayete *Müsned*'inde ilk yer veren kişi olan Ebû Dâvûd et-Tayâlisî onu tam haliyle, İbn Ebî Şeybe ise üç farklı yerde takti' yaparak nakletmiştir. "Allah kimin hakkında hayır murat ederse onu dinde fakih kılar." kısmını *Kitabü'l-Feraiz*'de: «Şüphesiz bu dünya malı tatlıdır ve çekicidir. Kim onu hakkıyla elde ederse o mal, o kişi için bereketlenir." kısmını *Kitabü'z-Zühd*'de: "Birbirinizi övmekten sakının. Zira bu bir nevi öldürmektir." kısmını da *Kitabü'l-Edep*'te zikretmiştir. Her ne kadar hadisi İbn Ebî Şeybe tarafından üç farklı yerde zikredilmiş olsa da her üç yerde de senet aynı olup ravilerde herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Bu da onun tek bir hadisi

60 İbn Mâce, *Mukaddime*, 17; Edeb, 36; Ahmed b. Hanbel, IV, 92-93, 98-99.

61 İbn Mâce, *Mukaddime*, 17; İbn Hibbân, *es-Sahih*, thk. Şuayb el-Arnâvût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), II, 8; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, II, 159. Rivayetin senedinde yer alan Mervân b. Cenâh hakkında ihtilaf edilmiştir. Onu sika sayanlar olduğu gibi zayıf kabul edenler de olmuştur. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VIII, 274; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 483; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkin*, III, 113; Mizzî, *Tehzib*, XXVII, 386-387; Zehebi, *Mizân*, IV, 90; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VII, 382.

62 Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki, (Cize: Hicr Li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1419/1999), II, 306; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VIII, 545; X, 463; XII, 172; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV, 390; XII, 400; Taberânî, *el-Mucemü'l-Kebir*, XIX, 350; Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, VI, 501; XII, 521.

olduğunu göstermektedir. Hadis ilminde takti' olarak isimlendirilen bu husus esasında hiç de zararı olmayan bir tasarruftur.⁶³

Taberânî de rivayeti üç farklı şekilde zikretmiştir. Ali b. Abdilaziz rivayetinde hadisin tümü vardır. Musab b. İbrahim rivayetinde dünya malının halini anlatan kısım, Muhammed b. Abdillâh rivayetinde ise karşılıklı övünmenin yasaklandığı kısım yer almıştır. Taberânî'nin rivayetlerinde senette farklılıklar vardır. Rivayetlerin ortak noktası Ma'bed'den hadisi rivayet eden Sa'd b. İbrahim'e (ö. 125/742) kadar olan kısım. Sa'd b. İbrahim ile Taberânî arasındaki rivayetlerde ise bir farklılık bulunmaktadır.⁶⁴ Diğer müelliflerin rivayetlerinde ise kayda değer bir değişiklik bulunmamaktadır.

Hadisin sıhhatine gelince; bu konuyu ele alırken önce hadis tek parça halinde sonra da üç farklı kısım ayrı ayrı ele alınacaktır. Şuayb el-Arnâvût (ö. 1437/2016), Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan her üç rivayetin isnadının sahih olduğunu belirtmiş ama Ma'bed el-Cühenî hakkındaki ihtilafa da dikkat çekmiştir.⁶⁵ İbn Mâce rivayeti hakkında Elbânî: "sahih" demektedir.⁶⁶ Yukarıda İbn Mâce'de rivayetin sadece son kısmının yer aldığı, diğer kısımların ise bulunmadığından söz edilmiş ve rivayetin İbn Ebî Şeybe kanalıyla alındığına dikkat çekilmişti. İbn Ebî Şeybe'nin takti' usûlünü benimseyerek rivayeti üç parça halinde farklı bölümlerde zikretmiş olmasına rağmen senette herhangi bir değişiklik olmadığı için üçünün bir hadis olarak kabul edilmesi gerektiğini de işaret edilmişti. Hadisin bu yönü dikkate alındığında Elbânî'nin hadisin tümü hakkında "sahih" dediği sonucuna ulaşılabilecektir. Haliyle bu İbn Ebî Şeybe rivayeti için de geçerli bir hüküm olacaktır.

Hadisin ilk kısmı birçok kaynakta geçmektedir. Üstelik bu kısım sadece Muâviye'den değil aynı zamanda Ebû Hureyre ve İbn Abbâs (ö. 68/688) tarafından da rivayet edilmiştir. Yalnız Buhârî ve Müslim başta olmak üzere birçok kaynakta Muâviye'den rivayet edildiği görülmektedir.⁶⁷ Ebû Hureyre rivayetini Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Ahmed b. Hanbel ve İbn Mâce (ö. 273/887);⁶⁸ İbn Abbâs rivayetini ise Ahmed b. Hanbel, Dârimî (ö. 255/868) ve Tirmizî (ö. 279/892) rivayet etmiştir.⁶⁹

63 Ahmed Naim, *Tecridi Sarîh Mukaddimesi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 471.

64 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XIX, 350.

65 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Adil Mürşid, vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), XXVIII, 52.

66 Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi's-Sağîr ve Ziyâdetühü*, I, 521.

67 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (İstanbul: Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, 1413/1992), İlim, 13; Humus, 7; İ'tisam, 10; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, (İstanbul: Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, 1413/1992), Zekât, 98, 100; İmaret, 175; Muvatta, Kader, 8; Dârimî, *es-Sünen*, (İstanbul: Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, 1413/1992), Mukaddime, 24.

68 İbn Mâce, *Mukaddime*, 17; Ahmed b. Hanbel, II, 234; Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 403 (Abdürrezzâk'ın *Musannefi*'nin sonunda).

69 Tirmizî, *es-Sünen*, (İstanbul: Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, 1413/1992), İlim, 1; Dârimî, *Mukaddime*, 24; Rikak, 1; Ahmed b. Hanbel, I, 306.

Hadisin ikinci, yani: "Şüphesiz bu dünya malı tatlı ve çekicidir. Kim onu hakıyla elde ederse o mal, onun için bereketlenir." kısmını ise *Kütüb-i Tisa'* müelliflerinden sadece Ahmed b. Hanbel rivayet etmiştir. Diğerlerinde metni bu haliyle görmek mümkün değildir. Yalnız benzer sahih bir rivayetin Hakîm b. Hızâm (ö. 54/674) tarafından rivayet edildiği görülmektedir. O rivayet ise şudur: Hakîm b. Hızâm şöyle der; Allah Râsûlünden (s.a.v.) istedim, o da verdi. Sonra tekrar istedim, tekrar verdi. Sonra tekrar istedim, tekrar verdi ve bana şöyle dedi: "Ya Hakîm! Bu mal, çekici ve tatlıdır. Kim onu tok gözlü olarak alırsa o mal bereketlenir. Kim de onu açgözlülükle alırsa bereketi kaybolur. Açgözlü, yiyen ama doymayan kimse gibidir. Veren el alan elden daha hayırlıdır."⁷⁰ Hadisin bazı varyantlarında Hakîm b. Hızâm'ın bir daha kimseden bir şey istemeyeceğine dair yemin ettiği ve ömrünün sonuna kadar da bu yeminine sâdık kaldığı ilaveleri vardır.

Hadisin üçüncü ve son kısmını ise bu haliyle *Kütüb-i Tisa'* müellifleri içinde sadece İbn Mâce rivayet etmiştir. Kaynaklarda bu rivayetin herhangi bir şahidine de rastlanılmamıştır.

B) Ma'bed el-Cühenî dedi ki; Muâviye hutbesinde şöyle dedi: " Bazılarına ne oluyor? Kalkmış bir namaz kılıyorlar. Allah Râsûlü ile beraber bulundum ama Onu bu namazı kılarken görmedik. Üstelik onu yasakladığını işittik.» Burada kastedilen ikindiden sonra iki rekât olarak kılınan namazdır. Ma'bed'in Muâviye'den yapmış olduğu bu rivayeti, et-Tayâlisî, Taberânî ve Beyhakî rivayet etmişlerdir.⁷¹ Bu kaynakların rivayetinde Ma'bed senette yer almaktadır. Bu rivayetin Ma'bed'in yerine Humrân b. Ebân'ın olduğu bir varyantı daha vardır. Lafızlarında pek fazla değişikliğin olmadığı o rivayeti ise hem Ahmed b. Hanbel hem de Buhârî rivayet etmiştir.⁷² Ayrıca İbn Ebî Şeybe, Tahâvî, Taberânî ve Beyhakî 'de de nakledilmiştir.⁷³

C) Ma'bed el-Cühenî Muâviye'nin şöyle dediğini nakleder: "Mükâtep köle ölüp ve geride mal bırakırsa, mevalisine hakları olan verilir, geri kalanı da vârislerinin olur."⁷⁴ Ma'bed'den meçhul bir şahsın rivayet ettiği bu haber Muâviye'ye ait bir söz, yani mevkûf bir haberdir. Mukatep kölenin ölümü ardından geride bıraktığı mal hakkında ulema ihtilaf etmiştir. Bu ihtilafın ardında sahâbeden gelen farklı rivayetler yatar. Hz. Ömer, Zeyd b. Sabit (ö. 45/665) ve Abdullah b. Ömer mukâtep kölenin geride bıraktığı malın efendisine ait olduğunu varislerin hiçbir şey alamayacağı görüşünü savunurlar. İbn Ebî Şeybe ve Beyhakî Hz. Ömer ile Zeyd

70 Buhârî, Zekât, 50; Vasaya, 9; Farzu'l-humus, 19; Rikak, 11; Müslim, Zekât, 96; Tirmizî, Sifatü'l-kıyame, 29; Nesâî, *es-Sünen*, (İstanbul: Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, 1413/1992), Zekât, 93; Dârimî, Zekât, 20; Rikak, 37; Ahmed b. Hanbel, III, 402; Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 102;

71 Ebü Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned* II, 308; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XIX, 350; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 635. Buhârî, *Mevakitu's-salat*, 31; Eshâbü'n-Nebî, 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 99-100; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XIX, 350.

72 Buhârî, *Mevakitu's-salat*, 31; Eshâbü'n-Nebî, 28; Ahmed b. Hanbel, IV, 99-100.

73 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 324; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 304; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XIX, 333; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 634;

74 Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 557.

b. Sâbit'in şöyle dediklerini nakleder: "Mükâtep köle ölür ve geride mal bırakırsa o mal efendisininindir. Çocuğuna hiçbir şey verilmez."⁷⁵ Benzer bir rivayet Abdulah b. Ömer'den de nakledilmiştir.⁷⁶ Muâviye ise yukarıda zikredilen habere göre mükâtep köleden geri kalan maldan varislerinin de alabileceğini savunmuştur ki o bu konuda yalnız da sayılmaz. Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd gibi sahâbiler de aynı kanaati paylaşmaktadır.⁷⁷

Bu konuda Ma'bed de Muâviye gibi düşünmektedir. Bu, Abdürrezzak'ın (ö. 211/827) *Musannef*'inde Katâde'den nakledilen bir haberden açıkça anlaşılmaktadır. O şöyle der: Abdülmelik b. Mervân bana, geride hür çocukları olan ve ödemesi gerekenden daha fazla mal bırakarak ölen mükâtep köle'nin durumunu sordu. Ona, bu hususta Ömer b. el-Hattab ve Muâviye iki farklı karar verdiler. Muâviye'nin görüşü bana Ömer'inkinden daha hoş geliyor, dedim. "Niçin" diye sordu. Ben de Dâvûd da Süleymân'dan daha hayırlı idi ama o meseleyi Süleymân daha iyi anlamıştı, Ömer onun tüm malının efendisine ait olduğuna, Muâviye ise anlaşmadan ödenmeyen miktarın efendisine, geri kalanın kölenin hür çocuklarına verileceğine hükmetmiştir, dedim.⁷⁸

Benzer bir rivayeti İbn Asâkir de nakletmiştir. Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) Haccâc'a (ö. 95/714) bir mektup yazar ve ondan Rum melikine gönderebileceği âlim bir zatı kendisine göndermesini ister. O da ona Ma'bed'i gönderir. Ma'bed gelince ona: "Mükâtep köle hakkında ne dersin" diye sorar. Şöyle cevap verir: "Ömer, o üzerinde hiçbir şeyin olmadığı bir köledir" derdi. Muâviye ise: "Anlaşmadan kalan kısmı alır geri kalan da çocuğunun olur" derdi. Muâviye'nin görüşü Ömer'inkinden bana daha hoş geliyor. Abdülmelik: "Ömer Muâviye'den daha faziletli değil mi" diye sorar. O da: "Evet öyle ama Dâvûd da Süleymân'dan daha faziletlidir, ama meseleyi o daha iyi anlamıştır" diye cevap verir.⁷⁹ Her iki rivayet arasında küçük lafız ve bazı bilgi farklılıkları bulunmakla birlikte ele alınan konu aynıdır. İbn Asâkir rivayetinde Abdülmelik, Haccâc ve Ma'bed arasındaki ilişki dikkat çekmektedir. Bu olayın ne zaman meydana geldiğine dair herhangi bir bilgi yoktur. Ama Ma'bed'in Basra'da olduğu düşünülürse bu tarihin Basra'nın Musab b. Zübeyr'den (ö. 72/691) alınıp Emevi idaresinin hâkim olduğu hicri 71-72 sonrası olduğu söylenebilir. Fakat Haccâc'ın vali olarak görevlendirilmesi h. 73 civarıdır. Hatta Irak bölgesine vali olması hicri 75 yılındadır.⁸⁰ Bu durumda bu olayın daha geç bir tarihte gerçekleşme ihtimali vardır. Bu rivayetlerden, Ma'bed'in ilmî kişiliği yanında diplomatik kişiliği de sahip birisi olduğu anlaşılmaktadır.

75 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 244; Beyhâki, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 557.

76 Beyhâki, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 557; *es-Sünenü's-Suğrâ*, IV, 223.

77 Zeylâi, *Nasbu'r-Râye*, IV, 146.

78 Abdürrezzâk, *Musannef*, VIII, 393.

79 İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, LIX, 313.

80 Aycan, İrfan, "Haccâc b. Yusuf es-Sakâfi", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIV, 427-428.

Bu rivayetler, Ma'bed'in sahâbeden nakledilen iki görüşten birini tercih edip ona göre amel ettiğini göstermesi açısından kayda değerdir. Tâbiîn ve tebe-i tâbiînden de birçok kişi, Ma'bed gibi, Muâviye'nin bu görüşü doğrultusunda fetva vermişlerdir. Onlardan bazıları şunlardır: Hasan el-Basri, İbn Sirîn (ö. 110/728), en-Nehaî (ö. 96/714), eş-Şa'bî (ö. 104/722), Amr b. Dinâr (ö. 126/744), es-Sevrî (ö. 161/778), Ebû Hanife (ö. 150/767), Hasan b. Hayy (ö. 169/785) ve İshak b. Rahûye (ö. 238/853).⁸¹

2.2.2. İbn Ömer ve İbn Abbâs'tan Olan Rivayetler

Kaynaklara göre Ma'bed el-Cühenî'nin rivayette bulunduğu sahâbilerden birisi Abdullah b. Ömer, bir diğeri de Abdullah b. Abbâs'tır. Onun İbn Ömer ve İbn Abbâs'la nerede, nasıl görüştüğü ve ne kadar süre beraber olduklarına dair ayrıntılı bir bilgi bulunmamaktadır. Yalnız Ma'bed'in İbn Abbâs'la Basra valiliği esnasında görüşmüş olması kuvvetli bir ihtimaldir. Fakat bilinen bir gerçek var ki o da hem İbn Ömer'in hem de İbn Abbâs'ın Ma'bed'e isnad edilen kader fikrine oldukça sert bir tavır koymuş olmalarıdır. Hatta İbn Ömer "ben onlardan beriyim, onlar da benden" diyecek kadar sert bir üslup kullanmıştır.

Ma'bed el-Cühenî'nin İbn Ömer ile İbn Abbâs'tan sadece bir rivayeti tespit edilebilmiştir. Rivayete göre konu hakkında önce İbn Ömer'e daha sonra da İbn Abbâs'a aynı soru sorulmuş ve her ikisinin cevabı da aynı olmuştur. İlgili rivayet şudur; Muâviye b. Kurre (ö. 113/731), Ma'bed'in şöyle dediğini nakleder; Abdullah b. Ömer'e, her hayrı işleyen ama imanında şüphe olan bir adamın durumunu sordum: "Kesinlikle helak olmuştur" dedi. Sonra her türlü şerri işleyen ama Allah'tan başka ilah olmadığına şehadeti tam olan birisinin durumunu sordum: "Deveni besle yoldakine güvenme" şeklinde cevap verdi. Sonra Abdullah b. Abbâs ile karşılaştım, aynı soruları ona yönelttim, o da aynısını söyledi.⁸² Rivayeti bu haliyle nakleden iki müellif vardır; İbnü'l-Ca'd (ö. 230/844) ile İbn Asâkir. Yalnız rivayetin ilk kaynağı, İbnü'l-Ca'd'dır. Rivayetin senedi şu şekildedir: İbnü'l-Ca'd, el-Kâsım b. el-Fadl (ö. 167/783), Muâviye b. Kurre (ö. 113/731) ve Ma'bed. Senette yer alan İbnü'l-Ca'd,⁸³ el-Kâsım b. el-Fadl⁸⁴ ve Muâviye b. Kurre⁸⁵ sika, güvenilir ravilerdendir. Herhangi bir inkıta da söz konusu değildir. Bu durumda senetle ilgili bir problemden söz edilemez.

81 İbnü't-Türkmânî, *el-Cevherü'n-Nakî*, (Dâru'l-Fikr, ts.), X, 331. Mükâtepe köle ile ilgili rivayetlerin değerlendirmesi için Bk.; Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, IV, 146.

82 İbnü'l-Ca'd, *el-Müsned*, thk. Âmir Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990), 486; İbn Asâkir, *Târih*, LIX, 315.

83 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VI, 178; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 466; İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 364-366; Mizzî, *Tehzîb*, XX, 341-352; Zehebî, *Târih*, V, 532; *Tezkira*, I, 292-293; *Siyer*, VIII, 483-487; *Mizân*, 116-117; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 289-293; Aynî, *Meğâni*, II, 345-346.

84 İclî, *es-Sikât* 386; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VII, 116-117; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 338; Mizzî, *Tehzîb*, XXIII, 410-414; Zehebî, *Târih*, IV, 481; *Siyer*, VI, 659-660; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 329-330.

85 İclî, *es-Sikât*, 432; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VIII, 378-379; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 412; Mizzî, *Tehzîb*, XXVIII, 210-217; Zehebî, *Târih*, III, 315; *Siyer*, V, 470-471; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 216-217; Aynî, *Meğâni*, III, 56.

Ebû Nuaym'ın *Hilye*'sinde de benzer lafızlarla bir rivayet vardır.⁸⁶ Yalnız o rivayette sorunun Abdullah'ın b. Abbâs'a da yöneltildiğine dair herhangi bir bilgi yoktur. Ayrıca iki yerde de farklılık söz konusudur. İbnü'l-Ca'd ile İbn Asâkir rivayetinde: "Şüpheli içerisinde olan", Ebû Nuaym rivayetinde ise: "Allah hakkında şüpheli olan", ifadesi kullanılmıştır. İkinci olarak Ebû Nuaym'ın rivayetinde kelimeyi şehadetin her iki kısmının, diğer iki eserde ise sadece Lâ ilâhe illallah kısmının zikredilmiş olmasıdır.

Bu rivayetin bir benzeri Ma'mer'in *el-Câmi*'inde, Abdullah b. Mübârek'in *ez-Zühd*'ünde, Ebû Nuaym'ın *Hilye*'sinde ve Beyhakî'nin *Şuabü'l-İmân*'ında da vardır. Bu kaynakların hepsinde Katâde'den nakilde bulunan kişi Ma'mer b. Râşid'dir ve hiçbirisinde Ma'bed'in ismi bulunmamaktadır. Bu rivayette de soruya muhatap olan kişi sadece Abdullah b. Ömer'dir. Rivayetin metnine gelince: "İbn Ömer'e Lâ ilâhe illallah ile ilgili şu soru sorulur; Allah'tan başka ilah olmadığı kabul edilmedikçe bir amelin faydası yoktur. Peki, o kabul edildiğinde yapılan bir amelin zararı olur mu?" O bu soruya: "Deveni besle yoldakine güvenme!" diye cevap vermiştir.⁸⁷ Yalnız bu münkatı bir rivayettir. Zira Katâde'nin sahâbeden sadece Enes b. Malik'ten rivayeti vardır. Oysa bu Abdullah b. Ömer'den yapılmış bir nakildir. Bu durumda ikisi arasında en azından bir kişinin daha olması gerekmektedir. Onun da Ma'bed olma ihtimali bulunmaktadır. Çünkü Katâde, Ma'bed'den rivayette bulunanlardan birisidir. Rivayetin münkatı olduğuna aslında Katâde'nin bizzat kendisi "İbn Ömer'e soruldu" şeklinde temrîz sıgası kullanarak bir bakıma işaret etmiştir. Katâde'nin bu tür rivayetleri ise normal karşılanmış olup onun güvenilirliğine herhangi bir etkisi olmamıştır.⁸⁸

2.2.3. Hâris b. Abdullah El-Cühenî'den Olan Rivayetler

Ma'bed el-Cühenî'nin rivayette bulunduğu kimselerden birisinin de Hâris b. Abdullah olduğunu görüyoruz. Mevcut kaynaklarda Hâris'ten nakledilen sadece bir rivayet bulunmaktadır. İlk devir kaynaklarından birisi olan İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında Hammâd b. Amr, Zeyd b. Rufey' ve Ma'bed kanalıyla zikredilen haber şudur: Ma'bed şöyle der: "Dahhâk b. Kays (ö. 64/684) beni Hâris b. Abdullah el-Cühenî'ye yirmi bin dirhem ile gönderdi ve ona şöyle dememi istedi: "Müminlerin emiri bunları sana vermemizi emretti, onları kullanabilirsin." Yanına vardım ve ona Allah seni ıslah etsin! Müminlerin emiri bu dirhemleri sana gönderdi, dedim. "Sen kimsin?" diye sordu. Ben Ma'bed b. Abdullah b. Uveymir'im, o sana Yemen'de falanca gün rahibin söylediklerini sormamı da istedi, dedim. "Evet", diyerek söze başladı. Allah Râsûlü (s.a.v.) beni Yemen'e gönderdi. Onun vefat ettiğinden emin olsam bile orayı terk etmeyecektim. Gittim. Yanıma bir rahip geldi ve:

86 Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 311.

87 Mamer b. Râşid, *el-Câmi*, XI, 285; İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühd*, 277; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 311; Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, II, 337.

88 Birışık, Abdülhamit, "Katâde b. Diâme", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, 22-23.

"Muhammed öldü." dedi. "Ne zaman?" diye sordum. "Bugün" diye cevap verdi. O an yanımda bir silah olsaydı onu öldürürdüm. Çok geçmeden Ebû Bekir'in Allah Râsûlünün vefatını haber veren, insanların kendisine beyat ettiklerini ve benim de beyat etmemi talep eden mektubu geldi. Bana bunu gün gün haber veren kişinin ilim sahibi olabileceğini düşünerek haber gönderdim. Ona, söylediğin doğru çıktı, dedim. "Yalan söylemiyordum." dedi. "Peki, bunu nereden biliyordun?" diye sordum. "Şüphesiz ki O, hangi gün öleceğini kitaptan öğrendiğimiz bir nebidir." dedi. "Ondan sonra ne olacak?" dedim. O da: "İşiniz otuz beş senesine kadar düzgün devam eder." dedi. Öyle ki bir gün bile ilave etmedi.⁸⁹

Bu rivayetin tüm senetlerinde Ma'bed'den rivayette bulunan Zeyd b. Rufey', ondan rivayet eden ise Hammâd b. Amr'dır. Hammâd münekkitler tarafından cerh edilmiş bir ravidir. Onunla ilgili üç farklı değerlendirme bulunmaktadır. Onun zayıf olduğunu söyleyenler olduğu gibi metrûkü'l-hadis, hatta yalancı ve hadis uyduran birisi olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Onun zayıf olduğunu söyleyenler içerisinde Ebû Züra' er-Râzî (ö. 264/878) ile Dârekutnî bulunmaktadır. Buhârî, Nesâî ve Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) başta olmak üzere birçok müellif tarafından ise münkerü'l-hadis olarak kabul edilmiştir.⁹⁰ Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), İbn Hibbân (ö. 354/965), İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Sâğânî (ö. 650/1252) ve Süyûtî (ö. 911/1505) vb. müelliflerce de yalancılıkla ve hadis uydurmakla suçlanmıştır.⁹¹ Yapılan değerlendirmelerde Hammâd'ın genelde tüm rivayetlerinin, özelde de Zeyd b. Rufey'den yapmış olduğu nakillerin ciddi problemler taşıdığı ön plana çıkmaktadır. Çünkü o sadece zayıf değil aynı zamanda hem metrûk hem de yalancı ve hadis uyduran birisi olarak değerlendirilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî de Hammâd'dan dolayı bu rivayeti tenkit etmiştir.⁹²

Rivayetin sadece senedinde değil metninde de problem bulunmaktadır. Metinde gelecekte haber veren bir rahipten bahsediliyor. O, Hz. Peygamber'in vefat edeceği günü elinde bulunan kitaptan, burada kastedilen İncil olsa gerek, haber verdiği gibi ileride Müslümanların ne halde olacağını da haber veriyor.

89 İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 261-262; Beğavî, *Mu'cemü's-Sahâbe*, thk. Muhammed el-Emin b. Muhammed, (Mektebetü Dâri'l, Beyân, 1421/2000), II, 85-86; Ebû Nuaym, *Marifetü's-Sahâbe*, thk. Adil b. Yusuf, (Riyad, Dâru'l-Vatan, 1419/1998), II, 794; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe fî Marifeti's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdulmevcüd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), I, 619; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcüd, Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), I, 674-675.

90 Buhârî, *et-Târihu'l-Evsat*, thk. Mahmud İbrahim Zayed, (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1397/1977), II, 291; *et-Târihu'l-Kebir*, III, 28; *ed-Duafâ'u-Sağîr*, thk. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim, (Taif: Mektebetü İbn Abbâs, 1426/2005), 50; Nesâî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, 31; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, III, 144; İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, (Riyad: Metâbiu'l-Humeyzî, 1427/2006), V, 349; Ukaylî, *ed-Duafâ*, I, 308; Dârekutnî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, II, 149; Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdât*, IX, 13; Zehebî, *Mizân*, I, 598; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 675; *Lisânü'l-Mizân*, II, 350-351;

91 İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 10; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 252; İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi, (Riyad: Dâru's-Sâmîi, 1415/1994), 321; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968), II, 85; *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, I, 234; Sâğânî, *el-Mevzûât*, thk. Necmi Abdurrahman Halef, (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1405/1984), 27; Süyûtî, *el-Leâli'l-Masnâa fî'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1996), II, 36, 312, İbn Arrâk, *Tenzihu's-Şeria*, I, 55.

92 İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 674-675.

Tüm bunların ötesinde hicri 35 senesini de işlerin sarpa saracağı bir tarih olarak belirliyor. Bilindiği üzere bu, Hz. Osmân'ın öldürüldüğü tarihtir. Bu tarihten sonra Müslümanlar arasında çok ciddi problemlerin çıktığı zaten bilinen bir gerçektir. Anlaşılan o ki bu, tarihi olaylar göz önünde bulundurularak ileriki bir tarihte uydurulmuş bir rivayettir. Bu şekilde geleceğe dair, özellikle de belirli tarih verilerek yapılan rivayetlerin genellikle problemlili olduğu da bilinen bir husustur.

Rivayette dikkat çeken bir diğer problem ise Hâris b. Abdullah'a gönderilen kişinin kimliği meselesidir. Bazı kaynaklar buradaki Ma'bed'i Ma'bed b. Abdillâh b. Uveymir⁹³ bazıları da Ma'bed b. Hâlid (ö. 72/692) olarak kaydetmiştir.⁹⁴ Ma'bed el-Cühenî'nin Abdullah'ın veya Hâlid'in oğlu olduğu iddia edilmiş ama bunun yanlış olduğuna hem Mizzi hem de İbn Kesir işaret etmişlerdir.⁹⁵ Bu rivayette adı geçen Ma'bed'in Mab'ed el-Cühenî olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Zira rivayeti Ma'bed'den nakleden Zeyd b. Rufey'in ondan rivayeti vardır. Ama onun sahâbî olan Ma'bed b. Halid'den bir rivayeti yoktur. Kaynaklar genellikle onun Ebû Ubeyde b. Abdullah b. Mes'ûd (ö. 82/701) ile Hızâm b. Hakîm b. Hızâm'dan (?) rivayetlerinin olduğuna dikkat çekmişlerdir.⁹⁶ Bu durumda hem senet hem de metin açısından tenkide uğramış olan bu rivayete ihtiyatlı yaklaşılması en doğru seçenek olsa gerektir.

2.2.4. Humrân b. Ebân'dan Olan Rivayetler

Ma'bed'in rivayette bulunduğu kimselerden birisi de Hz. Osmân'ın satın alıp azat ettiklerinden Humrân b. Ebân'dır. Hz. Osmân'ı namazda yanıldığında düzeltilecek kadar ilmi seviyesi yüksek olan Humrân, yaptığı bir hata sonucu Basra'ya gitmek zorunda kalmış ve h.70'den sonraki bir tarihte orada vefat etmiştir.⁹⁷

Kaynaklarda Ma'bed'in Humrân'dan sadece bir rivayeti bulunmaktadır. Birkaç eserde nakledilen haber şudur: "Humrân şöyle demiştir: "Osmân b. Affân'ın yanındaydık. Su istedi ve abdest aldı. Abdestini bitirince gülümsedi. Niçin güldüm biliyor musunuz? diye sordu. Devamla Allah Râsûlü (s.a.v.) benim aldığım gibi abdest aldı, sonra da gülümsedi ve: "Niçin güldüm biliyor musunuz? diye sordu. Biz de Allah ve Râsûlü daha iyi bilir, dedik. O da: Şüphesiz ki kul abdest alır ve tamamlarsa sonra namaza başlar ve tamamlarsa anasından günahsız doğduğu gibi namazından da öyle çıkmış olur." buyurdular."⁹⁸ Kütüb-i Tisa' müelliflerinden sadece Ahmed b. Hanbel tarafından rivayet edilen bu haberin isnadı sahihtir.

93 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 261-262; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, II, 794; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, I, 619.

94 Beğavî, *Mu'cemû's-Sahâbe*, II, 85-86; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 674-675.

95 Mizzi, *Tehzib*, XXVIII, 244; İbn Kesir, *et-Tekmil*, I, 86;

96 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, III, 563; Kasım b. Kutluboğa, *es-Sikât*, thk. Şâdi b. Muhammed, (Merkezü'n-Numan, 1432/2011), IV, 376-377.

97 Hayatı için bk. İbn Asâkir, *Târih*, XV, 172; Mizzi, *Tehzib*, VII, 301-306; Zehebî, *Târih*, II, 809-10; *Mizân*, I, 604; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 153; *Tehzib*, III, 24-25; Aynî, *Meğâni*, I, 243-244.

98 Ahmed b. Hanbel, I, 61; Bezzar, *Müsned*, II, 83; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 373; İbn Asâkir, *Târih*, LIX, 313.

*Müsned*in muhakkiklerinden hem Ahmed Muhammed Şakir hem de Şuayb el-Arnâvût bu rivayetin isnadının sahih olduğuna hükmetmişlerdir.⁹⁹

2.2.5. Yezîd b. Amîra es-Seksekî'den Olan Rivayetler

El-Hâris b. Amîra ile karıştırılan Yezîd b. Amîra, es-Seksekî, el-Kelbî, eş-Şamî, el-Himsî ve ez-Zübeydî nisbeleriyle anılan ve Halîfe Hayyât'a (ö. 240/855) göre ilk tabakada,¹⁰⁰ yani Kibar-ı tâbiinden birisidir. Hatta Ebû'l-Hasan İbn Semî' onu muhadram olarak kabul etmiştir.¹⁰¹ Muâz b. Cebel'in talebelerinden olan Yezîd, onun vefatından sonra tavsiyesine uyararak Küfe'ye gitmiş ve orada Abdullah b. Mes'ûd'a talebelik yapmıştır. Sadece bu iki sahâbîden değil, aynı zamanda Hz. Ebû Bekir, Hz. Osmân ve Muâviye'den de rivayetleri vardır. Ondandır birçok kimse rivayette bulunmuştur. Bunlardan bazıları şunlardır: Râşid b. Saîd, Şehr b. Havşeb, Atiyye b. Kays, Ma'bed el-Cühenî, Ebû Kılâbe el-Cermî ve Ebû İdris el-Havlânî. Yalnız kaynaklarda pek fazla rivayeti yoktur. İclî, İbn Sa'd ve İbn Hibbân gibi birçok müellif tarafından sika kabul edilen Yezîd b. Amîra'dan,¹⁰² *Kütüb-i Tisa'* müelliflerinden Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî de mevkûf rivayette bulunmuşlardır.¹⁰³

Ma'bed el-Cühenî'nin Yezîd b. Amîra'dan sadece bir rivayeti bulunmaktadır. Kaynaklarda birtakım lafız farklılıkları ile nakledilen haberin İbn Asâkir rivayeti şudur:

"Ma'bed şöyle der: "Yezîd b. Amîra es-Seksekî denilen bir adam geldi. O Muâz b. Cebel'in (ö. 17/638) öğrencisiydi. Muâz'ın vefatı yaklaşınca Yezîd baş kısmına oturup ağlamaya başladı. Muâz ona baktı ve seni ağlatan nedir? diye sordu. Yezîd: "Allah'a yemin olsun ki, elde etmekte olduğum dünyalık için ağlıyor değilim, fakat kaçırdığım ilim için ağlıyorum." dedi. Muâz ona şöyle dedi: "ilim olduğu gibi gitmiş değil. Benden sonra ilmi dört kişiden tahsil et; Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653), Allah Râsûlünün (s.a.v.) cennetle müjdelenen onuncu kişi olduğunu söylediği Abdullah b. Selâm (ö. 43/664), Ömer ama o seninle ilgilenemez ve Selmân el-Fârisî (ö. 36/656)." Ma'bed şöyle devam etti: "Muâz vefat etti, Yezîd de Küfe'ye vararak Abdullah b. Mes'ûd'un meclisine geldi. Ama o orada yoktu. Derken oradakiler iman konusunu müzakere etmeye başladılar. Bazıları, mümin olduğuma şehadet edersem cennetlik olduğuma da şehadet ederim, dedi. Yezîd, ben mümin olduğuma şehadet ederim ama cennete gireceğime şehadet etmem, dedi. Bu tartışma devam ederken Abdullah b. Mes'ûd çıka geldi. Oradakiler: "Ya

99 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid, I, 486; *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1416/1995), I, 348.

100 Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, thk. Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414/1993), 563.

101 Mizzî, *Tehzîb*, XXXII, 218.

102 Hayatı için Bk. İclî, *es-Sikât* 48; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IX, 282; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 544; İbn Asâkir, *Târih*, LXV, 336-344; Mizzî, *Tehzîb*, XXX, 217-220; Zehebî, *Târih*, II, 809; *Mizân*, I, 440-441; İbn Kesir, *et-Tekmil*, II, 362; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI, 551; *Tehzîb*, XI, 352.

103 Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 6; Tirmizî, *Menâkıb*, 26; Ahmed b. Hanbel, V, 242-243.

Ebâ Abdurrahman! Bu adamın ne dediğini duymuyor musun?” dediler. “Ne diyormuş?” diye sordu. “Mümin olduğuna şahadet ediyormuş ama cennette olacağına şahadet etmiyormuş.” dediler. İbn Mes’ûd teyit etmek için: “Öyle mi?” dedi. “Ne güzel söylemiş.” diye cevap verdi.¹⁰⁴ İbn Sa’d’ın rivayetinde ise Yezid’in Kûfe’ye gelip ilim meclisine iştiraki şu şekilde anlatılmıştır; Yezid Abdullah b. Mes’ûd’un meclisine geldi ve onunla karşılaştı. İbn Mes’ûd ona: “Muâz b. Cebel, Allah’a itaat eden, hanîf ve müşriklerden olmayan birisi idi.” dedi. “Onun arkadaşları da, İbrahim de Allah’a itaat eden, hanîf ve müşriklerden olmayan birisidir.» dediler.¹⁰⁵ Rivayetin diğer kısımlarında ise çok küçük lafız farklılıkları bulunmaktadır.

Muâz b. Cebel’in Yezid’e ilim öğrenmesi için tavsiye ettiği dört kişi ile ilgili *Kütüb-i Tis’a*’da bir rivayet vardır. Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel tarafından nakledilen ve Tirmizî tarafından hasen sahih garib olarak değerlendirilen o haberde kendisinden ilim öğrenilmesi için tavsiye edilen isimler içerisinde Hz. Ömer yerine Ebü’d-Derdâ (ö. 32/652) bulunmaktadır. Diğer isimlerde ise bir farklılık yoktur. Yalnız tüm bu rivayetlerin senedinde Ma’bed’in ismi geçmemektedir.¹⁰⁶

2.3. Sahâbeden Birisi Diyerek Yapılan Rivayetler

Ma’bed el-Cühenî bazen hadisi işittiği sahâbînin ismini vermeden, “Ashaptan birisi” diyerek rivayette bulunmuştur. Kaynaklarda bu şekilde olan tek bir rivayet tespit edilebilmiştir. Zeyd b. Rufey’ el-Cezerî Ma’bed’den, o da ismini zikretmediği bir sahâbîden rivayet ettiği habere göre Allah Râsûlü (s.av.) şöyle buyurmuştur: « İlim amelden daha üstündür. Amellerin en hayırlısı orta olanıdır. Allah’ın dini eksik ile aşırı yapma arasında bir yeredir. İyilik iki kötülüğün arasındadır ki, ona da kul ancak Allah’ın yardımı ile ulaşabilir. Yürüyüşlerin en kötüsü de hızlı ve yorucu olanıdır.¹⁰⁷

Süyûtî’nin de zayıf saydığı bu rivayeti Münavî, Zeyd b. Rufey’den dolayı eleştirmiş,¹⁰⁸ Elbânî ise mevzu olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁹ Elbânî’ye göre burada tenkit edilmesi gereken Zeyd’den daha çok Hakem b. Ebû Hâlid (ö. 180/797), diğer isimle Hakem b. Zuhayr’dır.¹¹⁰ Çünkü Zeyd münekkitlerin hakkında ihtilaf

104 İbn Asâkir, *Târîh*, LXV; 339.

105 İbn Sa’d, *et-Tabakât*, II, 269.

106 Tirmizî, *Menâkıb*, 36; Ahmed b. Hanbel, V, 242-243.

107 Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-Sahâbe*, VI, 3170; Beyhakî, *Şuabü’l-İmân*, V, 396.

108 Münâvî, *Fezû’l-Kadîr*, IV, 491.

109 Elbânî, *Daifü’l-Câmi’-Sağîr ve Ziyâdetühü*, 564.

110 İsimdeki bu karşılık rivayeti Hakem’den nakleden Muâviye b. Mervân’dan (ö. 193/809) kaynaklanmaktadır. Çünkü Muâviye, Yahyâ b. Maîn’e göre, rivayette bulunduğu kişilerden bazılarının isimlerini değiştirip insanların anlamasını zorlaştıran birisidir. Mesela Hakem b. Zuhayr ismini Hakem b. Ebû Leyla olarak ifade edebiliyordu. Bk. Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, thk. Ahmed Muhammed Nur, (Mekke: Merkezü’l-Bahsi’l-İslâmî, 1399/1979), III, 533; İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu’l-Kebîr*, thk. Salah b. Fehti, (Kahire: el-Fârûku’l-Hadîse, 1427/2006), II, 95; el-Bâci, *et-Ta’dîl*, II, 731; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 425.

ettiği bir isimdir.¹¹¹ Hakem ise hadis uyduran, yalancı ve aynı zamanda sahâbeye hakaret eden birisidir.¹¹² Cerh ve tadil âlimleri onun hakkında olumlu bir kanaat belirtmemişlerdir.¹¹³ İşte bu yüzden bu, mevzû bir haberdur.

Bu haber, benzer lafızlarla Mutarrif b. Abdullah tarafından da rivayet edilmiştir. Yalnız o maktû bir haberdur.¹¹⁴

2.4. Mürsel Rivayetler

Mab'ed el-Cühenî'nin kaynaklarda zikredilen sadece bir mürsel rivayeti vardır. O da Dârekutnî'nin Ebû Hanîfe, Mansûr b. Zâzân, Hasan el-Basrî ve Ma'bed kanalıyla namazda gülen kişinin hem abdesti hem de namazı iade etmesi ile ilgili rivayet ettiği şu haberdur: "Allah Râsûlü (s.a.v.) namazda iken namaza bir a'mâ gelir ve çukura düşer. Bazıları güler hatta kahkaha atarlar. Nebi (s.a.v.) yüzünü çevirince, sizden her kim kahkaha atmış ise abdestini ve namazını iade etsin, der."¹¹⁵ Benzer bir rivayete Beyhakî de *es-Sünenü'l- Kübrâ*'da işaret etmiştir.¹¹⁶ Yalnız bu, tartışmalı bir rivayettir.¹¹⁷

Bu rivayetin başka bir varyantı sebebiyle ortaya çıkan bir problem bulunmaktadır. O da Muhammed b. Sîrîn'in Ma'bed'den rivayeti olup olmadığı meselesidir. Dârekutnî, Gaylan b. Câmî'nin Mansûr'dan yaptığı rivayetin Ebû Hanîfe rivayetinden daha sağlam olduğu kanaatini taşımaktadır. Gaylan rivayetinde ise Mansûr'un rivayette bulunduğu kimse Hasan el-Basrî değil Muhammed b. Sîrîn'dir. Bu durumda senet zinciri şu şekilde oluşmaktadır: Gaylan b. Câmî, Mansur b. Zâzân, Muhammed b. Sîrîn, Ma'bed el-Cühenî ve Allah Râsûlü (s.a.v.). Bu rivayet doğru kabul edilecek olursa o takdirde Ma'bed'den Muhammed b. Sîrîn'in de rivayette bulunduğunu söylemek gerekecektir. Oysa kaynaklarda buna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Üstelik bunu teyit edecek başka bir rivayet de yoktur. İbn Sîrîn rivayetinde geçen Ma'bed, her ne kadar Dârekutnî onun kader hakkında ilk söz söyleyen kimse olduğunda ısrar ediyorsa da, Mab'ed el-Cühenî olmasa gerekir. Onun Muhammed b. Sîrîn'in kardeşi Ma'bed b. Sîrîn (ö. 100/719) olma ihtimali bizce daha kuvvetlidir. Zira İbn

111 Mab'ed el-Cühenî'den rivayeti olanlar içerisinde sadece Zeyd b. Rufey' hakkında ihtilaf edilmiştir. Onu Nesâî ve Dârekutnî zayıf, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd, İbn Hibbân ve İbn Şahîn gibi münekkitler ise sika kabul etmişlerdir. İbn Adî, *el-Kâmil*, IV, 160; Zehebî, *Mizân*, II, 103; *Târîh*, III, 659; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, II, 507.

112 Elbânî, *Silsiletü'd-Daîfe*, VIII, 410-411.

113 Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, III, 276, 549; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, II, 345; Müslim, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed, (Riyad: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1404/1984), II, 734; Nesâî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkin*, 30; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III, 118-119; İbn Hibbân, *el-Mecrûhin*, I, 250; İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 489-495; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkin*, I, 226.

114 Cevherî, *Müsnedü'l-Muvatta*, thk. Lütfî b. Muhammed, Taha b. Ali, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1997), 84-85; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, II, 209; Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, V, 396; Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Zühayr eş-Şâviş, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), IV, 52.

115 Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Hasan Abdulmun'im Şelebî, vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), I, 306-307.

116 Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 227.

117 Tartışmalar için Bk. Dârekutnî, *es-Sünen*, I, 306-307; İbn Adî, *el-Kâmil*, IV, 100-102; Zeylâi, *Nasbu'r-Râye* I, 51-54.

Sîrîn'in kendinden büyük kardeşi Ma'bed'den rivayetlerinin olduğu kaynakların haber verdiği bir husustur.¹¹⁸ Hatta o rivayetleri Buhârî ve Müslim başta olmak üzere birçok kaynakta bulmak da mümkündür.¹¹⁹ Anlaşılan o ki burada isimler konusunda bir ihtilat vardır.

2.5. Maktû Rivayetler

2.5.1. Ma'bed'in Kendisine Ait Rivâyetleri

Ma'bed'e ait bir takım fıkhi değerlendirmelere kaynaklarda rastlamak mümkündür. Bunlar özellikle Abdürrezzak'ın *Musannef*'inde rivayet edilmiş haberlerdir. Tespitlerimize göre bu türden üç haber bulunmaktadır.

1. Abdürrezzak Ma'mer'den, Ma'mer Katâde'den, o da Ma'bed'den rivayet etmiştir. Ma'bed şöyle demiştir: "Abdülmelik b. Mervân bana ölmüş ama geride hür çocukları ile ödemesi gereken miktardan daha fazla bir malı bulunan mükâtep kölenin durumunu sordu. Ona şöyle dedim: "Bu konuda Ömer ile Muâviye iki farklı hüküm vermişlerdir. Bu hususta Muâviye'nin hükmü bana Ömer'inkinden daha hoş geliyor." "Niçin? Dedi." "Çünkü Dâvûd Süleyman'dan daha hayırlı idi ama meseleyi Süleyman daha iyi anlamıştı; Ömer tüm malın efendisine ait olduğuna, Muâviye ise anlaşmadan kalan kısmın efendisine geri kalanın da hür olan çocuklarına verilmesine hükmetti." dedim.¹²⁰

2. Abdürrezzak, Ma'mer, Zeyd b. Rufey' ve Ma'bed kanalıyla gelen diğer bir haberde o şöyle demiştir; "kadın üçüncü hayızdan sonra guslettiğinde talak-bain ile eşinden boşanmış olur."¹²¹

3. Yine aynı ravi zinciri ile zikredilen bir diğer haber de şudur: "Birisine Ma'bed'e nebiz haline getirilen meyve şurubunun durumunu sordu. Ona, sen onu öldükten sonra diriltmiş oldun, şeklinde cevap verdi."¹²²

2.5.2. Ebü'l-Avvâm'dan Olan Rivayet

Ahmed b. Hanbel'in adını bilmediğini söylediği Ebü'l-Avvâm, Ömer, Muâz b. Cebel, Muâviye ve Ka'bül-Ahbâr'dan rivayetlerde bulunmuş birisidir. Kaynakların bazısında "Beyt-i Makdis'in Müezzini", bazısında "sâkini" bazısında ise "muhâfızı" olarak vasıflandırılmış olan Ebü'l-Avvâm, hakkında iyi veya kötü herhangi bir değerlendirme yapılmamış meçhul bir ravidir.¹²³

118 Mizzi, *Tehzîb*, XXVIII, 235; Zehebi, *Tarih*, II, 1006; İbn Hacer, X, 223.

119 Bk. Buhârî, *Tevhit*, 57; Müslim, *Nikâh*, 128.

120 Abdürrezzak, *Musannef*, VIII, 393.

121 Abdürrezzak, *Musannef*, VI, 320.

122 Abdürrezzak, *Musannef*, IX, 253.

123 Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, IX, 60; İbn Ebî Hâtim, IX, 415-416; Ebü'l-Mehâsin ed-Dimeşki, *el-İkmâl*, thk. Abdulmu'tî Emin Kalacı, (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1409/1989), 538; İbn Kesîr, *et-Tekmil*, III, 356.

Ma'bed el-Cühenî'nin Ebü'l-Avvâm'dan sadece bir rivayeti vardır. Farklı lafızlarla rivayet edilmiş olan haberin İbnü'l-Mübârek'in eserindeki rivayet zinciri şudur: İbnü'l-Mübârek, Abdülaziz b. Abdissamed, Mâlik b. Dînâr, Mab'ed el-Cühenî ve Ebü'l-Avvâm. Haberin metnine gelince: Beyt-i Makdis'in müezzini Ebü'l-Avvâm, Ka'bü'l-Ahbar'ın şöyle dediğini nakleder: "Ben-i İsrâil Beyt-i Makdis'de namaz kılarlar iken iki adam çıkageldi. Birisi içeri girdi ama diğeri girmedi. Dışarıda mescidin kapısının önünde durarak; ben Allah'ın evine giriyorum ama oraya girenler içinde benim gibisi yok. Çünkü ben şöyle şöyle yaptım, dedi. Ardından da içeriye girmeyip ağlamaya başladı. Ka'b dedi ki; ertesi gün o siddıklardan yazıldı."¹²⁴ Mezkûr rivayet, bazı kaynaklarda benzer lafızlarla Mâlik b. Dînâr'ın sözü olarak geçmiştir.¹²⁵

SONUÇ

İlk kaderiyeci olan Mab'ed el-Cühenî tâbiinden olması sebebiyle birçok sahâbî ile görüşme fırsatı elde etmiş birisidir. Güvenilir bir şahıs olmasına rağmen kaderle ilgili düşünceleri sebebiyle bidat ehlinde sayılmış ve bu yüzden bazı cerh ve tadil âlimleri tarafından tenkit edilmiştir. Bazıları ise onun güvenilir olduğuna işaret etmişlerdir. Muhtemelen onun güvenilir birisi olması, bazı rivayetlerinin kaynaklarda yer almasına, bidatçi kabul edilmesi ise rivayetlerinin az olmasına neden olmuştur.

Onun hem görüştüğü hem de görüşmediği sahâbeden rivayetleri vardır. Kaynaklar görüşmediği sahâbeden yaptığı rivayetleri mürsel olarak belirtmişlerdir. Onun Hz. Ömer, Hz. Osmân ve Huzeyfe b. el-Yemân'dan olan rivayetleri bu türdendir. Muâviye, İbn Ömer, İbn Abbâs ve Hâris b. Abdullah el-Cühenî ise görüşerek rivayette bulunduğu kimselerdir. Bunlar içerisinde en çok nakilde bulunduğu kişi Muâviye'dir. Ondandır hem merfû hem de mevkûf nakillerde bulunmuştur. Sahâbeden İmran b. Husayn ve Sa'b b. Cessâm'e'nin isimleri kendilerinden rivayette bulunanlar arasında geçmesine rağmen onlardan yapılmış herhangi bir rivayet tespit edilememiştir.

Mab'ed el-Cühenî'nin sahâbenin yanında tâbiinden de rivayetleri vardır. Humrân b. Ebân ve Yezîd b. Amîra onun rivayette bulunduğu tâbiindir. Mab'ed'in rivayette bulunduğu ve tâbiinden olma ihtimali yüksek olan Ebü'l-Avvâm'a ise kaynaklar yer vermemiştir. Buna Ebü'l-Avvâm'ın hangi tabakadan olduğu bilinmemesi ile meçhul bir ravi olması sebep olmuş olabilir.

124 İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühd*, 166; Ebü Dâvûd es-Sicistânî, *ez-Zühd*, thk. Yasir b. İbrahim, Ganim b. Abbâs, (Hulvan: Dâru'l-Mişkât, 1414/1993), 37; İshak b. İbrahim el-Hatîlî, *Kitabü'd-Dibac*, thk. İbrahim Salih, (Şam: Dâru'l-Beşâir, 1414/1994), 55; Beyhâkî, *Şuabü'l-İmân*, IX, 354; Ebü Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, V, 378.

125 İbn Ebi'd-Dünyâ, *Muhâsebetü'n-nefs*, thk. Mustafa b. Ali, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 77; İbnü'l-Mukrî, *Mu'cem*, thk. Adil b. Sa'd, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998), 108.

Ma'bed sahâbe ismi zikretmeden de rivayette bulunmuştur. Ayrıca tâbiînin sahâbeyi atlayarak doğrudan Allah Râsûlünden yaptığı rivayet anlamında olan mürsel rivayetleri de vardır. Fakat bu rivayetlerin sayısı oldukça azdır. Bununla ilgili her iki gruptan sadece birer haber tespit edilebilmiştir.

Mab'ed el-Cühenî'nin rivayetleri içerisinde hem merfû hem mevkûf hem de maktû olanlar vardır. İncelenen on yedi haberin beşi merfû, sekizi mevkûf dördü de maktûdur. Görüldüğü gibi çoğunluk mevkûf rivayetlerden oluşmaktadır. Mevkûf rivayette bulunduğu sahâbiler şunlardır: Ömer, Osmân, Huzeyfe b. el-Yemân, Muâviye, İbn Ömer, İbn Abbâs ve Hâris b. Abdullah. Yezid b. Amîra es-Seksekî'den olan rivayet ise Muâz b. Cebel'e ait mevkûf bir haberdir. Merfû haberleri nakleden sahâbiler ise Osmân ile Muâviye 'dir. Osmân kanalıyla nakledilen merfû haberlerden birisinin ravisi Humrân b. Ebân'dır. Merfû haberlerden olduğu halde sahâbî ravisi bilinmeyen de bir rivayet bulunmaktadır. Ayrıca bir de mürsel bir rivayet vardır. Maktû rivayetlerden birisi Ka'bû'l-Ahbâr'a diğerleri Ma'bed'in kendisine aittir.

Ma'bed'in *Kütüb-i Tis'a* içerisinde yer alan iki rivayeti vardır. Onlardan birisi İbn Mâce, diğeri ise Ahmed b. Hanbel tarafından rivayet edilmiştir. Her ikisi de merfûdur. İbn Mâce rivayetinin sahâbî ravisi Muâviye, diğerrinin Hz. Osmân'dır. Her iki rivayetin senedi ile ilgili bir problem bulunmamaktadır. Ma'bed'in bunların dışında kalan bazı rivayetleri *Kütüb-i Tisa'* hadisleriyle desteklenmiştir. Yalnız bunların sayısı oldukça azdır.

Mab'ed el-Cühenî her ne kadar muhâlif fikirleri ile ön plana çıkmış ise de onun bir de fakih kimliği vardır. Onun bu yönü maktû rivayetlerinde az da olsa görülebilmektedir. O haberlerde onun bazen sahâbenin farklı görüşlerinden birini tercih ettiği bazen de kendisinin bir görüş beyanında bulunduğu görülmektedir.

Onun rivayetleri içerisinde israiliyyat türünden sadece bir haber bulunmaktadır. Beyt-i Makdis'in müezzini olan ve hakkında pek fazla bilginin bulunmadığı Ebû'l-Avvâm'dan rivayet edilen o haberin esas kaynağı Ka'bûl-Ahbâr'dır. Yani maktû bir rivayettir. Ama o haber bazı kaynaklarda Mâlik b. Dînâr'ın sözü olarak geçmiştir.

Rivayetlerin sıhhatine gelince: Ma'bed'in naklettiği on yedi haberden yedisinin senedinde problem bulunmaktadır. Bu problemlerin bir kısmı raviden bir kısmı ise senetteki kopukluktan kaynaklanmaktadır. Rivayetler içerisinde az da olsa mevzû türünden haberler de vardır. Yalnız tenkit edilmiş bu haberlerden bir kısmı bazı sahih rivayetler tarafından desteklenmiştir. Geri kalan haberlerin sıhhatinde ise herhangi bir problem gözükmemektedir.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü Osmân b. Affân*, thk. Talat b. Fuad el-Hulvânî, Cidde: Dâru'l-Macîd Asîrî, 1421/2000.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 11 cilt, Habîburrahman el-A'zamî, el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1982.
- Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü's-Sahâbe*, 2 cilt, thk. Vasiyullah Muhammed Abbâs, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 6 cilt, İstanbul: nşr. Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, 1992/1413.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 47 cilt, thk. Şuayb el-Arnâvût, Adil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 8 cilt, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Dârü'l-Hadis, 1416/1995.
- Alâî, Ebû Saîd, Halil b. Keykeldî, *Câmiu't-Tahsil*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986.
- Aycan, İrfan, "*Haccâc b. Yûsuf*", *DÎA*, XIV, 427-428, İstanbul 2003.
- Aynî, Ebû Muhammed, Mahmud b. Ahmed, *Meğâni'l-Ahyâr fî Şerhi Esâmî Ricâli Meâni'l-Âsâr*, 3 cilt, thk. Muhammed Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Babanzâde, Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 13 cilt, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984. (*Tecrid Mukaddimesi*)
- Bâcî, Ebû'l-Velid, Süleyman b. Halef, *et-Ta'dil ve't-Tecrîh*, 3 cilt, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin, Riyad: Dâru'l-Liva, 1406/1986.
- Beğavî, Ebû'l-Kâsım, Abdullah b. Muhammed, *Mu'cemü's-Sahâbe*, 5 cilt, thk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed, Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1421/2000,
- Beğavî, Ebû Muhammed, el-Huseyn b. Mesûd, *Şerhu's-Sünne*, 15 cilt, thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Zührey eş-Şâviş, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekir, Ahmed b. el-Huseyn, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 10 cilt, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mekke: Mektebetü Dâri'l-Baz, 1414/1994.
- Beyhakî, Ebû Bekir, Ahmed b. el-Huseyn, *es-Sünenü's-Sağîr*, 4 cilt, thk. Abdülmu'tî Emin Kalacı, Karaçi: Câmiâtü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1410/1989.
- Beyhakî, Ebû Bekir, Ahmed b. el-Huseyn, *Şuabü'l-İmân*, 14 cilt, thk. Abdülalî Abdülhamid, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Birişik, Abdülhamit, "*Katâde b. Diâme*", *DÎA*, XXV, 22, İstanbul 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, 8 cilt, İstanbul: Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. İsmail, *ed-Duafâu's-Sağîr*, thk. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrahim, Taif: Mektebetü İbn Abbâs, 1426/2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-Evsat*, 2 cilt, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Haleb: Dâru'l-Va'y, 1397/1977.
- Buhârî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 8 cilt, Haydarabad: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, , ts.

- Bûsirî, Ebû'l-Abbâs, Ahmed b. Ebû Bekir, *İthâfû'l-Hiyere*, 9 cilt, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999.
- Cevherî, Ebû'l-Kâsım, Abdurrahman b. Abdullah, *Müsnedü'l-Muvatta*, thk. Lütfi b. Muhammed, Taha b. Ali, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1997.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan, Ali b. Ömer, *ed-Duafa ve'l-Metrûkin*, 3 cilt, Medine: Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1404/1983.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan, Ali b. Ömer, *es-Sünen*, 5 cilt, thk. Şuayb el-Arnâvût, Hasan Abdulmun'im Şelebî v.d., Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed, Abdullah b. Abdirrahmân, *es-Sünen*, 2 cilt, İstanbul: Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî, *es-Sünen*, 5 cilt, İstanbul: nşr. Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, 1413/1997.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî, *ez-Zühed*, thk. Yasir b. İbrahim, Ganim b. Abbâs, Hulvan: Dâru'l-Mişkât, 1414/1993.
- Ebû'l-Mehâsin, Muhammed b. Ali, *el-İkmâl*, thk. Abdulmu'ti Emin Kalacî, Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1989.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 10 cilt, Kahire: Matbaatü's-Seâde, 1394/1974.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, 7 cilt, thk. Adil b. Yusuf, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.
- Elbânî, Muhammed Nasirüddîn, *Daifü'l-Câmiî's-Sağîr ve Ziyâdetühü*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1410/1990.
- Elbânî, Muhammed Nasirüddîn, *İrvâü'l-Ğalîl*, 9 cilt, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985.
- Elbânî, Muhammed Nasirüddîn, *Sahîhu'l-Câmiî's-Sağîr ve Ziyâdetühü*, 2 cilt, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1408/1988.
- Elbânî, Muhammed Nasirüddîn, *Silsiletü'l-Ehâdîsi'd-Daîfe ve'l-Mevdûa*, 14 cilt, Riyad: Dâru'l-Meârif, 1412/1992.
- Elbânî, Muhammed Nasirüddîn, *Silsiletü'l-Ehâdîsi's-Sahîha*, 7 cilt, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1422/2002.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr, *et-Tabakât*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1993,
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir, Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdat*, 16 cilt, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Hatîlî, Ebû'l-Kâsım, İshak b. İbrahim, *Kitabü'd-Dîbâc*, thk. İbrahim Salih, Şam: Dâru'l-Beşâir, 1994.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen, Ali b. Ebû Bekir, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, 10 cilt, thk. Hisâmüddin el-Kudsî, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- İrâkî, Ebû'l-Fadl, Abdurrahîm b. el-Hüseyn, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr fi'l-Esfâr*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer, Yusuf b. Abdullah, *et-Temhid*, 24 cilt, thk. Mustafa b. Ahmed, Muhammed Abdullah, Ma'rib: Vizâretü Umûmî'l-Evkâf, 1387/1967.

- İbn Adî, Ebû Ahmed, Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, 9 cilt, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed, Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Ahî Mîmî, Ebü'l-Hüseyn, Muhammed b. Abdullah, *Fevâidü İbn-i Ahi Mimi ed-Dekkak*, thk. Nebîl Sadettin Cerrâr, Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, 1426/2005.
- İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen, Ali b. Muhammed, *Tenzihü'ş-Şeria*, 2 cilt, thk. Abdulvahhâb Abdullatif, Abdullah Muhammed es-Sıddık el-Gumârî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399/1978.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım, Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târîhu Dimeşk*, 80 cilt, thk. Amr b. Garamel-Amrî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2001.
- İbnü'l-Ca'd, Ali b. Ca'd, *el-Müsned*, thk. Amir Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, Abdurrahman b. Ali, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, 3 cilt, thk. Abdullah el-Kâdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, Abdurrahman b. Ali, *el-Mevzûât*, 3 cilt, thk. Abdurrahman Muhammed Osmân, Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968.
- İbn Ebî'd-Dünya, Ebû Bekir, Abdullah b. Muhammed, *el-Maraz ve'l-Keffârât*, thk. Abdülvekil en-Nedvî, Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1411/1991.
- İbn Ebî'd-Dünya, Ebû Bekir, Abdullah b. Muhammed, *Muhâsebetü'n-Nefs*, thk. Mustafa b. Ali, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 9 cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed, Abdurrahman b. Muhammed, *el-İlel*, 7 cilt, Riyad: Metâbiu'l-Humeyzî, 1427/2006.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekir, Ahmed b. Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-Kebir*, 4 cilt, thk. Salah b. Fethi, Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1427/2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir, Abdullah b. Muhammed, *Musannef*, 16 cilt, thk. Hamed b. Abdullah el-Cuma', Muhammed b. İbrahim el-Leheydan, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, 8 cilt, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, 8 cilt, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 10 cilt, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1422/2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 19 cilt, Dâru'l-Âsime, 1419/1998.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12 cilt, Matbaatü Dâirati'l-Meârif, 1326.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim, Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhin*, 3 cilt, thk. Mahmud İbrahim Zayed, Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396/1976.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim, Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, 18 cilt, thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim, Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbü's-Sikat*, 9 cilt, Dâiratü'l-Mearifü'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1393/1973.
- İbn Kâni', Ebû'l-Hasen, Abdülbâkî b. Kâni', *Mu'cemü's-Sahâbe*, 3 cilt, thk. Salah b. Salim el-Misrâtî, Medine: Dâru'l-Gurebâi'l-Eseriyye, 1418/1997.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fadl, Muhammed b. Tâhir, *Tezkiratü'l-Huffâz*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Riyad: Dâru's-Samiî, 1415/1994.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida, İsmail b. Ömer, *et-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, thk. Şâdi b. Muhammed b. Salim, 4 cilt, Merkezü'n-Nu'man, 1432/2011.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *es-Sünen*, 2 cilt, İstanbul: Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbnü'l-Mülakkîn, Ebû Hafs, Ömer b. Ali, *el-Bedrü'l-Münir*, 9 cilt, thk. Mustafa Ebû'l-Gayt, Abdullah b. Süleyman, Yasir b. Kemal, Riyad: Dâru'l-Hicret, 1425/2004.
- İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdurrahman, Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühd*, thk. Habiburrahman el-Azamî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbnü'l-Mukrî, Ebû Bekir, Muhammed b. İbrahim, *el-Mu'cem*, thk. Adil b. Sa'd, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, 8 cilt, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbnü't-Türkmânî, Ali b. Osmân, *el-Cevherü'n-Nakî*, 10 cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr ts.
- İclî, Ebû'l-Hasen, Ahmed b. Abdillâh, *Marifetü's-Sikat*, 2 cilt, thk. Abdülalim Abdülazim el-Bestevî, Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- Kara, Cahit, *İslam Coğrafyasında Mecûsiler*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- Kasım b. Kutluboğa, Ebû'l-Fida, *es-Sikât*, 9 cilt, thk. Şâdi b. Muhammed, Merkezü'n-Numan, 1432/2011.
- Kudâî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Selâme, *Müsnedü's-Şihâb*, 2 cilt, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1986.
- Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (Abdürrezzak'ın Musannefin sonunda), 2 cilt, thk. Habiburrahman el-Âzamî, el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1982.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc, Yusuf b. Zekî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, 37 cilt, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta*, I-II, İstanbul: Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzu'l-Kadir Şerhu Câmiî's-Sâğîr*, 6 cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1997.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn, Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, 3 cilt, İstanbul: Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn, Müslim b. Haccâc, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, 2 cilt, thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed, Riyad: Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1404/1984.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, 8 cilt, İstanbul: Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, 1413/1992.

- Nesâî, Ebû Abdurrahman, Ahmed b. Şuayb, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkin*, thk. İbrahim Zayed, Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396/1976.
- Nevevî, Ebu'z-Zakeriyya, Yahyâ b. Şeref, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügat*, 4 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Rüyânî, Ebû Bekir, Muhammed b. Hârûn, *el-Müsned*, 2 cilt, thk. Eymen Ali Ebû Yemânî, Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.
- Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, 2 cilt, thk. Habîbürrahman el-Âzâmî, Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982.
- Sâğânî, el-Hasen b. Muhammed, *el-Mevzûât*, thk. Necmi Abdurrahman Halef, Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1405/1984.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Câmiu's-Sağîr fi Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezir*, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Leâlî'l-Mesnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*, 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1996.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 10 cilt, thk. Târik b. İvedullah, Abdulmuhsin b. İbrahim, Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 25 cilt, thk. Humeydî b. Abdülmecid es-Selefi, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü's-Sağîr*, 2 cilt, thk. Muhammed Şekûr, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım, Süleyman b. Ahmed *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 4 cilt, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 5 cilt, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdelhak, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, 16 cilt, thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd, Süleyman b. Dâvûd, *el-Müsned*, 4 cilt, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki, Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ, Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, 5 cilt, İstanbul: Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer, Muhammed b. Amr, *Kitabü'd-Duafâ'l-Kebîr*, 4 cilt, thk. Abdulmu'ti Emîn Kalacı, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Yahyâ b. Maîn, Ebû Zakeriyyâ, *et-Târîh*, 4 cilt, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf, Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İslâmî, 1399/1979.
- Zehebî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehu Rivâyetun fi'l-Kütübi's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb, Cidde: Dâru'l-kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, 4 cilt, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, *el-Muğni fi'd-Duafâ*, 2 cilt, thk. Nureddin Itr, Haleb: Dâru'l-Meârif, 1391/1971.

- Zehebî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru Alami'n-Nübelâ*, 25 cilt, Beyrut: Müessesetür-r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslam*, 4 cilt, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2001.
- Zehebî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, *Tezkiratü'l-Huffâz*, 4 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zeylâi, Ebû Muhammed, Abdullâh b. Yusuf, *Tahrîcü'l-Ehâdîsi'l-Âsari'l-Vâkıa fi Tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zemahşeri*, 4 cilt, thk. Abdullâh b. Abdurrahman es-Sa'd, Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414.
- Zeylâi, Ebû Muhammed, Abdullâh b. Yusuf, *Nasbü'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, 4 cilt, Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Zührî, Ebü'l-Fadl, Ubeydullâh b. Abdurrahman, *Hadîsü'z-Zührî*, thk. Hasan b. Muhammed, Riyad: Edvâu's-Selef, 1418/1998.

Muhtasar Metinlerin Hanefî Literatürü İçindeki Yeri *The Importance of "Mukhtasar" in Hanafi Jurisprudence Heritage*

Orazsahet ORAZOV

Dr. Öğretim Üyesi, Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Zonguldak
Assistant Professor, Bulent Ecevit University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Sciences, Zonguldak, Turkey
(dostluk1991@gmail.com)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 24 Mayıs / May 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 11 Haziran / June 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran / June 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 107-122

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: İslâm literatür alanında fıkıh adına yapılan çalışmalar, özellikle Hanefî mezhebi bağlamında hiç de küçümsenmeyecek kadar büyüktür. Çalışma konusu olan muhtasar eserler mezhep içi fikhî literatürün önemli kısmını oluşturmaktadır. Hanefî külliyyatı içerisinde hicri IV. asrın ilk yarısında telif edilmeye başlayan ilk muhtasar eserleri, mezhepte itibarlı metinler anlamına gelen muteber metinler takip ederken, benzeri çalışmalar günümüzde ilmihal eserler olarak istifadeye sunulmaktadır. İslâmî vecibeleri özlü bir şekilde ele alarak öğreten söz konusu muhtasar eserler, âlimlerin bırakmış olduğu paha biçilmez ilmi bir mirastır. Hanefî ulemasının –özellikle Muteahhirîn fakihlerinin- yoğun olarak mesaisini harcadığı sözü edilen telifler, muhtelif türde çalışmalara konu olmuş, mezhebin en muteber kitapları arasında yer almıştır. Bu metinler, asırlarca medreselerde okutulmuş, kadılar tarafından el kitabı olarak kullanılmış, Müslüman çoğunluğun günlük dini vecibelerini kolayca ifa edebilmeleri ve karşılaşılan fikhî problemleri vuzuha kavuşturmaları için birinci elden kaynaklık etmiştir. Bu cümleden olarak çalışmada, Hanefî mezhebi literatürü içerisinde belli başlı ilk dönem ve son dönem muhtasar eserlerin müelliflerinin kısa biyografi bilgileri yanında, bu eserlerin ayrı bir sınıfa tabi tutulmaları, önemi ve bazı özellikleri hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar kelimeler: Hanefî, Muhtasar, Mutûn-i selâse, Mutûn-i erbaa, Mutûn-i sitte.

Abstract: The work done in the Islamic literature on behalf of fiqh is not large enough to be underestimated, especially in the Hanafi sect. The works of great importance constitute an important part of the in-sectarian jurisprudential literature. In the Hanafite collection,

While the first great works that started to be copyrighted in the first half of the century follow prestigious texts which mean denominational texts, similar works are now being offered as ilmihal artifacts. The so-called fascinating works, which teach the Islamic traditions in a concise way, are an invaluable scientific heritage that scholars have left behind. These studies have been the object of different types of investigations and took place among the most prestigious works of the section. These texts have been used in the madrasah for centuries, used as handbooks by the ladies, and able to easily perform the daily religious practices of the majority of Muslims, and to help them solve the problems of jurisprudence. In this study, some information will be given about the Hanafi abbreviations and the Hanafi scholars, as well as the brief biography of the authors of the first period and the last period.

Keywords: Hanafi, Mukhtasar, Mutun-i salasa, Mutun-i arbaa, Mutun-i sitte.

GİRİŞ

İslam hukuk literatürüne bakıldığında, telif eserlerin kahir ekseriyeti –gerek usul, gerekse fûrû alanında – muhtasar ve onların üzerine yazılmış şerh, haşiye, talik türü zengin çalışmalardan oluşmaktadır. Bu, tefsir, hadis, kelim ve Arap dili gibi diğer ilim dallarında da görülmekle beraber, özellikle fıkıh alanında daha çok yaygınlık kazanmıştır¹.

Hanefî mezhebine göre fûrû’ alanında yazılmış belli başlı muhtasar metinler mevzuuna geçmeden önce, mezkûr eserlerin mezhepte ortaya çıkmasına zemin hazırlayan ilk dönem çalışmalara göz atmakta yarar vardır.

Hanefî fıkıh literatüründe ilk metinler, Ebû Hanîfe’nin (v. 150/767) muhtemelen hicri 122’de başlayan ve hicri 150’de sona eren fıkıh halkasının bünyesinde kaleme alınmıştır.² Ancak Ebu Hanîfe döneminde fikhî mesâilin sistemli ve kapsamlı bir şekilde ele alındığı söylenmekle beraber³, söz konusu metinlerin, telif ürünü bir fıkıh eserinin sahip olduğu tasnif ve ibare ölçünlerinden nispeten de olsa yoksun oldukları anlaşılmaktadır.⁴ Fûrû-i fikhin belirli kavramlar altında bütün

1 Muhtasar türü çalışmalarda genelde belli bir ilim dalının temel konuları ele alınmış olmakla beraber, günümüz ilmihal çalışmalarında da görüldüğü üzere, erken dönem kimi muhtasarlarda farklı konuların bir araya getirilerek telif edildiği de olmuştur. Buna akaid ve fıkıh konularının mezcedilerek ele alındığı Hâkim es-Semerkandî’nin “es-Sevâdü’l-A’zam” adlı eserini örnek vermek mümkündür. Bk. Murat Akın, “Hâkim es-Semerkandî’nin “es-Sevâdü’l-A’zam” Eseri Bağlamında Mâtürîdî Akâit Eserlerinde Fikhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, sy. 47 (Erzurum, 2017): 105 vd.

2 Ebû Hanîfe’ye nispet edilen eserlerden, hadisleri konu edinen “el-Müsned”i hariç, *el-Fikhu’l-ekber*, *el-Fikhu’l-ebzat*, *el-Âlim ve’l-müteallim*, *er-Risâle ilâ Osman el-Bettî*, *el-Vasiyye*, *el-Ksidetü’n-Nu’mâniyye* adlı eserlerin hepsi akaidle ilgili küçük hacimli, zengin muhtevalı yapıtlardır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin fikhî daha çok, vefatından sonra fikhî fetvalarının öğrencileri tarafından derlenip, sistemli hale getirilmesiyle kalıcı hale gelmiş, vücut bulmuştur. Bk. Musa Kazım Arıcan, *Kültürel/Dini Farklılık ve Ebû Hanîfe* (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 67-71; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 25-26.

3 Murat Şimşek, “İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe: Hayatı ve Eserleri”, *Devirleri Aydınlatan Meşâ’le: İmâm-ı A’zam, Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı* (Eskişehir, 2015), 24.

4 Eyyüp Sait Kaya, *Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebu’l-Leys es-Semerkandî’nin Kitabı’-Nevazil’i*, (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996), 12-14. Ayrıca Ebû Hanîfe’ye nispet edilip günümüze ulaşmış olan kimi eserlerinin satır aralarına, bazı sonradan ilave edilmiş bilgilerin bulunduğuunun dilendirilmesi de, metinlerle ilgili sözü edilen görüşü destekler niteliktedir. Bk. İlyas Çelebi, “Ebû Hanîfe’nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Otantik Olup Olmadıkları Meselesi”, *İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, (Bursa, 2003), 190, 196.

meselelerinin bir araya getirilmesi manasında tedvin faaliyeti, Ebû Hanîfe'nin talebeleri zamanında başlar. Özellikle Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (v. 189/805), fikhî tedvin gayesiyle eserler kaleme aldığı anlaşılmaktadır.⁵ Ebû Hanîfe'nin talebelerinin ardından gelen iki tabaka Şeybânî'nin bu tedvin çalışmasını ikmal eden eserler kaleme almışlardır. Gerek "*Nevâdir*" adlı eserler, gerekse Şeybânî'nin kitaplarında müstakil bir başlık altında toplamadığı kimi konuların daha sonra bir bap altında veya müstakil risale şeklinde ele alınması bu faaliyete delalet etmektedir.⁶

Hicri IV. asrın ilk yarısı Hanefî mezhebinin teşekkülü için bir ayrıcalıklı öneme sahiptir. İlk fikhî usûlü metinleri, ilk muhtasarlar, ilk şerhler, "*Meşâiyih*" adı altında ilk bölgesel gruplaşmalar ve Şeybânî'nin eserlerini ilk defa yeniden tasnif etme faaliyeti bu dönemde ortaya çıkmış,⁷ Hanefî mezhebi dairesinde yer alan ilk iki tabakaya ait -Ebû Hanîfe ve talebeleri- fikhî çalışmaları yeniden düzenlenmiştir. Bu dönemdeki muhtasarlar da geçmiş fikhî katkıları yeniden düzenleyen çalışmalardır. Tahâvî'nin (v. 321/933), Kerhî'nin (v. 340/952), *Muhtasar*'ları ve Hâkim eş-Şehid'in (v. 334/945) *el-Kâffî*'si -bir veya birkaç eserin ihtisarı değil- bu fikhî birikimin başlıca meselelerinin tek metin içinde dercedilmesinden ibarettir. Aynı dönemde Şeybânî'nin eserlerine -özellikle *el-Câmiu's-Sağîr* ve *el-Câmiu'l-Kebîr*'e- ilk defa şerhler yazılmıştır. Böylece bu fikhî birikim içinden, öncelikle itibara alınanlar ile ilk Hanefî imamlarının faaliyetlerini tâlî derecede temsil eden kaynaklar arasındaki tefrik belirginleşmiştir. Bu ayırım kısa bir süre sonra *Zahiru'r-Rivâye* ve *Nâdiru'r-Rivâye* ayrımıyla ifade edilmiştir.

Hicri IV. asrın ikinci yarısının ürünü olan Ebû Leys es-Semerkindî'nin (v. 373/983 ?) *Kitâbu'n-Nevâzil*'inde "*Zahiru'r-Rivâye*" ifadesinin yarı terimleşmiş halde kullanıldığı görülmektedir. Şeybânî'nin daha sonra *Zahiru'r-Rivâye* adını alacak olan kitapları,⁸ kendi talebeleri, özellikle de Ebû Süleyman el-Cûzcânî (v. 200/816) ve Ebû Hafs el-Kebîr (v. 216/831) tarafından Horasan ve Maverâünnehir'e taşınıp rivayet edilerek yaygınlaştırılmıştır. Maverâünnehir fikhî çevresinin karakterini belirleyen simalardan biri olan Şemsüleimme Serahsî'nin (v. 483/1090), Şeybânî'nin altı eseri üzerindeki çalışmaları⁹ "*Zahiru'r-Rivâye*" kavramının, söz konusu eserlere hasredilmesinin başlıca sebeplerinden biridir.¹⁰

IV. asrın ikinci yarısında ilk Hanefî imamlarının ardından gelen nesillerin fikhî katkıları, Zahir ve Nâdir rivayete dâhil olan metinlerden müstakil olarak bir

5 Kaya, *Nevâzil*, 15-16.

6 "Nevâdir" adlı çalışmalara *Nevâdiru ibn Sevâa* ile *Nevâdiru Mualla*'nın eserlerini, müstakil bap ve risale türünden olanlara ise Hilâl b. Yahya ve Hassâf'ın *Kitabu'l-Evkâf*'larını örnek olarak zikretmek mümkündür.

7 Kaya, *Nevâzil*, 33-39.

8 Hakkındaki bilgi için bk. Kaya, *Nevâzil*, 22-26; Ahmet Özel, "Fikhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.13, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 15.

9 Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, (Beirut, 1993). 1: 10,

10 Serahsî, *Kitâbu'l-kesb*'in şerhinde şöyle demektedir. "*Kitâbu'l-kesb*" Muhammed b. Hasan'ın eserlerinden olup, (diğerleri gibi) meşhur olmamıştır. Çünkü onu ne Ebû Hafs (el-Kebîr), ne de Ebû Süleyman (el-Cûzcânî) kendisinden rivayet etmiştir. Bu yüzden, Hâkim (eş-Şehid) de *el-Muhtasar*'ına almamıştır. Bk. Serahsî, *Şerhu Kitâbi'l-kesb*, nşr. Abdulfettah Ebu Gudde, (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1997), 65-68,

araya getirilmeye başlanmıştır. Muhtemelen, “Nevâzil” türündeki ilk eser,¹¹ es-Semerkandî'nin *Kitâbu'n-Nevâzil*'idir.

Nevâzil literatürünün ardından Zâhir, Nâdir ve Nevâzil'i birlikte ele alan eserler ortaya çıkmaya başlar. V. asırda Maverâünnehir Meşâyih'inin Irak ve Horasan Meşâyih'ine nispetle öne çıkmasıyla beraber, Hanefî fıkhı yeni bir merhaleye girer. Bu merhalede Ebû Hanîfe'den kendilerine kadar gelen bütün nesillerin görüş ve katkıları, hacimli eserler içerisinde yeniden değerlendirilir. Şemsülemme Abdülaziz b. Ahmed el-Halvânî (v. 452/1060) ve talebelerinden itibaren “*Mebсут*” adlı eserlerin kaleme alınması, söz konusu değerlendirmelerin tezahürleridir.¹² Maverâünnehir'de bir yandan şerh ve muhtasar formları geliştirilirken, diğer yandan Hanefî fûrû-i fikhinin tasnif ve kavramlaştırılmalarında önemli ilerlemeler kaydedilir. Maverâünnehir ulemasının fıkıh çalışmalarında Zahir ve Nâdir rivayet, kendilerinden daha önce faaliyette bulunan Irak ve Horasan ulemasının itibara alınan katkıları ve Maverâünnehir fakihlerinde daha önce ortaya çıkan görüşler müteaddit terkiplerle ele alınır.

Merginânî'nin şerh ve muhtasardan oluşan *Hidâye* adlı eseri,¹³ yukarıda tasvir edilen sürecin örneklenmesi açısından önemli yapıtlardan biridir. Aynı dönemde *Fetâvâ-yı Kâdihân* ve *Bedâiu's-Sanâi'* gibi üslup, hacim, geçmiş fikhî birikimi yansıtmaya, muasır meseleleri ele alma açılarından, yüksek kalitede eserler telif edilmiş olmasına rağmen, *Hidâye*'ye Hanefî literatüründe kendisinin muasırı olan eserlerden çok daha üstün bir mevki verilmiş, üzerine birçok şerhler, haşiyeler, tahric ve muhtasar eserler telif edilmiş ve çok daha fazla önem atfedilmiştir.¹⁴

Hidâye'nin niçin bu kadar önemli bir eser olduğu hala açıklanmayı bekleyen bir sorudur. Bu kadar yüksek bir teveccüh ile karşılaşmış olması, sadece müellifin şöhretine ve eserin üslup özelliklerine bağlanamaz. *Hidâye*'ye atfedilen önemin muhtemel sebepleri olarak, müellifin Ebû Hanîfe'den kendi yaşadığı döneme kadar fakihlerin katkılarından başarılı bir şekilde seçme yapması ve bunları terkip etmesi zikredilebilir.

Modern dönemde *Hidâye* hakkındaki yaygın kanaatin aksine, eserin yüksek düzeyde bir iç sistematîği vardır. Ayrıca metnin akışının pedagojik kaygılarla düzenlendiği görülmektedir. Muhtemelen yukarıda zikredilen sebeplere binaen,

11 “Nevâzil” kavramı için bk. Kaya, *Nevâzil*, s.42-44.

12 Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 39, 41-42.

13 Eserin tam adı “*el-Hidâye Şerh Bidâyeti'l-mübted'*”dir. *Hidâye* kendisinin asıl metnini oluşturan “*Bidâyeti'l-mübted'*”nin müellif tarafından yapılan ikinci şerhi olup, müellifin birinci şerhinin adı “*Kifâyeti'l-Müntehâ'*”dir. Bk. Burhâneddîn Ali b. Ebibekir el-Merginânî, *el-Hidâye Şerh Bidâyeti'l-mübted'* (Beyrut, 1990), 1: 11.

14 *Hidâye*'ye ve *Hidâye*'den üretilen *el-Vikâye*, *en-Nükâye* gibi metinlere özellikle Horasan ve Maveâünnehir bölgelerinde çok daha önem verilmiş, dolayısıyla da tüm dini faaliyetlerin yasak olduğu Sovyetler döneminde bile hayatları pahasına da olsa ilim talipleri tarafından gizli bir şekilde sözkonusu eserlerin talim ve teallümü işi devam ettirilmiştir. *Hidâye*'nin değeri Hanefî müntesipleri arasında böyle olmakla beraber, bazı Şafîî uleması tarafından ise eserde zayıf hadislere yer verilmesi gerekçe gösterilerek tenkit edilmiştir. Ancak Nureddin Ali Kârî (v. 1014/1605) gibi bazı âlimler, Şafîîlerin Hanefî ulemasının eserlerinde takip ettikleri yönetime yeterince vâkif olmadıklarını, bu nedenle de yanlış olarak itham etmeye çalıştıklarını söylemiştir. Bk. Nureddin Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, el-Kârî, *Fethu-bâbi'l-inâye bi Şerhi'n-Nukâye*, nşr. Muhammed Nezar Temim ve Heysem Nezar Temim, (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, 1997), 3: 34.

Moğol istilasının hemen öncesinde kaleme alındığı tahmin edilen *Hidâye*, kısa sürede Maverâünnehir'in en meşhur fıkıh metni haline gelmiştir. Moğol istilası ve sonrasında yaşanan yıkımın Maverâünnehir'deki ilim faaliyetini sekteye uğratmış olmasından hareketle, *Hidâye* gibi bir metnin yazılmasını sağlayan bir ortamın uzun süre temin edilmediği düşünülebilir. Moğol istilası sonrası Maverâünnehir ve Horasan'da *Hidâye*, üretilen fikhî metinlerin birçoğunun ekseni haline gelmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan eserlerin çoğu *Hidâye*'nin şerhi, muhtasarı, haşiyesi, tahriri ve nazmı gibi formlardadır.¹⁵ Aşağıda mevzubahis edilecek eserlerden *Vikâye*, *Hidâye*'yi esas alan sözkonusu çalışmaların en başarılı ve en meşhurlarından biridir.

Netice itibarıyla fıkıh alanında telif edilmiş muhtasar eserleri mütekaddimîn âlimlerin kaleme aldığı ilk dönem ve müteahhirîn âlimlerin telif ettikleri ikinci dönem muhtasar eserler şeklinde taksime tabi tutmak mümkündür. Bu taksim sadece Hanefî mezhebi için değil, diğer mezhepler için de böyledir.¹⁶ Dolayısıyla çalışmada takip eden konular bu minval üzere, yani Hanefî mezhebine göre ilk dönem muhtasarlardan sonra ikinci dönem muhtasar eserler mevzuu ele alınmaya çalışılacaktır.

I. HANEFİ MEZHEBİNDE İLK DÖNEM MEŞHUR MUHTASAR ESERLER

Hanefî mezhebinde şerh çalışmalarıyla benzer dönemlerde ortaya çıkan ilk muhtasarlardan, mezhebin bilgi ve delil kaynaklarını tespit etmekte önemli konuma sahiptir.¹⁷ Hanefî mezhebinde birçok muhtasar türü çalışmalar kaleme alınmış olup, bunlardan en eskileri Tahâvî, Kerhî, Hâkim eş-Şehid ve Kudûrî'nin (v. 340/952) telifleridir ve türlerinin en meşhurları arasındadır. Bu muhtasarlardan tüm fûrû-i fıkıh meselelerini baplar halinde bir arada cem etmenin yanı sıra, Ebû Hanîfe ve talebelerinin tüm fikhî meselelerini de kapsamaktadır.¹⁸ Bu cümleden olarak muhtasar metinler iç sistematiği bakımından ibadât-muâmelat sırası gözetilerek telif edilmekle beraber, muâmelat konularının tertibinde nispeten de olsa konuların dizilişinde farklı sıralamalar yapılmıştır.¹⁹

15 Bk. Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Funûn* (İstanbul, 1364/1945), 2: 2031-2040. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden: E. J. Brill, 1937-1942), 1: 466-468; Brockelmann, *Supplementband*, (Leiden: E. J. Brill, 1937-1942), 1: 644-645; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 57-58; Özel, "Hanefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 16, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 22; Cengiz Kallek, "Hidaye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 17, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 471-473.

16 Nitekim konuya örnek teşkil etmesi açısından dört büyük mezhep bağlamında mütekaddimîn uleması telifatına Hanefîlerden Kerhî, Şafiîlerden Müzenî, Hanbelîlerden Hırakî'nin *Muhtasar*'ları ile, Mâlikîlerden İbnü'l-Cellâb'ın *et-Tefrik* adlı eseri ilk dönem muhtasarlardan; Hanefîlerden Bürhânüşşeria'nın *el-Vikâye*, Şafiîlerden Nevevî'nin *Minhâcü't-Talibîn*, Mâlikîlerden İbnü'l-Hâcib'in *Câmiu'l-Ümmehât*, Hanbelîlerden ise Buhârî'nin *Umdetü't-Talib* adlı eserlerini ikinci dönem muhtasar eserleri arasında göstermek mümkündür.

17 Kaya, *Mezhep ve Mezhep İçeriği Fikhî İstidlâl*, (Doktora tezi, İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 39.

18 Kaya, *Mezhep İçeriği Fikhî İstidlâl*, 39.

19 Nitekim Merginânî'nin *el-Bidâye'si* ve bundan esinlenen eserlerde ibadât konularından sonra "nikah, yemin, had ve siyer" konuları gelirken, Kudûrî'nin *Muhtasarı* ve onun konu tasnifini benimseyen eserler ibadâtтан sonra alış-veriş ve onunla ilgili diğer konular ele almışlardır. Bk. Orhan Ençakar, "Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasar'ul-Kerhî", *İSAM, İslam Araştırmaları Dergisi*, 37, (İstanbul, 2017), 11-12.

Mezhep içinde önemli yerleri olan bu dört muhtasar içerisinde Kudûrî'nin *Muhtasar*'ının etkili bir mevkide olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ileriki dönemlerde mezhebi yönlendirecek olan ve "Muteber Metinler" adıyla ortaya çıkan müteahhirin Hanefîlerin telifleri, doğrudan veya dolaylı bir şekilde Kudûrî'nin *Muhtasar*'ına dayanmaktadır.

A. Muhtasaru't-Tahâvî

Meselede müçtehit sayılan²⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, birçok meşhur telifin sahibidir.²¹ İlk başta Şafî mezhebinden olan Tahâvî, hocası ve dayısı meşhur Şafî fakîhi el-Müzenî'nin "Vallahi senden bir şey çıkmaz" (Vallahi senden ilim adamı olmaz) lafına kızarak Hanefî mezhebini tercih etmiştir.²²

Tahâvî, *Muhtasar*'ını, el-Müzenî'nin *Muhtasar*'ının tertibini esas alarak telif etmiştir.²³ Müellif eserinin muhtevassından söz ederken şöyle demiştir: "Ben Kitabımda insanların bilmeleri gereken fikhî konuları bir arada topladım. Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in kavillerinden hareketle, o konuların cevaplarını da beyan ettim."²⁴ Tahâvî mukaddimesinde üç imamın görüşlerine yer verdiğini belirtmekle beraber, Züfer b. Hüzeyl'in fikirlerine de yer vermiştir. Ayrıca Tahâvî'nin yer yer "ve bihî ne'huz" (bunu esas alırsız) diyerek kendi tercih ettiği görüşünü belirtmiş olması, *Muhtasar*'da dikkati çeken bir özellik olarak görülmektedir.²⁵

Hanefî mezhebinin ilk muhtasar eseri olarak kabul edilen *Muhtasaru't-Tahâvî*,²⁶ birçok esere kaynaklık etmesinin yanında üzerinde pek çok çalışmanın yapıldığı bir eserdir. Bunlardan Ebû Bekr Cessas (v. 370/981), Ebû Nasr et-Taberî (?), Şemsüleimme es-Serahsî ve Behâeddin el-İsbîcâbî (v. 535/1140) gibi birçok fakîh, bu eser üzerine şerh yazmışlardır.²⁷

B. Muhtasaru Hâkim eş-Şehîd

Tam adı Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmecid b. İsmail b. Hâkim olan meşhur Hanefî fakîhi, bir sabah namazında askerler tarafından şehit

20 Leknevî, *Fevâid*, 23. Tahâvî'nin Hanefî fikhındaki yeri ve mezhebin oluşum sürecine katkısı konusunda farklı değerlendirmeler için bk. Davut İltaş, "Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 39, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 386.

21 Bk. İltaş, "Tahâvî", 385 vd.

22 Leknevî, *Fevâid*, 60-62.

23 Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, (Haydarâbâd, t.y.), 15. Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1627. Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî* telif ettikten sonra dayısı el-Müzenî hakkında şöyle demiştir: Eğer (dayım) hayatta olsaydı (...senden bir şey çıkmaz diye) yaptığı yemininden dolayı keffarete gerekirdi." Bk. Leknevî, *Fevâid*, 61-62.

24 Tahâvî, *Muhtasar*, 15; Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2:1627.

25 İltaş, "Tahâvî", 387.

26 Bk. Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, 3. (Bu bilgi muhakkik tarafından belirtilmiştir).

27 Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1627-28; Sezgin, Fuat, *Tarih et-turasi'l-Arabi*, çev. Mahmud Fehmî Hicâzî ve dğr., 8 cilt. (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1402-1408/1982-1988), 1/3: 95-96. Ayrıca Tahâvî'nin *Muhtasar*'ı "*Mukayeseli Hanefî Fikhi, Tahâvî Muhtasarı*" adıyla Soner Duman tarafından günümüz Türkçesine tercüme edilmiştir.

edilince (v. 344/945)²⁸ eş-Şehîd lakabıyla anılmaya başlanmıştır. Aslen Merv'li olan Hâkim eş-Şehîd, birçok İslam beldesine gitmiş ve gittiği her yerin tanınmış âlimlerinden ders almıştır.²⁹

Hâkim eş-Şehîd İmam Muhammed'in tüm eserlerini bir araya getirmiş ve *el-Kâfi* adını verdiği *Muhtasar*'ını telif etmiştir. *el-Kâfi* mezhebin kaynak eserlerinden olup, hakkında birkaç önemli şerh yazılmıştır. Serahsî'nin meşhur *Mebûsât*'u, İbn Mansur el-İsbicâbî (v. 480/1087) ve İbn Yakup el-Enbârî'nin şerhleri bunlar arasındadır.³⁰ Ayrıca Hâkim eş-Şehîd'in *el-Muhtasar* adlı diğer bir eserinden söz edilse de,³¹ bu aslında *el-Kâfi*'nin diğer adıdır.³²

C. Muhtasaru'l-Kerhî

Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî, hicri 260'ta Irak yakınlarında Kerh karyesinde dünyaya gelmiştir. Hanefî mezhebinin önemli simalarından olan Kerhî, Ebû Said el-Berdeî'den (v. 317/929) ders almış, Cessâs, Ebû Ali Şâşî (v. 344/955) ve Ahmed et-Taberî gibi âlimlere de hocalık yapmıştır.³³ Ebu'l-Hasan el-Kerhî hayatının sonuna doğru felç olmuş, seksen yaşında hicri 340'ta vefat etmiştir.³⁴

Kerhî'nin *Muhtasar*'ı da diğer metinler gibi mezhebin temel görüşlerini içermekte olup, üzerine birçok şerh yazılmıştır. Bunlardan Cessâs, Kudûrî,³⁵ İbn Mansur İsbicâbî, ve el-Kirmânî'nin (v. 543/1149),³⁶ şerhlerini belirtmek mümkündür. *Muhtasar*'ın kendisi, Kudûrî şerhi içinde günümüze kadar gelmiş olup, henüz basılmamıştır.³⁷

II. HANEFİ MEZHEBİNDE MUTEKER METİNLER

Hanefî mezhebinde müstakil kaynak eserler yanında, ayrıca tek adla anılan kaynak eserler de mevcuttur. Söz konusu telifattan *Muhtasaru'l-Kudûrî*, *el-Hidâye*, *el-Vikâye*, *el-Muhtâr*, *Mecmau'l-Bahreyn* ve *Kenzü'd-Dekâik*, Zâhir, Nâdir, Nevâzil ve

28 Geniş bilgi için Bzk. Leknevî, *Fevaid*, 305-306.

29 İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, nşr. İbrahim Salih, (Beirut, 1412/1992). 256; Leknevî, *Fevaid*, 305.

30 Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1378;

31 Bk. Leknevî, *Fevaid*, 305; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 32.

32 Hala yazma halinde olan Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfi* adlı eserinin şekil, muhteva ve üslup özellikleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdylmejit Sahatmammedow, "Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin Devletler Hukuku İle İlgili Görüşleri", (Doktora tezi, Bursa, 2017), 35-42.

33 İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 139; Leknevî, *Fevaid*, 183.

34 Rivayete göre Kerhî, hayatının sonunda felç olunca, arkadaşları tedavisi için kendisine danışmadan Seyfüddeve İbn Hemedan'a bir mektup yazmışlar. Durumu öğrenen Kerhî buna çok üzülmüş ve "Allah'ım rızıkımı helal olanından nasip eyle" diye duada bulunmuş. Hayatını taat ve ibadetle fakirlik içerisinde geçiren Kerhî, Seyfüddeve'nin gönderdiği on bin dirhem ulaşmadan vefat etmiştir. Bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 139-130; Leknevî, *Fevaid*, 183-184.

35 Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1634-35.

36 Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 33. Sezgin, *Târîhu't-türâsî'l-Arabî*, 1/3, 102.

37 Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 33. Önemine binaen Kudûrî, Kerhî'nin *Muhtasar* hakkında Ebû Ali Şâşî'den (v. 344/955) naklen: "Bu kitabı ezberleyen ashabımızın (mezhebi) en iyi hıfzedeni, anlayan da ashabımızın (mezhebi) en iyi anlayanı olur" sözünü aktarmıştır. Bu nakil ve Kerhî'nin *Muhtasar*'ı ile ilgili geniş bilgi için bk. Ençakar, *Muhtasarul-Kerhî*, 7 vd.

Fetâvâ nitelemesi gibi mezhep içinde ayrı bir sınıfa tabi tutulmuş ve “muteber metinler” adıyla meşhur olmuştur. Sözkonusu eserlerin “muteber metinler” diye nitelendirilmesinin ve kendi içerisinde sınıflandırmaya tabi tutulmasının tam olarak ne zaman, kim veya kimler tarafından yapıldığına dair bir bilgiye vakıf değiliz. Ancak, bu eserlerin hemen hepsinde mezhebin genel kabul görmüş görüşlerinin bir araya getirilmeye çalışılmış olması, sınırlı hacimlerine rağmen neredeyse tüm fıkhi konuları benzer içeriğe göre sıralamış olmaları, üsluplarının, hatta ifadelerinin bile birçok yerde benzeşmesi gibi hususlar, onların ortak adla anılmalarına neden olmuş olabilir. Belki de, muhtasar türünden çalışmalar çoğalınca bazı âlimler bunlardan beğendiklerini “Mutûn-i Erbaa”, bazıları “Mutûn-i Selâse” ve bazıları da “Mutûn-i Sitte” diye gruplara ayırmışlardır.³⁸ Elhasıl, mezkur altı muteber eser, Mutûn-i Erbaa, Mutûn-i Selâse ve Mutûn-i Sitte diye gruplandırılmış ve bu başlıklar altında ele alınmıştır. Burada da aynı yol izlenerek eserler ve müellifleri hakkında özlü bilgiler verilmeye çalışılacaktır.

A. Mutûn-i Erbaa

Dört muteber metinden oluşan bu eserler hicri VII. asrın başları ile yine hicri VIII. asrın başları arasında dönemin meşhur Hanefî fakihleri tarafından kaleme alınmıştır. Bunlar Mevsilî'nin (v. 683/1284) *el-Muhtar*'ı, İbnü's-Sâatî'nin (v. 694/1285) *Mecmau'l-Bahreyn*'i, Burhânüşşeria'nın (v. VII-VIII/XIII-XIV)³⁹ *Vikâye*'si ve Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin (v. 710/1310) *Kenzü'd-Dekâik*'idir.⁴⁰ Mutûn-i Erbaa/ Dört metin diye adlandırılan bu eserlerde mezhebin en muteber görüşleri bir araya getirilmeye çalışılmıştır.

Fürû-i fıkıh eserleri olan Mutûn-i Erbaa, sadece ulema arasında değil, Hanefî mezhebine tabi yönetici ve halk arasında da oldukça etkili olmuştur. O kadar ki, kanun gibi addedilmiş ve kadılar tarafından el kitabı olarak kullanılmışlardır. Hatta bunlara aykırı fetva vermek “caiz değil” denecek kadar itibar gördükleri söylenir.⁴¹ Yine bu metinlerin bazı Hanefî bölgelerinde mer'î hukukun bilgi kaynağını teşkil ettiği de kaydedilir.⁴² Bu yüzden onlara “dört muteber metin” denilmiştir. Bu dört metin sonrası muteahhirin fakihler tarafından kaleme alınan eserlerin çoğu da, bunlar üzerine yapılmış değişik çalışmalardan ibarettir.⁴³

38 Eserlerin, “Önceki Muhtasar” ve “Sonraki Muhtasar” tarzında gruplandırılması için bk. Leknevi, *Fevaid*, 180 (bu bilgi dipnottadır).

39 Burhânüşşeria'nın vefat tarihiyle ilgili kesin bilgi bulunmamakla beraber, hicri VII. asrın sonu, VIII. asrın başları olduğu belirtilmektedir. Bk. Orazsahet, Orazov, *Bürhânü's-Şeria ve Vikâye Adlı Eseri*, (Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2001), 24 vd.

40 Ebü Süleyman Abdulvehhâb İbrahim, *Kitâbetü'l-bahsi'l-ilmî*, (Mekke, 1983), 335-341.

41 Bk. Akgündüz, Ahmet, *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuk Külliyyatı*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1986), 77; Recep Cici, “Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 8 (Bursa, 1999): 225.

42 Nitekim günümüzde dahi bazı Ortasya Türki Cumhuriyetlerinde gayri resmi halde de olsa ibadât, münâkehat ve müfâratat konuları kısmen bu eserlere göre çözümlenmektedir.

43 Akgündüz, *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuk Külliyyatı*, 77.

Mutûn-i Erbaa'nın ayrı ayrı her birinin üzerine yapılan çalışmalar oldukça fazla olup, bunları bir arada cem eden veya referans olarak kullananlar da olmuştur. Mesela, bir yazma eserde şöyle denilmiştir: "*Câmiu'l-Fusûleyn* müellifi İbn Kâdî Simavne (v. 823/1420)⁴⁴ Mutûn-i Erbaa'yı cem etmiş ve bu çalışmasına '*Letâifu'l-işârât*' adını vermiştir. Bir de buna '*et-Tahsil*' adıyla şerh yazmıştır. İbrahim el-Halebî de *Muhtasaru'l-Kudûrî'yi*, *Kenz'i*, *Vikâye'yi* ve *Mecma'*ı cem etmiş ve '*el-Mültekâ*' diye adlandırmıştır. Daha sonra buna (...) '*Câmiü'n-nükûl vela maa'l-ukûl*' adıyla bir şerh yazmıştır."⁴⁵ Bu genel bilgi sonrasında Mutûn-i Erbaa eserlerini kısaca şu şekilde ele alıp değerlendirmek mümkündür:

1. el-Muhtâr

Asıl adı *el-Muhtâr li'l-fetâvâ* olan bu eserin müellifi Ebu'l-Fadl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî'dir (v. 683/1284). Müellif, doğum yeri Musul'a nisbeten el-Mevsilî diye meşhur olmuştur. Kendisi tanınmış Hanefî fakihlerindendir.⁴⁶

el-Mevsilî, *el-Muhtâr* hakkında şöyle demiştir: "Ben gençliğimin baharında (unfûvân-ü şebâbî) bazı arkadaşlarımın isteği üzere fıkıh (ilminde) bir muhtasar cem ettim. Ve onu, *el-Muhtâr li'l-fetâvâ* diye adlandırdım. Bu kitapta referans olarak Ebû Hanîfe'nin görüşlerini esas aldım. Zira o, (fakihler arasında/mezhepte) ilk ve kavli en muteber olandır. Nitekim o (*el-Muhtâr*), âlimler arasında tedavüle başlayıp da, bazı fakihler onunla iştigal edince, benden (*el-Muhtâr'a*) bir şerh yazmamı, mesâil ve meânî'sindeki illetlere işaret etmemi istediler."⁴⁷ Bunun üzerine müellif, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* adında *el-İhtiyâr* diye tanınan şerhini yazmıştır. Ayrıca başka âlimler tarafından *el-Muhtâr* üzerine şerh, haşiye, nazım ve tahrir türünden birçok çalışma yapılmıştır.⁴⁸ *el-Muhtâr*, Mutûn-i Selâse'de yer almamakla beraber, Mutûn-i Erbaa ve *Sitte*'den sayılmıştır. Bazıları ise Mutûn-i Erbaa'nın dördüncüsü olarak *Mecma'* veya *el-Muhtâr*'dan birisi olduğunu söylemişlerdir.⁴⁹

44 Bedreddin Simavî hakkında geniş bilgi için bk. Cici, *Kuruluşun Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*, (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994), 95-109.

45 Süleymaniye Ktp., Lâle İsmail, nr. 706/10. (Risâlenin ve yazarının ismi belli değil).

46 Davut Yaylalı, "Mevsilî, Abdullah b. Mahmud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 29, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 488.

47 el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Ali Abdülhamid Ebü'l-Hayr, Muhammed Vehbi Süleyman, (Beyrut: Dârü'l-Hayr, 1998/1419), 1: 6. Benzer ifadeler *el-Muhtâr*'ın mukaddimesinde de yer almaktadır. Ancak müellif *el-Muhtâr*'da, birkaç arkadaşının isteği üzerine değil de, bir tek kişinin isteği üzerine telif ettiğini belirtmiştir. Bk. Ali Kara (Molla Ali), *Mutûnü'l-Erbaa*, (İstanbul, 1420), 5-6. Ayrıca Mevsilî, sözkonusu eseri ulema arasında tedavüle girdikten sonra bazı kişilerin isteği üzerine *el-Muhtâr*'da yöntem olarak Ebû Yüsûf (ؒ), İmam Muhammed (ؒ), bunların her ikisi birlikte (ؒؒ), İmam Züfer (ؒ), İmam Şafîi ise (ؒ) rumuzu ile işaret edildiğini belirtmiştir. el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 6.

48 Bk. Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1622; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 69; Cici, "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar", 228.

49 Ebû Süleyman, *Kitâbetü'l-bahsi'l-ilmî*, 334-335.

2. el-Vikâye

Tam adı *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye* olan bu eserin müellifi meşhur Hanefî fakihî Burhânüşşeriâ Mahmûd b. Sadrişşeriâ el-Ekber (el-Evvel) Şemsüddin Ahmed b. Cemâlidîn Ubeydillah el-Mahbûbî, el-Buhârî'dir⁵⁰. Burhânüşşeriâ, Buhâra'da dünyaya gelmiş ve İran'ın Kirman şehrinde vefat etmiştir.

Hem Maverannehir ve civarı, hem de Osmanlı fakihlerini etkileyen kaynakların başında yer alan *Vikâye*, şerh, haşiye, ta'lik, tercüme, reddiye gibi değişik türden çalışmalara konu olmuştur.⁵¹ Aslında *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye*, adından da anlaşılacağı üzere Burhaneddin Merginânî'nin *el-Hidâye* adlı eserinin muhtasarı olup, burada kısaca *Vikâye*'nin muteber metinler⁵² arasındaki yeri konusunda bilgi verilecektir.

Vikâye'nin telif sebeplerinden birisi, daha önceki muhtasarların bir takım eksikliklerinin giderilmesine yöneliktir. Müellif bu durumu göz önünde bulundurarak *Hidâye*'den güzel bir seçme yapmıştır.⁵³ Hem havasa hem de avama yararlı olacak şekilde *Hidâye*'de olmayan bazı bilgiler ilave etmiştir. Bu şekilde talebelerin eline ulaştıktan sonra çok beğenilmiş ve herkesin taktirini toplamıştır. Dolayısıyla asırlarca medreselerde okutulmuş, hükümleri hem fakihler ve müftüler, hem de kadılar tarafından dikkate alınmıştır.

Bu muteber metinleri oluşturan altı muhtasardan her biri, sözkonusu sınıflardan sadece Mutûn-i Sitte'de yer almışlar, diğer sınıflarda ise, Burhânüşşeriâ'nın *el-Vikâye'si* ile en-Nesefî'nin *Kenzü'd-Dekâikı* hariç bazen yer almış, bazen de almamıştır. Başka bir ifadeyle, sadece *Vikâye* ve *Kenz* bu üç sınıfın her üçünde de yer almıştır. Dolayısıyla *Vikâye* ve *Kenz* diğer muhtasarlara kıyasla, ulema indinde daha muteber addedilmiştir. Zira yukarıda da değinildiği üzere müteahhirîn ulemadan bazıları muteber muhtasarlar olarak gördüklerine Mutûn-i Selâse, bazıları da *Mutûn-Erbaa* demişlerdir. Bunların hepsini muteber kabul edenler ise *Mutûn-i Sitte* adını vermişlerdir.⁵⁴

50 Bazı kaynaklarda *Vikâye* Tâcüşşeriâ'ya da nispet edilmiştir. "Burhânüşşeriâ"/"Tâcüşşeriâ" lakap ve ismiyle ilgili tartışma için bk. Orazsahet Orazov, "Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye Adlı Eserin İsim ve Lakabının Tespiti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 31, (Konya, 2018), 685 vd.

51 Osmanlı fakihlerinin *Vikâye* üzerine yapmış oldukları çalışmaları ilgili bk. Cici, "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar", 225-228.

52 Mutûn-i Erbaa, Mutûn-i Selâse ve Mutûn-i Sitte.

53 Mahmud b. Ahmed Burhânüşşeriâ, *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 1505, 1^a-1^b.

54 Burhânüşşeriâ Mahmud'un *el-Vikâye* adlı eseriyle ilgili geniş bilgi için bk. Orazov, *Burhânüşşeriâ*, 29 vd; Benzer incelemeler ve değerlendirmeleriyle bu makalemizin konusunu etraflıca ele alan diğer bir çalışma için bk. Ömer Faruk Atan, "Burhânüşşeriâ'nın *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili", (Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Bursa 2016), 14-34. Atan, "Hanefî Literatüründe Muhtasarlar ve Metinler", *İhya Uluslar Arası İslam Araştırmaları Dergisi*, 2, sy. 2, (2016), 65 vd. Burada şunu belirtmekte yarar vardır. Ö.F. Altan'ın sözkonusu çalışmalarında, bizim mezkur tezimizden –kaynak olarak göstermemesine rağmen– şekil ve muhteva yönden kısmen istifade ettiği anlaşılmaktadır.

3. Mecma'ül-Bahreyn

İki denizin birleşmesi anlamına gelen bu eser, İbnü's-Sâatî diye meşhur olan Muzafferüddin Ahmed b. Ali b. Sa'leb el-Ba'lebekki el-Bağdâdî'nindir (694/1295). Babası Ali b. Sa'leb Bağdat'ta "Mustansiriyye" kapısı üzerine meşhur saatler yapmış, döneminin tanınmış astrolog ve astronomi âlimidir.⁵⁵ İbnü's-Sâatî *Mecma'* Kudurî'nin *Muhtasar'ı* ile Ebû Hafs en-Nesefî'nin *Manzume'sini* bir araya getirerek telif etmiştir. Bir de buna bazı eklemeler yapmıştır.⁵⁶ Kızı ve talebesi olan Fatma önce kendisinden *Mecma'* okumuş, sonra da ona bir ta'lik yazmıştır.⁵⁷ Ayrıca kendisi buna iki büyük cilt halinde şerh yazmıştır. Öte yandan birçok fakih çeşitli türlerde çalışma yapmışlardır.⁵⁸ Birçok telifte referans olarak kullanılan *Mecma'* Osmanlı hukukçuları tarafından da epeyce çalışma konusu yapılmıştır. Bunlardan Bedreddin Simavî'nin *Letâifu'l-işârât'ı* ve İbrahim el-Halebî'nin *Multaka'l-Ebhur'*unu, İbn Melek (797/1395), İbn Kâdî-i Ayasuluğ ve Süleyman b. Ali el-Karamanî'nin (924/1518) şerhlerini ve Cemaleddin Aksarâyî'nin (791/1389) reddiyesini saymak mümkündür.⁵⁹ Yine bu meşhur eser, ders kitabı olarak Osmanlı medreselerinde okutulmuştur.⁶⁰

Mutûn-i Erbaa ve Mutûn-i Sitte içerisinde yer alan *Mecma'*, *el-Muhtâr* gibi Mutûn-i Selâse'den sayılmaz.

4. Kenzü'd-Dekâik

Maveraünnehir'in Nesef şehrinde dünyaya gelen Hâfizuddin Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Muhammed en-Nesefî (710/1310) birçok dalda eser vermiş meşhur Hanefî fakihlerindendir. Bazıları onun Hanefî mezhebinin son müctehidi olduğunu söylemişlerdir.⁶¹ *Kenzü'd-Dekâik*, müellifin bir diğer eseri olan *el-Vâfi*'nin muhtasarıdır. *Kenz*'in telifiyle ilgili en-Nesefî şöyle demiştir: "Fakihlerin himmetlerini hacimli eserlerden muhtasar olanlarına yönelttiğini görünce, *el-Vâfi* adlı eserimi özetlemek istedim (...) ve bazı saygın âlimlerin ricaları üzere telife başladım, (...) bu telife ise *Kenzü'd-Dekâik* adını verdim."⁶²

Diğer muteber metinlerden farklı olarak *Vikâye* ile birlikte *Kenzü'd-Dekâik*, Mutûn-i Erbaa, Mutûn-i Selâse ve Mutûn-i Sitte'nin her birinde yer almaktadır.

55 Leknevî, *Fevâid*, 51; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslamiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1949), 1: 434.

56 Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1600; İbn Kutluboga, *Tâcü't-terâcim*, 16; Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye Kâmusu*, 1: 435.

57 Leknevî, *Fevâid*, 51; Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye Kâmusu*, 1: 435.

58 Bk. Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1599-1601.

59 Cici, "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar", 229.

60 Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 1: 94.

61 Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye Kâmusu*, 1: 460.

62 Ali Kara, *Mutûnü'l-Erbaa*, 6. Ebû Muhammed Mahmud el-Aynî, *Şerhu Kenzü'd-Dekâik*, (Herat: el-Behiyyetü'l-Mudiyye Yaynevi, 1304), 1: 4-5.

Muteahhirin ulema *Kenz'e* çok itibar etmişlerdir. Dört metin içinden en fazla rağbet edileni olduğu dahi söylenmiştir.⁶³

Muhtasar eserlerde genellikle dayandıkları kaynaklardan bahsedilmemekle beraber, *Kenz*, el-Vâfi'nin kısaltması olduğundan, el-Vâfi'ye kaynaklık eden eserlerin, *Kenz* için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. el-Vâfi'ye ise, İmam Muhammed'in el-Câmiu's-sağîr, el-Câmiu'l-kebir, ez-Ziyâdatî; et-Tahâvî'nin el-Muhtasar'ı; Ebu Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin el-Manzûme'si kaynaklık etmiştir.⁶⁴

en-Nesefî, *Kenz*'in aslı olan el-Vâfi'yi telif etmeden önce Burhânüşşeria'nın kardeşi Tâcüşşeria'ya danışmış ve *Hidâye* benzeri muteber eserini vücuda getirmiştir. Bir de buna el-Kâfi adıyla meşhur şerhini yazmıştır.⁶⁵

Muellifin diğer eserlerinde olduğu gibi *Kenz* üzerine de pek çok çalışma yapılmıştır.⁶⁶ Ayrıca Osmanlı medreselerinde yıllarca ders kitabı olarak okutulmuş ve Osmanlı hukuk düşüncesini etkileyen önemli kaynaklar arasında yer almıştır.⁶⁷

B. Mutûn-i Selâse

Üç muteber metinden oluşan bu eserlerden ikisi Mutûn-i Erbaa ve Sitté'de de yer alan Burhânüşşeria'nın *Vikâye*'si ile en-Nesefî'nin *Kenz*'idir. Bunlar Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı ile Mutûn-i Selâse'yi oluştururlar. Yukarıda *Vikâye* ve *Kenz*'den bahsedildiğinden burada sadece Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı ele alınacaktır.

Hicri 362 senesinde Bağdat'ta dünyaya gelen meşhur Hanefî fakîhi Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, hicri 428'de yine Bağdat'ta vefat etmiştir.

Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı muteber metinlerden en eskisidir ve onların referans aldığı kaynak bir metindir. On iki bin meseleden müteşekkil bu *Muhtasar*⁶⁸ sadece ulema nezdinde değil halk arasında da çok itibar görmüştür.⁶⁹ Fakîhler arasında

63 Ahmet Yaman, "Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Kenzü'd-dekâik", (*Diyanet İlimi Dergi*, sy. 1, c. 29), Ankara, 1993, s. 90; Akgündüz, *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuk Külliyyatı*, s.78. Bu görüşün bölgesel bağlamda düşünüldüğünde haklılık payının bulunduğunu söylemek mümkündür. Çünkü, Horasan ve Mâverünnehir bölgelerinde daha çok *Hidâye* ve *Hidâye* bağlamında telif edilen el-*Vikâye*, en-*Nükâye Muhtasarı*'l-*Vikâye* gibi eserlerin daha etkili olduğu bilinmektedir. Nitekim buna mezkur bölgelerdeki günümüze ulaşan elyazma nüshaları, adetleri bakımından kıyaslama yapıldığında bir fikir vermekte, *Hidâye* eksenli eserlerin fazla olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Nazar Halimow, *Katalog Arabiskih Rûkopisey Akademi Nauk TSSR*, Aşkabat, 1988, s. 59-206. eserlerin tutulduğu enstitü ve kütüphanelerdeki sözkonusu eserlerin yazma nüshaları inceliginde görülebilmektedir.

64 Yaman, "Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Kenzü'd-dekâik", 90.

65 Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*. 2: 1998; Leknevi, *Fevâid*, 173-174.

66 Bk. Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1515-1517; Bilmen, *Hukuki-İslâmiyye Kâmusu*, 1,460-461; Akgündüz, *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuk Külliyyatı*, 78; Cici, "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar", 230-231; Ahmet Yaman, "Kenzü'd-Dekâik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 25, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 261-262.

67 Cici, "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar", 231. *Kenzü'd-Dekâik*'in muhteva ve sistematik özellikleri için bk. Yaman, "Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Kenzü'd-dekâik", 91-92.

68 Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1631; Kara, *Mutûnü'l-Erbaa*, 6.

69 Önemine binaen defalarda neşredilmesi yanında, Doğu ve Batı dillerine tam ve kısmi tercümelere yapılan Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı, otuz civarında şerh ve benzeri çalışmalara da konu olmuştur. Bk. Ahmet Özel, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 16: 21.

"*el-Kitâb*" denince Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı anlaşılmalıdır. Kâtip Çelebi *Misbah-ı Envâr* müellifinden naklen: Veba salgını zamanında *Muhtar*'ı okumakla hastalığın iyileşeceğini, ezberlemekle fakirlikten kurtarılacağını, hatta sâlih bir hoca onu hatmedip bir yoksulun zengin olması için dua ederse, içindeki meselelerin sayısı kadar dirhem verileceğini söylediklerini belirtmiştir.⁷⁰ Bu inancın halk arasında kabul gördüğünü, "XVI. yüzyıl tereke defterleri üzerine yapılan incelemeler teyit eder niteliktedir. Nitekim bu araştırmalar, o dönemde hem ulema hem de esnaf ve halk arasında Kudûrî'nin bu eserinin sayı bakımından Süleyman Çelebi'nin "*Mevlid*" diye bilinen *Vesîletü'n-Necât* adlı eserinden hemen sonra geldiğini göstermektedir."⁷¹

Mutûn-i Selâse ve *Mutûn-i Sitte*'nin ilki olan *Muhtasaru'l-Kudûrî*, bazı âlimler tarafından *Mutûn-i Erbaa*'nın da ilki olarak görülmüştür.⁷² Ayrıca *Muhtasaru'l-Kudûrî* Osmanlı medreselerinde Arap dili tedrisatından sonra asırlarca okutulan ilk fıkıh kitabı olmuştur.⁷³

C. Mutûn-i Sitte

Yukarıda zikredilen *Mutûn-i Erbaa* ve *Mutûn-i Selâse*'yi meydana getiren beş muteber metne⁷⁴, Burhânüddin el-Merginânî'nin (593/1197) *el-Hidâye*'si ilave edilmekle, *Mutûn-i Sitte* oluşmaktadır. Bunlardan ilk kaleme alınan *Muhtasaru'l-Kudûrî* olup, sonucusu en-Nesefî'nin *Kenzü'd-Dekâik*'idir. Bu altı metin Hanefî mezhebinde telif edildikleri andan kısa bir süre sonra en etkili kaynaklar haline gelmiştir. Ayrıca bunların arasından da *Vikâye* ve *Hidâye* 'nin daha tesirli olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁵ Nitekim bu iki eserin üzerine yapılmış farklı türden çalışmaların çokluğu veya medreselerde devamlı okutulmuş olmaları bunu teyit etmektedir. Daha da önemlisi, günümüzde dahi İran ve Orta Asya Sünnî fakihleri tarafından öncelikli fıkıh kitabı olarak okutuluyor olmasıdır.

Mutûn-i Sitte'yi oluşturan metinleri karşılaştırdığımızda hemen hemen her yönüyle birbirlerine yakın oldukları görülmektedir. Çünkü bunlardan her biri yukarıda da değinildiği gibi, doğrudan veya dolaylı olarak *Muhtasaru'l-Kudûrî*'ye dayanmaktadır. Örneğin *Vikâye Hidâye*'ye, *Hidâye Muhtasaru'l-Kudûrî* ile *el-Câmiu's-Sağîr*'e, yine *Mecma' Muhtasaru'l-Kudûrî* ile *Manzumetü'n-Nesefî*'ye dayanmaktadır.⁷⁶

Hidâye diğer muteber metinler gibi, ulema tarafından hem ders kitabı hem de referans olarak kullanılmasına rağmen, *Mutûn-i Erbaa* ve *Mutûn-i Selâse*

70 Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1631; Ayrıca bk. Kara, *Mutûnü'l-Erbaa*, 6.

71 Cici, "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar", 231-232.

72 Ebû Süleyman, *Kitâbetü'l-bahsi'l-İlmî*, 334-335.

73 İzgî, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 1: 71,78,83.

74 *Muhtasaru'l-Kudûrî*, *el-Muhtâr*, *el-Vikâye*, *Mecmau'l-Bahreyn*, *Kenzü'd-Dekâik*.

75 Cici, "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar", 242.

76 Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1998, 2032; Cici, "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar", 243.

içinde yer almamıştır. Bunun sebebi olarak da, diğer metinlerden hacim olarak daha geniş olduğu, yani muhtasar olmadığı, dolayısıyla sadece Mutûn-i Sitte'den sayıldığını söylemek mümkündür.

SONUÇ

Hanefî külliyyatının önemli kısmını oluşturan ve hicri IV. asrın ilk yarısında telif edilmeye başlanan muhtasar metinleri, mütekaddimîn Hanefî âlimlerin kaleme aldığı ilk dönem eserler ve müteahhirîn Hanefî âlimlerin telif ettikleri ikinci dönem eserler şeklinde ikili taksime tabi tutmak mümkündür. İlk dönem muhtasar çalışmalarını Tahâvî, Kerhî, Hâkim eş-Şehid ve Kudûrî'nin eserleri oluştururken, ikinci dönem çalışmaları *el-Hidâye*, *el-Vikâye*, *el-Muhtâr*, *Mecmau'l-Bahreyn* ve *Kenzü'd-Dekâik* eserlerinden oluşmaktadır. Kudûrî'nin *Muhtasar'ı* dönemi itibariyle ilk dönem metinlerden olmasına rağmen, önemine binaen ikinci dönem gruplandırması içerisinde de yer almıştır.

"Muteber metinler" diye meşhur olan ikinci dönem muhtasar eserler, kendi içerisinde ayrıca *Mutûn-Erbaa*, *Mutûn-i Selâse*, *Mutûn-i Sitte* şeklinde üçlü taksime tabi tutulmuştur. Bunlardan sadece *Vikâye* ve *Kenz* mezkûr üç sınıfın her üçünde de yer almıştır. Diğerleri ise bazen yer almış, bazen de almamıştır.

Sözkonusu eserlerin muteber metinler diye nitelenmesine neden olarak, eserlerde mezhebin "en sahih" tabir edilen genel kabul görmüş görüşlerinin bir araya getirilmeye çalışılmış olması, benzer içerikle fikhî konuların neredeyse tüm konularını özlü bir şekilde ihtiva etmeleri, dolayısıyla da çok sayıda telif edilmiş muhtasar metinlerin arasından seçmeler yapılarak bu tür gruplandırmaya gidilmiş olması gibi hususlar zikredilebilir. Genel olarak ilk dönemden ikinci döneme mezhepte en çok itibar gören muhtasar eserlerin sıralaması böyle olmakla beraber, sıralamaya bazı ilavelerinde yapıldığı görülmektedir.

Son olarak burada önemine binaen Ebu'l-Vefâ el-Afgânî tarafından belirtilen muhtasar eserlerin listesini şu şekilde takdim etmek mümkündür: 1. Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*; 2. Ebu'l-Hasen el-Kerhî, *Muhtasaru'l-Kerhî*; 3. Ebû Bekir el-Cessâs, *Muhtasaru'l-Cessâs*; 4. Ebu'l-Hüseyn el-Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî*; 5. Alâeddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (v. 539/1144), *Tuhfetü'l-fukahâ*; 6. Burhâneddîn el-Merğînânî (v. 593/1197), *Bidâyetü'l-Mübtedî*; 7. Necmeddîn Ebû Şüca Bekters et-Türkî (v. 552/1157), *el-Hâvî*; 8. Nâsireddîn Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî (v. 556/1161), *el-Fıkhü'n-Nâfi'*; 9. Mecdeddîn el-Mevsilî, *el-Muhtâr*; 10. Burhânü's-Şerîa Mahmud el-Mahbûbî, *el-Vikâye*; 11. Muzaffereddîn İbnü's-Sâatî, *Mecmeu'l-Bahreyn*; 12. Ebu'l-Berkât en-Nesefî, *el-Vâfi* ve *Kenzü'd-dekâik*; 13. Sadruşşerîa el-Asğar Ubeydullah b. Mesud (v. 747/1346, *en-Nükâye*.⁷⁷

⁷⁷ Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, 3. (Bu bilgi dipnotta verilmektedir).

KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmed. *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuk Külliyyatı*. Diyarbakır: Dide Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1986.
- Akın, Murat. "Hâkim es-Semerkandî'nin "es-Sevâdü'l-A'zam" Eseri Bağlamında Mâtürîdî Akâit Eserlerinde Fikhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, sy. 47 (Erzurum, 2017): 103-108.
- Arican, Musa Kazım. *Kültürel/Dini Farklılık ve Ebû Hanîfe*, Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Atan, Ömer Faruk. "Hanefî Literatüründe Muhtasarlar ve Metinler". *İhya Uluslar Arası İslam Araştırmaları Dergisi* 2, sy. 2 (2016): 65-81.
- Atan. "Burhânü'ş-Şerî'a'nın Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili". Doktora tezi. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Aynı, Ebû Muhammed Mahmut. *Şerhu Kenzî'd-Dekâik*. 2 cilt. Herat: el-Behiyyetü'l-Mudîyye Yayınevi. 1304.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 6 cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1949.
- Brockelmann, Carl. *Supplementband*. 3 cilt. Leiden: E. J. Brill, 1937-1942.
- Brockelmann. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. 2 cilt. Leiden: E. J. Brill, 1943-1949.
- Burhânüşşerîa, Mahmud b. Ahmed. *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye*. Fatih, nr. 1505: 1^a-1^b. Süleymaniye Ktp.
- Cici, Recep. "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 8 (Bursa, 1999): 215-246.
- Cici. *Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*. Doktora tezi, İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Çelebi, İlyas. "Ebu Hanîfe'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Otantik Olup Olmadıkları Meselesi", *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, (Bursa, 16-19 Ekim, 2003).
- Çelebi Kâtip, Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*. 2 cilt. İstanbul, 1364/1945.
- Ebû Süleyman, Abdulvehhâb İbrahim. *Kitâbetü'l-bahsi'l-ilmî*. Mekke, 1983.
- Ençakar, Orhan. "Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasar'ul-Kerhî". © İSAM, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 37, (İstanbul, 2017): 7-32
- Halimow, Nazar. *Katalog Arabiskih Rûkopisey Akademi Nauk TSSR*. Aşhabad: İzdatelstvo Ylym, 1988.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Ebu'l-Adl Kâsım. *Tâcü't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*. nşr. İbrahim Salih, Beyrut, 1412/1992.
- İltaş, Davut. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39: 385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. 2 cilt, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Kallek, Cengiz. "Hidaye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17: 471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kara, Ali (Molla Ali). *Mutûn-i erbaa fi'l-fıkhı alâ mezhebi'l-Hanefiyye*. İstanbul, 1420.

- Kârî, Nureddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *Fethu-bâbî'l-inâye bi Şerhi'n-Nukâye*. nşr. Muhammed Nezar Temim ve Heysem Nezar Temim. 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, 1997.
- Kaya, Eyüp Sait. *Mezhep ve Mezhep İçi Fikhî İstidlal*. Doktora tezi, İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Kaya. *Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin Kitâbu'n-Nevazil'i*. Yüksek lisans tezi, İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Leknevî, Abdülhay. *Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1418/1998.
- Merginânî, Burhâneddîn Ali b. Ebîbekir. *el-Hidâye Şerh Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 cilt. Beyrut, 1990.
- Mevsilî, Ebu'l-Fazl Mecduddin. *İhtiyâr li talîli'l-Muhtâr*. thk. Ali Abdülhamid Ebü'l-Hayr, Muhammed Vehbi Süleyman. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Hayr, 1998/1419.
- Orazov, Orazsahet. "Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye Adlı Eserin İsim ve Lakabının Tespiti". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 31, (Konya, 2018), 685-695.
- Orazov. "Bürhânü's-Şeria ve Vikâye Adlı Eseri". Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Özel, Ahmet. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 13: 15. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özel. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16: 21-22. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özel. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- Sahatmammedow, Abdylmejit. "Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin Devletler Hukuku İle İlgili Görüşleri". Doktora tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Kitâbi'l-kesb*. nşr. Abdulfettah Ebu Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1997.
- Serahsî. *Usûlü's-Serahsî*. 2 cilt. nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, 1993.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*. çev. Mahmud Fehmî Hicâzî ve dğr., 8 cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1402-1408/1982-1988.
- Süleymaniye Ktp., Lâle İsmail, nr. 706/10. (Risalenin ve yazarının ismi belli değil).
- Şimşek, Murat. "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe: Hayatı ve Eserleri". *Devirleri Aydınlatan Meş'le: İmâm-ı A'zam, Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*. Eskişehir, 28-30 Nisan, 2015.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Muhtasarü't-Tahâvî*. nşr. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Haydarâbâd, t.y.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.
- Yaman, Ahmet. "Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Kenzü'd-dekâik". *Diyanet İlmî Dergi*, 19, sy. 1 (Ankara, 1993): 90.
- Yaman. "Kenzü'd-Dekâik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25: 261-262. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yaylalı, Davut. "Mevsilî, Abdullah b. Mahmud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29: 488. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Kutsaldan Sekülere: Değişen Ölüm Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme

From Sacred to Secular: A Sociological Analysis on the Changing Perception of Death

Kadriye DURMUŞOĞLU

*Din Sosyolojisi Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Bursa
Sociology of Religion PhD Student, Uludağ University, Department of Philosophy and Religion,
Bursa, Turkey
(durkad11@gmail.com)*

Kemal ATAMAN

*Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul
Professor, Marmara University, Faculty of Theology Department of Philosophy and Religion
İstanbul, Turkey
(ataman66@hotmail.com)*

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 07 Haziran / June 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 13 Haziran / June 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran / June 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 123-149

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: *Bir bireyin, bir toplumun hatta bir medeniyetin hayat ve ölüm karşısındaki duruşu, hayatı ve ölümü duyuş, seziş, algılayış, düşünüş ve kavrayış dünyaya görüşlerine göredir. Dünya görüşlerindeki değişim, hayat ve ölüm karşısında duruşu da değiştirir. Ölüm karşısında sergilenen duruş, aslında hayata nasıl bakıldığı, hayatın nasıl anlaşıldığıyla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle ölüm hakkındaki her yorum, özünde hayatın anlamı üzerine yapılan bir yorumdur. Post/modern zamanlarda ölüm gerçekliği, giderek konuşulmaması gereken, yaşarken unutulması gereken bir duruma dönüşmektedir. Geçmişte olduğu gibi hayata ışık tutan, hayatın bir parçası, hatta hayatın özsuu olarak görülmez haldedir. Ölümle hayat arasındaki ilişki giderek kopmakta ve aralarındaki mesafe gün geçtikçe artmakta, geçmişteki iç içelik ölümün hayatın çok uzağına taşınmasında yerini kaçışa bırakmaktadır. Modern seküler dünya görüşünün, acı ve ölümü anlamsız, korkunç, ihmal edilmesi ve mümkün olduğunca uzun süre ertelenmesi; ağır ve acı dayanılmaz hâle geldiğinde de derhal gerçekleştirilmesi gereken bir olgu anlayışı giderek zihinlere*

yerleşiyor. Kişinin özerk bir birey olarak hayatı üzerinde yegâne otorite oluşu, ölümü zaman, yöntem ve durumu kendi kontrolünde olan kişisel tasarıma dönüştürerek ilâhi yazgı olmanın dışına çıkarıyor. Hayatın değer ölçüsü yaşam kalitesi oluyor. Bu çalışmada modernite din ilişkisini, sekülerleşme paradigması düzleminde ölüm gerçekliğinden hareketle ele alacak ve sekülerleşme sürecinin çok boyutlu niteliğini ölüm olgusu üzerinden ortaya koyacağız.

Anahtar Kelimeler: Sekülerleşme, Seküler ölüm, Acı ve ölüm, Hayatın ve ölümün anlamı.

Abstract: *The attitude of an individual, a society or even a civilization towards life and death, the perception, sensations, thinking, and understanding the life and death is based on their philosophy of life. Changes in their worldviews will necessarily change their attitudes towards life and death. We are witnessing a time in which the reality of death is transformed into a state where overvaluing life and postponing and even forgetting death have become desired and dominant norms. Death is not seen as shedding light on life, a part of life or even the sap of life anymore. The relationship between life and death is gradually breaking, and the gap between the two is growing, making suffering and death meaningless, scary, something to be ignored and to be postponed as long as possible. Yet, when the pain and suffering become unbearable, death should be performed immediately to end the suffering. When the individual considers him/herself as "autonomous," he/she becomes the sole authority on life, making the death into a personal design whose time, way, and state is under his/her own control; thus, putting the death outside the divine destiny. The value of life becomes the quality of life. This study aims to analyze the relationship between modernity and religion with a specific interest in the reality of death by focusing on the so called "secularization paradigm," considering the multi-dimensional nature of the process of secularization in terms of the phenomenon of death.*

Key Words: *Secularization, Secular death, Suffering and death, Meaning of life and death.*

GİRİŞ

Batı'da 16. yüzyılda başlayan, özellikle 18. yüzyılın sonuyla 19. yüzyılda yoğunlaşan ve hızlanan adına "modernleşme" denilen çok katmanlı ve çok boyutlu sosyal dönüşüm süreci, Avrupa'da yaşanan Rönesans ve reform hareketlerini, coğrafi keşifleri, Aydınlanma projesi ve sanayi devrimi gibi her biri birbirine bağlı çok sayıda süreci içerir. Sekülerleşme, bu süreç ve bu sürecin dini algılamada, dinî hayat tarzında, dinî değerlere bağlılıkta ortaya çıkardığı değişim ve dönüşümün adıdır. Özelde algı değişikliği, genelde ise dünya görüşü ve zihniyet değişiminde ifade edilebilecek durum; yapısal değişimin sosyal, ekonomi, siyaset ve özel hayat boyutlarında görünüm alır. Toplumsal ve siyasal dönüşümlerin ortaya çıkardığı sekülerleşme süreci, kuşkusuz farklı değişkenleri içinde barındıran çok katmanlı bir değişime işaret eder.

Seküler bir söylemin gelişiminde her şeyin nasıl sekülerleştiğini göstermek gerektiğine dikkat çeken Sommerville, "Dinî referanstan lâ dini olana kayma" olarak ifade ettiği sekülerleşmeyi zihniyeti oluşturan parametreler çerçevesinde çözümler.¹ Chadwick, 19. yüzyılda kiliseye gitme alışkanlığının azalmasını, insanların yaşayış tarzlarındaki ve dolayısıyla hayat felsefelerindeki değişimden kaynaklandığına dikkat çeker.² J. Hillis Miller *The Disappearance of God* adlı eserin girişinde, "İnsanlar sabah uyandığında birdenbire Tanrı'nın yokluğuyla karşılaşmadı. Seküler dünya bir dizi terk etmeden ibaret olsaydı, sadece bunların kaybı olur, kökleşmezdi. O modern düşünceye bütünüyle hâkim oldu."³ diyerek sekülerleşme sürecinde ortaya çıkan değişimin aslında modern dünya görüşünün bir neticesi, onun kuşatıcı bir hayat felsefesi olarak dinî dünya görüşünün yerini alması olduğunu vurgular.

Grek düşüncesinden itibaren batı düşünce tarzının seküler ve profan zemini, vahyî düşünme tarzıyla karşılaştığında vahyin etkisinde mahiyet değiştirmeye yönelir. Kadim dönemlerde, Tanrı, sadece varlığın değil, değer, iktidarın kaynağı, bilginin konusu ve nihaî amacını oluştururken, Reformasyon'la birlikte Hristiyanlığın seküler bir zemine yerleştirilme çabasında manevî alan da çözümlüş ve hala devam etmekte olan seküler ve profan bir sürece başlamıştır. Modern dünya görüşü, büyük ölçüde 17. yüzyılda yeni bir tarih, yeni bir zaman ve insan anlayışıyla teşekkül eder. Bilen ve düşünen özne öne çıkar, insanın özü, matematiği model kabul etmiş akla indirgenir.⁴ Temel ilkesi "doğayı akıl aracılığıyla yenme ve şekillendirme" olan bir teknik uygarlık anlayışına yol açar.⁵ Bilginin kaynağının din yerine akılda temellendirilmesiyle kilise doğmasına karşı bilimsel dogmayla meydan okunur. Bilginin içeriği Kapitalist toplumun sürekliliğini garanti altına alan ve gelişmesini sağlayan amaçsal-rasyonel eylem biçimlerini akılcılık ve bilimsel olarak tanımlar; bunun dışında kalan bireysel karar alma ve davranış biçimleri ise "akıl dışı" kabul edilir.⁶ Modernleşme sürecinde bilim, Lyotard'ın tabiriyle "meta anlatı"lardan biridir. Bilim her tür maddî, fiziksel, psikolojik ve sosyal problemi çözebilir ve bunları çözmek için gerekli araçlara da sahipliğinde algılanır. Bilim sayesinde dünyanın insan için her alanda daha iyi olacağından şüphe duyulmaz. Modernleşmenin toplum merkezindeki Tanrı'nın yerine bilimi yerleştirmesi, dinî inançlara ancak özel hayat dâhilinde yer bırakır.⁷

1 C. John Sommerville, "Stark Age of Faith Argument and the Secularization of Things: A Commentary," *Sociology of Religion*, Vol. 63, No. 3 (Autumn, 2002), (361-372): 362-363.

2 Owen Chadwick, *The Secularization of The European Mind In The Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002): 12,14-5.

3 Susanna Lee, *A World Abandoned By God: Narrative And Secularism* (Massachusetts: Rosemont Publishing & Printing Corp., 2006), 12.

4 Paul Cliteaur, *Secular Outlook*, (USA: Wiley Blackwell,2010):57-61, 234-244; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul:Say Yayınları,2009): 252-253.

5 Shabbir Akhtar, *The Quran and the Secular Mind:A Philosophy of Islam* (USA: Routledge Taylor & Francis Group 2007):200-205; Cevizci, *Felsefe Tarihi*,253.

6 Jürgen Habermas, *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, çev. A. Çiğdem ve M. Küçük, (Ankara: Vadi Yay., 1992), 115.

7 A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev: H.Tufan, (İstanbul:Yapı ve Kredi Yay., 1994), 24.

“Dünya hakkında özerk, tümüyle seküler perspektif olarak bilim”⁸ teolojik bakış açısının etkisini azaltır.⁹ Martin’e göre bilim ve teknolojideki gelişime bağlı olarak “dinin genel anlamı artar, olasılık durumu sınırlanır ve ilâhî sınırların kapsayıcılığı çok daralır.”¹⁰ Bilimin tarihsel kökleri çok gerilere, hatta batı dışı toplumlara uzanmasına rağmen modern bilim, kendini modern batı uygarlığının tipik bir ürünü olarak sunar. Oysa önceleri bilimin yöntemleri, teknikleri bir kültür olayıdır. Modern sonrası bilimse, “o dönemde gerçek olanaklarla donatılmış bir gelenekle zenginleşmiş, farklı eğilim ve yönelimleri birleştirebilecek güçte alternatif bir yol olarak doğal felsefe diye tanımlanan unsurun karşısına konulan büyülü hermetik dünya görüşüne alternatif olarak oluşturulur.”¹¹ Wilson, bilimin hayatın her alanını kuşatan gücünde dine bilim karşısında imkan tanımaz.¹² Bilim ve teknolojinin din üzerindeki etkilerinin daha ziyade yanlış anlaşıldığını işaretler Bruce, teknolojik gelişmenin din üzerindeki etkisinin bilimden daha önemli olduğunu öne sürer. Ona göre, “teknoloji sekülerleştirme gücüyle insanların dine başvurduğu olayları azaltır. Bilim ve teknoloji ateistleri oluşturmaz ancak insanların dinle meşguliyetini ciddi şekilde azaltır.”¹³ Dobbelaere bilimin artan gücünün bireysel dindarlık üzerinde ateizmle neticelendiği mukadder bir sürece işaret eder. Düşünceden her türlü antropomorfizmin *bütünüyle* uzaklaşması, “Tanrı’nın şahıs olarak” düşünüldüğü geleneksel tasavvuru, bir “hayat enerjisi”ne, bir “ruhsal güce” inanmaya dönüştürür ve neticede kademeli olarak agnostisizme ve ateizme ulaşılmasına yol açar ki bu dinî pratiklerin uzun vadeli çöküşünü açıklar.¹⁴ Jenkins’e göre, “Modern bilimin yükselişi, insanî tecrübeyi yorumlamada dinin yerini alarak Hristiyanlığın ölümünü kolaylaştırır.”¹⁵ Teknik olarak etkin mekanik düzen, inanca güveni azaltır. Teknik rasyonelliğin gelişimi giderek kamusal hayatta doğaüstü etkinin ve ahlâkın yerini objektif performans ve pratik kanıtlara bıraktırır.¹⁶ Sağlık örgütü içinde de dinî çerçeve kırılır ve sağlık sorunlarını tedavi eden bir meslek olarak tıp, bireysel iyileştiricilerin ve doktorların özel sâikleriyle sınırlandırılır. Ahlâk gerek bireysel davranışa atıfla gerekse ahlâk felsefesi bağlamında dinden koparılır.¹⁷ Kapitalist piyasa değerlerinin toplumun her alanında hâkimiyeti,

8 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday:1967), 107.

9 Bryan Wilson, *Religion in Secular Society* (Oxford:Oxford University Press,1982), 63-64,67.

10 David Martin, *The Religious and The Secular* (London: Routledge&Kegan Paul, 1969), 116.

11 Paolo Rossi, *Gemi Batıyor Seyreden Yok İlerleme Fikri*, çev. Durdu Kundakçı, (Ankara:Dost Yay., 2002): 42-3.

12 Wilson, *Religion in Secular Society*: 73-74.

13 Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in The West* (Malden: M.A.Blackwell, 2002), 27; Wilson, *Religion in Secular Society*, 43.

14 Karel Dobbelaere, “Toward an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization”, in, William H. Swatos, Daniel V. A. Olson, (ed.): *The Secularization Debate*, (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, ,2000),(21-39),26.

15 Philip Jenkins, *God’s Continent Christianity, Islam and Europe’s Religious Crisis*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 26.

16 R. Wallis, Steve Bruce, “Secularization: The Orthodox Model”, *Religion and Modernization : Sociologists and Historians Debate The Secularization Thesis* ,Ed. Steve Bruce, (Oxford: Clarendon Press, 1992), 14.

17 David Martin, “Does The Advance of Science Mean Secularization?” <http://www.thedivineconspiracy.org/Z5218D.pdf>.

manevî ve ahlâkî boşluğa yol açar. Süreç içerisinde politik alan dışında evrensel insan hakları, gizlilik, hoşgörü, düşünce özgürlüğü ve farklılık gelişir, ancak bunlar ne manevî ne de etikdir. Modernite öncesinde ahlâk, bütünüyle dinî aktörün kontrolündeysen sekülerleşme bu geleneği değiştirir. Artık ahlâki sorunlar, her yerdedir; sanat, spor, iş, eğitim, tıp gibi alanların etiğinden söz edilir. Ancak genel ilkelere dayalı sürekli, her yerde her durum için geçerli olan dinî doktrin temelli evrensel olarak kabul edilen bir ahlâk artık mevcut değildir.

*Şimdi sanki her alanın kendi özel etik kuralları olması gerekir gibi görünüyor... Bu farklılaşmış etik kurallar aşkın güç tarafından vazedilen bir kurala değil, somut durumların niteliklerine referansla bir tartışma konusu olarak düşünülüyor. Evrensel ve genel bir etikten pratik verileri ve insanların bakış açılarını dikkate alan durumsal ve yöntemsel bir etiğe doğru yol alınıyor.*¹⁸

Hristiyanlığın teknolojik işlevinin yerini alan bilim, doğal fenomeni açıklamada daha iyi olmasına rağmen batı toplumu için ahlâki bakış açısı temin edemez. Yeni teknolojiyi oluşturan bilim, batıda ahlâki en önemli tartışma konusuna çevirir. "Ahlâk gerek bireysel davranışa atıfla gerekse ahlâk felsefesi bağlamında dinden ayrılabilir." düşüncesi, toplumda dayanışmanın nasıl temin edilebileceği sorunsalını tekrar önümüze koyar. Zira, ortak bir mutabakat ortamının bulunmadığı toplumlarda kriz kaçınılmazdır. Sınır tanımayan yapısında bilim; kürtaj, genetik kopyalama, ötenazi gibi hayatın tam da merkezinde bulunan pek çok hususta pratik sorunlara yol açar. Sonuç olarak, Batı toplumu bilimin teknolojik egemenliğinde ortaya çıkan ahlâki sorunlara yeni çözümler bulma arayışına girer. "Etik, teknolojinin engellerini aşmada bir toplumun karşılaştığı temel açmazdı. Hristiyan etiğin dışında etiğin olmayışı batıyı, Hristiyan etik ve hiçbir etik arasında tercihe yöneltti."¹⁹

Dinî Ölümünden Seküler Ölüme

Aydınlanma çağında, sekülerleştirici güçler çoğu alanda dinî otoritenin sosyal etkisini aşındırır. Bunun sonucu olarak din, neredeyse her alanda denetimini kaybeder. Bu süreçte ölümün anlamı, özellikle dikkate değer bir dönüşüm geçirir. Tıbbın büyük bir toplumsal kurum olarak gelişmesiyle, din kurumunun toplumsal öneminin azalması eş zamanlı seyredir.²⁰ Teknik gelişmeler, ölümsüzlüğe açılan kapıları çağırıştırır. Gadamer bilimde geline noktanın vehâmetinin hiç de öyle geçitirilecek bir şey olmadığını, ölüm tecrübesi üzerinden şöyle ifadelendirir:

Bilim ve teknoloji sayesinde elde edilen tabiatın bu modern tarzda kontrolü hususunda mevcut sınırları insan hayatında açıkça bu şekilde belirleyen başka

18 Liliane Voyer, "Secularization in a Context of Advanced Modernity", *Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3 (Autumn, 1999): 275-288.

19 Graeme Smith, *A Short History of Secularism*, (Newyork: I.B.Tauris, 2008): 39-40.

20 Jean Bauberot, *Dünyada Laiklik*, çev. Ertuğrul Cenk Gürcan, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2008),50.

hiçbir tecrübe yoktur. Başarabileceğimiz şeyin kesin sınırını ortaya koyan şey, yaşamı yapay tarzda korumayı hedefleyen tamamen bu büyük teknolojik gelişmelerdir.²¹

4. yüzyılda Hristiyanlığın yükselişinden önce Yunan filozofları arasında özellikle Stoacılar, ölümü hayatın en önemli olayı kabul etmiş, iyi yaşamayı öğrenmenin iyi ölmeyi ya da iyi ölmeyi öğrenmenin iyi yaşamayı öğrenmek olduğunu düşünmüşlerdir. Hatta intiharı yücelterek ölümü kontrol etmek istemişlerdir. Mutluluk dolu acıdan kurtulmuş bir ruh dinginliği arayan Epicuros'a göre büyük acılar yoktur; acı elle tutulup gözle de görülmez. Korku biktırıcıdır ve ölüm anlık olduğundan korkuya yer yoktur.²² Ölümünden korkmak anlamsızdır, çünkü yaşadığımız sürece ölüm yoktur. Ölüm gelince de biz yok olmuş olacağız. İnsanların beden ölümünden korktuklarını fakat asıl korkulması gerekenin ruhun ölümü olduğunu²³ vurgulayan Epictetos'a göre, başak için sararıp olgunlaşmamak ne ise insan için de ölmek odur.²⁴ Seneca'ya göre, sadece yaşamaktan vazgeçmeye istekli ve hazır olanlar hayatın gerçek tadını alabilir. "Yaşamak büyük bir sorun değildir. Bütün hayvanlar yaşıyorlar. Şerefle, sağduyuyla, cesaretle ölmekse asıl büyük olan bu!"²⁵ "Vaktinden önce mutsuz olmak gerekmez. İki şeyi kaldırmak yeterlidir: Hem gelecek korkusunu hem eski felaketlerin anısını: Biri beni ilgilendirmez artık, öteki daha başıma gelmemiştir."²⁶ Sokrates'e göre ölmek ruhun bedenden ayrılmasıdır. Bedensel hazlardan bütünüyle uzak kalmak da ölümle eş değerdir. Ruh bedenle ilişkisini en alt düzeyde tutmalıdır ki var olanı kavrayabilsin. Bilgi ancak ölümden sonradır. İyi bir insan için hayatta da ölümden sonra da herhangi bir kötülük söz konusu değildir. Platonun zamanında ölümsüzlük yöneticilerin alanıdır;²⁷ gelişim insanın sınırlamalardan özgür hâle gelmesidir. Antikçağda mutsuzluğun ortadan kaldırılması, Ortaçağda yerini acının yüceltilmesine bırakır. Ölüm, insan biçimli bir figür olmaktan çıkıp bir özbilince, açık duran mezarın sürekli farkındalığına dönüşür. Ruhun ölümsüz olduğunu öne süren Hristiyanlıkla ölümsüzlük anlayışı, insan hayatının ölümle sona erdiğine ilişkin olguyu yadsır. Ölüm geniş halk yığınları için "öteki dünyaya nihâi geçiş anı"dır. Doktorun ölüm saatinin yaklaştığı konusunda uyarıda bulunmaması, ölüm için dinî vecibelerin yerine getirilmesine imkân bırakmaması nedeniyle cezalandırıcıdır. Nedâmetini ifade edemeden ve günahları bağışlatamadan öte dünyaya gitme son derece rahatsız edicidir. Bir Hristiyandan beklenen ölüm için hazırlanmasıdır, arınması ve kutsanması gerekir. İntihar Tanrı'nın takdirine karşı

21 Hans George Gadamer, "Ölüm Tecrübesi", çev. Ali Rıza Aydın, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II S: 1, 2002 (105-112), 106.

22 Pascal Bruckner, *Ömür Boyu Esenlik*, çev. Birsal Uzma (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 152.

23 Epiktetos, *Düşünceler ve Konuşmalar*, çev. Burhan Toprak (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1967), 54.

24 Epiktetos, *Düşünceler ve Konuşmalar*, 76; Bruckner, *Ömür Boyu Esenlik*, 153.

25 Lucius A. Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, çev. Türkan Uzel (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1992), 77.

26 Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 78.

27 Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, çev. Nurgül Demirdöven (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1992), 83.

gelme olduğundan yasaktır. Çünkü hayat her türlü nimetin üzerinde korunmuş olmak için temel bir iyi olarak yerini alır. Onurlu olma insana özgüdür. Acıdan korkulmaz bilakis acı arzulan, istenendir. O ne kusur ne de gayesizdir. Mesihin çektiklerini paylaşımıdır. Ölümcül hasta, sevgi topluluğunun bir üyesidir.²⁸

15. yüzyılın sonunda hayat boyu süren birliktelik olarak ölüm, yerini anlık bir olaya bırakır. Çizgisel zamanın son bulduğu ve insanın sonsuzlukla buluştuğu bir noktaya dönüşür, artık bir bütünün sonu değil, bir dizinin kesintiye uğramasıdır. Oysa kadim dönemlerde sonsuzluk, Tanrı'nın varlığıyla birlikte, tarihe içkindir.²⁹ "Ölümümüz her şeyin ölümü olacak" diyen Montaigne'de³⁰ temsil edildiği üzere 16. yüzyılda ölüm, öte dünyaya geçişi değil hayatın sonunu tanımlar; hayatın amacı değil, sonudur. Zaman akıp gitmekte, ölümün yakın olduğunu bilinmektedir. Sonluluk, sınırlılık ve kişisel ölümün yakınlığında yeni zaman ve bireysellik anlayışı etkilidir.³¹ Bilimsel devrimin gerçekleştiği 17. yüzyılda tıp teknolojisindeki gelişen araçlar sayesinde birey, ölümünün yaklaşıp yaklaşmadığı, tedaviye devam edip etmeyeceği konusunda bilgi sahibi olur. Acılı ölüm karşısında yöntemi belirleyecek kendisidir. Ölüm anında yanındakiler sessizlik içerisinde gözlerini başka tarafa çevirir, en mahrem anında onu yalnız bırakarak ölümle rahat buluşmasını sağlarlar. İnsan cesedi, modern öncesi dönemlerdeki kutsallığını yitirerek bir nesneye dönüşür. Ancak hukuksal açıdan bir insan gibi muamele görür.³² 17. yüzyılın sonuna gelindiğinde ceset üniversite kürsülerinde öğretim aracı olarak değer kazanır. Bacon, tıbbın üç görevini; sağlığın korunması, hastalığın iyileştirilmesi ve en önemlisi de hayatın uzatılması olarak belirler. Tıp, önce bu son göreve ilgi göstermese de maddî kaynağın ortaya çıktığı anda gücünü buraya yönlendirir. Cennete gitmeyi uman vaiz, ruhun varlığını inkar eden filozof, sermayesinin bir kat daha arttığını görmek isteyen tüccarın birlikteliğinde yatarken değil, çalışırken bulacak ölüm için konsensüs sağlar. Tedavi yöntemleri, zengin olanların hastalıklarını iyileştirir; fakirlerin hastalıkları tedavi edilmez niteliğinde doğal olmayan ölüm tanımlamasına sıkıştırılır. Doğal olarak ölebilmek belli bir sınıfa özgüdür artık. Sağlık, ölümü eceliyle bekleme ayrıcalığına dönüştürür. Aydınlanmayla birlikte ölüm yetkisini hekim üstlenir. Ölüm, herkes için hem doğal haline gelir; hem de zamansız. Ölüm, doktorun tanımladığı bir hastalığın neticesidir.³³

28 Joseph Tham, "Secularization of Death in End of Life Issues, Presented at EduBioethics Workshop III-End of Life, School of Medicine, Université R. Descartes Paris V, Paris, 2007, October 3-5, 2 <http://www.uprait.org/sb/index.php/bioethica/article/viewFile/321/307>(1.4.2010 Ivan Illich, *Medical Nemesis*, (New York:Pantheon Books, 1976): 66-9; Philippe Ariens, *Western Attitudes Toward Death From the Middle Ages to Present*, (London:Johns Hopkins University Press, 1975),21-23.

29 Ariens, *Western Attitudes Toward Death*:39-42,46,56,63; Illich, *Medical Nemesis* : 32-3,128.

30 Montaigne, *Denemeler*,çev. S.Eyüboğlu, (İstanbul:Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1992), 69.

31 Ariens, *Western Attitudes Toward Death*:39-42,Illich, *Medical Nemesis* ,129.

32 Illich, *Medical Nemesis*: 68-9,131.

33 Ariens, *Western Attitudes Toward Death*,73 ; Illich, *Medical Nemesis*: 71,132-9.

Bu konuda en etkili çalışma David Hume(1711-1776)'dan gelir. İntihar hakkında kaleme aldığı eserinde insanların Yaratıcının iradesine karşı gelmemek için sefil varlıklarını uzatmaya zorlanmalarına karşı çıkar ve insanın kararları üzerinde özerkliğini vurgular. İnsanı, kararları üzerinde özerk kılmayan dünya görüşünü, batıl ve hurafe din olarak değerlendirerek eleştirir.³⁴ Thomas Aquinas'ın savunduğu intihar yasağına karşı hastalık ve dayanılmaz acı karşısında intiharın haklı bir seçenek ve cesur bir kaçış olarak ele alınmasını savunur. Fakat kendi ölümüne yol açan hastalığında savunduğu şeyi uygulayamaz. Bununla birlikte ortaya koyduğu düşünce çok etkili olur. Kant (1724-1804) bu görüşe eleştirel yaklaşarak, intiharın kategorik zorunluluk ve evrensellik ilkesine karşı bir hakaret olduğuna inanır ve Tanrı'nın insanlık üzerindeki egemenliğine yönelik bir görev olarak insan hayatının doğal kutsallığını teyit eder.³⁵ Ölümün var olduğu bir dünyaya gençleri adapte edebilmek için Russell (1712-1778), ölüm üzerinde düşünmelerinin engellenmesini tavsiye eder.³⁶

Toplumun sekülerleşmesiyle ölümle ve ölüyle ilgili dinî görüş, seküler düşünce karşısında giderek zayıflar. İnsan hayatı için Mutlak varlıkla kurulan ilişki, yerini giderek maddî olana bırakır. Bu özellikle Darwin, Spencer, Galton ve diğerlerinin ileri sürdüğü evrim teorileriyle daha da belirginleşir. İnsanı hayvanların en yüksek şekilde evrimleşmesi olduğunu düşünen bu teorisyenlerin düşüncesi, dinin yaratılış ve insanın yaratıcının katındaki halife konumuyla çatışır. Ayrıca insanın yeryüzünde yüce bir gaye için yaratılması reddedilir. 20 yüzyıla gelindiğinde USA ve Almanya'da ırk ıslahı için en uygun olanın hayatta kalması analogisine başvurulur. Bu gidiş aşkınlıktan bütünüyle kaçınan, ötenazinin sonraki destekleyicileriyle devam eder.³⁷

Hick, "Değişen Ölüm Sosyolojisi" adlı makalesinde, Batı'da da 19. yüzyıl sonlarına kadar ölüm ânını tasvir eden resimlerin istisnasız hep "kalabalık" oluşuna dikkat çeker. İnsan, yalnız veya yakınlarından sadece birkaç kişinin yanında değil, parçası olduğu topluluğun ortak inanç ve beklentileriyle desteklenerek canını teslim eder. Moderniteye kadar ölüm toplumsal bir olaydır. Hatta ölüm döşeğini tasvir eden resimlerde çocuklar bile bulunur. Ölüm tecrübesi küçük yaşlarda başlar. Ölüm, âdeta başka bir diyara göç edecekmiş gibi hazırlık yapılır. Suçlular affedilir, günahlardan tevbe edilir, dünya işleri yoluna koyulur, eşdostla helalleşilir, sonra da ölüm sessizce beklenir.³⁸ Moderniteyle ölüm gidiş, ailenin ve yakınların katıldığı bir tecrübe olmaktan çıkar. Ölmekte olan kişi, bu tecrübeyi bilinçli bir şekilde yaşamaz. Tıbbi tedavi altındayken ve hastanede ölen kimsenin

34 D. Hume, *On Suicide In Hume on Religion* (London: Collins, 1963) akt. Tham, "Secularization of Death":3-5; Ariens, *Western Attitudes*,34.

35 Tham, "Secularization of Death ",3.

36 Bertrand Russel, *Aylaklığa Övgü*, çev. Mete Ergin, (İstanbul: Say Yay., 1983):185-6.

37 Tham, "Secularization of Death",3.

38 John Hick, "Değişen Ölüm Sosyolojisi", çev. Turan Koç, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.7,1990, 238;Ayrıca bk. Ariens, *Western Attitudes*: 34,66.

son günleri ağır uyuşturucular altında geçer. Ölüm, herkesin katılma zorunluluğu hissettiği bir olay olmaktan çıkıp doktor, cenaze işleri yöneticisi ve din adamının katıldığı bir iş haline gelir. Bu kurumsallaşma, ölümün tabuya dönüşmesinde etkilidir.³⁹ Hastanın dikkatli ve özenli bir hazırlık yapmasını gerektiren, Mutlak varlıkla gerekli nihâi karşılaşma olarak görülen teolojik anlayış, giderek yerini kontrol edilmesi veya ertelenmesi gereken korkunç bir bilinmeyen, hızlı ve acısız olarak gerçekleşmesi gereken ölümün modern vizyonuna doğru kayarken tersine tabu olan, kontrol altında tutulan, mahremiyet çerçevesinde yaşanan cinsellik giderek aleniyete dökülür.⁴⁰

Geleneksel aile yapısının dede ve ninelerimizin, hatta küçük çocukların ölümünde aşına olunan ölüm gerçeği, çekirdek aileyle hatıralarda kalır. Ölüm tecrübesinin ileriki yaşlara taşınması, sessizce kabullenilmekten ziyade öfke ve isyanı tetikler, hayata bağlılığı daha da artırır. Oysa geçmişte kimse ölüm karşısında şişinmez, ona karşı koymaz, ölmeyeceğini sanarak diklenmez; ölüm sessiz ve sakin bir şekilde onaylanır. İşler savsaklanmaz, herkes kendine bırakılanı alarak hayat kaldığı yerden devam eder. Adeta yeni bir eve geçiş gibidir.⁴¹ Her ölüm, yaşayan kişi için bir hatırlatıcıdır: “Ölüm, bir odadan başka bir odaya açılan küçük, ama aydınlık pencereydi, uzun bir geziye çıkma bir türlü bitmeyen uzun bir inşaat...yapı bitince...tüm dünya oraya...taşınacaktı;” bir bilgeliği insanların ortaklaşa algılamasıydı, her ölüm, insanın kendi ölümünü düşündürdü.⁴² Böylesine tanıdık bir hâle getirilen ölümü Aries, evcilleştirilmiş olarak tanımlar, ancak bu onun daha önce yabancı olduğunu, sonra evcil bir duruma geldiği anlamına gelmez. Tam tersine, ölümün geçmişte vahşi değilken bugün yabancılaşmış olduğunu vurgular.⁴³

Modern öncesi ölüm, içinde ve özünde teslimiyet taşır. Ölümüne teslimiyetin anlamı; budünyanın geçiciliğini bilme, ötetarafta varılacak hayatın ölümsüzlüğüne güvendir. Değişim, gelenekselin ölümü yatakta bekleyen duruşundan, modern toplumda yerini yavaşça yalnız başına ya da hastane ölümüne geçişle yaşanır. Modern tıp sisteminin hijyen kaygılarına dayalı geliştirdiği bu yaklaşım, yatak odasında kalabalık ölüm ritüellerinden sonra gelen ölümü sonlandırarak ölümüne gidilen yolu yalnızlaştırır. Daha da önemlisi insanlar artık yalnızca ölmekte olan kişinin yatağının başında veya ölenin anısı karşısında altüst olmaz, bilhassa ölüm düşüncesi onları perişan eder. Artık, “insanlar hasta ölmektedir, çünkü hastane artık evde verilemeyen bakımın yeri haline gelmiştir. Daha önceleri fakirler, hacılar için bir barınak olan hastane daha sonra insanların tedavi edildikleri

39 Hick, “Değişen Ölüm Sosyolojisi”, 239.

40 Jean-Michel Sallmann, “Cadılar”, *Kadınların Tarihi*, c. 3, çev. A. Fethi, (İstanbul:Türkiye İş Bankası Kültür Yay, 2005):420,431; Erich Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat, 4.bas. (İstanbul: Say Yay., 1994),50 ;Ariens, *Western Attitudes*:56-7,92.

41 Hick, “Değişen Ölüm Sosyolojisi”: 236-7.

42 Nuri Pakdil, *Bir Yazarın Notları 1*, (Ankara:Edebiyat Yay., 1980): 96-7.

43 Ariens, *Western Attitudes*;;13-14.

ölüme karşı mücadele ettikleri tıbbi bir merkez haline gelmiştir.⁴⁴ Dolayısıyla kentler, geleneksel insanın nazarında insana rahat döşeğinde bir ölümü bile çok gören yerlerdir.⁴⁵ Oysa, "Ev ki ayrıntıdır / (Tanrı da ayrıntılardadır). / Susmalar, küçük sevinçler, küçük acılar, / küçük konuşmalar, yalnızlıklar / ... Ev ki ölmek içindir."⁴⁶ Ölümün ve ölümlerin yeri, evler değil hastaneler, huzur veya bakım evlerini içeren kurumlardır. Modern hayatın yalnızlığını kanıksamış insan doğarken yalnız olduğundan, ölümlerinde de başkalarını varlığıyla kendisine seyirci olarak eşlik etmesini istemez. "Ölüm nedenimiz şu veya bu olabilir ama hiç kimse, hiçbir koşul altında, bir başkasının yapayalnız ölümünü ondan alamaz."⁴⁷ İnsanların çoğu, akraba, eş ve dostların gözlerinden ırak, aileye mümkün olduğu kadar az rahatsızlık vererek ölür. Ölümün evden hastaneye dönüşümünde ölüm "yatakta ölüm" olgusunda törenin kendisini yönettiği bir şey olmaktan çıkar; inisiyatif, ailede değil, tıpkı ölmekte olan kişi gibi bir yabancı olan hekime ve hastane personeline geçer; ölüm ustaları bunlardır.⁴⁸

19. yüzyılda tıp, modernite fikrine bağlı iki tür zihinsel değişimin taşıyıcılığını üstlenir. İlki akılcı yöntemlerle bilgi ve tedavi tekniklerine dayalı pratiklerle hastanın sağlığına kavuşturulmasının insanî bir faaliyet olduğu fikrini yaymaya başlar. İnsanın sağlığına yeniden kavuşmasında Tanrı'nın takdiri, şifayı verenin ancak Tanrı olması, toplumsal olarak önemini kaybeder. Bu bakış açısı neticede ölümü öteki dünyaya geçişten ziyade hayatın sonu olarak kabul ettirir. Tedaviyle sağlığına kavuşturma hedefi, doğal ölümün pabucunu dama atmaya başlar. Giderek din adamının kontrolündeki ölümden, olayın ağırlığını hissettirmemek için aile çevresiyle doktorun hazır bulunduğu ölüme geçilir. Tedavi, son dinî vecibeleri yerine getiremeden ölen insanların sayısını artırır. İkincisi hayatın ve ölümün biraradalığının ortadan kalkmasıdır. 18. yüzyıla gelinceye kadar mezarlıklar şehirlerin merkezine kurulur, ölümler ve canlılar birbiriyle iç içedir. Ölülerin ölümü hatırlatması can sıkıcı ve rahatsız edici değildir. Bundan sonra ölümler anormal ve tehlikeli sayılır. Normal, zararsız ve aralarına girilebilecek kişilerin arasından kovulur. Aries, modern öncesi dönemle modern dönemde ölümün farklılığın şöyle ortaya koyar: "Ölümün aynı anda hem yakın ve tanıdık hem de küçük ve zararsız hale getirilmiş olduğu eski tutum, bizim artık ölümün adını bile anmaya cesaret edemeyeceğimiz ölçüde güçlü bir dehşete dönüştüğü bugünkü tutumumuzla taban tabana karşıttır."⁴⁹

Aydınlanma döneminden itibaren Batı mutluluğu yeryüzünde gerçekleştirme görevine soyunur. Mutsuzluk katalogları oluşturulur, kökü kazınması gereken mutsuzluk listeleri hazırlanır. Ölüm ve yalnızlığa bağlı endişeler önemsiz sayılır,

44 Bauman, *Ölümlülük*, 119.

45 Mustafa Kutlu, *Beyhude Ömrüm* (İstanbul: Dergah Yay., 2012),197.

46 İlhan Berk, *Şeyler Kitabı-Ev* (İstanbul: Sel Yay.,1990): 79,131.

47 Irvin D.Yalom, *Din ve Psikiyatri*, çev.Emre Ağanoğlu, (İstanbul: Turkuvaz Yay. 2009):37-8.

48 Ariens, *Western Attitudes*, 103.

49 Ariens, *Western Attitudes*: 13-14.

bunları önemseyen doktrinler aşağılanır. Bilimin, tekniğin büyümlü etkisine ve maddî gelişmelere dayalı umutlar korunur. 1872’de Samuel Butler “*Erhewon*” adlı romanında hastalığın suç olarak cezalandırıldığı, nezlenin bile zindana atılmaya neden olabildiği, cinayetin şefkat ve bakım gerektiren bir hastalık olarak telâkki edildiği, yas ve sıkıntının bir suç olarak cezalandırıldığı bir ülke canlandırır. Mutsuzluğun yadsınması, ölümün yasaklanması Bruckner’e göre 20. yüzyılın ikinci yarısında doğulanır.⁵⁰

Aydınlanma fikirleri, insana, sağlam ahlâk normlarının koyulabilmesinde bir yol gösterici olarak akla güvenebileceğini, iyiyi, kötüyü bilebilmek için Tanrı vergisi bir sezgiye ve dinî otoriteye ihtiyaç duymaksızın kendine güvenebileceğini öğretir. Aydınlanma Projesinin “kendi bilgine güven!” anlamına gelen “bilme cesaretini göster!” şeklindeki davranış ilkesi, çağdaş insanın çabaları ve başarıları için itici güç olur. Ancak ölüm, akla duyulan güveni alaşağı eder. Toplumlar aklın karşısında yenik düştüğü ölümü unutturabilmek için çeşitli kurnazlıklar üretirler ama başarılı olamazlar. Bu durumda bu utançtan söz etmeyi yasaklarlar.

Aklın gücüne pervasızca karşı koyar. Aklın gücü iyi seçim yapmak için bir kılavuzdur, oysa ölümden seçim yapma söz konusu değildir. Ölüm utanılacak bir durumdur, aklın aşağılanmasıdır. Ölüm akla duyulan güveni ve aklın söz verdiği güvenilirliği çökertir. Aklın yalanını yüksek sesle açığa vurur. Aklın sunduğu güvenilirliği içten içe zayıflatan ve sonunda yok eden bir korku salar. Akıl kendisini bu utançtan kurtaramaz.⁵¹

19. yüzyıl acıyı edepsizlik kabulünde reddederken 20.yüzyıl onu haz adına baskı altına alır. Bu hâl Bruckner’e göre, “Her yerde kendi yansımalarından başka bir şey görmeyen ve yalnızca cesaret gösterene ait hâl gelmek isteyen mutluluğun, dehşet verici körlüğüdür.”⁵²

20. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, kader kavramı, modern öncesi dönemlerdeki başat rolünü kaybetmeye başlar. Kader, bağlama dönüşür; birey artık kendi olanaklarının yegâne taşıyıcısıdır. Kişi kendi hayatının yapıcısı, kendi kendini oluşturmuş kadın veya erkektir.⁵³ Bu yüzyılda mutsuzluktan söz etmek, arkaizm ve utanmazlık kabul edilir; yaşanan, bir coşku patlamasıdır. Fakat ifade bile edilmeyen, kovulmak istenen acı tüketim dünyasında her yeri işgal edip hafızalarda bin bir şekilde büründüğünde kırılmalıya dair bilinci arttırarak çoğalır ve neticede kutsallaştırılır. Batı toplumunda bir tabu, bir belirsizlik alanı hâlince gelince çok uzun zaman baskı altında tutulan bir gaz gibi patlar, toplumun gözeneğini istila eder ve her yeri sömürgeleştirir.⁵⁴

50 Bruckner, *Ömür Boyu Esenlik*, 151-2.

51 Bauman, *Ölümülük*, 27.

52 Bruckner, *Ömür Boyu Esenlik*, 153-4.

53 A.Heller-F.Feher, *Postmodern Politik Durum*, çev.Ş.Arın-O.Akınhay, (Ankara:Öteki Yay. 1993), 30.

54 Bruckner, *Ömür Boyu Esenlik*, 154.

20. yüzyılda, doktorların gözetiminde hasta sıfatıyla ölmek bir vatandaşlık hakkı hâline gelir. Hayat boyu tıbbî bakım, toplumun fertlerine götürmekle sorumlu olduğu bir hizmete dönüşür. Zaman, ritimleri, kayıp ve kaygı durumları ve ölümdaki kaçınılmaz son birey tarafından artan şekilde kendine ait özel bir olay olarak tecrübe edilir. Halbuki şirketler, dini kurumlar, siyasî partiler, devlet spor ve eğlence endüstrisi, çalışma ve boş zaman gün ve saatleri için birbiriyle yarışır.⁵⁵

Sekülerlik, müşterek kabul edilmiş bir varılacak noktayı yok sayar ve her bireyin ölümden kendi bireysel sonunu kabul eder. John Kennedy, Martin Luther King, Prenses Diana gibi ünlü kişilerin ölümü üzüntünün sağduyulu bir duygu olduğunu ve bu yüzden politik uygulamalarda uzun süreli var olamayacağını hatırlatır. Üzüntü dayanışma bağlarını harekete geçirir, ancak bir milleti de parçalayabilir. Seküler toplumlarda kayıplarının üstesinden gelebilmek, ölümlerle yüzleşmek bireye düşer. Üzüntü, toplumsal faaliyet merkezi olmaktan giderek özel bir olaya dönüşür. Birkaç istisna dışında bireylerin yaşam ritimleri, doğumdan ölüme, kurumsal ritüeller ve kamusal törenlerin yararları olmaksızın devam eder. Seküler toplumlarda bireyler kendi varoluş kaygılarının üstesinden gelebilmede gittikçe kendi araçlarına terk edilir. Toplum sekülerleştiği oranda bireyin özel zaman tecrübesi yapaylaşır.⁵⁶

Modern tıp, “doğal ölüm” imgesi oluşturur. Doğal ölüm imgesi, ileri bir yaşta ama henüz sağlıklıyken, tıbbî gözetim altında öleceğimize yönelik bir beklenti... bir idealdir. Doğal ölümün literatüre girmesi, karşıt olarak hastalık, şiddet ya da mekanik bozukluklardan kaynaklanan anormal ölüm tanımlamalarını da hayata geçirir. Ölümün tıbbileşmesi aracılığında, sağlık hizmetleri diğer bütün inançların dışlandığı bir “dünya dini” konumuna yükselir. Illich, zorunlu ritüelleri ve kültürel olarak dayatılan mitleriyle modern tıp sisteminin dini bir vesayet kurumu gibi işlev gördüğünü, insanları sağlığına kavuşturma kisvesi altında, sanal hastalardan ibaret imgesel bir dünya dayattığı ve neticede hayatın anlam, acı, ölüm, cinsellik konularında giderek tıbbî ölçütlerle davranma zorunda kalındığına dikkat çeker.⁵⁷ Bu imge sadece batı toplumları için değil, bütün toplumlar için geçerlidir. Modern batı uygarlığının nüfuz ettiği her yerde, yeni bir ölüm imgesi ortaya çıkar. Bu imge yeni teknikler ve bu tekniklere karşılık gelen ethos üzerine kuruludur. Bu teknikler, kültürel anlamda tarafsız değildir; somut biçimlerini Batı kültürleri bünyesinde edinmiş ve batı ethosunda ifade bulmuşlardır. Beyaz adamın ölüm imgesi, tıp uygarlığıyla birlikte yayılarak kültürel sömürgeleştirme açısından önemli bir güç hâline gelir. Daniel Sulmasy'nin vurguladığı gibi her ethosun altında yatan bir mythos vardır; seküler etik dini etik kadar iyi ve kötünün, insan özgürlüğünün, acının ve şifanın bireyler ve toplumlarla bedenler arasındaki

55 Richard K. Fenn, *Time Exposure*, (Newyork: Oxford University Pres, 2001),45.

56 Fenn, *Time Exposure*: 38-39.

57 Illich, *Medical Nemesis*:76-7; Bauberot, *Dünyada Laiklik*, 56.

ilişkinin belirli vizyonları üzerine inşa edilmiştir.⁵⁸ Modern düşüncede ölüm, tedavi edilebilir bir hastalığın sonucudur. Bu yeni yorumla uzman tıp hizmetleri açısından bireysel hayatın süresinin uzatılması, eşit olmayan biçimde dağıtılmış bir değer hâline dönüşür:

Hastalıklarla savaşılan tıp, katmanlara ayıran düzeneklerin oluşturduğu uzun listede yerini alır. Bütün uygulamaya yönelik amaçlar için bireysel yaşamlara farklı farklı değerler biçilir. Toplumun üst katmanını işgal edenlerin daha uzun süre yaşaması zorunlu olmasa da daha uzun süre yaşama haklarına dolaylı yoldan ya da gizlice ya bürokratik yollarla karar verilir ya da piyasanın düzeneği aracılığıyla garanti altına alınır.⁵⁹

Ölüm tedavi edilebilir bir hastalık olarak görülür. Hayatın nihaî ufkundan günlük kaba döndürülür. Bu, hayat veren sözün, hayatı zehirleyen bir tehdit olarak geri sekmesidir. Artık hayat, ölümün nedenlerine karşı verilen savaşın amacına hizmet eder. Bu nedenle kalıcı dehşetin uzaklaştırılabilmesi, onunla ilgili bir şey yapma telaşı, neredeyse histerik ölçüde bir meşguliyeti ve gizemli suikastçıların varlığını derhal hissetmeyi gerektirir. Bütün ilgi, ölüm riskine kayar. Önemli olan hayatta kalmak için ne yapılması değil nasıl yapılmasıdır, hayatta kalmanın ölçütü ne kadar iyi yapıldığıdır. Zihin ve enerji tüketicisi, teknik yaşama kapasitesini aşma görevinin yerini ölümlülüğün aşılması geçer. Bu araçsallığın metafizik üzerindeki zaferidir. Şimdiki zamanın gelecekteki ölüme, olayın zamana karşı zaferidir. Gelecek görüş alanından çıkarılıp dışlanır. Şimdiki zaman akıp geçmediği gibi sonu da yoktur. Var oluşa ilişkin endişeler yoğun günlük sağlık telaşı içinde unutulup gider. Hastalık tedaviyle üstesinden gelinebilir bir endişe oluştururken tedavisi olmayan ölüm, korku oluşturur. Endişe üstesinden gelebilmek için insanı harekete geçirirken korku hareketi engeller. “İnsan ölümden korktuğu sürece akıldan ayrılarak hevâya tâbi olur”.⁶⁰ Ölümün iptali hayatta gerçekçi bir hedefe dönüştürülemediğinde sağlık dönüştürülebilir. İnsanın sağlığını koruması için bir dizi şey yapması gerekir. Bunlar zaman aldığı gibi ölüm gibi varoluşa dair korkuların kaplayacağı zamanı da doldurur. Endişenin sağlık üzerinde çekici ve hoşnut edici etkisi budur. İnsan boş durup beklemeyi, uyarıldığı ölüm nedeniyle ilgili bir şeyler yapar. Doktorun bu sorunu şimdi burada ele alalım diğeri zamanı geldiğinde hallederiz tarzında serzenişleri dikkate alınır. Artık insan ölümlü olduğu için ölüyor değildir; ölümlü ya şu ya da bu hastalıktandır. Bu nedenle o hastalığa yakalanmamak için mücadeleye girilir. Bu tıp çevreleri tarafından desteklenir ve reklâmı da yapılır. Bu inanca göre doğal nedenlerin sonucu ölümler azalır, hastalık sonucu ölümler artar. Doğal ölüm aykırı ilan edildiğinde, onun dışında kalanlar, kuşkulu hâle gelir. Açıklanamayan ölüm, ölümlülüğü her birinin kendi nedeni ve ilkede önlenebilir bir nedeni olan pek çok bireysel olaya ayıran bir dünya görüşü karşısında bir meydan okumadır.⁶¹

58 Tham, “Secularization of Death”, 4.

59 Bauman, *Ölümlülük*, 180.

60 Ebu Bekir Razi, *Ruh Sağlığı*, çev. Hüseyin Karaman, (İst: İz Yay., 2004), 137.

61 Illich, *Medical Nemesis*, 75-7; Bauman, *Ölümlülük*: 174-5, 180.

Ölümün tıbbileşmesi aracılığıyla sağlık hizmetleri, nerdeyse diğer bütün inançları dışlayan bir dünya dini hâline getirilir. Bugün doğal ölüm, en uç noktada insan organizmanın tedaviyi reddettiği ana dönüşmüştür. İnsan artık ne son nefesini verdiği ne de kalbi durduğu için ölür; elektroensefalogram düz bir çizgi çizdiğinde ölür. Toplumsal anlamda kabul gören ölüm, insan yalnızca üretici olarak değil, aynı zamanda tüketici olarak da işe yaramaz hâle geldiği zaman gerçekleşir. Büyük emek verilerek eğitilen bir tüketicinin, tamamen kaybedildiğini kayda geçirmekten başka çare kalmadığında gerçekleşir. Ölüm, tüketici direnişin nihai biçimi kabul edilir.

Ölümün tanımı da açık değildir. Bugüne kadar bu tanımlama zorluğu bu ölçüde hiç yaşanmamıştır.⁶² Yaşam desteğine bağlı ölümle hayat arasındaki sınır belirsizdir.⁶³ Yaşam desteği teknolojileri, 20. yüzyılda yeni bir tür hasta oluşturur, beyin işlev görmez kalp akciğerler çalışmayı sürdürür. Bu durumda bir kişinin fiziksel ve hukuksal olarak öldüğünü söyleyebilmek yeni tanımlamayı gerektirir.⁶⁴

Modern dönemde ölüm var oluşu aydınlatmaz tersine karartır. Oluşturduğu tehdit sürekli bastırılmaya çalışılır. Ölümü kabullenme öylesine ağır bir yaşam koşuludur ki çok güç ve nadir gerçekleşir, kişide geriye dönüşü imkânsız sonuçlar oluşturur. Soll'e göre ölüm, "en temel kaygımız ve varoluşumuzun en sorunsal özelliği olmasından daha fazla, bizim için pek az ya da hiç önemi olmayan bir meseledir ya da öyle olması gerekir."⁶⁵

Tıpta topyekûn değişim, uzmanlıktan ve liberalleşmeden sonra yaşanır. İnsan bir uzmanın elleri arasında parçalanmakla kalmaz, her parçası çok sayıda rakibi karşı karşıya bırakır. Her terapist inanç ve mutlak şüphe arasında gidip gelir; her şeyi bildiğini iddia eden hekimin yanılma hakkı yoktur. Hastalık hastaları, yeni bir görüş ve yeni bir ilaç peşinde bir muayeneden diğerine koşuşturur. Hiçbir tedaviye inanmayan ama her şeyi deneyen çağdaş hasta, homeopatiden akapunktura, sofrolojiden alllopatiye aynı anda her şeye başvuran bir şüphedir.⁶⁶

Ölümün kesinliği insanı aciz bıraksa da sonucun belirsizliği enerjyiyi arttırır ve harekete geçirir. Hayata ilişkin belirli tehlikelere yol açan sorunlar varoluşun kaçınılmaz sonu olan ölüme ilişkin metafizik ilgiyi bir kenara iter. Formda kalmak, egzersiz yapmak, rejimine dikkat etmek, lifli yiyecekler yemek, yağlı yiyeceklerden kaçınmak, sigara içilen yerlere girmemek, içme suyunun kirliliğine karşı mücadele etmek gibi görevler yapılabilir gerçekleştirilebilir

62 Farzaneh Zahedi, Bagher Larijani, and Javad Tavakoly Bazzaz, "End of Life Ethical Issues and Islamic Views", *Iranian Journal of Allergy Asthma Immunology* Vol.6, Suppl. 5, February 2007; (5-15), 6.

63 Alexander M.Capron. "Definition and Determination of Death: II. Legal Issues in Pronouncing Death". In: ed. Reich WT, *Encyclopedia of Bioethics*. (New York: Simon & Schuster MacMillan, 1995):536-537.

64 End of Life Care:An Ethical Overview, *Center for Bioethics University of Minnesota* http://www.bioethics.umn.edu/publications/bo/End_of_Life.pdf. April, 2005.

65 Ivan Soll, "Ölümün İddia Edilen Önemsizliği Üzerine", *Ölüm ve Felsefe*, (ed.)Jeff Malpas- Robert C.Solomon, çev. Nur Küçük,(İstanbul: İthaki Yay., 2006): 53-54.

66 Bruckner, *Ömür Boyu Esenlik* :160-1.

başta çıkılmayan ölüm, kimilerinin çok şey, kimilerinin bir şey yapabileceği sorun olarak yeniden tanımlanır. Norbert Elias, ölmek üzere olan kişi karşısında huzursuzluk duyulduğunu, ne söylenileceğinin bilinemediğini ifade eder. Bauman, bu huzursuzluğun utanca dönüşmemesi için yanında yer almamanın tercih edildiğini söyler. Kişiyi ölümlükten yalnızlığa mahkûm eden modern insanın zulm karşısındaki medenî duyarlılığı mıdır yoksa tiksinti mi? Joseph Harontunian'ın ölüm tanımlaması buna açıklık getirir. Ona göre, insan hayatı bir işlem, bir alışveriştir. İnsanın ölümü işlemin sonu ya da alışverişte başarısızlıktır. Ölmek üzere olan bir kişinin görüntüsü, modern dönemde iğrenç bir şeydir. Çünkü sağlık sorununun hayat sorunu yerine koyma çabasının boş çaba olduğunu açıkça ortaya koyar. Bu nedenle ölmek üzere olan kişi, göz önünden çekilir ya da profesyonellerin ellerine teslim edilerek zihinden de uzak tutulur. Ölmek üzere olan kişinin yalnızlığı beden sağlığı ve zindeliğine ilişkin giderilemez ölçüde bireysel ilginin yalnızlığına da uygundur.⁶⁷ Çünkü düşünce hâlindeki ölüm, ölüme ilişkin en korkunç şeydir. Hayatın bütünü üzerinde bir gölge gibi uzanır ve hayata damgasını vurur. Modern yaklaşımda ölümün utanç verici bir şey olması, bir yakının cenazesini internet üzerinden takip edilecek kameralı mezarlıklara kadar vardırır. Hatta musalla taşının üstünde tabutun içindeki ölüyle birlikte gülücükler dağıtan pozlar vermek suretiyle başkalarının ölümü mucizevi fırsata dönüştürülerek neşeli anlara çevrilir. Bu tür uygulamaların rahatlatıcı ve ölümün vahim olmadığını hissetmeye, ölüme karşı bağışıklık kazanmaya yol açabileceği de düşünülmüştür.⁶⁸

Modern birey, ölüm karşısında keder, korku, öfke, umutsuzluk, kırgınlık, katlanma, karşı koyma, acıma, hırs, başarı, umarsızlık gibi tutumlar takınır. Zira ölüm, aklın en büyük yenilgisi, aklın güvenilirliğine destek veren boşluğun temelinde yatan saçmalığı dışı vurandır. Akli ölüm karşısındaki yenilgisinden kurtarmak için yapılacak bir şey yoktur, her kurtuluş çabası aslında onu daha da küçültür. W.Wahl, insanı bilime ve sağduyuya taşımayan ölümün, savunmanın ağır silahları olan büyü ve sağduyusuzluk gibi yardımcı araçları kullanıma soktuğuna dikkat çeker. Modernite ölümü aklın ve akılla beslenen teknolojinin ilgi alanına ve sorumluluğuna uygun görür. Ancak aklın göreve uygunsuzluğunu ortaya çıkarmaktan öteye de gidemez. Neticede insan yine büyüye ve ölümsüzlüğe başvurmaya zorlanır. Tıp bilimi ve ortaya çıkardığı teknoloji, ölümün son sınırları hakkında yalan söyleyerek ya da gerçeği söyleyemeyerek tedavi edilemez oluşuna karşı verilen mücadelede etkili sorunları kısmı hastalıklarla değiştirerek kendini büyüye dönüştürür. Üstü örtük biçimde yerine getiremeyeceği sözler verir, şaşırtıcı ameliyatlar, harika ilaçlar ve saygı uyandıran ileri teknoloji ürünü donanımlarından oluşan göz kamaştırıcı gösteri aracılığıyla dikkatleri verdiği sözlerin atılgılığından uzaklaştırır.⁶⁹

67 Bauman, *Ölümlülük*:159-176.

68 Bruckner, *Ömür Boyu Esenlik*,179.

69 Bauman, *Ölümlülük*, 28,37,177.

Ölümsüzlük kusursuzluk halidir; Batı uygarlığı kusursuzluk için savaşır, ölümsüzlüğe kusurların bitirilmesiyle ulaşılabacaktır.⁷⁰ Ölüme karşı yenilginin ıstırapı, soğukla tedavi (cryonics) teknolojiyle hafifletilir. Ölümcül hastalığın ilacı bulunana dek yapay olarak gerçekleştirilen uyutma işlemiyle beden, bilimin gelecek zafer günleri için bekletilir. Bu geleceğe ertelenen sonsuzluk arzusu bir gün teknolojinin üstün gücünde yeniden diriltilmeyi beklemeye koyulur. Bu sayede toprağın altında karanlığa gömülme ya da yakılıp kül olma yerine, soğuk hava deposunda uyandırılacağı günü bekleme teşvik edilir. Sonsuzluk umudu Batıda, çok sayıda derneği hayata geçirir.⁷¹ Ölümsüzlük çabası, salt şimdide, maddi dünyada sıkı sıkıya kök salmış her şeye karşı savaş açmak demektir. İnsanın ölüme tanıklığı başkalarının ölümü olduğu için bu insanın başarısına anlam katar. İnsan hayatta kalmak için öldürmek ister, o ölürken başkaları sağ kalmalıdır. Uzun süre yaşayabilmek için ölen insanların ölüm nedenleri neyse onlardan kaçınılır.⁷²

Çağımız, sadece ölümü değil, acıyı da inkâr eder; ondan bir felaket gibi kaçır, gerçek olabileceği kabul edilmek istenmez. Yas, acı, hastalıklar modern seküler dünya görüşünün akıl almaz konuları hâline gelir; geleceğe doğru sürekli ilerleyen modern toplumda acıya istek duyulmaz, konuşulması yasaktır, herkesin kendi başının çaresine bakması gereken olay hâlini alır. Yasak, sadece kamusal alanda değildir, acı temasına edebî eserlerde bile yer verilmez. Acı hasıraltı edilir ve kendi kendine yok olması umut edilir. Acıyı örtme girişimi, canlılık ve iyimserlik taklidini gerektirir. Hiçbir sözcük acıyı haklı gösteremez. Mutsuzlar, yaralılar, can çekişenler, ortam bozucular gibi sözcükler sözcük dağarcığından atılırken gençlik, sağlık, eğlence metafizik putlar seviyesine yükseltilir. Acı ve ölüme yakınlık alt üst edicidir, görmek bile yıkılmaya neden olur. Acı çirkin bir şey, ölüm bulantı verici bir hoşnutsuzluktur.⁷³

İnanan insanlar, çektikleri ıstırap ve acıların öteki dünyada dineceğini düşünür. Burada çekilenin mükâfatı cennettir ve acı karşısında gösterilen metânet ve vakâr ölüm sonrası karşılığını bulacaktır. Bugün uyuşturulmayla, acı giderilmeye çalışılıyor, anne bebeğini dünyaya getirirken bile acı duymak istemiyor. Dünyada çekilen acıların cennette ödüllendirileceğine inanılmıyor. Acı çekmek anlamını yitiriyor. Giderek ölümden sonraki yaşama inanç azalıyor. İnsan, fâniliğini yadsıyor. Toplum ölümü yadsımaya katkıda bulunurken, ölümsüzlüğe olan inancın yitilmesiyle ölümün yadsınmasını da zorlaştırıyor. Hastalıkların bu kadar yoğun olduğu dönemde bir ümit ve amaç vaat eden ahiret inancındaki

70 Bauman, *Ölümlülük*, 149.

71 Hick, "Değişen Ölüm Sosyolojisi", 241.

72 Bauman, *Ölümlülük*: 48-9,88,149,158.

73 Bruckner, *Ömür Boyu Esenlik*, 155.

zayıflık,⁷⁴ yalnızca kaygıları arttırıyor ve insanın ölüm gerçekliğinden kaçınması yıkıcılığını ve saldırganlığını arttırarak öldürmek şeklinde tezâhür ediyor.

Batı'da 20. yüzyılın ikinci yarısında yakın zamanda her türlü felaketin önlenebileceği, on-yirmi yıl içinde yoksulluk ve hastalığın, sınırların kalkacağı, hapisanelerin kapatılacağı vadedilir. İnsanlık, üçüncü bin yıla cehennemın son tohumlarını da çevresinden kovmuş olmanın guruyla ulaşacaktı. Susan Sontag'ın ifadesiyle Avrupa, trajediye yer olmayan tek yer hâline gelecekti.⁷⁵ Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya*⁷⁶ adlı eserinde acı çekmenin ve ölümün olmadığı bir dünya resmeder. Bu dünyada ne ölüm korkusu ne de ölüm kaygısı vardır. Hiç kimse yaşlanmıyor, fiziksel ve duygusal olarak asla acı çekmiyor. Belirli bir yaşa geldiğinde gönüllü olarak toplum açısından faydalı bir gaza dönüştürülmek için yakılmaya gönderiliyor. Ancak peri masalı gerçekleşmediği gibi yok edilmeyi amaçlananlar daha da güçlenir. Hedonizmin mutlak değer kabul edilmesiyle ölüm ve acı tamamen anlamsız, haklara karşı hoş görülemeyen saldırı hâlini alır. Mutluluk odağında her türlü gerçekliğin yadsınması, meşruiyetini kaybeden acıyı yaşantıların ilk sırasına taşır ve kutsallığa bürünür. Ancak çekilen acı, herkesin içinde ortalığa serilince etik kurallar işlemez. Mutsuzluk karşısında demokrasi, reddedilen yeni hakların temeli kılınır. Acı çeken haklı olma hakkı kazanıp varoluşunu bunun üzerine kurduğunda, fiziksel ve psikolojik acı her şeyin ölçüsü hâline gelir. Değişen felaketlerin artışı değil, modern insanın manevî yoksunluğudur.

Modernite aydınlanmacılardan beri dayanılmazlık duygusunun sürekli genişlemesine sahne olmaktadır. Doğal olan bir şey artık adaletsizlik, keyfiyet terimleriyle ele alınmaktadır. Değişen önceki nesillere oranla daha çık sayıda felaket yaşıyor olmamız değil, bunlara karşı ruhsal hazırlıksızlığımızdır. Modern olmak, alınımıza yazılan talihten payımıza düşeni alma becerisine sahip olmamaktır.⁷⁷

Hayat, anlamını ölümden alırken ölümün hayatın antitezi olarak görülmesi aslında, zihin bulanıklılığının neticesidir. Bu, sadece Batı'ya özgü de değildir. Ölüm fikrinden uzaklaşıp hayata sımsıkı yapışmak kentlerin dokusuna kadar yansır. Ölüm ve ölü hayatın dışında tutulur. Hayatla ölüm arasındaki mesafe giderek artar; mesafenin azalmasına yol açacak geçişlere tedbir için de kalın ve yüksek duvarlar örülür. Böylece çekilen set, olası durumları güvenli kılar. Ölüm tecrübesi yaşanmadan gidilmez, gidildiğinde de zaten görülmeyecektir. Kaygılar

74 12 Haziran-18 Haziran 2017 tarihleri arasında MAK Danışmanlık tarafından 30 büyükşehir, 23 il ve 154 ilçede 5400 kişi ile yüz yüze görüşmelerle yapılan, *Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı* konulu araştırmada. "Cennete gideceğiniz kesin olsa, şu an cennete gitmek için ölmeyi düşünür müsünüz?" sorusuna katılımcıların %65'i, "Böyle olsa bile ölmek istemem" diye cevap verir. Mehmet Ali Kulat, *Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı*, Mak.Danışmanlık. 2017, 14.

75 Bruckner, *Ömür Boyu Esenlik*, 155.

76 A. Huxley, *Brave New World*, (New York: Perennial Classic, 1998).

77 Bruckner, *Ömür Boyu Esenlik*: 155,159.

bu şekilde uygulamalarla giderilir. Halbuki şehirler kente dönüşmeden önce kabristanı, bedesteni, külliyesi, pazarı, meydanı, çıkmaz sokağıyla eski şehir dokusu birbirini bütünlerdi, kabristan bu dokunun tabii uzantısıydı. Mezarlıkları şehir dışına atan “imarıcı” yaklaşım, gerçekte ölümü gündelik hayattan sürgün etmeyi amaçlar.

Modern insan, ölüm olgusunu hayata aktarmakta büyük zorlanma yaşıyor. Mezarlıkları şehirlerin dışına taşıdığına ölümü hatırlatan her şeyden kurtulacağını sanıyor. Oysa İslam şehirlerinde camilerin hazirelerindekiyle birlikte büyük mezarlıklar şehrin bir mütemmim cüzü olarak şehir mimarisinin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Osmanlı insanı öldükten sonra camilerin haziresine gömülmeyi arzu eder. Böylece her daim gözle görülür bir yerde olup yaşayanların dualarından istifade etmeyi düşünür. Bu durumda ruhu ezan sesinden mahrum da kalmayacaktır. Ölümü hayatın böylesine mütemmim bir cüzü kılan bir gelenek, sadece ferde yönelik manevî fayda gözetiyor da değildir. Bu geleneğin içtimaî hayata dönük hikmetleri çok daha önemlidir. Çünkü her mezar taşı, insanı ölümle rabıtaya geçirir; hesap gününü hatırlatır. Evinden çıktığında, sokağını döndüğünde, meydana açıldığında, işine girdiğinde, pazara yöneldiğinde hesap gününü hatırlatıcı uhrevî sembollerle karşı karşıya kalır. Gün boyu zihinlere ve gönüllere yapılan bu biteviye uyarı, ölümü, unutturmak şöyle dursun hayata ışık tutan, ruh katan bir rehberle dönüştürür. Bu mezarlıkların değişmez ağacının çam ve akasya değil de servi oluşu bile boş değildir. Servi, elif gibi dümdüz duruşuyla vahdetin sembolüdür. Rüzgâr estikçe Hu, Allah diye çıkardığı ses de Allah'ı zikrettiğine işarettir. Servi, ölüm ve fâniliğin sembolüdür. Kendine has kokusuyla ceset çürümesi sırasında oluşan kokuları da bastırır. Rüzgâr başka ağaçlar gibi dallarını sallamaya kolayca güç yetiremez. Bu hâliyle de sabır ve temkinli olmayı simgeler. Dik ve doğru duruşuyla doğruluğu ve dürüstlüğü, en üst dalının eğri duruşuyla da Yaratan karşısında acziyeti ifade eder. Fânî olan insana her türlü güçlük karşısında yönelmesi gereken makamı gösterir.⁷⁸ İnanan insanın kaybettikleri karşısında sabır ve tahammül kuşanımı, elindeki her şeyiyle emanet oluşunu bilmesiyledir. Emanet bugün veya yarın mutlak sahibine dönecektir. Sabır ve tahammül, ölüm ve hayat olaylarının güçlüğü karşısında insan bilincinin anahtarıdır. 1938 yılında mezar taşı yazılarından hareketle bireylerin ölüme yaklaşımalarını analiz eden Ünver (1938) bu kültürün Türk kültüründe ölüme karşı tavrını şöyle ifade eder:

İstanbul'da yaşayan halk ölümlerin uykuda olduklarına, yeniden hayata gelinceye kadar uyuyup sonra dirileceklerine kaidir. Halkın felsefesinde ölmekle artık ebediyen yok olmak telâkkisi yer bulmamıştır. Halkın bu düşüncesi bugünkü felsefe cereyanlarının bazen menfî yollar takip etmesine güzel bir cevaptır.

78 İbrahim Refik, “Osmanlı Şehir Mimarisinde Tevhid Mührü”. http://ibrahimrefik.com/yazlar/_osmanli_sehir_mimarisinde_tevhid_muhru 12.5.2009.

Halkça ruh vardır ve ebedîdir. İnsanlar mutlaka ölüm geçidinden geçecektir. Lakin âdeme, yok olmağa değil, ruh âlemine.⁷⁹

Modern kentlerde ölüm kavramı ve ölen insanlar daha çok toplumsal hayatı derinden etkilemeyen bir marjinal hadiseye dönüşmektedir, ölenler kısa zamanda gözden kaybolurken modern toplumların geçmişe dair hafızalarının alan ve ömrünün neden kısa olduğunu da açıklar.⁸⁰ Oysa geçmişte ölüm olağanlığı bir olay değildir, herkesin küçük yaştan itibaren sıkça gördüğü ve alıştığı bir durumdur. Uygulama değil, varoluş tarzı olarak algılanır. Ölüm de hayat gibi yaratıcının iradesinde akışını izler. "Ölüm keder doğurma, can çekişmelerin ortaya yaydığı bir sessizlik vardır ama ölü toprağa sevgiyle verilir."⁸¹ Vakti saati geldiğini anlayan kişi, Rabbinin katına kul hakkı olmaksızın çıkabilmek için çoluk çocuğunu, yakınlarını komşularını çağırır, küsleriyle barışır, kırınlıkları kaldırır, yapılan hata ve kötülükleri bağışlar. Miras ve diğer dünyalık işleri geride kalanlara âdil şekilde taksim eder, karşılıklı haklar helal edilir, uzun bir yolculuğa çıkarmış gibi hazır bulunanlarla vedalaşır, dualarını beklediğini hatırlatır. Kendisi ve etrafındakiler Kur'an okur, dua eder âdeta ölüm meleğinin çekinerek kapıdan içeri girememesini kolaylaştırıyormuş gibi, "artık gelebilir; bana yolculuğumda eşlik edebilir," diyerek varlığını hulus-i kalple teslim ederek geldiği âleme dönerdi. Bu bir yolcu uğurlamasıydı; giden asli vatanına, kalanlar da bir gün onların da döneceği inancıyla hasret ve hüznün yoğun olsa da ebedî âlemin gözler önüne serilen buluşma bilincinde bir daha ayrılmaksızın kavuşacağı güne ümitle sorumluluğu taşımaya adaylığında işine uğraşısına daha bir bilinçle sarılırdı.

Bir şahıs ölürken akrabalar ve yakın arkadaşlar genellikle orada hazır olur... ölmekte olan şahıs kelime-i şahadet getirir...eğer şahıs herhangi birine karşı bir kusur işlemişse, şayet mümkünse, o kişinin affı rica edilir; çünkü İslam akidesine göre, insanların haklarını yerine getirmek, Allahın hakları karşısında önceliğe sahiptir ve kendisine haksızlık yapılan bizzat affetmedikçe, insan haklarına tecavüz edilmeyecektir. İslam ölen kişiyi tanımasalar bile insanların cenaze törenine katılmalarını övgüye değer bir davranış olarak tavsiye eder.⁸²

Böyle bir dünya görüşü ve yaşam pratiğine göre, ölüm kaçınılan değil, beklenendir; fakat bu bekleyiş dünyayı unutturmaz. Kurulan denge yarın ölecekmiş gibi ahireti, hiç ölmeyecekmiş gibi dünyayı hatırlatır:

Ölüm beklenen sevimli bir oğuldur onun için. Son nefesin belirsizliğinden duyduğu korku hariç ölüme hazırdır. Hiç ölmeyecek gibi ev işlerini görür, kıskık

79 *Süheyl Ünver*, "İstanbul Halkının Ölüm Karşısındaki Duyguları", *Yeni Türk*, Yıl:1938, S: 68:312-321. <http://www.dun-yabizim.com> 12.5.2014.

80 Burhanettin Tatar, "Yerleşiklik(Yuva) ve Sürgün Diyalektiği (Modern Toplumlarda Ailenin Yapısına İlişkin Bir Tahlil)", *Küreselleşen Dünyada Aile* (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2010), 54.

81 Cahit Zarifoğlu, *Yaşamak*, (Ankara: Akabe Yay., 1980), 60.

82 Fazlurrahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev. A.Bülent Baloğlu, A.Çiftçi (Ankara:Ankara Okulu Yay., 1997),186.

zahiresini tedariklerken bir yandan da dört gözle ölümü bekler gibidir. İnancı o kadar samimidir ki küçük odasının duvarları öte dünyayı engellemez. Ruhunun büyük bölümü ahirete sarkmıştır. Sabırla ve hazır, Allah'ın takdirini beklemekte ve umulacak en büyük şeyi, O'nun cemalini görmeyi ummaktadır.⁸³

Dinin ilkelerini içselleştirebilen birey, ölümü bir vuslata dönüştürür. Kemalât yolculuğunda varılacak nihâi nokta Mutlak Kemal sahibine kavuşmaktır. Bu durumda ölüm, olgun bir meyvenin zamanı geldiğinde dalından düşmesi gibidir.⁸⁴16. yüzyıla doğru gittiğimizde ölümün kendi kültürümüzde nasıl bir vuslat olarak algılandığına Mevlâna tanıklık eder. Mevlâna öldüğünde ardından yas tutulmasını değil, bilakis vuslat sevincine eşlik edilmesini ister:

Cenazemi görünce ah ayrılık ayrılık demeye kalkışma; kavuşup buluşmam o zamandır benim. Beni kabre indirip bırakınca, sakın elveda elveda deme; çünkü kabir, can topluluğunun bir perdesidir. Batmayı gördün ya, doğmayı da seyret. Güneşe, aya batmadan ne ziyân geliyor ki? Sana batmak görünür, amma, doğmaktır o. Mezar hapis gibi görünür, amma, canın kurtuluşudur o.⁸⁵

Modern dönemde kendi ölümü için kurulan sahnede en korunaklı konumda bulunan kişi, kritik bir durumda olan hastadır. Onun ne zaman ve hangi kesip biçmelerden sonra öleceğine, sağlık sistemi aracılığıyla eylemde bulunanlar karar verir. Toplumun tıbbileşmesi, doğal ölüm çağının sonunu getirir. Batılı, kendi ölümünü yönetme hakkını yitirmiştir; sağlık ya da özerk mücadele gücü, kendisinden son nefesinde bile esirgenir. Teknik ölüm, ölme karşısında bir zafer kazanır; diğer tüm ölümleri yener ve yok eder. Modern insan, iyileşemez bir hastalığa yakalandığında, yaşamından vazgeçme hakkına sahip olduğuna inanır. Sahibi olduğu bedeni üzerinde kendi karar veremez durumda olduğunda hasta yakını, iradesini açıklayamayacak hastanın yerine ötenazi kararı vermeye yetkili kılınır. Ötenazi ıstırap içindeki kişinin acılarını hayatının kısaltılmasıyla hafifletir. Hollanda ve Belçika gibi batı ülkelerinde iyileşme umudu bulunmayanlar, isterlerse doktor kontrolü altında hayatlarına son verebilirler. Ülkemizde yasal olarak izin verilmese de pasif ötenazinin varlığı sık sık dile getirilir. Yapılan araştırmalar⁸⁶ ötenazinin yasallaşması yönünde eğilimlerin giderek ağırlık kazandığını gösterir. Ülkemizde hekimler, ötenaziye olumlu, yasal olmadığına karşın uygulamaya olumsuz yaklaşır. Hastayla ilgilenen ve çektikleri acıları

83 Zarifoğlu, *Yaşamak*, 133.

84 Mehmet Demirci, "Mutasavvıflara Göre Ölüm", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* Ankara-1987, S.3,102.

85 Mevlana Celaleddin, *Divan-ı Kebir III*, haz. A.Gölpınarlı (Ankara:Kültür Bakanlığı Yay., 1992),169.

86 Sevgi Nehir, Gülten Kardeniz, Saliha Altıparmak, Nilay Tok, "Üniversite Öğrencilerinin Ötenaziye İlişkin Düşünceleri: Bir Yüksekokul Örneği" *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, c.1, S.2,2006, 28; Mustafa Azizoğlu, "Hekimlerin Ötenazi Hakkındaki Görüşleri", *Cerrahpaşa Öğrenci Bilimsel Dergisi*, Bahar 2014, c.6,S.7; Adnan Ataç- Levent Erdem "Ötenazi ve Organ Aktarım Etiği Ötenazi İle İlgili Bir Anket Çalışması", *Türkiye Klinikleri Tıbbi Etik Dergisi*, c.4, S.2, 1996: 79-81. Yapılan diğer bir araştırmada ötenazinin yasaklanması gerektiğini düşünenler %3.4 düzeyinde kalır. Çoğunluk (%56.5) akli dengesi yerinde olan kişiler için ötenazinin her zaman serbest olmasını%63.7 ise sadece ciddi ve umutsuz hastalık durumunda serbest olmasını savunur. <https://medium.com/felsefi-ateizm/t%C3%BCrkiyede-ateizm-anketi-sonu%C3%A7lar-ve-yorumlar-260fa944aa90>.

gören hemşireler, ötenaziyi savunsa da enjeksiyon ya da fiş çekme yöntemiyle bu uygulamayı kendisi yapmak istemiyor. Tıpkı Hume gibi başkaları için onay verenler, kendileri ve yakınları söz konusu olduğunda biraz daha fazla çekingen davranır. Dayanılmaz acıları olan hasta ölümü için yardım istiyorsa ve doktor da hastaya yardım etmekle yükümlüyse ötenazi yapılmalı denir. Dinin hukuk üzerindeki hâkimiyetinin, akla dayalı hukuk öğretileri aracılığıyla yıkılmasından sonra, yaşam hakkının Tanrı'ya ait bir hukuksal değer olduğu anlayışı reddedilse de insan yaşamı vazgeçilemeyecek kadar değerli ve her türlü müdahaleye karşı mutlak surette korunması gerektiğinden sözde vazgeçilmez. Bu durumda ötenazinin reddedilmesinin temel nedeni dine değil de laik anlayışla birlikte ortaya çıkan yaşamın dokunulmazlığı tezine bağlanır.

Bedensel ve zihinsel kusurlarla dünyaya gelen ve yaşama ihtimali düşük ve acı çekmekte olan çocuklara erken ötenazi uygulamalarının pek çok açıdan suistimala kapı araladığı gerekçesiyle reddedilir. Aktif ötenaziyi kabul edip, suç olmaması gerektiğini savunanlar, iyileşmesi mümkün olmayan bir hastalığa yakalanan hastanın acılarını dindirmenin insanî bir vazife ve hastanın huzurlu bir şekilde ölümüne yardım etmenin ahlâkî bir vazife olduğunu savunuyor. İnsan kendi geleceğini belirleme ve kendi kaderini tayin edebilme hakkına sahip onurlu bir varlık olarak kendi ölümüne karar verme hakkını da elinde bulundurması isteniyor. Böylece iyileşme imkânı bulunmayan hastalara boşu boşuna zaman, para ve çaba sarf edilmeden hayatlarının sona erdirilmesi gerektiği savunuluyor.⁸⁷ Transhumanism, Post-human, Human+ gibi deyimlerle anılan hareketlerin önemli ölçüde fonlandığı ve insan bedeninin elektronik, kimyasal ve/veya genetik müdahalelerle kalıcı olarak geliştirmenin amaçlandığı⁸⁸ insan, gerçekten iyileşemez bir hastalığa yakalandığında, yaşamından vazgeçme hakkına sahip midir? Hasta yakını, iradesini açıklayamayacak kadar hasta olan hastanın yerine ötenazi kararı vermeye yetkili midir? sorularına modern toplumda bireysel dünyaya mahkûm edilen dinin, cevabı tavsiyenin ötesine taşınmıyor. Beyin ölümü gerçekleşen bir hastanın yaşamına son verilmesi yetkisi yasa, tıp, din ve aile kurumlarının konuya müdahalesine yol açsa da meşruiyet belirsizliği olarak görülen çoğulculuğa dayandırılan bu durum aslında⁸⁹ vahyi dinlerin toplumun bütününe kuşatan niteliğinin modern toplumlarda özerk bir alan olarak görülmesinin tabii bir neticesidir. Çoğulculuğu, dünya görüşlerinin rekabeti olarak değerlendiren Berger de hiçbir dünya görüşünün bütüncül geçerliliği olmadığı bir durum olan çoğulculuğu, dinlerin tartışmasız kabul edilmesini engelleyen niteliğine dikkat çeker.⁹⁰ Yasalar insan hayatını koruma eğiliminde olsa da bu eğilim iyi tasarlanmış kısımların, kusursuzca işlenmiş suçların ve suç dalgalanmalarındaki sayısal iniş ve çıkışını önlemeye yetmiyor. Öldürme işlerinde

87 Muharrem Özen, Meral Ekici Şahin, "Ötenazi", *Ankara Barosu Dergisi*, Yıl: 2010 S: 68 :23-24.

88 Murat Civaner, "Tıp Etiği Nereye?", *Türkiye Biyoetik Dergisi*, 2014, c.1, S. 1,(4-12) :10-1.

89 Bk. Richard Fenn, *Liturgies and Trials: The Secularization of Religious Language.*, Oxford: Basil Blackwell. 1982.

90 Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* Garden City, N.Y. Doubleday. 1967, 151.

ustalaşanlar, yöntemlerini anlatmaktan doyum sağlıyor. Gelişen çağdaş suç işleme yöntemlerinde teknolojik ilerlemenin ve dedektif öyküleri modasının etkisi olsa da gerçekte bunlar ölümü gizleme, onu görmezlikten gelme, ölüm yokmuş gibi davranmada var olan hayatı küçük görme tutumundan kaynaklanıyor. Toplama kamplarının ve toplu ölümlerin varlığı tek yanlı bir varoluş görüşünün neticesidir. Düşünmeden, konuşmadan ölümü silme çabalarının yararı olmadığı anlaşılıyor. Oysa ölüm kendisine aldırmayanları ya da aldırmadığını söyleyenleri, inkâr edenleri vakti geldiğinde biçip geçiriyor.⁹¹

Hayata ne derece sıkı bağlandığımızın farkında değiliz. Ölümü hatırlamıyoruz. Okunan salalar ses geçirmeyen camlardan içeriye ulaşmıyor. Komşunun ölümü birkaç gün sonra ya uzaktaki çocuğunun telefonla arayıp ulaşamaması ya da günlerce kapısının açılmamasıyla haber verilen polisin gelişiyi anlaşılıyor. Bu öyle sadece şehrin görkemli semtlerinde değil, en sıradan geleneksel yapılanmanın hâkim olduğu yerlerde de görülüyor. Eşi ölen kadın ve erkeklerin çoğu yalnız yaşıyor. Artık eskisi gibi komşu diyerek kapılar çalınarak girmekten çekiniliyor. Özellikle yalnız yaşayan erkekse misafirliğe gelen de olmuyor. Aileyle birlikte kahvaltı yapmak da tarihe karışmakta olduğundan diğer odada uyuyan kadın eşinin yataкта cansız yattığını saatler sonra bir şekilde odanın kapısını açtığında fark edebiliyor. Evlerde herkesin odası ayrı. Artık herkes özerk. "Rahatsız edilmek istemiyorum" yazısının yerine ölen kişi "ben öldüm" diyerek kapının üstüne yazı da koyamıyor. Televizyon ekranlarında günlerce haftalarca sonra ölen veya öldürülen kişilerin haberleri artık ilk günlerindeki gibi sarsmıyor. Tek bir dizinin ilk 55 bölümünde toplam 411 cinayet, 152 yaralama, 110 işkenceyi izleyen, küçüklüğünden başlayarak internette vahşice öldürme oyunları oynayan modern insanın⁹² ölümü sahte dünyanın dışına çıkarak algılaması her geçen gün zorlaşıyor. Ölüm ve öldürmek kanıksanıyor. TV'ler ölüm ve kan kustukça sinemada macera izler gibi izleniyor.⁹³ Ölüm/öldürme fotoğrafları tersine bir işleyişle insanda "yabancıncının ölümü" duygusunu güçlendiriyor. Ölüm olgusuna bu olağanüstü aşinalık ölümü idrak etmek yerine "ekranın büyüdü dünyasının bir parçasına"⁹⁴ dönüştürüyor. Ötekinin ölümü yaşayan için senin de başına gelecek diye bir hatırlatıcı olsa da ölümü göz ardı eden bir duyarsızlıkla aile ferdinin ölümü karşısında bile yaşanan mekândan uzaklaşma hatta evini satma başka yere taşınmak suretiyle ölüme sözde meydan okunuyor. Eskiden son anlarında hastayı evine götürme ve bir gece evde bırakma arzusu ve direnci artık tersine hastanelere dönen seyrinde ölümle ve ölenle yüzyüze gelmeme mücadelesiyle yaşanıyor. Ölü için yıkama ve kefenleme işlerinin yetkililerce üstlenilmesi, ölümü sadece bir grup insanın uzmanlığında ekonomi pazarında bir uğraşıya

91 Octavio Paz, *Yalnızlık Dolambacı*, çev. Bozkurt Güvenç (Ankara:Bayraktar Yay., 1982): 75-6.

92 Müslüm Yücel, "Evdeki "Derin" Okul, Mafya Dizileri, *Birikim Dergisi*, 17.07.2008. <http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=437>.

93 Ali Haydar Haksal, *Kuşkonmazda Konuşan Adam* (İstanbul:Yedi İklim, 1998),40.

94 Hick, "Değişen Ölüm Sosyolojisi." 241.

dönüştürüyor. Önceleri ölen kişiden ziyade geride kalanlarla acıyı paylaşma ve dayanışma açısından yedi gece devam ettirilen okumalar, öldüğü günle sınırlı tutuluyor. Sebeplere gelince, ulaşımdan iş güce, çoluk çocuktan ekonomik duruma; evlerin darlığından kalabalık ve acılı atmosferlerin şekeri, tansiyonu yükseltip sıhhati bozduğuna kadar çok sayıda faktörden söz edilebilir. Fakat aylar, yıllar sonrasının planları şimdiden yapılıyor. O kadar ki, iyi bir konumda bulunma takıntısı yer kalmaz endişesiyle ölmeden mezarlıkları dahi satın alılabiliyor. Oysa ömür, anne karnıyla toprak altındaki iki karanlık arasında yakılan bir kibrit alevi gibidir; alev almasıyla sönmeye an meselesidir.⁹⁵ Her şey modern elinin altında. Komşunun akrabanın sıkıntılarını dinlemek yerine, sanal ortamda sanal arkadaşlarıyla her türlü problemini tartışabiliyor ve içinden geleni içinden geldiği gibi paylaşabiliyor. Bağırarak çağırarak yok, olsa da yeni frekanslar deniyor. Artık "özgür insan," kendini gözleyen insanüstü varlıkları hissedemeyecek kadar meşgul. Elindeki telefon 24 saat her saniyesiyle kendine eşlik ediyor. Hayatın renkli gidişini etkileyen yegâne şey, faturalar ya da ulaşan borç mesajları. Kimim ben? Neden varım? Ya da Varlığımın bir amacı var mı? Varlığımın sonsuz olmadığını biliyorum; peki ya öldükten sonra bana ne olacak? gibi sorular modern insanın ilgi dünyasına hitap etmiyor gibi.

Her şeyin değeri ve anlamı temin ettiği faydaya göredir. İnsanın da varlığı faydadan hâli kaldığında fişi çekmek zararı daha fazla ve yakından duyanlara kalıyor. Çünkü çağın insanının aradığı zenginlik, hazdır, hızdır, makamdır ve şöhetir. Beyin ölümü gerçekleşmiş kişinin soluk alıp vermektan başka bir şeyi de yoktur; ne üretici ne de tüketicidir. Bu durumda varlığı topluma zarardır; ya kendi özgürlük hakkını kullanır ya da seküler ahlâk devreye girer ve hayatı sona erdirir.

Halbuki genelde dinler, özelde de İslam düşüncesi, dünya ve ahireti birbirini tamamlayan bir bütünlük olarak ele alır. Hayat ruhun yaratılıp bedene üflenmesiyle başlayıp ölümle sona eren, adına ecel denilen bir süreyi kapsar. Öğenin Kuran'da ölüm ve ötesindeki gerçeklikler Allah'a döndürülmek, kavuşmak ve buluşmak fiilleriyle karşılaşılır.(Kuran, 2: 223; 6:31, 36, 154; 10:45; 18;110; 19:40; 36:22,43; 89:28. Kur'an dünya hayatını ahiret hayatıyla mukayese ederek dünya hayatının geçiciliğini ve ebedi âlem açısından kazanç veya kayıp mekânı olmasıyla vurgular.(Kur'an, 29:64. İnsanoğlu uyarılarak her türlü gaflet ve aldanmadan korunmak istenir.(Kur'an, 18:26,46; 28:60;42:36). Bu dünyanın ötesindeki gerçekliklere inansa da inanmasa da her insan ölümü tadacaktır. Hiç kimse nerede, ne zaman ve ne şekilde öleceği bilgisine sahip değildir.(Kur'an: 3:145; 22:5; 31:34;40:67.

95 Emre Dorman, *İnsanlar Uyurlar, Ölünce Uyanırlar* (İstanbul: İstanbul Yay., 2011) 16.

SONUÇ

Özünde ölüm, geleceği duyumsatan hayatın öteki yüzü, hayatın tamamlayıcı yüzüdür. Aslında gelecek bir bakıma ölüme yürüyüştür. Doğumla başlayan bu yürüyüş, her nefeste eksilerek sürüyor. Ölüm yeryüzündeki sonluluğun sonsuzluğa açılış kapısı, bir tebdil-i mekân, bir boyuttan diğerine geçiş, ten kafesini terk ediş. Ezeli ve ebedî aşkın mektebinde okuyanlara göre “uykudan uyanış”; hakikatle yüzyüze geliş, bir başka nokta-i nazardan aşkın maşukuna kavuşması. Var olmanın tam merkezinde yer alan ölüm, “var olmanın, kayıtsız bir şekilde var olmadığını, kurallarını kendisinin koymadığının da bir işareti.”⁹⁶ Ölüm ve hayatın iç içeliğinin giderek ölümün hayatın çok uzağına taşınan farkındalığı, insanın nasıl bir zihniyet değişiminde olduğunun göstergesi. Çevremize yansıyan insandaki ölümsüzlük arzusunun giderek artan dozu. Ebediyet umudu, insanın en büyük ve en eski arzusu.

Modern insan, ölüm olgusunu hayata aktarmakta zorlanıyor. Sekülerizm aslında hayat ve ölüm karşısında inancın yeniden örgütlenmesinden ibaret.⁹⁷ Ölümü bilmek ona inanmak anlamına gelmiyor. Öte dünya ölümlü değil, bu dünyada başlıyor. Seküler dünya görüşü ise acıyı ve ölümü anlamsız korkunç bir şey, ihmal edilmesi ve mümkün olduğunca uzun süre ertelenmesi gereken bir şey olarak görüyor. Hızlı bir ölüm, acı ya da ağrı dayanılmaz hâle geldiğinde arzu ediliyor. Bu görüş hayatı sonlandırmada bireyin özerk kararını ve kendi yazgısını kendi belirlemeyi, zamanlama, yöntem ve durumu kontrol etmeyi savunuyor. “Yaşam kalitesi” değer ölçüsü ve asil bir yaşantıya dönüşüyor. Modernitenin, ölüm ve ölümlüğü yapı sökülümüne uğratması, ölüm gerçeğini ortadan kaldırmaz ama onu hiç istenmeyen bir yabancı ve öteki durumuna sokar. Ölüm, yadigarınp uzak mekânlara sürülmeye, zamanın dışına atılmaya çalışılır. Diğer taraftan gözler önünde akıp giden bütün ölüm sahneleri, bir yabancının ölümünün hayatlardan hiçbir şeyi çekip alamayacağından emin olmanın verdiği kayıtsızlıkla izlenir. Bu tuhaf durum aslında modernlik tecrübesinin iki yüzüdür. Bir yanda ölüm, yas ve acı, sağlık ve mutluluk adına reddedilir, en yakınların ölmesine değil, hasta olmasına bile tahammül edilmez, çocuklara ölümden söz edilmez. Diğer yanda iç dünyalarda hiçbir hüznün ve kederi harekete geçirmeyen, yasin kırıntısına bile izin vermeyen sıra dışı bir ölüm, vahşi bir cinayet, akıl almaz bir cinnet anı biraz tiksinerak biraz da gözleri kaçırarak ama büyük bir merak ve hazla seyretme arzusu yaşanır. Hem ölümden korkulur hem de ölüm diye bir şey yokmuş gibi hayata dalıp gidilir. Ölümde anlam bulunamıyorsa yaşamda da anlam yoktur aslında. Yedek organ endüstrisi, gen mühendisliği, genetik kopyalama, ötenazi, klonlama teknolojik bir gelişmeden ibaret değil elbet. Nietzsche’nin “öldü bütün tanrılar; üstün insanın yaşamasını istiyoruz artık.”⁹⁸ haykırışında insanın Tanrılığa

96 Ercan Yıldırım, “Varolmak”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Yıl:2006. S.109, (156-167),161.

97 Süleyman Seyfi Öğün, “Ölüme İnanıyor musunuz?”, *Düşünen Siyaset*, Mayıs 1999, Yıl. 1 S.4, (33-36): 34-5.

98 Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, (Ankara:Panama Yayınları, 2011,21.

soyunuşu bir oyun değil. Tanrı'yı öldürdüğünü ilan eden insan elbet ölümü engelleyebilecek değil. Ama kitleler hâlinde ölüm üstün insanın ürünü. Ölüm, haddini bilmeyen üstün insana, çabalarının işe yaramadığını gösteren bir ayna. "İnsan görüştten ibarettir; ötesi ettir, deridir;/gözü neyi görürse odur, o şeyden ibarettir."⁹⁹ Zira görmek sadece görmek değil, inanmaktır.

KAYNAKÇA

- Akhtar, Shabbir. *The Quran and the Secular Mind: A Philosophy of Islam*, USA: Routledge Taylor & Francis Group 2007.
- Ariens, Philippe. *Western Attitudes Toward Death From the Middle Ages to Present*, London: Johns Hopkins University Press, 1975.
- Ataç, Adnan - Levent Erdem. "Ötanazi ve Organ Aktarım Etiği Ötanazi İle İlgili Bir Anket Çalışması", *Türkiye Klinikleri Tıbbi Etik Dergisi*, c.4, S.2, 1996, (79-81).
- Azizoğlu, Mustafa. "Hekimlerin Ötanazi Hakkındaki Görüşleri". *Cerrahpaşa Öğrenci Bilimsel Dergisi*, Bahar 2014, c.6, S.7.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday:1967.
- Berk, İlhan. *Şeyler Kitabı Ev*. İstanbul: Sel Yay. 1990.
- Bruce, Steve. *God is Dead. Secularization in The West* Malden: M.A. Blackwell, 2002, 27.
- Bauberot, Jean. *Dünyada Laiklik*. çev. Ertuğrul Cenk Gürcan. İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.
- Bauman, Zygmunt. *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. çev. Nurgül Demirdöven. İstanbul: Ayrıntı Yay., 1992, 83.
- Bruckner, Pascal. *Ömür Boyu Esenlik*, çev. Birsal Uzma. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Capron AM. "Definition and Determination of Death: II. Legal Issues in Pronouncing Death". In *Encyclopedia of Bioethics*. (ed.) Reich WT. New York: Simon & Schuster MacMillan, 1995.
- Chadwick, Owen. *The Secularization of The European Mind In The Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Civaner, Murat. "Tıp Etiği Nereye?" *Türkiye Biyoetik Dergisi*, 2014, c.1, S. 1, (4-12).
- Cliteaur, Paul. *Secular Outlook*. USA: Wiley Blackwell, 2010.
- Dorman, Emre. *İnsanlar Uyurlar, Ölünce Uyanırlar*. İstanbul: İstanbul Yay., 2011.
- Fenn, Richard. *Liturgies and Trials: The Secularization of Religious Language*. Oxford: Basil Blackwell. 1982.
- Demirci, Mehmet. "Mutasavvıflara Göre Ölüm", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. Ankara, S.3, 1987.
- Dobbelaere, Karel. "Toward an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization", In William H. Swatos, Daniel V. A. Olson, (ed.): *The Secularization Debate*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.

99 Mevlana, *Mecalis-i Seba (Yedi Meclis)*, çev. Abdülkadir Gölpinarlı, (İstanbul: Kent Basımevi, 1994), 28.

- End of Life Care: An Ethical Overview, Center for Bioethics University of Minnesota. http://www.bioethics.umn.edu/publications/bo/End_of_Life.pdf. April, 2005.
- Epiktetos, *Düşünceler ve Konuşmalar*, çev. Burhan Toprak. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1967.
- Fazlurrahman. *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*. çev. A.Bülent Baloğlu, A.Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yay., 1997.
- Fenn, Richard K. *Time Exposure*. Newyork: Oxford University Pres, 2001.
- Fromm, Erich. *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat,4.bas. İstanbul: Say Yay., 1994
- Gadamer, Hans George. "Ölüm Tecrübesi", çev. Ali Rıza Aydın, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II S: 1, 2002: 105-112.
- Haksal, Ali Haydar. *Kuşkonmazda Konuşan Adam*. İstanbul:Yedi İklim, 1998.
- Heler, A. - Feher, F.,*Postmodern Politik Durum*, çev.Ş.Arın-O.Akınhay. Ankara: Öteki Yay. 1993.
- Hick, John. "Değişen Ölüm Sosyolojisi", çev. Turan Koç, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.7,1990.
- Hume, David. "On Suicide". In *Hume on Religion*. London: Collins, 1963.
- Huxley, A., *Brave New World*. New York: Perennial Classic, 1998.
- Kutlu, Mustafa. *Beyhude Ömrüm*. İstanbul: Dergah Yay., 2012.
- Illich, Ivan. *Medical Nemesis*. New York: Pantheon Books, 1976.
- Jenkins, Philip. *God's Continent Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Jürgen Habermas, Jürgen. *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, çev. A. Çiğdem ve M. Küçük. Ankara: Vadi Yay., 1992.
- Lee, Susanna. *A World Abandoned By God : Narrative And Secularism*. Massachusetts: Rosemont Publishing & Printing Corp., 2006.
- Martin, David. "Does The Advance of Science Mean Secularization?" <http://www.thedivineconspiracy.org/Z5218D.pdf>
- Martin, David. *The Religious and The Secular*. London: Routledge&Kegan Paul, 1969.
- Mevlana Celaleddin, *Divan-ı Kebir III*, haz. A. Gölpınarlı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1992.
- Mevlana Celaleddin, *Mecalis-i Seba*(Yedi Meclis), çev. Abdülkadir Gölpınarlı. İstanbul: Kent Basımevi,1994.
- Nehir, Sevgi., Gülten Kardeniz, Saliha Altıparmak, Nilay Tok, "Üniversite Öğrencilerinin Ötenaziye İlişkin Düşünceleri: Bir Yüksekokul Örneği" *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, c:1, S:2,2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. Ankara: Panama Yayınları, 2011.
- Özen, Muharrem.Meral Ekici Şahin, "Ötenazi", *Ankara Barosu Dergisi* , Yıl: 2010 S: 68.
- Öğün, Süleyman Seyfi. "Ölüme İnanıyor musunuz?", *Düşünen Siyaset*, Mayıs 1999,Yıl. 1 S.4, (33-36).
- Pakdil, Nuri. *Bir Yazarın Notları1*. Ankara: Edebiyat Yay., 1980.
- Paz, Octavio., *Yalnızlık Dolambacı*, çev. Bozkurt Güvenç. Ankara: Bayraktar Yay.1982.

- Plato, *Phaedo* çev. Benjamin Jowett., 4-10 <http://files.meetup.com/2403712/PHAEDO.pdf>.
- Razi, Ebu Bekir. *Ruh Sağlığı*, çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yay., 2004.
- Refik, İbrahim. "Osmanlı Şehir Mimarisinde Tevhid Mührü", http://ibrahimrefik.com/yazlar/_osmanli_sehir_mimarisinde_tevhid_muhru 12.5.2009.
- Rossi, Paolo. *Gemi Batıyor Seyreden Yok ilerleme Fikri*, çev. Durdu Kundakçı. Ankara: Dost Yay., 2002.
- Russel, Bertrand. *Aylaklığa Övgü*, çev. Mete Ergin. İstanbul: Say Yay., 1983.
- Sallmann, Jean-Michel. "Cadılar", iç. *Kadınların Tarihi*, c. 3, çev. A. Fethi. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay, 2005.
- Seneca, Lucius A. *Ahlaki Mektuplar*, çev. Türkan Uzel. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1992.
- Smith, Graeme. *A Short History of Secularism*. New York: I. B. Tauris, 2008.
- Soll, Ivan. "Ölümün İddia Edilen Önemsizliği Üzerine", *Ölüm ve Felsefe*, (ed.) Jeff Malpas-Robert C.Solomon, çev. Nur Küçük. İstanbul: İthaki Yay., 2006.
- Sommerville, C. John. "Stark Age of Faith Argument and the Secularization of Things: A Commentary," *Sociology of Religion*, Vol. 63, No. 3 (Autumn, 2002), (361-372).
- Tatar, Burhanettin. "Yerleşiklik(Yuva) ve Sürgün Diyalektiği (Modern Toplumlarda Ailenin Yapısına İlişkin Bir Tahlil)", *Küreselleşen Dünyada Aile*. Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2010.
- Tham, Joseph. "Secularization of Death in End of Life Issues, Presented at EduBioethics Workshop III-End of Life, School of Medicine, Université R. Descartes Paris V, Paris, 2007, October 3-5. [http://www.uprait.org/sb/index.php/bioethica/article/viewFile/321/307\(1.4.2010\)](http://www.uprait.org/sb/index.php/bioethica/article/viewFile/321/307(1.4.2010)).
- Touraine, A. *Modernliğin Eleştirisi*, çev. H.Tufan. İstanbul: Yapı ve Kredi Yay., 1994.
- Ünver, S. "İstanbul Halkının Ölüm Karşısındaki Duyguları", *Yeni Türk*, Yıl:1938, S: 68:312-321. <http://www.dünyabizim.com> 12.5.2014.
- Voye, Liliane. "Secularization in a Context of Advanced Modernity", *Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3 (Autumn, 1999): 275-288.
- Wallis, R. -Bruce, Steve "Secularization: The Ortodox Model", in *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate The Secularization Thesis* ,Ed. Steve Bruce. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Wilson, Bryan. *Religion in Secular Society*. Oxford: Oxford University Pres,1982.
- Yallom, Irvin D., *Din ve Psikiyatri*, çev. Emre Ağanoğlu, İstanbul: Turkuvaz Yay. 2009.
- Yıldırım, Ercan. "Varolmak", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Yıl:2006. S.109, (156-167).
- Yücel, Müslüm. "Evdeki "Derin" Okul, Mafya Dizileri,*Birikim Dergisi*, 11.07.2008. <http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=437>.
- Zarifoğlu, Cahit. *Yaşamak*. Ankara: Akabe Yay., 1980.
- Zahedi, Farzaneh.- Bagher Larijani, and Javad Tavakoly Bazzaz, "End of Life Ethical Issues and Islamic Views", *Iranian Journal Allergy Asthma Immunol* February 2007; vol.6 (Suppl. 5): 5-15.

Hanefi Mezhebinde Mürsel Hadisin Delil Değeri*

The Value of Mursel Hadith in Hanefi Tradition

Tercüme Yapan / Interpreter
Orasahet ORAZOV

Dr. Öğretim Üyesi, Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Zonguldak
Assistant Professor, Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Zonguldak, Turkey
(dostluk1991@gmail.com)

GİRİŞ

Fıkıh ilminin tarifi¹

Fıkıh, helal ve haram konusunu araştıran, (şerʿî) hükümlerin kısımlarından câiz ile fâsîdin arasındaki farkın ortaya çıkmasını amaçlayan, Müslüman toplumlarında ilim ehli ve sıradan insanlardan her kesin her zaman kendisine ihtiyaç duyduğu bir ilimdir. Ancak Deylem² Hz. Ali'den merfu olarak şöyle bir hadis³ rivayet etmektedir: "Kim ilmini artırır da, dünyada zühd-ü takvasını artırmazsa, o ancak Allah'tan uzaklaşmasını artırmış olur".⁴

* Bu çalışma Hanefi mezhep âlimlerinden Ali el-Kârî diye meşhur olan Nureddin Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Fethu-bâbi'l-inâye bi Şerhi'n-Nukâye* adlı eserinin giriş bölümünde ele aldığı metnin tercümesidir. Tercümede, Ali el-Kârî'nin söz konusu eserinin 1997 Beyrut baskılı tahkikli neşri esas alınmıştır. (32-34).

1 Tercümesini sunduğumuz metinde özet olarak, genelde Hanefi karşıtı kimi ulema tarafından ileri sürülen söylemin aksine Hanefîlerin reyden daha çok hadislere değer verdikleri; Hanefîlerin sünnete, kendilerini ehli hadis olarak gören Şafîilerden daha fazla bağlı kaldıkları; Şafîilerin, fıkıhta hadisle istidlâl konusunda, Hanefî âlimlerini anlamadan itham ettikleri gibi konular ele alınmaktadır. Yine metinde esas olarak, fıkhi konular bağlamında hadislerle istidlâl etme hususunda Hanefî-Şafîî tartışması gündeme getirilmekle beraber, metnin günümüz açısından klasik ulema ile çağdaş âlimlerin sünnete-hadise olan bakış açısı farkını anlama bakımından da önemli haiz olduğu görülmektedir. Şöyle ki, risaleden anlaşılan klasik dönemi ulemanın hadislerle ilgili tartışmaları zayıf hadisler çerçevesinde dönmektedir. Buna karşılık onların sahih hadislerle bir problemi olmadığı anlaşılmaktadır. İşte bu da bize eski ulemanın sünnet ve hadislere olan yaklaşımı, ihtilaf ettikleri alanlarla, günümüzde bu konuyla iştigal eden âlimlerin yaklaşımını, duruşunu ve ihtilaf alanlarını ortaya koymaktadır. Bunun sonucunda da eskiden sahih hadislere dayanarak üzerinde ittifak edilmiş olan kimi konular, günümüzde ihtilaf konusu olabilmekte, dolayısıyla da gelenekten önemli ölçüde kopuşlar ortaya çıkabilmektedir. Çalışmada şöyle bir yol takip edilmiştir: 1. Risalenin daha iyi anlaşılabilmesi için bazı değerlendirmeler yer verilmiş; 2. Metinde geçen âlimlerin kimliklerinin açıklanmış; 3. Önemli hadis istihlâhların izah ve tarifleri yapılmış; 4. Metindeki konuların anlaşılır hale gelmesi için konu başlıkları konulmuş; 5. Bazı konu ve kavramların anlaşılabilmesi için parantez içi açıklamalar yapılmıştır.

2 Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî (ö. 509/1115). Daha geniş bilgi için bk. Mücteba Uğur, "Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 9, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 266.

3 "Merfu hadis" şöyle tarif edilmiştir: "Söz, fiil ve takrir olarak, hâsseten Hz. Peygamber'e izafe olunan ve isnadı muttasıl veya munkatı olan hadislerdir". Bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü (İlimi Mustalâhi'l-Hadis)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1987), 118. Benzeri tarif için bk. Ebû Zekerriya Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1987), 22-23.; Zeynüddin Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı, Tecrid-i Sarih Tercemesi*, terc. Ahmet Nâim ve Kâmil Miras, (Ankara: Semih Ofset Matbaacılık, 1984), 1: 133.

4 Muhammed Abdür-rauf el-Münâvî *Fezû'l-kadîr şerhu'l-Câmi's-sağîr* adlı eserinde (c. 6, s. 50) Hâfız el-İrâkî'den naklen hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir. (bu bilgi, tercümesini sunduğumuz metne muhakkikin vermiş olduğu izahattan naklen alınmıştır). Bk. Nureddin Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, Ali el-Kârî, *Fethu-bâbi'l-inâye bi Şerhi'n-Nukâye*, (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997), 1: 32.

Mürsel hadisi delil olarak kabul edenlerin görüşü

Bil ki, bizim (Hanefî) âlimlerimiz –Allah'ü Teâlâ onlara rahmet etsin– sünnete diğerlerinden daha çok tabi olmuşlardır. Nitekim onlar güvenilirliği bakımından müsned hadis gibi olduğuna itikat ederek, mürseli⁵ kabul etmede selefe ittiba etmişlerdir. (Mürsel hadisin kısımlarından olan) sahabe mürseli'nin⁶ kabulünde ise her hangi bir niza olmaksızın icma söz konusudur.

Taberî⁷ şöyle der: “Mürsel hadisi kabul konusunda âlimler icma etmişlerdir. (Hicri) ikinci yüzyılın başına kadar onlardan hiçbirinden mürsel hadisi inkâr ettiğine dair bir rivayet gelmemiştir”.

Râvî der ki, (Taberî bu sözünü İmam) Şafî'yi kastetmiş gibidir.⁸ Nitekim buna “*et-Temhîd*” adlı eserinde Hâfız Ebû Ömer b. Abdilberr⁹ de işaret etmiştir. Buna göre, kim bizim ashabımıza: ‘sünnete muhalefet ediyorlar, rey ve kıyası itibara alıyorlar’ (sözünü) nispet ederse, kesinlikle büyük bir hataya düşmüş olur. Çünkü bize göre, Sahabenin (rivayet ettiği) mevkuf hadis,¹⁰ kıyastan mukaddemdir. Keza zayıf hadis¹¹ de böyledir. Dolayısıyla, bizim zikrettiğimiz hususlara muhalefet eden kişinin karşı çıkması, fâsit görüşü ve yanlış kıyası sebebiyledir.

Hasılıkelam: Mürsel hadis cumhura göre delil olarak kabul edilir. Onlardan biri de İmam Mâlik'tir. Hafız Ebu'l-Ferec b. el-Cevzî¹² “*et-Tahkîk*” adlı eserinde Ahmet b. Hanbel'den (mürsel hadisin hüccet olarak kabul edileceğine dair) nakilde

- 5 Mürsel hadis ile ilgili farklı tarifler olmakla beraber birçok muhaddisin ittifağı ettiği tarif şöyledir: “Tabiî'nin sahâbiyi atlayarak: “Rasûlullah (a.s.) şöyle dedi”, veya “Rasûlullah (a.s.) şöyle yaptı” gibi sözlerle doğrudan doğruya Hz. Peygamber'den hadis nakletmesidir”. Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 99; Ayrıca bk. Nevevî, *et-Takrîb*, 26-27; Zebidî, *Sahîh-i Buhârî*, 1: 141 vd.; Ali Arslan, *Hadîste Metin Tenkidi Prensibi Olarak Tarihe-Vakıya Aykırılık*, (Kastamonu: Töre Basım, 2013), 45-46.
- 6 Arapça tabiriyle Mürselu's-Sahâbi: “Bir sahâbinin başka bir sahâbiden öğrenmiş olduğu halde bu sahâbinin ismini vermeyerek doğrudan Resûlullah'tan (s.a.s) rivayet ettiği veya Hz. Peygamber'le ilgili olup da bizzat görme ve duyma imkânı bulunmayan, dolayısıyla başka birinden öğrenmiş olması gereken bir olay hakkında naklettiği hadis”. Sahâbi mürseli addedilen hadisler metinde de belirtildiği üzere, sahâbilerin hepsi âdil sayıldıkları için makbûl görülmüştür. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 8. Baskı, 2015), 214-215.
- 7 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923). Daha geniş bilgi için bk. Mustafa Fayda, “Taberî, Muhammed b. Cerîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 39, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 314.
- 8 Taberî'nin yukarıdaki sözünü İmam Şafî'ye telmihte bulunması konusunda benzeri açıklama için bk. Zebidî, *Sahîh-i Buhârî*, 1: 143.
- 9 Cemâleddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr el-Kurtûbî (ö. 463/1071), Mâlikî mezhebi fıkıh ve hadis âlimidir.
- 10 “İster muntasıl, ister munkatî olsun, sahâbeden kavil, fiil veya benzeri bir yolla rivayet edilen hadistir”. (Bk. Nevevî, *et-Takrîb*, 23). Diğer bir ifadeyle sahâbeye ait fiil, söz veya takrirlere mevkuf hadis denilmektedir.
- 11 Zayıf hadis: “Sahîh ve hasen hadisin şartlarından birini veya birkaçını taşımamakla beraber mevzu (uydurma) olduğu da söylenemeyen hadis”. Aydın, *Hadis İstihlâları*, 336.
- 12 İbnü'l-Cevzî diye muşhur olan Hanbelî âlimi Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201) ve *et-Tahkîk fi ehâdisi't-Ta'lik* atlı eseri ile ilgili geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, ve Casmı Avcı, “İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 20, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 543 vd.

bulunmuştur. el-Hatîb ise “*el-Câmi*”¹³ adlı eserinde onun (Ahmet b. Hanbel): “Bazı mürsel hadis var ki, müsned hadisten daha kuvvetlidir” dediğini rivayet etmiştir. Ashabımızdan İsa b. Ebân¹⁴ da bu şekilde görüş beyan etmiştir. Mâlikî mezhebinden bir grup ise şöyle demiştir: “Mürseler, müsnedlerden daha evlâdır. Bunun nedeni şudur: Birisi sana müsned hadis zikretse, isnadda adlarını zikrettiği kişilerin durumlarını araştırmayı sana bırakır. Ancak, ilmi, dindarlığı ve güvenilirliği ile bilinen imamlardan birisi sana mürsel hadis rivayet etse, artık hadisin sahih olduğu kesinleşmiş olur. Böylece araştırmaya da lüzum kalmaz”. Ashabımızdan (Hanefiler) ve Mâlikîlerden bir grup da: “Biz, ‘mürsel hadis, müsned hadisten daha kuvvetlidir’ demiyoruz. Ancak, ‘hüccet/delil olma değeri bakımından aynıdır’ diyoruz” demişlerdir. Onlar bu görüşlerini teyit etmek için: selef ulemasının hadisleri mürsel, mevzul¹⁵ ve müsned olarak kullanmış olmalarını, bundan dolayı da seleften hiçbirinin (bu tür senedle hadis rivayet) eden arkadaşını ayıplamamış olmasını delil göstermişlerdir.

Mürsel hadisle ilgili İmam Şafîi’nin görüşü

İmam Şafîi mürsel hadisi - şu şartlar hariç- kabul etmemiştir:

1. (Mürsel hadis) başka bir vecihten, tarikten desteklenerek müsned olursa;
2. Mürsel olarak rivayet edilen bir hadisi, (farklı) bir (râvî), birinci (senedde) yer alan ricalden olmayan başka bir kimseden -mürsel olarak- rivayet ederse;
3. (Mürsel hadis) sahabe kavli ya da ilim ehlinin çoğunluğunun sözüyle desteklenirse;
4. İrsal yapan sadece âdil kimselerden¹⁶ mürsel hadis rivayet ediyorsa.

İmam Fahreddîn (er-Râzî (ö. 606/1210)) ve Âmidî (Ebu’l-Hasen Seyfuddîn, ö. 631/1233) de (mürsel hadisi kabul etme şartlarını) bu şekilde belirtmişlerdir.

13 Tam adı *el-Câmi’ li ahlâkîr-râvî ve âdâbîs-sâmi’* olan Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) bu eserinde, hadis rivayetiyle meşgul olanların bu ilmin öğretimi sırasında uymaları ve uygulamaları gereken kurallardan bahsedilmektedir. Geniş bilgi için bk. İsmail Lütfü Çakan, “*el-Câmi’ li ahlâkîr-râvî ve âdâbîs-sâmi’*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 7, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 102.

14 Hanefî fakîhi olan Ebû Mûsa İsa b. Eban b. Sadaka (ö. 221/836) İmam Muhammed’in öğrencisidir. Hayatıyla ilgili bk. Şükrü Özen, “İsa b. Ebân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 22, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 481.

15 Mevzul (veya muttasıl) hadis: “İlk kaynağına, ait olduğu kimseye kesintisiz bir senedle ulaşan hadis”. Aydın, *Hadis İstılahları*, 183.

16 Burada “Adil” kelimesi “Âdil” anlamında olup: “Dinin hükümlerine uygun yaşayan, halk nazarında şahsiyetini zedeleyecek söz ve işlerden kaçınan kimse” (yani, hadis rivayeti konusunda kendisine tam güvenilen kişi) demektir. “Böyle bir kimse zabt niteliğine de sahipse, hadis nakli hususunda güvenilir biri sayılır”. Aydın, *Hadis İstılahları*, 15-16. Ayrıca konuya dair “Mürsel” hadisle ilgili geniş bilgi için Selahattin Polat’ın *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010) adlı eseri ile, Mansur Koçinkağın “İmâm Şafîi’nin Mürsel Hadis Anlayışı” *Journal of Intercultural and Religious Studies*, number 7, (İstanbul: 2014): 61-80 adlı çalışmasına bakılabilir.

İbn Hâcib¹⁷ şöyle demiştir: İmam Şafîî (bu konuda) şöyle bir eleştiriye maruz kalmıştır: Denilmiştir ki: Şayet (mürsel hadis) mûsned hale getirilirse, (mürsele ihtiyaç kalmaz), mûsnedle amel edilir. Bu (pratikte) var olan bir şeydir. Şayet (mürsel) mûsned hale getirilemezse, (delil olma yönünden) makbul olmayan (bir mürsel) benzeri bir (mürsel hadis)le birleştirilmiş olur. Ancak (bu) ikinci şık, (hakikatte) varit olmuş bir şey değildir. Zira bu durumda ya zan ortaya çıkar ya da güç kazanır.

Meramların hakikatlerini en iyi bilen tüm eksikliklerden münezze olan Allah'tır.

Mütekaddimîn ve müteahhirîn âlimlere göre mürsel hadisin diğer hadis çeşitleri arasındaki yer

Sonra bil ki, müteahhirîn âlimler, bizim Hafız ibn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Şerhu'n-Nuhbe* adlı eserine yazmış olduğumuz şerhimizde de belirttiğimiz üzere, hadisleri sahih,¹⁸ hasen,¹⁹ zayıf, mürsel, münkati,²⁰ mudal²¹ gibi hadis usulünde bilinen kısımlara ayırmışlardır. Sonra (yukarıdaki sıralamadan da anlaşılacağı üzere) mürsel ve ondan daha düşük olanları bu nedenle reddetmişlerdir.

Ancak seleften olan mutekaddimîn ulema -İmam Mâlik'in *Muvatta'*ında yaptığı gibi- bunlardan hiçbirini reddetmemişlerdir. Bu onlara göre mürsel, sahih, hasen hadis arasında bir fark görmemelerinden ileri gelmektedir. Zira onlar münkati ve mudal (hadisler) için de mürsel (tabirini) kullanmışlardır.

Buna göre bize muhalefet edenler, bizim mürsel hadislerle delil getirdiğimizi görünce, kendi ıstılahlarınca bu hadislerin zayıf olduğunu söylemişlerdir. Yine kendi iddialarınca bizi sahih ve hasen hadislere muarız olan zayıf hadislerle amel eden kimselere nispet etmişlerdir.

Konuyu bu şekilde delillendirmemizi gerekli kılan neden

Sonra, Tahâvî (Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed, ö. 321/935), Ebu Bekir Râzî (el-Cessâs, ö. 370/981), Kudûrî (ö. 428/1036) gibi mütekaddimîn âlimlerimiz, eserlerinde sünnetten deliller getirmeye, onu incelemeye, (hadisin) sahih, hasen, zayıf ve sair olduğunu beyan etmeye özen göstermişlerdir. Ancak bu konuda

17 Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yunus (ö. 646/1249). Daha geniş bilgi için bk. Hulusî Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 21, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 56.

18 Sahih hadis: Adalet ve zabt şartlarını hâiz râvilerin, Hz. Peygamber'e kadar uzanan muttasıl bir isnadla rivayet ettikleri şâz ve illetten âri mûsned hadislerdir". Nevevî, *et-Takrib*, 11; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 89.

19 "Adalet şartını hâiz olmakla beraber zabt yönünden, sahih hadis râvilerinin derecesine ulaşamayan kimselerin, muttasıl isnadla rivayet ettikleri şâz ve illetten âri hadislere" hasen hadis denilmektedir. Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 94.

20 Münkati hadis: "İsnadında bir râvisi düşen veya müphem bir râvi zikredilen hadislerdir". Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 101. Hadisin farklı tarifleri için bk. Aydın, *Hadis İstılahları*, 209.

21 Mudal hadis: "Senedinde peş peşe iki veya daha fazla râvi atlanmış/eksik olan hadis". Aydın, *Hadis İstılahları*, 194.

müteahhirîn âlimlerimiz kendilerinden önceki mütekaddimîn âlimlerin karara bağlamış oldukları (delillere) itimat ederek gerekli çabayı göstermemişlerdir. Bu da onların sünnetten ve şeriatın uzaklaşmakla itham edilmelerine sebep olmuştur. Ancak hiçbir kimseye bizim alimlerimizi bu tür çirkin bir haslete nispet etmesi doğru olmaz.

Şafii âlimlerin zayıf hadisi delil olarak kullanmalarına dair

Hal böyleyken, Şafiiilerden muhalif olan bazı kimseler konuya vâkif olmadıkları halde bizim (Hanefi) arkadaşlarımızı lekelemeye çalışmışlardır. Ancak, İmam Ebu İshak (eş-Şîrâzî, ö. 476/1083) *el-Mühezzeb*, İmamü'l-Harameyn (el-Cüveynî, ö. 478/1085) *en-Nihâye* ve bu iki âlim dışındakiler de (kendi eserlerinde) zayıf hadislerle çoğu kere istidlâlde bulunmuşlardır. Nitekim, (Şafiiilerin zayıf hadisi delil olarak kullandığına dair önce) mütekaddimîn (Şafiiilerden) Beyhakî (Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, ö. 458/1066), sonra da, müteahhirîn (Şafiiilerden) Nevevî (Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref, ö. 676/1277) ve Münzîrî (Ebu Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî, ö. 656/1258) birçok mevzuda bu konuda izahatta bulunmuşlardır. Hatta İmâmü'l-Harameyn (daha da ileri giderek) zayıf hadisin, sahih hadis olduğunu söylemiştir. Ancak Şeyh Takiiyyüddîn (Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali, ö. 702/1302), İbnü's-Salâh (Ebu Amr Takiiyyüddîn Osman b. Salahiddîn eş-Şehrezûrî, ö. 643/1245), Nevevî ve diğerleri İmâmü'l-Harameyn'nin bu konuda yanlışlığını söylemişlerdir.

İşte, hadisleri zikretmeyi ve onları açıklamayı, bu hadisleri tahric edenleri tanıtmayı ve de hadisleri belirli hale getirmeyi bize gerekli kılan durum budur. Zira (örnek teşkil etmesi bakımından belirtmek gerekirse) *Hidâye* sahibi (Bürhâneddîn el-Merginânî, ö. 593/1196), fikhî içtihatları/dirâyeti, rivâyetle/hadislerle takviye ederken, (hadisleri) tahric sahibi kişilere isnad etmeksizin mücmel olarak zikrettiğinde, müteahhirîn âlimler tarafından (*Hidâye*'de zikredilen) kimi hadislerin (yukarıda belirtilen müteahhiriin Hanefî âlimlerimizin yöntemine vakıf olmamaları nedeniyle) eleştirilmesine sebebiyet vermiştir. Başarıya ulaştıran ve yardım eden Allah'tır.

KAYNAKÇA

- Ali el-Kâri, Nureddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *Fethu-bâbi'l-inâye bi Şerhi'n-Nukâye*. nşr. Muhammed Nezar Temim ve Heysem Nezar Temim. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997.
- Ali, Arslan. *Hadiste Metin Tenkidi Prensibi Olarak Tarihe-Vakiaya Aykırılık*. Kastamonu: Töre basım, 2013.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstihlaları Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 8. Baskı. 2015.
- Çakan, İsmail Lütfü. "el-Câmi' li ahlâkı'r-râvî ve âdâbî's-sâmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 7: 102, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39: 314, Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Kılıç, Hulûsî. "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21: 56, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Koçinkağ, Mansur. "İmâm Şafîi'nin Mürsel Hadis Anlayışı". *Journal of Intercultural and Religious Studies*, number 7, İstanbul: 2014. 61-80.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü (İlmu Mustalâhî'l-Hadis)*. Ankara: Ankara Üniveristesi Basımevi, 1987.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya. *et-Takrîb ve't-teysîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Özel, Ahmet. "Ali el-Kâri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2: 403-405. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Özen, Şükrü, "İsâ b. Ebân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22: 481, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Uğur, Mücteba. "Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9: 266, İstanbul: TDV Yayınları, 1994
- Yavuz, Yusuf Şevki ve Avcı, Casim. "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20: 543, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Zebidî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı, Tecrid-i Sarîh Tercemesi*. Terc., Ahmet Nâim ve Kâmil Miras. 12 cilt. Ankara: Semih Ofset Matbaacılık. 1984.

Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri ve Felsefe Eğitimi Üzerine Turan Koç ile Söyleşi

Interview with Turan Koç on Theology Faculties and the Education of Philosophy in Turkey

Söyleşiyi Yapan / Interviewer
Mustafa DİKMEN

Arş. Gör., Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Zonguldak
Research Assistant, Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religion,
Zonguldak, Turkey
(mustafaddikmen1617@gmail.com)

Mustafa Dikmen: “İlahiyatlarda felsefenin durumu nedir?” diye başlayacağız hocam.

Turan Koç: İlahiyatlarda felsefenin durumu: tabi soru bir açıdan baktığımız zaman spesifik, çok özel bir soru gibi görünüyor. Bir açıdan baktığımız zaman üzerinde epeyce, fazlaca, ayrıntılı bir şekilde durulması, konuşulması, tartışılması gereken bir soru veya konu gibi karşımıza çıkıyor. Şimdi İlahiyatlarda dediğimiz zaman veya daha doğrusu ilahiyat eğitimi dediğimiz zaman ister istemez en üst düzeyde bir tefekkür, düşünme, kavrama etkinliğinin söz konusu olduğu bir eğitimden söz ediyoruz demektir. Bir örnek üzerinden yürümek mümkün diye düşünüyorum. İlahiyat dediğimiz zaman biz doğrudan ilahi olanı, ulûhiyetle ilgili olanı anlarız ama bir de bunun pratik hayattaki gerçekleşmesini, tahakkukunu göz önüne getiririz. O zaman da İslâm ile ilgili konuşuyoruz demektir. İlahiyat dediğimiz zaman ne kadar genelse İslâm da o kadar özel yönü olan bir olgu olarak karşımıza çıkıyor. O zaman şöyle düşünelim, İslâm dediğimiz olgu, İslâm dediğimiz oluşum nedir? Yani soru bu. Bunun birkaç boyutu var. Diyelim ki insan oruç tutuyor. Görürüz görmeyiz ama biliyoruz oruç tuttuğunu. Veya namaz kılıyor veya hacca gidiyor. Bu davranışına baktığımız zaman görünüşüyle İslâm’dır. Bunun hemen arkasından ne için oruç tutuyor, hacca gidiyor sorusunu sorabiliriz. İman dediğimiz bir tecrübe veya algılayış veya kavrayış ona böyle davranmasını sağlıyor. Bu kişinin hacca gitmesinin altında yatan asıl husus, o fiile yönelten zihni kavrayış tefekkür, bu da imandır. Başka şeyler de aklımıza geliyor. Bunu nasıl gerçekleştirdiği söz konusu. O da ihsan dediğimiz, özellikle büyük harfle yazdığınız İSLÂM’ın hayatla nasıl buluşturulduğu, hangi düzeyde hayatla buluşturulduğu gibi soruları veya bu tür açıklamaları gerektiren bir soru. O zaman, İslâm’ın üç boyutundan söz edebiliyoruz. İman boyutu, İslâm dediğimiz davranış boyutu ve ihsan dediğimiz nasıl gerçekleştirildiği nasıl algılandığı nasıl telakki edildiği ve bunun hayatla nasıl buluşturulduğu şeklinde üç boyutlu

zemin üzerindedir. İlahiyat dediğimiz tüm bunları bu üç boyutun daha temelini teşkil eder. Yani bunların altında yatan veya bunların üstünde bir şemsiye kavram olarak düşünebiliriz ama biz yine İslâm üzerinden yürüelim. Diyelim ki ilahiyat fakülteleri ve İslâmî ilimler fakülteleri var. Bu fakültelerin müfredatlarına baktığımız zaman genelde üç ana bölüme ayrıldığını görüyoruz. Bunlardan birisi temel İslâm bilimleri dediğimiz bölüm. İkincisi İslâm tarihi ve sanatları dediğimiz bölüm (adları bir şekilde değişik olabilir). Üçüncüsü de felsefe ve din bilimleri dediğimiz bölüm. Bunlardan birincisi, yani temel İslâm bilimleri bölümü İslâm'ın hem tefekkür boyutunun hem mütefekkir boyutunun hayatla buluşmasını konu edinen veya açıklanmasını, anlamlandırılmasını bu tefekkür süreçlerinde yaşananların dile dökülmesini dile getiren tefsir, hadis, tasavvuf, hukuk gibi birimler önce bu İslâm dediğimiz olgunun ne olduğunu ortaya koyar.

İslâm tarihi ve sanatları bunun tarihî süreç içerisinde nasıl geliştiğini, İslâm'ın yayıldığı dönemler ve bölgelerde nasıl tezahür ettiğini, hayatla nasıl buluştuğunu, hangi dilleri kullandığını konu edinir.

Felsefe ve din bilimleri dediğimizde, bunların bugün nasıl anlaşılması, tekrar kendi tecrübemizle nasıl buluşturulması, hangi dil ile izah edilmesi, bunlar vasıtasıyla hem bireysel olarak insanın tecrübesiyle ilgili yönlerini hem de zihni olarak, yani bugünkü bilgilerimiz çerçevesinde bunların nasıl kavranması, nasıl dile getirilmesi mantıki, felsefi, sosyolojik, psikolojik açıdan, başka dinleri de okuduğumuzdan başka dinlerle karşılaştırılması falan da söz konusu olabilir. Bütün bu disiplinler açısından öğrenilen bir şey bir yerde ilkeleri ve idealleri baz alıyor. Hem bu ilke ve ideallerin tarihsel süreç içerisindeki tezahürler açısından hem de bugün nerede durduğu nasıl anlaşıldığı, anlaşılması gerektiği, nasıl ifade edilmesi, hangi dille ifade edildiği şeklinde üçlü boyutla kavrayabiliriz. Bu açıdan baktığımız zaman ilahiyatlarda felsefe dediğimiz zaman ve felsefeyi geniş anlamda aldığımız zaman ister istemez böyle bir eğitim çok üst düzeyde bir tefekkür süreçleri içerisinde geçen veya bunları gerektiren bir eğitim anlamına geliyor. Bir tarafıyla maveraya uzanan fiziksel boyutu olan, bir tarafıyla bireyin, ferdin en iç oluşumlarına, duyuşlarına, sezmişlerine varıncaya kadar nüfuz eden, bir açıdan baktığımız zaman toplumsal boyutu olan bir olgudan söz ediyoruz. Bunun dile getirilmesi, bunun ifade edilmesi hangi açıdan bakarsak bakalım doğrudan doğruya düşünceyle zihni kavrayış ile akli yorumlarla izah edilebilecek, açıklanabilecek bir bütünden söz edildiği anlamına gelmektedir. Bu, çok dar anlamda alındığı zaman felsefe adı altında adlandırılabilir. Ama geniş olarak düşündüğümüz zaman bu her şeyden önce bir düşünce, tefekkür, kavrayış anlama, algılama, idrak ve anlamlandırma süreçlerini içerir. Bu süreçlerden biz herhangi bir alet kullanır gibi, yani kullandığınız aletten bir kalem bir çakmak, yani müstağni olarak onunla ciddi bir alışveriş içinde olmadan hatta haberimiz olmadan kullanabiliriz ama bu sözünü ettiğimiz süreçler din dediğimiz, ağırlıklı boyutu metafiziğe uzanan bir olgu söz konusu olduğu zaman biz etkilenmeden,

yani bize hiç bir şey olmadan kullanamayız. Biz o süreçlerde mutlaka kendimiz de etkileniriz. Şimdi böyle bir sürecin dile getirilmesi, önce anlaşılması bütün boyutlarıyla olabildiği ölçülerde kavranması, iyi idrak edilmesi bu idrake uygun şekilde, bu idrakin nesnesine uygun bir şekilde bugün yorumlanması, dile dökülmesi, ifade edilmesi ve tekrar her alanda - bu olgunun geniş olduğunu söyledik- mimari alanda olabilir, sanat alanında edebiyat alanında olabilir, daha dar felsefi alanda olabilir, teolojik kelam alanında olabilir ve tekrar bunun sosyolojik yorumlanması olabilir, psikolojik yaşantılarımızın yine bu konu, olguyla ilgili dile getirilmesi olabilir. Bunların hepsi her şeyden önce doğrudan doğruya düşünceyle kavrayışla akıl süreçleriyle ilgili bir şeydir. Böyle olunca ilahiyat eğitimi hangi açıdan bakarsak bakalım, eskiden buna hikmet diyorduk, "hikmet-i hâlîde" şeklinde adlandırıldığı olmuştur ama bugün ağırlıklı olarak felsefe diyoruz, ilahiyat eğitiminin, İslâmî ilimler eğitiminin doğrudan doğruya felsefeyle ilgili bir eğitim olmak durumunda olduğunu düşünüyorum.

Mustafa Dikmen: Türkiye'de felsefi zihin nasıl oluşturulabilir? Bu felsefi zihin oluşturulduktan sonra nasıl geliştirilebilir?

Turan Koç: Türkiye'de felsefi zihin oluşturabilmesi için Türkiye'deki Türk insanı diyelim, Müslüman insan diyelim, toplumumuz diyelim bu insanı oluşturan, değer telakkilerini, varlık tasavvurunu, bilgi anlayışını daha başka açıdan dünya görüşünü en azından geneli itibarıyla oluşturan bunların bileşenleri ise bunun önce iyi kavranması, iyi anlaşılması gerekiyor. Buna şöyle bir örnek de verebiliriz. Diyelim ki hukuk sistemine baktığımız zaman genellikle hukuk bir sözleşme şeklinde karşımıza çıkıyor. Ama bir sözleşmeden bu toplumun değer yargıları, değer telakkileri, varlık tasavvuru, varlık anlayışı... Yani bunu türkülerde, şarkılarda, günlük hayattaki davranışlarda bunu görürüz. Bu sadece öldükten sonra nereye gideceğimiz meselesi değil. Cenaze törenindeki davranışıyla nikah törenindeki davranışın bir yerde bir şekilde oluşması söz konusudur. Bu insanı, bu toplumu bu şekilde davranmaya iten sebep ne ise bunun iyi kavranması lazım. Öyle olunca burada bir varlık anlayışı vardır. Bunu belki çoğumuz ifade edemeyiz ama ben varım, ben nasıl bir varlığım, nereden geldim nereye gidiyorum? Bunlar her birimizin kafasında olan sorular. İkincisi bilmek dediğimiz şey. Bilgi tecrübeyle elde edilir. Edindiğimiz bilgilerimiz var, rüyalarımız var, hülyalarımızda ideallerimizde bulduğumuz noktalar söz konusu. Sezgilerimiz söz konusu bilgi dediğimizde. Doğrudan doğruya akıl yürüterek bir yerde doğrudan doğruya yakaladığımız hakikatler söz konusu. Belki bireysel, belki toplumun bir takım yönlendirilmesiyle ilham dediğimiz bir çizgiden giderek veya vicdanımızın doğrudan doğruya yakaladığı doğrular veya hakikatler söz konusu. Şimdi bunların hepsini biz bir kez birinci soruda olduğu gibi göz önünde bulundurmamız gerekir. Öyle olunca, diyelim ki çağdaş felsefede bir takım problemler var hani dilde anlam veya doğruluk gibi benim özellikle üzerinde durduğum bir konu olabilir bu. Sadece buradan başlarsak ne yapacaksın dilde anlam ve doğruluğu diye de sorulabilir.

Eğer böyle bir soru sormak aracıyla buradan bir yere ulaşmak istiyorsak nereye ulaşmak istiyoruz? Nihai anlamda amaçsa, yani sırf bunu amaç edinerek felsefe yapmak bir takım çıkarımlarda bulunmak bir yerde kısır döngü gibi bir şey oluyor. O zaman soruyu daha derinlerden alarak kavramamız gerekiyor. O zaman hakikat nedir sorusunu sormamız gerekiyor. Bu noktadan baktığımız zaman felsefenin toplumumuzda bugün içinde yaşadığımız bir yerde katıldığımız bir yerde biraz kenarından geçtiğimiz bir takım bizim şarkılarımız, sanatımız var. Bizim insanımızın hakikat bildiği ve hayatını kendisine ayarladığı doğruları var. Bunların ne olduğunu ortaya koyacağız. Ondan sonra bunlar diyelim ki Müslüman bir toplum. Eğer bunu din felsefesi veya dini bir felsefe açısından yaparsak, dini sadece masaya koymak değil, dinin temel iddialarını da masaya koyacağız, asıl önemli olan onlardır. Din diyor ki tek varlık vardır bu evren yaratılmıştır diyor. Eğer buna bir açıdan bakarsak bu felsefedir, bir açıdan bakarsak teolojidir, bir açıdan bakarsak dindir. O zaman dinin, teolojinin, felsefenin nerede durduğu, nereden başladığı sorusu ile başlayabiliriz. Şimdi diyelim ki namaz kılan bir insan veya dua eden bir insan, diyelim ki Fatiha suresini okuyor ve okurken ona göre de yaşıyor. Kendisi okuduğu, hakikat bildiği, etkisinde kaldığı gerçek olarak gördüğü şeye uygun bir hayat yaşıyor. Bu kişinin bu idrakinin, böyle bir kavrayışının altında zihni kavrayış var, duygu var, yaşamak var tecrübe var, hayalleri var. Bunların içerisinde felsefe dediğimiz sadece bunu kavramlaştırıp da bundan bu büyük hakikatin, bu büyük dairenin merkezleri aynı olmak üzere küçük bir daire çizersek orada ağırlıklı olarak zihni kavrayış üzerinden bir tartışma geliştirebiliriz. Şimdi herhalde felsefe dediğimiz o olsa gerek. Dolayısıyla diyelim ki biraz önceki örnek üzerinden yürürsek dua okuyan insan sadece dua okuduğu sürece, kendisi o şekilde yaşadığı sürece burada felsefi bir problem olarak görmeyebiliriz. Ama bunu şu veya bu şekilde eğer bunun yanında durarak bu bunu yapıyor, şu şunu yapıyor çünkü şundan dolayı şunlar var dersek -herhalde teoloji diyelim buna- ardından niçin böyle yapıyorsun, bundan emin misin diye bu davranışın gerekçelerini veya neye ulaştığını beni ikna edecek şekilde bir şeyler söyleyebilir misin dediğimiz zaman, o zaman herhalde akli soru sormuş oluruz ki o zamanda herhalde orada felsefe başlıyor. Tabi felsefe başlarken eleştiri de başlıyor. Bu ne ölçüde makul, ne ölçüde tutarlı, ne ölçüde bizim tecrübemizle, tüm insanlığın tecrübesiyle uyum gösteriyor? Şimdi Türkiye’de felsefi bir kavrayışın gelişmesi için önce işaret etmeye çalıştığım anlamda gerek bireysel olarak, diyelim ki biz bu hakikatin ne olduğunu hakikate ilişkin nasıl bir kavrayışa sahip olduğumuzdan başlayacağız. Veya toplumumuzu yönlendiren bu hakikat idraki, hakikat algılayışı nedir? Varlık tasavvurunu herhalde merkeze almamız gerekir. Oradan başladığımızda biz bir yerde varlıktan başlamış oluyoruz diye düşünüyorum. Oysa Türkiye’de genellikle felsefeye epistemolojiden başlıyoruz. Yani diyelim ki Batı’da yazılmış kitapları alıp okuyoruz, orada bir takım problemlerin nasıl tartışıldığına ilişkin belli bir kavrayış elde ediyoruz, bir yerde de bunlar herhangi bir felsefi akım ise bir yerde epistemolojik gözlük takıyoruz. Bu gözlüklerden bakarak tekrar kendimize

gelmeye oradan varlığa ulaşmaya çalışıyoruz ve mesafe epeyce açılmış oluyor. O zaman Türkiye'de felsefenin çiçeklenebilmesi için hikmetin çiçeklenebilmesi için kanaatimce diyelim ki bizim ilahiyat fakültelerinin kurulmasının arkasında yatan idrakin yaslandığı hakikat idrakine, algısına hayat anlayışına odaklanmamız gerekir ki bu da Kur'an'ın önümüze koyduğu varlık tasavvuru, bilgi anlayışıdır. Bunu merkeze alır da bunun bugüne tercüme edilmesi geçmişte inancımızın, büyük düşünürlerimizin de yorumlarını görerek bugüne nasıl tercüme edileceği konusunda bir çaba, gayret içerisinde olursak daha olumlu bir yerden başlamış oluruz diye düşünüyorum.

Mustafa Dikmen: Yani önce ontoloji.

Turan Koç: Ontoloji.

Mustafa Dikmen: Hocam, tarihsel bağlamda felsefe din ilişkisindeki problemin aşılıp aşılamayacağı sorusu var bir de. Yani felsefeye bakışın bazen kerih görülmesi, bazen felsefenin yüceltilmesi, hatta kimilerince dinin önüne geçirilmesi çabaları olarak yorumlanması bunlar nasıl aşılabılır?

Turan Koç: Tarihsel bağlamda felsefe ve din arasındaki ilişkinin nasıl aşılaacağı eğer böyle bir çatışma varsa, buluşup buluşmayacağı varsa bir tanışma... Diyelim ki insan bir kaç yerde durabilir. Diyelim ki ben dindar insanım diyebilir, ben felsefenin baktığı yerden bakıyorum diyebilir. Ben estetik açıdan bakıyorum diyebilir. Yani şunu söylemek istiyorum, bu tür sorulara cevap verirken bizim nerede durduğumuz önemli. Şimdi bu soruda iki tane alandan söz ediyoruz. Birisi din, yani vahiy diyebiliriz, bu şekilde özetlememiz mümkün. Diğeri ise felsefe veya akıl diyebiliriz. Bunların arasında biz nerede duruyoruz? Biz bunların arasında hakem olacağız. Biz bunların güreşlerini, dövüşlerinin veya sevişmelerinin hangi düzey ve derece olduğunu bir yerde değerlendireceğiz gibi. Biraz çok asimetrik bir yerde duruyoruz gibi geliyor. Yani her şeyden önce dindar insan veya vahiy akıldan müstağni yani akılı ıskartaya çıkararak gelmiş bir şey değil. Yani vahiy akli olana geliyor. Yani din söz konusu olduğu zaman düşünme ve tefekkür var, duygu var, tecrübe var. Duygu da bir tecrübe diyebiliriz ama tecrübe daha başka. Yani bütün boyutlarıyla tecrübeyi kastediyorum. Rüyada elimize diken batmasına gelinceye kadar tecrübe var. Yani din söz konusu olduğu zaman duyarız, kavrarız, anlarız, anlamlandırırız, yorumlarız. Yani bir yerde felsefe dediğimiz şeyde olanlar burada da var yani daha fazlası var. Duyma var algılama var, idrak var en geniş anlamıyla sezgilerimiz var ve vicdana iç biliş yetimiz veya varoluşsal biliş yetimiz dersek daha can alıcı noktadan başlamış oluruz. Çünkü iman dediğimiz köklü tecrübe bizi vecde getirecek bir tecrübeyi dile getirdiğine göre böyle bir yer söz konusudur. Felsefe dediğimiz zaman anlama var anlamlandırma, yorumlama var bu işin içinde mantık var ama felsefede gittikçe duyguyu daha geri plana itiyoruz. Hayali olan şeyleri geri plana itiyoruz. Tecrübeye güvenilip güvenilemeyeceğine dair tereddüdümüzden dolayı onları bir tarafa itiyoruz. Tabiri caiz ise alanımızı

iyice daraltıyoruz. Bir açıdan baktığımız zaman ikisi arasında bir keşişim alanları olan şeyden buluşmanın nerede olacağını tartışmak gibi bir şey söz konusu. Ama burada bir başka soru daha var. Felsefe dediğimiz bir etkinlik, bir tür değil. Yani çeşitli kulvarlardan, çok farklı kulvarlardan felsefeyi etkinlik içerisine alıyor. Yani felsefe dediğimiz o yürüyüş yolu bir tane değil. Bir tane rasyonalizm değil. Bir tane olgusalılık değil. Pozitivizmin bile 9-10 çeşidinden söz etmemiz mümkün. Arkasından empirizm var. Yani çıkış yerine göre biraz daha alt dallara ayrılan felsefelerden, felsefi bakış açılarından, yorumlama etkinliklerinden söz ediyoruz. Din dediğimiz zaman da hatta felsefeden belki de çok daha fazla -bu Türk bir anlayış- anlama, anlamlandırma süreçlerinden söz edebiliriz. Ama burada biz teistik dinleri ve bunların içerisindeki özellikle İslâm'ı örnek olarak alacak olursak felsefeyle din arasındaki ilişki buluşma veya çatışmayı -soruda görüldüğü kadar kolay çatışma var- buluşma var diyemiyoruz. Bunların arasında mutlaka bir alışveriş var ama yerine göre biri birinden mutlaka daha fazla, eksik veya biri daha etkin, biri daha pasif olabilir mi desek, onu demek istemiyorum ben. Felsefeyle din arasındaki ilişki konumuzu biraz değiştirdiğimiz zaman biraz önceki sözünü ettiğimiz hususları mesela Kur'an'ın hakikat anlayışını merkeze alarak onun üzerinden bir yorum geliştirecek olursak yine de felsefe yapmış olabiliriz. Ama eğer şunu demek istiyorsak felsefe dediğimiz tanımlardan gelişir. Kavramlar tanımlardır. Kavramları ortaya atarız. Bu kavramların belli bir gücü, bu sesin ulaştığı eriştiği bir alan vardır. Bu alanda dinle arasında hiç bir bağlantı ilişki yoktur böyle bir tanım üzerinden yürüyecek olursak işi çıkmaza sokarız. Mesela deneyimi tecrübeyi önce tanımlar buraya kadar gidiyor der ve onun üzerinden bir yorum geliştirirsek din buna razı olmaz. Hatta felsefe de buna razı olmaz. O bakımdan idrak dairemizi mümkün olduğu kadar geniş tutmak, irfan alanımızı mümkün olduğu kadar derinleştirmek, bir de şuur alanımızı genişlettiğimiz zaman bu ikisini karşı karşıya getirdiğimizde (hani dinle bilim arasında da buna benzer zaman zaman karşılaştırma yapılıyor. Din bilim çatışması din bilim buluşması yani) felsefeyle dinin bir yerde, bir açıdan baktığımız zaman iç içe olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ama felsefenin işi eleştirmek. Din sadakat, teslimiyet ister şeklinde. Sadece bir tanım, bir kaç önermeyi merkeze alır da gidersek o zaman din teslimiyet ister düşünmeyi istemez. O zaman geçmişteki bu kütüphaneleri dolduran mütedeyyin düşünürlerin bu yazdıkları safsatadan mı ibaret oluyor? Yani Gazali'nin yazdığı, İbn Rüşd'ün, İbn Arabi'nin yazdığı düşünce değil mi? Mevlana'nın şiirinde tefekkür yok mu? Yunus Emre'nin şiirinde tefekkür yok mu? O bakımdan din ile felsefeyi ikisini ayrı ayrı karşı karşıya koymak bu biraz bizim felsefe ve dinle ilgi modern algılayışın gölgesinde geliştirdiğimiz bir bakış açısı gibi geliyor. Büyük bir düşünürün bir sözü var: iman çağları akıl çağlarıydı diye. O dönemde de bunun farkında insanlar ama ona insanlar demişler ki aklını aş, aklını at. Aklı ikiye ayırıyorlar. Mead dediğimiz yani işin künhüne ermeye çalışan metafiziksel alana uzanan aklını at diyor. Aklını aş dediğimizde bir yerde olgu ve olayların yatay düzeyde nasıl olduğunu anlamaya ve bunu yorumlamayı

kendisinde görebilmiş. O bakımdan mesela bizim sufiler arasında o örnek olabilir: genelde akılı bırak da aşka geç derler. Bir yerde o akıl sonuna kadar geliyor. Onlar akılı iyi kullanıyorlar. Ve onlar kadar akılı yücelten de her halde az olur. Ama diyor ki yani bu akıl epeyce var ama burada bir şey daha var. Bu aşk. En azından onun kadar önemli. Ondan daha önemli ama vurgulama yapıyorlar. Ama insanın akılı yoksa önce ona gereken akıl olduğunu vurgulayan onlar oluyor. Dolayısıyla bizim Türkiye'de bu felsefenin nasıl gelişmesi, nereden başlanması konusunda bizim Kur'an'ın arkasından gelen hem kelam hem felsefe hem de tasavvuf kanadındaki düşünürlerimizin özenle yoğunlaştığı vücut varlık ve doğrudan doğruya bu varlık anlayışı asıl anlamını Kur'an'ın önümüze koyduğu varlık tasavvuruyla buluşan bir ideal üzerinden geliştiğini görüyoruz. Bunu yakaladığımız zaman bunun bugünkü dile nasıl tercüme edileceğinin ve bugün bunun problem olarak görülen taraflarının ne olduğunu iyi kavradığımızda önümüzde ufuklar açılacak gibi geliyor.

Mustafa Dikmen: Türkiye'de ister sevilsin ister sevilmesin Ankara okulu diye bir şey var ve Almanya'da bunun üzerine küçük çaplı da olsa, fazla yankı uyandırmasa da bir tez yazıldı Ankara Ekolü diye. Baktığımız zaman Almanya'da Frankfurt ekolü var, ABD'de pragmatistlerin okulu var mantıkcı pozitivistler. Önceki dönemlerde belki şimdi de böyle bir ekol, okul var. Türkiye'de bunun ana damarını oluşturan sol entelektüeller ile Müslüman entelektüellerin bir zeminde buluşması mümkün mü? Felsefe manasında. Sol entelektüellerin dine bakışı çok fazlaca kerih baktıklarından, fazlaca yaklaşmadıklarından din felsefecilerinden İslâm felsefecilerinden çok bağımsız hareket ettiklerini görüyoruz. Sadece Batı'daki çeviri yoluyla ve Muhammed Esed'i atlayarak, Talal Esed'in çevirileriyle yola koyuluyorlar. En son Dinin Soy Kütükleri çıkmıştı, görmüşsünüzdür. Yani bunun üzerinden biraz yürürsek, sol ile Müslüman entelektüellerinin aynı zeminde buluşması ve felsefi ekol kurulması, felsefi düşüncede buluşmaları nasıl olabilir diye sormak istiyorum ben.

Turan Koç: Modernliğin içerisinde epeyce modern çıkıyor karşımıza. Fransa'daki çeşitli felsefik psikolojik sosyolojik yorumlardan, orda geliştirilen akımlardan etkilenenler var. Almanya'daki akımlardan etkilenenler var. Bunların nerede buluşması birleşmesi? Tabi gönül böyle bir şey ister fakat biz şimdi böyle dediğimiz zaman Türkiye'deki şu anda İlahiyat Fakülteleri uygun olmaz belki. Adını andığınız şeyden baktığınız zaman şu anda konuşmadığını görüyoruz. Bunlar konuşabilirler mi? Konuşabilirler. Konuştuktan sonra insanlar dönüyor. Geçmişte şöyle düşünüyordum ama yanılmışım hata etmişim. Bunların içerisinde bir örnek de verebiliriz. Anthony Flew iyi bir örnek olabilir diye düşünüyorum. Yanılmışım tanrı varmış diye çevirdiler. Baştan başlayalım. Yani ne diyebiliriz algıdaki zaafıtan yanılısana meydana geliyor. Normal bir nesneye baktığımız algılarımızdan geliyor. Tasavvurdaki zaafıttan ise hezeyan ortaya çıkıyor. Tasavvurda yani conception'da. Conception dediğimiz tutarlı, bütün olarak kavranması gereken hususlarda, dile

getirilmesi gereken hususlarda ona uygun bir şey yakalayamıyorsak ona hezeyan diyoruz. Şimdi zaman zaman okuduğunuz yazılarda ve makalelerde hem böyle bir yanılısma üzerinden yüründüğünü zaman zaman da hezeyanlar ortaya atıldığını görüyoruz. Onun olmaması için bir yerde eğer bir tartışma ise veya iddia ise temel iddialarımızın temel kavramlarını iyi tanımlamak onlarla ne kastedildiğini iyi öğrenmek onun üzerinden bir tartışma gerekiyor. Bu bir yerde böyle bir etkinliği satranç oyununa benzetebiliriz. Bilindiği gibi satranç oyununda oyuncu sadece kendi oyununu takip etmekle kalmaz iyi bir oyuncu karşıdaki oyununda nasıl kurulduğunu öncüllerinin ne olduğunu herhangi bir taşı oynadığında onu niçin oynadığı, 5 el sonra neye varmak istediğini iyi takip ediyorsan o zaman sen iyi bir oyuncusun demektir. Felsefi ve düşünsel tartışmalarda da bu anlamda ortaya atılan temel iddialardan ne tür bir mantiki sonuca ulaşılmaya çalışıldığını iyi kavramamız gerekiyor. Yani aynı oyunu oynuyorsun. Şimdi tartışmalarda çoğu zaman Türkiye’de örnek verdiğimiz Batılılaşmış bir zihniyetin veya modern bir dünya görüşünün içerisinde düşünen zihinle tek tanrı inancını esas alan onun hazreti karşısında bulunduğu idrakiyle düşünme faaliyeti yürüten kimse veya kişi veya kesimler arasında bu anlamda aynı oyunu oynamadığınız gibi veya zaman zaman asimetric bir yerde durduğunuz gibi bir zaafa kapılıyorum. Bundan cidden emin değilim. Aynı şeyleri mi tartışıyoruz? O zaman daha da geriye gitmek gerekiyor. Yani her düşünürün cümlelerini anlamlı kılan bir atif çerçevesinden söz edebiliriz. Bu atif çerçevesi daha genel anlamda belki onun dünya görüşü olarak adlandırabiliriz. Bu dünya görüşündeki farklılıklar, bu dünya görüşünün içerisinde ne var önce onu da söyleyeyim. Dünya görüşü içerisinde kavrayışımız var mı? Var. Duygulanımımız var mı? Var. Dünya görüşü sadece zihni bir kavrayış olarak matematiksel, mantıki önermelerin ifade ettiği edebileceğimiz bir şeyden ifade değil. Estetik ahlaki değer yargıları var mı? Var bunun içerisinde. Dolayısıyla bu anlamda bir felsefi tartışma yaparken biz, felsefe bu çok geniş bir alanın belki merkezinde bulunuyor ama çok dar kısmını oluşturuyor. O zaman o tartışmaların orda kullandığımız dilin içerimlerini, uzantılarını hesaba katarak baktığımız zaman madem böyle iki ayrı dünya görüşü varsa bu dünya görüşleri şüphesiz birbirinden etkilenebilirler. Tıpkı kültürlerin medeniyetlerin birbirinden etkilendiği gibi. Ama temel iddialarından vazgeçecek duruma geldiğinde bu artık öteki dünya görüşü yok anlamına gelir. Yani şimdi burada bir diyaloglardan söz edilebilir. Bir çatışmalardan söz edilebilir. Yani burada bir söyleşi bir buluşma olabilir ama bir dövüş de olabilir. Büyük ölçüde dövüş gibi geliyor ama yine de arz ettiğim gibi biraz önce tasavvurlar derli toplu yani iyi kavranmadığı için zaman zaman münazara yani böyle ilm-u hilaf-i cedel dediğimiz de demagojik yani, demagojik yönü fazla olan bir dil kullanılıyor. Eğer diyelim ki bu tartışmalarda taraflardan birini ikna eden şeyin onu bütün varlığı ile varoluşsal boyutlarda etkileyen şeyin o şekilde bir tartışma geliştirmesini, o şekilde oyun oynamasını gerektirenin ne olduğuna ilişkin sağlıklı bir kavrayış elde edebilirsek çok güzel verimli tartışmalar çıkabilir diye düşünüyorum.

Mustafa Dikmen: Felsefeyle gündelik hayat arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı sorusu var bir de hocam.

Turan Koç: Şimdi felsefe dediğimiz zaman sürekli şunu arz edeyim yani. Felsefik gündelik hayat dediğimiz zaman aklıma bir çok şey geliyor. Dini örnek alarak bir şeyler söyleyebilirim. Din dediğimiz zaman, size dininizi tamamladım diye bir ayet var. Yani din olarak İslâm'ı size gönderdim diyor. Bu bize gönderilen ilke ve idealler bütünlüğüdür. Yani bizi hem kalbimizden hem aklımızdan hem vicdanımızdan kavrayan bir hakikat yumağını. Bunun bir anlaşılması var. Bunu idrak ettikten sonra bu burada durmaz. Sadece zihnimizde idrak olarak kalmaz, onun hayatla buluşmasına da diyanet diyoruz. Dinin o dinle intisap etmiş, onun müntesibi mümini ve onun Müslim'i, ona teslim olmuş bir insanın iradesi kavrayışı, algılayışı, anlaması ve anlamlandırması. Bütün bunların hayatla buluşmasına diyanet diyoruz. Böyle bir kavrayış bu insanı yüzük takarken etkiler mi? Şöyle veya böyle yüzük takmasını etkileyebilir. Bu ille bunun baskı altında kalmasından dolayı değil, bu bunu estetik bir biçimde yapıyor. Sakalını bıyığını nasıl bırakıp bırakmayacağını etkiler mi? Etkiler. Hatta nasıl öksüreceğine kadar etkiler mi? Etkiler. Aynı şekilde felsefi tutumun, kavrayışın, bakış açısının da arkasında bir dünya görüşü yatıyor. Bu dünya görüşü ne kadar tamsa o felsefi görüş onu benimseyen üzerinde o derece etkili olur. Burada önemli olan nasıl bir felsefi bakış açısına sahip olduğumuz konusudur. Dolayısıyla felsefenin hayatla buluşması söz konusu olduğunda hayatla bir şekilde buluşan felsefeler var bir şekilde buluşmadığını söyleyebileceğimiz, en azından bu şekilde tartışmaların yürütüldüğünü biliyoruz. Böyle felsefeler de var. Mesela varoluşçuluk hayatla rasyonalizme göre daha kolay buluştuğunu ben şahsen söyleyebilirim diye düşünüyorum. Nasıl buluştu diye varoluşçular özellikle ister teist kanadı olsun, ister ateist kanadı olsun bunlar şiirle, hikâyelerle, tiyatro oyunları, filmle bu insan varoluşunu anlamını veya anlamsızlığını, hayatın saçmalığını artık ne diyeceksen, bu şekilde bir dil kullanarak sanat eserleri yoluyla doğrudan doğruya felsefeyle hiç alakası olmayan, ismini bile duymayanlara ulaştırılmayı denediler mi? Yani bu varoluşçulardan önce felsefe biraz daha görüldüğü kadarıyla biraz kürsülerin arkasında icra edilen fakülte'deki bir disiplin şeklindeydi. Ama varoluşçuluk bunu başka bir yere çekti. Felsefede romantizm olabilir. Çok daha başka şekilde hayatla buluşturabilirsiniz. Bunun sanattaki yansımaları da yine gerçeküstücülük diyorsanız kullandığınız dil ve felsefedeki başarınıza göre bu gerçeküstücülüğü sanatta nasıl hayatla buluşturuyorsanız aynı felsefi görüşleriniz ile hayatla buluşturursunuz. Ama yine bu arz etmeye çalıştığım hususlar çok sınırlı bir alandır. Filozoflar acaba kendi sistemlerini diyelim ki bir veli kadar hayatlarında gerçekleştirdiler mi? Bir velininki kadar etrafına o ölçüde bağlı büyük kitleler oluşturabildiler mi? Hayatla buluşması için sadece kavramsal bir şeyin derin olması yetmiyor, hayatla buluşturmak istiyorsak ne kadar çok insana hitap ederse o kadar iyi olduğunu düşündüğüm için söylüyorum.

BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ **YAYIM İLKELERİ**

1. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
Bu alanlarla ilgilenen her ülkeden ve her disiplinden akademisyen, araştırmacı ve ilgililere hitap eden açık erişim anlayışını benimseyen bir yayındır.
2. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Yayımlanması istenen yazılar, aşağıdaki yazışma adresine CD ortamında ve bilgisayar çıktısı olarak posta yoluyla veya e-posta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.
6. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
7. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
8. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
9. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
12. Hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
13. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
14. Yayımlanan makaleler için yazara teelif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.
15. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
16. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları BEÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

