



ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ DERGİSİ

Uludağ University
The Review of The Faculty of Theology



Cilt • Volume: 27

Sayı • Issue: 2

Yıl • Year: 2018



ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ DERGİSİ

Uludağ University
The Review of The Faculty of Theology



ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 27 Sayı: 2 Yıl: 2018

(Hakemli Bir Dergidir.)

SAHİBİ / PUBLISHER

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Dekan Prof. Dr. Abdurrahman Çetin

EDİTÖR / EDITOR

Hüseyin Kahraman

ALAN EDİTÖRLERİ / DISCIPLINE EDITORS

İlhami Oruçoğlu

Tahir Ayas

Mehmet Şakar

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Ali İhsan Akçay (Uludağ Üniversitesi)
Aytakin Özel (Uludağ Üniversitesi)
Halil İbrahim Hañçabay (İstanbul Üniversitesi)
Hidayet Peker (Uludağ Üniversitesi)
Kenan Özçelik (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Kadir Gömbeyaz (Kocaeli Üniversitesi)
Kemal Ataman (Marmara Üniversitesi)
İbrahim Gürses (Uludağ Üniversitesi)
M. Salih Kumaş (Uludağ Üniversitesi)
Muhammet Tarakçı (Uludağ Üniversitesi)
Nimetullah Akın (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Orhan Ş. Koloğlu (Uludağ Üniversitesi)
Saadet Maydaer (Uludağ Üniversitesi)
Sezai Engin (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi)
Seyit Mehmet Uğur (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi)
Veşdi Bilgin (Uludağ Üniversitesi)
Veysel Kaya (İstanbul Üniversitesi)

REDAKSİYON / PROOF READING

Ahmet Selim Demiryürek / Merve Yavuz / İslam Batur
Mehmet Şakar

YAZIŞMA / CORRESPONDENCE

Fethiye Mahallesi Kırlangıç Sokak No: 2 16140 Nilüfer / Bursa - TURKEY

Telefon / Phone: +90 224 243 1066 Faks / Fax: +90 224 243 1573

E-Posta: ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr Web: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/uluifd/index>

BASKI YERİ ve YILI / PUBLICATION PLACE and DATE

Uludağ Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü 2018

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT), EBSCO HOST Uluslararası Veri İndeksi ve ASOS Akademia Sosyal Bilimler İndeksi tarafından taranmaktadır.



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

ULVİ MURAT KILAVUZ • 1

Abū Shakūr Al-Sālīmī And His Theological Identity Within The Scope Of Al-Tamhīd Fī Bayān Al-Tawhīd / Ebū Şekūr Es-Sālīmī Ve Et-Temhīd Fī Beyānī't-Tevhīd Bağlamında İtikadî Kimliği

FEİM GASHİ • 17

İntihara Bakış Ve Bireysel Dindarlık Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ve İlahiyat Dışındaki Bölümlerde Okuyan Öğrenci Örneği) / A Prospect on Suicide and Individual Piety: A Comparative Research On Turkish Students and Students from Balkan States Studying In Turkey

ORHAN ŞENER KOLOĞLU • 47

Ibn Al-Malāhimī's Criticism Of Philosophers' Views On God's Knowledge Of Particulars / İbnü'l-Melāhimī'nin Felsefecilerin Allah'ın Cüz'ıyyâta Yönelik Bilgisi Hakkındaki Görüşlerini Eleştirisi

FİGEN AKAY • 67

İbn Sinan El-Hafâcî'ye Göre Fesâhatin Sırrı / Ibn Sinân al-Hafâcî firstly examined the concepts of fluency

ŞENER ŞAHİN • 99

Nevâdir Malzemesinden Hareketle Bir Biyografi İnşası Denemesi: "Müzebbid El-Medîni" Örneği: Hayatı-Kişiliği / The Effects Of Classical Arbic Humor Sources On Nasraddin Hodja Jokes

HÜSEYİN HALİL • 131

Kur'ân'da "Şehâdet" Kavramı / concept of martyrdom in quran

SERKAN BAŞARAN ▪ 157

Muhteva-Yorum İlişkisi Bağlamında Alışverişte Meclis Muhayyerliği Hadisi / Hulasatu'l-Muqarririn: Percolations From Commentary of the Surah al-Fatihah at Lessons in Presence of Sultan

ADNAN ARSLAN ▪ 183

Modern Arap Romanında "Diglossia", "Çiftdililik", Abdurrahman Münif Örneği / The Diglossia in Modern Arab Novel, Example of Abdurrahman Münif

BRAYN S. TURNER/ÇEV. YASEMİN DAVARCI ▪ 203

Din ve Çağdaş Sosyolojik Kuramlar / Religion and Contemporary Sociological Theories

KİTAP VE BİLİMSEL TOPLANTI DEĞERLENDİRMELERİ

AHMETSELİMDEMİRYÜREK ▪ 225

Din Sosyolojisi Anabilim Dalı XIII. Koordinasyon Toplantısı Ve Din'de Güncelleme Olgusunun (Konusunun) Sosyolojik İmkânı: Problemler Ve Çözümler Üzerine Değerlendirme Sempozyumu.

ABŪ SHAKŪR AL-SĀLİMĪ AND HIS THEOLOGICAL IDENTITY WITHIN THE SCOPE OF AL-TAMHĪD FĪ BAYĀN AL-TAWHĪD*

Ulvi Murat Kılavuz**

<https://orcid.org/0000-0002-5095-9522>

Abstract

Even though al-İmām al-Mâtürîdî was praised by certain scholars, such as his master Abū Naşr al-İyâdî, and was described later as the founder of Mâtürîdiyyah by both his school's followers and his competitors, such as Fakhr al-Dîn al-Râzî, it is clear that his school took form based on the ideational foundations of Abū Ḥanîfah. In places like Khurāsân and Transoxiana where Mâtürîdiyyah spreaded most, the most prominent followers have been the Ḥanafî scholars and the school was called Ḥanafîyyah/Mâtürîdiyyah because of its "dual-authoritative" nature. While Ḥanafîs of Samarqand embraced a more kalâmî/dialectical methodology much like al-İmām al-Mâtürîdî, Ḥanafîs of Bukhârâ had a more scripturalist/traditionalist attitude with some caution of rational interpretation (*tawîl*). No doubt that, despite his rational (grounded on *ray*) and interpretivist attitudes in the issues of fiqh, the fact that Abū Ḥanîfah had a more moderate and conservative attitude that is not completely contrary to that of Ahl al-ḥadîth in credal/theological issues had an effect on this. Even though he preserved his kalâmî methodology and style in congruence with his school and penned an entirely theological book named *al-Tamhîd*, Abū Shakūr al-Sâlimî, a representative of Samarqand Ḥanafî/Mâtürîdî tradition, had some ideas and views compatible with the "conservative" Bukhârâ-based Ḥanafî/Mâtürîdî position, probably because of perceiving Abū Ḥanîfah as the absolute authority. Nevertheless, it is possible to say that he followed and fused the ideas of both of two authorities, Abū Ḥanîfah and al-İmām al-Mâtürîdî, and at the same time, preserved his own authenticity.

Key Words: Abū Shakūr al-Sâlimî, al-Tamhîd fî bayân al-tawhîd, Ḥanafî/Mâtürîdî tradition, Abū Ḥanîfah, Abū Mansûr al-Mâtürîdî

Ebû Şekûr Es-Sâlimî Ve Et-Temhîd Fî Beyâni't-Tevhîd Bağlamında İtikadî Kimliği

Öz

İmām Mâtürîdî, belli bir dönemden sonra kendi mezhebinin mensupları ve hatta Fahreddin er-Râzî gibi rakipleri tarafından Mâtürîdiyye'nin kurucusu olarak nitelense de, mezhebin, Ebû Hanîfe tarafından atılan fikrî temeller üzerinde şekillendiği açıktır. Mâtürîdiyye'nin en fazla yayılım gösterdiği Horasan ve Mâverâünnehr coğrafyasında en başta gelen temsilcileri de Hanefî fakihler olmuş, bir anlamda "çift otoriteli" yapısı sebebiyle mezhep Hanefîyye/Mâtürîdiyye olarak da anılmıştır. Semerkand Hanefîleri büyük ölçüde İmām Mâtürîdî gibi daha cedeli/kelâmî bir metot benimsemekle birlikte, Buhârâ merkezli Hanefî fakihler daha nassçı ve teville daha temkinli yaklaşan bir tavır içinde olmuştur. Ebû Hanîfe'nin fıkıh alanındaki re'y ve yorumculuğuna nispetle itikadî alanda ehl-i hadîse tamamen aykırı olmayan mutedil ve muhafazakâr denilebilecek bir yol takip etmesi şüphesiz bunda etkili olmuştur. Semerkand Hanefî/Mâtürîdî geleneğinin temsilcisi olan Ebû Şekûr es-Sâlimî, bir yandan mensubu bulunduğu çizgiye uygun olarak kelâmî usul ve üslubu korusa ve *et-Temhîd* gibi tam anlamıyla bir kelâm eseri kaleme alsada bir yandan da Ebû Hanîfe'yi mutlak otorite görmenin etkisiyle olsa gerek "muhafazakâr" Buhârâ Hanefî/Mâtürîdî çizgisine uyumlu tespit ve görüşler ortaya koymuştur. Maamâfih onun hem Ebû Hanîfe ve İmām Mâtürîdî gibi iki otoriteyi bir arada eklektik biçimde mez ve takip ettiği hem de zaman zaman özgünlüğe göz kırptığı söylenebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd, Hanefî/Mâtürîdî gelenek, Ebû Hanîfe, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî

* This article is a revised and enlarged edition of my Research Note, "Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar" in *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), pp. 245-255.

** Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (murat_kilavuz@hotmail.com).

Abū Shakūr al-Sālīmī is an early Ḥanafī/Māturīdī scholar about whom there is little information in biographical sources. His full name is al-Muhtadī Abū Shakūr Muḥammad ibn ‘Abd al-Sayyid ibn Shu‘ayb al-Sālīmī al-Kashshī (al-Laythī [?]) al-Ḥanafī. Given that he met Abū Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz ibn Aḥmad ibn Naṣr al-Ḥalwānī¹ who died in 448/1056 and that he quoted certain information² from the latter, al-Sālīmī was probably born around 430s.³ Nevertheless, even if hereby dating of his birth is considered accurate, the expressions and reports about meeting of two scholars in person are far from being certain.⁴ Death of al-Sālīmī, on the other hand, can be dated to late

-
- 1 Shams al-a‘immah Abū Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz ibn Aḥmad ibn Naṣr ibn Šāliḥ al-Ḥalwānī al-Bukhārī is the first-ever person entitled as “Shams al-a‘immah” and is a Ḥanafī jurist (*faqīh*) who is considered the leader of *ahl al-ra‘y* in his lifetime. Scholars such as al-Sarakhsī (d. 483/1090 [?]), Abū l-‘Usr al-Bazdawī (d. 482/1089), Abū l-Yusr al-Bazdawī (d. 493/1100) are among his disciples; al-Sam‘ānī, Abū Sa‘d ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad ibn Maṣṣūr, *al-Ansāb* (ed. ‘Abd Allāh ‘Umar al-Bārūdī), I-V, Dār al-jinān, Beirut 1988, II, 248; al-Qurashī, Abū Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Qādir ibn Muḥammad, *al-Jawāhir al-muḍīyyah fī ṭabaqāt al-Ḥanafīyyah* (ed. ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw), I-V, 2nd ed., Dār Hajr li-l-ṭibā‘ah wa-l-nashr wa-l-tawzī‘ wa-l-i‘lān, Giza 1993, II, 429-430; al-Laknawī, Abū l-Ḥasanāt Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy ibn Muḥammad, *al-Fawā‘id al-bahīyyah fī tarājīm al-Ḥanafīyyah* (ed. Muḥammad Badr al-Dīn Abū Firās al-Na‘sānī), Dār al-ma‘rifah, Beirut n.d., pp. 95-97.
- 2 Al-Sālīmī, al-Muhtadī Abū Shakūr Muḥammad ibn ‘Abd al-Sayyid ibn Shu‘ayb al-Kashshī, *al-Tamhīd fī bayān al-tawḥīd* (ed. Ömür Türkmen), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları & Dār Ibn Ḥazm, Ankara & Beirut 2017, p. 344.
- 3 Yusuf Şevki Yavuz, “Ebū Şekūr es-Sālīmī,” *TDV İslām Ansiklopedisi (DİA)*, ANNEX-1, 374; id., “Ebū Şekūr es-Sālīmī ve Başlıca Kelāmî Görüşleri”, *al-Tamhīd fī bayān al-tawḥīd* (ed. Ömür Türkmen), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları & Dār Ibn Ḥazm, Ankara & Beirut 2017, p. 15.
- 4 There are two problems with regard to expressions that constitute the basis for the argument that al-Sālīmī and al-Ḥalwānī actually came together. Firstly, in the mentioned passage, al-Sālīmī makes some quotations from al-Ḥalwānī by means of his teacher Abū Bakr Muḥammad al-Khaṭīb, and uses the phrase “*qāla raḥimahullāh* (he said – may God have mercy on him)” for his teacher in this regard. In the following phrase, he begins the sentence with the term “*wa/fa-qāla* (and he said)” with an implication that he continues citing his teacher; most probably, the indication “*qāla* (he said)” here refers to Abū Bakr al-Khaṭīb and not to al-Sālīmī. This expression may also be considered as an example of his style of mentioning himself as a third person, as he often does throughout the work. However, he uses the term “*sami‘tu ‘an al-Sheikh ... dhakara fī amālīhi* (I heard Sheikh said as follows in the work he dictated),” thus pointing out to a quotation not through al-Ḥalwānī himself but from the text which he had written. Herein, please remember that the phrase “*wa-ḥukiya ‘an Shams al-a‘immah ... al-Ḥalwānī* (it is reported that Shams al-a‘immah ... al-Ḥalwānī [said so])” is used again in indirect speech by al-Sālīmī on

5th/11th century or the first quarter of 6th/12th century; indeed, in his own words, al-Sālimī got lessons from Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ḥamzah al-Khaṭīb⁵ a few years after 460/1068;⁶ and he was contemporaneous with Abū l-Yusr al-Bazdawī (d. 493/1100) and Abū l-Muʿīn al-Nasafī (d. 508/1115).⁷

Al-Sālimī was probably from the city of Kashsh (Kishsh, Kiss) on the east of Samarqand, since the introductory sentence after basmalah in some manuscripts of his only extant work, *al-Tamhīd fī bayān al-tawḥīd*,⁸ which

the second occasion where he mentions and cites al-Ḥalwānī in the book; see al-Sālimī, *al-Tamhīd*, p. 86, line 11. Therefore, it is uncertain whether al-Sālimī met al-Ḥalwānī in person.

⁵ Al-Sayyid Abū Shujāʾ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ḥamzah ibn al-Ḥusayn al-ʿAlawī is a Ḥanafī jurist, contemporaneous with Rukn al-Islām (Sheikh al-Islām) ʿAlī ibn al-Ḥusayn al-Sughdī (d. 461/1068) and al-Qāḍī al-Ḥasan al-Māturīdī (d. ca. 450/1058), who is the son of granddaughter of al-Imām al-Māturīdī (d. 333/944). During their lifetime, the fatwās by these three personalities are considered final evidence throughout Transoxiana, and any contrary views are thought to disreputable; al-Qurashī, *al-Jawāhir al-muḍīyyah*, III, 28; al-Laknawī, *al-Fawā'id al-bahīyyah*, p. 155.

⁶ Al-Sālimī, *al-Tamhīd*, p. 343.

⁷ Wilferd Madelung, "Abū l-Muʿīn al-Nasafī and Ashʿarī Theology," *Studies in Medieval Muslim Thought and History* (ed. Sabine Schmidtke), Ashgate Variorum, Farnham 2013, p. 319.

⁸ *Al-Tamhīd* by al-Sālimī is previously published in Delhi under the name *Tamhīd Abī Shakūr al-Sālimī* (lithograph; al-Maṭbaʿ al-Fārūqī, 1309/[1892]), in Ḥiṣār Firūzah as *al-Tamhīd* (lithograph; Maṭbaʿ al-Gharīb, 1269/[1853]), and Tashkent as *al-Tamhīd fī bayān al-tawḥīd* with editing and Uzbek translation by Said Murat Pirimof (Māverāünnehir Neşriyat, 2014). Besides, catalogue searches reveal a partial publication of the book by ʿAmmār Ṣalāḥ as a part of postgraduate thesis called "al-Tamhīd fī bayān al-tawḥīd li-Abī Shakūr al-Sālimī (Qism al-ilāhiyyāt): Dirāsah wa-taḥqīq" (Jāmiʿat Dimashq Kulliyat al-Sharīah, 2009[?]).

The latest publication of the book is carried out by Turkish Religious Foundation Centre for Islamic Studies within the scope of the Project of Early Classical Period that seeks to introduce Ḥanafī/Māturīdī works until late 6th/12th century to the academia. The work is edited and prepared within the frame of PhD thesis titled "Muhammed b. Abdüseyyid b. Şuayb el-Kiṣṣī'nin 'Kitābü't-Temhīd fī Beyānī't-Tevhīd' Adlı Eserinin Tahkik Tahric ve Tahlili" by the late Ömür Türkmen in 2002; it was reviewed and redacted by late Bekir Topaloğlu and late Muhammed Aruçi, and a preface by Yusuf Şevki Yavuz on life and essential theological views of author Abū Shakūr al-Sālimī (pp. 13-32) was added to this edition.

This is a critical edition based on comparison of copies; besides, the edition is worth appreciation thanks to efforts for maturation and correction of the text via necessary interventions in the stages of preparation and redaction. Moreover, the edition is a

indicates about the author that “al-Muhtadī Abū Shakūr al-Sālīmī, who is Muḥammad ibn ‘Abd al-Sayyid ibn Shu‘ayb al-Kashshī said” – these inscriptions must have been eventually added by copyists – and notes on some manuscripts’ title page, and modern literature which are probably based on such notes and mentions, dubs him al-Kashshī. Nevertheless, probably taking into account the indication “al-Laythī”⁹ in the preface of a manuscript it was asserted that this attribution (*nisbah*) was erroneously recorded as “al-Kashshī” by Kātib Chalabī (d. 1067/1657),¹⁰ and thus the attribution al-Kashshī might actually be wrong.¹¹ In our opinion, however, it is not appropriate to completely falsify the attribution al-Kashshī, grounding on “al-Laythī” expression in only certain copies. Indeed, al-Kashshī attribution is used in many copies; moreover, since he tells he was a pupil of Abū Bakr Muḥammad al-Khaṭīb in Samarqand (p. 343, line 16) and ‘Abd al-‘Azīz al-Ḥalwānī, whom he quotes (p. 86, line 11; p. 344, line 4-7), passed away in Kashsh,¹² al-Sālīmī almost certainly belongs to cultural catchment area of Samarqand. In the light of such data, it is not improbable for him to bear the attribution of al-Kashshī. On the other hand, his self-mention as “*qāla l-Muhtadī Abū Shakūr al-Sālīmī*” in the introductions and various chapters of the work may be interpreted in such manner that his famous attribution was “al-Sālīmī” with reference to his

significant contribution to the literature, since preface by Yavuz – together with thesis by Türkmen – is the first-ever material to provide neat and orderly information about al-Sālīmī and his theological views. The edition comprises an index at the end, including Qur’anic verses, ḥadīths, proper nouns, and concepts so as to ensure ease of use. In conclusion, Centre for Islamic Studies realised this edition in collaboration with Dār Ibn Ḥazm in Beirut; therefore, unlike other editions, the work has become more accessible among the interested persons at international level.

- ⁹ Al-Sālīmī, *al-Tamhīd fī bayān al-tawḥīd*, MS Istanbul: Süleymaniye Library, Reisülküttâb, no. 525, 1^b.
- ¹⁰ See Kātib Chalabī, Ḥāji Khalifah Muṣṭafā ibn ‘Abd Allāh, *Kashf al-zunūn an asāmi l-kutub wa-l-funūn* (ed. M. Şerefettin Yaltkaya & Kilisli Rifat Bilge), I-II, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1941-1943, I, 484.
- ¹¹ Yavuz, “Ebū Şekūr es-Sālīmī,” p. 374; id., “Ebū Şekūr es-Sālīmī ve Başlıca Kelâmî Görüşleri,” p. 15. Likewise, grounding on the record “al-Laythī” in the manuscript he found – and thought was the only copy of the work – in a private library in Acre, ‘Abd Allāh Mukhlis, who has written an introductory article on *al-Tamhīd* of al-Sālīmī, claims that the ascription by Kātib Chalabī are incorrect; ‘Abd Allāh Mukhlis, “Kitāb al-tamhīd fī bayān al-tawḥīd,” *Majallat al-Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Arabī*, 1-2/22 (1947), p. 66, 68.
- ¹² Al-Samānī, *al-Ansāb*, II, 248; al-Qurashī, *al-Jawāhir al-muḍīyyah*, II, 430; al-Laknawī, *al-Fawā'id al-bahiyiyah*, pp. 95-96.

tribe.¹³ The cognomen (*laqab*) “al-Muhtadī” might have been given for he eventually converted to Islam, or he never left the path of salvation, or even in the sense that he always worked in search of truth. Nevertheless, the names of his father and grandfather indicate that his cognomen is unlikely to have been established because of his eventual convert to Islam; indeed, other options seem more probable. In addition to *al-Tamhīd*, Kātib Chalabī ascribes another work, which is not extant, called *Kitāb al-mi rāj* to al-Sālīmī; according to Kātib Chalabī, al-Sālīmī wrote this work under influence of a narrative between Hārūn al-Rashīd (r. 786-809) and Ibrāhīm ibn Adham (d. 161/778 [?]) that indicates the latter was a practitioner of abstinence (*zuhd*) and a man of saintly miracles.¹⁴ Reportedly, al-Sālīmī was impressed by the foregoing narrative and put the mentioned work to paper through a principally Sufi perspective; besides, he mentions in *al-Tamhīd* how he had a dream of Prophet Muḥammad and even reveals a ḥadīth which he obtained from the Prophet in his dream (p. 300, line 1-5). Therefore, al-Sālīmī should have had a Sufi tendency, to say the least.

Al-Tamhīd fī bayān al-tawḥīd by al-Sālīmī touches upon almost all divinity (*al-ilāhiyyāt*), prophethood (*al-nubuwwāt*), and eschatology and related matters (*al-sam'iyyāt*) in a classical Kalām work; accordingly, the work comprises chapters on reason and related problems; senses and sensible realm of existence; existence and the unity of Allah; divine attributes; name and named (*al-ism wa-l-musammā*); questions on prophethood and prophethood of Muḥammad; relationship between knowledge and belief as well as problems about faith; pillars of faith; sharīah and religion; caliphate and emirate; Ahl al-sunnah and ahl al-bid'ah, and other religions. The first chapter on reason (*al-ʿaql*) touches upon the informative role and competence of reason, its part in making the person religiously obliged, as well as superiority among obliged beings with reason, status of children, problems of good and evil (*al-ḥusn wa-l-qubḥ*). Thus, al-Sālīmī tries to give a comprehensive account about reason, incorporating all aspects of the issue; on the other hand, he points out to a partially genuine style of writing and disposition. In one chapter, he defines concepts of name (*al-ism*), attribute (*al-ṣifah*), eulogy (*al-naṭ*), eternity-eternal (*al-qīdam-al-qadīm*), form (*al-ṣūrah*), appearance (*al-hayāh*), created being (*al-muḥdath*), substance (*al-jawhar*), body (*al-jism*), and word/speaking (*al-kalām*), indicating that he will explain some issues in the eventual chapters (p. 89 ff.). Therefore, he has a systematic approach of preparing theoretical infrastructure for the themes he will later dwell upon. The first two chapters “Chapter on Reason (*Bāb al-ʿaql*)” and “Chapter on the Sensible and the Known (*Bāb al-*

¹³ Ömür Türkmen, *Muhammed b. Abdüseyyid b. Şuayb el-Kişşî'nin 'Kitâbü't-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd' Adlı Eserinin Tahkik Tahrir ve Tahlili* (PhD diss., Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Şanlıurfa 2002, p. 1.

¹⁴ Kātib Chalabī, *Kashf al-zunūn*, II, 1460.

maḥsūs wa-l-malūm)” treats the content of reason, physical structure of universe, and possibility of knowledge, with reference to philosophers and materialists; accordingly, al-Sālīmī must be in the know of rational/philosophical disciplines to some extent in addition to Kalām; besides, such knowledge has influenced his style and terminology in such manner to push him to allocate special place to concepts such as whereness (*ayniyyah*) and quiddity (*māhiyyah*) (p. 109, 111).¹⁵

A significant characteristic of *al-Tamhīd* is the information provided by al-Sālīmī with regard to where his sect (*madhhab*) was common at the time, by means of indicating that “Ahl al-sunnah wa-l-jamā’ah,” with which he means Ḥanafī/Māturīdī groups, is “common among jurists in the East and land of China [realm of Qarakhānids], Khurāsān, and Transoxiana, in Ghaznavid and Turkish lands” (p. 337, line 10-11). Strikingly enough, it is also the first-ever Ḥanafī/Māturīdī text that explicitly talks about Ash’ariyyah.¹⁶ In this regard, *al-Tamhīd* provides remarkable data as to the background, process, and content of the relationship between Ash’ariyyah and Māturīdiyyah. Besides, it is the first-ever text to consider Ash’ariyyah outside the restricted framework of Ahl al-sunnah wa-l-jamā’ah and to position Ash’arī school as a clear rival or “other.” Apparently, this approach has made its mark on certain subsequent Ḥanafī/Māturīdī authors.¹⁷ Al-Sālīmī tells about a debate between him and an Ash’arī, and takes the discussion to a different context, indicating against the criticisms of this man the Ash’arī views which al-Sālīmī considers erroneous and wrong with regard to faith (p. 126, line 1 ff.); such behaviour shows that in those days, the disintegration of Shāfi’ī and Ḥanafī schools became concentric and almost identical with disintegration of Ash’arī and Māturīdī schools; indeed, al-Sālīmī is an example of Ḥanafīs who tried to construct and reinforce their own theological and sectarian identity upon criticism of Ash’ariyyah.¹⁸ Such attitude of al-Sālīmī reaches to the extent that he declares the views of Abū l-Ḥasan al-Ash’arī (d. 324/935-36) and Ash’arīs about attributes of action (*al-ṣifāt al-fi’liyyah*) and the attribute of creation (*takwīn*) as

¹⁵ Ulrich Rudolph, “Abū Shakūr al-Sālīmī,” *The Encyclopaedia of Islam Three*, Leiden 2009, fas. 3, pp. 32-33.

¹⁶ Rudolph, “Abū Shakūr al-Sālīmī”, p. 33; id., “Das Entstehen der Māturīdiya,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 147 (1997), p. 399; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, p. 287.

¹⁷ For example, see al-Bazdawī, Abū l-Yusr Şadr al-Islām Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ḥusayn, *Uşūl al-dīn* (ed. Hans Peter Linss, annot. Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā), al-Maktabah al-Azhariyyah li-l-turāth, Cairo 2003, pp. 252-253.

¹⁸ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, p. 30, 162.

unbelief (p. 122, line 15 ff.; p. 124, line 2; p. 137, line 1-9).¹⁹ Besides, his falsification of anti-Kalām Ḥanafī jurists whom he calls “sheiks of Bukhārā (*mashāyikh Bukhārā*)” (p. 140, line 14) or “literalists (*aṣḥāb al-ḥadīth*)” (p. 339, line 8) is a sign of emphasis on disintegration of his path in terms of sect/disposition and on identity construction. In this respect, the classification of sects and related information in the last chapter of *al-Tamhūd* are particularly important in terms of the tradition of heresiography (*firaq/maqālāt*). Apparently, the work of al-Sālīmī is the first example of Eastern Ḥanafī heresiography that classifies religious groups with the formula 6 x 12 (6 main sects x 12 subgroups + group of salvation [*al-firaqah al-nājiyah*] = 73) on the basis of 73 mentioned in the ḥadīth on number of sects and that establishes all 6 main sects, basing himself on a saying attributed to Abū Ḥanīfah (p. 344, line 19 ff.). Besides, information provided by al-Sālīmī on subgroups shows that he did not content himself merely by talking about Ash‘ariyyah, but that he also made use of related Ash‘arī sources.²⁰

¹⁹ Throughout *al-Tamhūd*, only on two occasions al-Sālīmī uses the term “Ahl al-sunnah wa-l-jamā‘ah” so as to include Ash‘ariyyah in an implicit manner without mentioning their proper name; these are about two problems on which there is an agreement between Ash‘arī and Ḥanafī/Māturīdī schools (p. 52, line 5; p. 69, line 6); however, on many other occasions, he explains different views of Mu‘tazilah, Karrāmiyyah, and Jabriyyah sects, as well as of Abū l-Ḥasan al-Ash‘arī or Ash‘ariyyah, before indicating the opinion of his own madhhab with the phrase “Ahl al-sunnah wa-l-jamā‘ah says that ...” (for example, see p. 59, line 19 ff.; p. 60, line 18 ff.; p. 91, line 9-10; p. 136, line 14-15; p. 170, line 3-4; p. 290, line 16-17) or even points out to fallacy of Ash‘arī view (p. 51, line 7; p. 59, line 13; p. 140, line 14 ff.). Besides, he does not mention al-Imām al-Ash‘arī and Ash‘ariyyah in name while counting the persons and groups within Ahl al-sunnah which he also calls as “the overwhelming majority (*ahl al-sawād al-a‘zam*),” including the Companions and the Successors (*Tābi‘ūn*), (p. 335, line 3 ff.). With reference to Abū Ḥanīfah, al-Sālīmī defines Ahl al-sunnah as “persons who are between the views of absolute predestination (*jabr*) and free will (*qadar*), anthropomorphism (*tashbīh*) and depriving God of essential attributes (*ta‘tīl*), undue devotion to first two Caliphs at the expense of ‘Alī (*naṣb*) and undue devotion to ‘Alī and abhorrence of three preceding Caliphs (*rafḍ*)” (p. 344, line 18 ff.); his definition initially seems to include Ash‘aris; nevertheless, he considers and evaluates Ash‘ariyyah, for example with regard to “obligation beyond capacity (*taklīf mā lā yuṭāq*),” in the same position with Jabriyyah (p. 290, line 16-17). Likewise, he introduces the view that “salvation (*sa‘ādah*) and misery (*shaqāwah*) are prescribed in pre-eternity and unchangeable,” which is adopted by Ash‘ariyyah, as a heretical approach (*bid‘ah*) under the title of Jabriyyah (p. 356, line 1). Therefore, he apparently refrains from incorporating Ash‘aris among Ahl al-sunnah.

²⁰ Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* (PhD diss., Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Bursa 2015, p. 127-128, 155-156; id., “Doğu Hanefî Fırak Geleneğinin Ebû Hanîfe ile İrtibatlandırılmasının İmkânı,” *Devirleri*

Unlike Bukhārā-based Ḥanafī jurists, Abū Shakūr al-Sālīmī adopted the method of Kalām and he was a follower of al-Imām al-Māturīdī in this regard. Accordingly, Bayāḏizādah (d. 1098/1687) accurately mentions al-Sālīmī as a theologian (*mutakallim*) or verifier (*muḥaqqiq*) among imāms of Māturīdī school;²¹ nevertheless, al-Sālīmī never makes any direct reference to al-Imām al-Māturīdī in *al-Tamhīd*. Only once in his work he apparently includes al-Imām al-Māturīdī among the names he means with the term “sheikhs of Samarqand” (p. 141, line 10); indeed, al-Sālīmī’s definition about expressions he calls “ambiguous attributes (*al-ṣifāt al-mutashābihah*)” (p. 106, line 7) matches up with the definition by al-Imām al-Māturīdī.²² Al-Sālīmī, however, principally grounds his arguments on views of Abū Ḥanīfah (d. 150/767) as well as Ḥanafī scholars such as Abū Yūsuf (d. 182/798) and Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī (d. 189/805) above all. This is probably because in his lifetime, al-Imām al-Māturīdī was yet to be recognised as a sect leader and because al-Sālīmī considered Abū Ḥanīfah as the founding authority of his path; besides, he might have chosen a more scripture-based/traditionalist approach than al-Māturīdī, refraining from rational interpretation of scriptures despite occasional counterexamples.²³ This attitude of al-Sālīmī can also be observed in his inclusion of many ḥadīths and narratives in the book, compared to a given standard Kalām work. On the other hand, partial influence of al-Imām al-Māturīdī on al-Sālīmī is apparent through the

Aydınlatan Meş’ale İmâm-ı A’zam - Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı (ed. Ahmet Kartal & Hilmi Özden), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir 2015, p. 506-507.

- ²¹ Bayāḏizādah, Kamāl al-Dīn Aḥmad ibn Ḥasan ibn Sinān al-Dīn, *Ishārāt al-marām min ibārāt al-Imām Abī Ḥanīfah al-Nu mān fī uṣūl al-dīn* (ed. Aḥmad Farid al-Mazīdī), Dār al-kutub al-ilmīyah, Beirut 2007, p. 74.
- ²² Al-Māturīdī, Abū Manşūr Muḥammad ibn Maḥmūd, *Ta’wīlāt al-Qur’ān* (ed. Ahmet Vanlıoğlu), I-XVIII, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, II, 243.
- ²³ Even though al-Sālīmī, on the one hand, says that no meaning can be ascribed to ambiguous attributes which are presented in scripture (*thabata simā’*) (p. 106, line 6-8), he eventually interprets in various manners the ḥadīth which tells “Allah created Adam in His own form (*ṣūrah*).” This fact seems to imply that according to him the scripture (*al-naṣṣ*), which cannot be interpreted, is restricted to Qur’ānic verses. However, he also indicates “rational interpretation (*ta’wīl*) is possible against the danger of likening God to man (*tashbīh*), albeit not necessary” (p. 142, line 5-10) so as to constitute a basis for his approach of applying *ta’wīl* on aforesaid ḥadīth. In other words, he becomes obliged to carry out interpretation on some occasions even though he is principally against it. Indeed, in his own words, the Anthropomorphists/Likenessers (*Mushabbihah*) attribute some organs to Allah, grounding on literal meaning of Qur’ānic verses; for al-Sālīmī, however, this is clear blasphemy.

following examples: Like al-Māturīdī, al-Sālimī deals with and criticises the views of materialist philosophers (pp. 75-79) and uses the evidence put forth by al-Māturīdī based on aggregation of contrasts as to demonstration of the existence of God (*ithbāt al-Wājib*) (p. 77, line 4-7).²⁴ Besides, al-Sālimī deals in an insistent and comprehensive manner with the problem of attributes of action that are only shortly treated by Abū Ḥanīfah but comprehensively tackled by al-Imām al-Māturīdī for the first time among theologians, particularly within the context of “creation (*takwīn*).”²⁵ Moreover, al-Sālimī allows for classification of types of knowledge (p. 95, line 2-6) – an issue overlooked by al-Māturīdī – and develops the system of the latter, even though it is unclear whether he had such an intention.²⁶ In addition to the foregoing,

²⁴ cf. al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd* (ed. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi), İSAM Yayınları, Ankara 2003, p. 26. Coexistence/aggregation of adverse attributes is used for proving the existence of God also before al-Māturīdī. For example, according to al-Nazzām (d. 231/845), the basic elements, such as water and earth or fire and water, could not have come together due to their own nature – just like coexistence of heat and cold in human body – since they are opposite; indeed, they should be opposites and separate given their nature. Therefore, it should be the Creator who brings them together, creates them in such manner and compels them to this situation that is actually contrary to their nature. A being, which is subject to compulsion, is weak. Such weakness and surrender to a compelling will shows that it is created and that its creator is dissimilar to such being. If the creator resembled the being, they should have been identical in terms of being created; al-Khayyāt, Abū l-Ḥusayn ‘Abd al-Raḥīm ibn Muḥammad, *al-Intiṣār wa-l-radd ‘alā Ibn al-Rāwandī al-mulḥid* (ed. Albert Naṣrī Nādir), al-Maṭba‘ah al-Cāthūlikiyyah, Beirut 1957, p. 40. Al-Jāhīz (d. 255/869), who is a disciple of al-Nazzām, also accepts the coexistence of opposite natures in beings, such as heat and cold in universe and memory and oblivion in man, and indeed, uses it as a fundamental element for demonstration of the existence of God; see al-Jāhīz, Abū ‘Uthmān ‘Amr ibn Baḥr ibn Maḥbūb al-Kinānī, *Kitāb al-dalā’il wa-l-iṭibār ‘alā l-khalq wa-l-tadbīr*, Dār al-nadwah al-Islāmiyyah & Maktabat al-kulliyyāt al-Azhariyyah, Beirut & Cairo 1988, p. 12, 54. Nevertheless, he rather insists on the argument that the mode of coexistence of such opposites points out to a conscious regulation and determination.

²⁵ Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, pp. 73-82.

²⁶ Al-Sālimī describes inspiration (*al-ilhām*) as “secret revelation (*wahy khafī*),” thus, he seems to include it among sources of knowledge and differ from al-Māturīdī’s classification of sources of knowledge, namely, senses, reports, and reflection and reasoning, which is accepted by almost entire Ḥanafī/Māturīdī tradition (p. 69, line 11-14; p. 151, line 13 ff.). However, al-Sālimī considers it peculiar to prophets and angels; therefore, inspiration is a source of knowledge peculiar exclusively to certain persons and beings. Indeed, Rukn al-Dīn al-Samarqandī (d. 701/1301), who lived two centuries after al-Sālimī, also calls inspiration as “secret revelation” but restricts the concept to the revelation sent to prophet; see al-Samarqandī, Abū

Abū Ḥanīfah points out to only one type, which “coexists with action,” of human capacity to act (*istiṭāʿah*),²⁷ while al-Māturīdī puts forth a dual classification, which is followed by al-Sālimī. Al-Sālimī differs from al-Māturīdī in terms of disposition but not content, by dividing the power present prior to action, called “availability of circumstances and healthiness of tools/organs (*salāmat al-asbāb wa-ṣiḥḥat al-ālāt*)”²⁸ by al-Māturīdī, in two subsets. According to al-Sālimī, the first part of such power consists of “capacity of assets (*istiṭāʿat al-amwāl*),” which includes the possibilities owned by a person outside himself, such as food, mount etc. The second part is healthy organs, called “capacity of action (*istiṭāʿat al-afāl*),” which enable acting as al-Māturīdī points out. Apart from the foregoing two, there is “power of mood (*istiṭāʿat al-aḥwāl*)” granted by Allah to His subjects directly at the moment of commitment of an act; such power cannot exist before or after the act and is peculiar to moment of action (p. 283, line 15 ff.).

As for influence of Abū Ḥanīfah on al-Sālimī, the latter often grounds his arguments on approaches he ascribes to Abū Ḥanīfah; moreover, in line with deductions by Abū Ḥanīfah, al-Sālimī thinks the faith consists of two pillars, namely, inner conviction (*taṣḍīq*) and affirmation/confession (*iqrār*) (p. 203, line 15-16; p. 227, line 8-9),²⁹ anyone who refuses punishment of the grave for unbelievers will fall into blasphemy (p. 255, line 13-16),³⁰ faith does not increase or decrease, and it is necessary to deal with and study on Kalām (p. 214, line 7-11, p. 339, line 10 ff.).³¹ For sure, the abovementioned examples do not mean complete and unconditional obedience or compliance with Abū Ḥanīfah. Even though al-Sālimī follows Abū Ḥanīfah and claims that the reason can know the creator by means of looking and contemplating the data in universe (p. 55, line 17 ff.), reason can know the existence and unity of creator via rational deduction (p. 60, line 10), a person who can distinguish

Muḥammad Rukn al-Dīn ‘Ubayd Allāh ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-‘Azīz, *al-‘Aqīdah al-Rukniyyah fī sharḥ lā ilāha illallāh Muḥammad Rasūl Allāh* (ed. Mustafa Sinanoğlu), İSAM Yayınları, İstanbul 2008, p. 45.

²⁷ Abū Ḥanīfah, al-Imām al-A‘zam al-Nu‘mān ibn Thābit, *al-Waṣīyyah* (ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī), along with Turkish translation by Mustafa Öz, in *İmām-ı Azamın Beş Eseri*, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981, p. 74 (Arabic text).

²⁸ Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawḥīd*, p. 410 ff.

²⁹ cf. Abū Ḥanīfah, *al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* (ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī), along with Turkish translation by Mustafa Öz, in *İmām-ı Azamın Beş Eseri*, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981, p. 15 (Arabic text).

³⁰ cf. Bayāḏizādah, *al-Uṣūl al-munīfah li-l-Imām Abī Ḥanīfah* (ed. and Turkish translation İlyas Çelebi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, p. 129 (Arabic text).

³¹ cf. Abū Ḥanīfah, *al-Waṣīyyah*, p. 72 (Arabic text); id. *al-‘Ālim wa-l-muta‘allim*, pp. 11-12 (Arabic text).

beings shall be responsible if he abandons contemplation since he is rational and cannot be excused (p. 59, line 6-7), he quotes Abū Ḥanīfah's view that "nobody can be excused for not knowing his creator (nobody can put forth such an excuse because of his ignorance)" and indicates the mentioned argument does not mean the reason directly necessitates faith, but it lays stress on necessity of contemplation and deduction (p. 61, line 11-12). One will be responsible for abandoning such contemplation; nevertheless, we cannot conclude on his disbelief, since reason is deprived of determining the limits of faith. In this regard, al-Sālimī refers to Qur'ānic verse, "And never would We punish until We sent a messenger" (Q 17:15) and states that faith is not a necessity for persons who are yet to be subject to divine notification (p. 58, line 6; p. 61, line 1-2); therefore, he differs from the famous argument of Abū Ḥanīfah and partially tends towards Ash'arī approach. Indeed, he seems on the same page with Ḥanafī/Māturīdī scholars such as Abū l-Yusr al-Bazdawī who discusses the view of Abū Ḥanīfah in a similar manner, as well as al-Sarakhsī (d. 483/1090 [?]) and Qāḍikhān (d. 592/1196).³² Pursuant to hereby approach that opposes both Abū Ḥanīfah and al-Māturīdī, al-Sālimī claims that any person, who is not subject to invitation of prophet or was not informed about it (*ahl al-*

³² For example, see al-Bazdawī, *Uṣūl al-dīn*, pp. 214-217. Māturīdī tradition has often had dispute about whether anyone, who can reason, is obliged/accountable (*mukallaf*) even though he is not addressed by prophet's notification, in other words, whether reason necessitates faith. In parallel with Abū Ḥanīfah, al-Imām al-Māturīdī and Samarqand-based scholars, as well as Iraḳī Ḥanafīs claim that the access by reason to fundamental knowledge brings along earthly and religious responsibility; see al-Ṣābūnī, Abū Muḥammad Nūr al-Dīn Aḥmad ibn Maḥmūd, *al-Kifāyah fī l-hidāyah* (ed. Muḥammad Aruçi), İSAM Yayınları & Dār Ibn Ḥazm, Istanbul & Beirut 2014, p. 52; al-Bābartī, Akmal al-Dīn Muḥammad ibn Maḥmūd ibn Aḥmad, *Sharḥ Waṣīyyat al-Imām Abī Ḥanīfah* (ed. Muḥammad al-Āyidī & Ḥamzah al-Bakrī), Dār al-fath li-l-dirāsāt wa-l-nashr, Amman 2009, pp. 54-55; Bayāḍizādah, *Ishārāt al-marām*, p. 81; id., *al-Uṣūl al-munīfah*, p. 41 (Arabic text); al-Qārṣī, Dāwūd ibn Muḥammad, *Sharḥ al-Qaṣīdah al-nūniyyah*, Maṭba'a-i Sharikat-i Ṣaḥāfiyyah, Dār al-Khilāfat al-Āliyyah 1318, p. 54. On the other hand, according to majority of Māturīdīs, access by man to such fundamental knowledge is not sufficient for responsibility. Reasonable knowledge, produced by a person, merely shows that those who adopt the truth and are subject to the good are worth appraisal, while those who adopt the wrong and adhere to evil are worthy of obloquy; however, this is not sufficient for responsibility. Therefore, responsibility occurs only upon command by Allah; see Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd al-Wāḥid ibn 'Abd al-Ḥamīd, *Kitāb al-musāyarah*, along with Kamāl ibn Abī Sharīf's *al-Musāmarah bi-sharḥ al-Musāyarah* and al-Qāsim ibn 'Abd Allāh Ibn Quṭlūbughā's *Hāshiyah alā l-Musāmarah*, al-Maṭba'ah al-kubrā al-Amīriyyah, Bulāq 1317 → Çağrı Yayınları, Istanbul 1979, pp. 151-153; Bayāḍizādah, *Ishārāt al-marām*, p. 59 ff.; al-Qārṣī, *Sharḥ al-Qaṣīdah al-nūniyyah*, p. 53-54.

fatrah), can attain salvation in afterlife in case he does not clearly display any unbelief or denial, even if he does not believe in Allah (p. 60-61). In this respect, al-Sālīmī is in coherence with Bukhārā-based Ḥanafīs and certain Māturīdīs, even though he essentially follows the path of Samarqand-based Ḥanafī approach.³³

Until recently, al-Sālīmī was not considered as a significant part of Māturīdī school in modern literature; however, *al-Tamhīd* has apparently had notable influence in Eastern Muslim world, particularly in India and Southeast Asia, thanks to its inclusion in madrasah curricula.³⁴ This influence is explicitly observable in the fact that *at-Tibyān fī marīfat al-adyān* by Nūr al-Dīn al-Rānīrī of Aceh (d. 1068/1658) substantially grounds on *al-Tamhīd*; so much so that the quarter of his work consists of translation of information in the final chapter of *al-Tamhīd*.³⁵ *Al-Tamhīd* has not become such common or entered madrasah curricula in Ottoman Empire; nevertheless, there are a notable amount of manuscript copies in libraries around Turkey. Besides, references by ‘Alī al-Qārī (d. 1014/1606) and Bayāḏizādah to al-Sālīmī and his work reveal that Ottoman scholars were not completely unaware or indifferent to *al-Tamhīd*.³⁶

Apparently, references by al-Sālīmī to Abū Ḥanīfah give the impression that he recognises the absolute authority of the latter in terms of *madhhab*; moreover, he deliberately refrains from mentioning the name of al-Māturīdī. Nevertheless, al-Sālīmī does put forth some views and arguments different from those of Abū Ḥanīfah with regard to certain issues. For example, asserting that ambiguous scriptures (*nuṣūṣ*) cannot be rationally interpreted, he agrees with Abū Ḥanīfah in his anti-interpretation approach through refraining from ascription of certain meanings on these expressions. However, unlike Abū Ḥanīfah, al-Sālīmī argues that even the term “attribute” cannot be used for

³³ Ibn al-Humām states that according to Abū Ḥanīfah, al-Māturīdī, and their followers, *ahl al-fatrah* can attain eternal salvation provided that they believe in God, while, in the eyes of Ḥanafīs of Bukhārā, just as al-Sālīmī, *ahl al-fatrah* cannot go to hell; Ibn al-Humām, *Kitāb al-musāyarah*, pp. 165-166. Dāwūd al-Qārṣī points the second argument as the common view among Ḥanafīs; al-Qārṣī, *Sharḥ al-Qaṣīdah al-nūniyyah*, pp. 122-123.

³⁴ Philipp Bruckmayr, “The Spread and Persistence of Māturīdī Kalām and Underlying Dynamics,” *Iran and the Caucasus*, 13/1 (2009), p. 71, 72.

³⁵ İsmail Hakkı Göksoy, “Nūreddin er-Rānīrī,” *TDV İslām Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, 256; Bruckmayr, “The Spread and Persistence of Māturīdī Kalām,” p. 76.

³⁶ ‘Alī al-Qārī, Abū I-Ḥasan Nūr al-Dīn ‘Alī ibn Sulṭān Muḥammad, *Mīnaḥ al-rawḍ al-azhar fī sharḥ al-Fiqh al-akbar*, along with Wabhī Sulaymān Ghāwījī’s *al-Talīq al-muyassar ulā Sharḥ al-Fiqh al-akbar*, Dār al-bashā’ir al-Islāmiyyah, Beirut 1998, p. 211; id., *Shamm al-awāriḍ fī dhamm al-Rawāfiḍ* (ed. Majīd Khalaf), Markaz al-Furqān li-l-dirāsāt al-Islāmiyyah, Cairo 2004, p. 35; Bayāḏizādah, *Ishārāt al-marām*, p. 74.

ambiguous expressions (*al-mutashābih*; p. 139, line 19).³⁷ In the final analysis, it is possible to say that al-Sālīmī was nourished by two springs, namely, Abū Ḥanīfah and – partially – al-Māturidī, and that he occasionally disagreed both in order to put forth his genuine approach. Al-Sālīmī allocated for some Sufi tendencies in his work; besides, he considered his own madhhab as the true representative of Ahl al-sunnah, by establishing exact frontiers between his madhhab and Ash'ariyyah and displaying sharp opposition against them. This attitude enables us to describe al-Sālīmī as an early example of Transoxiana-based Ḥanafī/Māturidī scholars, a type of personality which will eventually become more apparent in the examples of Burhān al-Dīn al-Nasafī (d. 687/1289), Abū l-Barakāt al-Nasafī (d. 710/1310), and Rukn al-Dīn al-Samarqandī. Al-Sālīmī also stands out as a user of philosophical terminology and author of specific titles on philosophical problems unlike general – at least early – Māturidī tradition; finally, he is the first-ever author who explicitly mentions Ash'ariyyah in Māturidī tradition.

References

Abū Ḥanīfah, al-Imām al-A`zam al-Nu`mān ibn Thābit (d. 150/767), *al-`Ālim wa-l-muta`allim* (ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī), along with Turkish translation by Mustafa Öz, in *İmâm-ı Azamın Beş Eseri*, Istanbul: Kalem Yayıncılık 1981, pp. 8-34.

_____, *al-Fiqh al-akbar* (ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī), along with Turkish translation by Mustafa Öz, in *İmâm-ı Azamın Beş Eseri*, Istanbul: Kalem Yayıncılık 1981, pp. 56-64.

_____, *al-Waşiyyah* (ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī), along with Turkish translation by Mustafa Öz, in *İmâm-ı Azamın Beş Eseri*, Istanbul: Kalem Yayıncılık 1981, pp. 71-75.

‘Alī al-Qārī, Abū l-Ḥasan Nūr al-Dīn ‘Alī ibn Sultān Muḥammad (d. 1014/1605), *Minah al-rawḍ al-azhar fi sharḥ al-Fiqh al-akbar*, along with Wahbī Sulaymān Ghāwījī’s *al-Ta`līq al-muyassar ‘alā Sharḥ al-Fiqh al-akbar*, Beirut: Dār al-bashā’ir al-Islāmiyyah 1998.

³⁷ According to Abū Ḥanīfah, attributes of Allah indicated by Himself in Qur’ān, such as *yad*, *wajh*, *nafs* are “His unconditional attributes/attributes whose conditions are unknowable (*ṣifāt bi-lā kayf*);” Abū Ḥanīfah, *al-Fiqh al-akbar* (ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī), along with Turkish translation by Mustafa Öz, in *İmâm-ı Azamın Beş Eseri*, Kalem Yayıncılık, Istanbul 1981, p. 59 (Arabic text).

- _____, *Shamm al-‘awāriḍ fi dhamm al-Rawāfiḍ* (ed. Majīd Khalaf), Cairo: Markaz al-Furqān li-l-dirāsāt al-İslāmiyyah 2004.
- al-Bābartī, Akmal al-Dīn Muḥammad ibn Maḥmūd ibn Aḥmad (d. 786/1384), *Sharḥ Waṣīyyat al-Imām Abī Ḥanīfah* (ed. Muḥammad al-‘Āyidi & Ḥamzah al-Bakrī), Amman: Dār al-fath li-l-dirāsāt wa-l-nashr 2009.
- Bayāḍizādah, Kamāl al-Dīn Aḥmad ibn Ḥasan ibn Sinān al-Dīn (d. 1098/1687), *Ishārāt al-marām min ‘ibārāt al-Imām Abī Ḥanīfah al-Nu‘mān fī uṣūl al-dīn* (ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī), Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah 2007.
- _____, *al-Uṣūl al-munīfah li-l-Imām Abī Ḥanīfah* (ed. and Turkish translation İlyas Çelebi), Istanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2006.
- al-Bazdawī, Abū l-Yusr Şadr al-İslām Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ḥusayn (d. 493/1100), *Uṣūl al-dīn* (ed. Hans Peter Linss, annot. Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā), Cairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li-l-turāth 2003.
- Bruckmayr, Philipp, “The Spread and Persistence of Māturīdī Kalām and Underlying Dynamics,” *Iran and the Caucasus*, 13/1 (2009), pp. 59-92.
- Göksoy, İsmail Hakkı, “Nüreddin er-Rânîrî,” *TDV İslām Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, 256-257.
- Gömbeyaz, Kadir, “Doğu Hanefî Fırak Geleneğinin Ebû Hanîfe ile İrtibatlandırılmasının İmkânı,” *Devirleri Aydınlatan Meş’ale İmâm-ı A’zam - Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı* (ed. Ahmet Kartal & Hilmi Özden), Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi 2015, pp. 505-511.
- _____, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* (PhD diss., Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Bursa 2015.
- Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Wāḥid ibn ‘Abd al-Ḥamīd (d. 861/1457), *Kitāb al-musāyarah*, along with Kamāl ibn Abī Sharīf’s *al-Musāmarah bi-sharḥ al-Musāyarah* and al-Qāsim ibn ‘Abd Allāh Ibn Quṭlūbughā’s *Hāshiyah ‘alā l-Musāmarah*, Bulāq: al-Maṭba‘ah al-kubrā al-Amīriyyah 1317 → Istanbul: Çağrı Yayınları 1979.
- al-Jāḥiz, Abū ‘Uthmān ‘Amr ibn Baḥr ibn Maḥbūb al-Kinānī (d. 255/869), *Kitāb al-dalā‘il wa-l-i’tibār ‘alā l-khalq wa-l-tadbīr*, Beirut & Cairo: Dār al-nadwah al-İslāmiyyah & Maktabat al-kulliyāt al-Azhariyyah 1988.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Katib Chalabī, Ḥājī Khalīfah Muṣṭafā ibn ‘Abd Allāh (d. 1067/1657), *Kashf al-zunūn ‘an asāmī l-kutub wa-l-funūn* (ed. M. Şerefettin Yalıtıkaya & Kilisli Rıfat Bilge), I-II, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1941-1943.

- al-Khayyāt, Abū l-Ḥusayn ‘Abd al-Raḥīm ibn Muḥammad (d. 300/913 [?]), *al-Intiṣār wa-l-radd ‘alā Ibn al-Rāwandī al-mulḥid* (ed. Albert Naṣrī Nādir), Beirut: al-Maṭba‘ah al-Cāthūlikiyyah 1957.
- al-Laknawī, Abū l-Ḥasanāt Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy ibn Muḥammad (d. 1304/1886), *al-Fawā‘id al-bahiyyah fī tarājim al-Ḥanafīyyah* (ed. Muḥammad Badr al-Dīn Abū Firās al-Na‘ṣānī), Beirut: Dār al-ma‘rifah n.d.
- Madelung, Wilferd, “Abū l-Mu‘īn al-Nasafī and Ash‘arī Theology,” *Studies in Medieval Muslim Thought and History* (ed. Sabine Schmidtke), Farnham: Ashgate Variorum 2013, pp. 318-330.
- al-Māturīdī, Abū Manṣūr Muḥammad ibn Maḥmūd (d. 333/944), *Kitāb al-tawḥīd* (ed. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları 2003.
- _____, *Ta‘wīlāt al-Qur‘ān* (ed. Ahmet Vanlıoğlu), I-XVIII, Istanbul: Mizan Yayınevi 2005.
- Mukhlis, ‘Abd Allāh, “Kitāb al-tamhīd fī bayān al-tawḥīd,” *Majallat al-Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Arabī*, 1-2/22 (1947), pp. 65-68.
- al-Qārṣī, Dāwūd ibn Muḥammad (d. 1169/1756), *Sharḥ al-Qaṣīdah al-nūniyyah*, Dār al-Khilāfat al-‘Aliyyah: Maṭba‘a-i Sharikat-i Şaḥāfiyyah 1318.
- al-Qurashī, Abū Muḥammad Muḥyi al-Dīn ‘Abd al-Qādir ibn Muḥammad (d. 775/1373), *al-Jawāhir al-muḍīyyah fī ṭabaqāt al-Ḥanafīyyah* (ed. ‘Abd al-Fattāh Muḥammad al-Ḥulw), I-V, 2nd ed., Giza: Dār Hajr li-l-ṭibā‘ah wa-l-nashr wa-l-tawzī‘ wa-l-i‘lān 1993.
- Rudolph, Ulrich, “Das Entstehen der Māturīdiya,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 147 (1997), pp. 394-404.
- _____, “Abū Shakūr al-Sālimī,” *The Encyclopaedia of Islam Three*, Leiden 2009, fas. 3, pp. 32-33.
- al-Şābūnī, Abū Muḥammad Nūr al-Dīn Aḥmad ibn Maḥmūd (d. 580/1184), *al-Kifāyah fī l-ḥidāyah* (ed. Muḥammad Aruçi), Istanbul & Beirut: İSAM Yayınları & Dār Ibn Ḥazm 2014.
- al-Sālimī, al-Muhtadī Abū Shakūr Muḥammad ibn ‘Abd al-Sayyid ibn Shu‘ayb al-Kashshī (d. late V/XI-early VI-XIIth century), *al-Tamhīd fī bayān al-tawḥīd* (ed. Ömür Türkmen), Ankara & Beirut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları & Dār Ibn Ḥazm 2017.
- _____, *al-Tamhīd fī bayān al-tawḥīd*, MS Istanbul: Süleymaniye Library, Reisülküttāb, no. 525.

- al-Sam‘ānī, Abū Sa‘d ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad ibn Maṣṣūr (d. 562/1166), *al-Ansāb* (ed. ‘Abd Allāh ‘Umar al-Bārūdī), I-V, Beirut: Dār al-jinān 1988.
- al-Samarqandī, Abū Muḥammad Rukn al-Dīn ‘Ubayd Allāh ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-‘Azīz (d. 701/1301), *al-‘Aqīdah al-Rukniyyah fī sharḥ lā ilāha illallāh Muḥammad Rasūl Allāh* (ed. Mustafa Sinanoğlu), Istanbul: İSAM Yayınları 2008.
- Türkmen, Ömür, *Muhammed b. Abdüseyyid b. Şuayb el-Kiṣṣī’nin ‘Kitâbü’t-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd’ Adlı Eserinin Tahkik Tahric ve Tahlili* (PhD diss., Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Şanlıurfa 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelâmî Görüşleri,” *al-Tamhîd fî bayân al-tawḥîd* (ed. Ömür Türkmen), Ankara & Beirut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları & Dâr Ibn Ḥazm 2017, pp. 13-32.
- _____, “Ebû Şekûr es-Sâlimî,” *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, ANNEX-1, 374-377.

İNTİHARA BAKIŞ VE BİREYSEL DİNDARLIK ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR ARAŞTIRMA (KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ VE İLAHİYAT DIŞINDAKİ BÖLÜMLERDE OKUYAN ÖĞRENCİ ÖRNEĞİ)

Feim Gashi*

Özet

İnsanoğlunun manevi boşluk içerisinde olması onu farklı arayışlara sürüklemektedir. Bu arayışlar sonucunda tatmin edici cevaplar bulamayınca birey neden en kıymetli şeyi olan, Allah'ın dokunulmaz kıldığı canından vazgeçmek ister? Bu noktadan hareketle Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile İlahiyat Fakültesi dışındaki bölümlerde okuyan öğrencilerin intihara bakışı ve bireysel dindarlık yönelimlerini ortaya çıkarmayı hedeflemekteyiz. Bu araştırmada intihara bakış ile bireysel dindarlık, cinsiyet, medeni durum, eğitim farkı, ekonomik statüsü ve yaşadığı yer durumu arasındaki ilişki belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışma, tarama yöntemine uygun, anket tekniğinin kullanıldığı bir saha araştırması niteliğindedir. Örneklem, *Kırklareli Üniversitesi İlahiyat (N=80)* ve *İlahiyat Dışı Bölümlerde (N=120)* 200 okuyan öğrencilerden oluşmaktadır. Örneklem, "İntihara Karşı Tutumlar" ve "Bireysel Din Envanteri" uygulanmıştır. Elde edilen bulgulara göre, intihara bakış ve bireysel dindarlık ile cinsiyet arasında anlamlı bir farklılık bulunmakta, ayrıca fakülte farkı ile intihara bakış ve bireysel dindarlık arasında kısmi anlamlı bir farklılık olarak görülmektedir. Öğrencilerin medeni hali, gelir durumu ve yaşadığı yer ile intihara bakışı ve bireysel dindarlık arasında ise anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: intihar, bireysel dindarlık

A Prospect on Suicide and Individual Piety: A Comparative Research On Turkish Students and Students from Balkan States Studying In Turkey

Abstract

Lack of morality of the humankind in the 21th century takes him to different alternatives. After all, after he can't find satisfying answers why does a person want to kill himself which is regarded as untouchable by Allah? So; we aim to reveal the students' views of Theology faculty at Kırklareli University and students from other faculties of the same university towards suicide and their religious tendencies. An increase on suicides in Turkey and throughout the world is observed recently. In this research the relationships between the opinions on suicide and individual piety, cultural differences, gender, marital and economical statues, living places have been tried to be revealed. The research is a field research in which survey method has been used and also suitable for scanning method. The sample is consisted of 200 students from the theology faculty of Kırklareli University (N=80) and the students from other faculties of the same university (N=120)

Sample has been applied as "suicide attitudes" and "Individual religion inventory". In the findings there are main differences between the attitudes towards the suicide and individual piety; and the suicide and individual piety and gender. And there are local differences of states' attitudes and faculties towards the suicide and individual piety. Also significant differences has not been found by the marital status, economical situation and living places of people towards the suicide and individual piety.

Key words: suicide, individual piety

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (feimgashi@klu.edu.tr)

Giriş

İntihar, günümüzde dünyanın hemen hemen her yerinde artış göstermektedir.¹ Birey kendisine verilmiş en önemli değeri olan canına neden kıymaktadır? Acaba modern toplumlarda yaşanan sıkıntı, problem ve engellere karşı intihar bir çözüm olarak mı algılanmaktadır?

Ya da modern dönemin insanı bu tür sıkıntı ve problemlere başka bir çözüm üretmek konusunda aciz mi kalmaktadır? Başka bir ifadeyle modern dönem ile birlikte insanoğlu manevi boşluk sıkıntısı mı yaşamaktadır? Ayrıca günümüzde bilim adamları yapmış oldukları farklı çalışmalarda dini inanç ve dua gibi faktörlerin bireylerin problemlerle başa çıkma konusunda kolaylık sağladığını tespit etmişlerdir.² Bu gibi sorular bilim adamlarını intihar ve intiharın inanç ile olan bağlantısını araştırmaya sevk etmiştir. Biz de İlahiyat ve İlahiyat dışı bölümlerde okuyan öğrencilerin intihara bakışını, bireysel dindarlık ve intihar ile dindarlık arasında ki durumu tespit etmeye çalışacağız.

İntihar konusu eski dönemlerden beri hemen hemen her toplumda var olan bir durumdur ancak bilimsel araştırmalara konu olması yakın tarihlere dayanır. Bu araştırmalarda özellikle mülakat, survey, gözlem gibi araştırma teknikleriye son zamanlarda sosyoloji, psikoloji ve onların alt dalları olan din sosyolojisi ve din psikolojisinde pek çok çalışma gerçekleştirilmiştir.

İntihar konusu pek çok sosyal bilimci tarafından hem dışarıda (Durkheim, 1897; Hawton ve Jose, 1994), hem de ülkemizde (Alptekin

1 Mc. Cullough, Leslie, "İntihar: Sebepleri Nedir ve Ona Nasıl Engel Olunur?", (çev.) Hüseyin Peker, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2 Samsun 1987, s. 115-116; "ABD'de son yıllarda gençler arasındaki intihar oranı üç katına çıkmıştır. Diğer gelişmiş ülkelerin durumu ABD'den farklı değildir. Avusturya, Danimarka, Hollanda, Almanya, Hong-kong, Macaristan, Japonya gibi ülkelerdeki gençlerin de intiharı problemlerinin çözümü gibi seçmiş olmaları, korkunç bir gerçektir."

2 Konuyla ilgili örnek araştırma sonuçları için bkz. Spilka, B.& Hood, D. W. & Gorsuch, R. L., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1985, sh. 304; Pargament, K. I. & Hahn, J., "God and The Just World: Causal and Coping Attributions to God in Health Situations", *Journal for The Scientific Study of Religion*, 1986, S.25, sh. 204, Zeynüddin Aslan, Üniversite Öğrencilerinin Dua Konusundaki Tutumları, Yayınlanmamış Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa, 1987, s.28-29.

ve Duyan, 2014; Kaya, 1999; Özen, 1997) farklı yönleriyle incelenmiştir. Aynı zamanda intihar ile ilgili; *Türkiye’de ve Dünyada İntihar İstatistikleri* (Akkaya, 1989), *Türkiye’de Tamamlanmış İntiharların Coğrafi Yerleşim Birimleri ve Cinsiyetlere Göre Dağılımı* (Alptekin, 2002), *İntihar* (Ardalı, 1951), *İntihar Davranışında Risk Faktörleri: Bir Gözden Geçirme* (Atay, 2004), *Ülkemizde İntihar Verilerinin Toplanması ve Derlenmesi: Kavramlar, Yöntemler ve Zaman Serileri* (Ayhan, 1996), *İntihar Olasılığı Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Umutsuzluk ve Yalnızlık Açısından Bir İnceleme* (Durak, 2005), *Toplumsal ve Ruhsal Dinamikleriyle İntihar* (Sayar, 2003), *Dindarlık Depresyon ve İntihar* (Küçükcan, 2001), *İnanç ya da Dünya Görüşü Biçimleri ile İntihara Yönelik Tutum, Depresyon ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkiler* (Ok ve Gül, 2010), *Dindarlık İntihar İlişkisi* (Altuntop, 2005) *İntihar Girişiminde Bulunanlarda Dini Tutum ve Davranışlar* (Ağlıkaya, 2008), *İntihar Davranışında Ailenin Rölü ve Önemi* (Palabıyıkoglu, 1993), *İntihar Girişiminde Bulunanların Aile İşlevlerinin Değerlendirilmesi* (Palabıyıkoglu ve diğerleri, 1993), *İntihar Din-Psikolojik Bir İnceleme-Van İl Örneği* (İnce, 2007), *Dini Yönelim, İntihar ve İntihara Yönelik Tutumlar* (Huyut, 2013), *İnanç Açısından İntihar* (Taşdelen, 2006), *İntihar Terörizmi ve Din* (Aktaş, 2009), *İnanç ya da Dünya Görüşü Biçimleri ile İntihara Yönelik Tutum, Depresyon ve Yaşam Doyum Arasındaki İlişkiler* (Ok ve Cirhinlioğlu, 2010) gibi yüksek lisans, doktora ve makale çalışmaları gerçekleştirilmiş, bu çalışmalar farklı değişkenlerle ilişkilendirilerek incelenmiştir. Görüldüğü gibi ülkemizde, intiharın psikolojik etkileri ile ilgili farklı çalışmalar yapılmıştır. Ancak farklı eğitim alan öğrenciler arasında intihar ile bireysel dindarlık ilişkisini ve önemini ele alan hemen hemen hiç çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma aynı zamanda gerek intiharın önemini gerekse bireysel dindarlığın önemini ve aralarındaki ilişkiyi görmemiz yönüyle de önem arz etmektedir.

Bu çalışma, deneklerin intihara bakışını ve intiharın bireysel dindarlık ile olan ilişkisi çerçevesinde incelenmektedir. Bu bağlamda çalışmada, temel olarak, “Deneklerin intiharı, sıkıntılar ile başa çıkamada bir çözüm olarak görüp görmedikleri?” sorusuna nasıl cevap verildiği aranmaktadır. Aynı zamanda bireysel dindarlık ile intihar düşüncesi arasında nasıl bir ilişki olduğu tespit edilmeye çalışılmaktadır. Başka bir ifadeyle din, intihar konusunda nasıl bir etkiye sahiptir? Özellikle sosyal grubun ideolojisine ve değerlerine bağlılık bireye amaç duygusu sağlayarak ve onu kişisel sıkıntılarından uzaklaştırarak yaşamı daha anlamlı hale getirmektedir.³ Durkheim⁴

³ Stack, S., Religion, Suicideand Depression, In J.F, Schumaker (Ed), *Religionand Mental Health*. New York: Oxford University Pres. 1992.

özellikle dini grupların yaşamın birçok alanı için kurallar sunduğunu ve bu kuralların bireyler için koruyucu işlevleri olduğunu ifade etmektedir. Böylece dini gruplar bireylerin davranışlarını düzenler; onları bencil arzularının peşine düşmekten meneder ve kişisel çıkarlarından önce grubun çıkarlarını düşünmeleri için zorlar. Diğer bir ifadeyle, sosyal gruplar veya daha özelde dini gruplar arasında destek ve bütünleşme gerçekleşir. Durkheim ortak olarak paylaşılan dini inançlar aracılığıyla toplumsal olarak bütünleşme arttıkça sosyal aidiyetten dolayı bireylerin intihar eğilimlerinin daha düşük düzeyde olacağını ileri sürmüştür.⁵

Durkheim'in bu açıklamasına rağmen intihar konusu sadece sosyal grupların yokluğu ya da özellikle dini grupların yokluğu ile açıklanamaz. Çünkü intihar, birçok faktörün birbirini etkilediğini gösteren karmaşık bir durumdur. Ruhsal bozukluklar, maddenin kötüye kullanımı, çocukluk dönemlerine ait travmalar, sosyal yalıtılmışlık, ekonomik güçlükler, ilişki kayıpları, umutsuzluk, dürtüsellik gibi faktörler riski arttırmaktadır. Risk faktörlerinin çok sayıda ve çeşitli olması nedeniyle yalnızca bir disiplin veya mesleğin intihar davranışının üzerinde tüm yönleriyle çalışabilmesi mümkün değildir. İntiharı önleme çalışmalarının oldukça kapsamlı, interdisipliner ve multisektörel olmasının gerekliliği Dünya Sağlık Örgütü'nün 2001'deki raporunda açıklıkla belirtilmiştir.⁶ Başka bir ifadeyle intiharları sosyal kültürel ve ekonomik nedenler hazırlamakta; psikolojik faktörler bitirmektedir⁷ görüşünün de yansıttığı gibi, intihar davranışı biyopsiko-sosyal yaklaşımı gerektiren kompleks bir davranıştır. Freud'un da ifade ettiği gibi, "Ancak birbirinden çok farklı ve güçlü motiflerin işbirliği böyle bir eylemi mümkün kılabilir."⁸

İntihar konusu eski dönemlerde olduğu gibi günümüzde de toplumları tehdit etmektedir. Dünya sağlık örgütü tarafından intiharlar geleceğin en önemli sağlık sorunu olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda özellikle ergen dönemi intiharlarında dikkat çekici bir

4 Emile Durkheim, *İntihar*, Çev. Zühre İlkelen, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013, s.145.

5 Emile Durkheim, *İntihar*, s.158.

6 Alptekin Kamil & Duyan Veli, *İntihar ve İntiharı Önleme*, Yeni İnsan Yayınevi. İstanbul, 2009, s.91.

7 İdris Deniz ve Diğerleri, 1995-2000 Yılları Resmi Kayıtlarından Batman'da Gerçekleşen İntihar ve İntihar Girişimleri Üzerine Bir İnceleme, *Aile ve Toplum Dergisi*, S. 4, 2001, s. 47.

8 Robert, Litman, "Sigmund Freud on Suicide", J. Maltesberger, M. Goldblatt (Ed.), *Essential Papers on Suicide*, USA 1996, s. 211.

artış gözlemlenmektedir.⁹ Ülkemizdeki intihar oranları 1998–2001 yılları arasında %93,59 oranında arttığı tespit edilmiştir.¹⁰ TUIK'in araştırmasına göre 2014 yılında ölümle sonuçlanan intihar sayısı 3 bin 169 iken 2015 yılında %1,3 artarak 3 bin 211 kişi oldu. İntihar edenlerin %72,7'sini erkekler, %27,3'ünü ise kadınlar oluşturdu. İntihar edenlerin %50,5'ini evliler, %37,7'sini hiç evlenmemiş olanlar, %7,2'sini boşanmışlar, %4,6'sını ise eşi ölmüş olanlar oluşturdu.¹¹ Tüm bu oranlar bize, toplumumuzdaki intihar olaylarında ve intihar teşebüsünde hızlı bir artış olduğunu göstermektedir.

Bu kısa girişten sonra çalışmamızın ana kavramı olan intihar ile ilgili yapılan tanımlara bakmaya çalışalım. İntihar konusunda özellikle *İntihar* adlı bilimsel çalışmasıyla ilk akla gelen Emile Durkheim'dir. Bundan dolayı da intihar kavramına onun yapmış olduğu tanımla başlamamızın daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Durkheim intiharı şu şekilde tanımlamıştır: “Kurbanın kendisi tarafından gerçekleştirilmiş, olumlu ya da olumsuz bir edimin doğrudan ya da dolaylı sonucu olan her ölüm olayına intihar denir.”¹² Bu tanımıyla Durkheim, doğrudan kendilerini öldürmeye cesaret edemeyenleri-ki bu çoğu zaman din korkusuyladır-ölüm cezasını gerektiren bir davranışta bulunanları da intihar etmiş sayar.

İntihara yine sosyolojik açıdan yaklaşan bir diğer bilim adamı Masaryk, intiharı ilkel toplumlarda görülmediğine inanarak, modern medeniyetleri ve dinin reddedilişini, artan intiharların sorumluları olarak görmüştür. İntihar tanımına yeni detaylar getiren Masaryk, doğal ve doğal olmayan ölüm ayırımını yaparak intiharı geniş anlamda “hayatın tehlikelerine karşı pozitif ve aktif bir katılma veya negatif pasif bir tutumla kişinin hayatına müdahalesi sonucu ortaya çıkan anormal tip ölümler” şeklinde tanımlamıştır.¹³

⁹ Tarhan, N., Neden İntihar, *Karizma Dergisi*, İstanbul; 2002, Timaş Yayıncılık, 12, 41-46.

¹⁰ Ayşegül, D. Batıgün, “İntihar ile İlişkili Bazı Değişkenler: Öfke/Saldırganlık, Dürtüsel Davranışlar, Problem Çözme Becerileri, Yaşamı Sürdürme Nedenleri”, *Kriz Dergisi*, Cilt 12, Sayı 2, Yıl 2004, s. 50.

¹¹ <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21516>

¹² Durkheim, *İntihar*, 14.

¹³ Thomas G. Masaryk, *Suicide and the Meaning of Civilization*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970, s. 7; Stengel, a.g.e., s. 50; *İntiharın Tanımı*, <http://www.intihar.de/frame.htm> (12.07.07), Aktaran; Zuhul Ağılkaya, *İntihar Girişiminde Bulunanlarda Dini Tutum ve Davranışlar, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008, s. 11.

İntiharı psikoloji açısından ele alan Freud, intiharı, özleştirilmiş sevgi nesnesine yöneltilmiş bir saldırganlık olarak düşünmüştür.¹⁴

Adler, sosyal desteğe vurgu yapan Durkheim gibi toplumsallığa önem vererek insanlığın marazları arasında saydığı intiharı, birliktelik duygusundan (Gemeinschaftsgefühl) yoksunluğa bağlar. Adler'e göre, katılımı gerektiren hayat problemlerinden (toplum, meslek, sevgi) kaçış intiharda barizdir.¹⁵ Fromm ise intiharda intikam arzularını vurgular ve aslında intiharı insan doğasına aykırı bulur.¹⁶

Stengel "İnsanoğlu, evrimin bir aşamasında sadece hem cinsilerini ve hayvanları değil, kendisini de öldürebileceğini keşfetmiş olmalıdır"¹⁷ diyerek tarih içerisinde hiçbir dönemin intiharsız geçmediğine işaret eder.

Littré, herkesin ilk bakışta katılacağı bir şekilde intiharı çok genel bir ifadeyle "kendini öldüren insanın eylemi" olarak tanımlamıştır.¹⁸

Delmas'a göre "intihar, akli başında bir insanın yaşamakla ölmek arasında bir seçme yapabileceği halde, her türlü ahlak baskısı dışında ölümü seçip kendini öldürmesidir."¹⁹

M. Halbwachs'ın intiharı "kurbanın kendisi tarafından kendini öldürmek niyetiyle gerçekleştirilen ve fedakârlık olmayan bir edimin sonucu olan her ölüm olayı intihardır." şeklinde açıklarken, Achille-Delmas, "yaşamayı seçebilecekken, ölümü seçen akli başında her insanın, her türlü etik mecburiyet dışında kendini öldürdüğü edim intihar" olarak tanımlamaktadır.²⁰

Edwin Shneidman'a göre intihar, "dayanılmaz acıları, ağır sorunları olan şaşırılmış, bozulmuş ve gücü azalmış benliğin çözüm

¹⁴ Ağlıkaya, *İntihar Girişiminde...*, s. 11.

¹⁵ Alfred Adler, *Der Sinndes Lebens*, Fankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1973, s. 46; Alfred Adler, *Praxisund Theorie der Individual Psychologie*, Fankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1974, s.71. Aktaran; Zuhul Ağlıkaya, *İntihar Girişiminde...*, s.12.

¹⁶ Erich Fromm, *Märchen, Mythen, Träume*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1981, s.124.

¹⁷ Erwin Stengel, *Suicideand Attempted Suicide*, Bristol: MacGibbon & Kee, 1965, s. 14.

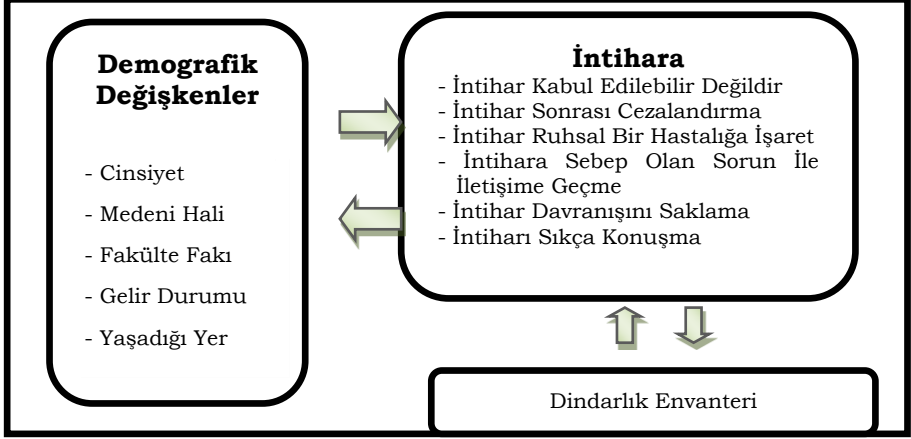
¹⁸ Emile Littré, *Dictionnaire de la Langue Française*, "Suicide", Paris: Librairie Hachette, 1883, s.1145.

¹⁹ www.intihar.de.

²⁰ Eric Volant, *İntiharlar Sözlüğü*, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul; Sel Yayıncılık, 2005, s.141.

arayıcı bir eylemdir.”²¹ Yapılmış olan bu tanımlamalar konuya farklı açılardan yaklaşımlar olduğu görülmektedir.

Araştırmanın Modeli



Şekil-1: Değişkenler Arası İlişkileri Gösteren Model

Araştırmamızın intihar modeli, bireysel dindarlık ve demografik değişkenler (cinsiyet, medeni durum, fakülte, gelir durum, yaşadığı yer vb.) temel değişkenleridir. Bu değişkenler arasındaki ilişkiler şekli 1’de ayrıntılı olarak sunulmuştur. Ayrıca araştırmada bu ilişkilerin olup olmadığı, varsa ilişkilerin hangi yönde olduğunun tespiti ve yorumlanması da amaçlanmıştır.

Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmamızın ana hipotezi şudur: Katılımcılar intihar ve bireysel dindarlık konusunda cinsiyet, medeni hal, eğitim farklılığı, gelir durumu ve yaşadığı yer değişkenine göre farklılık gösterir.

Kız öğrencilerin intihara olumsuz bir hareket olarak bakışı ve bireysel dindarlık düzeyi erkek öğrencilere göre daha yüksektir. Bekar öğrencilerin intiharı olumsuz bir hareket olarak bakışı ve bireysel dindarlık düzeyi evli öğrencilere göre daha yüksektir. İlahiyat okuyan öğrencilerin intihara olumsuz bakışı ve bireysel dindarlık düzeyi diğer bölümlerde okuyan öğrencilere göre daha yüksektir. Gelir durumu kötü olan öğrencilerin intihara olumlu bir hareket olarak bakışı gelir durumu iyi olanlara nazaran; gelir durumu iyi olanların bireysel

²¹ Shneidman ES., Definition of Suicide. John Wiley, New York, 1985; pp. 23-29.

dindarlığı gelir durumu kötü olanlara göre daha azdır. Küçük yerleşim yerinde yaşayan öğrencilerin intihara olumsuz bir hareket olarak bakışı ve bireysel dindarlıkları büyük yerleşim yerlerinde yaşayan öğrencilere göre daha fazladır. Öğrencilerde genel olarak bireysel dindarlığın yüksek olması intihar düzeylerinin azalması konusunda olumlu etkiye sahiptir.

Metot, Örneklem ve Olgusal Durum

Araştırmada metot olarak dokümantasyon ve betimsel ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Veriler, anket tekniğinden faydalanılarak toplanmıştır.

Örnekleme oluşturan öğrenciler, uyguladığımız ankette demografik özelliklere ilişkin sorulara verdikleri cevaplara göre 62'si (%31) erkek, 138'i ise (%69) bayandır. Medeni durum bakımından deneklerin 185'i (%92.5) bekar, 15'i (%7.5) ise evli ve diğerleri olduklarını belirtmişlerdir. Örneklemin 80'ni (%40) İlahiyat, 120'si (%60) ise diğer bölümlerde eğitimlerini devam ettirmekte olduklarını belirtmişlerdir. Gelir durumu bakımından ise 18'i (%9) gelir durumunu kötü-çok kötü, 124'ü (%62) gelir durumunu orta ve 58'i (%29) gelir durumunu iyi-çok iyi olarak beyan etmiştir. Yaşadığı yer bakımından öğrencilerin 40'ı (%20) köy, 9'u (%4.5) kasaba, 70'i (%35) ilçe ve 81'i (%40.5) il merkezlerinde hayatlarını sürdürmekte olduklarını ifade etmişlerdir.

Ölçme Araçları

Araştırmada ölçek üç bölümden oluşmaktadır; *Kişisel Bilgi Formu*, *İntihara Karşı Tutumlar* ve *Bireysel Din Envanteri*'nden oluşan anket formu, bilgi toplama ve ölçme aracı olarak kullanılmıştır.

Kişisel Bilgi Formu: Formda katılımcıların cinsiyeti, medeni durumu, fakülte, gelir ve yaşadığı yer tespiti yönelik sorulara yer verilmiştir.

İntihara Karşı Tutumlar: Bireyin intihara karşı tutumunu ölçmek amacıyla 24 sorudan oluşan bu ölçek katılımcıların "Tamamen Katılıyorum" ile "Tamamen Katılmıyorum" arasında değerlendirme yapacakları 5'li likert tipi bir ölçektir. Ölçek Eskin²² tarafından geliştirilmiş ve yaptığı birçok çalışmada kullanılmıştır. Biz de bu çalışmada bu ölçeği esas aldık.

Bu ölçeğin geçerliliği ve güvenilirliği elde edilen bulgular sonucunda elde edilmiş, İntihara Karşı Tutumlar ölçeğini oluşturan soruların madde ağırlık yükleri Kasier-Meyer-Olkin (KMO) ölçek yeterliliği Cronbach Alfa güvenilirlik değerleri tablo halinde verilmiştir.

(KMO=,860;p=,000;Cronbach Alfa ,6682	Faktör
--------------------------------------	--------

²² Mehmet Eskin, *İntihar*, Ankara: Çizgi Tıp Yayınevi; 2003.

	Ağırlığı
1. İntihar Kabul Edilebilir Değildir	,8061
2. İntihar Sonrası Cezalandırma	,5629
3. İntihar Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir	,5825
4. İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme	,6217
5. İntihar Davranışını Saklama	,6058
6. İntiharı Sıkça Konuşma	,6278

İntihara Karşı Tutumlar ölçeğinde katılımcılara, intihara yönelik ifadelerin kendileri için ne derece uygun olup olmadığı sorulmuştur. Her soruda “tamamen katılıyorum, katılıyorum, kararsızım, katılmıyorum ve kesinlikle katılmıyorum” şeklinde şıklar yer almıştır.

Dindarlık: Araştırmada katılımcıların dindarlık düzeylerini tespit etmek amacıyla Zagumny, Pierce, Adams ve Fallos tarafından geliştirilen ve psikometrik analizleri yapılan *Bireysel Din Envanteri (Individual Religion Inventory)* kullanılmıştır.²³ Söz konusu ölçek, bireylerin ferdi hayatında dinin etkisini, dini bilgi düzeyini ve dini anlayışını geliştirmeye verdiği önemi, dinin bireysel hayatında taşıdığı değeri ölçmeyi hedefleyen, tek boyutlu 6 maddelik bir ölçektir:

Sıklıkla dinim hakkında bilgiler okuyorum.

Kendi dinimi daha çok anlamaya çalışıyorum

Hayatın anlamıyla ilgili birçok sorunun cevabını içerdiği için, din benim için önemlidir

Dini inançlarım, yaşama karşı bütün bakış açımı etkilemektedir

Din, hayatımdaki bütün uğraşları etkilemektedir

Kişisel olarak dini düşünce ve dualara belirli bir süre ayırmak benim için önemlidir

Maddelerin her biri için seçenekler ise, ‘bana hiç uygun değil (1 puan), bana uygun değil (2 puan), bana biraz uygun (3 puan), bana oldukça uygun (4puan) ve bana çok uygun (5 puan) şeklindedir. Ölçekte 6 madde olduğundan ölçekten alınan en düşük puan 6, en yüksek puan ise 30’dur. Ölçekteki altı soru faktör analizine tabi tutulmuş, ölçeği oluşturan maddelerin tek boyutta toplandığı, ölçeğin varyansı açıklayıcılık oranının %57.7 olduğu görülmüştür. Ölçek,

²³ Zagumny, M. J., Pierce, K.E., Adams, K. &Fallos, S.L., “Psychometric Analysis of the Religious Identity Index”, Presentation at the 24th Annual Convention of the Association for Psychological Science, May 24-27, 2012, Chicago, IL.

Ayten tarafından İngilizceden tercüme edilmiş ve ölçeğin Türkçesi için güvenilirlik geçerlilik çalışması yapılmıştır. Bu araştırmada ölçek söz konusu çalışmadaki haliyle kullanılmış, araştırmaya has güvenilirlik geçerlilik çalışması yapılmamıştır.²⁴

Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analizi

Araştırmanın amacına uygun olarak hazırlanan anket, Mart 2017’de öğrencilere bizzat araştırmacı tarafından uygulanmıştır. Anketlerin belli bir kısmı ise anketörlerce uygulanmıştır. Uygulamanın nasıl yapılacağı ve nelere dikkat edileceği konusunda da bilgi verilmiştir.

Yukarıda belirtildiği gibi dağıtılan 220 anketten, doldurulmuş olarak geri gelenlerin kontrolünden sonra, eksik veya yarım bırakılmış birkaç anket hariç, geri kalan 200 anket değerlendirmeye alınmıştır.

Veri analizi, SPSS paket programı yardımıyla yapılmıştır. Veri temizleme işleminden sonra olumsuz ifadelerin puanları yeniden kodlanma yöntemiyle değiştirilmiştir. Ölçeği oluşturan maddeleri faktörleştirmede temel bileşenler analizi, maddeler arasındaki iç-tutarlılığı belirlemek için iç-tutarlılık analizi ve sürekli değişkenler arasındaki ilişkinin tespitinde t-test ve ANOVA analizleri kullanılmıştır.

Araştırmada sürekli değişken ile süreksiz değişkenler arasındaki ilişkinin tespitinde t-test ve ANOVA kullanılmıştır. Sürekli değişkenler arasındaki ilişkileri tespit etmek için ise regresyon analizi kullanılmıştır. Bu araştırmanın içeriği daha çok birincil verilere dayanmaktadır. Bununla birlikte konunun teorik alt yapısının oluşturulması, ölçeğin hazırlanması, bulguların yorumlanması ve karşılaştırmaların yapılması sırasında diğer araştırmaların ulaştığı bulgulardan da ikincil veriler olarak faydalanılmıştır.

Bulgular

İntihara Bakış Cinsiyet Farklılığına Göre Değişmekte midir?

²⁴ Ali Ayten, Din Ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları Ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma, *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 13, Sayı 3, 2013 ss. 7-31; Ölçeğin Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) değeri (.758); Bartlett’s Test of Sphericity değeri($\chi^2=819,682$; $p=000$) olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin güvenilirliğini gösteren Cronbach Alfa değerinin $\alpha=.851$ olduğu görülmüştür. Bu istatistiksel değerler neticesinde ölçeğin uygulanabilir olduğu anlaşılmıştır. Ölçeği oluşturan her bir maddenin birbiriyle ilişkisi gösteren korelasyon katsayıları ise, $r=.394$ ile $r=.736$ arasında değişmektedir ($p=.000$).

Toplumumuzda artış içerisinde olan intihar konusu hemen hemen tüm sosyal bilimlerde işlenmektedir. Sosyal bilimler içerisinde intihar konusu farklı amprik çalışmalara da konu edinmektedir. Bu çalışmayla birlikte öğrencilerinin intihara bakışı ve bireysel dindarlığı anlamaya çalışacağız.

Cinsiyete Göre İntihara Bakış

Cinsiyet ile intihara bakış yaklaşım boyutları arasında ilişki olup olmadığını, başka bir ifadeyle erkek öğrenciler ile kız öğrenciler arasında intihara bakış yaklaşım boyutları açısından fark olup olmadığını belirlemek amacıyla “Bağımsız Grup t-testi” analizi uygulanmıştır. Araştırmada, kız öğrencilerin intiharı olumsuz bir hareket olarak bakışı erkek öğrencilere göre daha fazla olacağı öngörülmüştür. Analiz sonrasında elde edilen bulgular aşağıda tablo olarak sunulmaktadır.

Aşağıdaki tabloda görüldüğü üzere intihara bakış, *İntihar Kabul Edilebilir Değildir*, boyutunda erkek öğrencilerin ortalaması ($M=4,59$), kız öğrencilerin ortalamasına ($M=4,83$) göre daha düşük olduğu görülmektedir. Aynı zamanda gruplar arasındaki bu fark istatistik bakımından anlamlı bir düzeydedir ($p=.005$). Bu bulgulara göre, kız öğrencilerin intiharı bir çözüm olarak görme konusunda erkek öğrencilere göre daha az eğilimi oldukları anlaşılmaktadır.

İntihar Sonrası Cezalandırma boyutunda erkek öğrencilerin ortalaması ($M=2,20$), kız öğrencilerin ortalamasına ($M=2,05$) göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Aynı zamanda gruplar arasındaki bu fark istatistik bakımından anlamlı bir düzeydedir ($p=.005$). *İntihar Sonrası Cezalandırma* boyutunda olduğu gibi *Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir* boyutunda da erkek öğrencilerin ortalaması ($M=3,18$), kız öğrencilerin ortalamasına ($M=3,09$) göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Ayrıca bu boyuta da gruplar arasındaki bu fark istatistik bakımından anlamlı bir düzeydedir ($p=.016$). Bu sonuçlara göre erkek öğrenciler kız öğrencilere nazaran ölüm sonra cezalandırmayı ve intihar edenlerin ruhsal sorunların daha yüksek olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Tablo-1:Cinsiyete Göre İntihara Bakış Böyutları t-test Sonuçları

Boyut	Cinsiyet	Sayı	Ortalama x	Std. S	T	P
İntihar Kabul Edilebilir Değildir	Bay	60	4,59	,8424	-3,210	,000
	Bayan	140	4,83	,5684		
İntihar Sonrası Cezalandırma	Bay	60	2,20	1,3036	1,256	,005
	Bayan	140	2,05	,9089		
Ruhsal Bir Hastalığa	Bay	60	3,18	1,2125	,826	,016

İşarettir	Bayan	140	3,09	1,0624		
İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme	Bay	60	2,04	,9418	-1,796	,013
	Bayan	140	2,21	,7877		
İntihar Davranışını Saklama	Bay	60	3,13	1,1671	-,787	,022
	Bayan	140	3,23	1,1238		
İntiharı Sıkça Konuşma	Bay	60	2,97	,9621	-2,811	,041
	Bayan	140	3,25	,9763		
Bireysel Dindarlık	Bay	60	4,20	,7320	-,238	,452
	Bayan	140	4,22	,6746		

İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme boyutunda erkek öğrencilerin ortalaması ($M=2,04$), kız öğrencilerin ortalamasına ($M=2,21$) göre daha düşük olduğu görülmektedir. Aynı zamanda gruplar arasındaki bu fark istatistik bakımdan anlamlı bir düzeydedir ($p=.013$). *İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme* boyutunda olduğu gibi *İntihar Davranışını Saklama* boyutunda da erkek öğrencilerin ortalaması ($M=3,13$), kız öğrencilerin ortalamasına ($M=3,23$) göre daha düşük olduğu görülmektedir. Ayrıca bu boyutta da gruplar arasındaki bu fark istatistik bakımından anlamlı bir düzeydedir ($p=.022$). Bu sonuçlara göre erkek öğrenciler kız öğrencilerine nazaran sorunlar ile iletişime geçme ve intihar davranışını gizleme konusunda daha az dikkat ettikleri anlaşılmaktadır. İntihara bakışın son boyutu olan *İntiharı Sıkça Konuşma* noktasında erkek öğrencilerin ortalaması ($M=2,97$) kız öğrencilerin ortalamasına ($M=3,25$) göre daha düşüktür. Aynı zamanda gruplar arasındaki bu fark istatistik bakımdan da anlamlı bir düzeydedir ($p=.041$).

Bireysel dindarlık açısından, erkek öğrencilerin ortalaması ($M=4.20$) kız öğrencilerin ortalamasına ($M=4.22$) göre daha düşük olmasına karşın, farklılık istatistiksel açıdan anlamlı olmamıştır. Bu sonuçlara göre erkek ve kız öğrencilerin bireysel dindarlık bakımından benzer özelliklere sahip olduklarını düşünebiliriz. Ayrıca bütün bu bulgular, "Kızların intihara olumsuz bir hareket olarak bakışı ve bireysel dindarlık düzeyi erkek gençlere göre daha yüksektir" şeklindeki hipotezlerimizin kısmen desteklendiğini göstermektedir.

Medeni Duruma Göre İntihara Bakış

Medeni durum ile intihara bakış ve bireysel dindarlık boyutları arasında ilişki olup olmadığını, başka bir ifadeyle evli ile bekar öğrenciler arasında intihara bakış ve bireysel dindarlık boyutları

açısından fark olup olmadığını belirlemek amacıyla “Bağımsız Grup t-testi” analizi uygulanmıştır. Araştırmada, evli öğrencilerin intihara bakışı bekar öğrencilere göre daha olumlu yaklaşımları olacağı öngörülmüştür. Analiz sonrasında elde edilen bulgular aşağıda tablo olarak sunulmaktadır.

Tablo-2: Medeni Hala Göre İntihara Bakış Boyutları t-test Sonuçları

Bouyut	Medeni Hal	Sayı	Ortalama X	Std. S	T	P
İntihar Kabul Edilebilir Değildir	Bekar	185	4,70	,6957	-,891	,618
	Evli	15	4,82	,9562		
İntihar Sonrası Cezalandırma	Bekar	185	2,10	1,1083	-1,014	,263
	Evli	15	2,31	1,1924		
Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir	Bekar	185	3,13	1,1316	,093	,680
	Evli	15	3,11	1,1992		
İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme	Bekar	185	2,15	,8629	1,741	,993
	Evli	15	1,88	,8867		
İntihar Davranışını Saklama	Bekar	185	3,19	1,1452	,383	,577
	Evli	15	3,11	1,1482		
İntiharı Sıkça Konuşma	Bekar	185	3,14	,9761	1,552	,578
	Evli	15	2,86	,9857		
Bireysel Dindarlık	Bekar	185	4,20	,6978	-,443	,750
	Evli	15	4,26	,7501		

Tablo-2’de görüldüğü üzere, intihara bakış “İntihar Kabul Edilebilir Değildir” ve “İntihar Sonrası Cezalandırma” boyutları dışında diğer alt boyutlarda bekar öğrencilerin ortalamaları evli öğrencilere göre daha yüksektir. Ancak bekarlar ile evliler arasındaki fark istatistiki bakımdan anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır. Bu sonuçlara göre, hem bekar öğrenciler hem de evli öğrenciler intihar konusunda benzer düşüncelere sahip oldukları söylenebilir.

Bireysel dindarlık açısından, bekar öğrencilerin ortalaması ($M=4.20$) evli öğrencilerin ortalamasına ($M=4.26$) göre daha düşük olmasına karşın, farklılık yine istatistiksel açıdan anlamlı olmamıştır. Bu sonuçlara göre bekar ve evli öğrencilerin bireysel dindarlık bakımından benzer özelliklere sahip olduklarını düşünebiliriz. Ayrıca bütün bu bulgular, “Bekar öğrencilerin intihara olumsuz bir hareket olarak bakışı ve bireysel dindarlık düzeyi evli öğrencilere göre daha yüksektir” şeklindeki hipotezlerimizin desteklenmediğini göstermektedir.

Öğrenim Görülen Fakülteleere Göre İntihara Bakış

Eğitim farkı ile intihara bakış ve bireysel dindarlık boyutları arasında ilişki olup olmadığını, başka bir ifadeyle İlahiyat ile diğer farklı bölümlerde okuyan öğrenciler arasında intihara bakış ve bireysel dindarlık boyutları açısından fark olup olmadığını belirlemek amacıyla “Bağımsız Grup t-testi” analizi uygulanmıştır. Araştırmada, İlahiyat okuyan öğrencilerin intihara bakışı diğer farklı bölümlerde okuyan öğrencilere göre daha olumlu yaklaşımları olacağı öngörülmüştür. Analiz sonrasında elde edilen bulgular aşağıda tablo olarak sunulmaktadır.

Tablo-3:Fakülte Durumuna Göre İntihara Bakış Boyutları t-test Sonuçları

Boyut	Fakülte	Sayı	Ortalama x	Std. S	T	P
İntihar Kabul Edilebilir Değildir	İlahiyat	80	4,81	,5490	1,274	,238
	Diğer Bölümler	120	4,76	,7194		
İntihar Sonrası Cezalandırma	İlahiyat	80	2,33	1,6115	2,679	,003
	Diğer Bölümler	120	1,87	,8088		
Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir	İlahiyat	80	3,13	1,2534	,868	,572
	Diğer Bölümler	120	3,11	1,1170		
İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme	İlahiyat	80	1,96	,8645	2,617	,322
	Diğer Bölümler	120	1,99	,7393		
İntihar Davranışını Saklama	İlahiyat	80	2,94	1,1784	,753	,687
	Diğer Bölümler	120	3,03	1,4089		
İntiharı Sıkça Konuşma	İlahiyat	80	2,71	,9262	1,973	,030
	Diğer Bölümler	120	3,13	,9996		
Bireysel Dindarlık	İlahiyat	80	4,38	,5037	4,129	,000
	Diğer Bölümler	120	4,02	,4507		

Tablo3'te de görüldüğü üzere intihara bakış, *İntihar Kabul Edilebilir Değildir* ve *Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir* boyutunda İlahiyat öğrencilerin ortalaması diğer bölümlerde okuyan öğrencilerin ortalamasına göre daha yüksek olmasına karşın, farklılık istatistiksel açıdan anlamlı olmamıştır. Bu bulgulara göre, İlahiyat okuyan öğrencilerin intiharı bir çözüm olarak görme konusunda diğer bölümlerde okuyan öğrencilere göre daha az eğilimli olukları; intihar edenlerin ruhsal sorunlarını ise daha yüksek olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

İntihar Kabul Edilebilir Değildir ve *Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir* boyutunda olduğu gibi *İntihar Sonrası Cezalandırma* boyutunda da İlahiyat okuyan öğrencilerin ortalaması ($M=2,33$), diğer bölümlerde

okuyan öğrencilerin ortalamasına ($M=1,87$) göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Ancak burada bu fark istatistik bakımdan anlamlı bir düzeydedir ($p=.003$). Bu sonuçlara göre İlahiyat okuyan öğrenciler diğer bölümlerde okuyan öğrencilere nazaran ölüm sonra cezalandırmayı daha yüksek bir evet ile kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme ve İntihar Davranışını Saklama boyutunda İlahiyat okuyan öğrencilerin ortalaması, diğer bölümlerde okuyan öğrencilerin ortalamasına göre daha düşük olduğu görülmektedir. Aynı zamanda gruplar arasındaki bu fark istatistik bakımdan anlamlı olmamıştır. Bu sonuçlara göre İlahiyat okuyan öğrenciler diğer bölümlerde okuyan öğrencilerine nazaran sorunlar ile iletişime geçme ve intihar davranışını gizleme konusunda daha az dikkat ettikleri anlaşılmaktadır.

İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme ve İntihar Davranışını Saklama boyutunda olduğu gibi *İntiharı Sıkça Konuşma* boyutunda da İlahiyat okuyan öğrencilerin ortalaması ($M=2,71$) Diğer bölümlerde okuyan öğrencilerin ortalamasına ($M=3,13$) göre daha düşüktür. Ancak burada bu fark istatistik bakımdan da anlamlı bir düzeydedir ($p=.030$). Bu sonuçlara göre İlahiyat okuyan öğrenciler diğer bölümlerde okuyan öğrencilerine göre intihar konusunu fazla dile getirmediklerini anlaşılmaktadır.

Bireysel dindarlık açısından, İlahiyat okuyan öğrencilerin ortalaması ($M=4.38$) diğer bölümlerde okuyan öğrencilerin ortalamasına ($M=4.02$) göre daha yüksek olarak tespit edilmiştir. Aynı zamanda gruplar arasındaki bu fark istatistik bakımdan anlamlı bir düzeydedir ($p=.000$). Bu sonuçlara göre İlahiyat okuyan öğrencilerin ve diğer bölümlerde okuyan öğrencilerin bireysel dindarlık bakımından farklı özelliklere sahip olduklarını düşünebiliriz. Ayrıca bütün bu bulgular, “İlahiyat okuyan öğrencilerin intihara olumsuz bakış ve bireysel dindarlık düzeyi diğer bölümlerde okuyan öğrencilere göre daha yüksektir” şeklindeki hipotezlerimizin desteklendiğini göstermektedir.

Gelir Düzeyine Göre İntihara Bakış

Gelir durumunu ve yaşanan yerin özelliği gibi değişkenler ile intihara bakış arasındaki ilişkiyi incelemek için ANOVA testi kullanılmıştır. Araştırmada, gelir durumunun, öğrencilerin intihara bakışları üzerinde etkide bulunup bulunmadığı analiz sonuçları Tablo 4’te özetlenmiştir.

Aşağıdaki Tablo’da özetlenen ANOVA sonuçlarına göre, gelir durumu ile intihara bakış *İntihar Kabul Edilebilir Değildir* ($F(20-200)=,371,p>,05$), *İntihar Sonrası Cezalandırma* ($F(20-200)=,404,p>,05$),

Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir ($F(20-200)=,745, p>,05$), İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme ($F(20-360)=,866, p>,05$), İntihar Davranışını Saklama ($F(20-200)=1,265, p>,05$) ve İntiharı Sıkça Konuşma ($F(20-200)=,839, p>,05$) boyutlarında anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir. Gelir durumu ile bireysel dindarlık ($F(20-200)=3,427, p<,05$) arasında ise anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu görmek için gerçekleştirilen Scheffe testi sonuçlarına göre gelir durumu İyi olan öğrenciler ile gelir durumu Kötü olan öğrenciler arasındadır. Zira gelir durumu iyi olan öğrenciler bu boyutta en yüksek ortalamaya ($x=4,34$) sahip iken, en düşük ortalamaya da ($x=4,01$) gelir durumu Kötü olan öğrenciler sahiptir.

Tablo 4: Gelir Durumuna Göre İntihara Bakış Boyutlarının Ortalama, Standart Sapma, ANOVA ve Scheffe Testi Sonuçları

Boyut	Gelir Durumu	Sayı	Ortalama x	Std. S	F	P	Fark
İntihar Kabul Edilebilir Değildir	1. Kötü	18	4,66	,5596	,371	,690	-
	2. Orta	124	4,69	,7437			
	3. İyi	58	4,75	,7182			
	Toplam	200	4,71	,7217			
İntihar Sonrası Cezalandırma	1. Kötü	18	2,02	1,1403	,404	,668	-
	2. Orta	124	2,09	,9705			
	3. İyi	58	2,16	1,3105			
	Toplam	200	2,12	1,1159			
Ruhsal Bir Hastalığa İşaret	1. Kötü	18	3,24	,7919	,745	,476	-
	2. Orta	124	3,16	1,1671			
	3. İyi	58	3,04	1,1455			
	Toplam	200	3,13	1,1361			
İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme	1. Kötü	18	2,34	1,0147	,866	,422	-
	2. Orta	124	2,13	,8496			
	3. İyi	58	2,09	,8650			
	Toplam	200	2,13	,8674			
İntihar Davranışını Saklama	1. Kötü	18	3,29	1,0879	1,265	,284	-
	2. Orta	124	3,25	1,2201			
	3. İyi	58	3,06	1,0240			
	Toplam	200	3,18	1,1441			
İntiharı Sıkça Konuşma	1. Kötü	18	3,17	1,0192	,839	,433	-
	2. Orta	124	3,06	,9953			
	3. İyi	58	3,19	,9458			
	Toplam	200	3,12	,9788			

Bireysel Dindarlık	1. Kötü	18	4,01	,7287	4,408	,013	1-3
	2. Orta	124	4,14	,7205			
	3. İyi	58	4,34	,6466			
	Toplam	200	4,21	,7017			

Ayrıca bütün bu bulgular, “Gelir durumu kötü olan öğrencilerin intiharı olumsuz olarak bakışı gelir durumu iyi olanlara nazaran; gelir durumu iyi olanların bireysel dindarlık gelir durumu kötü olanlara göre daha azdır” şeklindeki hipotezimizi kısmen desteklenmektedir.

İkamet Dilen Yere Göre İntihara Bakış

Öğrencilerin yaşadığı yer ile intihara bakış arasındaki ilişkiyi ve gruplar arasında fark olup olmadığını, başka bir ifadeyle öğrencilerin hayatlarını yaşamakta oldukları yerin yoğun olup olmamasının intihara bakışı nasıl etkilediğine ilişkin analiz sonuçları sunulmuştur.

Tablo 5: Yaşanan Yer Bakımından İntihara Bakışı Boyutlarının Ortalama, Standart Sapma, ANOVA ve Scheffe Testi Sonuçları

Boyut	Yaşadığı Yer	Sayı	Ortalama X	Std. S	F	P	Fark
İntihar Kabul Edilebilir Değildir	Köy	40	4,71	,7634	,072	,975	-
	Kasaba	9	4,75	,5701			
	İlçe	70	4,71	,8650			
	İl	81	4,70	,6406			
	Toplam	200	4,72	,7217			
İntihar Sonrası Cezalandırma	Köy	40	1,99	,9032	,718	,542	-
	Kasaba	9	2,15	,9315			
	İlçe	70	2,21	1,0718			
	İl	81	2,18	1,3856			
	Toplam	200	2,12	1,1159			
Ruhsal Bir Hastalığa İşaretir	Köy	40	3,02	1,1384	1,722	,162	-
	Kasaba	9	3,26	1,1191			
	İlçe	70	2,98	1,0900			
	İl	81	3,28	1,1625			
	Toplam	200	3,13	1,1361			
İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme	Köy	40	2,19	,9636	2,328	,074	-
	Kasaba	9	1,96	,7299			
	İlçe	70	2,29	,7963			
	İl	81	2,03	,8638			
	Toplam	200	2,13	,8674			
İntihar Davranışını Saklama	Köy	40	3,19	1,0379	,474	,700	-
	Kasaba	9	3,10	1,0288			

	İlçe	70	3,31	1,0388			
	İl	81	3,14	1,3539			
	Toplam	200	3,18	1,1441			
İntiharı Sıkça Konuşma	Köy	40	3,02	,9624	1,575	,195	-
	Kasaba	9	3,04	,7912			
	İlçe	70	3,31	1,0565			
	İl	81	3,11	1,0127			
	Toplam	200	3,12	,9788			
Bireysel Dindarlık	Köy	40	4,24	,6090	,272	,846	-
	Kasaba	9	4,20	,8252			
	İlçe	70	4,23	,6600			
	İl	81	4,16	,7529			
	Toplam	200	4,21	,7017			

Yukarıdaki tabloda özetlenen analiz sonuçlarına göre, öğrencilerin yaşadıkları yer bakımından intihara bakış arasında pek anlamlı farklılıklar bulunduğunu ifade edemeyiz. Tablo'da özetlenen ANOVA sonuçlarına göre, yaşadığı yer ile intihara bakış *İntihar Kabul Edilebilir Değildir* ($F(20-200)=,072,p>,05$), *İntihar Sonrası Cezalandırma* ($F(20-200)=,718,p>,05$), *Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir* ($F(20-200)=1,722,p>,05$), *İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme* ($F(20-200)=2,328,p>,05$), *İntihar Davranışını Saklama* ($F(20-200)=,474,p>,05$) ve *İntiharı Sıkça Konuşma* ($F(20-200)=1,575,p>,05$) boyutlarında anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir.

Bireysel dindarlık ($F(20-200)=4,129,p>,05$) konusunda da anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. Ayrıca bütün bu bulgulara göre, "Küçük yerleşim yerinde yaşayan öğrencilerin intihara olumsuz bir hareket olarak bakışı ve bireysel dindarlık büyük yerleşim yerlerinde yaşayan öğrencilere göre daha fazladır" şeklindeki hipotezimiz kısmen desteklenmektedir.

Bireysel Dindarlığa Göre İntihara Bakış

Tarihte olduğu gibi günümüzde de insanlar farklı sıkıntılar ile baş başa kalmaktadır. Bu tür sıkıntılarla baş edemeyen bireyler bazen intihar yolunu tercih edebiliyorlar. Ancak intihar konusunda tüm kutsal metinler karşı çıkmaktadır. Bu çerçevede "Bireysel dindarlık ile intihara bakış arasında nasıl bir ilişki vardır?" sorusu gündeme gelmektedir. Bu soruyu cevaplamak ve bu konuyla ilgili hipotezimizi test etmek için Regresyon analizi yapılmıştır.

Tablo-6: Bireysel dindarlık ve intihar bakışı arasındaki ilişki (Regresyon analizi, Enter metot)

R^2	ΔR^2	B	t	F	P
-------	--------------	---	---	---	---

.017	.020	.008	3.588	.018	.000
Bağımsız Değişken: <i>Bireysel Dindarlık</i>					
Bağımlı Değişken: <i>İntihara Bakış</i>					

Tablo-6'da açıkça bir şekilde görülmektedir ki bireysel dindarlık, intihara bakış konusunda çok anlamlı ve etkileyicidir. Beta katsayısına da baktığımız zaman bireysel dindarlık ile intihara bakış arasında olumlu bir ilişkinin olduğu açık bir şekilde görülmektedir ($\beta=.007$, $t=4.596$, $p=.000$). Bu sonuçlara göre diyebiliriz ki, bireysel dindarlık arttıkça intihar düzeyinin azalmasında da artış görülmektedir. Bu bulgular aynı zamanda, "Öğrenciler genel olarak bireysel dindarlığın yüksek olması intihar düzeylerinin azalması konusunda olumlu etkiye sahiptirler" şeklindeki hipotezi desteklemektedir.

Tartışma ve Sonuç

Araştırmada temel olarak Kırklareli Üniversitesi bünyesindeki İlahiyat Fakültesi ve İlahiyat dışındaki bölümlerde eğitim gören öğrencilerinden seçilen bir örneklem üzerinde gerçekleştirilen surveyle öğrencilerin intihara bakışı ve bireysel dindarlık incelenmiştir. Ayrıca intihara bakış ile bireysel dindarlık ile cinsiyet, medeni durum, fakülte farkı, gelir durumu veya yaşadığı yer gibi bazı demografik değişkenlerin ilişkisi de ele alınmıştır.

Araştırmada intihara bakışı ve bireysel dindarlık konusunda erkek öğrenciler ile kız öğrenciler arasında, boyutların tamamında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre, kız öğrencilerin intiharı kabul edilebilir bulmadığı, intihara sebep olan sorunlar ile iletişime geçme, intihar olayını saklama ve intiharı sıkça konuşma konusunda erkek öğrencilere göre daha çok başvurdukları görülmüştür. Başka bir ifadeyle, kız öğrenciler maddi, hastalık vb. sıkıntılar ile baş başa kaldıklarında erkek öğrencilere göre intiharı bir çözüm olarak görme konusunda daha az eğilimli oldukları görülmektedir.

Farklılık istatistiksel açıdan anlamlı olmazsa da benzer bir durum Bireysel Dindarlık konusunda da geçerlidir. Araştırma sonuçlarına göre Bireysel Dindarlık konusunda kız öğrencilerin erkek öğrencilere nazaran daha pozitif düşüncelere sahip oldukları görülmüştür. Ayrıca bu sonuçlara göre "Kızların intihara olumsuz bir hareket olarak bakışı ve bireysel dindarlık düzeyi erkek öğrencilere nazaran daha yüksektir" şeklindeki hipotezlerimiz kısmen desteklenmektedir.

Konuyla ilgili literatüre baktığımız zaman benzer ve aynı zamanda farklı sonuçların ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Çünkü yapılan bazı çalışmalarda erkeklerin kadınlardan²⁵ bazılarında ise kadınların erkeklerden²⁶ daha fazla intihar düşüncesine sahip olduğu tespit edilmiştir. Ancak kadınlar erkeklere göre daha fazla intihar girişiminde bulunmakla birlikte ölümle sonuçlanan intiharlar erkeklerde daha fazla görülmektedir.²⁷ Aynı zamanda yapılan çalışmaların genelinde elde edilen sonuçlar ile bizim çalışmamızda elde edilen sonuçlar arasında bazı boyutlarda farklılıklar görülmektedir. Mesela, Altuntop tarafından *Dindarlık İntihar İlişkisi* ile ilgili yapmış olduğu araştırmada, intihar girişiminde bulunma oran konusunda kız deneklerin ortalaması (%10.8) erkek deneklerin ortalamasına (%6.1) nazaran daha yüksek olarak görülmüştür.²⁸ Aynı şekilde Ağlıkaya tarafından yapılan çalışmada, intihar girişimindeki 2:1 oranını destekleyerek, (13 kadın girişimcisine karşın 11 erkek girişimci), kadın erkek oranı tespit edilmiştir.²⁹ Benzer sonuçlar Ali tarafından yapılan Yüksek Lisans çalışmasında da tespit edilmiştir. Bu çalışmaya katılan 24 kişiden %79,2'si bayan %20,8'i ise erkeklerden oluştuğu görülmüştür.³⁰ Keza Ulusoy ve diğerlerinin *Ergenlik Döneminde İntihar Algısı* çalışmasında cinsiyet ile gencin intihara teşebbüs etmiş bireylere karşı saygı duyması arasındaki ilişkiye bakıldığında, erkeklerin intihara teşebbüs edenlere saygı duyma

²⁵ Batıgün, İntihar olasılığı: Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Umutsuzluk ve Yalnızlık Açısından Bir İnceleme, *Türk Psikiyatri Dergisi*,2005, 16 (1), 29-39.

²⁶ Druss, B. ve Pincus, H.,*Suicida Lideation Andsuicide Attempts in General Medical Illnesses*, Archives of Internal Medicine, 2000, 160, 1522-1526.

²⁷ Ajdacic-Gross, V.,Bopp, M., Gostynski, M., Lauber, C., Gutzwiller, F. ve Rössler, W. (2006). Age-Period-Cohort Analysis of Swiss Suicide Data 1881-2000. *European Archives of Psychiatry Clinical Neuroscience*, 256, 207- 214; Lee, S.,Fung, S., Tsang, A., Liu, Z., Huang, Y., He, Y. ve ark.(2007). Life time Prevalence of Suicideide Ation, Plan Andattempt in Metropolitan China. *Acta Psyciatr Scand*, 116, 429-437; Sayıl, I. ve Devrimci, H. Ö. (2003). Suicide Attempts in Turkey: Results of The WHO-EURO Multicentre Study on Suicidal be Havior. *The Canadian Journal of Psychiatry*, 48, 324-329.

²⁸ Halit Altuntop, *Dindarlık İntihar İlişkisi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005, s.109.

²⁹ Ağlıkaya, *İntihar Girişiminde...*, s.157.

³⁰ Muhammed Ali, *İntihar Din Psikolojik Bir İnceleme (Van İl Örneği)*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisana Tezi, 2007, s.117.

eğilimlerinin daha düşük olduğunu (%56.90), kızlarda ise bu oranın arttığı (%71.90)³¹ tespit dilmıştır. Yine, Deveci ve diğerlerinin yapmış olduğu çalışmada da kadınların daha fazla intihar düşüncesi içinde bulunduğu saptanmıştır.³² Ayrıca bireysel idarlık konusunda da daha önce yapılan çalışmalarla paralelik göstermektedir. Mesela Ayten³³ tarafından yapılan çalışmada kadınların bireysel dindarlıktan aldığı puan erkeklere göre daha yüksek olarak tespit edilmiştir. Kısacası bu sonuçlar bize literatürdeki kadınların erkeklere nazaran daha fazla intihar düşüncesi ve intihar girişim ile bireysel dindarlık konusunda da daha eğilimli oldukları düşüncesini kısmen desteklemektedir. Bu durumun kadınların hem fiziki hemde ruhsal yapısına bağlı olduğu düşünülebilir. Bayanların özellikle fiziki açıdan daha zayıf olmaları onların farklı baskılara veya şiddete maruz kalmalarına neden olmaktadır. Bu durumlar karşısında kadınların intiharı düşünme veya başvurmaları daha kolay olabilmektedir.

Araştırmada intihara bakışı ve bireysel dindarlık konusunda bekâr öğrenciler ile evli öğrenciler arasında, boyutların tamamında istatistik bakımından anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Ancak "İntihar Kabul Edilebilir Değildir" ve "İntihar Sonrası Cezalandırma" boyutlarında evli öğrencilerin ortalamaları daha yüksek iken diğer alt boyutlarda bekâr öğrencilerin ortalamaları evli öğrencilere göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Araştırma sonuçlarına göre, evli öğrencilerin intiharın kabul edilebilir olmadığı ve intihar sonrası cezalandırma konusunda bekar öğrencilere göre daha yüksek ortalamaya sahip oldukları görülmüştür. Başka bir ifadeyle, evli öğrenciler maddi, hastalık vb. sıkıntılar ile baş başa kaldıklarında bekar öğrencilere göre intiharı daha az düşünmekte oldukları görülmektedir.

Farklılık istatistiksel açıdan anlamlı olmasa da benzer bir durumun bireysel dindarlık konusunda da geçerli olduğunu görüyoruz. Araştırma sonuçlarına göre bireysel dindarlık konusunda evli öğrencilerin bekar öğrencilere nazaran daha pozitif düşüncelere sahip oldukları görülmüştür. Ayrıca bu sonuçlara göre "Bekar öğrencilerin

³¹ Demet Ulusoy ve Diğerleri, Ergenlik Döneminde İntihar Algısı; Lise Son Sınıf Geçliği Örneği, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, Cilt 22, Sayı: 1, s. 264.

³² Artuner Deveci ve Diğerleri, Manisa İli Kent Merkezinde İntihar Düşüncesi ve Girişimi Yaygınlığı, *Türk Psikiyatri Dergisi*, 2005, 16(3), s. 175.

³³ Ali Ayten, Din Ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları Ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 13, Sayı 3, 2013, s.18.

intihara olumsuz bir hareket olarak bakışı ve bireysel dindarlık düzeyi evli öğrencilere göre daha yüksektir” şeklindeki hipotezlerimiz desteklenmemiştir.

Literatüre bakıldığında, benzer sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir. Mesela, Durkheim’in meşhur İntihar çalışmasında, evli olma durumunun intihar tehlikesini yaklaşık yarıya indirdiğini ifade eder.³⁴ Aynı şekilde Altuntop tarafından yapılan çalışmada bekâr öğrencilerin (%23,6) evli öğrencilere (%6,3) nazaran daha çok intihar girişiminde bulduklarını tespit edilmiştir.³⁵ Benzer sonuçlar Ali tarafından yapılan Yüksek Lisans çalışmasında da tespit edilmiştir. Bu çalışmaya katılan deneklerin %79,2’si (19 kişi) bekâr, %20,8’inin (5 kişi) evli olduğu görülmüştür.³⁶ Bu durumun evli olan insanların daha çok sorumluluk sahibi olduklarını göstermektedir. Ayrıca aile faktörünün intihara karşı güçlü bir koruyucu olduğunu söyleyebiliriz. Kısacası intihar davranışı ve medeni durum değerlendirildiğinde bekarların intihar oranı evlilere kıyasla iki kat daha fazla olduğu görülmüştür.

Araştırmada deneklerin fakülte farkı ile intihara bakış ve bireysel dindarlık konusunda yapılan analiz sonuçlarına göre “İntihar Sonrası Cezalandırma” ve “İntiharı Sıkça Konuşma” boyutlarında anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Bu iki boyutta olduğu gibi farklılık istatistiksel açıdan anlamlı olmasa da *İntihar Sonrası Cezalandırma ve Ruhsal Bir Hstaliğe İşarettir* buyutlarında İlahiyat okuyan öğrenciler; *İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme* ve *İntiharı Davranışını Saklama* boyutunda ise İlahiyat dışı bölümlerde okuyan öğrencilerin daha yüksek ortalamaya sahip olduğu görülmüştür.

İntihar Sonrası Cezalandırma ve *İntiharı Sıkça Konuşma* boyutlarında olduğu gibi Bireysel Dindarlık konusunda da anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Ayrıca bu sonuçlara göre “İlahiyat okuyan öğrencilerin intihara olumsuz bakış ve bireysel dindarlık düzeyi diğer bölümlerde okuyan öğrencilere göre daha yüksektir” şeklindeki hipotezimiz de desteklenmektedir.

Araştırmada gelir durumu ile intihara bakış ve bireysel dindarlık konusunda boyutların tamamında istatistik bakımından anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Ancak “İntihar Kabul Edilebilir Değildir”, “İntihar Sonrası Cezalandırma” ve “İntiharı Sıkça Konuşma” boyutlarında gelir durumu iyi olan öğrencilerin ortalamaları daha yüksek iken diğer alt boyutlarda gelir durumu kötü olan öğrencilerin ortalamaları daha yüksek olduğu görülmüştür. Başka bir ifadeyle,

³⁴ Durkheim, *İntihar*, s.195.

³⁵ Altuntop, *Dindarlık İntihar İlişkisi*, s.78.

³⁶ Ayten, *İntihar Din Psikolojik Bir İnceleme (Van İl Örneği)*, s.118.

gelir durumu iyi olan öğrenciler maddi, hastalık vb. sıkıntılar ile başa kaldıklarında gelir durumu kötü olan öğrencilere göre intiharı daha az düşündükleri söylenebilir.

Gelir durumu ile Bireysel Dindarlık konusunda ise gelir durumu iyi olan öğrencilerin gelir durumu kötü olan öğrencilere nazaran daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Aynı şekilde istatistik bakımından da anlamlı bir fark bulunmuştur. Ayrıca bütün bu bulgular, “Gelir durumu kötü olan öğrencilerin intihara olumlu bir hareket olarak bakışı gelir durumu iyi olanlara nazaran; gelir durumu iyi olanların bireysel dindarlık gelir durumu kötü olanlara göre daha azdır” şeklindeki hipotezimizi kısmen desteklemektedir.

Daha önce yapılan araştırmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Mesela, Durkheim ekonomik krizlerin intihara eğilimli kişi üzerinde ağırlaştırıcı etkisi olduğunu ifade etmiştir.³⁷ Aynı şekilde Ali tarafından yapılan Yüksek Lisans çalışmasında da intihar girişiminde bulunanlara bakıldığında %41,7’si alt, %41,7’si orta, %8,3’ü ise üst gelir grubunda bulunmaktadır. Ayrıca deneklerin %8,3’ü ise sorulara cevap vermediğini görülmüştür.³⁸ Benzer sonuçlar Bulduk tarafından *Türkiye’de İntihar Olgusunun Çözümlemesi Batman Örneği* yüksek lisans çalışmasında da elde edilmiştir. Burada elde edilen sonuçlara göre katılımcıların % 34’ü intihar nedenlerini ekonomik faktörleri³⁹ olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Genel olarak değerlendirildiğinde gelir durumu yükseldikçe intihara yönelim konusunda bir düşüş olduğu görülmektedir. Zira gelir durumu kötü olan öğrenciler, İntihar Davranışını Saklama, İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme ve Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir boyutlarda en yüksek puanlara sahip oldukları tespit edilmiştir. Gelir durumunun düşmesi maddi, hastalık vb. sorunlar ile mücadele etmede kişinin bunalım yaşamasına neden olmaktadır. Böylece bunalım gibi problemlerin artması da kişinin intihara yaklaşımını arttırmaktadır.

Araştırmada yaşanan yer ile intihara bakış ve bireysel dindarlık konusunda boyutların tamamında istatistik bakımından anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Ancak “İntihar Sonrası Cezalandırma”, “İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme” “İntihar Davranışını Saklama” ve “İntiharı Sıkça Konuşma” boyutlarında ilçede yaşayan

³⁷ Durkheim, *İntihar*, s.195.

³⁸ Ali, *İntihar Din Psikolojik Bir İnceleme (Van İl Örneği)*, s.123-124.

³⁹ Bulduk E. Huri, *Türkiye’de İntihar Olgusunun Çözümlemesi Batman Örneği*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul; 2008, s. 57.

öğrencilerin ortalamaları Köy, Kasaba ve İllerde yaşayan öğrencilere nazaran daha yüksek görülmüştür. “İntihar Kabul Edilebilir Değildir” boyutunda Kasabada yaşayan öğrenciler ve “Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir” boyutunda da İllerde yaşayan öğrencilerin ortalamaları diğer gruplara göre daha yüksek olduğu görülmüştür.

Farklılık istatistiksel açıdan anlamlı olmasa da benzer bir durum Bireysel Dindarlık konusunda da geçerli olduğunu görüyoruz. Araştırma sonuçlarına göre bireysel dindarlık konusunda köy, kasaba ve ilçede yaşayan öğrencilerin illerde yaşayan öğrencilere nazaran daha pozitif düşüncelere sahip oldukları görülmüştür. Başka bir ifadeyle, nüfus kalabalığının artışı bireysel dindarlığın düşmesine neden olmaktadır. Buna benzer sonuçlar Ayten⁴⁰ tarafından da yapılan çalışmada tespit edilmiştir. Ayrıca bu sonuçlara göre “Küçük yerleşim yerinde yaşayan öğrencilerin intihara olumsuz bir hareket olarak bakışı ve bireysel dindarlık büyük yerleşim yerlerinde yaşayan öğrencilere göre daha fazladır” şeklindeki hipotezlerimiz kısmen desteklenmiştir.

Daha önce yapılan bazı araştırmalarda elde edilen sonuç da benzer verilere ulaşılmıştır. Mesela, Ahmet tarafından yapılan çalışmada köyde yaşayanlardan 301 kişi intihara teşebbüs ederken bu rakam kentte yaşayanlarda 551 kişi olarak tespit edilmiştir.⁴¹

Yaşanan yer ile bireysel dindarlık konusunda baktığımız zaman ise Gürsu⁴² tarafından yapılan doktora çalışmasında ergenlerin yaşadığı yer açısından ile dindarlık arasında anlamlı bir fark bulunmadığı tespit edilmiştir. Yine Köy ve Kasabada yaşayanların dindarlık düzeyinin İlçe ve İlde yaşayanlara göre daha yüksek olduğu Aydemir⁴³ tarafından da tespit edilmiştir.

Araştırma sonuçlarına göre aynı zamanda Bireysel Dindarlık, intihara bakış için çok anlamlı ve etkileycidir. Başka bir deyişle bireysel dindarlık ile intihara bakış arasında olumlu bir ilişkinin olduğu ve aynı zamanda bireysel dindarlık artıkça intiharı olumsuz bir

⁴⁰ Ayten, *Din Ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları Ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, s.22

⁴¹ Nurgün Öktik, Mula İl İntihar ve İntihar Girişimlerin Sosyolojik Olarak İncelenmesi, *Kriz Dergisi*, 11/3, s.10

⁴² Orhan Gürsu, Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2011, s.178

⁴³ Rüveyda E. Aydemir, Dindarlık Ve Mutluluk İlişkisi. Yayınlanmamış Y.Lisans Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2008, s.65

hareket olarak bakış düzeyinin de artmakta olduğu tespit edilmiştir. Bütün bu bulgulardan yola çıkarak, dindarlığın intihara bakışı pozitif bir şekilde etkilediği görülmüştür. Bireysel dindarlığı aynı zamanda, olumlu durumlar üzerinde artırıcı olumsuz durumlar üzerinde ise azaltıcı etkisinin olduğu anlaşılmıştır. Daha önce yapılan çalışmalarda benzer sonuçlar elde edildiği görülmüştür. Mesela, Altuntop⁴⁴ tarafından yapılan çalışmada dindarlığın intiharı engellemede önemli bir fonksiyonu olduğu görülmüştür. Bireylerin dindarlık düzeyleri arttıkça intiharı olumsuz bir davranış olarak algılama düzeylerinin de arttığı görülmüştür. Yine Cirhilioğlu ve Ok⁴⁵ tarafından yapılan çalışmada Kesin İnançlılar intiharın kabul edilebilirliğine sıcak bakmazken buna karşılık, inanç konusunda gerilim ve esnekliğin artışı intiharın kabul edilebilirliğine sıcak bakılmasını da beraberinde getirmiş olduğu görülmüştür. Ayrıca Ali tarafından yapılan Yüksek Lisans çalışmasında da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Bu çalışmaya göre intihar girişiminde bulunan bireylerin %70,8'i biraz dindar olduğunu, %12,5'i dindar olduğunu, %8,3'ü dine ilgisiz olduğunu ve %8,3'ü çok dindar olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁶ Kısacası Allah'a inanan, ona sığınan ve güvenen, onu sık sık hatırlayan kişilerin ruh sağlıkları daha iyi durumdadır. Aynı şekilde dua edenlerde de benzer bir durum söz konusudur. Çünkü birey bununla birlikte kendi acziyetinin, çaresizliğinin, güçsüzlüğünün bilincine vararak Allah inancının depresyon ve umutsuzlukla baş etmede önemli bir faktör olduğunu, dolayısıyla bu tür dini değerlere sahip olan kişilerin intihar olasılıklarının daha düşük olduğu tespit edilmiştir.⁴⁷

Sonuç olarak bu çalışmada elde edilen sonuçlara göre intihar bakış ve bireysel dindarlık konusunda bireylerin farklılıktan çok benzer tutumlara sahip oldukları görülmektedir. Hem bizim çalışmamızda hem de diğer çalışmalarda görüldüğü gibi bireyler intiharı olumsuz bir davranış olarak değerlendirmektedir. Ayrıca bireysel dindarlık konusunda bizim çalışmamız ve daha önce yapılan çalışmalarda da bir paralellik tespit edilmiştir. Yine başka bir önemli tespit de dini inancın insana sunmuş olduğu güvenle ile birlikte intihara karşı bir savunma görevi görmesidir. Kısacası bu ve benzeri çalışmalar intihar ve bireysel

⁴⁴ Ali Ayten ve Diğer, *Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt 12, Sayı 2, 2012, s.76.

⁴⁵ Fatma G. Cirhinlioğlu ve Üzeir Ok, İnanç ya da Dünya Görüşü Biçimleri ile İntihara Yönelik Tutum, Depresyon ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkiler, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs 2010, Cilt: 34, Sayı: 1, s.5.

⁴⁶ Ayten, *İntihar Din Psikolojik Bir İnceleme (Van İl Örneği)*, s.136.

⁴⁷ Asım, Yapıcı. *Ruh Sağlığı ve Din*, s. 311.

dindarlık konusunda bizlere daha doğru bilgiler sunmaktadır. Bu ve buna benzer konularda daha yapılacak çok şeyin olduğunu düşünmekle beraber bu çalışmanın alana nazikane katkı sağlayacağını umut ediyoruz.

Kaynaklar

- Akay, Hasan, *İslamî Terimler Sözlüğü*, İslam Bilgi Merkezi Yayınları, İstanbul, 1991.
- Albayrak, Ahmet, *Üniversite Gençlerinin Dua Tutum ve Davranışları*, Karadeniz Basın Yayın, Rize, 2009.
- Ali, Muhammed, *İntihar Din Psikolojik Bir İnceleme (Van İl Örneği)*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Allport, Gordon W., *Birey ve Dini*, Çev. Bilal Sambur, Elis Yayınları, Ankara, 2004.
- Altıntop, Halit, *Dindarlık İntihar İlişkisi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Arıcı, Asude, *Ergenlerde Dini Başaçıkma Yöntemi olarak Dua*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2005.
- Ağlıkaya, Zuhul, *İntihar Girişiminde Bulunanlarda Dini Tutum ve Davranışlar*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Aydemir, Abdullah, *Tedavide Dua'nın Yeri*, İslam Medeniyeti, Yıl 3, sayı 32, İstanbul, 1973.
- Aydemir, R. Efdal. *Dindarlık Ve Mutluluk İlişkisi*. Yayınlanmamış Y.Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2008.
- Ayten, Ali, *Tanrıya Sığınmak*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Ayten, Ali, *Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 37 (2), 2009.
- Ayten, Ali, *Din Ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları Ve Hayat Memnuni- Yeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi Cilt 13, Sayı 3, 8-31, 2013.

- Ayten, Ali ve Gashi, Feim, *Affetme ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Balkan Araştırmalar Dergisi, Cilt 3, Sayı 2, Bursa, 2012.
- Ayten, Ali ve Diğer, *Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt 12, Sayı 2, 2012.
- Yapıcı, Asım, *Ruh Sağlığı ve Din*, Adana, 2007.
- Aslan, Zeynüddin, *Üniversite Öğrencilerinin Dua Konusundaki Tutumları, Yayınlanmamış Lisans Tezi*, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa, 1987.
- Batugün, D. Ayşegül, *İntihar Olasılığı: Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Umutsuzluk ve Yalnızlık Açısından Bir İnceleme*. Türk Psikiyatri Dergisi,16(1),2005.
- Bebek, Adil, *Din ve Düşünce Açısından Dua*, Rağbet Yay., İstanbul 1998.
- Bulduk, E. Huri, *Türkiye’de İntihar Olgusunun Çözümlemesi Batman Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul; 2008.
- Deveci, Artuner ve Diğerleri, *Manisa İli Kent Merkezinde İntihar Düşüncesi ve Girişimi Yaygınlığı*, Türk Psikiyatri Dergisi, 16(3), (170-178), 2005.
- Druss, B. ve Pincus, H.,*Suicidal İdeation And Suicide Attempts in general medical illnesses*, Archives of Internal Medicine, 2000.
- Durkheim, Emile, *İntihar*, Çev. Zühre İlkelen, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013.
- Doğan, Mebrure, *Dua’nın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 1997.
- Cirhinlioğlu, F. Gül ve Ok. Üzeir, İnanç ya da Dünya Görüşü Biçimleri ile İntihara Yönelik Tutum, Depresyon ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkiler, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 34, Sayı: 1, 2010.
- Cilacı, Osman, “Dua”, *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. IX, İstanbul, 1994.
- Cilacı, Osman, *Psiko Sosyal Açıdan İlahi Dinlerde Dualar*, Arı Basımevi, Konya, 1982.
- Gallup, G.H., *Index to International Public Opinion*, Wetsport, Ct: Greenwood Press, 1980.
- Gashi, Feim, *Türk ve Kosova Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Balkan Araştırmaları Dergisi, Cilt 2, Sayı 1, 2011.
- Gürsu, Orhan, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2011.

- Güzel, Sümeyra, Telkin ve Terapide Duanın Önemi, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Konya,2009.
- Hill, C., Peter and Hood, W., Ralph, Measures Of Religiosity, Religious Education Pres, Brimingham, Alabama, 1999.
- Ulusoy, Demet ve Diğerleri, *Ergenlik Döneminde İntihar Algısı; Lise Son Sınıf Geçliği Örneği*, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 22, Sayı: 1, 2005.
- Horozcu, Ümit, Din Psikolojisi Açısından Dünyevi İstek Duaları, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, 2010.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Yayınları, Ankara, 1998.
- Karaman, Fikri ve Diğ., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara 2006.
- Koç, Mustafa, *Ergenlik Döneminde Dua ve İbadete Yönelik Tutum ve Davranışlar Üzerine Bir Saha Araştırması*, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. III, sayı: 6, 2004.
- Kuçük, Emine, Ergenlerin Duasına Psikolojik Yaklaşım, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Erciyes, 2010.
- Lester, D.,Castromayor, I. J. ve İçli, T. Locus of control, depression, andsuicidalideationamong American, Philippine, andTurkishstudents. TheJournal of Social Psychology, 131(3), 1990.
- Loewenthal, Kate M., *The Psychology of Religion A Short Introduction*, Oneworld, Oxford 2000.
- Marinier, Pierre, Dua Üzerine Düşünceler: Psikofizyolojik Sebepleri ve Sonuçları, Çev. Sadık Kılıç, İzmir, Nil Yayınları, 1991.
- Mckinney, J. Paul, and Mckinney. G. Kathleen, "Prayer in The Lives of Late Adolescence", 1999.
- Mc. Cullough, Leslie, "*İntihar: Sebepleri Nedir ve Ona Nasıl Engel Olunur?*", (çev.) Hüseyin Peker, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 2, Samsun, 1987.
- Parladır, Selahattin, "*İslam'da Dua*",İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, C. IX, İstanbul 1994.
- Öktik, Nurgün, Mula İl İntihar ve İntihar Girişimlerin Sosyolojik Olarak İncelenmesi, Kriz Dergisi, 11/3, (1-19).
- Seyhan, Beyazit, Y., *Dua Tutumu İle Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İliş-Kiler: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma*, C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XVII, 157-183,Sayı: 2, 2013.
- Tekineş, Ayhan, *Dua Nedir?*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.
- Vergote, Antoine, *Din İnanç ve İnançsızlık*, Çev. Veysel Uysal, İFAV Yay., İstanbul, 1999.

Yaman, Erkan ve Temiz, Yunus E., *Dua Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması*, Değerler Eğitim Dergisi, Cilt 12, No. 28, 193-219, Aralık, 2014

Yıldız, Abdullah, *Dua Söylemden Eyleme*, 2. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul, 2008.

Janssen J, deHart J, denDraak C. Praying as an individualized ritual. In: Current studies on rituals, Ed. Heimbrock HG, Boudewijnse HB. Amsterdam-Atlanta GA: Rodopi Press, 1990.

<http://tdk.org.tr/TR/SozBul>, 25.02.2009.

<http://www.sozluk.net/index.php?word=dua>, 25.02.2009

<http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21516>

IBN AL-MALĀĦİMĪ'S CRITICISM OF PHILOSOPHERS' VIEWS ON GOD'S KNOWLEDGE OF PARTICULARS

Orhan Şener Koloğlu*

Abstract

One of the controversial arguments of Islamic philosophers is that, according to them, God knows particulars as universals. For al-Ghazālī, such an argument means that God does not know particulars, whereupon he accuses philosophers for falling into unbelief (*kuf̄r*). The foregoing accusation by al-Ghazālī makes this argument an ever-green point of debate for Islamic theology (*kalām*) and philosophy. Ibn al-Malāḥimī, the Mu'talizite theologian, is among the criticsers of mentioned philosophical view. Addressing the problem in his *Tuḥfat al-mutakallimīn fī al-radd ulā al-Falāsifa*, Ibn al-Malāḥimī, however, brings forth an approach different from that of al-Ghazālī. Contrary to al-Ghazālī, he does not interpret the philosophers' view as an argument that God does not know particulars. Indeed, according to Ibn al-Malāḥimī, philosophers already accept that God does not know particulars. Therefore, his main objective is to refute the view that God does not know particulars. For this purpose, Ibn al-Malāḥimī tries to explain that knowledge of particulars does not lead to any change in the self/essence (*dhāt*) of God. There is a unique aspect to the perspective of Ibn al-Malāḥimī. According to him, even though philosophers deny that God knows particulars, their view actually means God does know particulars.

İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefecilerin Allah'ın Cüz'iyâta Yönelik Bilgisi Hakkındaki Görüşlerini Eleştirisi

Özet

İslâm felsefecilerinin tepki çeken görüşlerinden biri de Allah'ın cüz'î olguları küllî olarak bildiği şeklindeki görüşleridir. Gazzâlî bu görüşün Allah'ın cüz'î olguları bilmediği anlamına geldiğini söylemiş ve felsefecileri küfre düşmekle itham etmiştir. Özellikle Gazzâlî'nin bu ithamı nedeniyle söz konusu görüş kelâm-felsefe tartışmalarında sürekli gündeme gelmiştir. Felsefecilerin bu görüşünü eleştirenlerden biri de Mutezîli kelâmcı İbnü'l-Melâhimî'dir. *Tuḥfetü'l-mütakellimîn fī'r-redd ale'l-Felâsife* adlı eserinde konuyu derinliğine ele alan İbnü'l-Melâhimî'nin konuya yaklaşımı Gazzâlî'den farklıdır. Gazzâlî'nin aksine o, felsefecilerin bu görüşünü Allah'ın cüz'î olguları bilmediği sonucuna sürüklemeye çalışmaz. Zira, ona göre, felsefeciler zaten Allah'ın cüz'î olguları bilmediğini kabul etmektedir. Bu yüzden onun esas hedefi Allah'ın cüz'î olguları bilmediği düşüncesini reddetmektir. Bu amaçla o, esas itibarıyla cüz'î olguları bilmenin Allah'ın zâtında değişikliğe yol açmayacağını kanıtlamaya çalışır. Mamafih onun yaklaşımındaki orijinal yön, felsefecilerin görüşünün, her ne kadar onlar Allah'ın cüz'î olguları bildiğini inkâr etseler de, Allah'ın cüz'î olguları bildiği anlamına geldiğini ortaya koymaya çalışmasıdır.

Key Words: Ibn al-Malāḥimī, God's knowledge of particulars, al-Ghazālī, Ibn Sînâ

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Melâhimî, Allah'ın cüz'îlere yönelik bilgisi, Gazzâlî, İbn Sînâ

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (orhankologlu@hotmail.com).

Ibn Sīnā can be considered as a milestone for establishing philosophy as an intellectual discourse within Islamic thought. Thanks to the efforts of Ibn Sīnā, philosophy became commonplace and more familiar. Islamic philosophical movement is actually an effort to reconcile Neo-Platonist and Aristotelian philosophy with Islamic doctrines. Since Islamic philosophy is based on Ancient Greek thought, this philosophical approach got reaction from Islamic theology (*kalām*), which had undertaken the mission of defending Islam. Accordingly, refutations against philosophy began to appear about five decades after Ibn Sīnā. First-ever example of such theological refutations is *Tahāfut al-Falāsifa* ("The Incoherence of the Philosophers") by al-Ghazālī. It is not only the first-ever refutation against philosophy, but also the one of the most known works by al-Ghazālī. In the book, al-Ghazālī criticises philosophers about twenty issues which he considers harmful for Islamic creeds; consequently, he claims the philosophers have led to groundless innovations (*bidʿa*) and erred in seventeen matters; besides, they fall into unbelief with regard to three questions for assuming the eternity (*qidam*) of universe, denying both of the God's knowledge of particulars and the bodily resurrection.¹

The attitude by a scholar as popular and influential as al-Ghazālī determined the most controversial points between theology and philosophy for upcoming periods. One of these problems is the God's knowledge of particulars. This question is analysed, almost simultaneously with al-Ghazālī, by Mu'tazilite theologian Ibn al-Malāḥimī (d. 536 AH/1141 AD)² of Khuwārazm in his refutation of philosophy, with the title *Tuḥfat al-*

¹ See al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *Tahāfut al-Falāsifa* (ed. Maurice Bouyges), Imprimerie Catholique, Beirut 1927, 376: 3-377: 6. For comparison, see id., *al-Munqidh min al-ḍalāl* (ed. Jamīl Ṣalībā - Kāmil 'Ayyād; Beirut: Dār al-Andalus, 1967), 83: 14-84: 14. Al-Ghazālī repeats the same findings herein.

² For further information, see al-Andarabānī, 'Abd al-Salām b. Muḥammad, *Fī sīrat al-Zamakhsharī Jār Allāh* (ed. 'Abd al-Karīm al-Yāfi; in *Revue Academie Arabe de Damas*, 57/3 [1982], pp. 365-382), 368, 379, 382; Martin McDermott - Wilferd Madelung, "Introduction" to Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad Ibn al-Malāḥimī al-Khuwārazmī's *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn* (eds. Martin McDermott - Wilferd Madelung; London: Al-Hoda, 1991), iii-xvi; Wilferd Madelung, "Ibn al-Malāḥimī", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History* (eds. David Thomas - Alex Mallett; Leiden - Boston: Brill, 2011), III, 440-443; Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melāḥimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Emin Yayınları, Bursa 2010, pp. 51-59; id., "İbnü'l-Melāḥimî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Annex-1, 616-619.

mutakallimīn fi al-radd alā al-Falāsifa.³ Written about quarter century after the death of al-Ghazālī, *Tuḥfat al-mutakallimīn* is the second refutation against philosophy. Moreover, it is the only Mu'tazilite work of its kind so far. It is more voluminous and systematic than *Tahāfut* by al-Ghazālī. Indeed, unlike al-Ghazālī, Ibn al-Malāḥimī addresses not only assumedly "harmful" issues, but the views of philosophers in almost every subject with regard to theology. Besides, the three points, declared as unbelief by al-Ghazālī, are extensively analysed by Ibn al-Malāḥimī.⁴

In *Tuḥfat al-mutakallimīn*, the knowledge of God towards particulars is a part of discussions about His attributes. He initially criticises theological view⁵ of philosophers that "God is knowledge, the knower, and the known,"⁶ before discussing His knowledge of particulars. According to philosophers, God knows his self, as well as all existents together with their species and genus. Nevertheless, God's knowledge of existents evidently requires existence of a great quantity of known beings (*malūm*), given the high number of existents. God's knowing the each existent leads to huge quantity of knowledge, which paves the way for multiplicity (*kathra*) in essence of God, a view philosophers vigorously try to avoid. In order to escape such dangerous conclusion – and to preserve the argument that God possesses knowledge about the entirety of existents – the philosophers claim that God knows these existents in a universal manner (على الوجه الكلي). Therefore, God

³ For a general review of the work, see Ḥasan Anṣārī, "Kitāb-i tāza-yi yāb dar naqd-i falsafa: Paydā shudan-i Kitāb-i Tuḥfat al-mutakallimīn-i Malāḥimī", *Nashr-i dānish*, 18/3 (Tehran, 2001), 31-32; Madelung, "Ibn al-Malāḥimī's Refutation of the Philosophers", *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism* (eds. Camilla Adang, Sabine Schmidtke – David Sklare; Würzburg: Ergon Verlag, 2007), 331-336; Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 69-80.

⁴ For a comparison between approaches of two works about the principal problems, see Frank Griffel, "Theology Engages with Avicennan Philosophy: al-Ghazālī's *Tahāfut al-falāsifa* and Ibn al-Malāḥimī's *Tuḥfat al-mutakallimīn fi l-radd 'alā l-falāsifa*," *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (ed. Sabine Schmidtke), Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 435-455.

⁵ See Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn fi al-radd 'alā al-Falāsifa* (eds. Hassan Ansari – Wilferd Madelung; Tehran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), 72: 12-78: 21 (Referred hereafter as "*Tuḥfat*").

⁶ Or even "intellect ('*aql*), intellectual apprehender ('*āqil*), and intelligible (*ma'qūl*)"; both groups of concepts signify being free from materiality (لأنهما عبارة عن سلب المادة (مطلقاً). See Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh, *al-Risāla al-'arshīyya fi ḥaqā'iq al-tawḥīd wa ithbāt al-nubuwwa* (ed. Ibrāhīm Hilāl; Cairo: Jāmi'at al-Azhar, 1980), 25: 17-18.

knows the species and facts that constitute existents as a whole, and not one by one.⁷

Indeed, philosophers identify God's knowledge of existents with His knowledge of His essence. According to them, since God knows His essence, He should know His essence as it is. Indeed, His essence is clear/disclosed (*makshūf*) to Himself as it is. Because God's essence is the origin (*yanbū*) of all existence, God knows Himself as the source (*mabda*) of being. God's knowledge of Himself as the source of being means unification or overlapping of His knowledge on His essence and existents. Therefore, God's knowledge of His essence includes His knowledge of existents.⁸ Evidently, since philosophers incorporate knowledge of existents within the scope of knowledge of essence of God, their view prevents the possibility of formation

⁷ See *Tuhfat*, 78: 22-79: 2. Also see al-Ghazālī, *Tahāfut*, 223: 7-9: "إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي".

⁸ See *Tuhfat*, 81: 3-6. For comparison, see Ibn Sīnā, *al-Risāla al-'arshīyya*, 26: 12-13. This problem is pointed in a very succinct manner. Also see Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* (ed. Suleimān Dunyā; Beirut: Mu'assasat al-Nu'mān, 1992-93), III, 286: 3-4. As for here, the general principle is highlighted by the argument that "particulars can be thought as if they were universal due to necessity of ascribing them to the origin of their species." In other words, their conclusive ascription to origin points out to universal knowledge of the origin about them. Also see Ibn Sīnā, *al-Ta'liqāt* (ed. 'Abd al-Rahmān Badawī; Qum: Maktab al-i'lāmī al-Islāmī, 1404 H), 14: 2-6. The following passage is crucial: "وإذا كانت الأشياء كلها واجبة عنده إلى أقصى الوجود فإنه يعرفها كلها إذ كلها من لوازمه ولوازم لوازمه. وإذا علم أنه كلما كان كذا كان كذا أعنى جزئياً وكلما كان كذا كان كذا أعنى جزئياً آخر وتكون هذه الجزئيات مطابقة لهذا الحكم يكون قد عرف الجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير". As is seen, Ibn Sīnā initially emphasises that since all things are rendered necessary to the limits by essence of God, God knows all of them; then, he explains how this knowledge encompasses particulars. Therefore, God knows general provisions/principles about particulars. For example, we may say that a general judgment brings along a certain consequence. If the general provision takes place in a different manner, the consequence will also be different. At this stage, Ibn Sīnā does not give a concrete example on the issue, but we may give one in order to clarify the problem: Whoever fulfils religious obligations goes to heaven (attains happiness), or even whoever abandons them goes to hell (falls into evil). Obedience or disobedience to religious liabilities is a general knowledge and is related with particular consequences. For example, if Zayd fulfils his liabilities he will go to heaven and his passage to heaven is a particular consequence. Nevertheless, hereby consequence depends on general provision, in other words, universal knowledge; therefore, universal knowledge of God encompasses the particular incident of whether Zayd will go to heaven or hell. As a result, since all foregoing particulars comply with and are a consequence of universal knowledge of God, God knows everything in a universal unchanging manner.

of too much of knowledge in God, due to huge quantity of existents. Indeed, God does not know the objects by going towards each of them; in a sense, He only knows the essence and thus knows all, since His essence is their origin. In brief, if God's knowledge of essence expresses his knowledge about existents, then His knowledge is universal. Therefore, God knows incidents and facts within existents as a whole, and not one by one, contrary to our knowledge.

In line with the foregoing argumentation, Ibn al-Malāḥimī initially cites the opinions of Ibn Sīnā. According to Ibn Sīnā, it is religiously impermissible that God can contemplate (*yaqīlu*) every single thing one by one, such knowledge means either that the essence of God can be substituted with what He knows, or even that His knowledge is an accident of His essence. Evidently, the foregoing conclusions are impossible with regard to God. Indeed, it is impossible that God bears a status which is not necessary due to His own essence but which arises because of another, since such argument means He is under influence. In other words, such argument claims that God's knowledge occurs within Him afterwards, under influence of elements outside Him.⁹ According to Ibn Sīnā, such knowledge is objectionable also because it requires change. Indeed, the known particulars vary between being existent and non-existent (*ʿadam^{am} wa-wujūd^{am}*) in the course of time. If God knows them, then we are in a position to accept that His knowledge of them varies within the dichotomy of existent and non-existent. Therefore, we would have to conclude that the essence of God is subject to change (*mutaḡhayyir al-dhāt*).¹⁰ In order to avoid such unacceptable conclusions, the only solution is to assert that God knows particulars in a universal manner. Then again, this universal knowledge takes place in such form that God knows His essence as the origin of all beings. By means of knowing His own essence, God knows the origins, consequences, causes, coherence of causes, and effects of causes with regard to existents. Thus, everything within the causality of deterministic structure of universe is known by God through His knowledge of His own essence. Evidently, this is a universal knowledge.¹¹ Solar eclipse is a common example in order to explain how universal knowledge encompasses particulars: An astronomer knows that solar eclipse will take place in a certain place when the sun comes to a certain position and the moon comes to another. The knowledge of astronomer is true, regardless

⁹ See *Tuḡfat*, 86: 15-18. Compare with Ibn Sīnā, *al-Shifā' al-Ilāhiyyāt*, I (eds. G. Anawati – Sa'īd Zāyed; Cairo: Wizārat al-thaqāfa, 1960), 358: 14-17.

¹⁰ See *Tuḡfat*, 86: 19-20. Compare with Ibn Sīnā, *al-Shifā' al-Ilāhiyyāt*, I, 359: 3-7; id., *al-Ishārāt*, III, 295: 9-296: 2. With this argument, Ibn Sīnā aims at the principle "knowledge is subject to the known" of the Kalām scholars, whom he calls "jadaliyyūn". See *Tuḡfat*, 86: 18-19.

¹¹ See *Tuḡfat*, 86: 20-23. Compare with Ibn Sīnā, *al-Shifā' al-Ilāhiyyāt*, I, 359: 15-360: 3.

of whether the eclipse actually happens or not.¹² General and fundamental knowledge of astronomer about eclipse is universal, whereupon it can be applied on each particular case of eclipse. The point is not whether the eclipse actually takes place. The point is that astronomer can give a verdict about individual eclipses (particulars) by means of his universal knowledge. Such competence of astronomer demonstrates how his general (universal) knowledge encompasses particular incidents.¹³

As the foregoing citations¹⁴ reveal, Ibn Sīnā does not assert that God does not know particulars. Instead, he says that even the smallest thing on earth and in heavens is within knowledge of God.¹⁵ In this regard, it is questionable whether Ibn Sīnā ever thinks that God does not know particulars.¹⁶ Nevertheless, Muslim theologians preferred to interpret the

¹² See *Tuḥfat*, 86: 23-87: 2. The example is given in a more detailed manner in *al-Shifā'* and *al-Ta'liqāt*. See Ibn Sīnā, *al-Shifā' 'al-Ilāhiyyāt*, I, 360: 11-361: 7; id., *al-Ta'liqāt*, 14: 12-15: 28. Ibn Sīnā uses the same example also in *al-Ishārāt* (III, 286: 5-289: 4). Other authors give the same example on how universal knowledge encompasses particulars, probably due to influence of Ibn Sīnā. For instance, see al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāsifa* (ed. Suleimān Dunyā; Cairo: Dār al-ma'ārif 1961), 234: 12-18; id., *Tahāfut*, 224: 1-2; al-Shahrastānī, Abū al-Faḥḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm, *Nihāyat al-iqdām fi 'ilm al-kalām* (ed. Alfred Guillaume; London: Oxford University Press, 1934), 232: 10 (lunar eclipse).

¹³ Also see İlhan Kutluer, *İbn Sīnâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (Istanbul: İz Yayıncılık, 2002), 157-158.

¹⁴ The passages cited from *Tuḥfat* and *al-Shifā'* in a comparative manner can also be followed through the work of al-Shahrastānī. The information provided by al-Shahrastānī almost completely matches with the information in two mentioned books; therefore, al-Shahrastānī definitely made use of *al-Shifā'*. Nonetheless, he ascribes the information to philosophers (*falāsifa*) in general, rather than Ibn Sīnā in person. See al-Shahrastānī, *Nihāyat al-iqdām*, 221: 14-223: 13.

¹⁵ For example, see Ibn Sīnā, *al-Shifā' 'al-Ilāhiyyāt*, I, 359: 13-14: " فلا يعزب عنه شيء ... "شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض". The expression is clearly derived from Qur'ānic verses (Q 10:61 and Q 34:3) which emphasise that God's knowledge covers even the smallest things.

¹⁶ According to some modern studies, attribution of such a thought to Ibn Sīnā is a miscomprehension. For Ibn Sīnā, it is evident that God knows particulars. One may only claim that Ibn Sīnā lacks a clear manifestation regarding how God knows particulars in a universal manner; nevertheless, even such argument cannot be interpreted as God does not know particulars. For example, see Kutluer, *Zorunlu Varlık*, 158-164; Rahim Acar, "Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* (eds. Jon McGinnis - David C. Reisman; Leiden - Boston: Brill, 2004), 142-156; id., "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sīnâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi",

view of Ibn Sīnā in such manner that God, after all, does not know particulars,¹⁷ even though it is accepted that according to philosophers, God knows particulars in a universal way; this is probably because of lack a clear manifestation regarding how the universal knowledge of particulars actually takes place.¹⁸ For sure, this conviction of the theologians is based on their

İslâm Araştırmaları Dergisi, 13 (2005), 1-23. Likewise, Ülken informs that it was al-Fārābī who said "God knows the universal and not the particular"; Ibn Sīnā admits that God knows the particular, but asserts this argument through adaptation to his system. See Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sīnā'nın Din Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1-2 (1955), 87.

On the other hand, some other scholars claim that Ibn Sīnā actually thinks God does not know particulars; Ibn Sīnā does say God knows all, but he has used such expressions in order to conceal his true opinions. For example, see Michael E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of the American Oriental Society*, 82/3 (1962), 311-312.

¹⁷ For example, see al-Ghazālī, *Tahāfut*, 376: 5-6; al-Shahrastānī, *Nihāyat al-ıqdām*, 231: 14-232: 9; al-Rāzī, Fakh̄r al-Dīn Muḥammad b. ʿUmar, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa al-muta'akhhirīn* (ed. Samīḥ Dughaym; Beirut: Dār al-fikr al-Lubnānī, 1992), 131: 16-17 (as "some philosophers"); id., *al-Mabāhith al-mashriqiyya fī 'ilm al-ilāhiyyāt wa al-ṭabī'iyāt* (ed. Muḥammad al-Mu'taṣim-billāh al-Baghdādī; Beirut: Dār al-kitāb al-'Arabī, 1990), II, 498: 10-13; Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Ḥalīm, *Dar' ta'arūḍ al-'aql wa al-naql (Muwāfaqat ṣaḥīḥ al-manqūl li-ṣarīḥ al-ma'qūl)* (ed. M. Rashād Sālim; Riyadh: Wizārat al-ta'līm al-'ālī – Jāmi'at al-Imām Muḥammad b. Su'ūd al-Islāmiyya, 1991), X, 30: 8-18. Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī puts forth a different attitude, opposing Fakh̄r al-Dīn al-Rāzī who accuses philosophers for claiming God does not know particulars. According to al-Ṭūsī, the argument of philosophers, "God knows all the known", cannot be construed as if God does not know particulars. Philosophers argue that God knows all particulars as object of knowledge but not as varying particulars (إنه تعالى يعلم جميع (الجزئيات من حيث هي معقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة)). Al-Ṭūsī adds the abovementioned philosophical view that any knowledge, which depends on time, would require a change in the knower and that, however, God is excluded from such change. See al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn Abū Ja'far Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ḥasan, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal* (ed. ʿAbd Allāh Nūrānī; Tehran: Institute of Islamic Studies McGill University Tehran Branch, 1980), 295: 23-296: 5.

¹⁸ Indeed, Ibn Sīnā is aware of the difficulty in explaining this. "This is an interesting issue, the reflection of which requires fine intuition (وهذا من العجائب التي يوح تصورها إلى) (الجزئيات من حيث هي معقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة)" he says, putting emphasis on such difficulty. See Ibn Sīnā, *al-Shifā' al-Ilāhiyyāt*, I, 359: 14.

Ibn Rushd adopts a similar attitude. In his efforts to respond al-Ghazālī, he is aware of the difficulty of the problem and says "all these problems can be understood only by those who have specialised in knowledge" (ولكن هذا كله هو من علم)

refusal of the fundamental philosophical approach that God's knowledge of His essence includes His knowledge of existents. In the eyes of Islamic theologians, knowledge is, in a sense, the consequence of direct relationship between the knower and the known. Therefore, any argument that does not foresee a direct relationship between the knower and the known is considered as if there is consequently no knowledge, no matter how much it is emphasised that the known is known.

The foregoing philosophical view is considered also by Ibn al-Malāḥimī in such way that God does not know particulars. Nevertheless, in the eyes of Ibn al-Malāḥimī, philosophers are those who already claim God does not know particulars.¹⁹ More precisely, such views do not bring along the conclusion that God does not know particulars; or even, it is unnecessary to accuse philosophers, on the basis of this view, for claiming that God does not know particulars. In the eyes of philosophers, God already does not know particulars and their view is an expression of the fact that He does not know particulars. Consequently, Ibn al-Malāḥimī does not treat these views for the conclusion that according to philosophers, God does not know particulars. Instead, he tries to refute the argument that God does not know particulars.

First of all, Ibn al-Malāḥimī objects the separation between the objects of knowledge as universal and particular. In the eyes of Ibn al-Malāḥimī, it is not reasonable to claim God only knows the universals. In fact, God is by himself (*li-dhātihī*) the knower; He knows things not by means of an extra thing which is different from Him. Then, one who knows in such manner should know everything that can be known. There is no reason why God is to know only a certain part of the known. Lack of any reason to allocate His knowledge exclusively on a certain part of the known actually means He does know all. In this regard, Ibn al-Malāḥimī rejects any difference between the known in terms of knowing/knowledge. God either knows nothing or knows all. These are the only reasonable options. It is unreasonable to assert without sufficient grounds that a certain part of the known is knowable while some others are not.²⁰ In short, Ibn al-Malāḥimī disagrees with the argument that God knows universals but not particulars. According to Ibn al-Malāḥimī, there is no difference between the two in terms of knowledge of God, as there is no reason to necessitate such difference.²¹

(الراسخين في العلم). See Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad, *Tahāfut al-Tahāfut* (ed. Suleiman Duniyā; Cairo: Dār al-ma'ārif, 1980), II, 704: 24-705: 1.

¹⁹ See *Tuhfat*, 71: 9.

²⁰ See *Tuhfat*, 87: 6-13.

²¹ In this context, al-Shahrastānī expresses a similar view. He lays emphasis on that it is unnecessary to put God's knowledge to a dual classification of "universal and particular." For him, God's knowledge is beyond the patterns of universal and

Ibn al-Malāḥimī may not see any difference between the two; nevertheless, this does not make the argument of philosophers entirely unfounded. Even if such argument is controversial, philosophers assert that particulars are impossible to know for God since they cause change in His essence. The philosophers, indeed, do have a reason that requires a separation between the universal and the particular. It is change (*taghayyur*).

This is why Ibn al-Malāḥimī undertakes to demonstrate that knowledge of particulars by God will not lead to any change in His essence. Actually, Ibn al-Malāḥimī allocates most of his work to relevant efforts. According to him, once the foregoing truth is manifested, the only obstacle before knowledge of particulars by God will be eliminated, whereupon the philosophical argument will be invalidated.

First of all, Ibn al-Malāḥimī indicates that such claim of change by philosophers arises from their approach on knowledge. According to philosophers, knowledge is formation of the image of the external known within the self of the knower. Thereupon, the known leaves an impression in the essence of knower; then, knowledge of the knower is inevitably passive (*infī āli*; formed upon external influence).²² Theologians, however, reject such a character for knowledge. God's having of knowledge is a necessity put forth by His essence; it is a necessity arising from His essence. The known, on the other hand, is a prerequisite and connection with regard to knowledge.²³ Discussing philosophical argument that "God is the knowledge, the knower, and the known," Ibn al-Malāḥimī's rejection their justification of identity between sense and sensation,²⁴ and his assertion that sensitive understanding

particular. This is why philosophers err, since the beginning of problem by making such a separation. See al-Shahrastānī, *Kitāb al-muṣāra'a* (under the title of *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics*, ed. and Eng. trs. Wilferd Madelung – Toby Mayer; London – New York: I.B. Tauris, 2001), 84: 1-8; 91: 9-12.

²² *Tuhfat*, 87: 22-24. Also see al-Bahrānī, Kamāl al-Dīn Mītham b. 'Alī b. Mītham, *Qawā'id al-marām fī 'ilm al-kalām* (ed. Aḥmad al-Ḥusaynī; n.p.: Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, 1985), 86: 19-87: 5. Manifesting this argument of philosophers, al-Bahrānī indicates that this is why they deny God's knowledge.

²³ *Tuhfat*, 88: 1-2: "وليس يجعل متكلمو الإسلام كون الباري عالماً إلا موجِباً عن ذاته ويجعلون المعلوم شرطاً ... أو متعلقاً له".

²⁴ According to al-Ghazālī, the philosophers try to prove the identity of knowledge and the known by means of sensitive understanding. Hereunder, man becomes one who feels (who sees) once the image of visible and sensible object gets into his eyes. More precisely, sensation (eyesight) consists of this impression left by the visible thing in the eyes. In this regard, sense and sensation become identical. The same applies for knowledge. Knowledge consists of influence of the known left in

does not merely consist of the impression of the sensed in the sense and this impression/influence is only a prerequisite of sensing – and, consequently, his making resemblance between sensitive understanding and intelligible knowledge – aims to block the epistemological claim by philosophers that the knower becomes a knower under an external influence.²⁵ In other words, Ibn al-Malāḥimī rejects the argument that an external affects God and makes Him knower. God is already the knower and this being knower takes place, sort of, during the existence of the known. Therefore, with the statement “God knows that a thing will come into existence in the future and it is impossible for Him to know it as existent before it comes to existence; He can know it as existent only when it comes to existence,” one does not claim that such existent causes an influence in Him; instead, God’s essence requires the clarification of knowledge of this existent and relation to it.²⁶

Therefore, Ibn al-Malāḥimī is not convinced that knowledge of particulars by God will lead a change in Him because of the above-mentioned influence. Indeed, God already/always knows them. When particulars come into existence, God’s knowledge of them becomes related with particulars and the knowledge thus comes out. In this regard, Ibn al-Malāḥimī likens the knowledge of God to a potential knowledge. Knowledge of the known by God is similar to other influences arising from His essence. For example, the possibility of emanation of acts from God, or His being one Who sees things and hears sounds are similar situation. The existence of moments when God does not commit any act or there is nothing to hear and see since there is no being other than God in pre-eternity does not hinder His capability of acting, hearing, and seeing the beings; likewise, that existents are yet to come into existence do not prevent God from knowing them. Therefore, God’s knowledge comes out during the existence of the known since such existence is the prerequisite for the character of God as knower; it is similar to how His potency becomes actual upon existence of the possible (*maqdūr*) that is the prerequisite of His being impotent. Evidently, the necessary manifestation of status of being knower on His essence upon appearance of the condition does not mean a change in essence.²⁷

the self; in other words, it is the image in the self. Thereupon, the known is identical with the knower and the knowledge. See al-Ghazālī, *Maqāṣid*, 226: 21-227: 10.

²⁵ See *Tuḥfat*, 76: 1-15.

²⁶ *Tuḥfat*, 88: 2-5. The final part of the expression reads as follows: “... إن ذاته تعالى توجب ... ”
 “تبيينه لذلك الموجود وتعلقه به لا أن ذلك الموجود يؤثر في ذاته

²⁷ *Tuḥfat*, 88: 6-7: “... وإيجاب الذات حكمها عند تجدد شرط لا يعدّ تغييراً للذات”.

In this regard, Ibn al-Malāḥimī emphasises the eternalness of divine knowledge,²⁸ eluding the view “knowledge is subject to the known” of theologians, whom Ibn Sīnā criticises and accuses for making change necessary.

On the other hand, Ibn al-Malāḥimī dwells upon the concept of “change” (*taghayyur*). His objective is to reveal that this expression does not actually have the meaning ascribed by philosophers. For him, the basis of change is that something becomes other than what it is. Therefore, change is what encompasses essence. We can say essence has changed only when it leaves being what it is and becomes something else. However, we don't say someone “changed” even when he gets to know something he didn't know before. This being the case, how can we say “God's essence has changed” when something comes into existence upon the knowledge of God its eventual existence, in other words, when God's knowledge of it becomes apparent?²⁹

Once the change is provided with such foundation, the verdict “has changed” about something is possibly only when its essence changes. Therefore, any change that does not encompass the essence will not be a true change. Consequently, when a theologian says, “God knows something will come into existence; His knowledge of its eventual existence is actually a knowledge that it exists upon coming into existence,” he does not even claim that knowledge has now appeared within Him (a change on the axis of knower and non-knower), let alone any change in His essence. Instead, such theologian informs a change in being of God a knower because of the change of this thing on the axis of existence and nonexistence. God is said “to know that it will come into existence” prior to its existence; then, He is said “to know that it exists” upon its existence. In brief, God is the knower in both cases.³⁰

²⁸ Indeed, Ibn al-Malāḥimī draws attention to the problem as follows: “God's being knower of things is put forth/necessitated eternally by His essence” (لم يزل موجِباً عن ذاته). See *Tuhfat*, 88: 18-19.

²⁹ See *Tuhfat*, 88: 7-12. Abū Hāshim al-Jubbā'ī shares the perspective that change can be valid only if encompasses the whole. According to him, we can say something has changed only when it becomes another thing by means of changes in the whole. See Qāḍī al-Quḍāt 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadānī, *al-Mughnī fi abwāb al-tawḥīd wa al-'adl*, VI/2: *al-Irāda* (ed. George C. Anawati; Cairo: al-Mu'assasa al-Miṣriyya al-'amma li-al-ta'lif wa al-tarjama wa al-ṭibā'a wa al-nashr, 1962), 107: 7-10.

³⁰ *Tuhfat*, 88: 14-18. The statement reads as follows: “ومن يقول منهم إنه تعالى يعلم أن الأشياء ستوجد وعلمه بأنها ستوجد علم منه تعالى بوجودها في وقت وجودها لا أنه يتجدد كونه عالماً بوجود الشيء عند وجوده (فإنه يقول) إنما يتغير وصفه تعالى في كونه تعالى عالماً لتغير الشيء من العدم إلى الوجود فمن قبل وجوده

Therefore, God always has the knowledge about the eventual existence of something. Such knowledge does not appear in Him at the moment when this thing comes into existence. When the thing comes into existence, His knowledge, initially described as “it will come into existence,” becomes “it exists.” None of these require a change in the essence of God. Indeed, what changes here is the mentioned existent. For instance, a person is said to be on the right or left depending on something near him. He remains unchanged, but his being on the right or left has changed when this thing moves. There is a change here, in the attribute of the person. Nevertheless, the change actually is not within him but in what is near him.³¹

Time is an important factor behind the acceptance that knowledge of particulars requires change. According to philosophers, particulars exist within time; therefore, one has to be within in time so as to know them. Consequently, particulars cannot be known in a direct manner, in other words, as particulars. According to Ibn al-Malāḥimī, Ibn Sīnā indicates that when the comprehended is considered together with time span he exists in, the comprehension of the intellect that comprehends it will also change in line with change of time. For Ibn Sīnā, if the comprehended thing is not dependent on time, its understanding will not be so either and remain a universal understanding. Thereupon, comprehender/intellect will be a universal principle independent of time, and His knowledge will not change upon change of time. Since God is free from temporal changes, His knowledge does not concern the facts that require change.³² In this regard, Ibn Sīnā emphasises that knowledge of particulars cannot be ascribed to God since such knowledge is temporal. Indeed, temporal knowledge necessitates change.

“يُوصَفُ بِأَنَّهُ عَالِمٌ بِأَنَّهُ سَيُوجَدُ فَإِذَا وَجِدَ وَصَفَ عَالِماً بِأَنَّهُ وَجِدَ وَكَوْنَهُ عَالِماً فِي الْحَالِينِ وَاحِدٍ فَالْشَيْءُ الْمَدْرُكُ إِذَا أُعْتَبِرَ مَعَهُ زَمَانُ الْوُجُودِ تَغْيِيرَ إِدْرَاكِهِ بِتَغْيِيرِ الزَّمَانِ فَأَمَّا الْمَدْرُكُ الْغَيْرُ الزَّمَانِ إِذَا كَانَ إِدْرَاكُهُ كَلْبِياً لَا زَمَانِيّاً وَالْمَدْرُكُ قَضِيَّةً كَلْبِيَّةً لَا زَمَانِيَّةً لَمْ يَتَغْيَرِ عِلْمُهُ بِتَغْيِيرِ الزَّمَانِ فَلَا يَتَعَلَّقُ عِلْمُهُ بِالْكَائِنَاتِ الْفَاسِدَاتِ مِنْ حَيْثُ هِيَ كَائِنَةٌ فَاسِدَةٌ لَا أَنَّهُ يَتَجَدَّدُ “ كَوْنَهُ

³¹ *Tuhfat*, 88: 18.

³² See *Tuhfat*, 90: 9-12: “ فالشئ المدرك إذا اعتبر معه زمان الوجود تغير إدراكه بتغير الزمان فأما المدرك الغير الزمان إذا كان إدراكه كلبياً لا زمانياً والمدرك قضية كلية لا زمانية لم يتغير علمه بتغير الزمان فلا يتعلق علمه تعالى بالكائنات الفاسدات من حيث هي كائنة فاسدة”. Ibn al-Malāḥimī reports that Ibn Sīnā mentions this judgment following the example of solar eclipse. Indeed, just after the example, Ibn Sīnā asserts that the temporal knowledge of solar eclipse is not possible for God since God is not within time or temporal judgments. See Ibn Sīnā, *al-Shifāʾ/al-Ilāhiyyāt*, I, 361: 15-362: 3. The phrases of Ibn al-Malāḥimī and Ibn Sīnā are, however, different.

For sure, Ibn al-Malāḥimī focuses on the concept of “change” emphasised by Ibn Sīnā. He asks the intention of expression, “the comprehension of the intellect that comprehends the comprehended will also change in line with time (يتغير إدراكه بتغير الزمان)”. Does this mean the change of essence of the comprehender? In other words, does the change in comprehension towards the comprehended leads to a change in the essence of the comprehender? Or even, what changes here is only his comprehensions, namely, acts. The change here is either a change in the essence of the comprehender as indicated in the first example, or even in his acts as the second option suggests. Here, we may say that the change in question is the change in the essence. However, we should notice that the change in essence can be attained through change in acts. When the comprehended changes, its comprehension by the comprehender changes as well; consequently, such change in his comprehension/understanding causes to a change in his essence. This is what Ibn al-Malāḥimī dismisses. The essence of the doer does not change due to change in his acts. There is no necessary relation between the change in acts and the change in essence. Then, we may say that the change in question is the change in acts. More precisely, philosophers may claim that the knowledge, which is marked in time, leads to a change in the acts of the knower. Ibn al-Malāḥimī has a brief response to this argument: What is the obstacle before the multiplication/differentiation of the acts of doer?³³ Then, according to Ibn al-Malāḥimī, philosophers can never manifest the changes in essence by means of the change caused by temporal knowledge. They can only manifest the changes in acts, which have nothing to do with the essence of God. In fact, such argument only means that His acts are multiplied.³⁴

Having dismissed the change in essence of God due to His knowledge of particulars, Ibn al-Malāḥimī analyses the example of solar eclipse, provided by Ibn Sīnā so as to show how God knows particulars in a universal manner. For Ibn al-Malāḥimī, this example is not useful for philosophers. At least, the

³³ See *Tuhfat*, 90: 12-15.

³⁴ Ibn al-Malāḥimī concentrates on preventing the change in essence, whereupon he does not pay too much attention to the problem of change in acts. Indeed, change in essence is unacceptable also for theologians. This is why he tries to eliminate such an idea of change. On the other hand, theologians have no problem with the change in acts/deeds, in other words, plurality. Nonetheless, according to a philosopher, both changes are of same content. Plurality in acts is not pertain to God just like change in essence doesn't, for plurality of acts leads to multiplicity in essence. As a matter of fact, philosophers have limited the acts of God, asserting that “only one comes out of One.” For sure, Ibn al-Malāḥimī overlooks this philosophical argument as he does not agree that plurality in acts will lead to multiplicity in essence.

example cannot put forth that the particulars are known in a universal manner. We should ask a question at this stage: Should a person, who knows the positions of sun and moon and the following eclipse, know sun and moon and their exact positions at the moment of eclipse, or even should he have a knowledge that reveals general principles such as “the eclipse happens when sun is in this celestial sphere (*falak*) and moon is in that one and if they move in such manner”? The first option means that such knowledge, in the end, is about particulars. The knowledge of sun and moon and their certain positions is about particulars. If we are to choose the second option – which philosophers prefer – we cannot construe that the particulars are known, since the knowledge is not toward particulars and is only about the universal. It is similar to knowing the essence of man. One can have knowledge about what man is; however, such knowledge is not related with an individual.³⁵

In fact, Ibn al-Malāḥimī remarks on what philosophers try to highlight. According to the philosophers, universal knowledge about essence of man includes the knowledge about every single man, or a certain given man. With the foregoing argument, Ibn al-Malāḥimī does not weaken the philosophical argument; rather, he apparently serves for it and strengthens philosophical discourse. Nevertheless, the approach of Ibn al-Malāḥimī about the problem is entirely different from philosophical perspective. Philosopher points out that universal knowledge is applicable on individual particulars or informs about them, while Ibn al-Malāḥimī claims these types of knowledge are different from one another in essence. For him, there are two types of knowledge in question: Universal knowledge which tells what man is, and particular knowledge which tells what a certain man is. These two types of knowledge are different since their objects are different. Evidently, the universal knowledge that tells us what man is can also inform what an individual man is. Nonetheless, once the universal knowledge is functioned for an individual, it becomes particular knowledge. The knower has universal knowledge about what man is, and also particular knowledge about what a certain man is. Philosophical discourse, however, abolishes the difference between two types of knowledge.³⁶ Therefore, their example takes us to two possible conclusions: God knows particulars, or God has exclusively universal knowledge and does not know particulars.³⁷

³⁵ See *Tuhfat*, 89: 17-90: 1.

³⁶ *Tuhfat*, 90: 3: “If such knowledge meant to know the particulars, there would be no difference between universal and particular [knowledge].”

³⁷ For Ibn al-Malāḥimī, another disturbing aspect of the example of solar eclipse is that a particular eclipse (particular incident) can only be known by the astronomer. Philosophers claim that astronomer can know the principles

Philosophers give the explanation that “God contemplates that He is the origin of each existent, the causes of things and their coherence” in order to demonstrate God knows particulars in a universal way. According to Ibn al-Malāḥimī, however, this explanation actually means God knows particulars. If God reasons He is the cause of things, this will have one of the two meanings: God either reasons that He is the cause/origin of a certain thing and certain causes of the certain caused things; or even, He reasons that His essence necessarily brings things into existence, rather than that some causes or His essence necessitate certain things. The first option is an expression that God completely knows particulars. Indeed, according to this argument, God knows that His essence is the origin of the first intellect. Then, He knows that each intellect is the origin of the other intellect which springs from it. And all these problems are within the scope of particulars. As for the second option, it cannot even attain the argument that God is the origin of beings. Indeed, if God knows that His essence is capable of being the origin of all, then He doesn't know that He is the origin. His capacity to be the origin of something does not mean that He is the origin.³⁸

The attitude of Ibn al-Malāḥimī to overcome his oppositions is not unexpected, but leads to interesting consequences. He thinks that philosophers assert God does not know particulars. Basing himself on this thought, Ibn al-Malāḥimī tries to demonstrate how the philosophical view actually means that God knows particulars or how it attains such a conclusion. This argument looks strange in consideration of his foregoing conviction that philosophers actually say God knows particulars. Ibn al-Malāḥimī, in a sense, puts forth the true opinion of philosophers. Nevertheless, let us remember the difference between Ibn al-Malāḥimī and philosophers. The former indicates that particulars are known as they are, while the latter claim that the particulars are known as universals. More precisely, Ibn al-Malāḥimī asserts that philosophers actually say that the particulars are known by God as particulars. At least, philosophical perspective constitutes the basis for such knowledge.

(*universal*) and individual cases (*particular*) of solar eclipse; nevertheless, they argue that God can only know the universal. This means an astronomer is wiser than God. Such discourse is evidently unacceptable. See *Tuḥfat*, 90: 15-18.

An approach in consideration of number of the known may evidently render the position of Ibn al-Malāḥimī more suitable. Nevertheless, philosophers already assert that God knows particulars in a universal manner. Knowledge of particular through direct relation with particular is reasonable for theologians but defective for philosophers. A person with such knowledge is shortcoming. In this regard, main objective of philosopher is to absolve God from shortcomings/deficiencies. Nevertheless, two parties have different perspective, hence different judgments.

³⁸ *Tuḥfat*, 89: 7-14.

As a matter of fact, Ibn al-Malāḥimī quotes philosophers in order to show how philosophers, just like theologians, claim that the particulars are known as particulars. According one of his quotations from an anonymous later philosopher, the philosophers do not dispute about the following issues: God knows existents by means of His essence and not because of existents. A thing has come to existence for He knows it and not vice versa. God knows everything as they are together with their qualities: He knows the cause as cause and the caused as caused. He knows that the universe is possible and changing by essence, that beings come into existence from nothingness, as well as the order in everything. All such knowledge of God is a necessity of His essence.³⁹ Therefore, according to Ibn al-Malāḥimī, if there is no dispute between philosophers about the foregoing issues as the anonymous philosopher points out, they accept that God knows particulars even though they say the opposite.⁴⁰ For sure it is a systematic inconsistency to say initially that God does not know particulars and then to conclude that He does; in fact, this is an opportunity for Ibn al-Malāḥimī to disclose the deficiency of the philosophical system.

³⁹ See *Tuḥfat*, 91: 11-17. The expression, “things exist after nothingness,” makes the identity of this “philosopher” an issue of concern.

⁴⁰ *Tuḥfat*, 91: 18-19.

Bibliography

- Acar, Rahim, "Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* (eds. Jon McGinnis – David C. Reisman; Leiden – Boston: Brill 2004), pp. 142-156.
- Acar, Rahim, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13 (2005), pp. 1-23.
- Al-Andarasbānī, 'Abd al-Salām b. Muḥammad, *Fī sīrat al-Zamakhsharī Jār Allāh* (ed. 'Abd al-Karīm al-Yāfi; in *Revue Academie Arabe de Damas*, 57/3 [1982], pp. 365-382).
- Anṣārī, Ḥasan, "Kitāb-i tāza-yi yāb dar naqd-i falsafa: Paydā shudan-i Kitāb-i Tuḥfat al-mutakallimīn-i Malāḥimī", *Nashr-i dānish*, 18/3 (2001), pp. 31-32.
- Al-Bahrānī, Kamāl al-Dīn Mītham b. 'Alī b. Mītham, *Qawā'id al-marām fī ilm al-kalām* (ed. Aḥmad al-Ḥusaynī; n.p.: Maktabat Āyat Allāh al-Uzmā al-Marashī al-Najafī 1985).
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *Tahāfut al-Falāsifa* (ed. Maurice Bouyges; Beirut: Imprimerie Catholique 1927).
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *Maqāshid al-Falāsifa* (ed. Suleimān Dunyā; Cairo: Dār al-ma'ārif 1961).
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *al-Munqidh min al-ḍalāl* (ed. Jamīl Ṣalībā – Kāmil 'Ayyād; Beirut: Dār al-Andalus 1967).
- Griffel, Frank, "Theology Engages with Avicennan Philosophy: *al-Ghazālī's Tahāfut al-falāsifa and Ibn al-Malāḥimī's Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd 'alā l-falāsifa*", *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (ed. Sabine Schmidtke; Oxford: Oxford University Press 2016), pp. 435-455.
- Ibn al-Malāḥimī, Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad al-Khuwārazmī, *Tuḥfat al-mutakallimīn fī al-radd 'alā al-falāsifa* (eds. Hassan Ansari – Wilferd Madelung; Tehran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Free University of Berlin 2008).
- Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad, *Tahāfut al-Tahāfut*, 2 vols., (ed. Suleiman Dunyā; Cairo: Dār al-ma'ārif 1980).
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh, *al-Risāla al-arshīyya fī ḥaqā'iq al-tawḥīd wa ithbāt al-nubuwwa* (ed. Ibrāhīm Hilāl; Cairo: Jāmi'at al-Azhar 1980).
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh, *al-Ishārāt wa al-tanbīhāt*, 4 vols., (ed. Suleimān Dunyā; Beirut: Mu'assasat al-Nu'mān 1992-93).
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh, *al-Talīqāt* (ed. 'Abd al-Rahmān Badawī; Qum: Maktab al-i'lāmī al-Islāmī 1404 AH).
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh, *al-Shifā/al-Ilāhiyyāt*, I (eds. G. Anawati – Sa'īd Zāyed; Cairo: Wizārat al-thaqāfa 1960).
- Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm, *Dar' ta'ūruḍ al-aql wa al-naql (Muwāfaqat ṣaḥīḥ al-manqūl li-ṣarīḥ al-maqūl)*, 11 vols., (ed. M. Rashād

- Sālim; Riyadh: Wizārat al-ta'lim al-āli – Jāmi'at al-Imām Muḥammad b. Su'ūd al-Islāmiyya 1991).
- Koloğlu, Orhan Şener, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları 2010).
- Koloğlu, Orhan Şener, "İbnü'l-Melâhimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Annex-1, 616-619.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık 2002).
- Madelung, Wilferd, "Ibn al-Malâhimî's Refutation of the Philosophers", *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism* (eds. Camilla Adang, Sabine Schmidtke – David Sklare; Würzburg: Ergon Verlag 2007), pp. 331-336.
- Madelung, Wilferd, "Ibn al-Malâhimî", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History* (eds. David Thomas – Alex Mallett; Leiden – Boston: Brill 2011), III, 440-443.
- Marmura, Michael E., "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of the American Oriental Society*, 82/3 (1962), pp. 299-312.
- McDermott, Martin – Madelung, Wilferd, "Introduction" to Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad Ibn al-Malâhimî al-Khuwārazmî's *Kitāb al-Mu'tamad fî uşûl al-dīn* (eds. Martin McDermott – Wilferd Madelung; London: Al-Hoda 1991), pp. iii-xvi.
- Qāḍî al-Quḍāt 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadānî, *al-Mughnî fî abwāb al-tawḥîd wa al-'adl*, VI/2: *al-İrāda* (ed. George C. Anawati; Cairo: al-Mu'assasa al-Miṣriyya al-'amma li-al-ta'lîf wa al-tarjama wa al-ṭibā'a wa al-nashr 1962).
- Al-Rāzî, Fakhr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar, *al-Mabâhith al-mashriqiyya fî 'ilm al-ilâhiyyât wa al-ṭabî'iyyât*, 2 vols., (ed. Muḥammad al-Mu'taşim-billâh al-Baghdādî; Beirut: Dār al-kitāb al-'Arabî 1990).
- Al-Rāzî, Fakhr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar, *Muḥaşşal afkār al-mutaqaddimîn wa al-muta'akḥhirîn* (ed. Samîḥ Dughaym; Beirut: Dār al-fikr al-Lubnânî 1992).
- Al-Shahrastānî, Abū al-Faṭḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karîm, *Nihāyat al-iqdām fî 'ilm al-kalām* (ed. Alfred Guillaume; London: Oxford University Press 1934).
- Al-Shahrastānî, Abū al-Faṭḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karîm, *Kitāb al-muṣāra'a* (under the title of *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics*, ed. and Eng. trs. Wilferd Madelung – Toby Mayer; London – New York: I.B. Tauris 2001).
- Al-Tūsî, Naşîr al-Dīn Abū Ja'far Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ḥasan, *Talkhiş al-Muḥaşşal* (ed. 'Abd Allāh Nūrānî; Tehran: Institute of Islamic Studies McGill University Tehran Branch 1980).

Ülken, Hilmi Ziya, "İbn Sînâ'nın Din Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1-2 (1955), pp. 81-94.

İBN SİNAN EL-HAFÂCÎ'YE GÖRE FESÂHATİN SIRRI

Figen AKAY*

Öz

İbn Sinân Hafâcî (ö.466/1073) fesâhatin ve hakikatinin ne olduğu konusunda meydana gelen görüş ayrılıklarını gün ışığına çıkarmak amacıyla kaleme aldığı dile getirdiği *Sirru'l-Fesâha* isimli eserinde öncelikle fesâhat ve belâgat kavramlarını incelemiş ve aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda fesâhatin lafızlara, belâgatin ise manalarla birlikte lafızlara ait bir nitelik olduğunu ifade etmiştir.

Bu makalede Hafâcî'nin üzerinde durduğu temel kavram olan fesâhati nasıl tanımladığı, kendisinden önceki bazı önemli belâgat âlimlerinin görüşlerine temas edilerek incelenecektir. Dolayısıyla eserini kaleme alırken başvurduğu diğer belâgat ve fesâhate dair eserlerde bulunan birtakım görüşlere de yer verilerek kendisinden önceki âlimlerden faydalandığı ve ayrıştığı noktalara da temas edilecektir. Hafâcî'nin fesâhat kavramını açıklarken kullandığı, nazım ve nesir örneklerinden hareketle hem fasih bir kelime hem de fasih bir kelamın sahip olması gereken şartlar maddeler halinde ele alınacaktır. Sonuç olarak da genelde, Arap dilinde fesâhat konusunun ayrıntılı bir şekilde ele alındığı en önemli eser olmasının yanı sıra, Hafâcî'nin odaklandığı konunun fesâhat olması sebebiyle bu eserin *Sirru'l-Fesâha* olarak isimlendirildiğini düşünmek mümkündür.

Anahtar kelimeler: Fesâhat, lafız, mana, İbn. Sinân el-Hafâcî

The Secret of Fluency in Ibn Sinan Al-Khafacy's Thoughts

Abstract

İbn Sinân al-Hafâcî (d. 466/1073) firstly examined the concepts of fluency and eloquence and tried to reveal the difference between them in his book named *Sirru'l-Fesâha*, for which he stated that he wrote it in order to bring the disagreements that arise about what the fluency and its truth are to light. In this context, he mentioned that fluency is a feature of the words, but eloquence is of the words together with the meanings.

In this article, how Hafâcî defines the main concept of fluency, on which he puts particular emphasis on, will be examined by referring to the views of some important scholars of eloquence before him. Therefore, a number of views in the works about fluency and eloquence, which he used as references when he was writing his work, will be included and the points he benefited from or disagree with the previous scholars will be also mentioned. In addition, based on the examples of poetry and prose, the conditions that both a fluent word and a fluent statement must possess will be covered item by item. As a result, it is possible to think that this work is called *Sirru'l-Fesâha* because it is the most important detailed work on the subject of fluency in Arabic language, and the subject emphasized by Hafâcî is fluency.

Key words: Fluency, words, meaning, İbn Sinân al-Hafâcî

* Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
(figen_eyupoglu.90@hotmail.com)

Giriş

Hafâcî'nin yaşadığı hicri beşinci yüzyılın, belâgatın müstakil bir ilim halinde teşekkül etmeye ve terimlerinin belirmeye başladığı bir dönem olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim o dönemin önde gelen müelliflerinin eserlerinde belâgat konularının ön plana çıktığı görülmektedir. Bu isimlerin başında Ebû Hilâl el-Askerî gelmektedir. el-Askerî'nin, fesâhat ve belâgat ile ilgili iki farklı görüşe sahip olduğu görülmektedir. Birinci görüşüne göre, fesâhat ve belâgat kelimelerinin ikisi de, manayı açıklığa kavuşturmak demek olduğundan, aynı anlamdadırlar. Askerî'nin diğer görüşüne göre ise, fesâhat konuşma aygıtının tam olması demek olduğundan lafızla ilgiliyken, belâgat mananın muhatabın kalbine ulaştırılması demektir. Bu da, onun mana ile ilgili olduğunu gösterir.¹

Hafâcî'nin, belâgat ve fesâhat konusundaki görüşlerini incelediğimizde, Askerî'nin konuyla ilgili açıklamalarının, fesâhatin tanımı noktasında Hafâcî'nin görüşüyle benzerlik taşıdığını görmekteyiz. Nitekim Hafâcî de, belâgat ve fesâhat arasındaki fark üzerinde dururken, fesâhatin lafızların niteliğiyle sınırlı olduğunu, belâgatın ise lafız ve anlam birlikteliğinin niteliğiyle ilgili olduğunu dile getirmiştir.² Hafâcî'nin çağdaşı Abdülkâhir el-Cürçânî'ye (471/1078) göre fesâhat mana ile ilgilidir. Bu itibarla kelimeye fasih niteliğini kazandıran üstünlük lafızda değil, anlamda bulunmaktadır. Çünkü bu üstünlük lafzın anlamında değil de kendisinde olsaydı, bir lafzın fasih olduğu söylendiğinde, bu fesâhatin o lafızdan hiçbir zaman ayrılmaması gerekirdi. Oysa aynı lafız, kullanım yerlerinden birinde fasih olurken, başka bir yerde fesâhatten çok uzaklaşabilir. Ona göre, lafız fasih diye nitelendirmemizi sağlayan üstünlük, tek tek lafızlarla değil, sözdizimi ile birlikte oluşur. O halde üstünlük lafızdan değil, anlamdan kaynaklanmaktadır.³ Fahreddin Râzî'ye (606/1210) göre ise fesâhat, kelamın anlaşılabilir şekilde tertip edilmiş olmaktan uzak olmasıdır.⁴ Sekkâkî (626/1229) fesâhati, mana ve lafızla ilgili olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Mana ile ilgili fesâhati tıpkı Râzî gibi sözün ta'kidinden uzak olması şeklinde

¹ el-'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl, Kitâbu's-Sinâ'ateyn el-kitâbe ve's-şî'r, 8. b., thk. Mufid Muhammed Kumeyha, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1989, ss. 16-17; Şenoy, Sedat "Hatîp el-Kazvîni'de Fesâhat ve Belâgat Kavramları", İslâm Araştırmaları Dergisi, S:17, YIL: 2007, s. 26.

² Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâhâ*, thk. Davud Gaddâşe eş-Şevâbike, Dâru'l-Fikr, Ammân, 2006, s. 53.

³ el-Cürçânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed, *Delâilu'l-i'câz fi 'ilmi'l-meânî*, thk. Yâsin el-Eyyûbî, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2011, s. 381.

⁴ er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Huseyin, *Nihayetu'l-i'câz fi dirâyeti'l-i'câz*, 1. b., thk. Nasrullâh Hacımüftüoğlu, Dâru Sâdır, Beyrut, 2004, s. 31; Sedat Şenoy, a.g.m., s. 27.

ifade etmiştir. Ona göre lafız ile ilgili fesâhat ise, kelimenin Arapça asıllı olmasının yanı sıra, dil kurallarına uygun olup, tenafürden uzak olmasıdır.⁵ Kazvîni (739/1338) ise fesâhat ve belâgat kavramlarını açıklarken, sıfat oldukları şeye göre farklılık gösterdiklerini ifade eder. Yani fesâhat ve belâgat kelamın veyahut mütekellimin sıfatı olabilir. Kelamın sıfatı olduğuna örnek olarak "fasih kaside, beliğ kaside" veya "fasih risale, beliğ risale" şeklindedir. "fasih şair, beliğ şair" veya "fasih yazar, beliğ yazar" gibi tamlamalarda ise, mütekellimin sıfatı olduğunu söylemiştir. Tek başına kelime ise sadece "fesâhat" ile nitelenebilir. Örneğin "fasih bir kelime" denilebilir ama "beliğ bir kelime" denilemez.⁶

Hafâcî bu konuya fesâhat kelimesinin etimolojik kökeni hakkında bilgi vererek başlamaktadır. Ona göre fesâhat kelimesi, bir şeyin açıklığa kavuşması net hale gelmesi manasında kullanılmaktadır. Bu anlamda köpüğü gitmiş bir süte اللبُّنُ أَفْضَحُ denilmiştir. Bunu desteklemek amacıyla köpüğün altında saf süt vardır anlamındaki 7 وَتَحْتِ الرَّغْوَةِ اللَّبْنُ الْفَصِيحُ beyti delil getirmiştir. Ayrıca sabah aydınlığının belirmesi için kullanılan أَفْضَحَ الضُّبْحُ ifadesi ile de açıklık kazanan her şey için أَفْضَحَ fiilinin kullanılabileceğine örnek vermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen:

وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْضَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونُ⁸

"Kardeşim Harun'un dili benden daha fasihtir, onu tasdikleyici ve destekleyici olarak benimle gönder, beni yalanlamalarından korkuyorum"

Ayetinden hareketle de konuşması net ve anlaşılır olan bir kişi için de فَضَحَ fiilinin kullanıldığını belirtmiştir.

Hafâcî, Hz Peygamberin de "أنا أفصح العرب بيد أني من قريش" *"Ben Arapların en fasihiyim, Zira ben Kureyştenim"* hadisinde geçen أَفْضَحُ kelimesinin de bu anlamda olduğunu ifade etmiştir.⁹

Hafâcî, belâgat âlimlerinin belâgatın tanımına dair yaptıkları, belâgatın bir sıfat, faslı vasıldan ayırt edebilme bilgisi, ya da çok aşırı yavaş veya aşırı

⁵ es-Sekkâkî, Ebû Ya'kub Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizm, *Miftâhu'l-'ulûm*. 1. b., thk. Ekrem Osman Yusuf, Matbaatu Dâru'r-Risâle, Bağdat, 1982, s. 653.

⁶ el-Kazvîni, Ebu'l-Me'âlî Celâluddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *el-Îdâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 3. b., thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1993, ss. 17-20.

⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 93; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, 3. b., Dâru Sâdır, Beyrut, 1414, XXXVIII, s. 3420.

⁸ el-Hafâcî, a.g.e., ss. 93-94; Kasâs, 28/34.

⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 53.

hızlı olmaksızın, doğru ve hatasız konuşabilme yeteneği olduğu görüşlerini eleştirmiştir. Çünkü Hafâcî'ye göre bu tanımların hiçbiri belâgati tanımlamak için yeterli olmamasının yanı sıra, bütün ilimler için de geçerli bir tanımdır.

Bu görüşleri dile getirdikten sonra, belâgatin açık bir tanımını ortaya koymayan Hafâcî bu konuda sadece, fesâhatin lafızlara, belâgatin ise manalarla birlikte lafızlara ait olduğunu söylemiştir. Ona göre, her belîğ kelimeler fasih ama her fasih kelimeler belîğ değildir. Yani belâgat daha geniş olup, fesâhat ise belâgatin bir parçasıdır.¹⁰

Fesâhat

Fesâhat ve belâgat arasındaki farkı belirttikten sonra ise, müfred kelimenin, cümle içindeki kelimenin ve kelamın taşınması gereken fesâhat şartları üzerinde genişçe durmuştur. Şimdi bu konular sırasıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

1. Lafızda Fesâhat "الفصاحة في اللفظ"

Hafâcî'den önceki âlimlerin eserlerine bakıldığında, kelimenin ve kelamın fesâhati hakkında beyan edilen bilgilerin sistematik olmadığı görülmektedir. Hafâcî ise, fesâhatin tanımını yaptıktan sonra, gerek kelimenin gerekse kelamın fasih olması için taşınması gereken şartları sistematik bir şekilde açıklamış, konuyu şiir ve nesir örnekleriyle ele almıştır.

Hafâcî'ye göre fesâhat, birtakım şartlar taşıyan lafızların bir özelliğidir. Yani bir kelamın fasih sayılması, bu şartları taşınması ile doğru orantılıdır. Bu şartları ne kadar çok taşırırsa, o kadar çok fasih olurken, bu şartlara zıt durumda gelmesi oranında da fesâhatten uzaklaşır. Bu şartlardan ilki, herhangi bir lafzın birleşmediği tek lafızlara hasken, diğerinin birleşik lafızlarda bulunması gerekir.¹¹

a. Müfred Lafızlarda Bulunması Gereken Fesâhat Şartları "الفصاحة في اللفظة المفردة"

1. Lafzın, mahreçleri birbirine uzak harflerden oluşturulması

Bu şartın yokluğuna örnek olarak, bedevî Araba ait bir sözde geçen ve bir çeşit çöl ağacı veya bitkisinin adı olan "مُعْجُج" kelimesinde, boğaz harflerinin ard arda gelmesi sebebiyle oluşan çirkinliği getirmiştir.

Bunu harfler ile sesler arasında bir bağlantı kurarak şöyle açıklamıştır:

"Harflerdeki seslerin kulağa gelmesi, tıpkı renklerin göze gelmesi gibidir. Birbirine uzak renklerin bir araya geldiğinde oluşan görüntü, birbirine yakın renklerin bir araya gelmesinden oluşan görüntüden daha hoştur. Örneğin beyaz rengin siyahla bir araya gelmesi, sarıyla bir araya gelmesinden daha güzeldir. Bu güzelliğin sebebi, beyaz ile sarının ton bakımından birbirine

¹⁰ el-Hafâcî, a.g.e., ss. 53-54.

¹¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 58.

yakın, beyaz ile siyahın ise uzak olmasıdır. Bu uzaklık olursa, herhangi bir çatışma oluşmaz. Mahreçleri birbirine uzak harflerden oluşan lafızlardaki güzelliğin nedeni ile birbirine uzak renklerin karışımından oluşan renklerdeki güzelliğin sebebi ayındır.”¹²

2. Mahreçleri birbirine uzak olmasına rağmen, bazen iki lafızdan birinin diğerine göre kulağa hoş gelmesi

Bunu açıklarken Hafâcî, bazı nağmeler ve renklerin diğer nağme ve renklerden farklı olarak ruhta güzel bir etki bırakması ile karşılaştırmıştır. Hafâcî bu şarta, ع ذ ب harflerinden oluşan mekân ismi (الغَدَيْبُ), kadın ismi (الغَدِيَّةُ), ve aynı kökten gelen عَذَابٌ, عَذْبٌ, عَذَابَاتٌ, عَذَابٌ kelimelerini örnek veriyor. Bu lafızlardaki güzelliğin sebebi, sadece harflerin mahreçlerinin uzak olması değil, mahreçleri uzak olmakla beraber özel bir kullanıma sahip olmalarıdır. Öyle ki ذ veya ب başa alındığında, ع'ın 'ذ' dan önce gelmesi durumunda oluşan güzellik bulunmaz. Bunun sebebi, takdim ve tehirin bozduğu nağmelerin telifindeki çeşit sebebiyledir. Örneğin dal için kullanılan غَضَنٌ veya غَضْنٌ lafızları, yine dal anlamındaki اَعْشُلُجٌ lafzından daha güzel olduğu gibi, عَسَالِيحُ الشَّوْحَطِ “Kök nar ağacının dalları” ifadesinin أغصانُ البون “Bon ağacının dalları” ifadesinden daha güzel olduğu açıktır. Hafâcî bu konuya itiraz edip tartışan kişiye şöyle cevap verir:

“ Eğer sana iki şarkıcı ve dokuması farklı iki elbise gelse, iki şarkıcıdan birinin sesini beğendiğini ve iki elbiseden birini diğerine üstün tuttuğunu söylemen doğru olur mu? Eğer bu doğru değil derse akıllılar zümresinden çıkmış ve içinden geçeni söylememiş olacaktır. Şayet neden birini diğerine tercih ettin diye sorulursa da, bizim bir lafız diğerine tercih ederken söylediğimiz şey dışında başka bir söyleyemeyecektir.”¹³

Mütenebbî'nin (354/965) aşağıdaki beytinde geçen "تَفَاوَحَ" kelimesi zikredilen sebepten ötürü güzel olmuştur:

إذا سارت الأُحْداجُ فَوْقَ نَبَاتِهِ تَفَاوَحَ مِسْكُ الغَائِيَاتِ وَرَدْنَهُ¹⁴

¹² el-Hafâcî, a.g.e., s. 58; Halim Öznurhan, “İbn Sinân el-Hafâcî'ye göre Fesâhat”, *Marife Dergisi*, S: 141, YIL: BAHAR 2011,

¹³ el-Hafâcî, a.g.e., s. 59.

¹⁴ el-Mütenebbî, Ebü't-Tayyip Ahmed b. el-Huseyin b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cüfi el-Kindî, *Dîvânu'l-Mütenebbî*, b. 2., Dâru Sâdır, Beyrut, 2008, s. 292. (Beyitte اِذْ سَارَتْ اَلْاُحْدَاجُ فَوْقَ نَبَاتِهِ تَفَاوَحَ مِسْكُ الغَائِيَاتِ وَرَدْنَهُ şeklinde geçmektedir.)

***“Mahfiller oranın bitkileri üzerinde yürüdüğü zaman
Güzel kadınların misk kokusu ile defne kokusu yayılır”***

3. Kelimenin anlamının açık olması ve alışılmadık olmaması¹⁵

Bu ifadesinde Hafâcî'nin, el-Câhız'dan etkilendiği görülmektedir. 'Îsâ b. Ömer es-Sakafî'den rivayet edildiği söylenen aşağıdaki beyti örnek vermiştir:

مَا لَكُمْ تَنَكَّأُونَ عَلَيَّ نَكَأَكُمْ عَلَى ذِي جَنَّةٍ افْرَنْعُوا عَنِّي¹⁶

***“Ne olmuş size, delinin başına toplanır gibi başıma toplanıyorsunuz!
Benden uzaklaşın”***

Bu beyitteki " تَنَكَّأُونَ " ve " افْرَنْعُوا " kelimeleri, kulağa hoş gelmeyen telif çirkinliği ile (التَّوَعُرُ) pürüz kusuruna sahip oldukları için kullanılan kelimelerdir.

Ancak bazı şiirlerde, her ne kadar kullanımı güzel olmasa da, olayın geçtiği yer olması sebebiyle bu mekân isimlerinin zikredilme zorunluluğu doğmuştur. Bu konuda Ebû 'Ubâde el-Buhturî'nin (284/897) beyti örnek olarak gösterilmiştir.

وَأَنَا الشُّجَاعُ وَقَدْ رَأَيْتَ مَوَاقِفِي¹⁷ بِعَقْرُقَيْسٍ¹⁸ وَالْمَشْرِفِيَّةُ شُهْدِي¹⁸

***“Ben cesurum, nitekim sen de Akarkas'ta benim nasıl savaştığımı gördün,
Kılıç da şahidimdir”***

Hafâcî'ye göre, bu beyitte geçen " عَقْرُقَيْسٍ " kelimesi öldüğü yerin adı olduğu için kullanmak zorunda kalınmıştır. Bu, lafzın güzel olmasını gerektiren bir durum değildir. Ama bu kelime sadece şiiri yazan kişinin kusurunu belli eder. Şayet başka bir mekân ismi söyleme imkânı olsaydı, daha güzel ve uygun olurdu.

4. Kelimenin düşük kaliteli, âmmîce (sokak dili) olmaması¹⁹

Ebû Temmâm'ın:

¹⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 60.

¹⁶ el-Hafâcî, a.g.e., s. 61.

¹⁷ Mu'cemu'l-Buldân'da geçen diğer bir rivayete göre de " عَقْرُقَيْسٍ " şeklindedir (Detaylı bilgi için bakınız: el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şehabuddin Yakut b. Abdillâh Yakut, *Mu'cemu'l-buldân*, I-V, Dâru Sâdır, Beyrut, 1957, IV, s.138)

¹⁸ el-Buhturî, Ebû 'Ubâde el-Velîd b. 'Ubeyd b. Yahyâ, *Dîvânu'l-Buhturî*, 3. b., thk. Hasan Kâmil es-Sayrafî, Dâru'l-Meâ'rif, Mısır, t.y., s. 549 (Dîvânda وَقَدْ بَدَا لَكَ مَوْقِفِي şeklinde).

¹⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 67.

و قد تَفَرَّعَنَ فِي أَوْصَالِهِ الْأَجَلُ²⁰

جَلِيَّتْ و المَوْتُ مُبَدِّ حُرِّ صَفْحَتِهِ

“ Ölüm halis yüzünü ortaya koymuş

Ve ecel davranışlarıyla firavunlaşmışken sen tecelli ettin”

Beytindeki "تَفَرَّعَنَ" kelimesi Firavun kelimesinden türetilmiş âmmîce bir lafız olduğunu, Arapların bir insanı zorba diye nitelendirdiklerinde "تَفَرَّعَنَ" "فُلَانٌ" "filanca firavunlaştı" ifadesi kullandıklarını belirtmiştir. Bu beyit gibi içerisinde şiirde kullanılmayacak kadar sıradan, herkesin bildiği kelimelerin bulunduğu pek çok beyitle konuyu izah ettiği görülmektedir. Hafâcî'nin bu görüşünde Câhız'dan etkilendiği de gözden kaçmamaktadır.²¹

5. Kelimenin sahih Arap örfüne uygun olup, kuraldışı olmaması²²

Hafâcî bu bağlamda, dilbilimcilerin ve nahiv âlimlerinin kabul etmedikleri bazı şartları şu şekilde dile getirmiştir:

1. Bizzat kelimenin kendisinin Arapça olmaması

Abbâsî dönemi şairlerinden, Ebu's-Şays Muhammed el-Huzâî (811/1408) ait aşağıdaki beyit, Arapça olmayan "المقراض" kelimesi sebebiyle hoş karşılanmamıştır.

وجناح مَفْضُوصٍ تَحَيَّفَ رِيْشُهُ زَيْبُ الزَّمَانِ تَحَيَّفَ الْمُقْرَاضِ

“Ve nice kesik kanat ki, kesmiştir tüyünü zamanın sıkıntıları tıpkı makasın kestiği gibi”

2. Bazen de kelimenin aslen Arapça olmasına rağmen, dil örfünde kullanıldığı yerin dışında kullanılması
el-Buhturî'ye ait aşağıdaki beyitte bu kusur mevcuttur:

يَشُقُّ عَلَيْهِ الرِّيحُ كُلَّ عَشِيَّةٍ جُبُوبِ الْعَمَامِ بَيْنَ بَكْرِ وَأَيْمٍ²³

²⁰ et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ el-Hatîb Yahyâ b. Ali b. Muhammed, *Dîvânu Ebî Temmâm bi şerhi'l-Hatîb et-Tebrîzî*, I-II, 2. b., thk. Râcî el-Esmer, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1994, C.II, s.10.

²¹ el-Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I-IV, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Cil, Beyrut, ty., I, s. 144.

²² el-Hafâcî, a.g.e., ss.71-80.

²³ el-Buhturî, Ebû 'Ubâde el-Velîd b. 'Ubeyd b. Yahyâ, *Dîvânu'l-Buhturî*, 3. b., thk. Hasan Kâmil es-Sayrafî, Dâru'l-Meâ'rif, Mısır, t.y., s. 1945 (Dîvanda şeklinde geçmektedir)

“Her akşam rüzgâr bir bakire ile bir dul (mezarı) arasındaki bulutun sinisini deler”

Bu beyitte " النيب " kelimesi yerine " أَيْم " kelimesi kullanılmıştır. Hâlbuki Arap diline göre, " أَيْم " sözcüğü bakire veya dul olsun kocası olmayan kadın için kullanılır.²⁴ Nitekim Kur'an'da da bu kelime aynı anlamda kullanılmıştır:

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ²⁵

“Bir de içinizden evli olmayan kadınlarınız ile köle ve cariyelerinizden salih olanları evlendirin”

Bu ayetteki “الأيامى” kelimesinden maksat, dul kadınlar değil, kocaları olmayan kadınlardır.

3. Kelimededen bir harfin atılması
4. Kelimeye fazladan bir harf eklenmesi
5. Bir kelimenin kural dışı kullanılması
6. Bir kelimenin çoğulunun yanlış yapılması
7. Harflerin değiştirilmesi
8. Bir kelimedeki şeddeli harfin çözülmesi
9. Gayr-i munsarif bir kelimeyi munsarif kullanmak
10. Munsarif bir kelimeyi gayrı munsarif kullanmak.
11. Memdûd olan bir ismi maksûr kullanmak.
12. Maksûr olan bir ismi memdûd kullanmak.
13. Şiir zarureti sebebiyle irabın gözardı edilmesi.
14. Tevil yoluyla müzekker bir kelimenin müennes yapılması
15. Müennes bir kelimenin müzekker yapılması
16. Fiilin elif-lam takısı alması
17. Şeddelenmemesi gereken bir kelimenin şeddelenmesi
18. Raf veya cer halinde olup, kendisinden önceki hareketin de kesra olması durumunda “yâ” harfinin harekelenmesi

6. Bir kelimenin söylenmesi kötü olan başka bir durum için ifade edilmemesidir²⁶

‘Urve b. el-Verd (244/858) şu beyti buna örnektir:

قُلْتُ لِقَوْمٍ فِي الْكَيْفِ تَرَوُّهُمَا عَشِيَّةً بِنَاءً عِنْدَ مَاوَانَ زُرَّحٍ²⁷

“Vardığımız akşamda Mâvan’da çiftle çevrilmiş yerde bitkin düşmüş (ve oturmuş) topluluğa (kalkın, rızık bulmak için) dolaşın dedim”

²⁴ Öznurhan, a.g.m., s.145.

²⁵ Nûr, 24/ 32.

²⁶ el-Hafâcî, a.g.e., s. 80.

²⁷ Ebu’s-Sa’âlik ‘Urve b. el-Verd, *Dîvânü ‘Urve b. el-Verd*, thk. Ebû Bekir Muhammed Esmâ, Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, s. 51.

"كَيْف" kelimesinin aslı "سَاتِر" yani bir şeyi örtendir. Bu yüzden kalkana da "كَيْف" denmiştir. 'Urve ise bu şiirinde "كَيْف" kelimesini pisliği örten çukur anlamında kullanmıştır. Bedevî araçların bu tür çukurları bilmediklerini, dolayısıyla 'Urve'nin ise sonradan oluşan örfe uygun olan bu kelimeyi doğru yerde kullanmış olsa da bu beyti ile örnek vermesi doğru olmamıştır.²⁸

7. Kelimenin normal olup, harf sayısının fazla olmaması²⁹

Ebü Temmâm'a (231/846) ait şu beyit buna örnektir:

فَلأَذْرِيْبِجَانٌ اخْتِيَالٌ بعدما كَانَتْ مُعْرَسٌ عُبْرَةٌ وَ نَكَالٍ³⁰

"Azerbeycan'ın (önceleri) geçiş ve sürgün yeri olduktan sonra(bu durumundan dolayı) bir böbürlenmesi oldu"

Hafâcî, bu beyitteki "أَذْرِيْبِجَانٌ" kelimesinin, uzunluğu ve harf sayısının çokluğu sebebiyle kötü bir kelime olduğunu, ayrıca Arapça bir kelime olmadığını söyler.

8. İncelikli, gizli, az sayıda olan şeyler veya benzerleri hakkında söz söylenirken bir kelimenin tasğîr formunda kullanılmasıdır³¹

Hafâcî'ye göre bu, söze güzellik katmaktadır. eş-Şerif er-Radî'nin (406/1015) şu beyti buna örnektir:

يُؤَلِّعُ الطَّلُّ بُزْدَيْنَا وَقَدْ نَسَمَتْ رُوَيْحَةُ الفَجْرِ بَيْنَ الضَّالِّ وَالسَّلْمِ³²

"Renklendiriyordu kürklerimizi şebnem, eserken hafif seher rüzgârı Dâli ve Selem arasında"

Zayıf ve hafif bir esinti anlamı kastedildiği için "الريح" kelimesi "رُوَيْحَةُ" şeklinde tasğîr sıygasıyla kullanılmıştır.

b. Mürekkebe Lafızlarda Bulunması Gereken Fesâhat Şartları **في الفصاحة في الألفاظ المولفة**

Hafâcî, müfred kelime ve fesâhat şartları üzerinde uzunca durduktan sonra mürekkebe lafızlar hakkında da bilgi vermiştir. Bu konuyu bütün sanatların beş temel üzerine oturduğu fikrine dayandırarak açıklamaya çalışmıştır. Bu anlamda, marangozluk sanatına göre konu tahta; yapan kişi marangoz; yapılan şey şekil; alet testere veya keser; amaç ise yapılan şeyin

²⁸ Öznurhan, a.g.m., s. 146.

²⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 83.

³⁰ Dîvânu Ebî Temmâm, II, s. 130.

³¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 84.

³² eş-Şerif er-Radî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Huseyin b. Mûsa b. Muhammed, *Dîvânu's-Şerif er-Radî*, I-II, 1. b., thk. Mahmûd Mustafa el-Halâvî, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, 1999, II, s. 232.

üzerine oturmaktır. Bu mantıktan hareketle, kelimeler için de bazı tanımlamalarda bulunarak şöyle demiştir:

“Telif için, konu, seslerden oluşan sözdür; yapan, sözleri bir araya getirip yazan kişidir; yapılan şey, söz konusu yazar olunca fasıl, şair olunca beyittir; alet, yazı yazabilme yeteneği ve yeteneğin yanı sıra bu alanda alınan eğitimidir. Çünkü yeteneği olmayan kişinin, her ne kadar uğraşsa da şiir yazmayı öğrenmesi mümkün değildir. Amaç ise yazılan ve söylenen söze göre değişmektedir. Eğer yazılan veya söylenen söz, medih ise bundan amaç övülenin yüce hallerini haber vermektir. Hiciv ise bunun zıddıdır.”³³

Müfred lafızların fesâhati ve fasih lafızda bulunması gereken şartları uzunca anlattıktan sonra mürekkebin lafızlarda bulunması gereken şartları açıklamıştır. Bu şartların başlıcaları şunlardır:

1. *Mahreçleri yakın olan harflerin tekrarından uzak durulması*

Hafâcî'ye göre, müfred bir lafzın telifinde uzak durulması gereken bu husus, cümle söz konusu olunca daha önemli hale gelir. Çünkü müfred lafızdaki harf tekrarı veya mahreçleri yakın harflerin bulunması, bir cümlede veya bir beyitte bulunmasından daha az çirkindir.³⁴

Bu şarta aşağıdaki şu beyiti örnek verilmiştir:

لو كُنْتُ كُنْتُ كَتَمْتُ الْحَبَّ كُنْتُ كُنَّا نَكُونُ وَ لَكِنْ ذَاكَ لَمْ يَكُنْ³⁵

“Eğer ben aşkı saklamış olsaydım olsaydım, olduğumuz gibi olurdu, ama bu olmadı”

Bu beyitteki çirkinlik mahreçleri yakın olan kelimelerin tekrar edilmesinden kaynaklanmıştır.

وَقَبْرُ حَزْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ وَ لَيْسَ قُرْبُ قَبْرِ حَزْبٍ قَبْرُ³⁶

“Harb'in mezarı ıssız bir yerdedir

Harb'in mezarı yakınında mezar da yoktur”

Bu beyitteki çirkinliğin sebebi ise, mahreçleri birbirine yakın ve harfleri tekrarlanan lafızlardan oluşmasıdır.

2. *Cümle içinde harflerin ve kelimenin tekrar edilmemesi*³⁷

³³ el-Hafâcî, a.g.e., ss. 88-89.

³⁴ el-Hafâcî, a.g.e., s. 92.

³⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 92.

³⁶ el-Hafâcî, a.g.e., s. 93.

- Boğaz harflerinin tekrarından uzak durulması

Bu kusur için Ebu Temmâm'ın şu beyti örnek gösterilmiştir:

كَرِيمٌ مَتَى أَمْدَحُهُ أَمْدَحُهُ وَالْوَزَى مَعِي وَمَتَى مَا لُمْتُهُ لُمْتُهُ وَخَدِي³⁸

“O, öyle değerli-cömert bir kimsedir ki, onu övdüğümde kâinat benimledir

Onu kınadığım zaman ise yalnız başıma kınarım”

- Kelimenin bizzat kendisinin tekrarı, mahreçleri yakın olan harflerin tekrarından daha çirkindir. Mütenebbî'nin şu beyti buna örnektir:

العَارِضُ الْهَتَيْنُ ابْنُ الْعَارِضِ الْهَتَيْنِ ابْنِ الْعَارِضِ الْهَتَيْنِ³⁹

“Cömert (yağmur yağdıran bulut) oğlu cömert oğlu cömert oğlu cömerttir”

- Mana ancak kendisiyle tamamlanan tekrar ise makbuldür. Mütenebbî'nin aşağıdaki beyitlerindeki tekrar da hoş görülebilir. Çünkü bu beyitlerde tekrarlanan kelimeler sıradan kelimeler değil, neseptir.

وَأَنْتَ أَبُو الْهَيْجَاءِ بِنُ حَمْدَانَ يَا ابْنَهُ تَشَابَهُ مَوْلُودَ كَرِيمٍ وَوَالِدُ

وَحَمْدَانَ حَمْدُونَ وَحَمْدُونَ حَارِثُ وَحَارِثُ لُقْمَانَ وَلُقْمَانُ رَاشِدُ⁴⁰

“Ey Hamdân'ın oğlu sen Hamdân oğlu Ebu'l-Heycâsin

Benziyorsunuz birbirinize değerli oğul ve baba

Hamdundur Hamdân ve Hâristir Hamdun Lokmandır Hâris ve Râşiddir Lokman”

3. Lafzın kulağa hoş gelmesi ve diğerlerine göre bir üstünlüğünün olmasıdır

Bu şart, mahreçleri birbirine uzak olan harflerden oluşan ve fesâhat açısından kusursuz olan kelimelerin kullanılmasıyla gerçekleşmektedir.⁴¹

4. Kelimenin alışılmamış (yabancı) ve ammîce olmaması

³⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 96.

³⁸ Dîvânu Ebî Temmâm, I, s. 290.

³⁹ Dîvânu'l-Mütenebbî, s.114.

⁴⁰ Dîvânu'l-Mütenebbî, s. 206.

⁴¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 101.

Bu, bizzat lafızla alakalı bir durumdur. Telifle alakalı olan ve fesâhati bozan şart ise, güzel bir telifin, yabancı veya ammicede kullanılan kelimelerden uzak olmasıdır. Bu sebeple ifadedeki tüm terkiplerin yabancı ve ammice olmayan kelimelerden meydana gelmesi gerekir. Halkın bildiği ama günlük konuşmada çok fazla kullanılmayan bir kelimenin, başka bir kelimeye muzaf olarak kullanılması ise o kelimeyi mübtezel dolayısıyla ammî hale getirir. O halde bu kelimenin muzaf olarak kullanılmasından uzak durulması gerekmektedir.⁴²

5. *Kelimenin sahih Arap örfünde kullanılır olması*

Hafâcî'ye göre bir beyitteki mecrûr bir isim merfû, merfû bir isim de mecrûr yapılp irabında bir değişiklik meydana gelirse beyit etkilenir ve fesâhatinde bozulma olur.⁴³

Ayrıca kinayelerin ve zamirlerin değiştirilmemesi de buna dâhildir.⁴⁴ Mütenebbî'ye ait aşağıdaki beyitteki zamirler gaib olması gerekirken, muhatab zamiri şeklinde getirilmiştir. Çünkü beyit nekra olan "قوم" kelimesi ile başlamıştır ve sonrasındaki zamirlerin buna uygun olarak gaib şeklinde gelmesi gerekirdi.

قَوْمٌ تَفَرَّسَتْ الْمَنَايَا فِيكُمْ فَرَأَتْ لَكُمْ فِي الْحَزْبِ صَبْرٌ كِرَامٌ

"Öyle bir topluluksunuz ki baktı size ölüm

Ve gördü sizde savaşta büyüklerin sabrını"

6. *Bir kelimenin, söylenmesi uygun olmayan başka bir durum için kullanılması*

Bu şartın telifle ilgili olan kısmı, kelimenin başka bir kelimeye muzaf kılındığında meydana gelmektedir.⁴⁵

Şerif er-Radî'nin (406/1015) aşağıdaki beyti buna örnek teşkil etmektedir:

أَعْرَزُ عَلِيَّ بَانَ أَرَاكَ وَقَدْ خَلَّتْ مِنْ جَانِبَيْكَ مَقَاعِدُ الْعَوَادِ⁴⁶

"Ne kadar zoruma gidiyor görmem seni

Boşalmış olarak her iki tarafı ziyaretçilerin koltuklarından"

Bu beyitteki "مقاعِد" kelimesinin "العواد" (ziyarete gelenler) kelimesine muzaf kılınması beytin güzelliğini bozmuştur. Çünkü "مقاعِد" lafzı olmadan da mana

⁴² el-Hafâcî, a.g.e., s. 101.

⁴³ el-Hafâcî, a.g.e., ss. 101-102.

⁴⁴ el-Hafâcî, a.g.e., s. 102.

⁴⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 104.

⁴⁶ Dîvânü'ş-Şerif er-Radî, I, s.426.

tamamlanacağı gibi, bu kelimenin kullanılması da mana olarak uygun düşmemiştir.

7. Harf sayısı fazla olan kelimelerden uzak durmak

Hafâcî'ye göre, bunun telifle doğrudan alakası yoktur. Telifin sıhhatiyle ilgili olan durum, harf sayısı fazla olan uzun kelimelerin birbiri ardına gelerek eş anlamlı kelimelerin oluşmasıdır.⁴⁷

8. İsmi tasğir formunda oluşturulan bir kelimenin, cümle içinde tek bir kelimeyle sınırlı kalınarak kullanılması⁴⁸

Nidâ, terhim, na't, atıf, te'kid gibi isim kelime türlerinin de tekrar yapılmaksızın kullanılmasıdır.

2. Kelâmda Fesâhat "الفصاحة في الكلام"

Kelimeyle ilgili fesâhatin şartları hakkında verilen geniş bilgiden sonra, şimdi de kelamın telifi konusunda Hafâcî'nin görüşleri üzerinde duracağız.

a. Lafızların Yerinde Kullanılması "وَضْعُ الْأَفْظِ مَوْضِعَهَا"

Bir ifadenin fesâhati için gerekli olan şartlardan birisi, ister mecazî ister hakikî olsun, lafızların olması gereken yerde kullanılmasıdır. Bunun için gerekli şartlar ise şöyle sıralanabilir:

(1) Kelamda Takdim ve Tehirin Olmaması "أَلَا يَكُونُ فِي الْكَلَامِ تَقْدِيمٌ وَتَأْخِيرٌ"

Takdim ve tehir, bazen mananın, bazen de irabın bozulmasına sebep olabilir.

Buna örnek olarak, 'Urve b. el-Verd ait aşağıdaki beyitler verilmiştir:

وَقُلْتُ لِقَوْمٍ فِي الْكَيْفِ تَرَوُّحُوا عَشِيَّةً بَشْنَا عِنْدَ مَاوَانَ رُزْحٍ

تَنَالُوا الْغَىٰ أَوْ تَبْلُغُوا بِنُفُوسِكُمْ إِلَىٰ مُسْتَرَا حٍ مِّنْ جَمَامٍ مُّبْرَحٍ⁴⁹

"Mâvân'da gecelediğimiz akşam, çitle çevrilmiş yerde bitkin düşmüş topluluğa -kalkın, dolaşın

Varlığa kavuşursunuz veya kendinizi yırtıcı ölümden kurtaracak bir yere atarsınız- dedim"

Bu beyitlerdeki sıfat olan (رُزْحٍ) lafzının mevsuf olan (قَوْمٍ)lafzından ayrılması sebebiyle tehir meydana gelmiştir. Ayrıca emir cümlesi olan(تَرَوُّحُوا)

⁴⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 104.

⁴⁸ el-Hafâcî, a.g.e., s. 104.

⁴⁹ Dîvânu 'Urve b. el-Verd, s. 51.

ile cevap cümlesi (تَالُوا)‘nun arasına başka ögelerin girmesi de uygun düşmemiştir. Bu iki beyit, takdim ve tehir yapılmaksızın şu şekilde olması gerekirdi:

وَقُلْتُ لِقَوْمٍ رُزِحَ فِي الْكَيْفِ - عَشِيَّةً بَيْنَا عِنْدَ مَاوَانَ - : تَرَوْحُوا تَتَالُوا الْغِنَى أَوْ تَبْلُغُوا بِنُفُوسِكُمْ إِلَى مُسْتَرَاخٍ
من حمامٍ مُبْرَحٍ

Hafâcî'ye göre takdim ve tehir bir belâgat sanatıdır. Manada herhangi bir bozukluk veya kapalılığa sebep olmaması ve bir telifte çokça tekrar edilmemesi şartıyla, kullanılmasında bir sakınca olmaz.

(2) *Kelamda Tertibin Gözetilmiş Olması* "أَلَا يَكُونُ الْكَلَامُ مَقْلُوبًا"

Kelamda, lafızların yer değiştirilmesi mananın bozulmasına sebep olabilir.

Aşağıdaki beyit, kelimenin yer değiştirmesi sonucu manada meydana gelen bozulmaya örnektir.

كَانَتْ فَرِيضَةً مَا تَقُولُ كَمَا كَانَ الرَّجْمُ فَرِيضَةً الرَّجْمِ⁵⁰

"Senin söylediğin söziün gereği, tıpkı recmin, zinanın gereği olması gibidir"

Bu beytin normal tertibi "كَانَ الرَّجْمُ فَرِيضَةً الرَّجْمِ" şeklindedir. Çünkü recm zinayı değil, zina recmi gerektirir.⁵¹

(3) *İstiâre* "الإستعارة"

Lafızları yerinde kullanmanın bir diğer şartı ise, uygun istiâredir.⁵²

Hafâcî, istiâre'yi tanımlarken Rummânî'ye ait olan:

"Manayı açık bir şekilde belirtmek için ibarenin sözlük anlamından koparılıp başka bir anlama aktarılmasıdır"⁵³

Şeklindeki tanımına yer vermiştir. Tanımın izahını ise, Meryem suresinin 4. ayetinde yer alan bir cümleden hareketle şöyle yapmıştır:

⁵⁰ en-Nâbiğa el-Ca'dî, Kays b. Abdillâh b. 'Udes b. Rabîa, *Dîvânü'n-Nâbiğa el-Ca'dî*, 1. b., thk. Vâdih es-Samed, Dâru Sâdir, Beyrut, 1998, s. 169 (Dîvanda ما أتيت كما şeklinde geçmektedir)

⁵¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 109.

⁵² el-Hafâcî, a.g.e., s. 113.

⁵³ Ebu'l-Hasan Ali b. İsa Er-Rummânî- Ebû Suleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim el-Hattâbi- Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Curcânî, *Selâsu resâil fî i'câz'il-Kur'ân*, 3. b., thk. Muhammed Halefullah Ahmed-Muhammed Zağlûl Sellâm, Dâru'l-Meâ'rif, Kâhire, ty., s.175.

"اشتعل الرأس شيئا" cümlesinde ateşe mahsus olan tutuşma anlamındaki "اشتعل" lafzı, saçın ileri derecede ağarması anlamında kullanılmıştır. Tıpkı ateşin bir odun parçasında yayılıp, odunun önceki halini şekil ve özellikle renk açısından değiştirdiği gibi, saçın beyazlaşması da aynı şekilde başta yayılması itibarıyla saçın rengini değiştirmektedir. Çünkü beyaz saçın başta yayılmaya başlaması sonucu siyah saçın giderek yok olması, tıpkı odunda ateşin yayılıp büyümesi gibidir. İşte tam da bu noktada, ateşe has olan tutuşmak anlamı, saç için kullanıldığında teşbih sanatı ortaya çıkmıştır. Bu durumda, istiâre ile ifade edilen mecazî mananın hakiki manadan daha açık ve anlaşılır olması gerekir. Aksi halde hakiki mananın kullanılması esastır. Çünkü asıl olan hakiki manadır, istiâre ise fûrudur. Nitekim كثر شيب الرأس واشتعل الرأس شيئا cümlesi كثر شيب الرأس (saçın beyazı çoğaldı) cümlesinden daha belîğdir.⁵⁴

Hafâcî, Kur'ân-ı Kerîm'den getirdiği başka istiâre örnekleriyle de konuyu izah etmeye çalıştığı görülmektedir.

إنا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ⁵⁵

"Muhakkak ki (tufanda) su taşıdığında sizi gemide biz taşıdık"

Bu ayetteki, "sınırı/haddi aşmak" anlamına gelen "طَغَى" kelimesinin, bu manadan koparılıp, "yükseldi" anlamındaki "علا" kelimesinin yerine kullanılmasından daha belîğ olmuştur.

والصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ⁵⁶

"Ağarmaya başladığında sabaha yemin ederim."

Bu ayette ise, "nefes almak" anlamındaki "تنفَسَ" kelimesinin, bu manadan koparılıp, "zifiri karanlıktan sonra gündüzün yayılması anlamında" kullanılması ile istiâre yapılmıştır.

Teşbih ve istiâre arasındaki fark konusunda, er-Rummânî'ye ait olan:

*"Teşbihde asıl olan, teşbih edatının olmasıdır. İstiâre ise böyle değildir. Çünkü istiâre bir kelimenin asıl anlamı dışında kullanılmasıdır"*⁵⁷

Bu noktada er-Rummânî'yi eleştirerek, teşbih ve istiâre arasındaki farkın sadece teşbih edatının bulunup bulunmaması ile ilgili olmadığını, teşbih edatları yerine, teşbih manası veren bazı lafızların getirilmesi yoluyla yapılan ve halk tarafından kabul görmüş teşbihlerin de olduğunu söylemiştir. Ayrıca

⁵⁴ el-Hafâcî, a.g.e., s. 113.

⁵⁵ Hâkka, 69/11.

⁵⁶ Tekvîr, 81/18.

⁵⁷ Muhammed Halefullah Ahmed, a.g.e., s. 85.

teşbih edatının kullanılmadığı her ibare istiâredir görüşüne de katılmamıştır.⁵⁸

Bu görüşüne, Ebu'l-Kâsım ez-Zâhî'ye (352/963) ait aşağıdaki beyti delil göstererek, beyitte teşbih edatları kullanılmamasına rağmen teşbih sanatının var olduğunu, istiârenin ise olmadığını belirtmiştir.⁵⁹

سَفَرُونَ بُدُورًا وَأَنْتَقِبْنَ أَهْلَةً وَمَسْنَ غُضُونًا وَالْتَفَثْنَ جَاذِرًا

“Örtülerini çıkarınca ay gibi parlarlar, peçe taktıklarında kaşları hilal gibi olur

Vücutları ağaç dalı gibi ince ve nahiftir, baktıklarında ise gözleri çok güzeldir”

(4) Haşv "الحَشْوُ"

Hafâcî'ye göre, lafızları yerinde kullanmanın bir şartı da kelimenin haşv olmamasıdır. Hafâcî haşvin tanımını şu şekilde yapmaktadır:

“Haşv ile maksad, manzum bir eserde vezni korumak, kafiye ve son harfin (revi harfinin) uyumu için iken, mensur bir eserde ise, sec'i maksadı ve bir anlam ifade etmeden sözün kısımlarının oluşturulmasıdır”⁶⁰

Hafâcî haşvin tanımını yaptıktan sonra haşv olan kelimeyi cümle içerisinde mana açısından iki kısımda incelemiştir.

1. Bu kelimenin, telif içinde bir etkisinin olması. Bu da kendi içerisinde iki kısma ayrılır:

1. Haşv olarak getirilen bu kelimenin, cümlenin anlamına bir güzellik katmasıdır ki, bu türden yapılan haşv her zaman beğenilmiştir. Mütenebbî'nin aşağıdaki beytinde olduğu gibi:

وَتَحْتَقِرُ الدُّنْيَا الْخَيْفَارَ مُجْرِبٌ كُلُّ مَا فِيهَا وَحَاشَاكَ فَايًّا⁶¹

“Dünyayı, ondaki her şeyi fani gören tecrübe sahibi biri olarak hakir görürsün”

⁵⁸ el-Hafâcî, a.g.e., s. 113.

⁵⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 113.

⁶⁰ el-Hafâcî, a.g.e., s. 139.

⁶¹ el-Berkûkî, Abdurrahmân, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1979, III, s. 427.

Bu beyitteki “حاشاك” lafzı haşv olarak gelmiştir. Bu kelime sadece vezni tamamlamak için geldiği gibi, kendisi olmaksızın mana da tam olacaktı. Ayrıca, övülen kişiye karşı güzel bir dua anlamı ifade etmesi bakımından da uygun düşmüştür.

2. Haşv olarak getirilen kelimenin, cümlede bir eksiklik veya manada bir bozukluğa sebep olması. Bu haşv çeşidi kusur sayılmıştır.

Mütenebbî'nin, medih için Kâfûr el-İhşidî'ye (357/968) hitaben yazdığı şu beyit bu haşv türünün örneklerindedir:

تَرَعْرَعُ الْمَلِكُ الْأَسْتَاذُ مُكْتَهَلًا 62 قَبْلَ اكْتِهَالِ أَدِيًّا قَبْلَ تَأْدِيبِ

***“Üstat hükümdar, olgunluk çağına gelmeden olgun
Edep öğretilmeden edepli olarak yetişti”***

Bu beyitte “الملك” lafzından sonra haşv olarak gelen “الأستاذ” kelimesi, medhin değerini azaltması sebebiyle uygun düşmemiştir. Çünkü buradaki amaç hükümdarı övmek iken, “الاستاذ” kelimesi ile bu amaç zedelenmiş ve seviyesini düşürmüştür. Ancak her ne kadar bu haşv; uygun olmasa da Hafâcî, Mütenebbî'nin bu hatasını mazur görmüştür. Çünkü Kâfûr, kendisine üstat denilmesinden hoşlandığı gibi, emirlik hayatı boyunca da sadece üstat diye isimlendirilmiştir.⁶³

Anlamı bozan haşv türünü içeren örnek olarak da Mütenebbî'nin şu beytine yer verilmiştir:

فَلَا فَضْلَ فِيهَا لِلشَّجَاعَةِ وَ النَّدَى 64 وَصَبْرِ الْفَتَى لَوْلَا لِقَاءَ شُعُوبِ

“Ölümlerle karşılaşma olmasa, dünyada cesaretin, cömertliğin ve gencin sabrının hiçbir fazileti olmaz.”

Hafâcî'ye göre bu beyitte yer alan “الندى”(cömertlik) kelimesi manayı bozan bir haşvdır. Nedeni, beyitten kastedilen mananın, ölüm söz konusu olmadığı takdirde, cesaretin, cömertliğin ve gencin sabrının bir değerinin olmayışındır. Çünkü yakın bir zamanda öleceğini bilen bir insanın, malını dağıtması kolay olur ve ona göre bu malın gerçek bir değeri olmaz. Ölümün varlığı bilindiği halde gösterilen cesaret ise değerlidir. Dolayısıyla cesaret bu konuda cömertlikten farklıdır. Bu sebeple cömertlik anlamındaki “الندى” kelimesi burada anlamı bozan bir haşvdır.

62 Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî, I, s. 293.

63 el-Hafâcî, a.g.e., s. 142.

64 Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî, I, s. 175.

2. Bu kelimenin telif içinde hiçbir fonksiyonunun olmaması. Yani varlığıyla yokluğunun bir olması:

Ebû Temmâm'a ait:

جَذَبْتُ نَدَاهُ عَدْوَةَ السَّبْتِ جَذْبَةً فَحَزَّ صَرِيحاً بَيْنَ أُيْدِي الْقَضَائِدِ⁶⁵

"Cumartesi günkü cömertliği beni cezbettti

Yere çarpılmıŐ olarak yüz üstü kapaklandı"

Şeklindeki bu beyitte yer alan "عَدْوَةَ السَّبْتِ" lafzı bu türden bir haŐvdir.  nk  cümleyle mana açısından bir katkısı olmamıştır. Bu beyitte, kendisine yapılan ikramın hangi gün yapıldığı belirtilmiştir ki bu bilgi gereksizdi. Nitekim bu haŐvde olduğu gibi, amacın sadece vezni korumak olduğu bu gibi durumlar, bu sanata aykırıdır. Ayrıca, "أَمْسَى أَصْبَحَ" gibi lafızların da sırf vezni korumak için getirildiği görülmektedir. Oysa esas olan, bu lafızların cümle içerisinde bir faydasının olmasıdır.

(5) *Kin ye* "الكِنَايَةُ"

Lafızları yerinde kullanmanın diğer bir şartı da, bir Şeyin açıkça ifade edilmesi uygun olmayan yerlerde kinaye yapılmasıdır. Bu, fes hatin aslından ve bel gatin şartlarından biridir. Haf c 'ye göre, komik ve alaycı ifadelerde kinaye yapılması doğru değildir. Bu durumların gerektirdiği lafızları açıkça kullanmak gerekmektedir.  nk  her durumun kendine has lafızları olduğu gibi her bir türün de kendine has sanatı ve üslubu vardır.⁶⁶

M tenebb 'ye ait:

إِنِّي عَلَى شَغْفِي بِمَا فِي حُمْرِهَا لِأَعْفُ عَمَّا فِي سَرَائِلِهَا

"BaŐ rt s n n içinde bulunana olan tutkuma rağmen

Őalvarlarının içinde bulunandan uzak duruyorum"

Beyitte ise Haf c , "عَمَّا فِي سَرَائِلِهَا" kelimeleri ile tasrih yapılması gereken yerde kin ye yapıldığı için bu kullanımın uygun olmadığını belirtir. Şöyleki, Şairin iffetini dile getirmek için böyle bir kelime kullanarak kin ye yapmaktansa, açıkça söylemesinin daha iyi olacağını ifade etmiştir.⁶⁷

⁶⁵ Div nu Ebi Temm m, I, s.237.

⁶⁶ el-Haf c , a.g.e., s. 157.

⁶⁷  znurhan, a.g.m., s.145.

(6) İlgili Alanın Dilini Kullanmak "لُغَةُ الْأَدَبِ"

Lafızları yerli yerinde kullanmanın şartlarından birisi de şiirde veya risâle ve hutbe gibi nesir türlerinde kelimeler, nahiv, mühendislik gibi çeşitli meslek alanlarına has lafızların kullanılmamasıdır. Bir kimsenin, bir ilim veya bir iş hakkında konuşurken, o alana has lafızları kullanması gerekmektedir.

Mütenebbî'ye ait:

إذا كان ما تنويه فيغلا مضارعاً مَضَى قَبْلَ أَنْ تُلْقَى عَلَيْهِ الْجَوَازِمُ⁶⁸

"Yapmak istediğin şey, gelecekle ilgili olduğu zaman**Sana fırsat vermeden gelip geçer"**

Bu beyitte nahiv ilmine ait olan "مضارعاً، مَضَى، الجوازِم" terimleri kullanılmıştır. Gelecek zaman anlamında "مضارعاً", gelip geçmek anlamında "مَضَى" ve "تلقى عليه الجوازِم" gibi şiir diline has olmayan terimlerin kullanılması uygun düşmemiştir.

b. Lafızlar Arası Uyum "تَنَاسُبُ الْأَلْفَاظِ"

Hafâcî'nin, kelamın fesâhat şartları bahsinde dile getirdiği ikinci husus, lafızlar arasındaki uyumdur. Bu uyumu da yapı ve anlam bakımından olmak üzere iki kısımda ele almıştır:

(1) Yapısal Uyum: "من طريق الصيغة"

Hafâcî, lafızlar arasında olması gereken yapısal uyumun, fesâhat için önemli bir yere sahip olduğunu belirttikten sonra bu konuyu şu başlıklar altında ele almıştır:

(a) Sec'i "السَّجْعُ"

Hafâcî sec'in genel bir tarifini yapmak üzere şöyle der:

"Fâsılaların sonlarındaki harf (ses) benzerliğidir"⁶⁹

Hafâcî'ye göre "sec'i" den maksat, fâsıla sonlarındaki harf benzerliğidir. Bu bağlamda, sec'i ve fâsıla arasındaki benzerlikten hareketle, Kur'an-ı Kerim'deki fâsılalara sec'i denilip denilmeyeceği konusu üzerinde durmuştur. Konuya er-Rummânî'ye ait olan "fâsıla beliğ, sec'i ise ayıplıdır, kusurludur. Çünkü fâsılada lafızlar manaya tabi iken, sec'i de manalar lafızlara tabidir" görüşünü eleştirerek başlamıştır. Bu bağlamda Hafâcî, fâsılayı, sec'i içerip içermemesi bakımından iki kısma ayırmıştır:

Birincisi, sonundaki harflerin birbirinin aynısı olan fâsıladır. Bunu sec'i diye isimlendirmiştir.

⁶⁸ Divânu'l-Mütenebbî, III, s. 98.

⁶⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 164.

İkincisi, sonundaki harfler birbirinin aynı olmayıp sadece birbirine yakın olan fâsıladır. Bunu da mütekârip diye isimlendirmiştir.

Hafâcî, fesâhat açısından ise, sec'in daha uygun olduğunu belirterek Kur'ân-ı Kerim'deki sec'ilerin bu türden olduğu görüşünü ayetlerden örnekler getirerek, ifade etmeye çalışmıştır.⁷⁰ Sec'e örnek olarak da şu ayetlere yer vermiştir:

والعَادِيَاتِ ضَبْحًا فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا فَالْمُغِيرَاتِ ضُبْحًا فَأَتَرْنَ بِهِ نَقْعًا فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ⁷¹

“Soluk soluğa süratle koşan,(koşarken ayaklarını)vurarak ateş çıkaran, sabah erkenden baskın yapan, orada tozu dumana katan ve düşman topluluğunun ortasına dalan atlara and olsun ki, insan gerçekten rabbine karşı pek nankördür”

Bu ayette geçen ضَبْحًا، قَدْحًا، ضُبْحًا lafızlarının arasında ses benzerliği sonucu sec'i oluşmuş ve bu da uygun düşmüştür. Aynı şekilde نَقْعًا، جَمْعًا kelimeleri arasındaki sec'i de uyum oluşturduğu için güzel düşmüştür.

Mütekârip fâsılaya örnek olarak ise aşağıdaki ayetler getirilmiştir:

الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ⁷²

“Rahman ve rahim olan, hesap ve ceza gününün maliki”

Öte yandan Hafâcî, sec'in telife etkisi üzerinde durmuş ve bu konuyu iki farklı görüş çerçevesinde ele almıştır. Bunlardan ilki, sec'in telife abartıya yol açtığı, dolayısıyla sözün akıcılığını bozduğu görüşüdür. Diğerisi ise, lafızlar arasında uyum öngörmesi sebebiyle kullanımının güzel olduğunu, bu sebeple Kur'ân-ı Kerim, hadis ve fasih Arap kelimünde sıkça yer verildiğini söyleyenlerin görüşüdür.⁷³

Hafâcî de sec'in, Kur'ân-ı Kerim, hadis ve sahih Arap örfünde geçtiğini, söze güzellik kattığını, ifadede sanatı ortaya çıkaran bir unsur olduğunu belirterek, sec'i uygun gören kişilerle aynı görüşte olduğunu dile getirmiştir.⁷⁴

(b) Kafiye ***“القافية”***

Hafâcî, kafiyelerin de sec'i gibi olduğunu dile getirirken, önemine binaen kafiye ile ilgili şu noktalara dikkat çekmiştir:

1- Bir şiirin ilk beytindeki kafiyenin diğer beyitlerde devam etmesi gerekir.

2- Hafâcî'ye göre bazı şairlerin, şiirlerinde sırf lafızlar arasında uyum sağlamak amacıyla gerekli olmadığı halde, kafiye harfinden (revî

⁷⁰ el-Hafâcî, a.g.e., s. 166.

⁷¹ Âdiyât, 100/1-6.

⁷² Fâtiha, 1/3-4

⁷³ el-Hafâcî, a.g.e., s. 164.

⁷⁴ el-Hafâcî, a.g.e., s. 165.

harfi) önceki birkaç harf ya da harekeyi birbiriyle uyumlu hale getirmek için başvurdukları "lüzûmun mâ lâ yelzem" yani "gerekmeyenin gerekliliği"nden uzak durmak gerekir. Hafâcî görüşünü şöyle açıklar:

"Bir şairin, kendini gerekli olmayanı yazmaya zorlaması bağışlanmaz bir hatadır. Kişi, bunu isteyerek, kasıtlı ve zorlama olmaksızın dahi yapsa biz yine de en kolay bir şekilde yazılmış güzel kelimeleri isteriz. Bizim yapmacıklığa ihtiyacımız yoktur."⁷⁵

3-Söze başlarken, birden fazla manayı içeren, dolayısıyla anlam karmaşasına yol açabilecek olan lafızlardan uzak durmak gerekir.

4- Kafiyeleşmeler arasında oluşabilecek irab farklılığından (الإقواء) sakınmak gerekir.

5- Aynı anlamdaki kelimelerle yapılan kafiye tekrarından (الإيطاء) uzak durmak gerekir. Hafâcî'ye göre lafızları aynı ama manaları farklı olarak gelirse bu kusur sayılmaz. Örneğin, kafiye kullanılarak "عَيْنٌ" kelimesi bir beyitte cariye anlamında, diğer beyitte ise altın anlamında kullanılırsa bunda fesâhat açısından sıkıntı oluşmaz.

6- Revî harfinden önceki harfin hareketlerinin farklı olmaması (السناد) gerekir.

7- Kafiye konusunda uzak durulması gerektiğini söylediği bir diğer husus ise, birinci beyitteki son kelimenin, ikinci beytin başında tamamlanmasıdır.

8- Birinci beyitteki son kelimenin manasının, ikinci beytin ilk kelimesi ile bağlantılı olmaması (الضمير) gerekir. Hafâcî'ye göre mananın tek bir beyitte tamamlanması gerekmektedir.

(c) Cinâs "الجناس"

Hafâcî cinâsın tanımını şu şekilde yapmıştır:

"Biri diğerinden türemiş ve kök manaları aynı olan lafızlar, birbirinden türemiş, fakat manaları tamamen farklı olan lafızlar veya da manaları birbirinden farklı olan aynı lafızlar arasındaki söz sanatıdır"⁷⁶

1. Biri diğerinden türemiş ve kök manaları aynı olan lafızlar arasındaki cinâsı içeren örneğe İmru'l-Kays'ın şu beyti verilmiştir:

لَقَدْ طَمَحَ الطَّمَاخُ مِنْ بُعْدِ أَرْضِهِ 77 لِيَلْبَسَنِي مِنْ دَائِهِ مَا تَلْبَسَا

⁷⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 173.

⁷⁶ el-Hafâcî, a.g.e., s. 185.

⁷⁷ İmru'l-Kays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî, *Dîvânu İmri'l-Kays*, 4.b., thk. Muhammed Ebu'l-Fazl, Dâru'l-Meâ'rif, 1984, s. 108.

“Aramızdaki uzak mesafeden, kötü niyetli adam taşıdığı hastalığı bana bulaştırmak istedi”

Bu beyitteki طَمَح ve طَمَّاح ile تَلَبَّسَا ve تَلَبَّسَا lafızları bu türden cinâsa örnektir.

2. Birbirinden türemiş, fakat manaları tamamen farklı olan lafızlar arasındaki cinâsın örneği:

وَدُّكُمْ أَنْ دُلَّ الْجَارِ حَالَكُمْ وَأَنْفَكُمْ لَا يَغْرِفُ الْأَنْفَا

“Sizin değersizliğiniz komşunuzun bile değersiz olmasıdır

Burnunuz ise büyüklük görmemiştir”

Bu beyitteki burnunuz anlamındaki كُنُفُكُمْ kelimesi ile büyüklük anlamındaki الْأَنْفُ kelimeleri her ne kadar birbirinden türemiş olsa da manaları farklı olması sebebiyle bu türden cinâsa örnek sayılırlar.

3. Manaları birbirinden farklı aynı lafızlar arasındaki cinâsa örnek olarak el-Efveh el-Evdî'ye (ö. m. 570) ait şu örnek verilmiştir:

78 وَأَفْطَعُ الْهُوْجَلُ مُسْتَأْسَا بِهُوْجَلٍ عَيْرَانَةٌ عَثْرِيْسَ

“Alırım ben uzun mesafeyi

Oynayarak yürüyen bir deveyle vakit geçirerek”

Buradaki “هُوْجَلُ” lafızları aynı olup, birinciden kastedilen mana uzak mesafe, ikinciden kastedilen mana ise iri yapılı devedir.

(2) **Anlamsal Uyum: من طريق المعنى**

Hafâcî lafızlar arasındaki anlamsal uyum konusunu şu başlıklar altında ele almıştır:

(a) **Tıbâk "الطَّبَاقِي"**

Hafâcî, tıbâkî şöyle tanımlamıştır:

“ İki farklı lafzın manalarının birbirine yakın, zıt ya da zıdda yakın bir anlamda olmasıdır.”⁷⁹

⁷⁸ el-Efveh el-Evdî, Salâe b. Amr b. Avf b. Munebbih b. Evd b. Sa'b, *Dîvânu'l-Efveh el-Evdî*, 1.b., thk. Muhammed en-Nuveycî, Dâru Sâdır, Beyrut, 1998, s.83.

⁷⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 191.

Bu konuda Mütenebbî'ye ait olan aşağıdaki beyitte geçen “اللَّيْلُ” ve “الضُّبْحُ” gibi birbirine zıt iki lafzın bir araya gelmesini, tıbak sanatına örnek olarak vermiştir:

أُزُورُهُمْ وَسَوَادُ اللَّيْلِ يَشْفَعُ لِي وَأُنْتَبِي وَبَيَاضُ الضُّبْحِ يُعْرِي بِي⁸⁰

**“Aracılık etmekte bana gece karanlığı, onları ziyaret ederken ben
Ve çoşturmakta beni sabahın aydınlığı, dönerken ben”**

Ayrıca Hafâcî, bu sanatın “ tıbâk” diye isimlendirilmesi konusunda meydana gelen görüş ayrılıklarını dile getirmiştir. Kudâme'nin bu sanatı “tekâfü”⁸¹, Âmidî'nin “tıbâk”⁸² diye isimlendirdiğini ifade ettikten sonra, kendisinin “tıbâk” diye isimlendirmesinin sebebi üzerinde durmuştur.⁸³ Hafâcî'nin, bu görüşünü, dört ayaklı hayvanların yürürken veya koşarken arka ayaklarının ön ayaklarının bastığı yere basması anlamındaki “طَبَاقُ الْخَيْلِ” ifadesiyle delillendirdiği görülmektedir.

(b) Mukâbele “المُقَابَلَة”

Hafâcî mukâbele kavramını şu şekilde tanımlamıştır:

“Nazımlı bir sözde, birinci beyitte mukaddem olarak gelen lafzın, ikinci beyitte muahhar olarak gelmesi, ya da birinci beyitte muahhar olan kelimenin ikinci beyitte mukaddem olarak gelmesidir.”⁸⁴

Örneğin:

اللَّهُمَّ اغْنِنِي بِالْفَقْرِ إِنَّكَ وَ لَا تُفْقِرُنِي بِالْاِسْتِغْنَاءِ عَنكَ

“Rabbim beni, sana muhtaç olacak kadar zengin kıl, sana ihtiyaç duymayacak kadar fakir kılma”

Sözünde “اغْنِنِي” ile “افْقِرُنِي” lafızlarının yanı sıra “فَقْرٌ” ve “اِسْتِغْنَاءٌ” lafızları arasında mukâbele sanatının olduğunu ifade etmiştir.⁸⁵

⁸⁰ Abdurrahmân el-Berkûkî, *Şerhu Divâni'l-Mütenebbî*, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1979, I, s. 290.

⁸¹ Ebu'l-Ferac Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, thk. Muhammed Abdülmun'im Hafâcî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., s. 148.

⁸² El-Âmidî, Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Bişr, *el-Muvâzene beyne şî'r Ebî Temmâm ve'l-Buhturi*, b. 5., thk. Ahmed Sakr, Dâru'l-Meârif, Kâhire, 2006, s. 288

⁸³ el-Hafâcî, a.g.e., s. 191.

⁸⁴ el-Hafâcî, a.g.e., s. 195.

⁸⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 195.

(c) *Müsâvât "المساواة"*

Hafâcî'nin lafız ve mana arasındaki uyum başlığı altında ele aldığı bir diğer husus ise, anlatımda lafız ve mananın birbirine denk olması anlamına gelen müsâvât konusudur. Hafâcî, müsâvât sanatını şu şekilde tarif etmiştir:

*"Kastedilen bir mananın, kendisinden ne az ne de çok lafızla ifade edilmesidir"*⁸⁶

Hafâcî, burada tanımladığı "müsâvât" tan maksadın, lafız ile manadan birinin, diğerinden fazla olmaması olduğunu belirtmektedir.

Hafâcî bu bağlamda, müsâvât ile tezyîl (التذيل) arasındaki farka da işaret ederek tezyîlin, mananın kendisinden fazla lafızla ifade edilmesi olduğunu söylemiştir. Müsâvât ile tezyîl arasında yaptığı karşılaştırmadan sonra ise, müsâvât için *anlamı açıklamak*, tezyîl için ise *ifade etme* tabirlerini kullanmasındaki gayeye değinmiştir. Hafâcî'ye göre bunun gerekçesi, müsâvâtta mananın net olamaması olduğu için mana açıklamaya ihtiyaç duyulurken, tezyîlde kullanılan lafız sayısının fazla olması sebebiyle açıklamaya ihtiyaç duyulmayacağıdır.

Hafâcî müsâvât sanatına örnek olarak, lafızının manaya eşit olması sebebiyle Tarafe b. el-Abd (ö. m. 564) 'e ait olan:

ويأتيك بالأخبار من لم تُرَوِّدُ⁸⁷

سُئِبِي لِكِ الْأَيَّامِ مَا كُنْتُ جَاهِلًا

**"Günler sana bilmediğin şeyleri gösterecek
Görevlendirmedeğin kimse de sana haberleri getirecek"**

Şeklindeki beyti getirmiştir.⁸⁸

(d) *Îcâz "الإيجاز"*

Fesâhat ve belâğatin şartlarından biri saydığı îcâzı Hafâcî, şu şekilde tanımlanmaktadır:

*"Az sözle çok mana ifade etmek amacıyla gereksiz lafızların ifadeden düşürülmesidir"*⁸⁹

Hafâcî, her ne kadar îcâzı etkili hitâbetin ve akıcılığın şartlarından biri olarak kabul etse de, konuşulan konu ve muhataba göre yeri geldiğinde sözün uzatılması gerektiğini de savunur. Ancak bu söz uzun tutulurken aynı anlama gelen kelimelerin sürekli tekrar edilmesinden uzak durulması gerektiğini önermektedir.⁹⁰

Hafâcî'nin îcâz konusu çerçevesinde durduğu diğer bir husus da lafızları, manaya delaletleri bakımından üç kısma ayırmasıdır. Bu bağlamda,

⁸⁶ el-Hafâcî, a.g.e., s. 208.

⁸⁷ Ebû Amr Tarafe b. Abd b. Sufyân b. Sa'd Bekrî Vâilî, *Divânu Tarafe b. el-'Abd*, 3. b., thk. Mehdi Muhammed Nâsirud'-dîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s.69.

⁸⁸ el-Hafâcî, a.g.e., s. 208.

⁸⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 197.

⁹⁰ el-Hafâcî, a.g.e., s. 197.

müsâvât, mananın lafza eşit gelmesi, tezyîl çok sözle az, işaret de az sözle çok mana ifade edilmesidir. Ona göre tezyîlin muhatabı halk iken, işaretin muhatabı halifeler ve emîrlerdir. Müsâvât ise, bu iki grup arasında olanlar içindir. Hafâcî, bu tanımları yaptıktan sonra, îcâz için daha çok işaret (الإشارة) terimini kullanarak bunu, mananın lafza eşit veya lafızdan fazla olması şeklinde tarif etmiştir.⁹¹

Hafâcî, îcâzın tanımını yaparken "îdâh" kelimesiyle açıklayıcılık vurgusunu yapmıştır. Bu konuda er-Rummânî'ye ait olan îcâz *konusundaki* "az lafızla manayı ifade etme" görüşünü eleştirerek, "az lafızla manayı açıklamak, îzâh etmek" şeklinde olması gerektiğini savunmuştur.⁹²

Hafâcî'nin îcâzı, hazf yapılmaksızın muradın az kelime ile ifade edilmesini veya hazf yapmak suretiyle az lafız ile çok mana ifade etmeyi kastettiğini söyleyebiliriz. Hazf yapılmaksızın başvuru olan îcâzı açıklarken, lafzının az olmasına rağmen manasının geniş olduğunu söylediği "ولَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ" ⁹³ "Kısasta sizin için hayat vardır" ayetini buna örnek verdiği görülmektedir. Ona göre bu ayetten kasıt, bir kimseyi öldürenin kendisinin de öldürüleceğini bilerek bu teşebbüsten uzak duracağıdır. Böylece öldüren kişiye yapılan kısas ile diğer insanların öldürülmesi engellenmiş olacaktır. Hafâcî'ye göre bu ayet, Araplar arasında bu konuda yaygın olarak kullanılan "öldürme, öldürmeyi daha iyi ortadan kaldırır" sözünden daha kapsamlıdır. Çünkü ayette vurgulanan hayat anlamı, bu sözde yoktur. Bunların dışında ise hem harf sayısı bakımından daha az olması hem de içerisinde tekrar olmaması sebebiyle ayetteki üslup daha üstündür.⁹⁴

Hafâcî'ye göre hazf yapılarak oluşturulan îcâz ise, hazf edilen kelimeye veya cümleye işaret eden bir delalet sebebiyle bir ögenin atılmasıdır. Bu türden îcâzı da iki kısımda ele almıştır.

1. Şartın cevabı olan cümlelerin hazfedilmesi:

Bu konuya Ra'd suresinin 31. ayetini örnek vermiştir:

وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَةٌ بِهِ الْمَوْتَى ⁹⁵

"Kendisiyle dağların yürütüleceği veya yeryüzününün parçalanacağı ya da ölümlerin konuşturulacağı bir Kur'ân olsaydı"

Ayetinde "O, bu Kur'ân olurdu" ibaresi hazf edilmiştir. Buradaki hazf mananın akışından anlaşılmaktadır.

2. Muzaf olan ismin hazfedilmesi:

Bu konuya örnek olarak da Yusuf suresinin 82. ayetini getirmiştir:

وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا ⁹⁶

⁹¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 196.

⁹² el-Hafâcî, a.g.e., s. 201; Muhammed Halefullah Ahmed, a.g.e., s.169,

⁹³ Bakara, 2/179.

⁹⁴ el-Hafâcî, a.g.e., s. 200.

⁹⁵ Ra'd, 13/31.

“Bulduğumuz kente ve aralarında olduğumuz kervana da sor”

Ayetinde "أصحاب" ve "أهل" (ehline) lafızları hafz edilmiştir.⁹⁷

Hafâcî'nin îcâz konusu bağlamında Rummânî'nin, tatvîl (التَّطْوِيلُ) ve itnâb (الإطناب) kavramları ile ilgili görüşlerine de yer verdiği görülmektedir. Bu çerçevede Rummânî, tatvîl ve itnâbı birbirinden ayırarak, tatvîlin, az lafızla ifade edilebileceği bir durumda çok fazla lafızla sözü uzatmak olduğunu; itnâbın ise bir faydaya binaen sözü uzatmak ve ayrıntılı bir şekilde ifade etmek olduğunu söylemiştir. Yani Rummânî'ye göre itnâb belâgat içerirken, tatvîl bir anlatım kusurudur. Hafâcî, Rummânî'nin bu konudaki görüşlerine katıldığını söylemiştir. Nitekim Hafâcî'ye göre de itnâb, bir faydaya binaen sözü uzatmak, değişik ifade tarzlarıyla ve ayrıntılı bir biçimde söylenmek istenen şeyi muhatabın zihnine yerleştirmektir. Tatvîl ise bunun tersine gereksiz yere sözü uzatmak olduğu için bir anlatım kusurudur.⁹⁸

(e) *Temsîl "التَّمثِيلُ"*

Hafâcî temsili fesâhat ve belâgatin niteliklerinden kabul etmiş ve şu şekilde tanımlamıştır:

*"Bir mananın başka bir manaya işaret eden lafızlarla açıklanması"*⁹⁹

Hafâcî'ye göre, sembolik dille anlatılan bu mana, kastedilen asıl manayı açıklamak için geldiği gibi, îcâz olarak gelmesi de bu sanatın güzelliğinin sebebidir. Remmâh b. Meyyâde'ye (148/766) ait olan:

أَلَمْ تَكُ فِي يُمْنِي يَدِيكَ جَعَلْتَنِي
فَلَا تَجْعَلَنِي بَعْدَهَا فِي شِمَالِكَ¹⁰⁰

“Sen değil misin beni sağ elinin içine koyan

Sakın daha sonra sol eline koyma beni”

Beytinde saygın ve itibarlı konumda bulunmanın sağ el içinde, hakir vaziyette bulunmanın sol el içinde olmakla temsil edildiğini belirtmiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Hafâcî'nin gerek temsilin tanımında gerekse de örnek olarak verdiği konuda Kudâme b. Ca'fer ile aynı görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰¹

⁹⁶ Yusuf, 12/ 82.

⁹⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 200.

⁹⁸ el-Hafâcî, a.g.e., s. 201.

⁹⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 222.

¹⁰⁰ İbn Meyyâde, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ebu't-Tâhir Tayfur, *Şi'ru İbn Meyyâde*, (thk. Hannâ Cemil Haddâd), Matbû'âtu Mecmai'l-Lugati'l-'Arabiyye, Dimeşk, 1982, s. 182 (Dîvanda لا تُخْلَعَنِي لَا تُخْلَعَنِي şeklinde geçmektedir)

¹⁰¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 222; Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s.159.

Hafâcî, nesirde bulunan temsil sanatına örnek olarak ise bir şeyi yapıp yapmamak arasında kararsız kalan kişiye hitaben söylenen “ أَرَأَيْكَ تُقَدِّمُ رَجُلًا وَتُؤَخِّرُ ” “Görüyorum ki bir ileri bir geri adım atıyorsun” örneğini vermiştir.¹⁰²

3. Lafızlardan Anlaşılmaları Bakımından Anlamlar “الكلام في المعاني مفردة”

Hafâcî'nin bu konuda üzerinde durduğu ilk husus, lafız ve mana arasındaki fark olmuştur. Ona göre, lafızlar vaz'î ve ıstılâhî olmalarının yanı sıra insanların dil anlayışlarının ve bu iki terimi bilme durumlarının farklı olması sebebiyle, lafızların anlaşılmasında bir ölçü yoktur. Oysa manalar için vaz' ve ıstılâh söz konusu olmadığı gibi, anlaşılmalardaki asıl ölçüt akıl, bilgi ve saf zihindir. Bu bağlamda Hafâcî, mananın şu dört yerde var olduğunu dile getirmiştir:

1. Mananın, kendi içinde var olması
2. Mananın, o manayı düşünen kişinin zihninde var olması
3. Mananın, kendisine delalet eden lafızlarda var olması
4. Mananın, onu ifade etmede kullanılan lafızların biçimi olan yazıda var olmasıdır.

Bu arada Hafâcî'nin, bu başlık altında dile getirmek istediği temel konunun, kendisine delalet eden lafızlarda bulunan manalar, özellikle edebî nazım ve nesir örneklerinde yer alan manalar olduğunu belirtmiş, ardından da manada bulunması gereken nitelikleri şu şekilde sıralamıştır:

1. Mananın doğru olması (الصحة).¹⁰³

Yukarıda anlatılan mana şekillerinden birisinin bozulmamış, tekrarlanmamış ve iç içe geçmemiş olmasıdır. Bu konuda yer verilen birkaç örnekten birisi de Nusayb'e (108/726) ait olan şu beyittir:

فقال فَرِيضُ الْقَوْمِ لَا وَفَرِيضُهُمْ
نعم وفريقٌ قال وَيَحْكُ مَا نَذْرِي¹⁰⁴

“Onlardan bir kısmı hayır, bir kısmı evet, bir kısmı da vah! Bilmiyoruz dediler”

Bu beyitte yukarıdaki üç kusur yoktur. Taksimde hata yapılmadığı için bu örnek doğru taksime örnek olarak verilmiştir.¹⁰⁵ Daha sonra ise taksimden bozuk yapıldığı ifade biçimlerine geçen Hafâcî, bu bağlamda Cerîr'in (110/728) aşağıdaki beytini örnek vermiştir:

صَارَتْ حَيِّمَةً أَثَلَانًا: فَتَلُّهُمْ
من العبيد وتُلَّت من موالها¹⁰⁶

“Hanife kabilesi üç kısımdır, bir kısmı köle bir kısmı ise mevâlidir”

¹⁰² el-Hafâcî, a.g.e., s. 222.

¹⁰³ el-Hafâcî, a.g.e., s. 224.

¹⁰⁴ Ebû Mihcen Nusayb b. Rebâh, *Şi'ru Nusayb b. Rebâh*, thk. Dâvut Sellûm, Matba'atu'l-İrşâd, Bağdat, 1967, s. 156.

¹⁰⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 224.

¹⁰⁶ Cerîr b. Atıyye el-Hatafâ, *Dîvânu Cerîr*, Dâru Beyrut, Beyrut, 1986, s. 498.

Görüldüğü gibi bu beyitte yapılan taksimde, kısımların tamamı zikredilmediği için ifade hatalı olmuştur.¹⁰⁷

2. Mananın çelişkili ifadelerden uzak olması (تجنب التناقض):¹⁰⁸

Mananın çelişkili ifadeler taşıması sebebiyle oluşan kusura örnek olarak Abdurrahman b. Abdillah el-Kasse'ye ait olan şu beyit verilmiştir:

أرى هجرها والقتل مثلين فأقضوا
ملا مكم فالقتل أغفى وأيسر

"Onun terk etmesini ve öldürmeyi aynı olarak görüyorum

Ama öldürme terk etmesinden daha iyi ve kolaydır"

Bu beyitte geçen iki şeyin aynı olduğunu söyledikten sonra, ölümün terk etmekten daha kolay olduğunu söylediğinde çelişkiye düşmüş olmaktadır. Hafâcî'ye göre, eğer "بل" edatını kullansaydı bu çelişki oluşmayacaktı. Çünkü bu edat kendinden önceki kısmı olumsuz kılarken, sonraki kısmı pekiştirir.

İbn Herme'nin (176/792) bir köpeği tasvîr ederken dile getirdiği:

تراه إذا ما أبصر الضيف مُقبلاً
يُكلمه من حبه وهو أعجم¹⁰⁹

"Köpeği, -konuşmayı bilmediği halde-bir misafir geldiği zaman sevgisinden ötürü onunla konuştuğunu görürsün"

Şeklindeki beytinde, konuşma özelliği olmayan köpeğin, misafirle konuştuğunu söyleme çelişkiye yol açmıştır. Hafâcî'ye göre, eğer şair ifadeyi, "بِكَاد إذا ما أبصر الضيف مُقبلاً" şeklinde kullansaydı, mana "neredeyse konuşacaktı" şeklinde olacağı için çelişki oluşmayacak ve mana uygun olacaktı.¹¹⁰

4. Teşbih "التشبيه"

Hafâcî teşbih sanatında, müşebbehun bih için gerçeğe uygun olma şartını koymuştur. Bu müşebbehün bih için gerçeğe uygun olma şartını ileri sürerken Sâffât suresinin 64-65. ayetlerini örnek vermiştir:

إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم طلغها كأنه رؤوس الشياطين¹¹¹

"Gerçekten o ağacın kökleri cehennemın dibinden çıkar

Tomurcukları sanki şeytanların başları gibidir"

Ayetindeki zakkum ağacı için söylenen "şeytanların başları gibidir" ifadesin şöyle îzâh etmiştir:

"Zakkum ağacı ve şeytanların başları insanlar tarafından keyfiyeti bilinmeyen şeylerdir. Her ne kadar "şeytanların başları" görülmemiş bir şey ifade etse de, insan nefsinde kötü bir şey olarak bilinmektedir. Bu tıpkı, yine daha önce görülmediği halde insanların nefsinde güzel olarak bilinen "huru'l-ayn" gibidir. Şöyleki, insanlar bir yüzü, huri yüzüne

¹⁰⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 225.

¹⁰⁸ el-Hafâcî, a.g.e., ss. 227-230.

¹⁰⁹ el-Kuraşî, İbrâhim b. Herme, Şi'ru İbrâhim b. Herme el-Kuraşî, thk. Muhammed Neffâ' - Huseyin ' Atvân, Matbû'âtul'l-Lugati'l-'Arabiyye, Dimeşk, 1969, s. 198.

¹¹⁰ el-Hafâcî, a.g.e., s. 230.

¹¹¹ Sâffât, 37/64-65.

benzettiklerinde bu benzetme doğru kabul edilir. Öte yandan, şeytanların başlarının çirkin olarak bilinmesi gibi, zakkum ağacının tomurcuklarının çirkin olması hakkında da insanların zihninde bir bilgi yoktur. Bu sebeple, müşebbehunbih daha açıklayıcı olmuştur. Çünkü "şeytanların başları" tabirinin ifade ettiği çirkinlik, "zakkum ağacının tomurcukları" tabirinin ifade ettiği çirkinlikten daha abartılıdır."¹¹²

5. Amaca Uygunluk ve Aykırılık "صِحَّةُ الْأَوْصَافِ وَقِسَادُهَا"

Hafâcî gerek nazım gerek nesir türlerinde, sözü, söylendiği yere uygun olması gerektiğini savunmuştur. Örnek olarak da, bir halife için yazılan medih şiirlerinde halifenin, dindarlık, takva, adalet, merhamet, hoşgörü, cesaret, cömertlik ve ahlak gibi vasıflarla nitelendirilmeleri gerektiğini dile getirmiştir. Nesir türü eserlerde ise, yine üzerinde ittifak edilmiş olan hitap şekilleri ve lafız türlerinin bilinmesi gerektiğini savunmuştur. Örneğin, resmî mektuplarda kullanılan üslubun, dostluk ve arkadaşlık içerikli mektupların üslubundan farklı olması gibi. Ayrıca mektuplara has olan lafızların da zaman içinde farklılık gösterebileceğine dikkat çekmiştir. Şöyle ki eskiden kullanılan bir üslubun şimdi terk edildiğini, bugün kullanılan pek çok üslubun da eski zamanlara göre yeni olma özelliği taşımakta olduğunu ifade etmiştir.¹¹³

Sonuç

Kendisinden önce belâgat ve fesâhat kavramları hakkında ortaya konulan görüşleri yetersiz bulan Hafâcî'nin, bu görüşlerden hareketle bu iki kavram arasındaki farkı belirlemeye çalıştığı görülmektedir. Her ne kadar konuyla ilgili tahlillerinin çıkış noktası kendisinden önce ortaya konmuş olan görüşlere dayansa da, Hafâcî zaman zaman bunları tenkit etmiş ve sistematik bir şekilde kendi değerlendirmelerini dile getirmiştir. Belâgatin açık bir tanımını ortaya koymayan Hafâcî bu konuda sadece, fesâhatin lafızlara, belâgatin ise manalarla birlikte lafızlara ait olduğunu dile getirmiştir. Ona göre her belîğ kelimelerden oluşur ama her fasih kelimelerden oluşmaz. Yani belâgat daha geniş olup, fesâhat ise belâgatin bir parçasıdır.

Giriş mahiyetindeki bu bilgilerden sonra, makalemizin de ana omurgasını teşkil eden, müfred kelimenin, cümle içindeki kelimenin ve kelamın taşınması gereken fesâhat şartları üzerinde genişçe durulmuş ve çeşitli nesir ve nazım örnekleriyle konu ele alınmıştır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Hafâcî'den önceki âlimlerin eserlerine bakıldığında genel olarak fesâhat özel olarak ise kelimenin ve kelamın fesâhati hakkında beyan edilen bilgilerin sistematik olmadığı görülmektedir.

¹¹² el-Hafâcî, a.g.e., s. 242.

¹¹³ el-Hafâcî, a.g.e., s. 244.

Hafâcî'den sonra ise artık fesâhatin çerçevesi belirlenmiş ve ortaya koyduğu görüşler kendisinden sonra başvuru hareket noktası olabilmıştır.

Kaynaklar

- El-Âmidî, Ebu'l-Kâsım El-Hasan b. Bişr, (Ö. 371/981), *El-Muvâzene Beyne Şi'ir Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*, b. 5., (Thk. Ahmed Sakr), Dâru'l-Meâ'rif, Kâhire, 2006.
- El-Askerî, Ebû Hilâl El-Hasan b. Abdillâh b. Sehl, (Ö. 400/1009), *Kitâbu's-Sinâ'ateyn El-Kitâbe ve's-Şi'r*, 8. B., (Thk. Müfid Muhammed Kumeyha), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1989.
- El-Berkûkî, Abdurrahmân, (Ö. 1363/1944), *Şerhu Divânî'l-Mütenebbî*, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1979.
- El-Buhturî, Ebû 'Ubâde El-Velîd b. 'Ubeyd b. Yahyâ, (Ö. 284/897), *Dîvânü'l-Buhturî*, 3. B., (Thk. Hasan Kâmil Es-Sayrafî), Dâru'l-Meâ'rif, Mısır, Ty.
- El-Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb El-Kinânî, (Ö. 255/869), *El-Beyân ve't-Tebyîn*, I-IV, (Thk. Abdusselâm Muhammed Harun), Dâru'l-Cil, Beyrut, Ty.
- Cerîr, İbn 'Atıyye El-Hatafâ, (Ö. 110/728), *Dîvânü Cerîr*, Dâru Beyrut, Beyrut, 1986.
- El-Curcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman, (Ö. 471/1078), *Delâilu'l-İcâz Fî 'İlmi'l-Meânî*, (Thk. Yâsin El-Eyyûbî), El-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2011.
- Ebû Mihcen, Nusayb b. Rebâh, (Ö. 108/726), *Şi'ru Nusayb b. Rebâh*, (Thk. Dâvut Sellûm), Matba'atu'l-İrşâd, Bağdat, 1967.
- El-Efveh El-Evdî, Salâe b. Amr b. Avf b. Munebbih b. Evd b. Sa'b, (Ö. M. 570), *Dîvânü'l-Efveh El-Eodî*, 1.B., (Thk. Muhammed En-Nuveycî), Dâru Sâdır, Beyrut, 1998.
- Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Sinân, (Ö. 466/1071), *Sirru'l-Fesâhâ*, Thk. Davud Gaddâşe Eş-Şevâbike, Dâru'l-Fikr, Ammân, 2006.
- El-Hamevî, Ebû Abdillâh Şehabuddin Yakut b. Abdillâh Yakut, (Ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-Buldân*, I-V, Dâru Sâdır, Beyrut, 1957.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Ali b. Ahmed El-Ensârî, (Ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, I-Xv, 3. B., Dâru Sâdır, Beyrut, 1414.
- İbn Meyyâde, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ebu't-Tâhir Tayfur, (Ö. 148/766) *Şi'ru İbn Meyyâde*, (Thk. Hannâ Cemil Haddâd), Matbû'âtu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye, Dimeşk, 1982.
- İmru'l-Kays, İbn Hucr b. El-Hâris El-Kindî, (Ö. M. 540), *Dîvânü İmri'l-Kays*, 4.B., (Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl), Dâru'l-Meâ'rif, 1984.
- El-Kazvîni, Ebû'l-Meâlî Celâluddîn Muhammed b. Abdirrahmân, (Ö. 739/1338), *El-İdâh Fî 'Ullâmi'l-Belâğa*, 3. B., (Thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî), Dâru'l-Cil, Beyrut, 1993.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferac, (Ö. 336/948), *Nakdu's-Şi'ir*, (Thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Ty.
- El-Kuraşî, İbrâhim b. Herme, (Ö.176/792), *Şi'ru İbrâhim b. Herme El-Kuraşî*, (Thk. Muhammed Neffâ'-Huseyin'Atvân), Matbû'âtu'l-Lugati'l-'Arabiyye, Dimeşk, 1969.

- Mütenebbî, Ebu't-Tayyip Ahmed b. El-Huseyin b. El-Hasen b. Abdissamed El-Cûfi El-Kindî, (Ö. 354/965), *Dîvânu'l-Mütenebbî*, Dâru Sâdır, Beyrut, 2008.
- Er-Nâbiğa El-Ca'dî, Kays b. Abdillâh b. 'Udes b. Rabîa, *Dîvânu'n-Nâbiğa El-Ca'dî*, 1. B., (Thk. Vâdih Es-Samed), Dâru Sâdır, Beyrut, 1998.
- Öznurhan, Halim, "*İbn Sinân Hafâcî'ye Göre Fesâhat*", Marife Dergisi, S: 1, Yıl: 2011
- Er-Radî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Mûsa b. Muhammed Eş-Şerif, (Ö. 406/1015), *Dîvânu'ş-Şerif Er-Radî*, I-II, 1. B., (Thk. Mahmûd Mustafa El-Halâvî), Dâru'l-Erkâm, Beyrut, 1999.
- Er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer, (Ö. 606/1210), *Nihayetu'l-İ'câz Fî Dirâyeti'l-İ'câz*, 1. B., (Thk. Nasrullâh Hacımüftüoğlu), Dâru Sâdır, Beyrut, 2004.
- Er-Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim El-Hattâbi- Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed El-Curcânî, *Selâsu Resâil Fî İ'câz'il-Kur'ân*, 3. B., (Thk. Muhammed Halefullah Ahmed-Muhammed Zağlûl Sellâm), Dâru'l-Meâ'rif, Kahire, Ty.
- Es-Sekkâkî, Ebû Ya'Kub Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali, (Ö. 626/1229), *Miftâhu'l-'Ulûm*, 1. B., (Thk. Ekrem Osman Yusuf), Matbaatu Daru'r-Risâle, Bağdat, 1982.
- Tarafa, Ebû Amr Tarafe b. Abd b. Süfyân b. Sa'd Bekrî Vâilî, (Ö. M. 564), *Dîvânu Tarafe b. El-'Abd*, 3. B., (Thk. Mehdi Muhammed Nâsirud'-Dîn), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ El-Hatîb Yahyâ b. Ali b. Muhammed, (Ö. 502/1109), *Dîvânu Ebî Temmâm Bi Şerhi'l-Hatîb Et-Tebrîzî*, I-II, 2. B., (Thk. Râcî El-Esmer), Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1994.
- 'Urve b. El-Verd, Ebu's-Sa'Âlik, (Ö. 244/858), *Dîvânu 'Urve b. El-Verd*, (Thk. Ebû Bekir Muhammed Esmâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

NEVÂDİR MALZEMESİNDEN HAREKETLE BİR BİYOĞRAFI İNŞASI DENEMESİ: “MÜZEBBİD EL-MEDİNİ” ÖRNEĞİ: HAYATI-KİŞİLİĞİ

Şener Şahin*

ÖZET

Müstehcen konulara ve pornografik tasvirlerle dair komik hikâyeler, bu türden rivayetlere meraklı bir edepsizler kadrosu tarafından Klasik Arap mizahının en belirgin temalarından biri hâline getirilmiştir. Ortaçağ İslam dünyasında anekdotları yüzyıllar boyu Müslüman entelektüelleri güldürüp eğlendirmiş bir nüktedan olan Ebû İshâk el-Medîni'nin (Müzebbid) mizahi ürünleri hem nicelik hem nitelik bakımından çağdaşlarını gölgede bırakacak düzeydedir. Bununla birlikte teracim kitaplarında Müzebbid'in hayatına dair biyografik malumat -birkaç bilgi kıvrıntısı dışında- yok denilecek kadar azdır. İşte bu makale çalışmasıyla hedeflenen, edepsizler kadrosunun bu en parlak simasına ait fıkra malzemesinden yola çıkarak hem tarihsel kişiliğinin hem de mizah anlayışının ana çizgilerini belirginleştirmektir.

Anahtar Terimler: Müzebbid, Edebiyat, Mizah, Şaka, Fıkra, Anekdot

A Trial Of A Biography Construction On The Basis Of Anecdotic Material: Example Of Muzebbıd El-Medıni: His Life And Personality

ABSTRACT

Funny anecdotes about obscene topics and pornographic depictions have been made the most obvious themes of classical Arab humor by an ill-mannered staff interested in such narrations. Ebû İshâk el-Medîni's humorous products that entertained Muslim intellectuals in Medieval islamic world for centuries are have been outshining those of his contemporaries both in quantity and quality. However, the biographical information in biography sources about his life is scarcely any. So, the aim of this article is to clarify the outlines of both his historical personality and sense of humor basing on his impudent jokes.

Key Words: Mozabbid, Literature, Humor, Anecdote, Joke, Anekdot.

* Doç. Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (senersahin@hotmail.com)

Ebû İshâk Müzebbid el-Medîni; Eş'ab (ö.154/771), Cuhâ (ö. II/VIII. yüzyılın ikinci yarısı), Cemmâz (ö.242/857), 'Abbâde (ö. 250/864), Cahza (ö. 324/936), Ebü'l-Hâris Cümmeyn gibi müstehcen konulara ya da saçmalıklara dair komik hikâyeler anlatan bir edepsizler kadrosunun en dikkat çekici isimlerinden biridir.¹ Arapların efsanevi mizah kahramanı Cuhâ'ya dair veya çağdaşı meşhur nüktedan Eş'ab hakkında klasik teracim kitaplarında muazzam miktarda detaylı biyografik malumat bulunmasına rağmen, ilginçtir ki birkaç küçük bilgi kıvrıntısı dışında Müzebbid'in hayatının karanlık noktalarını aydınlatmamıza yarayacak yeterli malzemeye rastlamamaktayız. O nedenle bu inceleme, Emevî-Abbâsi geçiş döneminin müstehcen içerikli esprileriyle ün yapmış en popüler nüktedanlarından Müzebbid el-Medîni'nin hayatını edeb literatürü ve biyografi kaynakları ışığında -bir nebze olsun- müşahhas hale getirmeyi, keza nüktedan kimliğinin ana çizgilerini yine ona dair rivayet malzemesinden hareketle belirginleştirmeyi hedeflemektedir.

Modern ilmi çalışmalar açısından da Müzebbid ne yazık ki hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Ne Batı'da ne Doğu'da onunla ilgili yeterli akademik incelemenin bulunmayışı gerçekten onun adına büyük bir talihsizliktir. bulunmayışı gerçekten onun adına büyük bir talihsizliktir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Gâlib 'Anâbise'nin Ebû İshâk Müzebbid el-Medîni; Eş'ab (ö.154/771), Cuhâ (ö. II/VIII. yüzyılın ikinci yarısı), Cemmâz (ö.242/857), 'Abbâde (ö. 250/864), Cahza (ö. 324/936), Ebü'l-Hâris Cümmeyn gibi müstehcen konulara ya da saçmalıklara dair komik hikâyeler anlatan bir edepsizler kadrosunun en dikkat çekici isimlerinden biridir.² Arapların efsanevi mizah kahramanı Cuhâ'ya dair veya çağdaşı meşhur nüktedan Eş'ab hakkında klasik teracim kitaplarında muazzam miktarda detaylı biyografik malumat bulunmasına rağmen, ilginçtir ki birkaç küçük bilgi kıvrıntısı dışında Müzebbid'in hayatının karanlık noktalarını aydınlatmamıza yarayacak yeterli malzemeye rastlamamaktayız. O nedenle bu inceleme, Emevî-Abbâsi geçiş döneminin müstehcen içerikli esprileriyle ün yapmış en popüler nüktedanlarından Müzebbid el-Medîni'nin hayatını *edeb* literatürü ve biyografi kaynakları ışığında -bir nebze olsun- müşahhas hale getirmeyi, keza nüktedan kimliğinin ana çizgilerini yine ona dair rivayet malzemesinden hareketle belirginleştirmeyi hedeflemektedir.

Modern ilmi çalışmalar açısından da Müzebbid ne yazık ki hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Ne Batı'da ne Doğu'da onunla ilgili yeterli akademik incelemenin "**Nevâdiru Müzebbid el-Medîni: beyne'l-müsteve'l-edebiy-yi'sa'biyyi'l-latîf ve'l-müsteve'l-bezî'** (*İnce mizah ve kaba mizah bağlamında Mü-*

¹ et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *Ahlâku'l-vezîreyn*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Dâru Sâdir, Beyrut, 1992, s. 150.

² et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *Ahlâku'l-vezîreyn*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Dâru Sâdir, Beyrut, 1992, s. 150.

zebbid el-Medîni'nin popüler nükteleri)" adlı makalesi³ bu sahada ortaya konulmuş yegâne ilmi çalışmadır. Biz de çalışmamız boyunca zaman zaman bu makaleye atflarda bulunacak yeri geldikçe de müellifin bazı görüşlerini değerlendirmeye tabi tutacağız.

Ancak bütün bunlardan önce, Müzebbid'in mizahi kişiliğine ve karakterinin bazı yönlerine ışık tutması bakımından, birkaç klasik kaynaktan onunla ilgili yapılmış tanımları alt alta sıralamanın yararlı olacağı kanaatindeyiz:

[كَانَ كَثِيرَ الْمُجَوِّنِ حُلُوِّ النَّادِرَةِ، لَهُ أُخْبَارٌ كَثِيرَةٌ فِي الْبِخْلِ، فَإِنَّهُ كَانَ مُبْخَلًّا إِلَى الْعَايَةِ.]
Ahlaksız ama hoş nükteli biriydi. Pintiliğine dair pek çok fıkrası bulunup cimrilikte zirveyi temsil etmekteydi.⁴

Kütübî bu tanımlamayı yaptıktan sonra ona ait pek çok anekdot anlatır, ancak konuyu noktalarken de şu cümleyi ifade etmekten kendini alamaz:

[وَنَوَادِرُهُ كَثِيرَةٌ، عَقَا اللَّهُ عَنَّا وَعَنَّهُ وَسَامَحَنَا بِمَنِّهِ وَكَرَمِهِ.]

Onun (daha başka) pek çok hikâyesi de vardır. (Ancak bunları anlatıp aktardığımız için) Allah bizi ve onu affetsin, lütfu keremiyle bizleri hoş görsün.⁵

[وَأَمَّا مُزَيْدٌ (...) فَهُوَ مُزَيْدُ الْمَدِينِيِّ الْخَلِيعِ، لَهُ نَوَادِرٌ وَحِكَايَاتٌ.]
Müzebbid'e gelince (...), o ahlaksız/edepsiz Müzebbid el-Medîni'dir. Kendisinin pekçok fıkrası ve hikâyesi vardır.⁶

2

[مُزَيْدٌ صَاحِبُ النَّوَادِرِ (...) وَأَمَّا مُزَيْدٌ فَهُوَ مُزَيْدُ الْمَدِينِيِّ.]

3

كَانَ خَلِيعًا مَاجِنًا كَثِيرَ الْمَزَاحِ، لَهُ نَوَادِرٌ وَحِكَايَاتٌ كَثِيرَةٌ.]
Nükte sahibi Müzebbid (...) Bu Müzebbid, Müzebbid el-Medîni olup kendisi ahlaksız, edepsiz ve nüktedan biriydi. Çok sayıda nükte ve fıkrası vardır.⁷

³ *Mecelletü'l-mecma'*, Sayı: 2, 2010, Mart Sayısı. Bu makale vesilesiyle Müzebbid nevadiri konusunda geç dönemde Yûsuf b. el-Vekîl el-Milevî tarafından yapılmış bir derlemenin (*İthâfî'l-mütevveddid bi nevâdiri Müzebbid*) varlığından haberdar olmaktadır. Derlemenin yayınlanmamış el yazma nüshası, Gâlib 'Anâbise'nin belirttiğine göre Yale Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bkz. İlgili makalenin Özet (Mülâhas) bölümü. *Mecelletü'l-mecma'*, Sayı: 2, s. 1.

⁴ el-Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-vefeyât (I-IV)*, thk. İhsân 'Abbâs, Dâri Sâdir, 1. Baskı, Beyrut, 1973-74, IV, 131.

⁵ *Fevâtü'l-vefeyât*, IV, 134.

⁶ İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb*, VII, 181.

[قَدْ اسْتَدْرَكَ مَوْلَانَا عَلَى الْخَلِيلِ فِي الْعَرُوضِ (...) وَعَلَى مَزِيدٍ فِي النَّوَادِرِ.]
 Üstadımız, Halil b. Ahmed'in arûz ilminde (...), Müzebbid'in de nükte konusunda uzman olduğu değerlendirme-
 sinde bulunmuştur.⁸

[كَانَ مَزِيدٌ مَمَّنْ اشْتَهَرَ بِالْمَجُونِ وَالنَّوَادِرِ، وَلَهُ نَوَادِرٌ.]
 Müzebbid edepsizliği ve nükteleriyle ün
 yapmış biri idi. Kendisinin (pekçok) fıkrası
 bulunmaktadır.⁹

Görüldüğü üzere, başta İbn Şâkir el-Kütübî'nin *Fevâtü'l-vefeyât*'ı ve ed-Dârekutnî'nin *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*'i olmak üzere, yukarıda sadece bir bölümünü örneklediğimiz *edeb* kaynaklarının ittifakla işaret ettiği temel birkaç husus vardır:

- ✓ Müzebbid cimri mi cimri, ama aynı zamanda edepsiz ve ahlaksız bir adamdı.
- ✓ Fıkra ve nükteleri kendi çağında büyük şöhret kazanmıştı.
- ✓ Ürettiği mizah sadece niteliksel değil, niceliksel bakımdan da kayda değerdir.

Bize göre sadece bu üç madde bile, mizah tarihi açısından böyle bir şahsın ilmi bir incelemeyi hak ettiğini kanıtlamaya yeterlidir. Ne var ki kişiliğine dair biyografi kaynaklarında söylenenlerin neredeyse tümü, bizim yukarıda zikrettiğimiz hususlardan ibarettir. O nedenle incelememiz boyunca Müzebbid'in hayatına ve karakter özelliklerine dair flu zeminler anekdot malzemesinden sağlanan veriler ve tarafımızdan yapılacak yorumlar ışığında giderilmeye çalışılacaktır. Ancak bundan önce, kullanacağımız kaynakların genel durumunu anlamaya ihtiyaç vardır.

1. Müzebbid biyografisi için malzeme

Arap edebiyatının karizmatik müellifi Ebû Osman b. Bahr b. el-Câhiz'in (ö. 255/869) eserlerinde az da olsa (*Kitâbü'l-Hayevân*'da 3; *el-Beyân ve't-Tebyîn*'de 1; *Kitâbü'l-biğâl*'de de 1 adet olmak üzere) Müzebbid adına bağlanan anekdotların bulunması erken bir tarihten itibaren Müzebbid nüktelerinin

⁷ Ebû'l-Hasan ed-Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif (I-V)*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir, Dârü'l-ğarbi'l-islâmî, 1. Baskı, 1986, IV, 2036.

⁸ el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ (I-VII)*, nşr. İhsân 'Abbâs, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Baskı, Beyrut, 1993, II, 667; et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-İmtâ' ve'l-müânese*, thk. Muhammed Hasen İsmâil, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye 1. Baskı, Beyrut, 2003, s. 59.

⁹ en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb (I-XXXIII)*, thk. Müfid Kumeyha ve ekibi, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut, 2004, IV, 26.

kayda geçirilmeye başlandığı fikrini kanıtlamaktadır. Keza en eski nevadir koleksiyonlarından İbn Ebî 'Avn'ın *el-Ecvibetü'l-müskite'*sinde Müzebbid'e ait mizah malzemesinin varlığı da bu kanaati güçlendirmektedir. Müellif söz konusu eserinde 8 müzebbid nüktesi zikretmiştir.

Yine ilk dönem yazılı mizah kaynaklarından Kayrevanlı edip ve şair Ebû İshak Husrî (ö.413/1022) *Cem'ü'l-cevâhir'*inde Müzebbid nükteleri için özel bir başlık (*min nevâdiri Mezîd el -Medînî*) açmış, hem o başlık altında hem de eserin diğer bölümlerinde dağınık vaziyette 18 adet Müzebbid fıkrasına yer vermiştir.

Bunlardan başka İbn Kuteybe ed-Dineverî'nin '*Uyûnu'l-ahbâr'*, İbn 'Abdi Rabbih'in *el-'İkdü'l-ferîd'*, Râğb el-İsfehânî'nin *Muhâdarâtü'l-üdebbâ'sı*, İbn Hamdûn el-Bağdâdî'nin (ö. 562/1167) *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye'si*, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) *Besâirü'l-hükemâ ve zehâirü'l-kudemâ'sı* ile *el-İmtâ' ve'l-müânesé'si*, Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî'nin (ö. 733/1333) *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb'i*, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *Ahbârü'z-zurâf ve'l-mütemâcinîn'i* ve *Ahbârü'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn'i*, Zemahşerî'nin *Rebî'ü'l-ebâr'*, Ebû Mansûr es-Se'âlibî'nin *Letâifü'z-zurafâ min tabakâti'l-fudalâ'sı*, geç dönem derlemelerinden İbn 'Âsım el-Ğirnâti'nin *Hadâiku'l-ezâhir'i* de belirli başlıklar altında olmasa da saded düştükçe Müzebbid nüktelerine yer veren eserlerdir.

Bütün bu uzunca listeye Celalüddîn es-Süyûtî'nin *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-lüğâ'sı*, es-Se'âlibî'nin *Simârü'l-kulûb'u*, İbn Sîde el-Mürsî'nin *el-Muhassas'ı* ve *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam'ı* gibi Müzebbid nevadirine filolojik ya da lingüistik maksatlı yer veren dil kitaplarını da eklemek gerekir.

Ancak hiç kuşkusuz, Müzebbid'le ilgili en zengin rivayet malzemesi Abbâsi devletinin Büveyhiler zamanında yaşamış olan ünlü devlet adamlarından vezir Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn el-Âbî'nin (ö.422/1030) kaleme aldığı geniş bir kültür ansiklopedisi izlenimi veren *Nesrü'd-dürri fi'l-muhâdarât* adlı eserinde bulunmaktadır. Müellif bu eserde toplam 81 Müzebbid anekdotuna yer vermiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu anekdotların yirmisinin rivayetinde müellif el-Âbî yalnız kalmakta bu da *Nesrü'd-dür'*ü ilgili malzeme açısından daha da değerli kılmaktadır.

Sonuç olarak, *edeb* literatürünün temel kaynakları tarandığında Müzebbid'in adına bağlanan toplam anekdot sayısının 100'e ulaştığı görülür ki bu rakam bir tek mizah figürüne bağlanan önemli bir yeküne işaret eder.

Yeri gelmişken bir hususu açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Müzebbid hakkında yegâne makale incelemesinin sahibi Gâlib 'Anâbise'nin tezine göre Müzebbid nüktelerinin Eş'ab ve Cuhâ'ninkiler kadar popüler olamamasının temel nedeni, bu fıkrâ malzemesinin kahir ekseriyeti itibarıyla gayri ahlaki ve cinsel çağrışımlar uyandıran bir içeriğe sahip olması, bu yüzden de

yazılı gelenekten çok şifahi gelenekte tedavüle sokulmasıdır.¹⁰ Ancak kanaatimize göre bu olguyu sadece sözü edilen faktöre indirgemek yanıltıcı olabilir. Zira pornografik boyutları itibariyle Müzebbid nüktelerinden hiç de geri kalmayan nice rivayet malzemesi -ki burada Eş'ab'ın yüz kızartıcı tasvirlerini bilhassa hatırlamak lazım- esasen klasik Arap mizahı kaynaklarının birçoğunda dağınık halde bulunmaktadır. Mesela Sünni doktrin en önemli temsilcilerinden ve *Müfredâtü'l-Kur'ân* müellifi Râğıb el-İsfehânî'nin *Muhâdarâtü'l-üdebâ'*ında bile cinsel içeriğe sahip anekdotların sayısı hiç de az değildir.

Belki burada başka birkaç faktörü hesaba katmak gerekir. Mesela Müzebbid; şayet Ebü'l-'Aynâ, Ebû Dülâme gibi sultana yakın bir saray nedimi olsa idi muhtemelen fıkraları daha da popüler olup yazılı kaynaklarda da hayatına dair daha fazla biyografik bilgiye rastlayabilirdik. Ayrıca yazılı hale getirildiği halde başka sebeplerle zayıf olan ve günümüze ulaşmayan nice ahbar malzemesinin ve mizah koleksiyonunun varlığını da hesaba katmak gerekir.

2. "Müzebbid" sözcüğünün zaptı ve anlamı

Adı *edeb* literatürünün farklı kaynaklarında مَزِيدٌ , مَزِيدٌ , مَزِيدٌ ve مَزِيدٌ şeklinde farklı biçimlerde kaydedilmişse de bilhassa özel isimlerin imlasi hususunda titiz davranan teracim müellifleri ve sözlükçüler, adının "*muhaddis*" vezninde yani مَزِيدٌ biçiminde okunması gerektiği hususunda ısrarcıdırlar.¹¹ Güvenilir kaynaklardan *Fevâtü'l-vefeyât*'ta, keza *Tâcü'l-'arûs*'ta ve İbn Mâkûlâ'nın *el-İkmâl*'inde ismin doğru şeklinin مَزِيدٌ olduğuna dikkat çekilmiş,¹² ünlü hadis hâfızı ve tarihçi İbn Nâsırüddin el-Kaysî ed-Dimeşki (ö. 842/1438) de *Tavzihu'l-Müştebih*'inde söz konusu ismin مَزِيدٌ şeklinde zapta geçirildiğini ifade etmiştir.¹³ Yine İbn Hacer el-'Askalânî *Tabîrü'l-müntebih bi tahrîri'l-müştebih*'inde, Zehebî'nin bir eserinde bu ismin مَزِيدٌ biçiminde kayıtlı olduğunu gördüğünü belirtirse de neticede doğrusunun مَزِيدٌ olduğunu özellikle vurgular.¹⁴

¹⁰ *Mecelletü'l-mecma'*, Sayı: 2, s. 163.

¹¹ *Fevâtü'l-vefeyât*, IV, 131; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon, y.y., t.y., Dârü'l-hidâye, VIII, 133.

¹² İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fi ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb*, VII, 181.

¹³ ed-Dimeşki, İbn Nâsırüddîn, *Tavzihu'l-Müştebih fi zabtı esmâ'r-rvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm (I-IX)*, thk. Muhammed Nuaym el-Arksûsî, Müessesetü'r-risâle, 1.Baskı, Beyrut, 1993, VIII, 72.

¹⁴ el-'Askalânî, İbn Hacer, *Tabîrü'l-müntebih bi tahrîri'l-müştebih (I-IV)*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Gözden geçiren: Ali Muhammed el-Bicâvî, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, IV, 1275.

Müzebbid adının ifade ettiği anlama gelince, ز , ب , د harflerinden tef'îl bâbında ism-i fâil olan Müzebbid için bir anlam tahmininde bulunmak zor görünmektedir. Zira Ze-Be-De kök harflerinden türeyen fiil ve isimlerde süt, yağ, deniz gibi şeyler için köpük/köpüklenme/kabarma anlamları varsa da¹⁵ nüktedanımızın bu ismi neye binaen almış olduğuna dair herhangi bir sarih karine bulunmamaktadır. Gerek kendisinin mesleği, gerekse de baba ve dedelerinin uğraşları hakkında bilgi sahibi olmayışımız da ne yazık ki bizi bu konuda yardımsız bırakmaktadır.

Ancak Arap dil otoriteleri تَزَبَّدُ الْإِنْسَانُ ifadesinin, öfkelenip kudurması sebebiyle kişinin ağız kenarlarında hafif kabarcıklar ve köpükler oluşması anlamını taşıdığını söylerler ki¹⁶ geçimsizliği, hırçınlığı ve öfkeli mizacıyla tanıyan Müzebbid için böyle bir nitelik makul görünmektedir. Muhtemelen her fırsatta iğneli laflarıyla çevresindekilerin canını yakmaktan zevk alan, her durumu eleştirmeye teşne böylesine olumsuz bir kişilik için "müzebbid" (öfkeden ağız kenarlarından köpükler çıkan) tanımlaması, huysuz tavırlarının mağduru olan kimselerce ona layık görülen yerinde bir isimdi.

Sadece *Nesrû'd-dürr* ve *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye* kaynaklarındaki bir anekdotta kahramanımıza "Müzebbid" adının verilmesini açıklayan bir bilgi kırtısı mevcuttur. Ancak hiçbir biyografi kaynağında teyit edilmemiş olması dolayısıyla buna dayanarak kesin bir yargıya varmak yine de yanıltıcı olabilir. Şöyledir ilgili hikâye:

Muhammed b. Abdullah b. Hasan'ın Abbasi iktidarına karşı isyan ettiği bir hengâmede Müzebbid'e sormuşlar: "*Herkes -Abbasilerin sembolü olan siyah bayraklara karşı- beyaz bayraklarla etrafı donatmışken sen ne duruyorsun?*"

Bir keyif adamı olan Müzebbid "*Bütün bu çabaların ne faydası olacaksa!*" demiş "*baksanıza (daha dün bizimle olan) isyancı İsa b. Musa bugün aramızda yok. O yüzden size taovsiyem şu:*

اعْمَلُوا عَلَىٰ أَنْ الدُّنْيَا كُلُّهَا زُبْدَةٌ.

Bu dünyayı (her an elden kayıp gidecek) bir tereyağ gibi görerek çalışınız.

İşte Ebû İshâk'a bu ifadesinden ötürü "**Müzebbid**" adı verilmiştir.¹⁷

¹⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn* (I-VIII), thk. Mehdi el-Mahzûmi, İbrâhîm es-Sâmarrâi, Mektebetü'l-Hilâl, t.y., VII, 357.

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (I-XV), Dârü Sâdir, 1.Baskı, Beyrut, t.y., III, 192; *Kitâbü'l-'Ayn*, VII, 357; el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-lüğa* (I-VIII), thk. Muhammed 'Avd Mur'ib, Dârü İhyâi't-türâs, 1. Baskı, Beyrut, 2001, XIII, 127; *Tâcü'l-'arûs*, VIII, 133.

¹⁷ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye* (I-X), Dârü Sâdir, nşr. İhsân 'Abbâs, Bekr 'Abbâs, 1. Baskı, Beyrut, 1996, IX, 412; el-Âbî, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn,

Anlaşıldığı kadarıyla Müzebbid'in, isminin köküne kaynaklık eden تَزَبَّد (tereyağı) sözcüğüyle sempatik bir yakınlığı bulunmaktadır. İki kaynaktaki yer alan bu bilgiyi yine sadece İsfehânî'nin *Muhâdarâtü'l-üdebâ'*ında yer alan bir başka bilgi ile birleştirecek olursak ismin "tereyağ" anlamı ile olan ilişkisinin daha güçlendiğini görebiliriz. İsfehânî "*Ayak takımının ve düşük seviyeli insanların yeminleri (أَيْمَانُ النُّوَكَةِ وَالسَّفَلِ)*" başlığı altında, sıradışı garip yemin lafızlarından söz ederken "*Müzebbid Yeminleri*"nden de bahsetmekte ve şu örneği zikretmektedir:

Müzebbid şöyle diyerek de yemin etmiştir "*Eğer mesele şöyle şöyle ise, o zaman bana Haziran ayında tereyağından bir merdiven üzerinde göğe çıkmak şart olsun*".¹⁸

Verilen bilgilerden sonra tüm bu ayrıntıların -tek tek ya da hep birlikte- kahramanımızın Müzebbid (tereyağcı) olarak adlandırılmasında etkili bir faktör olabileceği düşünebilir. Künyesinin Ebû İshâk oluşunda ise tüm kaynaklar müttefiktir. İbn Zekeriyâ el-Mu'âfâ *el-Celîsü's-sâlih ve'l-enîsü'n-nâsîh*'inde künyesine ait bu bilgiyi özellikle teyit eder.¹⁹

Nisbesine gelince, klasik kaynaklar Müzebbid için önümüze birbirine benzer, daha doğrusu muhtemelen istinsah sırasında metnin zaptındaki hatalardan kaynaklı iki farklı nisbe koyar: *el-Medenî* ve *el-Medînî* nisbeleri. Husrî'nin *Cem'ü'l-cevâhir*'inde Müzebbid'in (ya da Mezîd'in) nisbesi hep el-Medînî şeklinde geçmiştir.²⁰ Sadece *Nesrî'd-dür*'de yer alan bir bilgi sayesinde ise Müzebbid'in *el-Ğâdirî* nisbesi ile de anıldığı öğreniyoruz.²¹

3. Müzebbid'in hayatına dair bazı ayrıntılar

Doğum yılı hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Bir *Nesrî'd-dür* anekdotu Müzebbid'i Hz. Osman ile çağdaş göstermeye çalışırsa da²² diğer hikâyelerde yer alan şahıslar hep birlikte onun yaklaşık iki asır sonrasının bir figürü olduğunu işaret etmektedir. Ünlü nüktedan Eş'ab'la çağdaş olduğu bilgisi doğruya daha yakın gözükmektedir. Zaten iki önemli *edeb* kaynağın-

Nesrî'd-dür fi'l-muhâdarât (I-VII), thk. Hâlid Abdülğanî Mahfûz, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, III, 166.

¹⁸ el-İsfehânî, Râgıb, *Muhâdarâtü'l-üdebâ' (I-V)*, nşr. Riyâd Abdulhamîd Murâd, Dârü Sâdir, 1.Baskı, Beyrut, 2004, I, 570.

¹⁹ el-Mu'âfâ, İbn Zekeriyâ, *el-Celîsü's-sâlih ve'l-enîsü'n-nâsîh (I-IV)*, thk. Muhammed Mürsî el-Hûlî, 'Âlemü'l-kütüb, 1. Baskı, Beyrut, 1993, I, 700.

²⁰ el-Husrî, el-Kayrevânî, *Cem'ül-cevâhir fi'l-millah ve'n-nevâdir*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dârü'l-cil, Beyrut, 1987, s. 177.

²¹ *Nesrî'd-dür*, III, 165.

²² *Nesrî'd-dür*, III, 165. İlgili anekdotta Müzebbid Hz. Osman'a sövüp sayan biri olarak lanse edilmek istenmektedir. Onun genel anlamdaki küfürbazlığı, belki de Şii bir saikle böyle bir fıkranın uydurulmasını kolaylaştırmıştır.

dan *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye'* de ve *Nesrü'd-dür'* de yer alan bir anekdot aracılığıyla kahramanımızın ünlü Medinelî fakih ve muhaddis İbn Ebû Zî'b'le (ö. 159/776) aynı dönemde yaşadığı bilgisini öğreniyoruz ki bu da yukarıdaki kanaatimizi desteklemektedir. Gâlib 'Anâbise'nin, Müzebid'i hem II. yüzyıl ortalarında ölmüş Eş'ab'a çağdaş göstermesi hem de III. yüzyılda ölmüş Abbasi Halifesi el-Mehdî (ö. 250/785) döneminde yaşayan bir nüktedan olduğunu ifade etmesi²³ bu iki vefat tarihi arasındaki yaklaşık 100 yıllık zaman diliminden dolayı imkânsız görünmektedir.

Keza doğum yeri hakkında da net bir bilgiye sahip değiliz. Gerçi 19. yüzyıl müfessirlerinden İbn 'Âşûr, Câhız'dan nakille Müzebid'i kaba saba bir çöl bedevisi olarak tarif eder.²⁴ Ancak el-Medîni nisbesinden anlaşıldığına göre o, Medine'de doğmuş ya da ömrünü orada geçirmiş şehirli biri olmalıdır.

Yine bir anekdotan anladığımız kadarıyla geçimsiz Müzebid'in -sayısı net olmasa da- en az iki karısı vardır. "Ebû İshâk" künyesi ise bariz biçimde en azından bir erkek çocuğunun olduğuna işaret eder. Tam bir rakam vermesede, bize çok çocuklu bir adam olduğu imasında bulunan bir diğer Müzebid hikâyesi, ayrıca satırları arasında karısının ihanetine ilişkin kayda değer önemde ikincil ipuçları da barındırır:

Bir gün Müzebid'e kaç çocuğunun olduğu sorulmuş. Müzebid "Eğer bu kadının doğurduğu çocuk sayısı, kendisiyle yaptığım cima sayısından daha fazla değilse Allah da benim canımı alsın!" cevabını vermiş.²⁵

Müzebid'in fiziksel özelliklerine dair çok önemli bir ayrıntı ise, tam da fıkralarından birinin ana konusunu teşkil eder ki onun tüysüz sakalsız biri olduğu kanaatine buradan ulaşmaktayız:

Bir defasında Müzebid bir baba dostuyla karşılaşmıştı. Bu zat Müzebid'e "Evlat, babanın güür mü güür sakalları vardı, ama sen cascavolaksın, bu ne iş?!" deyince Müzebid "Efendim" demiş "bendeniz bu hususta anneme çekmişim!"²⁶

Farklı konulardaki anekdotlarının işaret ettiği temel bir bilgi -bizzat onun şakalarını pazarlayarak zengin olan çağdaşlarının aksine- evinde karısıyla kendi halinde hayat süren Müzebid'in gerçekten yoksul bir kimse olduğudur. Ona özgü anekdotların birçoğunun satır aralarında buna ilişkin ipuçları yakalamak mümkündür. Bazı hikâyelerde ise bu vurgu daha barizdir. Esasen fakirlik olgusunun mizahi bir tema olarak nevadir malzemesine yansması Emevi ve erken dönem Abbasi mizahının belirgin karakteristiklerinden biridir.²⁷ Doğal olarak bu sosyal olgu Müzebid nüktelerine de damgasını hissedilir derecede vurmuştur.

²³ *Mecelletü'l-mecma'*, Sayı:2, s. 169.

²⁴ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr (I-XXX)*, Dârü Sahnûn, Tunus, 1997, IV, 155.

²⁵ *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye*, IX, 438; *Nesrü'd-dür*, III, 164.

²⁶ *Cem'ü'l-cevâhir*, s. 307.

²⁷ *Mecelletü'l-mecma'*, Sayı: 2, s. 165.

Sözgelimi komşularının bir gün kendisinden kaşık istemeye geldiğinde onlara verdiği “Kaşık bizde ne gezer! Keşke bizim kaşıkla değil, parmaklarımızla yiyecek bir şeyimiz olsa!” biçimindeki cevapta²⁸ hem belirgin bir fakirlik vurgusu hem de üstü kapalı biçimde muhataptan bir beklenti içine girme hali söz konusudur. Keza geçirdiği bir rahatsızlık sebebiyle kendisine diyet öneren bir hekime söylediği sözde de fakirliğine ilişkin ipuçları buluruz:

Müzebbid bir defasında fena şekilde hastalanmış, doktoru da kendisine diyet tavsiyesinde bulunmuştu. (Esasen züğürtlüğü sebebiyle yemek bulmakta zorlanan) Müzebbid kendisine diyet öneren doktora şöyle takıldı: “Hazret! Doğru düzgün yiyecek bulamadığımdan, o diyeti aklımdan geçen yemekler hususunda yapsam olmaz mı?”²⁹

Yine Müzebbid derdest edilmiş vaziyette zindana götürülen bir grup mahkûm görüp de onlara ne olacağını sorduğunda “Hayır (iyilik)” imalı cevabı verilmesi üzerine “İşin ucunda hayır varsa nolur beni de onların yanına katıverin!” demektedir³⁰ ki bu, fakirliğinin tetiklediği tipik bir tamahkâr tepkisidir.

Bir başka anekdot bize, onun, üzerindeki kıyafeti satmaya mecbur olacak ölçüde yoksul biri olduğunu anlatır. Ne var ki üzerindeki kıyafet müşterilerin talip olamayacağı ölçüde eski püsküdür:

Bir keresinde zorda kalan Müzebbid satması için üzerindeki kıyırık cübbesini bir tellala teslim etmiş, ancak tellal ne kadar bağrıdıysa da pejmurdeye bir tek müşteri bile çıkmamıştı. Bunu gururuna yediremeyen Müzebbid cüppeyi tellalın elinden alıp üzerine giyerken “Valla o üzerimde yokken, nedense kendimi çıplak gibi hissettim” deyiverdi.³¹

Birkaç anekdot, Müzebbid’in fakirlik olgusu karşısındaki tutumunun müminane tevekkülle bağdaşmayan örneklerini içerir. Hatta bu örneklerde teodise problemine dönük üstü örtülü bir gönderme de vardır:

Geçim sıkıntısından dert yanan Müzebbid’e bir dostu teselli sadedinde “Şu gökleri direksiz ayakta tutan Allah’a hamdü senâ et (sakın isyan etme). O rızkımı bollaştırılmaya da kadirdir” demiş. Müzebbid “Keşke” demiş, “Mevla rızkımı bol bol verseydi de -gökleri ayakta tutmak için- varsın her bir arşına bir sütun dikseydi!”³²

²⁸ et-Tezkiretü'l-hamdûniyye, V, 86; Nesrû'd-dür, III, 160; Fevâtü'l-vefeyât, IV, 133.

²⁹ et-Tezkiretü'l-hamdûniyye, IV, 342; Nesrû'd-dür, III, 139; Fevâtü'l-vefeyât, IV, 132.

³⁰ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Ahbârü'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn*, nşr. İrfân Muhammed Hammûr, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut, 2006, s.138; Nesrû'd-dür, III, 160.

³¹ et-Tezkiretü'l-hamdûniyye, VIII, 109; Nesrû'd-dür, III, 158.

³² et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Besâir ve'z-zehâir (I-IX)*, thk. Vedâd el-Kâdî, Dârü Sâdir, 1. Baskı, Beyrut, 1988, IIX, 71; *Muhâdarâtü'l-üdebâ*, I, 590; Nesrû'd-dür, II, 161. Bu hikâye Anadolu sahasında Nasreddin Hoca fıkraları kapsamında da anlatılmaktadır. Bkz. Erdoğan Tokmakçıoğlu, *Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca*, Geçit Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 2004, s. 218 (202 no'lu fıkra: TANRI VE ACIKMAK)

Bazı anekdotlardan da anlaşıldığı kadarıyla Müzebbid'in çevresinde hep onu fakirlik belasına karşı sabretmeye teşvik eden samimiyetsiz bir dost grubu var olmuştur. Bu anekdotların muhtevasında, kendisine yardım etmek yerine sadece sabır tavsiyesinde bulunan bu dostlarına karşı Müzebbid'de gizli bir sitemin varlığını sezmek de mümkündür:

Bir defasında dostları “*Sabret bakalım Müzebbid, aydınlık günler kapıda inşallah*” dediklerinde onlara şu karşılığı verivermiş: “*Sabretmesine sabredecem de, korkarım onlar kapıdan girene kadar ben çoktan öbür âlemi boylamış olacağım!*”³³

Müzebbid zaman zaman da karşımıza, hâli vakti yerinde insanlardan yardım isteyen bir dilenci görünümünde çıkmaktadır. Ana teması çok farklı bir anekdotun satır aralarında, gözüne kestirdiği varlıklı birinden birşeyler koparmak için onun kapısını aşındırdığı sonucuna ulaşılabilir:

Bir keresinde Müzebbid mevâliden olduğu halde mal mülk sahibi olmuş Medinelî bir zatı ziyarete gitmişti. Oraya vardığında bu zatı, kendisi için özel hazırlanmış yüksekçe bir divan üzerine kurulup oturur vaziyette gördü. Onun önünde ve aşağısında ise biri Hz. Ebu Bekir'in diğeri Hz. Ömer'in torunlarından iki değerli zevat oturmaktaydı. Meclisinde Müzebbid'i görünce canı sıkılan adam “Sırası mı şimdi Müzebbid, hergün durmadan bir şeyler istemeye geliyorsun” diye hakarete bulundu. Müzebbid “Hayır efendim, bu sefer dilencilik etmeye gelmedim, sadece Hâris b. Halid el-Mahzûmî'ye ait şu beyitin manasını soracaktım” deyip okudu:

إِنِّي وَمَا نَحَرُوا غَدَاةً مِنِّي عِنْدَ الْجِمَارِ يُوَدُّهَا الْعُقُلُ
لَوْ بَدَّلْتُ أَعْلَى مَسَاكِنِهَا سَفْلًا وَأَصْبَحَ سَفْلُهَا يُعْلُو

Ben Mina'da Şeytan taşlarken henüz develer kesilmiş değildi, yular ipleri üzerlerindeydi. Keşke dedim şu manzara değişse de altlar üst, üstler alt olurse (hayvanların sırtları yere gelip ayakları yukarıda olsa: yani kesilseler).

“İşte Hazret size ‘*altlar nasıl üst, üstler nasıl alt oluyor*’ onu soracaktım. Lakin içeri girdiğimde şu manzarayı görünce beytin manasını derhal kavrayıverdim” dedi.

Bu söz o kodamanın keyfini o kadar kaçırdı ki “*Cehennem ol şuradan, Müzebbid*” diye ilendi. Meclistekiler ise Müzebbid'in bu giydirmesine gülmekten kendilerini alamadılar.³⁴

³³ *Muhâdarâtü'l-üdebâ*, I, 651.

³⁴ el-Husri, el-Kayravânî, *Zehri'l-âdâb ve semerü'l-elbâb (I-II)*, thk. Yûsuf Ali Tavîl, Dâri'l-kütübü'l-ilmîyye, I, Baskı, Beyrut, 1997, I, 226; *Cem'ü'l-cevâhir*, s. 177.

Fakirlikle mücadele hususunda Müzebbid için en yararlı enstrüman elbette sahip olduğu mizah yeteneğiydi ve elimizde onun, bu avantajı yeri geldikçe değerlendirdiğini gösteren birkaç anekdot bulunmaktadır. Bunlardan birine göre, Kurban'da kesecek hayvanı olmayan Müzebbid'in bayram arefesinde tasarladığı bir plan ertesi gün meyvesini vermektedir:

Bir defasında Müzebbid bayramda kesmek üzere kurbanlık almaya gitmiş ancak elindeki paraya koç bulamayınca gidip bir horoz satın almıştı. Onun bu haline üzülen komşularından her biri kendisine birer kurbanlık hayvan hediye etti. Bayram günü elinde toplam 7 kurbanlık hayvan biriktiğini gören Müzebbid (kümesteki horozu kastederek) şöyle bir espri yaptı: "Eminim ki şu benim çil horoz Allah katında Hz. İshak'tan³⁵ daha değerli. Zira İshak'ın kurban edilmemesi için fidiye olarak tek bir hayvan yetmişti. Hâlbuki baksanıza benim horozumun kesilmemesi için yedi hayvan birden feda ediliyor!"³⁶

Bu hikâyenin oldukça ayrıntılı ve mizahi kalitesi daha üstün bir çeşitlemesi Se'âlibî'nin *Simârü'l-kulûb'*unda "مزید" deyiminin izahı sadedinde hikâye edil-mektedir. Orada belirtildiğine göre ilgili deyim, edipler arasında "değersiz bir şeyle çok büyük faydalar temin etme" anlamında "bereket" kavramını anlatmak üzere kullanılmaktaydı.³⁷

Müzebbid fakir olmasının ötesinde alacaklıları tarafından zaman zaman sıkıştırılan iflah olmaz bir borçludur da. Onun gibi birisinden borcunu geri almanın imkânsızlığı, bir alacaklısına verdiği cevabın muhtevasındaki abartıdan rahatlıkla anlaşılabilir:

Birgün bir alacaklısı Müzebbid'e gelerek borcunu istemişti. Müzebbid "Bu gün benden sana hayır yok" dedikten sonra onu ikna için şu tarzda bir yemin etti "Allah beni mahşer meydanında meleklerin topuklarını ısıran bir köpek yapсын ki şayet bir salatalık için beni Ülker yıldızının oradan asıp bu dünyaya sallandırsan yine de o şeyi sana bu gün veremem!"³⁸

³⁵ Herhalde bu Tevhîdî'nin bir sehvi olmalıdır. Zira tüm tarih kaynaklarının ittifakla belirttiğine göre kesilmek üzereyken gökten indirilen bir koç karşılığında kurtarılan şahıs İshak değil İsmail'dir.

³⁶ *el-İmtâ' ve'l-müânese*, 421. Bkz. s. 470.

³⁷ *es-Seâlibî, Simârü'l-kulûb fi'l-mudâf ve'l-mensûb* (I-II), nşr. İbrâhîm Salih, Dârü'l-beşâir, 1.Baskı, 1994, s. 470-71.

³⁸ *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye*, IX, 439; *Nesriü'd-dür*, III, 164.

Anlaşıldığı kadarıyla hayatında pek varlık yüzü görmemiş olan Müzebbid bilhassa paraya kavuşma hususunda zaman zaman ilginç fanteziler de geliştirmektedir:

Birgün Müzebbid bir adama “*Damdan düşmen karşılığında sana 1000 dirhem para verilecek denilse, bunu ister miydin?*” diye sormuş. Adam “*Hayır*” cevabını verince Müzebbid “*Şayet o meblağ bana, Ülker yıldızından düşmem karşılığında verilecek olsaydı bile kabul ederdim*” demiş. Adam şaşkın “*Ama Müzebbid, o takdirde kesin nalları dikerdin*” diye itiraz edince bizimkisi hayalini mırıldanmış “*Nereden biliyorsun, belki samanlığa veya kaymaktan yapılma bir yatağın tam üstüne düşeceğim?!*”³⁹

Son olarak, fakirlikten çok çeken kahramanımızın ufak aşırma girişimlerine yeltenmesi, bir anekdotta temel ahlaki bir zaaf olarak kendini açık etmektedir. Ancak Müzebbid bu ahlaki defo üzerine yapılan dinsel yorumların tehditkâr söylemini dahi mizahi bir yaklaşımla sönmlemeyi başarmaktadır:

Bir defasında Müzebbid bir misk şişesi aşırıydı. Dostları kendisini uyarmak için “*Kim bir nesne çalarsa, yarın Kıyamet Gününde huzur-u ilahiye o şey boynuna takılı vaziyette gelecek!*” mealindeki bir sözü hatırlatınca şöyle bir düşünmüş ve “*Öyleyse dostlar*” demiş “*ben deniz yarın huzurullahı boynumda yükte hafif ama kokuda benzersiz bir nesne ile varacağım!*”⁴⁰

Fakirliği üzerine anlatılan bu fıkralar dışında Müzebbid’i paradoksal biçimde birkaç obur hikâyesinin kahramanı olarak da görürüz. O, aynı sofraya oturan rakiplerinin ikrama uzanan ellerini engellemek için stratejiler geliştirmeyi becerebilen biridir. Aşağıdaki hikâyeye bakılırsa, bir ziyâfet ortamındaki rakiplerini bertaraf etmek için sıradışı bir strateji “lafa tutma stratejisi” uygulamaktadır:

Bir bedevi ile sofraya oturan Müzebbid, adamın dikkatini yemekten başka tarafa çekmek için “*Pederinizin vefâtı nasıl olmuştur!*” diye bir sual atar ortaya. (Bunu ciddi bir soru zanneden) bedevi uzun uzadıya anlatmaya koyulur, ancak bu arada Müzebbid de yemeklerden nasiplenebildiği kadar nasiplenir. Ni-

³⁹ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Ahbârü'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn*, Dârü'l-kütübü'l- ‘ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1985, s. 48.

⁴⁰ *el-Beyân ve't-Tebyîn (I-II; 4 Cüz)*, thk. ‘Abdüselâm Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, 4. Baskı, Mısır, 1975, II, 69; *et-Tezkiretü'l-hamdüniyye*, IX, 459; *Nesrü'd-dür*, II, 160; *ez-Zemahşerî, Rebü'ü'l-ibrâr ve füsûsu'l-ahbâr (I-V)*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1991, II, 405.

hayet durumu sezen bedevi, aynı taktik üzerinden yürüme yi planlayarak bu sefer kendisi Müzebbid'e "Peki sizin pederiniz nasıl vefât etmişti?" diye sorar. Karşı atağı fark eden Müzebbid'in yanıtı gâyet özdür: "Valla hiç anlamadık, çok ani oldu!"⁴¹

Bilindiği üzere pisboğazlığı sebebiyle mide fesâdına uğrayan bir kimseyi rahatlatmanın en klâsik yöntemi onu istifrâğ ettirmektir.⁴² Ancak emsali diğer oburlar gibi Müzebbid de, iştahla yenilen bir yemeğin mide fesâdı bahanesiyle tekrar dışarı çıkartılmasına şiddetle karşıdır:

Bir defasında gırtlığına kadar yiyen Müzebbid el-Medînî mide fesâdına uğramış, yanındakiler kendisine "Yemiş olduğun iliği ve oğlak etini kussan da rahatlasan" diye tavsiyede bulunmuşlardı. Müzebbid'in yanıtı şöyle oldu: "Ben bu ikisini (iliği ve oğlak etini) kusulmuş vaziyette bulsam bile yerim, yemezsem karım boş olsun!"⁴³

Nasreddin Hocamız gibi Müzebbid de hayatının son anına kadar nüktedan kişiliğinin göstergesi olan şaka ve esprilerini sürdürmüştür. Ona nispet edilen bir anekdot, ölüm döşeğinde vasiyetini verirken bile bu nüktedan kimliğinden vazgeçmediğinin güzel bir örneğini sergilemektedir:

Müzebbid bir defasında fena şekilde hastalanmış, yakında öleceğini düşünüp vasiyette bulunmaya karar vermiş. Hemen aile efradından birini çağırıp varislerin alacaklarını gösteren vasiyet metnini kendisine yazdırtmış. Kâtip yazım işini bitirince -âdet olduğu üzere- vasiyetnameyi toprağa gömmeye başlamış. Onu bu vaziyette gören Müzebbid "Bravo" demiş "benden önce asil onun toprağa defni çok daha önemli!"⁴⁴

4. Kişiliğinin bazı yönleri

Gerek tarihsel gerçekliği bulunan nüktedanlar gerekse hayal ürünü mizah kahramanlarıyla ilgili rivayetler genelde belirli konularda yoğunlaşır. O nedenle belirli bir mizahi tip ya da figürün genellikle cimrilik, tufeylilik, dilencilik, ahlaksızlık, aptallık gibi vasıflarından biriyle özdeş kılındığını görebili-

⁴¹ İbn Ebî 'Avn, *el-Ecvibetü'l-müskite*, thk. Muhammed 'Abdülkâdir Ahmed, Matâbî'u'n-nâşiri'l-'Arabî, Kahire, 1983, s.138; *Cem'ü'l-cevâhir*, s.351; *Ahbârü'z-zurâf ve'l-mütemâcinîn*, s.103.

⁴² el-'Âmilî, Behâüddîn, *el-Mühlât*, nşr. Muhammed Abdulkerim en-Nemerî, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut, 1997, s. 418.

⁴³ *Cem'ül-cevâhir*, s.189; İbn 'Abdi Rabbih, *el-'Ikdü'l-ferîd (I-IX)*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut, 1983, II, 309; VII, 230.

⁴⁴ *Nesrû'd-dür*, III, 160.

riz. Ancak tarihsel süreç içerisinde rivayetler bilhassa şifahi kültürde fazlaca evrime uğradığından belirli bir şahsiyeti ya da mizah kahramanını birden fazla hatta birbirine zıt vasıflarla ilişkilendirilmiş olarak da bulabilmekteyiz. Hebbeneka'nın ve Cuhâ'nın hem ahmak hem de akıllı olarak tasvir edildiği nükteler bunun bir kanıtıdır.

Benzer şekilde Müzebbid de bazı araştırmacılar tarafından müstehcen içerikli fıkra anlatıcısı vasfının yanında cimriliği ve ahmaklığı ile de tasvir edilmiştir.⁴⁵ Ancak bunlardan cimrilik vasfı kahramanımıza uygun ise de ahmaklık vasfıyla nitelenmesi yanlış bir değerlendirmedir. Zira incelememiz sırasında 100'ü aşkın nükteden hiçbirinde onun saflığına ya da aptallığına hamledebileceğimiz bir bulguya rastlanmamıştır.

Bu genel değerlendirmeden sonra, bu başlık altında Müzebbid'in gerek bir nüktedan olarak gerekse de bir insan olarak öne çıkan kimi meziyet ve kusurlarını yine ona ait nevadir malzemesinden örnekler vermek suretiyle tanıtmak istiyoruz.

a. Hazırcevaplılığı

Müzebbid nüktedanlığın gerektirdiği en temel vasıflardan biri olan hazırcevaplık hususunda, çağdaşı pek çok mizah ustasıyla yarışabilecek bir düzeydedir. Söylenen bir söze ya da yapılan bir hakarete verdiği karşılıklar her zaman daha güçlü argümanlar olarak dikkati çeker. Ona yapılan bir hakaret, muhababına, misliyle değil mutlaka kat be kat fazlasıyla ödetilir:

Adamın biri Müzebbid'e "*Allah senin canını alsın*" deyince Müzebbid "*Amiîn inşallah*" deyip eklemiş "*lakin senden 1000 sene sonra!*"⁴⁶

Sorulan bir soruya anında verilen mizahi yanıtlar da Müzebbid'in hazırcevap kişiliğini kanıtlayan önemli belgelerdir. Ona nispet edilen hikâyeye toplamının azımsanmayacak bir bölümü bu türden malzemeyi teşkil eder. Sözgelimi "*Miras olarak kızkardeşine kocasından ne kaldı?*" diyen sorulara iddet müddetini ifade eden "*4 ay 10 gün*" cevabını verivermiştir Müzebbid.⁴⁷ Ya da aşağıdaki örnekte görüleceği üzere kimi fıkralarında hazırcevaplık eylemsel düzeyde tipik bir muzip tavır olarak sergilenir:

Bir gün karısı un eleğini yatağın üzerinde unutmuş, o sırada eve gelen Müzebbid de bunu görmüş. Hemen evin duvarlarından birindeki sağlam bir çiviye tutunup ayaklarını da yerden kesmiş. Onu bu vaziyette asılı gören karısı "*Ne abes bir hareket bu böyle!*" diye tersleyince Müzebbid "*Ne yapaydım ya*"

⁴⁵ *Mecelletü'l-mecma'*, Sayı: 2, s. 172.

⁴⁶ *Rebîü'l-ibrâr*, II, 371; *el-Besâir ve'z-zehâir*, VII, 158.

⁴⁷ *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye*, IX, 411; *Nesriü'd-dür*, III, 160.

demiş “*baktım ki elek benim yatağımı işgal etmiş, ben de bari onun yerini kapıvereyim dedim!*”⁴⁸

Müzebbid’in hazırcevaplığı özellikle kendisine yönelik sulu şakalarda kelimenin tam anlamıyla bir taarruz silahına dönüşür. Ahlaksız kişiliğinin sunduğu imkânlarla çoğu defa muhtevasında muhataplarını rezil edecek tonda bir hayâsızlık içerir:

Adamın biri Müzebbid’e gelerek “*Birader, buraya kim çizik attı?*” demiş sonra da eliyle Müzebbid’in kışına işaret etmişti. Müzebbid hiç bozuntuya vermeden “*Bunu bilemeyecek ne var?*” dedi “*biri önüne diğeri arkasına olmak üzere anana iki çizik birden atan kişi!*”⁴⁹

Müzebbid’in, kendisini ilgilendirmeyen konularda -bilhassa yeme-içme hususunda- fazla meraklı davranan insanlara söyledikleri de dikkat çekicidir. Sözelimi aşağıdaki anekdotun final cümlesinde bir tür rasyonellik varmış gibi görülse de esasen verilen cevap, onun iflah olmaz pintiliğinin bir işareti olarak daha anlamlıdır:

Birgün Müzebbid koltuğunun altına aldığı ağzı örtülü bir kavanozla sokaktan geçerken meraklı komşularından biri “*Hayrola Müzebbid, o kavanozun içindeki nedir?*” diye sormuş. Müzebbid de buna “*Bilmenizi isteseydik üstünü örter miydik ahmak herif!*” cevabını vermiş.⁵⁰

Bir başka anekdotta ise Müzebbid, bir dostunun yersiz merakını ve imasını aşağılayıcı bir cevapla karşılamaktadır:

Arkadaşlarından biri Müzebbid’in taharetteki istinca faslını biraz fazla abarttığını görünce “*Kâseyi yıkamakla daha ne kadar meşgul olacaksın?*” şeklinde bir espri yapmaya kalkmış. Tabi Müzebbid hemen cevabı yapıştırmış: “*O kâsede sana sevik*⁵¹ *ikramında bulunacak ölçüde temiz oluncaya kadar!*”⁵²

⁴⁸ *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye*, IX, 412; *Nesrü'd-dür*, III, 163.

⁴⁹ *el-Besâir ve'z-zehâir*, VIII, 185; *Nesrü'd-dür*, III, 158.

⁵⁰ el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *Kitâbü'l-hayevân (I-VIII)*, nşr. Muhammed 'Abdüsselâm Hârûn, Dârü'l-cil - Dârü'l-fikr, Beyrut, 1988, V, 184; *Cem'ü'l-cevâhîr*, s. 16.

⁵¹ Öğütölmüş buğday veya arpadan yapılan, Araplarca son derece pratik ve makbul bir yemek türü kabul edilen bir tür bulamaç. Hatırlanacağı üzere sevik, İslam tarihinde savaş yapılmadan geri dönülen bir gazveye de ad olmuştur. Henüz başlamadan biten bu savaşta, müşrikler sürâtle kaçarken beraberlerinde yiyecek olarak

Müzebbid'in gündelik yaşamda temas kurduğu çeşitli sosyal kesimlere, en başta da çarşı esnafına ve onların hilelerine ilişkin eleştirilerinde tipik Nasreddin Hoca tavrı sezilir:

Bir keresinde Müzebbid gömleğini çamaşırcıya teslim etmiş, ancak yıkandıktan sonra ondan gömleğini bir karış kısalmış vaziyette almıştı. (Çamaşırcının başka küçük bir gömlek vererek kendisini kandırdığını düşünen) Müzebbid *"Bu benim gömleğim değil, benimki bundan bir karış daha uzundu"* diye fer-yadı basınca çamaşırcı *"Efendim sizin gömleğinizin kumaşı pamuk, bu kadar çekmesi gayet doğal"* diyerek onu yatıştırmaya çalıştı. Ancak muhatabının söylediklerine pek inanmayan Müzebbid bu yorum üzerine çamaşırcıya *"Şimdi hesapla bakalım birader"* dedi *"kaç yıkama sonrasında benim bu gömlekten geriye sadece gömleğin kolları kalacak?!"*⁵³

Müzebbid, bağlama uygun düştüğünde Arap örfünde bilinen atasözlerini ya da hikemiyatı da bir hazırcevaplık malzemesi olarak kullanmada başarı kaydetmiştir. Bu tarzın başarılı bir örneği aşağıdaki ölüm temalı anekdotta görülebilir:

Bir gün dostları *"Filanca mezarıcı vefat etmiş, haberin oldu mu?"* dediklerinde Müzebbid *"Cehenneme kadar yolu var"* demiş *"bilmez miydi ki başkasına kuyu kazan, içine kendi düşer!"*⁵⁴

Müzebbid'in hazırcevaplılığa uygun düşen nüktelerinde önemli bir teknik de, muhatapça belirtilen bir duruma tam tersi bir zaviyeden yaklaşarak meydana gelebilecek muhtemel olumsuzluklara dikkat çekmek şeklindedir. Bir hadis-i şerifte tavsiye olunan bir davranış biçimi Müzebbid tarafından bu teknikle sorgulanmaktadır:

Müzebbid Hz. Peygamberin *"Eğer geceleyin etrafta yabancı bir şahıs görürsen -ürktüğünü belli etmeden- adamın üzerine üzerine"*

getirdikleri sevik (kavrulmuş buğday unu) torbalarını ağırlık yaptığı gerekçesiyle yollarda bırakmış, Müslümanlar da ganimet niyetine bu torbaları toplamışlardı.

⁵² *el-Besâir ve'z-zehâir*, VI, 197.

⁵³ *Cem'ü'l-cevâhir*, s. 177. Bu hikâyenin başka kaynaklarda yer alan bir kaç çeşitlemesinde hikâye kahramanı Müzebbid değil Cemmaz'dır ve oralarda final çok daha güzel bir ifade ile sonlanır: *"Şimdi çok merak ettim. Zahmet olmazsa bana kaç yıkama sonrasında bu gömlekten geriye sadece düğmeleri teslim alacağımı da söyleyiverseniz"* Bkz. *Nesrû'd-dür*, III, 174; *Ahbârü'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn*, s.104-105; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât (I-XXIX)*, thk. Ahmed el-Arnâ'ût, Türkî Mustafa, Dârü ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1.Baskı, Beyrut, 2000, II, 54.

⁵⁴ *Ahbârü'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn*, s. 48.

yürü” mealindeki hadisini işitince “Ya o şahıs da bu sözü duyduysa o zaman belaya tıptış tıptış yürümüş (belaya davetiye çıkar-mış) olmaz mıyım?!” deyivermiş.⁵⁵

Genelde imalı tarzda yöneltilen soru cümleleri muhataba dönük eleştiri yanında, muhatabın nüktedanlığına bağlı olarak son derece sempatik bir mizah da yaratır. Müzebbid bu vadede pek çok başarılı örnek sergilemiştir. Bunun güzel bir örneği şu fıkradır:

Birgün çevresindeki dostları Müzebbid’e “*Sorgusuz sualsiz cen-nete gireceksin, ancak koyun olarak deseler, böyle bir teklifi kabul eder miydin?*” diye sormuş. Müzebbid buna “*Evet. Ama benim de bir şartım var: Cennette her gün çiftleştirilmek koşuluyla!*” cevabını vermiş.⁵⁶

b. Edepsizliği

İbn Ebü'l-İsba' *Tahrîrû't-ta'bîr*'inde bir insanı medh ya da zemmederken enteresan taşlamalara ya da keyif veren edepsizce ifadelere başvuran dört kişiden biri olarak Müzebbid'i zikreder (diğer üçü Eş'ab, Ebü Dülâme ve Ebü'l-'Aynâ'dır) ki⁵⁷ esasen Müzebbid bu listenin sonunda değil başında olmayı hak edecek ölçüde ağzı bozuk ve sözünü sakınmaz bir ahlaksız olduğunu kanıtlamıştır. Gündelik yeminlerinde, talak cümlelerinde, itirazlarında, muhataba verdiği cevaplarda hatta sıradan nesnelere tasvir ederken dahi kullandığı dilin pornografik içeriğine bakıldığında gerçekten onu kelimenin teknik anlamıyla مَا جُنُّ “ahlaksız/edepsiz/ağzı bozuk” olarak tanımlamak mümkün olacaktır. Mesela “*Seksenlik bir ihtiyarın çocuğu olur mu?*” sorusuna verdiği “*30 yaşlarında bir komşusu varsa neden olmasın?!*” türünden cevaplarında⁵⁸ Müzebbid'i yerleşik ahlak kurallarının dışında hareket eden, yorumlar yapan bir nüktedan olarak görebiliriz.

Ancak Müzebbid tarafından üretilen mizah malzemesi, içerdiği müstehcen unsurlara rağmen üstün sanatsal niteliği dolayısıyla gerek sultan mahfillerinde gerekse de üdeba ve şuara meclislerinde dolaşıma sokulmaktaydı. Öyle ki, kendi zamanının bazı nüktedan şahsiyetleri bile bu anekdotları kendine mal ederek rivayet etmeyi bir meslek haline getirmekte ayrıca bundan şöhret de kazanmaktaydı. Örneğin Halife Mehdî'nin ünlü komedyeni Ebü Habîb, Müzebbid'e ait nükteleri iyice ezberliyor sonra da onları halifenin huzurunda kendi mizah ürünleriymiş gibi takdim ediyor, hatta bunlardan

⁵⁵ *Ahbârü'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn*, s. 48.

⁵⁶ *el-Ecvibetü'l-müskite*, s. 138.

⁵⁷ İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-ta'bîr fî sinâati's-şî'r ve'n-nesr*, thk. Hafnî Muhammed Şeref, *Lecnetü'ihyâi't-türâsî'l-İslâmî*, s. 138.

⁵⁸ *Nesrü'd-dür*, III, 159; *Fevâtü'l-vefeyât*, IV, 133.

beğenilenler için ciddi manada ödülleri de alıyordu.⁵⁹ Nitekim onun bu fırsatçı tavrı, Ebû Habîb'le bir karşılaşması sırasında Müzebbid tarafından "Sen ne anasının gözüün, tohumu biz atalım mahsulü sen topla (Ulen piç, biz ekelim sen biç)!"⁶⁰ sözleriyle ifade edilmiştir.

Müzebbid, kendisiyle ün yaptığı ahlaksızlığına yaraşacak şekilde evini para karşılığında fuhuş gayesiyle kullandıran bir edepsiz idi. Ona nispet edilen anekdotlardan birkaçının konusu, böyle bir girişim sırasında yaşanan talihsizlikler üzerine yaptığı mizahi yorumlara dairdir. Mesela aşağıdaki hikâyede, evinin o işe uygun olmadığını düşünen bir fahişeyi iknaya çabalarlarken kullandığı dini jargondaki mizahi ton, onun bu hususta ne kadar ustalaştığını gösteren tipik bir örnektir:

Bir defasında Müzebbid hanesini bir delikanlı ve fahişesi için (para karşılığın-da) randevu evi niyetine kullandırmak istemişti. Ne var ki evinin bir odasına aldığı bu ikili aralarında tartışmaya başladı. Delikanlı bir süre sonra kızla beraber olmak istediğinde ise kız "O işin yeri burası değil" diyerek yan çizdi.

Kızın söylediklerini duyan (ve müşteri kaybetmek istemeyen) Müzebbid he-men odaya dalarak "Seni yosma seni" dedi "o işin yeri burası değil de nere-si? Peygamberin kabri-i şerifleri ile minber-i şerifleri arasındaki mübarek mekân mı? Yemin ederim ki bu hane sadece fahişe ve kavatlardan temin edilen paralarla inşa edilmiş, ahşapları Ramazan ayında camiden çalınan ayakkabıların parasıyla döşenmiş, arazisi de kumardan elde edilen kazançla satın alınmıştır. Şimdi söyle bakalım, yiyeceğin halt için bu mekândan iyisini mi bulacaksın?"⁶¹

Bir suçüstü vakasında Müzebbid'in bir fuhuş pazarlayıcısı olarak gözaltına alınmak istendiği sırada söylediği söz de yine son derece sanat gücü yüksek bir teşbih içerir:

Muhammed b. Harb anlatıyor: Medine'de asayiş teşkilatında görev yaptığım sırada önüme derdest edilmiş vaziyette üç kişi getirdiler. Müzebbid, (Müzebbid'in pazarladığı) bir fahişe, (ve fahişeye müşteri olan) bir adam. Ben evini fuhuş için kullandıran Müzebbid'i hapse attırıp adamla kadını serbest bıraktım. Bir süre sonra Müzebbid'i hapisshaneden çağırıp "Nasil, biraz uslandı mı bari?" diye sorunca bana şöyle dedi

⁵⁹ Cem'ü'l-cevâhir, s. 307; Mecelletü'l-mecma', Sayı: 2, s. 169.

⁶⁰ Cem'ü'l-cevâhir, s. 307.

⁶¹ Ahlâku'l-vezîreyn, s. 146-47; Nesrû'd-dür, III, 165; Fevâtü'l-vefeyât, IV, 134.

“Valla efendim yanlış yaptınız. (İşe sadece aracılık eden) posta güvercinini hapsedip kafeste tutmanız gereken ev güvercinlerini de dışarı salıverdiniz!”⁶²

Muhtemelen Müzebbid kadın veya erkek müşteri temini için bazı araçlar mesela bir uşak da kullanmaktaydı. Genel karakteri itibariyle dindar bir toplum olan Medine’de bu gibi gayri meşru uğraşlar için ayrıca gizlilik de önem arz etmekteydi. Aşağıdaki hikâye, dönem Medinesi’nde Müzebbid’in bu işi nasıl kotardığına dair bize önemli ipuçları sunmaktadır:

Müzebbid el-Medeni’nin bir uşağı vardı. (Gayr-ı meşru) bir işi bağlamak için onu birilerine gönderdiği zaman, dönüşte, sonucunu kendisinden şifreli bir dille öğrenirdi. Buna göre Müzebbid, dönen uşağına *“buğday mı, arpa mı?”* diye sorar, şayet uşak *“buğday”* derse bununla istediğini kopardığını, *“arpa”* dediğinde de eli boş vaziyette döndüğünü anlardı.

Yine böyle bir gizli vazife dönüşünde Müzebbid, uşağına *“buğday mı, arpa mı?”* diye sordu. Ancak uşak parolada hiç yer almayan *“b...k”* argo sözcüğüyle karşılık verince cevaba şaşırarak Müzebbid *“Bu da ne demek?”* diye çıktı. Uşak da *“Ne demek olacak?!”* dedi *“dediğin işi bağlayamadığım gibi beni bir güzel dövdüler sana da adam akıllı sövdüler. Bu durumu bundan daha iyi anlatabilecek bir söz mü var ki?!”⁶³*

c. Geçimsizliği

Müzebbid anekdotlarının dörtte birine yakın bir bölümünde doğrudan ya da dolaylı olarak onun şahsiyetiyle ilgili değerlendirmeler yapmamıza imkân verecek kanıtlara rastlarız. Herşeyden önce en yakınındaki hayat arkadaşıyla olan geçimsizliği 10 kadar anekdotun ana temasını oluşturur. Onun, karısıyla olan sürtüşmelerine bakınca Nasreddin Hoca’nın kendi karısıyla ilgili söylediği *“geçinmeye en baştan niyetim yoktu ki”* mizahi repliğini anımsayabiliriz.

Karısıyla olan geçimsizliği pek çok hikâyeye konu olan Müzebbid, bu hikâyelerin çoğunda haksız olan tarafı temsil etmektedir. Fıkralardan birisi, karısıyla ortak iş yapıp para kazanabilecek durumda olduğu halde çirkefliği yüzünden iş ortağını çabucak nasıl satıp hapse düştüğünü anlatır:

Bir gün karısı Müzebbid’e şarap imalatı gibi kârlı bir iş olmadığını söyleyip evde kendi imkânlarıyla şarap yapmış, Müzebbid de sadece bir dirhem parası olan bir züğürdü müşteri diye eve getirmişti. Karısı elindeki şarabı toptan satmayı iste-

⁶² Cem’ü’l-cevâhir, s. 307.

⁶³ Nesrî’-d-dür, III, 163; et-Tezkiretü’l-hamdûniyye, II, 486.

diğini söyleyerek adama bir şey vermedi. Buna sinirlenen Müzebbid soluğu zabıtada aldı. *"Karım evde şarap imal etti"* diye onu jurnalleyince de baş zabıta adamlarına talimatı verdi: *"Bunu da yanınıza alıp gidin bakın bakalım. Dediği gibi evlerinde şarap varsa her ikisini de hapse tığın, yoksa da Müzebbid'i bana geri getirin."*

Adamlar eve girer girmez orada şarabı gördü. Müzebbid ise göz göze geldiği karısına *"İşte sana şarabı toptan alacak birilerini getirdim"* dedi. Adamlar şarap küplerini döküp her ikisini önce bir güzel sopaladı sonra da hapse attı. Orada epey bir süre tutulan Müzebbid, karısına *"Biliyor musun, herşeye rağmen bu maceranın bize hiç hesap etmediğimiz bir faydası dokundu"* dedi. Karısı *"Neymiş o, uğursuz?"* diye sorunca da Müzebbid yanıtladı: *"Bu vesileyle eve kira ödemekten kurtulduk!"*⁶⁴

Ancak nevadir malzemesinde Müzebbid'in karısı da en az kendisi kadar çirkef ve namussuz bir şahsiyet olarak resmedilir. Sıradan bir hayat kadını olmasa da, o, eşi yokken evine yabancı bir erkek alıp onunla yatacak kadar düşük ahlaki seviyede tasvir edilmiştir.⁶⁵ Aşağıdaki anekdotta ise Müzebbid, basit bir çıkarımdan hareketle karısının kendisini aldattığı sonucuna ulaşır:

Bir defasında Müzebbid bir adamla ağız dalaşına girmiş, adam tartışmanın hararetli bir anında ona *"Karısını bilmem kaç kez becerdiğimin herifi seni! Gelmiş burada namus dersi mi veriyorsun bana?!"* diye hakarete bulunmuştu. Gerçekten boynuzlandığını düşünen Müzebbid doğruca eve gidip karısına *"Tokmakçı (pompacı) filancayı tanıyor musun?"* diye sordu. Karısı *"Ebû 'Uleyye'yi mi?"* karşılığını verince Müzebbid *"Vallahi seni becermiş o!"* dedi *"zira ben herifin adını soruyorum, sen kalkıp künyesiyle birlikte cevap veriyorsun!"*⁶⁶

Müzebbid'in geçimsizliği, komşularla yaşadığı husumetlerin hep kadı efendinin makamına yani mahkemeye taşınmasıyla da anlaşılabilir. Bütün bunların ötesinde aslında Müzebbid sadece insanlara karşı değil, iç dünyasında kendi kendisiyle hatta evinde beslediği eşiği ile de geçinememektedir. Ona atfedilen fıkralardan birinde bu gerçeğin bizzat kendi ağzından bir itira-

⁶⁴ Cem'ü'l-cevâhir, s. 176-77; el-Besâir ve'z-zehâir, IX, 122.

⁶⁵ Aşırı pornografik unsurlar içerdiğinden ilgili anekdot buraya alınamamıştır. Bkz. el-Besâir ve'z-zehâir, I, 182; Nesrî' d-dür, III, 158.

⁶⁶ Muhâdarâtü'l-üdebâ, II, 262. Bazı kaynaklarda bu diyalog Müzebbid ile annesi arasında geçmektedir. Bkz. el-Besâir ve'z-zehâir, IV, 147; et-Tezkiretü'l-hamdüniyye, IX, 437; Nesrî' d-dür, III, 158.

fını yakalamak da mümkündür. Aşağıdaki fıkra aynı zamanda Müzebbid'in kendisi hakkında öz eleştiri yaptığı yegâne nüktedir:

Birgün dostları Müzebbid'e sormuş “*Âlemin eşeği akşam olunca tırıs tırıs eve dönüyor da senin eşek neden inat edip ayak sürüyor?*” Müzebbid cevap vermiş “*Ne bela bir yere döndüğünü (eşek gibi) biliyor da, ondan!*”⁶⁷

d. İçiciliği

Azımsanmayacak orandaki bir fıkra yekünü, temelde Müzebbid'in içki zaafına, bu yüzden karşı karşıya kaldığı durumlarla bu durumlardan kurtulmak için verdiği çaba ve maceralara odaklanır. Anlaşıldığına göre, Müzebbid ile karısının arası sarhoşluğunun neden olduğu çirkinlikler yüzünden sık sık bozulmaktaydı. Bir anekdota yansıyan polemikte bunu net olarak görebiliriz:

Bir gün Müzebbid'i zil zurna sarhoş bir vaziyette gören karısı “*Allah şu içkiden seni nefret ettirsin!*” diye dua etmiş. (Pintiliği tescilli) Müzebbid karşılık vermiş: “*Seni de ekmek nimetinden nefret ettirsin inşallah!*”⁶⁸

Müzebbid zaman zaman dostlarıyla içki meclislerine uğruyor, bu batakhanelerde gece boyu eğlenip vakit geçirmekten keyif alıyordu. Ne var ki bu mekânlarda her zaman yaşanabilecek bir takım ölçsüz hareketler ancak Müzebbid gibi mizah yetisi son derece gelişmiş bir nüktedan tarafından tiye alınarak eleştirilmiştir:

Müzebbid dostlarından biriyle bir içki âlemine uğramış, meclistekiler bir süre sonra sarhoşluktan mütevellit bu ikisine satışmaya başlamışlardı. Arkadaşı hemen davranarak sarhoşlarla kavgaya tutuşup okkalı küfürler savurmaya başladı. Ancak Müzebbid onu şu sözleriyle teskin etti: “*Nefesini boşuna tüketip durma! Görmüyor musun herifler zilzurna sarhoş, bu yüzden ettiğimiz küfürler heba olup gidiyor!*”⁶⁹

Anekdotlar kanalıyla iyi bir içici olduğunu anladığımız Müzebbid'in başı bu yüzden sarhoş denetçileri ile zaman zaman belaya girmekteyse de, pratik zekâsı çoğu defa onu bu gibi durumlardan kurtaracak kıvraklıktadır. Örneğin bir fıkrasında, istifrağ yöntemi ile alkol muayenesine girişmeye kalkışan

⁶⁷ *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, V, 86; *Muhâdarâtü'l-üdebâ*, II, 687; *Nesrü'd-dür*, III, 159; *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 27.

⁶⁸ *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye*, VII, 240; *Nesrü'd-dür*, III, 158.

⁶⁹ *Nesrü'd-dür*, III, 160.

denetçilerin hevesi Müzebbid tarafından ilginç bir soru ile kursaklarında bırakılmıştır:

Valinin biri, içki içmekle itham ettiği Müzebbid'in ağzını iyiden iyiye koklamış ancak alkollü içecek kokusuna rastlamamıştı. (Yine de Müzebbid'i içeri tıkmaya kararlı olan) vali "*Kusturun şu adamı!*" diye adamlarına talimat verdi. Müzebbid'in buna itirazı şöyle oldu: "*Peki ama şayet midemden içkinin emaresi çıkmazsa, akşam yemeğine yaptığım masrafa hanginiz kefil olacak?!*"⁷⁰

İçki yaşağını uygulama hususunda sert tedbirlere başvuran valiler söz konusu olduğunda elbette herkes gibi Müzebbid de kendine çeki düzen veriyordu. Böyle olağanüstü zamanlarda en emniyetli yöntem sırta kadem basıp-umumi içki meclisleri yerine- gözden uzak mekânlarda içki içmektir. Aşağıdaki anekdotta Müzebbid'in böyle bir zulada basılması üzerine sergilediği muziplik anlatılmaktadır:

Bir keresinde Müzebbid Medine valisinin takibatından kurtulmak için kayıplara karışmış her yerde didik didik aranmasına rağmen bir türlü bulunamamıştı. Yine böyle bir arama sırasında valinin adamları kabristandaki bir mezarlık içerisinde tanbur sesi geldiğini fark etti. Sesin kaynağına doğru ilerlediklerinde orada derince kazılmış bir çukur fark ettiler. İçerisinde bir gaz lambasının yandığı mezarın üstü tente ile örtülmüştü. Adamlar tenteyi kaldırdıklarında mezar çukurunun ortasında bir elinde nebiz şişesi diğer elinde tanbur fasıl geçmekte olan Müzebbid'i gördüler. Baş zabıta "*Çık dışarı bakalım, Allah düşmanı seni!*" diye hiddetle parlayınca Müzebbid "*Ağır ol bakalım!*" dedi "*buradan çıkacağımı sanıyorsan yanılıyorsun. Senin forsun dünya yurdunda geçer, ahiret yurduunun ilk durağı olan bu mezarda değil!*"⁷¹

Uygulanmakta olan içki yaşağını delen Müzebbid'in yakayı ele verdiği ve cezalandırılmak üzere otoriteye teslim edildiğini gösteren rivayetler de söz konusudur. Ancak bu hikâyelerde bile onun cezadan kendisini ustalıkla nasıl sıyırdığını (hüsn-ü tahallüs) anlatan bir övgü dili hâkimdir:

⁷⁰ Nesrî'd-dür, III, 156; ed-Dineverî, İbn Kuteybe, 'Uyûnü'l-ahbâr (I-IV), Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1997, III, 277; et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye, IX, 411; Nihâyetü'l-ereb, IV, 26; Muhâdarâtü'l-üdebâ (I-II), II, 768; el-Besâir ve'z-zehâir, V, 193.

⁷¹ el-Besâir ve'z-zehâir, IX, 122.

Bir defasında Müzebbid elindeki boş bir şarap şişesi ile derdest edilip valinin huzuruna çıkartılmıştı. Vali Müzebbid'in içki içtiğine hükmederek had cezası vurulmasına karar verdi. Müzebbid içki içmediğini söyleyerek "Bana neden ceza veriyorsun?" diye itiraz edince vali "Çünkü yanında içki içmeye yarayan bir nesne (şarap şişesi) var" dedi. Bunun üzerine Müzebbid "Allah iyiliğinizi versin efendim" dedi "ona bakılırsa sizin belinizde de şu an zina etmeye yarayan bir âlet (penis) yok mu?!"⁷²

Sarhoşluk halinin yol açtığı olumsuzluklara ilişkin bir Müzebbid anekdotu ise, klasik edebiyattaki sarhoş nüktelerinde gördüğümüz önemli bir tema-yı, sarhoşun, başına gelen trajikomik hallerden bihaber oluşu temasını işlemektedir:

Bir defasında Müzebbid yine zil zurna sarhoş bir vaziyette, üzerindeki pejmürde kıyafetiyle yol ortasına çömelip işlemeye koyulmuştu. O sırada yoldan geçen bir adam -sarhoşluğundan istifadeyle- üzerindeki elbiseyi aşırarak isteyerek çekip aldı. Bu hareketi, üzerine idrar bulaşmaması için yapılmış bir iyilik sanan Müzebbid hemen dua etmeye başladı "Delikanlı! Allah da senin başından bir derdi savsın"⁷³

e. Pintiliği

Müzebbid'in iflah olmaz bir cimri oluşu, hem tabakat kitaplarında onun hakkında yer alan oldukça sınırlı sayıdaki biyografik nottan, hem de bundan

⁷² et-Tezkiretü'l-hamdûniyye, VII, 238. Nesrî'd-dür, III, 166. Bu hikâyenin Hadâiku'l-ezâhir'de geçen bir diğer versiyonunda olay örgüsü daha girift olup, Ebû Hanîfe'nin neredeyse şahsiyle özdeşleşen kıyas ilkesinin bir hazırcıvapluluk bağlamında nasıl kullanıldığı görülebilir:

Bir grup bağız adam Ebû Hanîfe'ye gelerek "Yanında veya evinde tanbur enstrümanı bulunduran bir adam hakkındaki görüşün nedir, tedip edilmesi gerekmez mi?" şeklinde bir soru sormuşlardı. Ebû Hanîfe "Hayır, böyle bir şey gerekmez" deyince aldıkları cevaptan memnun olmayan adamlar "Bizce gerekir, çünkü bu adam bir fisk-ı fücur aletini yanında gezdirmiş oluyor" diye itiraz etmek istediler. Bunun üzerine, adamların gelişi niyetini samimi bulmayan Ebû Hanîfe onları şu kıyasla susturdu: "Hepinizin belinde zinaya vesile olacak bir şey var, bu yüzden size had cezası öngöreyim mi?"

İbn 'Âsım, Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. 'Âsım el-Ğarnâti, Hadâiku'l-ezâhir fi müstehsini'l-ecvibe ve'l-müdhikât ve'l-hikem ve'l-emsâl ve'l-hikâyât ve'n-nevâdir, Dâru'l-kütübi ve'l-vesâiki'l kavmiyye, thk. Ebû Hemmâm Abdüllatif Abdülhalim, Kahire, 2014, s. 97.

⁷³ et-Tezkiretü'l-hamdûniyye, IX, 439; Nesrî'd-dür, III, 166.

daha çok anekdotlarının muhtevasındaki önemli ayrıntılardan ya da ipuçlarından anlaşılmaktadır. Sözcğelimi *Nihâyetü'l-ereb* müellifi Nüveyrî onun cimriliğine ilişkin önemli bir anekdotu *مَا قَبِلَ فِي الْبُخْلِ وَاللُّؤْمِ* başlığı altında "Müzebbid de cimriler taifesinden olup hakkındaki bir hikâyeye şöyle der" diyerek takdim etmektedir.⁷⁴ Başta İsfehânî'nin *el-Eğânî*'si olmak üzere *Kutbü's-sürûr fi evsâfi'l-enbize ve'l-humûr*, *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye* ve *Nesrü'd-dür* gibi klasik eserlerde de yer alan ve en uzun olma özelliğine sahip olan bir hikâyeye tema bakımından doğrudan Müzebbid'in cimriliğine odaklanmaktadır. Anlaşıldığına göre Müzebbid'in nam saldığı pintilik vasfı, Medine eşrafını kendisi hakkında iddiaya tutuşacak kadar meşgul etmiş ancak tertiplenen bir kumpasa rağmen o, şöhret bulduğı ahlaki kusurundan ödün vermemeyi bilmiştir:

Medine'de Basbas adında şarkıcı bir cariyeye (şantöz) vardı. Medine eşrafı bu cariyenin efendisinin malikânesinde toplanır şarkılarını dinlerdi. Bir defasında Muhammed b. İsa el-Caferî ve Abdullah b. Musab b. Zübeyr yine Medine eşrafından bir zevatla bu malikânede bir araya gelmişlerdi. Mecliste konu Müzebbid'in iflah olmaz pintiliğinden açılınca şarkıcı Basbas "Ben ondan 1 dirhem koparmayı bilirim!" iddiasında bulundu. Efendisi "Eğer bunu başarabilirsen sana 100 dinar değerinde bir gerdanlık ve yine 100 dinar değerinde işlemeli bir fistan alacağım. Ayrıca Akîk vadisinde senin adına hiç binilmemiş, yüke koşulmamış genç bir deve kurban edeceğim. Eğer bütün bu sözlerimde durmayacak olursam da seni azat edeceğim" dedi.

Basbas kıskançlık göstermemesi koşuluyla teklifi kabul edeceğini belirtince efendisi "Kıskançlık edersem de özgürsün. Hatta Müzebbid, senin bacağını kaldıracak bile olsa ona bu hususta bizzat ben yardım edeceğim" dedi. Orada bulunan Abdullah b. Musab "Bu hususta ben de sana yardım ederim" diye bir espri yaptı.

Olayın devamını Abdullah b. Musab hikâyeye ediyor:

Sabah namazını Medine camiinde kılıp dışarı çıktığımda yolda Müzebbid'e rastladım. Kendisine "Ey Ebû İshâk! Basbas'ı görmek istemez misin?" diye sordum. "İstemez olur muyum? Karım boş olsun ki bana yaptığı bir kabalığın hesabını sormadığım için Rabbim bana gücenik durumda. O yüzden bir senedir onunla karşılaşmak istiyor ancak davetlerime bir cevap alamıyordum" dedi. Ben "Öyleyse ikindi namazını kıldıktan sonra seni burada bekleyeceğim" deyince o "İkindiye kadar burada beklemeyenin karısı boş olsun" diye bir yemin daha savurdu.

⁷⁴ *Nihâyetü'l-ereb*, III, 281.

Neysel ben ikinci vaktine kadar kendi ihtiyaçlarımı gördüm. Sonra camiye gelip de onu orada görünce elinden tutup kendisini malikâneye götürdüm.

Biz oraya vardığımızda insanlar yeyip içmekteydi. Derken yatsı namazı kılındı, akabinde de meclistekiler âlem yapmaya, birbirleriyle muhabbete koyuldu. Biz tam bu haldeyken şantöz Basbas çıkageldi ve Müzebbid'in yanına oturdu. Ona "Ey Ebû İshâk! Vallahi şu an sana

لَقَدْ حَثُّوا الْجَمَالَ لِيَهْ
رُبُّوا مَنَّا فَلَمَّا يَبْلُؤُوا
Kaçmak için develeri mahmuzluyor
Lâkin gizlenecek bir yer bulamıyorlar.

şarkısını okumamı istiyor gibisin" deyince Müzebbid "Karım boş olsun ki sen Levh-i Mahfuz'dakini biliyorsun" karşılığını verdi. Bunun üzerine Basbas o şarkıyı okudu.

Şarkı bitince Basbas yine "Ey Ebû İshâk! Vallahi şu an senin akıldan, yerimden kalkıp yanına oturmam, senin de elini elbisemin içine sokup beni muncıklarken

قَالَتْ وَقَدْ أَبْتَنَيْتُهَا وَجَدِي فَبُحْتُ بِهِ
أَلَسْتُ تُبَصِّرُ مِنْ حَوْلِي فَقُلْتُ لَهَا
قد كُنْتُ قَدَمًا تَحَبُّ السَّرَّ فَاسْتَرِ
عَطَى هَوَاكِ وَمَا أَلْقَى عَلَى بَصْرِي
Bana "Ben sırrımı (aşkı) ortaya döker sensé eskiden sevginin gizli tutulması gerektiğini söyledin, ben de seni dinleyip aşkı gizledim. Peki şimdi etraftaki insanları görmüyor musun?" deyince ona dedim ki "Gözümü kör eden aşkın yüzünden bir şey görececek durumda değilim"

şarkısını okumam geçiyor" deyince Müzebbid yine "Karım boş olsun ki sen kişinin yarın ne kazanacağını ve hangi mekânda öleceğini bilen birisin" dedi. Basbas "Kalk öyleyse" dedi, Müzebbid de kalkıp onun yanına oturdu. Elini Basbas'ın elbisesi içine sokup onu muncıklamaya başladı, o da bu vaziyette şarkısını tamamladı.

Bu şarkı da bitince Basbas "Artık hayâ perdesi yırtıldı Müzebbid, adım gibi biliyorum ki şu an içinden

أَبَا أَبْصَرْتُ بِاللَّيْلِ
عَلَمًا حَسَنَ الدَّلِّ
كَعَصْنِ الْبَانِ قَدْ أَصَبَّ
حَ مَسْقِيًا مِنَ الطَّلِّ
Gece bir delikanlı gördüm, işveli mi işveli
Şebnemle sulanmış bir sorgun dalı gibi.

şarkısını okurken beni dudaklarımdan öpmek geçiyor" deyince Müzebbid tekrar coşarak "Karım boş olsun ki sen (akıldan geçenleri

dahi bilen) bir nebisin" dedi. Sonra da Basbas'ı öpmeye başladı, bu arada Basbas da şarkısını terennüm etti.

Ancak şarkı bitip de Basbas "Ebû İshâk! Şu domuz herifler gibisini gördün mü hiç? Zira beni sana arz edip herhangi bir kıskançlık emaresi göstermiyor, üstelik şu meclise 1 dirhemlik fesleğeni de çok görüyorlar. Hadi çıkar 1 dirhemi de fesleğeni biz aliverelim" deyince Müzebbid yerinden fırlayarak "Vay orospu vay! İşte bu sefer popon tuvaletin deliğini iskaladı, o bir dirhemi sana kaptracağım vehmine kapıldığım için anlaşılan vahiy de kesildi" dedi, sonra da Basbas'tan uzaklaşarak bir kenara oturdu.

Meclistekiler Basbas'ın düştüğü durumu görünce ortalığı bir curcuna kapladı ve herkes Müzebbid'in pintiliği karşısında Basbas'ın fendinin bile işe yaramadığını anladı.

Bir süre sonra insanlar yeniden kendi âlemlerine döndüklerinde Müzebbid o mekânı terk etti, bir daha da o düzenbazların semtine uğramadı.⁷⁵

Aşağıdaki anekdotta ise, motivasyonu "gerçek ihtiyaç" olmayan bir adamın, beğendiği bir kıyafeti başkasından alabilmek için bir Kuran ayetine göndermede bulunarak duygu sömürsü yapmasına karşılık Müzebbid'in onu nasıl rasyonel bir gerekçe ile geri çevirdiğini görmekteyiz. Öyle anlaşılıyor ki ahlaki bir ilkenin (feragat) ahlaki olmayan bir yoldan işletilmeye çalışılması biçimindeki bir suistimal, Müzebbid'in karşı stratejisi tarafından başarıyla bertaraf edilmektedir:

(Çingene tabiatlı) bir adam, nüktedan Müzebbid'i Kirmanşah'ta⁷⁶ üzerinde bir sansar kürkü ile görünce tamah edip onu kendisinden istemişti. Müzebbid başka bir giyeceğinin olmadığını söyleyerek o şeyi adama vermedi. Ancak adam

﴿ وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾

Gerçek müminler, kendileri
muhtaç da olsalar kardeşlerini
kendilerine tercih ederler.

(Haşr:9)

ayetini okuyarak onu infaka zorlayınca Müzebbid "Bak dostum" dedi, "kaçır-dığın bir şey var: sözünü ettiğin o ayet Hazi-

⁷⁵ et-Tezkiretü'l-hamdûniyye, II, 374-76; Nesrû'd-dür, III, 161; Nihâyetü'l-ereb, III, 281-83; el-Kayrevânî, el-Rakîk, Muhtârât min kutbi's-sürûr fî evsâfi'l-enbize ve'l-humûr, el-İntişârü'l-'Arabî, 1. Baskı, Beyrut, 2008, s.151-52.

⁷⁶ Metinde Kirmanşah'a bağlı Zehâ kenti geçmekte; başka bazı rivayetlerde ise noktanın düştüğü ve bu mekânın Rehâ (Urfa) olduğu belirtilmektedir.

ran ve Temmuz aylarında Hicaz'da nazil oldu; Aralık ve Ocak aylarında (soğukların bıçak gibi kestiği) Kirmanşah'ta değil!"⁷⁷

Sofra merkezli mizahi edebiyatta en nitelikli ürünler, yiyebilmek için bin bir türlü fırsat kollamaya çalışan tufeyli ve obur karakterleri ile yedirmeme hususunda her türlü karşı stratejiyi geliştiren pinti karakterinin bulunduğu hikâyelerdir. Aşağıdaki hikâyede, henüz pişmekte olan yemeklere dadanmak için kurnazlık sergileyen bir grup davetsiz misafirin, Müzebbid tarafından nasıl engellendiğinin güzel bir örneğini görebiliriz:

Bir grup avantacı dostu, yemek yaptığı sırada Müzebbid'e musallat olmuştu. İçlerinden biri (ocak başındaki Müzebbid'in yanına yaklaştı ve) kepçeyi daldırdığı tencereden bir et parçası çıkartarak ağzına attı sonra da "Bu yemeğin sirkeye ihtiyacı var" dedi. Arkasından bir diğeri aynı şeyi yapıp "Bu yemeğin baharata ihtiyacı var" dedi. Üçüncü kişi de aynı hareketi tekrarlayıp "Bunun tuza ihtiyacı var" deyince, Müzebbid hemen tencerenin başına geçti. Kepçeyle yemekten biraz aldı ve "Bence bu yemeğin ete ihtiyacı var!" dedi. Artık yemeği kendilerine koklatmayacağını anlayan tufeyli güruhu da oradan kalkıp gitti.⁷⁸

Bir grup Müzebbid hikâyesi, elde etmeyi istediği şeylere asgari düzeyde para harcama niyet ve kararlılığını ortaya koyar. Bir Müzebbid anekdotunda ise bu sınırın en alt düzeyini görürüz, zira hiç para ödememe niyetinde olan Müzebbid'in bunun yerine bir başka teklifi vardır:

Birgün Müzebbid'e "Şu cüppenin sana ait olmasını ister misin?" diye sormuşlar. Müzebbid "elbette isterim" deyip "ama bana 20 kırbaç vurmanız şartıyla" diye de eklemiş. İnsanlar "O ne için ki?" diye hayretle sorduklarında ise "Eeee" demiş "bu dünyada karşılıksız bir şey mi var ki? (Yoksa siz benim ona para ödeyeceğimi falan mı sanıyordunuz?)"⁷⁹

⁷⁷ el-Besâir ve'z-zehâir, IX, 42; et-Tezkiretü'l-hamdûniyye, II, 369; Nesrî'd-dür, III, 157.

⁷⁸ Ahbârü'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn, s.138; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, Kitâbü'l-ezkiyâ, Mektebetü'l-Ğazzâlî, y.y., t.y., s. 166; el-Besâir ve'z-zehâir, IX, 42. Bu hikâye başka kaynaklarda Ebü'l-Hâris el-Cümmeyn, gibi şahıslara nispetle de anlatılmaktadır. Bkz. Cem'ü'l-cevâhir, s. 215; Nesrî'd-dür, III, 167.

⁷⁹ Kitâbü'l-Hayevân, V, 193; Cem'ü'l-cevâhir, s. 183; 'Uyûnu'l-ahbâr, I, 373; Ahbârü'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn, s. 48; et-Tezkiretü'l-hamdûniyye, IX, 411; Nesrî'd-dür, III, 156. 'Uyûnü'l-ahbâr'da هَذِهِ الْجَنَّةُ ifadesi yerine هَذِهِ الْجَنَّةُ ifadesi yer almaktadır ki, bu durumda da cümlenin anlamı "Şu bahçenin sana ait olmasını ister misin?" olmaktadır. 'Uyûnü'l-ahbâr, I, 373.

Yukarıdaki örneklerde Müzebbid'in cimriliği teması işlenmektedir ancak ona dair rivayet malzemesi içinde bizzat Müzebbid'in cimri eleştirisinde bulunduğu bir örneğe de tesadüf edilir:

Müzebbid, cömertliği ile meşhur dönem şairi İbrahim b. Hürme'nin

لَا أَمْتَعُ الْعَوْدَ بِالْفَصَالِ وَلَا أُبْتَاعُ إِلَّا قَرِيبَةَ الْأَجَلِ

Yavru develerin süttten kesilmelerine fırsat vermem (misafirler için hemen boğazlarım); satın aldığım develerin ensesinde de azrail dolaşır (bu yüzden ecelleri hep yakındır)

beyitleri ile kendini methettiğini duyunca hemen şu yorumda bulunmuş: “‘Satın aldığım develerin eceli yakındır’ derken doğru söylemiş orospu çocuğu! Çünkü sadece kurban arefesinde hayvan alıp ertesi günü de kesiverir.”⁸⁰

⁸⁰ Ebû 'Ubeyd Abdullah el-Bekrî el-Endelüsî, *Simtu'l-leâlî fî şerhi Emâli'l-Kâlî (I-II)*, thk. Abdülaziz el-Meymenî, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, t.y., II, 52; el-İsfehânî, Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğâmî (I-XXIV)*, thk. Semîr Câbir, Dârü'l-fikr, 2. Baskı, Beyrut, t.y., V, 275; et-Tezkiretü'l-hamdûniyye, VII, 250; *Muhâdarâtü'l-üdebâ*, I, 469; *Nesrü'd-dür*, VII, 138-39.

Kaynakça

- el-Âbî, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn, *Nesrû'd-dür fi'l-muhâdarât (I-VII)*, thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2004.
- el-Âmilî, Behâuddîn, *el-Mihlât*, nşr. Muhammed Abdulkerîm en-Nemerî, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut, 1997.
- el-'Askalânî, İbn Hacer, *Tabsîrû'l-müntebih bi tahrîri'l-müştebih (I-IV)*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Gözden geçiren: Ali Muhammed el-Bicâvî, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut.
- el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *Kitâbü'l-hayevân (I-VIII)*, nşr. Muhammed 'Abdüsselâm Hârûn, Dârü'l-cil - Dârü'l-fikr, Beyrut, 1988.
- _____ *el-Beyân ve't-Tebyîn (I-II; 4 Cüz)*, thk. 'Abdüsselâm Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, 4. Baskı, Mısır, 1975.
- ed-Dârekutnî, Ebû'l-Hasan, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif (I-V)*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir, Dârü'l-ğarbi'l-islâmî, 1. Baskı, 1986.
- ed-Dimeşkî, İbn Nâsîrüddîn, *Tavzîhu'l-Müştebih fi zabtı esmâ'r-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm (I-IX)*, thk. Muhammed Nuaym el-Arksûsî, Müessesetü'r-risâle, 1. Baskı, Beyrut, 1993.
- ed-Dîneverî, İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr (I-IV)*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut, 1997.
- Ebû 'Ubeyd Abdullah el-Bekrî el-Endelüsî, *Simtu'l-leâlî fi şerhi Emâli'l-Kâlî (I-II)*, thk. Abdülaziz el-Meymenî, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, t.y.
- Erdoğan Tokmakçioğlu, *Bütün yönleriyle Nasreddin Hoca*, Geçit Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 2004.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-lüğâ (I-VIII)*, thk. Muhammed 'Avd Mur'ib, Dârü'ihyâ't-türâs, 1. Baskı, Beyrut, 2001.
- Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn (I-VIII)*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmarrâi, Mektebetü'l-Hilâl, t.y.
- el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ (I-VII)*, nşr. İhsân 'Abbâs, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Baskı, Beyrut, 1993.
- el-Husrî, el-Kayrevânî, *Cem'ül-cevâhir fi'l-mülâh ve'n-nevâdir*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dârü'l-cil, Beyrut, 1987.
- el-Husrî, el-Kayravânî, *Zehrû'l-âdâb ve semerü'l-elbâb (I-II)*, thk. Yûsuf Ali Tavîl, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut, 1997.
- İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkdü'l-ferîd (I-IX)*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut, 1983.
- İbn 'Âsım, Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. 'Âsım el-Ğirnâtî, *Hadâiku'l-ezâhir fi müstehsini'l-ecvibe ve'l-müdhikât ve'l-hikem ve'l-emsâl ve'l-hikâyât ve'n-nevâdir*, Dârü'l-kütübî ve'l-vesâik'l kavmiyye, thk. Ebû Hemmâm Abdüllatif Abdülhalim, Kahire, 2014

- İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr (I-XXX)*, Dârü Sahnûn, Tunus, 1997.
- İbn Ebî 'Avn, *el-Ecoibetü'l-müskite*, thk. Muhammed 'Abdülkâdir Ahmed, Matâbî'u'n-nâşiri'l-'Arabî, Kahire, 1983.
- İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-ta'bîr fî snâati's-şî'r ve'n-nesr*, thk. Hafnî Muhammed Şeref, Lecnetü ihyâi't-türâsî'l-İslâmî.
- İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye (I-X)*, Dârü Sâdir, nşr. İhsân 'Abbâs, Bekr 'Abbâs, 1. Baskı, Beyrut, 1996.
- İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb, ??*
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab (I-XV)*, Dârü Sâdir, 1. Baskı, Beyrut, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-ezkiyâ*, Mektebetü'l-Ğazzâlî, y.y., t.y.
- _____ *Ahbârü'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn*, nşr. İrfân Muhammed Hammûr, Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2006.
- _____ *Ahbârü'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn*, Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1985.
- el-İsfehânî, Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-Eğânî (I-XXIV)*, thk. Semîr Câbir, Dârü'l-fikr, 2. Baskı, Beyrut, t.y.
- el-İsfehânî, Râgıb, *Muhâdarâtü'l-üdebâ (I-V)*, nşr. Riyâd Abdulhamîd Murâd, Dârü Sâdir, 1. Baskı, Beyrut, 2004.
- el-Kayrevânî, el-Rakîk, *Muhtârât min kutbi's-sürûr fî evsâfi'l-enbize ve'l-humûr*, el-İntişârü'l-'Arabî, 1. Baskı, Beyrut, 2008.
- el-Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-vefeyât (I-IV)*, thk. İhsân 'Abbâs, Dârü Sâdir, 1. Baskı, Beyrut, 1973-74.
- el-Mu'âfâ, İbn Zekeriyâ, *el-Celîsü's-sâlih ve'l-enîsü'n-nâsîh (I-IV)*, thk. Muhammed Mürsî el-Hûlî, 'Âlemü'l-kütüb, 1. Baskı, Beyrut, 1993.
- en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb (I-XXXIII)*, thk. Müfid Kumeyha ve ekibi, Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2004, IV, 26.
- es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât (I-XXIX)*, thk. Ahmed el-Arnâ'ût, Türkî Mustafa, Dârü ihyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1. Baskı, Beyrut, 2000.
- es-Seâlibî, *Simârü'l-kulûb fî'l-mudâf ve'l-mensûb (I-II)*, nşr. İbrâhîm Salih, Dârü'l-beşâir, 1. Baskı, 1994.
- et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *Ahlâku'l-vezîreyn*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Dârü Sâdir, Beyrut, 1992.
- _____ *el-İmtâ' ve'l-müânese*, thk. Muhammed Hasen İsmâîl, Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye 1. Baskı, Beyrut, 2003.
- _____ *el-Besâir ve'z-zehâir (I-IX)*, thk. Vedâd el-Kâdî, Dârü Sâdir, 1. Baskı, Beyrut, 1988.

ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon, y.y., t.y., Dârü'l-hidâye.

ez-Zemahşerî, *Reb'ü'l-ibrâr ve füsûsu'l-ahbâr (I-V)*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1991, II, 405.

Dergi, Basılmamış yayın, İnternet kaynağı

Mecelletü'l-mecma' , Sayı: 2, 2010, Mart Sayısı.

el-Milevî, Yûsuf b. el-Vekîl, *İthâfî'l-müteveddid bi nevâdiri Müzebbid*, Yale Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi.

KUR'ÂN'DA “ŞEHÂDET” KAVRAMI

Hüseyin HALİL*

Özet

Kur'ân-ı Kerim'in iskeletini oluşturan başta tevhid akidesi olmak üzere takva, salih amel, salat, hac, zekât, cezâ, hasene-seyyie... gibi amelî kavramlar ile melek, cin, peygamber; kitap, cennet, cehennem, âhiret... gibi itikâdi kavramlar hem islam kültürü hem de islam ilimleri açısından nasıl büyük bir öneme hâiz iseler, “şehâdet” kavramı da benzer derecede bir ehemmiyete sahiptir. Aslen “hazır bulunmak ve bir şey hakkında bilgi sahibi olmak” manasında olan bu kelime, Kur'ân'da bazen Allah'a şirk koşulan bir yerde veya müşriklerin yanında bulunmamayı, yani batılın karşısında olmayı ifâde ederken; bazen de hakkın yanında olup doğruyu söylemeyi ifâde eder. Ekseriyetle “şehâdet” kavramı denilince akla yalan ve dolandırıcılıktan uzak olumlu ve doğru şeyler gelir (el-Bakara, 2/282; el-En'âm, 6/19; en-nûr, 24/13). Fakat bunun istisnası da mevcuttur, zîra münâfıklar “biz şâhitlik ederiz” (el-Münâfıkûn, 63/1) dediklerinde içlerindeki hakikati gizlemektedirler, bu yüzden her “şehâdet” lafzının her zaman bir şeyin gerçek yüzünü gösterdiği söylenemez.

Anahtar Kelimeler: Şahitlik, Şehitlik, Tanık Olmak, Kur'ân

The Concept Of Shahadah In The Qur'an

Abstract

As the practical concepts like piousness, good deed, favour-evil, pray, hajj, alms, punishment-payoff, etc.; and the belief concepts like angel, jinn, prophet, the holy book (Qur'ân), heaven, hell, etc., particularly the belief of Tawhid that underlie the Qur'ân, have much more important in tems of both islamic culture and islamic sciences; the concept of “shahadah” has also aqually important. This concept that means, in fact, “to be present at anywhere and to get information about one thing”, refers sometimes to not to stand by polytheists or in any places where polytheism comes up in the Qur'ân, that is, to stand against supersititious, and sometimes to stand next to the right and tell the truth. Generally, when the concept of shahadah is mentioned in any context, the things being far away from a pack of lie and fiction comes to our mind (al-Baqarah, 2/282; al-An'âm, 6/19, an-Nûr, 24/13). However, there are some exceptions, for instance; as the hypocrites openly said “we testify that you are prophet of Allah”, but in fact they were keeping what they think secret. Thus, we can say that the concept of shahadah doesn't always mean to real face of something

Key Words: Good Deed, Pray, Shahadah, Qur'ân, Hajj

* Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. (huseyinhalil1990@gmail.com)

Giriş

Şehâdet kavramı Kur'ân'ın ana fikrini ayakta tutan temel kavramlar arasındadır. Bu yüzden yaklaşık olarak yüz elli kusur âyette zikredilmektedir. Bu kavram aslında Allah'ın farklı şekillerde, başta Kur'ân'ın hak bir kitap ve Hz.Muhammed'in hak bir nebi olduğuna şahit olmakla beraber beşeriyete ve âleme şahit olduğunu ifade etmektedir. Allah kimi zaman meleklerin ve peygamberlerin gözüyle şahit olurken kimi zaman deri, kulak göz, dil ve ayakların gözüyle şahit olur; hatta bazen müşrüklerin, ehli kitabın ve zalim kimselerin gözüyle şahit olur. İşin aslında bütün bu sayılan gruplar Allah'ın şahitliğine hizmet etmektedir. Ya da diğer bir deyişle bütün mahlûkatın yaptığı haklı şehâdet en nihâyetinde Allah'ın bu kâinat üzerindeki şehâdetini ve ilmîni oluşturmaktadır.

Melekler, peygamberler, insanlar ve diğer mahlukâtın şehâdeti Allah'ın izni ve ilmi dahilinde olduğu için, O'nun şehâdeti altına girmektedir. Zira Allah her şeye şahittir (Nisâ, 4/33). Sözlüklerde bilmek, söylemek, yazmak, açıklamak, ortaya çıkarmak, hükmetmek, yemin etmek, hazır olmak ...gibi manalara gelen bu kavramın kökü ve türevleri Kur'an-ı Kerim'de, kişinin amellerine tanıklık eden melek, hafaza melekleri, adâletin izhâr edilmesi, meleklerin sabah namazında hazır bulunmaları, yaşadıkları devirde halkın içerisinde bulunarak onların amellerine tanıklık eden kimseler, bir devir içerisinde bulunup yaşamak; kıyamet günü veya yeri, istişâre için toplanılan yer veya gün gibi manalara gelir.

İslam kültüründe "şehâdet" denince "kelime-i şehâdet" veya "şâhitlik", "şehit" denince Allah yolunda ölmek anlaşılırken; Kur'ân-ı Kerim'de "Şehâdet" dendiğinde şahitliğin yanı sıra "yemin" , "gerçeklik" , "duyu idrâkine nesne olan her şey" ; "şehit" denince mübâlağalı ism-i fâil olan "şâhit" ve "bir yerde hazır bulunmak" anlaşılır. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerimde geçen "ş-h-d" maddesi ve türevlerinden hiçbirisi subût-i kat'î derecesinde şehit olmaya delâlet etmez. Ama bazı müfessirler bir takım âyetlerde (en-Nisâ, 4/69; Âl-i İmrân, 3/140; el-Hadîd, 57/19) geçen "şühedâ" kelimesini "şehitler" olarak yorumlama yoluna gitmişlerdir. Ayrıca İslam kültürünün "şehâdet" kavramına verdiği bu anlama ilâveten Kur'ân merkezli hadis, fıkıh, tasavvuf, kelim gibi İslâmî ilimler de kendine has manalar vermiştir.

Şunu belirtmek gerekir ki bu kavram her yerde sözlük manasındaki gibi doğruyu, gerçeği, yakîni bilgiyi ifade etmemektedir. Nur sûresi 4'üncü âyet bu fikri destekler mâhiyettedir, orada eşlerine zînâ suçu atanların dört kere Allah adına kendilerinin doğru söylediğine dair şahitlik etmeleri istenmiştir, eğer bir kere olan şehâdet doğruluk bildirseydi dört tanesine gerek kalmazdı. Buna benzer olarak münâfıkların yalan yere şahitliği (el-Münâfıkûn, 4/1),

Kur'ân'ın indirildiğinden şüphe içerisinde olanlardan Allah'ın dışında "şâhitler" getirmeleri gerektiği (el-Bakara, 2/23), müşriklerin Allah'ın dışında ilahlar olduğuna şâhitlik etmeleri (el-En'âm, 6/19), "şehâdet" kavramının her zaman doğru ve hak için işlev görmediği anlamına gelir.

Biz, islam kültürü ve Kur'ân'da bu denli önemli yer tutan ve rol oynayan şehâdet kelimesini iki ana başlık altında inceledik. Birinci başlık altında sözlük ve terim anlamlarını zikrettik. Sözlük anlamı için el-Ezherî (v.370/980)'nin *Tehzîbu'l-Luğ'a'sı*, el-Cevherî (v.393/1003)'nin *es-Sihâh'ı*, Râğıb el-İsfehânî (v.502/1108) 'nin *el-Müfredât'ı*, İbn Manzûr (v.711/1311)'un *Lisânu'l-'Arab'ı*... gibi pek çok kadîm sözlükten yararlanılırken; terim manası için fukahânın, sûfilerin, usulcülerin ve arap kültürünün kelimeye yüklemiş olduğu manalardan faydalandı. Diğer başlıkta ise öznesine, yüklemine ve nesnesine göre "şehâdet" kavramı tahlil edildi.

Bu makaleyi "Kur'ân'da Şehâdet Kavramı" adlı tezimizden faydalanarak yazmamız nedeniyle daha detaylı bilgi almak için bu kaynağa başvurulmasını uygun görüyoruz.

I- "Şehâdet" Kavramının Tanımı

A-Sözlük Manası

Şehâdet (شهادة) kelimesi saâdet (سعادة) vezninde olup bir nesnenin hakîkatini kat'î olarak bilmek manasına gelir. Araçlar arasında "kat'î bir haber verildiğinde: شَهَدَ الرَّجُلُ" denilir. Fakat kolaylık olsun diye "شَهَدُ الرَّجُلُ" şeklinde "ha"nın sükûnuyla da söylenir. Buradaki "şehâdet" kesin bilgi manasındadır.¹

Kelimenin aslı شَهَدَ, mastarı شهِدَ veya شَهِدَ dir. Bu iki mastarın sözlüklerde, bilmek (علم), söylemek (قول), yazmak (كُتِبَ), açıklamak (تَبَيَّنَ), ortaya çıkarmak (إظهار), hükmetmek (قضاء), yemin etmek (حلف), hazır olmak (حضور), haber vermek (إخبار) gibi değişik manalara geldiği görülür. Ancak "şuhûd" masdarı, daha çok mücerred bir hazır bulunmayı ifade ettiği halde; "şehâdet" masdarı ise hazır bulunduğu olayı anlayıp bellek, anlamına gelir. Bu müşâhade görmeye (basara) dayalı olduğu gibi, basirete de dayalı olabilir. İsfehânî'nin deyişiyle şehâdetin tanımı şudur: الشَّهَادَةُ الْحُضُورُ مَعَ الْمُشَاهَدَةِ أَمَّا بِالْبَصَرِ أَوْ بِالْبَصِيرَةِ "Şehâdet, İster gözle görmek şeklinde olsun, ister idrak suretiyle olsun, hazır bulunduğu meselenin künhünü anlamaktır."² Muzârîsi يَشْهَدُ şeklinde dördüncü

¹ Âsım Efendî, *el-Ukyânûsu'l-Besît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, I, Âsitâne, İstanbul, t.y., 1180; el-Hakîm, Suâd, İbnu'l-Arabî Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), Kabcalı yay., İstanbul 2005, 578.

² er-Râğıb, Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân'ı* (thk. Merkezu'd-Dirâsât ve'l-buhûs), I, Mektebetu Nezâr Mustafâ el-Bâz, t.y., 352.

babdan gelir.³ Fakat Zebidî'nin ve Âsım Efendî'nin eserlerinde "شَهَدٌ" "يَشْهَدُ" şeklinde beşinci babdan geldiğini de görmekteyiz. Onların bildirdiğine göre, orta harfi boğaz harflerinden olan "شهد" "رغف" "رحم" gibi kelimeler hem dördüncü hem hem beşinci babadan gelebilir.

B-Terim Manası

"Şehâdet" kelimesi; hazır olma, müşâhade etme, şahitlik yapmak, haber vermek, bilmek, açıklamak, hükmetmek gibi aslı/lügavî anlamlarından sıyrılarak İslâmi ilimlerde, kelime-i şehâdet, Allah yolunda ölmek, Allah Teâlâ'nın zâtını müşâhade etmek, onda yok olmak, görünür ve gözlenebilir olgular dünyası gibi anlamalara gelmiştir. Görüldüğü üzere, İslâmi ilimlerin tarih süreci içerisinde gelişmesiyle birlikte bünyesine yeni anlamlar katan bu kelimenin, her ilimde farklı tanımlamaları olmuştur. Şimdi bu ilimlerdeki mütehasıslar nezdinde "şehâdet" kavramının ne manalara geldiğine bakalım;

Fukahâya göre "şehâdet"; mahkeme önünde birisi için diğer bir kişi lehinde yakinen hakkı söylemektir. Münâzara ehline göre; karşı tarafın argümanını çürüten veya muhal kılan şeydir. Sûfilere göre şehâdet, tecellidir. Bununla birlikte onlara göre bu kelime kalpte hazır bulunan şey ya da ona hâkim olan zikir manasındadır. Eğer kalbe hâkim olan şey ilim ise o ilmin şahididir. Eğer ona hâkim olan vecd ise o vecdin şahididir. Eğer ona hâkim olan hak ise o hakkın şahididir.⁴

Araplara göre "şehâdet" bir kuralın ispatı için Kur'an'dan veya Arap şiirinden delil getirmektir. Getirilen bu delile "şâhit" denir. Delil getirmeye "istişhâd" denir. Misaller, kuralı izah etmek için getirilirken, "şâhit" konunun

³ el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed, *Tehzîbu'l-luğa* (thk. Muhammed Abdulmunim Hafâcî - Muhammed Fercu'l-Ukde), VI, Daru'l-Misriyye li't-te'lîf ve't-terceme, Kâhire 1964-67, 73-78; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-'arabiyye* (thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr), II, 4.b, Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, Beyrût 1990, 494-495; İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed, *Makâyîsu'l-lüğa* (thk. Abdusselam Muhammed Hârun), III, Daru'l-fikr, ysz., 1979, 221; ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah, *Esâsu'l-Belâğa* (thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd), I, Dâru'l-kütubi'l-İmiyye, Beyrût 1998, 527; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed el-Misrî, *Lisânu'l-'Arab* (thk. Ahmed Fâris), III, Dâru sâdır, Beyrût 1300/1882, 238-243; el-Fîrûzabâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn, *el-Kâmûsu'l-muhît* (thk. Mektebu't-tahkîki't-turâsi fi müessesetî'r-risâle), I, 8.b., Müessesetü'r risâle, Beyrût 2005, 292; ez-Zebidî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-'arûs min Cevâhirî Kâmûs* (thk. Doktor Abdulazîz), VIII, 2.b., Matbaatu hukumetî'l-Kuveyt, Kuveyt 1994, 252-261; el-Bustâni, Butrus, *Muhîtu'l-muhît* (thk. Dâiretu'l-me'âcim), Mektebetu Lübnan, Beyrût 1987, 485.

⁴ el-Bustâni, a.g.e, 485.

ispatı için getirilir.⁵ Usulcülere göre "şehâdet" çelişkiyi ve şüpheyi ortadan kaldıracak şer'i kanuna uygun bir vasıftır. Meselâ erkek atlarda zekat gerekmez, öyleyse ikisi arasında eşitliği vaz' eden usul şahitliğine göre dişi atlarda da gerekmez.⁶

Şehâdet, ilimle, yaşayışla adâletle hakka şahitlik yapmaya ve bunun bir göstergesi olarak Allah yolunda cihâdla canını vermeye denir. Kısaca şehâdetin özü, yakîn bilgi (ilim), adâlet, takvâ ve yaşayışla hakka şahit olmaktır.

Görüldüğü gibi "şehâdet" kelimesi Allah yolunda ölmek ile sınırlı olmayıp, enfüsü ve âfâki delilleri idrak ederek Allah'ın varlığını ve birliğini ikrar etmek manasına gelir. Buna kısaca islam literatüründe "Kelime-i Şehâdet" denir ve *أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله* "Ben şahitlik ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur. Yine şahitlik ederim ki Hz. Muhammed onun kulu ve elçisidir." lafızlarından oluşur.

II-Kur'ân'da Şehâdet Kavramının Tahlili

Kur'ân, "şehâdet" kavramına pek çok mana vermiştir, bunlardan bazıları şöyledir; kişinin amellerine tanıklık eden melek,⁷ hafaza melekleri, adâletin izhâr edilmesi⁸ meleklerin sabah namazında hazır bulunmaları,⁹ yaşadıkları devirde halkın içerisinde bulunarak onların amellerine tanıklık eden kimseler,¹⁰ bir devir içerisinde bulunup yaşamak;¹¹ kıymat günü veya yeri,¹² istişâre için toplanılan yer veya gün;¹³ peygamberlerin, meleklerin ve organların kâfirlerin küfrüne tanıklık etmeleri;¹⁴ aleyhinde söz söylemek ve

⁵ el-Bustâni, a.g.e, 486.

⁶ el-Bustâni, a.g.e, 486.

⁷ Kâf, 50/21.

⁸ ez-zümer, 39/69; en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Hafizüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzîl ve hakâiki't-te'vîl*, (trc. Hârun Ünal, ve diğerleri.), IX, Ravza yay., İstanbul 2007, 133; er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Mahmûd b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru ihyâi't-turâsî, Beyrût t.y.

⁹ en-Nesefî, a.g.e., VII, 384.

¹⁰ ez-Zümer, 39/69; en-Nesefî, a.g.e., IX, 133.

¹¹ en-Nesefî, a.g.e., VIII, 93.

¹² Meryem, 19/37.

¹³ Meryem, 19/37.

¹⁴ Meryem, 19/37.

itiraz etmek,¹⁵ el ve ayakların kötü amellere tanıklıkta bulunması,¹⁶ bir şeyi görerek öğrenmek...gibi.¹⁷

"Şehâdet" kavramının "hazır olmak", "gözetlemek-müşâhade etmek" gibi aslı manalarından sıyrılarak, Kur'ân'da yüklendiği bu yeni anlamları ve uğradığı anlamsal değişimi öğrenebilmek adına, bu kavramı "Öznesine", "Nesnesine" ve "Yüklemine" göre ele almak yerinde olacaktır.

A-Öznesine Göre Şehâdet Kavramı

1-Allah Teâlâ'nın Şehâdeti

Kur'ân-ı Kerim'de Allah; kendisinden başka ilah olmadığına,¹⁸ peygamber'in nübüvvetine,¹⁹ Kur'ân'ın hak kitap olduğuna,²⁰ nebîlerden ellerindeki doğrulayıcı bir resul geldiğinde, o resulü tasdik edeceklerine dair aldığı söze,²¹ Allah'ın âyetlerini inkar eden ehl-i kitabın yaptıklarına,²² Ashâb-ı Uhdûd'un mü'minlere yaptıklarına,²³ Dâvud ve Süleyman'ın tarım arazisi hakkında vermiş oldukları hükme,²⁴ Hz. Muhammed'in hidâyet ve hak dîn ile gelen resul olduğuna,²⁵ İslâm dîninini diğer dinlere gâlip geleceğine;²⁶ Mü'minler, Yahûdi olanlar, Sâbiiler, Nasrâniler, Mecûsiler ve şirk koşanların amellerine;²⁷ münâfıkların yalancı olduğuna,²⁸ Hz. Hûd'un müşriklerin şirk koştuklarından uzak olduğuna,²⁹ vasiyyete,³⁰ havârîlerin müslüman olup iman ettiğine,³¹ kâfirlerin ve bütün mahlûkatın amellerine,³² peygamber ve ümmetinin girişmiş olduğu her işe, okumuş oldukları

¹⁵ en-Nesefî, a.g.e., III, 229.

¹⁶ Yâsin, 36/65; en-Nesefî, a.g.e., VIII, 538 .

¹⁷ es-Saffât, 37/150; en-Nesefî, a.g.e., VIII, 605.

¹⁸ Âl-i İmran, 3/18.

¹⁹ el-'Ankebût, 29/52; el-En'âm, 6/19; el-İsrâ, 17/96, en-Nisâ, 4/79, 166; er-Ra'd, 13/43; Sebe', 34/47.

²⁰ el- Ahkâf, 46/8; en-Nisâ, 4/166.

²¹ Âl-i İmran, 3/81

²² Âl-i İmran, 3/98.

²³ el-Burûc, 85/9.

²⁴ el- Enbiyâ, 21/78.

²⁵ el-Fetih, 48/28.

²⁶ el-Fetih, 48/28.

²⁷ el-Hac, 22/17; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*¹, XVI, 486.

²⁸ el-Haşr, 59/11; el-Münâfikûn, 63/1; et-Et-Tevbe, 9/107.

²⁹ Hûd, 11/54.

³⁰ el-Mâide, 5/106; en-Nîsa, 4/33.

³¹ el-Mâide, 5/111.

³² el-Mücâdele, 58/6.

Kur'ân'a ve yaptıkları her amele,³³ putların müşriklerin ibadetinden habersiz olduğunu,³⁴ müşriklerin amellerine³⁵ şehâdet etmektedir.

Allah (c.c.) müşrikleri Kur'ân'ın Allah tarafından vahyedilen bir kitap olduğuna iknâ etmek, Hz. Muhammed'in kendinden önce vahyedilen peygamberler gibi bir peygamber olduğuna inandırmak ve onları tek olan Allah'a inanmaya yönlendirmek için Mekkî âyetlerde "....(Ey müşrikler)zikir ehline (ehli kitaba) sorun" , "فاسألوا أهل الذكر قل آمنوا به أو لا تؤمنوا إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للأذقان سجدا" *"İster inanun ister inanmayın, (ama bakın) kendilerine daha önce ilim verilenler (ehli kitap) kendilerine o (Kur'ân) okununca (nasıl da) yüzü koyu yere kapanıyorlar."*³⁶ ve "De ki: Benimle sizin aranızda Allâh'ın ve yanında Kitap bilgisi bulunanların şâhid olması yeter."³⁷ gibi ifadeler kullanmıştır. Ama ne zaman ki Medîne dönemi geldi ve ehli kitap sözleriyle bazı kavram ve kelimeleri eğip bükmeye,³⁸ kendilerine indirilen kitabın hükümlerini tahrif etmeye,³⁹ Kâbe'nin yeryüzünde yapılan ilk ve en kıdemli mescit olduğu gerçeğini⁴⁰ görüp gizleyerek Allah'ın yolunu eğri göstermeye ve son olarak da Allah'ın âyetlerini inkar etmeye⁴¹ başladılar, işte o zaman Allah "فاسألوا أهل الذكر "Bilmiyorsanız ehli kitaba sorun"⁴², "De ki: Benimle sizin aranızda Allâh'ın ve yanında Kitap bilgisi bulunanların şâhid olması yeter."⁴³ ve "قل آمنوا به أو لا تؤمنوا إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للأذقان سجدا" *"İster inanun ister inanmayın, (ama bakın) kendilerine daha önce ilim verilenler (ehli kitap) ilâhî metinler okununca (nasıl da) çeneleri üzerine yere kapanıyorlar."* şeklindeki hitaplarını değiştirerek "Şâhit olarak sadece Allah yeter"⁴⁴ hitabına geçmiştir.⁴⁵ Yani, siz

33 Yûnus, 10/61.

34 Yûnus, 10/29.

35 Yûnus, 10/46.

36 İsrâ, 17/107.

37 el-Ra'd, 13/43.

38 en-Nahl, 16/43.

39 el-Bakara, 2/75.

40 Âl-i İmrân 3/96-100.

41 Âl-i İmran, 3/98.

42 en-Nahl, 16/43.

43 el-Ra'd, 13/43.

44 "Allah sana indirdiğini kendi bilgisiyle indirmiş olduğuna şâhitlik eder. Melekler de buna şâhitlik eder, Allah'ın şâhitliği de (bir şeyin gerçekliği) için kâfidir." Yahûdiler Hz. Muhammed'e, sen bir beşersin sana kitap inmedi eğer indiyse bir kitap da bize indir, demişlerdi. Böylece kendileri Hz.Muhammed'in kendi kitaplarında yazılı bir peygamber olduğuna şâhit oldukları halde onu ve ona indirilen kitabı reddetmişlerdi. Allah onların nübüvvet ve kitap konusundaki şâhitliklerini gizlediklerini görünce Yahûdilerin

Allah'ın size gönderdiği gibi bir peygamber ve bir kitap gönderebileceğini bildiğiniz (şahit olduğunuz)⁴⁶ ve dahî beklediğiniz halde hâlâ inkar ediyorsanız, o zaman siz o bilgilerinizi saklamaya devam edin⁴⁷ sadece Allah şahit olarak yeter.

"و كفي بالله شهيدا" ifâdesi aynı zamanda Mekke döneminde müşriklere karşı da Hz.Muhammed'in nübüvvetine delil getirmek için kullanılmıştır. Müşrikler Hz.Muhammed'den nübüvvetine şahit olması için gökten melekleri, Allah'ı ve okuyacakları bir kitap indirmesini istemeleri üzerine, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e *بينكم و بيني و بالله شهيدا بيني و بينكم* "De ki (benim hak peygamber olmam konusunda) benimle sizin aranızda şahid ancak Allah'tır."⁴⁸ âyeti nâzil olmuştur.

Kısaca özetlemek gerekirse bu ifâde Mekke döneminde Müşriklere karşı kullanılırken, Medîne döneminde ehli kitaba karşı kullanılmıştır. Yani Mekkî âyetlerdeki şahitlikler daha çok müşriklere karşı Hz.Peygamber'in nübüvvetini ispat etmeye yönelik iken, Medenî âyetlerdeki şahitlikler ise genelde Kur'ân'ın da Tevrat ve İncil gibi hak bir kitap olduğunu Yahûdi ve Hristiyanlara ispatlamaya yöneliktir.

Diğer taraftan şunu eklemeliyiz ki Medîne döneminde ehli kitabın şahitliği tamamiyle saf dışı bırakılmamış, inanan Yahûdi ahabârının şahitliği Allah'ın ve Melekler'in şahitliğinin ardından zikredilmiştir.⁴⁹ Hz.Muhammed, Hz.İsâ'nın Allah'ın olduğunu iddia eden Necranlı Hristiyanlarla tartışırken Allah'ın Meleklerinin ve "ûlu'ilm" in Allah'tan başka ilah olmadığına şahit olduklarını zikrederek muhatabı ikna etmeye çalışmıştır. Mukâtil b. Süleyman'a göre buradaki "ûlu'ilm"den kasıt Yahûdiler'den Kur'ân'a inanan mümin kimselerdir.⁵⁰

şahitliği olmasa da "sadece Allah'ın şahitliğ yeter" demiştir (et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*², IX, 409; en-Nisâ, 4/166).

⁴⁵ Sülün, Murat, *Türk Toplumunun Kur'ân'ı-Kerim Kültürü*, Ayışığı kitapları, İstanbul 2005, 18.

⁴⁶ Âl-i İmrân, 3/70.

⁴⁷ *Kitapta (Tevrat'ta) indirdiğimiz apaçık delilleri gizleyenler (Yahûdî ahabârı)...* el-Bakara, 2/159.

⁴⁸ el-İsrâ, 17/96.

⁴⁹ *..شهد الله أنه لا إله إلا هو و الملائكة و أولوا العلم...* "Allah'tan başka ilah olmadığına bizzat Allah, melekler ve ilim sâhipleri (Yahûdî ahabâr) şahittir. (Âl-i İmrân, 3/18)

⁵⁰ Bilindiği gibi ehli kitaptan inanmayan, peygamberin nübüvvetini ve ona inen kitabı reddeden bir tâife olduğu gibi; ona inanan, Kur'ân âyetleri okuduğu zaman secdeye kapanan bir tâife de vardır. Bu durum âyetlerde şöyle ifâde edilir *...منهم المؤمنون و أكثرهم الفاسقون* "(Ehli kitaptan bazıları iman eder fakat çoğu fasıktır..." (Âl-i İmrân, 3/110), *إن الذين أتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للأذقان سجدا*, "kendilerine daha önce ilim verilenler (ehli kitap) ilâhî metinler (Kur'ân) okununca, çeneleri üzerine yere kapanıyorlar" (İsrâ, 17/107), *هم يسجدون*

Allah'ın şâhitliği yukarıda görüldüğü gibi Kur'an'da pek çok âyete konu olmuştur, biz hepsini burada zikredemeyeceğimiz için bu kadarı ile konuyu izaha kavuşturduğumuzu düşünüyoruz.

2-Meleklerin Şehâdeti

Kur'an-ı Kerim'de Melekler; Allah katında tutulan kayıtlara,⁵¹ Allah'ın kendi ilmiyle kitabı peygambere indirdiğine,⁵² O'ndan başka ilah olmadığına,⁵³ kıyamet günü bütün ümmetlerin yaptıkları amellere,⁵⁴ Allah'a iftira atanların yalancı olduğuna,⁵⁵ sabah namazına,⁵⁶ kıyamet günü sürücü (sâik) melekler ile her nefse⁵⁷ şâhitlik etmektedir.

Allah Teâlâ, Hz. Muhammed (s.a.v.) ile tartışmaya giren Hristiyan Necran heyetinin, Hz. isa'ya isnat etmiş oldukları "Allah'ın oğlu" şeklindeki iddialarını reddetmiş, kendisinden başka hiçbir ilahın olmadığını, eşi benzeri ve emsâli bulunmadığını beyan etmiştir. Buna hem bizzat kendisinin hem de meleklerinin ve âlim kullarının şâhitlik ettiklerini açıklamıştır.⁵⁸

Yukarıda görüldüğü gibi Kur'an'da, özellikle ehli kitap ve müşrikleri ikna etmek amacıyla, sürekli olarak meleklerin şâhitliği dile getirilir, gerektiğinde Allah'ın şâhitliği ile meleklerin şâhitliği yan yana zikredilir.⁵⁹

"Ehli kitab'ın hepsi bir değildir, onlardan bir grup vardır Allah'ın âyetlerini geceleri okur ve secde ederler." (Âl-i İmrân, 3/113), *وإذا سمعوا ما أنزل إلي الرسول تري أعينهم تقيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا أمانا فاكذبنا مع الشاهدين (Müslümanlara sevgi bakımından en yakın olan Hristiyanlar) Peygamber'e indirilen Kur'an'ı duydukları vakit gözlerinin yaşla dolup taşıdığı görürsün, derler ki "Ey Rabbimiz inandık bizi şâhitlerden (hakkı gözeten, Kur'an'a inanan, şirk koşan müşriklerden uzak duranlardan)kil."* (el-Mâide, 5/80). *أنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للدين هانوا والرؤساء الذين بما استخفطوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء "İçinde hidâyet ve nûr olan Tevrat'ı biz indirdik. Kendilerini Hakka teslim eden nebîler, Yahûdilerle ilgili meselelerde onunla hükmederlerdi. Âlimler ve mürşitler de Allah'ın kitabını koruma ile görevlendirilmeleri sebebiyle yine onunla hüküm verirderdi. Hepsî de kitabın hak olduğunun şahitleri idiler."* (el-Mâide, 5/44) Mekke döneminde her iki grubun şâhitliğine itimad edilirken Medine döneminde sadece bu inanan ehli kitabın şâhitliğine itimad edilmiştir.

⁵¹ Mutaffifin 83/21.

⁵² en-Nisâ, 4/166.

⁵³ Âl-i İmrân, 3/18.

⁵⁴ el-Gâfir, 40/51.

⁵⁵ Hûd, 11/18.

⁵⁶ el-İsrâ, 17/78.

⁵⁷ Kâf, 50/21; en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfizüddin Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzil ve hakâiki't-te'vil*, (thk., Yûsuf Alî Bedîvî), III, Dâru'l-keîmî't-tayyibî, Beyrût 1998, 365.

⁵⁸ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*¹, II, 233.

⁵⁹ en-Nisâ, 4/166.

Bunun nedeni, ehli kitap ve müşriklerin melekleri kutsal varlıklar olarak saymalarıydı. Müşrikler melekleri ta'zîm eder, onlara tapar, onları Allah'ın kızları olarak⁶⁰ O'na en yakın ve ondan sonraki en kutsal varlıklar olarak görürlerdi.⁶¹ Ehli kitaptan Yahûdiler onları ilâhi varlıklar (Allah oğulları),⁶² Allah'ın ordusu,⁶³ mukaddesler,⁶⁴ kudretliler,⁶⁵ kullar,⁶⁶ olarak görürler.⁶⁷ Hristiyanlar da melek inancı konusunda Yahûdilerle benzer itakatlara sahiptirler. Onlara göre melekler semâda ikâmet edip Allah'ı tesbih eden, Alla'nın ordularını meydana getiren, insan şeklinde arada yeryüzüne inen, Allah'ın emirlerini insan ileten, insanı koruyan kollayan, ateş ve rüzgardan yaratılmış mânevi varlıklardır.

Yukarıdaki ayetin ilk iki öznesinin (Allah ve melekler) neden zikredildiği bizlere açık hale geldikten sonra, âyetteki üçüncü taifeye (ûlu'l-'ilm') bakmamız yerinde olacaktır. Bazı tefsir kitaplarında bu taifenin kimler olduğu hakkında görüşler zikredilmiştir. İbn Keysân'a göre Muhacir ve Ensar, Süddî ve Kelbî'ye göre mümin âlimler, Mukatil b. Süleymanâ göre ise ehli kitaptan inananlar, bazılarına göre de peygamberlerdir. Bu görüşler arasından bize göre eftal olanı Mukâtil'in görüşüdür. Çünkü âyetin sebebi nüzulüne bakıldığında, Müslümanların en bilgini olarak peygamber (s.a.v.) halihazırda Hristiyanlarla tartışma halindedir ve muhatabı iknâ etmesi için her iki tarafın kabulünü kazanmış tarafsız bilginlerin şahitliğini getirmesi

⁶⁰ Müşrikler hem melekleri hem putları Allah'ın kızları olarak görürler (كانوا يقولون إن (الملائكة و هذه الأصنام بنات الله fakat "Hubel" gibi erkek putlar da mevcuttu. Bkz. ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Çavamiz't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, IV, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 423.

⁶¹ et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*³ (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), VI, Müessesetu'r-Risâle, t.y., 272.

⁶² Tekvîn, 6/2,4.

⁶³ Tekvîn, 32/1,2.

⁶⁴ Eyub, 5/1.

⁶⁵ Mezmurlar, 78/25.

⁶⁶ Eyub, 4/18.

⁶⁷ İbn Meymûn, Eski Ahid metinlerinde geçen ilâhların Allah'ı, rablerin rabbi (Tesniye, 10/17), göklerin Allah'ı (Ezra, 7/23; Nehemya, 1/4-5) ifadelerindeki ilâh, rab ve gök kelimelerinin de "melek" mânasında kullanıldığını belirtmektedir. Çok defa melek yerine "adam" kelimesi de geçmektedir. Tekvîn'deki kıssada (32/24-25) Ya'kûb ile gürüşen kişi Hoşea'da (12/5) "malakh" diye anılmaktadır. Diğer taraftan Eski Ahid'de Gabriel ve Mihael gibi melekler ismen zikredilmekte, Kerubim ve Serafim gibi kanatlı varlıklardan, melek gruplarından söz edilmektedir. (Bkz. Erbaş, Ali, "Melek", *DİA*, XXIX, İstanbul, 2004, 38.)

gerekir. Bunların başında Allah ve Melekler, ardından da Yâhûdî âhbârî (bilginleri) gelir. Buradan anlaşılıyor ki "ûlu'l-ilm" den kasıt Yahûdilerdir.

"ûlu'l-ilm" den kastın peygamberler olduğu görüşüne gelince, bu da bize iknâ edici olarak gelmemektedir. Çünkü Kur'an'ın genel söz siyakına bakılınca peygamberler için ne "ûlu'l-ilm" ifâdesi ne de buna benzer bir ifade kullanıldığına rastlanmış, onlar için "nebiy, mursel, resul" gibi ifâdeler kullanıldığı görülmüştür.

Yukarıdaki bilgiler ve yapılan bazı analizler ışığında Kur'an'da şehâdetin özne olduğu durumlar tablolastırılarak aşağıda gösterilmiştir:

Öznesine Göre Şehâdet Kavramı		
1-Semâvî Varlıkların Şehâdeti	Allah (c.c.)'in Şehâdeti	
	Meleklerin Şehâdeti	
2-Yeryüzü Varlıklarının Şehâdeti	Nebî ve Resullerin Şehâdeti	Hiz. İsâ'nın Şehâdeti
		Hiz. Mûsâ'nın Şehâdeti
		Hiz. Muhammed'in Şehâdeti
	Toplumsal Modellerin Şehâdeti	Allah'ın Halis (Has) Kullarının Şehâdeti
		Adâlet Sahiplerinin Şehâdeti
		Namaz Kılan ve Âhirete İnananların Şehâdeti
		Hiz. İsâ'ya İnananların (Havârilere) Şehâdeti
		Mü'minlerin Şehâdeti
		Şehitlerin Şehâdeti
	Uzuvların Şehâdeti	Deri, Kulak ve Gözlerin Şehâdeti
		Dil, Ayak ve Ellerin Şehâdeti
	Müşrik, Münâfık,	Münâfıkların Şehâdeti

	Zâlim ve Ehlî Kitâbın Şehâdeti	Müşrikler ve Müşriklerin Yardımcılarının Şehâdeti
		Ehl-i Kitâbın Şehâdeti
		İsrâiloğulları'nın Şehâdeti
		Yâhûdi Bilginlerin Şehâdeti
		Zâlim Kimselerin Şehâdeti
	Hukuksal İşlemlerde Şehâdet	Borca ve Alışveriş İşemine Tanık Olanların Şehâdeti
		Zinâ İsnâdında Bulunanların Şehâdeti
	İnsanların Şehâdeti	İnsanın Şehâdeti
		Züleyhâ'nın Yakınlarından Birinin Şehâdeti
	Toplu Şehâdet	Sebe Kraliçesinin Danışmanlarının Şehâdeti
Âdemoğullarının Zürriyetinin Şehâdeti		

B-Nesnesine Göre “Şehâdet” Kavramı

1-Allah'tan Başka İlah Olmadığına Şâhitlik: Kur'ân-ı Kerim'de üzerine şâhitlik yapılan en önemli şey, Allah'tan başka ilah olmadığıdır. Buna Allah Teâlâ'nın bizzat kendisi başta olmak üzere melekler ve ilim sâhipleri şâhitlik etmektedir.⁶⁸ Allah'ı bildiği halde melekleri, putları ve başka bir takım varlıkları ilah edinen müşriklerin bu inancı Kur'ân-ı Kerim'de reddedilerek, onların tapınılacak varlıklar olmayıp Allah'ı birlediği beyân edilmiştir.⁶⁹

⁶⁸ Âl-i İmrân, 3/18.

⁶⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*¹, II, 232-233.

Araplar "Allah"ın yanında melek, put, hayvan, ağaç, gök cismi gibi başka tanrılar edinmeden önce Hz. İbrâhim'in getirdiği tevhid dini, diğer bir adıyla monotesit inanç, üzerine idiler. Zamanla inandıkları "Allah" a bir takım ilahlar (putlar, melekler vb.) ortak koşarak şirke (associationnisme) düştüler. İlah edindikleri bu putları ise Allah ile aralarında aracı olarak kabul ettiler.⁷⁰ Allah'ı biliyorlar, fakat Allah'sız yaşıyorlar ve tapınmalarını Kur'ân'ın: Esnâm, evsân, evliyâ, tâğut, endâd, ensâb, şufe'â diye isimlendirdiği Allah'ın şeriklerine yönlendiriyorlardı.

İslam öncesi Araplar öyle bir şirk, hurâfe ve bidât bataklığına sapmışlardı ki lisan, cömertlik ve hürriyet dışında neredeyse bozulmadık tarafları kalmamıştı. Hurma ve undan putlar diker, onlara süt ve yiyecek sunarlar ve bu sunulan eşyalara hiç el sürmezlerdi. Ama orada yaşayan hayvanlar için durum aynı değildi. Putların üzerlerine konulmuş yiyecekleri yer ve sonra da dönüp onlar üzerine pislerlerdi.⁷¹

İşte, ne faydası ne de zararı olan putlara karşı gösterilen bu ta'zim ve ibâdetleri gören akıl sâhipleri ile Allah'ın muazzam kudretiyle her an karşı karşıya olan melekler ondan başka ilâh olmadığına hem şehâdet hem de gayb âleminde şahitlik etmiştir.⁷²

2-Hz. Muhammed'in Risâletine Şâhitlik: Hz. Muhammed Allah tarafından, vahyi insanlara tebliğ edeci bir resul olarak seçildi. Kendisine inen Kurân-ı önce içerisinden gönderildiği topluma sonra da yakın bölgelere tebliğ ederek risâleti evrenselleştirdi. Fakat bir insanın böyle önemli bir göreve getirilmesini ve peygamber olarak gönderilmesini garip karşılayan müşrikler, onun risâletini gösteren açık deliller olmasına rağmen risâleti inkâr ettiler ve böyle bir vazîfenin melek gibi bir varlığa verilmesi gerektiğini iddia ettiler.

Allah Teâlâ bu iddiaya karşılık olarak, yeryüzünde huzur içinde dolaşan melekler olsaydı elbette onlara peygamber olarak gökten bir melek indirirdik, diyerek Hz. Muhammed'in risâletine şahitlik etmiştir.⁷³

Allah'ın Teâlâ yanısıra ehl-i kitap da Hz. Muhammed'in risâletine şahittir.⁷⁴ Ehl-i kitap Tevrat'ta, Hz. Mûsâ'nın kendisinden sonra onun

⁷⁰ Hamîdullah, Muhammed, *İslâm peygamberi*, trc. Mehmet Yazgan, Beyan yay., İstanbul 2011, 41.

⁷¹ Ulutürk, a.g.e., 24-25.

⁷² Ulutürk, a.g.e., 24-25.

⁷³ el-İsrâ, 17/94-96.

⁷⁴ Kâf, 50/37; el-Mâide, 5/83.

gibi bir peygamberin geleceğini müjdelediğine⁷⁵ ve Rabbin Faran dağından parladığına;⁷⁶ İncil’de “Parakletos” ve “Göklerin Melekûtu” adında birisinin çıkacağına, şahit olmaları nedeniyle, kendi çocukları gibi tanıyıp İncil ve Tevrat ‘ta yazılı olarak buldukları Hz. Muhammed’in risâletini tasdik etmeleri Kur’an tarafından istenmiştir.⁷⁷

3-Kur’ân’a Şâhitlik: Allah Teâlâ, ehl-i kitap, müminler ve melekler Kur’ân’ın hak bir kitap olduğuna şahittir.⁷⁸

Bazı Yahûdi bilginler ve müşrikler Kur’ân’ın hak bir kitap olduğunu inkâr edip “Allah hiçbir kimseye bir şey indirmedir.” dedikleri zaman, Allah; Peygamber’ine indirdiği kitabı, bilgisi dâhilinde indirdiğine dair şahitlik eder. Ve O’nun şahitliği Kur’ân’ın hak bir kitap olduğunu ispatlamaya yeter.

Peygamberimiz bir Yahûdi topluluğun yanına gidip onlara: “Vallahi ben biliyorum ki sizler, benim Allah’ın peygamberi olduğumu çok iyi biliyorsunuz.” dedi. Onlar da: “Biz onu bilmiyoruz.” deyince Allah teâlâ: “Fakat Allah ve melekleri indirdiğine şahitlik eder...” âyetini indirerek gönderdiği kitap ve peygamberin hak olduğunu beyan etmiştir.⁷⁹

4-Tevrat ve “Kitâb-ı Merkûm” a Şâhitlik: Kur’ân-ı Kerim; peygamberler ve Yahûdi bilginlerin⁸⁰ Tevrat’a olan şahitliklerinin⁸¹ yanısıra, mukarrebûn meleklerinin iyilerin kitabı olan Kitâb-ı Merkûm’a şahitliklerinden⁸² de haber verir.

Peygamberler ve Yahûdi bilginler tarafından muhafzası yapılan, değiştirilmemesi için korunup gözlenen,⁸³ onunla hükmedilen ve hak olduğuna şahitlik edilen Tevrat, bazı Yahûdi gruplar tarafından Tevrat’a Sinagoglar’da okunarak eklenen kitapların haricinde kalan, içerisinde zinâ, adam öldürme gibi şeriat ve kanunlar barındıran Tevrat’tır.

⁷⁵ Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, *Kutsal kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Yeni yaşam yay., İstanbul 2013, Tesniye, 18/15-19.

⁷⁶ Tesniye, 33/2.

⁷⁷ el-En’âm, 6/20; Güner, Osman, *Resûlullah’ın ehl-i kitapla münâsebetleri*, Fecr yay., Ankara 1997, 142-154.

⁷⁸ en-Nisâ, 4/166; el-Mâide, 5/83; Kâf, 50/37; en-Nisâ, 4/166.

⁷⁹ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*¹, III, 175.

⁸⁰ Hz. Mûsa gibi peygamberler ve Abdullâh b. Selam gibi Yahûdi bilginler.

⁸¹ el-Mâide, 5/44.

⁸² el-Mutaffifîn, 83/20-21.

⁸³ ez-Zemahşerî, II, 242.

Mukarrebûn melekleri tarafından müşâhade edilen ve "İyilerin Kitabı" olarak bilinen "Kitâb-ı Merkûm"a geldiğimizde o; iyilerin amellerinin içerisinde yazılı olduğu ve cennetin en yüksek derecesinde bulunan amel kayıt defteridir. Arşa en yakın melekler tarafından gözetlenir ve korunur.⁸⁴

"Nesnesine göre şehâdet" başlığı altında sayılanlara "Hz. İbrâhim ve Hûd'a Şâhitlik, Amellere Şâhitlik, Kâfir ve Münâfıklara Şâhitlik, Hz.İsâ'ya inen sofraya şâhitlik, İnsanlar ve ümmetlere şâhitlik, İnsanın Kendi Nankörlüğüne Olan Şahitliği"ni de ekleyebilir ve aşağıdaki tabloda olduğu gibi özetleyebiliriz:

Nesnesine Göre Şehâdet Kavramı	
1-Allah'tan Başka İlah Olmadığına Şahitlik	2-İnsanın Kendi Nankörlüğüne Olan Şahitliği
3-Hz. Muhammed'in Risâletine Olan Şahitlik	4-Kur'ân'a Şâhitlik
5-Tevrat ve Kitâb-ı Merkûm'a Olan Şahitlik	6-Kâfir ve Münâfıklara Şâhitlik
7-İnsanlar ve Ümmetlere Şahitlik	8-Amellere Şâhitlik
9-Hz. İsâ'ya İnen Sofraya Şahitlik	10-Hz. İbrâhim ve Hûd'a Şahitlik

C-Yüklemine Göre "Şehâdet" Kavramı

1-"Şehâdet"le Eş Anımlı Olan Kelimeler

Unutulmamalıdır ki her kelime, zamanla yeni anlamlar kazanır. Her kazandığı anlam sayesinde de diğer kelimelerle birbirine bir adım daha yaklaşır ve her bir kelime ile müşterek bir mana meydana getirir. Böylece diğer kelimelerle arasında anlam ağları oluşur. Bu ağlar kimi kelimelerle zıt yöndeyken kimi kelimelerle eş yöndedir. İşte tam buradan yola çıkarak

⁸⁴ es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetu't-tefâsîr*, III, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrût 1981, 533.

“şehâdet” kelimesinin eş yönde anlam oluşturduğu müşterek kelimeleri inceleyeceğiz:

a-Hazır olmak (الحضور): حضر kökü “Hazır oldu” manasındadır. Bedevîlik anlamına gelen كَبُو‘in zıddıdır. حضارة ve حضارة şehirlik (yerleşik hayat) anlamına gelir. بداءة kalıbında bu kelime bir yeri, bir insanı veya bir başka şeyi görmek için bir isim olarak kullanılmaktadır.

“...Sabah namazı şâhit olunan namazdır.” Ayetindeki مشهود kelimesi hazır olma manasındadır. Yani gece ve gündüz melekleri sabah namazında hazır bulunurlar. شَهِد kelimesinin bir yerde hazır bulunma manasının yanı sıra şehirde bulunup seferi olmama anlamına da gelir. Ferrâ‘ya göre “فمن شَهِدَ منكم الشهر فليصمه” “sizden kim o aya şâhit olursa oruç tutsun” ayeti “فمن شَهِدَ منكم المصر في الشهر” “sizden kim o ayda şehirde hazır bulunursa...” manasına gelir.⁸⁵

b-İlim (العلم) : عِلْم kökünün geldiği manalardan birisi de “Bildirdi” dir. Klasik sözlüklerde bir şeyi gerçek manasıyla kavramak, öğrenmek, cehâletin aksi,⁸⁶ gerçeğe örtüşen kesin inanç, bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir sıfat⁸⁷ anlamlarına gelir.

“Ş-h-d” kavramının manalarından birisi bir şeyin hakikatini kat’î olarak bilmek olması dolayısıyla ilim ile bir anlam benzerliğine sahip olmaktadır. Munzirî, Ahmed b. Yahya‘ya “شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ” ayetinin manasını sormuş. O da “شَهِدَ اللهُ” ifadesinin geçtiği her yer “عِلْمُ اللهُ” manasına gelir, diye cevap vermiştir.⁸⁸ İlimi her şeyi kuşatan için şehit denirken hakkında ilim sahibi olduğu şeyi açıklayana da bu manada şâhit denir. Ebû Bekr ibnu‘l Enbârî diyor ki : “ Müezzînin “شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ” “Ben şâhitlik ederim ki Allah’tan başka ilah yoktur.” İfadesi “عِلْمُ اللهُ” manasındadır. Yine “شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ” “Ben şâhitlik ederim ki Hz. Muhammed Allah’ın elçisidir.” İfadesi “عِلْمُ اللهُ” manasındadır.⁸⁹

c-Kavl (القول): “شَهِدَ” kökünün geldiği manalardan birisi de “dedi” dir. Tıpkı Allah Teâlâ‘ın şu sözünde olduğu gibi: “شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ” “Allah’tan başka ilah olmadığına Allah şâhitlik eder.”⁹⁰

“شَهِدَ” kökü “dedi” manasına gelir. Bunula ilgili olarak İbnu‘l-A‘râbî “شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ” “Allah’tan başka ilah olmadığına Allah şâhitlik eder.” ayetinin manasının “عِلْمُ اللهُ” şeklinde olduğunu söylemiştir.⁹¹

⁸⁵ el-Ezherî, a.g.e., VI, 77; İbn Manzûr, a.g.e., III, 239.

⁸⁶ İbn Manzûr, a.g.e., XII, 417.

⁸⁷ Kutluer, İlhan, “İlim”, DİA, XXII, İstanbul, 2000, 109.

⁸⁸ el-Ezherî, a.g.e., VI, 72-73.

⁸⁹ İbn Manzûr, a.g.e., III, 239.

⁹⁰ Âl-i İmrân, 3/18.

Diğer bir açıdan "Ş-h-d" ve "K-v-l" kökleri "Bir konuda hükmetmek" manasında birbiriyle paralellik arzeder. "Ş-h-d" kökünün mastarı olan "Şehâdet" in fıkhıta, bir şey bilip sonra o bildiğini haklıyı ortaya çıkarmak için söylemek, aleyhte veya lehte hüküm vermek anlamına geldiği bilinir. Meselâ: bir kadına yapılan zinâ isnâdında dört erkeğin şâhitlik yapması,⁹² yani kadının zinâ ettiği konusunda hüküm de bulunması gerekir. "K-v-l" nin mastarı "Kavl" de şu âyette hüküm anlamına gelmektedir: *لقد حق القول علي أكثرهم* "And olsun ki, onların çoğu hakkında azap hükmü gerçekleşmiştir."⁹³

d-Yazmak (الكتاب-الكتب): شهد kök ünün eş anlamlılarından birisi "كتب" dir. كتب kelimesi nin lâzîmî manalarıdır⁹⁴ *عَلَّمَ* ise شهد 'nin asıl manasıdır.

"K-t-b" kökünün temel anlamı ise bir deriyi başka bir deriyle birleştirmektir. Bu nedenle Arap dilinde كتبت السقاء "kovayı diktim", كتبت البغلة "katırı bağladım" şeklinde deyimler vardır. Bu kökün en bilinen manası ise, harfleri birbirine eklemek suretiyle yazmaktır. Bu kelime bazen, telâffuz yönünden birbirine girmiş şeyler için de kullanılabilir. Buna göre كتابة de asıl olan, yazı ile düzenlemektir. Fakat bunların her biri istiâre yoluyla diğerinin yerine kullanılabilir. Onun için Allah'ın kelâmı "Kitap" adını alabilmektedir.

Kur'ân bağlamında "Ş-h-d" köküne bakıldığında "Kesin karar vermek, hükmetmek, takdir etmek, ön görmek vb." manalarında "K-t-b" köküyle benzerlik (eş anlamlılık) barındırdığı görülmektedir. Meselâ: *شهد الله انه لا اله الا الله* "Allah'tan başka ilah olmadığına Allah şâhitlik eder."⁹⁵ Âyetinde geçen شهد kelimesi "takdir etmek"⁹⁶ manasına geldiği gibi, *قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتال* "Eğer evlerinizde kalmış olsaydınız bile, öldürülmeleri takdir edilmiş olanlar, öldürülecekleri yerlere kendileri giderlerdi."⁹⁷ âyetinde geçen كتب kelimesi de aynı manaya gelmektedir. Dolayısıyla iki kelime; takdir etmek, hükmetmek, ön görmek vb. manalarda eş anlamlı olmaktadır.

2-"Şehâdet"le Zıt Anımlı Olan Kelimeler

a-Gayb (غيب): غاب fiilinin mastarı olup غيرُها و غابِ الشمسُ و غابت الشمسُ şeklinde güneş ve başka bir şeyin gözden kaybolması ile ilgili olarak kullanılır. Meselâ: *غاب عني كذا* "Falan şey gözümde kayboldu." denir. Dip ve görülmeyen yer anlamında ise غيبة kelimesi kullanılır. Yüce Allah bununla ilgili olarak şöyle

⁹¹ el-Ezherî, a.g.e., VI, 72-73; İbn Manzûr, a.g.e., III, 239.

⁹² en-Nûr, 24/4; en-Nisâ, 4/15.

⁹³ Yâsîn, 36/7.

⁹⁴ el-Ezherî, a.g.e., VI, 72-73; Âsım Efendi, a.g.e., I, 1180.

⁹⁵ Âl-i İmrân, 3/18.

⁹⁶ en-Nesefî, a.g.e., II, 423.

⁹⁷ Âl-i İmrân, 3/154.

buyurmaktadır: *“İçlerinden bir sözcü şöyle dedi: “Yusuf u öldürmeyin. Bir şey yapacaksınız onu, kuyunun dibine atın.”*⁹⁸⁹⁹

Bu kavram duyularla algılanamayan ve insan bilgisinin kapsamına girmeyen her şey için kullanılır. Örneğin yüce Allah buyurur ki: *وما من غائبة في “Gökte ve yerde gizli hiçbir şey yoktur ki apaçık bir kitapta olmasın.”*¹⁰⁰ Diğer bir âyette *حافظاتُ للغيب بما حفظ الله “Allah’ın korunmasını emrettiği şeyleri (kocaları yokken) korurlar”*¹⁰¹ buyrulmaktadır. Yâni, kocalarının hoşlanmadığı şeyi onların yokluğunda yapmazlar.

Gayb kelimesi, Kur’an-ı Kerim’de şu mânaları ihtivâ etmektedir: Geçmişteki yaşanan hâdiseler,¹⁰² gizliden gizliye yapılan şeyler,¹⁰³ bir hâdisenin arka yüzü,¹⁰⁴ Kur’ân,¹⁰⁵ Cenâb-ı Allah, melekler, kıyamet, kaza ve kader,¹⁰⁶ başkalarının göremediği davranışlar,¹⁰⁷ görünmeyen ve bilinmeyen her şey.¹⁰⁸

Kur’ân-ı Kerim’de “Gayb” kelimesinin zıddı olarak “Şehâdet” kullanılır. İnsanın duyu organlarının dışında kalan herşey gayb iken, duyu organları ile elde edebildiği her şey şehâdet olmaktadır. Bu mânada Kur’ân’da geçen Allah, âhiret, melek, cin v.s. kavramlar gayb alanına girerken; âlem ve içerisindeki her türlü olay ve olgu şehâdet kavramına dâhil olmaktadır.

Kur’ân-ı Kerim’e göre gayb ve şehâdete dâhil olan her türlü varlık ve eylem Allah’ın bilgisi içerisinde yer alırken, sadece şehâdete dahil olanlar insanın bilgisine konu olmaktadır. Şu âyette buyrulduğu gibi: *وَاللَّهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَلَّ لَّا يَعْلَمُ مِنْ فِي “Göklere ve yere ilişkin bilinmezlerin bilgisi Allah’a âittir.”*¹⁰⁹ *De ki: Göklerde ve yerde, Allah’tan başka kimse gaybı bilemez.”*¹¹⁰ *هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم “O görüneni ve görünmeyeni bilen, rahmân ve râhim olandır.”*¹¹¹

⁹⁸ Bardakoğlu, a.g.md., 139-151.

⁹⁹ er-Râğıb, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân*², 767-768.

¹⁰⁰ en-Neml, 27/75.

¹⁰¹ en-Nisâ, 4/34.

¹⁰² Âl-i İmrân, 4/118.

¹⁰³ et-Tevbe, 9/78.

¹⁰⁴ Yûsuf, 12/81.

¹⁰⁵ Mukâtil, *el-Vucûh ve’n-nezâir*, thk. Hâtim Sâlih Zâmun, I, Matbaatu cum’atu’l-mâcîd li’sekâfe ve’t-turâsi, Dubâi 2006, 93; ayrıca bkz. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte, Müessüsesetü’t-târîhi’l-Arabî, Beyrût, 2002.

¹⁰⁶ el-Bakara, 2/3; et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*¹, I, 242.

¹⁰⁷ et-Tevbe, 9/94.

¹⁰⁸ el-A’raf, 7/187.

¹⁰⁹ en-Nahl, 16/77.

¹¹⁰ en-Neml, 27/65.

¹¹¹ el-Haşr, 22.

Kur'ân, "gayb" bilgisinin yalnızca Allah'a ait olduğunda ısrar eder; fakat, genelde tüm bilgiler, daha doğru bir deyişle, ilmin bütününe Allah'a ait olduğundan ve her şeyin O'nun bildirmesiyle veya bilme gücü vermesiyle bilindiğinden, gayb mutlaka insan bilgisinin dışında bir şey midir? Bu önemli konu üzerinde Kur'ân âyetleri açık olduğu halde çok söz söylenmiştir.

b-Ketm (كَتَمَ): Sözlükte bir şeyi gizlemek, saklamak manasında olup Araplar arasında "كَتَمَهُ" "Falan şeyi gizledim" şeklinde kullanılmaktadır. Kur'ân'da şehâdet ile birlikte kullanıldığı âyetler vardır. Bu âyetlerde "şehâdetin gizlenmesi" mevzu bahistir. Onlardan birisi şöyledir: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ اللَّهُ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ "Yanında Allah'tan gelen bir belgeyi gizleyenden daha zalim kim olabilir"¹¹²

Kur'ân-ı Kerim'de on iki sûrede, yirmi bir âyette geçmekte olan "K-t-m" kökü; hakkın,¹¹³ şehâdetin,¹¹⁴ İmânın, küfrün, şüphenin,¹¹⁵ Hz. Âdem'in daha faziletli olduğunun gizlenmesi, İblis'in kibrini saklaması¹¹⁶ gibi manalarda kullanılmaktadır.

"Ketm" ve "Şehâdet" kavramlarının zıt anlamlarda aynı bağlamda geçtiği bazı âyetler söz konusudur. Mesela: "Hz. İbrâhim, İsmâil, İshâk, Yâkub ve soyunun Yâhûdi veya Hristiyan olduklarının iddia edilerek (muvahtit ve müslim) olduklarının ehli kitap tarafından gizlenmesi"¹¹⁷ ve borca şahitlik yapanların bu şahitliği gizlemesi"¹¹⁸ ketm ve şehâdetin birlikte bulunduğu âyetlerdendir.

c-Setr (سَتَرُ): "Setr" sözlükte, "bir şeyi örtmek, gizlemek, perdelemek, engel olmak" gibi mânalara gelir. Aynı kökten "sitr" gizlenmeye yarayan engel, perde vb. şeyler için ve mecazen "çekinme, korku, hayâ" anlamında kullanılır. Yine bu kökten türeyen "seter", "kalkan"; "istitâr", "gizlemek" mânasındadır;¹¹⁹ "setir" ve "mestur" mecazen "iffetli" demektir. Araplar arasında "Birinin ayıplarının ortaya çıkması" mânasında, "Allah onun örtüsünü yırttı" deyiimi kullanılır ve bu kişilere "mehtükü's-sitr" (hayâ perdesi yırtılmış) denir. Yine "hetkü setri'l-haşmet" tabiri "vakar ve saygınlık örtüsünün yırtılması" demektir.

"S-t-r" kökü, Kur'ân-ı Kerim'de üç âyette سِتْرًا ve تَسْتَتِرُونَ formlarında kullanılmıştır. "Sitr" formunun geçtiği âyet şu şekildedir: حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ

¹¹² el-Bakara, 2/140.

¹¹³ el-Bakara, 2/42.

¹¹⁴ el-Bakara, 2/283.

¹¹⁵ el-Mâide, 5/99.

¹¹⁶ el-Bakara, 2/33; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*¹, I, 533.

¹¹⁷ el-Bakara, 2/140.

¹¹⁸ el-Bakara, 2/283.

¹¹⁹ er-Râğıb, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*², 480.

وَجَدَهَا تَطَّلَعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِّنْ دُونِهَا سِتْرًا “Zülkarneyen gide gide, güneşin doğduğu yere vardığında, güneşe karşı sığınacak bir örtü vermediğimiz bir halk üzerine güneşi doğuyor buldu.”¹²⁰ Bu âyette geçen “Sitr” insanın kendisini zararlı şeylerden koruduğu siper, kale, bina, dağ, ağaç vb. manaya gelmektedir.¹²¹

وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ formu Kur’ân’da şu şekilde geçmektedir: وَبَيْنَ “Sen Kur’ân okuduğun zaman, seninle âhirete inanmayanlar arasına görünmez bir perde çekeriz.”¹²² Bu âyette geçen “mestur” iki şey arasında giren ve birbirlerini görmesine engel olan perde, örtü anlamında kullanılmıştır.

Gizli, saklı ve örtülü şeyleri ifade eden “S-t-r” kökü ile görünür, açık ve âşık olanı ifade eden “Ş-h-d” kökünün birlikte geçmiş oldukları âyet bakacak olursak: وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَبْرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ “Sem'inizin, basarlarınızın (görme azalarımızın) ve bedenlerinizin aleyhinize şâhitlik yapmasını (ummuyor ve) bundan sakınmıyordunuz. Çünkü siz yaptıklarınızın çoğunu Allâh'ın bilmediğini zannediyordunuz!”¹²³ Bu âyette geçen “Testetirûn” fiili gizlenmek, örtünmek, sakınmak, saklanmak vb. manalara gelmektedir.¹²⁴

d-Gaflet (غفلة): غَفَلَ kökünden türeyen غفلة kelimesi sözlükte, ezber kabiliyetinin azlığı ve dikkatin zayıflığından meydana gelen sehv/yanılma, dikkatsizlik ve oyuna gelmek olarak tanımlanır.

“G-f-l” kökü Kur’ân-ı Kerim’de yirmi altı âyette otuz beş kere geçmekte olup değişik versiyonlarda/türevlerde kullanılmıştır. Pek çok mânayı içeren bu kök, Kur’ân’da başlıca şu anlamlara gelmektedir: Terketmek/bırakmak ve dalgın olmak,¹²⁵ duyarsız kılmak,¹²⁶ bilmemek, haberi olmamak,¹²⁷ gelecek azaptan uyarılmamış olmak,¹²⁸ hiçbir şeyden habersiz olan muhsan(namuslu) kadınlar¹²⁹ vb.

Âl-i İmrân 3/98’de geçen ما تعملون علي الله شهيد و âyeti ile bu âyetin zeyli hükümündeki ardından gelen âyetin sonunda geçen عما تعملون و ما الله بغافل âyeti arasında önemli bir bağlantı vardır. Bu anlamsal bağlantı genelde iki âyet

¹²⁰ el-Kehf, 18/90.

¹²¹ et-Taberî, *Câmi’u'l-beyân*¹, XV, 381.

¹²² el-İsrâ, 17/45.

¹²³ Fussilet, 41/22.

¹²⁴ el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsirüddin Ebû Sa’id Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't Tenzil ve Esrâru't-Te’vîl*, thk. Muhammed Subhi, III, Dâru’r-reşid, Beyrût 2000, 225.

¹²⁵ en-Nîsa, 4/102.

¹²⁶ el-Kehf, 18/28.

¹²⁷ el-Bakara, 2/74.

¹²⁸ el-En’âm, 7/131.

¹²⁹ en-Nûr, 24/23.

arasında olmakla birlikte özelde "şehit" ile "gâfil olmama" kelimeleri arasındadır. "غفل" kelimesi ezberde az tutmak, az dikkatten dolayı meydana gelen sehiv ve yanılma manasındadır. Meselâ: "فہر غافل O yanıldır." denir.¹³⁰ Sözlüklere bakıldığında "gâfil" kelimesi "zâkir" kelimesinin karşıtı olarak kullanılmaktadır.¹³¹ Yani unutan, yanılan, dikkat etmeyen, gereken önemi vermeyen, bilinçli olarak iş yapmayan analımına gelmektedir. Oysa "zâkir" bunun tam ters anlamıdadır. Dolayısıyla "gâfil olmama", "zâkir" ve "şehit" kelimeleri birbirleri ile anlam birliği ve bütünlüğüne sahip kelimelerdir. "Şehit" kelimesinde "zâkir" kelimesinde olduğu gibi bir uyanıklık, gâfil olmama, bir şeyi hıfz etme, ve şuurlu hali mevcuttur. Buna binâen "şehit" kelimesinin bir şeyi hisleriyle vakıf olup, şuurlu bir şekilde bilen manasına geldiğini söyleyebiliriz.

Şehâdet: Çelişkiyi ve şüpheyi ortadan kaldıracak şer'i kanuna uygun bir vasıffır.¹³² Şahid ise, Bir olayın vukuuna orada bulunarak tanık olan¹³³ve şahid olduğunu ikrar ederek açığa vuran kimsedir.¹³⁴ Gaflet ise bunun tam tersidir. Gâfil, bir şeye yeterli ölçüde dikkat ve özen göstermediği için unutan, dikkatsiz olduğu için hâdiseye tüm duyularıyla şahit olup onun aslına vakıf olamayan, dünya veya âhret hayatı için gerekli olan şeylerin önemini kavrayamayan kimsedir. Bu yüzden kolayca yanılır, aldanır ve oyuna gelir. Böyle bir kimsenin vereceği bilgilere de hukukta şüpheli olarak karşılanır.

Öte yandan şehâdetin zıt anlamlarına "Âhret, Küfr ve Kızb"i de dâhil edebiliriz, fakat konunun uzamamsı için bunları detaylandırmıyoruz. Fakat daha veciz olması için şehâdetin eş ve zıt anlamlarını bir tablo halinde aşağıda sunmuş bulunmaktayız:

Yüklemine Göre Şehâdet Kavramı					
Şehâdetin Kullanımları		Eş	Anlamlı	Şehâdetin Anlamlı	Zıt
Dolaylı Eş Anlamlı Olanlar		Doğrudan Eş Olanlar		Kullanımları	

¹³⁰ er-Râğıb, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*², 758.

¹³¹ el-Ezherî, a.g.e., VIII, 136-137.

¹³² "هي مقابلة الوصف الملازم بقوانين الشرع لتحقق سلامته من المناقضة و المعارضت" el-Bustâni, a.g.e, 486.

¹³³ الحضور مع المشاهد (er-Râğıb el-İsfehâni, I, 352).

¹³⁴ el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh (v. 671/1273), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XXIV, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, müessesetü'r-risâle, Beyrût 2006, 66.

1-Ceza (الجزاء-العقاب)	1- Hazır olmak (الحضور)	1-Gayb (غاب - غيب)
2-Tasdik (الإقرار-التصديق)	2- İlim (العلم)	2- Ketm (كَتَمَ - كَتَمَ)
3-Ölmek (الموت)	3- Söylemek (القول)	3- Setr (سَتَرَ - سَتَرَ)
4- Korumak (الحفظ)	4- Yazmak (الكتاب-الكتّاب)	4- Gaflet (غَفْلَ - غَفْلَة)
5- Gözetmek (الرقوب)	5- Yemin etmek (اليمين - الجُفْ)	5-Kizb (الكذب)
6- Hazırlamak, Yanında bulunmak (العناد)	6-Haber vermek (الإخبار)	5-Âhîret (الأخرة)
7-Rasat etmek (الرصد)	7- Beyân etmek (البيان -التبيين)	6- Küfr (الكفر)
8-Vâkıf olmak (الوقوف)	8- İzhâr etmek (الاطهار)	
9-Hakkın ortaya çıkması (الحق و الحقيقة)	9- Hükmetmek (القضاء)	
10-İhsâ (الإحصي)	10-Yakîn sahibi olmak (اليقين)	
11- Kaydetmek (القيد)	11-İdrâk etmek (الإدراك)	

SONUÇ

Vahyin mesajlarını aktarmakta önemli bir yer işgal eden kavramlardan birisi de "şehâdet" kelimesidir. Bu kavram Kur'an'da meleklerin sabah namazında hazır bulunmaları, yaşadıkları devirde halkın içerisinde bulunarak onların amellerine tanıklık eden kimseler, bir devir içerisinde bulunup yaşamak; mübârek hac mekanlarında hazır bulunmak; Allah'ın, mahlûkâtın havâss-ı hamsesi ile ihâta edemeyecekleri şeyleri ihâta etmesi, bir şeyin doğruluğunu ispatlamak, tasdik etmek, Allah'ın kapalıyı bildiği gibi açıktan yapılan ameli de bilmesi; görülen, duyulan ve idrâkimize hitap eden her şey, savaşta ölen ve ölüme hazır olan kimse, vasiyyet sırasında hazır bulunma, bir şeye yemin etmek... gibi pek çok manaya gelir.

Hem hakka hem bâtıla yapılabilen şahitlik (el-En'am, 6/19; el-Münâfikûn, 63/1) Kur'an'da pek çok varlığa nispet edilmiş, yeri geldiğinde onların şahitliğine başvurulmuş, yeri geldiğinde Allah'ın ve meleklerinin şahitliğiyle ya da sadece Allah'ın şahitliği ile yetinilmiştir. Nihâî olarak mevcudat içerisindeki her şeyin; başta en büyük şahitliğin âit olduğu varlık Allah olmak üzere el, kol, yüz, göz, kulak, insan (müşrik-mümin), melek... gibi varlıkların; vakıadaki olaylara tanık oldukları gerçeği Kur'an'ın nassı ile sabittir. Bütün bunlardan anlaşılıyor ki; Kur'an'da şehâdet denilince yukarıdaki manalar ile bu manaların öznesi konumundaki varlıkların herhangi bir olay karşısındaki tanıklıkları akla gelir. Sonradan islâm fetih hareketlerinin artmasıyla birlikte "şehâdet" kelimesi Kur'an'ın ona yüklediği manadan sıyrılarak "Allah yolunda ölmek" şeklinde telakki edildiye, ya da "mahkemede şahitlik yapmak" gibi fıkıh ilmüne has bir manaya dönüştürüldüyse, buradan anlamamız gereken şey zamanın dönüştürücü ve değiştirici özelliği Kur'an'ın kavramları üzerinde de geçerli olduğudur. Gün ve gün Kur'an'ın kavramları, şehâdet kavramında olduğu gibi, zamanın aşındırıcılığına uğramadan eski anlamıyla sabitleştirmelidir.

Kaynaklar

- el-Abdülbâkî, Muhammed Fuâd (v. 1388/1968), *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire: Dâru'l-hadis 1996.
- Âsım Efendî, Ebû'l-Kemâl Ahmed (v. 1235/1819), *el-Ukyânûsu'l-basît ff Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, I-IV, İstanbul: Âsitâne, tsz.
- Atar, Fahrettin, "Şehid", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, 428-431.
- el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsirüddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî (v. 685/1286), *Envâru't Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (thk. Muhammed Subhi), Beyrût: Dâru'r-reşid 2000.

- el-Bikâî, Burhânudîin Ebû'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer (v. 885/1480), *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyi ve's-Süver*, Kâhire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, tsz.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Cu'fî (v. 256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh* (thk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrût: Dâru'l- erkâm b. ebî'l-erkâm, tsz.
- el-Bustâni, Butrus, *Muhîtu'l-Muhît* (thk. Dâiretu'l-Me'âcim), Beyrut: Mektebetu Lübnan 1987.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'il b. Hammâd, (v. 393/1003) *es-Sihâh Tâcü'l-lüğa ve Sihâhu'l- 'Arabiyye*, 4.b (thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr), Beyrût: Dâru'l- 'ilmi li'l-melâyîn 1990.
- Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı* (trc. Câhit Koymak-Ahmed Ertürk), İstanbul: İşâret yayınları 2002.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (v. 370/980), *Tehzîbu'l-Lüğa*, (thk. Muhammed Abdulmunim Hafâcî - Muhammed Fercu'l-Ukde), I-XV, Kâhire: Dâru'l-Mısıriyye li't-te'lîf ve't-terceme 1964.
- el-Fîrûzabâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (v. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-Muhît* (thk. Mektebu't-tahkîki't-turâsi fî müessesetü'r-risâle), Beyrût: Müessesetü'r Risâle 2005.
- Gürkan, Salime Leyla, "Şehîd", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, 431-433.
- Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi* (trc. Mehmet Yazgan), İstanbul: Beyan yay. 2011.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed (v. 395/1005), *Makâyîsu'l-Lüğa* (thk. Abdusselam Muhammed Hârun), Daru'l-Fikr 1979.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, (thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme), Riyad: Dâru't-tayyibe 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (v. 273/ 887), *es-Sünen* (thk. Muhammed Nâsuriddîn el-Bânî), Riyad: Mektebetu'l-meârif, tsz.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî'î el-İfrîkî el-Mısırî (v. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab* (thk. Ahmed Fâris), Beyrut: Dâru sâdır 1882.
- Kılıç, Zekî, *Şehâdet Sözcüğü'nün Semantik Açıdan İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2001.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh (v. 671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî), I-XXIV, Beyrût: Müessesetü'r-risâle 2006.
- el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye 2005.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen el-Belhî (v. 150/ 768), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, (thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte), Beyrût: Müessüsesetü't-târîhi'l-Arabî 2002.
-, *el-Vucûh ve'n-Nezâir* (thk. Hâtim Sâlih Zâmin), Dubâi: Matbaatu cum'atu'l-mâcîd li'sekâfe ve't-turâsi 2006.

- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (v. 261/871), *Sahihu Müslim*, Beyrût: el-Mektebetu'l-islâmî 1987.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd (v. 710/ 1310), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiki't-Te'vîl* (thk., Yûsuf Alî Bedîvî), I-III, Beyrût: Dâru'l-kelimi't-tayyibi 1998.
- er-Râğıb, Hüseyn b. Muhammed el-İsfehânî (v. 502/1108), *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân¹* (thk. ed-Dirâsât ve'l-buhûs merkezi), Mektebetu nezâru mustafâ el-bâz, t.y.
-, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân²* (trc. Abdulbaki Güneş- Mehmet Yolcu), İstanbul: Çıra yay. 2012.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Mahmûd b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî (v. 606/1210), *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsî, t.y.
- es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî (v. 911/1504), *ed-Dürri'l-Mensûr fî Tefsîri'l-Me'sûr* (thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî), Kâhire 2003.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (v. 279/ 892), *el-Câmi'u's-Sahîh*, Riyâd: Beytu'l-efkâri'd-düveliyye, t.y.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza Hüseynî (v. 893/1487), *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri Kâmûs*, (thk. Doktor Abdulazîz), 2.b., I-XXXX, Kuveyt: Matbaatu hukumeti'l-Kuveyt, 1994.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed (v. 538/1143), *Esâsu'l-Belâĝa*, Beyrût: Dâru'l-kütubi'l-ilmiyye 1998.

MUHTEVA-YORUM İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ALIŞVERİŞTE MECLİS MUHAYYERLİĞİ HADİSİ

Serkan Başaran*

ÖZ

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim'de işaret edilen birçok konu sünnetin sunduğu detaylarla şekillenmektedir. Bazen bu detaylar ilgili oldukları konuyu daha anlaşılır kılarken bazen de meselenin farklı şekillerde yorumuna imkân tanır. Bunun yanı sıra mezheplerin bu tür örnekler üzerinde yürüttükleri tartışmalar da oldukça önemlidir. Zira bu yolla şer'î nassların yorumunda müracaat edilebilecek yöntemlerle bunların nasıl kullanıldığına dair ipuçları elde edilebilmektedir. İnsanlar arasında mülkiyetin değişimini sağlayan alışveriş de bu örneklerden biridir. Nitekim Kur'an, ticaret hayatının dolayısıyla sosyal hayatın en yaygın faaliyeti niteliğindeki alışverişin helal olduğunu umumî bir dille beyan ederken sünnet, alışverişin tarafları, konusu, keyfiyeti vb. birçok noktaya dair hem sözel açıklamalar hem de fiilî örneklerle daha detaylı bilgiler sunar. Böylece konu problemlere kapı aralamama ilkesi temelinde bazı standartlara kavuşur. Hz. Peygamber'in "البیعان بالخيار ما لم يتفرقا" "Alışveriş yapan taraflar, ayrılmadıkça muhayyerdir" sözü, farklı tariklerle gelmiş ve bazı yöntemlerle değerlendirilip yorumlanmış bir hadistir.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Sünnet, Meclis muhayyerliği, Alışveriş.

THE RELATION OF CONTENT-INTERPRETATION IN THE CONTEXT OF TRADING ABOUT PLACE PERMISSIVENESS HADITH

As it is known, many subjects in The Quran are shaped by the details offered by sunnah. These details make the issues more understandable or enable to interpret the subject from the different perspective. In addition, the arguments of the mazhabs on such examples are also very important. In this way, the method which is the interpretation of the religious arguments is obtained and also how these arguments are used are obtained. Shopping is also one of the examples of the exchange of property between people. Indeed, the Qur'an explains explicitly that shopping which is the most common activities of the social life is halal while sunnah gives us its sides, subject and quality, and provides more detailed information on both points with verbal explanations and actual examples. Thus, the subject gets to some standards on the basis of the principle of not allowing the problems. Hz. Prophet "البیعان بالخيار ما لم يتفرقا" "Both parties in a business transaction have a right to annul it so long as they have not separated" This hadith came with different ways and was interpreted by some different methods.

Key Words: Quran, Sunnah, Khiyar al-majlis, Business.

* Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalı Doktora Öğrencisi (serhaan@hotmail.com)

GİRİŞ

Bir rivayetin farklı tarîklerinde yer alan bilgilerle ortaya çıkan muhteva ve buna bağlı olarak şekillenen yapısal durum, hadislerin anlaşılmasında dikkate alınması gereken bir husustur. Zira bazen bir rivayetin beraberinde taşıdığı sahabî tercihi, tâbiûn gözlemi gibi bilgiler, yorumlayanın bakış açısına göre hadisin anlaşılmasını kolaylaştıran önemli veriler olurken bazen de rivayetin hamledilebileceği anlam çeşitliliğini ortadan kaldıran unsurlara dönüşebilir. Bu da herhangi bir konuda farklı anlam ve hükümlere açık nassları donuklaştırır. Bunun neticesinde hem düşünce zemini hem de buna bağlı olarak mükellefin hareket edebileceği meşru zemin daralabilir. Dolayısıyla yorum faaliyetinin bir metodoloji meselesi olduğunu, nassların kendi içerisinde tutarlı yöntemlerle değerlendirildiğinde farklı birçok neticenin elde edilebileceği gerçeğini her zaman akılda tutmak gerekmektedir. Alışverişin taraflar için ne zaman bağlayıcı olacağıyla ilgili tartışmaların merkezinde yer alan “البيعان بالخيار ما لم يتفرقا” “Alışveriş yapan taraflar, birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdir” hadisi, metoda dayalı yorumun nasıl bir zeminde icra edildiğini görmemizi sağlayan dikkat çekici bir örnektir.

Bu makalede pek çok kaynaktan yer alan hadisin, rivayet keyfiyetiyle ortaya çıkan yapısal durumu incelenecek ve bunun fakihlere ne gibi yorumlama imkânları sunduğu ele alınmaya çalışılacaktır. Ayrıca senedi sahih bir hadisin metin tahlili yapılırken fakihlerin ihtihadlarını takip imkânı veren objektif kriterlerin neler olduğu görülmeye çalışılacaktır. Böylece rivayetlerde sadece senedin sıhhatini önemseyip metnin mantukuyla iktifa eden veya muhtemel anlamlar arasından birini tercihe zorlayan yaklaşımlarla sübjektif bir metin tahlili üzerinden sahih rivayetlerin nass olma niteliğini düşüren eğilimlerin ötesinde daha ilmî yaklaşımlar sergilenebileceği görülecektir.

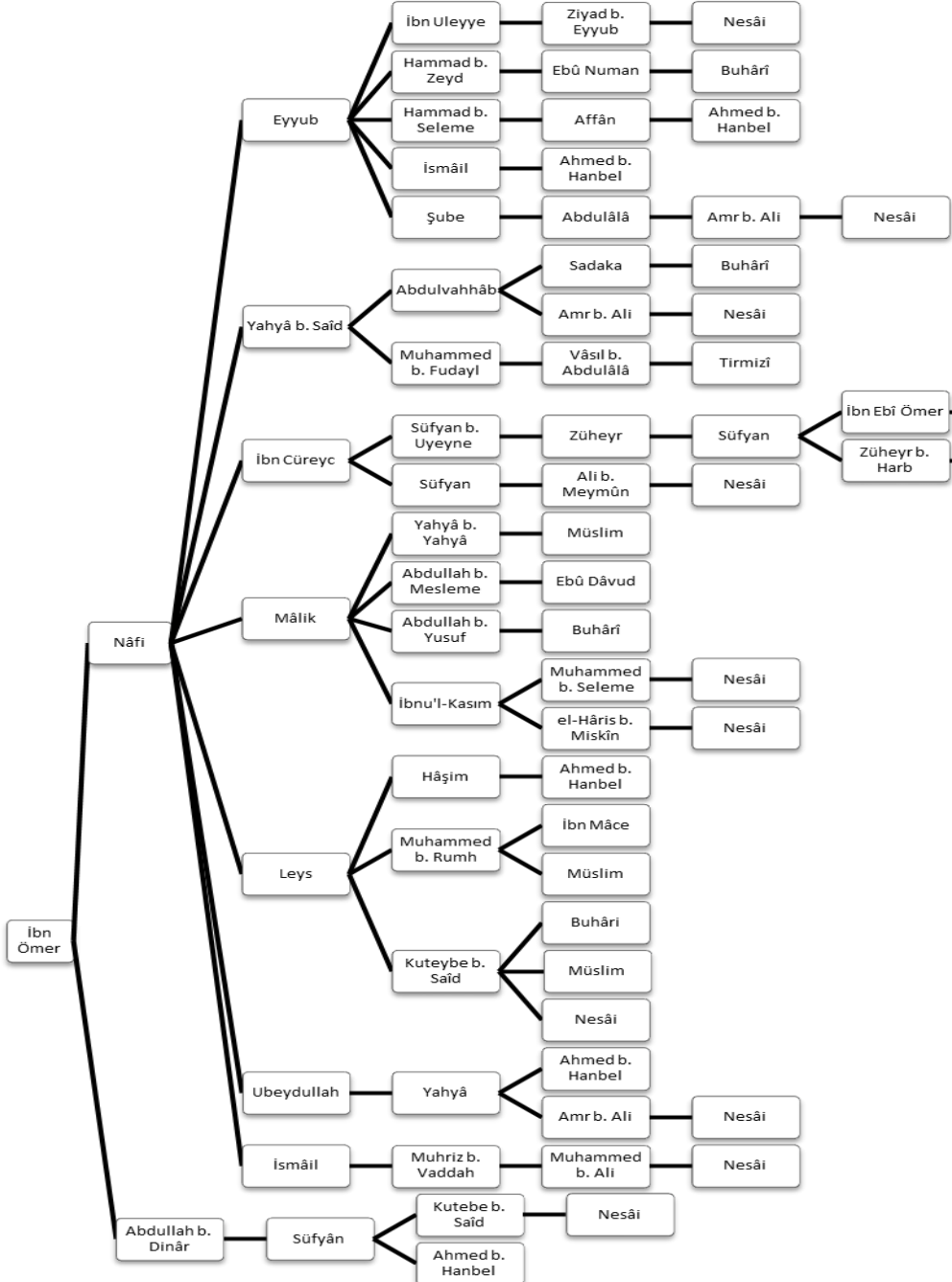
Bu gayeyle hadisin tarîkleri arasında anlamı şekillendiren önemli detaylara dikkat çekilecek böylece rivayetin nass niteliği ve yapısı ortaya konulacaktır. Daha sonra da mezhepler arasında yoğun tartışmalara sebep olan bu hadis hakkında ne tür yaklaşımlar sergilendiğine bakılacaktır. Bu çerçevede alışverişten bahseden farklı bazı rivayetler de dikkate alınarak hadise nasıl bir anlam yüklendiğinin tespitine çalışılacaktır. Burada amaç söz konusu rivayet bağlamında mezheplerin ulaştıkları görüşlerden birini tercih etmek olmayıp ilgili nassın kendi doğası ve Kur'an, sünnet, yerleşik uygulamaların sunduğu naslarla teması çerçevesinde ortaya çıkan yorum zenginliği üzerinden, bir hadisin metodolojik çeşitlilik içerisinde hangi yöntemlerle ele alınabileceğine dair pratik bir örnek sunmaktır.

I. RİVAYETİN HADİS KAYNAKLARINDA YER ALAN TARİKLERİ

Araştırma konumuz olan bu rivayet Kütüb-i sitte, *Muvatta*, *Müsned* ve diğer birçok kaynakta İbn Ömer,¹ Hakîm b. Hizâm,² Ebû Hureyre,³ Abdullah b. Amr b. As,⁴ Ebu Berze⁵ ve Semure b. Cündeb⁶ tarikleriyle yer almaktadır. Rivayetlerin hepsinde de sahâbiler bunu Hz. Peygamber'in sözü olarak aktarmaktadırlar. Bunlardan sadece İbn Ömer ve Hakîm b. Hizâm tarikleri müttefekun aleyh olma özelliğine sahiptir. Zaten ne Müslim ne de Buhârî konuyla ilgili bu iki sahâbi dışında başka tarikten gelen herhangi bir rivayete sahihlerinde yer vermişlerdir. Biz bu makalede hadisin muhtelif tarikleri arasında sadece yorumların şekillenmesinde önemli etkileri olanları zikredecek ve bu çerçevede gelişen tartışmalara değineceğiz. Bu bakımdan makalede İbn Ömer tarikiyle gelen rivayetlere ağırlık verilecektir. Çünkü bu rivâyetler, hem diğer sahâbilerden gelen metinleri içermekte hem de muhtevasında yer alan İbn Ömer'e ait açıklamalar sebebiyle tartışmaların merkezinde yer almaktadır.

1. Rivayetin Sened Şeması

-
- ¹ Buhârî, “Buyû”, 42, 43, 44, 45; Müslim, “Buyû”, 10; Tirmizî, “Buyû”, 26; Nesâî, “Buyû”, 9, 10; Mâlik, *Muvatta*, 4/ 968; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/ 455; 8/ 173; 9/ 308; 10/ 208.
 - ² Buhârî, “Buyû”, 19, 22, 44, 46; Müslim, “Buyû”, 11; Tirmizî, “Buyû”, 26; Nesâî, “Buyû”, 4, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24/ 30, 39, 41, 42, 43, 343.
 - ³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/ 464. Sadece *Müsnedde* yer alan bu rivayet, Yahya b. Maîn tarafından cerh edilen Eyyûb b. Utbe sebebiyle zayıf kabul edilmiştir. (Nesâî, *Duafâ*, s. 46; İbn Adiy, *el-Kâmil*, 2/ 10. Ancak diğer rivayetlerle sahih liğayrihi derecesine ulaşmaktadır.
 - ⁴ Tirmizî, “Buyû”, 26; Nesâî, “Buyû”, 11.
 - ⁵ Ebû Dâvud, “İcâre”, 17; İbn Mâce, “Ticârât”, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 33/ 47.
 - ⁶ İbn Mâce, “Ticârât”, 17; Nesâî, “Buyû”, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 33/ 319, 353, 357, 384, 389, 390.



Sened şemasına bakıldığında İbn Ömer'den gelen tariklerin çoğunun azatlı kölesi Nâfi tarihiyle yayıldığı görülmektedir. Nâfi'den ise Malik, Leys, Yahya b. Saîd, Eyyûb, Ubeydullah, İsmâil ve İbn Cüreyc almıştır. Abdullah b. Dinar tarihiyle gelen rivayet ise sadece Nesâî ve Ahmed b. Hanbel tarafından aktarılmıştır.

2. Rivayetin Metinleri

عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: إِذَا تَبَايَعَ الرَّجُلَانِ فَكُلٌّ وَاحِدٌ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَّفَقَا، وَكَانَا جَمِيعًا، أَوْ يُخَيَّرُ أَحَدُهُمَا الْأَخَرَ، فَإِنْ خَيَّرَ أَحَدُهُمَا الْأَخَرَ فَتَبَايَعَا عَلَى ذَلِكَ، فَقَدْ وَجِبَ الْبَيْعُ، وَإِنْ تَفَرَّقَا بَعْدَ أَنْ تَبَايَعَا وَلَمْ يَتْرُكْ وَاحِدٌ مِنْهُمَا الْبَيْعَ، فَقَدْ وَجِبَ الْبَيْعُ

"İki kişi alışveriş yaptıkları zaman, ayrılmadıkça ve bir arada oldukça muhayyerdirler. Eğer biri diğerini muhayyer bırakırsa ve alışveriş bu muhayyerlik üzere gerçekleşirse artık kesinlik kazanır. Bundan sonra ayrıldıklarında hiçbirisi alışverişten cayamaz. Zira alışveriş bağlayıcı olmuştur".⁷

عَنْ حَكِيمِ بْنِ حَزَامٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَّفَقَا، - أَوْ قَالَ: حَتَّى يَتَّفَقَا - فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَّا بُورِكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَتَمَا وَكَذَبَا مُحِقَّتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا

"Alışveriş yapanlar ayrılmadıkça muhayyerdirler. Şayet birbirlerine karşı dürüst ve açık olurlarsa alışverişleri bereketlenir. Şayet yalan söyleyip birbirlerinden bir şeyleri gizlerlerse alışverişlerinin bereketi kaldırılır".⁸

عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَّفَقَا، أَوْ يَقُولُ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ اخْتَرْ، وَرُبَّمَا قَالَ: أَوْ يَكُونُ بَيْعُ خِيَارٍ

"Alışveriş yapan taraflar birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe muhayyerdirler. Yâhud ikisinden biri diğerine: (Satışı yâhud feshini) tercih et, der" buyurdu. Muhtemelen Nâfi şöyle dedi: "Yâhud tercihlî satış olur".⁹

عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَّفَقَا أَوْ يَخْتَارَا قَالَ: فَكَانَ ابْنُ عُمَرَ إِذَا ابْتَاعَ بَيْعًا وَهُوَ قَاعِدٌ قَامَ لِيَجِبَ لَهُ الْبَيْعُ

⁷ Buhâri, "Buyû", 44; Müslim, "Buyû", 10; İbn Mâce, "Ticârât", 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10/ 208, 24/ 39.

⁸ Buhâri, "Buyû", 19; Müslim, "Buyû", 11; Tirmizî, "Büyü", 26; Ebû Davud, "Ebvâbu'l-İcâre", 17; Nesâî, "Buyû", 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24/ 30.

⁹ Buhâri, "Buyû", 43; Nesâî, "Buyû", 9, 10; Müsned, 1/ 455, 8/ 173 Bu rivayet yine, Nesâî Sünen'inde ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'inde* "وَرُبَّمَا" ve "أَوْ يَكُونُ بَيْعُ خِيَارٍ" kısmı yer almadan da verilmektedir. Bkz. Nesâî, "Buyû", 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/ 308.

“Alışveriş yapan taraflar birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe muhayyerdirler. (Satışı yâhud feshini) tercih eder. (Nâfi) dedi ki; İbn Ömer oturur bir biçimde alışveriş yaptıysa kesinlik kazansın diye ayağa kalkardı”.

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ
الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَنْفَرَقَا إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَفْقَةً خِيَارٍ وَلَا يَجُلُّ لَهُ أَنْ يُفَارِقَ صَاحِبَهُ خَشْيَةَ أَنْ
يَسْتَقِيلَهُ

Alışveriş yapan taraflar birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe muhayyerdirler. Tercihli alışveriş olması durumu hariç. Taraflardan birinin diğerini “ikâle”¹¹ talep eder korkusuyla terk etmesi helâl olmaz.”¹²

عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ الْمُتَبَايِعَانَ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَنْفَرَقَا، إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْبَيْعُ كَانَ عَنْ
خِيَارٍ، فَإِنْ كَانَ الْبَيْعُ عَنْ خِيَارٍ فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ

Tercihli alışveriş olması durumu hariç alışveriş yapan taraflar birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe muhayyerdirler. Şayet muhayyerlik üzere kurulursa alışveriş bağlayıcı olur.¹³

عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان كل
واحد منهما بالخيار على صاحبه. ما لم يتفرقا. إلا بيع الخيار

“Alışveriş yapanların her biri ayrılmadıkları müddetçe diğerine karşı muhayyerdir. Tercihli alışveriş olması durumu hariç.”¹⁴

¹⁰ Tirmizî, “Buyû”, 26.

¹¹ İkâle sözlükte “bir şeyi gidermek, ortadan kaldırmak” anlamına gelir. Fıkıh literatüründe ise bağlayıcı ve feshi kâbil bir akdin tarafların karşılıklı rızasıyla ortadan kaldırılmasını ifade eder. Bkz. Bilal Aybakan, “İkâle” DİA, yıl: 2000, cilt: 22, sayfa: 14-16.

¹² Tirmizî, “Buyû”, 26; Nesâî, “Buyû”, 11.

¹³ Nesâî, “Buyû”, 9.

¹⁴ Malik, *Muvatta*, 4/ 968.

II. HADİSİN FARKLI TARİKLERİYLE ORTAYA ÇIKAN GENEL DURUM

Muhtelif tarîklerini verdiğimiz rivayet birçok âlim tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Bazı âlimler bu rivayeti, birçok tarîkinde yer alan İbn Ömer'e ait açıklamalar ışığında yorumlamış ve alışverişin bağlayıcı olmasını, tarafların o mahalli terk etmelerine bağlamışlardır. Taraflardan biri alışveriş mahallinden ayrılmadıkça da alışverişin bozulabileceğini söylemişler ve bu durumu meclis muhayyerliği olarak tanımlamışlardır. Diğerleri ise bu görüşü kabul etmemişler ve alışveriş gibi yoğun bir uygulama ile ilgili böyle bir durumun yaygınlık kazanmamasını, ayrıca Kur'ân ve sünnetin sunduğu birçok veriyle ortaya çıkan alışveriş tanımında bu şartın aranmadığını gerekçe göstererek söz konusu rivayetin, alışverişin sözlü olarak kapatılmasını ifade ettiğini söylemişlerdir.

Yukarıda zikrettiğimiz metinlerden de anlaşıldığı gibi ufak farklılıklarla beraber bütün tarîklerde geçen ortak metin, Hz. Peygamber'in, "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا" sözüdür. Rivayetlerin bazılarında "ما لم يتفرقا" kelimesi bazen "ما لم يفترقا" biçiminde gelmiştir.¹⁵ Fiil; Müslim'deki iki rivayetin her ikisinde, Buhârî'deki yedi rivayetin altısında "tefa'ül" babında gelmiştir. Ebû Dâvud ve İbn Mâce'nin Sünenleri'yle Nesâî'de yer alan dokuz rivayetin sekizinde ise "iftiâl" babında verilmiştir. Bu farklılık, söz konusu fiille kastedilen ayrılığın fizikî mi kelâmî mi olduğuyla ilgili luğavî tartışmalarda değerlendirilmiş bir husustur.

Hadisin bazı tarîklerinde Hz. Peygamber'in sözleri İbn Ömer'e ait bölümlerle verilmektedir. Konuyla ilgili yapılan yorumlara bakıldığında bu bölümlerin, rivayetin meclis muhayyerliğinin ispatına delil sayılmada önemli rolü olduğu görülmektedir. Ancak bu bölümler de İbn Ömer'in kendi sözleri olmayıp âzadlı kölesi Nâfi'in gözlemlerini aktardığı cümlelerdir. Durum böyle olunca hadisin hükme delâletini tespitinde Nâfi'in bu gözlemlerini aktarırken seçtiği kelimelerin de dikkate alınması zorunlu olmaktadır.

Rivâyetin bazı tarîklerinde Nâfi, "وكان ابن عمر إذا اشترى شيئاً يعجبه فارق صاحبه" - İbn Ömer beğendiği bir şey satın aldığı muhatabından ayrılırdı" şeklinde bir açıklama yapmıştır.¹⁶ Bu açıklama ile Hz. Peygamber'in sözü, alışverişin tarafların bedenî ayrılığıyla bağlayıcılık kazanacağı şeklinde anlaşılmaya uygun hale gelmiştir. Nitekim Tirmizî, Hz. Peygamber'in sözünü en iyi anlayabilecek kişinin hadisin râvisi İbn Ömer olduğu gerekçesiyle bu davranışı hadisin tefsiri saymış ve meclis muhayyerliğinin varlığına hükmetmiştir.¹⁷ Ancak İbn Ömer'in yorumuyla şekillenen bu yaklaşımın Hz.

¹⁵ Ebû Dâvud, "Buyû", 17; İbn Mâce, "Ticârât", 17; Nesâî, "Buyû", 9.

¹⁶ Buhârî, "Buyû", 43; Nesâî, "Buyû", 9.

¹⁷ Bkz: Tirmizî, "Buyû", 26.

Peygamber'in kastını ne kadar yansıttığı hususu belirsizliğini korumaktadır. Ayrıca rivayeti anlamlandırmada bahsi geçen gerekçenin tek başına yeterli olmadığını, dolayısıyla hadisin meclis muhayyerliğine delil sayılamayacağını söylemek de mümkündür.¹⁸

İbn Ömer'in uygulamasının Hz. Peygamber'in kastını ne kadar yansıttığı sorusu bir yana hadisi İbn Ömer'den aktaran Nâfi'ye ait bir gözlemi ifade ettiği ve bazı rivayetlerde nassın hükme delâletini tespiti zorlaştıracak türden farklı detaylarla geldiği görülmektedir.¹⁹ Örneğin Müslim'in sahihindeki, İbn Ömer- Nâfi - İbn Cüreyc- tarikine bakılacak olursa bu hadisi Züheyr b. Harb ve İbn Ebî Ömer'in Süfyan'dan aldığı, ancak İbn Ebî Ömer'in bu rivayetin sonuna Nâfi'ye ait şu açıklamayı eklediği görülür:

“فكان إذا بايع رجلا، فأراد أن لا يقيله، قام فمشى هنية، ثم رجع إليه”

“(İbn Ömer) alışveriş yaptığı kişinin ikâle yapmasını (akdi bozmasını) istemezse kalkar biraz yürür ve yine o kişinin yanına dönerdi”.²⁰

Nâfi bu sefer İbn Ömer'in “ikale” ihtimalini ortadan kaldırmak için kalkıp biraz yürüdüğünü ve daha sonra yeniden muhatabının yanına geldiğini söylemektedir. Bu durumda “ikâle” lafzı için iki ihtimal söz konusudur. Birinci ihtimal lafzın “fesih” anlamında kullanıldığıdır ki bu yorum, akdin bedeni ayrılıkla kesinleşeceği düşüncesini desteklemektedir.²¹ Ancak “ikale” kelimesinin ıstilahî anlamda kullanılması ihtimali de söz konusudur. Nitekim Hz. Peygamber bir hadisinde alışverişlerdeki bir vâkıyı dikkate alarak, “من أقال مسلما أقاله الله عثرته” Allah Teâlâ bir müslümana ikâle yapan kimsenin günahını affeder” buyurmuştur.²² Bu söz kesinleşmiş olsa bile akit sonrası taraflardan pişmanlık duyanın arzusu doğrultusunda hareket edilmesini teşvik etmektedir. Ancak alışverişten memnun olan tarafın farklı yönde karar alma hakkının da kabul edildiği açıktır. Bu yönüyle rivayet

¹⁸ Muhammed b. Abdalbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta İmâm Mâlik*, I-IV, 1. Baskı, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Mektebetü's-Sekâfetu'd-Diniyye, Kahire, 2003, 3/ 407.

¹⁹ Bu hadis bağlamında Nâfi'in kelime tercihi bulunması veya kendi yorumuna yer vermesi ihtimaline dikkat çeken bir yaklaşım için bkz: Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mektebetü Dâri'l-Bâz, Mekke, 1994, 5/ 272.

²⁰ Müslim, “Buyû”, 10.

²¹ en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn, *el-Minhâc (Şerhu Sahîhi Müslim)*, I-IVIII, 4. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1997, 10/ 175.

²² Ebû Dâvud, “İcâre”, 18; İbn Mâce, “Ticârât”, 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/ 401.

“ikale” kelimesinin ıstilahî anlamdaki kullanımına işaret etmektedir.²³ Bu durumda “ikâle” tarafların rızalarını beyan ederek tamamladıkları bir akdi bozmak üzere kurulan yeni bir akit olacaktır.²⁴ Bu durumda İbn Ömer’in Hz. Peygamber’in,

“البيعان بالخيار ما لم يتفرقا إلا أن تكون صفقة خيار ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقبله”

“...taraflardan birinin diğerini “ikâle” talep eder korkusuyla terk etmesi helal olmaz” sözünü bilmediği anlaşılmaktadır.²⁵ Şayet bu hadiste geçen “ikâle” lafzı da ıstilahî değil “fesih” anlamında tevil edilecek olursa İbn Ömer’in uzaklaşması, alışverişi bitirmek için yapılmış bir hamle olacaktır ki bu durumda da hadisin ruhuna aykırılık söz konusu olacaktır. Dolayısıyla ikâle lafzı ister lügavî ister ıstilahî anlamda değerlendirilsin her hâlükârda Hz. Peygamber’in alışveriş psikolojisini dolayısıyla farklı ihtimalleri dikkate alıp hoş görüye çağırın sözlerine aykırı düşmektedir.

Aslında genel olarak Nâfi’in bu ve diğer rivayetlerdeki açıklamalarında ortaya çıkan “arzusuna uygun alışverişlerde karşı tarafa üstünlük sağlamaya veya avantaj elde etmeye çalışan İbn Ömer profili” “İki لا يتفرقن اثنان إلا عن تراض” “Alışveriş ancak (tarafların) rızasından doğar”²⁷ rivayetlerinde gözetilen mutlak anlamdaki karşılıklı rıza yaklaşımına aykırıdır.

Nâfi’ye ait şu gözlem, yine tartışmayı derinleştirecek niteliktedir:

“فكان ابن عمر إذا ابتاع بيعا وهو قاعد قام ليجب له البيع”

“Şayet İbn Ömer oturarak bir alışveriş yapsa akit kesinleşsin diye ayağa kalkardı”.²⁸

²³ Bkz: Muhammed b. İsmâil b. Salâh es-Sanânî, *Sübü'l-s-selâm şerhu Bulûğî'l-merâm min cem'i edilleti'l-ahkâm*, I-II, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, ty, 2/ 45; 9/ Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azimâbâdî,, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, I-XIV, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1994, 9/ 237.

²⁴ Hz. Peygamber’in ikale ile ilgili şu rivayeti “البيعان بالخيار ما لم يتفرقا إلا أن تكون صفقة خيار ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقبله” daha çok karşılıklı rızayı gözetilen farklı bir akit olma yani ıstilahî anlamı desteklemektedir.

²⁵ Emir es-Sanânî, *et-Tahbîr li idâhu meâni't-teysîr*, I-VII, tah. Muhammed Subhî b Hasen Hallâk, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2012, 1/ 578.

²⁶ Ebû Dâvud, “İcâre”, 17.

²⁷ İbn Mâce, “Ticârât”, 18.

²⁸ Tirmizî, “Buyû”, 26.

Görüldüğü gibi İbn Ömer bu sefer yaptığı alışverişten sonra bulunduğu yerden ayrılmayıp sadece ayağa kalkmakla yetinmiştir. Dikkat çeken bir diğer nokta ise Nâfi'in, "ليجب له البيع" gibi hüküm içerikli bir ifade kullanmayı tercih etmesidir. Ne var ki bu ifadenin, İbn Ömer'e ait Hz. Peygamber'in sözünden çıkardığı bir görüşü mü yoksa Nâf'nin onun sıklıkla şahit olduğu bu davranışına dair algısını mı yansıttığı bilinmemektedir. Diğer taraftan İbn Ömer'in bu davranışları bir anlamda akdin artık tamamen erdiğini göstermek amacına matuf olarak da görülebilir. Çünkü Hz. Peygamber'in bu sözü bedenî ayrılığa hamledilse bile bunun vücup değil de alışveriş sonrası akdi daha da güçlendiren müstehap bir tutum olduğu, İbn Ömer'in de Hz. Peygamber'in tavsiyesine uyma titizliğiyle bazen mekânı terk ettiği bazen de bulunduğu pozisyonu değiştirdiği söylenebilir.²⁹ Nitekim onun, Hz. Peygamber'in her türlü davranışını titizlikle takip edip öğrendiği ve uygulamaya çalıştığı bilinmektedir.³⁰ Rivayetin diğer varyantlarında yer alan açıklamaların, farklı lafız, hatta cümlelerle yapılmış olması da düşünüldüğünde doğal olarak Nâfi'in bu gözlemini aktarırken tercih ettiği kelimeler ve cümlelerle hadisin anlamını ne kadar tayin edip etmediği sorusu akla gelmektedir. Tek başına ele alınması durumunda senedi sahih bu rivayetin hükme delaletini tayinde uygulamalarıyla İbn Ömer'in ve her ne kadar dile getirilmese de bunları aktarırken kendi algısını katan Nâfi'in yönlendirici olduğu açıktır.

Diğer taraftan İbn Ömer'in Hz. Osman'la yaptığı bir alışverişi anlattığı başka bir rivayet, Nâfi'nin gözlemleri hakkında başka bir ihtimali daha gündeme getirmektedir. Rivayet şu şekildedir.

سالم بن عبد الله عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما : قال بعث من أمير المؤمنين عثمان مالا بالوادي بمال له بخبير فلما تبايعنا رجعت على عقبي حتى خرجت من بيته خشية أن يرادني البيع وكانت السنة أن المتبايعين بالخيار حتى يتفرقا . قال عبد الله فلما وجب بيعي وبيعه رأيت أني قد غبنته بأني سفته إلى أرض ثمود بثلاث ليال وساقني إلى المدينة بثلاث ليال

Sâlim b. Abdullah'ın Abdullah b. Ömer'den aktardığına göre o dedi ki; "Ben Mü'minlerin emiri Osman'dan, onun Hayber'deki bir malı mukabilinde diğer bir vadide bir mal (bir arazi yahut bir akar) satın aldım. Alışverişi yaptığımız zaman ben topuğum üzerinde gerisin geri dönüp onun evinden

²⁹ İbn Battal konunun bu yönüne işaret etmiş ve bir anlamda İbn Ömer'in sıklıkla görülen bu davranışını dönemin, Hz. Peygamber'in müstehap da olsa her türlü tavsiyesinin dikkatle uygulandığı bir zaman dilimi oluşuna bağlamıştır. Bkz: İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, 2. Baskı, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrâhîm, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2003, 6/ 243.

³⁰ Bazı örnekler için bkz. Buhârî, "Salat", 80.

çıkıttım. Böyle çabuk dışarı çıkışım, satışı geri almak istemesi korkumdu. O vakit sünnet olan, alıcı ile satıcının (meclisi terk edip) birbirlerinden ayrılincaya kadar muhayyer olmalarıydı. Abdullah dedi ki: Evinden çıkmamla benim ve onun bu satış muamelesi vacip olunca ben bu satış işinde onu aldattığımı düşündüm. Çünkü ben onu üç gecelik yol ile Semûd kavmi arazisine sevk etmiş, o da beni üç gecelik yol ile Medine'ye sevk etmişti.”³¹

Görüldüğü üzere bu rivayette Abdullah b. Ömer oğlu Sâlim'e Hz. Osman'la yaptığı bir alışverişten bahsetmektedir. Burada dikkati çeken husus ise İbn Ömer'in alış verişin bağlayıcı olması için hemen Hz. Osman'ın evinden çıktığını söyledikten sonra “O vakit satışta sünnet olan...” diyerek kurduğu cümleyle bu davranışının gerekçesini izah etme ihtiyacı duymasıdır. Zira bu ifadeden de anlaşıldığı üzere İbn Ömer'in bu konuşmayı yaptığı sırada Medine'de böyle bir uygulama bulunmamaktadır.³² Nitekim bu durum Medine ameline özel bir anlam verip takip eden İmam Malik'in, bu şehirde meclis muhayyerliğine yorulacak bir uygulama bulunmadığına dair tespitiyle de teyid edilmiştir.³³ Dolayısıyla İbn Ömer'in, Medine'de hayat süren ve şehrin önde gelen fakihlerinden biri olan oğlu Salim'in,³⁴ doğal olarak kendisinin bu davranışına bir anlam veremeyeceğini düşüp böyle bir açıklama yaptığı söylenebilir.

Bu rivayet aynı zamanda raşit halifeler döneminin sünnetle ilgili önemli bir işleviyle de ilgilidir. Zira bu dönemde halifelerin istişare meclislerinde aldıkları kararlar neticesinde pek çok sünnet, uygulamasını veya hükmünü nesheden açık bir delil olmadığı halde ya terkedilmiş ya farklı bir hüküm çerçevesinde uygulanmış ya da varsa aynı sünnetin farklı uygulamaları, bunlardan biri tercih edilerek tatbikine devam edilmiştir.³⁵ Ne var ki sahâbeden bazıları ya habersiz olduğundan ya da farklı bir yaklaşım

³¹ Buhârî, “Buyû”, 47.

³² İbn Battal, *Şerhu'l-Buhârî*, 6/ 243; Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrût, y.y., 2002, 11/ 232.

³³ Mâlik, *Muvatta*, 4/ 968.

³⁴ Sâlim b Abdullâh daha babası hayattayken Medine'de fetva verecek düzeyde bir ilme sahiptir. Hatta bazıları onu fukahâ-ı seb'adan saymışlardır. Bkz. Eyyüp Said KAYA, “Sâlim b. Abdullah b. Ömer” *DİA*, yıl: 2009, c. 36, s. 47-48.

³⁵ Konunun örnekleri ve kapsamlı değerlendirmesi için bkz. Serkan BAŞARAN, *Sahabe Algısında Sünnet-İctihad İlişkisi Abdullah b. Mes'ud Örneği*, Emin Yayınları Bursa, 2017, s. 248-260.

sebebiyle eski uygulamayı sürdürmüşlerdir.³⁶ Bu rivayetten de anlaşıldığı üzere akdin bağlayıcı olması için tarafların alışveriş yapılan meclisi terk etmeleri, Hz. Osman'ın halifeliği veya sonraki dönemde kalkmıştır. Dolayısıyla İbn Ömer'in, terkedildiğini bildiği ama nesheden açık bir nass da bulamadığı bu sünneti sırf Hz. Peygamber'in var olan bir sözüyle amel etme titizliğiyle sürdürdüğü söylenebilir.³⁷ Öyleyse. Nâfi'nin Hz. Peygamber'in sözüyle birlikte aktarmayı sürdürdüğü İbn Ömer'e ait farklı tutum ve davranışlar, rivayeti aktardığı dönemde artık alışverişini bağlayıcı kılmak niyetiyle değil sözü geçen titizlikle yapılmıştır.

Diğer taraftan vefat tarihleri dikkate alındığında bu alışveriş ve uygulamaya dair şöyle bir değerlendirme de yapılabilir. Hz. Osman hicri 35, İbn Ömer hicri 73 Nâfi ise hicri 117 yılında vefat etmişlerdir. Yani İbn Ömer Hz. Osman'ın vefatından sonra 38 sene daha yaşamıştır. Nâfi ise İbn Ömer'den sonra 44 sene daha yaşamıştır. Sonuç olarak bu alışverişin

Örneğin İbn Mes'ud ashabın neshedildiğini söyleyip terk ettiği uygulamalardan biri olan rükûda tatbik yapmayı azimet olarak değerlendirmiş ve uygulamaya devam etmiştir. Bkz. Müslim, *Mesâcid*, 5.

³⁷ Aslında İmam Mâlik'in Nâfi'den aktardığı benzer bir uygulama İbn Ömer'in bu tavrına işaret etmektedir. Rivayet şu şekildedir:

"مالك عن نافع أن عبد الله بن عمر كان إذا اغتسل من الجنابة بدأ فأفرغ على يده اليمنى فغسلها ثم غسل فرجه ثم مضمض واستنثر ثم غسل وجهه ونضح في عينيه ثم غسل يده اليمنى ثم غسل يده اليسرى ثم غسل رأسه ثم اغتسل وأفاض عليه الماء"

"Malik Nafi bize aktardı ki, Abdullah b. Ömer cünüp olduktan sonra gusledeceği zaman önce sağ eline su alıp ellerini yıkardı. Sonra tenasül uzvunu yıkardı. Ağızına ve burnuna su verir, ardından yüzünü yıkayıp gözlerine su serperdi. Daha sonra önce sağ sonra da sol kolunu yıkardı. Başını yıkadıktan sonra da üzerine su döküp bütün vücudunu yıkardı". Bkz. Mâlik, *Muvatta*, II/ 62.

Görüldüğü gibi İbn Ömer guslederken birçok rivayette anlatıldığı gibi aynen Hz. Peygamber'in yaptığı gibi yapmış, ancak yüzünü yıkarken gözlerinin içerisine su serpmiştir. İbn Ömer'in, ancak Hz. Peygamber'den öğrenilebilecek böyle bir ibadete kendiliğinden bir şeyler kattığı düşünülemez. Muhtemelen o, kendisinin bildiği ama ashabın terk ettiği bir sünneti uygulamıştır. İbn Abdilberr bu rivayeti izah ederken İbn Ömer'in bu tür kendisinin bilip verásından dolayı titizlikle uyguladığı davranışlar bulunduğu gönderme yapmış ve bunun da kimse tarafından alınıp tatbik edilmeyen, ona ait şazz uygulamalardan biri olduğunu söylemiştir. İmam Malik de kendisine bu konu sorulduğunda "مَالِكٌ يُطَبِّقُ عَلَى الْعَمَلِ" uygulama bunun üzerine değildir" diyerek sünnetin bu davranış yönünde gelişmediğini haber vermiştir. Bkz. ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta İmâm Mâlik*, 1/ 194.

gerçekleştiği tarih ve İbn Ömer'in vefat yılı dikkate alındığında bu uygulama Nâfî'nin vefat tarihinden çok önce kalktığı anlaşılmaktadır. Hatta İbn Rüşd'ün verdiği bilgiye göre Hz. Osman İbn Ömer'e bu uygulamanın terk edildiğini söylemiştir ki,³⁸ bu durumda söz konusu uygulamanın Hz. Osman'ın halifeliğinden de önce kalktığı söylenebilir. Nâfi ise haberi olmadığı için aslında İbn Ömer'in de terk edildiğini bildiği fakat sözü geçen titizlik sebebiyle tatbik ettiği bu uygulamaları bahse konu rivayetle birlikte vermeyi sürdürmüştür. Bu da Nâfî'den gelen rivayetlerin, "İbn Ömer hayatı boyunca meclis muhayyerliği düşüncesiyle alışveriş yapılan yerde farklı şekillerde de olsa davranışlarıyla akde bağlayıcılık kazandırmıştır" gibi bir kanaat ekseninde anlaşılmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Sâlim b. Abdullah'ın aktardığı bu rivayetten hareketle, Nâfî'nin konuyla ilgili önemli bir detaydan habersiz olduğu, dolayısıyla bahse konu hadisle birlikte zikrettiği gözlemleriyle rivayetin anlaşılmasında bilmeyerek de olsa yönlendirici olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan hem Hz. Osman'ın İbn Ömer'e bu uygulamanın kalktığını söylemiş olması hem de uygulamanın devam ettiğini iddia edenlerin³⁹ bu hususta sahabeden sadece İbn Ömer'e ait uygulama örnekleri sunmaları, bu sünnetin terk edilmiş olduğu düşüncesini güçlendirmektedir. Bu bağlamda kaynakların, hadisin bedeni ayrılık şeklinde anlaşılabilmesine dair zikrettikleri tek sahabî yorumu ise Ebû Berze'ye ait olan şu rivayettir:

عن أبي الوضيء، قال: غزونا غزوة لنا، فنزلنا منزلاً فباع صاحب لنا فرساً بغلام، ثم أقاما بقية يومهما وليتھما فلما أصبحا من الغد حضر الرحيل، فقام إلى فرسه يسرجه فندم، فأتى الرجل وأخذه بالبيع فأبى الرجل أن يدفعه إليه، فقال: بيني وبينك أبو برزة صاحب النبي صلى الله عليه وسلم فأتيا أبا برزة في ناحية العسكر فقالا له: هذه القصة، فقال: أترضيان أن أفضي بينكما بقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»، قال هشام بن حسان: حدث جميل أنه، قال: ما أراكما افتترقتما

"Ebu'l-Vadiy' (Abbâd b. Nüseyb)'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: Bir savaş için sefere çıkmıştık. Bir yerde konakladık. Arkadaşlarımızdan biri, bir köle karşılığında bir at sattı. Sonra günlerinin kalanını ve geceyi (bu şekilde) geçirdiler. Ertesi gün sabah olunca asker hazırlandı. Atı alan kişi atını yerlemek üzere kalktı. Ne var ki satıcı pişman olup alıcıya geldi ve alışverişini

³⁸ Bkz. el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, 11/ 232.

³⁹ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrût, Dâru'l-Marife, 1960, IV/ 336. Bedrüddîn el-Aynî, İbn Hacer'in konuyla ilgili herhangi bir sahabî uygulaması vermeden ortaya attığı bu görüşü delilden yoksun bir iddia olarak tanımlamıştır. Bkz. el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, 11/ 232.

feshetmek istedi. Müşteri ise atı vermek istemedi. Bunun üzerine satıcı “aramızda Hz. Peygamber 'in arkadaşı Ebû Berze hakem olsun” dedi. Beraberce, askerlerin olduğu yerde bulunan Ebû Berze'ye geldiler ve ona hâdiseyi anlattılar. Ebû Berze, ‘Aranızda Hz. Peygamber'in hükmü ile hükmetmeme razı mısınız?’ dedi. Sonra Rasûlullah'ın (s.a.v); ‘Alışveriş yapanlar ayrılmadıkça (akdi kesinleştirmek veya feshetmekte) serbesttirler’ diye buyurduğunu söyledi. Hişâm b. Hassan dedi ki: Cemil (İbn Mürre), Ebû Berze'nin: ‘Sizi ayrılmış olarak görmedim’ dediğini haber verdi.”⁴⁰

Bu rivayet meclis muhayyerliğini savunanların görüşlerini desteklemek maksadıyla ileri sürdükleri delillerden biridir.⁴¹ Ne var ki rivayetin bu şekilde değerlendirilmesi beraberinde alıcı ve satıcının alışveriş sonrası hiçbir şekilde birbirlerinden ayrılmadan uzun bir süre kaldıkları gibi bir anlamı da kabul etmeyi gerektirmektedir. Hâlbuki sadece yeme içme vb. beşeri ihtiyaçlarla namaz, abdest gibi dinî vecibeler dikkate alındığında bile böyle bir durumun kesintisiz sürdüğünü düşünmek pek makul gözükmemektedir. Hatta bu ihtimaller dikkate alınarak bu iki kişinin birbirinden fiziken birkaç kez ayrıldıkları muhakkaktır. Öyleyse Ebû Berze'nin “sizin ayrıldığınızı düşünmüyorum” sözünü, “konuşmalarınız akdin kesinleştiğini göstermiyor” şeklinde yorumlayanların daha isabetli olduğu söylenebilir.⁴²

III. HADİSİN BİLİNİRLİK DÜZEYİ

Kaynaklara bakıldığında bu hadisin daha ilk dönemlerde bütün mezhep imamaları tarafından bilindiği anlaşılmaktadır. Örneğin Beyhakî *es-Sünen* isimli eserinde Ebû Hanîfe'nin bu rivayeti bildiğini gösteren bir bilgiye yer vermektedir. Buna göre Süfyan b. Uyeyne, İbn Ömer tarikini Küfelilere aktardıktan sonra onlardan bu hadisi Ebû Hanîfe'ye de ulaştırmalarını istemiştir. Ebû Hanîfe bu rivayeti kendisine aktaranlara “Bu bir şey ifade etmez. Alışveriş yapanlar bir gemide bulunsalar ne olacak?” diyerek bu hadisi bildiğini ancak Süfyan b. Uyeyne ve benzerleri gibi anlamadığını

⁴⁰ Ebû Dâvud, “İcâre”, 17.

⁴¹ eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, I-VIII, Dâru'l-Marife, Beyrût, 1990, 3/ 4, İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, I-X, Mektebetü'l-Kâhire, Kâhire, 1968, 3/ 482.

⁴² Bkz: İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-ma'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Fas, 1982, 14/ 26.

gösteren bir cevap vermiştir.⁴³ Çünkü bu tarikle gelen metinde Nâfi'in şu açıklaması yer almaktadır:

“قال نافع: فكان إذا بايع رجلا، فأراد أن لا يقيله، قام فمشى هنية، ثم رجع إليه”

Nafi: (İbn Ömer) biriyle alışveriş yaptığında onun 'ikale' yapmasını istemezse kalkar biraz yürür ve sonra dönerdi"⁴⁴

Dolayısıyla verilen cevap ve bu açıklama yanyana getirildiğinde Ebû Hanîfe'nin hadisi reddetmediği bilakis bu düşüncüyü aldığı İbrahim en-Nehâî gibi hadisi yorumladığı anlaşılmaktadır. Zira İmam Muhammed bu hadis hakkında İbrahim en-Nehâî'nin şu yorumunu aktarmaktadır: “Alışveriş yapanlar alışveriş konusunu kapatmadıkça muhayyerdirler. Satıcı “sattım” derse alıcı “aldım” diyene kadar cayabilir. Müşteri “şuna karşılık aldım” derse satıcının “sattım” demesine kadar cayabilir.”⁴⁵

İmam Mâlik ise *Muvatta* adlı eserinde sadece Nâfi'den aldığı İbn Ömer hadisini vermektedir. Suyutî bu rivayetin, Mâlik'in eserinde zikredip de amel etmediği hadislerden biri olduğunu söylemektedir.⁴⁶ Nitekim İmam Mâlik de bu rivayeti aktardıktan sonra Bizde (alışveriş yapanların ayrılması) hakkında bilinen ne bir tanım ne de uygulama örneği var” diyerek, muhayyerlik şartıyla yapılan alışverişte meclis muhayyerliği gibi bir uygulamanın bulunmadığını belirtmiştir.⁴⁷ İmam Şâfiî de bu durum karşısında duyduğu şaşkınlığı, “Allah Mâlik'e rahmet etsin. Bilmiyorum ki (bu hadisle amel

⁴³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 26/ 487. Bu bilgi, Leknevî'nin de değindiği gibi (Bkz. Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *et-Ta'liku'l-Mümecced alâ Muvatta Muhammed* (Muvatta ile birlikte), I-III, 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1991, 3/ 194) hadisin Ebû Hanife tarafından terk edildiği ve amel edilmediği biçimindeki yaygın kanaatin doğru olmadığını bilakis onun bu hadisi farklı bir anlama hamlettiğini göstermektedir. Bu hususun bilinmesi müteahhir dönem Hanefi ulemasının bizim de bazılarına değineceğimiz yorumlarına daha objektif bakılmasını sağlayacaktır. Aksi takdirde bu yorumların tümü, sahih bir rivayet karşısında konuyla ilgili mezhep itihadını aklamaya dönük zorlama ve türedi düşünceler gibi görülebilir. Bu da düşünce geleneğimizin sahip olduğu zengin usûl altyapısının nasları değerlendirmede sağladığı yorumlama imkânını anlamak yerine küçümseyen ve eleştiri adına geçmişi itham eden bir bakış açısı olacaktır.

⁴⁴ Müslim, “Buyû”, 10.

⁴⁵ Mâlik, *Muvatta*, s. 277. (Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî rivayeti)

⁴⁶ Leknevî, *et-Ta'liku'l-Mümecced*, 3/ 232.

⁴⁷ Mâlik, *Muvatta*, 4/ 968.

etmemek için) kimi itham etti? Kendisini mi, Nâfî'yi mi, söylemesi daha güç ama yoksa İbn Ömer'i mi" sözleriyle göstermiştir.⁴⁸ Çünkü İmam Şâfiî bu rivayeti Nâfî'den alan İmam Malik'ten bizzat işitmiştir. Onun aynı hadisi aktardığı bir diğer ravi ise İbn Cüreyc'dir. İmam Şâfiî İbn Ömer- Nâfî tarikinden başka İbn Ömer-Abdullah b. Dinâr tarikiyle gelen ve kendisinin de İbn Uyeyne'den aldığı başka bir rivayete daha yer vermektedir. İmam Şâfiî, Hakim b. Hizâm ve Ebû Berze rivayetlerini de aktarmıştır.⁴⁹ Ahmed b. Hanbel ise *Müsned'inde* İbn Ömer, Hakim b. Hizam, Semure b. Cündeb, Ebû Hureyre ve Ebû Berze rivayetlerine yer vermiştir.

IV. HADİSİN YORUMUNDA KULLANILAN YÖNTEMLER

Şüphesiz herhangi bir nassın anlaşılmasında ister sahabeye ister sonraki bir nesle ait olsun rivayetlerle beraber gelen icthad mahiyetindeki ilavelerin önemli veriler olduğu inkâr edilemez. Ancak burada asıl maksadın "Şarî'in kastının tespiti" olduğu düşünülürse nassın anlaşılmasında ilgili verilerin bir sıralamaya alınması ve önceliğin yine Şârî'e ait başka naslara verilmesi en güvenilir yol olacaktır. Dolayısıyla İbn Ömer ve Nâfî'in algılarıyla şekillenerek gelen Hz. Peygamber'in bu sözünün hükme delaletini tespitte Kur'an, sünnet ve yerleşik uygulamalar gibi harici delillerin devreye sokulması ve hadisin bunların sunduğu verilerle bir arada değerlendirilmesi zorunlu hale gelmektedir. Mezheplerin konuyla ilgili sergiledikleri farklı yaklaşım ve tercihler, bir nassı yorumlamada ne tür yöntemler bulunduğunu görmemizi sağlayacaktır.

Mezheplerin muhayyerlik hadisi üzerinde yaptıkları tartışmalara bakıldığında Hanefî ve Malikilerin bir tarafta Şafiî ve Hanbelilerin ise diğer tarafta yer aldığı görülmektedir. Hanefî ve Malikiler, alışveriş akdinin icaptan sonra dile getirilecek kabulle tamamlanıp bağlayıcılık kazanacağını, tarafların ancak akitleşme süreci devam ederken cayma haklarını kullanabileceklerini söylerler.⁵⁰ Sahih olduğu müddetçe rivayeti merkeze alan Şâfiî ve Hanbelî ekolleri ise icap ve kabulün yanısıra bir de tarafların akdin yapıldığı mekânı terk etmeleri gerektiğini söylemişler ve mezkûr

⁴⁸ Hattâbî, *Meâlimu's-sünen*, I-IV, 1. Baskı, el-Matbaatu'l-İlmiyye, Halep, 1932, 3/ 121; Kazvîni, *Şerhu Müsnedi Şâfiî*, I-IV, thk. Muhammed Bekir Zehrân, Vizâratu'l-evkâf ve'ş-şûnil'İslâmiyye Katar, 2007, 2/ 384.

⁴⁹ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Müsned*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Hind, 1980, s. 137-138.

⁵⁰ Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedaiu's-Sanaî*, I-VII, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1986, 5/ 133; İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2004, 3/ 188.

hadisi tek başına, alışverişte tarafların aynı mekanda bulunmalarından dolayı onlara “meclis muhayyerliği” hakkı tanıdığına hükmetmişlerdir. İbn Ömer’in tutumunu ise bir sahâbî olarak Hz. Peygamber’in maksadını en iyi onun bileceği düşüncesinden hareketle değerlendirmiş ve kendi yorumlarını destekleyen bir dayanak görmüşlerdir.⁵¹

Hanefî ve Malikîler, söz konusu hadisin senedine dönük herhangi bir itirazda bulunmamışlar ve rivayetin bu açıdan sahih olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte hadisin metnini meclis muhayyerliği (hıyârü'l-meclis) gibi yeni bir hak ihdas edecek şekilde yorumlanmasını doğru bulmamışlardır. Bu doğrultuda her iki mezhep rivayette geçen “ما لم يتفرقا” ifadesinin bedeni ayrılık değil, icap ve kabulün dile getirilip konunun kapatılması, yani kelimî ayrılık biçiminde anlaşılması gerektiğini söylemektedirler. Mezhepler bu rivayet bağlamındaki görüşlerini, başka rivayetler, kendi usul ve fıkıh gelenekleri ve dil kuralları çerçevesinde izah etmeye çalışmışlardır.

1. Rivayetin Kur'an-ı Kerim'e Arzı

Âhad haber Kur'an'ın umum ve açık âyetlerine arz edildiğinde iki ihtimal söz konusudur. Ya haber Kur'an'ın âmm ve zahir âyetlerine aykırıdır veya Kur'an'da yer alan bir mücmelin beyanı niteliğindedir. Birinci ihtimal söz konusu olduğunda tabii olarak daha güçlü olan Kur'an'ın tercih edilmesi gerekecektir. Çünkü bütün olarak Kur'an sübutu bakımından katî bir kitap olup onun zahir ve âmm ifadeleri de delalet açısından katî delillerdir. Umum ve açık âyetlerle çelişmemekle birlikte Kur'an'daki bir mücmeli açıklayan âhad haber ise, Kitab'a ziyadelik sayılamayacağından makbuldür.⁵²

Bahse konu rivayetin Kur'an'a arzına gelince Hanefî ve Malikî yaklaşımı, bu maksatla birçok âyete müracaat etmişlerdir. Onlar bu hadisi alışveriş akitleri için meclis muhayyerliğine delil saymayı “أوفوا بالعقود” Akitlerinizin gereğini yapın⁵³ âyeti çerçevesinde değerlendirip Kur'an'ın umumuna ve açık hükümlerine aykırı bulmuşlardır.⁵⁴ Ancak bundan önce onlar, ileri sürdükleri alışverişin icap ve kabul ile tamamlandığı tezinin, Kur'an'daki alışveriş tanımına denk düşüğünü izah etmeye çalışmışlardır.

⁵¹ Bkz. eş-Şâfiî, *el-Ümm*, 3/ 4, 7/ 232. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/ 482-84.

⁵² Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Kâhire,1990, s. 299.

⁵³ el-Mâide 5/ 1.

⁵⁴ Bu konuda Mâlikî alim İbn Rüşd de aynı görüşü savunmaktadır. Bkz: İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 3/188.

Bu bağlamda ileri sürülen delillerden biri, akdin ancak tarafların karşılıklı rızalarıyla gerçekleşeceğini belirten şu âyettir:

“يأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ”

“Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret hariç mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin”⁵⁵

Görüldüğü üzere âyette ticaret “karşılıklı rıza” kaydıyla verilmektedir ki bütün mezhepler akdin, ancak bu şartla gerçekleşeceğini kabul etmektedirler. Ne var ki “karşılıklı rıza”, mahiyeti itibarıyla vicdanî bir hal olup anlaşılması ancak başka bir alametle mümkündür. İşte tarafların akitleşirken kullandıkları “icap” ve “kabul” lafızları âyetin bahsettiği karşılıklı rıza durumunun varlığını tespiti yarayan delillerdir.⁵⁶ Dolayısıyla âyet, karşılıklı rızayı belirgin hale getiren icap-kabulü ölçü almakta ve yapılan işlemi ticaret, yani akit olarak nitilemekte ayrıca taraflara da edindikleri mallar üzerinde hemen tasarrufta bulunabileceklerini ilan etmektedir.⁵⁷ Âyeti bu şekilde yorumlayan Hanefiler artık bu aşamadan sonra bir de mekânın terkini gerekli görüp meclis muhayyerliğinden bahsetmeyi, taraflardan birinin hakkını iptal etmek olarak gördüklerinden doğru bulmamaktadırlar.⁵⁸ Malîkî alim İbn Rüşd de Allah Teala'nın bu âyette yaptığı ticaret tanımında karşılıklı rızayı zikrederken bedeni ayrılık gibi bir hususa yer vermediğini belirterek konuya Hanefilerle aynı açıdan bakmıştır.⁵⁹

⁵⁵ en-Nisa 4/ 29.

⁵⁶ Şihâbüddîn ez-Zencânî, Tahrîcû'l-furû ale'l-Usûl, thk. Muhammed Edîb Sâlih, Müessesetu'r-Risale, Beyrût, 1978, s. 143.

⁵⁷ Bkz: İbnu'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-Kadîr*, I-X, Dâru'l-Fikr, y.y., ty., 6/ 258; el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, 11/ 196.

⁵⁸ Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhun fî Bidâyeti'l-mübtedî*, I-II, thk. Muhammed Adnân Dervîş, Dâru'l-Erkâm, Beyrût, ty., 3/ 23. Kâsânî de bu ayetin mutlak alışverişten bahsettiğini, bunun da doğrudan taraflara, karşılıklı rızalarıyla mülkiyetlerine geçirdikleri malları kullanma hakkı verdiğini, artık yapılan akdin bozulmasının ise ikâle denilen ve yine karşılıklı rızanın arandığı ikinci bir akit yoluyla mümkün olacağını belirtir. Kâsânî devamla İmam Şafiî'nin kabul ettiği meclis muhayyerliğine dayalı feshin ise, ayetin açık anlamına aykırı olarak taraflardan birinin rızasını değersiz kılan, tasarruf yetkisini elinden alan bir işlem olacağından caiz olamayacağını söylemektedir. Bkz: Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, 5/ 228.

⁵⁹ İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Mukaddimât ve'l-Mümelehîdât*, thk. Muhammed Hacî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1988, 2/ 96.

Hanefilerin öne sürdükleri bir diğer delil ise “وأشهدوا إذا تبايعتم -Alışveriş yaptığınızda şahit tutun”⁶⁰ âyetidir. Bu âyette Allah Teâlâ, alışveriş yapan kimselere yanlarında şahit bulundurmalarını tavsiye etmektedir. Anlaşıldığına göre şahitlik alışverişin bir parçası olmayıp daha sonra inkâr gibi akde muhalif durumların önünü almayı amaçlayan bir tedbirdir. Tarafların ayrılmadan önce yapacakları şahitlendirmenin tamamlanmış bir alışveriş üzerinden olacağı ise gâyet açıktır. Hanefiler bu âyetin dolaylı desteğiyle de olsa Kur’an’ın alışverişte icap ve kabulü itibara aldığını söylerler.⁶¹

Özetle akit niteliğinin icap-kabul ile kazanıldığını mezkur âyetlerle delillendiren Hanefî ve Mâlikî yaklaşımı, “أوفوا بالعقود” Akitlerinizin gereğini yapın” âyetiyle de alışveriş sonrası artık satıcının malı teslim etme, alıcının da bedelini ödeme yükümlülüğüne girmiş olacaklarını söylemektedirler. Dolayısıyla tüm bu açıklamalardan sonra hâlâ meclis muhayyerliğinden bahsetmek zikredilen âyetlerin göz ardı edilmesi,⁶² dahası âyete ziyadede bulunmak anlamına gelecektir.⁶³

Netice olarak meclis muhayyerliğini kabul etmeyenler kendi görüşlerini delillendirirken bahse konu rivayeti, bazı âyetleri farklı açılardan ele alarak Kur’an’a arz etmişlerdir. Bunu yaparken sadece iki tarafın da kendi görüşleri doğrultusunda yorumlayabileceği umum anlamlar içeren âyetleri değil, aynı zamanda lafızların delaleti üzerinden Kur’an’ın öngördüğü alışveriş biçimine işaret eden bazı âyetleri de dikkate almışlardır.

2. Rivayetin Sünnete Arzı

Meclis muhayyerliğini kabul etmeyen yaklaşım, âhad haberi sünnetin farklı boyutlarını dikkate alarak değerlendirmektedirler. Buna göre Hanefiler ister fiili ister kavli olsun meşhur sünnete aykırı olan âhad haberi almamaktadırlar. Haberin yine kendisi gibi âhad olan başka bir rivayetle çelişmesi durumunda ise ravilere bakıp bunlardan fakih olanın veya her ikisi de fakihse fıkhıyla tanınanın rivayetini almışlardır. Diğer bir kriter ise âhad

⁶⁰ el-Bakara 1/ 282.

⁶¹ el-Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, I-XIII; 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000, 8/ 12; Muhammed Emîn İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtâr ala'd-dürri'l-Muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1992, 4/ 528.

⁶² Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, thk. Muhammed Nezzâr Temîm, Dâru'l-Erkâm Beyrût, 2010, 2/ 301.

⁶³ Bkz. Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, I-III, thk. Yusuf Ali Büdeyvi, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrût, 1998, I, 221.

haberi rivayet eden kişinin bu rivayetine aykırı bir uygulamada bulunmamasının gerektiğidir. Bu konuda Mâlikî yaklaşımı da aynı düşüncededir. Onlar bu rivayeti Medine ameline aykırı bulduklarından kabul etmemişlerdir. Çünkü Medine ameli mütevatir hadis düzeyinde güce sahiptir ve yerleşik sünneti temsil eder.⁶⁴

Meclis muhayyerliğini kabul etmeyenler incelediğimiz rivayeti anlamak ve anlamlandırmak bakımından konuyla ilgili başka âhad haberleri devreye sokmuşlar ve konuyu zikrettiğimiz ilkeler doğrultusunda izaha çalışmışlardır. Bu bağlamda öncelikle “تَفَرَّقَ” kelimesinin bedenî ayrılığı ifade etmek zorunda olmadığını ispat ettiğini düşündükleri rivayetleri delil getirmişlerdir. Bunlardan biri şu hadistir:

“من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه”

Kim bir yiyecek satın alırsa eline geçene dek onu satmasın⁶⁵

Bu hadisin ifade ettiği anlama bakıldığında müşteri daha satıcıdan ayrılmadan satın aldığı malı kabzedip ikinci bir akde konu yapabilecektir. Bu da yapılan alışverişin alıcı ve satıcı arasındaki sözlü irade beyanıyla gerçekleşeceğinin kabul edildiğini göstermektedir.⁶⁶

Diğer bir rivayet ise İbn Ömer’den aktarılan şu rivayettir:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ، فَكُنْتُ عَلَى بَكْرِ صَعْبٍ لِعُمَرَ، فَكَانَ يَغْلِبُنِي، فَيَتَقَدَّمُ أَمَامَ الْقَوْمِ، فَيَزُجُّهُ عُمَرُ وَيَرُدُّهُ، ثُمَّ يَتَقَدَّمُ، فَيَزُجُّهُ عُمَرُ وَيَرُدُّهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بِعْغِيهِ»، قَالَ: هُوَ لَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «بِعْغِيهِ» فَبَاعَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هُوَ لَكَ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ، تَصْنَعُ بِهِ مَا شِئْتُ»

“İbn Ömer şöyle demiştir: Hz. Peygamber'in yanında bir sefere çıkmıştık. Ben, babam Ömer'in genç, çetin bir devesine binmiştim. Deveyi zapt edemediğimden kafilenin önüne geçiyordu. Ömer (r.a) da ona mani olup geri çeviriyordu. Sonra yine kafileyi geçiyor, Ömer (r.a) da ona mani olup geri çeviriyordu. Bu sırada Hz. Peygamber Ömer'e 'Şu hırçın deveni bana sat' buyurdu. Ömer: 'O Senindir Ey Allah'ın Elçisi' dedi. Rasûlullah (s.a.) yine: 'Şu deveyi bana sat' diyerek sözünü tekrarladi. Ömer de o deveyi

⁶⁴ Bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. Ğânim, *el-Fevâkilu'd-Devânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1995, 2/ 83; Ahmed b. Muhammed Sâvî, *Haşiyetu's-Sâvî*, Dâru'l-Marife, Beyrût, ty., 3/ 134.

⁶⁵ Müslim, “Buyû”, 8; Buhârî, “Buyû”, 54; Ebû Dâvud, “Buyû”, 31.

⁶⁶ Bkz: et-Tahâvî, Ebû Cafer, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, I-V, 1. Baskı, thk. Muhammed Seyyid Câdulhak, Âlemu'l-Kütüb, y.y., 1994, 4/ 16; İbn Battal, *Şerhu'l-Buhârî*, 6/ 244.

Rasûlullah'a (s.a.) sattı. Hz. Peygamber hemen: 'Ey Ömer'in oğlu Abdullah! Şimdi bu deve senindir, ona istediğini yapabilirsin' buyurdu."⁶⁷

Hz. Peygamber deveyi Hz. Ömer'den aldığı gibi hemen orada İbn Ömer'e hibe etmiştir. Buradan hareketle meclis muhayyerliğini kabul etmeyenler, bedeni ayrılık gerçekleşmeden de alışveriş akdinin bağlayıcı olacağını söylemişlerdir.⁶⁸

3. Rivayetin Yaygın Uygulamaya Arzı

Sünnet kapsamında âhad haberin arz edildiği bir diğer ölçü ise umûmü'l-belvâdır. Umûmü'l-belvâ ise dini meselelerde daha çok tekrarlanırlık, yaygınlık ve her mükellefin muhataplık durumu gibi sebeplerle şöhret bulmuş uygulamayı ifade etmektedir. Bu noktada yine Hanefî ve Maliki yaklaşımlarının dikkat çeken bir benzerlik arz ettiği görülmektedir. Nitekim İbn Rüşd aynı çerçevede yer aldıklarına işaretle Hanefîlerin dikkate aldıkları umûmü'l-belvâyı Maliki mezhebinin önem verdiği Medine ameliyle kıyaslar ve bunların naklî delillerle de desteklenmesi durumunda sünnetin tespitinde güçlü karineler olarak niteler.⁶⁹

Hanefîler umûmü'l-belvâ kapsamında yer alan meselelerle ilgili rivayetlerin haber-i vâhid derecesinde kalmasını mânevî inkîtâ sayarlar. Çünkü onlar, herkesin bilmesi gereken temel dinî konularda Hz. Peygamber'in az sayıda kişiye ulaşmış olmasını ve bu konularla ilgili bilgilerin daha sonra yaygınlaşmamış olmasını mâkul görmezler.⁷⁰ Zira umûmü'l-belvâ, amelî sünneti temsil eder. Dolayısıyla onlar, söz konusu rivayetlerin aktardığı, ticarî hayatın her an yaşanan en temel uygulaması niteliğindeki alışverişi bağlayıcı kılan fiili durumun bir gelenek oluşturamamış olmasını kabul etmezler. Bu açıdan bakıldığında meclis muhayyerliği, yerleşik uygulamada rastlanılmayan bir durumdur. Dolayısıyla söz konusu rivayetlerin bedenî ayrılığa yorumlanıp buradan meclis muhayyerliğine hükmedilmesi, diğer delillerin yanısıra öteden beri tevarüs edilen uygulamayla da kıyaslanınca mümkün gözükmemektedir.

⁶⁷ Buharî, Buyû, 47.

⁶⁸ Bkz. Cemâlettin el-Menbecî, *el-Lübâb fi cemi beyne's-Sünneti ve'l-Kitâb*, thk. Muhammed Fadl Abdulazîz, Dâru'l-Kalem, Beyrût, 1994, 2/ 474; Ömer b el-Ishâk Sirâcuddîn, *el-Ğurretu'l-münîfe fi tahkîki ba'dı mesâilî'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Müessesetu'l-Kütübi es-Sekâfiyye, Beyrût, 1998, s. 74.

⁶⁹ Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/ 185.

⁷⁰ Mustafa Baktr, "Umûmü'l-Belvâ" *DİA*, yıl: 2012, cilt: 42, sayfa: 155-156.

4. Rivayetin Arap Dili Açısından Değerlendirilişi

Rivayeti; Kur'an'ın umumuna, sünnete ve yerleşik uygulamaya aykırı bulan yaklaşım bu rivayetin meclis muhayyerliğine delil sayılamayacağını bir de dil kuralları açısından ispat etmeye çalışmışlardır. Hanefiler ve Mâlikîler, “تَفَرَّقَ” kelimesinin, sadece bedenî değil kelâmî ayrılık için de kullanıldığını bazı âyetler üzerinden izah etmeye çalışmışlardır.⁷¹ Bu maksatla dile getirilen âyetlerin bazıları şunlardır:

“وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة” Kendilerine kitap verilenler, ancak kendilerine o apaçık delil geldikten sonra ayrılığa düştüler.”⁷²,

“وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته وكان الله واسعا حكيما” Eğer ayrılırlarsa, Allah bol lütuf ve nimetiyle onların her birini zengin kılar (başkalarına muhtaç bırakmaz). Allah lütfu geniş olandır. O hüküm ve hikmet sahibidir.”⁷³

Müfessirlerin her iki âyette geçen “تَفَرَّقَ” fiili hakkında yaptıkları açıklamalar da Hanefî ve Malikîlerin tercih ettikleri yorumu destekler niteliktedir.⁷⁴ Şöyle ki “تَفَرَّقَ” fiilinin söz veya inanç düzeyinde yaşanan farklılaşmayı, ayrışmayı ifade ettiği görülmektedir.

Hz. Peygamber'in de fiili, düşünce boyutunda yaşanan ayırık anlamında kullandığı görülmektedir. Bunun bir örneği olarak şu rivayet zikredilebilir:

افترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت أمي على ثلاث وسبعين فرقة

⁷¹ Bkz: Aynî, *el-Binâye*, 8/ 13; İbn Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 14/ 196; Zekeriyya el-Ensârî, *el-Lübâb*, 2/ 471; Sirâcuddîn el-Gaznevî, *el-Ğurretu'l-Münîfe*, s. 75; İbn Rüşd, *el-Mukaddimât ve'l-Mümeħhidât*, 2/ 95.

⁷² el-Beyyine 98/4.

⁷³ en-Nisâ 4/ 130.

⁷⁴ Müfessirler Beyyine suresinin dördüncü ayeti sadedinde özetle şu yoruma yer vermektedirler: İncil ve Tevrat'ta geçen bilgiler doğrultusunda Yahudi ve Hıristiyanlar, yakın zamanda bir elçi gönderileceği hakkında söz birliği içerisindeydiler. Ancak Hz. Peygamber'i inkâr etmeleri dolayısıyla İncil ve Tevrat'ı yalanlamış olmaları sebebiyle bu söz birliği yerini birçok yalanın karıştığı büyük bir ihtilafa bırakmıştır. Bkz: Zemaħşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki ğavamudi't-Tenzîl ve uyuni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrût, 1987, 1/ 131; Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Camîu'l-beyân te'vîli ayi'l-Kur'ân*, I-XXIV, 1. Baskı, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetu'r-Risâle, y.y., 2000, 24/ 540; Fahreddîn er-Razî, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I-XXXII, 3. Baskı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 1999, 32/ 237.

Yahudiler ve Hristiyanlar yetmiş bir veya yetmiş iki fırkaya ayrıldılar. Benim ümmetimin de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır”⁷⁵

Netice olarak söz konusu âyet ve hadis ışığında Hz. Peygamber’in alışveriş bağlamında kullandığı aynı fiilin sözlü ayrılığa hamledilmesinin önünde dil açısından herhangi bir mani olmadığı söylenebilir.⁷⁶

SONUÇ

Muhayyerlik hadisi özelinde yapılan bu çalışmada öncelikle rivayetin çeşitli tarikleriyle ilk okunduğunda ortaya çıkan anlamın bedeni ayrılık olduğu anlaşılmaktadır. Ancak rivayetin bu anlamı kazanması, esasen Hz. Peygamber’in sözünden ziyade beraberinde gelen İbn Ömer’in davranışları, dahası onun bu davranışları hakkında kendi gözlemlerini aktaran Nâfî’in sözleriyle şekillenmiş bir durum olduğu açıktır. Dolayısıyla bahse konu rivayetin, ele aldığı konuda hükme delaletinin açık olmadığı söylenebilir.

Bu durumu dikkate alan fakihler rivayeti Kur’an, sünnet, yerleşik uygulama ve Arapça’daki kullanımı çerçevesinde ele almışlardır. Görüldüğü üzere rivayetin mezhep imamı tarafından sıhhati bilinmektedir. Bunlardan rivayetin sıhhatini ve İbn Ömer’in davranışlarıyla ortaya çıkan fiili durumu ilgili mesele hakkında yeterli görenler hadisi doğrudan almışlar ve meclis muhayyerliğinin varlığına hükmetmişlerdir. Bu yaklaşım onların ichtihadlarının sade ve anlaşılır olmasını sağlamıştır. Ancak aksi düşüncüyü savunan taraf rivayetin sahih olduğunu kabul etmekle beraber meclis muhayyerliği yönünde anlaşılmasını, rivayetin beraberinde sevk edilen İbn Ömer’e ait davranışların nassa yüklediği harici bir anlam olarak görmüşlerdir. Durum böyle olunca kendi düşüncelerini temellendirmek gayesiyle daha detaylı bir yorumlama faaliyetine girişmişlerdir. Her ne kadar detaylı da olsa müracaat edilen yöntem ve buna bağlı yapılan beyanların açık, kendi içerisinde tutarlı ve takip edilebilir oldukları görülmektedir. Zira onların, ister âyetler ister sünnet verileri olsun, hükmün tayininde etkisi olmayan önemsiz farkları ön plana çıkarmadıkları ya da nasslar arasında zorlama ilgiler kurarak farklı konuları bir arada değerlendirmedikleri görülmektedir. Bilakis değerlendirmelerinde konuyla doğrudan ilgisi bulunan nassları seçtikleri ve bunların mefhum ve muhtevasını dikkate alıp isabetli kıyaslarla rivayetin hangi çerçevede değerlendirmenin doğru olacağına dair düşünce geliştirdikleri görülmektedir.

KAYNAKLAR

AHMED b. HANBEL, (241/855), *el-İlel, ve Marifetu’r-Ricâl*, I- III, thk. Vasıyyullah b. Muhammed Abbâs, Riyâd, Dâru’l-Hanî, 2001.

⁷⁵ Ebû Dâvud, “Sünnet”, 1; İbn Mâce, “Fiten”, 17.

⁷⁶ İbn Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 6/ 259.

- _____, *el-Müsned*, I-XX, 1. Baskı, thk. Şuayb Arnavût, Adil Mürşid, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2001.
- ALÎ el-KARÎ, (1014/1605), Ebû'l-Hasen, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, thk. Muhammed Nezzâr Temîm, Dâru'l-Erkâm Beyrût, 2010.
- el-AYNÎ, (855/1451), Ebû Muhammed Bedrüddîn, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, y.y., 2002.
- _____, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, I-XIII; 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000.
- AYBAKAN, Bilal, "İkâle" *DİA*, yıl: 2000, cilt: 22, sayfa: 14-16.
- el-AZİMÂBÂDÎ, (1329/1911) Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, I-XIV, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1994
- BAKTIR, Mustafa, "Umûmu'l-Belvâ" *DİA*, yıl: 2012, cilt: 42, sayfa: 155-156.
- BAŞARAN, Serkan, *Sahabe Algısında Sünnet-İctihad İlişkisi Abdullah b. Mes'ud Örneği*, 1. Baskı, Emin Yayınları Bursa, 2017.
- el-BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî (458/1065), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mekke, Mektebetu Dâri'l-Bâz, 1994.
- el-BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî (256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, I-IX, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır, y.y., Dâru Tavkân-Necât, 2001.
- el-CESSÂS, Ebû Bekir er-Râzî (370/980), *el-Fusul fî'l-Usûl*, I-IV, y.y., Vizâratu'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994.
- EBÛ DAVÛD, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, (275/889), *Sünen-i Ebî Dâvud*, I-IV, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Beyrût, Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- FAHREDDİN er-RÂZÎ, Muhammed b. Ömer, (766/1365), *Mefâtihu'l-Ğayb*, I-XXXII, 3. Baskı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 1999.
- el-HATTÂBÎ, Ebû Süleyman Hamed b. Muhammed, (388/998), *Mealimu's-Sünen*, I-IV, Halep, el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1932.
- İBN ABİDİN, Muhammed Emîn, (1307/1889), *Reddu'l-muhtâr ala'd-dürri'l-Muhtâr*, I-VI, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1992.
- İBN ABDİLBERR, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, (463/1071), *et-Temhûd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-ma'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, Vizâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Fas, 1982.
- İBN BATTÂL, Ebû'l-Huseyn Ali b. Halef, (449/1057), *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrâhîm, Riyad, Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- İBN HACER, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (852/1449), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrût, Dâru'l-Marife, 1960.
- İBN HÛMÂM, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid, (861/1457), *Fethu'l-Kadîr*, I-X, Dâru'l-Fikr, y.y., ty.,

- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (273/886), *Sünenü İbn Mâce*, I-II, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Kâhire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ty.
- İBN RÜŞD, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, (520/1126), *el-Mukaddimât ve'l-Mümehtidât*, thk. Muhammed Hacı, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1988.
- , *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2004.
- LEKNEVÎ, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay, (1848-1886), *et-Ta'liku'l-Mümecced alâ Muvatta Muhammed (Muvatta ile birlikte)*, I-III, Dimaşk, Dâru'l-Kalem, 1991.
- MÂLİK b. Enes, Ebû Abdillâh (179/795), *Muvatta*, I-VIII, thk. Muhammed Mustafa el-Â'zamî, Abû Dabi, Müessesetu Zâyid b. Sultân, 2004.
- , *Muvattâ bi rivayeti Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*, thk. Abdulvahhâb Abdullatîf, y.y., el-Mektebetü'l-İlmiyye, ty.
- el-MENBECÎ, Cemâlettin, *el-Lübâb fî cemi beyne's-Sünneti ve'l-Kitâb*, thk. Muhammed Fadl Abdulazîz, Dâru'l-Kalem, Beyrût, 1994.
- MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (261/874), *Sahîhu Müslim*, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Beyrût, Dâru't-Türâsi'l-Arabî, ty.
- en-NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, I-IX, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Haleb, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- en-NESEFÎ, Ebû'l-Berekât, (710/1310), *Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, I-III, thk. Yusuf Ali Büdeyvi, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrût, 1998.
- en-NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri (676/1277), *el-Minhâc (Şerhu Sahîhi Müslim)*, I-IVIII, Beyrût, Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- es-SANÂNÎ, Muhammed b. İsmâil b. Salâh, (1182/1768), *Sübülü's-selâm şerhu Bulûğî'l-merâm min cem'i edilleti'l-ahkâm*, I-II, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, ty.
- es-SÂVÎ, Ahmed b. Muhammed, (1241/1825), *Haşiyetu's-Sâvî*, Dâru'l-Marife, Beyrût, ty.,
- es-SERAHSÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (490/1096), *Usulü Serahsi*, I-II, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- SİRÂCUDDÎN, Ömer b. el-İshâk, *el-Ğurretü'l-münîfe fî tahkîki ba'di mesâili'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Müessesetu'l-Kütübi es-Sekâfiyye, Beyrût, 1998.
- ŞİHÂBUDDÎN, Ahmed b. Ğânim, *el-Fevâkihu'd-Devânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1995.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (310/923), *Camîu'l-beyân te'vîli ayi'l-Kur'ân*, I-XXIV, 1. Baskı, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetu'r-Risâle, y.y., 2000.
- et-TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî (321/933), *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I-V, thk. Muhammed Seyyid Câdulhak, y.y., Âlemü'l-Kütüb, 1994.

- et-TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa (279/892), *el-Câmi'*, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mısır, Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, (538/1144), *el-Keşşâf an hakâiki ğavamidi't-Tenzîl ve uyuni'l-ekâvîl fî vücûhi't'te'vîl*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrût, 1987.
- ez-ZÜRKÂNÎ, Muhammed b. Abdalbâki, (1122/1710), *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta İmâm Mâlik*, I-IV, 1. Baskı, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Mektebetü's-Sekâfetu'd-Diniyye, Kahire, 2003.

MODERN ARAP ROMANINDA "DİGLOSSİA", "ÇİFTDİLLİLİK", ABDURRAHMAN MÜNİF ÖRNEĞİ*

Adnan Arslan**

Öz

Arap romanında fasih olmayan yerel lehçelerin yazın dili olarak kullanılması, edebiyat eleştirmenleri tarafından çok tartışılan bir konu olmuştur. Kimi eleştirmenler, roman içerisinde "bozulmuş" yerel lehçelerin kullanımının eserin kalitesine zarar verdiğini düşünürken kimi eleştirmenler ise bu lehçelerin edebiyatın muhatabı olan "halk"ın duygularına hitap etme, onların gerçeğini yansıtmaya açısından yararlı buluyordu. Özellikle Mısır'ın Fransa tarafından işgal edilmesinden sonra Arap edebiyatçıları arasında büyük yankı uyandıran bu tartışma, günümüze dek devam etmektedir. XX. Yüzyıl Arap romanında toplumcu gerçekçiliğin temsilcilerinden olan Abdurrahman Münif'in konuya yaklaşımı ise "orta dil" kavramında kendini göstermektedir. Onun romanlarda asıl olan fasih Arapça olmakla birlikte çoğu kez diyaloglarda avamcaya yer vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Avamca, Modern Arap romanı, Abdurrahman Münif, Fasih Arapça

The Diglossia in Modern Arab Novel, Example of Abdurrahman Münif

Abstract

The use of nonstandart local dialects as a language in the Arab novel has been widely debated by literary critics. While some critics thought that the use of local dialects in the novel damaged the quality of the work, some critics found these dialects useful in addressing the feelings of its the people by reflecting their realities. This discussion, which has attracted a great deal of interest among Arab scholars after the occupation of Egypt by France, continues to this day. The approach of Abdurrahman Munif, one of the representatives of socialist realism in the century-old Arab novel, shows itself in the concept of middle language. Although the main language in his novels was standart Arabic, he often gave place to dialects in the dialogues.

Keywords: Dialects, Modern Arab Novel, Abdurrahman Munif, Standart Arabic

* Bu makale, yazarın Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında tamamladığı "Abdurrahman Münif'in Romancılığı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktor Öğretim Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (adnanarslan81@hotmail.com)

GİRİŞ

Amerikalı dilbilimci Ferguson tarafından ortaya atılan Diglossia, kavram olarak; “nispeten sabit bir dile ek olarak aynı dilin diğer yerel bir lehçesini kullanma” anlamına gelmektedir.¹ Bir dili ana dil olarak konuşan kişilerin bu dilin farklı lehçelerini de farklı bağlamlarda beraber kullanmaları olarak anlaşılabilir. “diglossia”da² öne çıkan olgu aynı metin ya da aynı konuşmada bağlamına göre dilin -araştırmanın konusu olan Arapça açısından- hem “fasih” hem de “avamca” kullanılmasıdır.

Araştırmamıza konu olan Modern Arap edebiyatında fasih Arapçanın mı yoksa yerel lehçelerden ibaret olan Avamcanın mı kullanılması gerektiği konusu 19. Yüzyılın sonlarından itibaren süre gelen bir tartışma olmuştur. Özellikle bu tartışmaların önce Fransız daha sonra da uzun yıllar İngiliz işgali altında kalan Mısır’da yaşandığını görmekteyiz.

Yusuf es-Sibâi ve Selâme Musa (1887-1958)³ ve İbrahim Herkal gibi bazı edebiyatçılar Avamcanın edebi eserlerde yerini alması gerektiğini savunuyorlardı. Bu yazarlara göre avamca hayatın vazgeçilmez bir gerçeği idi. Roman hayatı yansıtacaksa Arap ülkelerinde dil fasih Arapça değil bu yerel lehçeler idi. Halk bu Arapça ile duygularını dile getiriyor, üzüntülerini, sevinçlerini, öfkelerini bu dil ile ifade ediyorlardı. Dolayısıyla avamcanın yazı dili olarak edebiyatta kullanılması bir Fransız ya da İngiliz sömürgesi olmaktan dolayı değil, doğru yansıtma ihtiyacından ileri geliyordu. Bunların düşüncesine göre Arap halklarının yüzde sekseni günlük hayatlarında avamca konuşuyorlardı. Dolayısıyla Avamca yazmak onlarla iletişimi daha etkin bir hale getirecekti.⁴

Ancak Tâhâ Hüseyin, Mahmûd Şâkir (1909-1997), Abdussabûr Şahin (1929-2010), Abbas Mahmut el-Akkâd ve Mustafa Sadık er-Râfii (1880-1937) gibi önemli isimler avamcanın yazın dili olarak kullanılması düşüncesine tavizsiz bir şekilde karşı çıkıyorlardı. Taha Hüseyin Yusuf İdris’in bir romanının önsözünde onun romanlarında avamcanın kullanmasını eleştirmişti. Zira ona göre Avamca çok yönlü anlamlar ifade etmekten uzak değersiz bir dildi.

¹ Saleh m. Suleiman, *Jordanian Arabic Between Diglossia and Bilingualism: Linguistic Analysis*, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia, 1985, s.1.

² Hassan Alshamrani, “Diglossia İn Arabic TV Stations”, *Journal of King Saud University- Languages and Translation*, (2012/24), s. 58.

³ Abdullah Ahmed Halil İsmail, “Kırâatun cedîdetun fî kadıyyeti’d-da’vati ilâ’l-Âmmiyeti”, *Mecelletul’- câmiati’l-İslamiyye*, Sayı, 5, Haziran 1997, s. 73-77, http://www.mohamedrabeea.com/books/book1_16794.pdf (06.12.2014).

⁴ Aişe Yahya el-Hikemi, *İsti’mâlu’l-lugati’l-Âmmiyye fi’l-kıssati ve’r-rivâye*, <http://www.dr-aysha.com/inf/articles.php?action=show&id=2679> (06.12.2014).

Edebiyatın görevi halkın kullandığı dili nakletmek değil, bu dili daha yüksek bir yere çıkartmaktır. Avamca ise hiçbir zaman bir edebiyat dili olmaya uygun değildir.⁵

Bu iki kesin görüş ayrılığının ortasında düşünen yazarlar da bulunmakta idi. Bunlar romanda serdin fasih Arapça olması gerektiğine inanmakla beraber diyalogların Avamca olabileceği ve romanda kimi zaman diglossia "çiftdilli" kullanımının yerinde olacağı kanaatinde idiler.⁶ Abdurrahman Münif bunlardan biridir.

ABDURRAHMAN MÜNİF

Abdurrahman Münif, 1933 yılında Suudi Arabistanlı bir baba ve Iraklı bir anneden dünyaya geldi.⁷ Amman'da lise eğitimini tamamladıktan sonra 1952 yılında Bağdat'ta Hukuk Fakültesine kaydoldu.⁸ Münif, üniversite yıllarında İngiltere gibi Batılı ülkelerin politikalarına karşı gösterilerde yer aldı. İngiltere, Türkiye, Pakistan ve İran arasında imzalanan Bağdat Paketi'ni⁹ protesto etti.¹⁰

⁵ Arap dünyasında yaşanan bu tartışmanın detayları hakkında bkz: Sejjidin Haruni, *Arap Dilinin Tarihi Ve Arapçada Diglossia Olgusu*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 2010, ss. 52-54.

⁶ Seyyit Muhammed Ahmed Deyb, *Lugatu'r-rivâye beyne'l-fusha ve'l-âmmiyeh*, s. 5, http://www.alarabiahconference.org/uploads/conference_research-1873308903-1408955599-466.pdf (07.12.2014).

⁷ Faysal Derrâc, *Abdurrahmân Münîf ve rivâyetü'l-iltizâm*, 1. B., Beyrut, Merkezu Dirâsâti'l- Vahdeti'l-Arabiyye, 2012, s. 9.

⁸ Üniversite yıllarında iken yaz tatillerinde ailesiyle birlikte Arap Yarımadasına gidiyordu. Orada bulunan Arap petrol tüccarlarıyla sohbet ediyordu. Onların başarılarından geçen ilginç hikâyeleri dinliyor ve hayat tecrübelerine kulak veriyordu. Dinlemiş olduğu bu hikâyelerin, özellikle Nihâyât ve Mudunul'-Milh gibi romanlarına ilham kaynağı olduğu söylenebilir. İlnur Emekli, "Abdurrahman Münif Ve Risâle Min Verâi'l-Hudûd Adlı Kısa Öyküsü", *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, sayı: 35, Erzurum, 2015, s. 304.

⁹ Türkiye'nin NATO'ya girişinden kısa bir süre sonra ABD, bölgedeki İngiliz etkisini devralarak, ama İngiltere'nin de yardımıyla bölge ülkelerini Sovyetler Birliği'ne karşı örgütlenme çabasına girdi. ABD ilk kez 1953'te gündeme gelen Kuzey Kuşağı ya da Yeşil Kuşak projesi çerçevesinde bölgede Türkiye'nin öncülüğünde NATO'nun bir uzantısı olacak bir askeri-siyasi pakt oluşturmak istedi. Bu paktın Sovyetler Birliği'ne karşı kurulmuş olması bir sosyalist olarak Münif'in siyasi düşüncesine ters düştüğü açıktır. Mustafa Bostancı, "Türk-Arap İlişkilerine Etkisi Bakımından Bağdat Paketi", *Akademik Bakış*, Cilt: 7, Sayı: 13, Kış 2013, s. 172.

¹⁰ Sabry Hafez, "An Arabian Master", *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, Abdurrahman Münif Sayısı, 2007 Bahar, s. 156.

Muhafif faaliyetlerde bulunduğu için 1955 yılında Fakültenen uzaklaştırıldı. Eğitimine Kahire Üniversitesi'nde devam etti.¹¹

1958 yılında Baas Partisi'nin bursuyla¹²Yugoslavya'ya gitti. Doktorasını elde ettikten sonra Suriye Petrol Şirketi'nde çalışmaya başladı. 1962 yılında¹³ partiden uzaklaştırıldı.¹⁴

Arapların İsrail karşısında yenilgiye uğraması tüm Araplarda derin bir hayal kırıklığına sebep olmuştur.¹⁵Onun hayatında bu yenilgi, önemli bir kırılma noktasını oluşturmuştur.¹⁶ Zira bu yenilgi onu edebiyat alanına yönlendirmiştir.¹⁷ 20. yy. ikinci yarısında Filistin'de yaşanan "Nakba" ve İsrail karşısındaki Arap mağlubiyeti bu dönemde yükseliş gösteren romana karşı onda ilgi uyandırdı.¹⁸

¹¹ Nabih Kassem, *el-Fennu 'l-rivâiyu inde Abdirrahmân Münîf, el-mekân, ez-zeman, el-şahsiyye*, Tel Aviv Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap dili ve Edebiyatı Bölümü (Yayınlanmış Doktora Tezi), Mart, 2002, s. 6.

¹² Nabih Kassem, *el-Fennu 'l-rivâiyu inde Abdirrahmân Münîf, el-mekân, ez-zeman, el-şahsiyye*, s.157.

¹³ Sabri Hafız Münîf'in partisinden 1965 yılında ayrıldığını söylemektedir. Ancak Münîf'le yapılan bir görüşmede kendisinin 1962 yılında partiden çıkarıldığını ifade etmiştir. Bkz. Münîf, *el-Kirâa ve 'n-Nisyân el-Hur'uc min Muduni 'l-Milh*, s.64.

¹⁴ Münîf, *el-Kirâa ve 'n-nisyân el-hurûc min muduni 'l-milh*, s.64.

¹⁵ Macid Hadduri, "Ortadoğu Politikasında Ordunun Rolü", <http://auhf.ankara.edu.tr/dergiler/auhfd-arsiv/AUHF-1965-1966-22-23-01-04/AUHF-1965-1966-22-23-01-04-Hadduri.pdf> (10.04.2014)

¹⁶ 1998 yılında kendisi ile yapılan bir röportajda Münîf, özellikle bu yenilginin Arap ülkeleri açısından olumsuz sonuçlarına şöyle değinmiştir: "Arapların bu yenilgiden sonra şimdiye kadar geçen dönem, onları dağılmaya sevk etmesi ve ümitsizlik ruhunun yayılmasından dolayı Arapların geçirdiği en zor ve en kötü dönemdir. Aralarında uzlaşma kültürü kalmamış ve hatta küçük bir talepte bile ittifak içine girememişlerdir. Demokrasi ve sivil toplum anlayışı ortadan kalkmış ve tüketim anlayışı hakim olmuştur. Çoğu Arap ülkesinde fakirlik ve ümmilik artmış yaşanan gerçekler karşısında bir diyalog içine girme imkânı kalmamıştır. Zengin ve fakir ülkeler arasındaki farklar gitgide artmış göç hız kazanmıştır. Yeterlilik sahibi kabiliyetler ya daha iyi bir yaşam için ya da yurt içindeki baskıdan dolayı yurtdışına kaçmıştır."

¹⁷ Kendisi ile yapılan bir röportajda Münîf, roman yazmaya başlamadan önce çok roman okuduğunu ama birgün bir roman yazarı olmayı hiç düşünmediğini belirtmektedir. Anlaşılan Münîf'in romancılığı bir planlamanın değil yaşadığı olayların sevgiyle gerçekleşmiştir. Münîf, Abdurrahman Münîf, *el-Kâtib ve 'l-menfâ*, 4. B., Beyrut, el-Merkezu's-sekafeti'l-Arabiyye, 2007, s. 127.

¹⁸ Sonja Mejcher –Atassi, "Tool for change Abd al-Rahman Munif", *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, Abdurrahman Münîf Sayısı, 2007 Bahar, s.43.

Münif, 1973 yılında Lübnan’a gitti ve orada ilk romanı olan *el-Eşcâr ve iğtiyâlu’l-Merzûk* (*Ağaçlar ve Merzuk Cinayeti*) adlı romanını yazdı. Lübnan’da yaşanan iç savaş nedeni ile 1975 yılında Irak’a gitti ve *Petrol ve Kalkınma* adlı dergide editör olarak çalışmaya başladı.¹⁹ Aynı zamanda burada OPEC (Petrol İhraç Eden Ülkeler Organizasyonu) kuruluşunda danışman olarak görev yapmakta idi.²⁰ Burada petrol ve petrolün yabancılar tarafından işletilmesi hakkında görüşler ortaya koyuyordu.²¹ Bu görüşleri o dönemde petrolü elinde bulunduran Arap liderleri tarafından hoş karşılanmamıştı. Bundan dolayı dönemin Irak lideri Saddam Hüseyin (1937-2006) tarafından baskıya maruz kaldı.²²1981 yılında ailesini alarak Irak’tan ayrılıp Fransa’ya gitti ve orada kendini edebiyat çalışmalarına verdi.²³

1986 yılında Suriye’ye geri döndü. Şam’a yerleşti. Burada dört ayda bir yayınlanan *Kadâyâ ve Şehâdât* adlı dergide editör kurulunda üye olarak çalışmaya devam etti.²⁴

Munif, 1989 senesinde romancılık alanında Sultan bin Ali Uveys Kültür Ödülünü ve 1998’de ilk kez verilmeye başlanan Kahire Yenilikçiler Ödülünü de almaya hak kazanmıştır.²⁵

¹⁹ Sonja Mejcher –Atassi, “Tool for change Abd al-Rahman Munif”, a.g.e., s. 44.

²⁰ Sonja Mejcher –Atassi, “Tool for change Abd al-Rahman Munif”, a.g.e., s. 45.

²¹ OPEC’in kuruluş yıllarındaki süreç içerisinde petrol fiyatları başlıca petrol şirketlerinin belirlediği bir fiyate fiyat üzerinden belirlenmekte idi. “Yedi Kız Kardeşler” olarak da adlandırılan bu şirketler, petrolünü çıkarttıkları ülkelere varil başına belirli bir ödeme yapmaktaydılar. Petrol şirketleri tarafından ülkelere ödenen bu ücret, şirketler tarafından tek taraflı olarak belirlenmekteydi. Yapılan bu ödeme, başka gelirleri olmayan ülkeler için hayati bir önem taşımaktaydı. Kapitalist sistemin petrol üzerindeki nüfuzu olarak gördüğü için olacak ki Münif, bu örgütün çalışma sistemini bir sosyalist olarak eleştirmiştir. İdris Demir, “OPEC: Güçlü Bir Kartel”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2008, Sayı:18, s. 232.

²² Peter Theroux, “Abdelrahman Munif and the Uses of Oil, Words without Borders”, *The Online Magazine for International Literature*, <http://www.wordswithoutborders.org/article/abdelrahman-munif-and-the-uses-of-oil>, (15.04.2014)

²³ Simona Liliana Livescu, “Francophonie and Human Rights, Diasporic Networks Narrate Social Sufferings”, *University of California, Los Angeles*, 2013, s. 21.

²⁴ Muhammed Ruşdi Abdulcebbâr Dyuraydî, *en-Nassu’l-muvâzi, fi a’mâli Abdurrahmân Munif el-edebiyye*, Necah Üniversitesi Kulliyetu’d-Dirâsâi’l-Ulyâ, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Filistin, 2010, s. 6.

²⁵ İlknur Emekli, “Abdurrahman Munif Ve Risâle Min Verâi’l-Hudûd Adlı Kısa Öyküsü”, s. 304.

2004 yılında, Ocak Ayının 24'ünde uzun süredir sıkıntısını yaşadığı kalp hastalığı sonucu 71 yaşında Suriye'de vefat etti.²⁶ Cenazesi Dahdah Mezarlığı'nda toprağa verilmiştir. Otuz altı yıllık evli olan yazar, dört çocuk babasıydı.²⁷

MÜNİF'İN ROMANCILIĞI VE DİLİ

Abdurrahman Münif sosyalist Arap romancılarının önde gelen isimlerindedir. O siyasi görüşlerini romanları üzerinden vermek istediğini defalarca ifade etmiştir. Bu yüzden onun romanları üzerinde hakim olan çizgi toplumcu gerçekçiliktir. Toplumcu gerçekçilik, Marksist diyalektiğin edebiyat alanındaki yansıması olduğundan dolayı bu akımın altyapısını sınıflar arasındaki mücadele oluşturmaktadır. Toplumcu gerçekçilik, kapitalist düzeni Marksizmin reddedişinin edebiyata yansımış halidir. Buradan yola çıkarak Marksizmin, Kapitalizmin karşısına çıkarken edebiyat alanında kendine toplumcu gerçekçiliği seçmiş ve burjuvaziye karşı durması için proleteriyayı, geniş halk kitlelerini, ezilmişleri karakter olarak seçmiş olduğu söylenebilir.²⁸

Bu bağlamda toplumcu gerçekçi bir yazar olarak Münif, sanata sanat olduğu için değil, bir ideolojiyi reddetmek ve ona karşı alternatif başka bir ideolojiyi çıkarma aracı olduğu için önemsemıştır. İçinde yaşadığı Arap toplumuna karşı sorumluluk taşıdığını düşünmüştür. Bu toplum; ezilmiş, haksızlığa maruz kalmış, milli serveti talan edilmiş,²⁹ yabancılara peşkeş çekilmiş bir toplumdur. Bu toplumu bilinçlendirmeli, yanlışa karşı uyandırmalı, kitleler halinde bir başkaldırıya teşvik etmelidir. Bunu yapmak için, o toplumun kullandığı dili kullanmalı, halka inmeli, cana yakın olmalıdır.³⁰

Abdurrahman Münif siyasi ve kültürel olarak herhangi bir ülkeye tamamen ait bir şahsiyete sahip değildi. Kendisi babasından dolayı Suudi

²⁶ Judith Gabriel, Judith Gabriel, "Bidding Farewell to Munif, Novelist Bears Witness to Repression, Corruption, Reverence for CommonFolk", *Al-jadid*, Vol, 9, 45 Fall, 2003, s.4.

²⁷ Emekli, İlknur Emekli, "Abdurrahman Münif Ve Risâle Min Verâi'l-Hudûd Adlı Kısa Öyküsü", s.304.

²⁸ Ahmet Demir, "Toplumcu Gerçekçi Objektiften Yansıyan Bir Anadolu Fotoğrafı: Bacayı İndir, Bacayı Kaldır", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, C.5, s. 1, Mart 2008, s. 67.

²⁹ Münif, Arap halklarının servetlerinin talan edildiğini düşünür. Ona göre içinde yaşadığımız dünya cinayetlerin, talanların ve istismarcıların dünyasıdır. Bu dünyada zenginler, güçlüler, sermaye sahipleri fakirlere, zayıf halk kitlelerine baskı uygulamakta ve sömürmektedir. Münif, *el-Kâtib ve'l-Menfâ*, s. 145.

³⁰ Ahmet Demir, a.g.e., s. 66.

Arabistan pasaportuna sahip olmuş ama yazılarından ve siyasi düşüncelerinden dolayı bu ülkenin vatandaşlığından çıkarılmıştı. Ürdün doğumlu olmasına rağmen lise çağlarından sonra Ürdün'den ayrılmış, üniversite eğitimini almak üzere Irak'a geçmişti. Yine Irak'ta siyasi düşüncelerinden dolayı fakülteden uzaklaştırılmış Mısır'a gitmiş ve oradan da Fransa'ya doktora eğitimi için gitmişti. Kendisi aynı zamanda Yemen pasaportuna da sahip çok uluslu bir kimlik sahibiydi.

Bu etkenler birçok ülkenin kültürünü tanımasında kendisine yardımcı olmuştu. Bu yüzden romanlarında kullandığı dil ister istemez büyük bir coğrafyanın dili idi. Belirli bir Arap ülkesinin dili ile sınırlı değildi dili.³¹ Onun bu özelliği roman yazımında etkili olmuş ve geniş bir yelpazeye sahip kültürü romanlarına yansıtmıştır.

Münif, ideoloji sahibi bir yazardır. Arap birliğine, özgürlüğe, Arap sosyalizmine tam anlamıyla inanmış bir şahsiyettir.³² Buna araştırmamanın ilk bölümünde detaylı olarak yer verildi. Bu bölümde değinildiği gibi romanı da bu ideolojinin anlatılmasına yönelik bir araç olarak gördüğünü kendisi açık bir dille ifade etmiştir. Bu şekilde roman türüne eğilen bir yazarın üslup olarak doğrudan anlatım üslubunu benimsemiş olması tabii gözükmektedir.

Doğrudan anlatı yönteminin aslında o dönemde yazılan Arap romanının genel olarak özelliğini yansıttığını düşünen Şakir Nâbulsî'ye göre bu durumun sebeplerinden birisi; Arap toplumunun o dönemde henüz tarım dönemini yaşıyor olmasıdır. Ona göre tarım dönemi edebiyatı şiir idi. Şiirdeki doğrudan anlatım üslubu o dönem Arap romanı üzerinde etkili oluyordu.

Münif'in romanlarında kullandığı dil üslup açısından sıklıkla değişiklik göstermektedir. Karakterlerin iç dünyasını olabildiğince yansıtmaya odaklandığı için onların dili ile konuşmaya çalışmıştır. Dolayısı özellikle diyaloglara yer verildiği zaman aynı anda farklı dil ve üsluplar kullanıldığı görülür. Karakterlerin iç monolog denilen kendi kendilerine yaptıkları konuşmalar ile karşısındaki insanlarla yaptıkları konuşmalar arasında kullanılan dil açısından farklılık göze çarpmaktadır.³³

Bu bakış açısının Münif'in romanlarında hâkim olması Münif'in amacı ile örtüşmektedir. Zira kendisi bir ideolojiye taraf olması hasebiyle siyasi mesajlar vermek isteyen biridir. Romanlarından ne anlaşılması gerektiğine kendisi karar vermek istemektedir. Söz gelimi bir yerde bireysel hak ve özgürlüklerin çığnendiğini ya da kapitalist bir anlayışın ülke üzerinde yerleşmeye

³¹ Nabulsî, Şakir Nabulsî, *Medâru's-sahrâ*, 1. B., Amman, el-Müessesetu'l-Arabiyye ed'-dirasch ve'n-neşr, 1991, 22.

³² Şakir Nabulsî, *Medâru's-sahrâ*, s. 35.

³³ Münif'in bu yönleri, çalışmanın "roman teknikleri" açısından değerlendirildiği yerlerde daha ayrıntılı olarak işlenecektir.

başladığını ifade etmek istediği bir yerde Münif bu durumu doğrudan okuyucuya anlatmak ister.

Bu anlatım tarzının Münif'in romanlarında baskın olmasının Ortadoğu Arap ülkelerinde o dönemde uygulanan otoriter rejimlerle ilişkili olduğu söylenebilir. Zira bu rejimler halkın doğru bilgiye ulaşmaması için bilgi kanallarını ellerinde tutuyorlardı. Okullarda okutulan tarih kitapları kurulan rejimleri aklamak, geçmişte yapılan hataları örtbas etmek için tasarlanmıştı. Basın sadece devlet tekelinde kalmış, halkın haber alma özgürlüğü kısıtlanmıştı. Bu dönemde internet ya da uydu yayınları ile dış dünyadan Ortadoğu ülkeleri hakkında bilgi alma imkânı da bulunmuyordu.

Delaysıyla demokratik temel haklardan mahrum bırakılan Ortadoğu halklarının ülkelerinde yaşanan olumsuzlukları öğrenebilmesi amacıyla Münif, romanlarını bu tür siyasi ve sosyal içerikli mesajlara açık hale getirmiş ve okuyucusunun mesajı anlamasına engel olacak unsurlardan arındırmak istemiştir denilebilir. Daha önce de değinildiği gibi Münif'in roman yazmaktaki amacı roman yazımında kullandığı dil ve anlatım tarzı üzerinde doğrudan etkisi bulunmaktadır.

Ayrıca kendisi uzun yıllar Irak, Suriye ve Lübnan'da makale yazarlığı yapmıştır. Kendisinin romanları kadar belki de daha fazla politik ve ekonomik yazıları bulunmaktadır. Daha ziyade rapor anlatım türünde olan bu tür yazılarda kullandığı dilin romanlarına da yansımış olduğu belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır.

Münif'in kullandığı bu dil, siyasi mesajların net bir şekilde genel okuyucuya aktarılması açısından önemli olabilir. Kendisi edebiyat için yazmamış, halk için, toplum için yazmıştır. Bilgilendirme, bilinçlendirme adına yazmıştır. Hitap etmek istediği kesim, çoğu zaman rejimle yan yana duran entelektüel kesimin kullandığı dil değildir. Ezilen, temel hak ve hürriyetlerinin elinden alındığı ve çoğunluğu teşkil eden halk tabakasıdır. Münif düşünce sistemi olarak benimsemiş olduğu sosyalist gerçekçiliğe uygun olarak; sade, şeffaf, kolay anlaşılır bir üslup takip etmiştir.³⁴

Münif çoğu zaman halkın kullandığı dile eğilme, iltifat etme amacıyla Ammiceyi dahi kullanmıştır. Halk arasında sıklıkla kullanılan teşbihler romanlarında yoğun bir şekilde serpiştirilmiştir. Yine halk tarafından kullanılan küfürlü ifadeler, alaycı üslup, sade ve samimi dil romanlarının tamamında göze çarpmaktadır. Hatta romanlarında çoğunlukla hissedilen

³⁴ Budribâla et-Tayyib, Câbullah es-Saîd, "el-Vâkıyye fi'l-edebe, Mecelltu'l-ulûmu'l-insâniyye", *Edebiyat ve Beşeri İlimler Fakültesi*, Batna Üniversitesi, sayı: 7, yıl: 2005, s. 13.

ezilmişlik, trajedi, ölümler, işkenceler, ümitsizlik gibi tasvirlerin içinde dahi alaylı hatta bezen mizah unsurlarının kullanıldığı da görülmektedir.

MÜNİF ROMANLARINDA AVAMCA

Münif, romanlarında fasih Arapça kullanıyor, fasih Arapçanın kullanılması gerektiğine inanıyordu.³⁵ Ancak karşılıklı konuşmaların geçtiği yerlerde kullandığı dil o olayların geçtiği yerin lehçesi olabiliyordu. Zira o her ne kadar fasih Arapçanın önemini kabul etmiş olsa da insanların duygu dünyasını tam olarak yansıtabilmek için Ammicenin öneminin inkâr edilemeyeceğini düşünüyordu.³⁶ Ona göre tamamen fasih Arapçanın kullanılması roman diline donukluk verecek, özellikle tahsili olmayan okuyucu kitleyi göz ardı edecek; tamamen Avamcanın kullanılması ise eseri Arapça olmaktan uzaklaştırarak. O bu ikisinin de doğru olmadığı düşüncesinden hareketle "Lugatu'l-Vustâ" yani "orta dil" düşüncesini öne sürmüştür.³⁷ Romanda kullanılan hakim dil fasih Arapça olmakla birlikte karakterlerin iç dünyasını tamamen yansıtabilmek ve romana ayrı bir tat katabilmek için ammiceyi kullanmıştır. Dramatik romanda ön plana çıkan "karakterlerin yazardan özgürce" konuşabilmeleri için³⁸ onların konuşma dili olan ammice yerini diyaloglarda yerini almıştır.

Aslında bu durum Münif'e özgü bir durum değildi. Çağdaşı olan birçok önemli Arap roman yazarı Avamca'yı romanlarında kullanmıştır.³⁹ Örneğin Mısırlı roman yazarları Yusuf İdris,⁴⁰ Necip Mahfuz ve Muhammed Şükri

³⁵ Kaşmaî, *Terhalu't-t'airi'n-nebil*, Beyrut, Dâru'l-kunûzi'l-edebiyeye, 2003, s. 51. Ona göre fasih Arapça geleceğin dili idi. Medyanın ve eğitimin yaygınlaşması ile Ammicenin halklar nezdindenki kullanımı gittikçe azalıyordu.

³⁶ Nabulsî, Şakir Nabulsî, *Medâru's-sahrâ*, s. 52.

³⁷ Münif, *el-Katib ve'l-menfâ*, s. 23.

³⁸ Sevim Kantarcıoğlu, *Türk ve Dünya Romanlarında Modernizm*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 26.

³⁹ Türk romanında toplumcu gerçekçi akımın ilk isimlerinden olan Kemal Bilbaşar'ın da Güneydoğu Anadolu bölgesi kırsalında yaşanan olayları konu alan "Cemo" romanında yer yer diyaloglarda karakterleri yöre halkının ağız ile konuşturduğu görülür. Kemal Bilbaşar, *Cemo*, I. B., İstanbul, Can Sanat Yayınları, 2003, ss. 17,19,20; Aynı şekilde Orhan Kemal'in yazmış olduğu 72. Koğuş adlı cezaevi konulu romanda da cezaevinde kalan tutukluların yöresel ağız ile konuşmalarına yer verilmiştir. Örneğin; eserin başkahramanı olan kaptanın kullanmış olduğu "Kalacağuz burda deyrum sa!" ifadesi Türkçe'nin Rize ağızını yansıtmaktadır. Sağlam, Musa Yaşar Sağlam, "Dünya Edebiyatına Uzanan Yolda Bir Türk Romancı: Orhan Kemal", *Erdem*, Sayı: 67, Yıl: 2014, s. 93.

⁴⁰ Konu ile ilgili örnekler için bkz: Yusuf İdris, *Haram*, Mektebetu Mısriyye, ty, s. 12, 41,55, 67,104, 116, 131.

(1935-2003)⁴¹ Avamcayı kullanan yazarlardandı. Bunlar da Münif gibi Avamcayı sadece diyaloglarda kullanıyorlar tahkiye için fasih Arapçayı kullanıyorlardı. Münif'in avamcayı kullanmasındaki yaklaşımı romanından romanına farklılık arz etmektedir. Makalenin bu kalan kısmında onun romanlarında avamcayı kullanma yaklaşımına örnekler verilecektir.

MUDUNU'L- MİLH

1980 yılının Temmuz ayının sonlarında Tunus'ta katıldığı bir sempozyumda Münif, en son romanı olan Mudunu'l-milh'ten önce yazdığı romanların tamamının, uzun zamandır yazmayı hayal ettiği bu roman için bir ön hazırlık mesabesinde olduğunu söylemiştir.⁴² O halde bu beşleme için Münif'in başyapıtı denilmesi mümkündür.⁴³ Romanın tamamı, Suudi Arabistan Krallığı'nın tarihi panoraması içerisinde, sosyal ve kültürel krizlere neden olan petrolün sosyal ve siyasi tarihini yazma amacı gütmektedir. Bu romanın İngilizce çevirisini yapan Rob Nixon' a göre Mudunu'l-milh, tarihin iç ve derin akışını şekillendirmektedir.⁴⁴ Roman adeta sosyal bir krizin tarihidir. Amaç, yaşanan büyük değişimlerin analizini yapmak, nedenlerini ortaya koymak ve Arap halkının değerler manzumesinin petrol öncesi ve petrol sonrası arasında ki farkı ortaya koymaktır. Hatta Münif'e göre bu kriz sadece bölge Araplarının değil bölgeye komşu diğer Arap olmayan unsurların da krizidir.⁴⁵

Sonuç olarak Mudunu'l-Milh'te Arapların milli kimliğini yansıtan lehçeleri "avamca" diyaloglarda yerini almıştır. Bu romanda birçok farklı Arap lehçesinin kullanıldığı görülmüştür. Roman kahramanlarının eğitim seviyeleri ve yetişmiş oldukları çevreye göre diyaloglarda kullanılan lehçeler titiz ve ustaca yansıtılmıştır.

Romanın dördüncü cildi olan el-Münbet'te Almanya'nın yeşil oluşuna hayran kalan Zeyd el-Hüreydi yeşillik karşısında şaşkınlığını şu şekilde ifade etmiştir.

⁴¹ Muhammed Şükrî, *el-Hubzu'l hâfi*, 6. B., Londra, Dâr'u's -Sâkî, 2000, s. 16,18,24.

⁴² el-Âlim, a.g.e., s. 43.

⁴³ Münif kendi ifadesi ile "benim iki romanım var" demektedir. Bunlardan biri Mudunu'l-milh, diğeri ise el-Eşcâr ve iğtiyâlu'l-Merzûk romanıdır. Bu yüzden ustalık ürünü olan bu romanına onun başyapıtı denilmesi mümkündür. Münif, *el-Kâtib ve'l-menfâ*, s. 159.

⁴⁴ the deep, internal movement of history" Rob Nixon, http://www.english.wisc.edu/rdnixon/files/hidden_lives.pdf (20.08.2014)

⁴⁵ Münif, *el-Katib ve'l-menfâ*, s. 115.

- لعن الله والدين الألمان. منين جابوا هذي الخضرة كلها!⁴⁶

منين kelimesi aslında من ve أين kelimelerinin birleşiminden oluşmuş ammicce bir kulanımdır. Nerden anlamına gelmektedir. جابوا ise aslı fasih Arapça'da var olan جلب ya da جاء fiillerinden birinin bozulmuş halidir. هذي ise aslı هذه olan işaret ismidir. Dolayısı ise metnin fasih Arapça ile hali şu şekilde olmalıdır.

من أين جلبوا هذه الخضرة كلها!

Kullanılan bu lehçe, Şam lehçesi diye bilinen Suriye, Filistin, Ürdün, Lübnan ülkelerinde kullanılan lehçedir.

Romanın ikinci cildi olan el-Uhdüd'da ticaretle uğraşan biri olan Abid'le çarşı sakinlerinden birisi arasında geçen diyalogda şöyle denmiştir:

-أسكت هالحين يا ابن الحلال! خلنا نشوف دربنا!⁴⁷

Burada kullanılan هالحين ifadesi fasih Arapça'da aslı bulunan هذا "bu" ve الحين "zaman" kelimelerinin bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Birleşince "bu zaman" yani "şimdi" anlamına gelmektedir. Bu lehçenin Suudi Arabistan'ın daha ziyade sahra sakinleri olan bedevi Arapların lehçesi olduğu anlaşılmaktadır.

Yine birinci ciltte vadide petrol arayan Amerikalılardan rahatsızlık duyan Mut'ab'ın oğlu ile arasında geçen bir diyalogda Mut'ab oğluna şöyle sormaktadır.

-عرفت منين هم ويش يريدون?⁴⁸

Burada Mut'ab'ın kullandığı bir kelime olan ويش kelimesi fasih Arapçada bulunan أي شيء "hangi şey" kelimesinin bozulmuş halidir.

Romanda karşılıklı konuşmalarda tamamen ammicenin kullanıldığını söylemek mümkün değildir. Zira birçok diyalogda fasih Arapçanın

⁴⁶ Münif, *el-Münbet*, s.10. Allah ve din Almanlara lanet etsin! Bütün bu yeşilliği nereden getirmişler?

⁴⁷ Münif, *el-Uhdüd*, s. 356. Sen sus ey Helal süt emmiş! Yolumuzu görelim.

⁴⁸ Münif, *Tih*, s. 33.

kullanıldığı da görülmektedir. Burada göze çarpan ayırım diyalogun kimler arasında ve hangi konuda olduğudur. Eğer diyalog, belli bir kültür seviyesine sahip karakterler arasında geçiyorsa ve konuşma belli bir bilgi birikimi gerektiren bir konu hakkında ise burada fasih Arapçanın tercih edildiği görülmektedir.

Doktor Suphi romanın önemli karakterlerinden biridir. Kendisi özetlerden anlaşılacağı gibi Sultan Hazal'ın ülke yönetiminde olduğu dönemde başkanlık yapmış önemli bir şahsiyettir. Bu açıdan kendisinin yapmış olduğu diyaloglar çoğu zaman fasih Arapça olarak gerçekleşmiştir. Örneğin kendisinin Sultan Hazal'ın sekreterliğine getirmeye çalıştığı kız kardeşinin oğlu olan Muti' ile arasında geçen şu diyalog konuya örneklik edebilir.

–ويريد أن يتم كل شيء عن طريقه. قلت له لا بد أن نحدد المسؤوليات

وأن نتقاسم العمل قال : حتى كأس الماء التي تدخل غرفة السلطان لا بد أن أعرف

بها.. ولم نتفق على شيء.⁴⁹

“Her şeyin kendi üzerinden gerçekleşmesini istiyor. Ben ona sorumlulukları belirlememiz ve iş paylaşımı yapmamızı gerektiğini söyledim. Dedi ki: Sultan'ın odasına giren su bardağından bile benim haberim olmalı. Her hangi bir konuda uzlaşmaya varmadık.”

Diyaloğun bu kısmında kullanılan Arapça tamamen fasihtir. Kelimelerin kullanımı ve dil yapısı Arap dilbilgisine uygundur.

Mudunu'l-milh, petrol gelirleri sebebi ile dışarıdan çok hızlı göç alan bir ülkede yaşanan olayları konu edinmesinden dolayıdır ki diyaloglarda kullanılan lehçe sıklıkla değişmektedir. Bunun buraya dışarıdan gelen tüccarların, gazetecilerin ve diğer meslek erbabı kimselerin kültür seviyesi ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Moran'a Lübnan ve Suriye'den iş adamları, Mısır'dan yazarlar geliyorlardı. Farklı beldelerin insanları farklı lehçeler kullanıyorlardı. Bu durum Münif'i farklı lehçelere yer vermeye sevk etmiştir.

ARDU'S-SEVÂD

Münif'in tarihi roman kategorisinde değerlendirilebilecek bu eseri, Irak'ın Osmanlı hâkimiyetinde bulunduğu dönemin son yıllarında yaşanan siyasi ve

⁴⁹ Münif, *el-Uhdûd*, s. 249.

sosyal gelişmeleri işlemektedir. Romanın tarihi gerçekliğe uygun düşecek şekilde yazıldığı görülmüştür.

Üç ciltten oluşan romanın birinci cildinde 1802-1817 yılları arasında gerçekleşen olayları bir dönem Bağdat valiliği yapan Davut paşa özelinde ve saray çerçevesinde ele alır. İkinci ciltte ise birinci ciltten farklı olarak anlatı Bağdat sokaklarına odaklanarak, dönemin daha ziyade sosyal yaşantısına dikkat çeker. Üçüncü ciltte ise Davut Paşa'nın İngilizlerle olan mücadelesine yer verir.

Münif, mikro düzeyde gerçekleşen basit insanların hayatları ile makro düzeyde gerçekleşen ve halkın da şahit olduğu yönetici sınıfın yurt içi ve yurt dışındaki çekişmelerine eserinde detaylarıyla yer vermiştir.⁵⁰

Roman uzun kabul edilebilecek türden diyaloglara yer vermiştir. Kurgu tamamen Irak'ta bir dönem yaşanan siyasi ve sosyal konulara odaklandığı için kullanılan diyalog dili Irak lehçesidir.

Romanın üçüncü cildinin karakterlerinden olan Paşa, diğer bir karakter olan Firuz'a aralarında geçen diyalogda "صار بذيك الله ؟" ifadesi kullanılmıştır. "O gece ne olan ne idi?" anlamına gelen cümlede kullanılan "شونا" fasih Arapçada "ماذا" ne; "الله" ise "الذي" ismi mevsulü yerine kullanılmıştır. "بذيك" kelimesi ise "o" işaret isminin bozulmuş şeklidir.⁵¹

Romanın diğer bir karakteri olan Hassûn, evine gelen misafirlere nasıl davranacağını düşünürken kendi kendine şöyle demiştir: "وينكم يا جماعة؟" Ey cemaat neredesiniz? Burada kullanılan "وينكم" ifadesi fasih Arapçadaki "أين أنتم؟" ifadesinin avamca şeklidir.⁵²

Romanda yer alan avamca kelimeler üzerinden konuya bakıldığında pek çok örneklere rastlamak mümkündür.

ŞARKU'-L MUTAVASSIT VE EL-ÂN HUNA ŞARKU'-L-MUTAVASSIT MERRATEN UHRÁ

Entelektüel sorgulamanın suç sayıldığı Ortadoğu'da Arap yazarları rejimlerle açıktan mücadele etme yoluna alternatif olarak edebiyat üzerinden toplumsal eleştirilerde bulunmuşlardır. Zira açıktan bir eleştirinin onların hayatları için tehlike arz edeceğini biliyorlardı. Birçok Arap ülkesinde cezaevlerinde insanlar işkencelere maruz kalıyorlardı.⁵³ Özellikle

⁵⁰ Harmancı, Hasan Harmancı, *Abdurrahman Münif'in el-Eşcâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Eserin Teknik ve Tematik Yönünden İncelemesi*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2013, s. 26.

⁵¹ Münif, *Ardus'sevâd*, III. Cilt, s. 133.

⁵² Münif, *Ardus'sevâd*, III. Cilt, s. 219.

⁵³ Hafez, "An Arabian Master", s.159.

cezaevlerinde yaşanan hukuksuz uygulamaları ancak romanlar üzerinden ifade edebiliyorlardı ki bu “cezaevi edebiyatı” adı verilen bir roman türünün de Arap edebiyatında ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁵⁴ Abdurrahman Münif’in bu romanı Iraklı roman yazarı Aliye Tâlip’e göre Arap dünyasında bu türden romanların ilk örneğini teşkil etmektedir.⁵⁵

Romanda gerçek zaman ve mekâna işaret edilmediği görülür. Romanın adının “Şark’ul Mutavassıt” “Ortadoğu” olarak belirlenmesi ile, romanda yaşanan trajedinin sadece belirli bir Arap ülkesine ait değil, tüm Ortadoğu’nun gerçeğini yansıttığına işaret edildiği anlaşılmaktadır.

Roman çoklu anlatım özelliğine sahiptir. Recep, yaşadığı ülkenin siyasi rejimine muhalif düşüncelere sahip bir Arap gencidir. Siyasi gösterilerde bulunduğu gerekçesi ile tutuklanarak cezaevine konulmuştur. Cezaevinde kendisine bazı isimleri deşifre etmesini teklif ederler. Ama o kabul etmez. Bundan sonra yıllarca devam edecek olan bir işkenceli süreç başlar. İşkencenin türlü türlü şekli romanda yer almış; fiziki ve psikolojik işkence unsurları ustaca sahnelendirilmiştir. Bu süre içerisinde cezaevinde Recep’in arkadaşlıkları olmuştur. Bunlardan bir kısmı ona yoldaşlık yapıp destek olmuş, kimisi ise tam bir ihanet içerisinde girmiştir. Bunlar yaşanırken Recep’in sevgilisi Hüda, başka bir adamla evlenmiştir. İşkence sahnelerine bir de bu hazin durum eklenince romandaki trajik anlatım daha da artırılmıştır.

Cezaevinde Recep’e işkence uygulayan başgardıyan ve diğer gardıyanlar kültürsüz, eğitimsiz, vahşi tabiata sahip barbar kimselerdir. Ancak bu gardıyanlar Receple konuşurlarken avamcaı kullanmıyorlardı. Halbuki Münif’in bu romanından yıllar sonra yazmış olduğu el-Ân huna Şarku’l-Mutavassıt Merraten Uhrâ romanı ise içerik bakımından aynı olmakla birlikte romanın başkahramanları ile gardıyanlar arasında geçen diyalogda dil bazen avamca olabilmektedir. Bu romanda aynı karakterin bir diyalogda fasih Arapçayı kullanıp diğer bir diyalogda avamca konuştuğuna dair birçok örnek bulunmaktadır.

Örneğin, romanın başkahramanı olan Tâli’ye örgüt ile bağlantısını, örgüt yapılanmasını itiraf etmesini isteyen başgardıyan “eş-Şehîrî, “olumlu cevap” alacağı ümidiyle yaptığı konuşmalarında “fasih”, beklediği itirafı alamayınca sinirlenip “avamca” konuşmaya başladığı görülmüştür.

⁵⁴ Genel anlamda “Cezaevi edebiyatı” ise batıda VI. yüzyılda Filozof Boethius’un bir yıl kadar süren cezaevi hatıralarını yazması ilk örneğini teşkil etmektedir. Yine Hugo Grotius ve Marko Polo mahkum olarak cezaevinde buldukları zamana dair yazılar yazmışlardır. “Cezaevi Edebiyatı”nın batıdaki serüveni ile ilgili olarak bkz. https://en.wikipedia.org/wiki/Prison_literature (25.09.2014)

⁵⁵ <http://www.imn.iq/articles/view.3360> (02.10.2014).

"ولمصلحتك ومن أجلك أريد أن أقفل هذه القضية ولا أستطيع إلا إذا

ساعدتني يا طالع"

"Senin yararına, sadece senin için bu konuyu kapamak istiyorum. Tali! Ancak bana yardım edersen bunu yapabilirim."⁵⁶

Görüldüğü gibi Şehirî'nin Tali ile konuşmasında kullandığı dil tamamen fasih Arapçadır. Ancak Tali'in herhangi bir itirafta bulunmaması ile sınırlanan Şehirî'nin kullandığı dil hemen değişmiştir.

" لك يا ابن ستين كلب, تريد تضحك علي "

"Seni it oğlu it! Sen benimle dalga mı geçiyorsun?"⁵⁷

" أريدك تفهمني شنهوا اللي ناوي تصيره "

.....

" باكر أو اللي عقبه تشوف وراح تترحم على أيامك هنا! "

"Yarın ya da yarından sonra göreceksin. Burada geçirdiğin günlere acıyacaksın."⁵⁸

Münif romanlarında kullanılan diglossia'ya daha net ve daha genel bakabilmek için burada bir tablonun verilmesinin daha yararlı olacağı düşünülmüştür.

⁵⁶ Münif, *el-Ân huna Şarku'l-Mutavassıt Merraten Uhrâ*, s. 191.

⁵⁷ Münif, *el-Ân huna Şarku'l-Mutavassıt Merraten Uhrâ*, s. 191.

⁵⁸ Münif, *el-Ân huna Şarku'l-Mutavassıt Merraten Uhrâ*, s. 192.

Avamca	Fasih karşılığı	Türkçe anlamı	Romanda Geçtiği Yer
هذول	هؤلاء	Bunlar	Ardu's- Sevâd. III.247
شايفين	يشاهدون	Görüyorlar	Ardu's- Sevâd. III.247
ماكو	ماكان	Yok	Ardu's- Sevâd. III.65
خلينا نسولف	هيا بنا نتكلم	Konuşalım	Ardu's- Sevâd. III.27
باجر	المبكر	Erken	Ardu's- Sevâd. III.210
شلون	كيف	Nasıl	Ardu's-Sevâd. II.170
منوا	من	Kim	Ardu's-Sevâd. II.205
بعدين	ثم	Sonra	Ardu's-Sevâd. II.249
آني	أنا	Ben	Ardu's-Sevâd. II.378

بس	لكن	Fakat	Ardu's-Sevâd. II.454
مش	ما	Değil	.. Merraten Uhrâ 241
هاالحين	الآن	Şimdi	..Merraten Uhrâ 253
ليش	لماذا	Neden	..Merraten Uhrâ 262
زين	جيد	İyi	..Merraten Uhrâ 295

SONUÇ

Geçen yüzyılda yaşanan dilbilimcileri meşgul eden önemli kavramlardan biri haline gelen "diglossia" Arap edebiyat eleştirmenleri arasında tartışmalara neden olmuştur. Özellikle romanda fasih Arapçadan taviz verilmemesini, yazında fasih Arapça kullanımının eserin kalitesi açısından vazgeçilmez bir kriter olarak görenlerden, avamcayı yazı diline hakim kılma zorunluluğuna inananlara kadar geniş bir alanda farklı görüşler dile getirilmiştir. Bu görüşler Arap romanında etkisini göstermiş ve bu iki etki altında tamamen fasih ya da tamamen avamca romanlar yazılmıştır. Bu iki eğilimin dışında "orta" bir yol izlenerek azımsanmayacak sayıda "diaglossia" (çiftdilli) romanların yazıldığı da görülmüştür. Bu roman yazarları romanda ana unsur olarak fasih Arapçayı kullanmalarına karşın kimi karakterlerin duygu ve düşüncelerini daha net ve daha gerçekçi bir şekilde ifade edebilmek için avamcaya da başvurmaktan çekinmemişlerdir. Bu romancıların önemli bir kesiminin toplumcu gerçekçi eğilime sahip sosyalist yazarlar olduğu göze çarpmaktadır. Bu yazarların avamcayı romanlarında kullanıyor olmaları

onların “toplumcu” olmaları ve “halk” için yazmış olduklarına olan inançları ile ilişkili olduğu söylenebilir. Modern Arap edebiyatında 20. Yüzyılın önemli roman yazarlarından biri olan Abdurrahman Münif’in de toplumcu gerçekçi bir yazar olarak romanlarında avamcayı kullanmış olduğu görülmüştür. Onun romanlarında anlatı dili genel olarak fasih Arapça olmakla birlikte bazı karakterlerin diyalogların da avamcaya yer verdiği, bu lehçelerin kurguya konu olan Arap toplumlarının farklılığına göre değişiklik arz ettiği fark edilmiştir.

Kaynaklar

- Aişe Yahya el-Hikemi, *İsti'mâlu'l-lugati'l-Âmmiyye fi'l-kissati ve'r-rivâye*, <http://www.dr-aysha.com/inf/articles.php?action=show&id=2679> (06.12.2014).
- Alshamrani, Hassan, “Diglossia In Arabic TV Stations”, *Journal of King Saud University- Languages and Translation*, (2012/24).
- Bilbaşar, Kemal, *Cemo*, 1. B., İstanbul, Can Sanat Yayınları, 2003.
- Bostancı, Mustafa, “Türk-Arap İlişkilerine Etkisi Bakımından Bağdat Paketi”, *Akademik Bakış*, 7 (2013/13).
- Demir, Ahmet, “Toplumcu Gerçekçi Objektiften Yansıyan Bir Anadolu Fotoğrafı: Bacayı İndir, Bacayı Kaldır”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5 (2008/1), 65-80.
- Demir, İdris, “OPEC: Güçlü Bir Kartel”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2008/18)
- Derrâc, Faysal, *Abdurrahmân Münîf ve rivâyetu'l-iltizâm*, 1. B., Beyrut, Merkezi Dirâsâti'l- Vahdeti'l-Arabiyye, 2012.
- Duraydî, Muhammed Ruşdi Abdulcebbâr, *en-Nassu'l-muvâzi, fi a'mâli Abdurrahmân Munîf el-edebiyye*, Necah Üniversitesi Kulliyetu'd-Dirâsâi'l-Ulyâ, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Filistin, 2010.

- Emekli, İlknur, "Abdurrahman Munif Ve Risâle Min Verâi'l-Hudûd Adlı Kısa Öyküsü", *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, (2015/35).
- Gabriel, Judith, "Bidding Farewell to Munif, Novelist Bears Witness to Repression, Corruption, Reverence for Common Folk", *Al-jadid*, 9 (2003/45).
- Hadduri, Macid, "Ortadoğu Politikasında Ordunun Rolü", <http://auhf.ankara.edu.tr/dergiler/auhfd-arsiv/AUHF-1965-1966-22-23-01-04/AUHF-1965-1966-22-23-01-04-Hadduri.pdf> (10.04.2014).
- Hafez, Sabry, "An Arabian Master", *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, Abdurrahman Münif Sayısı, 2007.
- Halil İsmail, Abdullah Ahmed, "Kurâatun cedîdetun fî kadîyyeti'd-da'vati ilâ'l-Âmmiyeti", *Mecelletul'- câmiati'l-İslamiyye*, (1997/5).
- Harmancı, Hasan, *Abdurrahman Münif'in el-Eşcâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Eserin Teknik ve Tematik Yönden İncelemesi*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2013.
- Kantarcioglu, Sevim, *Türk ve Dünya Romanlarında Modernizm, Paradigma Yayıncılık*, İstanbul, 2007.
- Kassem, Nabih, *el-Fennu'l-rivâiyyu inde Abdurrahmân Munif, el-mekân, ez-zeman, el-şahsiyye*, Tel Aviv Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap dili ve Edebiyatı Bölümü (Yayınlanmış Doktora Tezi), Mart, 2002.
- Kaşmaî, *Terhalu't-t'airi'n-nebil*, Beyrut, Dârü'l-kunûzi'l-edebiyeye, 2003.
- Mejcher, Sonja-Atassi, "Tool for change Abd al-Rahman Munif", *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, Abdurrahman Münif Sayısı, 2007 Bahar.
- Munif, Abdurrahman, *el-Kâtib ve'l-menfâ*, 4. B., Beyrut, el-Merkezu's-sekafeti'l-Arabiyye, 2007.
- *ed-Dimukrâtiyye evvelen ed-dimukratiyye dâimen*, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-dirâseti ve'n-neşr, t.y.
- *el-Ân hunâ Şarku'l-Mutavassıt*, 1.B., Beyrut, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-dirâseti ve'n-neşr, 1991.
- *el-Kâtib ve'l-menfâ*, Beyrut, el-Müessesetu'l-Arabiyyeli'd-dirâseti ve'n-neşr ve'l-merkezi's-sekâfi, ty.
- *el-Kırâatu ve'n-nisyân el-hurûc min muduni'l-milh*, 1. B., Londra, Tuwa Media Publishing, 2015.
- *Mudunu'l milh et-Tîh*, 11.B., Beyrut, el-Müessesetu'l-Arabiyye li's-sekâfeti ve'n-neşr, 2005.
- *Mudunu'l-milh, Bâdiyetu'z-zulumât*, 11.B., Beyrut, el-Müessesetu'l-Arabiyye li's-sekâfeti ve'n-neşr, 2005.
- *Mudunu'l-milh, el-Münbet*, 11.B., Beyrut, el-Müessesetu'l-Arabiyye li's-sekâfeti ve'n-neşr, 2005.
- *Mudunu'l-milh, Uhdûd*, 11.B., Beyrut, el-Müessesetu'l-Arabiyye li's-sekâfeti ve'n-neşr, 2005.

- Nabulsî, Şakir, *Medâru's-sahrâ*, 1. B., Amman, el-Müessesetu'l-Arabiyye ed'-diraseh ve'n-neşr, 1991.
- Peter Theroux, "Abdelrahman Munif and the Uses of Oil, Words without Borders", *The Online Magazine for International Literature*, <http://www.wordswithoutborders.org/article/abdelrahman-munif-and-the-uses-of-oil>, (15.04.2014)
- Rob Nixon, http://www.english.wisc.edu/rdnixon/files/hidden_lives.pdf (20.08.2014)
- Sağlam, Musa Yaşar Sağlam, "Dünya Edebiyatına Uzanan Yolda Bir Türk Romancı: Orhan Kemal", *Erdem*, (2014/67).
- Seyyit Muhammed Ahmed Deyb, *Lugatu'r-rivâye beyne'l-fusha ve'l-âmmiyeh*. http://www.alarabiahconference.org/uploads/conference_research-1873308903-1408955599-466.pdf (07.12.2014).
- Simona Liliana Livescu, "Francophonie and Human Rights, Diasporic Networks Narrate Social Sufferings", *University of California, Los Angeles*, 2013.
- Suleiman, Saleh, *Jordanian Arabic Between Diglossia and Bilingualism: Linguistic Analysis*, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia, 1985.
- Şükrî, Muhammed, *el-Hubzu'l hâfî*, 6. B., Londra, Dâru's -Sâkî, 2000.
- Tayyib, Budribâla, Câbullah es-Saîd, "el-Vâkıyye fi'l-edeb, Mecelltu'l-ulûmu'l-insâniyye", *Edebiyat ve Beşeri İlimler Fakültesi*, Batna Üniversitesi, (2005/7).
- <http://www.imn.iq/articles/view.3360> (02.10.2014).
- http://en.wikipedia.org/wiki/Prison_literature (25.09.2014)

Din ve Çağdaş Sosyolojik Kuramlar*

Bryan S. Turner

Çev.: Yasemin Davarcı**

Özet

20. yüzyılın sonu ve 21. yüzyılın başında din sosyolojisi teorik ve ampirik araştırmalarda dikkate değer bir büyüme kaydetmiştir. Bilimsel konsensüs modernleşme teorisi ile ilişkili erken sekülerleşme tezinin yanıltıcı ve basit olduğunu ya da öncelikle Kuzey Avrupa ile ilgili olduğunu savunmaktadır. Avrupa çerçevesinin ötesinde, dinin toplum, kültür ve siyasette önemli bir rol oynamaya devam ettiğine dair yeterli kanıt bulunmaktadır. Gelişmekte olan dünyada kentleşme ile birlikte dindarlıkta ve dini canlanmada artış meydana gelmiştir. Din, bu yüzyılda tüm dünyada siyasi ve ideolojik mücadelelerde önemli bir faktör olacaktır. Bununla birlikte, bu siyasal çatışmalara odaklanmanın olumsuz yönlerinden biri, radikal İslam ve dini şiddetin diğer tezahürleri üzerine aşırı yoğunlaşmış olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Tüketim, Küreselleşme, Maddecilik, Post-Sekülerleşme, Halk Dinleri, Sekülerleşme, Maneviyat

Abstract

In the late 20th and early 21st centuries, the sociology of religion enjoyed a remarkable growth in both theory and empirical research. The scholarly consensus argues that the early secularization thesis associated with modernization theory was misleading and simplistic, or that it was primarily relevant to northern Europe. Beyond the European framework, there is ample evidence that religion continues to play a major role in society, culture and politics. With urbanization in the developing world, there has come increasing piety and religious revivalism. Religion will be a major factor in political and ideological struggles across the globe in this century. One negative aspect of this focus on political conflict, however, has been an over-concentration on radical Islam and other manifestations of religious violence.

Keywords: Consumerism, Globalization, Materiality, Post-Secularization, Public Religions, Secularization, Spirituality

* City University of New York, USA; Australian Catholic University, Melbourne, Australia (bryanturner@yahoo.com.sg)

** Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (yasemindavarci@yahoo.com)

Dinin önemi ve sekülerleşme tezi ile ilgili genel şüphecilik, önemli teorik gelişmelere eşlik etmiştir. Mesela önemli bir gelişme dinin piyasa veya ekonomik modeli olmuştur. Bu model, dinin talep yönünden ziyade arz yönünü vurgular ve din üyeliğini, bireylerin çıkarlarıyla ilgili olarak rasyonel tercihlerinin bir sonucu gibi görür. Bununla birlikte, din talebinin zamana ve mekana göre sabit olduğu açık değildir. Bu model, eğer bir geçerliliğe sahipse, dinsel bir pazarda dini hizmetler sunmak için önemli bir rekabetin olduğu Amerika bağlamında dinin canlılığını açıklıyor gibi görünüyor. Diğer gelişmeler arasında, Jürgen Habermas'ın, seküler ve dindar vatandaşların liberal bir konsensüs sağlamak için kamusal alanda diyalog kurma yükümlülüklerinin bulunduğunu savunduğu post sekülerleşme tezi yer almaktadır.

Klasik sekülerleşme tezinin eleştirisi, popüler din, maneviyat ve örtük din üzerindeki araştırmaların arttığını göstermiştir. Ortaya çıkan bu araştırma, günümüzde örgütlü dinin zayıfladığı ya da azaldığı Avrupa'da ve kurumsallaşma-sonrası maneviyata odaklanmış olan Amerika'daki din sosyolojisinin tipik bir örneği olmuştur. Bu çağdaş araştırmanın sonucuna göre, dindar ve laik gruplar arasındaki katı kavramsal ikilikler, onların bu kategorilerdeki ampirik çeşitliliği yakalayamamış olmalarından kaynaklanmaktadır. Oysa, din ve siyaset birbirinden uzakta değildir, bunlar -iddia edildiği üzere Budizm gibi a-politik dinlerin bile- asla uzakta olamadığı durumlardır (Turner, 2013).

Diğer yeni alanlar beden sosyolojisini içermektedir. Somutlaşma üzerine bu tür bir odaklanma önemlidir, çünkü bu, din sosyolojisinin odağında bulunandını inanç ve bilgiler üzerine olan aşırı yoğunlaşmayı dengeleyici bir faktördür. Din, sadece inanç ve değerlerin basit bir birlikteliği değildir, açık bir şekilde ritüel uygulamaları, maddi nesnelerin kullanımını ve mekâna saygıyı da içerir. Pratik, din ve beden üzerindeki bu yoğunlaşma Pierre Bourdieu'nun çalışmasından etkilenmiştir (Rey, 2007).

Son olarak, karşılaştırmalı çalışmalar için Batının din tanımlarının sınırlamaları konusunda artan bir farkındalık görülmektedir ve aynı zamanda, küreselleşmenin dini yaşama yönelik doğasını ve sonuçlarını yakalamak için gayret eden araştırmalar artmaktadır. Örneğin, Olivier Roy (2010), *Holy Ignorance/Kutsal Cehalet* isimli eserinde, yerel bağlamlarından koparılan dinlerin 'de-territorialization' / 'mekândan bağımsızlaşma' kavramında giderek standardize hale geldiği sonucuna vararak, küreselleşmenin din üzerindeki etkisine ilişkin kapsamlı fakat tartışmalı bir bakış açısı sunmaktadır. Din bir yaşam tarzı olarak seçim haline geldiğinde, Ortodoks öğretiyeye olan bağlılığın önemi azalmaktadır ve ruhban sınıfından olmayanlar Ortodoksluğun hakikat iddiaları hakkında bilgisizdir - dolayısıyla kitabın başlığı da buradan gelmektedir. Bu yeni gelişmeler sonucunda, din sosyolojisi, modern bilimlerin gelişen ve çeşitlenen yüzü haline gelmiştir.

Giriş: Klasik Sosyoloji ve Mirası

Din üzerindeki çalışmalar klasik sosyolojide önemli roller oynamıştır. Karl Marx'ın yabancılaşma ve emtialar fetişizmi teorisi, Max Weber'in Protestan mezhepleri ve kapitalizmin yükselişi üzerine araştırmaları, William James'in dini tecrübenin çeşitliliği üzerine araştırmaları, Emile Durkheim'in kutsal ve kutsal ikilemi üzerine araştırmaları ve son olarak Georg Simmel'in dini yaşamın yaratıcılığı üzerine görüşleri bu çalışmalardan bazılarıdır. Bu klasik gelenek, Amerikan toplumunda dinin önemini sürdürmesine ve Amerikan mezhepçiliğinin esnekliğine vurgu yaparak sekülerleşme tezini rafine eden Talcott Parsons'un sosyolojisinde sürdürülmüştür (Parsons, 1974). Büyük ölçekli karşılaştırmalı din sosyolojisi çalışmaları, Japonya'daki bu-dünyaya yönelik çileciliğin evrimine dikkat çeken Tokugawa Religion (1957) adlı eseriyle Parsons'ın öğrencisi Robert N Bellah tarafından devam ettirilmiştir. Bu klasik gelenek çağdaş sosyolojik din teorilerini etkilemeye devam etmektedir. Bu mirası iki tartışmayı referans alarak gösterebiliriz. Bunlardan ilki, Durkheim'i da meşgul eden, zaman ve mekan üzerinde sosyolojik karşılaştırmalara izin verecek olan genel bir din tanımına yönelik arayıştı. Bu anlamda, 'din' kavramını, özellikle 'Asya dinleri' söz konusu olduğunda, karşılaştırmalı bir perspektiften anlama girişiminde önemli gelişmeler olmuştur. Anna Sun'ın (2013) *Confucianism as a World Religion* (Bir Dünya Dini olarak Konfüçyanizm) ve Jason Ananda Josephson'ın (2012) *The Invention of Religion in Japan* (Japonya'da Dinin Bulunuşu) adlı iki seçkin bilimsel eseri bu gelişmelere örnek olarak verilebilir. Maneviyat, popüler din ve resmi din hakkındaki çağdaş tartışmalar, şöyle ki, ölümlerle karşıya kalındığında acı çekme ve insan hayatındaki anlam problemi hem Weber hem de Durkheim'in ikisinin birden karşı karşıya kaldığı canlı sorunlardır. İkinci konu, sekülerleşme, 'yeniden-dindarlaşma', 'halk dinleri' ve 'Amerikan istisnacılığı' hakkında tartışmalı sorular ile ilgilidir (Torpey, 2010). Jürgen Habermas (2006) son zamanlarda 'post-seküler toplum' kavramında yani laik ve dindar vatandaşların inançlarını kamuya açık bir şekilde savunmak zorunda olduğu bir toplumda devam etmekte olan tartışmalara yeni bir bakış açısı getirmiştir (Calhoun et Al., 2013).

Bu mirasın bilimsel derinliklerine rağmen, din sosyolojisi inişli çıkışlı bir kariyer geçmişine sahiptir. Yüzyılın ortalarında Amerika Birleşik Devletleri'nde ancak daha dar bir dizi alanda gelişmiştir. Ana kaygılar göç ve mezhepçilik ile ilgiliydi, ancak din araştırmaları artık ana akım sosyolojinin merkezinde değildir. Herberg'in *Protestan Katolik Yahudisi* (1955) isimli eseri kimliğin Protestanlık, Katoliklik veya Yahudilik üzere üç başlık altına girmesi koşuluyla, dinin Amerikan kimliğinin bir parçası haline nasıl geldiğini tarif etmektedir. Diğer bir klasik ise Richard H Niebuhr'ın (1929) Ernest Troeltsch'in kilise mezhep tipolojisini (1931) tamamlamak üzere tasarlamış olduğu Amerikan mezhepçilik çalışmasıdır. Din sosyolojisinin sosyolojik

disiplinler içerisinde çekirdek müfredatının bir parçası olarak yeniden canlandırılması, daha sonra Peter L Berger ve Thomas Luckmann'ın çalışmalarıyla ilişkilendirilmiştir. *The Social Construction of Reality (Gerçekliğin Toplumsal İnşası)* (1967) isimli eserlerinde belirttikleri gibi onlar için din çalışmaları bilgi sosyolojisinin ayrılmaz bir parçasıydı. *The Sacred Canopy (Kutsal Şemsiye)*'de Berger, modern toplumlarda dini inancın ardındaki makul yapıların ciddi şekilde tehlikeye düştüğünü savunarak (Berger, 1967) sekülerleşmenin sofistike versiyonunu geliştirmeye devam etmiştir. Benzer bir argüman, Luckmann'ın *The Invisible Religion (Görünmez Din)* (1967) adlı eserinde ortaya çıkmıştır. Dinin sosyolojik teorisine yönelik katkılar Roland Robertson (1970) tarafından *The Sociological Interpretation of Religion (Dinin Sosyolojik Yorumu)*'nda yapılmıştır. Robertson (1992) daha sonra din ve küreselleşme konusundaki tartışmalarda önemli bir rol oynamıştır.

Amerika'daki modern sosyolojik gelenek, 'din' dediğimiz şeylerin çoğunun kiliselerin kurumsal çerçevesinin dışında gerçekleştiğini ve bu nedenle araştırmaların çoğu zaman din ve gençlik kültürüne, kuşak değişimine ve maneviyata baktığını fark etmiştir. Bu gelenek, *A Generation of Seekers (Bir Kuşak Arayışı)* (1993) ve *Spiritual Marketplace (Manevi Pazar)* (1999) gibi çeşitli yayınlarda Wade C Roof'un çalışmaları referans alınarak gösterilebilir. Bu araştırmanın yanı sıra, Courtney Bender'ın *Heaven's Kitchen (Cennet Mutfağı)* (2003) ve *The New Metaphysicals (Yeni Metafizik)* (2010) gibi nitel etnografik araştırmalar da bu farkındalığa önemli katkılarda bulunmuştur. Bu yeni ilgi ve yaklaşımlar, *Religion on the Edge (Dinin Kıyısında)* içerisinde oldukça yükseltilmiştir (Bender ve diğerleri, 2013).

İngiltere'de Oxford Üniversitesi'nden Bryan Wilson ve London School of Economics'teki David Martin, sekülerleşme çalışmalarını yönetmiştir. Kuzey Avrupa'daki dinin kurumsal düşüşüne dikkat çeken Wilson (1966), Hıristiyan Kiliselerinin inançlarını ve uygulamalarını ticaret kültürü mantığına tabi tutarak onların teolojik içeriği pahasına dini içeriklerinden taviz vererek Amerika'da hayatta kaldıklarını savunmuştur. Ayrıca, Hıristiyan mezheplerin ilham veren dinlerinin, zamanla, mezheplerin geleneksel dinine dönüştüğü görüşünü de ele almıştır. Belki de bu sürecin en klasik örneği Metodizm tarihinde bulunabilir. John Wesley (1703-1791) kendi vaaz halkalarını geliştirirken ve kendi bağımsız şapel/küçük kilisesini kurarken, kent yoksullarına ve bu eğilimde olanlara güçlü şekilde itiraz eden bir dini hareket yaratmıştır. Wesley'in alan vaazı, Anglikanizmin cemaat yapısına ve yerel papazlığın hiyerarşik otoritesine yönelik bir meydan okuma olmuştur. Aynı zamanda Charles Wesley'in ilahileri, Anglikan ayinlerinin yerine resmi olarak ibadet etmenin popüler alternatifleri idi. *The Making of the English Working Class (İngiliz İşçi Sınıfının Oluşturulması)* adlı eserinde Edward P Thompson (1963) metodolojiyi muhalif işçi sınıfı ve muhalif bir gelenek olarak incelemiştir ve bu gelenek 19. yüzyılın ortalarında orta sınıf bir ana akım

mezhebi haline gelmiştir. Evanjelik mezheplerinin coşkuları onları mezhepsel statüye doğru daha hızlı bir yola sokmaktadır. Bu araştırma katkılarına bakıldığında, Wilson'ın mezhepsel din modelinin oldukça etkili olduğu görülmektedir (Wilson, 1967). Martin (1969), *The Religious and Secular (Dindar ve Seküler)* isimli eserinde sekülerleşme üzerine karşılaştırmalı bir perspektif sunmuştur ve son yıllarda küresel Pentekostalizme (Protestanlık içerisinde bir Hristiyan mezhebi) ilişkin çalışmaları, sekülerleşmenin modernitenin kaçınılmaz bir parçası olarak ele alındığı daha önceki sekülerleşme teorilerinin eleştirilmesine katkıda bulunmuştur (Martin, 2002).

İngiliz Sosyoloji Derneği çatısı altında, James Beckford, Grace Davie ve Linda Woodhead'in çok yakın zamanda alana önemli katkıları bulunmaktadır. Bu yazarlar, örneğin, hapishanelerdeki dini hayata bakmak suretiyle sosyolojik araştırma çerçevesini genişletmişlerdir (Beckford ve Gilliat, 1998). İngiliz sosyolojisinde bir başka gelişme de 'örtük din' fikri olmuştur (Bailey, 1990). Yakın tarihli çalışmalar, aynı zamanda uzun süredir etkisini kaybetmekte olan Anglikan Kilisesi'nin bulunduğu İngiltere'deki dini yaşam ile, bir çok farklı formda dini görünümünün kamusal alana hakim olduğu Amerika'yı karşılaştırmalı olarak incelemektedir (Berger ve ark., 2008).

Fransa'da egemen gelenek olarak sekülerizm ya da laiklik devlet tarafından zorlanmış ve din sosyolojisi kısmen Fransa'daki Marksist felsefenin gücünden dolayı gelişmemiştir. Büyük Fransız sosyologlar (Raymond Aron, Raymond Boudon veya Luc Boltanski) ve Fransız Marksistler (Louis Althusser ve Jean-Claude Passeron) din araştırmalarına önemli katkılar sağlamamışlardır. Fransa'da kilisenin ve devletin ayrılması, Fransız kültürüne çok derin bir şekilde etki etmiştir ve kökleri 'Mezhepler Savaşı'na kadar uzanmaktadır (Palmer, 2011). Seküler cumhuriyetçilik ile Roma Katolik Kilisesi arasındaki çatışmaların bir örneği Althusser'in kişisel geçmişinden alınabilir. Althusser, 1940'larda hem *Jeunesse de l'Eglise (Gençlik Kilisesi)*'nin, hem de Komünist Partinin üyesiydi. *Jeunesse de l'Eglise (Gençlik Kilisesi)*, işçi-rahip hareketini desteklemiştir ve komünizm ile Hristiyanlığın uyumlu olduğuna inanmıştır. Temmuz 1949'da Vatikan, Komünist Parti üyesi olan Katoliklerin hepsini afaroz ettiğinde, Althusser ortodoks Katoliklik ile bağlantısını koparmıştır (Robbins, 2012: 46). En etkili Fransız sosyologlarından Pierre Bourdieu da din sosyolojisine sadece sınırlı bir ilgi duymuştur (Susen ve Turner, 2011). Bourdieu (1962) Cezayir'deki çalışmalarında İslam dinini incelemiştir, ancak sonraki araştırmalarında din neredeyse hiç yer almamıştır. Luc Boltanski ahlaki konulardan derin bir şekilde endişe duysa da, o da resmi dine pek ilgi göstermemiştir. Danièle Hervieu-Leger'in (2000) eseri bunların temel çağdaş bir istisnasıdır. Onun din anlayışında din, kuşaklar boyunca nesilleri birbirine bağlayan bir "bellek zinciri" olarak değerlendirilmektedir.

Daha geniş anlamda, din sosyolojisinin 20. yüzyılın sonu ve 21. yüzyılın başlarında canlanması, Polonya'da Dayanışmanın kamu yaşamındaki dinin

öneminin giderek artan bir şekilde tanınmasıyla ilişkilendirilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Ahlaki Çoğunluk, Güney Amerika ve Afrika'daki karizmatik kiliselerin ve Pentekostalizmin canlılığı, Hindu milliyetçiliğinin yükselişi ve 1990'larda komünist devletlerin dönüşümü ile Rusya, Çin ve Vietnam'daki ana akım dinlerin canlanması; din sosyolojisindeki canlanmayı da beraberinde getirmiştir. Bu gelişmeler, José Casanova (1994) tarafından "halk dinleri" olarak tanımlanmıştır. Kilise ve devlet modern anayasalarda ayrılmıştır. Dinin sadece bireysel inanç ve pratik meselesi olduğu fikri, buharlaşmaya başlamıştır. Küresel olarak dinlerin canlılığı konusundaki farkındalığın artmasıyla, Peter Berger (1999) gibi sosyologlar, sekülerleşme konusundaki geleneksel varsayımları ciddi olarak sorgulamaya başlamışlardır. Sosyologlar ayrıca, kilisenin ve devletin Avrupa çapında ayrılmasının çok daha değişken olduğunu daha iyi farketmişlerdir. Örneğin İskandinavya'nın Lutheran geleneğinde kilise ve devlet birbirinden ayrılmak yerine iç içe geçmiş durumdadır (Van den Breemer ve diğerleri, 2014).

'Sosyolojik kuramlara' atıf yaparken 'çağdaş' sözcüğüyle ne demek istiyorum? Çağdaş olarak, yalnızca kronolojik olarak çağdaş değil, modern toplumların köklü bir şekilde nasıl değiştiğini - örneğin internetin sosyal etkileri ve kültürel küreselleşmenin bir sonucu olarak - ve bunun sonucu olarak dinin nasıl değiştiğini anlamaya çalışan sosyolojik kuramlardan bahsedebiliriz. Sosyologlar, online/çevrimiçi din, öz-bakım ve güçlendirme, Asya'nın dini geleneklerinin küreselleşmesi, Pentekostalizmin dünya çapındaki etkisi vb. gibi yeni dini hareketlerle boğuşmaktadırlar. Fakat biz dünyayı yeniden şekillendiren toplumsal değişimlerin altında yatan sebepleri nasıl kavramsallaştırabiliriz? Bir yaklaşım, "yapışkan" (giriş, üyelik ve çıkış için yüksek talepler ve maliyetler koyan) toplumlardan "esnek" (üyelik ve çıkış masrafları az olan) toplumlara doğru geçiş yapmamızı önermektedir (Elliott ve Turner, 2012). Elastik bir toplum, "arayış içinde olanların" (Roof, 1993) halk dinlerinin resmi yapılarının dışında kalan bir kimlik arayışına girdiklerinde çeşitli dini gelenekleri keşfedebildiği ve birleştirebildiği bir toplumdur.

Siyasal İslam

Din sosyolojisindeki önemli bir değişiklik de İslam'a, özellikle de Batı'daki Müslüman topluluklara olan ilgi patlaması olmuştur (Keskin, 2011). İslam sosyolojisinin gelişimi kısmen Batı'daki Müslüman diasporasının (azınlık olarak yaşayan grup) gelişimine bir cevap olsa da bu aynı zamanda 11 Eylül sonrasında Batı'nın güvenlik yatırımına yönelik; Londra, Madrid ve Bali'deki bombalı saldırı olaylarına maalesef bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak, İslam'ın araştırılması kaçınılmaz olarak tartışmalı ve kentsel terörün yayılmasıyla ilişkili görünmektedir (Juergensmeyer, 2003). Eylül 2001'de New York'ta yapılan İkiz Kuleler saldırısı sadece modern siyasetin yüzünü

değiştirmemiştir; aynı zamanda din sosyolojisini radikal bir şekilde yeni bir yola sokmuştur. George W. Bush'un 'teröre karşı savaşı' akademik araştırmalara hakim olan "siyasal İslam" ve "köktendincilik" hakkındaki fikirleri pekiştirmiştir. Elbette, İslam ile Batı arasındaki radikal çatışma fikri, Mart 1993'teki New York Dünya Ticaret Merkezi'nin bombalanması, Aralık 1994'te Fransız Hava Yollarına ait bir uçağın kaçırılması ile 1991 Körfez Savaşı'ndan çok daha erken başlamıştır. Samuel Huntington, 1993 yılında Dış İşleri'ndeki 'Medeniyetler Çatışması'yla ilgili ünlü makalesini yayınlamıştır ve İslam, 20 yıl boyunca din, demokrasi, milliyetçilik ve şiddet konularındaki tartışmaların merkezinde yer almıştır.

İslam'ın örtünme ve toplumsal cinsiyet eşitliği hakkındaki tartışmalara bakışı ile ilgili hatırı sayılır miktarda araştırma bulunmaktadır. Bu ampirik araştırmalar, Müslüman toplulukların nispeten başarılı bir şekilde Batı'daki yaşama adapte olmalarına rağmen çokkültürlülük ve Müslümanların seküler demokrasilerdeki konumu hususundaki kamusal kaygıların devam ettiği Avrupa ve Kuzey Amerika'da İslam'ın ayrıntılı bir resmini çekmektedir (Cesari, 2010; Fetzer ve Soper, 2005). Müslüman kadınların örtünmesi Avrupa'da siyasal bir problemdi fakat Amerika'da değildi. Buna karşılık, Amerika'daki *Şeriat* hakkındaki tartışma, kısmen Cumhuriyetçi Parti'nin ve Çay Partisi Hareketi'nin (gayri resmi olarak) gündeminin bir parçası olmaya başladığından bölücülüğü artıran yasal ve politik bir mesele olarak ortaya çıkmıştır. Birkaç eyalet (Arizona ve Oklahoma) zaten Amerikan mahkemelerinde *Şeriat'a* yapılan göndermeleri önceden yasaklamıştı. Ancak *Şeriat*'ın doğası aslında çok az anlaşılabilmiştir. *Şeriatla* ilgili tartışmalar, hukuki çoğulculuk ve eşitlikle ilgili önemli sorunları gündeme getirmektedir ve bunlar devletin aşırı müdahalesi olmaksızın dini uygulama haklarına ilişkin daha da sorunlu konulardır. Muhalif medyanın İslam'a olan ilgisinin yanı sıra, *Şeriat*a ilişkin sosyolojik araştırmalar, özellikle evlilik, boşanma ve miras konularının ev içi sorunların çözümüne ilişkin olarak onun pratikte, batı hukuk sistemlerine dahil edilerek anonimleştiğini ortaya koymaktadır (Joppke ve Torpey, 2013).

Akademik araştırmalar, popüler bir bütüncül küresel İslam kavramının hatalı olduğunu ve İslam'ın çeşitli ve karmaşık bir yapıya sahip olduğunu göstermek için çok şey yapmıştır. Ayrıca antropolojik ve sosyolojik çalışmalar, İslam'da kadının her yerde ve her zaman ikinci sınıf bir vatandaş gibi başkasının emrinde olduğu şeklindeki oldukça yaygın olan görüşü çürütmüştür (Hafez, 2011; Joseph, 2000; Robinson, 2009). İslamofobinin yaygın bir şekilde görünür hale gelmesine rağmen, araştırmalar, Amerika, Avrupa ve Avusturya'ya yakın dönemde göç etmiş Müslümanların yaşadıkları ortak bir deneyim kalıbı olmadığını da gösterdi.

Bütün bu olumsuz durumlara rağmen, İslam sosyolojisi kavramsal ve entelektüel olarak ilerlemektedir. Talal Asad'ın *The Genealogies of Religion*

(*Dinin Soy Ağacı*) (1993) ve *Formations of the Secular (Laik Oluşumlar)* (2003) isimli eserleri güvenlik konularına odaklanmayan İslam'a yönelik sofistike yaklaşımlar geliştirmede büyük önem taşımaktadır. Saba Mahmood *Politics of Piety (Dindarlığın Siyaseti)* (2005) eserinde Kahire'de kadınların dini uygulamaları hakkında alternatif bir feminist görüş ortaya atmıştır. Özetle, İslam üzerine çok fazla araştırma artık siyasi çıkarlarla dolup taşmaktadır ya da açıkça normatif endişeler taşımaktadır. Bu zorluklara rağmen, İslam sosyolojisi, terörizm çerçevesinin dışındaki Müslüman toplulukları anlamamıza yönelik önemli katkılar sağlamıştır. 11 Eylül'ün mirası ne olursa olsun, Müslüman topluluklar çokkültürlü Amerikan toplumuna entegrasyon konusunda nispeten başarılı olmuşlardır (Haddad, 2011).

Sivil Din

Modern toplum seküler mi? 'De-Sekülerleşme' konusundaki akademik hevese rağmen, Avrupa'da dinin azalmaya devam ettiği ve Çin'de ve başka yerlerde dini büyümenin abartıldığı yönünde güçlü argümanlar bulunmaktadır (Bruce, 2002). Akademik tartışmalar, Amerika'daki dinin istisnai karakterine odaklanmaya devam etmektedir. Bu tartışmalar, Alexis de Tocqueville'in 1835 ve 1840 yıllarında iki cilt halinde yayınladığı Amerika'da Demokrasi üzerine tarihsel sosyolojinin mükemmel bir çalışması olan *Democracy in America (Amerika'da Demokrasi)* (1968) adlı eserine kadar uzanmaktadır. Din, Tocqueville'nin eserlerinde yerel ve özerk cemaat şeklinde kullanılmıştır, böylece din ile siyasetin ayrışması kurumsal kilisenin kontrolünden çıkarak gelişmekte olan demokrasiyi korumuştur. Tocqueville, kiliselerin, Amerikan demokratik kurumları ve değerleri için gönüllü dernekler olarak önemini kabul etmiştir; aynı zamanda, erken Amerikan sınırlarında gelişen aşırı bireyciliği de tehlike olarak görmüştür.

Literatürde, Amerikan diniyle ilgili olarak hem tarihsel hem de sosyolojik araştırmaların zenginliği göze çarpmaktadır (Chaves, 2011). Robert Putnam ve David Campbell (2010) *American Grace (Amerikalı Nezaketi)*'nde dinin kamusal alanda önemli olduğunu iddia etmektedir ancak Amerikalıların artık mezhepler arası bölündüğüne rastlanılmamaktadır. Diğer yazarlar Protestan evanjelizminin gücünü ve etkisi ile sözde "mega kiliselerin" başarısına işaret etmektedirler (Thumma ve Travis, 2007). Fakat bu çalışmalar, Amerika'daki dinin asıl karakteri hakkında daha problematik soruya cevap bulamamıştır. Şüphesiz ki Amerika'daki dinin niceliği hakkında konuşmak gerekir, ancak kalite sorunu nasıl aşılacak?

Çoğul, çeşitlilik arz eden ve çokkültürlü bir toplumda, toplumsal çeşitliliğin bir 'sivil din' genel şemsiyesi altında bulunabileceği sık sık iddia edilmektedir. Bu kavramın kaynağını Rousseau'nun politik ve eğitsel kuramlarında bulmak mümkündür. Rousseau, 1762 tarihli *Social Contract (Sosyal Sözleşme)*'de, doğaüstü bir dünyadaki Hıristiyan inancının bu

dünyadaki sosyal ve politik hayatla çelişmediğini savunmuştur. (Rousseau, 1973). *'The Creed of a Priest Of Savoy (Bir Savoy Papazının İnanıcı)* isimli çalışmasında Rousseau (1956), insanın günahkâr doğasına yönelik Hıristiyan görüşünü reddetmiştir, varoluşsal umutsuzluğa karşı bir köprü olarak dine ihtiyaç duyduğumuz konusunda da ısrar etmiştir. Deizm, sivil toplumu sürdürme noktasında insani duygulara ve dinin sosyal rolüne büyük önem vermiştir. Fakat deistik din, cumhuriyeti savunmak için kanun yapımcıların çalışmaları tarafından üretilmiştir. Fransız Devrimi sırasında Rousseau'nun *Sosyal Sözleşmesi*, devletin "idari gerçekliğine" tercüme edilmiştir ve entelektüellere "politik güç yoluyla kurtuluşa dair yeni bir bakış açısı" kazandırmıştır (Nisbet, 1990: 141). Robespierre, 1794 yılında Yüce Varlık Dini doktrinini hazırlamıştır. Bu doktrin Fransa'nın tekil ve bölünmemiş bir devlet olma fikri ve terör örgütü ile Rousseau'nun bireyinin devlet içinde batması konusundaki anlayışıyla mükemmel bir şekilde karşılık bulmuştur.

Amerika'da dini yaşamın durumu ile ilgili modern tartışmalar Robert Bellah'ın Daedulus'da yayınlanan meşhur makalesi "Amerika'da Sivil Din" (1967) ile bağlantılıdır. Sekülerleşme tezine karşı olarak Bellah, Amerika'da hâkim Hıristiyanlık ana akımından farklı ama onunla irtibatlı bir dini geleneğin olduğunu ifade etmektedir. Bu sivil din İlk Yeni Nesil (The First New Nation), Tepedeki Şehir (The City on a Hill) ve Yeni Dünya'nın İsraili (İsrail of the New World) gibi milliyetçi bir ruhla Amerika'nın tarihi ruhunu kutsamaktadır. Amerikan tarihi, fedakarlık, trajedi ve acı ile doludur ancak sonunda kurtuluşa ulaşmaktadır. İç Savaş'tan başlayarak trajedi Vietnam'daki savaşa kadar uzanır artı ulusal hasar ve kurtarma sembollerini içerir. Örneğin Şükran Günü gibi periyodik festivaller tarafından güçlendirilmiş ve canlandırılmış olan bu tarih ek olarak Arlington Anıtı'nın mimarisi ile dikkat çekici hale getirilmiştir. Bellah, sivil dinin resmi Hıristiyanlığın ikinci sınıf ya da bozuk bir versiyonu olmadığı konusunda ısrar etmiştir. Ancak sivil din cumhuriyetçi bir hükümet biçiminin doğal bir yol arkadaşıdır. Bu nedenle Bellah, özgün argümanının daha sonraki bir versiyonunda bazı bakımlardan Rousseau'nun cumhuriyetçiliğine benzeyen bir dili kabul etmiştir. O, 'bir cumhuriyetin cumhuriyetçi geleneklere sahip olacağı -iktidarın uygulanması, vatandaşların siyasal eşitliği, az sayıdaki çok zengin veya çok fakir olan küçük ve orta ölçekli mülklerin geniş bir dağılımı- kamu yararına, vatandaşın ortak menfaat için kendi çıkarlarını feda etmeye istekliliğini, bir anlamda cumhuriyet erdeminin motive ettiği bir vatandaşa götüreceği bir gelenek " olduğu sonucuna varmıştır (Bellah, 1978: 18).

Bellah, cumhuriyetin meşruluğuna ilişkin makalesinde, tüketimciliğin ve "salt kişisel çıkarların" sivil dinin taşıyıcıları olan kurumları zayıflattığı gerçeğini de kabul ederek cumhuriyetin meşruluğuna vurgu yaparak bitirir. O bu durumu şu şekilde sorgulamıştır: 'Kiliseler okullar ve ailelerle - öncelikle insan motivasyonunu ele alan yumuşak yapılar olarak adlandırdığım şeyler-

birlikte, toplumumuzun son zamanlarda kurumlarımızın herhangi bir başka kurumundan daha büyük bir karışıklığa maruz kalmadılar mı? Hepsinden çok daha fazla acı çekmediler mi? Bu nedenle vicdan ve etik değer kalıplarını iletme kapasiteleri ciddi şekilde bozulmadı mı?' (Bellah, 1978: 23). Bellah, George Washington'tan bu yana son dönem ABD başkanlarına kadar, ulusun üzerinde duran Yüce Varlık olarak Tanrı'nın bir onayının bulunduğunu algısal olarak savunmuştur; Ancak resmi söylemde nadiren İsa Mesih'e yapılan atıflar vardır. Tam da bu noktada çok inançlı bir toplumda, İsa'nın Kurtarıcı olarak kabul edilmesi bölücülüğe yol açabilir. Ulusun Yüce Varlık tarafından yönlendirildiği fikri, aslında Rousseau'nun bir cumhuriyet dininin böyle bir Varlığa ihtiyacı olduğu fikrine çok yakındır, ancak bunun mutlaka kurtuluş dini teolojisi ile dolu olması gerekmez.

Bu konuda alternatif bir yaklaşım da varlığının daha az açık olabileceği kurumlarda dinin Amerikan toplumunda nasıl işlediğini incelemektir. Bu nedenle, sosyologlar, papazların hastanelerde ve orduda (Cadge, 2012) nasıl hizmet sunduklarını incelemişlerdir (Hansen, 2012).

Sekülerleşme ve Ekonomik Model

Çağdaş sosyolojide dine yönelik hakim teorik yaklaşımlardan biri, dinin "ekonomik modeli" olarak adlandırılan modeldir. Bu model ilk olarak Rodney Stark ve William S Bainbridge'e ait *A Theory of Religion (Bir Din Teorisi)* (1987) ve Rodney Stark ve R Finke'nin (2000) *Acts of Faith (İman Yasaları)*'yla ilişkilendirilmiştir. Bu model daha sonra ekonomik, piyasa ve rasyonel seçim modeli olarak çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Başlangıçta sekülerleşme tezinin eleştirisi olarak geliştirilen bu model aynı zamanda Amerika'daki dinin canlılığını açıklamak için iletmiştir. Bainbridge, Stark, Warner ve diğerlerinin bu konudaki çalışmaları, sosyal bilimlerde daha kapsamlı ve etkili bir din teorisi yaratma arzusundan dolayı ortaya çıkmıştır. Teorinin temel varsayımı, dine olan talebin az ya da çok sabit olması ve dolayısıyla dini faaliyet seviyesindeki dalgalanmaların arzdaki değişimlerle açıklanmasıdır. Dinsel grupların veya dini "firmaların" takipçileri veya müşteriler için rekabet ettikleri serbest dini pazarlar dinsel kurumların gelişebileceği daha dinamik bir ortam sağlar. Rekabet daha çeşitli ve daha çekici dini ürünler üretir ve dolayısıyla dini hizmetler için daha dinamik bir talep oluşur. Genel sonuç, ayakta duran dinî bir ekonomidir. Buna karşın, Kurulan Bir Kiliseyle arz tekeli olan veya devletin dini düzenlemeye çalıştığı kısıtlı pazarlar yetersizdir. Bununla birlikte, eğer bir yerde yönetmelik ve kısıtlama varsa, burada yasadışı veya yarı yasal grupların dini "ürünler" sağlamaya çalıştığı siyah veya gri piyasalar olacağı da beklenen bir durumdur. Bu pazar ne kadar sınırlı olursa, beraberinde daha büyük bir gri piyasanın ortaya çıkması beklenebilir. Teori, sınırlı pazarlardaki bireylerin, örneğin, kilise ve devletin arzı düzenlemek için işbirliği yaptığı otoriter toplumlarda, dini mal ve hizmetleri 'satın alma' ve 'tüketme' ya da toplumdan uzaklaştırma ve hapsedilme gibi yüksek

masraflarla karşı karşıya kalacağını varsaymaktadır. Bu nedenle Pazar modeli çok kritik tartışmalara neden olmuştur (Lehmann, 2010). Bu yaklaşımın belki de en başarılı eleştirisi, diğer itirazlar içinde, Polonya, Rusya ve Sırbistan gibi kendi tarihlerinde muhtelif zamanlarda yerleşik kilise geleneğine sahip olan toplumlardaki dinin başarısına işaret eden Steve Bruce (1999) tarafından yapılmıştır.

Model, Çin'deki kısıtlı pazar ile ABD'deki serbest ve rekabetçi pazar arasında karşılaştırmalar yaparken belirgin bir yere sahiptir. Buna karşılık, Yerleşik bir kilisenin olmadığı Amerika, dini hizmet sağlayıcıların çeşitliliğine yol açan güçlü bir dini pazara sahipken Çin, 'din ekonomisinin yokluğunun' klasik bir örneğidir (Yang, 2012: 123-158). Çin'de Çin Komünist Partisi, radikal ateizmi tercih edilen ideoloji olarak benimsemekle birlikte, Çin toplumu tarafından dini ortadan kaldırmak için yola çıkmıştır ve Kültürel Devrim boyunca ateistlerin dinin bütün formlarına karşı gösterdikleri gayret oldukça yoğun olmuştur. Bununla birlikte, 1976'da Mao Zedong'un ölümünden sonra, Deng Xiaoping, dine yönelik geçmişteki politika hatalarını kabul ederek 1982'de ünlü Belge No. 19'da daha pratik bir politika benimsemiştir. Xiaoping, dinin toplumsal karmaşıklığını ve Çin dininin özellikle kültür, etnisite ve ulusal geleneklerle kesintisiz bir şekilde iç içe geçmiş olduğu gerçeğini kabul etmiştir. Yeni yaklaşım, akademisyenlerin dini kültürel uygulamalar çatısı altında incelemeler yapmalarına da olanak sağlamıştır. Batılı gözlemciler, bu gelişmeleri politik alanda önemli değişiklikler olarak görürken, *Religion in China (Çin'de Din)* isimli çalışmasında Fenggang Yang (2012), bunları tamamen kültürel olduğunu iddia ettiği faaliyetler de dahil olmak üzere dini pratikler esnasında hala kayda değer kısıtlamaların var olduğu gerçeğine dikkat çekti. Çin dininin ekonomik veya pazar piyasa modeli, çağdaş gelişmelere ilişkin önemli bilgiler verir ve resmi politikaların çelişkilerini ve karmaşıklığını dikkatli bir şekilde analiz eder; burada, dinsel uygulamalarda kısıtlamaların devam etmesi kaçınılmaz olarak dini hizmetlere ait büyük bir gri pazarı besler.

Ekonomik model, Çin'deki dinin asıl karakteri konusunda pek bir rehberlik sağlamamaktadır çünkü esas itibarıyla bu model bir dini pazardaki etkinliğin niceliksel ifadesidir. Model, taleplerin sabit olarak alınması nedeniyle, dinin katılımcılar için anlamı gibi talep yönlü konulara bakmaz. Ekonomik model yalnızca "değişim süreci" ne bakar, dini "ürünlerin" doğasına değil' (Yang, 2012: 21). Model, dini ürünler arasında ayırım yapma yoluna gitmez ve bu dini canlanmanın Çin sivil toplumu için doğurduğu sonuçlara sistematik olarak katılmaz.

Eksen Çağının Dinleri

Batı'nın ya da İbrahimî din modellerinin Asya geleneği ile alakalı olduğuna dair az çok tartışmalar devam etmektedir. "Dünya dinleri" fikrinin 19. yüzyılın bir icadı olduğu ve örneğin 'Hinduizmin' de İngiltere'nin devlet

yönetimiyle ilgili ihtiyaçlarının bir ürünü olduğu konusunda bilim adamları arasında genel bir kabul vardır. Çağdaş sosyoloji, daha önceki bilimlerin bir karakteristiği olan dine yönelik tarihsel ve karşılaştırmalı yaklaşımı büyük oranda terk etmiştir. Burada Max Weber'in dünya dinleri ile ilgili karşılaştırmalı çalışmaları, özellikle *The Religion of China (Çin Dini)* (1951) ve *The Religion of India (Hindistan Dini)* (1958) ya da Mircea Eliade'in *The Sacred and the Profane (Kutsal ve Kutsal Dışı)* (1961) gibi çalışmaları veya Shmuel Eisenstadt'ın *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations (Eksen Çağı Uygarlıklarının Kökeni ve Çeşitliliği)* (1986) üzerine ya da onun *Japanese Civilization (Japon Uygarlığı)* (1996) üzerine çalışmalarına değinilebilir. Diğer karşılaştırmalarda, Anagdd Momigliano'nun, *On Pagans, Jews, and Christians (Putperestler, Yahudiler ve Hristiyanlar Üzerine)* (1997) gibi yayınlar örnek gösterilebilir. Belki de en çarpıcı güncel örnek, evrimsel psikoloji ve sosyolojiyi eksen çağının dinlerini keşfetmek için birleştiren Robert Bellah'ın *Religion in Human Evolution (İnsanın Evriminde Din)*'dir (2011). Karl Jaspers'in *The Origin and Goal of History (Tarihin Kökeni ve Hedefi)* (1953) isimli eserinde Orta Çağ'dan önce oluşmuş, peygamberler ile uygarlıkların yükselişini şekillendiren, evrensel etik kodlar yaratan bir dönem tanımlanmaktadır. Jasper'in tartışmalı analizinde eksen çağı, Hristiyanlığın ve İslam'ın yükselişi öncesinde tamamlanmıştır ve dolayısıyla tezin anlamı şudur: Dinler, daha önceden zaten kurulmuş olan bir temanın yalnızca türevleridir. Bu görüş, modern etik evrenselciliğin kaynağı olarak bilinen Pauline Hristiyanlığının son yorumlarıyla keskin bir şekilde çelişmektedir. Evrenselcilikle ilgili bu tartışma, genellikle Saint Paul'un meslek hayatı ile din değiştirmesine, onun Hristiyanlık lütufkâr doktrini ile olan mücadelesine ve Yahudi yasasının önemine geri dönmektedir. İki kayda değer kitapta, Alain Badiou'nun *Saint Paul'u* (2003) ve Jacob Taubes'in *The Political Theology of Paul (Paul'un Siyasi İlahiyatı)*'nda (2004) bu konuların araştırmalarına uzun uzadıya yer verilmiştir.

Bellah'ın başyapıtının birçok boyutu vardır ama etniğine, kültürüne ve ırkına bakmaksızın her insanın beşeriyetini tanımada "dünyayı reddeden sevgi (acosmic world-denying love)" nin rolü ısrarla tekrarlanan bir temadır. Weber'in asketizm ve mistisizm arasında yapmış olduğu ayrımı takip eden Bellah, din tarihinin trajik bir görünümünü sunar. O, dünya dinlerini yerellik, akrabalık ve ailenin kendi dar sınırlarından çıkabilecekleri evrenselci etik sistemler olarak analiz etme çabası içerisinde. Dini evrenselliğin İsa'nın takipçilerinin kendilerini tamamen İsa Mesih'e adanmak için aile ve akrabalarını bırakmaları gerektiğini kabul etmesi gerekir. Çin'de ise atalara tapınma, geleneğin temel parçalarından birini oluşturması yönüyle akrabalık Çin kültüründe çok önemli bir yere sahiptir. Akrabalık, atalara tapınma ritüelinin kurucu bir unsur olduğu geleneksel Çin dini açısından temel bir unsurdur. Akrabalık ve atalarla ilgili bu unsurlar Konfüçyüsçü değerlerdeki evrenselci dürtülere kayda değer bir kısıtlama getirir. Konfüçyüsçülük örneğinde olduğu gibi Bellah, Konfüçyüsçü muhafazakârlığın temeli olarak

ebeveyne saygının geleneksel rolünü fark etme noktasında yeterince başarılı olamamıştır. Buna karşılık Weber, ebeveyne saygının sonuçları konusunda açık bir şekilde eleştirel bir tutuma sahipti. O, “Konfüçyüsçülüğün ailevi dindarlığa müthiş derecede vurgu yaptığını, bu vurgunun ata ruhlarının öneminden dolayı büyüsel inançlarla güdülendiğini” iddia etmiştir. Söz konusu bu ailevi dindarlık fiiliyatta, patriarkal ve patrimonyal-bürokratik politik organizasyonlar tarafından geliştirilmiştir (Weber, 1978: Vol. 1: 579). Ailevi dindarlık öncelikli olarak, din kardeşliğinin akrabalığın yerini aldığı cemaat dinleri için geçerliydi; çünkü kardeş sevgisi kavramı, özel bir akrabalık bağının sınırları içinde canlandırılmazdı.

Jasper’ın mirası canlı ve üretken tartışmaların doğmasına sebep olmuştur (Bellah ve Joas, 2012). Ancak din çalışmalarında evrenselcilik yaklaşımlarına karşı genel bir şüphecilik de yaygındır. Son yıllarda Asya dinleri üzerine çalışmalar, Asya üniversitelerinde ve araştırma merkezlerinde yapılmaya başlandı. Bu gelişme “Avrupa’yı kırsallaştırma” etkisini taşıyan postkolonyal çalışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunun çıktısı da Asyalı bilim adamlarının bölgesel koşulları ve geçmişi çok iyi yansıtan bağımsız gelenekler geliştiriyor olmalarıdır. Kültürel endişelerin taşıdığı hassasiyeti Tomoko Masuzawa’nın *The Invention of World Religion/Dünya Dininin Bulunuşu* (2005) eseri iyi bir şekilde yansıtmaktadır. Batı biliminin hegemonyasına karşı oluşan bu tepkiler, Edward Said (1978) ve daha önceki Oryantalizm eleştirilerinin bir sonucu olarak görülebilir. Aynı zamanda bu durum, tarihçiler arasında var olan dar görüşlü ve sınırlı olmayan bir ‘dünya tarihi’ düşüncesi geliştirme arayışıyla bağlantılı olabilir. Belki de buna en önemli örnek, Marshal G. S. Hodgson’ın *Rethinking World History/Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek* (1993) adlı eseridir.

Popüler Din

Basit bir şekilde post-kurumsal, post-ortodoks, cemaat dinleriyle bağlantısı olmayan bireyselleşmiş dindarlık olarak tarif edebileceğimiz maneviyat (spirituality) düşüncesine son dönemde çokça dikkat çekilmektedir (Wood, 2010). Popüler din, umumiyetle farklı dini geleneklerden rahatça yararlanan ve “kendin pişir kendin ye” tarzı bir yapı olarak görülebilir. Bu gelişmeyi Troeltsch’in din tipolojisinde “mistisizm” in bir örneği olarak düşünmemiz mümkündür. Fakat maneviyatı “popüler dinler” şemsiyesi altında ele almamız daha doğru olacaktır. Alasdair MacIntyre, *The Religious Significance of Atheism/Ateizmin Dini Önemi* (Ricoeur and MacIntyre, 1969) adlı esere yaptığı katkıda, teizm geleneğinin baskın olduğu toplumlarda ateizmin tek ciddi seçenek olduğu noktasına değinmiştir. Benzer bir tartışma ‘popüler din’ hakkında da yapılabilir. Popüler dini ciddi bir şekilde ele almak; etkili teologların, güçlü kiliselerin ve resmi ortodoksluğun kamusal alanda hala görünür olduğu toplumlarda muhtemelen tek gerçek seçenektir. Kısacası, dini terminoloji açısından bir şeyin ‘popüler’ olması, dini yaşantının popüler

tezahürlerinin daha az önemli ve çoğunlukla muhalif olduğu durumlara karşı hegemonyacı ve kapsamlı bir alternatifi var olmasını ima eder. Fakat modern dünyada alternatif nedir? Biraz kavramsal netlik kazandırmak adına popüler ve onun zıttını anlamak için ters bir senaryo üretebiliriz. Tabii ki gelişmiş bölgelerde kiliseler önemli bir rol oynamaktadır ve Roma Katolik Kilisesi okul ve üniversitelerdeki eğitim sisteminde etkinliğini devam ettirmektedir. Kurumsal kiliseler- İngiltere'deki Anglikan Kilisesi gibi- bazı ayrıcalıklardan hala yararlanmaktadır. Buradan hareketle modern demokratik toplumdaki bütün dinlerin popüler olduğu sonucu çıkarılabilir.

Klasik sosyolojide 'popüler din' önemli bir konu olmamasına rağmen, çağdaş din sosyolojisinde büyük bir sorun haline gelmiştir. Wade Clark Roof, *A Generation of Seekers/Bir Arayış Kuşağı* (1993) ve *Spiritual Marketplace/Manevi Pazar* (1999) adlı çalışmalarıyla deneysel çalışmalara ve Baby Boomer neslindeki 'arayış içinde olanların' maneviyatının teorik olarak anlaşılmasına önemli bir katkı yapmıştır. Araştırma bulguları Amerika'da savaş sonrası neslin hakikate ulaşmak amacıyla farklı dini grup ve geleneklere girip çıktığını göstermektedir. Bu tarz bir dindarlık belki de savaş sonrası neslin yoga, meditasyon, dinlendirici haplar, Zen Budizmi ve psikoterapi gibi deneyimlerle tattıkları yaşam tarzının bir yönünü oluşturmaktadır (Goldman, 2012). Dini arayış içinde olanları tanımlamak için 'ait olmadan inanma' ifadesini kullanan Grace Davie (1994) tarafından benzer sonuçlar Avrupa için de kaydedilmiştir. Popüler din araştırmaları nitel etnoğrafik araştırmalara oldukça müsait bir alan haline gelmiştir ve bu bağlamda Courtney Bender'in *Heaven's Kitchen/Cennetin Mutfağı* (2003) adlı çalışması iyi bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Dindarlığın bu tür post-kurumsal ve bireysel biçimlerine yoğunlaşmak, Amerika'daki evanjelik Hristiyanlığın önemini ve hâlihazırdaki gücünü göz ardı etme tehlikesine yol açmaktadır (Smidt, 2013).

Popüler dinler geleneksel kiliseler düşüş yaşarken mantar gibi büyümenin mutluluğunu yaşamaktadır. Yeni arayıcı kuşak ilhamını JRR Tolkien'in mistik dünyasından, Yıldız Savaşlarından ve bilim kurgudan almaktadır. Bu nesil aynı zamanda Satanizm, büyücülük ve yeni paganizm tarafına da cezbedilmektedir. Bu tür arayışlar "hiper-gerçek dinler" (hyper-real religions) olarak isimlendirilmektedirler (Possamai, 2012). Bunlar dünya çapında yaşanan gelişmelerdir, fakat sosyal ya da siyasal açıdan bir önemi var mıdır? Eksen çağının kehanete dayalı (prophetic) dinlerinin ve Reformasyonun Protestan mezheplerinin kültürel ve sosyal yapı üzerinde derin etkileri olsa da, kısmen özel bir deneyim olarak tanımlanan maneviyatın (spirituality) uzun vadede önemli sonuçlar doğurup doğurmayacağı açık değildir.

Popüler din analizleri örneğin çağdaş dini hareketlerin ürün ve hizmetlerin küresel bir akım olarak ticarileşmesi sürecine entegre olması gibi çeşitli yönlerden dikkate alınmaktadır. Çağdaş dindarlık sık sık ticari değer ve

pratiklerle bir arada düşünölmektedir. Asya'ya özel referansla Pattana Kitiarsa'nun (2007) *Religious Commodification in Asia/ Asya'daki Dini Ticaret*, Vineeta Sinha'nun (2010) *Religion and Commodification/Din ve Ticaret* ve Kajri Jain'in (2006) *Gods in the Bazaar/Pazardaki Tanrılar* kitapları bu konuya örnek olarak verilebilir. Bu yeni gelişmelerin ayrıca önemli teorik ve metodolojik sonuçları da olmuştur. Örneğin bu araştırmalar, sosyoloji ve antropolojinin dini inançlara yaptığı vurguyu azaltmasını; buna karşılık dini uygulamalara, mekânlara ve nesnelere daha fazla dikkatini vermesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu yüzden bu tarz gelişmeler dinin maddileşmesine doğru bir gidiş gibi görünüyor ve bu durum Julius Buatista tarafından *The Spirit of Things/ Şeylerin Ruhü* (2012) adlı derlemesinde çok iyi bir şekilde örneklendirilmiştir.

Küreselleşme

Din sosyolojisi alanında bir diğer önemli gelişme küreselleşmedir. Roland Robertson (1992) ve William Garrett (1991) küreselleşme ve din alanındaki araştırmalara öncülük etmişlerdir, ancak bu alana yönelik akademik ilgi geçtiğimiz son on yılda yoğunlaşmıştır. Bu konuya Peter Beyer (1994, 2006) tarafından ciddi akademik katkı sağlanmıştır fakat küreselleşen dinler üzerine ampirik bir çalışma, bölgesel ya da ulusal çalışma yapmaktan çok daha zordur. Dinlerin küreselleşmesi üzerine yapılan çalışmalar genelde terörizm, güvenlik ve siyasal İslam üzerinden yürütölmektedir. Bu konular, siyasal küreselleşmenin geleceğinin kutsal ve politik egemenlik konuları üzerinde giderek artan çatışmalar etrafında dönüp duracağını savunan Huntington'ın 'medeniyetler çatışması' tezinin bir devamı olarak göröülebilir. Dini uyanışın ve fundamentalizm hareketinin büyümesi, kültürel küreselleşmenin hiç olası görölmeyen ancak oldukça önemli bir boyutu haline gelmiştir. Bu durumun yaşamakta olduğumuz sonuçlarından birisi sekülerleşme tezinin geçerliliğini yitirmesidir. Böylece popüler din incelemeleri ve küreselleşmenin bir arada olduğu bir araştırma gündemimiz bulunmaktadır. Küresel melez dindarlık, dini popüler kültürün bir formudur. Amerika'da sosyologlar çeşitli ve değişik geleneklerde anlam bulmaya çalışan bir 'arayış kültürünün' ortaya çıktığını tespit etmişlerdir. Bunun sonucu, dini melezlenmedir. Yeniçağ cemaatleri bir süre sosyolojik araştırmanın popüler bir konusu olmuştur (Heelas, 1996), ancak bu manevi/spiritüel pazaryerlerinin küresel olarak nasıl bir fonksiyon icra ettiklerini ve internet sayesinde elektronik olarak nasıl bağlantı kurduklarını daha net anlamamız gerekmektedir. Yakın gelecekte araştırma teknolojisi olarak internet kullanımının daha sofistike bir hal alacağı gittikçe karmaşıklaşacağı öngöröülebilir.

Sonuç: Yeni akımlar ve din sosyolojisinin geleceğı

Artık genel görüş, yarım asır kadar hareketsizlik ve marjinalleşmeden sonra din sosyolojisinin kayda değer bir iyileşme gösterdiğidir. Sekülerleşme

tezinin hatalı olduğu ya da öncelikle Batı Avrupa için geçerli olduğu üzerinde bir akademik mutabakat oluşmuştur. Avrupa'nın seküler çerçevesi dışında, dinin toplum, kültür ve politikada önemli bir rol üstlenmeye devam ettiğini gösteren yeterli miktarda kanıt mevcuttur. Amerika'da Milli İstihbarat Konsey'i (National Intelligence Council) 2012 yılında *Global Trends 2030: Alternative World/Küresel Eğilimler 2030: Alternatif Dünya* adıyla yayınladığı raporda, dinin devlet ve uluslararası politikada önemli bir rol oynayacağını tahmin edildiğini ifade etmektedir. Dindarlaşmanın artmasıyla bağlantılı olarak gelişen ülkelerdeki şehirleşmeye bakarak rapor, küresel manada dinin siyaset ve ideolojik mücadelelerde önemli bir faktör olacağını öne sürmektedir.

Dinin önemi ve sekülerleşme tezine yönelik genel şüphecilik, önemli kuramsal gelişmeleri de beraberinde getirmiştir. Dini canlanmayı açıklaması açısından sekülerleşme tezine karşı tek önemli rakip dinin ekonomik ya da pazar modelidir. Bu modelin bariz bir şekilde takdire şayan yönleri vardır. Her şeyden önce sınırları olan bir tezdır ve genel bir kuram olma yolunda çok net bir hırsı vardır. Çin toplumundaki kısıtlayıcı şartların kaldırılması gibi belli olguları etkileyici bir biçimde açıklamaktadır. Ancak, zaman ve mekâna göre dine olan talebin sabit kaldığını destekleyen çok fazla kanıtın olduğunu söylemek zordur. Bu nedenle dinin satışıyla mısır gevreği satışının aynı karakteristiklere sahip olduğu varsayımına birçok kişi itiraz etmiştir. Bu model, eğer herhangi bir geçerliliği varsa, diğer 'pazarların' değil de kayda değer bir rekabetin yaşandığı Amerikan toplumunun şartlarına daha uygunmuş gibi görünüyor. Ayrıca bu toplumda, örneğin dini turizm yoluyla dinin küresel düzeyde metalaştırılmasına ve bununla ilgili araştırmalara yönelik ciddi bir ilgi söz konusudur.

Frankfurt Okulunun eleştirel teorisi dine bir önem atfetmediyse de bu durum Jürgen Habermas'ın post-sekülerizm fikri ile değişmiştir. Maalesef onun fikirleri genelde yanlış anlaşılmıştır. Habermas, dinin yeniden canlanmasını savunmamaktadır fakat hem seküler hem de dindar kişilerin kendi inançlarını rasyonel ve toplumsal bir biçimde açıklayabilecekleri bir diyalog ortamının oluşması gerektiğini ifade etmiştir. Bu argüman savunulabilir olmakla birlikte sosyolojik olarak ikna edici değildir. Neden fundamentalistler kendi pozisyonlarını izah etme ihtiyacı hissetsinler ki? Amerika'daki son başkanlık seçimleri göstermiştir ki Çay Partisi'ndeki dini fundamentalistler Demokrat partideki seküler liberaller ile diyalog kurmayı istememişler ya da anarşist Wall Street işgalcileri dindar muhafazakarlarla iletişim kurmayı ne istemiş ne de buna ihtiyaç duymuşlardır (Gitlin, 2012).

Sekülerleşme tezinin eleştirisiyle popüler din, maneviyat ve örtük din konularına vurgu yapan araştırmalarda bir artış yaşanmıştır. Bu araştırma geleneği Amerika'daki ve son zamanlarda da kurumsal dinin zayıfladığı ya da düşüşte olduğu Avrupa'daki din sosyolojisinin temel karakteristiği haline

geldi. Bir yandan özellikle gençler arasında sağlam bir dini canlılığın ortaya çıktığına dair yeterli kanıt varken, diğer yandan Amerika'da birçok insanın dinsiz olduğunu belirten bulgular da söz konusudur (Lin et al, 2010). Seküler olanın gerçek karakteri üzerine yapılan tartışmalar, modern dönemlerde ateizm çalışmalarına yönelik bir ilgiye de önayak olmuştur (Bullivant, 2012). Sonuç olarak dini ve seküler gruplar/ uygulamalar arasındaki sert kavramsal ikilemler, bu kategoriler arasındaki deneysel çeşitlilikleri yakalama noktasında başarısız olmuşlardır.

Yeni çalışma alanları nelerdir? Son 20-30 yıl içinde beden sosyolojisi gelişmekte ve özellikle Philip Mellor ve Chris Shilling'in (1997) araştırmasında olduğu gibi, din sosyolojisini etkilemektedir. Bu etkinin daha geniş boyutları *The Routledge Handbook of Body Studies/Beden Çalışmaları El Kitabı* (Turner, 2012) çalışmasından takip edilebilir. Beden üzerine çalışmalar önemlidir çünkü bir çok din sosyolojisi ana akımında olan dini inanç ve bilgiye haddinden fazla odaklanmayı yumuşatmıştır. Din basitçe inançlar ve değerlerin toplamı değildir. Anket teknikleri yerlerini davranış ve fikirleri araştırma tekniklerine bıraktığından dolayı bir inanç olarak din hakim hale gelmiştir. Din ve beden çalışmalarındaki bu gelişmeler aynı zamanda bizim genelde dini, Protestan gözlükleriyle incelediğimiz gerçeğine bir ikaz niteliğindedir. Mesela William James'in din değiştirmeye yönelik etkileyici çalışması *Varieties of Religious Experience/Dini Tecrübenin Çeşitliliği* (1929) tamamen Protestan geleneği üzerine oturtulmuştur. Beden ve beden uygulamaları üzerine yapılan çalışmaların; din çalışmalarını, din ve toplumsal cinsiyet ile maddeci dinler üzerine daha derin araştırmalar yapmak için bir platform sağlayacağı öngörülebilir. Bu yöndeki bir gelişme, şiddet, terörizm ve İslam üzerine gereksiz yoğunlaşmanın bir folyosu da olacaktır.

Kaynaklar

- Asad, T. (1993) *The Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Badiou, A. (2003) *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bailey, E. (1990) The implicit religion of contemporary society: Some studies and reflections. *Social Compass* 37(4): 483-497.
- Beckford, J. and Gilliat, S. (1998) *Religion in Prison: Equal Rites in a Multi-faith Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah, R.N. (1957) *Tokugawa Religion: The Values of Pre-industrial Japan*. New York: Free Press.
- Bellah, R.N. (1967) Civil religion in America. *Daedalus* 96 (Winter): 1-27.
- Bellah, R.N. (1978) Religion and legitimation in the American republic. *Society* 15: 16-23.

- Bellah, R.N. (2011) *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bellah, R.N. and Joas, H. (eds) (2012) *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge, MA and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bender, C. (2003) *Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Bender, C. (2010) *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religion Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bender, C., Cadge, W., Levitt, P. and Smilde, D. (eds) (2013) *Religion on the Edge: Decentering and Re-centering the Sociology of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Berger, P.L. (1967) *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday.
- Berger, P.L. (ed.) (1999) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Erdmans Publishing.
- Berger, P.L., Davie, G. and Fokas, E. (2008) *Religious America, Secular Europe?* Aldershot: Ashgate.
- Berger, P.L. and Luckmann, T. (1967) *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday.
- Beyer, P. (1994) *Religion and Globalization*. London: Sage.
- Beyer, P. (2006) *Religions in Global Society*. London: Routledge.
- Bourdieu, P. (1962) *The Algerians*. Boston, MA: Beacon Press.
- Bruce, S. (1999) *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (2002) *God is Dead: Secularisation in the West*. Oxford: Blackwell.
- Buatista, J. (ed.) (2012) *The Spirit of Things: Materiality and Religious Diversity in Southeast Asia*. New York: Cornell University Press.
- Bullivant, S. (2012) Not so indifferent after all? Self-conscious atheism and the secularisation thesis. *Approaching Religion* 2(1): 100–106.
- Cadge, W. (2013) *Paging God: Religion in the Halls of Medicine*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Calhoun, C., Mendieta, E. and VanAntwerpen, J. (eds) (2013) *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity.
- Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cesari, J. (ed.) (2010) *Muslims in the West after 9/11*. London: Routledge.
- Chaves, M. (2011) *American Religion: Contemporary Trends*. Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press.
- Davie, G. (1994) *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- De Tocqueville, A. (1968) *Democracy in America*. Glasgow: Collins. Eisenstadt, S.N. (ed.) (1986) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press.

- Eisenstadt, S.N. (1996) *Japanese Civilization: A Comparative View*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eliade, M. (1961) *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harper.
- Elliott, A. and Turner, B.S. (2012) *On Society*. Cambridge: Polity.
- Fetzer, J.S. and Soper, J.C. (2005) *Muslims and the State in Britain, France and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gitlin, T. (2012) *Occupy Nation: The Roots, the Spirit and the Promise of Occupy Wall Street*. New York: Harper Collins.
- Goldman, M. (2012) *American Soul Rush: Esalen and the Rise of Spiritual Privilege*. New York: NYU Press.
- Habermas, J. (2006) Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy* 14(1): 1-25.
- Haddad, Y.Y. (2011) *Becoming American? The Forging of Arab and Muslim Identity in Pluralist America*. Waco, TX: Baylor University Press.
- Hafez, S. (2011) *An Islam of Her Own: Reconsidering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements*. New York and London: New York University.
- Hansen, K.P. (2012) *Military Chaplains and Religious Diversity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Heelas, P. (1996) *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Herberg, W. (1955) *Protestant, Catholic Jew*. New York: Doubleday.
- Hervieu-Leger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.
- Hodgson, M. G. S. (1993) *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, S.P. (1993) The clash of civilizations. *Foreign Affairs* 72(3): 22-48.
- Jain K (2006) *Gods in the Bazaar: The Economies of Indian Calendar Art*. Durham, NC: Duke University Press.
- James, W. (1929) *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*. London: Longmans, Green and Company.
- Jaspers, K. (1953) *The Origin and Goal of History*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Joppke, C. and Torpey, J. (2013) *The Legal Integration of Islam: A TransAtlantic Comparison*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Joseph, S. (ed.) (2000) *Gender and Citizenship in the Middle East*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Josephson, J.A. (2012) *The Invention of Religion in Japan*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Juergensmeyer, M. (2003) *Terror on the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Keskin, T. (ed.) (2011) *The Sociology of Islam: Secularism, Economy and Politics*. Reading, MA: Ithaca Press.

- Kitiarsa, P. (2007) *Religious Commodification in Asia: Marketing Gods*. London: Routledge.
- Lehmann, D. (2010) Rational choice and the sociology of religion. In: Turner BS (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 181–220.
- Lin, C., MacGregor, C. and Putnam, R. (2010) Secular and liminal: Discovering heterogeneity among religious nones. *Journal for the Scientific Study of Religion* 49(4): 596–618.
- Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Books.
- Martin, D. (1969) *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*. London: Schocken Books.
- Martin, D. (1978) *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Martin, D. (2002) *Pentecostalism: A World Their Parish*. Oxford: Blackwell.
- Masuzawa, T. (2005) *The Invention of World Religions or How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mellor, P.A. and Shilling, C. (1997) *Re-forming the Body*. London: Sage.
- Momigliano, A. (1997) *On Pagans, Jews, and Christians*. Hanover, NH: Wesleyan University Press.
- National Intelligence Council (2012) *Global Trends 2030: Alternative Worlds*. United States.
- Niebuhr, H.R. (1929) *The Social Sources of Denominationalism*. New York: H. Holt and Company.
- Nisbet, R. (1990) *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*. San Francisco: ICS Press.
- Palmer, S.J. (2011) *The New Heretics of France: Minority Religions, La République, and the Government sponsored 'War on Sects'*. New York: Oxford University Press.
- Parsons, T. (1974) Religion in postindustrial America: The problem of secularization. *Social Research* 51(1–2): 193–225.
- Possamai, A. (ed.) (2012) *Handbook of Hyper-real Religions*. Leiden: Brill.
- Putnam, R.D. and Campbell, D.E. (2010) *American Grace: How Religion Divides and Unites us*. New York: Simon and Schuster.
- Rey, T. (2007) *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*. London: Equinox.
- Ricoeur, P. and MacIntyre, A. (1969) *The Religious Significance of Atheism*. New York: Columbia University Press.
- Robbins, D. (2012) *French Post-war Social Theory*. London: Sage.
- Robertson, R. (1970) *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.

- Robertson, R. (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Robertson, R. and Garrett, W.R. (eds) (1991) *Religion and Global Order*. New York: Paragon House.
- Robinson, K. (2009) *Gender Islam and Democracy in Indonesia*. London and New York: Routledge.
- Roof, W.C. (1993) *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper.
- Roof, W.C. (1999) *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rousseau, J.-J. (1956) *The Creed of a Priest of Savoy*. New York: Frederick Ungar Publishing Company.
- Rousseau, J.-J. (1973) *The Social Contract and Discourses*. London: Dent.
- Roy, O. (1994) *The Failure of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Roy, O. (2010) *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*. New York: Columbia University Press.
- Said, E.W. (1978) *Orientalism*. London: Routledge.
- Sinha, V. (2010) *Religion and Commodification: Merchandizing Diasporic Hinduism*. London: Routledge.
- Smidt, C.E. (2013) *American Evangelicals Today*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Stark, R. and Bainbridge, W.S. (1987) *A Theory of Religion*. New York: P Lang.
- Stark, R. and Finke, R. (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Sun, A. (2013) *Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities*. Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press.
- Susen, S. and Turner, B.S. (eds) (2011) *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*. London: Anthem Press.
- Taubes, J. (2004) *The Political Theology of Paul*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Thompson, E.P. (1963) *The Making of the English Working Class*. London: Gollancz.
- Thumma, S. and Travis, D. (2007) *Beyond the Megachurch Myths*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Torpey J (2010) American exceptionalism. In: Turner BS (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell-Wiley, pp. 141–159.
- Troeltsch, E. (1931) *Social Teaching of the Christian Churches*. New York: Macmillan.
- Turner, B.S. (ed.) (2012) *The Routledge Handbook of Body Studies*. London: Routledge.

- Turner, B.S. (2013) *The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van den Breemer, R., Casanova, J. and Wyller, T. (eds) (2013) *Secular and Sacred? The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weber, M. (1951) *The Religion of China*. Glencoe, IL: Free Press.
- Weber, M. (1958) *The Religion of India*. New York: Free Press.
- Weber, M. (1978) *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Wilson, B. (1966) *Religion in a Secular Society*. London: Watts.
- Wilson, B. (ed.) (1967) *Patterns of Sectarianism, Organization and Ideology in Social and Religious Movements*. London: Heinemann Educational Books.
- Wood, M. (2010) The sociology of spirituality: Reflections on a problematic endeavor. In: Turner, B.S. (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Wiley- Blackwell, pp. 267–285.
- Yang, F. (2012) *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*. Oxford: University of Oxford Press.

Kitap ve Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri

Din Sosyolojisi Anabilim Dalı XIII. Koordinasyon Toplantısı ve Din’de Güncelleme Olgusunun (Konusunun) Sosyolojik İmkânı: Problemler ve Çözümler Üzerine Değerlendirme Sempozyumu

(28-30 Eylül 2018 İzmir/Çeşme)

Ahmet Selim Demiryürek*

Giriş

Din Sosyolojisi Anabilim Dalı XIII. Koordinasyon Toplantısı ve Din’de Güncelleme Olgusunun (Konusunun) Sosyolojik İmkânı: Problemler ve Çözümler Üzerine Değerlendirme Sempozyumu, 28-30 EYLÜL 2018’de Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi organizatörlüğüyle İzmir /Çeşme Club Famillia Otel’de yapıldı. İki gün süren sempozyuma Türkiye’deki çeşitli üniversitelerin İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde Din Sosyolojisi Anabilim Dalı’nda görev yapan yaklaşık 40 akademisyen ile Din Sosyolojisi alanında lisansüstü eğitim gören bazı öğrenciler katıldı. Din’de Güncelleme konu başlığı altında tek oturum olarak yapılandırılan sempozyumda toplam 4 tebliğ sunuldu. Sempozyum, 28 Eylül Cuma akşamı açılış konuşmalarıyla başladı. 29 Eylül Cumartesi günü ise toplantının ana oturumu ve sonrasında değerlendirme ve müzakere oturumu gerçekleştirildi.

Açılış Konuşmaları

Sempozyum, din sosyolojisinin duayen hocalarından Prof. Dr. M. Rami Ayas’ın açılış konuşması ile başladı. Ayas, Türkiye’de din sosyolojisine dair ilk çalışmaların bir emekleme süreci geçirdiğini günümüzde ise mahut disiplinin Türkiye ve dünya üniversitelerinde önemli bir yere sahip olduğunu belirtti. Bu bağlamda sosyolojinin günümüzde hala gelişmekte olan bir bilim dalı olduğunun altını çizdi ve toplumbilimci olma yolunda Türkiye’de lisansüstü çalışmalar yapan gençlerin özellikle kuramsal sosyolojiye eğilmeleri gerektiğini vurguladı. Ayrıca Ayas, Türkiye’de din sosyolojinin bir bilim dalı olarak gelişmesi ve kurumsallaşması yolunda dernekleşmenin ve tercümenin önemine dikkat çekerek sosyoloji

* Arş. Gör. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (a.selim66@hotmail.com)

mezunlarının kurduğu sosyoloji derneği örneğinde bir din sosyolojisi derneğinin kurulması önerisinde bulundu.

Ayas'ın konuşmasından sonra sempozyum düzenleme kurulu adına programın sunusunu yapan Dr. Öğr. Üyesi Bekir Emiroğlu, sempozyumun konu başlığının belirlenmesinde ve sempozyumun içeriğinin oluşturulmasında destek ve yardımlarını gördüklerini ifade ettiği Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Celalettin Çelik'e teşekkür etti ve ikinci açılış konuşmasını yapmak üzere onu kürsüye davet etti.

Çelik, sempozyumun hazırlanmasında emeği geçenlere ve özellikle maddi unsurların hazırlanması adına katkıda bulunan kurum ve kuruluşlara teşekkürlerini sunduktan sonra Türkiye'deki din sosyologlarının istikrarlı bir şekilde XIII. kez toplanmasının ehemmiyetine işaret etti. Türkiye Cumhuriyeti Başkanı Erdoğan'ın bir konuşması vesilesi ile tartışma alanına soktuğu "Din'de güncelleme" konusunun aslında Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde öteden beri tartışılan bir konu olduğunu belirtti. Bu anlamda sempozyum konusunu belirlemede siyasi gündemin temel saiklerinin doğrudan bir çıkış noktası olmadığını altını çizdi. Konu başlığının son şeklinin belirlenmesinde sempozyum düzenleme kurulu başkanı Prof. Dr. Adil Çiftçi ile birlikte yaptıkları istişarelerde "Din'de Güncelleme" ile "İslam'da Güncelleme" tabirleri arasında tereddüt ettiklerini ve kendisinin önerisiyle sosyolojik çağrışımları daha yüksek bir kavram olarak "Din'de Güncelleme" tabirini tercih ettiklerini belirtti.

Din'de Güncelleme Oturumu

Din'de Güncelleme konu başlığı altında Cumartesi sabahı başlayan oturumun başkanlığını Prof. Dr. Celalettin Çelik yaptı. Çelik, oturuma başlamadan önce din ve değişim konusuna değindi. Bununla ilgili olarak Çelik, din ve değişim konusunun din sosyolojisinin en çetrefilli konuları arasında yer aldığını dolayısıyla konuya dair tartışma ve ihtilaf noktalarını bir eksene getirmenin oldukça zor olduğunu belirtti. İlahiyat fakültesi derslerinde yoğun olarak tartışılan konunun kritik gerilimlerden geçtiğini vurgulayan Çelik, konuya dair itiraz noktalarının "Din'de değişim olur mu?" gibi geleneksel çıkışlarla pekiştiğini dile getirdi ve sempozyum düzenleme kurulu adına Prof. Dr. Adil Çiftçi'ye teşekkür etti.

Oturumun ilk tebliğini Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Adil Çiftçi, "Din'de Güncelleme" başlığı altında sundu. Tebliğinin başında Kur'an'ın tarihselliği tartışmasına değinen Çiftçi, Türkiye'de tarihsellik konusunun yanlış anlaşıldığı kanaatinde olduğunu söyleyerek Kur'an'ın tarihselliğinin onun evrenselliğiyle zıtlştırılmadan anlaşılması gerektiğini böyle bir zıtlştırmanın da zaten mümkün olmadığını dile getirdi. Bu bağlamda Kur'an'ın tarihselliğinin onun evrenselliğinin tek yolu olduğunu vurguladı.

Çiftçi, din'in güncellemesinin Allah indindeki din'in Âdem peygamber vasıtasıyla tarihe girişi ile başladığını en son da Hz. Peygamber eliyle din'in güncellemesinin yaşandığını, Hz. Peygamber hayattan ayrıldıktan sonra ise güncellenmenin gelenek vasıtasıyla devam ettiğini söyledi. Geleneğin zaten fıkıh, kelam, tefsir, hadis ve tasavvuf gibi alanlarda yeniden güncellemelerle oluştuğunu söyleyen Çiftçi, tarihi süreklilik içinde Hz. Peygamberin vefatından sonra gelenlerin Kur'ân'ı ve sahih sünneti anlayarak yorumlayarak ve uygulayarak zamanlarının sorunlarına cevap bulmaya çalıştıklarını ifade etti

Çiftçi, ayrıca sekülerleşme projesi olarak tabir ettiği modern zamanlarda içtihat kapısının kapandığı şeklinde oluşturulan söylemlerin dinin güncellenmesine ket vurduğunu ve modern zamanlarda din'in güncellenmesinin hiç olmadığı kadar gerekli olduğunu modern hayattan verdiği örneklerle açıkladı.

Aynı zamanda sempozyum düzenleme kurulu adına konuşan Çiftçi, sempozyum başlığındaki "olgu" kavramını yadsınamaz, varlığı bir başkasının var ya da yok demesine bağlı bulunmayan "tarihsel gerçeklik" anlamında kullandıklarını belirtti. Tarihsel kavramıyla kastedilenin hem mazi hem de günümüz olduğunu dile getiren Çiftçi, buradan hareketle "güncelleme"nin yeni bir olgusal gerçeklik değil, bilakis geçmişten gelip günümüzde de devam eden fakat görünümleri farklılaşan bir olgu olduğunu ifade etti.

Oturumun ikinci tebliğini Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Mustafa Macit, "Her şeyin Güncellenmek Zorunda Olduğu Bir Zamanda 'Din'de Güncelleme': Bir Söylem Analizi Denemesi" başlığıyla sundu. Müslümanların uzun süredir katılmak değil katlanmak zorunda olduğu modern zamanlarda yaşadığını belirten Macit, bu dönemde ortaya çıkan temel problemi, geleneksel dini paradigma ile modernite çatışmasına dayalı iki kültür sorunu kavramlaştırması etrafında analiz etti. Geleneksel dini paradigma ile katılmak değil katlanılmakta olan modernite arasında cereyan eden iki kültür çatışmasının, Müslümanları "ya o, ya bu" olmak yani Müslüman kalmak ile modern olmak ikilemine dayalı bir karşıtlık içerisine sıkıştırdığını dile getiren Macit, iki kültür sorununu aşma adına girişimlerin tecdit, reform ve yakın zamanda din'de güncelleme tartışmaları üzerinden yansıdığını dile getirdi. Tebliğin devamında din ile yaşanan zaman arasındaki çelişkiyi aşma girişimlerinin öne çıkanlarını arka planlarıyla birlikte söylem analizine tabi tuttu. Kimi dini profillerin kitle iletişim araçlarına yansıdığı biçimiyle son güncelleme tartışmasına meşru gerekçe oluşturmasının, söz konusu çelişkiyi gidermek yerine daha da katmerleştirdiğini dile getirdi. Bu bağlamda iki kültür sorunu ve buna dayalı Müslüman birey ve modern toplum arasındaki bilişsel çelişkiyi gidermede

öne çıkan tecdit, reform ve güncelleme söylemlerinin kavram çerçevesinin aşınma sürecini zengin bir dil ile tahlil etti. Macit, son tahlilde iki kültür sorununun klasik mantık önermelerinin kavradığı bir gerçeklikte “ya o ya bu” yani ya Müslüman kalmak ya modern olmak sorunu olarak başladığını bugün ise sorunun “ne o ne bu” yani ne modern ne Müslüman ama aynı zamanda “hem o hem bu” yani hem Müslüman hem modern zeminine taşındığı dengesiz bir paradoksa işaret etti.

Oturumun üçüncü bildirisini “Din ve Değişim Sorunu” konu başlığı altında Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden Prof. Dr. Mehmet Akgül sundu. Akgül, din ve toplum ilişkilerinde değişimin üstten ve zoraki olmasından çok doğal süreçler geçirerek kendiliğinden olması gerektiğini dile getirdi. Türk toplumunun din ve değişim açısından yakın tarihte geçirdiği modernleşme aşamalarını değişim talepleri ve değişime direnme süreçleri açısından irdeleyen Akgül, İslam düşüncesinin değişimi ve gelişiminin bir bilgi, tefekkür ve sanat işi olması gerektiğini ve asla sadece siyasi boyutuyla değerlendirilmemesi gerektiğini söyledi. Buradan hareketle toplumların bilgi artışına ve nakline tahsis ettiği kaynakların eski bilgiyi ancak ayakta tutabilecek seviyede ise burada değişimden bahsedilemeyeceğinin altını çizen Akgül, Türk toplumunda din ve değişim ilişkileri açısından ortaya çıkan problem alanlarının değişim taleplerinin henüz istenilen seviyeye gelmemesi ile ilişkilendirdi.

Oturumun son bildirisini ise Prof. Dr. Kemalettin Taş, “Din’de Güncelleme Olgusunun Mahiyeti: İslam’ın Güncellenmesinden Ne Anlamalıyız?” başlığı altında sundu. Taş, tebliğinin giriş kısmında öncelikle reform, tecdit ve güncelleme kavramlarıyla ilgili nüans farklarını değerlendirdi. Buna göre reform kavramının diğerlerinden farklı olarak dinin aslının da müdahaleyle çağa uydurulması anlamına geldiğini belirtti. Daha sonra Din’de Güncelleme konusunu daha çok gündeme getiren ve tartışanların fıkıh başta olmak üzere tefsir, hadis ve kelim alanındaki hocalar olduğuna dikkat çekerek konuyu esas itibarıyla din sosyologlarının tartışması gerektiğini söyledi. Ayrıca İslam’ın güncellenmesinde ana meselenin bir zihniyet ve mantalite güncellemesi olduğunu belirten Taş, İslam dünyasındaki konjonktürel dindarlık, muhafazakar burjuva dindarlığı, dini grup dindarlığı gibi dindarlık olgularının fıkıh güncellemelerden önce güncellenmesi gerektiğini belirtti.

Kemalettin Taş’ın bildirisinden sonra program, katılımcıların tebliğ sahiplerine sordukları sorular ve yaptıkları değerlendirmelerle devam etti. Toplantı öğleden sonra ise Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur ve Prof. Dr. Rami Ayas’ın kapanış konuşmalarıyla sona erdi.

Değerlendirme ve Kapanış Oturumu

Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur, kapanış konuşmasında sempozyumu kendi tecrübelerinden örnekler vererek esprili bir dille değerlendirdi. Sempozyum

tebliğlerinin satır aralarında; dinin kurucu metinleri, nebevî paradigma, sosyo-kültürel dini çevre ve bireysel tefekkür gibi anahtar kavramların geçtiğini dile getiren Bodur, bu kavramlar ve Hz. Peygamberin örnekliliği üzerinden sistematik bir metot ortaya koymanın din'de güncelleme tartışmasında önemli olduğunu dile getirdi.

Prof. Dr. Rami Ayas ise kapanış konuşmasında öncelikle Müslümanlık anlayışlarını değerlendirmede “geleneksel Müslümanlık” yerine “göreneksel Müslümanlık” kavramının kullanılmasını önerdi. Bu doğrultuda Kur’ân’da bir gerçeklik olgusu olarak atalardan ne gördüyse ona uyan görenek Müslümanlığının eleştirildiğini, bugünkü Müslüman dünyasının ana sorununun da gelenek Müslümanlığından daha çok görenek Müslümanlığı olduğunu belirtti. Ayrıca güncelleme konusunda yaşadığımız sorunların tarihsel kültürümüzü doğru anlamamaktan kaynaklandığını söyleyen Ayas, tarihsel kültürü doğru anladığımız takdirde bugün işimize yarayan noktaları alıp işimize yaramayan noktaları geride bırakacağımızı belirtti. Ayrıca din sosyolojisi alanında önemli bir bilimsel toplantının gerçekleştiğini söyleyen Ayas, din sosyolojisi derneği kurulması ve tercüme faaliyetlerinin artarak devam etmesi çağrısını üzerine basarak yineledi.

Prof. Dr. Rami Ayas’ın konuşmasından sonra toplantı bir sonraki koordinasyon toplantısının nerede nasıl yapılacağı konusundaki müzakerelerle sona erdi.

Sonuç olarak din'de güncelleme olgusunun (konusunun) sosyolojik imkânı sempozyumu, konuya dair birçok tarihi ve güncel problem ve çözüm önerilerini ortaya çıkardı. Ortaya çıkan problemler ve çözüm önerileri ise her birinin ayrı ayrı bilimsel toplantılara konu teşkil edecek derecede geniş bir mahiyete sahip olduğunu gösterdi. Bu yönden sempozyumun hem içerik hem de organizasyon yönünden başarılı geçtiğini söylemek mümkündür.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN ESASLARI VE MAKALE KABUL ŞARTLARI

- Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir dergidir.
- Dergide başta İlahiyat alanı olmak üzere siyaset, tarih, sosyoloji, felsefe gibi sosyal bilimlerin tüm alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri, kitap ve bilimsel etkinlik değerlendirmelerine yer verilir.
- Dergiye gönderilen yazılar daha önce bir başka yerde yayınlanmamış veya yayınlanması için kabul almamış olması gerekir.
- Dergiye gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem ve yazım kurallarına uygunluk açısından yayın kurulunca incelenir. Yayın kurulu tarafından yayınlanmasına karar verilen yazılar bilimsel yeterlilik açısından değerlendirilmek üzere alanında iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının müspet olması durumunda makale yayınlanır. Ancak hakemlerden birisinin olumsuz rapor vermesi durumunda makale yayın kurulunun kararıyla üçüncü bir hakeme daha gönderilir. Üçüncü hakemin raporu doğrultusunda yazının yayınlanıp yayınlanmayacağına yayın kurulu karar verir ve yayınlanma kararı alınan yazı yayın sırasına göre uygun görülen sayıda yayınlanır.
- Yayınlanan makalelerin bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yayınlanmış yazıların her türlü telif hakkı Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Dergide yayınlanan yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
- Derginin yayın dili Türkçe olmakla birlikte Arapça, İngilizce, Fransızca ve Almanca kaleme alınmış yazılar da yayınlanabilir.
- Tercüme makaleler asıllarıyla birlikte gönderilmelidir.
- Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki yazı yayınlanabilir.
- Telif ve tercüme makaleler kaynakça ile birlikte 10.000 kelimeyi; kitap ve bilimsel toplantı değerlendirmesiyle ilgili yazılar da 1500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca telif makaleler için 100-150 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özet yazılmalıdır. Telif ve tercüme makaleler için makalenin sonunda kaynakların listesi verilmediler.
- Yazarların derginin yazım kurallarına uymaları gerekmektedir. Yazım kurallarına uygun olmayan yazılar yayın kurulu tarafından ilgili düzeltmelerin yapılması için tekrar yazarına gönderilir.
- Dergiye gönderilecek yazılar Microsoft Word programında ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr adresine gönderilmelidir.
- Makale yazım kurallarıyla ilgili geniş bilgi için bk. <http://ilahiyat.uludag.edu.tr/dergi/index.php/tr/yayin-ilkeleri>