

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

*Journal of Sakarya University*  
*Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806  
e-ISSN: 1304-6535

cilt: XX | sayı: 38 | yıl: Aralık 2018

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,*  
uluslararası hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu  
yazarlarına aittir.

Bu kitabın yayın hakları

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince

“Bu kitap hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve  
herhangi bir bölümü dekanlığın izni olmadan kopya edilemez.”

Her hakkı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

<b>SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ</b>	<b>JOURNAL OF SAKARYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY</b>
cilt: XX, sayı: 38, yıl: Aralık 2018	volume: XX, issue: 38, year: December 2018
ISSN: 2146-9806 e-ISSN: 1304-6535	
<p>Sahibi/Owner on behalf of Theology Faculty Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI Editör/Editor in chief Doç. Dr. Erdiç AHATLI Sayı Editörleri/Issue Editors Dr. Öğr. Üyesi Habib KARTALOĞLU Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA Editör Yardımcısı/Editorial Assistants Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA Dr. Öğr. Üyesi M. Mücahid DÜNDAR Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Ravza AYDIN İç Tasarım/Design Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI Arş. Gör. Betül ELMACI Web Sayfası Sorumlusu Arş. Gör. Yunus KAYMAZ Kapak M. Emin ALBAYRAK Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date Sakarya 2018 Baskı/Printing Sakarya Gelişim Ofset Tanıtım Matbaa Yayın Reklam Tic. ve San. Ltd. Şti. A. Menderes Cad. No: 22/A Yenicaim Adapazarı Tel: 0264 273 52 53 – Faks: 0264 281 73 00 Yazışma Adresi/Corresponding Adress Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Esentepe Kampüsü 54000 Serdivan/Sakarya Tel: +90 (264) 295 67 30 Faks: +90 (264) 295 67 36 web sayfası / web page <a href="http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sakaifd">http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sakaifd</a> e- posta / e-mail: <a href="mailto:sauifd@sakarya.edu.tr">sauifd@sakarya.edu.tr</a></p>	<p><b>Yayın Kurulu / Editorial Board</b> Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Doç. Dr. Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Habib KARTALOĞLU (Sakarya Üni.) Dr. Öğr. Üyesi İhsan KAHVECİ (İbn Haldun Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi)</p> <p><b>Danışma Kurulu / Advisory Board</b> Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück Üniversitesi) Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Selçuk Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. George TAYLOR (Pittsburgh School) Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi) Prof. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU (Rize RTE Üni.) Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Murteza BEDİR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (Medeniyet Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Naser NİKOUBAKHT (Tarbiat Modares Üni.) Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky Üniversitesi) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ramazan MUSLU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (TDV 29 Mayıs Üniversitesi) Doç. Dr. Abd-alraheem al-SHAREEF (Zerqa Üniversitesi) Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Tahir DAYHAN (Dokuz Eylül Üni.) Dr. Öğr. Üyesi Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniversitesi)</p>
<b>Sayı Hakemleri / Referee Board of this issue</b>	
<p>Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Adem APAK (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ali AYTEN (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet Akif KILAVUZ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Nuri TUĞLU (Süleyman Demirel Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Ahmed ÜRKMEZ (Pamukkale Üniversitesi) Doç. Dr. Ahmet AKIN (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Hayati YILMAZ (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Mehmet ANIK (Bingöl Üniversitesi) Doç. Dr. Recep ÖNAL (Balıkesir Üniversitesi) Doç. Dr. Özgür KAVAK (İstanbul Şehir Üniversitesi)</p>	<p>Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman ATÇIL (İstanbul Şehir Üni.) Dr. Öğr. Üyesi Betül AVCI (İbn Haldun Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi İclal ARSLAN (Hitit Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi İsmail BİLGİLİ (Necmettin Erbakan Üni.) Dr. Öğr. Üyesi Veysel AKKAYA (İ. Sabahattin Zaim Üni.) Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz ÖZDEMİR (Marmara Üniversitesi)</p>
Dergimizin yayım ve yazım ilkeleri 343-351 sayfaları arasında yer almaktadır.	

## **Açık Erişim Politikası / Open Access Policy**

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD), Creative Commons Atınlı-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD) bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD) Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

*Sakarya University Faculty of Theology Journal (SAUIFD) is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. Sakarya University Faculty of Theology Journal (SAUIFD) provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Sakarya University Faculty of Theology Journal (SAUIFD) has added its name to the Budapest Open Access Initiative.*

## **Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services**

- 1- ESCI- Emerging Sources Citation Index (2017)
- 2- DOAJ- Directory of Open Access Journals (2017)
- 3- DRJI- Directory of Research Journals Indexing (2017)
- 4- ULAKBİM- TR Dizin (2012)
- 5- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2011)
- 6- EBSCOHOST (2010)
- 7- Academic Resource Index- ResearchBib (2017)
- 8- PhilPapers (2017)
- 9- CEEOL- Central and Eastern European Online Library (2017)
- 10- ESJI- Eurasian Scientific Journal Index (2017)
- 11- ROOTINDEXING- Journal Abstracting and Indexing Service (2017)
- 12- CiteFactor- Academic Scientific Journals (2017)
- 13- OAJI- Open Academic Journals Index (2017)
- 14- Scientific World Index (2017)
- 15- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atf Dizini (2017)
- 16- IZOR- International Institute of Organized Research (2017)
- 17- Scilit- Scientific Literature (2017)
- 18- Türk Eğitim İndeksi (2017)
- 19- Acarindex- Akademik Araştırmalar İndeksi (2017)
- 20- ROAD- Directory of Open Access Scholarly Resources (2017)
- 21- Science Library Index (2017)
- 22- OpenAIRE (2017)
- 23- ERIHPLUS- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (2017)
- 24- Scientific Indexing Services (2017)
- 25- İdealonline (2017)
- 26- WORLDCAT (2017)
- 27- SAIF- Scholar Article Impact Factor (2017)
- 28- Index Copernicus International (2018)
- 29- MIAR - Information Matrix for the Analysis of Journals
- 30- MLA - Modern Language Association

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Makaleler / Articles

**Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım Üzerine / On the Integrated Approach to the Determination of Hadīth**  
**Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ**  
1-32

**Cahiliye Dönemi Kureyş Toplumunda Hilf Olgusu / Hilf Fact During Jāhiliyyah Period in Quraysh Community**  
**Dr. Öğr. Üyesi Yunus AKYÜREK**  
33-56

**Bir Kavramın Analizi: Hadis İlimleri Açısından “Sāhibu Hadis” / An Analysis of a Concept: “Sāhib hadīth” in Terms of Hadīth Sciences**  
**Dr. Öğr. Üyesi Sezai ENGİN**  
57-85

**Dini Ötekine Yeni Bir Yaklaşım Olarak Karşılaştırmalı Teoloji / Comparative Theology as a New Approach to Religious Other**  
**Arş. Gör. Dr. Esra AKAY DAĞ**  
87-110

**Nahivcilerin İstisnâî Durumlarla İlgili Yaygın İzah Biçimleri / Common Explanatory Forms of Arabic Linguistic Scholars on Exceptional Situations**  
**Dr. Öğr. Üyesi Yunus İNANÇ**  
111-140

**Şeyhülislam Sâdeddin Efendi'nin Fetvaları Çerçevesinde Osmanlı Hukukunda Kazaî Hükmün Kaynakları / The Sources of Judicial Verdict in Ottoman Law in Accordance with Shaykh al-Islām Sâdeddin Efendi's Fatwās**  
**Doç. Dr. Süleyman KAYA - Doç. Dr. Osman GÜMAN - Arş. Gör. Rabia SALUR**  
141-164

**Mevlevî Mûsikişinaslar (XVIII. Yüzyıl) / Mawlawī Musicians (18th Century)**  
**Arş. Gör. Ayşegül METE**  
165-199

**Mekke Müşriklerini Mâtürîdî'nin Gözüyle Okumak / Reading Meccan Pagans with Mâtürîdî's Eyes**  
**Arş. Gör. Dr. Veysel GENGİL**  
201-222

**Lise Öğrencilerinin İslam Düşüncesindeki Yorum Farklılıklarına İlişkin Kavramlara Bakışları / Views of High School Students on the Concepts of Interpretation Diversities in Islamic Thoughts**

**Doç. Dr. Mahmut ZENGİN - Yeliz ALTUNTAŞ**  
**223-252**

**Sağlık Çalışanlarının Dini Tutum Düzeyleri / Religious Attitude Level of Healthcare Workers**

**Doç. Dr. Yusuf GENÇ - Öğr. Gör. Arif DURĞUN**  
**253-281**

**Çeviri Makaleler / Translated Articles**

**Emevîler Devrinde İkinci Mushaf Projesi**

**Prof. Dr. Omar Yusuf Abd al-Ghani HAMDAN**  
**Çeviri: Dr. Öğr. Üyesi Bayram DEMİRCİGİL**  
**283-312**

**Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews**

**Taha Hüseyin, çev. Erdoğan Albayrak – Yunus Kaldırım, Hak Söz**  
**Arş. Gör. Dr. Ömer Faruk AKPINAR**  
**313-318**

**Mazhar Murat Yemenlioğlu, Dinler Tarihi**  
**Ömer Dervişhani, Dinler Tarihi**  
**Gülsüm GÜRBÜZ**  
**319-325**

**Halil Hacımüftüoğlu, Kral Tanrı Allah'ın Krallığı**  
**Arş. Gör. Soner AKSOY**  
**327-331**

**Elizabeth Harris-Paul Hedges-Shantikumar Hettiarachchi, Twenty-First Century Theologies of Religions: Retrospection and Future Prospects**  
**Arş. Gör. Dr. Esra AKAY DAĞ**  
**333-339**

**İndeks / Index**

**37-38. Sayılar**  
**341-342**

**Yayın ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication**

**343-351**

## Editör'den

Ülkemiz akademik alanda maalesef henüz ciddi bir sistem oturtmadan gelgitlerle işleri götürmeye çalışmaktadır. Kaliteli, objektif, uluslararası alanda atıf almaya yönelik yayın çalışmalarının azlığı bunun en önemli göstergesidir. Ne yazık ki kaliteyi teşvik edip ödüllendirecek mekanizmalar artırılacağına tam tersi olmaktadır. Özellikle İlahiyat alanında doçentlik kriterlerine ESCI'nin dâhil edilmemesi mühim bir eksikliklerdir. Aynı şekilde 2019 yılında uygulanacak olan Yayın Teşvik İlkeleri'nde makalelere hakemlik yapan akademisyenlere hiç puan takdir edilmemesi seviyeli bilimsel dergi çıkarmayı hedefleyen anlayışa büyük bir darbe vurmuştur. Artık bu tür dergilerde hakemlik yapmak akademisyenlerimizin etik anlayışına ve yakınların ricasını kırmamak için kabul edilen hatır gönül ilişkisine bırakılmıştır. Bununla birlikte kaliteli bir şekilde yürütmeye çalıştığımız dergi yayıncılığında hakemlerimizin hiçbir beklenti içinde olmadan icra ettikleri nitelikli hakemlikler için ne kadar teşekkür etsek azdır. Kendilerine nâmütenâhî şükranlarımızı sunarız.

38. sayımızda; İslam Hukuku, Hadis, Tasavvuf, Kelam, İslam Tarihi, Sosyoloji, Dinler Tarihi ve Din Eğitimi alanlarında telif edilmiş on makale, bir tercüme ve dört kitap değerlendirmesini sizlere takdim ediyoruz. Bu vesileyle teveccüh gösterip ciddi araştırma ürünü çalışmalarını dergimize gönderen bütün araştırmacılara, tekrar pek kıymetli hakem heyetine, yayın ve danışma kurulunda yer alan hocalarımıza, sekreteryaya, iç tasarımı gerçekleştiren ve İngilizce uzun özetlerin redaktesini yapan bütün arkadaşlarımıza cân-ı gönülden teşekkürlerimizi sunarız. Son olarak dergimizin basımı ve diğer konularla ilgili taleplerimizi memnuniyetle yerine getiren dekanımız Prof. Dr. Ahmet Bostancı'ya ve onun şahsında dekanlık bünyesinde dergiye katkı sağlayan bütün personele en kalbî şükranlarımızı arz ederiz.

Doç. Dr. Erdiñç AHATLI

# HADİSLERİN TESPİTİNDE BÜTÜNSEL YAKLAŞIM ÜZERİNE

Bekir KUZUDİŞLİ\*

## Öz

Bu makalenin amacı, hadislerin sübutunda yeni bir yöntem önerisinde bulunan Mehmet Apaydın'ın *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* kitabını analiz etmektir. Bu yaklaşım, cerh ve ta'dil ilmini dikkate almaması, yalancı ravileri sisteme dâhil etmesi, isnad ve bilimsel verilerden hareketle oluşturulan kurgu neticesinde hadislerin sübutunu tespit etmeye çalışması yönleriyle klasik hadis usulünden ayrılmaktadır. Ayrıca Apaydın, klasik hadis usulünün tarihte büyük bir işlev görmesine rağmen günümüzde yeterli olmadığını belirtmekte ve klasik usulün sorunlarını bir bölüm halinde zikretmektedir. Bu makalede Apaydın'ın önerdiği yaklaşımda, yalancıları sisteme dâhil etmesinin ortaya koyduğu sorunlara değinilmekte ve ferd-garîb rivayetlerin kurgu oluşturmadaki sorunlarına dikkat çekilmektedir. Apaydın'ın esas aldığı "Tevakkuf" ve "Temkinli Güven" in hadislerin sahihini sakiminden ayırıp ayıramadığı incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Bütünsel Yaklaşım, Kurgu, Tevakkuf, Temkinli Güven, Hadis Usulü.

## On the Integrated Approach to the Determination of Hadith

### Abstract

Aim of this article is to analysing the book of *The Integrative Approach to the Confirmation of Hadith* written by Mehmet Apaydin who offers a new system. His approach differs from classical hadith science by ignoring *the jarh and ta'dil* and taking liar narrators into consideration. It decides that a hadith is sound or weak at the end of the fiction he formed by considering isnad and scientific data. On the other hand, although Apaydin accepts that science of hadith achieved a tremendous role in the history, he argues that this system has no longer been sufficient to solve the problems relating the the narrations and he tries to show problems of science of hadith in a chapter. In this article, I shell put the deficiencies to set forth a fiction, stemming from liar narrators, which were introduced to system by the author and the problems of the single narrations. I also shell study the two terms, "remain neutral" and "cautious confidence" which were corner stones for the system, whether or not they could seperate the sound hadith from the fabricated one.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography]

**Keywords:** Integrative Approach, Fiction, Remain Neutral, Cautious Confidence, Science of Hadith.

## Giriş

Türkiye'deki hadis doktora tezleri arasında bir teori inşa etmeyi kendine amaç edinmiş çalışmalar gayet az olması nedeniyle böyle bir amacı gözeterek yola çıkmış eserlerin yayımlanması ilmî sahanın dinamikliği hakkında umut verici bir gelişmedir. Yeni bir yöntem geliştirme iddiasında olan Mehmet Apaydın'ın uzun süren bir araştırma süreci sonucunda kaleme aldığı *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* isimli kitabı böyle bir çabanın ürünüdür. Aslı

---

\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı  
([kuzudislibekir@yahoo.com](mailto:kuzudislibekir@yahoo.com)).

doktora tezi olan bu kitap yakın zamanda KURAMER tarafından yayımlanarak ilim adamlarının hizmetine sunulmuştur.<sup>1</sup> Kitabın isminden de anlaşılacağı üzere yazar, hadislerin tespitini gerçekleştirmek için “Bütünsel Yaklaşım” adını verdiği yeni bir yöntem önermektedir. Ancak ileride detayları zikredileceği üzere, hadislerin tespiti gibi oldukça önemli bir meselede farklı ön kabul ve yöntemlerle yeni bir teori inşasını gerçekleştirmeye çalışmak, söz konusu ön kabullerin doğruluğu, teorinin, uygulanan zeminle uyumu, kullanılan araçların sağlamlığı gibi birçok noktanın tekrar tekrar kontrol edilmesini gerektirmektedir. Bir teori kurarken detaylarda bazı hataların olması tabii ki kaçınılmazdır ve bunlar zamanla düzeltilme imkânına sahiptir. Teorinin temel yapısında önemli noksanlıklar veya tutarsızlıklar bulunmadığı durumlarda, kusurları gidermek daha kolaydır. Ancak bir teoride yapısal sorunlar varsa bu, titiz bir incelemeyle teoriyi yeni baştan kurmayı gerektirebilir.

Apaydın’ın söz konusu eseri üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde klasik hadis usulünün sorunlarını ele alan yazar, ikinci bölümde yeni sistemini tanıtmakta üçüncü bölümde ise birkaç örnek üzerinden sistemin işleyişini anlatmaktadır. Kitabın yeni bir sistem iddiası taşıyor olmasının yanı sıra Apaydın tarafından geliştirilen bir bilgisayar programı sayesinde teknik imkânlardan azami derecede faydalanılmış olması önemli bir özelliktir. Bu bilgisayar programı sayesinde metinleri sınıflandırıp bir kurgu etrafında birleştirmek kolaylaşmaktadır.

Apaydın hadislerin tespitinde yeni bir sistem geliştirmenin gerekçesini, klasik hadis usulünün geçmişte çok önemli bir işlev görmesine rağmen günümüzde artık bu usulün fonksiyonunu tamamladığı<sup>2</sup> düşüncesine dayandırmakta, daha nesnel bir zemine oturan bütünsel bir usul geliştirmenin gerekliliğini savunmaktadır. Kitapta “Hadislerin Tespitinde Mevcut Yöntemlerin Sorunları” başlığıyla kaleme alınan ilk bölümünde ciddi problemler bulunmasına rağmen burada önce müellifin ortaya koymaya çalıştığı bütünsel tespit yöntemini tartışmak, sonrasında ise onun klasik hadis usulüne yönelttiği eleştirileri incelemek uygun görünmektedir. Böylece yazarın klasik hadis usulü hakkındaki eleştirilerinin ne kadar bütünü yansıttığını daha kolay görmek mümkün olacaktır.

## 1. Bütünsel Yaklaşımın Temel Özellikleri ve Değerlendirmesi

Hadislerin tespitinde bütünsel yaklaşım, bir olay hakkında hadis, siyer, tefsir, şiir ve benzeri bütün metinlerin bir araya getirilip, bu iş için geliştirilen bir bilgisayar programının yardımıyla, söz konusu olayın farklı kaynaklardan tespitini ve bunların bilimsel verilerle kontrol edilmesini amaçlamaktadır.

1 Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* (İstanbul: Kuramer, 2018).

2 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 25.



Her ne kadar yazar yeni birçok terim kullanıp, bulgularını bilimsel veriler ya da diğer pozitif delillerle desteklemesi yönüyle farklı bir görüntü çizse de<sup>3</sup> bizim değerlendirmemize göre önerdiği sistem çeşitli açılardan ansiklopedik şârihlerin özellikle de İbn Hacer'in *Fethü'l-Bârî*'sinde, bağlamı bulunan bir hadisi şerh etme metoduna benzemektedir. Gerçi yazar, kitabını İbn Hacer'in şerh metodunu dikkate alarak açıklamamaktadır. Ancak burada İbn Hacer'in yöntemiyle Apaydın'ın önerdiği sistemi karşılaştırmak, birbiriyle uyuşan ve ayrışan yönlerine dikkat çekmek, söz konusu bütünsel yaklaşımı anlamayı kolaylaştıracığı için önemli görünmektedir.

*Fethü'l-Bârî*'de özellikle, sebep-i vurûdu olan ya da sahâbe döneminde bir olay neticesinde rivayet edilen bir hadisin şerhinde, Buhârî hadisinde yer almayan arka plan bilgilerinin, söz konusu hadisin farklı isnadları yardımıyla ortaya konmaya çalışıldığı görülmektedir. İbn Hacer, şerhinin birçok yerinde, asıl metinde "Bir adam geldi/söyledi vb." şeklindeki kapalı ifadeleri, hadis, tarih, ensab gibi ulaşılabildiği kaynaklardan bulmaya çalışmakta, varsa, söz konusu olayın detaylarını zikretmektedir.<sup>4</sup> Bu yöntemle ilgili hadiste sorun olarak görülen bir hususun çözüm veya çözüm yolları sunulmuş olmakta ve ilgili hadisin bağlamının daha iyi anlaşılması sağlanmaktadır. Böylece okuyucu, incelenen hadisin daha net bir resmini elde etmiş olmaktadır. Bu yaklaşım, İbn Hacer'in, bir hadisi en iyi diğer bir hadisin açıklayacağı düşüncesinde de kendisini gösterir.<sup>5</sup> Nitekim İbn Hacer, farklı raviler tarafından çeşitli şekillerde ihtisar edilerek nakledilen Ubâde b. Sâmî'tin Allah Resûlü'nden aktardığı bir rivayeti kaydettikten sonra hadisleri şerh etmeye niyetlenen kimselere şu tavsiyede bulunması onun bakış açısı hakkında bir fikir vermektedir. İbn Hacer şöyle demektedir:

Hadisleri değerlendirmek isteyen bir kimsenin, önce hadisin tariklerini toplaması, sonra da sahih isnadları bulunan metinlerinin lafızlarını bir araya getirmesi ve onu tek hadis olarak şerh etmesi gerekir. Zira bir hadisi, en iyi diğer hadis açıklar.<sup>6</sup>

Neticede İbn Hacer'in şerhi, Buhârî'nin *Sahîh*'inde geçen bir hadisin farklı tariklerini bir arada görme ve bir hadisi bütünlüğü içinde okuma noktasında iyi bir kaynak görünümündedir.

Mehmet Apaydın'ın önerdiği sistem İbn Hacer'in *Fethü'l-Bârî*'de uyguladığı metotta olduğu gibi bir hadisin bütün tariklerini/metinlerini toplama ve bu yolla bir sonuca ulaşma noktasında uyuşmaktadır. Bununla birlikte o İbn Hacer'in uygulamasını genişlettiği, özellikle bilgisayar teknolojisi sayesinde

3 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 188-202, 226-238.

4 Örnek olarak bk. Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethü'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah b. Abdülazîz b. Bâz (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 5: 103-104.

5 Örnek olarak bk. İbn Hacer, *Feth*, 4: 121; 11: 317.

6 İbn Hacer, *Feth*, 6: 475.

daha kullanışlı hale getirdiği noktalar bulunmaktadır. Mesela İbn Hacer, doğal olarak büyük oranda Buhârî'nin *Sahîh*'indeki hadisi merkeze almakta ve hadislerin diğer tariklerinden hareketle konuyu ilgilendirdiği kadar bağlam bilgisi vermektedir. Mesela o, tabii bir şekilde, şerh ettiği hadisle ilgisinin olmadığını düşündüğü ya da ilgisini zayıf bulduğu bilgileri kaydetmemektedir. Oysa Mehmet Apaydın, hadisle doğrudan ilgili olsun veya olmasın söz konusu olayın geçtiği bütün bilgileri, hatta öncesinde yaşanan diğer olayları da bulmaya çalışmakta ve hâdiseyi adeta bir günlük oluşturur gibi Resulullah'ın o gün yaşadığı her şeyi anlatmayı hedeflemektedir.

Kaynaklara ulaşma bakımından İbn Hacer'in, temel hadis ve siyer kitaplarının yanı sıra pek fazla bilinmeyen bir hadis cüzünden de konuyla ilgili bir tarihi okuyucuya sunabildiği görülmektedir. Apaydın ise, geniş bir ezber ve kaynaklara nüfuzu gerektiren bu görevi bilgisayar teknolojisiyle aşmayı hedeflemektedir. Kullandığı programda, bir hadiste geçen her bir eylem, olay, nesne, zaman, mekân ve benzeri özellikler kodlanmakta,<sup>7</sup> böylece belirli bir hadis ekrana getirildiğinde, bilgisayarda o hadisle birçok yönden ilişkilendirilmiş materyallerin dökümü de yapılabilmektedir. Bu noktada İbn Hacer (ve muhtemelen etrafında birlikte çalıştığı ekibi), temel kitaplara yakınlığı vesilesiyle, bugün elimizde olmayan eserlere de sahip olmasından ötürü avantajlı iken Apaydın, kullandığı bilgisayar programı sayesinde pek çok materyali bir arada görebilmesi yönünden avantajlı olmaktadır. Tabii burada programa hangi verileri girdiğimiz ve ilişkilendirmeyi hangi esaslara göre yaptığımız meselesi ayrı bir konudur ve aşağıda bu husus kısmen tartışılacaktır.

Apaydın'ın İbn Hacer'e göre avantajlarından bir diğeri de bazı olaylarda bilimsel verilerden sıkça yararlanmasıdır. Örneğin o, *Bütünsel Yaklaşım* kitabında incelediği kusûf hadisinde Medine'de hangi zaman diliminde güneş tutulduğunu tespit için NASA verilerinden yararlanmış ve bu verileri bu hadisle irtibatlandırmıştır.<sup>8</sup> Kazılardan elden edilen bulgular, kitabeler, sikkeler ve benzeri malzemeler, oluşturulan sistemde ilgili görülen hadislerle ilişkilendirilmektedir.<sup>9</sup> Tabii bu verilerin her birinin doğruluğu meselesi ayrı bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

Bu noktada asıl değerlendirilmesi gereken husus Apaydın'ın İbn Hacer'den farklılaştığı durumlardır. Örneğin İbn Hacer, konuyla ilgili metinleri bir araya getirmekle hadisin daha iyi anlaşılmasını hedeflemekte, buradan hareketle sistematik olarak onların sahihliğinin tespitine bir yol aramamaktadır. Kitabın başlığından da anlaşılacağı üzere Apaydın ise bir konuya ait metinleri bir araya toplamakla, nihai olarak olayın sübutunu hedeflemektedir. İbn Ha-

7 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 188-202, 226-238.

8 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 257.

9 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 226-239.

cer'in şerh metodunda, durumu belirtilerek yerine göre zayıf isnadlar kullanılsa da terkinde ittifak edilmiş yalancı ravilere ve mevzu isnadlara bir rol verilmemektedir. Apaydın'ın sisteminde ise kezzâb bir raviden gelen bir olayın anlatımıyla sahih isnada sahip bir hadis aynı değere sahiptir.<sup>10</sup> Başka bir deyişle Apaydın, mevzu rivayetlerde zikredilen bilgileri doğrudan kullanmasa da yaklaşımının temelini oluşturan kurguyu inşa ederken sahih hadisle mevzu hadis ayırımını yapmamakta, hangi rivayet kurguya daha uygunsa onu kabul etmektedir. Onun açısından bu durumun sahih hadisler için de geçerli olduğu söylenmelidir. Yani bunlar da kurguya uygun ise kullanılmaktadır. İbn Hacer, bir olayın açık bir şekilde parçaları olan kısımlarını birlikte değerlendirmektedir. İki olay birbirine benzese de onların iki farklı hâdise olma ihtimalini dikkate almakta<sup>11</sup> ya da alternatif olarak sunmaktadır. Dolayısıyla o, Resûlüllah'ın muhtelif olaylar vesilesiyle söylemesi mümkün olan ve farklı sahâbîler kanalıyla gelen hadislerde bu yöntemi, ilgili hadisin muhatabını, bağlamını ve hadislerin birinde eksik ya da ziyade söz konusu olup olmadığı gibi hususları tespit etmek için kullanmamaktadır. Ancak buradan hareketle İbn Hacer'in hadisin genel manasını anlamak için aynı konuda başka sahâbîler vasıtasıyla gelen rivayetleri dikkate almadığı anlaşılmalıdır. Bu ayrı bir konu olup, Hz. Peygamber bir hadisi ayrı ayrı meclislerde söylemesine rağmen onun bir sözü diğerini mana itibarıyla açıklayabilir. İbn Hacer de şerhinde hadisin manasını anlamak için doğal olarak bu durumdan istifade etmektedir. Apaydın'ın önerdiği sistemde ise bir hadis ancak bir olayla ilişkilendirildiği zaman<sup>12</sup> değerlendirilebildiği için mümkün olduğu ölçüde o sözün bağlamının bulunması gerekir. Dolayısıyla bu sistemde bir hadisin bir şekilde benzerlerinin bulunması ve bu sözlerin aynı olayın bir parçasını temsil ediyor olması önemli hale gelmektedir.

Yazarın kitaptaki iddiaları dikkate alındığında, onun İbn Hacer başta olmak üzere ansiklopedik şerhlerden ayrılan yönlerinin, aslında yazarın önerdiği sistemin özgün kısımlarını oluşturduğu anlaşılır. Dolayısıyla bu farklılıkların ayrıntılı olarak değerlendirilmesi faydalı olacaktır.

### 1.1. Kezzâb ve Sika Ravi Eşitliği: Cerh-Ta'dîl'in Devre Dışı Bırakılması

Apaydın'ın önerdiği sistemin en dikkat çeken kısmı, klasik âlimler tarafından büyük uğraşlarla gerçekleştirilen ravi değerlendirmelerinin subjektiflik taşıdığı iddiasıyla göz ardı edilmesidir.<sup>13</sup> Yazar bu sorununu ortadan kaldırmak ve sistemin nesnel sonuçlara ulaşabilmesini sağlamak amacıyla bir olaydan bahseden her ravinin rivayetini işin içine katmaktadır. Dolayısıyla sistem açısından bir hadisin Buhârî'nin *Sahîh*'inde geçmesiyle mesela zayıf hadisleri

10 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 325.

11 Örnek olarak bk. İbn Hacer, *Feth*, 11: 267.

12 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 187.

13 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 89.

toplayan bir eserde kezzâb bir ravi tarafından zikredilmesi arasında bir fark bulunmamaktadır. Doğal olarak böyle bir hadis, Şiî, Zeydî, İbâzî veya Mutezilî bir kaynakta da zikredilebilir ve oralarda bulunan bir hadisin değeri de temel hadis kitaplarında kaydedilenler ile aynıdır.

Yazarın mevzu hadislerle sistemde yer vermesinin bir diğer sebebi ise bir olayla ilgili metinler bir araya toplanıp, aynı olaya ait -şayet mümkünse- bilimsel veriler yardımıyla gerçek bir kurgu kurulduğunda yalan söyleyen ya da hata yapan şahısların kendiliğinden ortaya çıkıp elenecekleri düşüncesidir.

Teorik olarak düşünüldüğünde bir yalancı ravi aynı olayı anlatan doğru sözlü kişilere açık bir şekilde muhalefet ediyorsa bunun tespiti kolaydır ve sistem burada işlevsel görünmektedir. Ancak bu ravi bir olayın genel kurgusu ile çelişmeksizin ziyade bir bilgi veriyorsa veya Hz. Peygamber'in söz veya eylemine ziyade bir bilgi ekliyorsa bu durumda, düşük bir seviyede de olsa, kurguda kendisine yer bulabilmektedir. Gerçi sistemde bu durum sika raviler için de geçerlidir, yani onların zikrettikleri ziyade bir bilgi de düşük bir seviyede kurguya dâhil edilmektedir. Ancak teorik olarak doğru söyleyenle yalancının arasını ayıran temel bir husus söz konusudur. O da yalancı ravilerin bir metni alarak kaynağını gizlemek suretiyle kendilerine mal etmeleri (hadis hırsızlığı) veya ona yeni bir isnad ekleme olasılığıdır. Özellikle siyasi, fikrî ve mezhebî çekişmelerin çok olduğu alanlarda bu işlemlerin (çalma ve uydurulan metne isnad ekleme) tekrarlanması sayesinde bir bakıma sanal gerçeklikler oluşabilir. Örneğin Ehl-i Sünnet ile Şîa'nın oldukça farklı değerlendirdikleri Gâdir-i hum olayı<sup>14</sup> veya Tayr hadisi<sup>15</sup> gayet geniş isnat ağlarıyla nakledilmesine rağmen klasik cerh-ta'dîl ilkelerine göre birçok zayıf ve yalancı ravinin dâhil olduğu ve metne çeşitli ekleme-çıkarmaların yapıldığı bir olaydır. Bundan da öte Ehl-i Sünnet'in temel kaynaklarında hemen hiç bulunmayan bir imamın gaybete ereceği fikrine dair Şiî kaynaklarda oldukça fazla rivayet/hadis zikredilmektedir. Ayrıca bunların Şîa'da gaybet sonrası yazılan hacimli kitapları dolduracak kadar geniş olduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla, muhtemelen bu üç olayın (Gâdir hum, Hadîsü't-tayr ve Gaybet) önerilen sisteme göre incelenmesi, çıkan sonuçların ise isnadlarındaki ravilerin kimliği

14 Hz. Peygamber'in "Size değerli iki şey bırakıyorum..." şeklindeki sakaleyn hadisini söylediği mekâna verilen isimdir. Daha sonra Resûlullah Hz. Ali'nin elinden tutarak "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır" hadisini söylemiştir. Çeşitli ayrıntılar içeren bu olay Şiîler için Hz. Ali'nin imametinin en önemli delilleri arasında sayılır. Toplu bilgi için bk. Ethem Rûhî Fırlah, "Gâdir-i Hum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 279.

15 Hadîsü't-tayr: kendisine kızartılmış bir kuş getirilen Hz. Peygamber'in, bunu Allah'ın en sevdiği bir kul ile yemek için dua etmesini, bunu duyan Hz. Enes'in Ensar'dan biri olması umuduyla beklerken kapıya Hz. Ali'nin gelmesini ve üç defa onu "Resulullah meşgul" diyerek geri çevirmesini anlatır. Bk. Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 1: 253. Şîa bu hadisi Hz. Ali'nin imametini delil olarak kullanmaktadır.

açısından tekrar gözden geçirilmesi çokça hata yapan ve yalancı ravilerin sahte/sanal bir gerçeklik oluşturup oluşturamayacağını anlamak açısından önemli görünmektedir.

## 1.2. Kurgu Oluşturma: İmkânı ve Sorunları

Yukarıda İbn Hacer'in bir olayın farklı tarihlerinden hareketle hadisi açıklamaya çalışırken aynı olaydan bahsettiği aşikâr olan bilgileri bir araya getirdiği belirtilmişti. Eğer olayın tekrarlama ihtimali bulunuyor ve özellikle de hadisin sahabî ravisi farklı ise İbn Hacer'in buna göre davrandığı dikkat çekmektedir.<sup>16</sup> Apaydın'ın önerisinde ise kurgu oluşturabilme sistemin adeta omurgasını belirlediği için iki ayrı sahabîden gelen ve aralarındaki farklı anlatımlara rağmen örtüşen bazı cümlelerden hareketle onların aynı olduğu varsayılmaktadır. Aslında bu şekildeki bir düşünce tarzı teorik olarak bütünüyle yanlış kabul edilmemelidir. Her iki rivayette (veya fazla rivayetlerdeki) örtüşen kısmın karakteristik özellikler içermesi, yapısı itibariyle olay tekrarlanmaya müsait olmaması gibi noktalar burada belirleyici bir husus olarak görülebilir. Örneğin meşhur Cibrîl hadisinde, Cebrâil'in Hz. Peygamber'e gelerek iman, İslam, ihsan, kıyamet saati sorularını sorması birden fazla gerçekleşmesi pek mümkün görünmediği için yaşananları aktaran farklı sahabîlerin aynı olaydan bahsediyor olmaları kuvvetle muhtemeldir. Ancak bir sahabînin gelip belirli bir konuda soru sorması, şayet bu soru çok karakteristik unsurlar içermiyorsa, tekrarlanmaya müsait bir yapıdadır. Yani iki farklı sahabî aynı soruyu sorma ihtimali gündeme gelmektedir. Dolayısıyla burada iki rivayetin aynı olaydan bahsettiğini gösteren kuvvetli delil ya da karinelere ihtiyaç hissedilmektedir. Ayrıca her iki rivayetin tarihlerinde onların farklı olduğuna işaret eden unsurların bulunmaması ya da bunların telif edilebilir olması beklenir.

Örneğin yazarın zikrettiği iki haydut olayında böyle bir durum söz konusudur. Zira bu olayda Saîd el-Arcî'nin naklettiği bir hadiste Allah Resûlü Arc bölgesinden Kuba'ya geçerken dağlık alanı tercih etmiş ve orada iki hırsızla karşılaşmıştır. Adlarının "Muhânân" olduğunu öğrenince "Hayır sizin adlarınız Mükremân'dır" diyerek onların Medine'ye gelmelerini istemiştir.<sup>17</sup> İki haydut olayı hicret hâdisesinden bahsedilmeksizin, tâbiûn tabakasına mensup Abbas b. Abdurrahman b. Mînâ tarafından da nakledilmektedir. Burada ayrıntılı bir bağlam bilgisi verilmeksizin Hz. Peygamber'in iki kötü adama rastladığı, bunların yol kesip adam öldürdükleri, ancak Nebî yanlarına gidince abdest alıp, namaz kıldıkları sonra da beyat ettikleri belirtilmiştir. Daha sonra bu iki adam "Ey Allah'ın Resûlü biz senin yanına gelmek istedik ama

16 Hadiselerin hangi durum ve şartlarda tekrarlamasının kabul edileceği konusunda bk. Hamza Bekrî, *Taaddudü'l-hâdisi fi rivâyâtü'l-hadîsi'n-Nebevî* (Katar: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûnî'l-İslâmiyye, 1432/2011), 105.

17 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 259.

Allah adımlarımızı kısalttı (nasip etmedi)" demiştir. Bunun üzerine Allah Resûlü "Sizin adınız nedir?" diye sorunca "Muhânân" diye cevap vermişler, Hz. Peygamber de "Hayır siz ikiniz 'Mükramân'sınız" diye mukabelede bulunmuştur.<sup>18</sup>

Zikredilen ikinci olayda söz konusu iki haydudun "Ey Allah'ın Resûlü biz senin yanına gelmek istedik ama Allah adımlarımızı kısalttı (nasip etmedi)" kısmı, sanki daha önce bu şahısların Resûlullah'ın yanına gitmeyi planladıkları gibi bir anlam çağrıştırdığı için hicret hâdisesiyle pek uygun düşmediği söylenebilir. Ancak iki haydudun isimlerinin aynı anda "Muhân" olması ve bunların "Mükrem"e çevrilmeleri karakteristik bir benzerlik sayılabilir. Zira bu isimlerin dönemin kültüründe pek yaygın olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hacer sahâbe biyografisinde sadece üç kişinin ismini "Mükrem" olarak kaydetmiştir. Bunların ikisi yukarıda anlatılan Sa'd el-Arcî olayındaki Mükrem isimleridir.<sup>19</sup> Dolayısıyla, hem bu karakteristik benzerlik hem de sahabî biyografisinde sadece bu olayın anlatılması iki kıssanın aynı olduğuna ve birlikte değerlendirilmesi gerektiğine işaret edebilir.

Ancak benzerlikler her zaman bu kadar karakteristik olmayabilir. Örneğin Apaydın'ın aynı hâdisenin bir parçası olarak gördüğü olaylardan birisi hadislerin Kur'an'a arz edilmesini ifade eden rivâyettir. Erken dönemde Ebû Yûsuf ve Şâfiî'nin kitaplarında bu hadis Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'dan naklen Hz. Peygamber'den rivâyet edilmektedir. Buna göre Allah Resûlü, Yahudilerin Hz. İsa'ya yalan söylediklerini görünce minbere çıkıp "Benden hadisler yayılacak. Kur'an'a uygun hadisler geldiği zaman o bendendir, ancak Kur'an'a muhalif bir hadis nakledildiği zaman ise benden değildir" demiştir.<sup>20</sup>

Yazar daha sonra Tufeyl b. Sahbere'den gelen farklı bir hadisi daha zikreder. Şöyle ki bu sahabî rüyasında Yahudilerle karşılaşır ve onlara "Uzeyr Allah'ın oğludur demeseniz sizler (iyi) bir topluluksunuz" diye seslenir. Onlar da "Allah ve Resûlü dilerse" demeseniz sizler de (iyi) bir topluluksunuz" diye karşılık verirler. Daha sonra benzer bir diyalog Hristiyanlarla da yaşanır. Ertesi gün Tufeyl rüyasını Hz. Peygamber'e anlattığında Allah Resûlü hutbeye çıkar ve "Tufeyl bir rüya gördü ve onu sizden bazılarınıza anlattı. Sizler öyle bir kelime söylüyorsunuz ki haya ettiğimden dolayı onu yasaklayamıyordum. Bundan sonra "Allah ve Resûlü dilerse" demeyin buyurdu.<sup>21</sup> Bu olay Câbir b. Semure kanalıyla da "Bir adam rüyasında Yahudilere rastladı..." di-

18 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 245.

19 Ahmed b. Ali b. Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe* (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 6: 136.

20 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 338-339.

21 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 340.

yerek anlatılır ki bu anlatımda söz konusu rüyayı gören kişi Tufeyl olmalıdır.<sup>22</sup> Bu iki hadisin devamında ise yazar Abdullah b. Ca'fer el-Hâşimî → Abdullah b. Misver kanalıyla gelen bir hadis daha nakleder. Buna göre Resûlullah bir grubu Yahudilere gönderip yalan söylediklerini anlayınca onlardan uzaklaşmış, daha sonra Hristiyanlar'a bir grup göndermiş, yalan söyledikleri ortaya çıkınca onları da terk etmiştir. Allah Resûlü, daha sonra kendi ashabını toplamış ve şöyle buyurmuştur:

Benden önceki Nebilerde olduğu gibi bana da birçok söz isnad edecekler. Benden bir hadis nakledildiğinde Allah'ın Kitabına arz edin (itibar edin). Allah'ın kitabına uygun olanlar benim hadisimdir. Allah, Nebî'sini Kitabı ile hidayete eriştirir. Kitaba muvafık olmayanlar ise benim hadisim değildir...<sup>23</sup>

Yazar, sonrasında Yahudi ve Hristiyanların peygamberlerine yalan söylemeleri üzerine Allah Resûlü'nün arz hadisini naklettiğini Abdullah b. Ömer vasıtasıyla nakleder.<sup>24</sup> Bu hadis bağlam bilgisi olmadan Ebû Hüreyre ve Muhammed b. Cübeyr'den de nakledilmiştir.<sup>25</sup> Bununla birlikte Muhammed b. Cübeyr rivâyetinde Kur'an'a arz olayının bulunmadığı, "maruf olanları alın, münker gördüklerinizi almayın" buyrulduğu belirtilmelidir.

Bütün bu rivâyetleri zikrettikten sonra Apaydın, bu hadislerden bir kurgu oluşturur. Başka bir ifadeyle ona göre arz hadisinin bağlamı ve öncesinde yaşananlar şu şekilde gerçekleşmiştir:

Tufeyl b. Sahlere rüya görür, bunu bazılarına ve Hz. Peygamber'e anlatır... Hz. Peygamber insanları hutbe için çağırır... Hz. Peygamber Tufeyl'in rüyasını anlatır. Sonrasında "Benim adıma hadisler çoğalacak..." der ve arz hadisini söyler. Sonrasında ise Allah Resûlü benim hakkımda "Allah ve Resûlü dilerse" demeyin, "Sadece Allah dilerse" deyin ifadesini kullanır.<sup>26</sup>

Apaydın'ın oluşturduğu bu kurguya bakıldığında, işin doğrusu Ebû Yusuf ve Şâfiî'nin naklettiği arz hadisleriyle rüya olduğu açıkça belirtilen Tufeyl rivayetlerinin arasında herhangi bir ilgi görülmemektedir. Söz konusu Tufeyl rivayetlerinde hadislerin yaygınlaşacağı ve Kur'an'a arzı olayı zikredilmekte sadece "Allah ve Resûlü dilerse" sözü eleştirilmektedir. Sonraki rivayetler ise arz hadisini içermekle birlikte bunlar Ebû Yusuf ve Şâfiî'nin naklinden temel bir noktada ayrılmaktadır. Şöyle ki, Ebû Yusuf ve Şâfiî'nin kaydettikleri rivayette Yahûdiler, Hz. İsa adına yalan söylerken, diğerlerinde her kavim kendi peygamberleri hakkında yalan söylemektedir. Neticede bu iki grup hadis, arz hadisinin zikredilmesi noktasında ortak iseler de aralarında bağlam

22 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 342.

23 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 345.

24 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 346.

25 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 347-349.

26 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 359-360. Bazı ifadeler kısaltılarak alınmıştır.

farklılıkları bulunmaktadır. Öte yandan ilk bakışta bu olayın Medine’de geçtiği anlaşılmaktadır. Ancak aynı hadisi Ca’fer-i Sâdık’tan nakleden Küleynî rivâyeti ise olayın Mina’da geçtiğini haber vermektedir.<sup>27</sup> Dolayısıyla burada söz konusu hâdisenin nerede geçtiği ve mükerrer olup olmadığı (önce Medine’de, sonrasında ise önemine binaen Mina’da tekrar etme ihtimali) dikkate alınmalıdır. Bununla birlikte yazar, oluşturduğu genel kurguda Yahudi ve Hristiyanlar ile gerçek bir konuşmadan bahsetmemiş, bunun yerine Tufeyl b. Sahbere’nin rüyasını dikkate almıştır. Ancak, bana göre, metinlerde her iki olayın (Tufeyl ve arz hadisi rivayetleri) birlikteliğini gösteren açık bir gösterge bulunmamaktadır. Yazar ise aynı kanaatte değildir. Ona göre yukarıda Abdullah b. Ca’fer el-Hâşimî → Abdullah b. Misver isnadıyla alıntılanan hadis, her iki metnin aynı ortamda gerçekleştiğini göstermektedir. Yazarın ifadesi şu şekildedir:

Tufeyl b. Sahbere’nin gördüğü bir rüyayı Hz. Peygamber’e anlatmasıyla gelişen bir olay söz konusudur. Özellikle Abdullah b. Ca’fer el-Hâşimî’den rivâyet edilen metinle birlikte Hz. Peygamber’in bu sözleri söylediği yer, zaman ve o sırada yanında bulunan kimselerin tespiti mümkün hale gelmiştir.<sup>28</sup>

Aslında Tufeyl b. Sahbere olayı ile arz hadisini art arda devam eden bir olay saymak, hâdisenin kendi iç bağlamı açısından da sorunludur. Zira söz konusu rüyada Tufeyl’in, Yahudi ve Hristiyanlara yönelttiği suçlama, kendi peygamberlerini Allah’ın oğlu olduğunu iddia etmeleridir. Onlar da buna “Allah ve Resûlü dilerse” suçlamasıyla karşılık vermişlerdir. Yahudi ve Hristiyanlara yöneltilen bu söylem Kur’an’da olduğu için yeni bir bilgi değildir ve söz konusu sahabî de zaten buradan hareketle onları uyarmıştır. Dolayısıyla zaten var olan bu bilgiden dolayı Allah Resûlü’nün arz hadisini söylemesi pek makul görünmemektedir. Yeni olan bilgi, “Allah ve Resûlü dilerse” kısmıdır ki zaten ilgili hadisteki ana vurgunun burası olduğu anlaşılmaktadır.

Yazarın, yukarıda alıntılanıldığı üzere, Tufeyl’in rüyası ile arz hadisini birlikte kurgularken merkezi rol verdiği Abdullah b. Ca’fer el-Hâşimî → Abdullah b. Misver isnadıyla gelen hadis ise yakından incelenmelidir. Zira bu hadisin ikinci ravisi Abdullah b. Misver, Ca’fer b. Ebî Talib’in torunlarından biridir ve yalancı, metruk gibi vasıflarla tanıtılmaktadır. Ayrıca onun uydurduğu hadislerin diğer insanlar tarafından da alıntılanıldığı kaydedilmektedir.<sup>29</sup> O halde yalancı olan bu şahıs aslında tamamen kendi kurgusunu oluşturmuş olabilir. Bu durum bir kez daha yalancıların sisteme katılmasının riski hakkında bir fikir vermektedir.

27 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 344.

28 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 362.

29 Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü’l-ma’rife, ts.), 2: 504.



### 1.3. Sistemin Kapsamı: Bağlamı Zikredilmeyen Hadisler İle Ferd ve Garîb Rivayetler

Buhârî rivayetinde ya da aynı hadisin farklı tariklerinde bir olay varsa, İbn Hacer'in, bu olayı farklı tariklerindeki ayrıntıları bir araya getirmek suretiyle hadisin daha iyi anlaşılmasına gayret ettiği yukarıda söylenmişti. Ancak İbn Hacer, bazı hadisler Hz. Peygamber tarafından ibtidaen söylendiği ya da bağlamı sahabîler tarafından nakledilmediği için bu yöntemini her zaman kullanmamaktadır. Zira böyle durumlarda bir hadis aynı veya benzer lafızlarla söylenmiş olsa da Allah Resûlü tarafından mükerrer olarak dile getirilme ihtimali mevcuttur.

Apaydın'ın önerdiği sistem ise zaman, mekân, eylem ve benzeri birliklerden hareketle bir kurgunun oluşturulabilmesine dayandığı için onun, teorik olarak bu noktalarda tıkanma yaşamaması beklenebilir. Yazarın bu konudaki çıkış noktası, muhtemelen, devasa hadis, tarih, nesep... külliyyatında bu sözün bir benzerinin bağlam bilgisiyle zikredilmesi ve bu vesileyle bir kurgunun oluşturulabilmesi imkanındır. Ancak aynı olaydan bahsettiği düşünülen iki hadisenin birleştirilmesi bir önceki başlıkta zikredildiği üzere çeşitli sıkıntıları bünyesinde barındırmaktadır. Zira hadislerde sıkça geçen mü'minlerin özellikleri, münafıkların hasletleri gibi konuların Resûlullah tarafından mükerrer olarak söylenme ihtimali yüksektir.

Ferd ve garîb hadislerde de benzer bir sorun dikkat çekmektedir. Zira klasik âlimler tarafından da genelde zayıf raviler vasıtasıyla nakledildiğinden dolayı eleştirilen bu tür hadislere dair fazla bilgi bulmak zor olabilir. Gerçi bunlardan bir kısmının sadece isnad açısından ferd veya garîb sayıldığı belirtilmelidir. Başka bir deyişle metnin farklı sahabîler vasıtasıyla kaynaklarda zikredilmesi mümkündür. Dolayısıyla önerilen sistemde bu tür hadislerin eşleştirmesi yapılabilir. Ancak bu da bir şekilde bağlam bilgisinin bulunmasına veya karinelerin oluşmasına bağlıdır. Bazı hadislerde ise metnin de garîb olduğu belirtilir. Bu gibi durumlarda Sünnî âlimlerin dikkate almadığı Şîî, Mu'tezilî kaynaklardan ya da -konu müsaitse- pozitif verilerden yeni bir bilgi tespit edilemezse kurgunun oluşturulması pek mümkün görünmemektedir. Bu durumda hadisin bir olay olması da sonucu pek değiştirmeyecektir. Örneğin önceki yıllarda Türkiye dâhil birçok ülkede tartışılan kadınların imam olması meselesinde delil olarak ileri sürülen Ümmü Varaka'nın ev halkına imamlık yaptığına dair hadis için Hâkim en-Neysâbü'rî, "Bu garîb bir sünnettir, bu konuda başka müsned bir hadis bilmiyoruz." demektedir.<sup>30</sup> Konu hakkında müstakil bir makale kaleme alan Mustafa Ertürk de hadisin sadece Ümmü

30 Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhâmmed Hakim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1: 203.

Varaka kanalıyla nakledildiğini belirtmektedir.<sup>31</sup> Eğer bu tespitler doğruysa yani gerçekten bu konu sadece Ümmü Varaka'nın anlatımıyla gelen bir uygulamaysa Apaydın'ın önerdiği sistemin Ümmü Varaka'nın erkeklere imam olma meselesini farklı kaynaklardan test etme imkânı kalmıyor demektir. Bu gibi yerlerde Apaydın'ın çözümü, yeni bir veri çıkana kadar tevakkuf etmektir. Hatta yazar, "temkinli güven" kavramıyla birlikte bunu sistemin iki temel ayağından biri olarak kabul etmektedir.<sup>32</sup> İleride bu kavramın sistem açısından ne anlama geldiğine ve ne kadar kullanışlı olduğuna tekrar dönülecektir.

Apaydın sika veya kezzâb raviler arasında bir fark görmediği için metni ferd sayılan hadisler arasındaki mevzu rivâyetler yukarıda zikredilen sorunu daha da derinleştirmektedir. Örneğin, mevzuat edebiyatında yer alıp da çoğu kere bir isnadı bile bulunmayan ya da "aslı yoktur" veya "mevzu" denilen hadisler için bu sistemin önerdiği kavram, muhtemelen, yine tevakkuf olacaktır. Mesela "Eğer bir insan herhangi bir taşta hüsn-i zan beslese o taş ona fayda verir"<sup>33</sup> veya "Şayet pirinç adam olsaydı halim selim biri olurdu"<sup>34</sup> ya da herhangi bir isnadı bilinmeyen "Mağfired edilmiş kişilerle yemek yiyen de bağışlanır"<sup>35</sup> gibi uydurmaların, önerilen sistem içerisinde tevakkuf dışında çözümü zor görünmektedir.

Apaydın'ın önerdiği sistemin bir hadisin anlamından hareketle değerlendirmeyi dikkate almadığı hatırlanursa, onun bir isnadı bulunmasına rağmen uydurulduğu açık olan rivayetlerde dahi tevakkuf etmesi gerekecektir. Mesela Ebû Hüreyre kanalıyla Hz. Peygamber'e isnad edilen bir rivayette ona Allah'ın neden yaratıldığı sorulmuş, Allah Resûlü de "Yer ve gök (maddelelerinden) değil, Allah atı yarattı, sonra koşturdu, at terledi ve Allah kendisini bu terden yarattı" diye cevap vermiştir.<sup>36</sup> Birçok âlimin kaydettiği gibi bu rivayetin uydurma olduğunda herhangi bir şüphe yoktur ve isnadında yer alan Muhammed b. Şucâ' bu sözü uydurmaktan sorumlu tutulmuştur. Ancak Apaydın'ın önerdiği sistem, manadan hareketle bir hadisi değerlendirmeyi açık bir şekilde dışladığı için bu rivayeti anlamı nedeniyle reddetmemesi beklenir.<sup>37</sup> Öbür taraftan yazar isnad değerlendirmesini sübjektif bulduğundan dolayı göz ardı etmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda bu rivayetin farklı isnadları bulunmadığı için bir kurgunun oluşturulması da uzak bir ihtimaldir. Bundan da öte nasıl bir kurgu oluşturulursa oluşturulsun böyle

31 Mustafa Ertürk, "Kadınların Erkeklerle Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivâyet ve Referans Değeri" *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/1 (2005): 105.

32 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 29.

33 Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Aliyyü'l-kârî, *el-Esrâru'l-merfûa fi ahbâri'l-mevzûa*, thk. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ (el-Mektebetü'l-İslâmî, 1391/1971), 282.

34 Aliyyü'l-kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, 287.

35 Aliyyü'l-kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, 319.

36 Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Dârü's-Selefiyye, 1386/1966), 1: 105.

37 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 148.

bir hadisi kabul etmek mümkün görünmemektedir. Muhtemelen Apaydın'ın önerdiği sistem, bu hadisin diğer isnad ve anlatımlarını buluncaya kadar tevakkuf etmeyi esas alacaktır.

Bu noktada hadislerin Kur'an'a arzı, sünnete arzı gibi yazarın ikinci düzey anlama dediği değerlendirmelerin sübjektiflik taşıdığı doğrudur ve bu usulle yapılan tespitlerin çoğu zaman metodik sorunlarla karşı karşıya kaldıkları da bir vakıdır. Ancak buradan hareketle bir hadisin mevzu sayılmasında anlamın bütünüyle devre dışı bırakılması söz konusu olmamalıdır. Dolayısıyla şayet yazar, bu bakış açısına katılıyorsa önerisinde bu durumu tasrih etmesi beklenir.<sup>38</sup>

#### 1.4. Sistemin İki Temel Prensibine Yeniden Bakış: “Temkinli Güven” ve “Tevakkuf”

Yukarıda zikredilen başlık ve örneklerde iki ön kabul dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi yazar ister Şii, ister Sünnî olsun ya da içinde sahih veya mevzu rivayetleri barındırsın her tür kaynağa güveni esas alarak yaklaşmaktadır. Zira yazar bir olayın parçalarını oluşturan bütün metinleri toplayıp farklı kaynaklarla örtüşenleri temel alarak bir kurguya ulaştığında bu yapıyla açık bir şekilde çelişik olanların kendiliğinden ortaya çıkacağı varsayımından hareket etmektedir.<sup>39</sup> Bu vesileyle kendisi sistemin iki temel ayağından ilkinin “temkinli güven” olduğunu kaydetmiş<sup>40</sup> ve bunu “Bize ulaşan bir haber veya bilginin sahih bir aslının olduğuna inanmakla beraber temkini elden bırakmamak, yani erişilebilen bütün imkanlardan istifade ederek o haber veya bilginin doğruluğunu teyit etmeye çalışmaktır” şeklinde açıklamıştır.<sup>41</sup>

Ancak “temkinli güven” ifadesine yukarıda zikredilen örnekler çerçevesinde tekrar bakıldığında ise “temkin” kelimesinin pek fazla işlevsel olmadığı anlaşılmaktadır. Zira sistem, çakışmadığı sürece bir ravinin yalancı olup olmadığına bakmaksızın zikrettiği ziyade bir bilgiyi, en düşük seviyede de olsa, kurguya dahil etmekte hatta yukarıda zikredildiği üzere yalancı ve metruk olduğu belirtilen Abdullah b. Misver'in rivayetine merkezi bir rol vermektedir. Bu durum sisteme güveni zedelemekte yani onun gerçek bilgiyle uydurmayı ayıramadığını göstermektedir.

Sistemin ikinci temel prensibi tevakkuftur. Yazar tevakkufu “Karşılaşılan bir haber veya bilginin mahiyeti hakkında yeterli delil elde edinceye kadar

38 Mehmet Apaydın bir hadisin anlamı ile ilgili olmasa da hicrî II. asırda sahabî olduğunu iddia eden Mektebe b. Melkan ya da VII. asırda kendini sahabî olarak tanıtan Reten b. Abdullah gibi sahte sahabîlerin varlığını örnek vererek metinde tearuza karşı dikkatli olunması gerektiğini belirtmektedir (Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 147). Ancak bu tür örneklerin metinde zikredilen misali kapsayıp kapsamadığı açık değildir.

39 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 199.

40 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 29.

41 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 181.

lehte veya aleyhte bir kanaat belirtmeden beklemektir” şeklinde açıklamıştır.<sup>42</sup> Bu ifade kitabın birçok yerinde tekrar edilmiştir.<sup>43</sup>

Başka bir vesileyle yazar, oluşturduğu sistemde rivayetleri dörde ayırmakta ve bunları 1. Kabul edilenler, 2. Tevakkuf edilenler, 3. Reddedilenler, 4. Değerlendirilmemiş olanlar şeklinde sınıflandırmaktadır.<sup>44</sup> İlk grubun, oluşturulan kurguyla uyum sağlayanlardan teşekkül ettiği görülmektedir. İkinci sıradaki tevakkuf ise “kurgu işlemiyle ilgisi bulunduğu anlaşılan ancak incelemeler neticesinde herhangi bir katkı verememiş dolayısıyla kesin bir irtibat bilgisi olmayan rivayetler” olarak açıklanmıştır.<sup>45</sup> Ancak üçüncü gruptakilerin reddinin de nihai bir karar olmadığı, bu tür rivayetlerin geçici olarak reddedildiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki yazara göre, üçüncü gruptakiler kurguda çelişkili olduğu ortaya çıkan ifadeler olup bunlar başka bağlantılar yardımıyla bir rivayet veya rivayet ifadesine tartışmasız bir şekilde muhalif olursa bu rivayet veya rivayetin ilgili ifadesi reddedilir. Ancak yazar bunların sistemden atılmayacağını belirtir. Bunlar yeni veriler ve araştırmalar sonucunda aksi yönde yani reddini gerektiren durumun aksine bir delil çıkarsa kabul edilenler grubuna alınır, reddine gerekçe olan durum ortadan kalkarsa tevakkuf edilenler arasına aktarılır.<sup>46</sup> Son gruptakiler ise zaten henüz değerlendirilmemiş ifadelerdir. Bunlar bir şekilde değerlendirilebilirse kabul, ret veya tevakkuf kategorisine dâhil edilecektir.<sup>47</sup>

Yukarıda bizim ileri sürdüklerimiz ve buradaki sıralanan grupların dışında yazar zaman zaman çelişkili gördüğü örneklerde bu kavramın nasıl kullanılacağına dair misaller sunmaktadır. Bunların biri şu şekildedir: Hayber savaşında Müslüman olan Ebû Hüreyre’nin, söz gelimi, Bedir savaşına katıldığını belirten, yani tarihi bir bilgiyle açık şekilde muhalif olan bir hadis bulursa müellife göre bu bilgiye tevakkuf edilmelidir. Zira burada Ebû Hüreyre’nin başka bir sahabîden “kâle fulânün” diyerek nakletmesine rağmen bu lafzın düşme ihtimali bulunmaktadır. Şayet böyle bir kusur varsa bu durum, diğer tariklerin bir araya getirilmesiyle düzeltilebilir. Böyle bir kusur ortaya konulamazsa tevakkuf etmek gerekir.<sup>48</sup>

Neticede ister bizzat Apaydın’ın kendi ifadelerinden isterse zikredilen örneklerden hareket edilsin tevakkufun sistemin temel unsurlarından birisi olduğu açıkça görülmektedir. Ancak tevakkufu sistemin temel bir prensibi haline getirmek Müslümanların hadislerle olan ilişki biçimi düşünüldüğünde

42 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 181.

43 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 29, 145, 181, 200, 208, 315, 316.

44 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 315.

45 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 315.

46 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 316.

47 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 316.

48 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 145.

oldukça risklidir. Şöyle ki, Müslümanlar hadisleri sadece bilgilenmek için öğrenmezler yani ilişki biçimi sadece epistemolojik değildir. Bu hadisler bizlerin hayatını şekillendiren, fıkıh, amel, ahlak ve benzeri konularda bize yön veren bilgilerdir. Başka bir ifadeyle hadislerle bizler arasındaki ilişki varoluşsalıdır.<sup>49</sup> Olaylara bu açıdan bakıldığında tevakkufun, hadislerin tespitini yapmaya aday olan bir sistemin temel prensibi olmaması beklenir. Gerçi klasik hadis ilimlerinde tevakkuf teriminin varlığı bir vakıdır. Ancak orada bu terim, iki sahih hadis muaraza eder ve bunlar cem, tercih veya nesh yollarıyla çözülemez ise en son çare olarak kullanılır.<sup>50</sup> Başka bir deyişle bu çözüm yolu istisnaidir. Bundan dolayı da âlimlerin ittifakla tevakkuf ettikleri belirtilen bir hadis hemen hemen yok gibidir.

Netice itibariyle Apaydın'ın önerdiği sistemde iki temel prensip olarak zikredilen "temkinli güven" ve "tevakkuf"un tekrar düşünülmesi gerekmektedir.

## 2. Klasik Hadis Usûlüne Yaklaşımındaki Temel Sorunlar

Apaydın, kitabının ilk kısmını büyük oranda klasik hadis usulünün sorunlarına ayırmış, isnad ve metinle ilgili çeşitli meseleleri gündeme getirmiştir. Bu makalede daha çok Apaydın'ın önerdiği sistemin tartışılması amaçlandığı için klasik hadis usulüne yöneltilen eleştirilerin daha sonraya bırakılmasında bir sorun görülmemiştir. Bunda, önerilen sistem ile klasik hadis usulünün paradigmalarının farklı olması da önemli bir etkidir.

Apaydın'ın, klasik hadis usulüyle ilgili hemen hemen her konuya değindiği ve kendi zaviyesinden çeşitli sorunları gündeme getirdiği belirtilmelidir. Kitaptaki birçok başlık çeşitli sorunlar veya eksik değerlendirmeler içerdiği için tüm iddiaların tek tek bir makale çerçevesinde incelenmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla burada Apaydın'ın, klasik hadis usulünü bir bütün olarak görüp göremediğini ortaya koyan noktalara yoğunlaşılacak ve özellikle klasik hadis usulünde sağlam bir metne ulaşmak için isnad ve metin değerlendirilmesinin nasıl bir yapıya sahip olduğuna vurgu yapılacaktır.

### 2.1. İsnad Tenkidinde Adalet ve Zabt

Apaydın klasik hadis usulünün sorunlarını sıralarken sistemin adalet ve zabt konularında oldukça genellemeci bir tavır sergilediğini belirtir. Yazar, bir ravinin adalet yönüyle mecruh olması durumunda onun bütün rivayetlerinin devre dışı bırakıldığını, kesretü'l-galat olduğu belirtilerek zabt açısından cerh

49 Benzer bir eleştiri için bk. Bekir Kuzudişli, "Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Motzki", *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihleme Metotları*, trc. Bekir Kuzudişli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 44.

50 İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 249.

edilen bir raviden de aynı şekilde hadis nakledilmediğini ileri sürmektedir.<sup>51</sup> Aşağıda bu terimler etrafında ifade edilen hususlara kısaca göz atmakta fayda bulunmaktadır.

### 2.1.1. Adalet

Yukarıda ifade edildiği üzere yazar, adalet terimini sübjektif olduğunu düşündüğü yönlerini öne çıkararak incelemektedir. Örneğin yazara göre Vâkıdî gibi bazı şahıslar kezzâb sayılarak rivayetleri devre dışı bırakılmış, akaid ve fıkıh gibi metnin ikinci anlamıyla alakalı ilimlerin etkisiyle birçok ravi cerh edilmiştir. Bu yüzden Mutezile, Şîa ve hatta Ehl-i Sünnet'e mensup birçok ravinin mecruh sayıldığı ve rivayetlerinin alınmadığı görülmektedir. Ona göre bir ravi bir rivayetinde adil iken başka bir rivayetinde adil olmayabilir.<sup>52</sup>

Klasik hadis usulünde, Allah Resûlü adına yalan söyleyen bir ravinin bütün rivayetlerinin terk edilmesinin genel bir prensip olduğu doğrudur. Ancak Apaydın'ın önerdiği sistem değerlendirilirken ifade edildiği üzere bu, çok daha makul ve yerinde bir tavidir. Zira yalan söyleyebilen bir kişinin, uydurduğu bir metni yayması, serikatü'l-hadis yoluyla bir başkasının hadisini kendine mal etmesi, ona yeni bir isnad eklemesi ya da metne ziyadelerde bulunması mümkündür. Hatta böyle bir metnin birkaç yalancının elinde tekrar etmesi, isnad ve metnin çokluğu nedeniyle sahte bir gerçekliğin kapısını aralayacaktır. Aslında, Hz. Peygamber'den gelen hadisler sika veya en azından yalan söylemediği tespit edilen raviler vasıtasıyla yeterli ölçüde sonraki nesillere aktarıldığı için muhaddisler, yalancıların nakillerine ihtiyaç hissetmemişlerdir. Zira bir hadis gerçekten Hz. Peygamber'e ait ise güvenilir ravilerin ondan haberdar olmayıp sırf yalancı raviler arasında mütedavil olduğunu varsaymak hadis tarihinin yapısı düşünüldüğünde pek mümkün görünmemektedir. Olaylara bu açıdan bakıldığında klasik hadis usulünün yalancılara ihtiyacı bulunmamakta, sisteme dâhil edildikleri anda elde edilmesi umulan faydanın, verdikleri zararlara göre çok daha fazla olacağı anlaşılmaktadır.

Yazarın, çeşitli vesilelerle Vâkıdî'nin yalancı sayılmasından hareketle, bir şahsa kezzâb demenin sübjektif olduğunu ileri sürmesi ise en azından eksik bir değerlendirmedir. Bir ilke olarak cerh-ta'dîl'in ictihadî olduğu, aslında insan unsurunun var olduğu her yerde belirli bir sübjektiflik bulunduğu bilinen bir husustur. Ancak Vâkıdî gibi bazı cerh-ta'dîl âlimleri tarafından kezzâb sayılan ama hakkında farklı değerlendirmelerin de bulunduğu şahıslardan hareketle yalancıların sisteme dâhil edilmesini savunmak ise ayrı bir konu olup böyle bir tavır doğru gözükmemektedir. Böyle bir tavır, hırsızlık suçlamasına uğramasına rağmen, hırsız olup olmadığına şüphe edilen ya da yanlış yere

51 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 87-91. Özellikle bk. 87, 89-90.

52 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 87-88.

hırsız olduğu iddia edilen bir kişiyi öne çıkararak bütün hırsızların salıverilmesine benzemektedir. Ancak rical tarihinde durum yazarın ön gördüğü şekilde değildir. Zira bazı ravilerin sika olduğu konusunda genel bir görüş birliği varken bazılarının da metruk olduğu konusunda pek fazla ihtilaf bulunmamaktadır. Muhtelefün fih olan ravilerde ise ictihâdî değerlendirmenin daha fazla olduğu görülmektedir. Neticede sosyal bilimlerin tamamı belirli bir sübjektiflik taşıdığı için cerh-ta'dîlin de aynı kategoride değerlendirilmesi gerekir. Ama bu ilim, her uygulayana göre değişen bir karakterde olmayıp belirli ilke ve kurallar çerçevesinde işlediği de hatırdâ tutulmalıdır.

Burada fikrî görüşleri vesilesiyle cerh edilen, ya da şahsî meselelerden dolayı iki meşhur imamın birbirlerine karşı cerh ifadeleri kullandıkları akla gelebilir. Ya da ehliyetsiz bazı cerh-ta'dîl âlimlerinin bulunduğu ileri sürülebilir. Ancak cerh-ta'dîl ilminin, bu tür kusurlara karşı yeni kurallar geliştirdiği, özellikle müteahhirûn döneminde bir ravinin fikrî görüşlerinden dolayı cerh edilmesini makbul sayılmadığı, akranın birbirini cerhine itibar edilmediği, ehliyetsiz olan şahısların cerhlerinin ise ihtiyatla karşılandığı görülmektedir.<sup>53</sup> Yazarın kaydettiklerinin aksine Ehl-i bidat sayılan ravilere karşı muhaddislerin tavrı da tekdüze değildir.<sup>54</sup> Gerek hadis usulünde gerekse temel hadis kaynaklarında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere bütün bunlar cerh-ta'dîlin ictihâdî tarafının olmadığını ya da hiçbir sorun taşımadığını göstermemektedir. Ancak sistemin kendi içerisinde bir şekilde aşmaya çalıştığı hususları göz ardı ederek ya da tartışmalı örnekleri öne çıkararak bu ilmin sırf sorunlardan müteşekkil bir yapı gibi algılanmasına zemin hazırlamamak gerekir.

Yazarın cehaletü'r-ravi konusundaki yaklaşımı ise daha farklı bir sorun içermektedir. Zira ona göre bu terimden hareketle yani ravinin meçhul olması ve rivayette tek kalması nedeniyle birisi cerh edilirse bu durum, "özel gayretleriyle herhangi bir habere ulaşan ve onu kaynağından tek başına rivayet eden ravilerin rivayetlerinin zayıf sayılmasına yol açacaktır."<sup>55</sup> Yazarın bu gerekçesine bakılırsa aslında burada söz konusu edilen durum ravinin cehaleti değil teferrüdüdür. Teferrüd ise adaletle ilgili bir terim değildir. Ayrıca özellikle hicrî birinci asırda ve ikinci asrın başlarında muhtemelen yazarın söylediği

53 Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Abdulvehhâb b. Ali es-Sübki, *Kâidetün fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve kâidetün fi'l-müerrihîn*, thk. Abdülfettâh Ebû Guddê (Haleb: el-Mektebetü'l-matbûati'l-İslâmiyye, 1400/1980), 13-58

54 Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Muâz Târık b. İvedillâh (Dâru'l-Âsime, 1424/2003), 1: 543-552.

55 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 89.

sebepten dolayı bir hadis, sika bir ravi vasıtasıyla biliniyorsa bu durumun hadisin sıhhatine zarar vermeyeceği belirtilmiştir.<sup>56</sup> Ancak bir şahsın sadece bir ravisi varsa bu meçhul(ü'l-ayn) sayılmıştır.

### 2.1.2. Zabt

Apaydın'ın klasik hadis usulünü eleştirirken zabt konusunda ileri sürdüğü fikirler de söz konusu usulün bütününe yansıtılmamakta, birçok yönüyle eksik değerlendirmeler içermektedir. Şöyle ki, "Bir ravinin çok hata yaptığına kanaat getirilirse (kesretü'l-galat), o ravi adil bile olsa artık ondan rivayet edilmemektedir"<sup>57</sup> diyen yazar buna İbn İshak'ın, bazı hataları nedeniyle Şurahbîl b. Sa'd'dan rivayeti kesmesini örnek verir.<sup>58</sup> Nitekim yazarın kaydettiğine göre, Yahya b. Saîd el-Kattân, İbn İshâk'ı "Adam Ehl-i Kitab'tan naklediyor da Şurahbîl b. Sa'd'a rağbet etmiyor" diyerek bu fiilinden dolayı eleştirmiştir.<sup>59</sup>

Her şeyden önce bu örnekten bir çıkarım yapılacaksa, asıl vurgunun Yahya b. Saîd el-Kattân'ın ifadeleri üzerine olması gerekir. Zira cerh-ta'dilde Yahya'nın etkisi ve kuralların oluşumuna katkısı ehline malumdur. Dolayısıyla bu ifadeler, olsa olsa, aslında bir ravinin hataları nedeniyle bütün hadislerinin terkedilmeyeceğine dair güzel bir örnek kabul edilebilir. Öte yandan konu araştırıldığında İbn İshak'ın, Şurahbîl b. Sa'd'ı hatalarından dolayı terk ettiği hususunun açık olmadığı söylenebilir. Zira görebildiğimiz kadarıyla cerh-ta'dil kaynakları İbn İshak'ın, Şurahbîl'i hangi yönüyle cerh ettiğine dair bir bilgi vermemektedir. Bundan da öte, Süfyan b. Uyeyne'den nakledilen şu ifadeler aslında sorunun pek de zabt meselesi olmadığını göstermektedir. Süfyan b. Uyeyne şöyle diyor:

Bedir savaşına katılanları, Medine'de Şurahbîl'den daha iyi bilen yoktu. Ancak Şurahbîl, fakr-u zarurete düştüğünde insanlara gelerek bir şeyler ister, vermedikleri zaman da muhatapları, onun 'Senin baban Bedre katılmadı' demesinden korkarlardı.<sup>60</sup>

Bu ifadelerden anlaşılan o ki, Şurahbîl, Bedir savaşı konusundaki otoritesini, insanlar ile olan ilişkilerinde bir silah olarak kullanmış en azından karşısındakiler bunu hissetmişlerdir.

Bu noktada Apaydın'ın "Bir ravinin çok hata yaptığına kanaat getirilirse (kesretü'l-galat), o ravi adil bile olsa artık ondan rivayet edilmemektedir" ifa-

56 Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-Mûkîza fî ilmi mustalahi'l-hadis*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmî, 1405), 77-78.

57 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 90.

58 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 90.

59 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 90.

60 Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Muesse-setü'r-risâle, 1408/1988), 12: 416.



desindeki “Artık ondan rivayet edilmemektedir” kısmına özellikle yoğunlaşmak gerekir. Öncelikle yazarın başka bir yerde Süfyan es-Sevrî’nin hiç kimse- nin hatadan kurtulamadığını belirten cümlesini alıntıladıktan sonra “Bir veya birkaç kusuruna muttali olunan bir ravinin her zaman hata yapabileceğini kabul ederek bütün rivayetlerini reddetmek isabetli bir yöntem olamaz”<sup>61</sup> yargısının onun zabt konusundaki zihin karışıklığına işaret ettiği belirtilmelidir. Zira klasik hadis usulü, Süfyan’ın zikrettiği sebepten dolayı “bir veya birkaç kusuru” nedeniyle bir raviyi zabt açısından cerh etmemektedir. O yüzden müellifin de ilk cümlesinde işaret ettiği gibi hata meselesinde “kesret” kaydı konulmuştur. Öte yandan bir ravinin yanlışının çok olduğuna (kesretü’l-galat) karar verildiğinde de söz konusu şahsın bütün rivayetleri atılmamaktadır. Klasik hadis usulündeki genel kabule göre bir ravi zabtı nedeniyle zayıf sayıldığında hadisleri tek başına ahkam ve akaid konularında delil olarak kullanılmamakta ancak bu tür ravilerin hadisi, sika ya da zabt açısından zayıf kabul edilen başka bir ravi tarafından desteklenirse o rivayet zayıflıktan kurtulmuş olmaktadır. Hatta zabt açısından zayıf bir ravinin naklettiği bir hadiste, diğer ravilerle uyuşan kısımlar makbul kabul edilirken, tek kaldığı kısımlar münker sayılmıştır. Nitekim klasik hadis usulünde âdîd ve mütâbî gibi terimler bu tür durumlar için geliştirilmiş ıstılahlardır. Ayrıca, bu noktada, zayıf hadisle belirli şartlar eşliğinde fezâil, terğîb ve terhîb gibi konularda amel edildiği de dikkate alınmalıdır.

Netice itibariyle klasik hadis usulünde bir ravi zâbit sayıldığında bütün rivayetlerinin kabul edilmesi, zabt açısından kusurlu bulunduğu da bütün rivayetlerinin reddedilmesi gibi bir durum söz konusu değildir.<sup>62</sup> Dolayısıyla yazarın kendi sistemi için önerdiği “Hiçbir ravinin hatasız olduğunu kabul etmek mümkün değildir. O halde hata yapan raviyi terk etmek yerine rivayetteki hatayı telafi etmek ve tedbir almak daha isabetli olacaktır. Bu tedbir sadece zabtına gölge düşen raviye değil, zâbit raviye de tatbik edilmelidir”<sup>63</sup> şeklindeki ifadeleri hemen hemen bütünüyle klasik hadis usulü için geçerlidir. Ancak klasik hadis usulü zâbit saydığı bir ravinin, varsa kusurlarını, şaz ve muallel terimleriyle ayıklamaktadır. Yazarın klasik hadis usulündeki sorunları tespit ederken, önerdiği sistemi ilgilendirmesi yönüyle en çok yoğunlaşması gerektiği halde, kitabın en zayıf kısmını oluşturan şaz ve illet konularına daha yakından bakmakta fayda bulunmaktadır.

61 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 87.

62 Ayrıca bazı cerh ve ta’dillerin kişiye, beldeye veya rivâyet lafzı kullanıp kullanmamasına göre farklılık arz ettiğini görmek için bk. Emin Aşıkutlu, “Bir İsnad Tenkidi Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta’diller ve Uygulamadaki Sonuçları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2001): 49-80.

63 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 90.

## 2.2. Bir Hadisin Sübutunu Belirlemede İnce İşçilik: şaz ve İllet

Bu başlık altında yazarın şaz ve muallel konusundaki yazdıklarına geçmeden önce bir önceki konuyla ilgili olduğu için her iki kavramın klasik hadis usulünün bütünlüğu çerçevesinde nereye tekabül ettiğini belirlemek uygun görünmektedir.

Klasik hadis usulünde bazı âlimler şaz terimini teferrüdü esas olarak tanımlamalarına rağmen daha yaygın görüş, sika ravinin kendisinden daha sika ravilere (veya raviye) muhalefet ettiği hadisler şeklindedir.<sup>64</sup> Muallel ise yaygın anlayışa göre zahiren sorunsuz görünmesine rağmen hadisin zayıf sayılmasını gerektiren gizli kusura sahip hadis için kullanılmıştır.<sup>65</sup> Burada, sahih hadis tanımında bir hadisin isnadının muttasıl, ravilerinin de adâlet ve zabt sahibi oldukları belirlendikten sonra şaz ve muallel olmaması kayıtlarına niçin ihtiyaç duyulduğu sorusu önemlidir. Başka bir deyişle, şaz ve muallel terimleri sahih tanımındaki ilk üç şarttaki hangi eksikliği doldurmak için istimal edilmiştir? Bunun cevabı büyük oranda zabt konusunda gizlidir. Zira yukarıda zikredildiği üzere hiçbir ravi hatadan korunmamış olduğu için zabt kavramı belirlenirken ravinin hatasız olması değil, çok hata yapmaması esas alınmış ve bu terim “kesretü'l-galat” olarak belirlenmiştir. Durum böyle olduğu halde zabt kavramı mutlak olarak kullanıldığı için, bir ravi zâbit sayıldığında bu ta'dîl, onun bütün rivayetlerini kapsamaktadır. Ancak gerçekte bu ravinin az da olsa hatalı rivayetleri de bulunmaktadır. O yüzden hatası çok olmayan bir ravi zâbit sayılıp sisteme dâhil edilirken söz konusu ravi bütün rivâyetleriyle geleceği için hatalı rivayetlerinin dışarıda bırakılması gerekir. Sahih hadis tanımında bunu gerçekleştiren iki terim şaz ve muallel ıstılahlarıdır. Başka bir deyişle bu iki terim, sika ravilerin hatalarını ayıklama görevini üstlenmişlerdir. Dolayısıyla her ikisinde de zorunlu olarak ilgili rivayetin bütün isnad ve metinlerinin bir araya getirilmesi ve karşılaştırılması merkezî bir rol oynamaktadır. Bununla birlikte sika ravilerin bu tür hataları, naklettikleri bütün hadislerle oranla fazla olmadığı için bu husus, ilgili şahsın zabt açısından zayıf sayılmasını gerektirmemektedir. Yani bu terimler rivayetle ilgili olup, raviye sirayet etmemektedir. O yüzden şaz hadis veya muallel hadis dendiği halde şaz veya muallel ravi terimi yerleşmemiştir. Bu noktada bir ravinin hataları zabtını kusurlu hale getirecek derecede olmasa bile, çok daha az hata yapan ravilerin, nispeten fazla hata yapanlara göre tearuz esnasında bir tercih sebebi sayılacağı da akılda tutulmalıdır.<sup>66</sup> Netice itibariyle isnad tenkidi demek, sadece basit bir şekilde bir senedin muttasıl, ravilerinin ise adalet ve zabt sahibi olup olmadıklarını tespit etmek değil, aynı zamanda bir isnad

64 Konunun ayrıntıları hakkında bk. Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 367-369.

65 Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 408.

66 Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 2: 209.

ve metnin, o rivâyetin bütün isnad ve metinleri arasındaki yerini ve durumunu belirlemek anlamına gelmektedir.

Apaydın'ın kitabında da şaz ve illet için ayrı bir başlık açılmıştır. Fakat yazar orada klasik hadis usulünde şazın tanımını verdikten sonra Muhammed eş-Şeybânî ve Ebû Yusuf'un bazı ifadelerinden hareketle bu terimin daha çok ikinci düzey yani fikhî ve itikadi anlamıyla ilgili olduğunu belirtmektedir. Buna göre Muhammed eş-Şeybânî'nin, "Hz. Peygamber'in genel tavrına uygun olmayan hadisi" şaz olarak gördüğü, Ebû Yusuf'un ise "Kitap ve Sünnet'e aykırı olan, ulemanın bilip tanımadığı ve çoğunluğun amel etmediği hadisleri kastettiği Mehmet Özşenel'in çalışmasından naklen aktarılmıştır.<sup>67</sup> Yukarıda da ifade edildiği üzere Apaydın, manadan hareketle bir hüküm vermeyi, ikinci düzey anlama olarak kabul edip, onu sübjektifliğinden dolayı devre dışı bıraktığı için söz konusu şaz terimine iltifat etmemektedir. Ancak bu şekildeki bir tanımlama daha çok Hanefi fıkıh usulü için geçerli olabilir. Hadis usulünde ise şaz, kendisinin konunun girişinde tanımını verdiği ve bizim de yukarıda geniş bir şekilde anlattığımız üzere daha çok "güvenilir bir ravinin kendinden daha güvenilir raviye [veya ravilere] muhalefet etmesi" olarak tanımlanır.<sup>68</sup> Apaydın'ın şaz konusuna ayırdığı kısım ise birisi giriş mahiyetinde sadece iki paragraftır. Yazar muallel kısmına ise bir paragraf ayırıp "Muallel ise daha çok isnad için kullanılmış olmakla birlikte hem isnad hem de metinde rivayetin sıhhatini zedeleyen bir illetin bulunmasıdır." görüşünü aktarmış, metinde bulunan illet eğer metnin ilk düzeyi ile ilgiliyse önemli, ikinci düzey (itikadî ve fikhî açıdan) ise onun kendi sistemi açısından bir anlam ifade etmediğini belirtmiştir.<sup>69</sup> Ancak Apaydın, şaz ve muallel tanımına bütünsel olarak yaklaşmamış, klasik dönemde bu tür bir hatanın nasıl ortaya çıkarıldığı sorusu üzerinde durmadığı gibi bu iki terimin bir hadisin sahih sayılmasında nasıl bir işlev gördüğü sorusuna da eğilmemiştir. Oysa yazarın, muallel hadis tanımını aldığı *DİA* maddesinde illetin ortaya çıkarılması için tariklerin bir araya toplanması gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>70</sup>

Öte yandan hadislerdeki gizli kusurları ortaya çıkarmayı hedefleyen âlimlerin muallel terimiyle isnad ve metin karşılaştırması yaptıkları ve yazarın terimleştirdiği şekliyle ikinci düzey anlamla genel olarak pek fazla ilgilenmedikleri belirtilmelidir. Muhaddisler arasında hadislerle, -Apaydın'ın terimiyle- ikinci düzeyde ilgilenen yani hadisin anlamını dikkate aldıkları kısımlar ise günümüzde kendisine daha çok hadis ilimleri denilen ihtilâf'ül-hadis, müşkilü'l-hadis, garîbü'l-hadis gibi hususlardır.

67 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 127. Krş. Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 218.

68 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 126.

69 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 127.

70 Mehmet Efendioğlu, "Muallel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 312.

Şaz ve illet hakkında klasik âlimlerin tanım ve uygulamaları dikkate alındığında Apaydın'ın kitabının başka bir yerinde Yahya b. Maîn, Ali b. el-Medînî ve Ahmed b. Hanbel'in bir hadisin bütün tarikleri toplanmadıkça hatalarının görülmeyeceği ve anlaşılmayacağı şeklindeki meşhur ifadelerini naklettikten sonra yaptığı aşağıdaki değerlendirmenin hatalı ve eksik olduğu ortaya çıkmaktadır. Apaydın söz konusu alıntılardan sonra şunları kaydetmektedir:

Bu tespitlere rağmen klasik usulde Muaraza dışında bu hususta etkili ve tutarlı bir uygulama olduğunu söylemek zordur. Muaraza yöntemi, tariklerin birbirleriyle karşılaştırarak kusurlarının görülmesini sağlayan, tarikleri birlikte tutarak değerlendiren bir yöntem olmaktan çok, birini diğerine tercih eden bir amaç gütmektedir.<sup>71</sup>

Yukarıda zikredildiği üzere yazarın bu değerlendirmesi özellikle bir illetin yani kusurun ortaya çıkarılması için bütün tariklerinin bir araya toplanması gerektiği fikri dikkate alındığında hatalı görünmektedir.<sup>72</sup> Esasında kitap boyunca Müslim'in *Kitabü't-Temyîz*'i, Darekutnî'nin *İlelü'l-hadis*'i ve İbnü'l-Cevzî'nin *el-İlelü'l-mütenâhiye*'si gibi temel illel kaynaklarının hiç kullanılmamış olması, şaz ve illet başlığında ise sadece *DİA* maddeleri ve Abdullah Aydın'ın *Hadis Istılahları Sözlüğü* ile yetinilmesi<sup>73</sup> yazarın konuya tam olarak eğilmediğinin bir işareti sayılabilir. Aslında Yahya b. Maîn, Ali b. el-Medînî ve Ahmed b. Hanbel'in ifadelerinin belki de en somut uygulamaları anılan kitaplarda görülebilirdi. Yine kitapta bu konular incelenirken yer verilmeyen İbn Adî'nin *el-Kâmil*'i ve nispeten İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn*'i gözden geçirilse muaraza sisteminin sadece bir hadisin kusurlarını ortaya çıkarmak için değil, özellikle sistemli hadis rivayetinin yaygınlaşıp isnadların artmasından sonra bir ravinin zabtını belirlemek için de kullanıldığı görülebilirdi.<sup>74</sup> Böylece bir ravinin özellikle zabt sahibi olup olmadığı,<sup>75</sup> şaz kalıp kalmadığı ve hadiste

71 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 73.

72 Bir hadisin bütün tariklerini dikkate alarak metnin daha iyi anlaşılması ise İbn Hacer ve Aynî'nin eserlerinde olduğu gibi ansiklopedik şerhlerde yapılmaya çalışılmıştır. İbn Hacer'in uygulamasından hareketle makalenin ilk bölümünde konu hakkında bilgi verilmişti.

73 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 127. Yazarın bu başlıkta Mehmet Özşenel'den naklen Şeybânî ve Ebû Yûsuf'un kullanımlarını aktardığı söylenmiş ancak bunun, klasik hadis usulünü pek fazla yansıtmadığı ifade edilmişti.

74 Rivayetlerinden hareketle ravilerin cerh-ta'dîl durumlarının belirlenmesi konusunda bk. Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Raviler Duafâ Literatürü ve Zayıf Râviler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 93-98, 102-103. Muaraza çeşitleri için bk. Mustafa el-A'zamî, *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddîsîn: neş'etuhû ve târihuhû* (Mektebetü'l-Kevser, 1410/1990), 67-80. Tarikler karşılaştırma yöntemiyle zayıf isnadların ortaya çıkacağını ve bu yöntemle zayıf râvilerin belirleneceğine dair Müslim'in ifadeleri için bk. Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Temyîz*, thk. Abdulkâdir Mustafa el-Muhammedî (Riyad: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1430/2009), 1: 179.

75 İbnü's-Salâh'ın bir ravinin zabt sahibi olduğunu, onun rivayetlerinin zabt ve itkan bakımından meşhur olan şahısların rivayetleriyle karşılaştırmak suretiyle bilinebileceğini belirttiği

bir illetin bulunup bulunmadığı gibi konuların genel olarak hadislerin bir araya getirilmesiyle gerçekleştiği anlaşılabilir. Ancak zabt başlığı altında bu hususa hiç değinilmemiş olması,<sup>76</sup> şaz ve muallel bahislerinin ise oldukça muhtasar zikredilmesi klasik hadis usulünün temel taşlarından birini oluşturan bu yapının göz ardı edildiğine bir işaret sayılmalıdır.

Konuyu tamamlamak açısından söylemek gerekirse yazar, tarikleri toplaması hasebiyle oluşturduğu sistemi yakından ilgilendiren ilkel kaynaklarından istifade etmediği gibi çağdaş dönemde yazılmış yeni yaklaşımları da yeteri kadar incelememiş görünmektedir. Örneğin klasik dönemde ravi ve hadislerin tenkit yöntemlerinin yapısını konu edinen Mustafa el-A'zamî, hadisleri form analizi yöntemiyle tarihlendirmeye çalışan M. Speight,<sup>77</sup> isnad ve metni bir arada değerlendirerek hadisleri tarihlendirmeyi amaçlayan Motzki,<sup>78</sup> bir hadisin metinlerini bir araya toplayarak rical tenkidinin geçerliliğini ispat etmeye çalışan İftikhar Zaman<sup>79</sup> ve incelediği hadislerin belirli bir kökten eklenerek geliştiğini savunan Ali Kuzudişli'nin çalışmaları<sup>80</sup> incelenmemiş-

---

ifadeler için bk. Osman b. Abdurrahman b. es-Salâh, *Mukaddime*, thk. Nureddin İtr (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1404/1984), 1:106. Meşhur şahısların da benzer bir işlemde geçtiği şu ifadelerde bulunabilir. Bir gün meşhur muhaddislerden biri olan İsmail b. Uleyye, Yahya b. Maîn'e, "Benim hadislerim nasıl?" diye sormuş, İbn Maîn de "Senin hadislerin müstakimdir" diye karşılık vermişti. İbn Maîn, İbn Uleyye'nin "Bunu nasıl biliyorsunuz?" sorusuna ise "İnsanların (muhaddislerin) hadisleriyle karşılaştırdım ve hadislerinin müstakim olduğunu gördüm" diye cevaplamıştır bk. Yahya b. Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Muhammed Mutî' ve Gazve Bedîr (Dimeşk: Matbûatu Mecmei'l-lugati'l-Arabiyye, 1405/1985), 2: 39.

76 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 89-93.

77 Marston Speight, "Hadisteki Rivâyet Farklılıklarına Bir Bakış", çev. Zişan Türcan, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (2010): 293-304.

78 Harald Motzki, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metodları*, trc. Bekir Kuzudişli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 123-125.

79 İftikhar Zaman, "Hadis Çalışmalarında Uygulanan Bir Yöntem Olarak Ricâl İlmi", trc. İbrahim Hatiboğlu, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003): 117-147. İftikhar Zaman yeni bir sistem önerisinde bulunmamakta, sadece metinlerin karşılaştırmasından hareketle kusurlu olan ravilerin kendisini ele vereceğini savunmaktadır. Ayrıca o, klasik dönemde de hükümlerin, önce ilgili tariklerin toplanarak verildiğini kaydetmektedir. Özellikle bk. 118 ve 143.

80 Ali Kuzudişli, *Hadislerde Sarmal Özellik* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012). Yeni kavramlar üretmesi ve bir kurgu sunması hasebiyle bk. Kuzudişli, *Sarmal Özellik*, 63-68. Apaydın'ın teziyle örtüşen bu kitap neticede onun iddialarının tersini savunmaktadır. Genel olarak söylemek gerekirse Ali Kuzudişli, incelediği hadislerde olayların veya rivayetlerin bir kök etrafında cereyan ettiğini ancak daha sonra bunların sarmal halinde geliştiğini savunur. Hatta bazen raviler bir kökten aldıkları anahtar kelimeleri (mesela, halâvetü'l-imân: İmanın tadı) başka sarmalların oluşumunda kullanmışlardır. Dolayısıyla bu sarmalların çözümlenmesi ve başka rivayetlere geçişlerin anlaşılması halinde ilgili hadisin aslında ne olduğu ortaya konabilecek- tir. Ali Kuzudişli'nin görüşleri arasında Apaydın'ın teziyle irtibatlandırılabileceğimiz kısmına yoğunlaşılacak olursa, orada da Hz. Peygamber'in bir kavramı birkaç farklı yerde kullanma ihtimalinin yeteri kadar açıklığa kavuşturulmadığı söylenebilir. Teorik olarak düşü-

tir. Sayılan isimlerden son üçü, başlangıç itibariyle Apaydın'ın sisteminde olduğu gibi bir hadisin ya da hadis grubunun metinlerini bir araya getirmeyi esas aldıkları için yazar tarafından öncelikle dikkate alınması gerektiği kaydedilmelidir. Yazarın çağdaş yaklaşımlarda söz konusu ettiği "İsnad sisteminin ortaya çıkışı" ve "Medârü'l-İsnad sorunu" başlıkları<sup>81</sup> kendi başına önemli olmasına rağmen bunlar, yukarıda sayılanların aksine, önerilen sistemle ilişkili noktaları oldukça azdır.

## Sonuç

Özelde hadis tarihi genelde ise İslam tarihi düşünüldüğünde, Müslümanların Hz. Peygamber'den itibaren bir devlet çatısı altında hayat sürdürdükleri ve dinlerini yaşadıkları bir vakiydir. Böyle bir ortamda Hz. Peygamber'in fikhî ve itikadî anlam içeren hadislerinin, hatıralarının ve benzeri rivayetlerin nakledilmesi beklenir, hatta Hz. Peygamber'in dindeki konumu düşünüldüğünde bu bir zorunluluktur. Öte yandan şu veya bu sebeple Allah Resûlüne yalan isnad edildiği ve otoritesinden istifade edilmeye çalışıldığı tarihen sabit bir durumdur. Ayrıca insanoğlu hatadan sâlim olmadığı için Allah Resûlü'nün hadislerini aktaran bazı şahısların hata yapması da kaçınılmaz bir husustur ve bu hadis rivayetinde gerçekleşmiştir. Muhtemelen herkes tarafından kabul edilen bu ön kabuller düşünüldüğünde hadisleri tespit etmeyi amaçlayan bir sistemin öncelikli görevi, bütün bu rivayetler arasında Allah Resûlü'ne ait olanla olmayanı ayırt edebilmesidir. Bunun nasıl gerçekleştirileceğine dair yöntemler elbette farklı olabilir. Ancak Apaydın'ın önerdiği sisteme bu açıdan bakıldığında yalancıların sisteme dahil edilmesiyle aslında büyük bir risk alındığı, kurgu oluşturulamayan hadislerde tevakkuf edileceği için sistemin genel bir kapsayıcılık sorunu olduğu dikkat çekmektedir. Yazar, hadislerin manasından hareket etmeyi neredeyse dışladığı ve isnad tenkidini sübjektif olması hasebiyle göz ardı ettiği dikkate alınrsa mevzu hadis kaynaklarında

---

nülecek olursa Hz. Peygamber'in farklı meclislerde halâvetü'l-îmân terkibini kullanarak söylediği bir hadisin veya farklı hadislerin muhtelif sahabiler tarafından (Enes, Ebû Hüreyre, Hz. Ali, Abdullah b. Muâviye el-Gâdirî) nakledilmiş olması mümkündür. Bk. Ali Kuzudişli, "Halâvetü'l-İman Terkibinin Yer Aldığı Rivâyetlerin Yapısal Analizi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (2012): 174-175. Bundan da öte birçok sahabinin söz konusu terkibi kendiliklerinden ya da Hz. Peygamber'den işiterek söylemlerinde zikretmesi de (mevkuf) imkân dâhilindedir (İbn Mes'ûd ve Ammar b. Yâsir). Ya da yazarın kaydettiği gibi bunlar geliştirilmiş metinler de olabilir. Dolayısıyla sistemde okuyucunun ikna edilmesi gereken husus, hangi ihtimalin hangi gerekçelerle kabul edildiğidir. Gerek Mehmet Apaydın'ın gerek Ali Kuzudişli'nin sisteminde bu görev kurguya verilmiş görünmektedir. Ancak bir kurguya monte edilen ya da dışlanan parçaların gerçekten o kurgunun bir parçası olup olmadığının bilinmesi, kullanılırken ya da atılırken okuyucuyu ikna edecek gerekçelere sahip olması beklenir.

81 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 101-110.

uydurulduğu açık olan hadislerde dahi tevakkuf etme durumunda kalınacağı söylenebilir.

İçinde insan faktörü olması hasebiyle klasik hadis usulünün belirli oranda sübjektiflik içerdiği doğrudur. Bu yüzden bir hadis sıhhat şartlarını bütünüyle yerine getirmesine rağmen nefsü'l-emir'de kesin olarak sözü söyleyene ait olduğunun kabul edilmeyeceği belirtilmiştir.<sup>82</sup> Başka bir deyişle merfû bir hadisin Allah Resûlü'ne aidiyetinin kesin olduğu ileri sürülmemiştir. Aynı şey bir hâdis “sahih değil” denildiğinde de geçerlidir.<sup>83</sup> Aslında aynı hususlar Apaydın'ın sistemi için de söz konusudur. Mesela yukarıda zikredildiği üzere bir hadisi, oluşturulan kurguya yerleştirilmek yani farklı sahabîler tarafından nakledilen ve tekrarlanması mümkün olan olaylarda iki hadisin aynı olayı anlattığına karar verip vermemek belirli bir sübjektiflik içermektedir. Ya da bir hâdis hakkında ziyade bir bilgi veren bir rivayetin, Apaydın'ın derecelendirmesine göre en düşük seviyede de olsa kurguya dahil edilmesi, sağlam isnadla gelmiş olsa dahi yanlış nakledilme ihtimali taşımaktadır. Apaydın'ın sisteminde söz gelimi Mâlik'in *Muvatta'*nda, Mâlik → Nâfi' → İbn Ömer isnadıyla zikredilen bir hadisle yalancı ve meçhul ravilerden müteşekkil IV. asırda yazılmış bir cüzde geçen isnad arasında fark görülmediği için klasik yöntemle mevzu sayılan hadislerde bu durum daha da sıkıntılı bir hal alacaktır. Bununla birlikte kitabın genelinden anlaşıldığı kadarıyla, Apaydın, önerdiği sistemin daha nesnel olduğu iddiasıyla, “bütünsel yaklaşım” ile tespit edilen bir olayın sahih bir hadisten daha güvenilir olduğu hatta bazı olaylarda söz konusu durumun, klasik usulün mütevatir dediği seviyeye çıktığını ileri sürmektedir.<sup>84</sup> Şayet bu husus doğru kabul edilirse yazarın bir yandan Allah Resûlü'nün “Önceki peygamberlerde olduğu gibi benden sonra hadisler yayılacak, Kur'ân'a uygun olanlar benim hadislerimdir, ona uygun olmayanlar ise benim hadislerim değildir” sözünün “bütünsel yaklaşım” a göre tespit edildiğini söyleyip<sup>85</sup> diğer yandan ise hadislerin Kur'ân'a arzını, sebeb-i nüzûl hakkındaki rivayetler hariç<sup>86</sup> genelde sübjektif bulduğu için kullanışlı bir metot olarak telakki etmemesi ilginç bir noktadır. Başka bir deyişle Apaydın, “bütünsel yaklaşım” ile bu ifadelerin Hz. Peygamber tarafından söylendiğini tespit ettiğine göre burada ya hadisle bir şekilde amel etmesi ya da hadisin ne anlam ifade ettiği sorusuna eğilmesi gerekmektedir. Her ne kadar

82 İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 13-14.

83 İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 14.

84 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 97.

85 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 362.

86 Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 139. Burada Apaydın, Esbâb-i nüzûl dışındaki hususlarda, Kur'an ile rivâyetler arasında birinci anlama düzeyinde çelişkilerin yok denecek kadar az olduğunu ifade etmektedir. Neticede yazara göre teorik olarak birinci anlama düzeyinde hadislerin Kur'an'a muarız olması mümkün ise de bunun az olduğu anlaşılmaktadır Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 139-140.

Apaydın, bu tür soruları ikinci anlama düzeyi sayıp hadis tespit yöntemine dâhil etmese de, sözü söyleyen Hz. Peygamber olunca durum değişmekte ve yazarın Resûlullah'ın söz konusu uyarısına karşın sübjektiflik iddiasıyla Kur'an'a arza temel bir rol vermemesi de nihayetinde hadisi anlama biçimi olmaktadır. Dolayısıyla ilk başta sırf metodik bir hâdise gibi görünen bu noktanın ister istemez ikinci anlam düzeyi ile yollarının kesiştiği görülmektedir.

Burada yazarın terimleştirdiği şekilde ikinci anlama düzeyini tamamen göz ardı eden yani bütünüyle nesnel bir tespit sisteminin kurulup kurulamayacağına, İslamî literatürdeki bütün rivayetlerin mevcut yapısı dikkate alınarak teorik açıdan tartışılması gerekmektedir. Söz gelimi İslam Tarihi boyunca ortaya çıkmış diğer mezheplerden nispeten farklı olarak Şiâ'nın kendi düşüncelerini destekleyen fakat başta Ehl-i Sünnet olmak üzere birçok mezhep tarafından reddedilen, Hz. Ali'nin Resûlullah'ın vasîsi olduğu, On iki imamın varlığı, son imamın gaybette oluşu, rec'at, bedâ gibi konuların önemli bir kısmı artık Şiâ için zarûriyyatü'l-mezheb olan hususlardır. Nitekim Şiî kaynaklarda bu konular, iddiaya göre, mütevâtir veya müstefiz derecesine ulaşan rivayetler olarak kabul edilir.<sup>87</sup> Olaya rivâyet açısından bakıldığında Sünnî muhaddisler söz konusu hadisleri, temel hadis kaynaklarında yer almadığı ve isnad sistemi çerçevesinde güvenilir raviler vasıtasıyla nakledilmediği için mevzu kabul etmektedirler. Bu durumda yukarıda zikredilen konuların çoğunun büyük oranda sadece Şiî kitaplarda bulunduğu göz önünde tutulursa, kaynaklar arasında bir fark görmeyen "bütüncül yaklaşım"ın bu hadisleri tespit etmesi Sünnî bakış açısı için bir anlam ifade etmeyecektir. Bu noktada Şiîler için bir sözün Hz. Peygamber'e ulaşmasıyla imamlardan birine nispet edilmesi arasında herhangi bir fark gözetilmediği de ayrıca not edilmelidir.<sup>88</sup> Başka bir deyişle bir hadisin Ca'fer-i Sâdık'a izafe edilmesi, Sünnî bakış açısına göre, tâbiûn âlimlerinden birinin bir konu hakkında açıklaması mesabesinde iken Şiâ'ya göre bu söz, Hz. Peygamber'in ifadesiyle eşittir. Dolayısıyla bu gibi durumlarda nesnel bakış iddiasının işlevsel hale gelmesi için ya Şiîlerin Ca'fer-i Sâdık başta olmak üzere On iki imamın sözlerini hadis kapsamından çıkarması ya da Sünnîlerin onların masumiyetini kabul edip ondan gelen rivayetlere merfû hadis değerini vermesi gerekir.

Yukarıda detaylı bir şekilde anlatıldığı üzere, aslında bütün bu mülahazalar Müslümanların hadislerle yaklaşımının sadece bilgilenme amacı ya da akademik gayelerle değil, hadislerle aralarındaki ilişkinin varoluşsal olmasından kaynaklanmaktadır. Söz gelimi, "bütünsel yaklaşım" yöntemiyle faraza Hz. Peygamber'in, Hz. Ali hakkında kendisinin vasîsi olduğunu söylediğinin ve

87 Konu hakkında bk. Muhsin el-Harrâzî, *Bidâyetü'l-meârifî'l-ilâhiyye fi şerhi Akâidi'l-imâmîyye* (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1423), 1: 98; 124 135, 142, 171-172, 2: 190.

88 Konu hakkında bk. Bekir Kuzudişli, *Şiâ ve Hadis Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 82-174.



isim isim sayarak toplamda on iki imama uyulmasını emrettiğinin tespit edilmesi durumunda bunu sadece bir tespit kabul edip onun bir Müslümanın din ve inancına sirayet etmemesini beklemek hatalı bir bakış açısı olacaktır. Aslında Apaydın klasik yaklaşımın sürekli olarak hadisleri dini perspektiften ele aldığı yani hadislere normatif yaklaştığı yönündeki eleştirilerinde bu duruma işaret etmekte ve kendi sistemini bundan uzak tutmaya çalışmaktadır. Eğer hadislerin tamamına sadece tarihi bir olgu olup olmadığı noktasından bakılacaksa bu sistem işe yarayabilir. Ancak hadislerin Müslümanların hayatını şekillendirmede etkin bir role sahip olduğu düşünülürse sistemin bakış açısında önemli bir boşluk bulunduğu açıktır. Zira tespit edilmeye çalışılan rivayetler önemli oranda tarihi bir vakıanın olup olmaması değil, dini yaşayabilmek için takip edilmesi zorunlu bir zatın yani Hz. Peygamber'in hadisleridir. Hemen belirtilmesi gerekir ki, burada hadislerin tespitinde mümkün olabildiğince nesnel davranmayı öncelemek, daha geniş kitleler tarafından kabul edilmesini sağlamak ve imkân dâhilinde daha güçlü sonuçlar üretmeyi amaçlamak gibi hedefler eleştirilmemektedir. Burada dikkat çekilen husus, bir sistemin, tarihi olayları ve veri olarak kullanılan malzemenin yapısını dikkate almadığı takdirde hangi prob-lemlemlerle karşılaşacağı konusudur. Nitekim yazarın klasik hadis usulünün sorunlarını incelerken hatalı ve eksik değerlendirmelerde bulunması, en azından tarihi tecrübelerle daha fazla eğilmesi gerektiğini göstermektedir.

Neticede Apaydın'ın önerdiği yaklaşım yapısal sorunlar barındırmasına rağmen yalancı ravilere itibar edilmesi gibi eleştirilen noktaların düzeltilmesi halinde hadislerin tespiti için değil de olayların bağlamının bilinmesi, siyer anlatımında bazı boşlukların doldurulması ve Resûlüllah'ın maksadının daha iyi anlaşılması noktasında önemli bir işlev göreceği aşikârdır. Başka bir deyişle bilgisayar desteğini de arkasına alan bu sistem İbn Hacer'in uyguladığı şerh metodunu geliştirmeye aday görünmektedir.

Son olarak burada bir noktaya daha dikkat çekilmelidir. Bu makalede bütünsel sistemin bir kitap halindeki sunumu değerlendirilmiştir. Ancak Apaydın'ın önerdiği sistem tamamen sanal ortama dayandığı için verdiği örnekleri geliştirme, değiştirme, vazgeçme ve benzeri ihtimaller her zaman mümkün görünmektedir. Dolayısıyla bu makalede verilen örneklerin de söz konusu durumun dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

## Kaynakça

- A'zamî, Mustafa. *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisîn: neş'etuhû ve târihuhû*. Riyad: Mek-tebetü'l-Kevser, 1410/1990.
- Aliyyü'l-kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *el-Esrârü'l-merfûa fi ahbârî'l-meozûa*. Thk. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1391/1971.
- Apaydın, Mehmet. *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. İstanbul: Kuramer, 2018.

- Aşikkutlu, Emin. "Bir İsnad Tenkidi Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2001): 49-80.
- Bekrî, Hamza. *Taaddudü'l-hâdisê fi rivâyâtü'l-hadisi'n-Nebevî*. Katar: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1432/2011.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.
- Efendioğlu, Mehmet. "Muallel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 312-313. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Ertürk, Mustafa. "Kadınların Erkeklerle Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivâyet ve Referans Değeri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/1 (2005): 91-106.
- Fığlalı, Ethem Rûhî. "Gadîr-i Hum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 279-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hakim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhâmmed. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Harrâzî, Muhsîn. *Bidâyetü'l-meârifî'l-ilâhiyye fi şerhi Akâidi'l-imâmîyye*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1423/2003.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethü'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdullah b. Abdülazîz b. Bâz. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İbn Maîn, Yahya. *Ma'rifetü'r-ricâl*. Thk. Muhammed Mutî' ve Gazve Bedîr. 2 Cilt. Dimeşk: Matbûatu Mecmei'l-Lugati'l-Arabiyye, 1405/1985.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *Mevzûât*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 2 Cilt. Medine: Dârü's-Selefiyye, 1386/1966.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Mukaddime*. Thk. Nureddin İtr. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1404/1984.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Zayıf Raviler –Duafâ Literatürü ve Zayıf Râviler-* İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Kuzudişli, Ali. "Halâvetü'l-ıman Terkîbinin Yer Aldığı Rivâyetlerin Yapısal Analizi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (2012): 167-196.
- Kuzudişli, Ali. *Hadislerde Sarmal Özellik*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012.
- Kuzudişli, Bekir. "Hadis Araştırmalarında Oryentalist Gelenek ve Motzki". *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*. Trc. Bekir Kuzudişli. 13-65. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988.
- Motzki, Harald. *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*. Trc. Bekir Kuzudişli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Müslim b. Haccâc Müslim el-Kuşeyrî. *Temyîz*. Thk. Abdulkâdir Mustafa el-Muhammedî. Riyad: Dârü İbnî'l-Cevzî, 1430/2009.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

- Speight, Marston. "Hadisteki Rivâyet Farklılıklarına Bir Bakış". Trc. Zişan Türcan, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (2010): 293-304.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Thk. Ebû Muâz Târık b. Ivedillah. 2 Cilt. Dâru'l-Âsime, 1424/2003.
- Sübkî, Abdülvehhab b. Ali. *Kâidetün fi'l-cerh ve't-ta'dül ve kaidetün fi'l-müerrihîn*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: el-Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1400/1980.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Zaman, İftikhar. "Hadis Çalışmalarında Uygulanan Bir Yöntem Olarak Ricâl İlmi". Trc. İbrahim Hatiboğlu, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003): 117-147.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mûkiza fi ilmi mustalahi'l-hadis*. Thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmî, 1405.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

## On the Integrated Approach to the Determination of Ḥadīth (Extended Abstract)

Bekir KUZUDİŞLİ\*

The aim of this article is to analyze Mehmet Apaydin's "Integrated Approach to the Determination of Ḥadīths", which suggests a new method in the discourse of ḥadīth. His newly published book argues that classic science of ḥadīths is no longer functional and thus, he tries to find a new approach to determine the authenticity of the ḥadīth.

His approach is distinguished from the classic science of ḥadīth in fundamental qualities. The most important distinction among these qualities is that new system ignores the science of rijal, i.e. al-jarḥ wa al-ta'dil and includes all narration into the system whether or not they are narrated by trustworthy or untrustworthy narrators. However, doing so brings about a lot of problems in the system. Namely, in the history of the ḥadīth, it is well known that untrustworthy narrators fabricated ḥadīths and claimed some fabricated ones to themselves by stealing from other narrators.

It is likely for an imaginary formation stemming from untrustworthy narrators to occur in a case in which this action takes place commonly. In other words, although this ḥadīth was a fabrication of an untrustworthy narrator and others took this ḥadīth from him and spread it with the different transmission, this ḥadīth might be reckoned as if it has a lot of qualities. In this circumstance, a narration that has only one quality may be perceived as an imaginary one bearing many qualities.

Further, this approach is regarded as problematic in determining single qualities effectively. In the function of this approach, when a ḥadīth is supported with several traits, it is pre-accepted that its authenticity would increase. Hence, for the author, it is quite significant that other qualities come from various companions. Therefore, it is not clear how to evaluate a ḥadīth narrated through a single channel within the proposed system. Besides, the Prophet might have told a ḥadīth in various contexts particularly when the context of

---

\* Prof. Dr., Istanbul University Faculty of Theology Department of Hadith  
([kuzudislibekir@yahoo.com](mailto:kuzudislibekir@yahoo.com)).

the hadith is unknown. Thus, when a ḥadīth was narrated by two companions, it had better be regarded as a confirmation of the same ḥadīth narrated by two people at the same time.

The new approach, as Apaydin offers, cannot determine ḥadīth which are clearly subject matter in terms of meaning since this system excludes the determination of a ḥadīth's being the subject matter moving on its meaning. The fact that there are a lot of ḥadīths without a single quality and apparently fabricated by untrustworthy narrators in the books collecting the subject matter ḥadīths presents negative data regarding the functionality of Apaydin's system. On the other hand, it is very useful for the system to bring all the narratives together with the computer technology to try to make decisions on the whole and to benefit from the relevant sciences in the appropriate subjects, especially the NASA data.

At this point, the accuracy rate of the information provided by Apaydin's system is also important. According to the author, the information obtained by the aforementioned system is much closer than that of the classical system. However, the inclusion of liars in the system, and, more importantly, the decision-making involved in creating the fiction increases the subjectivity. Therefore, it does not seem right to argue that the system provides more accurate information.

These gaps in Apaydin's system are generally filled with the term 'pausing(tawaqquf)'. Even in the author's view, this term constitutes one of the two pillars of the system. The other important term of the author is 'cautious trust'.

In the proposed system, referring to the basic principle of pausing is very risky considering the relationship of Muslims with the ḥadīths. In other words, Muslims do not learn to learn about the ḥadīths, so the way of relationship is not only epistemological. These ḥadīths shape the lives of us, jurisprudence, deeds, morals and similar information that direct us. In other words, the relationship between the ḥadīths and us is existential. In classical sciences, the term pausing is an exception. On the other hand, it is understood that the concept of cautious trust is problematic when considering the elements such as the involvement of untrustworthy narrators in the system and the fact that it is not clear that the subject matter ḥadīths are obvious.

The main problem in the system proposed by Apaydin is that he tries to solve the problem of ḥadīth in the fictional system he has created. Otherwise, it is possible to provide a better understanding by bringing all the orders of a ḥadīth together. In fact, encyclopedic expositions such as Ibn Ḥajār's *Fath al-Bārī* also tries to understand the ḥadīths in this way. However, in order to achieve a correct result, the untrustworthy and pseudo narrators must be removed from the system. Apaydin's approach to classical ḥadīth is also problematic. For example, he advocates that if a narration makes a few mistakes of

keeping records, all narrations can be rejected. However, it is not true as it is accepted in the classical hadith method when these narrators are supported by those who are reliable. As a result, Apaydin does not consider the classical hadith method as holistic. There are many gaps in his system. However, this approach is likely to be successful when modified for the better.

# CAHİLİYE DÖNEMİ KUREYŞ TOPLUMUNDA HİLF OLGUSU

Yunus AKYÜREK\*

## Öz

İnsan sosyal bir varlıktır. Birlikte yaşamının temel kurallarını belirleyen hukuk normları ise insanlık tarihi kadar eskidir. Bu bağlamda ilkel kabilelerden başlayarak Cahiliye dönemi Arap toplumuna ve bu toplumun bir prototipi olan Kureyş kabilesine varıncaya farklı ihtiyaçlardan kaynaklanan birçok hukuk uygulamasına rastlamak mümkündür. Genel olarak Arapların, özelde ise Kureyş'in hukuk alanında özgün yönleri, komşu devlet ve medeniyetlerden ne ölçüde etkilendiği ve benzeri bilinmezlikler ancak kapsamlı araştırmalarla ortaya konulabilir. Yine de Arap kabilelerinin ve bilhassa Kureyş'in sıkça başvurduğu "hılf uygulaması" üzerinde yapılacak bir araştırma, Cahiliye hukuku hakkında fikir edinilmesi bakımından anlamlı olacaktır. Görünen odur ki Cahiliye hukukunun kendi içerisinde tutarlı yönleri de mevcuttur. Ancak devlet düzeyinde siyasi bir teşekkülün bulunmadığı coğrafyada, güçlü olanın kendi dünya görüşü ve çıkarları doğrultusunda hukuku şekillendirdiği ve bunun neticesinde hukukun belli kişi ve zümrelerin hukuku haline geldiği anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Cahiliye, Kureyş, Hukuk, Hılf.

## Hılf Fact During Jāhiliyyah Period in Quraysh Community

### Abstract

Humans are social beings. The norms of law that determine the basic rules of living together are as old as human history. In the context, it is possible to come upon various practices of law that originates from different needs, starting from primitive tribes to the Arab society of the Jahiliyyah period and to the Quraysh tribe which is the prototype of this society. The law practiced by the Arabs in general and by the Quraysh in particular can be put forward only with extensive studies when it comes to its specific aspects and original dimensions, and whether there are any influences of neighbouring states and civilizations on its structure and similar unknowns about it. Nevertheless, a study on the "hılf practice" which the Arab tribes and especially the Quraysh often practiced will be helpful to form an opinion on the Jahiliyyah law. It seems that there is an angle of consistency within the Jahiliyyah law itself. However, in a region where there exists no political organization at the state level, it is understood that the law was formed by the powerful and accommodated their world view and interests and thus became the law of certain people and groups rather than the whole society.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

**Keywords:** History of Islam, Jahiliyyah, Quraysh, Law, Hılf.

## Giriş

Arap toplumu 7. yüzyılın başları itibariyle doğuda Basra Körfezi ve Uman Denizi, batıda Kızıldeniz ve Akabe Körfezi, kuzeyde Gassânîler ve Lahmî toplulukları, güneyde ise Arap Denizi ve Aden Körfezi ile çevrili olan yaklaşık üç milyon kilometre karelik alanda kabileler halinde hayatını sürdürüyordu.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı ([yunusakyurek@comu.edu.tr](mailto:yunusakyurek@comu.edu.tr)).

Toplumun genelinde kabul gören ve bazıları beynelmilel nitelik taşıyan hukuk normları olduğu gibi farklı hukuk uygulamalarına rastlamak da mümkündür. Cahiliye hukukunun teşekkülünde Arap unsurun başta kendi tarih, din ve kültürel şartları belirleyici olmakla birlikte, çeşitli devlet ve milletlerle gerçekleştirilen siyasi, ticari ve kültürel faaliyetler, yapılan anlaşmalar, su havzaları ve verimli otlaklar için ortaya konan mücadeleler, kuraklık, kıtlık ve düşman korkusuna bağlı olarak gerçekleştirilen göçler ve nihayet kesin anlaşmazlık durumunda vuku bulan savaşlar da rol oynamıştır.

Bu durumda, bilinen fakat hakkında yeterince araştırma yapılmamış olan bazı hukuk uygulamalarını akademik anlamda ele almak faydalı olacaktır. Dönemin önde gelen kabilelerinde ve Arap Yarımadası'nın lider topluluğu olan Kureyş'te örneğine sıkça rastlanan hilf uygulaması bu bağlamda varoluş felsefesi, gerçek hayattaki yeri ve işlevselliği ile tahkik edilmesi gereken önemli bir konudur.

Hilf/حلف kelimesi, sözlükte kase/yemin anlamına gelir. Çoğulu ahlâf/أخلاف şeklinde. Hilf yapana halîf/خليفة (çoğulu hulefâ'/حُلَفَاء) denilir. Kelimenin asıl manası sağlam bir azim ve doğru bir niyetle anlaşma yapmaktır. Anlaşma ise iki topluluk arasında gerçekleşir. Buna göre hilf, taraflar arasında dayanışma, esaslı bir anlaşma ve sözleşme, birbiriyle yardımlaşma ve ittifak kurma anlamlarına gelir. Kelime, sadakat manasında da kullanılır. Çünkü dost olan, arkadaşı için sadakat (hilf) gösterir, ona asla ihanet etmez, vefasız davranmaz.<sup>1</sup>

Emân, civâr ve velâ kelimelerinin hilf ile yakın anlamlar taşıdığı görülmektedir. Buna göre hilf, genellikle Cahiliye'deki emân uygulamaları için kullanılmıştır. Ancak İslâmiyet'le birlikte emân kavramını ifade etmek üzere hilf yerine yaygın olarak emân, civâr ve zimmet kelimeleri tercih edilmiştir.<sup>2</sup> Yine

- 1 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnân ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991), 252; Ebü's-Saadât Mecdüddîn el-Mübârek b. Eşîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-ĥadîs ve'l-eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), 1: 424; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 9: 53-55; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muĥîṭ*, thk. Muhammed Nu'aym (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 801; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtaẓâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî el-Elbirâmî el-Hüseynî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (yy.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 23: 158.
- 2 Nadir Özkuyumcu, "Hilf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 29-30; Memduh Çelmeli, *Hz. Muhammed Döneminde "Emân"* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013), 100. Civâr kavramının hilf ile yakın anlam taşıdığı örnek için bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Cons (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 1: 110; Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Ṭabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır,



hîlfte daha çok tarafların üzerinde anlaştıkları hususlar ve bunlara riayet etmek ön planda iken emân ve civâr uygulamalarında iki taraf için de karşılıklı güven ve himâye garantisi söz konusudur.<sup>3</sup> Kaynaklarda hîlf kelimesi, Kureyş'in ticaret yolları üzerindeki bazı kabileler ve dönemin büyük devletleriyle yaptığı ticari anlaşmaları ifade eden "îlâf" kelimesi<sup>4</sup> yerine de kullanılmıştır.<sup>5</sup>

Hîlf uygulamasının Arap toplumunda ne zaman ve hangi şartlarda ortaya çıktığı tam olarak bilinmemektedir. Ancak bir kavram olarak ele alındığında insanlık tarihi kadar eskilere dayandığı söylenebilir. Çünkü fertler, kabileler, milletler ve devletler tarihin her döneminde farklı sebeplerden ötürü birbirleriyle anlaşmalar yapmış, ittifaklar kurmuşlardır. Hîlf, Cahiliye şartlarında Arap toplumu için zaruri bir durum olduğu ise ortadadır. Çünkü zorlu çöl koşulları, olumsuz iklim ve tabiat şartları Arap toplumunu âdeta hîlf, emân, civâr ve velâ gibi örfi hukuk uygulamalarına itmekteydi. Yine köklü bir devlet geleneğinin, adalet merkezli güçlü bir idari yapının, hayatı yaşanılabilir kılan kurum ve müesseselerin mevcut olmadığı Cahiliye döneminde kişilerin, aile ya da kabilelerin varlıklarını sürdürürebilmek için kendilerinden daha güçlü olan ötekine sığınmak, onunla anlaşmak ve himâyesine girmek durumunda kaldıkları bilinmektedir. Cevâd Ali, konu hakkında şu tespitte bulunur: "Kabileler, konum ve model açısından devletler gibiydi. Varlıklarını koruma noktasında kendi ayakları üzerine durabilen güçlü ve dinamik kabileler vardı. Küçük kabilelerin ise kutsalını ve sınırlarını koruyacak güç ve kudretleri mevcut değildi. Bu sebeple varlıklarını muhafaza için kendilerinden güçlü kabilelerle hîlf yapmak mecburiyetinde kalıyorlardı. Yapılan bu hîlf ile büyük bir kabile topluluğu vücuda gelebiliyordu".<sup>6</sup>

### A. Kureyş Kabilesinde Hîlf Uygulaması

Arap toplumunun lider kabilesi olan Kureyş konumu itibarıyla Cahiliye hukukunda yer alan hemen hemen bütün uygulamalardan çok yönlü olarak etkilenmiştir. Hîlf akdi ise Kureyş'in çeşitli sorunlar karşısında sıkça başvurduğu bir hukuk normuydu. Kureyş'in hangi gayelerle hîlf yaptığı şu şekilde sıralanabilir:

1388/1968), 1: 212; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hâbib b. Ümeyye b. 'Amr el-Hâşimî, *el-Muhabber*, thk. Eliza Lichtenstater (Beirut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, ts.), 11.

3 Büşra Sıdıka Kaya, *İslâm Öncesi Arap Toplumunda Emân Uygulamaları* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007), 26.

4 İlâf için bk. Muhammed Hamîdullah, "İlâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 63.

5 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 75; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*, thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hîni (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002), 16: 32.

6 Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi târihi'l-'Arab kabîl'l-İslâm* (yy.: Dâru's-Sâkî, 1422/2001), 7: 331.

## 1. Kabile İçi Sorunların Çözümü İçin Yapılan Hîlf

Ğureş'in iç siyasetinde ve idari meselelerin çözümünde kullandığı en meşhur hîlf akdi Hîlfü'l-muṭayyebîn'dir. Oynadığı etkin rolü daha iyi anlayabilmek için bu ittifakın nasıl kurulduğuna kısaca değinmekte fayda vardır. Ğureş'in siyasi dehası ve Mekke'deki yeni nizamın kurucusu olan Ğuşay b. Kilâb'ın vefatının ardından torunları arasında Mekke'nin idaresi ve Ka'be ile ilgili birtakım yetki ve görev anlaşmazlıkları yaşanmıştı. Kaynaklarda geçtiğine göre Ğuşay ölmeden önce bütün görev ve yetkilerini büyük oğlu 'Abdüddâr'a bıraktı. Ancak bundan bir süre sonra Ğuşay'ın diğer çocuğu olan 'Abdümenâf'ın oğulları Hâşim, 'Abdüşems, Nevfel ve Muṭṭalib, dedeleri Ğuşay'ın, amcaları 'Abdüddâr'a vermiş olduğu hicâbe, livâ', sikâye ve rifâde görevlerinin daha layık oldukları gerekçesiyle kendilerine verilmesini talep ettiler. 'Abdümenâf'ın oğulları, 'Abdüddâr oğullarının bunu kabule yanaşmaması üzerine Esed, Hâriş, Zühre ve Teym oğulları ile ittifaka gittiler. İçerisinde koku bulunan bir kaba ellerini soktuktan sonra Ka'be'yi mesh ederek amaçlarına ulaşmak için yemin etmelerinden ötürü 'Abdümenâf oğulları ve müttetiklerine "Muṭayyebûn (güzel koku sürünenler)" denilmiştir.<sup>7</sup> Buna mukabil Sehm, Maḫzûm, 'Adiy ve Cumaḫ oğulları ile bir araya gelen 'Abdüddâr oğulları kestikleri bir devenin kanına ellerini batırdılar. Hatta içlerinden bazıları bu kanı yalamıştı. Sonuçta birbirlerini yardımsız bırakmamak ve her durumda birlikte hareket etmek üzere Ka'be'nin yanında kati yemin ettiler. Bu sebeple 'Abdüddâr oğulları ve müttetiklerine "Ahlâf (yeminliler)"<sup>8</sup>, kurdukları ittifaka ise "Hîlfü'l-ahlâf" denildi. Yine bunlara kan yalamalarından ötürü "Le'aḫatü'd-dem (kan yalayıcılar)", ittifaklarına ise "Hîlfü le'aḫatü'd-dem" de denilmiştir. Hadisenin devamında iki grup taraftarlarını toplayarak savaş pozisyonu aldı. Fakat araya giren kabilelerin gayretleriyle herhangi bir çarpışma yaşanmadan sulh gerçekleşti. Varılan anlaşmaya göre

- 7 Teym, 'Adiy, 'Ukl, Müzeyne, Ḍabbe ya da Ḍabbe, Şevr, 'Ukl, Teym ve 'Adiy arasında akdedilen Hîlfü'r-ribâb da aynı usûl üzeredir. Bk. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zükkâr ve Riyâd ez-Ziriklî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 11: 262; Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (Beirut: Meclis-i Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1382/1962), 6: 67; Ebü'l-Hasen 'İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi'l-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1417/1997), 1: 552; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1: 403; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7: 378.
- 8 Ahlâf kavramının İslâm sonrasında da kullanıldığı görülmektedir. Bir seferinde Abdullah b. Abbâs bir vesile ile Rasûlullah'ın ve Ebü Bekir'in Muṭayyebûn'dan, Ömer'in ise Ahlâf'tan olduğunu söyledi. Hz. Ömer vefat ettiğinde ise ağıt yakan bir kadın Ömer'e "Ey Ahlâf'ın efendisi!" şeklinde ağıt yakınca İbn Abbâs bunu "Evet, onların müttetiki!" sözleriyle bu teyit etmiştir. Bk. Ebü's-Saâdat Mecdüddîn el-Mübârek b. Eşîrüddîn Muhammed. b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-ḫadış ve'l-eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), 1: 425; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 9: 54; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7: 386.

sikāye, rifāde ve kıyāde vazifeleri 'Abdümenāf oğullarına; hicābe, livā' ve nedve vazifeleri ise 'Abdüddār oğullarına bırakıldı.<sup>9</sup>

## 2. Ticari Gayelerle Yapılan Hİlf

Hz. Peygamber'in dedelerinden Hâşim ve kardeşleri 'Abdüşems, Muṭṭalib ve Nevfel, Kureyş kabilesi adına yabancı devletlerle ilk kez hİlf yapan kişilerdir. Onlar, zorlu iklim ve tabiat şartlarında hayatlarını idame ettirmeye çalışan Mekkeliler için yazın kuzeye, kışın ise güneye ticari seferler düzenlemişler, bu bağlamda yol güvenliğini sağlama, ticaret hacmini geliştirme ve güçlü müttefikler edinme gayesiyle Doğu Roma, Ğassânî, Sâsânî, Hİmyerî, Hâbeşistan hükümdarlarıyla ilâf/ticari anlaşmalar yapmışlardır.<sup>10</sup> Hâşim ve kardeşleri kaynaklarda "Aşhâbü'l-İlâf" olarak geçmektedir.<sup>11</sup>

## 3. Savunma, Yardımlaşma ve Dayanışma Amaçlı Yapılan Hİlf

Hz. İbrahim ve İsmail peygamberlerin bıraktıkları dini-kültürel miras, Ka'be'nin kutsiyeti, savaş, baskın ve yağmanın yasaklandığı haram aylar (el-Eşhürü'l-ḥurum) Araplar arasında her ne kadar Mekke'yi güvenli bir şehir,

- 9 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Hİmyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyarî - Abdulhafiz eş-Şelebî (Mısır: Şeriketü Mektebe - Matbaatü Mustafa, 1375/1955), 1: 131-132; İbn Sa'd, *Ṭabakât*, 1: 77; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hâbib b. Ümeyye b. 'Amr el-Hâşimî, *el-Münemmağ fi aḥbâri Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Faruk (Beyrut: İlmü'l-Kütüb, 1405/1985), 32-34; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1413/1992), 21; Belâzürî, *Ensâb*, 1: 55-56; Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyli el-Mâlekî, *er-Ravzü'l-ünüf fi şerhi's-Sireti'n-nebeviyye li'bni Hişâm* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsi'l-'Arabiyyi, 1412/1991), 2: 61-63; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1: 411-412; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 9: 53-54; Ebü Zeyd Veliiyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede ve'l-ḥaber fi târihi'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'aşarahüm min zevi's-ş'e'ni'l-ekber*, thk. Halîl Şehhâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 2: 401; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, 801. Aḥlâf ile ilgili farklı yorumlar için bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 9: 55; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 23: 159.
- 10 İbn Sa'd, *Ṭabakât*, 1: 75-78; Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Ṭaberî, *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967), 2: 252; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1: 618-619; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 9: 10; Ebü'l-Fidâ' 'İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Keşîr b. Dav' b. Keşîr el-Ḳaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997), 3: 357; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, 793; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî eş-Şâfiî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd fi sreti hayri'l-ibâd (es-Sireti's-Şâmiyye)*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1993), 1: 269; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7: 70.
- 11 İbn Hâbib, *el-Muḥabber*, 162-163; Dineverî, *el-Ma'ârif*, 17; Belâzürî, *Ensâb*, 1: 59; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 9: 10; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 23: 32; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 9: 84. İşleri yoluna koyup Kureyş'i rahatlatmaları için yine bunlara "el-Mücerrebûn" da denilmiştir. Bk. Ṭaberî, *Târiḥ*, 2: 252; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1: 618-619; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7: 70.

Mekkelileri de “Allah’ın Evi’nin halkı” oldukları için kendilerine hürmet edilen ve zarar verilmeyen insanlar kılmuşsa da bazen onlar da dâhil hiç kimse baskından, savaştan, haksızlık ve zulümden emin olamıyordu. Dolayısıyla başta Kureys olmak üzere hemen bütün kabileler hilf yoluyla güçlü müttelikler edinmek mecburiyetinde idi.

Hilf oluşumları, kabileler arası ittifakı mümkün kıldığı için güç dengelerini de belirliyordu.<sup>12</sup> Kuşay b. Kilâb döneminde bazı kabilelerle akdedilen “Hilfû'l-Ehâbîş” bu tarz bir hilftir. Hâris b. ‘Abdimenât b. Kinâne, ‘Adel, Dîş, Düil, Hevn b. Huzeyme’den Kâre, Huzâ’a’dan Muştalık ve Hayâ kabileleri Ehâbîş olarak isimlendirilirdi. Kureys, bunlardan Benû ‘Abdimenât b. Kinâne ile Bekr b. ‘Abdimenât aleyhine hilf/ittifak kurmuştur. Böylece onların halifleri de Kureys’in halîfi durumuna geldiler.<sup>13</sup> Kaynaklarda geçen ifadelerden hareketle taraflardan birinin, diğerinin himâyesine girdiği anlamı çıkarılmaz. Buna göre Kureys ile Benû ‘Abdimenât b. Kinâne eşit şartlarda hilf yapmıştır, denilebilir. Aralarındaki hilften sonra birinin diğerine üstünlüğünü ya da tabiiyetini gösterir bir hadise yaşanmaması bu çıkarımı destekler mahiyettedir.

Kureys’in reisi Muṭṭalib’in Ehâbîş ile olan hilfi yenilediği görülür. Çünkü Benû Bekr b. ‘Abdimenât; Kuşay b. Kilâb kendilerini ve Huzâ’a’yı Mekke’den çıkardığı için Kureys’e öfkeleniyor ve onları savaş yoluyla Harem’den çıkartmak için kendisine katılan gruplarla birlikte hazırlık yapıyordu. Bunun üzerine Muṭṭalib de, dedesi Kuşay döneminde olduğu gibi Ehâbîş ile var olan hilfi yeniledi. Nihayet Zâtü Nekîf denilen yerde yapılan savaşı Kureys ve müttelikleri kazandı.<sup>14</sup>

Kureys reisi ‘Abdümuṭṭalib b. Hâşim ile Huzâ’a, Kelb ile Temîm ve Eslem kabileleri arasında bu bağlamda çeşitli hilflerin yapıldığı bilinmektedir.<sup>15</sup>

12 Mehmet Salih Arı, “Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu”, *İstem* 2/4 (2004): 177-178.

13 Ebû Abdillâh Mus’ab b. Abdillâh b. Mus’ab ez-Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, thk. E. Lévi-Provençal (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, ts.), 9, 26; İbn Hâbib, *el-Münemmak*, 229-231; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cemheretü enşâbi’l-‘Arab*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1403/1983), 188; İbn Haldûn, *Kitâbü’l-‘iber*, 2: 384-385; Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-‘Askalânî, *Fethu’l-bârî şerhu şahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379/1959), 1: 75-76; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7: 30-33. Bazı kaynaklara göre bu hilf Kuşay’ın oğlu ‘Abdümenâf döneminde akdedilmiştir. Bk. İbnü’l-Eşîr, *el-Kâmil*, 1: 531; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7: 31.

14 İbn Hâbib, *el-Muḥabber*, 246; İbn Hâbib, *el-Münemmak*, 115-116; Ebû’l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Aḥbâru Mekke ve mâ câ’e fihâ mine’l-‘âşâr*, thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas (Beyrut: Dâru’l-Endelüs, ts.), 1: 115; İbnü’l-Eşîr, *el-Kâmil*, 1: 526; Kâdî Hüseyn b. Muhammed b. el-Ḥasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu’l-ḥamîs fi aḥvâli enfesi’n-nefis* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1: 157; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7: 45.

15 İbn Hâbib, *el-Münemmak*, 9; Ebû’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1417/1997), 125; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî

Kuşay döneminde yapılan bu hîlf, Kureyş ile Kays-’Aylân kabileleri arasında vuku bulan Ficâr harbinde,<sup>16</sup> müslümanlara uygulanan boykotta, Uhud ve Hendek savaşlarında kendisini göstermiş, Ehâbîş topluluğu bu hadiselerde müslümanların aleyhine olacak şekilde doğrudan Kureyş’in yanında yer almıştır.<sup>17</sup>

Kureyş bazen hîlf yoluyla ulaştığı gücü, birtakım taleplerini gerçekleştirmek için kullanmaktan çekinmemiştir. Mesela Huzâ’a ve Benî Bekr b. ‘Abdi-menât ile yaptığı hîlf, Şakîf ve Devs kabilelerinin gözünü korkutmuş, neticede bu iki kabile Kureyş’e kendilerinden talep ettiği Vecc arazisini yine hîlf yoluyla vermek zorunda kalmışlardır.<sup>18</sup>

#### 4. Haksızlık ve Zulümlere Karşı Yapılan Hîlf

Bu yöndeki hîlf uygulamasının en bilinen örneği, etkileri Emevîler dönemine kadar süren Hîlfü’l-füdü’l oluşumdur. Toplumsal olayların arka planında dini, siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel faktörler yattığı ilkesinden bakıldığında Hîlfü’l-füdü’l oluşumunun arka planında Ficâr savaşının birinci dereceden etkili olduğu görülür. Savaşın ardından Mekke’de emniyet ve güven ortamı zayıflamış, zulüm ve gâsp hadiseleri artmış, hatta bu tarz haksızlıklar alenen işlenmeye başlanmıştı. Mekke’ye gelen hacılar ve ticaret adamları yaşanan olumsuzluklardan etkilenen kesimlerin başını çekiyordu. Bu kaos ortamı en sonunda şehrin sağduyu sahibi kesimlerinde mazluma yardımcı olma ve haksızlıklara son verme noktasında bir hîlf yapılması fikrini doğurdu.<sup>19</sup>

Adaleti tesis ve mazluma yardım esaslı etik bir birliktelik olan Hîlfü’l-füdü’l, adını benzer amaçlı bir oluşumdan almıştır. Buna göre bir zamanlar Cürhüm kabilesine mensup Fağl b. Fağâle, Fağl b. Vedâ’a, Fuğayl (Fağl) b. Hâriş adlı kişiler toplanarak zalim karşısında mazluma yardımcı olmak, zayıf olanın hakkını güçlü olandan almak, garibi/yabancıyı kötülüklerden korumak üzere yemin etmişlerdi. Şekil ve içerik olarak birbirine çok benzeyen bu

ed-Dımaşki, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîri ve’l-a’lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabiyyi, 1413/1993), 14: 420.

16 Hz. Peygamber’in de katılmak zorunda kaldığı Eyyâmü’l-ficârî’l-evvel’in dördüncüsünde Kureyş ve Kinâne kabileleri eskiden var olan hîlfın gereği olarak Kays-’Aylân ittifakına karşı birlikte hareket etmişler ve düşmanı mağlup etmeyi başarmışlardır. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 184-187; İbn Sa’d, *Tabakât*, 1: 126-128; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 1: 61; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 3: 451-454; Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ*, 2: 229-230; Diyârbekrî, *Târîhu’l-hamîs*, 1: 259-260;

17 Mehmet Ali Kapar, “Ehâbîş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 496-497.

18 İbn Hâbib, *el-Münemmak*, 232-233; Dineverî, *el-Ma’ârif*, 21; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 4: 473.

19 Mevlana Şibli, *İslâm Tarihi Asr-ı Saadet*, trc. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: 1346/1921), 1: 203; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1993), 1: 52.

anlaşmaya Kureyş, biraz da hatıralarını yâd etmek gayesiyle “Hilfü'l-füdü'l/Faql isimli (yiğit)lerin anlaşması” adını vermiştir.<sup>20</sup>

Farklı bir görüşe göre bu hilf, Hilfü'l-muṭayyebîn ve Hilfü'l-aḥlâf grupları tarafından yapılan hilften daha faziletli olduğu için Kureyşliler tarafından “Bu, bir fazilet (fuḍûl) yeminidir” şeklinde nitelendirilmiştir. Diğer görüşe göre ise mazlumlardan zulümle alınan fazla emtia (fuḍûl) sahiplerine geri verildiği için bu şekilde isimlendirilmiştir.<sup>21</sup>

İsmi nereden kaynaklanırsa kaynaklansın Hilfü'l-füdü'l, zalimlere karşı toplumun vicdanını ortaya koyan sosyal bir dayanışma ve tepki hareketidir. Ficâr savaşından sonra ve Bî'set'ten yaklaşık yirmi yıl kadar önce vuku bulmuştur. Hadisenin detayları şöyledir: Mekke'nin ileri gelenlerinden 'Âs b. Vâil es-Sehmî (ya da Huzeyfe b. Kays es-Sehmî), umre amacıyla Yemen'den Mekke'ye gelen Zebîd kabilesine mensup bir tâcirin malını pazarlık usulü almış fakat karşılığını pazarlık yaptıkları fiyat üzerinden ödemek istememişti. Üstelik bu hadise kan dökülmesi, haksızlık ve zulüm yapılması haram olan aylardan Zilkade'de vuku buldu. Bunun üzerine Zebîdli tâcir Aḥlâf'tan ('Abdüddâr, Sehm, Maḥzûm, 'Adiy ve Cumaḥ oğulları) yardım istedi ama olumlu bir yanıt alamadı. Üstelik Aḥlâf'a mensup bu aileler, konuyu kapatmasının kendisi için daha hayırlı olacağını söylediler. Çünkü Sehm, Aḥlâf'a mensup bir aileydi ve eğer aleyhine bir karar verilir ise ittifaktan ayrılabilirdi. Fakat Zebîdli tâcir cesur bir adım attı ve sesini duyurmak isteyenlerin yaptığı gibi Ebû Kubeys dağına çıktı. Buradan inşâd ettiği şiirinde kutsal bir belde olan Mekke'de uğradığı zulmü dillendirdi, ardından da yardım talep etti. Bu çağrıya ilk icabet eden Hz. Peygamber'in amcası Zübeyr b. Abdülmuttalib oldu. Zübeyr, şehrin ve Muṭayyebûn hareketinin ileri gelenlerinden Teym kabilesi reisi Abdullah b. Cüd'ân'a giderek onu şikâyet hususunda bir meclis kurmaya ikna etti. Bunun üzerine Muṭayyebûn'dan Hâşim, Muṭṭalib, Esed, Zühre ve Teym oğulları Abdullah b. Cüd'ân'ın davetine icabet ettiler ve onun Safa Tepesi'nde bulunan evinde toplandılar. Toplananlar Mekke'de yaşanması muhtemel zulüm ve haksızlıkların önüne geçmek ve yerli-yabancı kim olursa olsun mazluma yardım etmek üzere yemin ettiler. Ayrıca bu işi gönüllülük esasıyla yapacak bir ekip kurmayı kararlaştırdılar. Abdullah b. Cüd'ân'ın evinde yapılan bu hilfte, henüz yirmi yaşında olan Hz. Peygamber de bulunmuştur (M. 590, Zilkade). Topluluk ilk iş olarak Zebîdli tâcirin malını 'Âs b. Vâil'den alarak kendisine teslim etti. Aḥlâf'tan hiçbir aile ('Abdüddâr, Sehm, Maḥzûm, 'Adiy ve Cumaḥ oğulları) bu toplantıya katılmamış hatta

20 Süheyli, *er-Ravzü'l-ünüf*, 2: 70-71; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1: 641; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 9: 527; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 3: 459; Diyârbekrî, *Târîhu'l-ḥamîs*, 1: 261; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 30: 179.

21 Muhammed Hamidullah, “Hilfü'l-Füdü'l”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 31.

önde gelenleri ellerini, kestikleri bir ineğin kanına buladıktan sonra, akdedilen Hîlfü'l-füğûl'a katılmayacaklarına dair aralarında hîlf etmişlerdi.<sup>22</sup>

Hz. Peygamber bir hadisinde, Hîlfü'l-füğûl'ü kızıl tüylü deve sürüsüne bile değişmeyeceğini ve yine böyle bir çağrıda bulunulsa tereddüt etmeden icabet etmeye hazır olduğunu belirtmiştir.<sup>23</sup>

Sahih senetli "İslâm'da hîlf yoktur"<sup>24</sup> hadisi ise asabiyeti ve zulüm esaslı ittifakları içeren hîfleri sona erdirmiş gözükmektedir.

Bu hadis bağlamında "müttefekun 'aleyh" olan bir hadis daha mevcuttur. Enes b. Mâlik der ki: "Hz. Peygamber, evimizde Kureyş (Muhâcir) ile Enşâr arasında hîlf yaptı"<sup>25</sup>

İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) bu rivayeti şu şekilde yorumlamaktadır: "Yani onları birbirleriyle kardeş kıldı. Çünkü İslâm'da hîlf yoktur. Hîlf, taraflar arasında dayanışma, esaslı bir anlaşma ve sözleşme, birbiriyle yardımlaşma ve ittifak kurma gibi manalara geldiği için burada din kardeşliği anlamında kullanılmıştır. Cahiliye'deki (bazı) fitneler, kabileler arası savaşlar ve baskınlar da bu bağlılık ve dayanışma üzerinden yapılırdı. Hz. Peygamber'in hîfli yasaklaması işte bu sebeptedir. Ancak Cahiliye dönemindeki Hîlfü'l-muṭayyebîn gibi mazluma yardımcı olma, akrabalık bağına gözetme ve benzeri ilkelere üzerine yapılan hîfler ise yasaklanmamıştır. Nitekim bir hadiste şöyle geçer: 'Cahiliyede yapılan her ne hîlf var ise İslâm onu lüzumlu görmüştür.' Hz. Peygamber burada hayırlı işlerde ve adaletin yerini bulmasına yardımcı olma noktasında anlaşmayı, yardımlaşmayı ve birbirini desteklemeyi kastetmekte-

22 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 133-134; İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 1: 128-129; İbn Ḥabîb, *el-Müenemmaḳ*, 187-189, 275; Dineverî, *el-Ma'ârif*, 604; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 11-13; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 2: 63-66, 71-73; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1: 641-642; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 16: 94-95; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 3: 456-458; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, 1043; Diyârbekrî, *Târîḫü'l-ḥamîs*, 1: 261; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 30: 179; Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhânüddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Ḥalebî, *es-Sîretü'l-Ḥalebiyye fî sîreti'l-enîni'l-me'mûn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1400/1980), 1: 211-213, 215; Hamidullah, "Hîlfü'l-Füğûl", 18: 32.

23 Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, 291; İbn Ḥabîb, *el-Müenemmaḳ*, 174; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 15-16; Ebü'l-Abbâs (Ebü Ca'fer) Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Mekkî, *er-Riyâzü'n-naḍire fî menâkıbi'l-aşere* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1984), 4: 137; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 2: 75; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1: 642; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 6: 268; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 3: 456, 460; İbn Ḥaldûn, *Kitâbü'l-ıber*, 2: 406; Diyârbekrî, *Târîḫü'l-ḥamîs*, 1: 261; Ḥalebî, *es-Sîre*, 1: 213.

24 Ebü Bekr 'Abdurrezâḳ b. Hemmâm b. Nâfi' es-Şan'ânî el-Ḥimyârî, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahmân el-Azamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyyü, 1403/1982), 6: 184; Buhârî, *Şaḫîḫü'l-Buḫârî*, "Kefâlet", 1; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2: 782; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1: 413; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9: 53; Zehabî, *Târîḫü'l-İslâm*, 2: 557; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 2: 469; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 23: 165; Ḥalebî, *es-Sîre*, 3: 250.

25 Buhârî, *Şaḫîḫ*, "Edeb", 67; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1: 424; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 4: 555; İbn Ḥacer, *Fethü'l-bârî*, 12: 119; Aynî, *Umdu'tü'l-kârî*, 12: 119; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3: 369.

dir. Böylece iki hadis ortak bir noktada buluşur ki o da şudur: İslâmî prensiplere uyan hilfler sahihtir. İslâm'ın hükmüne aykırı olan hilfler ise batıldır".<sup>26</sup> Hz. Peygamber'in Hilfü'l-füdü'lü övmesi de bu anlaşmanın İslâmî prensiplerle tamamıyla örtüşmesi sebebiyledir. Diğer türlü asabiye faktörü ile birlikte düşünüldüğünde, hilf yapan kişi ya da kabile halif olduğu müttefikinin haklı ya da haksız olmasına bakmaksızın ona koşulsuz destek vermekte, bu da büyük haksızlık ve zulümlere yol açmaktaydı.

#### 4.1. Hilfü'l-füdü'lün Birkaç Faaliyeti

Hilfü'l-füdü'lün Mekke'de vuku bulan zulüm ve haksızlıklarla etkin mücadele ettiği görülür. Mesela eşraftan Übey b. Hâlef, Sümâle kabilesinden Lümeys b. Sa'd isimli bir tâcirin malını alıp parasını vermemiş, ona karşı fütursuzca davranmış ve zulme varan kötü bir yaklaşımda bulunmuştu. Çaresiz kalan tâcir Hilfü'l-füdü'l mensuplarına giderek onları göreve davet etti. Topluluk mensupları ona, Übey'e gitmesini ve kendisini Hilfü'l-füdü'lün gönderdiğini, alacağını derhal vermesini aksi halde Übey'in yanına bizzat gelerek gereğini yapacaklarını söylemesini istediler. Tâcir denileni yapınca Übey korktu ve bu kişinin alacağını derhal kendisine verdi.<sup>27</sup>

Yine şehrin ileri gelenlerinden Nübeyh b. Haccâc, hac için Mekke'ye gelen Has'am kabilesinden Yemenli bir tâcirin Katul isimli güzel kızını alıkoymuştu. Çaresiz baba sorununu Hilfü'l-füdü'l'e götürmek zorunda kaldı. Topluluk üyeleri vakit kaybetmeden Nübeyh'in evini kuşattılar. Nübeyh bir geceliğine olsun bu kızı alıkoymak istediye de bunu kabul etmediler ve onu alıp babasına teslim ettiler.<sup>28</sup>

#### 4.2. Hilfü'l-füdü'l Ruhunun Sürmesi

Muâviye'nin halîfelîği döneminde yaşanan bir hadise Hilfü'l-füdü'lün Emevîler zamanında dahi işlevsel olduğunu gösterir. Buna göre dönemin Medine valisi Velîd b. 'Utbe b. Ebî Süfyân ile Hz. Hüseyin arasında Zü'l-Merve'deki bir arazi üzerinde anlaşmazlık yaşanmıştı. Velîd, bahsi geçen araziye üzerine almak isteyince Hz. Hüseyin bu duruma şu sözlerle tepki gösterdi: "Vallahi benim olan malı ya geri verirsin ya da kılıcımı alıp Mescid-i

26 İbnü'l-Eşîr, *en-Nihâye*, 1: 424-425. İki tırnak arasında geçen hadisler ve benzer yorumlar için bk. Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2: 867-868; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 132; İbn Hâbib, *el-Münemmak*, 261-262; Ebû Nasr el-Muṭahhar b. Tâhir el-Maḳdisî, *el-Bed' ve't-târîḫ* (Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 4: 128, 137; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 2: 63, 82-83; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 1: 412; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 9: 53; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2: 557; Halebî, *es-Sîre*, 1: 213-214.

27 İbn Hâbib, *el-Münemmak*, 54.

28 İbn Hâbib, *el-Münemmak*, 55; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 13-14; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 2: 73-74; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 3: 458-459; Halebî, *es-Sîre*, 1: 215.



Nebi'ye gider, sonra da halkı Hîlfü'l-füdü'l'a davet ederim." Esed oğullarından Abdullah b. Zübeyr, Zühre oğullarından Misver b. Mahreme ve Teym oğullarından Abdurrahman b. Osman onun bu sözlerini işittiler ve derhal ıcabet ettiler. Bunlar Hîlfü'l-Füdü'l'e katılan kabile mensuplarındandı. Bunun üzerine Velîd, söz konusu araziye Hz. Hüseyin'e iade etmek durumunda kaldı.<sup>29</sup>

Hz. Hasan'ın defni hadisesinde yaşananlar ise bir başka örnektir. O, vefatı halinde Hz. Peygamber'in yanına defnedilmeyi talep etmişti. Ümeyye oğullarının ileri gelenlerinden Mervân b. Hakem "Ben hayatta oldukça asla oraya defnedilmeyecek!" diyerek buna itiraz edince Hz. Hüseyin halkı "Hîlfü'l-füdü'l'a davet etti. Benû Hâşim, Teym, Zühre, Esed ve Benû Ca'ûne oğulları bu çağrı üzerine hemen toplandılar. Ancak araya Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib ve bazı sağduyu sahipleri girerek, abisi Hasan'ın vefatından önce "Mümkünse beni Hz. Peygamber'in yanına defnedin! Eğer bu hususta kan dökülmesinden korkarsanız Bakî'de yatan annemin yanında defnediverin!" şeklindeki sözlerini hatırlattılar ve böylece olayı yatıştırımayı başardılar.<sup>30</sup>

Burada İslâmiyet'ten önce akdedilen Hîlfü'l-Muṭayyebîn-Hîlfü'l-ahlâf ve Hîlfü'l-füdü'l gibi hîflerin Kureyş kabilesinde var olan fikrî ayrılıkları derinleştirdiğini, bunun da siyasi, idari ve maddi çıkar çatışmalarına yol açtığını söylemek gerekir. Bu durum genel hatlarıyla İslâm sonrası dönemde de sürmüştür. Buna göre Hâşimoğulları ile muarız hîlf grubunda yer alan pek çok kabile mensubunun din, asabiyet ve hîlf kaynaklı sebeplerden ötürü İslâm'a ve Müslümanlara karşı sert ve tavizsiz bir tutum sergiledikleri kaynaklarda sarahaten geçmektedir. Hâşimoğulları ile aynı hîlf grubunda yer alan kabile mensuplarının ise Hz. Peygamber ve kendi kabileleri ile hîfli oldukları kabilelere mensup müslümanlara ılımlı, hoşgörülü ve anlayışlı yaklaştıklarını söylemek yine kaynaklara göre yanlış olmayacaktır.<sup>31</sup> Yine Mekkeli müşrikler, Hâşim ve Muṭtaliboğullarına yönelik üç yıl süren içtimai ve iktisadi boykotta, Kuşay döneminden beri hîlf yoluyla müttefik oldukları Kinâne kabilesi ile birlikte hareket etmişlerdir.<sup>32</sup>

29 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 135; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 14; Ebü'l-Kâsım İbn 'Asâkir Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 63: 210; Süheylî, *er-Ravzü'l-üniûf*, 2: 64; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmîl*, 1: 642; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 3: 461; Halebî, *es-Sîre*, 1: 215.

30 İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 13: 292; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî et-Türkânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût Riyasetinde Komisyon (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 3: 276.

31 Apak, "İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi", 194. Ayrıntılı bilgi için bk. Sami Kılıçlı, "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslam Davetine Yansımaları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012): 68-85.

32 Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2: 828; İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 1: 209-210; Ebü Nu'aym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Muhammed Ravvâs Kal'acî (Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is,

## 5. Herhangi Bir Kabile Mensubunun ureyşli Bir Aileyle Olan ilfi

Cahiliye örf, âdet ve hukukuna aykırı davrandığı için yaşadığı toplum tarafından dışlanan ve bu sebeple doğup büyüdüğü toprakları terk etmek zorunda kalan bir Arap (el-ğalî, el-la'în, eṭ-ṭarîd); himâyesine girmek, nüfuzundan istifade etmek ve her bakımdan kendisini güvence altına almak gayesiyle yakın-uzak bir kabilede bir kişi ya da aile ile ilf yapmak zorundaydı.<sup>33</sup> Bunun dışında çeşitli nedenlerle de başka kabilelere sığınmak isteyenler olabiliyordu. Mesela meşhur sahabî Ebü'l-Yakẓân 'Ammâr el-'Ansî'nin babası Yâsir, kaybolan kardeşlerini aramak maksadıyla Yemen'den Mekke'ye kadar iki kardeşiyle birlikte gelmiş, bir süre sonra kardeşleri geri dönerken o, Benî Mağzûm'dan Ebû Huzeyfe b. el-Muğîre b. 'Abdillâh'ın alîfi olmuş, böylece hayatının geri kalan bölümünü Mekke'de geçirmiştir.<sup>34</sup>

ilf yoluyla gerçekleşen bu tarz sığınma taleplerine, konumu itibarıyla Cahiliye dönemi hukuk uygulamalarının bir nevi buluşma noktası olan Mekke'de çok sık rastlanmaktaydı. ureyşli seçkinler, bir deneme ve uyum süreci anlamına gelen bu ve benzeri yollarla bir nevi vatandaşlık hakkı verecekleri kişileri belirlerler, uygun olanlarının ikametine ise müsaade ederlerdi. Çerçevesini örfi hukukun çizdiği ilf süreciyle Abdullah b. Mesûd,<sup>35</sup> abbâb b. el-Eret,<sup>36</sup> Şuheyb b. Sinân,<sup>37</sup> 'Âmir b. Rebî'a,<sup>38</sup> Aḥnes b. Şerîk es-Şakafî,<sup>39</sup> 'Utbe b. Ğazvân,<sup>40</sup> Abdullah b. Caḥş,<sup>41</sup> Hâṭıb b. Ebî Belta'a,<sup>42</sup> 'Ukkâşe b. Miḥşân,<sup>43</sup> Miḳdâd b. Esved<sup>44</sup> ve Yâsir ailesi<sup>45</sup> gibi kaynaklarda isimlerine sıkça rastlanan birçok kişi ureyş toplumunun alîfi sayılmıştır. Böylece Mekke'de

1406/1986), 271; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 16: 259-260; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1: 221-223; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 4: 207-213; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 2: 414; Halebî, *es-Sîre*, 2: 25-26.

33 Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7: 410-411.

34 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 261; İbn Sa'd, *Ṭabakât*, 3: 246; Taberî, *Târîh*, 11: 508; Ebü'l-Hasen 'İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eṣ-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed (Beyrut: 1415/1994), 4: 122.

35 Zühre oğullarının alîfidir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 366, 505.

36 Zühre oğullarının alîfi. O, nesep olarak Temim kabilesindedir. Velâ bağıyla Huzâ'a kabilesindedir. Zühre oğullarının da alîfidir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 254; İbn Sa'd, *Ṭabakât*, 3: 164.

37 Temîm b. Mürre oğullarının alîfidir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 261.

38 Câhiliye döneminde Hz. Ömer'in babası Hattâb tarafından evlât edinildiği için Âmir b. Hattâb el-Adevî diye anılırdı. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 322, 684.

39 Zühre oğullarının alîfidir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 315.

40 Habeşistan hicretine katılmıştır. Nevfel oğullarının alîfidir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 324.

41 Ümeyye oğullarının alîfi. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 470.

42 Esed oğullarının alîfi. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 506.

43 'Abdüşems oğullarının alîfi. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 637.

44 Zühre oğullarının alîfi. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2: 282.

45 'Ammâr'ın babası Yâsir, Benî Mağzûm'dan Ebû Huzeyfe b. el-Muğîre b. Abdillâh'ın ilf yoluyla himayesine girerek Mekke'ye yerleşmiştir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 261; İbn Sa'd, *Ṭabakât*, 3: 246; Taberî, *Târîh*, 11: 508; İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 4: 122.

bir Kureyşli kadar olmasa da vatandaşlık şartlarını kısmen haiz sosyal bir sınıf oluşmuştur.

## B. Hilf Uygulamasının Hukuki ve Sosyal Boyutları

İbn Hişâm'ın Habeşistan'dan dönen muhacirleri, Benû 'Abdüşşems ve hâliflerinden, Benû Mağzûm ve hâliflerinden, Benû 'Âmir ve hâliflerinden şeklinde kaydetmesi hâlifliğin Kureyş toplumunda ne kadar yaygın olduğunu göstermektedir.<sup>46</sup> Aynı şekilde Süheyli, Bedir'de esir düşen Kureyşlileri, Benû 'Abdüşşems ve hâliflerinden, Benû Nevfel ve hâliflerinden, Benû 'Abdüddâr ve hâliflerinden ve Benû Esed ve hâliflerinden olarak kaydetmektedir.<sup>47</sup> Hatta Hzrec kabilesi aleyhine Kureyş ile hilf yapmak için bir hac döneminde Benû Eşhel'den bir grup genç ile Mekke'ye gelen Evsli Ebû'l-Hayser Enes b. Râfi' örneği, hilf talebinin dışarıdan da gelebildiğini ortaya koyar.<sup>48</sup> Hilf akitlerinin bir takım sosyal ve hukuki boyutları vardır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

### 1. Hilf Yoluyla Kabileye Dâhil Olma

Bilindiği üzere Arap toplumunun merkezinde kabileler bulunuyordu. Kabile, aynı atadan gelen ve birbirine kan bağıyla bağlanan kalabalık insan topluluğu anlamına gelmektedir.<sup>49</sup> Buna göre bir aileler topluluğu olan kabileye aidiyet esas itibariyle kan bağı ile gerçekleşmekteydi. Ancak farklı yollarla da akrabalık bağı kurulabiliyordu. Hilf (anlaşma), civâr (sığınma, himâye) ve velâ (koruma altına alma, hükmî akrabalık bağı) bunlardan bazılarıdır.<sup>50</sup> Hâlif olan kişi sırasıyla hilf yaptığı aile ile ve bu ailenin mensubu ve parçası olduğu kabile ile akrabalık kurmuş oluyor, dolayısıyla da o kabilenin bir ferdi sayılıyordu. Hilf ve benzeri yollarla farklı kabile mensuplarının kabile ile entegrasyonu siyasi, ticari, demografik ve kültürel açılardan şüphesiz kabilenin menfaatine idi.

Hâlif, ikinci dereceden bir soy ilişkisi kurduğu kabilenin sahip olduğu birçok hakka sahipti. Ancak hâlif, o kabileye nispet edilmez, kendisiyle hilf yaptığı kişinin mevlâsı olarak bilinirdi. Hilf yaptığı kişi tarafından kardeşliğe ya da evlatlığa kabul edilirse "filancanın hâlifi" şeklinde onun nesebine dâhil

46 Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 364-369.

47 Süheyli, *er-Ravzü'l-ünüf*, 5: 312-313.

48 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 427; Taberî, *Târîh*, 2: 352; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 1: 125; Süheyli, *er-Ravzü'l-ünüf*, 4: 42; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 1: 688; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 16: 305; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1: 288; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 4: 367; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1: 167.

49 Casim Avcı – Recep Şentürk, "Kabile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 30.

50 Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7: 356; Adem Apak, "İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu", *Uludağ Üniversite İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001): 179.

edilirdi. Hâlif, bağlandığı kabile ile suni bir soy ilişkisine girmiş olurdu ki bu bağ “neseb-i hilf” olarak isimlendirilir.<sup>51</sup>

## 2. Hilf Yapılan Kabilenin Himâyesine Girme

Hilf yapacak olan kişi, aile ve kabileler birbirinden farklı ama belli usullerle tertip edilen bir mecliste, her ne koşulda olursa olsun üzerinde anlaştıkları hususlarda birbirlerine koşulsuz destek vereceklerine dair yemin ederlerdi. Ayrıca taraflardan birisinin üçüncü kişi, grup ya da kabilelere tanyacağı emân ve himayeler de akdedilen hilf gereği baştan kabul edilmiş sayılırdı.<sup>52</sup> Daha genel bir ifadeyle taraflar anlaşma yaptıkları kişi ya da grupların müttefiki olan üçüncü kişi ve topluluklara da aynı şekilde davranmak mecburiyetinde idiler.<sup>53</sup>

Buna göre bir kabile mensubuna yapılan saldırı bütün kabileye yapılmış sayıldığı gibi hilf ya da civâr yoluyla bir kabileye bağlanan birisine saldırmak da bazen savaş sebebi sayılabiliyordu. Aynı şekilde hâlif de hilf yaptığı kişi, aile ya da kabilenin her türlü yardım ve dayanışma çağrısına destek vermek zorundaydı.<sup>54</sup> Bunun ötesinde hiç kimse bir ailenin ya da kabilenin hâlifine, o aile ya da kabilenin gücünden çekindiği için kolay kolay kötülük edemez, zulüm ve haksızlıkta bulunamazdı. Bu anlayışın İslâmî dönemde de devam ettiği görülür. Mesela Maḥzûmoğullarının ḥulefâsından olan Yâsir ailesine, dönemin Maḥzûm oğulları reisi Ebû Cehil tarafından işkence yapılmıştır.<sup>55</sup> Daha ilginç bir hadiseye Hz. Osman’ın hilafeti zamanında rastlamak mümkündür. Buna göre ‘Ammâr b. Yâsir bir sebepten ötürü Hâlife tarafından bayılıncaya kadar dövülmüş, bunun üzerine ‘Ammâr’ın, babası Yâsir’den hâlifi olduğu Hişâm b. Velîd b. Muğîre el-Maḥzûmî, Hâlife’ye gelerek: “Ey Osman! Ali’den

51 Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7: 356, 367; Mustafa Öztürk, “İslâm Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku”, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul, 1-3 Temmuz 2011), ed. Mevlüt Güngör (İstanbul, İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, 2011), 262-263.

52 Çelmeli, *Hz. Muhammed Döneminde “Emân”*, 9.

53 Kaya, *İslâm Öncesi Arap Toplumunda Emân Uygulamaları*, 26.

54 Muhammed Âbid Câbirî, *İslam’da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz (İstanbul: Umut Matbaacılık, 1997), 103-104; İlyas Akyüzoğlu, “İslâm Toplumunda Siyasal Otoritenin Oluşum Süreci”, *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (Temmuz-Aralık 2015): 57.

55 İbn Sa’d, *Ṭabakât*, 3: 233; 4: 136-137; 8: 264-265; Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Kitâbü Târîhi’l-Medîneti’l-Münevver*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Cidde: 1399/1979), 2: 481; İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, 1: 256; Belâzürî, *Ensâb*, 1: 159; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ‘ale’s-şâhiḥayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir ‘Atâ (Beyrut: 1410/1990), 2: 389; İbn ‘Abdilberr, *el-İstî‘âb*, 4: 1864-1865; İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 24: 221; Süheyfî, *er-Ravzü’l-ünüf*, 3: 145; İbnü’l-Eşîr, *el-Kâmil*, 1: 664, 670; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 16: 231; Zehebî, *Siyer*, 1: 409; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 4: 147; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 12: 312; Ebû Bekr Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Kastallânî, *el-Mevâhibü’l-ledünniyye bi’l-minaḥi’l-Muḥammediyye* (Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ts.), 1: 143; Şâmî, *Sü-bülü’l-hüdâ*, 2: 360; Diyârbekrî, *Târîhu’l-ḥamîs*, 1: 293.

ve babasının oğullarından çekindin (onlara bir şey diyemedin) ama bize gelince kardeşimizi döverek bize karşı cürette bulundun. Az daha onu öldürüyordun. Vallahi şayet o ölürse buna mukabil muhakkak ki ben de Ümeyyeoğullarından hatırı sayılır bir kişiyi öldüreceğim.” diyebilmiştir.<sup>56</sup> Burada geçen “kardeşimiz” ifadesi önemlidir. Buna göre Hişâm’ın, Maḥzûm oğullarının hâlifî olan ‘Ammâr için hîlf gibi suni bir akrabalık bağı üzerinden kısas talebinde bulunduğu varsayılabilir. Anlaşılan Küreyş nezdinde, Cahiliye’de yapılan bir hîlf akdi İslâm’dan sonra da ilk günkü gibi geçerliliğini korumaktaydı. ‘Ammâr hayatta kaldığı için herhangi bir intikam hadisesi yaşanmamış, dolayısıyla da hukuki bir durum oluşmamıştır.

### 3. Miras ve Vasiyet

Cahiliyede miras ve vasiyet, nesep (kan ve sıhriyet) ve muahede (anlaşma) yoluyla gerçekleşirdi. Muahede ile olan miras ve vasiyet uygulaması ise te-bennî (evlat edinme) ve hîlf yolu ile olurdu. Hîlf yapan kişi “Benim kanım senin kanındır. Canım ise senin canındır. Sen bana vâris ol, ben de sana vâris olayım. Sen bana destek ver ben de sana destek olayım!” diyerek arkadaşıyla sözleşirdi. Bu şekilde hîlf yapan iki kişiden birisi öldüğünde, diğerinin malından öncesinde belirlenen miktarda pay alma hakkına sahipti. Ancak Allah, Hz. Muhammed’i peygamber olarak görevlendirdikten sonra bu uygulamaya son verilmiştir.<sup>57</sup> Fakat burada dikkat edilmesi gereken önemli bir noktadır. Bu tür hîfler şahıslar arasındadır ve büyük olasılıkla her iki taraf da hür, eşit ve yaşadığı toplumun birinci sınıf vatandaşı konumundadır. Bunun aksini gösterir, yani bir tarafın güçlü bir aile ya da kabile mensubu, diğer tarafın ise o kabileye sığınan bir kişi olduğuna dair herhangi bir örneğe tesadüf edilmemiştir. Dolayısıyla miras ve vasiyet içerikli hîflerin toplumda yakın statüye sahip şahıslar arasında gerçekleştirildiği söylenebilir.

Medine döneminde Enşâr ve Muhâcîrûn arasında gerçekleştirilen mu’âhât<sup>58</sup> bazı kaynaklarda hîlf kavramıyla ifade edilir.<sup>59</sup> Fakat kurulan bu kardeşlik hîlf kavramı ile benzerlikler arz etse de esasta önemli bir farklılık söz konusudur. Buna göre hîlf akdinde hedeflenen kan bağı, asabiyet ve karışıklık çıkar ilişkilerinin yerine mu’âhâtta din kardeşliği esas alınmıştır.

56 Belâzürî, *Ensâb*, 5: 537-538, 580; Maḥdisî, *el-Bed’ ve’l-târîh*, 5: 204-205.

57 Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîhu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabiyyi, 1420/2000), 9: 508-509.

58 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 504-507; İbn Sa’d, *Ṭabakât*, 1: 238; İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 30: 94; Süheylî, *er-Ravzü’l-ünûf*, 4: 244; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 14: 22; Ebû Muhammed Bedruddîn Maḥmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *‘Umdetü’l-kârî şerhu şaḥîh-i Buḥârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabiyyi, ts.), 11: 80; Diyârbekrî, *Târîhu’l-ḥamîs*, 1: 353.

59 İbn Sa’d, *Ṭabakât*, 1: 238; Süheylî, *er-Ravzü’l-ünûf*, 2: 82-83; İbnü’l-Eşîr, *en-Nihâye*, 1: 424-425; İbnü’l-Keşîr, *el-Bidâye*, 4: 554-555; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 9: 53; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 10: 501; Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ*, 3: 363.

Mu'âhât ile müslümanlar birbirlerine miras bırakıp vâris olabiliyor iken daha sonra nâzil olan Ahzâb sûresi altıncı âyeti<sup>60</sup> ile miras ve vasiyet noktasında din kardeşliğinin hükmü düşürülmüştür.

#### 4. Halîflerin Sosyal Hayattaki Yeri

Hilf uygulaması bazen gerçek hayatta son derece zor durumda kalan bireylere önemli fırsatlar sunmuştur. Öyle ki hilf, çeşitli sebeplerle yaşadığı toplum tarafından dışlanan ve en sonunda da kovulup hâlî/istenmeyen, tarîd/sürülmüş, dâl/doğru yoldan sapmış, la'în/lanetlenmiş olarak isimlendirilen kişilerin bir başka kabile bünyesinde hayatlarını sürdürmelerine imkân tanıyor ve böylece onları topluma yeniden kazandırıyor. Çünkü böyle kimseler eğer kısa süre içerisinde herhangi bir şahıs, aile ya da kabile ile hilf yapamazlarsa, kabile anlayışının hâkim olduğu bir ortamda can ve mal güvenlikleri tehlikeye girebilirdi. Neticede böyle kişiler doğal olarak bir süre sonra birbirlerini bulur, yol keserek kervanları yağmalamak ise yapabilecekleri yegâne iş olurdu.<sup>61</sup>

Diğer taraftan Cahiliye'de şahıslar ve aileler hilf yoluyla ya kendi denklere olan müttefikler ediniyor ya da kontrolleri altında tuttıkları ve himâyelerine alarak güçlerine güç kattıkları kitleler kazanıyorlardı. Ayrıca sosyal hayatta mevâlî, hulefâ' (halîfler) ve köleler gündelik işlerde istihdam edilmekteydi. Bir kısım zanaat erbabının da bu zümrelerden teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Mesela Zühre oğullarının halîflerinden Abdullah b. Mes'ûd bir çoban,<sup>62</sup> Habbâb b. el-Eret ise bir demirci<sup>63</sup> idi. Ancak farklı konumlara sahip halîfler de bulunmaktaydı. Mesela Temîmoğullarından Abdullah b. Cüd'ân'ın halîfi olan Şuheyb b. Sinân er-Rûmî, Medine'ye hicret etmek isterken fark edilmiş, müşrikler kendisine: "Buraya (Mekke'ye) yoksul ve zavallı bir kişi olarak geldin. Ardından yanımızda malını çoğalttın. Servetini arttırdıkça arttırdın, şimdi ise servetinle birlikte gitmek istiyorsun öyle mi?" demişlerdir.<sup>64</sup> Anlaşılan bir halîf şartlar elverdiğinde ticaret yaparak zengin sayılabilecek kadar para ve mal sahibi olabilmekteydi.

60 "...Aralarında kan bağı olanlar Allah'ın kitabında (miras hususunda) birbirlerine, diğer mü'minler ile muhacirlerden daha yakındır. Fakat dostlarınıza ihsanda (makul bir vasiyette) bulunmanız başka..." Konu hakkında bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 16: 348; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 12: 52.

61 Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7: 410-411; Kiliçli, "Kabileler Arası Rekabetin İslam Davetine Yansımaları", 60.

62 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 366, 505; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 150-151; Belâzürî, *Ensâb*, 11: 211; İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 329; Muhibbuddîn et-Taberî, *er-Riyâzü'n-nağire*, 1: 114; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 4: 80-81; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1: 299.

63 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 254; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 164; Buḥârî, "İcâre", 15; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 4: 148.

64 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 477; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 227; Belâzürî, *Ensâb*, 1: 182; Süheyli, *er-Ravzü'l-ünüf*, 4: 173; Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî,

## 5. Hılfin Feshi

Cahiliye örfüne göre akdedilmiş bir hılften vazgeçmek, dönmek, tek taraflı feshetmek ağır bir suç ve onursuz bir davranış sayılırdı. Kişi ya da kabilelerin ortak çıkarlar üzere yaptıkları hılf akitleri, bu çıkarlar devam ettiği müddetçe yürürlükte kalırdı. Fakat kabile hılfleri çok uzun sürmezdi. Çünkü göçebe kabileler sürekli hareket halinde idi ve bu yüzden zaruri ihtiyaçları her zaman değişkenlik arz ediyordu. Şartlar gereği kabilede sürekli bir tedirginlik ve güvensizlik hali hâkim olduğu için akdedilen hılfler de uzun ömürlü olamıyordu. Bilhassa kabileler su ve otlak için uzak yerlere göç etmek zorunda kaldıkça aralarındaki bağ ve alaka zayıflıyor, sonra gevşiyor ve nihayet yaptıkları hılfin sadece ismi kalıyordu. Bu durumda eğer çıkarlar karşılıklı olarak sona erer ya da taraflardan birisi bir başka kabile ile ittifak kurmak ister ise hılf akdi feshedilmiş kabul edilirdi.<sup>65</sup>

## Sonuç

Cahiliye dönemi Arap hukuku, Arap Yarımadası'nın jeo-stratejik konumu ve bazı yerlerinde neredeyse hayatı durma noktasına getiren zorlu çevre, tabiat ve iklim şartlarıyla doğrudan ilintilidir. Siyasetin, idari uygulamaların, sosyal hayatın, din ve kültürün hukuka yansımaları bu özel koşullarda aranmalıdır. Buna göre bilhassa Hicaz'ın merkezi konumundaki Mekke'de mevcut örfi hukukun, dönemin hukuk sistemlerinden farklı olarak oldukça sade, pragmatik ve asabiyet odaklı olduğu söylenebilir. Yazılı olmayan bu hukuk, çoğu zaman evrensel hukuk normlarından uzak, gücün ve güçlünün eliyle şekillenen, afetler, iklimsel değişiklikler, göçler ve savaşlar sebebiyle de dönemsel olarak değişikliklere uğrayan bir yapı arz eder.

Küreyş de dâhil bütün kabileler bu zor şartlarda varlıklarını sürdürebilmek için birtakım hukuk enstrümanları geliştirmek durumunda kalmışlardır. Bunların en önemlilerinden birisi kuşkusuz hılf uygulamasıdır. Kişiler, aileler, kabile içi ve kabileler arası savunma, himâye, emân, ittifak ve dostluk boyutlarıyla hılf, Arap toplum yapısıyla örtüşen ve toplumun temel ihtiyaçlarından kaynaklanan yerel bir hukuk normudur.

Hılfi doğuran illetlerin aslında evrensel nitelikte olduğu göz önüne alındığında hılf olgusunun, Arap toplumu ve onun nüvesini oluşturan Küreyş kabilesinde öteden beri var olageldiği söylenebilir. Kaldı ki bu uygulamanın Arap Yarımadası'nın dışından kaynaklandığına dair herhangi bir veri de bu-

<sup>65</sup> *'Uyûnü'l-eşer fi fününi'l-meğâzi ve's-şemâ'il ve's-siyer*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993), 1: 203; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 4: 433; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3: 227; Halebî, *es-Sîre*, 2: 186.

65 Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7: 389; Kilinçli, "Kabileler Arası Rekabetin İslam Davetine Yansımaları", 63.

lunmamaktadır. Kureyş toplumunda hilf kavramına miladi beşinci asrın sonlarına doğru rastlanıldığı ise bilinmektedir. Sonraki süreçte Kureyş bünyesinde çok boyutlu olarak birçok hilf gerçekleştirildiği görülür. Ancak bundan önce Cürhümlülerin zulüm ve haksızlıklar karşısında benzer hilfler yaptıkları unutulmamalıdır. Bu da Kureyş'in hilf kavramına aşina olduğunu ve onu seleflerinden miras aldığını gösterir. Kureyş'in komşu devlet ve imparatorluklarla yaptığı ticari anlaşmalar için kullanılan hilf kavramına Cahiliye dönemi vasiyet ve miras hukukunda da rastlamak mümkündür.

Hilf olgusunun sosyal hayata farklı yansımaları olmuştur. Öncelikle kabilesini terk eden ya da kovulan ve böylece sosyal hayatın dışına itilen kişilerin hilf yoluyla topluma kazandırılması söz konusudur. Bu gibilerin ticaret yolları, kervanlar ve kabileler için potansiyel birer tehlike olmaları hilfin önemini ortaya koyar. Yine hilf ile bir kabileye bağlanan kişi demografik yapının zenginleşmesine ve kabileler-bölgeler arası kültürel etkileşime doğrudan katkıda bulunmuş demektir. Sosyal hayatta ise haliflerin genellikle çeşitli zanaat alanlarında ve gündelik işlerde istihdam edildikleri görülür. Böylece kabile, gerekli olan iş gücünü ve kalifiye insan ihtiyacını hilf yoluyla kolaylıkla aşabilmiştir.

Bir halif, hilf yaptığı kabileye nispet edilmiş ve bundan doğan bazı haklara sahip olmuştur da teoride onun asli bir unsuru sayılmadığı için kabilenin ileri gelenleri arasına kesinlikle giremez. Bir başka deyişle halif, hür ile köle arasında yer alan ikinci sınıf bir vatandaş statüsündedir.

İslamiyet'ten sonra Hz. Peygamber tarafından ihdas edilen din kardeşliği, hilf olgusunu kan bağı, asabiyet ve zulüm esaslı çıkar birlikteliği oluşturma noktasında sonlandırmıştır. Fakat Hz. Peygamber'in sözleri ve sahabenin uygulamaları İslâmî prensiplerle örtüşen hilf anlayışının ve ruhunun yeni dönemde de kabul görüp bir model olarak öne sürüldüğünü göstermektedir.

## Kaynakça

- 'Abdürrezzâk, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-Şan'ânî el-Ĥimyerî. *el-Muşannef*. Thk. Habîburrahmân el-Azamî. 11. Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyyü, 1403/1982.
- Akyüzoğlu, İlyas. "İslâm Toplumunda Siyasal Otoritenin Oluşum Süreci". *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (Temmuz-Aralık 2015): 55-72.
- Ali, Cevâd. *el-Mufaşşal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. yy.: Dâru's-Sâkî, 1422/2001.
- Apak, Adem. "İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001): 177-194.
- Arı, Mehmet Salih. "Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu". *İstem* 2/4 (2004): 173-188.
- Avcı, Casim. – Şentürk, Recep. "Kabile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 30-32. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- 'Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Maḥmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerḥu şaḥîḥ-i Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabîyyi, ts.



- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eshrâf*. Thk. Süheyl Zükkâr, Riyâd ez-Zirikî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed b. Nâsir. 9 Cilt. yy.: Dâru Davkî'n-Necât, 1422/2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslam'da Siyasal Akıl*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Umut Matbaacılık, 1997.
- Çelmeli, Memduh. *H. Muhammed Döneminde "Emân"*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013.
- Diyârbekrî, Kādî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen. *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi'n-nefis*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed. *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-'âsâr*. Thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîf*. Thk. Muhammed Nu'aym. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Hâkim, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-şahîhayn*. Thk. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Halebî, Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed. *es-Sîretü'l-Halebîyye fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1400/1980.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınları, 1993.
- Hamidullah, Muhammed. "Hilfî'l-Füdûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18: 31-32. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hamîdullah, Muhammed. "İlâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İbn 'Abdiberr, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdiberr en-Nemerî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî. *Târîhu Dımaşk*. Thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Hâbib, Ebü Ca'fer Muhammed b. Hâbib b. Ümeyye b. 'Amr el-Hâşimî. *el-Muhabber*. Thk. Eliza Lichtenstater. Beyrut: Dâru'l-Afâkî'l-Cedîde, ts.
- İbn Hâbib, Ebü Ca'fer Muhammed b. Hâbib b. Ümeyye b. 'Amr el-Hâşimî. *el-Münemmak fi ahbâri Kureyş*. Thk. Hurşid Ahmed Faruk. Beyrut: İlmü'l-Kütüb, 1405/1985.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu şahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Haldûn, Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Kitâbü'l-'iber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'âşarahüm min zevî's-şe'ni'l-ekber*. Thk. Halîl Şehhâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cemheretü enşâbi'l-'Arab*. Thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Ĥimyerî el-Me'âfirî el-Basrî el-Mısrî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyarî ve Abdulhafız eş-Şalebî. 2 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî. *el-Ma'ârif*. Thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyye, 1413/1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Enşârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. Thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- İbn Seyyidî'n-Nâs, Ebü'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnü'l-eser fi fünûni'l-meğâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*. Thk. İbrahim Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Kitâbu Târîhi'l-Medîneti'l-Münevvere*. Thk. Fehim Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: 1399/1979.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Saâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-ḥadîs ve'l-eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Ḥasen 'İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1417/1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Ḥasen 'İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*. Thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed. 8 Cilt. Beyrut: 1415/1994.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997.
- İsfahânî, Ebü Nu'aym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Delâilü'n-nübüvve*. Thk. Muhammed Ravvâs Kal'acî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 1406/1986.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsim Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğib. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvan Adnân ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.
- Kaştallânî, Ebû Bekr Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minaḥi'l-Muḥammediyye*. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ts.
- Kapar, Mehmet Ali. "Ehâbîş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kaya, Büşra Sıdika, *İslâm Öncesi Arap Toplumunda Emân Uygulamaları*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007.
- Kilinçli, Sami. "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslam Davetine Yansımaları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012): 57-87.
- Mağdisî, Ebü Nasr el-Muṭahhar b. Ṭâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.

- Muhibbuddîn et-Taberî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Mekkî. *er-Riyâzû'n-nağire fi menâkıbi'l-aşere*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984.
- Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*. Thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hînî. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002.
- Özkuyumcu, Nadir. "Hilf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 29-30. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Öztürk, Mustafa. "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku". *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Bildirileri (İstanbul, 1-3 Temmuz 2011)*. Ed. Mevlüt Güngör. 229-273. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, 2011.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Mefâtihü'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyyi, 1420/2000.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. 13 Cilt. Beyrut: Meclis-i Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1382/1962.
- Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî el-Mâlekî. *er-Ravzû'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebevîyye li'bni Hişâm*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyyi, 1412/1991.
- Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâfiî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd (es-Sîretü's-Şâmiyye)*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1993.
- Şibli, Mevlana. *İslam Tarihi Asr-ı Saadet*. Trc. Ömer Rıza Doğrul. 5 Cilt. İstanbul: 1346/1921.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî. *el-Meğâzî*. Thk. Marsden Cons. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtażâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrez-zâk el-Bilgrâmî el-Hüseyinî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. yy.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnâvût Riyasetinde Komisyon. 25 Cilt. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1413/1993.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab ez-Zübeyrî. *Nesebü Kureyş*. Thk. E. Lévi-Provençal. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

## Hilf Fact During Jāhiliyyah Period in Quraysh Community (Extended Abstract)

Yunus AKYÜREK\*

The Jāhiliyyah period is an important period of time on which few studies have been conducted. A large part of the studies on this period has tried to reveal the various aspects of Jāhiliyyah which was in contrast with Islamic principles. However, in this period, there are also practices that predominantly benefit for the individual, the society and the tribes. The practices rooted in custom are positive and functional in terms of ethics, principles and time period.

It is understood that the Arab society, which is the subject of Jāhiliyyah, interacted with various religions and civilizations for that period but they were not really affected. While it is possible to see the reflections of ancient civilizations to the north and south of the Arabian Peninsula, it is not possible to see the same situation in other parts of the peninsula and in H̄ijāz. What is the current world view and present description in the H̄ijāz and its nearby basin? What are the intellectual backgrounds and basic principles of the social and legal norms formed over time? What can be said about the positive and negative aspects of these regulations that influence life? It would be meaningful to look for the answer to these questions about H̄ijāz region in Quraysh tribe. Because the Quraysh was the leader tribe of the Arab society in Jāhiliyyah period, and the religion and world view that dominated in Mecca was prevailing all the pagan Arabs. Therefore, hilf practice, which is the subject of this study, will be examined in the way regarding the Quraysh tribe's being at the centre.

It is known that the Jāhiliyyah period took place on its own original religious, political, social and cultural ground. At this point, it should not be ignored that location, climate and landforms of the region constituted this ground to a large extent. Above all, the areas especially H̄ijāz, where polytheist Arabs densely populate, do not have as much geostrategic importance as it is thought. In fact, until then no global or regional power in history has occupied H̄ijāz and nearby basin. It was due to the fact that the region does not have

---

\* Assist. Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology Department of History of Islam ([yunusakyurek@comu.edu.tr](mailto:yunusakyurek@comu.edu.tr)).

rich freshwater bodies and fertile soil, and it is not on international trade route. Likewise, this geography's being located on hot climate zone and one of its significant parts' being covered with deserts and stony areas has naturally brought many problems. Few and insufficient water resources were a vital constituted problem for all living beings, especially people. The water problem reduces productivity of the pastures and that adversely affected the feeding and growth of animals. Livestock was the main source of livelihood for nomadic tribes. Bedouins in need of those two resources to held on to life did not hesitate to enter the armed struggle in order to reach them. Bedouins especially in dry season, if they need, they would raid and plunder for their livelihoods.

It can be said that based on what was described above, the geographical position of Arabia, climate and landforms are the main reason of thirst and drought. Due to this special location, the lack of adequate agriculture and livestock breeding in the country has been reflected in real life as clash, plunder, pillage and war. It is obvious that the Arabs were trying to overcome these shortages with the formula of 'aşabiyyah, which they see as the most important means of unity, togetherness and being strong. 'Aşabiyyah can be defined as one's standing for blood relatives and the tribe in which one lives no matter if it is fair. Yet in real terms, 'aşabiyyah was the source of many problems. Because, according to the logic of 'aşabiyyah if the person or group is strong, he or she may be unfair, torture others and wrongdo in public.

In order to overcome this situation and to maintain their existence under the harsh conditions of the Arabian peninsula, the Quraysh and the other tribes had to develop several legal instruments. As being one of them "hîlf", is in fact a local legal norm that, in many ways, corresponds with the community structure. The main purpose of hîlf can be summarized as building alliance between tribe and tribal problems, forming alliance for defense and solidarity, making agreements to regulate trade relations, climating injustice and cruelty, providing like and property to the client. Sometimes the hîlf has been one of the ways of accepting the tribe from outside.

Hîlf is also a practice with legal and social dimensions. The person can belong to tribe through the hîlf. This person is called hâlif. The hâlif is guarded and protected by the tribe. In the face of this, expected to sacrifice everything for the tribe, including his own, if necessary from hâlif. In spite of all these things, a hâlif was not a real member of the tribe and certainly could not enter notables of tribe.

Hîlf should not always be evaluated as a practice based on self relationship of interest between strong and powerless. Although it is not often, it is known, two people entitled of each other at the point of legacy and will, in Jâhiliyyah period.

The practice of *ḥilf* was vital for those who were excluded by their own community and who had no choice but to take refuge with others. Such people could be able to adapt to social life when they took shelter in a tribe with *ḥilf* and so on. Otherwise, the people who were excluded by their tribes found each other in a short time, cutting the roads, plundering the caravans, and attacking the settlements to damaging the society.

The *ḥalīfs* generally were employed in daily works in the Quraysh community. There were competent people with craft in them. Quraysh, in a way, required the necessary labour and qualified person met which is needed, with the way of *ḥilf*. However, in the community there was also *ḥalīf* who had engaged in trade like "Şuḥayb ibn Sinān al-Rūmī" who was rich in trade.

# BİR KAVRAMIN ANALİZİ: HADİS İLİMLERİ AÇISINDAN “ŞÂHİBU HADİS”

Sezai ENGİN\*

## Öz

Rivâyet geleneğinin merkezinde yer alan râvîleri tanıtması, rivâyetlerin bilgi değerini ortaya koyması açısından isnâd, hadis ilminin temel yapı taşıdır. Cerh-tadil terimleri ve biyografik kaynaklardaki bilgiler isnâd sistemini destekleyen verilerdir. Kullanılan cerh- tadil lafızları hadis ilimleri çerçevesinde râviye yönelik yapılan kritiğin sonuçlarıdır. Bu lafızlar, kabul ve red açısından rivâyetin âkibetini belirlemektedir. Bunun yanında cerh ve tadil terimleri olarak değerlendirilmeyen ancak râvinin tanıtımında kullanılan farklı lafızlar bulunmaktadır. Râvinin daha çok rivâyet tarihindeki genel kimliğine işaret eden bu lafızlar, cerh- tadil terimlerine eşlik ettiği gibi müstakil olarak da kullanılmıştır. Şâhibu hadis söz konusu lafızlardan biridir. Daha çok bir düşünce sistemi ve tavrın adı olan Ashâb-ı hadis kullanımıyla bilinen bu kavrama, cerh- tadil türü eserlerde ve biyografik kaynaklarda râvî tanımlarında sıklıkla başvurulmaktadır. Bu tanımların çoğunda söz konusu kavram aracılığı ile râvinin; rivâyet geleneğindeki özellikleri, rivâyet birikimi, rivâyet ettiği veya senesinde yer aldığı hadisler, rivâyet birikimini elde ettiği râvîler ve beldeler gündeme getirilmektedir. Böylece hadis rivâyet olgusu açısından söz konusu râvinin kimliği hakkında bilgilendirme yapılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Isnâd, Ricâl, Cerh - Tadil, Tabakât, Şâhibu hadis.

## An Analysis of a Concept: “Şâhib ḥadīth” in Terms of Hadith Sciences

### Abstract

The isnâd is the main building block of the science of hadith in terms of introducing narrators who in the centre of the narrative tradition and revealing the information value of the narrations. Jarḥ-ta'dīl terms and informations in biographical sources are supporting datum the isnâd system. Jarḥ-ta'dīl terms used are the results of the critiques intended for narrator within the framework of ḥadīth sciences. These terms determine the fate of the narration in terms of acceptance and rejection. In addition, there are different concepts that are not used as terms of jarḥ and ta'dīl but used in introducing of narrator. These concepts, point to the general identity of the narrator in the history of narration, accompanied the jarḥ-ta'dīl terms as well as used detachedly. Şâhib ḥadīth is one of the mentioned concepts. This concept, which is more known with the use of Aşḥâb ḥadīth that is the name of a system of thought and attitude, is frequently used in works of jarḥ-ta'dīl and sources of biographical. In most of these introductions, are raised through the mentioned concept; the features of narrator in the tradition of narration, the narration accumulation of him, the ḥadīths which he narrated or he was mentioned in the isnâds and the narrators and towns which he obtained the narration accumulation. Thus it is informed about identity of mentioned narrator because of phenomenon of the ḥadīth narration.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

**Keywords:** Ḥadīth, Isnâd, Rijâl, Jarḥ-Ta'dīl, Ṭabaqât, Şâhib ḥadīth.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı  
([sezaiengin52@hotmail.com](mailto:sezaiengin52@hotmail.com)).

## Giriş

İsnâd sisteminin en önemli inceleme konusu râvîlerdir. Râvîler hakkında yapılan araştırmalar onların rivâyetlerinin değerini ortaya koymaktadır. Cerh ve tadil kavramları ile ifade edilen bu faaliyet yoluyla, söz konusu değerini tespiti sistematik bir şekilde yapılagelmiştir. Bu doğrultuda, müşterek anlamda kullanılan bazı cerh ve tadil terimleri bulunmakla birlikte, münekkite göre değişik manalara gelen lafızlara başvurulmuştur. Bu nedenle cerh ve tadil lafızlarının ortaya çıkışları, kullanım amaçları ve farklı formları itibariyle analizi iyi yapılmalıdır. Bu analize cerh ve tadil lafızlarına eşlik eden bazı kavramlar da dahil edilmelidir. Sâhibu hadis bu tür lafızlardan biridir. Hadis tarihinde Ashâbu'l-hadis/ Ashâbu hadis adlı ekolün isim kaynağı olan bu kavram farklı formlarda kullanılmış ve anlam dairesi içine değişik manalar girmiştir. Biz bu çalışmada kavramın söz konusu ekolü temsil ettiği kullanımlardan daha çok cerh- tadil ilmi, ricâl literatüründeki ve hadis usûlündeki kullanımları ve anlamları üzerinde duracağız.

Ashâbu hadis'in tekili olan "sâhibu hadis" ibaresinin değişik kullanım versiyonları bulunmaktadır. Bu versiyonlar birbiri yerine kullanılmış/ kullanılıyor olsa da her birinin ortaya çıkışı, bunlara yüklenen anlamlar ve bu anlamların süreç içerisinde geçirdikleri değişimler farklılık göstermektedir. Bu nedenle bu ibarelerin her birinin müstakil olarak incelenmesi gerekmektedir. Kavramın kullanım formları, terkibi oluşturan hadis kelimesinin nekra ve marife oluşuna; sâhib kelimesinin ise müfred ve cemi kullanımına göre şu şekildedir:

Sâhibu hadis : صاحب حديث

Sâhibu'l-hadis : صاحب الحديث

Ashâbu hadis : أصحاب حديث

Ashâbu'l-hadis: أصحاب الحديث

Ancak tabakât literatürü, cerh- tadil türü eserlerde bu kullanımlardan sâhibu hadis yoğunluktadır ve genelde diğerlerine tercih edilmiştir. Ayrıca bu formun diğerlerine kaynaklık ettiği de söylenebilir. Ashâbu'l-hadis/ ashâbu hadis ifadeleri yukarıda da değinildiği gibi daha çok bir ekol ve düşünce sisteminin adı olarak kullanılmış, râvî tanımlamalarında sâhibu hadis öne çıkmıştır. Buna istinaden çalışmanın başlığında ve içeriğinde bu kullanım tercih edilmiştir. Bununla birlikte az kullanılmasına rağmen, çalışmanın içeriğinde sâhibu'l-hadis formuna başvurulmuş bazı örnekler üzerinden de değerlendirmeler yapılmıştır. Çünkü sâhibu'l-hadis ile sâhibu hadis kullanım amacı ve anlam çerçevesi büyük ölçüde benzerlik göstermektedir.



## 1. Sâhibu hadis Olmanın Şartları/ Sâhibu hadisin Özellikleri

Sâhibu hadisin taşınması gereken özellikler bağlamında çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Örneğin Ebû Bekir b. Ayyâş (ö. 193/809) yazı kullanmanın önemine istinaden yaptığı bir değerlendirmesinde “Yanında mürekkep bulunmayan sâhibu hadis, baltasız marangoz gibidir”<sup>1</sup> diyerek hadis sahibinin kitâbet konusuna önem vermesi gerektiğine dikkat çekmek istemiştir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) da sâhibu hadis’in sahip olması gereken özelliklere değinmiş, kavramın anlam dairesine katkıda bulunmuştur. Ona göre sâhibu hadis olan biri, rivâyetlerinde sebt olmalı; kendine söylenenleri doğru anlamalı; ricâl hakkında bilgi sahibi olmalı, ayrıca elde ettiği bu özellikleri korumalıdır.<sup>2</sup>

Yahyâ b. Maîn’e (ö. 233/848) atfedilen diğer bir tespit de sâhibu hadis olmanın şartları çerçevesinde değerlendirilebilir. Kendisine el-Hâris b. Süreyç’in sâhibu hadis olup olmadığı sorulduğunda Yahyâ b. Maîn “O (Hâris) hadis talep ediyor.” diyerek cevap vermiştir. Dolayısıyla Yahyâ, sadece hadis topluyor olmayı, sâhibu hadis olmak için yeterli görmemiş, muhtemelen belirli miktarda bir rivâyet birikimini elde etmenin gerekliliğini vurgulamıştır.<sup>3</sup>

Yine Yahyâ b. Maîn’e isnâd edilen diğer bir görüş ise sâhibu hadis’in farklı bir yönüne işaret etmektedir. İbn Maîn bir değerlendirmesinde “Kezzâb birinden bin hadis yazmayan sâhibu hadis var mıdır?” demiştir. Buna göre sâhibu hadis, keyfiyeti ne olursa olsun rivâyet birikimini elde etmeye veya toplamaya çalışan kişidir. Hemen bu tespitin ardından yine İbn Maîn’e izâfe edilen “Seçici davranan kişi pişman olur; yazı ile kayıt altına alan pişman olmaz.” sözü bunu desteklemektedir.<sup>4</sup>

Kavrama dair dikkat çeken tespitlerden bazıları ise elde edilen hadis sayıları üzerinden yapılmıştır. Örneğin Ahmed b. Hanbel’e (ö. 241/855) yüz bin hadis bilen sâhibu hadis olup olmadığı sorulmuş o, “Hayır!” cevabını vermiştir. Aynı soru iki yüz bin için de sorulmuş yine “Hayır!” demiştir. Üç yüz bin hadis bilen kişi için sorulduğunda ise net bir cevap vermemiş, hali ve tavrıyla bu sayıyı da yeterli görmediğini anlatmaya çalışmıştır.<sup>5</sup> Her ne kadar Ahmed b. Hanbel muayyen bir miktarı dile getirmekten çekinse de Ebû Zür’a er-Razî’nin (ö. 264/878) naklettiğine göre İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), yirmi bin

1 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’ li-ahlâki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi’*, thk. Mahmûd Tahhân (Riyâd: Mektebetü’l-Meârif, ts.), 2: 184.

2 Cûzekânî, *Ahvâlu’r-ricâl*, nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 37.

3 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Ayyâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1422/2002), 9: 101.

4 İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi’r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. (Beyrut: el-Kütübü’l-İlmiyye, 1418/1997), 1: 217-218.

5 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’*, 2: 77.

hadisi imlâ etmeyen sâhibu hadis kabul edilemeyeceğini ileri sürerek belirli bir sayıya işaret etmiştir.<sup>6</sup>

Kavramın muhtevası çerçevesinde Ahmed b. Hanbel'e ait diğer bir tespit hayli ilginçtir. Yusuf b. Ömer el-Kavvâs, babasıyla ayakkabıcıların olduğu bir çarşıda yürürken, dükkanlardan birindeki yaşlı bir adam onu çağırır ve sâhibu hadis olup olmadığını sorar. Yusuf, sâhibu hadis olduğunu söyleyince adam Ahmed b. Hanbel'in şöyle dediğini rivâyet eder: "Koşan veya seğirten biri görürsen bil ki o, ya mecnûn ya da sâhibu hadistir."<sup>7</sup> Koşmak veya seğirtmek ile sâhibu hadis olma arasındaki ilişkiyi kurmak zor olsa da birkaç ihtimal gündeme getirilebilir. Ahmed b. Hanbel, yaşadığı dönem itibariyle sâhibu hadis ya da ashâb-ı hadis olanların içinde buldukları zor şartlara atıfta bulunmuş olabilir. Bilindiği üzere Mihne döneminde hilâfet gücünü arkasına alan Mutezile halku'l-Kur'ân konusu etrafında kendi görüşlerini kabul etmeyen birçok isme baskı uygulamıştır. Bu baskılar kimi zaman işkence ve hapse kadar dayanmıştır. Ahmed b. Hanbel ve ashâb-ı hadisten birçok isim bu baskıya maruz kalmıştır.<sup>8</sup> Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in ifadesine göre sâhibu hadis olan kişi Mihne dönemindeki bu ortama istinaden hilâfet görevlileri veya Mutezilî olanlara yakalanmamak için kaçıyor ve bu sırada koşuyordur. Diğer bir muhtemel anlam, sâhibu hadis olanın her daim bir telaş içinde hadis rivâyetiyle meşgul olması, bu nedenle hızlı adımlarla koşarak hareket etmesidir.

Ahmed b. Hanbel'den A'meş'in rivâyetleri bağlamında Şu'be ve Ebû Muâviye'yi kıyaslaması istendiğinde o, Ebû Muâviye'nin A'meş'ten daha çok rivâyette bulunduğunu ve onu daha iyi tanıdığını ifade etmiştir. Şu'be için yaptığı وشعبة صاحب حديث يؤدي الألفاظ والأخبار değerlendirmesi ise sâhibu hadisin Ahmed b. Hanbel tarafından nasıl yorumlandığını anlamamız için son derece önemlidir. "Şu'be ise lafızları ve ahbâr'ı (hakkıyla) rivâyet eden bir sâhibu hadis'tir." tespitine göre Ahmed b. Hanbel sâhibu hadis olmayı "lafızlar ve ahbâr'ın rivâyetindeki yetkinlik" olarak belirlemektedir.<sup>9</sup> Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in Şafîî üzerinden yaptığı diğer bir değerlendirme de sâhibu hadisin

6 Râmehurmûzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyn'e'r-râvî ve'l-vâî*, nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971), 377; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 1: 77; Sem'ânî, *Edebü'l-implâ ve'l-istimlâ*, thk. Max Weisweiler (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 11; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâreyâbî (Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1415/1995), 1: 34.

7 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16: 476.

8 Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 28.

9 İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmîzî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987), 2: 717.

karakteristiği ile ilintilidir. Ahmed b. Hanbel’in bu değerlendirmesine göre “Sâhibu hadis olan biri Şafiî’nin kitaplarına doymaz.”<sup>10</sup>

İbn Asâkir’in (ö. 571/1176) “meşhur Antakyalı hadîsçi” olarak tanıttığı Osman b. Hurrazâz (ö. 281/894) ise sâhibu hadis’te bulunması gereken beş özelliğe dikkat çekmektedir. Bunlar; sağlam bir akıl, dindarlık, zabt, yaptığı işte mahir olma (profesyonellik) ve emanet ehli olmaktır.<sup>11</sup> İbn Adî (ö. 365/976) de zayıf kabul etmesine karşın sâhibu hadis olarak nitelendirdiği Bakîyye b. el-Velîd üzerinden başka bir özelliğe dikkat çekmiştir. Buna göre sâhibu hadis olan kişi, kibâr ve sigâr yani yaşça ve donanım olarak kendinden büyük veya küçük olanlardan hadis rivâyet eder. Kendisinden ise kibâr yani büyük olanlar rivâyette bulunur.<sup>12</sup> Hadis rivâyetinde özellikle yaşça kendinden büyük olanlardan rivâyet etmek normal karşılanırken, küçüklerden hadis rivâyetinde bulunmak hata ihtimalini gündeme getirmiştir. Ancak bu nitelikte sahih isnâdlar bulunmaktadır.<sup>13</sup> Muhtemelen İbn Adî’ye göre sâhibu hadis, her iki türdeki isnâdlara sahip olmalı, yani büyük ve küçük râvîlerden hadis almalıdır. Bunun yanında kendisinden yaşça büyük olanlar, ondan hadis rivâyet etmeli, böylece geniş bir rivâyet ağına sahip olmalıdır.

Sûfî muhaddis Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) de sâhibu hadiste bulunması gereken özelliklerle ilgili bir görüş ileri sürmüştür. Ona göre, “Her tâcirin bir re’sumâl’i yani sermayesi vardır; sâhibu hadisinki ise sıdk yani doğruluktur.”<sup>14</sup>

Hatîb Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) değerlendirmeleri kavramın sınırları ile ilgili bazı tespitler içermekte, Ahmed b. Hanbel’in tavrıyla benzerlik göstermektedir. O, sâhibu hadis kabul edilmenin herhangi bir sayı ile belirlenemeyeceğini düşünmektedir. Hatîb, yaşadığı dönemde, kendini ehl-i hadisten kabul edenler, hadisin semâ ve naklinde uzman olduklarını düşünenler olduğunu dile getirmiş ancak söz konusu kişilerin iddia ettikleri şeyden çok uzak olduklarını belirtmiştir. Hadis cüzlerinden az miktarda hadis yazıp, kısa süre hadis dinleyenlerin ale’l-itlâk sâhibu hadis kabul edildiklerini söylemiştir. Ancak Hatîb’e göre bu tür kişiler kendini bu ilme adamamış, bu ilmin zorluklarını çekmemiş ve hadisin sınıf ve bablarını ezberleme güçlüğüne girişmemiştir.<sup>15</sup> Hatîb’in siteminde de görüldüğü üzere o, sâhibu hadis sayılmak için

10 Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1427/2006), 8: 258.

11 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 38: 424-425; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 1: 78.

12 İbn Adî, *el-Kâmîl*, 2: 276; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1415/1995), 10: 348.

13 Bk. Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisu’l-hasîs şerhu ihtisâri Ulûmi’l-hadîs* (Riyâd: Mektebetü’l-Meârif, 1416/1995), 177-178.

14 Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1998), 122.

15 Hatîb el-Bagdâdî, *el-Câmi’*, 1: 75.

sadece rivâyet toplamayı yeterli görmemiş, hadis ilmine adanmışlığı, ayrıca hadis ilimlerine vukûfiyeti öne çıkarmıştır.

Sâhibu hadis'te bulunması gereken özelliklere dair yorumlarda sıdk, zabt, emanet gibi nitelikleri taşıyarak rivâyet ehliyetine sahip olma, belirli miktarda rivâyet birikimini elde etmiş olma ve hadis ilimlerindeki maharet öne çıkmaktadır. Bunun yanında imlâ'nın yani yazı ile rivâyetin önemine vurgu yapılmıştır. Zikredilen şartlar bütüncül bir şekilde değerlendirildiğinde sâhibu hadis kabul edilmenin veya olmanın çok yönlülük gerektirdiği sonucuna varılabilir.

## 2. Kavramın Kullanım Formları ve Amaçları

### 2.1. Râvînin, Rivâyet Olgusu ve Birikimi Açısından Durumunu Ortaya Koymak

Cerh ve tadil literatüründe ve özellikle biyografi geleneğindeki kullanımı son derece yüksek olmasına karşın sâhibu hadis cerh-tadil amacıyla başvuru olan bir terim kabul edilmemiştir. Gerek tadil edilen râvîler ve gerekse cerh edilen râvîlere yönelik sâhibu hadis olma/olmama üzerinden yapılan kritiklerin ifade ettiği anlam ve kapsam ise analiz yapılması gereken alanı oluşturmaktadır. Kaynaklardaki kullanım tarzları ve ulemânın bazı yorumlarından yola çıkarak, söz konusu kavramın çoğu zaman cerh ve tadilden bağımsız bir anlam taşıdığı söylenebilir. Yani sâhibu hadis olma/olmama hali râvînin tadilini teyit eden veya cerhini güçlendiren bir etkiye sahip değildir. Kavram daha çok râvîlerin rihleler, dersler veya talebelik yaptıkları hocaları sayesinde elde ettikleri rivâyet birikimini ve buna istinaden hadis rivâyet tarihindeki yerlerini göstermek amaçlı kullanılmıştır. Bu kullanımlar farklı açılardan değişik karakterlere sahiptir.

#### 2.1.1. Râvîlerin Cerh ve Tadiline Eşlik Eden Kullanımlar

Tabakât-terâcim türü eserlerde ve cerh- tadil alanına özel çalışmalarda râvîlerin sâhibu hadis olarak nitelendirilmesinin farklı şekilleri bulunmaktadır. Bu şekil farklılığı, râvîlerin cerhi veya tadili ile ilgili olmasının yanında, cerh ve tadili yapan münekkitle de bağlantılıdır. Bunlar şöyle gruplandırılabilir;

Tadil edilen râvînin, yine aynı münekkit veya biyografist tarafından sâhibu hadis kabul edilmesi veya edilmemesi;

Biri tarafından tadil edilen râvînin, başka bir münekkit ya da biyografist tarafından sâhibu hadis olduğunun veya olmadığına belirtilmesi;

Cerh edilen bir râvînin yine aynı münekkit veya biyografist tarafından sâhibu hadis kabul edilmesi veya edilmemesi;

Cerh edilen bir râvînin başka bir münekkit ya da biyografist tarafından sâhibu hadis olduğunun veya olmadığına belirtilmesi;

Bir münekkît tarafından cerhedilirken, diğerinin tadil ettiği râvînin üçüncü bir isim tarafından sâhibu hadis kabul edilmesi.

Kavramın öne çıkan kullanımı, tadil terimlerine eşlik etmek şeklinde olmuştur. Farklı terimlerle tadil edilen bazı râvîler yine aynı kişi tarafından sâhibu hadis olarak nitelendirilmiştir. Bazen eser müellifi bu kavramı tadil lafızlarına bitişik olarak kullanırken, bazen tadil terimlerinden sonra râvî biyografisinin ilerleyen bölümlerinde zikretmeyi uygun görmüştür.

Tabiri erken dönemde kullanan Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Zebrekân b. Abdullah'ı sika lafızıyla tadil etmiş, sebt bir râvî olup olmadığı sorulduğunda ise onun sâhibu hadis olduğunu söylemiştir.<sup>16</sup> İbn Sa'd da (ö. 230/845) tadil ettiği bazı râvîleri, aynı zamanda sâhibu hadis olarak tanımlamıştır. Şu'be b. el-Haccâc'ı sika, me'mûn, sebt ve hüccet gibi lafızlarla tadil etmiş, ayrıca onun sâhibu hadis olduğunu söylemiştir.<sup>17</sup> el-Muallâ b. Mansûr,<sup>18</sup> Nasr b. Zeyd el-Mücedder,<sup>19</sup> Anbes b. Saîd b. Ebân b. Saîd b. el-Âs,<sup>20</sup> Mûsâ b. Dâvûd ed-Dabbî,<sup>21</sup> Muhammed b. Ebû Hafs el-Muaytî,<sup>22</sup> Amr en-Nâkîd b. Muhammed b. Bukeyr,<sup>23</sup> en-Nadr b. Şümeyl el-Mervezî,<sup>24</sup> İbn Sa'd tarafından sika, sebt veya sadûk olmalarının yanı sıra “sâhibu hadis” olarak tavsif edilen diğer bazı isimlerdir.

İclî (ö. 261/875) de aynı şekilde sika kabul ettiği Yahyâ b. Râşid'i, sâhibu hadis olarak tanımlamıştır.<sup>25</sup> Ebû Hâtîm (ö. 277/890) Nevfel b. Muthir Ebû Mesûde ed-Dabî'yi sadûk terimi ile tadil etmenin yanında sâhibu hadis olarak nitelendirmiştir.<sup>26</sup> Nesâî (ö. 303/915) ise hadis aldığı bazı hocalarını tadil etmiş, ayrıca onların sâhibu hadis olduklarını ileri sürmüştür. Muhammed b. Abdullah b. Ammâr,<sup>27</sup> Muhammed b. Müslim b. Vâre,<sup>28</sup> Muhammed b. Yahyâ b. Muhammed,<sup>29</sup> Ahmed b. Süleyman er-Rehâvî,<sup>30</sup> Amr b. Ali,<sup>31</sup> el-Abbâs b.

16 İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Haydarâbâd, 1372/1953 tarihli baskının ofseti), 3: 610.

17 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), 7: 280.

18 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7: 341.

19 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7: 344.

20 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7: 345.

21 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7: 345.

22 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7: 350.

23 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7: 358.

24 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7: 373.

25 İclî, *Târîhu's-sikâk* (Mekke: Dâru'l-Bâz, 1405/1984), 471.

26 İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8: 488-489.

27 Nesâî, *Tesmiyetü meşâyihî'n-Nesâî*, nşr. eş-Şerif Hâtîm b. Arif el-Avnî (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1423/2003), 54.

28 Nesâî, *Tesmiyetü meşâyihî'n-Nesâî*, 54.

29 Nesâî, *Tesmiyetü meşâyihî'n-Nesâî*, 56.

30 Nesâî, *Tesmiyetü meşâyihî'n-Nesâî*, 56.

31 Nesâî, *Tesmiyetü meşâyihî'n-Nesâî*, 60.

Abdulazim el-Anberî<sup>32</sup> sika ve me'mûn olmalarının yanında Nesâî tarafından sâhibu hadis kabul edilmiştir. İbn Hibbân (354/965), sika, sebt, mutkin gibi tadil lafızlarını kullandığı bazı râvîlerin sâhibu hadis olduğunu beyan etmiştir.<sup>33</sup> Bunlardan bazılarında صاحب حديث يحفظ ifadesini kullanmış ve kişinin hadis sahibi, hadis toplayan, ezberleyen biri olduğunu belirtmiştir.<sup>34</sup> İbn Hibbân'ın orijinal kullanımlarından biri Muhammed b. el-Mühelleb için dile getirdiği "صنف و جمع و كان صاحب حديث من جمع و صنّف" "cem ve tasnifle işigal eden hadis sahibi biriydi." şeklindeki tanımlamadır.<sup>35</sup> Bu ifade ile sâhibu hadis olma ile cem ve tasnif faaliyeti içinde olmayı ilişkilendirmiş, kavramın anlam dairesine yeni bir açılım getirmiştir. Bu açılım, cem ve tasnif faaliyeti ile meşgul olmanın, râvînin elde edeceği rivâyet birikimini olumlu yönde etkilemesi ve hadis sahibi biri olmasını sağlaması şeklinde yorumlanabilir.

Aynı şekilde söz konusu kavram Hatîb el-Bağdadî'nin *Târîh'*inde de tadil lafızlarına eşlik etmiş, aynı münekkitler farklı terimlerle tadil ettiği râvînin ayrıca sâhibu hadis olduğunu ifade etmiştir.<sup>36</sup> Muhaddis ve tarihçi Zehebî<sup>37</sup> (ö. 748/1348) ve İbn Hacer el-Askalânî<sup>38</sup> (ö. 852/1449) de farklı terimlerle tadil ettikleri bazı râvîleri sâhibu hadis kabul etmişlerdir.

Diğer bir kullanım şeklinde ise münekkit/ biyografist sika kabul etmesine veya farklı terimlerle tadil etmesine karşın râvîyi sâhibu hadis olarak nitelendirmemiştir. Örneğin Yahyâ b. Maîn, Kurrân b. Temâm el-Esedî'nin sika ve sadûk olduğunu söylemesine rağmen onun sâhibu hadis olduğunu düşünmemektedir.<sup>39</sup> Farklı bir kaynaktaki bilgiye göre ise kendisine, Kurrân b. Temâm'ın "sâhibu hadis" olup olmadığı sorulduğunda o (Yahyâ b. Maîn), Kurrân için, "leyse bihî be's" tespitinde bulunmuştur.<sup>40</sup> Yahyâ'nın soruya olumlu cevap vermemesine karşın, şahıs hakkında farklı bir tadil terimi kullanmış olması dikkat çekicidir. Bu durum, Kurrân'ın sika bir râvî olduğunu belirtmesine rağmen, onu sâhibu hadis kabul etmediği sonucunu gündeme

32 Nesâî, *Tesmiyetü meşâyihî'n-Nesâî*, 65.

33 İbn Hibbân, *Sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 8: 33, 153, 180, 200, 293, 321, 322, 414, 521, 9: 17, 98, 124.

34 Bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 8: 35, 527, 9: 132, 143, 150.

35 İbn Hibbân, *Sikât*, 9: 142.

36 Örnekler için bk. Hatîb el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 342, 418, 540, 4: 34, 418, 5: 354, 8: 351, 11: 317, 13: 125, 133, 14: 114, 117, 221, 488, 15: 21, 157, 384, 16: 251.

37 Bk. Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1: 237, 3: 181; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7: 313, 317, 332, 8: 133, 9: 94, 163, 10: 29, 11: 71; *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 1: 580, 2: 16, 59, 141, 387, 466, 585, 587, 3: 144.

38 Bk. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşid, 1406/1986), 85, 168, 243, 254, 597.

39 İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Salâh b. Fethî Hilâl (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1427/2006), 3: 89-90.

40 Hatîb el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, 14: 491.

getirmektedir. Dolayısıyla Yahyâ, Kurrân'ı tadil etmiş ancak onu sâhibu hadis olarak nitelendirmemiş ve söz konusu râvînin rivâyet birikimi hakkındaki fikrini ortaya koymuştur.

İbn Nümejr (ö. 234/849) de Yahyâ b. Abdurrahman'ı “lâ be'se bih”<sup>41</sup> ibaresiyle tadil ederken onun sâhibu hadis olmadığını belirtmiştir.<sup>42</sup> Ahmed b. Hanbel, sadûk biri olduğunu söylemesine rağmen Amr b. Hâşim'in sâhibu hadis olmadığını söylemiştir.<sup>43</sup> Ebû Hâtim ise Abdülhamîd b. Habîb isimli bir şahsı sika kabul etmesine rağmen, onun sâhibu hadis olmadığını dile getirmiştir.<sup>44</sup> Aynı şekilde Ebû Hemmâm el-Ehvezî, İbn Şâhin (ö. 385/996) tarafından “lâ be'se bih” kabul edilirken, sâhibu hadis kategorisinde değerlendirilmemiştir.<sup>45</sup>

Kavramın kullanım formlarından biri ise bir münekkitten tadil ettiği kişinin, farklı biri tarafından sâhibu hadis olduğunun/olmadığının söylenmesidir. Örneğin Yahyâ b. Maîn'in sika ve leyse bihi be's<sup>46</sup> olduğunu söylediği İsmail b. Ayyâş, Ahmed b. Hanbel tarafından sâhibu hadis şeklinde tanımlanmıştır.<sup>47</sup> Ebû Zür'a, başkaları tarafından sika ve sadûk kabul edilen Ahmed b. Ma'mer b. İşkî't'i sâhibu hadis olarak nitelendirmiştir.<sup>48</sup> Diğer taraftan Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, Yahyâ b. Maîn tarafından leyse bihî be's terimi ile tadil edilmesine rağmen Zehebî, onun sâhibu hadis olmadığını belirtmiştir.<sup>49</sup>

Kavramın cerh edilen râvîler için kullanımlarında ise bazı râvîlerin sâhibu hadis oldukları cerh sahibi münekkit/biyografist tarafından dile getirilmiştir. Bu tür kullanımlarda cerh edilmekle birlikte râvînin belirli bir rivâyet birikimine sahip olduğu ifade edilmekte ancak bu birikimin niteliği hakkında soru işaretleri ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla sâhibu hadis kavramı, râvînin cerhini ortadan kaldıran veya teyit eden bir kimliğe sahip değildir. Örneğin Ali

41 Bu terim, Zehebî ve Irâkî'ye göre tadilin üç, Sehâvî'ye göre beşinci mertebesinde. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2011), 159.

42 İbn Ebû Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1: 322.

43 İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 2: 232.

44 Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 16: 422.

45 İbn Şâhin, *Târîhu esmâi's-sikât*, thk. Subhî es-Sâmerrâî (Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1404/1984), 205.

46 Yahyâ b. Maîn'in leyse bihi be's terimini tadil anlamında kullandığı bilgisi için bk. Erdinç Ahatlı, “Yahyâ b. Maîn'in Eserleri ve Kullandığı İhtilâflı ve Garib Lafızlar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996): 225-226.

47 İbn Şâhin, *Târîhu esmâi's-sikât*, 27.

48 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 77.

49 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8: 152.

b. Meymûn kendisine sorulduğunda Hâlid b. Hayyân, onun (Ali'nin), münker bir râvî ayrıca sâhibu hadis olduğunu belirtmiştir.<sup>50</sup> Yakub b. Şeybe (ö. 262/875) ise hadislerinin terkinde icmâ edildiğini ve metrûku'l-hadis olduğunu söylediği Hâlid el-Medâinî'nin sâhibu hadis olduğunu ileri sürmüştür.<sup>51</sup> Daha önce değinildiği gibi İbn Adî, zayıf râvîler içinde değerlendirdiği Bakıyye'nin sâhibu hadis olduğunu ileri sürmüştür.<sup>52</sup>

Diğer bir kullanım şeklinde aynı münekkit, cerh ettiği bir râvînin, sâhibu hadis olmadığını belirtmektedir. Ahmed b. Hanbel, Ferkad es-Sebahî için sâlih biri ve leyse bi-kavî dedikten sonra hadiste kuvvetli olmadığını ve sâhibu hadis kabul edilemeyeceğini dile getirmiştir.<sup>53</sup> Sâlih kavramının çok az kişiye göre tadil ifade ettiği<sup>54</sup> ve bu tür râvîlerin hadislerinin itibâr için yazılabileceği<sup>55</sup> buna karşın "leyse bi kavî" ifadesinin İbn Ebû Hâtim'e (ö. 327/938) göre cerhin ikinci mertebesinde kabul edildiği,<sup>56</sup> Zehebî, Sehâvî (ö. 902/1497) ve Irâkî (ö. 806/1404) gibi isimlere göre ise leyse bi'l-hücce anlamında olup cerh anlamına geldiği<sup>57</sup> düşünülürse Ahmed b. Hanbel'in cerhettiği Ferkad'ı aynı zamanda sâhibu hadis kabul etmediği görülmektedir.

Tıpkı tadil durumlarında olduğu gibi bir münekkit/biyografist tarafından cerh edilen râvîlerin farklı biri tarafından sâhibu hadis kabul edildiği yahut edilmediği örnekler mevcuttur. Bazıları tarafından kezzâb olmakla suçlanan el-Ma'merî hakkında Abdân, "Dünyada onun gibi başka bir sâhibu hadis görmedim." demiştir.<sup>58</sup> İbn Adî de kendisine ashâbının naklettiği bilgilere göre el-Ma'merî'nin kesîru'l-hadis ve bihakkın sâhibu hadis olduğunu ifade etmiştir.<sup>59</sup> Hatta İbn Adî, mevkûf hadisleri ref' ettiğini ve metinlere ziyadelerde bulunduğunu belirtmesine rağmen el-Hasen b. Ali el-Ma'merî'nin sâhibu hadis

50 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9: 230; Ayrıca bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 8: 44. Münker, terimi için birçok tanım yapılmıştır. Râvîlere yönelik yapılan "sika olsa da zayıf râvîlerden münker hadis rivâyet eden râvî", "sadece bir hadis rivâyet etmiş olan râvî", "Buhârî'ye göre kendisinden hadis almanın helal olmadığı râvî" şeklinde tanımlar bulunmaktadır. Bununla birlikte eğer Halid b. Hayyân münker ile münkerü'l-hadis terimini kastetmiş ise bu kavrama dair farklı tanımlar mevcuttur. Münkerü'l-hadis, cerhin genelde dördüncü mertebesinde kabul edilen bir terimdir. Çokça münker hadis rivâyet edenler için kullanılan bir kavramdır. Böyle bir râvînin hadisi ancak itibâr için alınır. Bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 210-213.

51 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9: 239.

52 Bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, 2: 276.

53 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7: 82.

54 Bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 271.

55 Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 121.

56 Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 201.

57 Bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 163.

58 İbn Adî, *el-Kâmil*, 3: 194; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8: 359; Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 2: 175.

59 İbn Adî, *el-Kâmil*, 3: 194; Ayrıca bk. Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 2: 175.



olduğunu belirtmiştir.<sup>60</sup> Birçok münekkit tarafından cerhedilen Muhammed b. el-Fadl el-Mervezî, Zehebî tarafından sâhibu hadis kabul edilmiştir. Zehebî bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Bu adam’ın (Muhammed’in) münker rivâyetleri çoktur. Çünkü o sâhibu hadistir.”<sup>61</sup> Dolayısıyla Zehebî’nin değerlendirmesinden de anlaşılacağı gibi bir râvînin, sâhibu hadis olarak tanımlanması onun rivâyet ehliyetinin ve rivâyetlerinin niteliğinin araştırılmasının önüne geçmemelidir.

Cerh edilen râvînin farklı bir münekkit tarafından sâhibu hadis kabul edilmediği örnekler de bulunmaktadır. Dârekutrî’nin (ö. 385/995) zayıf kabul ettiği Sâlih b. Beşir’in sâhibu hadis olmadığı ve hadis bilmediği Ahmed b. Hanbel tarafından dile getirilmiştir.<sup>62</sup> Aynı şekilde Nesâî’nin leyse bi-kavî ibaresiyle cerh ettiği Ebû Saîd el-Beyrûtî’yi ise Ebû Hâtim er-Râzî, “Sâhibu hadis değildir.” diyerek tanımlamıştır.<sup>63</sup>

Yukarıda değinildiği gibi farklı münekkitlerin değerlendirmelerine ve râvîlerin cerh- tadil durumlarına göre kavramın kullanım formları değişiklik göstermektedir. Bunlardan bir diğeri ise, iki farklı münekkit tarafından cerh ve tadil edilen râvînin, bu iki münekkit dışında biri tarafından sâhibu hadis olarak tanımlanmamasıdır. Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Ca’fer el-Mahzûmî’yi tevsik ederken, Nesâî onun leyse bi’l-kavî olduğunu söylemiş ve cerh etmiştir. Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) ise bu iki münekkitten çok daha önceleri Ca’fer’in sâhibu hadis olmadığını belirtmiştir.<sup>64</sup>

### 2.1.2. Tadil ve Cerhten Bağımsız Kullanımlar

Terime herhangi bir tadil veya cerh durumunun eşlik etmediği kullanımlarda ise sâhibu hadis olduğu veya olmadığı belirtilerek tıpkı yukarıda olduğu gibi râvînin elde ettiği rivâyet birikimine ve rivâyet olgusundaki yerine atıf yapılmıştır. Örneğin kavramın ilk yakıştırıldığı isimlerden biri muksirûndan Ebû Hureyre’dir. Aslında bu yakıştırma bir rüyaya dayanmaktadır. Ebû Dâvûd, Sicistân’da Ebû Hureyre’nin hadislerini tasnifle meşgulken onu rüyasında görmüştür. Ebû Dâvûd onu çok sevdiğini söyleyince Ebû Hureyre “Ben dünyadaki ilk sâhibu hadisim.” demiştir.<sup>65</sup>

Kavramın cerh ve tadilden bağımsız olarak rivâyet birikimini ifade ettiğini gösteren diğer bir örnek, İbrahim b. Merzûk el-Basrî’nin, hocası İyâs b.

60 İbn Adî, *el-Kâmil*, 3: 195; İbn Abdülhâdî, *Tabakâtu ulemâi’l-hadis*, thk. Ekrem el-Bûşî, İbrahim ez-Zebîk (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1417/1996), 2: 382; İbn Hacer, *Lisânu’l-Mîzân* (Beyrut: Müessesetü’l-İlmî, 1390/1971), 2: 223.

61 Zehebî, *Mîzânu’l-i’tidâl*, 4: 6-7.

62 İbnü’l-Cevzî, *ed-Duafâ ve’l-metrûkîn*, 2: 46.

63 İbnü’l-Cevzî, *ed-Duafâ ve’l-metrûkîn*, 2: 85.

64 Zehebî, *Mîzânu’l-i’tidâl*, 1: 414.

65 İbnü’s-Salâh, *Ullûmu’l-hadis*, thk. Nureddin İtr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 295-296; Zehebî, *Tez-kiratu’l-huffâz*, 1: 29.

Muâviye (ö. 122/740?) ile ilgili tespitinde karşımıza çıkmaktadır. İbrahim, “Sâhibu’l-hadis’ten hadis yazdığımız (öğrendiğimiz) gibi, kadılık görevinden önce İyâs’tan ilm-i firâset öğrenirdik.” demiştir.<sup>66</sup> Kullandığı ifadeden yola çıkarak İbrahim’e göre elde ettiği birikime istinaden sâhibu hadis’in bir rivâyet kaynağı olarak kabul edildiği sonucuna ulaşılabilir.

Erken dönemde Mu’temir b. Süleyman da (ö. 187/803) ibareyi kullanmış, Selm b. Ebu’z-Ziyâl’in Hasen’den hadis dinlediğini ve onun sâhibu hadis olduğunu söylemiştir.<sup>67</sup> Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) hakkında Abdurrahman b. Mehdî’nin (ö. 198/813-814) yaptığı “Sâhibu hadis olanlar arasında Süfyân es-Sevrî’den daha iyi hafızaya sahip olanı görmedim.” değerlendirmesinde<sup>68</sup> aynı yapı göze çarpmaktadır. Söz konusu ifade, burada râvî açısından cerh ve tadil içermemesine karşın, rivâyet birikimi hakkında bir fikir sunmaktadır.

İbn Sa’d, sâhibu hadis tabirini çoğu zaman tadil terimleri ile kullanmışsa da bazen tadil ve cerh lafızlarını zikretmeksizin bazı râvîleri sâhibu hadis olarak tanıtmıştır. İsa b. Hişam en-Nehhâs<sup>69</sup> ve el-Feyd b. İshak<sup>70</sup> İbn Sa’d’ın sadece sâhibu hadis olarak tanımladığı isimlerdendir. Yahyâ b. Maîn’in bazı râvîler hakkındaki tespitleri de râvînin durumu hakkında tadil ve cerhten bağımsız bir değerlendirme içermektedir. Örneğin Yahyâ, cerh ve tadil lafzı zikretmeden Zafir b. Süleymân için sadece sâhibu hadis ifadesini kullanmıştır.<sup>71</sup> Aynı şekilde Yahyâ b. Maîn, Ebû Yûsûf’u hem sâhibu hadis hem de sâhibu sünne olarak kabul etmiştir.<sup>72</sup>

Ahmed b. Hanbel’e ait bir kullanım ise farklı bir karakter taşımaktadır. Kendisine Zühey’r’in rivâyetleri hakkında Ahmed b. Yûnus ve Nüfeylî’den hangisinin daha kuvvetli olduğu sorulduğunda Ahmed b. Hanbel; “Ahmed b. Yûnus sadûktur, Nüfeylî sâhibu hadistir.” diyerek cevap vermiştir.<sup>73</sup> Ahmed b. Hanbel’in herhangi bir tadil veya cerh terimine başvurmaksızın Nüfeylî’yi salt sâhibu hadis olarak tanımlaması vurguladığımız üzere râvînin rivâyet birikimini ortaya koyma amacına dönük olmalıdır.

Benzer bir değerlendirme ise Yahyâ b. Saîd el-Kattân için yapılmıştır. İbn Ammâr el-Mevsilî (ö. 242/856), ilk görüşte Yahyâ’nın hiçbir şeyi beceremeyen biri veya tüccar zannettiğini ancak hadis rivâyetine başladığı (veya hadisle ilgili konuşmaya başladığı) zaman onun bir sâhibu hadis olduğunu anladığını

66 Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1424/2003), 3: 374.

67 Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, haz. Muhammed Abdulmuîd Hân (Haydarâbâd: Dâiretü’l-Meârifil-Osmâniyye, ts.), 4: 159.

68 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10: 233.

69 İbn Sa’d, *Tabakât*, 7: 351.

70 İbn Sa’d, *Tabakât*, 7: 486.

71 İbn Adî, *el-Kâmil*, 4: 204.

72 Zehebî, *Tezkiratu’l-huffâz*, 1: 214.

73 Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 9: 43.

belirtmiştir.<sup>74</sup> Tabakât literatürünün önemli isimlerinden Ebû Nuaym (ö. 430/1038) da bu kavrama sık olmasa da başvurmuştur. Muhammed b. Hârûn el-İsbehânî’yi tanıtırken onun için sadece “Sâhibu hadisti.” ifadesini kullanmıştır.<sup>75</sup>

Bir şahsın sâhibu hadis olduğu tespitleri yanında râvîyi farklı lafızlarla tadil veya cerhetmeden onu sadece sâhibu hadis kabul etmeyerek, durumu hakkında genel bir değerlendirme yapanlar da bulunmaktadır. Süfyân b. Uyeyne’nin, Ca’fer b. Muhammed hakkındaki değerlendirmesi tadil ve cerhten bağımsız bir nitelik taşımaktadır. Ma’mer’in Yahyâ b. Saîd’in hadislerini rivâyet ettiği Ca’fer’in durumu kendisine sorulduğunda Süfyân, onu iyi tanıdığını, bazı kitaplar derleyip yok ettiğini belirtmiştir. Ayrıca bir kitap yani rivâyetlerin yazılı olduğu bir döküman elde etmesine karşın Ca’fer’in sâhibu hadis olmadığını ifade etmiştir.<sup>76</sup> Muhtemelen Süfyân’a göre yazılı rivâyetlere ulaşmak sâhibu hadis olmak için yeterli görülmemekte, rivâyetleri elde tutup sonraki nesillere aktarmak gerekmektedir.

Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın Ebû Hanife (ö. 150/767) hakkındaki değerlendirmesi de benzer bir nitelik arz etmektedir. Yahyâ kendisine Ebû Hanife’nin hadisçiliği sorulduğunda “O (Ebû Hanife) sâhibu hadis değildir.” şeklinde bir cevap vermiştir.<sup>77</sup> Serî b. Musrif de cerh ve tadil edilmeksizin sâhibu hadis kabul edilmeyenlerdendir.<sup>78</sup> Abdürrezzâk’ın (ö. 211/826-827) öğrencilerinden İshak b. İbrahim b. Abbâd ed-Deberî’nin de sâhibu hadis olmadığı söylenmiştir. Bu görüşün sahibi Zehebî, ona babasının hadis rivâyet ettiğini ve onunla ilgilendiğini, yedi yaş civarında ise Abdürrezzâk’tan hadis işittiğini belirtmiş ancak onu sâhibu hadis olarak görmemiştir.<sup>79</sup>

### 2.1.3. Sâhibu Hadis’e Eşlik Eden Farklı Lafızlarla Kullanımlar

Diğer taraftan terkibe eşlik eden bazı kavramlar, sâhibu hadis tanımlaması ile rivâyet birikiminin öne çıkarılmak istendiğinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Zehebî’nin tadile eşlik eden bazı kullanımlarında râvînin rivâyet tarihi ve olgusu açısından durumunu tespit amacı çok net görülmektedir. Örneğin Zehebî, Şeybân b. Ferrûh’un *صاحب حديث و معرفة و علو اسناد* “sâhibu hadis ve ma’rife ve uluvvi isnâd” olduğunu söylemiştir.<sup>80</sup> Terkipte ifade edilen hadis sahibi olmak ile âlî isnâd sahibi olmak arasında bir ilişki kurmak mümkün görünmektedir. Zira âlî isnâd sahibi olmanın ancak birçok rivâyete ulaşmak

74 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16: 203.

75 Ebû Nuaym, *Târîhu İsbehân*, thk. Seyyid Hüsrev Hasen (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1410/1990), 2: 276.

76 İbn Adî, *el-Kâmil*, 2: 371.

77 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 573.

78 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 4: 284.

79 Zehebî, *Mîzânu’l-i’tidâl*, 1: 181.

80 Zehebî, *Mîzânu’l-i’tidâl*, 2: 285.

ile mümkün olduğu düşünülürse, sâhibu hadis ile anlatılmak istenenin, râvînin elde ettiği rivâyetlerin sayısının çokluğu olduğu yorumu yapılabilir.

Yine Zehebî, Muhammed b. Kesir'i معرفة و صاحب حديث "sâhibu hadis ve ma'rife" olarak tanıttıktan sonra, sâhibu hadis ifadesinin açılımı niteliğinde, Muhammed'in rivâyet birikimine işaret eden bazı açıklamalarda bulunmuştur: "O (Muhammed b. Kesir), sâhibu hadis ve ma'rifettir. Basra ve Kûfe'de hadis dinlemiştir. Uzunca bir ömrü olmuş, rivâyet ettiği hadisler sıhâh türü eserlerin tamamında tahriç edilmiştir."<sup>81</sup> Aynı şekilde Zehebî'ye ait صاحب رحلة "sâhibu hadis ve rihle" ifadesi de râvînin sahip olduğu rivâyet birikimini ortaya koyan bir niteliğe sahiptir. Zira bu şekilde Zehebî, söz konusu râvînin, yaptığı rihlelerle, rivâyetler elde etmiş biri olduğunu göstermeye çalışmıştır.<sup>82</sup> Hatta bazen bu ifadelerin yanına الاكثار "iksâr" ifadesini ekleyerek, şahsın rivâyet birikiminin kemmiyeti ile ilgili daha net bilgi vermiştir.<sup>83</sup> Ebu'l-Hasen Hayseme için kullandığı lafızlar dikkate alındığında Zehebî'nin yine râvînin rivâyet birikimine vurgu yaptığı görülmektedir. O, Hayseme'yi, "rahhâl, cevval ve sâhibu hadis" olarak tanıtmış ve onun rihleler yapan, rivâyet toplayan biri olduğuna vurgu yapmıştır.<sup>84</sup>

İbn Abdülhâdî'nin (ö. 744/1343) bir kullanımında da "hadis" kelimesine rihle kavramı eşlik etmiştir. O, el-Büceyrî'nin babasını صاحب حديث و رحلة "sâhibu hadis ve rihle" şeklinde tanıtarak,<sup>85</sup> hem yaptığı rihlelere hem de bu yolla elde ettiği ve rivâyet hakkına sahip olduğu birikime değinmiştir.

## 2.2. Râvînin Tercihinde Bir Kriter Olarak İleri Sürmek

Sâhibu hadis kavramının kullanım amaçlarından bir diğeri bazen râvîler için bir tercih nedeni olarak ileri sürülmesidir. Sâhibu hadis'in diğerlerine öncelenmesi gerektiği fikrinin ilk izlerine Abdullah b. Mübârek'te (ö. 181/797) rastlanmaktadır. Ona göre "Sâhibu hadis'in elbisesindeki mürekkep, başkasının kıyafetindeki halûktan<sup>86</sup> daha güzeldir."<sup>87</sup> Muhtemelen İbnü'l-Mübârek, mürekkep kelimesini tercih ederek, sâhibu hadisin farklı yollarla elde ettiği rivâyetleri korumak amacıyla kayıt altına aldığını vurgulamakta ve râvî niteliğini öne çıkarmaktadır. Benzer bir yaklaşım İmam Mâlik'te ö. (179/795) de gözlemlenmektedir. İbn Nümeyr'e göre ricâl tenkidinde İmam Mâlik'ten

81 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8: 436.

82 Örnekler için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11: 160, 12: 344.

83 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 286.

84 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12: 30.

85 İbn Abdülhâdî, *Tabakâtu ulemâi'l-hadis*, 2: 440.

86 İçinde safran bulunan bir koku türü.

87 Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*, thk. İbn Tâvîd v.dğr. (Mağrib: Matbaatü Feddâle el-Muhammediyye, 1385-1403/1965-1983), 3: 48.

daha katı biri yoktur. O, görüşmediği kimseden ve kendisine göre sâhibu hadis olmayandan hadis rivâyet etmezdi.<sup>88</sup> İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) sâhibu hadis için yaptığı genel benzetme ise özele indirgenerek onun râvî tercihlerinde de benimsediği bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Şâfiî'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: “ Ne zaman hadis sahibi biri görsem Allah Rasûlü'nün ahabından birini görmüş gibi olurum.<sup>89</sup> Şâfiî'nin bu yaklaşımı kavramın rivâyet tarihi açısından kullanımına örnek teşkil ederken, sâhibu hadis olan kişinin tercih edildiğini ortaya koymaktadır.

Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'in râvî tercihlerini değerlendiren Ali b. el-Medîni'nin çıkarımında da sâhibu hadisin efdal kabul edildiği görülmektedir. İbn Maîn ve Ahmed b. Hanbel, İbn Ebû Zî'b ve Abdullah b. Cafer el-Mahremî hakkında tartışmışlar; Ahmed b. Hanbel, el-Mahremî'yi öncelerken, İbn Maîn ise İbn Ebû Zî'b'i öne çıkarmıştır. Bu durum Ali b. el-Medîni'ye iletildiğinde ve ona göre hangisinin daha makbul olduğu sorulduğunda, sâhibu hadis olduğu için İbn Ebû Zî'b'in daha makbul olduğunu beyan etmiştir.<sup>90</sup>

Buhârî'nin (ö. 256/870) hadis aldığı hocalarının vasfını zikrederken kullandığı ifadeler de sâhibu hadis olmanın, râvînin tercih edilmesindeki etkisini ortaya koymaktadır. Belirttiğine göre Buhârî bin seksen kişiden hadis almıştır ve bunların hepsi sâhibu hadistir.<sup>91</sup>

Diğer taraftan hadis ilminin değişik dallarında sâhibu hadis'in yetkinliğini öne çıkarmak için yapılan bazı değerlendirmeler de kavramın söz konusu kullanım amacına örnek oluşturmakta ve belki de sâhibu hadisin tercih edilmesinin arka planına dikkat çekmektedir. Örneğin Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812) “sâhibu hadis” kavramına cerh ve tadil alanında önemli bir yer tahsis etmiştir. Vekî', sâhibu hadis tarafından cerh edilen muhaddisin durumuna işaretle ويل للمحدث إذا استضعفه صاحب حديث “Sâhibu hadis tarafından zayıf kabul edilen muhaddisin vay haline!” demiştir.<sup>92</sup> Sâhibu hadis'in yetkinliğini gündeme getiren bir diğer isim ilk dönem sûfilerinden Bişr b. el-Hâris'tir (ö. 227/841). Bu düşüncesini, “Bir çocuğun ona rehberlik edecek (yol gösterecek) bir sâhibu hadisin elinde yetişmesi beni ne kadar da mutlu eder.” diyerek ifade etmiştir.<sup>93</sup> Aynı şekilde Ebû Arûbe el-Harrânî'nin (ö. 318/931) yaklaşımı, kavramın kişinin yetkinliğini ifade açısından kullanımına örnek niteliği taşımaktadır.

88 İbn Maîn, *Marifetü'r-ricâl*, thk. Muhammed Kâmil el-Kassâr (Dımaşk: Matbûâtü Mecmaati'l-Lügati'l-Arabiyye, 1405/1985), 2: 227.

89 İbnü'l-Kayserânî, *Mes'ele'tü'l-uluw ve'n-nüzûl*, thk. Salâhuddin Makbul Ahmed (Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 45; Cemâluddin el-Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 49.

90 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 515.

91 Ebû Bekir Kâfi, *Menhecü'l-İmam el-Buhârî fi tashîhi'l-ehâdis ve ta'lîhâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2000), 45.

92 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 1: 140

93 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13: 274.

Ona göre fakih, sâhibu hadis olmazsa total, aksak olur.<sup>94</sup> Zehebî'nin, Muhammed el-Ensârî el-Neccârî hakkındaki yorumu da sâhibu hadis'in yetkinliğini ve etkisini öne çıkarmaktadır. Zehebî, el-Ensârî'nin teferrüd ettiği rivâyetler çerçevesinde tenkit edilmemesi gerektiğini, çünkü onun sâhibu hadis olduğunu belirtmiştir.<sup>95</sup> Ayrıca diğer rivâyetleri takviye etme konusunda sâhibu hadis olanların rivâyetlerine ayrı bir değer atfedilerek yine yetkinlik yönüne vurgu yapılmıştır. Örneğin Ali b. el-Medînî, Ubeyd b. Te'lâ'nın bir rivâyetini Bukeyr b. el-Eşec rivâyetine istinaden hasen kabul etmiştir. Ali b. el-Medînî, gerekçesini "Çünkü Bukeyr sâhibu hadistir." şeklinde ifade etmiş ve onun rivâyetlerinin değerini ortaya koymuştur.<sup>96</sup>

Süfyân b. Uyeyne'ye atfedilen ve ilk bakışta sâhibu hadise karşı menfi bir bakış açısını içerdiği izlenimi veren "Elbisenin hadis sahibi birinin elbisesine dokunmamasını sağlayabilirsen, bunu yap!"<sup>97</sup> sözü ise Süfyân'ın hadis rivâyetindeki ihtiyatına hamledilebilir. Çünkü Süfyân, hadis rivâyeti ve ilminin ağır bir yük olduğunu düşünmekte ve sorumluluk vurgusu yapmaktadır. Bu bakış açısını onun bazı diyaloglarında görmek mümkündür. Nakledildiğine göre Süfyân bir adama mesleğini sormuş, adam, hadis talebi ile uğraştığını söyleyince, "Öyleyse ailene iflâs ettiğini haber verebilirsin." demiştir.<sup>98</sup>

Tercih edilmesi gerektiği ve yetkinliği yönündeki tespit ve değerlendirmelere rağmen sâhibu hadis kabul edilmeyen kişi, rivâyet kaynağı olma açısından tamamen yok sayılmamıştır. Sâhibu hadis olmayanların hadislerinin yazılabildiğine dair bazı veriler mevcuttur. Örneğin Ahmed b. Hanbel, Bişr b. Şuayb b. Ebû Hamza'dan yetmiş kadar hadis yazdığını ancak onun sâhibu hadis olmadığını ifade etmiştir.<sup>99</sup> Abdullah b. el-Velid el-Adenî de bu tür râvilerdendir. Harb b. İsmail, onun hadis rivâyetindeki durumunu Ahmed b. Hanbel'e sormuş, onun cevabı şöyle olmuştur: "Süfyân'dan hadis işitmiştir. Ancak sâhibu hadis değildir. Buna karşın hadisleri sahihtir. Bazen isimlerde hata etmiştir. Ben ondan çokça hadis yazdım."<sup>100</sup> Bu ifadeleriyle Ahmed b. Hanbel, muhtemelen rivâyet birikimini yeterli görmeyerek Abdullah'ı sâhibu hadis kabul etmemesine karşın onun hadislerinin yazılabileceğini belirtmiş ve ona rivâyet tarihi açısından bir değer atfetmiştir.

94 Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadis*, thk. M. Saîd Hatîboğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 70.

95 Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 3: 601.

96 İbn Hacer, *Tehzîb*, 7: 60-61.

97 Vâsîfî, *Târîhu Vâsîf*, thk. Kurkî Avvâd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406/1986), 206.

98 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7: 418.

99 Beşîr Ali Ömer, *Menhecü'l-İmam Ahmed fi ileli'l-hadis* (Riyâd: Vakfu's-Selâm, 1425/2005), 1: 531.

100 Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 16: 272.

### 2.3. Herhangi Bir Râvî'nin Rivâyet Birikimine Sahip Olduğunu Belirtmek

Kavram, bir râvînin bazı veya birçok rivâyetine ulaşan kişiyi tanımlamak için de kullanmıştır. Yahyâ b. Maîn, kendisine bilgi sorulan bir râvî olan Abbâd b. Mûsâ'yı, “Sâhibu hadisi Müveyhibe” olarak tanımlamıştır.<sup>101</sup> İbn Maîn'in öğrencilerinden İbn Muhriz ise Muhammed b. el-Kasım el-Esedî'yi “Sâhibu hadisi'l-Evzâî” olarak nitelendirmiştir.<sup>102</sup>

Amr b. Müslim “Sâhibu hadisi Tâvûs”,<sup>103</sup> Abdullah b. Hassân el-Anberî ise “sâhibu hadisi Kayle” yani Kayle bint. Mahreme'nin hadisini işiten biri olarak nitelenmiştir.<sup>104</sup> Süleyman b. el-Hakem b. Eyyûb ise “sâhibu hadisi Ümmi Ma'bed” olarak tanımlanmıştır.<sup>105</sup> Yezid b. Amr'ın da “sâhibu hadisi Ebî Hâle” olduğu ifade edilmiştir.<sup>106</sup>

İbn Hibbân ise Haccâc b. Yûsûf'un “sâhibu hadisi Mu'sir” olduğunu dile getirmiştir.<sup>107</sup> Safedî (ö. 764/1363), Ümmü Ma'bed'in kardeşi İbn Hâlid el-Eş'ar'ın, “sâhibu hadisi Ümmi Ma'bed” olduğunu söylemiştir.<sup>108</sup>

Kavramın bu şekildeki kullanımında herhangi bir ravinin bazı rivâyetlerini elde etmiş olmanın kastedilmesi kuvvetle muhtemeldir. Örneğin kaynaklarda Amr b. Müslim'in Tâvûs'tan rivâyet ettiği iki hadise ulaşmış bulunmaktayız.<sup>109</sup> Buna karşın Kayle'nin rivâyet ettiği birçok hadisi<sup>110</sup> nineleri aracılığı ile elde eden Abdullah b. Hassân örneği söz konusu kullanımın herhangi bir ravinin rivâyet birikiminin çoğunu elde etmiş olmayı da ifade edebileceğini göstermektedir.

### 2.4. Bir Hadisin Sahabî Râvîsini İfade Etmek

Kavramın kullanım şekilleri içerisinde birkaç örneğine ulaştığımız bir formdur. Bu forma dair ulaşabildiğimiz örneklerden birinde Zehebî, Abdullah b.

101 İbn Maîn, *Marifetü'r-ricâl*, 1: 117, 2: 175-176; Ayrıca bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12: 404.

102 İbn Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl*, 1: 50.

103 İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1: 240.

104 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3: 269.

105 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4: 107.

106 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9: 281.

107 İbn Hibbân, *Sikât*, 8: 203.

108 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut (Beirut: Dâru İhyâ't-Türâs, 1420/2000), 11: 234.

109 Bk. İmam Mâlik, Muvatta, “Kader”, 1; Tirmizî, “Ferâiz”, 12.

110 Bu rivâyetler için bk. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 3: 232; Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, nşr. Semir b. Emin ez-Züheyri (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1419/1998), 1: 402; Ebû Dâvûd, “Harâc”, 36; Tirmizî, “Edeb”, 50; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, nşr. Muhammed Zühri Neccâr v.dğr. (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 1: 177; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 25: 12.

Zeyd el-Mâzinî'nin biyografisine "sâhibu hadisi'l-vudû" ifadeleriyle başlamıştır.<sup>111</sup> Abdullah'ın bu şekilde tavsif edilmesine neden olan hadiste, bir adam ona Hz. Peygamber'in nasıl abdest aldığını sormuş, bunun üzerine Abdullah, Rasûlullah'tan gördüğü şekilde abdesti bu kişiye anlatmıştır.<sup>112</sup>

Mevkûf hadislerin tanımlanmasında bu kavrama başvurulmuştur. Bedir şehitlerinden olan Mesûd b. Zeyd, Begavî tarafından "sâhibu hadisi'l-vitr" olarak ifade edilmiştir. Ebû Muhammed künyesiyle tanınan Mesûd b. Zeyd, vitir namazının vacip olduğunu dile getirmiş, Ubâde b. Sâmit ise bunu Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği merfû bir hadisle reddetmiştir.<sup>113</sup> Yine sahabe-den Beşîr b. Ma'bed el-Eslemî<sup>114</sup> "sâhibu hadisi'l-üşnân" olarak tanıtılmıştır.<sup>115</sup> Kendisine ellerini yıkaması için çöven otundan üretilen ve yıkanmak için kullanılan bir madde olan üşnân getirildiğinde sağ eli ile almak istemiş, yanındakiler sol eli ile alması gerektiğini söyleyince "Biz hayırlı olan şeyleri sağ elimiz ile alırız." demiştir.<sup>116</sup>

## 2.5. Bir Hadisin Senesinde Yer Alan veya Rivâyetine Sahip Olan Râvîyi Tanıtmak

Sahabi râvî dışında sonraki dönemlerde belli bir hadisin rivâyetini elde etmiş şahısları tanıtmak için de sâhibu hadis kavramı kullanılmıştır. Bu kullanım türüne sıkça yer veren İbn Hibbân, cerhe maruz kalmış, bu nedenle rivâyetleri zayıf ya da mevzû kabul edilen bazı râvîleri bu şekilde ifade etmiştir. Örneğin Celd b. Eyyûb'u "sâhibu hadisi'l-hayz",<sup>117</sup> el-Hasen b. Umâre'yi "sâhibu hadisi'd-duâ ba'de'l-vitr",<sup>118</sup> Süveyd b. İbrahim'i "sâhibu hadisi'l-burgûs",<sup>119</sup>

111 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4: 38. Zehebî'nin verdiği bilgiye göre Abdullah, sahabenin ileri gelenlerinden ve İbn Ümmü Ümâre ismiyle de bilinmektedir. Vahşi ile birlikte sahte peygamberlerden Müseylime'yi öldürmüştür. Hicri 63 senesinde Harre vakasında öldürülmüştür.

112 Bk. Buhârî, "Vudû", 38.

113 Begavî, *Mu'cemu's-sahâbe*, nşr. Muhammed el-Emin b. Muhammed Mahmud Ahmed (Kuvveyt: Mektebetü Dâru'l-Beyân, ts.), 5: 417. Hadis için bk. Ebû Dâvûd, "Salât", 9.

114 Beşîr'in sahabe olduğu bilgisi için bk. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 1: 445.

115 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 378.

116 Hadis için bk. Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, nşr. Abdülalî Abdülahmid Hâmid (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 8: 20.

117 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyd (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396/1986), 1: 210. Hadis için bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 4: 200.

118 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1: 230. Hadis için bk. Bezzâr, *Müsned*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah v.dğr. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1408-1430/1988-2000), 11: 396.

119 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1: 350. Hadisteki burgûs kelimesi pire anlamına gelmektedir. Kelimenin geçtiği rivâyet için bk. Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984), 5: 429.



Abdullah b. Muhammed el-Adevî'yi “sâhibu hadisi târiki'l-cum'a,”<sup>120</sup> Amr b. Hukkâm'ı “sâhibu hadisi'z-zencebîl”,<sup>121</sup> Âsım b. Süleyman'ı “sâhibu hadisi şurbi'l-mâi ale'r-rîk”,<sup>122</sup> Kesîr b. Mervân es-Sülemî'yi ise “sâhibu hadisi'l-mirâ”<sup>123</sup> olarak tanıtmıştır. Mesela Kesîr b. Mervân'ın bu şekilde tanımlanmasına neden olan hadis, Enes b. Mâlik ve birkaç sahâbi tarafından rivâyet edilmiştir. Bu hadiste Hz. Peygamber dinî bir konuda tartışan sahâbileri uyarmış, hadis metninde cidâl, tartışma anlamına gelen المرء kelimesini kullanmıştır. Kesîr, hadisin senesinde yer alan râvîlerden biridir<sup>124</sup> ve hadis metninde konuyu özetleyen kelimeye dikkat çekilerek Kesîr için söz konusu tanımlama kullanılmıştır.

Kaynaklarda Muhammed b. Yezid b. Ebi'z-Ziyâd'ın sâhibu hadisi's-sûr olduğu belirtilmiş,<sup>125</sup> el-Minhâl b. Amr ise sâhibu hadisi'l-fiten olarak tavsif edilmiştir.<sup>126</sup>

Zehebî de biyografileri ve cerh-tadil durumları ile ilgili bilgi verdiği kişileri tanıtmak için bazen bu yolu seçmiştir. Örneğin Şuca' isimli kişiyi sâhibu hadisi men karee'l-Vâkia...” şeklinde tanıtmıştır.<sup>127</sup> “İlim Çin'de de olsa alınız.” hadisinin râvîlerinden Ebû Âtike'yi, Enes b. Mâlik'ten naklettiği hadis üzerinden tanıtmıştır.<sup>128</sup> Abdullah b. Ziyâd da İkrime b. Ammâr'dan rivâyet ettiği “Ribâ yetmiş türdür...” hadisi aracılığı ile aynı kavramı kullanarak tanıttığı râvîlerdendir.<sup>129</sup> Süleymân b. Mûsâ da Zehebî tarafından, Nafi' aracılığı ile İbn Ömer'den naklettiği hadis sebebiyle “sâhibu hadisi zemmârete'r-râî” şeklinde tanıtılmıştır.<sup>130</sup> İsâ b. Ali de yine aynı müellifin, babası vasıtasıyla

120 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2: 9. Hadis için bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. İvazullah, Abdulmuhsin b. İbrahim (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 2: 64.

121 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2: 80. Hadis için bk. İbnü'l-A'râbi, *Mu'cem*, nşr. Abdulmuhsin b. İbrahim b. Ahmed (Suûd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1418/1997), 1: 175.

122 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2: 126. Asım b. Süleyman'ın yer aldığı bir senede asıl kaynaklardan ulaşamadık. Ancak Şevkânî, *el-Fevâidu'l-mecmûa* adlı eserinde söz konusu hadisi zikretmiş, senedde yer alan Âsım'ı “Vaddâ” hadis uyduran biri olarak tanımlamıştır. Bk. Şevkânî, *el-Fevâidu'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevzûa*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 186.

123 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2: 225.

124 Hadis için bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 8: 152.

125 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 254. Hadis için bk. İshâk b. Râhûye, *Müsned*, thk. Abdulgafûr b. Abdulhak el-Belûşî (Medine: Mektebetü'l-İmân, 1412/1991), 1: 84; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, 1: 537.

126 İbn Adî, *el-Kâmil*, 8: 42. Hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 30: 576-578.

127 Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 2: 265. Hadis için bk. Beyhakî, *Şuabu'l-îman*, 4: 118.

128 Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 2: 335. Hadis için bk. Beyhakî, *Şuabu'l-îman*, 3: 193.

129 Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 2: 424. Hadis için bk. Beyhakî, *Şuabu'l-îman*, 7: 364.

130 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6: 154. Hadis için bk. Ebû Dâvûd, “Edeb”, 60.

dedesi İbn Abbâs'tan rivâyetini elde ettiği hadisi nedeniyle “sâhibu hadisi yumnu'l-hayli fi şukrihâ” şeklinde tanıttığı râvîlerdendir.<sup>131</sup>

Zehebî, meşhur niyet hadisinin râvîlerinden Muhammed b. İbrahim et-Teymî'yi de aynı kavramla tanıtmayı seçmiş, Muhammed'in “sâhibu hadisi niyyeti'l-a'mâl” olduğunu belirtmiştir.<sup>132</sup> Yahyâ b. Saîd'i de “sâhibu hadisi in-neme'l-a'melu bi'n-niyyeti” ifadeleriyle nitelendirmiştir.<sup>133</sup> Hatta Zehebî'nin verdiği bilgiye göre Yahyâ, bu hadisle şöhret bulmuş, hadisi ondan yaklaşık iki yüz kişi rivâyet etmiştir.<sup>134</sup>

Mevzû hadisler rivâyet ettiği söylenen râvîlerin tanımlanmasında da bu kavramdan yararlanılmıştır. Süfyân es-Sevrî'den birçok mevzû hadis rivâyet ettiği belirtilen Abbâd b. Kesir er-Remlî, “sâhibu hadisi talebu'l-halâli farîdatün ba'de'l-farîda” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>135</sup>

Râvîlerin bu şekilde tavsif edilmelerine neden olan hadislerin senedleri incelendiğinde müşterek bir sonuca varmak mümkün görünmemektedir. Süleymân b. Mûsâ'nın Nâfî'den nakille rivâyet ettiği hadisin kaynaklarda bir senedi bulunmaktadır. Zehebî'nin değindiği Vâkıa suresini okumakla ilgili rivâyetin ise Şucâ'nın yer aldığı bir isnadı bulunmaktadır. Rivâyetin naklinde bütün râvîler aynı etki ve öneme sahipken sadece söz konusu râvîlerin hadise atfen nitelendirilmesini açıklamak güçtür.

Diğer taraftan meşhur niyet hadisine istinaden sâhibu hadis olarak nitelendirilen Yahyâ b. Saîd'de durum farklıdır. Hadis musannefâtında hadise ait senedler incelendiğinde Yahyâ'nın medâr bir râvî olduğu görülmektedir. Hz. Ömer → Alkama b. Vakkâs → Muhammed b. İbrahim senedine sahip olan Yahyâ, hadisin sonraki nesillere ulaşmasında merkez râvî konumundadır. Sonraki dönem râvîleri söz konusu hadisi Yahyâ'dan rivâyet etmişlerdir. Kavramın medâr râvîyi ifade için kullanımını destekleyen örneklerden bir diğeri İsâ b. Alî'dir. Babasından rivâyet ettiği hadisin kaynaklardaki farklı senedlerinde İsâ, medâr râvî konumundadır. Ancak hadisi İsâ'dan rivâyet eden Şeybân b. Abdurrahman için de aynı durum söz konusudur. Buna karşın kaynaklarda hadise atfen Şeybân'a yönelik bir nitelemeye rastlanmamaktadır. Dolayısıyla hadisi babasından rivâyetine istinaden mi yoksa medâr râvîyi belirtme niyetiyle mi İsâ'nın bu şekilde tanıtıldığı çok net değildir.

131 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7: 83. Hadis için bk. Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 44.

132 Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 1: 93; Muhammed b. İbrahim'in yer aldığı senedlerden biri için bk. Buhârî, “Bed'u'l-vahy”, 1.

133 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6: 178; Hadis için bk. Buhârî, “Bed'u'l-vahy”, 1.

134 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6: 178.

135 Herevî, *el-Mu'cemu müştebehü esâmi'l-muhaddisîn*, thk. Nazar Muhammed el-Fâreyâbî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1411/1991), 206. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326/1910), 5: 103.

## 2.6. Râvînin, Belirli Bir Râvînin Belirli Bir Konudaki Rivâyetine Sahip Olduğunu Ortaya Koymak

Kavrama dair bazen hem bir râvînin ismi ve hem de bir hadise işaret edilerek yukarıdaki başlıkların her ikisi içine giren nitelikte kullanımlar göze çarpmaktadır. Örneğin Ebû Hâle Mâlik b. Murâre “sâhibu hadis Hind b. Ebî Hâle fî sıfati'n-Nebî” olarak anılmaktadır.<sup>136</sup> Aynı şekilde secde ile ilgili bir hadisi Muhammed b. Abdirrahman b. Avf, Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet etmiştir. Aynı hadisi Muhammed'den alan Ebû Nasr el-Yemân, “sâhibu hadisi Muhammed b. Abdirrahman b. Avf an Ebî Saîd el-Hudrî fî secde” olarak nitelendirilmiştir.<sup>137</sup> Yakub b. el-Velîd'in de “sâhibu hadisi Sehl b. Sa'd fî'r-rutabi'l-kissâ” olduğu belirtilmiştir.<sup>138</sup> Ebu'l-Melih ise Ebû Salih aracılığı ile Ebû Hureyre'den rivâyet ettiği “Men lâ yes'elhu yegdabu aleyhi.” hadisinden dolayı sâhibu hadisi Ebû Hureyre olarak nitelendirilmiştir.<sup>139</sup>

## 2.7. Râvînin, Bir Bölgenin Rivâyet Birikimine Sahip Olduğunu Göstermek

Râvînin belirli bir bölgenin rivâyetlerine sahip olduğunu ifade etmek için de bu kavram kullanılmıştır. Örneğin Anbese el-Ümevî, Kûfe'nin hafızlarından olmasına istinaden “sâhibu hadisi'l-Kûfe” olarak tanımlanmıştır.<sup>140</sup> Rey şehrinde Ebû Bekir Ahmed er-Râzî'nin babası Ali b. el-Hüseyn ise, Zehebî tarafından “Sâhibu hadisi ehli'r-Rey” olarak tanımlanmış ve Rey şehrinin rivâyet birikiminden istifade ettiğine vurgu yapılmıştır.<sup>141</sup>

Ayrıca bazen sâhibu hadis olarak tanıtılan birinin, nerelerde hadis dinlediği belirtilmiştir. Dolayısıyla bu kişinin sâhibu hadis kabul edilmesinin nedeninin, söz konusu bölgenin rivâyet birikiminden faydalanmış olması ihtimali yüksektir. Behlül b. İshâk isimli kişinin sâhibu hadis olduğu söylendikten hemen sonra, onun Hicaz'da hadis dinlediği belirtilmiştir. Behlül için her ne kadar “sâhibu hadisi Hicâz” ifadesi kullanılmamış olsa da aslında bu tanım onun için zımnen geçerli kabul edilebilir.<sup>142</sup>

## 2.8. Ashâb-ı Rey/ Mu'tezile İle Mukayese Yapmak

Sâhibu hadis, çalışmanın başında da değinildiği üzere “Ashâb-ı hadis” ekolünün isim kaynağıdır. Dolayısıyla kavramımızın anlam dairesi ve kullanım formları içinde bu ekolle ilişkili olanlar da bulunmaktadır. Sâhibu hadis bu

136 Begavî, *Mu'cemu's-sahâbe*, 5: 253.

137 Darekutni, *el-Mu'telef ve'l-muhtelef*, thk. Muvaffık b. Abdillâh b. Abdilkâdir (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406/1986), 4: 2208.

138 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16: 387.

139 İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-kebir*, 2: 209, 3: 236.

140 İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6: 400.

141 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11: 472-473.

142 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Muhammed el-Arnâvut (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 3: 416.

bağlamda daha çok “sâhibu re’y” kavramının karşıtı olarak kullanılmıştır. Ahmed b. Hanbel, kendisine hakkında bilgi sorulan Abdullah b. Nâfi’ es-Sâig’in “sâhibu hadis” olmadığı, buna karşın Mâlik’in re’yinin sahibi olup Medine’de Mâlik’in re’yine göre fetva verdiğini belirtmiştir.<sup>143</sup> Yine kendisine Hammâd b. Delîl sorulduğunda Ahmed b. Hanbel, Hammâd’ın Medâyin kâdılarından ve sahibu re’y olduğunu, sâhibu hadis olmadığını belirtmiştir.<sup>144</sup>

Ahmed b. Hanbel’den oğlu Abdullah vasıtasıyla nakledilen bir değerlendirmeye göre Abdullah babasına bir yerde hadisin sahihini sakiminden ayıramayan bir sâhibu hadis ve bir de sâhibu re’y olduğunda ne yapılacağını yani hangisine bilgi sorulması gerektiğini sormuştur. Ahmed b. Hanbel, sâhibu hadis’e sorulması, sâhibu re’y’e sorulmaması gerektiğini belirtmiştir.<sup>145</sup>

Yahyâ b. Maîn’in, İmam Mâlik ile ilgili yaptığı tespit de bir mukayese içermektedir. İbn Maîn’in değerlendirmesine göre İmam Mâlik sâhibu hadis değil sâhibu rey’dir”.<sup>146</sup> Ebû Ali Salih b. Muhammed isimli şahsın, Bağdat’taki iki şairi tanıtırken kullandığı “Biri sâhibu hadis, diğeri mutezilî.” ifadesi<sup>147</sup> de sâhibu hadis olanın re’y ekolünden ayrıştırıldığı bir örneği barındırmaktadır.

Özellikle ashâb-ı hadisin en önemli simalarından kabul edilen Ahmed b. Hanbel’in yaptığı tespitler göz önünde bulundurulduğunda, zikredilen mukayeselerde ehl-i re’ye yöneltlen eleştirilerin de merkezinde yer alan sahih hadisle amelin terki, rey’in hadisten üstün tutulması ve hadisle amelin terki<sup>148</sup> konularının etkili olduğu söylenebilir. Yaptığı tespitlerde Ahmed b. Hanbel, sâhibu hadis kabul etmeyip re’y sahibi olduklarını söylediği kişileri hadise karşı tutumları ve rivâyet birikimleri çerçevesinde zımnen tenkit etmiş, mukayese söz konusu olduğunda hadis sahibi olmayı bir tercih sebebi olarak ileri sürmüştür.

## Sonuç

Hadis rivâyet tarihinin en önemli öğeleri hiç şüphesiz râvîlerdir. Bu öneme istinaden cerh ve tadil faaliyeti ile râvîlerin rivâyet ehliyetleri tespit edilmiş, kabul ve red açısından durumları ortaya koyulmuştur. Bu çerçevede çeşitli

143 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5: 184; İbn Adî, *el-Kâmil*, 5: 398; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8: 430.

144 Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9: 9; Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, 7: 237.

145 İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbnu's-Salâh*, nşr. Rebi' b. Hâdî Umeyr (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1415/1994), 1: 437; Sehâvî, *Fethu'l-muğis bi şerhi Elfiyyeti'l-Irâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 1: 109.

146 Muallimî, *el-Envâru'l-kâşife li mâ fi kitâbi Advâ ale's-sünne mine'z-züleli ve't-tadlil ve'l-mücâzeze* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406/1986), 256.

147 Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10: 439; İbn Asakir, *Târîhu Dımaşk*, 23: 396.

148 Bu eleştiriler için bk. M. Esat Kılıçer, “Ehl-i Rey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 522.

lafız/ terimler kullanılmış ve cerh ve tadilin seviyesi belirlenmiştir. Ricâl tenkidi uzmanlarınca bazı terimler aynı anlamda kullanılırken, aynı lafza değişik anlamların yüklendiği de görülmektedir.

Ancak râvî tanıtımlarında sadece cerh ve tadil lafızları kullanılmamış, cerh ve tadil terimi olduğu konusunda net bir bilgi olmayan bazı kavramlara da başvurulmuştur. Bu kavramlar, râvînin rivâyetlerinin değerini doğrudan etkilemese de, rivâyet tarihi ve olgusu açısından râvî hakkında bir bakış açısı sunmaktadır. Bu kavramlardan biri olan sâhibu hadis, İslam tarihinde “Ashâb-ı hadis” ekolünün kök ifadesi olmasına rağmen, biyografik kaynaklarda ve cerh- tadil ürünü çalışmalardaki kullanımları çerçevesinde söz konusu ekolle olan ilişkisi dışında birçok anlamı bünyesinde barındırmaktadır. Bunlardan belki de en önemlisi cerh veya tadil edilmiş olsun, râvînin rivâyet birikimini ifade etmesidir. Birçok râvînin aynı zamanda sâhibu hadis olduğu söylenerek, elde ettikleri rivâyet birikimine işaret edilmiştir. Diğer taraftan tadil edilen her râvînin sâhibu hadis kabul edilmemesi dikkate değerdir. Râvî her ne kadar makbûl kabul edilse de elde ettiği rivâyetler bu kavramı alması için yeterli görülmemiştir. Bununla birlikte cerh edilen bazı râvîlerin sâhibu hadis kabul edilmesi de dikkate şayan diğer bir durumdur. Râvî mecrûh olmasına karşın, ciddi bir rivâyet birikiminin sahibi olduğu vurgulanmıştır. Kısacası kavram çoğu zaman cerh ve tadilden bağımsız bir şekilde, belki de râvînin rivâyetlerinin keyfiyetine bakılmaksızın kullanılagelmiştir.

Kavramın en çok başvurulan kullanım amaçlarından biri râvî- hadis ilişkisidir. Herhangi bir hadisin senedinde yer alan râvînin, söz konusu hadisle ilişkisi kurulmuş ve biyografik bilgi verilirken aynı zamanda onun rivâyetine atıfta bulunulmuştur. Bazen ise bu kullanım ile rivâyet ağlarına işaret edilerek, hangi râvînin, kimlerin rivâyet birikimine sahip olduğu bilgisi verilmiştir.

Bazı özelliklerin bulunmasına bağlı olarak kişiye yakıştırılan sâhibu hadis vasfı, aynı zamanda râvî tercihlerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu tercihlerde kavramın “Ashâb-ı hadis” ile olan ilişkisi öne çıkmış olabilir. Ancak bu tercihlerdeki ifadelerin birçoğunda yine râvînin rivâyet birikimine, râvî niteliğine ve hadis ilmindeki yeterliliğine vurgular göze çarpmaktadır. Diğer taraftan kavramın müfred kullanımı ile Ashâb-ı hadis’e atıflar biyografik kaynaklarda az da olsa bulunmaktadır. Bunlarda; Ehl-i rey ve Mutezile ile mukayeseler yapılmakta, râvînin ideolojik özelliklerine dikkat çekilmektedir.

Hadis ve ilimlerine dair birçok kaynakta sâhibu hadis ve benzeri birçok kavram bulunmaktadır. Bunların bazılarının anlam dairesi nispeten dar bir çerçeve ile sınırlı kalmıştır. Özellikle ricâl literatürüne dair eserler üzerinden yapılacak çalışmalar ile söz konusu ifadelerin farklı anlamları içerdiği görülecektir. Hatta, muhtemel ki bazı münekkitler tarafından cerh ve tadil için kullanılmalarına rağmen, bu kavramlar terimleşme sürecine dâhil olamamış veya bu süreci tamamlamamıştır.

## Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç. "Yahyâ b. Maîn'in Eserleri ve Kullandığı İhtilafî ve Garib Lafızlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(1996): 211-232.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnâvut v. dğr. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 2011.
- Begavî, Ebu'l-Kâsım. *Mu'cemu's-sahâbe*. Nşr. Muhammed el-Emîn b. Muhammed Mahmûd Ahmed. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâru'l-Beyân, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekir. *Şuabu'l-îmân*. Nşr. Abdülalî Abdühamîd Hâmîd. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Bezzâr, Ebûbekir Ahmed. *Müsned*. Thk. Mahfûzurrahman Zeynullah v. dğr. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1408-1403/1988-2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Edebu'l-müfred*. Nşr. Semir b. Emin ez-Züheyrî. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1419/1998.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. Haz. Muhammed Abdulmuîd Hân. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâmiyye, ts.
- Cûzekânî, Ebû İshak İbrahim. *Ahvâlu'r-ricâl*. Nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen. *el-Mu'telef ve'l-muhtelif*. Thk. Muvaffik b. Abdullah b. Abdülkâdir. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-Hadis, 1406/1986.
- Ebû Bekir Kâfî. *Menhecû'l-İmam el-Buhârî fi tashîhi'l-ehâdis ve ta'lîlihâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî. *Müsned*. Thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Nuaym, Ahmed el-İsbehânî. *Târîhu İsbehân*. Thk. Seyyid Hüsrev Hasen. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali. *Müsned*. Thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. Thk. Mahmûd Tahhân. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed. *Şerefu ashâbi'l-hadis*. Thk. M. Saîd Hatîboğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Herevî, Ebu'l-Fadl. *el-Mu'cemu fi müştebehi esâmi'l-muhaddisîn*. Thk. Nazar Muhammed el-Fâreyâbî. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1411/1991.
- İbn Abdülhâdî, Ebû Abdullah ed-Dımaşkı. *Tabakâtü ulemâi'l-hadis*. Thk. Ekrem el-Bûşî, İbrahim ez-Zebîk. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996.
- İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürçânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Muhammed Muavviz - Abdülfettah Ebû Sünnê. 8 Cilt. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.

- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım. *Târîhu Dımaşk*. Thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebû Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Ebû Hayseme, Ebû Bekir. *et-Târîhu'l-kebîr*. Thk. Salâh b. Fethî Hilâl. 4 Cilt. Kahire: el-Fâru'l-Hadîsiyye, 1427/2006.
- İbn Ebû Şeybe, Ebûbekir. *el-Musannef*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl el-Askalânî. *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*. Nşr. Rebi' b. Hâdî Umeyr. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1415/1994.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl el-Askalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-İlmî, 1390/1971.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. Thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1326/1910.
- İbn Hibbân, Muhammed el-Büstî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*. Thk. Mahmûd İbrahim Zâyd. 3 Cilt. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396/1986.
- İbn Hibbân, Muhammed el-Büstî. *Sikât*. 9 Cilt. Haz. Muhammed Abdülmuîd Hân. Haydarâbâd: Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyya Yahyâ. *Ma'rifetü'r-ricâl*. Thk. Muhammed Kâmil el-Kassâr. 2 Cilt. Dımaşk: Matbûatü Mecmaati'l-Lügati'l-Arabiyye, 1405/1985.
- İbn Receb, Zeynuddin Abdurrahman el-Hanbelî. *Şerhu İleli't-Tirmîzî*. Thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer. *Târîhu esmâi's-sikât*. Thk. Subhî es-Sâmerrâî. Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1404/1984.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. Thk. Nureddin İtr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-A'râbî, Ebû Saîd. *Mu'cem*. Nşr. Abdulmuhsin b. İbrahim b. Ahmed. 3 Cilt. Suûd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1418/1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*. Thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Thk. Muhammed el-Arnâvut. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebu'l-Fadl. *Mes'eletü'l-uluw ve'n-nüzûl fi'l-hadîs*. Thk. Salâhuiddin Makbûl Ahmed. Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- İclî, Ebu'l-Hasen. *Târîhu's-sikât*. Mekke: Dâru'l-Bâz, 1405/1984.
- İshâk b. Râhûye, Ebû Ya'kûb. *Müsned*. Thk. Abdulgafûr b. Abdulhak el-Belûşî. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İlmân, 1412/1991.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl. *Tertîbu'l-medârik ve tarkrîbu'l-mesâlik*. Thk. İbn Tâvît et-Tancî. 8 Cilt. Mağrib: Matbaatü Faddâle el-Muhammediyye, 1385-1403/1965-1983.

- Kâsimî, Cemâluddîn. *Kâvâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Rey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 520-523. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. Thk. M. Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan, 1425/2006.
- Mizzî, Yûsûf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Muallimî, Abdurrahman el-Yemânî. *el-Envâru'l-kâşife li mâ fî kitâbi Advâ ale's-sünne mine'z-züleli ve't-tadlîl ve'l-mücâzeze*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406/1986.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman. *Tesmiyetü meşâyihî Ebî Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî ellezîne semia minhum ve zikru'l-müde'llisîn*. Nşr. eş-Şerif Hâtîm b. Arif el-Avânî. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1423/2003.
- Ömer, Beşir Ali. *Menhecü'l-İmam Ahmed fî ileli'l-hadis*. 2 Cilt. Riyâd: Vakfu's-Selâm, 1425/2005.
- Râmehurmûzî, el-Hasen b. Abdurrahman. *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*. Nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971.
- Safedî, Salâhuddîn Halil. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnâvut - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000.
- Sehâvî, Şemsuddîn. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-İrâkî*. Thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ*. Thk. Max Weisweiler. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Suyûtî, Celâluddîn. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâreyâbî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1415/1995.
- Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyin. *Tabakâtu's-sûfiyye*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâisu'l-hasîs şerhu ihtisârî Ullûmi'l-hadis*. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1416/1995.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Fevâidu'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevzûa*. Thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım. *el-Mu'cemu'l-evsat*. Thk. Târik b. İvazullah, Abdulmuhsin b. İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tahâvî, Ebû Cafer. *Şerhu meâni'l-âsâr*. Nşr. Muhammed Zührî Neccâr v. dğr. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ. *Sünen*. Thk. A. Muhammed Şâkir v.dğr. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Vâsîti, Ebu'l-Hasen Eslem b. Sehl. *Târîhu Vâst*. Thk. Kurkis Avvâd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406/1986.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2005.



- Zehebî, Şemsuddin. *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Şemsuddin. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427/2006.
- Zehebî, Şemsuddin. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Zehebî, Şemsuddin. *Tezkiratu'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

## An Analysis of a Concept: “Şāḥib ḥadīth” in Terms of Hadith Sciences (Extended Abstract)

Sezai ENGİN\*

The narrative tradition of ḥadīth has been developed on the *isnād* phenomenon. With its implementation, *isnād* has been accepted as a method for the protection of information and the passing of it on to the next generations. In the context of preserving the authentic religion, the importance of *isnād* has been expressed by many scholars and information without *isnād* has been regarded as valueless.

The practice of *isnād* system was expressed by the terms *jarḥ* and *taḍīl*. The determination of status of the narrators in terms of narration competence has been identified by *jarḥ* and *taḍīl* activities, so the conclusions regarding narrators revealed the authenticity of the ḥadīths. In this context, different terms of *jarḥ* and *taḍīl* are used. Although it is not possible to talk about a consensus on their meanings, similar terms have generally been used in the scope of *jarḥ* and *taḍīl* activities.

It is possible to find different concepts which are used for narrators identification in biographical sources and works of *jarḥ* and *taḍīl* other than mentioned terms. Although these concepts do not play a decisive role in the fate of narratives of the narrator, they have been used to determine the value of narrator in terms of history and phenomenon of narration. One of them is the term of “*şāḥib ḥadīth*”. In the biographical sources and works of *jarḥ* and *taḍīl*, there are different types of the use of the concept in the form of “*aşḥāb ḥadīth*”, “*aşḥāb al-ḥadīth*”, “*şāḥib ḥadīth*” and “*şāḥib al-ḥadīth*”. However, the term of “*şāḥib ḥadīth*” is the most commonly used form for narrator identifications.

The “*aşḥāb ḥadīth/aşḥāb al-ḥadīth*” terms are used as the names of an attitude or ideology in the context of the approach to the tradition of ḥadīth narration. However, this article focuses rather on *şāḥib ḥadīth* which is commonly referred to determination of narrators.

In the early period and later centuries, determinations were made about the characteristics that should be found in the people who are deemed worthy of this concept. In this context, thoughts were expressed on the number of

---

\* Assist. Prof. Dr., Eskisehir Osmangazi University Faculty of Theology Department of Hadith ([sezaiengin52@hotmail.com](mailto:sezaiengin52@hotmail.com)).

hadith, the narration by the imlâ, the proficiency in ḥadīth science and (*adāla*) probity and *ḍabt* (memory) issues.

*Şāhib ḥadīth* has been used by ḥadīth scholars and biographers for different purposes. The most prominent of them is determining the status of narrator in text of history and phenomenon of narration. By naming the narrators that are impugned and validated whether they are *şāhib ḥadīth* or not, their status in phenomenon of narration and their accumulation of narration were emphasized. On the other hand, there are some uses that do not coincide with *jarḥ* and *taḍīl* terms. In other words, it is expressed whether a narrator who is not impugned and validated is the *şāhib ḥadīth* or not. It is not possible to say that these uses have an effect on the *jarḥ* and *taḍīl* because despite the validation, there are narrators that are not accepted as *şāhib ḥadīth*, as well as those impugned and still accepted as *şāhib ḥadīth*. Therefore it can be said that carrying the character of *şāhib ḥadīth* is a free feature from *jarḥ* and *taḍīl*.

One of the common uses of the concept is attributing of the narrator to the ḥadīth. Thus, it is informed through the ḥadīth which the narrator has gained its right of narration or achieved a fame by it. This form of use is sometimes adopted to determine the *rāwī medār*, so the narrator whose *isnād* coincide with him. In another form, the people who the narrator have established strong relations in terms of the network of narration were expressed, and references have been made to the ḥadīth sources of the narrator. Sometimes, as a component of the characterized form of these last two uses, the ḥadīth that was taken by the narrator from another narrator with this term was also determined.

In another form of use, the narrator of “*marfū*” or “*mawqūf*” ḥadīth is introduced with this concept. With the same concept, it is determined by the regions which the narrator benefited from the accumulation of narration. In addition, in some of the comparisons between the followers of “*aşḥāb al-ra’y*” and “*aşḥāb al-ḥadīth*” were benefited by this concept and it was generally stated that the *şāhib ḥadīths* was the one worthy of choosing.

Considering the diverse forms of use and the breadth of the circle of meaning, it is seen that the meaning framework of the concept of *şāhib ḥadīths* is more comprehensive. In the history of ḥadīth, there are similar concepts used in identifications of narrators of which the meaning circle is limited by a narrow frame. The richness of meaning of such terms can be determined by researches on biographical sources and works of *jarḥ* and *taḍīl*. Thus, more consistent and comprehensive results can be reached about the value of many narrators in terms of history and phenomenon of narration.



# DİNİ ÖTEKİNE YENİ BİR YAKLAŞIM OLARAK KARŞILAŞTIRMALI TEOLOJİ

Esra AKAY DAĞ\*

## Öz

Bu makale genel olarak karşılaştırmalı teoloji alanını Türkçe okuyucuya tanıtmayı amaçlamaktadır. Karşılaştırmalı teoloji, son yıllarda Batıda yeniden yorumlanmış ve ötekenden öğrenme düsturuyula yola çıkan akademik bir disiplin alanıdır. Bu makale karşılaştırmalı teolojiyi tanıtmakla beraber Hristiyan teolojisi içindeki yerini de sorgulayacaktır. Bu bağlamda, karşılaştırmalı teolojinin dinler teolojisine bir alternatif olup olmadığı, karşılaştırmalı teolojinin dinler teolojisinden bağımsız bir alan olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, dinler teolojisi içerisinde bir tipoloji olarak görülüp görülmediği gibi sorunlara da cevap arayacaktır. Nihayetinde bu makalede karşılaştırmalı teolojinin dinler teolojisine alternatif olarak görülemeyeceği, aynı zamanda dinler teolojisi içerisinde üç veya dört yönlü tipolojilerden biri olarak da değerlendirilemeyeceği sonucuna varılmıştır. Sonuçta karşılaştırmalı teoloji ve dinler teolojisinin birbirinden bağımsız ama birbirlerini tamamlayan iki alan olduğu iddia edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Hristiyanlık, Karşılaştırmalı Teoloji, Dinler Teolojisi, Francis Clooney.

## Comparative Theology as a New Approach to Religious Other

### Abstract

This article aims to introduce comparative theology to Turkish reader. Comparative theology has recently been reformulated as an academic discipline in the West in the last couple of decades, which intends to learn from other religions. While introducing comparative theology, this article also has questioned the place of this subject within Christian theology. From this perspective, it has questioned and sought to answer such controversial issues whether comparative theology is an alternative to theology of religions, or comparative theology is an independent theological branch, or comparative theology is one form of theology of religions. Eventually, this article claims that comparative theology cannot be seen as an alternative to theology of religions, nor it can be seen as a particular form of theology of religions but rather comparative theology and theology of religions can be considered two distinct areas but also completing each other.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

**Keywords:** History of Religions, Christianity, Comparative Theology, Theology of Religions, Francis Clooney.

## Giriş

Dini çeşitliliğin fazla olduğu bir toplumda yaşıyor olmak Batı Hristiyanlarının diğer dinlere yaklaşımını değiştirmiştir. Her ne kadar Hristiyanlık farklı dinlerin de yaşadığı bir coğrafyada doğmuş ve gelişmiş olsa da Hristiyanların son birkaç yüzyıldır kendi dinleri dışındaki dinlere yaklaşımları yüzyıllardır sürdürdükleri tutumdan farklı olmuştur. Günümüz Batısında, son birkaç

---

\* Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı  
([esraakaydag@sakarya.edu.tr](mailto:esraakaydag@sakarya.edu.tr)).

yüzyılda yaşanan bazı teolojik ve kültürel değişimler sonucu dini çeşitlilik olgusuna karşı algı değişmiştir. Kültürel değişimler, teolojik bakış açısının da değişmesine yol açmıştır.<sup>1</sup> Bilhassa kolonyal ülkelerden gelen göçler sebebiyle Hristiyanlık dışındaki dinlere inananların sayısının artması, dini ötekilerin sosyal hayatın birçok boyutunda yer edinmelerinden dolayı özellikle 20. yüzyılın ortalarından itibaren Hristiyanlar kendi dinlerini diğer dünya dinleriyle ve kendilerinin öteki din mensuplarıyla nasıl bir ilişki içerisinde olması gerektiği üzerine tartışmışlardır. Bu bağlamda, öteki dinler ve din mensuplarıyla pozitif ilişki geliştirme anlamında üç alan ön plana çıkmıştır: dinler teolojisi, dinler-arası diyalog ve karşılaştırmalı teoloji. İlk olarak öteki dinlerin geçerliliğinin ve doğru inanca sahip olup olmadığı ve öteki dinlerin kurtuluşa erdirip erdirmeyeceği sorularına cevap aramışlardır. Bu da Hristiyan teolojisi içerisinde yeni bir alan olan dinler teolojisi (theology of religions) diye tabir edilen disiplinin doğmasına sebep olmuştur. Alan Race, *Christians and Religious Pluralism*<sup>2</sup> adlı kitabında bu farklı cevapları bir araya getirmiş ve üç-yönlü tipolojinin (three-fold typology) Hristiyanların dini ötekine karşı geliştirdiği temel teori olduğunu öne sürmüştür. Çok bilinen adıyla dışlayıcılık (exclusivism), kapsayıcılık (inclusivism) ve çoğulculuk (pluralism) modelleri Race'in kitabının yayınlanmasından sonra bir nevi Hristiyanların öteki dinlere ve inananlarına karşı standart üç-yönlü bakış açısı olarak görülmüştür. Bir taraftan, bazı akademisyenler Race'in sunduğu tipolojiyi farklı bir şekilde yorumlarken,<sup>3</sup> bir taraftan da bazıları ona alternatif tipoloji sunmuş<sup>4</sup> ve teologlar hangi

- 1 Batıdaki teolojik değişimler ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Langdon Gilgley: "Plurality and Its Theological Implications", *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, ed. John Hick-Paul Knitter (Maryknoll: Orbis, 1987).
- 2 Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in Christian Theology of Religions*, 2. Baskı (London: SCM Press, 1983-1993).
- 3 Örneğin Gavin D'Costa akademik kariyerinin ilk yıllarında Race'in tipolojisinde incelediği gibi epistemolojik ve kurtuluş doktrini (soteriological) yönünden değil de daha çok kurtuluş doktrininden yola çıkarak *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions* (Oxford: Blackwell Publishing, 1986) eserinde Race'in tipolojisini kullanmıştır.
- 4 Yine D'Costa daha sonraki eserlerinde Race'in üç yönlü tipolojisini eleştirip 7 merkezli tipolojiyi Race'inkine alternatif olarak sunmuştur; *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 35. Paul Knitter da Race'in tipolojisinden farklı olarak dört modelli (Evanjelik, Baskın Protestan, Katolik ve Teosentrik Modeller) tipolojiyi alternatif olarak sunmuştur. Her ne kadar Knitter dini ötekiye bakış açılarını dört farklı modelde incelese de onun modelinin iz düşümünü Race'in tipolojilerinde bulmak da mümkündür. Aralarındaki tek fark ise Race'in dışlayıcılık modelini farklı ilk iki modelde incelemiş olmasıdır; Paul Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1985). Knitter daha sonra yine dört farklı modelli İkame (Replacement), İkmal (Fulfillment), Mütakabiliyet (Mutuality) ve Kabullenme (Acceptance) kategorilerini Race'inkine alternatif olarak sunmuş, fakat bu defa hem daha önce sunduğu ilk iki modelini tek bir başlık içinde ele almış hem de post-liberal bakış açısını da dördüncü kategori olarak ele almıştır; Paul Knitter, *Introducing Theologies of Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 2002).

pozisyonun daha iyi olduğu yönünde tartışa gelmiştir. Fakat, son yıllarda özelde üç-yönlü tipolojiye genelde ise dinler teolojisi alanının kendisine yönelik bir takım eleştiriler yapılmaya başlanmıştır.<sup>5</sup> Yapılan bu eleştirilerdeki temel nokta dinler teolojisinin esasını oluşturan soru(n)ları -öteki dinlerin öğretilerinin doğru olup olmadığı ve inananlarını kurtuluşa erdirip erdirmediği- üzerine yapılan tartışmaların dini çeşitlilik olgusunu anlamada yeterli olup olmadığı sorununu ortaya çıkarmasıdır. Her ne kadar dinler teolojisi alanı pratik anlamda Hristiyanları öteki dinlere inananlarla diyalog kurma, birlikte yaşanan toplumda barış ve huzuru sağlama gibi toplum yararına ortak bir şeyler yapmaya teşvik etse de<sup>6</sup> teorik anlamda ötekilerin konumunu ve kurtuluşunu tartışmak bir anlamda tartışmayı sonu olmayan bir çıkmaza sokmuştur. Bazı teologlar öteki dinlerin doğru olup olmadığını teorik bir şekilde tartışmanın artık yararsız olduğunu, tartışmayı biraz daha pratik alana kaydırma gereği üzerine vurgu yapmıştır.<sup>7</sup> Bu doğrultuda, karşılaştırmalı teoloji alanı, dinler teolojisinin başlattığı tartışmaları teorik boyuttan alıp, pratik alana yönlendirme konusunda dini çeşitliliğe yaklaşım açısından yeni bir boyut kazandırmıştır. Dini çeşitlilik olgusunu belli bir din çerçevesinden anlamlandırmaya çalışılması hem dinler teolojisinin hem de karşılaştırmalı teolojinin esas noktası olmasına rağmen, karşılaştırmalı teolojinin ötekiden öğrenme üzerine vurgusuyla, öteki dinler daha aktif bir rol oynamıştır. Dolayısıyla, belli bir din çerçevesinden diğer dinlerin hakikat ve öte dünyayla ilgili öğretilerini soyut veya yüzeysel bir şekilde tanımlamaktan daha ziyade, karşılaştırmalı teoloji öteki dinlerin öğretilerini bizzat o dinlerin kendi kaynaklarından öğrenme amacı gütmüştür.

Diğer taraftan, yirminci yüzyılda dinler arası diyalog da dini çeşitliliğin yaygınlaşmasıyla beraber bir yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır. Her ne kadar dinler-arası diyalog teşebbüsleri geçmiş zamanlarda yaşansa da Batılıların sistematik bir şekilde diyalog girişimleri yirminci yüzyılın başlarına dayanır. İlk olarak ekümenik kiliseler arası başlayan diyalog, daha sonra diğer dinleri

5 Üç-yönlü tipolojiye yönelik eleştiriler için bk. Perry Schmidt-Leukel, "Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: The Tripolar Typology-Clarified and Reaffirmed", *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration*, ed. Paul Knitter (Maryknoll: Orbis Books, 2005). Schmidt-Leukel burada Race'in tipolojisine yönelik geniş yelpazeli eleştirileri sıralayıp bu tipolojiyi savunmuştur.

6 Her ne kadar dinler teolojisi alanında yazarlar daha çok teorik bir tartışmalar da, pratik anlamda, özellikle çoğulcu düşüncüyü savunanlar diyalog girişimlerinin öncüsü olmuşlardır. Bu sebeptendir ki Race de üç-yönlü tipolojisindeki çoğulculuk teolojisini dini tolerans ile açıklamıştır. Bk. Race, *Religious Pluralism*, 72.

7 Örneğin James Fredericks, *Faith among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions* (New York: Paulist Press, 1999) eserinde dini çeşitliliği ancak karşılaştırmalı teoloji yoluyla daha iyi cevap verilebileceğini iddia ediyor.

kapsamıştır.<sup>8</sup> Diyalog girişimleri Hristiyanlar tarafından başlatılmış olsa da diğer din mensupları da gerek resmî kurumlar gerekse bireysel anlamda bir şekilde diyalog çalışmalarına katkı sağlamışlardır. Bu çalışmanın amacı dinler-arası diyalog ile ilgili bir değerlendirme yapmak olmasa da dinler-arası diyalogun dini çeşitlilik karşısında bir yöntem olarak kullanıldığı aşikârdır. Birçok farklı diyalog yöntemleri olmasına rağmen, diyalog partnerleri aynı ortama geldiğinde ötekini kabullenme, ötekinden öğrenme gibi sonuçları ortaya çıkarmıştır. Ötekinden öğrenme olgusunu karşılaştırmalı teoloji ise farklı bir alana kaydırmıştır. Aşağıda karşılaştırmalı teoloji genelinde ve Clooney özelinde diyalog ve karşılaştırmalı teoloji arasındaki bağ üzerinde tekrar durulacaktır.

Yukarıda kısaca bahsedilen iki alana alternatif olarak karşılaştırmalı teoloji ötekinden öğrenip kendi dinini tekrardan yorumlama mottosuyla dini çeşitliliğe farklı bir bakış açısı sunmuştur. Bu bağlamda karşılaştırmalı teolojinin bir taraftan dinler teolojisi ve dinler arası diyalog alanıyla yakın bir ilişki içinde yürütülmekte ve diğer taraftan da bu iki alandan farklı yöntem ve metodolojiler kullanarak ötekini teorileştirme yerine ondan öğrenme yoluna gitmiştir. Bu makalede karşılaştırmalı teoloji alanı öncelikle tanıtılacak ardından karşılaştırmalı teoloji ile dinler-arası diyalog ve dinler teolojisi arasındaki ilişki incelenecektir.

Bu makalenin bir başka amacı da Türkçe okuyucuya<sup>9</sup> yabancı olan karşılaştırmalı teoloji alanını tanıtmakla beraber Müslümanların bu anlamda ötekinden öğrenip öğrenmeme üzerine bir tartışma açmaktır.<sup>10</sup> Çağdaş dönemde Müslümanların ötekiyle ilgili tezahürlerinde dinler teolojisi alanından bir nevi kopmamaktadır. Dini çeşitlilik üzerine üreten akademisyenler ve diğer dinlerle diyalog ortamında bir araya gelen gerek Müslüman din adamları gerekse akademisyenler ve teologlar, gayri-Müslimlerin nasıl algılanması gerektiği ile ilgili Hristiyan dünyasında başlatılmış olan dinler teolojisine katkı sunarken karşılaştırmalı teolojiye ise neredeyse hiç başvurmamışlardır. Dinler teolojisinin esas üzerinde durduğu konu ötekini genel olarak tanımlama, kendi dini ve inancı üzerinden ötekini konumlandırma olduğundan bizlerin ötekiyle alakalı tezahürlerimiz de onları onlardan tanımaktan ziyade onları kendimiz için tanımlama şeklinde olagelmıştır. Fakat karşılaştırmalı teoloji

8 Dinler-arası diyalogun tarihi serüveni için, bk. Leonard Swidler, "The History of Interreligious Dialogue", *The Wiley-Blackwell Companion to Interreligious Dialogue*, ed. Catherine Cornille (Chister: Wiley-Blackwell, 2013).

9 Bu alanda yapılmış yegâne Türkçe kaynak Betül Avcı'nın Clooney'in kitabına eleştirisidir. Bk. Betül Avcı, "Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders", *İslam Araştırmaları Dergisi* 32 (2014): 155-203.

10 Bu makalenin değerlendirilme aşamasında, yine Betül Avcı'nın kendi dini (İslami) perspektifinden karşılaştırmalı teolojiye nasıl yaklaşılması gerektiğine dair bir makalesi yayımlanmıştır. Bz: Betül Avcı, "Comparative Theology and Scriptural Reasoning: A Muslim's Approach to Interreligious Learning", *Religions* 9/297 (2018).



ötekiyi ötekinden öğrenme ve kendi inancını ötekinden öğrendiklerinden yola çıkarak yeniden yorumla motivasyonu günümüz çok kültürlü (multi-cultural) dünyasında daha etkili bir yöntem olarak kullanılabilir.

### 1. Modern Dönemde Karşılaştırmalı Teoloji Kavramı

Karşılaştırmalı teoloji kavramı ilk olarak 18. yüzyılda James Garden (1645-1726) tarafından *Comparative Theology; or The True and Solid Grounds of Pure and Peaceable Theology: A Subject very Necessary* adlı eserinde kullanılmıştır. Garden burada bu terimi öteki dinlerden ziyade Hristiyanlar arasındaki farklı mezhepleri karşılaştırmak ve aralarındaki ortak noktaları belirlemek için kullanmıştır.<sup>11</sup> Daha sonra bu terim 19. yüzyılda din çalışmaları alanında sistematik bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Frederick D. Maurice, Rowland Williams ve James F. Clarke 19. yüzyılın en önde gelen karşılaştırmalı teoloji alanını sistematik hale getiren din çalışmaları alanında çalışmalar yapan teologlar arasında yer alır. İsmi geçen teologlar her ne kadar öteki dinlerle ilgili görüşleri çok fazla olumlu olmasa da diğer dinlere ilgileri ve dinleri akademik bir şekilde karşılaştırmaları onları farklı kılmış ve Hristiyan apolojetiklerden ayırmıştır. Örneğin Clarke *Ten Great Religions: An Essay in Comparative Theology* (1871) ve *Ten Great Religions Part II: A Comparison of All Religions* (1884) eserlerinde farklı on dini ve dini öğretilerini incelemiş, ve onları Hristiyan öğretileriyle karşılaştırıp, Hristiyanlığın diğer dinlerden nasıl daha üstün ve öğretilerinin daha doğru olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.<sup>12</sup> Yine aynı şekilde Maurice ve Williams da eserlerinde Hristiyanlıkla beraber öteki dinleri inceleyip karşılaştırmalar yapıp Hristiyanlığın üstünlüğü sonucuna varmışlardır. Yaptıkları çalışmalar kendi dönemlerinde din çalışmaları alanında kendi dönem ve önceki dönemlere nazaran öteki dinlere daha olumlu bir bakış açısı sunmuş ve her ne kadar objektif bir bakış açısıyla öteki dinleri incelediklerini iddia etseler de<sup>13</sup> öteki dinleri çok fazla derinlemesine incelemeyen ötekilerle alakalı sunmuş oldukları bir takım gerçeklikten uzak bilgilerden dolayı daha sonraki yıllarda karşılaştırmalı teoloji terimi literatürde neredeyse kullanılmamışlardır. Hatta onların öteki dinleri incelemeleri sonucu Hristiyanlığı üstün gören söylem oluşturmaları onların diğer dinlere sömürgeci ve oryantalist bakış açısıyla baktıkları eleştirilerini de beraberinde getirmiştir.<sup>14</sup>

11 Francis Xavier Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 31.

12 Clooney, *Deep Learning*, 33.

13 Hugh Nicholson, *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 24. Nicholson'a göre 19. Yüzyıl karşılaştırmalı teolojisinde Hristiyan üstünlüğü söylemi hakim olsa da bu alanda araştırma yapan ve üreten kişiler kendilerini Hristiyan teolojisini temel alan ve dini apolojetiklere karşı konumlandırmışlardır.

14 Bu konuda özellikle Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions* (Chicago: University of Chicago, 2005) eserinde 'din' ve 'dinler' kavramının kullanılmasından yola çıkarak batıda

19. yüzyılda genel anlamda din çalışmaları alanı Hristiyan dininin üstünlüğü söylemi üzerinde giderken 20. yüzyılda çoğulcu dinler teolojisi vesilesiyle bu söylem değişmeye başlamıştır. Özellikle John Hick<sup>15</sup> ve William Smith'in<sup>16</sup> çoğulcu düşünceleri Hristiyanlık dışındaki dinlerin de doğru öğretilere sahip olduğu ve inanlarını kurtuluşa erdirebileceği görüşünü ortaya çıkarmıştır. 20. yüzyılda ortaya çıkan dinler teolojisi ve beraberindeki tartışmalarla, bilhassa Race'in üç-yönlü tipolojisinin dini ötekine bakış açısı sağlaması hususunda standart bir model olarak görülmesiyle Batı'da akademisyenler, hangi pozisyonun diğer pozisyondan daha iyi olduğunu tartışmaya ve bu konuda eserler üretmeye başlamışlardır. Bir tarafta teologlar hangi pozisyonun daha iyi olduğunu tartışadururken, öte taraftan David Tracy, *The Encyclopedia of Religions* (1987)'da "Comparative Theology"<sup>17</sup> başlığı altında yazmış olduğu karşılaştırmalı teoloji alanını yeniden gün yüzüne çıkarmış ve daha sonra bu alanda bazı teologlar münferit eserler yazmıştır.

Karşılaştırmalı teoloji yeni haliyle çağdaş dönemde genel anlamda ABD merkezli, fakat Avrupa'dan da bazı teologların katkısıyla, Francis Xavier Clooney (Hristiyanlık-Hinduizm), James Fredericks (Hristiyanlık-Budizm) öncülüğünde yeniden yorumlanmış ve bazı başka teologlar, örneğin Keith Ward (Hristiyanlık, Yahudilik, İslam, Hinduizm, Budizm), Robert Cummings Neville (Hristiyanlık ve Çin Dinleri), David Burrell (Hristiyanlık-Yahudilik-İslam), tarafından da kullanılmıştır. Her ne kadar günümüz karşılaştırmalı teoloji alanında yazan teologlar aynı yöntem ve teknikleri kullanan homojen bir grup olmasa da genel anlamda anlaştıkları nokta dini çeşitlilik olgusunu ciddiye alıp, buna karşı teolojik bir cevap vermektir. White, haklı bir şekilde karşılaştırmalı teologların dini çeşitliliği baş edilmesi gereken bir sorun olarak değil fakat teolojik sorgulama ve pratik için bir fırsat olarak gördüklerini iddia eder. Ona göre karşılaştırmalı teolojiyle meşgul olan teologlar, kendi Hristiyan dindaşlarını huzurlu bir diyalogun ve dinler-arası öğrenmenin değerli olduğu, alışılmışın dışında bir iletişimle diğer dinlere inanlarla iletişime geçen kişiler olarak niteler.<sup>18</sup>

---

din çalışmalarında bu terimlerin dönüşümünü aydınlanmacı felsefe ve batı hegemonyasıyla ilişkisini açıklamaya çalışmıştır. Karşılaştırmalı teoloji alanıyla alakalı eleştirileri için bk. 72-95.

15 Bk. John Hick, *An Interpretation of Religion* (London: Macmillan, 1989); John Hick, *God Has Many Names* (London: The Macmillan Press, 1980).

16 Bk. Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology* (Philadelphia: Westminster, 1981).

17 David Tracy, "Comparative Theology", *The Encyclopedia of Religions*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Macmillan, 2005), 13: 9125.

18 Lauren Smeler White, "For Comparative Theology's Christian Skeptics: An Invitation to Kenotic Generosity in the Religiously Pluralistic Situation", *Harvard Theological Review* 109/2 (Nisan 2016): 160.

Karşılaştırmalı teolojiyi kavramsallaştırmamız gerekirse yine bu alanda yazan teologların karşılaştırmalı teolojiyi nasıl tanımladıklarına bakmak gerekir. İlk olarak Tracy kendisini karşılaştırmalı teolog olarak tanımlamasa ve bu alanda akademik çalışmalar ortaya koymamış olsa da karşılaştırmalı teolojiyi 20. yüzyıl terminolojisine kazandırdığı için önemli bir figürdür. Ona göre karşılaştırmalı teoloji dini çeşitliliği ve dini ötekiye ciddiye alanların otomatik olarak varacağı bir alandır.<sup>19</sup> O karşılaştırmalı teolojiyi ‘karşılaştırma’ ve ‘teoloji’ olarak iki yönlü ele alır; karşılaştırma kısmı dinler tarihi metodolojisiyle ilgiliyken teoloji kısmı ise sadece bir dinin teolojisini değil iki veya daha fazla dinin teolojisini incelemekle alakalıdır. Karşılaştırmalı teoloji ona göre “dini çoğulculuk olgusunun yorumlanmasında anlamlılık ve gerçeklik iddiası ile herhangi bir dini geleneği yorumlamada anlamlılık ve gerçeklik iddiası arasında karşılıklı eleştirel ilişki kuran akademik bir disiplindir.”<sup>20</sup> Bu tanıma göre, karşılaştırmalı teolojinin temelinde iki olgu vardır; dini çeşitliliği yorumlama ve herhangi bir dini (bağlı bulunan din) anlamlandırma. Bu iki olguyu diğer tanımlamalarda da görmek mümkündür.

Clooney de Tracy gibi belli bir dini anlamlandırmayı öteki dinlerde(n) anlam bulma arayışıyla elde edilebileceğini vurgular, fakat Tracy’den daha spesifik tanımlamalar yapar. Clooney karşılaştırmalı teolojiyi, bağlı olunan inanç geleneğini başka bir inanç geleneğinin bakış açısından inceleme ve yeniden yorumlama pratiği olarak tanımlar.<sup>21</sup> Daha spesifik bir şekilde tanımlanırsa “karşılaştırmalı teoloji –*baştan sona karşılaştırmalı ve teolojik*- belirli bir inanç geleneğine dayanan bir anlam arayışına dayanır, fakat bu arayışın temeli bir veya birden fazla inanç geleneğinden öğrenmeyle gerçekleşir. Bu öğrenme bağlı bulunan gelenekle beraber yeni karşılaşılan gelenek/geleneklerden yeni teolojik anlamlar çıkarmayla gerçekleşir.”<sup>22</sup>

Fredericks ise karşılaştırmalı teolojiyi Hristiyan sistematik teolojisinin bir alt dalı olarak<sup>23</sup> öteki dini geleneklerin öğretileri ışığında Hristiyan inancının anlamını anlama girişimi olarak açıklar.<sup>24</sup> Ona göre karşılaştırmalı teolojinin amacı Hristiyanların kendi inançlarını derinlemesine öğrenmeye sevk etmesidir. Hristiyan teolojisini karşılaştırmalı bir şekilde yapmak Hristiyanlık dışındaki dini geleneklerin öğretilerini kendi dinlerini anlamlandırırken referans noktası sağlamaktadır.<sup>25</sup> Bu sebeptendir ki Fredericks dini çeşitliliğe daha

19 Tracy, “Comparative Theology”, 9133.

20 Tracy, “Comparative Theology”, 9132.

21 Clooney “Comparative Theology”, *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, ed. John Webster v.d.ğr. (Oxford: Oxford University Press, 2007), 654.

22 Clooney, *Deep Learning*, 10.

23 James Fredericks, “A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions”, *Horizon* 22/01 (Mart, 1995): 68.

24 Fredericks, *Faiths*, 140.

25 Fredericks, *Faiths*, 141.

anlamli şekilde yaklaşımların karşılaştırmalı teoloji vesilesiyle olacağına inanmaktadır.

## 2. Karşılaştırmalı Teoloji Yöntemleri

Çağdaş dönemde karşılaştırmalı teoloji bir taraftan Neville ve Ward gibi teologların uyguladığı global teoloji şekliyle diğer taraftan da Clooney ve Frederiks'in yaptığı belli bir dinin veya mezhebin mensubu olarak yapılan teoloji şeklinde iki farklı yöntemle yapılmaktadır. Clooney'in karşılaştırmalı teolojisi daha fazla tanınırlığı olmasına rağmen o kendinden önce bu alanı kullanmış olan Neville ve Ward'ın yaklaşımından daha farklı bir yöntem uygular. Clooney'in karşılaştırmalı teoloji alanında en önemli teolog olarak anılmasının başlıca sebepleri hem karşılaştırmalı teoloji alanını tarihi gelişimiyle beraber ne olduğunu, dönüşümünü ve alanda var olan metotların ne olduğunu göstermesine hem de kendine has metodunu özellikle *Derinlemesine Öğrenme* kitabıyla bu alanda bıraktığı etkiye bağlıdır.

Kısaca bahsedecek olursak, Neville, Clooney'in de dahil olduğu Boston College'de dekanlık yapmış önemli bir karşılaştırmalı teologdur. Daha sonra da görüleceği gibi Clooney ve Fredericks karşılaştırmalı teolojiyi bir dinin hatta daha da özeldir bir mezhebin mensubu olarak yapmaktalar fakat Neville, din çalışmalarıyla beraber ortaya çıkan dinlere karşı objektif olma eğilimi gösterir. 1995-1999 yılları arasında Boston College'de başlatılan *Cros-Cultural Comparative Religious Ideas Project* (Kültürlerarası Karşılaştırmalı Din Düşünceleri Projesi)'e öncülük yapmış ve üç ciltlik<sup>26</sup> karşılaştırmalı teoloji eserlerine katkı sağlamış ve editörler arasında yer almıştır. Genel olarak Çin dinleri, özeldir ise Konfüçyüslük üzerine araştırmalar yapan Neville, bu projenin, Çin dinleriyle alakalı kısımlarına, karşılaştırmalı yöntemine ve metodolojisine katkı sağlamıştır. Bu projede Neville, yöntem olarak herhangi bir dinin içerisinden değil de (Clooney ve Fredericks'in aksine) daha çok objektif ve tarafsız bir şekilde Yahudilik, Hristiyanlık, İslam, Hinduizm, Budizm ve Çin dinlerindeki insanın durumunu, nihai gerçeklik ve dini doğruları dini metin ve motifler ışığında karşılaştırmalı bir perspektiften sunmaya çalışmıştır. Ona göre karşılaştırmalı teoloji ancak iki veya daha fazla geleneğin ortak bir konu üzerine iddiaları ve fikirleriyle yapılabilir. Karşılaştırma yöntemini üç mantıksal unsurla açıklar. İlki karşılaştırılacak geleneklerin hangi kategoriye göre karşılaştırma yapılmasıyla ilgilidir. Ona göre kategoriler hem farklı dinler arasındaki ilişkiyi belirleyebilecek kadar spesifik hem de onları kendi terimleriyle

26 Robert Cummings Neville (ed.), *The Human Condition: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project* (Albany: State University of New York Press, 2001); Robert Cummings Neville (ed.), *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project* (Albany: State University of New York Press, 2001); Robert Cummings Neville (ed.), *Religious Truth: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project* (Albany: State University of New York Press, 2001).

ifade edebilecek kadar belirsiz (vague)<sup>27</sup> olmalıdır. İkinci unsur ise belli gelenek veya fikirleri karşılaştırmak için karşılaştırma yapılacak olan geleneklerdeki ortak bir konuyu ele almalı ve nasıl yorumladığını anlatarak belirsiz kategorileri açık hale getirmelidir. Son unsur da farklı geleneklerin birbirleriyle nasıl bağlanabileceğini belirleyecek gerçek karşılaştırma ve hipotezler önerme aşamasıdır.<sup>28</sup> Neville karşılaştırmalı teolojiye teolojik olmaktan çok felsefi bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Bunun muhtemel sebebi karşılaştırmalı alan olarak uzmanlaştığı dinlerin Çin dinleri olmasındandır. *Ritual and Deference* adlı kitabında yaptığı işin karşılaştırmanın da ötesinde bütünleştirici felsefeye (integrative philosophy) kaydığını belirtir. Bir başka deyişle, o, bütünleştirici felsefesinde, daha önce önerdiği global teolojisi gibi, karşılaştırma yöntemini kullanır fakat felsefi bakış açısıyla bu karşılaştırmaları uygular.<sup>29</sup>

Öte taraftan Ward da Neville gibi Clooney'den farklı bir yöntem kullanır. Ward, karşılaştırmalı teolojisini daha genel bir şekilde yapar. Neville'de görüldüğü gibi o da karşılaştırmalı teolojisini herhangi bir mezhep merkezinde yapmaz ve duruşunu dini apolojetik duruşuna karşı olarak konumlandırır. Bu sebeple Ward, dinler tarihine uygun bir karşılaştırmalı teoloji önerir. Diğer bir deyişle, Ward'ın karşılaştırmalı teolojisi, teolojiyi belli bir dinin (Hristiyanlık) savunuculuğunu yapmak ve sadece kendi din öğretilerini kabul etmek karşısında öteki dinlerin doktrin ve öğretilerini dinler tarihçilerinin çokça kullandığı din fenomenolojisi metotlarına da başvurarak öteki dinleri mümkün mertebede tarafsız bir şekilde tanımlamayı amaçlamaktadır.<sup>30</sup> Onun bu yaklaşımının temeli Friedrich Schleiermacher'ı karşılaştırmalı teolojinin başlatıcısı olarak görmesine dayanır; çünkü ona göre Schleiermacher bir taraftan din çalışmaları kavramları vasıtasıyla kendi teolojik görüşünü klasik Hristiyan teolojisinden ayrı tutmuş diğer taraftan da kendi geleneğinin inanç doktrinini dinler tarihi metodolojisiyle açıklamaya çalışmıştır.<sup>31</sup> Ward'ın karşılaştırmalı teolojisini genel olarak beş dünya dinindeki-Yahudilik, Hristiyanlık, İslam,

27 Burada Neville'nin kullandığı belirsizlik (vagueness) terimi ilk olarak Charles S. Pierce tarafından analiz edilmiştir. Neville'nin bu konuyla alakalı tahlili için bk. Robert Cummings Neville-Wesley J. Wildman, "On Comparing Religious Ideas", *Ultimate Realities: A Volume in Comparative Theology Ideas Project*, ed. Robert Neville (Albany: State University of New York, 2001), 198.

28 Robert Cummings Neville, *On the Scope and Truth of Theology: Theology as Symbolic Engagement* (New York: T&T Clark, 2006), 105.

29 Karşılaştırmalı Felsefeyle ilgili görüşleri için bk. Robert Cummings Neville (ed.), *Ritual and Deference: Extending Chinese Philosophy in a Comparative Context* (Albany: State University of New York, 2008), özellikle "On Comparison" bölümünde felsefi dönüşümü daha açık bir şekilde anlatmıştır (127-149).

30 Ulrich Winkler, "What is Comparative Theology", *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe: Between Texts and People*, ed. David Cheetham v.dğr. (Amsterdam: Rodopi, 2011), 238.

31 Winkler, "What is Comparative Theology", 237.

Hinduizm ve Budizm- belli temaları karşılaştırmayla yapar. Ward, karşılaştırmalı teoloji alanında beş serilik bir kitap dizisi yayınlar; bu seride din ve vahiy,<sup>32</sup> din ve yaratılış,<sup>33</sup> din ve insan doğası,<sup>34</sup> din ve toplum,<sup>35</sup> ve din ve insan ikmali<sup>36</sup> konularını ilk olarak kendisinin bağlı olduğu Hristiyanlık dininde nasıl değerlendirildiğini inceleyip, daha sonra diğer dört dünya dininde sırayla inceleme ve değerlendirmede bulunup nihai olarak diğer dinlerdeki tahlillerle Hristiyanlıktaki görüşlere dönerek sorgulayıcı bir şekilde tekrardan ele alır. Ward genel olarak diğer dinlere pozitif bir bakış açısıyla yaklaşırsa da onun diğer dinlerdeki bahsedilen ortak temalara yaklaşımının temelleri Hristiyan öğretilerine dayanır. Örneğin din ve vahiy kitabında öteki dinlerdeki vahyin geçerliliğini o dinlerin kendi kriterleri ışığında değil, Hristiyanlıktaki vahyin İsa Mesih bedeninde sudur etmesinden yola çıkarak inceler.<sup>37</sup> Bir başka ifadeyle, onun görüşlerinin temeli dini çoğulculuk felsefesine dayanmaktan çok geleneksel (orthodox) anlayışa daha yakındır. Onun teolojisi diğer dinlerden öğrenmeye açık olmakla beraber kendi dinine de sadıktır. Bu bağlamda, Ward iki türlü teolojiyi birbirine alternatif teoloji olarak sunmaktadır: açık ve kapalı. Açık teoloji öteki dinlerle ortak noktalar bulup karşılaştırmalar yapmaya hazır, onlardaki bazı motifleri kendi dinindekileri tamamlayan, kendi dinini öteki dinler ışığında yorumlayabilen ve diğer dinlerle diyalog kurabilen bir teoloji iken<sup>38</sup> kapalı teoloji ise kendi dinini ötekilerden tamamen farklı, karşılaştırılmaz, yeniden yorumlanamaz, öteki dinleri bastıran, hakikatin sadece kendi dininde olduğunu öngören bir teolojik yorumlamadır.<sup>39</sup> Bu bağlamda Ward'ın teolojisi açık teolojiye örnek olarak gösterilebilir.

Clooney ve kısmen de olsa Fredericks'in karşılaştırmalı teolojileri en fazla bilinirliğe sahip ve en çok kabul edilen teolojilerdir. Yöntemsel olarak ikisi de Katolik olduğundan bu teologların teolojilerinin temelleri kendi mezheplerinin öğretilerine dayanır. Yukarıda bahsedilen teologlardan farklı olarak, bu iki teolog birçok dünya dinlerini belli konular ışığında karşılaştırmaktan ziyade iki din özelinde daha belirli karşılaştırmalar yaparlar. Fredericks, Clooney gibi metodolojisini sistematik bir şekilde sunmaz, fakat karşılaştırmalı teolojinin neden gerekli olduğu sorusuna cevap arar ve bu arayışın sonucu olarak karşılaştırmalı teolojiyi dinler teolojisine alternatif olarak sunar. Aşağıda bu

32 Keith Ward, *Religion and Revelation* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

33 Keith Ward, *Religion and Creation* (Oxford: Clarendon Press, 1996).

34 Keith Ward, *Religion and Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

35 Keith Ward, *Religion and Community* (Oxford: Clarendon Press, 2000).

36 Keith Ward, *Religion and Human Fulfilment* (London: SCM Press, 2008).

37 Kenneth Rose, "Keith Ward's Exceptionalist Theology of Revelations", *New Blackfriars* 79/926 (1998): 165.

38 Ward, *Revelation*, 140-141.

39 Ward, *Revelation*, 141.

konu daha detaylı incelenecektir. Fredericks ile ilgili not edilmesi gereken önemli nokta ise spesifik bağlamda Budizm öğretilerini Hristiyanlık ışığında okuması ve Hristiyanlık öğretilerini de Budizm'den öğrendikleriyle yeniden yorumlamasıdır.<sup>40</sup>

Clooney'in teolojisinin ana dayanağı "anlamın peşindeki iman" (faith seeking understanding), ki bu arayışı da öteki dinlerin öğretilerinde arama yoluna girer.<sup>41</sup> Bu bakımdan Clooney, Neville ve kısmen de olsa Ward'dan ayrılır. Neville karşılaştırmayı nesnel değerler üzerinden yaparken Clooney tüm teolojisini iman ve hakikati arama üzerine kurar. Ona göre karşılaştırmalı teoloji hakikati aramaktan geçer. O hakikati aramayı sadece kendi diniyle sınırlı tutmaz, bu yüzden diğer dinlere yönelir.<sup>42</sup> Clooney'in karşılaştırmalı teolojisinin temelinde dini metin okuma vardır. Ona göre en verimli karşılaştırmalı teoloji yapmanın yolu binlerce yıldır korunan ve toplumların Tanrıyı, kendilerini ve diğerlerini algılamasında yol gösteren kutsal ve teolojik metin okumaktan geçer.<sup>43</sup> O sadece karşılaştırma yaptığı dinlerin (Hristiyanlık ve Hinduizm) kutsal kitaplarını okumayı önermez aynı zamanda tefsir okumalarının da karşılaştırmalı teolojinin en önemli unsuru olduğunu düşünür.<sup>44</sup> Clooney'e göre dini metinleri karşılaştırmalı bir şekilde okumak insan hayatını dönüştürüp kendi dinimizle beraber öteki dinlerden de irfan elde etmemize yol açar.<sup>45</sup> Bu sebeple, Clooney'e göre dini metin okuma manevi bir pratiktir. O üç çeşit okumadan bahseder ve bu üçünün de okuyucuyu manevi bir yolculuğa çıkaracağını iddia eder; ilk olarak bağlı bulunan dinin metinlerini okumak. Burada okuyucu kendi dininin temel kaynaklarını okuyup kendi diniyle ilgili fikirler elde etmiş olacaktır. İkinci okuma çeşidi ise karşılaştırma yapılacak dinin metinlerini okumak; okuyucu burada tamamen yabancı olduğu bir alana girer. Bu çeşit okumada sadece öğrenme gerçekleşmez aynı zamanda okuyucu iki metin arasında bağlantılar kurmaya başlar. Üçüncü çeşit okumada ise iki dinin metinleri karşılaştırmalı bir şekilde okunur, bu da okuyucuyu dinler arası bir öğrenmeye sevk eder. Burada okuyucu yeteri kadar öğrenme gerçekleştirirse ne bağlı bulunduğu din ne de karşılaştırma yaptığı din bağlamında düşünür, daha da öte iki dinin de hem içinde hem de dışında bir

40 Fredericks'in karşılaştırmalı teoloji pratiği için bk. *Buddhist and Christians: Through Comparative Theology to Solidarity* (Maryknoll: Orbis Books, 2004). Ayrıca *Faiths* kitabının da 7. bölümünde de karşılaştırmalı teolojisine örnekler sunmuştur.

41 Clooney, *Deep Learning*, 10, 11, 36.

42 Francis Xavier Clooney, "Comparative Theology as Theology", *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe Between Texts and People*, ed. David Cheetham v.dğr. (Amsterdam: Rodopi, 2011), 134-135.

43 Clooney, *Deep Learning*, 58.

44 Clooney, *Deep Learning*, 61.

45 Clooney, *Deep Learning*, 59.

konumda olur ve böylece manevi öğrenme sürecine girilmiş olur.<sup>46</sup> Clooney'in karşılaştırmalı teolojisi de bu üç okumanın birleşiminden oluşur. Clooney eserlerinde bu üç okumanın Hinduizm özelinde nasıl pratiğe geçirdiğini gösterir. Örneğin *Beyond Compare* adlı eserinde St Francis de Sales ve Sri Vedanta Desika örnekleri üzerinden Tanrı sevgisini isler. Yine diğer eserlerinde de belli temalar üzerinde iki dini metin karşılaştırmaları yapıp Hristiyan olarak Hindu metinlerinin onun bakış açısını nasıl aydınlattığını göstermeye çalışır.

### 3. Karşılaştırmalı Teoloji ile Dinler Teolojisi ve Dinler Arası Diyalog Arasındaki İlişki

Dinler arası diyalog ve karşılaştırmalı teoloji arasında yapılan tartışmalar karşılaştırmalı teoloji ve dinler teolojisi arasındaki tartışmalar gibi yoğun değildir. Bu iki alan hem birbirleriyle bağlantılı hem de birbirinden farklıdır. Dinler teolojisi ve karşılaştırmalı teolojinin akademik bir disiplin olması ikisi arasındaki akademik tartışmaları yoğunlaştırmışken dinler arası diyalogun ise tamamen pratiğe dayalı bir alan olması benzer tartışmalara sebebiyet vermemiştir. Dolayısıyla karşılaştırmalı teoloji ve dinler arası diyalog zaten yöntemsel olarak birbirinden farklı iki alandır. Ayrıca, ilkinin akademik bir disiplin olması iki alanın hitap ettiği kitlenin de farklı olmasını sağlamaktadır. Clooney ve diğerlerinin karşılaştırmalı teolojiye yönelmesinin sebebi diyalog vesilesiyle öteki dinler hakkında daha fazla bilgiye sahip olmaları ve daha iyi karşılaştırma yapma imkânı bulmalarındandır. Clooney de dinler arası diyalogun karşılaştırmalı teolojiyle hem iç içe olduğunu hem de birbirinden ayrı alanlar olduğunu düşünmektedir.<sup>47</sup> İki alanda da ötekiyle iletişim halinde olma, ondan öğrenme mevcuttur, fakat dinler arası diyalogda öteki hakkında çok derinlemesine bilgi gerekmesi de karşılaştırmalı teolojide bu olmazsa olmazdır. Dolayısıyla dinler arası diyalog daha geniş kapsamlı ve sıradan insanların da katıldığı bir sohbet şeklinde yapılabilirken karşılaştırmalı teoloji ancak ve ancak daha belirli karşılaştırmalar yapılan akademik bir çerçevede gerçekleştirilebilir.

Karşılaştırmalı teoloji ve dinler teolojisi arasındaki ilişki bazı tartışmalara sebep olmuştur. İki alan da öteki dinlerle direk alakalı olduğu için, hangisinin daha verimli tartışmalara yol açtığı, aynı kategoride değerlendirilip değerlendirilemeyecekleri ve bu iki alanın Hristiyan teolojisinin neresinde durduğu sorunları ortaya çıkmıştır. Dinler teolojisi alanında yazan bazı teologlar karşılaştırmalı teolojiyi dördüncü kategori olarak sunmaktadırlar. Örneğin, Paul

46 Francis Xavier Clooney, *Beyond Compare* (Washington: Georgetown University Press: 2008), 81-82.

47 Clooney, *Deep Learning*, 14.



Knitter, bu alanı Onaylama Modeli (Acceptance Model) başlığı altında ele almıştır.<sup>48</sup> Yine aynı şekilde Hedges, karşılaştırmalı teolojiji dinler teolojisi başlığı altında bir kategori olarak değerlendirmiştir.<sup>49</sup> Dinler teolojisi ve karşılaştırmalı teolojinin yeniden yorumlanması ve yayılması sürecini incelersek bunun muhtemel sebebinin görmek daha kolay olacaktır. Dinler teolojisi alanı Batıda özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra kabul görmeye başlamıştır. Race'in üç yönlü tipolojisinin bir nevi dinler teolojisi alanını tanımlayan standart bir tipoloji olarak algılanmasıyla beraber bazı teologlar genelde bu tipolojiye özeldir ise çoğulculuk görüşüne karşı argümanlar geliştirmişlerdir. Post-liberal düşüncenin ortaya çıkmasıyla beraber George Lindbeck'in geliştirmiş olduğu yeni paradigma<sup>50</sup> tartışmayı Race'in üç yönlü tipolojinin hangisinin daha iyi bir görüş olduğundan çoğulculuk ve post liberal veya tikelcilik (particularism) olarak tabir edilen düşünceleri arasındaki tartışmaya çevirmiştir (iki yönlü). Hedges'in de haklı bir şekilde ifade ettiği gibi, çağdaş dönemde dinler teolojindeki tartışmalar çoğulcu düşünce ve tikelcilik düşüncesi arasında yaşanmaktadır.<sup>51</sup> İşte burada bir taraftan çoğulcu düşüncenin ortak paydada buluşma vurgusuna karşı, diğer taraftan da tikelciliğin düşüncesi her dinin doktrinlerinin, öğretilerinin, inanç esanslarının farklı olduğu görüşü üzerinde durarak dinsel farklılıklar üzerinde vurgu yapması dinler teolojisinde iki yönlü bir tartışma ortaya çıkarmıştır. Karşılaştırmalı teoloji alanında yazan teologların da dinler teolojisi alanına eleştirel yaklaşımları özellikle çoğulcu yaklaşıma açık veya kapalı bir şekilde eleştiriler sunmaları, diğer dinlerin farklılıklarını da benzerlikler kadar önemli görmeleri, onların dinler teolojisinde tikelcilik görüşüyle beraber okunmalarına sebep olmuştur.

Karşılaştırmalı teoloji alanında yazan birinin dinler teolojisinden bahsetmeden bu teolojiji kullanması pek mümkün görünmüyor. İki tür teoloji de öteki dinlerle etkileşim halindedir fakat kullandıkları yöntemler farklıdır.

48 Knitter, *Theologies of Religions*, 216, 224.

49 Paul Hedges, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions* (London: SCM Press, 2010), 52.

50 Lindbeck çoğulculuk ve dışlayıcılık düşüncesine alternatif olarak post-liberal veya tikelcilik (particularism) düşüncesini dinler teolojisine kazandırmıştır. Lindbeck öteki dinlere bakış açısını kültürel-linguistik teorisiyle açıklar. Ona göre öteki dinleri hakikat ve dini tecrübeyle açıklamak yerine kültürel-linguistik teoriyle dinlerin kendi içindeki tutarlılıklarına göre incelemek daha doğru bir yaklaşımdır. Buna göre, farklı dinlerin hakikatleri o din içinde tutarlı olabilir fakat bunlar birbirleriyle karşılaştırılmaz. Dinlerin birbirleriyle karşılaştırılmazlığı (incommensurability) ilkesiyle Lindbeck'e göre dinlerde ortak zemin aramamak gerekir. Özetle, Lindbeck'in dinler teolojisi dinlerin farklı olduğu üzerine vurgu yapar ve bu farklılıkların birbirleriyle karşılaştırılmayacağı üzerine kurulmuştur. Bk. George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religions and Theology in a Postliberal Age* (London: SCPK, 1984), 47-49.

51 Hedges, dinler teolojisindeki üç-yönlü tipolojiye dördüncü kategori olarak tikelcilik yaklaşımını ekler. Fakat ona göre çağdaş dönemde dinler teolojisinde yaşanan tartışmalar çoğulculukla çoğulculuk ve tikelcilik yaklaşımları arasında bir tartışmaya evrilmiştir. Bk. Hedges, *Controversies*, 30.

Dinler teolojisi karşılaştırmalı teoloji için bir dayanak olmakla beraber, karşılaştırmalı teoloji kendisinin ya dinler teolojisinden yararlanmaya ya da o alandan koparmaya çalışır. Karşılaştırmalı teolojiler genelde Race'in üç-yönlü tipolojisinden ya kapsayıcılık ya da çoğulcu teolojiye dayandırır. Dışlayıcılık görüşüne sahip olan birinin karşılaştırmalı teoloji yapması pek mümkün görünmüyor, çünkü dışlayıcılık hakikatin sadece bir dinle sınırlı olduğunu var sayar. Karşılaştırmalı teologlar, üç-yönlü tipolojiden, veya dinler teolojisinin üretmiş olduğu modellerin hangisinin daha savunulabilir olduğu tartışmasına girmeseler de, Drew'in iddia ettiği gibi belli bir dinler teolojisi modeli açık bir şekilde ifade etmezler ve karşılaştırmalı teoloji yaparken dinler teolojisi modellerinden biriyle beslenirler.<sup>52</sup> Buna rağmen, bazı teologlar, kendi teolojilerini ya belirli bir dinler teolojisiyle harmoni halinde ya da dinler teolojisi metodolojisinden farklı bir yöntemle dini çoğulculuğa yaklaştıklarını iddia ederler. Neville ve Ward karşılaştırmalı teolojilerinde dinler teolojisiyle ilişkiden bahsetmezler, ancak genel olarak onların çoğulcu görüşe yakın oldukları konusunda bir kanı da bu alanda yazarlar arasında hakimdir.<sup>53</sup> Fakat Clooney ve Fredericks'in karşılaştırmalı teolojilerini onların dinler teolojisiyle ilgili görüşleriyle beraber okumak gerekir.

Clooney dinler teolojisi ve karşılaştırmalı teolojiyi birbirine alternatif veya birinin diğerinin yerini aldığı rakip alan olarak görmez. Ona göre iki alan da dini çoğulculukla uğraşan ve metodolojileri birbirinden farklı olan alanlardır. Clooney iki alanın da birbirinden yararlanabilecek bir konumda olduklarını düşünür. Şöyle ki; dinler teolojisi karşılaştırmalı çalışmaların yapılacağı çerçeveyi ortaya çıkarma ve açıklamaya yardımcı olurken, karşılaştırmalı teoloji de dinler teolojisinin daha spesifik olmasına, belirli gelenekleri daha yakından inceleyerek daha hassas çıkarımlar yapmasına yardımcı olur.<sup>54</sup> Clooney de dindar Katolik olarak II. Vatikan Konsiliyle beraber Katolik teolojinin kabul etmiş olduğu teolojiyle uyumlu bir teoloji sunmaktadır. Clooney kendi karşılaştırmalı teolojisinin Katolikler için çok önemli bir teolog olan Karl Rahner ve Jacques Dupuis'in kapsayıcı teolojileriyle uyumlu olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu iki teoloğun teolojisi hem Hristiyan öğretilerinin biricik ve eşsiz hem de diğer dinlerden öğrenmeye açıktır.<sup>55</sup> Clooney teolojisini her ne kadar kapsayıcılık görüşüne dayandırsa da klasik bir kapsayıcı gibi diğer dinleri Hristiyanlık öğretileri çerçevesinden değerlendirmez. Fakat Clooney kap-

52 Rose Drew, "Challenging Truths: Reflections on the Theological Dimension of Comparative Theology", *Religions* 3 (2012): 1042.

53 Betül Avcı "Comparative Theology: An Alternative to Religious Studies or Theology of Religions?", *Religions* 9/83 (2018).

54 Clooney, *Deep Learning*, 14.

55 Clooney, *Deep Learning*, 16.

sama hareketinden yola çıkar, diğer bir deyişle Clooney kapsayıcılık (inclusivism) teorisine dayanmaktan çok kapsama dahil etme (including) olgusunu ön plana çıkarmaya çalışır. Ona göre diğer dinlerden öğrendikleri kendisinin Hristiyan kimliğini yeniden gözden geçirmesine vesile olur. Böylelikle Clooney, kapsama dahil etme teolojisini ön plana çıkarır, diğer dinlerle ilgili teorileştirmeyi değil.<sup>56</sup>

Fredericks ise karşılaştırmalı teolojiyi dinler teolojisine alternatif olarak sunmaktadır. O dini çeşitlilik ele alınırken en çok başvurulan yolun dinler teolojisi olduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak, karşılaştırmalı teolojinin dinler teolojisinin yarattığı sorunlarla nasıl başa çıkabileceğini göstermeye çalışır. Dinler teolojisini değerlendirip bazı önerilerde bulunur ve bunlarla karşılaştırmalı teolojinin ona alternatif olabileceğini göstermeye çalışır. Ona göre, ilk olarak bir taraftan Aydınlanma felsefesiyle ortaya çıkan çoğulcu görüşü, diğer taraftan buna alternatif olarak yirminci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan George Lindbeck'in teorileştirdiği tikelciliğin anlayışı dini çoğulculuğu tam anlamıyla algılamakta yetersiz kalmaktadır; ilkinin ortak deneyim üzerine vurgu yapması öteki dinlerin farklılıklarının göz önünde bulundurulmasına engel olurken ikincisinin de dinlerin karşılaştırmasının imkânsız olduğuna vurgu yapması öteki dinleri algılamaya ve dini çoğulculuğu yorumlamada yetersiz kalacağına inanır.<sup>57</sup> İkinci olarak, Fredericks, Hristiyanlık dışındaki dinlerin teolojisinin tam olarak sistematik bir şekilde yapılamayacağını düşünmektedir. Buna karşın, ortak deneyim üzerine vurgu veya karşı argümanlar geliştirip teolojik teoriler geliştirmek yerine Hristiyan teolojisindeki bazı spesifik unsurları başka bir geleneklerdeki benzer unsurlarla karşılaştırmalı olarak incelemek daha faydalı olacaktır.<sup>58</sup> Üçüncü olarak liberal ve post-liberal pozisyonlardan farklı bir yaklaşım olarak karşılaştırmalı teoloji farklılıklar kadar benzerlikleri de dikkate alarak karşılaştırmının hermenötik bakış açısına odaklanmalıdır.<sup>59</sup> Bu bağlamda, Fredericks, Gadamer'in "ufukların kaynaşması" (fusion of horizons)<sup>60</sup> anlayışını örnek olarak kullanılabileceğini düşünür. Nihayetinde Fredericks dinler teolojisinin özellikle çoğulculuk anlayışının Hristiyanların öteki dinlerden bir şeyler öğrenmeye sevk etmediğini, ve öteki dinleri kendilerini tanımladıkları gibi teorileştirmediklerini iddia etmektedir.<sup>61</sup>

Moyaert ve Schebera da karşılaştırmalı teolojiyi dinler teolojisine alternatif olarak sunmaktadırlar. Moyaert'e göre dinler teolojisi öteki dinleri kendilerini

56 Clooney, *Deep Learning*, 16.

57 Fredericks, "Comparative Theology", 82.

58 Fredericks, "Comparative Theology", 83.

59 Fredericks, "Comparative Theology", 85.

60 Bk. Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Continuum, 2004).

61 Fredericks, *Faiths*, 116.

tanımladıkları gibi değil de öteki dinlerle etkileşim haline geçmeden *a priori* önermelerde bulunur. Ayrıca dinler teolojisinin öteki dinleri tanımlama biçimi o dine bağlı olanlardan onları daha iyi biliyormuşçasına yapar.<sup>62</sup> Karşılaştırmalı teoloji ise buna karşı öteki dinler hakkında yargılara varmaktan ziyade öteki dinler ışığında Hristiyanlığı anlamlandırmaya çalışır.<sup>63</sup> Schebera da benzer şekilde dinler teolojisinin bir takım *a priori* şartlarla diğer dinlerle diyaloga girdiğini iddia ederek diyalog sonucunun diyalog gerçekleşmeden zaten belli olduğunu iddia eder.<sup>64</sup> Bunun dışında, Schebera'ya göre dinler teolojisi, aynı sorunları hangi modelin diğerinden daha üstün olduğu çerçevesinde tartışılıp durur. Bu sebeple, dinler teolojisi üzerine dönen tartışmalar bir çıkmaza girmiştir. Dolayısıyla, o dinlerin belli semboller, metinler, öğretiler ışığında incelenmesinin dini diyalog için daha faydalı olacağına inanır.<sup>65</sup>

Yukarda bahsedilen tartışmalardan üç farklı yaklaşım ortaya çıkmaktadır; karşılaştırmalı teolojinin dinler teolojisi içinde bir model olarak değerlendirilmesi, dinler teolojisinin miadını doldurmuş olması ve dolayısıyla karşılaştırmalı teolojinin de onun yerine geçmesi gerektiği ve karşılaştırmalı teoloji ile dinler teolojisinin birbirini besleyen iki farklı alan olması. İlk olarak karşılaştırmalı teoloji herhangi bir dinler teolojisi modeli olarak değerlendirilemez, çünkü iki teolojinin de kullandığı metodolojiler farklıdır. Her ne kadar iki alan da direk kendi dini dışındaki dinlerle ilgili bazı tasavvurlar yapsa da biri diğer dinlerle ilgili çok fazla bilgiye sahip olmaksızın, kendi dinindeki hakikatlerin öteki dinlerde var olup olmadığını tartışırken, diğerinde ise öteki dinlerle ilgili derinlemesine bilgiye sahip olmak kaçınılmazdır. Dinler teolojisi ötekini teorileştirme var iken karşılaştırmalı teolojide ötekinden öğrenme esas motivasyon kaynağıdır. Drew ve Sachebera'nın da belirttiği gibi dinler teolojisinin ötekiyle ilgili yargıları karşılaşma gerçekleşmeden önce yani *a priori* iken, dinler teolojisinin ise *a posteriori*'dir. Dolayısıyla iki alan aynı sorulara farklı cevaplar arayan farklı yaklaşımlar değil farklı sorulara farklı metodolojiyle cevap arayan iki farklı alandır. İkinci olarak, karşılaştırmalı teolojinin dinler teolojisinin yerine geçmesi gerektiği düşüncesi çok gerçekçi görünmüyor. Zira, dinler teolojisindeki tartışmalar statik bir düzeyde devam etmediğinin en iyi kanıtı Race'in üç-yönlü tipolojisini öne sürdüğünden beri farklı modellerin ve alternatiflerin ortaya çıkması ve bu alanda öne sürülen

62 Marianne Moyaert, "Comparative Theology in Search of a Hermeneutical Framework", *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe Between Texts and People*, ed. David Cheetham v.dğr. (Amsterdam: Rodopi, 2011), 163.

63 Moyaert, "Comparative Theology", 164.

64 Richard Schebera, "Comparative Theology: A New Method of Interreligious Dialogue", *Dialogue and Alliance* 17/1 (Spring/Summer, 2003): 7-18.

65 Schebera, "Comparative Theology", 10.

modellerin sürekli eleştiriye tabi tutulması ve yeni teoriler ışığında dinler teolojisinin yorumlanmasıdır.<sup>66</sup> Ayrıca bu alanda yazan teologlar da zamanla kendi teolojilerini revize etmek durumunda kalmışlardır. Knitter'in dönüşümü buna en güzel örnek olarak verilebilir. En başta Hick'in sunduğu teosentrik modeli benimserken zamanla post-liberal modelin de etkisiyle dinlerin hakikatlerinin karşılaştırmanın doğru bir yaklaşım olmadığını düşünerek etik ve dini pratiğin ön plana çıktığı bir teoriye evrilmiştir. Dolayısıyla Clooney'in de önerdiği üçüncü görüş daha savunulabilir bir duruştur. Karşılaştırmalı teolojinin, çoğulcu ideolojisindeki aynılaştırma temayülüne karşı olarak diğer dinleri derinlemesine incelemesi olumlu bir gelişmedir. Bu bağlamda bir taraftan çoğulculuk düşüncesinin aynılık tikelciliğinin ise farklılıklar üzerine sürdürdüğü tartışmaya alternatif olarak ötekenden öğrenmek amacıyla ortaya çıkan karşılaştırmalı teoloji, dinlerin hem çoğulcuların iddia ettiği gibi aynı olmadığını hem de tikelcilerin iddia ettikleri gibi de birbirinden farklı ve karşılaştırılmaz olmadığı olgusunu ortaya çıkarmıştır. Böylelikle ötekine karşı tasavvur aynılık ve farklılıkların benzer oranda göz önünde bulundurulurken oluşturulur. Ayrıca dinler teolojisi oluşturulurken yapılan nüanslar da önemlidir. Bu nüanslarda dinlerdeki kurtuluş ve hakikat öğretilerinden çok öteki dinlerin farklılıklarını ve aynılıklarını ne kadar göz önünde bulundurulduğu daha önem arz etmektedir. Günün sonunda öteki dinlerin kurtuluşa erdirip erdiremediği sorusuna evet veya hayır cevabı da verilebilir fakat, burada vurgu kurtuluşa değil ötekilerden öğrenme ötekileri ciddiye alma olmalıdır.

## Sonuç

Karşılaştırmalı teoloji yirminci yüzyılda başlayan dinler teolojisi ekseninde dönen dini çeşitlilik olgusuna farklı bir bakış açısı katmıştır. Dışlayıcılık, kapsayıcılık, çoğulculuk ve daha sonra eklenen tikelci görüşleri arasında dönen tartışmalardan farklı olarak ötekenden ötekinin kendisini tanımadığı şekilde öğrenmek, bu öğrenmeler ışığında kendi dinini yeniden yorumlamak ilkesiyle ortaya çıkan karşılaştırmalı teoloji, tartışmaları farklı bir boyuta taşımıştır. Karşılaştırmalı teoloji, farklı bir disiplin dalı olarak fakat hem dinler teolojisi hem de dinler arası diyalog alanıyla ilişki içerisinde. Bir taraftan belli bir dinin öteki dinlerle alakalı tezahürleri o dine inanların kendileri dışında dinleri anlamlandırmak için gerekli iken, diğer taraftan da öteki dinlere sadece inanılan din perspektifinden bakılmaması gerekliliği karşılaştırmalı teolojinin de katkı sağladığı olumlu bir gelişme olmuştur. Karşılaştırmalı teoloji, dinler teolojisinde ortaya sürülen çoğulculuk anlayışının öne sürdüğü benzerlik ve aynılık iddialarını hem test etmeye hem de dışlayıcılık modelinin

66 Dinler teolojisinin yirmi birinci yüzyıldaki kullanımı, eleştirileri ve Hristiyanlık dini dışındaki kullanımları için bk. Elizabeth Harris v.dğr. (eds.), *Twenty-First Century Theologies of Religions: Retrospection and Future Prospects* (Leiden, Boston: Brill - Rodopi, 2016).

kendi dininin hakikatin tek ve biricik sahibi olarak gören anlayışın yanılığını yıkmak için gereklidir. Hristiyanlık içinde de yeni bir alan olan bu teolojinin gelecekte nasıl bir hal alacağını kestirmek zor olsa da dini çoğulculuğa farklı bir yaklaşım sağladığı aşikârdır. Müslümanlar tarafından şüana kadar çok rağbet görmemiş olsa da İslami dinler teolojisi modelleri için de karşılaştırmalı teoloji yöntemlerinden faydalanmak bu modellerde ortaya atılan iddiaları soyut bir düzeyden somut bir düzeye taşınmasına katkı sağlayacaktır.

Dinler teolojisi Müslümanlar tarafından kabul görmüş ve bu alanda birçok muhtelif eserler üretmişlerdir.<sup>67</sup> Fakat aynı şeyi karşılaştırmalı teoloji için söylemek pek mümkün görünmüyor.<sup>68</sup> Karşılaştırmalı teoloji yeniden yorumlandığı şekliyle Hristiyanlar içinde bile belli grupların dahil olduğu bir alan olarak kalmıştır. Amerika'da Boston College ve Almanya'da Paderborn üniversitesinde karşılaştırmalı teoloji kürsüsü bulunmaktadır ve bunun haricinde bazı münferit teologların da katkı sağladığı bir alandır. Almanya'daki kürsü İslam teolojisi ile koordineli bir şekilde ilerlese de<sup>69</sup> Müslümanlar tarafından henüz bu alanda yapılan göze çarpan çalışmalar mevcut değildir. İslami açıdan karşılaştırmalı teoloji yapılabilir mi yapılamaz mı konusu hem bu makalenin amacını aşmakta hem de karşılaştırmalı teolojinin zaten yeteri kadar uygulanmış bir teoloji olmamasından geleceği ile ilgili öngörüler kestirmek şimdilik çok kolay görünmemektedir. Fakat tüm bunlara rağmen, Müslüman teologların özellikle çoğulcu görüşü savunanların vardıkları bazı hükümlerin karşılaştırmalı teoloji süzgecinden geçmesi gerekmektedir. Çünkü çoğulculuk görüşüne sahip bazı teologlar<sup>70</sup> tüm dinleri aynı potaya koyup onlar hakkında bazı genellemeler yapar. Dolayısıyla genellemeler yapmadan önce en azından İslam dışındaki dinlerin çerçevesi belirlenirse ve hangi öğretilerinin hakikat dahilinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceği de o dinlerin kendilerini ifade ettikleri şekilde göz önünde bulundurulursa daha sağlıklı olacaktır. Bu sorunsal müstakil akademik çalışmaların gerekliliğini ortaya koymaktadır.

67 Müslümanların diğer dinlere karşı geliştirmiş olduğu teoriler için bk. Jerusha Tanner Lamptey, *Never Wholly Other: A Muslima Theology of Religious Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2014). Özellikle 1. bölümde tarihsel ve çağdaş farklı yaklaşımlardan bahsedilmiştir. Ayrıca Mohammad Hassan Khalil, *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question* (New York: Oxford University Press, 2012) kitabının son bölümü ve Esra Akay Dağ, *Christian and Islamic Theology of Religions: A Critical Appraisal* (London: Routledge, 2017) kitabının üçüncü bölümü çağdaş dönemde Müslümanların geliştirdiği farklı yaklaşımlar özetlenmiştir. Türkçe kaynak için bk. Cafer Sadık Yaran (der.), *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yasama Sorunu* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001).

68 Bu konudaki istisna için bk. 10. dipnot.

69 Klaus von Stosch, "Comparative Theology as Liberal and Confessional Theology", *Religions* 3 (2012): 987.

70 Bk. Hasan Askari, "Within and Beyond Experience of Religious Diversity", *The Experience of Religious Diversity*, ed. John Hick-Hasan Askari (Aldershot: Gower Publishing, 1985).

## Kaynakça

- Akay Dag, Esra. *Christian and Islamic Theology of Religions: A Critical Appraisal*. London: Routledge, 2017.
- Alan Race, *A Christians and Religious Pluralism: Patterns in Christian Theology of Religions*. 2. Baskı. London: SCM Press, 1993.
- Askari, Hasan. "Within and Beyond Experience of Religious Diversity". *The Experience of Religious Diversity*. Ed. John Hick - Hasan Askari. 191-218. Aldershot: Gower Publishing, 1985.
- Avcı, Betül. "Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders". *İslam Araştırmaları Dergisi* 32 (2014): 155-203.
- Avcı, Betül. "Comparative Theology: An Alternative to Religious Studies or Theology of Religions?". *Religions* 9/83 (2018).
- Avcı, Betül. "Comparative Theology and Scriptural Reasoning: A Muslim's Approach to Interreligious Learning". *Religions* 9/297 (2018).
- Clooney, Francis Xavier. "Comparative Theology as Theology", *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe Between Texts and People*. Ed. David Cheetham - Ulrich Winkler - Oddbjørn Leirvik - Judith Gruber. 131-148. Amsterdam: Rodopi, 2011.
- Clooney, Francis Xavier. "Comparative Theology", *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. Ed. John Webster - Kathryn Tanner - Iain Torrance. 653-669 Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Clooney, Francis Xavier. *Beyond Compare*. Washington: Georgetown University Press: 2008.
- Clooney, Francis Xavier. *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- D'Costa, Gavin. *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- D'Costa, Gavin. *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*. Oxford: Blackwell Publishing, 1986.
- Drew, Rose. "Challenging Truths: Reflections on the Theological Dimension of Comparative Theology". *Religions* 3 (2012): 1041-1053.
- Fredericks, James. "A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions". *Horizon* 22/01 (Mart, 1995): 67-87.
- Fredericks, James. *Buddhist and Christians: Through Comparative Theology to Solidarity*. Maryknoll: Orbis Books, 2004.
- Fredericks, James. *Faith among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions*. New York: Paulist Press, 1999.
- Gadamer, Hans George. *Truth and Method*. London: Continuum, 2004.
- Gilgey, Langdon. "Plurality and Its Theological Implications", *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Ed. John Hick - Paul Knitter. 37-40. Maryknoll: Orbis, 1987.
- Harris, E., P. Hedges, S. Hettiarachchi (Eds.). *Twenty-First Century Theologies of Religions: Retrospection and Future Prospects*. Leiden, Boston: Brill, 2016.
- Hedges, Paul. *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*. London: SCM Press, 2010.
- Hick, John. *God Has Many Names*. London: The Macmillan Press, 1980.

- Hick, John. *An Interpretation of Religion*. London: Macmillan, 1989.
- Khalil, Mohammad Hassan. *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Knitter, Paul. *Introducing Theologies of Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 2002.
- Knitter, Paul. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.
- Lamptey, Jerusha Tanner. *Never Wholly Other: A Muslima Theology of Religious Pluralism*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Lindbeck, George. *The Nature of Doctrine: Religions and Theology in a Postliberal Age*. London: SCPK, 1984.
- Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions*. Chicago, London: University of Chicago, 2005.
- Moyaert, Marianne. "Comparative Theology in Search of a Hermeneutical Framework", *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe Between Texts and People*. Ed. David Cheetham - Ulrich Winkler - Oddbjørn Leirvik - Judith Gruber. 161-185. Amsterdam: Rodopi, 2011.
- Neville, Robert Cummings (ed.). *Religious Truth: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Neville, Robert Cummings(ed.). *The Human Condition: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Neville, Robert Cummings (ed.). *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Neville, Robert Cummings. *On the Scope and Truth of Theology: Theology as Symbolic Engagement*. New York: T&T Clark, 2006.
- Neville, Robert Cummings. *Ritual and Deference: Extending Chinese Philosophy in a Comparative Context*. Albany: State University of New York, 2008.
- Nicholson, Hugh. *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Rose, Kenneth. "Keith Ward's Exceptionalist Theology of Revelations". *New Blackfriars* 79/926 (1998): 164-176.
- Schebera, Richard. "Comparative Theology: A New Method of Interreligious Dialogue". *Dialogue and Alliance* 17/1 (Spring/Summer, 2003): 7-18.
- Schmidt-Leukel, Perry. "Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: The Tripolar Typology-Clarified and Reaffirmed". *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration*. Ed. Paul Knitter. 13-28. Maryknoll: Orbis Books, 2005.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Towards a World Theology*. Philadelphia: Westminster, 1981.
- Swidler, Leonard. "The History of Interreligious Dialogue". *The Wiley-Blackwell Companion to Interreligious Dialogue*. Ed. Catherine Cornille. 3-20. Chister: Wiley-Blackwell, 2013.
- Tarcy, David. "Comparative Theology". *The Encyclopedia of Religions*. Ed. Lindsay Jones. 3: 9125-9135. Detroit: Macmillan, 2005.
- von Stosch, Klaus. "Comparative Theology as Liberal and Confessional Theology". *Religions* 3 (2012): 983-992.
- Ward, Keith. *Religion and Revelation*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Ward, Keith. *Religion and Community*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Ward, Keith. *Religion and Creation*. Oxford: Clarendon Press, 1996.



- Ward, Keith. *Religion and Fulfilment*. London: SCM Press, 2008.
- Ward, Keith. *Religion and Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- White, Lauren Smeler. "For Comparative Theology's Christian Skeptics: An Invitation to Kenotic Generosity in the Religiously Pluralistic Situation". *Harvard Theological Review* 109/2 (Nisan 2016): 159-177.
- Winkler, Ulrich. "What is Comparative Theology". *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe: Between Texts and People*. David Cheetham - Ulrich Winkler - Oddbjørn Leirvik - Judith Gruber. 231-264. Amsterdam: Rodopi, 2011.
- Yaran, Cafer Sadık. (der.) *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

## Comparative Theology as a New Approach to Religious Other (Extended Abstract)

Esra AKAY DAĞ\*

Since the second half of twentieth century, western academics have discussed the place of Christianity within a broader context of world religions. Along the lines of this debate on the question of whether Christianity is the only true religion which leads its believers to salvation or not, the academic discipline of *theology of religions* has emerged within Christian theology. Alan Race's book on *Christians and Religious Pluralism* in 1983 has contributed this debate by putting diverse responses to religious diversity into his three-fold typology, exclusivism, inclusivism and pluralism. Since then, Christian theologians have tried to prove which position is better than others, and produced many works in that direction. However, recently, the area of theology of religions in general, and Race's typology in particular have been criticised for a number of reasons. Some theologians, such as Frederick and Sachebara, have thought that discussions around theology of religions do not really help to respond religious diversity properly. They have thought that to question whether non-Christians religions include true elements/salvific values does not lead Christians to learn from other religions. In order words, theorising non-Christian religions does not effectively correspond religious plurality. From this perspective, some theologians reinterpreted the nineteenth century of comparative theology, and started to engage with the belief and doctrines of non-Christian religions for the purpose of reinterpreting their own in the light of their findings. My primary aim in this article is to introduce comparative theology to the Turkish reader. While doing so, I will briefly describe what comparative theology mean, providing explanations of the subject, diverse methodologies used by different theologians. Then, I question the place of comparative theology with its relation with theology of religions and interfaith practice.

The subjects of comparative theology, theology of religions and interfaith dialogue are linked together. All three respond to religious diversity using

---

\* Res. Asst. Dr., Sakarya University Faculty of Theology Department of Philosophy and Religious Studies ([esraakaydag@sakarya.edu.tr](mailto:esraakaydag@sakarya.edu.tr)).

different methodologies. There have not been such intense debate on the relation of comparative theology to interfaith dialogue; however, the relation between comparative theology and theology of religions has been heavily discussed in the academic circle. There have been mainly three different views, which I have presented. Firstly, some comparative theologians (Fredericks, Schebera) have thought that comparative theology should replace theology of religions since the later is out-dated. Secondly, some theologians (Paul Knitter, Paul Hedges) who write on theology of religions consider comparative theology as a model within theology of religions. Lastly, some others, such as Clooney, consider both subjects as two different areas, which use different methodologies to deal with religious plurality. I argue that the last opinion is better than other two as two subjects corresponds different questions while using different methods. While theology of religions theorise non-Christian religions, comparative theology aims to learn from other religions. Furthermore, whilst for the first having general information about others is enough to locate Christianity within the world religions, for the second learning deeply from others is necessary step to make comparative plausible. Thus, I claim that neither comparative theology should replace theology of religions nor should be seen as an alternative to it. Comparative theologians make use of a particular model of theology of religions, in Clooney's case inclusivism. Lastly I also suggest comparative theology can be beneficial for any Islamic theology of religions. While Muslims contribute to the debate on religious diversity by providing different models of theology of religions, they have not engaged with comparative theology sufficiently. In order to test the claims made by Muslim theologians for theology of religions, comparative theology seems an area, which should be benefited from.

Even though the term of comparative theology has been used since the eightieth century, in the last couple of decades it has been reinterpreted by such theologians as Francis Clooney, James Fredericks, Keith Ward, Robert Cummings Neville and so on. While each theologian has their own methodology to do theology comparatively, they are in agreement that religious diversity should be taken seriously. Thus, comparative theology is directly related to religious plurality and wishes to interpret this diversity by engaging with other religious beliefs. David Tracy, the first in twentieth century who used comparative theology, explains comparative theology as an area which provides the self-awareness of a particular tradition from the horizon of other religious traditions. Clooney also explains comparative theology as "the practice of rethinking aspects of one's own faith tradition through the study of aspects of another faith tradition." Furthermore, for him comparative theology is an act of *faith seeking understanding*. Thus, comparative theology seeks to study two or more religions in order to make sense of our own. In terms of

methodology, contemporary comparative theologians offer different methods. On the one hand, Neville and Ward make their comparative a global theology; on the other hand Clooney and Fredericks' practice is compatible with their particular belief, Catholicism. In spite of these diverse approaches, Clooney's methodology has a wider influence than others since he is the one who has provided his unique methodology in his *Deep Learning* as well as contributing the field by providing the wider context of comparative theology.

# NAHİVCİLERİN İSTİSNÂİ DURUMLARLA İLGİLİ YAYGIN İZAH BİÇİMLERİ

Yunus İNANÇ\*

## Öz

Arap dilcileri dil kurallarını vaz ederken kuralların genel, kapsamlı, tutarlı ve işlevsel olmasına özen göstermişlerdir. Bu çerçevede dilin bütününe hâkim olan sistemli kurallara ulaşmışlardır. Ancak kimi zaman dilin doğal yapısı gereği genel kuralların dışında kalan istisnâî durumlarla karşılaşmışlardır. Dil bilginleri söz konusu özel durumların dilin genel çerçevesine dâhil olduğunu, vaz edilen genel kuralların bütünüyle dışında kalmadığını ve özel durum oluşturması nedeniyle yeni bir kural vazını gerektirmediğini düşündüklerinden bu kullanımlarla ilgili çeşitli izah ve gerekçelendirme yollarına başvurmuşlardır. Bu çalışmada dil bilginlerinin dil kurallarının arkaplanında yatan gerekçeleri izah (ta'lîl) süreci hakkında kısaca bilgi verilecek, ardından gerekçelendirmede başvurdukları yaygın açıklama biçimlerine yer verilecektir. Bunun yanında istisnâî bir durum oluşturmayan ancak dilin muhataplarının zihinlerinde soru işaretlerine neden olan kullanımların arkaplanı hakkında yer alan çeşitli yorumlar da söz konusu edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Nahiv, Nahiv Usûlü, Ta'lîl, İstisnâî Durumlar.

## Common Explanatory Forms of Arabic Linguistic Scholars on Exceptional Situations

### Abstract

Arabic linguistic scholars have taken care to ensure that the rules are general, comprehensive, consistent, and functional when they put the language rules. In this framework they have reached the systematic rules that dominate the whole language. However, sometimes depending on the natural structure of the language they have encountered exceptional circumstances which are beyond the general rules. Arabic linguistic scholars have resorted to various explanations and justifications about these uses because they think that the specific exceptions are in the general framework of the language and these exceptions are not entirely excluded of general rules and they do not need to set a new rule for these. In this study, we are going to give a brief information about description process of the linguistic scholars on the reasons behind the language rules. Then, we are going to mention about common forms of explanation they applied in the justification of the rules. Besides i am going to examine about various interpretations of the background of the uses which do not create an exceptional situation, but which raise question marks in the minds of the language partners.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

**Keywords:** Nahw, Usûl al-nahw, Ta'lîl, Exceptional Situations.

## Giriş

Arap dilinin gramerini sistemli olarak ele alan nahiv ilmi, genel kabule göre hicri ikinci asrın ilk yarısında ilim haline gelme sürecini tamamlamıştır. Başlangıçta Kur'ân ile ilgili okuyuş hatalarının önün geçmek amaçlansa da,

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı ([yunus.inanc@gmail.com](mailto:yunus.inanc@gmail.com)).

Araplarda baskın olan milli hislerin ve onların dillerine olan aşırı bağlılıklarının da nahiv ilminin ortaya çıkış sürecinde etkisi olmuştur.<sup>1</sup> Arap nahvinin teşekkül sürecinde başta Kur'ân ve Kur'ân'ın farklı okunuşlarıyla meşgul olan kıraat âlimleri olmak üzere dilci ve şairlerin gayretleri ön plana çıkmıştır. Söz konusu dil bilginlerinin başlangıçtaki temel gayesi dilin hatadan korunması suretiyle Kur'ân'daki okuma yanlışlarının önüne geçmek olduğundan, ilk dönem dil çalışmalarının kısmen dar bir alana sıkıştığını ve kimi açılardan eleştirilebilecek noktalar barındırdığını söylemek mümkündür. Zira modern dönemdeki nahve yönelik eleştirel hareketlerin odaklandığı en temel noktalardan biri, nahvin belli bir alana yoğunlaştığı ve bu nedenle kendini dar bir alana sıkıştırdığı şeklinde olmuştur.<sup>2</sup>

Sözünü ettiğimiz dilciler, sezdikleri tehlikenin önüne geçmek amacıyla temel dil kurallarının vaz edilmesine yönelmişlerdir. Başlangıçta Kur'ân ve kıraatlerini merkeze alan dilciler öncelikli olarak Kur'ân ve kıraatlerinde şahit oldukları farklı kullanımların izini sürmek ve benzerlerini birebir tespit etmek istemişlerdir. Bu nedenle dil malzemesini derlemek üzere belirledikleri çerçevede yer alan Arap kabilelerinin yaşadıkları bölgelere yönelmişlerdir. Arap yarımadasının farklı bölgelerinde yaşayan kabilelerin kullanımları üzerinde yoğunlaşan dilciler tespit ettikleri dil materyallerini bazı ölçülere tabi tutmuşlardır. Derledikleri dil malzemesini tasnif etmişler ve aralarında var olduğunu düşündükleri bağlantılar nedeniyle kullanımlar arasında ilişki kurarak genel kaideler vaz etmeye çalışmışlardır. Bu süre zarfında inceleme ve araştırmalarında temel olarak semâ, istikra, kıyâs ve icmâ gibi yöntemleri kullanmışlardır. Nahivcilerin kullandıkları semâ yöntemi Araplarla bizzat görüşerek, onlara sorular sorarak ve aralarında bir müddet kalarak bilgiye ulaşma yöntemini ifade etmektedir. İstikra ise, semâ yöntemiyle elde ettikleri bilgiler arasındaki irtibatlar üzerinde derinlemesine durarak basit ve cüzi yapılardan karmaşık ve külli kaidelere ulaşma sürecinde başvurdukları yönetime işaret etmektedir. Kıyâs yöntemi, kullanımlar arasındaki benzerlik yönünden hareketle iki şeyin karşılaştırılması neticesinde birinin diğerine hamledilmesi anlamında iken, icmâ benzer yöntemlerle ulaşılan genel kurallar üzerinde aynı amaçla biraraya gelen insanların ittifak etmesi anlamına gelmektedir.

Dil kurallarının vaz edilmesi, nahvin ilim olma sürecini tamamlaması, kavramlarını oluşturmaları, belli bir literatür geliştirmesi ve bir gelenek oluşturmaları sonrasında ortaya çıkan nahiv ekolleri arasında nahiv kaideleri ile ilgili verilen hükümler hakkında tartışmalar yapılmıştır. Dildeki görüşleri büyük oranda bir ekole bağlı olduğu izlenimini veren dilciler vardıkları hükmün

1 Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1968), 11, 12.

2 Abbâs Hasan, "Sarîhu'r-ra'y fi'n-nahvi'l-Arabî: Dâuhû ve devâuhû", *Mecelletu risâleti'l-İslâm*, 38 (ts.): 198; Abbâs Hasan, *el-Lugatu ve'n-nahvu beyne'l-kadîm ve'l-hadîs* (Kahire: Dâru'l-maârif bi Mısra, 1966), 24; Ahmed İskenderî, "el-Garazu min karârâti'l-mecma' ve'l-ihcâc lehâ", *Mecelletu mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, 1 (1935): 202.

sağlam temellere dayandığını göstermek üzere bir gerekçelendirme çabası içine girmişlerdir. Savundukları nahiv hükmünü makul ve kabul edilebilir göstermek üzere dilsel olguları detaylıca irdelemişler ve kimi zaman ikna edicilik bakımından yeterli sayılan kimi zaman da sadece zihinsel bir aktivite olduğu izlenimini veren açıklamalarda bulunmuşlardır. İşte bu çalışmada dilcilerin illet arayışlarının ifadesi olan ta'lîl olgusu ve sıklıkla başvurdukları ta'lîl çeşitleri söz konusu edilecek ve dilcilerin kural gerekçelendirme süreçlerinde başvurdukları izah biçimleri irdelenecektir.

## 1. Ta'lîl Olgusu

Arapça “عَلَّلَ” fiilinden masdar olan ta'lîl kelimesi, nahvin diğer ilim dallarıyla irtibatı sonrasında ortaya çıkan bir kavram olmuştur. Nahiv kaidelerinin arkasında yatan gerekçeleri izah etme gayretini ifade eden söz konusu kavram, nahivcilerin çalışmalarında büyük oranda yer almıştır. Zira kural tespit sürecinin tamamlanmasının ardından dilci ve nahivciler dilsel olgular üzerinde ayrıntılı olarak çalışmışlardır. Başlangıçta sınırları belli, kapsamlı ve tutarlı kaidelere ulaşmayı amaçlayan dilciler bu amaca ulaştığını düşündüklerinde tespit ettikleri dil kuralları üzerinde ikincil bir değerlendirme sürecine girmişlerdir. Semâ, istikra, kıyâs ve icmâ gibi yöntemlerle ulaştıkları “Fâil merfûdur, mef'ûl mansûbdur, mübtedâ merfûdur, isimlerde aslolan amel etmemektir ...” gibi hükümler üzerinde yeniden düşünmeye başlamışlardır. Verdikleri hükümlerin sebeplerini irdelemeye başlamışlar ve şayet bir sebep bulurlarsa onun da ötesine geçerek ikincil bir sebep bulmaya çalışmışlardır.

Dilsel olgular üzerinde verilen hükümlerin arkaplanında yatan gerekçeleri bulma girişimi olarak nitelendirebileceğimiz bu süreç, ta'lîl kavramıyla klasik nahiv literatüründe yerini almıştır. İlk etapta sade ve işlevsel izahlar içeren ta'lîl açıklamaları zamanla derinleşmiş ve kimi zaman karmaşık ve içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Olguların izahı için ilk düzeyde karşımıza çıkan illet birincil illet, daha derinlemesine incelendiğinde ortaya çıkan illetler ise ikincil ve üçüncül illetler olarak nitelendirilmiştir. Tartışma konusu olan olguların ardında yatan ilk sebeple ilgili gerekçelendirme arayışı gerek klasik dönem dilcilerinin ve gerekse modern dönem araştırmacılarının çoğu tarafından kabul edilmiştir. Ancak ilk sebebin ötesine geçip ikinci ve üçüncü katmana uzanan gerekçe arayışı ve bu alanda yapılan açıklamalar nahiv ilmini daha çok zihinsel bir aktiviteye dönüştürmesi nedeniyle kabul görmemiştir. Hem klasik dönemde hem de modern dönemde olguların ilk nedenlerinin ötesine geçen gerekçe arayışları yoğun bir biçimde eleştirilmiştir.<sup>3</sup>

3 Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail Zeccâcî, *el-İdâh fi 'ileli'n-nahv*, nşr. Mâzin el-Mubarek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979), 64, 65; Niame Rahîm Azâvî, “Difa' 'ani'n-nahvi'l-'Arabî”, *el-Mevrid 2* (Irak: 1986): 54 vd.

Dilcilerin araştırmaları neticesinde istikra yoluyla ulaştıkları dile dair temel ilkeler birincil illet düzeyinde değerlendirilmiştir. Söz gelimi fâilin merfûluğunun sebebinden söz ederken sadece “Çünkü o fâildir.” demek ve mef’ûlün bihin neden mansûb olduğunu izah ederken yine sadece “Çünkü o mef’ûlün bihtir.” demek, olguların izahı için başvurulan temel düzeydeki gerekçelendirme biçimi olup bu illetlere birincil illet denmiştir. Temel düzeydeki gerekçelendirme biçimi bir bakıma dilsel olguları görüldüğü Ģekliyle tasvir etmek ve olduğu gibi değerlendirmekten öteye geçmemiştir. Kelimelerin merfû, mansûb ve mecrûr konumları veya mebnî ve mu’rablık durumları hakkında sadece tespit düzeyinde kalıp “Araplar böyle konuşmuşlardır.” demek, gerekçelendirme sürecinde birincil illetlerle yetinmek anlamına gelmektedir. Ancak dilin doğal görünümü üzerinden yapılan ilk değerlendirmeyi yeterli bulmayarak daha derin bir araştırma süreci içine girenler, aynı olgular üzerinden ikinci bir sorgulama aşamasına geçmişler ve söz gelimi fâilin neden merfû olduğunu, mef’ûlün neden mansûb olduğunu sorgulamışlardır. “Birbirlerinden ayırt edilmeleri için biri merfû, diğeri mansûb olmuştur. Çünkü “ضرب زيدٌ عمراً ضرب عمراً زيدٌ” dendiğinde, cümlede işi yapan fâil ile o işten etkilenen mef’ûl tam olarak ortaya çıkmış olmaktadır.” Ģeklinde bir açıklama tarzı geliştiren dilciler ikincil illet arayışına girişmişlerdir. Bazen dilci, nahivci veya araştırmacılar ikincil illete ulaşmakla kalmayıp sorgulamaya devam etmişler ve “Fâilin merfû ve mef’ûlün mansûb olmasının nedeni birbirlerinden ayırt edilmeleri ise o halde neden fâil mansûb, mef’ûl de merfû olmamıştır? Zira fâil mansûb ve mef’ûl de merfû olsaydı da ayırt edilme gayesi gerçektelemiş olacaktır.” diye sormaya devam etmişlerdir. Bu sorgulamanın neticesinde de fâilin neden merfû olduğu, mef’ûlün neden mansûb olduğu ile ilgili şöyle bir izaha ulaşmışlardır: “Fetha hafif, zamme ise ağırdır. Arapların sözlerinde ise mef’ûl, fâilden daha fazladır. O yüzden çok olanı mansûb, az olanı da merfû kılmışlardır ki böylece ağır saydıkları zammeyi az olana, hafif saydıkları fet-hayı çok olana vermişlerdir.” İşte bu noktada ulaştıkları illet üçüncül illet olarak değerlendirilmiştir.<sup>4</sup>

4 Zeccâcî, *el-İdâh fi ‘ileli’n-nahv*, 64; Ebû’l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali Neccâr (Kahire: Mektebetu’l-İlmiyye, 1952), 1: 48, 49; Hasan b. Abdullah b. Merzûbânî Ebû Saïd Sîrâfî, *Şerh’u Kitâb’i Sîbeveyh*, nşr. Ali Seyyid Ali - Ahmed Hasan Mehdelî (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2008), 1: 260. Ebû’l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin Ukberî, *el-Lübâb fi ‘ileli’l-binâi ve’l-i’rab*, nşr. Gâzî Muhtâr Tuleymât - Abdülilâh Nebhân (Beirut: Dâru’l-Fikr el-Muâsir, Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1995), 1: 68, 152; Ebû’l-Bekâ Yaïř b. Ali İbn Yaïř, *Şerhu’l-mufassal li’z-Zemaħşerî*, nşr. Emîl Bedî Yakub (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 1: 202; 2: 294; Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Şerhu Katru’n-nedâ ve bellu’s-sadâ*, nşr. Muhammed Muyhiddîn Abdülhamid (Kahire: Mektebetü’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, 1963), 201; Celâlüddîn Süyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ fi şerhi cem’i’l-cevâmi’*, nşr. Ahmed Şemsüddîn (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 1: 75; Ebu’l-İrfan Muhammed b. Ali Sabbân, *Hâşiyyetu’s-Sabbân ‘alâ Şerhi’l-Üşmûni ‘alâ Elfiyyeti’bni Mâlik & Şerhu’ş-şevâhid li’l’Aynî*, nşr. Tahâ Abdurraûf Sa’d



Gerek klasik dönemde gerekse modern dönemde nahivcilerin illet arayışları, özellikle de ikincil ve üçüncül derecede gerekçelendirme uğraşları gereksiz görülmüş ve sıkça eleştirilmiştir. Bu türden izahlarla nahiv konularının gereksiz bir sarmalın içine sokulduğu ve meselelerin gittikçe karmaşık bir hale getirildiği belirtilmiştir. Bir kelime ile ilgili “Neden merfû, mansûb, mecrûr veya meczûm olmuştur?” dendiğinde “Çünkü o fâildir, mef’ûldür, mübtedâdır...” demenin yeterli olduğu ve sonrasındaki gerekçe arayışlarının lüzumsuz olduğu belirtilmiştir.<sup>5</sup> İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073) Araplardan naklettikleri şeyler konusunda nahivcilere tabi olmak gerektiğini, ancak nahivcilerin gerekçelendirme (ta’lîl) uğraşlarıyla da bir yere varılamayacağını ve dilsel olgularla ilgili olarak “Araplar böyle demiştir.” demekle yetinilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>6</sup> Yine klasik nahve yönelik eleştirileriyle dikkat çeken İbn Madâ’nın (ö. 592/1196) meşhur *er-Red ale’n-nuhât* adlı eserinde mücadele ettiği üç temel alandan biri de söz konusu ikincil ve üçüncül illetler olmuştur. Ona göre ikincil ve üçüncül illetler nahivden arındırılması gereken en temel konulardan biridir. Birincil illetle yetinmeyip ikincil ve üçüncül illet arayışına düşmek gereksizdir.<sup>7</sup>

Nahivcilerin dil kurallarıyla ilgili ulaştıkları ve büyük oranda uzlaştıkları ilkeler üzerinde yapılan gerekçe arayışını ifade eden ta’lîl olgusu ile ilgili bu kısa girişten sonra sözünü ettiğimiz kural gerekçelendirmede sıkça başvurdukları açıklama biçimlerine temas etmenin ve örnekleriyle izah etmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

## 2. Kural Gerekçelendirmesinde (Ta’lîl) Yaygın Olarak Başvurulan İzah Biçimleri

Dil kurallarının; kapsayıcı, tutarlı ve işlevsel olması, dilin doğal yapısına uygun olması, dilin kullanımını zorlaştırıcı ve engelleyici bir unsur olmayıp aksine kolaylaştırıcı olması, dilde sadelik sağlaması beklenir. Bu nedenle dilde gerek cümlelerin temel unsurları olan kelimelerin oluşum süreci (Sarf) ile ilgili kurallarda gerekse cümlelerin dizilimi (Nahiv) ile ilgili kurallarda telaffuz kolaylığı, anlam akışı ve anlam bütünlüğü gibi doğal taleplerin karşılanmış ol-

(b.y.: el-Mektebetu’t-Tevfikiyye, ts.), 1: 132; Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım, *Hâşiyetu’l-Acrûmiyye* (b.y.: y.y., 1988), 25; Muhammed Hayr Hulvânî, *Usûlü’n-nahvi’l-Arabî* (Rabat: en-Nâşir el-Atlasî, 1983), 109, 110.

5 Abbâs Hasan, *el-Lugatu ve’n-nahvu beyne’l-kadîm ve’l-hadîs*, 134, 183. Benzer örnekler için bk. Sabbân, *Hâşiyetu’s-Sabbân*, 1: 423, 424; Kemâl Beşer, *el-Lugatu’l-Arabîyyetu beyne’l-vehmi ve sûi’l-fehm* (Kahire: Dâru Garîb, 1999), 140, 141.

6 Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Sinân Hafâcî, *Sirru’l-fesâha* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1982), 37, 38.

7 Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed İbn Madâ, *Kitâbu’r-Red ale’n-nuhât*, nşr. Şevki Dayf (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1982), 130-132.

ması gerekmektedir. Bu bakımdan dil bilginleri dil kurallarını vaz etme sürecinde bu durumları dikkate almışlar ve kural tercihlerinde sözü edilen tabii nedenlerin etkisi altında kalmışlardır. Nahvin ilim haline gelme sürecini tamamlaması, telif dönemine girmesiyle birlikte alanını genişletmesi ve felsefe, mantık gibi ilimlerle sıkı bir ilişki içine girmesi neticesinde daha önce doğal bir düzlemde ilerleyen süreç farklı bir noktaya evrilmiş ve nahivcilerin verdikleri hükümler üstünde detaylıca durulmaya başlanmıştır. Yukarıda sözünü ettiğimiz ve nahiv hükümlerinin gerekçelerinin irdelendiği ta'lil sürecinde dilcilerin kural vaz ederken dikkate aldığı durumlar sıklıkla gündeme gelmiştir. Bu etkenlerin kural tespitinde ve istisnâi durumların belirlenmesinde oldukça aktif bir rol oynadığı, sözü edilen semâ, istikra, kıyâs ve icmâ gibi başlıca yöntemlerin uygulama süreçlerinin arkaplanında hep dikkate alındığı görülmüştür.

Bunlardan bazıları üstünde durmayı hak edecek yoğunlukta olduğundan burada ele alınacaktır. Ancak bazıları genel bir kanıya varmayı sağlayacak nitelikte olmadığından detaylıca irelenmeyecektir. Bu çerçevede çok yoğun olarak dikkat çeken etkenlerin başında anlam karışıklığının (التباس) önüne geçme, anlam bütünlüğünün ve anlam akışının gözetilmesi (مراعاة المعنى) gelmektedir. Bunları; telaffuz kolaylığı (الخفة), kullanım sıklığı (كثرة الإستعمال) ve sözün uzaması (طول الكلام) gibi nedenler takip etmektedir.<sup>8</sup> Normal şartlarda doğru olmayan bir kullanım zikredilen gerekçelerle doğru sayılmış veya genel kural-lara göre caiz olmayan kullanımlarda zikredilen gerekçelerle istisnâi bir durum yaratılmıştır. Kural dışı durumlar bu ilke ve nedenlerle ya gerekçelendirilmiş veya tevil edilmiştir. Bunun dışında kimi zaman özel bir durum ihdas etmekten ziyade var olan duruma yeterli ve geçerli bir açıklama ve ikna edici bir gerekçelendirme sunmuştur. Şimdi sözünü ettiğimiz etkenleri kaynaklarda yer alış sıklığına göre sırasıyla ele alabiliriz.

## 2.1. Anlam Karışıklığını (İltibâs) Önlemek

Dil bilginlerinin kural tercihlerinde ve gerekçe izahında en çok dikkate aldıkları durumlardan biri anlam karışıklığını önlemektir. Burada anlam karışıklığını önlemekten kastedilen şudur: Bir kuralın şu anki bulunduğu durumun dışında başka bir durumda gelmesi, anlam karışıklığı veya yanlış anlaşılmaya neden olacaktı. Ancak bu, ilgili kuralın hâlihazırdaki şekilde gelmesiyle önlenmiş oldu. Aşağıda zikredilecek örneklerde de görüleceği üzere kaynaklarda daha çok “Eğer böyle olmasaydı anlam karışırdı, burada bu hüküm verilmeseydi maksat hâsıl olmazdı...” şeklindeki ifadelerle bu duruma işaret edilmiştir. Bilindiği üzere iletişimin en temel amacı konuşan kimsenin muhatabına iletmek istediği mesajı doğru, kısa ve öz bir şekilde aktarmaktır. Dil

8 Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, 114.

kuralları bu amacı gerçekleştirdiği sürece dikkate alınmıştır. Yaygın dil kurallarına bağlı kalınmasına rağmen iletişim sorunlarının ortaya çıkması ve ifade edilmek istenen anlamın yanlış aktarılması söz konusu olduğunda dil kurallarında esnekliğe gidilmiş ve kurallar bir süreliğine görmezden gelinmiştir. Bu bakımdan anlam karışıklığının önlenmesi Arap dilinin en temel gayelerinden sayılmış ve gerek kural tercihinde gerekse istisnâî durumların yorumunda öne çıkan bir etken olmuştur.<sup>9</sup> Bu kısımda anlamın doğru iletilebilmesi ve karışıklığa fırsat verilmemesi için üzerinde ittifak edilen genel kurallarda gidilen esneklik örneklerine yer verilecektir.

Anlam karışıklığını önlemek üzere başvurulmuş kural vazı ve kullanımlardan biri Arapçaya özgü bir kullanım olan bedel konusu ile ilgilidir. Bedel üslûbu cümlede ifade edilen lafza başka bir yönüyle işaret etmek ve ondan tekrar söz etmek gerektiğinde başvurulmuş bir üslûptur. Bedelde atıf harfi olmaksızın bir kelimenin gramer bakımından önceki kelimeye tabi olması esastır. Söz gelimi “رأيت أبا عليّ زيداً” cümlesi “Ali'nin kardeşini, Zeyd'i gördüm (Ali'nin kardeşi Zeyd'i gördüm.)” anlamına gelmekte olup cümlede geçen “زيد” kelimesi *bedel*, “أبا” kelimesi ise *mubdelun minh* kabul edilmiş ve bedel olan kelimenin *mubdelun minh*'in i'rabını alacağı belirtilmiştir. Böyle bir üsluba başvurulmasının gerekçesi izah edilirken şöyle bir açıklamaya yer verilmiştir: Bedel üslubunun yer verildiği “مررت بعبد الله زيد” cümlesi asıl itibarıyla “مررت بعبد الله ومررت بزيد” veya “مررت بعبد الله وزيد” demektir. Ancak böyle söylenmesi halinde cümlede yer alan “عبد الله” ile “زيد”in birbirinden farklı kişiler olduğu sanılacaktır. Oysa “مررت بعبد الله زيد” dendiğinde “عبد الله” ile “زيد”in aynı kişi olduğu söylenmiş olacaktır. Görüldüğü üzere Arapçanın en temel üsluplarından birine başvurulmasının temel gerekçesi anlam karışıklığının önüne geçmek olarak izah edilmiştir.<sup>10</sup>

Arapçada sıkça kullanılan üsluplardan biri de tekit üslubudur. Kimi zaman “نفس، عين، كلا، كلتا، كل، جميع، أجمع، عامة” gibi kelimelerle tekide başvurulmaktadır. Ancak başka bir tekit ögesi kullanmaksızın “نفس” ve “عين” kelimeleri ile tekide başvurulmasının çoğu zaman, özellikle merfû konumda geldiğinde anlam karışıklığına yol açacağı belirtilmiştir. Söz gelimi “هند ضربت نفسها” dendiğinde cümlede geçen “نفس” kelimesinin tekit anlamı taşıyıp taşımadığı biline-

9 Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, 114-119; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi* (Kahire: Dâru'l-Maârif bi Mısır, ts.), 4: 725.

10 Ebû Bekr Muhammed b. Sehl İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, nşr. Abdülhüseyin el-Fetlî (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1996), 2: 46; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, 2: 258.

meyeceğinden fâil ile karışma ihtimali bulunmaktadır. Bu nedenle sözü edilen anlam karışıklığına yol açmamak için “هِنَّ ضَرِبَتْ هِيَ نَفْسُهَا” şeklinde ikinci bir tekit ögesine başvurmak zorunlu olmuş ve böylece anlam karışıklığı ortadan kalkmıştır. Tekit edilecek ögenin mansûb (ضَرِبْتُكَ نَفْسُكَ) veya mecrûr (مَرَرْتُ بِكَ نَفْسِكَ) konumda gelmesi halinde bu tür bir karışıklık olmayacaktır.<sup>11</sup>

Harfi cer olan “ل” in harekesi asıl itibariyle fethadır. Ancak söz konusu harfin isme veya zamire bitişmesi halinde durum farklı bir özellik kazanmaktadır. Söz gelimi “هَذَا لَهُ” ve “هَذَا لَكَ” cümlelerinde “ل” zamire bitişmiş ve harekesi fetha olarak kalmıştır. Ancak isme bitiştiği zaman farklı bir durum ortaya çıkmıştır. Bu harfin örneğin “زَيْدٌ” kelimesine bitişmesi halinde “لَزَيْدٌ” denmesi gerekecektir. Bu durumda “إِنَّ هَذَا لَزَيْدٌ” dendiğinde muhatap buradaki “ل” in harfi cer olan “ل” veya tekit için getirilen “ل” olduğunu bilemeyecektir. Bu nedenle aradaki karışıklığı gidermek için harfi cer olan “ل” zamire bitiştiğinde aslına uyarak fethalı, isme bitiştiği zaman ise anlam karışıklığına yol açmamak için kesralı söylenmiştir.<sup>12</sup>

Yine müsennâ ve cemi müzekker sâlim kelimelerin i’rabı ile ilgili yapılan yorum ve açıklamalarda da karışıklığı önleme gerekçesinin öne çıktığını söylemek mümkündür. Bilindiği üzere müsennâ kelimelerin merfûluğuna için “ان”, mansûbluk ve mecrûrluğuna için ise “ين” kullanılırken cemi müzekker sâlim kelimelerin merfûluğuna için “ون”, mansûbluk ve mecrûrluğuna için de yine müsennâda olduğu gibi “ين” kullanılmaktadır. Müsennâ ve cemi müzekker sâlim kelimelerin merfûluğuna için herhangi bir karışıklık ihtimali söz konusu olmazken mansûbluk ve mecrûrlükte her ikisi için de “ين” kullanılmasının karışıklığa neden olacağı düşünülmüş ve ilki için öncesinin fethalı olması, ikincisi için önceki harfin kesralı olması şart koşulmuş ve böylece bahsedilen karmaşanın önüne geçilmiştir.<sup>13</sup>

Arapçada kullanılan zamirlerden biri fasıla/fasl zamiridir (zamiru’l-fasl). Bu zamire Basralı dilciler *fasıla*, Kûfeli dilciler ise *imâd* demişlerdir. Fasıla zamininin mübtedâ ile haber arasına veya aslen mübtedâ-haber olup da “إن” ve benzerleri ile “كان” ve benzerlerinden sonra gelen ve isim ve haber olarak adlandırılan ögeler arasına girmesi, merfû munfasıl zamirlerden olması gibi

11 İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufasssal*, 2: 223, 224.

12 Ebû’l-Hasan Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Muktedab*, nrş. Muhammed Abdülhâlik Udayme (Kahire: y.y., 1994), 4: 254, 255; İbn Serrâc, *el-Uşûl fi’n-nahv*, 1: 351.

13 Sîrâfî, *Şerh’u Kitâb’i Sibeveyh*, 1: 130.

şartlarından söz edilmiştir. Bu zamire başvurulmasının temel nedeni mübtedâ-haberden oluşan cümlelerin sıfat-mevsûf terkihi olarak değerlendirilmesinin önüne geçmek, bir başka deyişle sıfat ile haberin karışmasına mani olmaktır. “زيدٌ هو القائم” cümlesinde yer alan “القائم” kelimesi zamir olmaksızın zikredilecek olsa “زيد” kelimesinin sıfatı olacaktır. Ancak araya giren zamir, söz konusu kelimenin sıfat manasına gelmesine mani olmuş ve asıl maksadın ifade edilmesini kolaylaştırmıştır.<sup>14</sup>

Anlam karışıklığını önleme gayesinin öne çıktığı kullanımlardan biri de yemin içeren cümlelerle ilgilidir. Arapçada yemin (kasem) ifade eden cümleler iki kısımda değerlendirilmiştir. İlki kasem ibaresinin yer aldığı kısım iken, ikincisi kasemin cevabı niteliğinde olan cümledir. Dilciler kasemin cevap kısmı ile ilgili bazı tartışmalı şartlara yer vermişlerdir. Bunlardan biri de kasemin cevabında yer alan muzâri fiilin sonuna şeddeli “ن” getirilip getirilmeyeceği meselesidir. Dilcilere göre burada anlam karışıklığını önlemek için “ن” getirilmelidir. Zira “والله ليقومُ زيدٌ” dendiğinde cevap kısmında yer alan “ليقومُ” fiilinin hem şimdiki zamana hem de gelecek zamana delalet etmesi muhtemeldir. Ancak “إن زيدا ليقومُ” dendiğinde ise anlam karışıklığı ve diğer ihtimaller ortadan kalkmış ve anlam sadece gelecek zamana has kılınmış olacaktır.<sup>15</sup>

Dilcilerin kural vazında anlam karışıklığının önüne geçmek amacını taşıdıkları bir diğer mesele de isim cümlesinin dizilimi ile ilgilidir. Bildindiği üzere isim cümlesinin temel öğelerinden olan mübtedâ ve haberde asıl olan mübtedânın başta, haberin sonda gelmesidir. Haber kimi zaman başta da gelebilir. Ancak haberin asıl konumu gereği sonda gelmesinin zorunlu olduğu durumlardan söz edilmiştir ki bunlardan biri de haberin mübtedâ ile karışma ihtimalinin bulunması halidir. Her ikisi de marife olur ve mübtedâ ile haberin ayırt edilmesini sağlayan bir işaret de bulunmazsa bu durumda haberin sonda gelmesi zorunludur. Aksi takdirde anlam karışıklığı söz konusu olacak ve konuşan kimse muhatabına iletmek istediğini tam olarak iletemeyecektir. Söz gelimi “أبو يوسف أبو حنيفة”، “زيدٌ أخوك” cümlelerinde bu durum açıkça görülmektedir. Bu tür cümlelerde haberin öne geçmesi, anlamı tamamen değiştirecektir. Haberin sonda gelmesinin zorunlu olduğu durumlardan biri de mübtedânın fâil ile karışma ihtimalidir. “زيدٌ قام” cümlesinde mübtedâ ile haber yer değiştirdiğinde daha önceki cümlede mübtedâ olan öge fâil olacağından cümle farklı bir noktaya gelecektir. Bunun dışında bir de haberin öne geçmesinin zorunlu olduğu durumlar vardır ki bunların ilki haberin sonda gelmesi halinde anlam karışıklığının ortaya çıkma durumudur. “عندك مالٌ”، “في الدار رجلٌ”

14 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, 2: 329, 330.

15 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, 5: 166, 167.

gibi cümlelerde haber sonda gelecek olsa farklı bir anlam ortaya çıkacak ve ifade edilmek istenen asıl anlam kaybolacaktır. Dolayısıyla bunun gibi temel bir gramer kuralında anlam karışıklığının önüne geçme amacı oldukça belirleyici bir etken olmuştur diyebiliriz.<sup>16</sup>

Anlam tutarlılığının dikkate alınması her zaman yeterli görülmemiştir. Cümlede yer alan dizilimin anlam bakımından sahih olması gerekli olsa da yeterli sayılmamış; anlam tutarlılığının ve anlam bütünlülüğünün gözetilmesi ne kadar gerekli sayılsa da lafzen tutarlı ve doğru olması da aynı derecede gerekli sayılmıştır.<sup>17</sup> Nitekim İbn Mâlik (ö. 672/1274) çoğu zaman anlamın lafzi durumdan sonra dikkate alındığını, bazen de lafzi durumun anlamdan sonra dikkate alındığını belirtmiştir. Ancak kimi zaman karışıklığa yol açmamak için anlamın gözetilmesi gerektiğini belirtmiştir. “ أعط من سألتك لا من أعط من سألك ” örneğinde olduğu üzere “من” lafzına bağlı kalınarak müzekkerlik tercih edilseydi istenen anlama ulaşmak mümkün olmayacaktı. Bu ve benzeri durumlarda lafızdan ziyade anlam durumunun göz önünde bulundurulması zorunlu sayılmıştır.<sup>18</sup> Aynı çerçevede İbn Mâlik “من” ve “ما” kelimelerinin müfret ve müzekker olduklarını ancak bu ikisinin kullanımında müfret ve müzekker dışında bir varlık kastedildiğinde anlam karışıklığı söz konusu olmazsa bu lafızların müfret ve müzekkerlik durumlarının, anlamın karışma ihtimali bulunduğu zaman ise anlamın dikkate alınması gerektiğini belirtmiştir.<sup>19</sup>

## 2.2. Anlamı Esas Almak

Dil kurallarının vaz edilmesi sürecinde dilcilerin temel usullerinin yanında tuttukları ilkelerden biri de anlamın esas alınmasıdır. Bir önceki başlıktan farklı olarak burada lafzın i'rab açısından konumundan ziyade anlamın esas alındığı durumlar irdelenecektir. Anlamı gözetmek, anlama hamletmek ve

16 Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 1: 206-211; Halid b. Abdullah Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*, nşr. Muhammed Bâsil Uyunu's-Sûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1: 218; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 1: 493, 504, 570. Aynı durum fail ve mefûlünbih için de geçerlidir. Bk. Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2: 90; Saîd Afgânî, *el-Mûciz fi kavâidi'l-lugati'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 268. Benzer örnekler için bk. Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, nşr. Abdurrahman Seyyid ve Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1990), 1: 296; Ezherî, *Şerhu't-tasrîh*, 2: 138; Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid*, nşr. Ali Ahmed Fahir v.dğr. (Kahire: Daru's-Selam, 2007), 2: 724.

17 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 2: 402.

18 İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 1: 212, 213. Benzer görüşler için bk. Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 2: 724; Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1: 235.

19 Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 2: 721.

anlamı öncelemek gibi anlam temalı gerekçe izahları nahiv eserlerinde sıklıkla yer almıştır. İbn Cinnî (ö. 392/1002) manaya hamlin Arapçada sıkça başvurulan bir yöntem olduğunu söylemiş,<sup>20</sup> Arapçada genel olarak kurallara dikkat edilmekle birlikte hazf, ziyade, takdim, tehir, manaya hamletme ve tahrif gibi farklı yollara başvurulduğunu belirtmiştir.<sup>21</sup> Söz gelimi atif konusunda İbn Serrâc (ö. 316/929) anlama hamletmenin daha doğru olduğunu belirtmiştir.<sup>22</sup> Lafza veya manaya hamletme konusu Basra ve Kûfe ekolleri arasında tartışılmıştır. Kûfe ekolüne göre lafza veya manaya hamletmek gerektiğinde öncelikle manaya, sonra lafza hamledilmelidir. Manaya hamledilmesinin sebebi lafza hamledilmesi halinde anlamın tam olarak ortaya çıkamama durumudur.<sup>23</sup> İbn Usfûr (ö. 669/1270) ise şöyle demiştir: Lafza ve manaya hamletmekle karşı karşıya kalındığında öncelikle lafza hamletmek tercih edilmelidir.<sup>24</sup> Müberred'e (ö. 286/900) göre bir şeyin lafza hamledilmesi mümkün olduğu halde manaya hamledilmesi doğru değildir. Nitekim “ما جاءني غير زيدٍ وعمرو” cümlesindeki “غير زيدٍ” aslında “إلا زيدٌ” demektir. Dolayısıyla “عمرو” kelimesi lafzına (mecrurluk) değil i'rab konumuna (fâillîğe) hamledilmiştir.<sup>25</sup>

İbnu'l-Enbârî'ye (ö. 577/1181) göre ise aynı anda hem lafız hem de manaya hamletmek sadece manaya hamletmekten daha güzeldir.<sup>26</sup> Ebû Hayyân (ö. 745/1344) lafzi durum çelişkiye neden olduğunda anlamın dikkate alınması gerektiğini söylemiştir.<sup>27</sup> Zeccâcî de bu konuda şöyle demiştir: “إن زيدا قائمٌ وعمرو” dendiğinde cümlede atfedilen kelime olan “عمرو” kelimesi için iki ihtimal vardır: İlkinde göre “إن”nin ismine atfetmek ve mansûb kılarak “إن زيدا قائمٌ وعمراً” demektir. İkinci ihtimal ise merfû yapmaktır. Mansûpluk tercih edildiğinde lafza hamledilmiş, merfûluk tercih edildiğinde manaya hamledilmiş olmaktadır. Merfûluğun ise üç şekilde izahı mümkündür: Haberde gizli olan zamire atfedilerek merfû yapılabilir. “إن”nin konumuna atfedildiği için merfû yapılabilir. “إن” ismi ve haberinin gelmesi suretiyle kelamın tamamlanmasının ar-

20 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2: 423.

21 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2: 360.

22 İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nahv*, 2: 309.

23 Nâzıru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 2: 730.

24 Nâzıru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 2: 717.

25 Müberred, *el-Muktedab*, 3: 281.

26 Ebû'l-Berekât Abdurrahman İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf beyne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn* (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2007), 2: 416.

27 Ebû Hayyân Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi Kitâbi't-Teshîl*, nşr. Hasan Hindâvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 4: 363.

dından manaya hamlederek atfetmek de mümkündür. Ancak sözü tamamlamadan manaya hamletmek doğru sayılmamıştır.<sup>28</sup> Nitekim şu ayette de benzer durum geçerlidir: {أَنْ اللَّهُ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ} (Tevbe 9/2) ayetinin anlam bakımından aslında “اللَّهُ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ” şeklinde olduğu, “أَنْ”nin tekit için getirildiği ve bu sebeple bu cümleye atfedilen “رسول” kelimesinin de merfûlüğünün mana bakımından uygun olacağı belirtilmiştir. Bu sebeple اِنْ'nin ismi üzerine atfedilen kelimenin merfûlüğünü tercih etmişlerdir.<sup>29</sup>

{وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا} (Âl-i İmrân 3/97) ayeti i'râb edilirken “حج البيت” mübtedâ kabul edilmiş, haber için iki ihtimale yer verilmiştir. Buna göre haber harfi cer ve mecrûrundan oluşan “لِلَّهِ” veya “عَلَى النَّاسِ” terkipleridir. Ancak anlam bakımından ele alındığında ayetin bir nevi bağlayıcılık ve sorumluluk içerdiği ve vücûp ifade eden fiillerin “عَلَى” harfi cerini çağrıştırdığı belirtilerek “عَلَى النَّاسِ” terkinin haber olması daha münasip görülmüştür.<sup>30</sup> “ما قام القومُ غيرُ زيدٍ وعمرو” cümlesinde yer alan “عمرو” kelimesinin “زيد” lafzına hamledilerek mecruluğu, manaya hamledilerek merfûlüğü mümkündür. Çünkü bu cümle “ما قام إلا زيدٌ وعمرو” anlamındadır.<sup>31</sup>

Özellikle müzekkerlik ve müenneslik durumlarında görülen kural dışı durumlar manaya hamletme şeklinde değerlendirilerek tevil edilmiş ve kural dışı durum, anlamın gözetildiği iddiasıyla gerekçelendirilmiş veya tevil edilmiştir. İbn Cinnî gerek Kur'ân'da ve gerekse Arapların manzum ve mensur eserlerinde müzekkerin müennes, müzennesin müzekker sayılmasının ve topluluğun fert, ferdin topluluk kabul edilmesinin çok olduğunu belirtmiştir. {فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ} (Bakara 2/275) ayetinde geçen “موعظة” kelimesine göre fiil “جاءته” şeklinde gelmeliydi. Ancak “موعظة” kelimesi “وعظ” anlamında kullanıldığından ve her ikisi de aynı manaya geldiğinden fiil, manaya hamledilmiş ve müzekker zikredilmiştir. Yine {إِنْ رَحِمَهُ اللَّهُ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ} ayetinde geçen “رحمة” kelimesinin lafzı dikkate alınacak olsa “إِنْ”nin haberi olan “قريب” kelimesinin

28 Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail Zeccâcî, *Ahbâru Ebî'l-Kâsım ez-Zeccâcî*, nşr. Abdülhüse-yin el-Mübârek (Bağdat: Daru'r-raşid li'n-Neşr, 1980), 25. Benzer bir izah için bk. İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, 4: 539, 540.

29 Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988), 1: 238; İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nahv*, 1: 240; Zeccâcî, *Ahbâru Ebî'l-Kâsım ez-Zeccâcî*, 24, 25; Sîrâfî, *Şerh'u Kitâb'i Sîbeveyh*, 2: 473; Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *Sîr'u smâti'l-i'râb*, nşr. Hasan Hindâvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 1: 371, 372.

30 Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah Süheylî, *Netâicu'l-fiker fi'n-nahv*, nşr. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 240.

31 Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 2: 228.



“قرينة” şeklinde gelmesi gerekirdi. Ancak burada “رحمة” kelimesi ile “المطر” kastedildiğinden ayetin dizilimi bu şekilde gelmiştir.<sup>32</sup> İbnü'l-Enbârî Arapların kullandıklarında bu durumun çokça yer aldığını belirtmiştir. “يا أيها الراكب المزجي مطيئته” Şiirinde geçen “الصوت” kelimesi müzekker olduğu için “هذا الصوت” denmesi gerekirken “هذه الصوت” denmiştir. Burada “الصوت” kelimesi “صيحة” anlamında kullanılması nedeniyle müennes bir anlama hamledilmiştir. Yine “إذ هي أحوى من الرّبيعيّ حاجبه \ والعين بالإثم الحاري مكحول” Şiirinde geçen “مكحول” kelimesi müennes kabul edilen “العين” için getirilmesine rağmen müzekker getirilmiştir. Mesele “العين” kelimesinin “عضو” anlamında kullanıldığı söylenerek izah edilmiştir. İbnü'l-Enbârî anlamı gözeterek kural dışına çıkma durumunun Araplardan duyulan şeylerle sınırlı olduğunu belirtmiştir.<sup>33</sup>

Yine Süheylî (ö. 581/1185) aynı konuda şu ayetlere yer vermiş ve meseleye farklı bir izah getirmiştir. {ومنهم من حقت عليه الضلالة} (Nahl 16/36) ayetinde geçen “حق” fiilinin de {وفريقاً حق عليهم الضلالة} (A'râf 7/30) ayetinde geçen “حق” fiilinin de fâili “الضلالة” kelimesidir. Ancak ilkinde müennes, ikincisinde ise müzekker zikredilmiştir. Gerekçesinden söz edilirken fiil ile fâil arasındaki ara ne kadar uzarsa müennesliğe bağlı kalma şartının o kadar zayıflayacağı belirtilmiş ve ilkinde “عليه”, ikincisinde “عليهم” kelimesi harf sayısı bakımından farklı olduğundan ikincisindeki fiil ve fâil arasındaki ara birincisine göre daha uzak sayılmış ve bu nedenle müzekkerlik uygun görülmüştür. Bu izahın ardından Arapların çoğu zaman kıyâsın gerektirdiği hükmü bırakıp anlamın gerektirdiği duruma uydukları belirtilmiştir. Kıyâsa göre caiz olmayan durumlarda manaya hamletmek güzel sayılırken kıyâsa uygun olan ve Araplar tarafından kullanılan uygulamalarda anlam inceliklerini göz önünde bulundurmanın güzel sayılması daha tabiidir. Lafzın müenneslik gerektirdiği durumlarda manayı dikkate alarak müzekkerliğin tercih edilmesi bu şekildedir.<sup>34</sup>

{ومن الشياطين من يغوصون له} (Enbîyâ 21/82) ayetinde geçen “يغوصون” fiili tekil gelmesi gerekirken anlam gözetilerek çoğul getirilmiştir. Yine {بلى من أسلم وجهه لله} (Bakara 2/112) ayetinde tekil başlayan üslup çoğula dönmüştür.<sup>35</sup> {ومن الناس من يعبد الله على حرفٍ}

32 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2: 411.

33 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 628-643. Benzer durum için bk. Mecdüddîn Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fi ulmî'l-Arabiyye*, nşr. Fethî Ahmed Aliyyüddin (Mekke: Câmîatu Ummu'l-Kurâ, 1420), 1: 105.

34 Süheylî, *Netâicu'l-fiker*, 132, 133.

35 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2: 419, 420.

ile {ومنهم من يستمعون إليك} (Yunus 10/42) ayetinde geçen “من” kelimesinin müfret ve müzekker bir mana içerdiği daha önce ifade edilmişti. Buna göre ilk ayette onunla ilgili “يعبد” fiili tekil, ikinci ayetteki “يستمعون” fiili ise çoğul gelmiştir. Bu durum İbn Yaîş (ö. 643/1245) tarafından şöyle değerlendirilmiştir: Zamir ilkinde lafzının (müfret ve müzekker olma) durumu gözetilerek tekil bir kalıpla gelmiş, ikincisinde ise anlam gözetilerek çoğul kalıpla gelmiştir.<sup>36</sup> {فظلت أعناقهم} {فطلت أعناقهم} (Şuarâ 26/4) ayetinde geçen “خاضعين” kelimesi hal olarak i’rab edilmiştir. Ancak bilindiği üzere hal konumunda gelen kelime, ilgili olduğu ögeye (sahibu’l-hâl) cins (müzekkerlik ve müenneslik) ve sayı (müfret, mü-sennâ, cemi) bakımından uymak zorundadır. Burada hal, anlam bakımından “أعناقهم” kelimesi ile ilgili olup akılsız varlıkların çoğulları genellikle müfret müennes kabul edildiklerinden “خاضعين” kelimesinin “خاضعة” şeklinde gelmesi gerekirdi. Ancak burada da durum anlama hamledilerek izah edilmiş ve “فظلوا خاضعين” şeklinde tevil edilmiştir.<sup>37</sup>

Anlama hamletmek suretiyle genel kuralın dışına çıkılan duruma bir diğer örnek masdar konusundadır. Masdarlar fâil veya mef’ûle muzaf kılındıklarında fâil veya mef’ûle bir kelime atfedilecek olursa ma’tûfu’n-aleyhin anlamı gözetilerek ma’tûfun i’rablandırılması mümkündür. “أعجبتني ضرب زيد وعمرو وبكرًا” cümlesinde yer alan “زيد” fâil manasında olduğundan ona atfedilen “عمرو” kelimesi için fâillik manasına atıfla merfûluk mümkündür.<sup>38</sup> Sibeveyh yine atıf konusunda kelimenin anlamını veya i’rab konumunu gözetmek suretiyle ortaya çıkan farklı i’rab durumlarına temas etmiş, “هذا ضارب زيد وعمرو” cümlesinde geçen ve muzaf olan ism-i fâilden sonra gelen “عمرو” kelimesi ile ilgili ihtimallere yer vermiştir. Cümlenin “هذا ضارب زيد وعمرو” şeklinde söylenmesi mümkün olduğu gibi “هذا ضارب زيد وعمرو” şeklinde söylenmesi de mümkündür. Bu durumda “ضارب” kelimesinin anlamı göz önünde bulundurulmuş olmakta ve cümle “هذا ضارب زيد ويضرب عمرو” şeklinde tevil edilmektedir.<sup>39</sup>

36 İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufassal*, 1: 160.

37 Nâzîru’l-Ceyş, *Temhîdu’l-kavâid*, 2: 969. Benzer örnekler için bk. İbn Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*, 2: 13, 309; Ebû Hayyân Endelûsî, *İrtişâfu’l-darb min lisâni’l-Arab*, nşr. Receb Osman Muhammed, Ramazan Abduttevvâb (Kahire: Mektebetu’l-Hancı, 1998), 2: 1026; 3: 1522; Endelûsî, *et-Tezyîl ve’t-tekmîl*, 3: 107; Sabbân, *Hâşiyetu’s-Sabbân*, 1: 221; İbnü’l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 413, 414, 628, 638, 639; İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufassal*, 3: 323, 339.

38 İbnü’l-Esîr, *el-Bedî’ fi ilmi’l-Arabiyye*, 1: 522, 523.

39 Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2: 27, 28.

### 2.3. Sözüñ Uzaması

Cümlede yer alan kelimelerin diziminde genel ve yaygın olan uygulama fiil cümlesinde fiil, fâil ve mef'ûl şeklinde, isim cümlesinde ise mübtedâ, haber şeklindedir. Bu dizilim esnasında cümlelerin unsurlarının cins (müzekkerlik-müenneslik) ve sayı (müfret, müsennâ, cemi) bakımından uyumuna özen gösterilmiştir. Ancak bazen çeşitli gerekçelerle cümlelerin kurallı diziliminin değiştirildiğine veya sözüñü ettiğimiz uyumun görmezden gelindiğine şahit olunmuştur. İşte bu kısımda genel ve yaygın cümle diziliminin dışına çıktığı durumlardan biri olan sözüñ uzaması olgusu üzerinde durulacaktır. Sözüñ uzamasından kastedilen cümledeki doğal dizilimin esnemesi ve cümlelerin unsurlarının yer değiştirmesidir. Sîbeveyh (ö. 180/796), İbn Serrâc, İbn Cinnî, İbnü'l-Enbârî, İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210), Şâtübî (ö. 790/1388) gibi dilciler bu konu üstünde önemle durmuşlardır. Sîbeveyh normal şartlarda güzel ve doğru sayılmayan bazı kullanımların sözüñ uzaması nedeniyle güzel sayıldığını belirtmiştir. Söz gelimi “حضر القاضي امرأة” kullanımını doğru bulmuştur. İbn Cinnî söz uzadığında hazif gibi daha önce caiz olmayan bazı durumların caiz olduğunu belirtmiştir.<sup>40</sup>

Sözüñ uzaması olgusu bazen sözüñ özlü söylenmesinin gerekçesi olurken çoğu zaman cümlelerin kurallı diziliminin çeşitli gerekçelerle bozulması sonrasında bazı kuralların görmezden gelinmesinin gerekçesi olmuştur. “أعرف” ifadesi aslında “أعرف الذي استقر في يدك” demektir. Ancak ikinci ifade birinciye göre daha uzun olduğundan ilki tercih edilmiştir. “حضر القاضي اليوم” cümlesinde olduğu üzere “امرأة” kelimesi fâil olduğu halde fiil müennes gelmeyip bilakis müzekker gelmiştir. Bunun gibi fiil ile fâil arasındaki mesafenin uzadığı durumlarda bu tür kullanımlar mümkün görülmüştür.<sup>41</sup> Bilindiği üzere merfû muttasıl zamir üzerine atıf yapmak gerektiğinde munfasıl bir zamirle tekit edilmesi zorunludur. Nitekim {اسكن أنت وزوجك الجنة} (Bakara 2/35) ayetindeki “أنت” zamiri, {إنه يراكم هو وقبيله} (A'râf 7/27) ayetindeki “هو” zamiri bu nedenle gelmiştir. Önce fiillerde gizli olan zamirler, munfasıl zamirlerle tekit edilmiş ve daha sonra atfedilmiştir. Dolayısıyla “زيدٌ قام وعمرو” cümlesindeki “قام” kelimesini “قام” fiilinde gizli olan zamire doğrudan atfetmek

40 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2: 38, 317; İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 1: 298; Sîrâfî, *Şerh'u Kitâb'i Sîbeveyh*, 3: 56; İbn Cinnî, *Sirr'u smâti'l-i'râb*, 1: 382; İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 469; Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa Şâtübî, *el-Mekâsîdü'ş-şâfiye fi şerh'l-hulâsati'l-Kâfiye*, nşr. Ayyâd b. İd es-Sübeyyî (Mekke: Câmîatu Ummu'l-Kurâ, 2007), 1: 521; İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fi ilmi'l-Arabiyye*, 1: 91, 453.

41 Sîrâfî, *Şerh'u Kitâb'i Sîbeveyh*, 2: 368; İbn Cinnî, *Sirr'u smâti'l-i'râb*, 2: 560; İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 2: 112; Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 6: 195; Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 4: 1589; Şâtübî, *el-Mekâsîd*, 2: 572.

caiz sayılmamış ve çirkin görülmüştür. Ancak sözün uzaması ve araya başka öğelerin girmesi halinde munfasıl zamirle tekit edilmesi şartı gerekli görülmemiş ve doğrudan atfa cevaz verilmiştir. {لو شاء الله ما أشركنا ولا آبؤنا} (En'âm 6/148) ayetinde geçen “أبؤنا” kelimesinin tekitsiz olarak doğrudan “أشركنا” fiilindeki zamire atfedilmesi mümkün değildir. Ancak hem atf harfi ve hem de nefy edatının sözü uzatması ve bir fasıla oluşturması nedeniyle mümkün olmuştur. Bu fasıla ve sözün uzaması tekit yerine geçmiştir.<sup>42</sup> Benzer bir durum {فاستقم كما أمرت ومن تاب معك} (Hûd 11/112) ayeti hakkındaki yorumda da göze çarpmaktadır. Ayetin “فاستقم أنت ومن تاب معك كما أمرت” şeklinde tevil edilmesi halinde yine merfû zamire munfasıl zamirle tekit etmek suretiyle atfetme zarureti gündeme gelecektir. Ancak sözün uzaması bu tekidin yerini tutan geçerli bir mazaret sayılmıştır.<sup>43</sup>

Arapçada şart içerikli cümleler; birinci kısmı şart cümlesi, ikinci kısmı cevap cümlesi olmak üzere iki kısımdır. Ancak bazı durumlarda cevap cümlesi hafzedilmiştir. Cevap cümlesinin hafzedilebilmesi için öncelikle cevap cümlesinde söylenecek olan kısmın bilinmesi ve şart fiilinin mazi olması gerektiğinden söz edilmiştir. Buna ilave olarak sözün uzaması da cevap cümlesinin hafzedilebilmesi için yeterli şartlardan sayılmıştır.<sup>44</sup> Benzer bir durum kasem cümlelerinin cevabında gelmesi gereken “ل” harfi için de geçerlidir. Nitekim {قد أفلح من ركاهها} (Şems 91/1) ayetinin cevabı niteliğinde olan {قد أفلح} (Şems 91/9) ayetinin baş kısmının kaseme cevap olacak şekilde “لقد أفلح” olması gerektiği, ancak sözün fazlaca uzaması nedeniyle buna gerek görülmediği söylenmiştir.<sup>45</sup> Yukarıda da geçtiği üzere {ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه} (Âl-i İmrân 3/97) ayetinin i'râbında “حج البيت” mübtedâ kabul edilmiş ve zikredilen izah gereği “على الناس” terkinin haber olması daha münasip görülmüştür. “من” ise genel anlam ifade eden “الناس” kelimesinden bir kısmını hükme tabi tuttuğundan *bedel-i ba'z mine'l-küll* sayılmıştır. Bu durumda “الناس” kelimesine işaret eden bir zamirin bulunması zaruri olmuş ve sanki ayet “من

42 Müberred, *el-Muktedab*, 3: 210; İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fi ilmi'l-Arabiyye*, 1: 376; Ebû'l-Hasen Tâhir b. Ahmed b. İdrîs İbn Bâbeşâz, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-muhtesibe*, nşr. Hâlid Abdülkerîm (Kuvveyt: el-Matbaatu'l-Asriyye, 1977), 1: 224; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 2: 280.

43 İbn Bâbeşâz, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-muhtesibe*, 2: 310. Aynı durum için bk. İbn Bâbeşâz, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-muhtesibe*, 2: 431.

44 Ebû Muhammed Abdullâh Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-arab*, nşr. Muhammed Muyhiddîn Abdülhamid (Kahire: Dâru't-Talâ', 2004.), 358.

45 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3: 151; Müberred, *el-Muktedab*, 2: 336, 337; İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nahv*, 1: 279; Sîrâfî, *Şerh'u Kitâb'i Sîbeveyh*, 2: 381; 3: 376; Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 11: 345; Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 6: 3096, 3119, 3084.

”استطاع منهم“ tevilinde gelmiştir. Söz konusu zamirin hazfedilmesi ise genellikle çirkin sayılmıştır. Burada ise başka sebepler de bulunmakla birlikte zamirin hazfedilmesini çirkin olmaktan çıkaran durum iki öge (“من” ve “الناس”) arasındaki boşluğun uzamasıdır. Bu durum özel bir neden olarak görülmüş ve genel dil kurallarından feragat edilmiştir.<sup>46</sup>

## 2.4. Telaffuz Kolaylığı

Telaffuz kolaylığı dilcilerin dile dair kullanım ve üslupların tercihinde dikkate aldıkları unsurların başında gelmiştir. Bir kelime ve cümle diziliminin telaffuzu kolaylaştırması, dile hafif ve kolay gelmesi dilcilerin o kelime ve cümle dizilimini tercih etmelerinde önemli bir etken olurken dile zor ve ağır gelmesi bir kullanımdan uzak durulmasına yol açmıştır. Fasih kimselerin ağır lafızlardan kaçındıkları ve sözde hafifliği tercih ettikleri belirtilmiştir. Bu sebeple pek çok sarf ve nahiv meselesinde ifade ve üslubun dile hafif gelmesi öncelenmiştir. Sibeveyh, sözün bir kısmının diğerinden ağır olduğunu, söz gelimi fiillerin isimlerden daha ağır olduğunu belirtmiştir.<sup>47</sup> Araplar çok kullanılan şeylerde telaffuz kolaylığına öncelik vermişlerdir. Lafzın söylenişinin kolaylaşması halinde sıkça kullanılacağı ve üzerinde tasarrufta bulunmanın daha da kolaylaşacağı belirtilmiştir.<sup>48</sup>

Kelimenin kolay veya zor telaffuz edilmesi (hafiflik ve ağırlık) isim ve fiilin asıllığı konusunda temel belirleyici olmuştur. Genel kanaate göre isim kolay telaffuz edilir iken fiil zor telaffuz edilir. İsim hafif olduğundan üç harekeyi (merfûluk, mansûbluk, mecrûrluk) ve tenvini alabilir. Fiil ise sadece iki hareke (merfûluk ve mansûbluk) alırken tenvin alamaz. Bu konudaki temel ayırt edici nokta, kelimenin telaffuzunun zor veya kolay olmasıdır. Bu illet herhangi bir nedenle ağırlaşan ve telaffuzu zorlaşan isimlere de teşmil edilmiştir. Nitekim bazı kelimeler (munsarîf) her üç harekeyi ve tenvini kabul ederken bazı kelimeler (gayri munsarîf) sadece iki hareke kabul edip tenvin alamazlar. İsimlerin her üç harekeyi ve tenvini kabul etmesi munsarîf kelimelerin duruma ve fiillerin sadece iki hareke kabul edip tenvin alamaması durumu gayri munsarîf kelimelerin durumuna benzetilmiştir.<sup>49</sup> Görüldüğü üzere kelime ve cümlelerin telaffuz bakımından hafiflik ve ağırlığı genel yargılara yön veren doğal bir etken olmuştur. Dilde yer alan ve ittifak edilen genel kurallara göre ”موزان, ميقات, ميعاد, موعاد“ denmesi gereken yerde ”موزان, ميقات, ميعاد“ denmesi bu

46 Süheylî, *Netâicu'l-fiker*, 240-242. Benzer örnekler için bk. İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nahv*, 2: 396; İbn Bâbeşâz, *Şerhu'l-Mukaddîmeti'l-muhtesibe*, 1: 253; 2: 309; Endelûsî, *İrtişâfu'd-darb*, 4: 1973; İbnü'l-Esîr, *el-Bed' fi'lmi'l-Arabîyye*, 1: 59; 2: 432; Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 6: 3140.

47 Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1: 20, 21.

48 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 3: 141.

49 Sîrâfî, *Şerh'u Kitâb'i Sibeveyh*, 1: 159, 160; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 1: 165.

çerçevede değerlendirilmiş ve sesler arasındaki uyumsuzluğun kelime telaffuzunu kolaylaştırdığı durumlarda uyumlu bir ses bütünlüğü aranmıştır.<sup>50</sup>

İbn Cinnî'ye göre lafızda kolay olanı tercih etme durumu hissî ve tabîî bir durumdur. Nahivciler de hisse göre düşünüp karar vermişler ve durumun kişiye hafif veya ağır gelmesine göre ihticacda bulunmuşlardır. İbn Cinnî bu hususta dikkat çekici bir örneğe yer vermiştir. İbn Cinnî'nin naklettiğine göre Ebû İshak ez-Zeccâc'a (ö. 311/923) fâilin neden merfû ve mef'ûlün neden mansûb olduğu sorulduğunda birbirlerinden ayırt edilmeleri için böyle yapıldığını söylemiştir. Aksi yapılırdı da aynı şekilde ayırt edilmezler miydi şeklindeki muhtemel bir soruya da şöyle cevap verileceğini söylemiştir: Onların yaptıkları en doğru olandır. Çünkü bir fiilin birden fazla mef'ûlü olabildiği halde birden fazla fâili olamaz. Bu nedenle az olduğundan dolayı fâil merfû, çok olduğundan dolayı da mef'ûl mansûb kılınmıştır. Onlar telaffuz bakımından ağır saydıkları az, hafif saydıkları da çok olsun diye bu yola başvurmuşlardır.<sup>51</sup>

İbn Cinnî, Arapçada bazen telaffuz bakımından zor olan bir lafızda daha zor bir yöne kaçarak telaffuz kolaylığı arayışına başvurulduğunu, bir harfin dile çok zor gelmesi nedeniyle daha zorunu kullanarak telaffuz kolaylığının elde edildiğini söylemiştir. Söz gelimi "حيوان" kelimesinin aslı "حييان" şeklinde olup kelimeye yer alan ikinci "ي" harfi dile zor gelmekte ve telaffuzu zorlaştırmaktadır. Ancak "و" harfinin "ي" harfinden daha ağır olduğunu bilen Araplar "ي"dan "و" a geçiş yapmışlardır. Buna benzer geçişler sadece zikredilen harflerde olmamış, başka harflerde de benzer değişimlere başvurarak telaffuz kolaylığı sağlamışlardır.<sup>52</sup> Genel kurala göre "نوح, لوط, هند" gibi kelimeler gayri munsarif olmalıdır. Ancak İbn Cinnî gayri munsariftikten bahsederken bunun gibi orta harfi sakin olan bazı kelimelerin munsarif kabul edildiğini belirtmiş ve söz konusu kelimelerin munsarif kabul edilmesinde lafzın kolay telaffuz edilmesinin ağır bastığını ve hafifliğin gayri munsarifik sebeplerinden daha baskın çıktığını ifade etmiştir. Çünkü gayri munsarifik için gerekli olan iki sebep orta harfte yer alan sükûn karşısında yetersiz kalmıştır. Bu durumda söz konusu kelimelerin munsarif kabul edilmesinde gözetilen en temel husus telaffuz kolaylığı olmuştur. Bir başka deyişle nahivciler tarafından vaz edilen

50 İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nahv*, 3: 306; Sîrâfî, *Şerh'u Kitâb'i Sibeveyh*, 6: 198; 5: 121, 133, 223; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 145; 2: 322; İbn Cinnî, *Sirr'u smâti'l-i'râb*, 2: 732.

51 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 48, 49. Benzer izahlar için bk. Sîrâfî, *Şerh'u Kitâb'i Sibeveyh*, 1: 260.

52 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3: 18-20.

genel hükme göre gayri munsarif olması gereken kelimeler dilcilerin gözettiği bir ilkeden dolayı istisnâî durum kategorisine sokulmuştur.<sup>53</sup>

Telaffuz kolaylığının belirleyici olduğu bir diğer konu da kelime yapısı ile ilgilidir. Ebû Saîd Sîrâfî (ö. 368/979) şöyle demiştir: “İdgâm iki kısımdır. İlki zaruret gereği yapılandır. İkincisi ise kelimenin kolayca telaffuz edilmesi için yapılandır. Zaruret gereği yapılan idgâm aynı cinsten iki harfin peşpeşe gelmesi ve ilk harfin sakin, ikinci harfin hemze dışında harekeli bir harf olması nedeniyle yapılan idgâmdır. Kolay telaffuz için yapılan idgâm ise ilki aynı cinsten iki harfin peşpeşe gelmesi halinde birincisinin hafiflik için sakin kılıpı diğerine idgâm edilmesidir. Aslında “رد - يرد” olan “رد - يرد” ve “احمر - ياحمر” olan “احمر - ياحمر” gibi kelimelerin telaffuz kolaylığı sağlamak üzere şeddeli hale getirilmesi bu çerçevede değerlendirilmelidir.<sup>54</sup> Yine aynı konunun devamı niteliğindeki bir örnek de içinde peşpeşe tekrarlanan harflerin bulunduğu muzaaf fiillerin emir fiil kalıbı hakkındadır. “فَرَّ، رَدَّ، مَرَّ، مَدَّ” gibi içinde şeddeli harf bulunan fiillerin emir kalıplarından söz edilirken “مَدُّ، رَدُّ، يَرُدُّ” gibi muzârideki orta harfi zammeli olanlarının emirleri ile ilgili “مُدَّ، مُدُّ، مُدِّ” olmak üzere üç ihtimale yer verilmiştir. Daha sonra da fethanın harekelerin en hafifi olduğu söylenerek telaffuzu kolay olması nedeniyle “مُدَّ” kalıbı öne çıkarılmıştır.<sup>55</sup>

Kuralsız çoğul kalıpları ele alınırken müfredi “فَعَلَ” olan kelimelerin çoğulunun daha çok “أَفْعُلُ” kalıbında getirildiğinden söz edilmiş ve bunun sebebi hakkında şöyle denmiştir: Bunun ilk sebebi telaffuz kolaylığı iken ikinci sebebi kullanım sıklığıdır. Bu nedenle telaffuz bakımından en kolay ve harf sayısı bakımından en az olanı tercih edilmiştir. Zira çoğul kalıbı tekiline göre getirilmektedir. Eğer müfredi hafif ve harf sayısı az ise cemisi de harf sayısı az ve telaffuzu kolay olacak şekilde getirilmektedir. Müfredi ağır ve hafleri çok ise cemisi de buna göre gelmektedir.” Görüldüğü üzere kelimelerin tekil ve çoğul kalıplarının vaz edilmesi sürecinin arka planında kelimenin daha kolay telaffuz edilmesi amacı hep saklı tutulmuştur.<sup>56</sup> Söz gelimi “رَبَطَ” fiilinin muzârisi ile ilgili “يَرِبُطُ” “يَرِبُطُ” olmak üzere iki ihtimale yer verilmiştir. İnsan-

53 Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Munsif şerhu kitâbi't-tasrif*, nşr. Abdullah Emin İbrahim Mustafa (Kahire: İdaratü'l Hayâti't-Türâsi'l-kadîme, 1954), 1: 32; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 1: 193; İbn Serrâc, *el-Usul fi'n-nahv*, 2: 92; Şâtübî, *el-Mekâsîd*, 5: 635.

54 Sîrâfî, *Şerh'u Kitâb'i Sibeveyh*, 5: 411.

55 Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer İbn Dürüsteveyh, *Tashîhu'l-fasih ve şerihî*, nşr. Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: Meclisu'l-A'lâ li Şüûni'l-İslâmiyye, 1998), 80.

56 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 3: 233.

ların çoğunun ilkinin seçtikleri halde fasih kimselerin telaffuz bakımından kolay olması sebebiyle ikinci kullanımı tercih ettikleri belirtilmiştir. Ayrıca bu durum sadece bu fiile has olmayıp başka örnekleri de bulunmaktadır.<sup>57</sup> Yine Arapçaya özgü bir kullanım olan şaşkınlık ve hayret durumlarında başvuru- lan taaccub kalıbı ile iki şey arasındaki tercih, üstünlük ve kıyaslamada kullanılan ism-i tafdîl kalıbının telaffuz kolaylığı ilkesi gereği mazi fiilindeki harf sayısı üç olan (sülâsî) fiillerden türetildiği belirtilmiştir.<sup>58</sup> Mebnî kelimelerin sahip oldukları hareketlerin nedenlerinden söz edilirken bunların en başında telaffuz kolaylığına yer verilmiştir. Söz gelimi “هو، هي” gibi kelimelerin sonları fetha ile hareketlenmiştir. Çünkü fetha hareketlerin en hafifidir. Mazi fiilde de benzer durum söz konusudur.<sup>59</sup>

Gayri munsarîf konusu ele alınırken on illete yer veren Sîrâfî bu illetlerden ikisinin bir isimde bulunması halinde ismin gayri munsarîflik hükümlerine tabi olacağını ve böylece tenvin ve cer kabul etmeyeceğini belirtmiştir. Tek bir illetin gelmesi halinde gayri munsarîf olmayacağını gerekçesini izah ederken şöyle demiştir: “Bir illetin gelmesi munsarîf olmasına engel olmamıştır. Çünkü isim, isim olması nedeniyle bir hafifliğe sahiptir. Bir ağırlık dâhil olduğunda bu hafiflik ona mukavemet kazandırdığından bu ağırlık isme hâkim olamaz. Ancak iki ağırlık gelirse hâkim olur.”<sup>60</sup> Görüldüğü üzere yapı bakımından kelimelerin daha kolay söylenmesi bazı durumlarda gerek kural koyucunun zihni arkaplanında yer alarak istisnâî durumların tayin edilmesine ve gerekse kural koyma sürecinden sonraki dilcilerin dilsel olguların ardında yatan nedenleri yorumlama ve değerlendirme biçimlerine hâkim olmuştur. Sözü edilen durumla ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak bu kadarıyla yetinmek doğru olacaktır kanaatindeyim.<sup>61</sup>

## 2.5. Kullanım Sıklığı

Dilcilerin kural tercihlerinde önemli oranda iz bırakan olgulardan biri de kullanım sıklığıdır. Bir ifade veya üslubun çok kullanılıyor olması bilindiği, anlaşıldığı ve yaygın olduğu anlamına gelir. Yeni bir uygulama içermeyen ve alışkın olunan kullanımlar insanlar tarafından çoğu zaman tercih edilmiştir.

57 İbn Dürüsteveyh, *Tashîhu'l-fasîh ve şerhîhî*, 55. (İbn Dürüsteveyh burada fasih kimselerin terk ettiği her kullanımın yanlış olmadığına, onların bazen fasih kullanımı başka bir fasih kullanım veya başka bir illet nedeniyle terk ettiklerine işaret etmiştir.)

58 Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed Harîrî, *Dürretu'l-gavvâs ve şerhuhâ ve havâşîhâ ve tekmeletuhâ*, nşr. Abdülhafîz Fergalî Ali el-Karanî (Beyrut: Dâru'l-Cil - Kahire: Mektebetu't-Turâsî'l-İslâmî, 1996), 160.

59 Şâtîbî, *el-Mekâsîd*, 1: 122.

60 Sîrâfî, *Şerh'u Kitâb'i Sîbeveyh*, 3: 455, 456.

61 Benzer örnekler için bk. İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 2: 100; 3: 142; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 64; 3: 162; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, 5: 364; Şâtîbî, *el-Mekâsîd*, 7: 596; el-Ezherî, *Şerhu't-tasrîh*, 2: 614.



İnsanlar yeni uygulama ve kullanımlara alışmak yerine alışkın oldukları durumu sürdürmeyi tercih etmişlerdir. Bu da insanlar arasındaki dilsel olguların bazılarının diğerlerinden daha çok öne çıkmasına neden olmuştur. Dil bilgileri de kural koyma ve gerekçe izah etme süreçlerinde bu durumu büyük oranda dikkate almışlardır. Bir kullanım yaygın olması, bir üslup ve ifadenin sıkça kullanılıyor olması kimi zaman o kullanım ve üsluba koruyucu bir nitelik kazandırmış ve onu kural dışı olmaktan korumuştur. Bununla birlikte bir kullanıma sıkça başvurulması bazen kıyâsın dışına çıkılmasının geçerli bir mazereti sayılırken bazen de kabul edilebilirliğinin izahında önemli bir gerekçe oluşturmuştur. Bir şeyin yaygın ve çokça kullanılıyor olması ona başkalarına verilmeyen bir öncelik ve genişlik tanınmasına neden olmuştur. Az kullanılan ifade ve üsluplara verilmeyen hüküm genişliği çokça kullanılan, çokça başvuru alan ifade ve üsluplara verilmiştir.<sup>62</sup>

İbn Cinnî sıkça kullanılan bir uygulamanın kıyâsa aykırı olması halinde kıyâsın değil çok kullanılan uygulamanın tercih edileceğini belirtmiştir. Bu nedenle her ne kadar Temîm lehçesi kıyâs bakımından güçlü olsa da Hicâz lügatı Temîm lügatına tercih edilmiştir. Çünkü Hicâz lügatı daha çok kullanılmış ve Kur'ân büyük oranda onunla nazil olmuştur.<sup>63</sup> İbn Vellâd (ö. 336/948) bir kullanımdan söz ederken “o kadar sık kullanılmıştır ki şiir veya başka bir delile ihtiyaç kalmamıştır.” diyerek kullanım sıklığının ne kadar önemli ve güçlü bir etken olduğunu ve kabul edilebilirliğini güçlendirmek üzere şiir veya başka delille desteklenmeye ihtiyaç bırakmadığını vurgulamıştır.<sup>64</sup> Süyûtî de bir kullanımın fasihliğinin ölçütlerine yer verirken bir kullanımın fasih olmasının şartının Araplar tarafından sık kullanılması olduğunu belirtmiştir.<sup>65</sup>

Bilindiği üzere kasem için kullanılan bazı harfler vardır ve bunların en sık kullanılanları “ت, ب, و” harfleridir. Kasem harflerinin kullanımında da bir fiil takdirinden söz edilmiştir. Buna göre kasem harflerinin öncesinde “أحلف” fiili bulunmakta olup “أحلف بالله, والله, تالله” ifadeleri aslında “أحلف بالله” şeklindedir. Buna kıyâs edilerek söz gelimi “مررت بزيد” şeklindeki bir kullanımın yerine sadece “بزيد” demenin mümkün olup olmadığı, kasemde mümkün olanın burada neden mümkün olmadığı sorgulanmıştır. Ancak kasem ifadelerindeki kullanımın Arapların sözlerinde sıkça yer alması, çokça kullanılması nedeniyle fiile

62 İbn Cinnî, *el-Munsif*, 1: 143; Ukberî, *el-Lübâb*, 2: 135; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 1: 356.

63 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 124, 125; Celâlüddîn Süyûtî, *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*, nşr. Abdulhakîm Atıyye (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 147.

64 Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sibeveyh 'ale'l-Müberred*, nşr. Züheyr Abdulmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996), 214.

65 Celâlüddîn Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-lugati ve envâihâ*, nşr. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ v.dğr. (Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, ts.), 1: 187.

gerek kalmadığı ve böylece ifadede fiile yer verilmemeye başlandığı belirtilmiştir.<sup>66</sup> Yine kasem üslubu ile irtibatlı bir diğer konu da “لَعَمْرُ اللَّهِ” şeklindeki kullanımlarla ilgilidir. Burada “ل” harfinin lamu’l-ibtidâ, “عمر” kelimesinin mübtedâ ve haberinin de hazfedilmiş bir “قسمي” kelimesi olduğu söylenmiştir. Bu ve benzeri durumlarda haberi hazfedilmiş bir mübtedâ için mansûbluğun da caiz olduğu, lamu’l-ibtidânın olmaması halinde merfûluk ve mansûbluğun mümkün olduğu belirtilmiştir. Ancak lamu’l-ibtidâ varken de her iki durum caiz olması gerekirken lamu’l-ibtidânın bu ve benzeri yerlerde nasb ile kullanılmasının çok olması nedeniyle mansûbluk tercih edilmiştir.<sup>67</sup> Kasem üslubu ile ilgili bir diğer mesele de kasem için kullanılan edatların hazfedilmesi halinde ortaya çıkacak yeni durum ile ilgilidir. Kasem harfi veya kasem anlamında kullanılan fiil hazfedildiğinde hakkında yemin edilen kelimenin mansûb olması gerekmektedir. Kelimenin mecrûr olarak kalması doğru değildir. Ancak Allah tealânın isimlerinden birine yemin edildiğinde mansûbluk gerekli görülmemiştir. Bu durumda nasb da cer de caizdir. Bunun en önemli gerekçesi yine kullanım sıklığıdır.<sup>68</sup>

Nahiv kuralına göre nidâ edatı olan “يا” harfinin marife bir kelime üzerine doğrudan getirilmesi ve söz gelimi “يا الرجل” denmesi doğru değildir. Bunun tek istisnâsı “الله” lafzıdır. Bu durumun sadece “الله” lafzına has olmasının en başta zikredilen nedeni, çokça kullanılmasıdır. Dolayısıyla Allah lafzının başına nidâ edatının doğrudan getirilmesi doğru kabul edilmiştir.<sup>69</sup> Soru edatlarından olan “كم” in aslında “كما” olduğu belirtilmiştir. Nitekim “لما” bazen “لم”, “لما\عما\عما” bazen “عم” ve “لما” ise bazen “مم” şeklinde kullanılmıştır. Dilciler aynı durumun “كم” edatı için de geçerli olduğunu söylemişlerdir. Her ne kadar Zeccâc Ferrâ’yı (ö. 207/822) bundan dolayı eleştirse de İbn Fâris (ö. 395/1004) hem çokça kullanılmasından dolayı hem de “لما\عما\عما, مما\مم” kullanımlarından dolayı söz konusu elif’in düşmesinin doğru olduğunu belirtmiştir.<sup>70</sup> Yine hemze ile başlayan sülâsî fiillerin emirlerinde iki hemzenin peşpeşe gelmesinin meydana getirdiği telaffuz zorluğu nedeniyle “أوكل” yerine “كل”, “أؤخذ” yerine “خذ” ve “أؤمر” yerine “مر” denmiştir. Ancak bu durum kıyâsi bir durum değildir. Sıklıkla kullanılması nedeniyle bu kullanım tercih

66 Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah Verrâk, *İlelu'n-nahv*, nşr. Mahmud Câsim Muhammed Dervîş (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1999), 212, 213.

67 Nâzıru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 6: 3086.

68 Ukberî, *el-Lübâb*, 1: 377; Nâzıru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 6: 3082.

69 Verrâk, *İlelu'n-nahv*, 341, 342; İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 327.

70 Ebul Hüseyin Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-lugati'l-arabiyyeti ve mesâilihâ ve süneni'l-arabi fî kelâmihâ*, nşr. Ahmed Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 115.

edilmiştir. Daha sonra “أمر” fiilinin emri için “أؤمر” ve “مز” kullanımları caiz sayılmıştır. Nitekim “وأمر أهلك بالصلاة” (Tâhâ 20/132) ayeti bu veçhe örnektir. İki fiil (أكل, أخذ) için iki ihtimal söz konusu olmazken sadece bu fiil (أمر) için ikinci bir ihtimale yer verilmesine, bu fiilin sık kullanılma bakımından diğer ikisinin seviyesine gelememesi gerekçe gösterilmiştir.<sup>71</sup>

Ferrâ, Arapların “ذهب” ve “انطلق” fiillerini bir ülkeden bahisle kullanıldıklarında müteaddi yaptıklarını ve “ذهبت الكوفة” ve “انطلقت الغور” şeklinde kullanıldıklarını belirtmiştir. Nitekim “دخل” fiili de bu şekilde olup bir mekâna giriş anlamında kullanılacağı zaman harfi cersiz olarak kullanılmıştır. Bunun tek illeti çok kullanılmasıdır.<sup>72</sup> Aynı konu ile ilgili olarak şöyle denmiştir: “Lâzım fiil mana bakımından mef’ûl olan bir kelimeye isnat edilirse harfi cerle müteaddi yapılır.” Ancak kullanım sıklığı nedeniyle bu kuraldan farklılık taşıyan bir duruma yer verilmiştir. Bu da “دخلت الدار\البيت” şeklindeki kullanımlardır.<sup>73</sup> İbnü'l-Enbârî, emir fiilin mebnîliğinden söz ederken “قم” ve “اذهّب” fiillerinin aslında “للتقم” ve “للتذهب” şeklinde olduğunu, nitekim Allah Teâlâ'nın {فبذلك} {فاليفرحوا} (Yûnus 10/58) buyurduğunu ve Hz. Peygamberin de (a.s) savaşlardan birinde “لتأخذوا مصافكم” buyurduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla çokça kullanıldığından dolayı kelime başlarında yer alan lam harfi ağır bulunmuş ve dile kolay olsun diye hafzedilmiştir.<sup>74</sup> İbnü'l-Enbârî kıyâsa muhalif olduğu halde sıkça kullanıldığı için doğru kabul edilen bir diğer kullanıma yer vermiştir. “على الماء” için “بلع” ve “بني العم”, “بلعنبر” için “بنو العنبر” ifadesinin kullanımı kıyâsa aykırıdır. Ancak çokça kullanılmasından dolayı kabul edilmiştir. Sözü geçen ifadeler doğru kabul edilse de şaz sayılmış, bunlara kıyâsla yeni kullanımlara yol açılmamıştır.<sup>75</sup>

Ebû Hayyân imâle olgusunun nedenlerinden bahsederken yedi sebep zikretmiş ve bunlardan birinin de kullanım sıklığı olduğunu belirtmiştir.<sup>76</sup> Yine Ebû Hayyân kullanım sıklığının hazfi gerektiren nedenlerden olduğuna yer

71 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, 5: 276, 277; Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *İycâzu't-ta'rîf fi lmi't-tasrîf*, nşr. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 155, 156.

72 İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 2: 228, 229.

73 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, 1: 428; Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 4: 1725, 1726, 1991.

74 Ebû'l-Berekât Abdurrahman İbnü'l-Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İl, 1997), 165, 166; İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 427-429.

75 İbnü'l-Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, 211, 212.

76 Endelûsî, *İrtişâfu'd-darb*, 2: 534.

vermiştir.<sup>77</sup> “كان” fiilinin muzârisinde önüne cezm edatlarından birinin gelmesi durumunda “يكن” olması gerekirken sadece bu fiile has olmak üzere “يكن\تناك” olabileceğine hükmedilmiştir. Gerekçe yine kullanım sıklığıdır.<sup>78</sup> “الأسد\أسد” örneğinde olduğu gibi kullanım sıklığı mef’ûlün bihi nasb eden âmilin hafzediliş sebeplerinden biri olarak zikredilmiştir.<sup>79</sup> Kullanım sıklığının kural tercih ve gerekçelendirilmesinde öne çıktığı durumlar için örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak bu kadarıyla yetinmek doğru olacaktır.<sup>80</sup>

## Sonuç

Arap dilcileri vaz ettikleri dil kurallarının kapsamlı ve tutarlı olmasına özen göstermişler, kapsamlılık ve tutarlılığı önceliklemişlerdir. Dil kurallarında istisnâi durumlara yer bırakmayacak ilkelere ulaşmak için çabalamışlardır. Dil kurallarının yetkinliği kapsamlı ve tutarlı olması oranında artacağından aynı şart ve özelliklere sahip kullanımlar için aynı kuralın sorunsuz olarak işletilmesini önemli görmüşlerdir. Söz konusu kaygı, yönlendirici ve kontrol edici bir unsur olarak hep baskın olsa da yaygın kullanımları esas alarak kapsamlı ilkelere ulaşma ve ulaşılan kaidelerin Arap dilini büyük oranda yansıtması amacını da gözden uzak tutmamışlardır. Ancak dilciler, bu konudaki gösterdikleri titizlik ve hassasiyete rağmen kimi zaman dilin doğal yapısı karşısında çaresiz kalmışlardır. Vaz ettikleri kurallar, amaçladıkları gibi Arap dilinin bütününe kapsamamış ve her duruma uyarlanabilecek düzeyde tutarlı olamamıştır. Dil kurallarının kapsamlı, tutarlı ve işlevsel olmasına, iletişimi kolaylaştırmasına öncelik verildiğinde yaygın dil kaidelerine aykırı durumlarla karşılaşmıştır. Bu durumda başlangıçta yaygın kullanımla birebir uyum içinde olmayan dil kaidesinin yeniden incelenip tashih edilmesi veya dil kuralına aykırı durumun reddedilmesi şeklinde iki ihtimal öne çıkmıştır. Ancak dil bilginleri üçüncü bir yol bularak söz konusu kural ve uygulamalar arasında uzlaşma sağlamışlar ve çoğu zaman genel dil kurallarına aykırı durumlar için makul gerekçeler ileri sürmüşlerdir.

Bu çalışmada dil bilginlerinin dil kurallarına aykırı durumları kurallarla uzlaştırma uğraşları esnasında başvurdukları yollar ve gerekçelendirme biçimleri ele alınmıştır. Kaynaklarda çokça öne çıkan açıklama biçimleri

77 Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmûl*, 11: 356, 388.

78 İbn Cinnî, *Sirr'u sinâti'l-i'râb*, 2: 530; Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 3: 1177; Şâtîbî, *el-Mekâsîd*, 2: 211, 212; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1: 387, 388; Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 324, 325.

79 Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 4: 1751.

80 Benzer örnekler için bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4: 481; İbn Cinnî, *Sirr'u sinâti'l-i'râb*, 2: 542, 543; Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 7: 3363; 10: 5055, 5216; Şâtîbî, *el-Mekâsîd*, 5: 320; 6: 291; Ukberî, *el-Lübâb*, 2: 367.

örnekleriyle irdelenmiştir. Söz gelimi anlam karışıklığının önlenmesi, anlam uyum ve tutarlığının gözetilmesi, kimi zaman sözün uzaması nedeniyle cümlelerin olması gereken dizilim ve tutarlılıkta olmaması, telaffuz kolaylığının sağlanması ve kullanım sıklığının öne çıkması gibi gerekçeler dil bilginlerinin uzlaştırma çabalarında çokça vurguladıkları etkenler olmuştur. Sözü edilen etkenlerin bunlarla sınırlı olmadığını, sadelik, kısa ve öz olma, zahiri durumları gözetme gibi başkaca etkenlerin de yer aldığını, ancak bunların çalışmada ele alınan maddeler kadar öne çıkmadığını söylemek mümkündür. Netice olarak dil kurallarının çoğu zaman doğal dil akışına boyun eğdiği, ortaya çıkan istisnâî durumları görmezden gelmediği ve sağlıklı iletişime yardımcı olma amacını taşıdığı sürece çözüm odaklı yaklaşımlar karşısında esnek olduğu görülmüştür. Bu bakımdan dil kurallarının dile tahakküm edici bir yönü olmakla birlikte doğal dil ortamından bütünüyle uzak olmadığını ve bu nedenle sağlıklı bir bakış açısıyla yaklaşıldığı takdirde dildeki sorunların pek çoğunun yine dil içerisinde çözüm bulduğunu söyleyebiliriz. Yine dilcilerin yaygın kullanımlardan yola çıkarak kapsamlı ve tutarlı kurallara ulaşma gayretlerinin büyük oranda başarılı olduğunu, ancak dilin doğal yapısının kimi zaman dilcilerin ulaştıkları ilkelere direnç gösterdiğini ve kuralları kısmi bir “güncelleme”ye zorladığını söyleyebiliriz. Bu “güncelleme” kimi zaman kuralın yeniden ele alınması şeklinde olurken çoğu zaman vaz edilen kural ile devam edegelen kullanım ve uygulama arasında bir uzlaşma sağlanması şeklinde olmuştur.

## Kaynakça

- Afgânî, Saîd. *el-Mûciz fi kavâidi'l-lugati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Azâvî, Niame Rahîm. “Difa' 'ani'n-nahvi'l-'Arabî”. *el-Mevrid* 2 (1986): 49-62.
- Beşer, Kemâl. *el-Lugatu'l-Arabiyyetu beyne'l-vehmi ve sûi'l-fehm*. Kahire: Dâru Garîb, 1999.
- Dayf, Şevki. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1968.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi Kitâbi't-Teshîl*. Nşr. Hasan Hindâvî. 3 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *İrtişâfu'd-darb min lisâni'l-Arab*. Nşr. Receb Osman Muhammed - Ramazan Abduettevvâb. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1998.
- Ezherî, Halid b. Abdullah. *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*. Nşr. Muhammed Bâsîl Uyunu's-Sûr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Sinân. *Sirru'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed. *Dürretu'l-gavvâs ve şeruhâ ve havâşihâ ve tekmeletuhâ*. Nşr. Abdülhafîz Fergalî Ali el-Karanî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996.
- Hasan, Abbâs. “Sarîhu'r-ra'y fî'n-nahvi'l-Arabî: Dâuhû ve devâuhû”. *Mecelletu risâleti'l-İslâm*. 38 (ts.): 190-201.

- Hasan, Abbâs. *el-Lugatu ve'n-nahvu beyne'l-kadîm ve'l-hadîs*. Kahire: Dâru'l-Maârif bi Mısra, 1966.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif bi Mısra, ts.
- Hulvânî, Muhammed Hayr. *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*. Rabat: en-Nâşir el-Atlasî, 1983.
- İbn Bâbeşâz, Ebû'l-Hasen Tâhir b. Ahmed b. İdrîs. *Şerhu'l-Mukaddîmeti'l-muhtesibe*. Nşr. Hâlid Abdulkerîm. Kuveyt: el-Matbaatu'l-Asriyye, 1977.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. Nşr. Muhammed Ali Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-İlmiyye, 1952.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Munsif şerhu kitâbi't-tasrif*. Nşr. Abdullah Emin İbrahim Mustafa. 3 Cilt. Kahire: İdâratü'l Hayâti't-Türâsî'l-Kadîme, 1954.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *Sirr'u smâti'l-i'râb*. Nşr. Hasan Hindâvî. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbn Dürüsteveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer. *Tashîhu'l-fasîh ve şerihî*. Nşr. Muhammed Bedevî el-Mahtûn. Kahire: Meclisu'l-a'lâ li Şüûni'l-İslâmiyye, 1998.
- İbn Fâris, Ebul Hüseyin Ahmed. *es-Sâhibî fi fıkhu'l-lugati'l-arabiyyeti ve mesâilihâ ve süneni'l-arabi fi kelâmihâ*. Nşr. Ahmed Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Nşr. Muhammed Muiyiddîn Abdülhamid. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn. *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*. Nşr. Muhammed Muiyiddîn Abdülhamid. Kahire: Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübrâ, 1963.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn. *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-arab*. Nşr. Muhammed Muiyiddîn Abdülhamid. Kahire: Dâru't-Talâ', 2004.
- İbn Kâsım, Abdurrahman b. Muhammed. *Hâşiyetu'l-Acrûmiyye*. B.y.: y.y., 1988.
- İbn Madâ, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbu'r-Red ale'n-nuhât*. Nşr. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1982.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Îycâzu't-ta'rîf fi ilmi't-tasrif*. Nşr. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*. Nşr. Abdurrahman Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 4 Cilt. Kahire: Hicr li't-Tibâa ve'Neşr, 1990.
- İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl. *el-Usûl fi'n-nahv*. Nşr. Abdülhüseyin el-Fetlî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996.
- İbn Vellâd, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Müberred*. Nşr. Züheyr Abdulmuhsin Sultan. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996.
- İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Ali. *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*. Nşr. Emîl Bedî Yakub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman. *el-İnsâf fi mesâili'l-hulâf beyne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2007.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman. *Esrâru'l-Arabiyye*. Nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Bedî' fi ilmi'l-Arabiyye*. Nşr. Fethî Ahmed Aliyyüddin. 2 Cilt. Mekke: Câmiatu Ummu'l-Kurâ, 1420.
- İskenderî, Ahmed. "el-Garazu min karârâti'l-mecma' ve'l-ihticâc lehâ". *Mecelletu mecmâ'l-lugati'l-'Arabiyye*. 1 (1935): 177-269.
- Müberred, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. Nşr. Muhammed Abdülhâlik Udayme. 4 Cilt. Kahire: y.y., 1994.
- Nâzırû'l-Ceyş, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed. *Temhîdu'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid*. Nşr. Ali Ahmed Fahir ve diğeri. 11 Cilt. Kahire: Daru's-Selam, 2007.
- Sabbân, Ebu'l-İrfan Muhammed b. Ali. *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyyeti'bni Mâlik & Şerhu'ş-şevâhid li'l'Aynî*. Nşr. Tahâ Abdurraûf Sa'd. 4 Cilt. yy: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988.
- Sîrâfî, Hasan b. Abdullah b. Merzûbânî Ebû Saîd. *Şerhu Kitâb'i Sîbeveyh*. Nşr. Ali Seyyid Ali - Ahmed Hasan Mehdelî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Süheyli, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah. *Netâicu'l-fiker fi'n-nahv*. Nşr. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*. Nşr. Abdulhakîm Atıyye. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Müzhir fi ulûmi'l-lugati ve envâihâ*. Nşr. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'l-cevâmi'*. Nşr. Ahmed Şemsüddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa. *el-Mekâsîdü'ş-şâfiyye fi şerhi'l-hulâsati'l-Kâfiyye*. Nşr. Ayyâd b. İd es-Sübeyfî. 10 Cilt. Mekke: Câmiatu Ummu'l-Kurâ, 2007.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin. *el-Lübâb fi ıleli'l-binâi ve'l-i'rab*. Nşr. Gâzî Muhtâr Tuleymât - Abdülilâh Nebhân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Muâsir, 1995.
- Verrâk, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah. *'İlelu'n-nahv*. Nşr. Mahmud Câsim Muhammed Dervîş. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1999.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail. *Ahbâru Ebî'l-Kâsım ez-Zeccâcî*. Nşr. Abdülhüseyn el-Mübârek. Bağdat: Daru'r-Raşîd li'n-Neşr, 1980.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail. *el-İdâh fi 'ileli'n-nahv*. Nşr. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979.

**Common Explanatory Forms of Arabic Linguistic Scholars on  
Exceptional Situations  
(Extended Abstract)**

Yunus İNANÇ\*

Arabic linguistic scholars have engaged in Arabic language and establish the rules of the language to provide its further systematic use. They have aimed to ensure that the language rules have certain properties such as inclusiveness, consistency, functionality, appropriateness to the natural structure of the language and creating in simplicity and facilitation unlike complication and barrier for its usage. Therefore they have tried to establish the rules requirements like the easiness of pronunciation, meaning fluency and integrity both in the rules on the sequence of the sentence and in the rules on the process of formation of words, which are the basic elements of the sentence. The language scholars have considered these situations in the process of setting the language rules and in the rule preference, and as such have been influenced by the mentioned natural causes. They have taken care of the rules to be comprehensive and exclusive of exceptional circumstances. However, no matter how endeavor they served, there have been some uses out of the general rules.

The language scholars have attempted to explain each exceptional situations they faced. They have tried to understand and explain why a solecistic use happened in an exceptional way. They tried to show that the solecistic and off the rule uses and beyond are not out of the general framework of the Arabic language. They have developed various explanations for this issue. For example, prevention of meaning confusion, grounding on core meaning, avoiding of prolongation of the word, prioritizing the ease of pronunciation and taking into account the frequency of use are the most common appealed forms of the explanation. Improper uses in case of normal conditions have been considered correct for the reasons mentioned, and an exceptional status has been created based on the cited reasons in the non-permissible uses for the general rules. Exceptions have either justified or interpreted having been taken into these principles and reasons. In addition to this, it has been sometimes provided an adequate and

---

\* Assist. Prof. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey University Faculty of Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric ([yunus.inanc@gmail.com](mailto:yunus.inanc@gmail.com)).



valid explanation and a convincing justification for the extant situation rather than establishing a special situation.

To briefly address the mentioned reasons, the first of the situations making possible to accept the illegal uses despite of being outside the language rules is to prevent from the confusion of meaning. The prevention from the confusion of meaning is one of the situations which are taken into mostly consideration in terms of the rule preference and the explanation of justification by the language scholars. What is meant by avoiding confusion here is to prevent from the confusion or misunderstanding that will arise if a language rule comes in any other state than in the present situation by the coming of the relevant rule in this way. As it can be seen in the mentioned examples, this is pointed out in the language works by expressions such as “if it were not so, the meaning would be confused” and “the purpose would not have come into existence if this provision had not been given...”. As it is known, the main purpose of the communication is that anyone conveys his/her message to his/her interlocutor in a correct, short and concise way. The language rules are taken into account as long as they provide this purpose. Although the common language rules are broadly speaking complied in general, in the case of causing to communication problems and misrepresentation of the meaning to be expressed, the language rules were made flexible and ignored for a while. In this respect, the prevention from meaning confusion has been considered to be one of the most basic aims of the Arabic language and has been a prominent factor both in the rule preference and in the interpretation exceptional situations.

The second is the observance of meaning. One of the principles that the linguists take into consideration -in addition to the basic procedures- in the process of setting the rules of the language is to observe the meaning. Unlike the previous principle, it is meant by this to the ground on the meaning and regards the meaning fluency rather than the position of the letter in terms of *i'rab*. Meaning-centric reason explanations such as the regarding meaning, the predicting to meaning, and the prioritizing meaning were frequently included in the *naḥw* works. Ibn Jinn has stated that the predicting to meaning is a method used frequently in Arabic. He has also remarked that despite being paid attention to the rules in Arabic, different methods such as apocopate (*ḥathf*), addition (*ziyādah*), advancement (*taqdīm*) and postponement (*ta'khīr*) were referred to. For instance, Ibn Sarrāj has stated that it is more appropriate to predicate meaning.

Whether the use must be predicated to a word or to meaning is contradictive between Basra and Kûfa schools. According to the Kûfe school, when it is necessary to predicate to word or meaning, it must be predicated firstly to the meaning and secondly to the word. The reason for predicting to meaning is that it cannot be fully understood in the case of predicting to the

word. Another reason is the ease of pronunciation. While pronunciation facilitated by a word and a sentence sequence and its being easy to tongue has led the linguist scholar to prefer this sequence, its complexity and hardness have kept them away from that. It is stated that fluent speakers avoided the heavy words and preferred the lightness in the word. For this reason, in the many “*Nahw*” and “*Şarf*” issues, the lightness of the words has been prioritized in the expression of emotions and thoughts and the use of styles. *Sîbeveyh* has stated that some words are heavier than others in terms of pronunciation and that for example, the verbs are heavier than names. Arabs have given priority to the ease of pronunciation in the most common uses.

One of the reasonable grounds for exceptions is the frequency of use. Because, the frequent use of a phrase or style means that it is known, common and widespread. Customary uses that do not contain new situations are often preferred by people. People have preferred to continue customary situations rather than to be accustomed to new situations and uses. This caused some of the linguistic phenomena among people to be more prominent than others. Language scholars also took into consideration this situation substantially in the process of rule-making and justification. However, the frequency of a certain use has sometimes considered being a valid excuse for going out of the comparison and has occasionally provided an important justification in the explanation of admissibility. The extensity and frequency of a certain use have led to the recognition of a priority and breadth of mind that has not been given to others. The provision of idea width, which has not been given to the less used expressions and styles, has been given to the frequently used expressions and the widely used styles.

# ŞEYHÜLİSLAM SÂDEDDİN EFENDİ'NİN FETVALARI ÇERÇEVESİNDE OSMANLI HUKUKUNDA KAZAÎ HÜKMÜN KAYNAKLARI

Süleyman KAYA\*  
Osman GÜMAN\*\*  
Rabia SALUR\*\*\*

## Öz

Makalede Şeyhülislam Sâdeddin Efendi'nin fetvaları çerçevesinde Osmanlı Hukukunda yargı kararının kaynaklarını tespitte çalıştık. Yargı kararlarına şekil veren tespit ettiğimiz kaynaklar; fetva, sultanın iradesi, örf, kadı'nın takdiri ve vâkıfın şartıdır. Osmanlı ilmiyesi, kadıların Hanefi fıkıh geleneği içerisindeki fetvaya esas kabul edilen görüşle hüküm vermeleri ilkesini benimsemiştir. Osmanlı Hukukunun yazılı kısmını oluşturan sultanın iradesinin de yargı kararının önemli bir kaynağı olduğunu belirtmek gerekir. Bu iki temel kaynağın dışında kadı'nın takdir yetkisi ve örfün de özellikle dava konusu meselenin tespiti noktasında tali de olsa yargı kararlarına kaynaklık ettiklerini söyleyebiliriz. Vâkıfın şartı ise bir mülkünü vakfeden şahsın, ilgili vakfa dair şartları belirlemeyle sınırlı olarak bir nevi kadı'nın vereceği hükmü belirlemesi olarak görülebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Sâdeddin Efendi, Kazaî Hüküm, Osmanlı Hukuku, Fetva, Sultanın İradesi.

## The Sources of Judicial Verdict in Ottoman Law in Accordance with Shaykh al-Islâm Sâdeddin Efendi's Fatwās

### Abstract

In this article we tried to find the sources of judgement in Ottoman Law in accordance with Shaykh al-Islam Sâdeddin Efendi's fatwas. The sources we found that designate the judgement are: fatwa, will of sultan, custom, discretion of judge and endower's condition. The Ottoman Scholars adopted for the judges the principle of handing out a decision in accordance with the comment which has been taken as a basis within the Hanafi fiqh. It needs to be spelled out that the will of the sultan which is forming the statutory part of the Ottoman law system is playing an important role as a source in judgement. Besides the two mentioned before it may be said, even if to be subsidiary, the discretion of the judge and custom created a recourse for juridical decisions specifically in terms of stating the matter in dispute. Finally, the endower's conditions could be accepted as the assignment of the judges decisions but limited with the setting of conditions of a founder concerning his or her foundation.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

**Keywords:** Sâdeddin Efendi, Judgement, Ottoman Law, Fatwā, Will of Sultan.

\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı ([suleymankaya@sakarya.edu.tr](mailto:suleymankaya@sakarya.edu.tr)). ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4266-7359>

\*\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı ([oguman@sakarya.edu.tr](mailto:oguman@sakarya.edu.tr)) ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0600-3432>.

\*\*\* Arş. Gör., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı ve Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi ([rabia.salur@ibu.edu.tr](mailto:rabia.salur@ibu.edu.tr)) ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2329-8324>.

## Giriş

Osmanlı hukukunun şer'îliği, örfîliği üzerine birçok çalışma yapıldığı görülmektedir.<sup>1</sup> Bu çalışmalarda Osmanlı hukukunun şer'î-örfî kavramları çerçevesinde ele alındığı ve farklı görüşlerin serdedildiği bir tartışmanın süregeldiği söylenebilir. Doğrudan örfîlik-şer'îlik meselesini ele alan çalışmaların yanı sıra Osmanlı mahkemesi, yargı sistemi ve özel olarak Osmanlı kadısı üzerine yapılan çalışmalarda Osmanlı kadısının başvuru kaynaklarına dair de bilgiler verilmiştir. İlber Ortaylı, Osmanlı kadısı ve mahkemesini ve özellikle kadı'nın taşra yönetimindeki rolünü ele aldığı çalışmasında Osmanlı kadısının başvuru kaynakları arasında fıkıh literatürünün yanı sıra hadis, icma, dünyevi otoritenin koyduğu kurallar ve örfün bulunduğunu belirtir.<sup>2</sup> Haim Gerber de Bursa şer'iyye sicilleri üzerine yaptığı araştırmasında Osmanlı hukukunun kaynaklarını şeriat, kanun ve örf olarak belirler.<sup>3</sup> Benzer şekilde Ahmet Akgündüz de Osmanlı hukukunun kaynaklarını fıkıh, kanunname, ulu'l-emrin belirlemesi ve örf olarak zikreder.<sup>4</sup> Bu çalışmalarda yapılan tespitlerin genel olarak şer'iyye sicilleri üzerindeki incelemelere dayandığı görülmektedir.

Bu makalede Osmanlı kadısının hüküm verirken dikkate aldığı başvuru kaynaklarını 1598-1599 yılları arasında şeyhülislamlık yapmış olan Hoca Sâdeddin Efendi'nin fetvaları çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Tam adı Sâdeddin b. Hasan Can b. Hafız Muhammed olan Hoca Sâdeddin Efendi 943/1536 senesinde Kanuni Sultan Süleyman devrinde İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Babası Hasan Can Çelebi (ö. 974/1567) Yavuz Sultan Selim'in çok

- 1 Örnek olarak şu eserler zikredilebilir: Adnan Koşum, "Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (Haziran 2004): 145-160; Uriel Heyd, "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat", trc. Selahaddin Eroğlu, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1984): 633-652; Ahmed Akgündüz, "Osmanlı Kanunnâmelerinin Şer'î Sınırları", *Osmanlı*, ed. Kemal Çiçek - Cemal Ögüz (İstanbul: y.y., 1999), 6: 408; Robert Anhegger - Halil İnalçık, *Kanunnâme-i Sultanî Ber Müceb-i Örf-i Osmanî* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1956); Halil İnalçık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî - Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *İstanbul Üniversitesi SBF Dergisi* 13/02 (Ocak 1958): 102-126; Ahmet Akgündüz, "Osmanlı Hukukunda Şerî Hukuk- Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999): 117-122; Nasi Aslan, "Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukûkunun Şer'îliği Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003): 17-44; Muharrem Midilli, "Klasik Osmanlı Hukukundaki Şer'-Örf Ayrımına Dair Modern Tartışmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014): 33-48.
- 2 İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*, 2. Baskı (İstanbul: Kronik Baskı, 2016), 89.
- 3 Haim Gerber, "Osmanlı Hukukunda Şeriat, Kanun ve Örf 17. Yüzyıl Bursa'sı Mahkeme Kayıtları", trc. Mehmet Akman, *Hukuk Araştırmaları* 8/1-3 (1994): 273-283.
- 4 Ahmet Akgündüz, "İslam Hukukunun Osmanlı Devleti'nde Tatbiki: Şer'îye Mahkemeleri ve Şer'îye Sicilleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009): 19.

sevdiği nedimidir.<sup>5</sup> Sâdeddin Efendi ailesinin nüfuzu sayesinde küçük yaştan itibaren iyi bir eğitim almıştır. Dönemin önemli alimleri Karamânî Ahizâde Mehmed Efendi ve Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) hocaları arasında yer almaktadır.<sup>6</sup> Babası, hocaları ve kendi kazandığı ün sayesinde saray tarafından takdir edilen Sâdeddin Efendi Manisa valisi Şehzade Murad'ın hocası İbrahim Efendi'nin ölümü üzerine şehzade hocalığına tayin edilip Manisa'ya gönderilmiştir. Bu önemli görev, hayatında ilmi ve siyasi anlamda dönüm noktası olup bundan sonra "hoca" ve "hocaefendi" olarak meşhur olmuştur.<sup>7</sup> 1006/1598 yılı başlarında şeyhülislamlık makamına getirilen Sâdeddin Efendi 1008/1599 senesi sonuna doğru vefat edinceye kadar yaklaşık iki yıl bu vazifeyi deruhte etmiştir.<sup>8</sup>

Hoca Sâdeddin Efendi'ye ait olan ve "Kitabu't-tahâre" ile başlayıp "Kitabu'l-ferâiz" ile son bulan *Mecmû'u'l-fetâvâ*'da, Hanefi fıkıh literatüründe genellikle tercih edilen sistematik esas alınmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 2728 numarada kayıtlı olan ve 113 varaktan oluşan mecmuada 43 bölüm ve 1321 fetva yer almaktadır. Bu nüsha Türkiye kütüphaneleri kayıtlarına girmiş tek nüsha olup müstensihî ile ilgili bir bilgi içermemektedir. Kapak sayfasında "İstahabehü'l-fakîr Abdulgani" şeklinde bir temellük kaydı vardır. Mecmuanın her bir bölümündeki fetva dağılımı farklılık göstermekte olup en çok fetva 200 mesele ile "Kitabu'd-dava"da bulunurken en az fetva ise 3'er mesele ile "Kitabu'z-zekat", "Kitabu'l-havale" ve "Kitabu'l-ikrah"ta bulunmaktadır. Mecmuada yer alan fetvaların kahir ekseriyeti Türkçe olup nadiren Arapça fetvalara da rastlanmaktadır. Yine fetvaların tamamı mensur soru-cevaplardan müteşekkil iken yalnızca bir fetvada soru ve cevabın her ikisi de manzumdur.

Sâdeddin Efendi'nin fetva mecmuası, yazma halinde olması ve bilinen tek nüsha olması sebebiyle günümüz çalışmalarında hemen hiç atfı yapılmayan bir mecmuadır. Osmanlı dönemine ait şer'iyye sicilleri ve fetva mecmuaları gibi hukuki nitelik taşıyan otantik belgeler tedavüle girdikçe Osmanlı hukuk sistemi ve fetva literatürüne dair yapılacak tespitlerde isabet oranının artacağı kuşkusuzdur. Biz Sâdeddin Efendi'nin mecmuasında yer alan 1321 fetvanın tamamını Osmanlı Hukukunda kazaî hükmün kaynağını tespit açısından inceledik. Bu çerçevede tespit edebildiğimiz bilgileri örfî-şer'î ikileminde sürdürülen tartışmalara girmeden ortaya koyduk. 16. yüzyıl sonlarına ait bu

5 Nedîm: Meclis arkadaşı, sohbet arkadaşı; büyükleri fıkra ve hikâyelerle eğlendiren. Bk. Ferit Devellioğlu, "Nedîm", *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 9. Baskı (Ankara: Aydın Kitabevi, 1990), 977.

6 Şerafettin Turan, "Hoca Sâdeddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 18: 196.

7 Turan, "Hoca Sâdeddin Efendi", 18: 196.

8 Komisyon, "Hoca Sâdeddin Efendi", *İlmiyye Salnâmesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334), 416-417.

mecmuadan aktarılan bilgilerin ilgili tartışmaya ışık tutacak mahiyette olması makalenin literatüre bir diğer katkısı olarak zikredilebilir.

Günümüz pozitif hukukunda yazılı hukukun yanı sıra gelenek hukuku, yargı kararları ve öğreti/doktrin de kaynak olarak zikredilir.<sup>9</sup> Ancak hukukun uygulamasında ilk başvuru kaynağı yazılı hukuktur. Yani pozitif hukukun temel kaynakları anayasa, kanun, yönetmelik ve tüzükler gibi kendi içinde hiyerarşik bir yapısı olan ve normlar sistemi oluşturan yazılı kaynaklardır. Yargı kararları, doktrin ve örf-adet hukuku ise davanın görülmesi esnasında hukuk boşluğu ortaya çıktığında veya yazılı hukuk tarafından kendisine atıf yapılması halinde devreye giren ikincil öneme sahip kaynaklardır.<sup>10</sup>

Osmanlı hukuk pratiğinde sultanın iradesinin günümüz hukukundaki yazılı kaynaklara benzediği söylenebilir. Sultanın iradesinin sâdır olduğu hatt-ı hümayun, ferman, adaletnâme gibi yazılı kaynaklar sınırlı sayıda ve belli konulara mahsustur. Diğer taraftan, Osmanlı Hukuk pratiği ağırlıklı olarak Hanefi fıkıh geleneği çerçevesinde şekillenmiştir ki bu geleneğin Osmanlı Hukuku açısından pozitif hukuktaki doktrine benzediği söylenebilir. Çünkü kadı veya müftü, görüşünü oluştururken bu gelenekteki farklı görüşlerden faydalanmakta ve birtakım kriterler ışığında tercihte bulunmaktadır.

Örf, pozitif hukukun kaynağı olarak hakime takdir yetkisi kullanması ve boşluk doldurması esnasında yardımcı olur. Aynı zamanda örf gerek yazılı hukukun gerek öğretinin gerekse de yargı kararının ortaya çıkmasında da az veya çok belirleyicidir. İnsanın içinde doğup büyüdüğü ve halihazırda yaşadığı şartları içerdiği için örfün, tüm hukuk sistemlerinde hukukçu farkında olsun veya olmasın spontane olarak kendini dayattığı söylenebilir. Çünkü örf, hukuk sisteminin içinde neşvünema bulup şekillendiği bir habitattır; doğal yaşam alanıdır. Osmanlı Hukuk pratiğinde de örf, hakime takdir yetkisi kullanırken yardımcı olduğu gibi Hanefi fıkıh geleneğinin tabii bir seyir içinde değişimi, sultan iradesinin ve yargı kararlarının oluşumu konusunda da etkili olmuştur.

Yargı kararına gelince, pozitif hukukta yüksek mahkemelerin içtihad birleştirme kararları bağlayıcı birer kaynak olmakla birlikte sair mahkeme kararları yardımcı kaynak vazifesi görür.<sup>11</sup> Osmanlı Hukukunda ise yargı kararları bağlayıcı olmayıp genel olarak bu kararların yardımcı kaynak vazifesi gördüğü söylenebilir. Ancak uzun vadede her iki hukuk sisteminde de yargı kararlarının hukukun değişim ve gelişimine etki ettiği söylenmelidir.<sup>12</sup> Çünkü

9 A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, 12. Baskı (İstanbul: Turhan Kitabevi, 1998), 38; Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 32. Baskı (İstanbul: Turhan Kitabevi, 2014), 26-58.

10 Kemal Gözler, *Hukuka Giriş*, 15. Baskı (Bursa: Ekin Yayınları, 2018), 179, 186.

11 Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, 53.

12 Osmanlı Hukukunda kazaî içtihadın, fetvanın değişim ve gelişimine etkisi için bk. Süleyman Kaya, "Akifzâde'nin *Mecelletü'l-mehâkim* İsimli Fetva Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı'da

pozitif Türk hukukunda yasa koyucu, kendisi için bir bağlayıcılığı bulunmasa da kanun boşluklarını gidermeye yönelik yeni düzenlemeler yaparken geçmiş yargı kararlarını da incelemekte, adalet ve hakkaniyete uygun bulunduğu kararları yeni düzenlemelerde dikkate alabilmektedir. Osmanlı hukuk pratiğinde ise kadılar, bir olay hakkında karar verecekleri zaman şeriyeye sicillerindeki benzer davaları incelemekte ve şu ya da bu ölçüde geçmiş kararların etkisinde kalmaktadırlar.

İşbu makalede Hoca Sâdeddin Efendi'nin mecmuasında yer alan fetvaları çerçevesinde kazaî hükmün/yargı kararının kaynaklarını ortaya koymaya çalışacağız. Tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu mecmuada yargı kararında etkili ve belirleyici olan şu kaynaklara işaret edilmektedir: Fetva, sultanın iradesi, örf, kadı'nın takdiri, vâkıfın şartı. Makalede Sâdeddin Efendi'nin bu kaynaklara işaret eden ifadeleri değerlendirilmekle yetinilecek, bu kaynakların her birinin bağlayıcılık derecesi kapsam dışında tutulacaktır. Çünkü bu, müstakil bir çalışmayı hak eden önemli bir meseledir.

## 1. Fetva

Bilindiği üzere, Osmanlı ilmiyesi Mısır gibi taşra eyaletleri paranteze alınırsa ağırlıklı olarak Hanefi fıkıh geleneğine mensuptur. Hanefi fıkıh birikimi tevârüs edilmiş ve dönemin şartlarına göre yeniden üretilerek gelenek sürdürülmüştür. Hanefi müftüler bu mezhebe göre fetva verdikleri gibi Hanefi kadılar da bu mezhebe göre hüküm vermişlerdir. Sâdeddin Efendi bir fetvasında, fetvaya aykırı hüküm veren kadı'nın azledilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>13</sup>

Hanefî fıkıh geleneği nesilden nesile hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde taşındığı gibi Zâhiru'r-rivâye ve Nâdiru'r-rivâye olarak bilinen temel metinlerin yanı sıra bunlardan hareketle sonraki dönemlerde üretilen Vakîât, Nevâzil, Fetâvâ türü eserler de bu geleneğin taşınmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Süreç içerisinde geleneğin tevârüs edilmesinde ve değişen şartlar doğrultusunda yeniden üretilmesinde yüzlerce alimin katkısı olmuştur. Bu gelenek Osmanlı dönemine gelinceye kadar muazzam bir külliyata sahip olmuştur. Artık birçok konuda gelenek içerisinde farklı kanaat serdetmiş alimler vardır. Bu devasa birikim, bir açıdan zenginlik, bir açıdan ise kaos demektir. Çünkü doktrinde bir kadı'nın herhangi bir yargılamada görüşüne esas alabileceği pek çok görüş vardır. Doktrin içinden herhangi bir görüşü seçme konusunda kadıların serbest bırakılmasının beraberinde bir kaos getireceği ve

Fetva Kazâ İlişkisi", *Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk*, ed. Süleyman Kaya - Haşim Şahin (İstanbul: Mahya Yayınları, 2017), 103-112.

13 "Fetvâ-yı şerîfenin mazmûn-i metîniyle amel etmeyip hilaf-i şer'-i şerîf hükmeden Zeyd-i kâdiye şer'an ne lazım olur? el-Cevab: Azil lazım olur." Sâdeddin b. Hasan Can b. Muhammed, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2728, 44b.

hukuk birliğini zedeleyeceği açıktır. Bu olumsuz durumun önüne geçmek ve hukukta tutarlılığı, birlik ve istikrarı sağlamak üzere Osmanlı ilmiyesi, Hanefi kadı ve müftülerin bu gelenek içerisindeki *müftâ-bih* yani fetvaya esas kabul edilen görüşle hüküm vermeleri ilkesini benimsemişlerdir. Bir diğer ifadeyle kadı ve müftülerin mezhep içerisindeki zayıf görüşle amel etme imkânları prensip olarak yoktur.<sup>14</sup> Bu durum kadı berâtlarında şöyle ifade edilir: "... eimme-i Hanefiyye'nin muhtelefün fih olan mesâili kema yenbeğî tetebbu' edüp esahh-i akvâli bulup anınla amel eyleye ..."<sup>15</sup>

Sultanın esahh-i akvâl; yani görüşlerin en sahihi ile hükmetmelerini emrettiği kadıların zayıf görüşle amel ederek verdiği hükümlerin geçerli olmayaacağına dair Osmanlı şeyhülislamlarının fetvaları vardır.<sup>16</sup> Ebussuûd Efendi zayıf görüşle amel eden kadı'nın hükmünün geçerli olmayışını, kadıların velayet yetkisinin sultanın icazetine dayanması ve sultanın kadıların esahh-i akvâl ile hükmetmelerini emretmiş olmasına dayandırır.<sup>17</sup> Benzer şekilde Haskefi de zayıf görüşe binaen verilen hükmün geçersiz olmasını, sultanın kadıların bundan men eden emirlerine bağlar.<sup>18</sup>

Sâdeddin Efendi'nin fetvaları incelendiğinde de Hanefi fıkıh geleneğine bağlılık dikkat çekmektedir. Burada örnek olarak özellikle kurucu imamlara doğrudan atıf yapan birkaç fetvayı zikretmekle yetineceğiz. "Vakıf olan bir yerde su kuyusu varken yakınında mülkü olan bir kimse su kuyusu kazmak istediğinde aradaki mesafe ne kadar olduğunda zarar vermez?" sorusuna Sâdeddin Efendi "İmam-ı Azam hazretleri kavli üzere her kişi mülkünde mutasarrıftır, zarar muteber değildir. İmâmeyn kavli üzere muteberdir. Eimme-i müteahhirîn zarar-ı beyyin muteber olmasını ihtiyâr etmişlerdir. Hakimü's-şer' (kadı) İmam-ı Azam kavlini ihtiyar ederse mutlakam Amr'ı men' eylemez,

14 Bu konuda detaylı bilgi için bk. Süleyman Kaya, "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık", *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu (25-27 Mart 2016 Karaman)*, ed. Halit Çalıış v.dğr. (Konya: Karamaonoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Derneği Yayınları, 2016), 112-113.

15 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı, 1990), 1: 70; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 86, 113.

16 "Fasık-ı mu'lin olan Zeyd ve Amr'ın şehâdetleri makbule olur mu? el-Cevab: Olmaz. Bu surette esahh-ı akvâl ile hükme kibel-i sultaniden me'mur olan Bekir-i kadı fasık-ı mu'lin olan Zeyd ve Amr'ın şehâdetlerini kabul ve mücebiyle hükmedip hüccet verse hükmü nâfiz ve hücceti mutebere olur mu? el-Cevab: Olmaz." Yenişehirli Şeyhülislam Ebu'l-Fazl Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, der. Mehmed Fıkhî el-Aynî (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1266/1849), 395; Velî b. Yusuf el-İskilibî, *Mecma'u'l-fetâvâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1099, 471a.

17 Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât*, haz. Pehlul Düzenli (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 239.

18 Alâüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefi ed-Dimaşkı, *ed-Dürri'l-muhtâr*, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1: 75-76.



müteahhirîn kavlini ihtiyâr ederse arzın rahâvetine göre ehl-i vukûf görüp zarar-ı beyyin dediklerinden men' eder." demiştir.<sup>19</sup>

"Bir adam başka bir memlekete gittiğinde eşi evde yalnız kalırken öldürülse katili bilinmeyince diyeti kocasının ödemesi gerekir mi?" sorusuna Sâdeddin Efendi, İmam-ı Azam'a göre tam diyet, İmam Ebu Yusuf'a göre ise yarım diyet ödemesi gerektiğini söylemiştir.<sup>20</sup> Bu iki örnekten de anlaşıldığı üzere kadılar her ne kadar esahh-i akvâl ile hükmetmekle emrolunmuş olsalar ve Osmanlı ilmiyesi hemen her konuda esahh-i akvâli tespite çalışsalar da birden fazla sahih görüş bulunan bazı konularda görüşlerden birisinin henüz esahh-i akvâl mertebesinde görülmediği ve bu tür durumlarda kadı'nın bu görüşlerden biriyle amel edebildiği söylenebilir.

Sâdeddin Efendi, "Bir kadın vefat edip babasının babasını, babaannesini, baba bir kız kardeşini ve anne bir kız kardeşini mirasçı olarak bıraksa miras aralarında nasıl taksim edilir?" sorusuna 1/6'nın babaannenin hakkı olduğunu, kalan 5/6 hissede ise ciddi ihtilaf olduğunu ifade edip ardından ihtilafli görüşleri şöyle açıklamıştır: İmam-ı Azam'a göre kalanın tamamı dedenin olur, İmameyne göre dede ile baba bir kız kardeş paylaşır, müteahhirîn imamların önde gelenlerinden bir kısmı da dede 1/6 aldıktan sonra kalan hissede sulh yapılır görüşlerini tercih etmişlerdir. Sâdeddin Efendi müteahhirîn imamların görüşünün tercih edilmesinin daha uygun ve ihtiyatlı olduğunu söylemiştir.<sup>21</sup>

Sâdeddin Efendi genellikle tek bir görüşe dayanarak fetva vermiştir. Herhangi bir tercihte bulunmadan fetva vermesi nadir rastlanan bir durumdur. Bir tercih yapmadığında genel olarak meseleyi sultanın veya kadı'nın takdirine bırakmış ancak sadece görüşleri zikretmekle yetindiği de olmuştur. Sultan veya kadı'nın takdir yetkisine bıraktığı toplam 47 mesele varken herhangi bir tercihte bulunmadan farklı görüşlerin olduğunu belirttiği 8 mesele vardır. Sâdeddin Efendi'nin toplam 55 meselede tercihini belirtmemesi mecmua genelinde baktığımızda az bir yekunu oluşturmaktadır.

## 2. Sultanın İradesi

Fıkıh literatüründe ayrıntılı olarak incelenmeyen idari tasarruflar ile tazir suçları gibi yöneticilerin takdirine bırakılan konularda Osmanlı sultanlarının iradelerini serdettiğini görüyoruz. Bu iradeler yazılı olup Osmanlı Hukukunun önemli kaynaklarından birini teşkil eder. Burada fıkıh literatürünün aksine farklı hükümler olmayıp genellikle her bir mesele hakkında belli bir emir vardır ve bu emir kadılar için bağlayıcıdır. Bu türden sultanın iradesiyle sâdır olmuş emirler bir başka sultanın göreve gelmesiyle ilgâ olabilse de o dönem

19 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1a.

20 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 108b.

21 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 110b.

içerisinde uyulması zorunludur. Sâdeddin Efendi bir fetvasında “hilaf-i şer’ ve hilaf-i kanun” birilerinin hakkının yenmesine sebep olan kadının uyarıldığı halde hükmünde ısrar etmesi halinde hapsedileceğini ve ebedi olarak kadılıktan azledileceğini beyan eder.<sup>22</sup> Bu fetvadan hareketle kadıların şer’a ve kanuna uymak zorunda olduklarını söyleyebiliriz.

Padişahın emirleri, nikahların mahkemelerce veya kadıların izin verdiği kimseler tarafından kıyılması gibi şer’î hukukun belirlediği alanda olabileceği gibi çoğunlukla İslam hukukunca ayrıntılı olarak düzenlenmemiş alanlarda sâdir olmuştur.<sup>23</sup> Yani tazir cezaları, örfî vergiler, toprak hukuku gibi konularda sultanın iradesi daha sık görülmektedir.<sup>24</sup>

“Vâkıfın evladına vakfettiği köy ve mezraayı evladından bir kimse kullanırken hasattan 4 ay önce vefat etmiş olsa bu kimsenin varisleri 8 aylık haklarını talep edebilirler mi?” diye sorulduğunda Sâdeddin Efendi, “Re’y-i ulu’l-emre mufavvazdır” diyerek hükmün sultanın iradesine bağlı olduğunu açıkça ifade etmiştir.<sup>25</sup>

“Mukâtaa ile bir vakıf mezraaya üç yıl mutasarrıf olan bir kimsenin mukâtaa bedelini ödemediği halde mütevellî o araziye tapu ile başkasına kiraya verebilir mi?” sorusuna Sâdeddin Efendi, “Memnû’ olan araziden değilse verebilir.” şeklinde cevap vermiş; bir sonraki fetvasında memnû’ olan arazinin ne olduğunu açıklamıştır. Buna göre memnû’ olan arazi “Arazi-yi beytülmal-dan olup ‘Mukâtaa ile mutasarrıf olanların elinden alınmaya’ deyu emr-i sultanî vârid olan arazidir”.<sup>26</sup>

Sâdeddin Efendi, cizyeyi padişah tarafından belirlenenden daha fazla miktarda toplayan kişiye ne lazım olacağı sorusuna “Âsim olur, bi-gayrı hak aldığı ashâbına red lazım olur, tarîk-ı zecr ve men’î emr-i veliyyü’l-emre menûdur” diyerek cizyenin ne kadar toplanacağını sultanın belirleyeceğini belirttiği gibi bu miktardan fazla toplayanın cezasını da sultanın takdirine bırakmıştır.<sup>27</sup>

“Sipahi tımarı dahilinde olan bağın eskiden beri mukâtaasını alırken meyvelerinin öşrünü de alabilir mi?” sorusuna ise Sâdeddin Efendi alınan vergilerin sultan tarafından belirlendiğine vurgu yaparak şöyle cevap vermiştir: “Muhâlif-i emr alınmaz, harac-i mukâtaa ise tağyîr olunmaz.”<sup>28</sup> Yine “Bir si-

22 Sâdeddin Efendi, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 47a.

23 M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 14. Baskı (İstanbul: Beta Yayınları, 2017), 76.

24 Mehmet Akman, “Örf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 93.

25 Sâdeddin Efendi, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 19b.

26 Sâdeddin Efendi, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 26a-26b.

27 Sâdeddin Efendi, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 47b.

28 Sâdeddin Efendi, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 90b.

pahi hasat vaktinden sonra ancak öşürleri toplamadan önce vefat etse varisleri bu öşürleri toplayabilirler mi?" diye sorulmuş ve Sâdeddin Efendi, sultanın emri varsa toplayabileceklerine dair fetva vermiştir.<sup>29</sup>

Fıkıhın düzenlediği alanlarda da bazen sultanın emirlerine şahit oluyoruz. Ancak bu emirlerin şeyhülislamın arzı üzerine fıkıh geleneğindeki belli bir görüşün tercih edilmesi, bundan sonra müftâ-bih kabul edilmesi noktasında olduğu görülür. Bu tür emirler için Ebussûd Efendi'nin *Ma'rûzât*'ı önemli bir örnektir.

Hoca Sâdeddin Efendi, "Bir zâviyenin hucurâtı önünde maktul olup katili malum olmayan Zeyd'in dem ve diyeti zâviyede sâkin olanlara mı lazım olur yoksa vakfa mı lazım olur?" sorusunun cevabında kadıların, sâkin olanlara lazım olacağına dair görüşle amel etmelerinin emredildiğini belirtir.<sup>30</sup> Yani sultan Hanefi fıkıh geleneğinde var olan görüşlerden biriyle hüküm verilmesini emretmiştir. Sâdeddin Efendi benzer bir fetvasında şahitlerin adil olup olmadıklarını tespit etmeden onların şahitliğine binaen hüküm veren kadının hükmünün geçersiz olacağını belirtir. Gerekece olarak da kadıların, adil oldukları tespit edilmeyen şahitlerin dinlenmemesinin emredildiğini beyan eder.<sup>31</sup> Bu konuda Hanefi geleneğinde iki görüş olduğu bilinmektedir.

Zina, kazf ve şarap içme gibi belirli suçlara ilişkin olarak nasslarla sabit olan ve aynıyla furu fıkıh literatüründe yer alan had cezaları ile ilgili hükümlerin tatbikinde de sultanın belli bir rolü olduğu görülmektedir. Zira bu cezaların ulu'l-emr tarafından uygulanması gerekmektedir. Ancak sultanın had cezasının uygulanması ile ilgili tüm şartların sabit olmaması durumunda uygulanacak cezayı belirlediği anlaşılmaktadır. Nitekim Sâdeddin Efendi birçok fetvasında şartları varsa had cezasının uygulanacağını doğrudan ifade etmektedir. Mesela zina ile ilgili soruya "Şerâit-i sübût mer'iyye olunca recm lazım olur",<sup>32</sup> şarapla ilgili soruya "Sübût-ı şer'î muhakkak ise her birine hadd-i şurb lazım olur",<sup>33</sup> hırâbe (eşkıyalık) suçuyla ilgili bir soruya "Kuttâ'-ı tarîk ahkamı icra olunur"<sup>34</sup> şeklinde cevap verir. Zina ile ilgili bir başka soruya ise zina eden kişinin bekar olması hasebiyle "Yüz değnek urulur" şeklinde cevap verir.<sup>35</sup> Bilindiği üzere fıkıh geleneğinde zina cezası muhsan<sup>36</sup> olanlar için recmken, muhsan olmayanlar için 100 değnektir. Ancak bu noktada iki fetva

29 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 99b.

30 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 108b.

31 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 50a.

32 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 11b.

33 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 12a.

34 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 13a.

35 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 12a.

36 Akil, bâliğ, hür, Müslüman, sahih bir nikah akdiyle evlenmiş ve bu akit neticesinde eşyle cinsel ilişkiye girmiş kişiye muhsan denir. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2. Baskı (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 3: 199.

dikkat çekicidir. Birincisinde bir zimmî bir müslümanın evine girip eşine tecavüz etse, zinanın sabit olması için gereken şartlar sağlanmış olsa ne ceza gerekir diye sorulmuştur. Sâdeddin Efendi sultanın emri ile katlinin meşru olacağı şeklinde cevap vermiştir.<sup>37</sup> İkincisinde “Bir mahallede sâkin olan Zeyd-i zimmî ‘Mahalle-i mezbûrede sâkin olan müslimîn ve kafirînin zevce-leri elimden kurtulmayıp cümlesine zina etmişdim’ dese Zeyd-i mezbûra ne lazım olur?” sorusuna cevaben ikrarında ısrarcı ise sultanın emri ile katledileceğini söylemiştir.<sup>38</sup> Her iki fetvada da zina suçu sabit olmakla birlikte zina eden kişi Müslüman olmadığı için muhsan değildir. Dolayısıyla muhsan olmadığı için cezanın 100 değnek olması gerektiği söylenebilir. İşte bu noktada fetva sultanın emriyle ölüm cezasının uygulanabileceği yönündedir. Bu durumu Sâdeddin Efendi bir başka fetvasında açıkça anlatmaktadır: “Zeyd-i zimmînin Hind-i müslimeye zina eylediği şer’an sâbit olunca Zeyd-i mezbûra ne lazım olur? el-Cevab: Şerâit-i sübût-ı zina muhakkaka ise had urulur, haps-i ebed olunur, siyaset-i şer’iyye ile katli dahi tecviz olunmuştur, utuvv u fesâdı zâhir ise katlolunur.”<sup>39</sup>

Ceza hukuku alanında sultanın iradesine bağlı olan bir diğer husus askerî zümrenin işlediği bazı suçlardan ötürü cezalandırılmasıdır. Bir fetvada çocuk istismarında bulunduğu sabit olan bir yeniçeriye ne ceza gerekeceği sorulmuştur. Sâdeddin Efendi sultanın görüşüyle hadden katledileceğini söylemiştir.<sup>40</sup> Başka bir fetvada “Sefere giden yeniçeri ve sipahiler bir kasabaya uğradıklarında müslümanların eşyalarını kıymetinden çok az bedele satın alsalar, karşı çıktıklarında şiddet gösterip darbetseler ve bir kısmını da öldürseler, kadınlara ve erkek çocuklara insanların gözü önünde tecavüz etseler, kadınlar hamamına girip içeride onları uyarınları darbetseler bu insanlara ne ceza gerekir?” diye sorulmuştur. Sâdeddin Efendi bu durumun sultana arz edilip her birinin suçlarına göre cezalandırılması gerekeceği cevabını vermiştir.<sup>41</sup> Bir diğer fetvada ise haksız yere kadıyı dövmeleri için adamlarını gönderip öldürün diye emir veren valiye ne ceza gerekir sorusuna Sâdeddin Efendi, cezasının sultanın emrine bağlı olduğu şeklinde cevap vermiştir.<sup>42</sup>

Sâdeddin Efendi, vakıflarla ilgili bazı meselelerde de hükmün sultanın emrine bağlı olduğunu belirtmiştir. Mesela harap olan vakıf evin istibdâl için

37 “Zeyd-i zimmî Amr-ı müslimin menziline dahil olup Amr’ın zevcesi Hind’e cebredip zina ettiği şer’le üzerine sâbit olup şerâit-i sübût-ı zina muhakkaka olunca Zeyd’e ne lazım olur? el-Cevab: Emr-i veliyyi’l-emr ile katli meşrudur.” Sâdeddin Efendi, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 12b.

38 Sâdeddin Efendi, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 14a.

39 Sâdeddin Efendi, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 12b.

40 “Zeyd-i yeniçeri Amr-ı sağîre cebir ve ikrahla haşa fiil-i şenî’ ettiği sâbit olunca şer’an Zeyd’e ne lazım olur? el-Cevab: Re’y-i ülu’l-emr ile hadden katl olunur.” Sâdeddin Efendi, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 11a.

41 Sâdeddin Efendi, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 108a.

42 Sâdeddin Efendi, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 104a.

hakim marifeti ve sultanın emriyle satımının geçerli olup olmadığına dair soruya olumlu cevap vermiştir.<sup>43</sup>

Her ne kadar Sâdeddin Efendi'nin fetva mecmuasında sarih olarak zikredilmiş olmasa da bir önceki başlıkta ifade ettiğimiz üzere Ebussuûd Efendi'nin zayıf görüşle amel eden kadı'nın hükmünün geçerli olmayışını, kadıların velayet yetkisinin sultanın icazetine bağlı olması ve sultanın kadıların esahh-i akvâl ile hükmetmelerini emretmiş olduğu ile temellendirmesi; Haskefî'nin de benzer şekilde zayıf görüşe binaen verilen hükmün geçersiz olmasını, sultanın kadıların bundan men eden emrine bağlaması da sultanın iradesinin Osmanlı yargı kurumunun işleyişi üzerindeki etkisini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Çünkü sultan, bu ferman ile hukukun hangi prosedüre göre işleyeceğini belirlemektedir. Bir bakıma bu fermanın, hukuk literatüründeki görüşlere nispetle yargılama usulünü düzenlemesi ve hakimın hangi görüş ile amel edebileceği hususunda bir belirleme yapması itibarıyla anayasal bir karakter taşıdığı söylenebilir.

### 3. Örf ve Tasarruf-i Kadîm

Örf, toplumda genel kabul gören, sürekli veya baskın tatbikatı bulunan yerleşik davranış biçimidir. Fıkhî hükmün somut olaylara uygulanmasında örfün önemli bir rolü vardır. Hakimın takdir yetkisini kullanmasında, irade beyanının yorumlanmasında ve muhakeme usulünde delillerin değerlendirilmesinde örf dikkate alınır.<sup>44</sup> Tasarruf-i kadîm ise kıdemi; yani başlangıcının bilinmemesi hususunda örf ile kesişmekle birlikte, öteden beri süregelen münferid bir uygulamayı ifade eder. Tasarruf-i kadîm, örfün aksine toplumsal olmak zorunda olmayıp irtifak hakları buna örnek olarak zikredilebilir. Bir arazinin diğer arazi üzerindeki yol, su, tahliye gibi haklarını ifade eden irtifak hakları, sözleşme yoluyla kurulabileceği gibi, öteden beri var da olabilir. Mantık terimi ile ifade edersek bu iki kavram arasında umum-husus mutlak yani tam girişimlilik olduğu söylenebilir. Yani her örf kadîmdir; ama her kadîm olan, örf değildir.

Örf ve tasarruf-i kadîmin Osmanlı kadıların tarafından hüküm verilirken dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Bu noktada tespit edebildiğimiz fetvaların tamamında örf veya tasarruf-i kadîmin mevcut durumun tespitinde başvuru olan bir kaynak olduğu görülmektedir.

43 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 25a.

44 İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 91.

Sâdeddin Efendi bir üstadın yanına sanat öğrenmek üzere verilen çocuğa örf ve adete göre ücret verilmesi gerekmiyorsa ücret ödenmesinin gerekmediğine fetva vermiştir.<sup>45</sup> Yine bir diğer fetvada “Vasi yetimlere ait malı kendi ihtiyaçları için kullandığında çocukların babaları vasi tayin edilip önceki vasisiden bu malları isteyip onu hapsettirdiğinde birisi gelip ‘Ölü veya yaşıyor olsun o malları benden alın’ demesiyle hapisteki vasi serbest bırakılsa bu sözü söyleyen kişi sözünden dolayı kefil olur mu ve mal kendisinden talep edilebilir mi?” diye sorulmuştur. Sâdeddin Efendi bu söz örflerinde kefalet manasına geliyorsa hakimin izniyle ondan istenir, demiştir.<sup>46</sup>

Sâdeddin Efendi bazı fetvalarında, tasarruf-i kadîm, vaz’-ı kadîm, meşhur ve şayi, şöhret, tevatür ve iştihar gibi farklı kavramlara atıfla özellikle vakıf ve mirî arazilerin tasarruflarına dair ihtilafların çözümünde yıllardan beri süregelen uygulamanın esas alınmasını salıkverir.<sup>47</sup> Nitekim bu kural, “Kadîm kıdemi üzere terk olunur” şeklinde Osmanlı’nın son döneminde Hanefi mezhebi esas alınarak hazırlanan Mecelle’ye de yansımıştır.

İki ayrı fetvada vakıf arazi üzerinde mutasarrıf tarafından dikilip başka bir cihete vakfedilen ağaçların mülkiyetiyle ilgili ihtilafın çözümünde tasarruf-i kadîmin esas alınmasını öngörmüştür.<sup>48</sup> Yine tasarruf hakkı sipahi tarafından bir şahsa verilen arazi hakkında köy halkı “Bizim mera alanımızdır” deyip ispat etmeden dava edebilir mi sorusuna Sâdeddin Efendi eskiden beri mera olarak kullanılmamışsa edemezler, demiştir.<sup>49</sup> Benzer şekilde zaviye vakfı mütevellisi ile sipahi arasında bir tarlanın tasarruf hakkı üzerine çıkan ihtilaf hakkında Sâdeddin Efendi, bu konuda yalanın fazlaca bulunduğu, şöhret ve tevatürle amel edilmesi gerektiği şeklinde cevap vermiştir.<sup>50</sup> “İki köy arasında bulunan bir arazi ihtilafında hakim bir köy lehine hüküm verdiğinde diğer köy halkının bu hükme itirazıyla davanın yeniden görülmesi caiz midir?”

45 “Zeyd-i sağîri velisi sanat teallümü için Amr-ı üstada verip tarafeynden kavlı olunmayıp Amr dahi talim-i sanat eylese örf ve adet üstad şâkirde ecir vermek olmayınca Amr üzerine sağîri mezbûr için ecir vermek [lâzım] olur mu? el-Cevab: Olmaz.” Sâdeddin Efendi, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 89b.

46 Sâdeddin Efendi, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 74b.

47 Bk. Sâdeddin Efendi, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 31a, , 46b-47a, 50b, 91a, 91b, 100b.

48 “Bir vakıf arz üzerine sâbit olan eşcârın gârisi malum olmayıp bir zâviyenin mütevellisi olan Zeyd ‘Arz-ı mezbûreyi Amr cânib-i vakıfdan isticâr edip bazı eşcâr garsedip eşcârı zâviyeye vakfeyledi’ deyu dava edip vech-i şer’î üzere isbâta kâdir olmayınca mütevellî-yi arz-ı vakıf olan Bekir eşcâr-ı mezbûreyi vakıf için zaptedip ve arazi ve eşcârı Beşir’e îcâra kâdir olur mu? el-Cevab: Amr cânibinden tasarruf kadîm olunca ibkâ olunur, ecr-i mislin mütevellîye verince.” Sâdeddin Efendi, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 91b; diğer fetva için bk. 91a.

49 Sâdeddin Efendi, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 100b.

50 “Zeyd birkaç kıt’a tarla için ‘Benim zâviye-dârin ve mütevellisi olduğum zâviyenindir, evkâfi sınırı dahilindedir’ deyu beyyine ikamet edip Amr-ı sipahî zikrolunan tarla için ‘Benim tasarrufumda olan tumarın dahilindedir’ deyu beyyine ikamet etse hangisinin beyyinesi evlâdır? el-Cevab: Bu bâbda tezvîr-i şâyi’ olmağla şöhret ve tevatür ile amel olunur.” Sâdeddin Efendi, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 50b.

diye sorulduğunda da Sâdeddin Efendi hüküm meşhur ve şayi olana uygun beyyine-i adile ile verilmişse caiz olmayacağını belirtmiştir.<sup>51</sup>

Sâdeddin Efendi, bir mescidin imamının, müteveli tayin edilmediği halde mescide ait vakıf mülklere kiraya vermesini, tasarruf-i kadîm imamın aynı zamanda müteveli olması şeklinde ise sahih görmüştür.<sup>52</sup> Yine nesebin sübutuyla ilgili bir meselede de tevâtür ve iştihâra dikkat çekmiştir.<sup>53</sup>

#### 4. Kadı'nın Takdiri

En baştan ifade edelim ki “kadı'nın takdiri” kavramını bu başlıkta geniş bir anlamda kullanıyoruz. Bazı meselelerde kadı için Hanefi fıkıh geleneğinde uygulayabileceği alternatif hükümler vardır. Bu durumda kadı hükümlerden birini tercih edebilir. Bazı meselelerde belli bir şer'î hükmün uygulanmasında kadı'nın ne miktar uygulayacağı veya uygulayıp uygulamama noktasında takdir yetkisi vardır. Bazı meselelerde ise belli bir hükmün ifası kadı'nın marifeti veya izni dahilinde mümkün olabilmektedir. Bazı davalarda ise kadı'nın meselenin tespiti noktasında takdir yetkisine sahip olduğunu görüyoruz. Tüm bu durumları bu başlık altında ele alacağız.

Kadı, özellikle fıkıh geleneğinde hüküm bulamadığı şer'î bir mesele önüne geldiğinde adeta kanun koyucu gibi meselenin hükmünü vaz etmek durumundaydı. Buna dair başka fetva mecmualarında<sup>54</sup> az da olsa örneklere rastlasak bile incelediğimiz mecmuada bu tür bir fetvaya rastlamadığımız için bu anlamdaki takdire değinmedik.

Hanefi fıkıh geleneğinde Osmanlı dönemine gelinceye kadar büyük bir külliyyatın oluştuğuna yukarıda değinmiştik. Bu devasa külliyyat içerisinde

51 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 46b-47a.

52 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 31a.

53 “Sübût-ı nesebe tesâmu’ ile şehâdet makbule olmağa ne makûle kimesnelerden istimâ olunmak gerekir? el-Cevab: Udûlden nisâb-ı şehâdete bâliğ olanlardan istimâ gerekir, tevâtür ve iştihâr ile ilim hasıl olmayınca.” Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 50b.

54 İstanbul Bab Mahkemesi kadısı Akifzâde el-Amasî'nin mecmuasında yer alan bir örnek şöyledir: Bey' akdinin vefâen olduğunu iddia eden taraf delil getiremezse akdin bâten olduğunu iddia eden tarafa yemin ettirilir. Bu kimsenin yeminden kurtulmak için delil getirmesi yeterli olur mu, meselesine dair açık bir hüküm göremediğini ifade eden Akifzâde şu şekilde çözüme gider; kendisine emanet bırakılan kimse, emanet malın helak olduğu ya da malı sahibine teslim ettiğine dair delil getirirse kabul edilir ve yeminden kurtulur. Aynı şekilde bu meseleye kıyasen mehir-i müsemma konusunda ihtilaf çıkıp koca miktarın daha az olduğuna delil getirirse yeminden kurtulur. Bu iki meseleye kıyasen bey' akdinin bâten olduğunu iddia edenin de delil getirmesi halinde yeminden kurtulması gerekir. Ancak bey' bi'l-vefânın akit meclisinden sonra vefâ vaadiyle de kurulabileceği düşünüldüğünde, şahitler akdin bâten kurulduğuna şahit olsalar bile akit sonradan vefâen vasfını kazanmış olabileceğinden bu mesele vedia ve mehir meselelerine kıyas edilemez. Bu durumda bâten iddia eden tarafın mutlaka yemin etmesi gerekir. Akifzâde Abdurrahim b. İsmail b. Mustafa Akif el-Amasî, *Mecelletü'l-mehâkim*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizde, 274, 295a-295b; sair örnekler için bk. 93a-93b, 204a-204b, 281b, 282a.

aynı mesele hakkındaki farklı görüşlerin bir kısmı müftâ-bih hale gelmişken bir kısmı henüz bu hale gelmemiştir. Yani aynı mesele hakkında birden fazla sahih görüş vardır. Bu tür durumlarda kadı sahih görüşlerden birini tercih edebilir.

Yukarıda fetva başlığında verdiğimiz örneklerde Sâdeddin Efendi Hanefi fıkıh geleneğindeki farklı görüşlere işaret etmiş, kadı'nın tercihine göre sonucun değişebileceğini açıklamıştır. Bunların dışında vakıf ile ilgili dört meselede Sâdeddin Efendi ulema arasında ihtilaf olduğu için farklı görüşler mevcut olduğunu ve kadı'nın bunlardan birisini tercih ederek hüküm vermesi gerektiğini belirtmiştir. Bu meselelerin ilkinde vakıf olan bir yerde su kuyusu varken yakınında mülkü olan bir kimse su kuyusu kazmak istediğinde aradaki mesafe ne kadar olduğunda zarar vermez sorusuna Sâdeddin Efendi Hanefi gelenekte olan görüşleri serdedip meselede ihtilaf olduğu ve hükmün hakim tarafından hangi görüşü tercih edeceğine bağlı olduğu cevabını vermiştir.<sup>55</sup> İkinci meselede evini evladına vakfeden kişi tescil işlemi yapmamışsa evladı evin vakfiyetini kabul etmeyip mülkiyet üzere kullanabilirler mi şeklinde sorulmuştur. Sâdeddin Efendi mirasın üçte birinin vakıf olacağını ancak kalan üçte iki hissede ise kadı'nın tercihinin geçerli olacağını söylemiştir.<sup>56</sup> Üçüncü meselede de yine vâkıf bir evi evladına vakfedip tescil ettirmese evladından bir kısmı evi başkasına sattıklarında diğer evladı evin vakıf olduğunu ispat ederek evi satılan kişiden geri alabilir mi diye sorulmuştur. Bu durumda Sâdeddin Efendi mirasın üçte birinin ve kalan hissede satıma itiraz eden kişinin payının vakıf olacağını kalan hissenin de kadı'nın tercihine bağlı olduğunu söylemiştir.<sup>57</sup> Dördüncü meselede de bir yerin mezar olarak vakfı söz konusu olup hüküm, hakim tarafından ilgili vakfı geçerli gören görüşü tercih etmesine bağlanmıştır.<sup>58</sup>

Her hangi bir ihtilafın zikredilmediği, belli bir şer'î hükmün bulunduğu bazı meselelerde kadı'nın ne miktar uygulayacağı veya uygulayıp uygulamama noktasında takdir yetkisine dair de Sâdeddin Efendi'nin fetva mecmuasında birçok örnekle karşılaşırız. Bir meselede<sup>59</sup>, ehl-i örf tarafından bir konuda zorla talaka şart verdirilen bir kimse kendi duyacağı kadar inşallah deyip şartı yerine getirmediğinde inşallah dediğine yemin etse yemini kabul

55 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1a.

56 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 19b.

57 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 20a.

58 "Zeyd mülk evinden bir mikdâr yerin ifrâz edip hassaten kendi muteallakâtı defnolunmak için vakfyledikten sonra Zeyd fevt olup li-ebeveyn karındaşı kızı Hind kaldıkda zikrolunan yere hâricden meyyit defnettirmemeğe kâdire olur mu? el-Cevab: Olur, hakim mezbûreyi mütevelliyeye nasbedip vakf-ı mezbûru tecvîz eden kavli ihtiyar edip takrir edince." Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 30a.

59 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 5a.



edilir mi diye sorulurken bir diğer meselede<sup>60</sup> kuvvet-i kahire sahibi bir kişi tarafından zorla talaka şart verdirilse, şart yerine getirilmediğinde talak gerçekleşmiş olur mu diye sorulmuştur. Sâdeddin Efendi ilk fetvada kadı, şahsın adil bir kimse olduğuna inanana kadar yemini kabul etmez demiş, ikinci fetvada ise kadı şahsın adil bir kimse olduğuna inanıyorsa boşanmanın gerçekleşmediğine hükmedebilir demiştir.

Borçlu olan bir kimse zor durumda olduğu için borcunu ödeyemediğinde alacaklısının bu kişiyi hapse attırabilmesiyle ilgili soruda Sâdeddin Efendi hakim takdirine bağlı olduğunu,<sup>61</sup> nafaka takdiriyle ilgili bir mesele karşısında da nafakanın kadı tarafından takdir edilmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>62</sup>

İki arkadaşı savaşa gidip biri düşmana esir düşünce eşyaları diğerinde kalıp memleketine döndüğünde o kişinin öldürüldüğüne dair iki şahit bulsa ve buna binaen eşi bir başkasıyla evlense, daha sonra adam esirlikten kurtulup gelmiş olsa bu kimselere ne ceza gerekir diye sorulduğunda Sâdeddin Efendi büyük günah işlemişlerdir, tazir cezası gerekir, bunun ne miktar olacağı da kadının takdirine bağlıdır demiştir.<sup>63</sup> Tazir cezaları ile ilgili belirli bir miktar olmadığı için duruma göre takdir yetkisi aslen devlet başkanı ve kadıdadır.<sup>64</sup> İbn Nüceym de tazir cezalarıyla ilgili bilgi verirken Serahî'nin şu açıklamasına yer vermiştir "Tazir cezalarının belirli bir miktarı yoktur, hakim takdirine bırakılmıştır."<sup>65</sup> Sâdeddin Efendi de tazir cezalarıyla ilgili genel olarak takdir yetkisini kadıya bırakmıştır.

"Bir vasi vesayeti altında olan yetime ait parayla istiğlal yoluyla ev satın alıp kiraya verse süre sonunda vasi kira bedelini talep ettiğinde kiracının, tes-

60 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 3b.

61 "Zeyd-i tacir bazı emtia-ı mütenevviyasın değer-i bahasından nice tabaka ziyadeye Amr'a bey' edip 'Var falan mukataayı iltizâm edip mahsulünden emtianın semenini eda eyle' deyip Amr dahi zikrolunan mukataayı iltizâm edip taht-ı iltizâmında olup mahsulünden Zeyd-i mezbûr semen-i mezbûru kabzederken âsitâne-i saadet tarafından zikrolunan mukataa an-asıl ref' olundukda Zeyd-i mezbûrun Amr zimmetinde bir mikdâr akçesi bâkî kalıp Amr'dan talep eyledikde Amr-ı mezbûr 'Hâlen fakir oldum kudretim yokdur senin emtiandan nısf mikdârı zarar eyledim sabreyle bir tedarik edeyim' deyip mumâtelesi yoğiken Zeyd-i mezbûr bâkî kalan meblağ için Amr'ı tazyik edip hapsedirmeğe kâdir olur mu? el-Cevab: Re'y-i hakime mufavvazdır." Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 47b.

62 "Zeyd-i zimmî âhar diyara gidip zevcesi Hind'e nafaka ve kisvesine sarf için nesne komasa Hind-i merkume zaruret-i nafakası için Zeyd'in bazı esbâbın satıp nafaka ve kisvesine sarfetmeğe kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz, hakime müracaat edip nafaka takdir ettirir, geldikde alır." Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 3b.

63 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 50a.

64 Tuncay Başoğlu, "Ta'zir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 198, 200.

65 Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri, *el-Bahru'r-râik şerhi kenzi'd-dekâik ve meahu min-hatü'l-hâlik*, nşr. Şeyh Zekeriyya 'Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 5: 68.

lim-tesellüm gerçekleşmedi diye kirayı vermeme hakkı var mıdır?" diye sorulduğunda Sâdeddin Efendi vardır, ancak kadı'nın takdiriyle ecr-i misil vermesi gerekir, demiştir.<sup>66</sup>

Bir kadın vefat ettiğinde mirasçıları eşini bir miktar akçe üzerine anlaşarak sulh yoluyla mirastan çıkarsalar ve daha sonra sulh yapılırken mevcut olmayan bazı eşyalar ortaya çıksa bu kimse o eşyalardan da hak talep edebilir mi sorusuna Sâdeddin Efendi hakimın takdiriyle talep edebileceğini söylemiştir.<sup>67</sup> Yine davalı kimse şahitlerin tamamı gelmesin tek tek gelsinler diyebilir mi şeklinde bir soru yöneltilmiştir ve Sâdeddin Efendi kadı'nın takdirine bağlı olduğunu söylemiştir.<sup>68</sup>

Bir fetvada ise örfî bir hükmün uygulanmasında kadı'nın takdir yetkisi olduğunu görüyoruz. İlgili fetvaya göre "Vâkîf bir cami inşa edip imam ve hatibine vakfiyede belirli bir miktar vazife (maaş) belirledikten sonra bu görevleri deruhte eden kimseler vazife az olduğu için vakfın mütevellisinden daha yüksek miktarda vazife isteyebilirler mi?" sorusuna Sâdeddin Efendi vakfın imkanı varsa ve görevli kimseler ihtiyaç sahibiyse hakimın izin vermesiyle olurlar, demiştir.<sup>69</sup>

Birçok meselede ise belli bir hükmün ifası kadı'nın marifeti veya izni dahilinde mümkün olabilmektedir. Mesela nikah akdiyle ilgili olan iki meselede<sup>70</sup> küçük kız velisi tarafından evlendirilmiş olsa buluş çağına geldiği zaman kızın nikah akdini feshedebilme hakkının olup olmadığı sorulmuştur. Sâdeddin Efendi her iki meseleye de kızın nikahı reddedip hakim kararı ile nikahını feshedebileceği şeklinde cevap vermiştir.

Vakıfla ilgili birçok meselede de Sâdeddin Efendi'nin ilgili hükmün gerçekleşmesini kadı'nın kararına ya da iznine bağladığı görülmektedir. Mesela "Bir kimse bir miktar parasını vakfedip gelirinin bir caminin vaizine verilmesini şart etse, camide vaiz olmadığı için müteveli o parayla cüz okutabilir mi?" diye sorulduğunda Sâdeddin Efendi kadı'nın izni ile öğrencilere harcandır demiştir.<sup>71</sup> Başka bir meselede vakıf ev, kullanılamayacak duruma gelince satılıp başka bir akar satın alınması vakıf için daha yararlı olduğunda müteveli sultanın emri ve hakimın marifetiyle evi satsa bu akit sahih olur mu sorusuna Sâdeddin Efendi evin kullanılamayacak olması konusunda şüphe

66 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 88b.

67 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 79b-80a.

68 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 55b-56a.

69 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 24a.

70 "Hind-i sağîreyi anası Zeyneb velayeten Zeyd'e nikah eylese Hind bâliğe oldukda nikah-ı mezbûru fеше kâdire olur mu? el-Cevab: Hîn-i buluşda reddedip kazâ-i kâdî ile fеше kâdiridir." Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1b; diğer mesele için bk. 2a.

71 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 20b.

yoksa ve tamiri mümkün değilse mütevellî tarafından kadı marifetiyle satılması caizdir demiştir.<sup>72</sup>

Davalarda kadının meselenin tespiti noktasında da takdir yetkisine sahip olduğunu biliyoruz. Sâdeddin Efendi de birçok fetvasında kadının meselenin tespiti konusundaki takdir yetkisine atıf yapmıştır. Mesela vakıf ile ilgili bir meselede vakfedilen evin eskidiği için kullanılma imkanı kalmayınca kendilerine vakfedilen kimseler evin yerini hakimın izniyle satıp elde edilen geliri murabahaya verip aldıkları nema ile vâkıfın şartı üzere üçer ihlas okuruz diyebilirler mi şeklinde bir soru sorulmuştur. Sâdeddin Efendi bu durumda hakim evin gerçekten kullanılamayacak durumda olduğu ile ilgili bir tespitte bulunduktan sonra izin verebilir demiştir.<sup>73</sup> Yine borç para verme ile ilgili bir meselede muamele ile borç para alan bir kimse borcunu ödemeye gücü yetmediği için ödeyemese alacaklısı hapse attırır mı sorusu sorulduğunda Sâdeddin Efendi, hakim o kimsenin iflas ettiğine vâkıf olursa attıramaz demiştir.<sup>74</sup>

Şahitlikle ilgili meselelerin birisinde şahitlerin<sup>75</sup> diğerinde şahitlik üzere şahitlik eden kimselerin adil olduğuna kadı itimat ederse şahitliklerini kabul edebileceğini söylemiştir.<sup>76</sup> Başka bir meselede bir kişinin, esirci olan bir kimsenin şahitliğini kabul etmek istememesi üzerine Sâdeddin Efendi kadı güvenilirliliklerine engel bir durum görmedikçe genel durumlarının kötü olması şahitlik için bir engel değildir cevabını vermiştir.<sup>77</sup>

Borçları terekesinden fazla olan ve yalnızca bir ev miras bırakarak vefat eden bir kimsenin alacaklıları hakimın kararı ile vefat eden kişiye ait evi satırıp parayı aralarında bölüşseler; bu satım ve paranın bölünmesi esnasında orada olup itiraz etmeyen bir kişi birkaç yıl sonra başka bir hakim huzurunda o evin borç karşılığında kendisinde rehin olduğunu dava edip satım akdini

72 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 25a.

73 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 36a-36b.

74 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 43b.

75 “Yeniçeri zümresinden Zeyd kendi karyesinden kimseye haber vermeyip âhar karyede sâkin olup zümre-i merkumeden olan ammı ve ammisi oğulları Amr ve Bekir’i gece içinde davet edip ‘Beşir hatunum Hind ile ittifak edip muâmele için evime girmiş’ deyu mezbûrlar ile Beşir’i birkaç yerde mecrûh edip bağladıklarından sonra karyesinde olan cemat-i müslimîne haber verseler mezbûrân Amr ve Bekir ‘Hind ile Beşir ittifak edip Zeyd’in evine girip penceresinde Hind ile muâmele ederken gördük’ deyu şehâdet etseler Beşir ve Hind üzerine ittifakı mezkûre mezbûrların şehâdetleri makbule olur mu? el-Cevab: Adaletleri olup hakime itimad gelecek hal olursa olur.” Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 50b.

76 “Bir hususa şahid olan Zeyd meriz olmayıp ol beldede hâzırken istişhâd olundukda meclis-i kâdıye kendi hâzır olmayıp iki kimesneyi işhâd edip onlar şehâdet eyleseler caiz olur mu? el-Cevab: Tecvîz olunmuşdur, hakime itimad gelip Zeyd’in nev’-i özrü var ise tecvîz eder.” Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 48b.

77 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 50b-51a.

feshedebilir mi sorusuna Sâdeddin Efendi, feshedebilir ancak ihtilaflı bir meseledir, hakim hile hissederse davayı dinlemeyebilir demiştir.<sup>78</sup>

Şunu da ifade edelim ki hakimin her biri farklı nitelikte olan takdir yetkilerine ilişkin pek çok örnek olmakla birlikte temas ettiğimiz bütün bu takdirler, hukukun kaynağı olmaktan ziyade uygulamasıyla ilgili hususlardır. Dolayısıyla pozitif hukuktaki hakimin hukuk yaratmasından ziyade, hakimin takdir yetkisi kapsamında mütalaa edilebilir; yani bu meselelerde öngörülmezlikten kaynaklanan bir boşluk olmayıp hakim, kanun koyucunun uygulayıcılara havale ettiği bilinçli boşlukları doldurmaktadır. Ayrıca bu nevi takdirler, diğer hakimler için de bağlayıcılık arzetmez. Dolayısıyla hakimin takdir yetkisinin pozitif hukukun kaynakları arasında sayılan yargı kararları gibi kabul edilmesi de doğru değildir. Bununla birlikte bu örnekler çerçevesinde Osmanlı'da hakimin takdir konusunda geniş yetkilerle donatıldığı söylenebilir. Ayrıca her ne kadar Sâdeddin Efendi'nin fetva mecmuasında yer almasa da yukarıda zikrettiğimiz üzere hakkında ictihad bulunmayan yeni bir mesele ile karşılaşılması sebebiyle hukuk boşluğu doğduğunda hakimin, adeta bir kanun koyucu gibi karar vereceğine dair örnekler de literatürde mevcuttur.

## 5. Vâkıfın Şartı

Bir vakfın nasıl yönetilip işletileceği, vakfedilen maldan kimlerin ne ölçüde yararlanacağı vâkıfın iradesiyle belirlenir. Vâkıf tüm bu konulara dair şartlarını vakfiyye denilen vakfın yürürlüğüne ilişkin belgede belirtir. Fıkıhta bu şartların ne derece önemli ve bağlayıcı olduğu "Vâkıfın şartı şâriin nassı gibidir" külli kaidesiyle ifade edilmiştir.<sup>79</sup> Vâkıfın şartı bağlayıcı özellikte olduğu için bu tür meselelerde kadı hüküm verirken vâkıfın şartlarına uymak zorunudur.

Vâkıfın şartı bağlayıcı vasfı haiz olmakla birlikte bu şartın sınırlarını fetva ve sultanın iradesinin belirlediği anlaşılmaktadır. Mesela para vakfeden bir şahıs parasının faizli kredi verilerek işletilmesini şart koşamazdı, sadece meşru olduğuna fetva verilen yöntemlerden bir kaçını veya hepsini şart koşabilirdi. Yine vakfettiği paranın işletilmesi noktasında %15'in üzerinde bir oran belirleyemezdi, zira bu emr-i sultaniye aykırıydı.<sup>80</sup> Ama bu oranın altında herhangi bir oran belirleyebilirdi.

78 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 58b-59a.

79 H. Mehmet Günay, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 478.

80 "Vakıf akçesini onu on ikiye veren imam ve hatib azle müstehak olurlar mı? el-Cevab: Olurlar. Zira şer'a muhalif olmayan yerlerde ulu'l-emre itaat lazımdır. Muhalefet ile azle müstehak olurlar." Bk. Hasan b. Ali el- Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr fi beyâni gumûzi'l-esrâr*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384, 278b.

Sâdeddin Efendi de fetvalarında vâkıfın şartına riayetın zorunlu olduğuna işaret etmiştir. Bir kimse evini evladına vakfedip resmi işlem gerçekleşmeden vefat ettiğinde ev mirasın üçte birine yettiği halde evladı tescil olunmadığı için evi taksim edebilirler mi sorusuna Sâdeddin Efendi mirasçı olan evladın tamamı vefat edinceye kadar kullanırlar, sonrasında şart-ı vâkıf ile amel edilir demiştir.<sup>81</sup> Bir başka meselede de şart-ı vâkıf gereği zaviye olarak kullanılıp sabah akşam yemek dağıtılan bir vakfın bir başkasına medrese olarak verilmesi caiz olur mu diye sorulmuştur. Sâdeddin Efendi şart-ı vâkıf üzere kullanılıp müslümanlar faydalanırken bir başkasının hevesi için değiştirilmesinin caiz olmayacağına fetva vermiştir.<sup>82</sup>

Vâkıfın şartının uygulanması zorunluluğunun bir istisnasının vakıfta görevli kişilere verilen vazifelerin değiştirilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu değişiklik keyfi olarak gerçekleştirilemez, öncelikle vakfın bunu karşılayabilecek olması ikinci olarak da hakimin onaylaması gerekmektedir. Bu şekilde caminin görevlileri vâkıfın belirlediği vazifeyi az buldukları için mütevelliden fazlasını istediklerine dair vazife değişikliği talebi Sâdeddin Efendi'ye geldiğinde vakfın buna gücünün olması ve isteyen kimselerin de ihtiyaçlarının olması durumlarında hakimin izniyle alabileceklerini söylemiştir.<sup>83</sup>

Vâkıfın şartının değiştirilmesi ise tescil esnasında kendisine bu hakkı tanıdığı anda mümkün olmaktadır. Mesela vâkıf görevliler için belirlediği vazifeyi değiştirip yeni bir vakfiye yazdırdığında hangisinin geçerli olacağı sorulmuştur ve Sâdeddin Efendi vâkıf tescil esnasında vakfın tebdil ve tağyir hakkının kendisinde olduğunu şart koşmuşsa ikinci vakfiye ile amel edileceğini söylemiştir.<sup>84</sup>

Vakıf senedinin, ilgili vakıf haricindeki konularda herhangi bir bağlayıcılık içermemesi sebebiyle hukukun kaynakları arasında sayılması yadırganabilir. Ancak belli bir kurum için geçerli olan tüzük ve yönetmelikler gibi, ilgili vakfın iç hukukunu ve mütevellinin yetki sınırlarını belirleyen yazılı bir hukuk kaynağı olarak kabul edilmesi de pekâlâ mümkündür. Nihayetinde hukukun genel teorisine göre normlar hiyerarşisinde anayasa ve yasalar gibi, tüzük, yönetmelik, genelge ve bireysel işlemler de birer norm olup yazılı hukuk kaynakları kapsamına dahildir.

81 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 22a.

82 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 25a-25b.

83 Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 24a.

84 "Zeyd bina ettiği mescidin imam ve müezzine birer ev vakfedip gayrı vazife tayin etmeyip vakfiyesinde 'Vakıfta tasarruf ve tevliyeti nefsine şart etmiştir' deyu kaydedip gayrı ibare zikretme ba'dehu birkaç oda dahi bina edip birisin imama ve gayrısını mukaddemâ imam ve müezzine şart eylediği evlerle icâreye verilip hasıl olan galleden iki akçe imama ve bir akçe müezzine şart ve tayin edip vech-i meşrûh üzere bir vakfiye dahi yazdırsa hangi vakfiyeye amel olunur? el-Cevab: Hîn-i tescilde tebdili ve tağyiri kendi elinde olmak şart ettiyse vakfiye-i sâniye ile amel olunur." Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 33a.

## Sonuç

Şeyhülislam Sâdeddin Efendi'nin fetvaları çerçevesinde Osmanlı Hukukunda kazaî hükmün kaynağı olarak; fetva, sultanın iradesi, örf, kadının takdiri ve vâkîfın şartını tespit ettik. Bu kaynaklar içerisinde fetvanın başat role sahip olduğu anlaşılmaktadır. Fetvanın, adeta diğer kaynakların sınırlarını belirleyen ve yer yer de onlara alan açan bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Nitekim sultanın iradesinin ne zaman, hangi meselelerde ve ne ölçüde kazaî hükme kaynaklık edeceğine dair fetvalar bulunmaktadır. Dolayısıyla ulaştığımız bu sonuçta, çalışmanın şeyhülslama ait fetvalarla sınırlı olmasının etkisi olduğu düşünülebilir.

Sultanın iradesinin, fetvadadan sonra ikinci önemli kaynak olduğunu belirtmek gerekir. Ancak yargılamada hangi fetvaların esas alınacağı ve şaz fetvalarla hüküm verilmemesi gerektiği hususunda sultanın iradesinin yargı sistemi kurucu bir rol üstlendiği de akılda tutulmalıdır. Fetva ile sultanın iradesi çoğunlukla kadının vereceği hükmü belirlerken diğer kaynakların daha ziyade bu iki temel kaynağın çizdiği çerçevede kalarak bazen bunların düzenlemediği boşlukları doldurduğu bazen bir takım detayları belirlediği anlaşılmaktadır.

Sâdeddin Efendi'nin örfe sınırlı düzeyde atıf yapmasına mukabil tasarrufi kadîme çok daha fazla atıf yapması dikkat çekmektedir. Kadının takdirinin ise sanılanın aksine birçok açıdan kazaî hükmün şekillenmesinde belirleyici olduğu görülmektedir.

Diğer şeyhülislamlara ait fetvalar ile başta arşiv belgeleri ve şeriye sicilleri olmak üzere sair kaynaklar çerçevesinde daha detaylı bir araştırma yapılması halinde konunun daha da vuzuha kavuşacağında şüphe yoktur.

## Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. "İslam Hukukunun Osmanlı Devleti'nde Tatbiki: Şer'îye Mahkemeleri ve Şer'îye Sicilleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009): 13-48.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*. 11 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı, 1990.
- Akifzâde, Abdurrahim b. İsmail b. Mustafa Akif el-Amasî. *Mecelletü'l-mehâkim*. Kasidecizde, 274: 1a-378b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Akman, Mehmet. "Örf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aydın, M. Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. 14. Baskı. İstanbul: Beta Yayınları, 2017.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 198, 200. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı*. 32. Baskı. İstanbul: Turhan Kitabevi, 2014.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 2. Baskı. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.

- Devellioğlu, Ferit. "Nedîm". *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. 9. Baskı. 977. Ankara: Aydın Kitabevi, 1990.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Örf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 87-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebussuûd Efendi. *Ma'rûzât*. Nşr. Pehlul Düzenli. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Gerber, Haim. "Osmanlı Hukukunda Şeriat, Kanun ve Örf 17. Yüzyıl Bursa'sı Mahkeme Kayıtları". Trc. Mehmet Akman. *Hukuk Araştırmaları* 8/1-3 (1994): 265-291.
- Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. 15. Baskı. Bursa: Ekin Yayınları, 2018.
- Gözübüyük, A. Şeref. *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*. 12. Baskı. İstanbul: Turhan Kitabevi, 1998.
- Günay, H. Mehmet. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 475-479. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Haskefi, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürru'l-muhtâr*. Nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz. 2. Baskı. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Hoca Sâdeddin Efendi, Sâdeddin b. Hasan Can b. Muhammed. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Şehit Ali Paşa, 2728: 1a-113a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri. *el-Bahru'r-râik şerhi kenzi'd-dekâik ve meahu minhatü'l-hâlik*. Nşr. Şeyh Zekeriyya 'Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İskilibî, Velî b. Yusuf. *Mecma'u'l-fetâvâ*. Esad Efendi, 1099: 1a-532b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kaya, Süleyman. "Akifzâde'nin *Mecelletü'l-mehâkim* İsimli Fetva Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı'da Fetva Kazâ İlişkisi". *Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk*. Ed. Süleyman Kaya - Haşim Şahin. 103-112. İstanbul: Mahya Yayınları, 2017.
- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık". *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu (25-27 Mart 2016 Karaman)*. Ed. Halit Çalış - Ali Bayer – Duran Ali Yıldırım. 111-127. Konya: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Derneği Yayınları, 2016.
- Kayserî, Hasan b. Ali. *Semhatü'l-ibrâr fi beyâni gumûzi'l-esrâr*. 384: 1a-575a. İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi.
- Komisyon. "Hoca Sâdeddin Efendi". *İlmiyye Salnâmesi*. 416-421. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334.
- Ortaylı, İlber. *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*. 2. Baskı. İstanbul: Kronik Baskı, 2016.
- Turan, Şerafettin. "Hoca Sâdeddin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 196-198. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Yenişehirli, Şeyhülislam Ebu'l-Fazl Abdullah Efendi. *Behcetü'l-fetâvâ*. Der. Mehmed Fikhî el-Aynî. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1266/1849.

## The Sources of Judicial Verdict in Ottoman Law in Accordance with Shaykh al-Islām Sâdeddin Efendi's Fatwās (Extended Abstract)

Süleyman KAYA\*  
Osman GÜMAN\*\*  
Rabia SALUR\*\*\*

Any study focusing directly on the sources of judicial verdicts in Ottoman Law could not have been detected, however, studies which specially address to the Ottoman court, judicial system, and the Ottoman judge -qadi- give place to the issue but leaning mostly on the shariah registries. In this article, fatws of Hodja Sâdeddin Efendi whose full name is Sâdeddin b. Hasan Can b. Hafız Muhammed, served approximately two years (1598-1599) as the Shaykh al-Islam, are used as primary sources.

In order to detect the sources of the judgement decisions, 1321 fatwās, present in the Sâdeddin Efendi's journal, have been examined. The sources determined after the research are: Fatwā, willpower of the sultan, custom, and distillation of the Muslim judge (qadi).

As known, the Ottoman scholars inherited the Hanafi fiqh background and followed it by reproducing with respect to the period's conditions. The Hanafi qadis judged according to this mazhab as the Hanafi muftis did. As a matter of fact, Sâdeddin Efendi released a fatwā deciding the dismissal of the qadi judging contrary to the Hanafi muftâ-bih.

The Hanafi fiqh tradition has reached a grandiose collection until the Ottoman era. Hence, a lot of scholars addressing different opinions on many issues were present. This background could mean both wealth from one point and chaos from another because of various opinions giving the qadi the opportunity to adopt as a principle. It is clear that qadi's freedom, choosing any opinion from the doctrine would bring a chaos, instability and damage the

---

\* Assoc. Prof. Dr., Sakarya University Faculty of Theology Department of Islamic Law ([suleymankaya@sakarya.edu.tr](mailto:suleymankaya@sakarya.edu.tr)). ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4266-7359>

\*\* Assoc. Prof. Dr., Sakarya University Faculty of Theology Department of Islamic Law ([oguman@sakarya.edu.tr](mailto:oguman@sakarya.edu.tr)) ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0600-3432>.

\*\*\* Res. Asst., Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology Department of Islamic Law and Master's Student Sakarya University Institute of Social Sciences ([rabia.salur@ibu.edu.tr](mailto:rabia.salur@ibu.edu.tr)) ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2329-8324>.



unity of law. In order to prevent this negative situation and assure the unity, consistency, and stability, the Ottoman scholars adopted the principle of a qadi's or mufti's distillation in accordance with the muftâ-bih within the tradition, that is to say the approved opinion accepted as the principle of the fatwâ.

We find Ottoman sultan's decrees in some subjects which are left to the administrators' appraisal such as the administrative disposal -not have been studied in detail yet- and "ta'zir" penalties. These decrees are registered and constituted as one of the important sources of the Ottoman Law. The sultan's decree could be in an area dictated by the shariah law like the authorization of a registrar other by the courts or qadis. But it was mostly in an area, which are not elaborately arranged by the Islamic Law meaning that we find the will of the sultan in ta'zir penalties, civil taxes, land law more commonly. In some issues where many opinions in Hanafi fiqh tradition had been present, the sultan's will determined the ongoing one within the mazhab after the Shaykh al-Islam's submissions for his appraisal. Another topic devoted to the will of the sultan is the penalization of the military class for some of their offenses. Also, foundation (waqf) related matters were subjected to the sultan's dictation.

The custom and primeval disposition (*tasarruf-i kadîm*) are found being considered by the qadis during their juridical decisions. Custom is the dominant, permanent and accepted behavioral pattern accepted by society. It plays an important role in applying the abstract fiqh judgement to concrete cases and it is taken into consideration during the judge's exercise of his authority and interpretation of an intention declaration and the assessment of the clues in the judging method. As to the primeval disposition intersecting with the custom in being undetermined by onset, it generally means an ongoing isolated practice. *Tasarruf-i kadîm* should not be social as contradicting to the custom. Custom or primeval disposition had been a source in all fatwâs which we were able to find by assessing the present situation.

In this article, we used the term qadi's appraisal in a broad sense. Some cases include alternative judgements making the qadi be able to apply them within the Hanafi fiqh tradition. So, he becomes free to choose any of them. In some accessions, the qadi has the appraisal authority in which he decides the practical limits of the judicial decision. Another part is where the practice of a decision is subjected to the qadi's information or permission. We also find that he has the appraisal authority assessing the situation.

Founder's condition means the will of the founder who gives a certain property to charity assigning the management of the foundation, the people benefiting from it in which it extend. The founder addresses all of his/her conditions related to this issue on a document related to the administration of the

waqf named “waqfiyyah”. The importance and bindingness of these conditions in fiqh are manifested in a principle as “The condition of a founder is like the nass (order) of the shari’ (God).” Because the condition of the founder is binding, the qadi must respect them while judging. But it appears that even to their present bindingness, their limits are decided by the fatwās and will-power of the sultan.

The fatwās appear to have the main role in all these sources. It could be said that fatwā has a position which nearly assigns the limits of other sources and partly opens them new spaces. Hence fatwās are present, that indicates to the time, occasion and limitation of the sultan’s will in judicial decisions as a source. It is possible to think that the limitation of this study with just only Shaykh al-Islam’s fatwās may have an effect on the conclusion that we have reached.

It is notable to say that the sultan’s will holds the second place as a source after the fatwās. But the constructive role of the sultan’s will in accrediting the fatwās and dismissing the non-respective ones must also be kept in mind. It is possible to say that the fatwā and sultan’s will mostly decide the qadi’s decision where the other ones stay in between the frame drawn by the first ones. They also fill the unarranged gaps of fatwās and sultan’s will and assign some details.

# MEVLEVÎ MÛSİKİŞİNASLAR (XVIII. YÜZYIL)

Ayşegül METE\*

## Öz

XVIII. yüzyılda Osmanlı/Türk mûsikisine katkı sunan Mevlevî mûsikîşinasları tespit etme amacıyla kaleme alınan bu makale, musiki yazım ve kuramına ilişkin eser kaleme alan müellifler, bestekârlar ve icrâcılar kategorilerinde toplam 44 mûsikîşinası incelemektedir. Diğer çalışmalardan farklı olarak mûsikîşinasların Mevlevî kimliğinin tespitine odaklanan bu makale, onları Mevlevîlik statüleri, irtibatlı oldukları mevlevihaneler, eser sayıları gibi çeşitli açılardan analiz etmektedir. Bu çerçevede, çile çıkarmış mûsikîşinasların büyük çoğunluk teşkil ettiği saptanmış ve mevlevihane sakini olmak ile mûsikide kudret elde etme arasında doğru bir orantı kurulabileceği neticesine varılmıştır. Bununla birlikte bestekâr-icrâcı-teorisyen vasıflarıyla Nâyi Osman Dede ve Abdülbâki Nâsır Dede'nin XVIII. yüzyıl Mevlevî mûsikîşinasları arasında temayüz ettikleri ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Mûsiki, Mevlevîlik, Mevlevî Âyini, Mûsikîşinas, Mevlevî Bestekâr.

## Mawlawî Musicians (18th Century)

### Abstract

This article examines 44 musicians in total under the titles of "Mawlawî rite composer", "performer" and "theoretician" with the purpose of shedding light on their contributions to Ottoman/Turkish music. Aside from other studies, this article focuses on determination of Mawlawî identity of the Ottoman musicians and analyzes them with various aspects such as Mawlawî ranks, cities they live, Mawlawî lodges they attended, and number of works they produced. In this context it has been detected that Mawlawî musicians, who have the rank of *dede* and *dervish*, which indicates competence in the mystical path, are more than the others. In this perspective, it can be said that dwelling in Mawlawî lodges influences musical talent positively. On the other hand Nayi Uthman Dede, the shaykh of Galata Mawlawî Lodge and Abd al-Baqi Nasir Dede, the shaykh of Yenikapı Mawlawî Lodge, come to the fore among the 18th century Mawlawî musicians with the framework of their triple features, namely theoretician, performer, and Mawlawî rite composer.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

**Keywords:** Ottoman Music, Mawlawiyya, Mawlawî Musician, Mawlawî Rite, Whirling Dervish Ceremony, Composer.

## Giriş

Mevlevîlerin mûsiki ile meşguliyetleri temelde tarikatın âdâbından kaynaklanmaktadır. Kösec Ahmed Dede (ö. 1191/1777) Mevlevîlikte âdâb ve erkân konusunu işlediği *et-Tuhfetü'l-behiyye fi't-tarîkati'l-Mevleviyye* adlı eserinde dervişlerin semâ'ın gereklerinden olan ney üfleme, kudüm ve def çalmasını bilmeleri gerektiğini söyler.<sup>1</sup> Nitekim Mevlevîlikte yapılan toplu zikrin karşılığı olan semâ'ın icrâsı için en azından pratik mûsiki bilgisine sahip dervişlerin muhakkak bulunması gerekmektedir. Zira semâ' belirli bölümleri olan ve

\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı ve Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi (aysegulmete@sakarya.edu.tr).

yine belirli formlar içerisinde bestelenmiş bir âyinden müteşekkildir. Dolayısıyla Mevlevîlikte dervişler için mûsiki eğitimi şart görünmektedir. Fakat bu eğitimin verileceği mekân hususunda herhangi bir kuraldan söz edilmemektedir. Her ne kadar sınırlı bir kitleye hitap etse de aralarında sarayın sanat merkezi olan Enderun'un ve hususi meşkhanelerin bulunduğu dönemin mûsiki merkezlerinde<sup>2</sup> bu eğitimin gerçekleşebileceği ilk bakışta düşünülebilir. Fakat mûsiki taliminin yapılacağı mekân hususunda görülen serbestlik Mevlevî âdâb ve erkânında yer alan bir başka kural ile bir bakıma sınırlandırılmış olmaktadır. Bu kural da ikrâr veren<sup>3</sup> derviş adayının 1001 günlük çile esnasında mevlevihaneyi terk etmemesidir. Mevlevî âdâb ve erkânında çok önemli bir esas teşkil eden çile sürecindeki temel husus, şeyhin emri olmadıkça mürîdin matbahtan ayrılamayacağı, başka bir yerde bir gece dahi kalamayacağıdır. Aksi halde çilesi bozulmuş olur ve tekrar bin bir günlük çileye sil baştan başlaması gerekir.<sup>4</sup> Yaklaşık üç sene süren çile esnasında dergâh dışına çıkılamayacağına ilişkin bu kuralın söz konusu mûsiki taliminin mevlevihane içerisinde gerçekleşme zorunluluğunu ortaya çıkardığı kanaatindeyiz. Hatta Mevlevî müelliflerin, çilesini tamamlayıp dede unvanını alanlar için dahi geçerli olacak şekilde dergâh sakini olmayı teşvik etmeleri, dergâhta bulunmanın bir başka mekânda bulunmaktan daha üstün olduğunu söylemeleri<sup>5</sup> mûsiki taliminin mevlevihanede gerçekleşmesi âdetini daha da kuvvetlendirmiş olsa gerektir. Dolayısıyla Mevlevî âdâb ve erkânı kapsamında sözünü ettiğimiz gerek belirli enstrüman kullanmayı bilme gerekse de tekkeyi terk etmeme kurallarının mevlevîhanelerde semâ'ı icrâ edecek mutribânın yetişmesine imkân tanıyacak şekilde bir mûsiki eğitiminin verilmesini zorunlu hale getirdiğini söylemek mümkündür.

Peki, mevlevîhanelerde mûsiki eğitiminden sorumlu şahısları kimlerdi? Dergâh idarî yapısında yer alan neyzenbaşı ve kudümzenbaşı, mûsiki eğiti-

- 
- 2 Osmanlı dönemi mûsiki eğitim kurumları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cinuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Müsiki* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 22-33.
  - 3 Derviş olmak için çıkarılması gereken çileyi kabul edip matbahta hizmete başlama manasına gelmektedir. Mevlevîliğe böylelikle ilk adımını atanlara nev-niyâz denilmektedir. Bk. Ziya Şakir, *Hazret-i Mevlâna*, nşr. Muallim Fuat Gücüyener (İstanbul: Anadolu Türk Kitap Deposu, 1943), 230; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2006), 359.
  - 4 Ahmed Dede, *et-Tuḥfetü'l-behiyye*, 29; Hüseyin Azmî, "Nuhbetü'l-âdâb", *Son Devir Mevlevîlerinden Hüseyin Azmî Dede –Hâl Tercümesi ve Risâleleri*, nşr. Sâfi Arpaguş (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 169.
  - 5 Ahmed Dede, *et-Tuḥfetü'l-behiyye*, 27. Hatta Şeyh Gâlib, dergâhta bulunmanın üstünlüğünü namaz kılınan yerle mukayese ederek izah etmekte; dergâhta bulunmak ile dergâh dışında kalmak arasındaki farkı Kâbe'de kılınan namaz ile kahvehânede kılınan namazın bir olmadığı örneğiyle açıklamaktadır. Bk. Şeyh Gâlib, *eş-Şoḥbetü's-sâfiyye*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, nr. 3408, 9a.

minin rehberleri konumundaydılar. Klasik tabirle “Ser-Nâyî” olarak isimlendirilen ve protokolde Aşçı Dededen sonra gelen neyzenbaşının görevi sadece sema esnasında neyzen, kudümzen, rebabî gibi mûsikişinaslardan oluşan mutrib heyetinin şefi olarak mûsiki kısımlarını idare etmek değil aynı zamanda neyzen yetiştirmektir. Diğer taraftan protokolde neyzenbaşından sonra gelen ve “Ser-kudûmî” olarak isimlendirilen kudümzenbaşının görevi de sadece sema esnasında kudümzenleri idare etmekten ibaret değildi. Onun bir görevi de kudümzen ve âyinhan yetiştirmektir. Güzel seslilerden seçilip yetiştirilen âyinhanlara, mûsiki makam ve fasılları öğretilir, Na’t-ı Nebî ve Mevlâna’nın gazelleri ezberletilirdi.<sup>6</sup>

Bütün bunlar Mevlevîhanelerde mûsiki talimi yapılmasının, Mevlevîliğin âdâb ve erkânî dâhilindeki kuralları uygulamanın doğal bir sonucu olduğunu göstermektedir. Bu itibarla Mevlevîhaneler bir mûsiki eğitim merkezi, klasik tabirle “meşk” merkezi haline gelmiş ve üstat seviyesinde önemli mûsikişinasların yetişmesine vesile olmuştur. Dolayısıyla şunu ifade etmemiz mümkündür: Mevlevîliğe has toplu zikir olan semâ’, mûsiki ile ilgilenmeyi bir tarikat kuralı haline getirmiş ve XVIII. yüzyıl Mevlevî âdâb-erkân literatüründe söz konusu kurala yer verilmiştir. Bununla birlikte tarikatın bir diğer esası olan çile âdâbı ve dergâhta bulunmanın üstünlüğü gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda mûsiki ile ilgilenme kuralının Mevlevîhane içerisinde uygulanma gerekliliği ortaya çıkmış ve bu durum Mevlevî dergâhlarını bir mûsiki eğitim merkezi haline getirmiştir.

Bunların yanı sıra sözünü ettiğimiz toplu zikir olan semâ’, “Mevlevî âyini” denilen yeni bir mûsiki türünün ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Mevlevî âyini, Osmanlı/Türk mûsikisinin iki ana kolundan biri olan dini mûsiki’nin yine iki kolundan biri olan tekke mûsikisi dalında yer alan bir sanattır.<sup>7</sup> Terim olarak ise mukâbele esnasında mutrib denen ses ve saz topluluğunun çalıp söylediği eserlere<sup>8</sup> verilen addır. Mevlevî âyini semazenler, âyinhanlar ve mutribden oluşan üçlü yapının iştirakiyle gerçekleşir. Sözsüz Mevlevî âyini olamayacağı gibi mutrib olmadan da ne âyinhanlar okuyabilir ne de semazenler semâ’ edebilir.<sup>9</sup>

6 Şakir, *Hazret-i Mevlâna*, 225. Neyzenbaşının teşrifat sırası için bk. Sâfi Arpağuş, *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim* (İstanbul: Vefa Yayınları, 2009), 104.

7 Cınuçen Tanrıkorur, “Osmanlı Mûsikisinde Mevlevî Ayini Besteciliği”, *Osmanlı*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 10: 710.

8 Timuçin Çevikoğlu, *Döndükçe Aşk Tazelenir* (Konya: Konya İl Kültür Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2012), 91.

9 Tanrıkorur, “Osmanlı Mûsikisinde Mevlevî Ayini Besteciliği”, 10: 713. Mevlevî mutribi ud, rebâb, tambur gibi enstrümanlar kullanmaları yönünden diğer tarikatların mutriblerinden farklılık arz etmektedir. Bu açıdan Mevlevî âyini, diğer tekke mûsikisi dallarından ayrılmaktadır. Bk. Ö. Tuğrul İnançer, “Mevlevî Mûsikisi ve Semâ”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 5: 420-421. Ayrıca Halil Dikmen’in Mevlevî müziği hakkında muhtasar yazısı için bk. Gölpınarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevîlik*, 426-428.

Cinuçen Tanrıkorur'un ifade ettiği şekliyle batının en gelişmiş beste formları içerisinde dahi dini raks, dini müzik ve dini teganniden mürekkebe üçlü bir yapının bulunmaması<sup>10</sup> nedeniyle benzersiz bir orijinaliteye sahip olan Mevlevî âyini türü belki de Mevlevîlerin Osmanlı/Türk mûsikisine yaptıkları en önemli katkıdır. Bu itibarla Mevlevî mûsikişinasları konu edinen ve araştırma evrenini XVIII. yüzyıla sınırladığımız bu makalemizde öncelikle Mevlevî âyini bestekârlarına yer vereceğiz. Ardından gerek besteleri gerekse de icrâlarıyla tanınmış Mevlevî neyzen, kudümzen gibi mûsikişinaslara temas edeceğiz. Üçüncü olarak ise beste ve icrâlarından daha çok Osmanlı mûsiki literatürüne yaptıkları katkılarla temayüz etmiş Mevlevî müellifleri takdim edeceğiz.

Yukarıda sözünü ettiğimiz üzere makalede “Mevlevî Âyini Bestekârları”, “Bestekâr ve İcrâcılar” ve “Müellifler” şeklinde üç başlık altında incelenen Mevlevî mûsikişinasları tespit etmede birçok tarihi kaynaktan istifade edildi. Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin (ö. 1166/1753) kaleme aldığı, Osmanlı'da yegâne mûsikişinaslar tezkiresi olarak bilinen *Atrâbü'l-âsâr fi tezkireti 'urefâi'l-edvâr*<sup>11</sup> öncelikle müracaat edilen eserdir. Fakat *Atrâbü'l-âsâr*'da daha ziyade XVII. yüzyılda yaşayan mûsikişinasların yer alması ve her ne kadar muhtelif asırlarda yaşamış 10'u aşkın Mevlevî mûsikişinasa değinse de Es'ad Efendi'nin çeşitli açılardan kitabının muhtevasını sınırlandırması<sup>12</sup> gibi nedenlerden ötürü bu eserden istifade kısmî ölçüde kaldı. Netice itibarıyla söz konusu eser haricinde literatürde doğrudan mûsikişinasların biyografilerini ihtiva eden bir eser bulunmaması Mevlevî mûsikişinasları tespit etmede bizi farklı kategorilerde tarama yapmaya sevk etti. Osmanlı döneminde mûsikişinasların aynı zamanda şiirle ilgilendikleri veya şairlerin aynı zamanda müsiğiyle meşgul oldukları gerçeğinden hareketle *tezkire-i şuarâ* denilen şair biyografilerini araştırmamızda temel kaynak kabul ettik. Bu bağlamda XVIII. yüzyılda yaşamış şairleri ihtiva eden şuarâ tezkirelerini taradık. Şafâyî Mustafa'nın *Şafâyî Tezkiresi* adıyla meşhur *Nuḥbetü'l-âsâr min fevâidi'l-eş'âr*<sup>1</sup>, Sâlim Tezkiresi olarak bilinen Sâlim Mehmed'in *Tezkiretü'ş-şuarâ*'sı, Râmiz'in *Âdâb-ı Zurafâ*'sı, Esrâr Dede'nin Mevlevî şairleri konu edindiği *Tezkire-i Şuarâ-yı*

10 Tanrıkorur, “Osmanlı Mûsikisinde Mevlevî Ayini Besteciliği”, 10: 713.

11 Eser, Cem Behar tarafından neşredilmiştir. Bk. Cem Behar, *Şeyhülislam'ın Müziği: 18. Yüzyılda Osmanlı/Türk Mûsikisi ve Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin Atrâbü'l-Asar'ı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 220-367. Bundan sonra *Atrâbü'l-âsâr*'dan yapacağımız nakillerde bu neşir esas alınacak ve *Atrâbü'l-âsâr* kısaltmasıyla referans gösterilecektir.

12 Behar, *Atrâbü'l-âsâr* üzerine yaptığı içerik analizinde Esad Efendi'nin müzik teorisyenlerine, dini eser ve saz eseri bestekârlarına, gayrimüslim müzisyenlere ve hanendelere yer vermediği, öncelikle fasıl mûsikisi bestekârlarıyla çalışmasını sınırladığı tespitinde bulunmuştur. Ayrıca Behar, gerek teorik ve gerekse de pratik mûsiki çalışmalarıyla XVIII. yüzyıla damgasını vuran Nâyî Osman Dede'nin *Atrâbü'l-âsâr*'da yer almamasını şaşırtıcı bulmamakta bunu Esad Efendi'nin eserini sınırlamaktaki tutarlılığına bağlamaktadır. Bk. Behar, *Şeyhülislam'ın Müziği*, 30-49.

*Mevleviyye'si*, Fatîn Efendi'nin 1722-1853 yılları arasındaki şairlerin dökümünü verdiği ve daha çok *Fatîn Tezkiresi* adıyla meşhur *Hâtimetü'l-eş'âr'*ı tezkireler bağlamında müracaat ettiğimiz kaynaklar arasındadır.

Şair biyografileri haricinde neyzenbaşı, kudümzenbaşı gibi tekke görevlisi mûsikişinasları belirlemede Şeyhî'nin *Vakâyi'u'l-fudalâ'sı*, Hüseyin Ayvansarayî'nin *Vefeyât ve Hadîkatü'l-cevâmi'si*, Sahih Ahmed Dede'nin *Mecmuatü't-tevârihi'l-Mevleviyye'si*, Ali Nutkî ve Nâsır Dedelerin kaleme aldığı *Defter-i Dervişân* ve Mehmed Ziya'nın *Yenikapı Mevlevihanesi* gibi eserlerden yararlandı. Bu eserler dışında dergâhta mûsikiden sorumlu söz konusu neyzen-kudümzenbaşılıarı belirlemek maksadıyla Mevlevihaneler konulu birçok çalışma üzerinde yaptığımız araştırma neticesiz kaldı. İmparatorluğun eski başkentleri dışında bulunan mevlevihanelerde –söz gelimi Tokat Mevlevihanesi'nde- posta oturmuş şeyhlerin tam bir listesi dahi oluşturulamazken söz konusu mevlevihanelerde görevli mûsikişinasların tespitinde yaşanan zorluk elbette sürpriz değildir.

Yakın zamana geldiğimizde Ergun'un kaleme aldığı *Türk Mûsikisi Antoloji'si* XVII, XVIII ve XIX. yüzyılların dini mûsikisi sahasında bir başvuru eseri olarak temel kaynaklarımız arasındadır. Diğer taraftan XVIII. yüzyılda mûsiki ve neyzenler özelinde yapılmış çalışmalar varsa da<sup>13</sup> bizim araştırmamız muhtelif sahalarda başvurduğu geniş referans kaynaklarıyla ve besteci, icracı ve teorisyen kategorilerinde Mevlevî kimliğe sahip tüm mûsikişinasların tespitine odaklanmasıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu bağlamda araştırmamız yakın zamanda yapılan çalışmalardan hem kategorizasyonu ve bazı Mevlevihanelerde mutrib heyetinde görevli mûsikişinasları açığa çıkarması hem de Mevlevîlikle irtibatlandırılmayan Derviş Hüseyin Efendi, Nazîm Yahya gibi ünlü mûsikişinasları Mevlevî yönleriyle sunması bakımından farklılık arz etmektedir. Diğer taraftan çalışmamız Mevlevihane sakini olma ile mûsiki ilminde derinleşme arasında irtibat kurmaya imkân tanımaktadır.

İlk olarak ele alacağımız Mevlevî âyini bestekârlarına geçmeden önce şunu da ifade etmemiz gerekir ki, mûsikişinasların Mevlevî olup olmadıklarının tespitinde bazı zorluklarla karşılaşıldı. Bunun sebepleri arasında tabakat-tezkire türü eserlerde genel bir karakteristik olarak bir hayli kısa biyografi sunulması, bazı şahısların tasavvufî kimliğine dair herhangi bir atıfta bulunulmaması,<sup>14</sup> bazılarının ise mûsiki ile iştigal ettiği bilgisinin verilmemesi sayılabilir. Diğer taraftan bir mûsikişinasın Mevlevîhanede neyzenbaşılık vazifesini

13 Nuri Özcan, "XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Dinî Mûsikî", *Osmanlı*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 10: 722-734; Süleyman Erguner, "XVIII. Yüzyılda Mûsikimiz, Ney ve Neyzenler", *Osmanlı*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 10: 691-706.

14 Meselâ ünlü şair ve mûsikişinas Nazim Yahya'nın Mevlevî kimliğine Sâlim, Safâyi ve Es'ad Efendi değinmemişlerdir.

üstlendiğine ilişkin ibareler onun her zaman Mevlevî olduğunu ima etmektedir. Bu noktada Galata Mevlevîhanesi'nde neyzenbaşılık yaptığı belirtilen<sup>15</sup> Nakşî Ak Molla Ömer Efendi önemli bir örnektir. Dolayısıyla kaynaklarda ek bir bilgi bulunmadıkça mevlevihanelerdeki ser-nâyî, ser-kudûmî gibi neyzenbaşılık, kudûmzenbaşılık görevlerinin istisnasız Mevlevîler tarafından ifa edildiğine karar vermek yanıltıcı olabilir. Bütün bunlar araştırmamız boyunca gerek mûsikişinasların Mevlevî kimliğini gerekse de Mevlevîlerin mûsikişinas kimliğini tespit etmekte yaşanan zorluklar arasındadır. Bu tür zorluklar farklı kategorilerde yapılan tarama tekniği ile giderilmeye çalışılmıştır. Öte yandan tespit ettiğimiz tüm mûsikişinasların Mevlevî kimliklerini Şeyh Gâlib'in sunduğu üçlü sâlik kategorisiyle analiz etmeye gayret gösterdik. Şeyh Gâlib'in sunduğu üç dereceli yapı mürîd, münîb ve muhibden oluşmaktadır. Ona göre mürîd matbah hizmetinde bulunan, münîb kendisine telkin edilen zikri uygulayıp zanaatıyla meşgul olan, muhib ise *Mesnevî* sohbeti dinleyerek dergâhla ilişkisini devam ettiren Mevlevî sâliklerdir.<sup>16</sup> Dolayısıyla Şeyh Gâlib'in anlatımında mevlevîhane sakini olan mürîd, Mevlevîhane sakini olmadan Mevlevîlikle ilişkisini devam ettiren münîb ve muhib dereceleri mevcuttur. Bizim burada Şeyh Gâlib'in ortaya koyduğu bu üçlü tasnifi esas almamızın nedeni ise mûsiki sahasında elde edilen kudret ile Mevlevîhane sakini olma arasında bir ilişkinin mevcudiyetinin saptanmasına imkân sağlamaktır. Mevlevîhane sakini olan mûsikişinasların ötekilerine nazaran sayıca fazla olmasının ve bu anlamda daha fazla şöhrat bulmalarının sözünü ettiğimiz ilişki hakkında doğru bir orantıdan söz etmeyi mümkün kılacağı kanaatindeyiz. Bu bağlamda *dede*<sup>17</sup> ve *derviş*<sup>18</sup> unvanlı Mevlevî mûsikişinaslar, en azından üç sene kadar çile süreci yaşadıklarından Mevlevîhane sakini olarak kabul edilebilir ve böylece mûsiki ile ilişkileri bu hususiyetleriyle doğrudan irtibatlandırılabilir. Diğer taraftan mûsikişinasları, yaşadıkları şehir yönleriyle de listeleyerek şehir-mûsiki irtibatını kurmaya yardımcı olacak veriler elde etmeye çalıştık. Şimdi Mevlevî âyini besteleriyle iştihar etmiş XVIII. asır Mevlevî mûsikişinaslarının kimler olduğu sorusuna cevap arayalım.

15 Nazmi Özalp, *Türk Müsiki Tarihi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000), 1: 453.

16 Şeyh Gâlib, eş-Şohbetü's-şâfiyye, 6a.

17 Mürîd 1001 günlük matbah çilesini tamamladığında kendisine özel bir bîat merasimi düzenlenir ve ardından 18 gün sürecek hücre çilesine başlar. Namaz vakitleri ve abdest alma dışında 18 gün boyunca hücrelerinde kalan derviş, sikkesi tekbir edildikten sonra *dede* unvanı alır. Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, 361-362.

18 Mevlevîlik özelinde derviş kavramı hem çilekeş matbah canları yani çile sürecinde bulunan müritler hem de çile çıkarıcılar ve hücrenişin (hücre sahibi) olanlar için kullanılmaktadır. Bk. Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı* (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2006), 25.



## 1. Mevlevî Âyini Bestekârları

Hâlihazırda elimizde mevcut bulunan en eski Mevlevî âyinlerinin XV. veya XVI. asırlarda üretildiği tahmin edilmektedir. Kimler tarafından ve nerede bestelendiği henüz tespit edilemediğinden “Beste-i Kadîm” olarak isimlendirilen bu âyinler Pençgâh, Dügâh ve Hüseyinî makamlarındadır. Bunlardan sonra günümüze intikal eden en eski âyin XVII. yüzyıla tekabül etmektedir. Bayâtî makamındaki mezkûr âyinin bestekârı Afyon Mevlevihanesi şeyhi Köçek Derviş Mustafa Dede (ö. 1100/1688)’dir.<sup>19</sup> XVIII. yüzyıla gelindiğinde ise âyin sayısında ciddi bir artış görülmektedir. İtrî, Nâyî Osman Dede, Bursalı Sadık Efendi, Seyyid Ahmed Ağa, Abdürrahim Şeydâ, Nâsır ve Abdürrahim Kühî Dedeler muhtelif makamlarda besteledikleri Mevlevî âyinleriyle söz konusu yüzyılda Osmanlı/Türk Mûsikisine önemli katkılarda bulunmuşlardır.<sup>20</sup> XVIII. yüzyıl içerisinde kaleme alınmış kaynaklara dayanarak ifade etmek gerekirse, bu saydığımız bestekârlar arasında Mevlevîliğe mensubiyetinde belirsizlik bulunan tek şahsiyet İtrî’dir. Bununla birlikte İtrî yirminci yüzyıl kaynaklarında Mevlevî olarak tanıtıldığı için Mevlevî âyin bestekârları başlığımızın altında ona da yer vereceğiz.

Buhurizâde Mustafa İtrî (ö. 1123/1711): İstanbullu olan ve İtrî mahlasıyla tanınan Buhurizâde Mustafa, Osmanlı/Türk mûsikisinin sanatlı eserlerini meydana getiren büyük bir bestekâr olarak kabul edilmektedir.<sup>21</sup> İtrî’nin tasavvufi kimliği hususunda çağdaşlarından Sâlim, Safâyî, Şeyhî ve Es’ad Efendi herhangi bir değinide bulunmamaktadırlar. Mevlevîlik literatürüne bakıldığında onun Mevlevîliğe intisap ettiği hususunda bir atıf bulunmamakta ise de Nüzhet Ergun, Mevlevî olduğunu belirtmektedir.<sup>22</sup> Ayrıca Şakir

19 Şakir, *Hazret-i Mevlâna*, 264-266; Yusuf İlgar v.dğr., *Sultan Divânî ve Afyonkarahisar’da Mevlevîlik* (Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları, 2002), 251; Emrah Hatipoğlu, *Mevlevî Âyinleri: Makamlar ve Geçkiler* (İstanbul: Konya İl Kültür Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2011), 47. Ergun, Köçek Mustafa Dede ile *Atrâbü’l-âsâr*’da geçen Derviş Mustafa’yı aynı kişi kabul ederek onun Edirne Mevlevihanesi aşçıbaşısı olduğunu söyler. Nüzhet Ergun, *Türk Mûsikisi Antolojisi* (İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, 1942), 1: 41-43. Behar da aynı görüşü tekrar eder. Bk. Behar, *Şeyhülislam’ın Müziği*, 190-191. Öyle görülüyor ki Köçek Mustafa Dede ile Derviş Mustafa’nın kimliği üzerine ayrı bir araştırma yapılması ihtiyacı vardır.

20 Bazı kaynaklarda Eyyubî Hüseyin Dede’nin bu yüzyılda âyin bestelediği ifade edilmekteyse de (bk. Gölpinarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevîlik*, 420; Çevikoğlu, *Döndükçe Aşk Tazelenir*, 106) ilk icrâsının 1276/1859 yılında gerçekleşmesi nedeniyle bu âyini biz de XIX. asırda konumlandırıyoruz. Bk. Ahmet Çalşır, *Beste-i Kadimden Beste-i Cedid’e Mevlevî Ayinleri* (Konya: Selçuklu Belediyesi Kültür Yayınları, 2010), 18.

21 Ergun, *Türk Mûsikisi Antolojisi*, 1: 133. İtrî’nin hayatı hakkında bk. Mustafa Şafâyî, *Tezkire-i Şafâyî*, haz. Pervin Çapan (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005), 398-399; Sâlim, *Tezkiretü’ş-şu’arâ*, haz. Adnan İnce (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005), 507-508; Mehmed Şeyhî, *Vakâyi’u’l-fudalâ II-III*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 4: 468-469; Es’ad Efendi, *Atrâbü’l-âsâr*, 230-231.

22 Ergun, *Türk Mûsikisi Antolojisi*, 1: 129. Şardağ da aynı kanaattedir. Bk. Rüştü Şardağ, *Mustafa İtrî Efendi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 36-37.

ve Yektâ Itrî'nin her Pazartesi ve Perşembe günleri, Câmî Ahmed Dede'nin postnişinlik vazifesinde bulunduğu Yenikapı Mevlevihanesi'ne geldiğini ifade etmektedirler. O tarihlerde Yenikapı Mevlevihanesi'nin meşhur mûsiki üstadlarının bir araya gelme mekânı olduğunu da burada ayrıca hatırlamalıyız.<sup>23</sup> Bu bilgiler ışığında Itrî'nin Mevlevîhane ile bağlantısının olduğu açıktır fakat bu bağlantının tasavvufî bir intisaba sebebiyet verip vermediği çok net değildir. Yine bu bilgiler onun mûsiki ile ilgilendiği mekânlar arasında en azından bir Mevlevîhanenin bulunduğunu net bir şekilde göstermektedir. Bununla birlikte kaynaklarda, hangi hocalardan mûsiki eğitimi aldığına ilişkin bilgi mevcut değildir. Ancak saha uzmanları onun Halvetî Hafız Post, Gülşenî Derviş Ömer ve Koca Osman'dan istifade ettiği düşüncesindedir.<sup>24</sup> Enderun'da mûsiki hocalığı da yapmış olan Itrî'nin bin kadar eserinden söz edilir.<sup>25</sup> 1123/1711 yılında vefat eden<sup>26</sup> Itrî, Yenikapı Mevlevihanesi haziresine defnedilmiştir.<sup>27</sup>

Itrî'yi Mevlevî mûsikisi açısından değerli kılan önemli yönlerinden biri Segâh makamında âyin bestelemiş olmasıdır. Diğer önemli yönü ise, güftesi Mevlâna'ya ait olan Na't-ı Nebî'yi Rast makamında besteleyerek Mevlevî âyininin girizgâhında ona yer vermesidir. Daha sonra mukâbelenin na't bölümünde Itrî'nin bu bestesinin okunması süreklilik kazanmıştır. Söz konusu Rast makamındaki Na't-ı Nebî'nin günümüze dek mukâbelenin bir unsuru haline gelmesinde şüphesiz Itrî'nin ardından gelen âyin bestekârlarının büyük rolü vardır. Bu rolde Osman Dede'nin payının büyük olduğunu düşünüyoruz.

Nâyî Osman Dede (ö. 1142/1729): Galata Mevlevihanesi şeyhi Osman Dede, XVIII. asırda dört adet âyin besteledi. Rast, Uşşak, Çargâh ve Hicaz makamında olan bu âyinlerle Osman Dede, Mevlevî âyini formunun tüm özelliklerini belirginleştirdi.<sup>28</sup> Mûsiki ve ilmine yönelik yaptığı katkıları ifade etmek gerekirse zamanının en kudretli neyzeni kabul edildiği için kendisine *Kutbû'n-nâyî* sıfatı verilen Osman Dede, Öztuna'ya göre, dini mûsikimizin en büyük bestekâarı sayılabilir.<sup>29</sup> Osman Dede'nin mûsikîdeki bir önemli yönü de

23 Şakir, Hazret-i Mevlâna, 268. Ergun, Türk Mûsikisi Antolojisi, 1: 130.

24 Ergun, *Türk Mûsikisi Antolojisi*, 1: 129; Recep Uslu, "XVII. Yüzyılın Büyük Bestekârlarından Itrî", *Osmanlı*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 10: 596; Özcan, "Osmanlı'da Dini Mûsiki", 10: 730; Özalp, *Türk Mûsikisi Tarihi*, 1: 409-426.

25 Es'ad Efendi, *Atrâbü'l-âsâr*, 231. Şardağ, Itrî'nin bu eserlerinden üç dilde ve muhtelif makamlarda iki yüz elli kadar eserini tespit etmiş, Uslu da bunlara ilavelerde bulunmuştur. Bk. Şardağ, *Mustafa Itrî Efendi*, 45-169; Uslu, "XVII. Yüzyılın Büyük Bestekârlarından Itrî", 597-99.

26 Müstakimzâde, *Tuhfe-i Haftâtin*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 685.

27 Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nişâb* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 320b.

28 Çevikoğlu, *Döndükçe Gömülde Aşk Tazelenir*, 101. Hayatı hakkında bk. Şafâyî, *Tezkire-i Şafâyî*, 669-672; Sâlim, *Tezkiretü's-şu'arâ*, 636-638; Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefse-i Mevleviyân*, tsh. Mehmed Arif Paşa (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1866), 2: 229-230.

29 Yılmaz Öztuna, *Türk Mûsikisi Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 2: 125.

bestelediği bu dört âyin dışında Osmanlı/Türk mûsikisinin en uzun bestesi *Miraciyenin* sahibi olmasıdır. Sadece bu eserin bile onun dehasını göstermeye yettiği düşünülmektedir. Onun, bestekârlığı ve icrâcılığı dışında mûsikî hakkında telif ettiği eserler de mevcuttur. Farsça *Rabṭ-ı Ta'birât-ı Mûsikî* adlı eser bunlardan biridir. Bu eser mûsikî kavramlarını açıklayan 276 beyitten meydana gelmektedir.<sup>30</sup> Osman Dede'nin 12 makam, 24 şube ve 44 terkipten söz ettiği bu eseri haricinde 65 peşrev ve birkaç semainin notalarını kaydettiği *Nota-i Türki* adlı bir eseri daha vardır.<sup>31</sup>

Seyyid Ahmed Ağa (ö. 1209/1794): Seyyid Ahmed Ağa XVIII. yüzyılın büyük bestekârlarından biri olarak kabul edilir. Hicaz, Nihavend ve Sabâ<sup>32</sup> makamlarında bestelediği üç âyinle iştihar eden Ahmed Ağa, meşhur bestekâr Hızır Ağa'nın<sup>33</sup> mümtaz talebeleri arasında zikredilir.<sup>34</sup> Mûsikî talimini Endurun'da alan Ahmed Ağa, kendisi de büyük bir bestekâr olan Sultan III. Selim'den iltifat gördü ve müsâhibi oldu. Yakın arkadaşlarından Galata Mevlevihanesi kudümzenbaşı Derviş Muhammed'in vesilesiyle Abdürrahim Kühî Dede ile tanışıp kendisinden istifade etti. Esrâr Dede, Ahmed Ağa'nın muhib olduktan sonra kabiliyetini Mevlevî mûsikisine yönelterek üç âyin bestelediğini ifade eder. Bestelediği bu üç âyini III. Selim'in huzurunda okumuştur. III. Selim'in, söz konusu âyinlerin tesirinde kalarak Sûz-i Dil-ârâ Mevlevî âyini bestelediği belirtilmektedir.<sup>35</sup> Dolayısıyla Ahmed Ağa bestelediği mezkûr üç âyin dışında Sûz-i Dil-ârâ makamında bir âyinin daha bestelenmesine bizatihi vesile olmuştur.

"Darb-ı Hüner" adında 19 darplı bir usûl terkip eden Ahmed Ağa, dini mûsikîye "Ferah-fezâ" makamını kazandırdı.<sup>36</sup> Bundan başka Şeyh Gâlib'in bazı şiirlerini besteleyen Ahmed Ağa, bestekârlığının yanı sıra icracılık ala-

30 Nâyî Osman Dede, *Rabṭ-ı Ta'birât-ı Mûsikî*, haz. Fares Hariri - Onur Akdoğu (İzmir: y.y., 1991).

31 E. Popescu-Judet, *Türk Mûsikî Kültürünün Anlamları*, trc. Bülent Aksoy (İstanbul: Pan Yayınları, 1998), 38. Halen yazma halinde bulunan bu eser Rauf Yektâ Beyin vârislerindedir.

32 Saba makamındaki âyin hâlihazırda elimizde değildir. Bk. Yılmaz Öztuna, *Büyük Türk Mûsikisi Ansiklopedisi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 1: 30.

33 Hızır Ağa ve *Tefhîmu'l-makâmât* eserinin edvâr geleneği içerisindeki konumu hakkında bk. Abdülkadir Tekin, *Türk Mûsikisinde Nağmeler ve Makamlar* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015).

34 Nuri Özcan, "Hızır Ağa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 413. Bazı araştırmacılar Seyyid Ahmed Ağa'yı Hızır Ağa'nın oğlu olarak kaydedenler. Bk. Kyriakos Kalaitzidis, *Post-Byzantine Music Manuscripts As a Source for Oriental Secular Music (15th to Early 19th Century)*, trc. Kiriaki Koubaroulis - Dimitri Koubaroulis (Würzburg: Ergon Verlag, 2012), 147; Çevikoğlu, *Döndükçe Aşk Tazelenir*, 106. Fakat Şam asıllı Hızır Ağa'nın, Amasyalı Seyyid Ahmed Ağa'nın babası olması ihtimal dışı görünmektedir.

35 Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, haz. İlhan Genç (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000), 457-458. Hayatı hakkında ayrıntılar için bk. Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevihanesi*, haz. Murat Karavelioğlu (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 131-132.

36 Abdülbaki Nâsir Dede, *Tedkik u Tahkik*, haz. Yalçın Tura (İstanbul: Pan Yayınları, 2006), 50.

nında da iştihar etti. Güzel sesli, iyi tambur çalan vasıflarıyla tanındığı sarayda yapılan küme fasıllarına bazen sesi, bazen de tamburu ile katıldı. Bilinen kırk kadar eseri mevcuttur. Müsahiblik görevini yürütürken 1209/1795 senesinde vefat ederek Galata Mevlevihanesi haziresine defnedildi.<sup>37</sup>

Bursalı Âmâ Sâdık Efendi (ö. 1211/1797?): XVIII. yüzyılda Sâdık Efendi Bestenigâr âyiniyle mûsikiye katkı sağladı. İstanbul doğumlu Sâdık Efendi, daha sonra Bursa'ya yerleştiği için Bursalı olarak anılmıştır. Enderûn'da görevli bulunan ve III. Selim'in müsâhibleri arasında olan Sâdık Efendi'nin Mevlevilikle olan ilişkisine dair Ergun, onun Mevlevî muhibbi olduğunu belirtmektedir.<sup>38</sup> *Bilir murâdımı dilber lisana gelmese de* mısralı Hüseyinî nakış yürük semaisi ve *Düştü gönül civân* mısralı arazbâr Düyek şarkı Sâdık Efendi'ye aittir. *Melekler hazır olmuştur niçin tevhide gelmezsin / Kamu ervahla dolmuştur niçin tevhide gelmezsin* beytiyle başlayan Saba zemzeme nîm evsat ilahisi haricinde çeşitli formdaki eserleri günümüze intikal etmemiştir.<sup>39</sup>

Hâfız Şeydâ Abdürrahîm Dede (ö. 1214/1800): Asrın sonlarına doğru Irak, İsfahan ve Hicazeyn makamlarında üç âyin besteleyen Şeydâ Dede, 1140/1727 yılı İstanbul doğumludur. Galata ve Yenikapı Mevlevihaneleri müdavimlerinden olup Galata Mevlevihanesi'nde çile çıkarmıştır.<sup>40</sup>

Çağdaş Esrâr Dede, Şeydâ Dede'nin neyzen ve bestekâr olarak zamanının Hafız Postu kabul edildiğini, bu nedenle kendisine Yenikapı Mevlevihanesi kudümzenbaşılığı görevinin verildiğini ifade etmekte, Irak makamında bestelediği âyinin halen meclislerde büyük bir vecd içinde okunduğunu belirtmektedir.<sup>41</sup> Yine çağdaş Süleyman Faik (ö. 1253/1837), *Mecmuası'*nda, Şeydâ Dede hakkındaki "mûsiki ve vücuhât-ı Kur'âniyye'de üstad ve yektâ idi", "fenn-i mûsiki şeker-pârelerinden ve nâdire-i asrımızdan idi"<sup>42</sup> sözleriyle onun yaşadığı çağın ender şahsiyetlerinden biri olduğunu ifade etmektedir. Yetmiş yaşlarında 1214/1800'de vefat eden Şeydâ Dede,<sup>43</sup> Üsküdar Mevlevihanesi'nin şeyhlere mahsus türbesinde metfundur.<sup>44</sup>

37 Esrâr Dede, *Tezkire*, 458; Ziya, *Yenikapı Mevlevihanesi*, 131; Ergun, *Türk Mûsikisi Antolojisi*, 1: 167. Şeyh Gâlib, Seyyid Ahmed Ağa'nın vefatına düşürdüğü tarih manzumesinde onu Farabî'ye benzetmektedir. Bk. Şeyh Gâlib, *Dîvân*, haz. Naci Okcu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 195-196.

38 Ergun, *Türk Mûsikisi Antolojisi*, 1: 164-166.

39 İbrahim Benlioğlu, *XVII ve XVIII. Yüzyıl Bursa'da Yetişen Mûsikişinaslar* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998), 50.

40 Öztuna, *Büyük Türk Mûsikisi Ansiklopedisi*, 1: 21.

41 Esrar Dede, *Tezkire*, 273-274. Faîm, *Hâtîmetü'l-eş'âr*, haz. Ömer Çiftçi (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 253.

42 Recep Uslu, *Mehmed Hafîd Efendi ve Mûsiki* (İstanbul: Pan Yayınları, 2001), 14-15.

43 Ali Nutkı Dede, *Defter-i Dervîşân*, haz. Sezai Küçük - Bayram Ali Kaya (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2011), 1: 77.

44 Ergun, *Türk Mûsikisi Antolojisi*, 1: 168; Şakir, *Hazret-i Mevlâna*, 270; Özcan, *Onsekizinci Asırda Osmanlılarda Dini Mûsiki*, 1: 58-59; Öztuna, *Büyük Türk Mûsikisi*, 1: 21.

Ârif Mehmed Ağa, Seyyid Ahmed Ağa ve Sadullah Ağa ile ortaklaşa bestelediği kaydedilen Tâhir makamındaki Kâr'ın günümüze sadece güftesi gelebilmiştir. Güfte ve bestesi kendisine ait olan Hüzzam makamındaki Kâr-ı Nâtik'ı meşhurdur. Ayrıca Dil-dâr saz semaisi vardır.<sup>45</sup>

Abdürrahim Kühî Dede (ö. 1247/1831): 1183/1769 senesi İstanbul doğumlu olan Kühî Dede'ye burada yer vermemizin nedeni bestelediği âyinlerin ilk meydan görmesinin XVIII. asra rastlamasıdır. Kühî Dede mevzu bahis asırda Hicaz ve Nühüft makamında bestelediği iki âyin ile temayüz eder. İlk mukabelesi 22.07.1791 yılında gerçekleşen Hicaz âyini Kühî Dede'nin henüz 22 yaşında iken bestelediği âyindir. Nühüft âyini ise zamanımıza ulaşmadı. Mûsikî ile pratik ve teorik manada ilgilenen bir ailenin ferdi olması ve büyüdüğü Yenikapı Mevlevihanesi onun mûsikide derinleşmesine zemin hazırladı. Dahası ağabeyleri olan mûsiki üstadı Ali Nutkî ve mûsiki nazariyatına dair eser kaleme alan Nâsır Dedelerin himayelerinde yetişmesi onun mûsiki sahasında kudret kazanmasına vesile oldu.<sup>46</sup> Bestelediği âyinler dışında Anber-efşân makamını terkîb eden Kühî Dede'nin bu makamda bestelediği peşrev ve saz semaisi mevcuttur.<sup>47</sup> Mûsiki kariyerinde Yenikapı Mevlevihanesi kudümzenbaşılığı görevi de vardır. Hatta III. Selim onu Enderun'a almak istemiş fakat ağabeyi Ali Nutkî Dede bunu uygun görmemiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Galata Mevlevihanesi kudümzenbaşısı Derviş Muhammed ve Ahmed Ağa'nın mûsiki hocasıdır.<sup>48</sup>

Burada bestelediği Acem-Bûselik ve Isfahan makamlarındaki âyinlerin XVIII. asra tekabül etmesi nedeniyle Yenikapı Mevlevihanesi şeyhi Nâsır Dede'yi de anmak gerekir. Fakat mûsiki yazım ve kuramına dair kaleme aldığı eserleri nedeniyle kendisine "müellifler" başlığı altında yer vereceğiz. Netice olarak XVIII. yüzyıl Mevlevî bestekârlarının Mevlevîlik statüleri, irtibat halinde oldukları Mevlevihaneler ve beste sayıları şöyle listelenebilir:

Tablo 1. XVIII. Yüzyıl Âyin Bestekârlarının Mevlevîlik Statüleri, Âyin Beste Sayıları ve İlişkili Oldukları Mevlevihaneler

Mevlevîlik Statüsü	Âyin Bestekârı Sayısı	İlişkili Olunan Mevlevîhane	Beste Sayısı
Dede	4	Galata ve Yenikapı	11
Münîb – Muhib	3	Galata, Yenikapı ve Bursa	5
<b>Toplam</b>	<b>7</b>	<b>3</b>	<b>16</b>

45 Özalp, *Türk Mûsikîsi Tarihi*, 1: 441.

46 Ziya, *Yenikapı Mevlevihanesi*, 129-134.

47 Öztuna, *Büyük Türk Mûsikîsi*, 1: 21.

48 Esrâr Dede, *Tezkire*, 457-458; Halil Can, "Kühî Abdurrahîm Dede Efendi'nin Hicaz Âyini-Şerifi", *Mevlâna Gildestesi* (Ankara: Konya Turizm Derneği Yayınları, 1966), 44-45.

Bu tablo *Dede* unvanını alanların, diğer bir ifadeyle çile denilen 1001 günlük matbah hizmetinde bulunanların, *muhiblere* nazaran çoğunlukta olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra *Dede* unvanına sahip bu bestekârlar, *muhiblere* oranla daha fazla sayıda eser üretmişlerdir. *Dedelerin*, mevlevihanede kendilerine has bir oda tahsis edilebileceği –klasik tabirle hücreye çıkabilecekleri- ve birçoğunun da postnişin olması hususları dikkate alındığında Mevlevihane sakini olmanın eser üretimine müspet etki ettiği söylenebilir. Mevlevî âdâb ve erkânına ilişkin kuralların mutlak manada uygulanması beklenen müridlerin, muhiblere oranla daha fazla mûsiki ile iştigal ettiği çıkarımında bulunabilir. Diğer taraftan âyin bestekârlarının yaşadıkları şehir ve beste sayılarının dağılımı aşağıdaki şekilde verilebilir:

Tablo 2. Bestelenen Âyinlerin Şehirlere Göre Dağılımı

Şehir	Âyin Bestekârı Sayısı	Beste Sayısı
İstanbul	6	15
Bursa	1	1
<b>Toplam</b>	<b>7</b>	<b>16</b>

Tablo 2’de görüldüğü gibi XVIII. yüzyılda âyin bestekârlarının büyük çoğunluğunun yaşadıkları şehrin İstanbul olması şaşırtıcı değildir. İstanbul, mûsikinin hamisi konumunda bir şehir olma hususiyetini yetişmesine imkân sağladığı bestekârlar üzerinden göstermektedir. İstanbul’un mûsiki hamiliği elbette devlet erkânının mûsikiye olan olumlu bakışı ve kapıları istisnasız halkın her kesimine açık olan Mevlevihanelere<sup>49</sup> sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan âyinlerin neredeyse tamamının İstanbul’da üretilmesi, Mevlevî mûsikisinin merkezini İstanbul olduğu kanaatini güçlendirmektedir.<sup>50</sup> Bir bestekâr ve eseriyle dikkat çeken Bursa’nın ise o dönemde İstanbul’dan sonra önemli bir mûsiki merkezi olduğu kabul edilebilir.

Buraya kadar XVIII. asırda Mevlevî âyini besteleyen Mevlevî mûsikişinasları tanıtmak suretiyle onların gerek yeni tür makam ve terkipler meydana getirmeleri gerekse de günümüze dek ulaşan eserler üretmeleriyle mûsikiye yaptıkları katkıları belirterek çeşitli açılardan analizde bulunduk. Şüphesiz bu âyin bestekârları ve mûsiki üstatları dışında XVIII. yüzyılda yaşamış meşhur bestekârlar, saz eserlerini icra etmedeki marifetleriyle iştihar etmiş icracılar da mevcuttur. Mevlevî mûsikisinde özellikle ney ve kudüm kullanılması nedeniyle Mevlevihanelerde söz konusu sazları icra etmekle görevli şahsiyet-

49 Osmanlı/Türk mûsikisinin himaye merkezlerini saray, şehir ve tekke başlıklarıyla irdeleyen çalışma için bk. Selman Benlioğlu, *Saray ve Mûsiki: III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Mûsikînin Himâyesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 75-105.

50 İnançer, “Mevlevî Mûsikisi ve Semâ”, 421.

lerin bulunduğunu giriş yazımızda belirtmiştik. Bu itibarla neyzen, kudümzen gibi isimlerle anılan icraları ve/veya besteleriyle ön plana çıkmış XVIII. yüzyıl Mevlevî mûsikîşinaslarından da söz edilmesi gerekmektedir.

## 2. Bestekâr ve İcrâcılar

### 2.1. Neyzenler

Derviş Mûsâ (ö. 1140/1728): İstanbullu olan Derviş Mûsâ, Sultan III. Ahmed devrinin (1703-1730) önemli neyzen, şair ve bestekârlarındandır. Güftesinin de kendisine ait olduğu ve günümüzde halen dinlenen *Bir ismi Mustafâ bir ismi Ahmed / Allahümme salli 'alâ Muhammed* beyti ile başlayan uşşak tevşihî, mûsikideki estetiğini tanıtan en önemli eseridir. Notaları günümüze ulaşan Evc-Bûselik Peşrev ve Saz Semaisi önemli eserleri arasındadır. Ayrıca aruz ve hece vezinleriyle şiirler de kaleme almıştır.<sup>51</sup>

Derviş Mûsâ'nın neyzenbaşılığa kadar yükseldiği ifade edilse de hangi mevlevihanenin neyzenbaşısı olduğuna dair bilgi mevcut değildir. Kocamus-tafapaşa tarafındaki evinde 1140/1728 tarihinde vefat etti. Mezarı Merkez Efendi Kabristanı'ndadır.<sup>52</sup>

Neyzen Ahmed Dede (ö. 1139/1726): Asrın meşhur Mevlevî neyzenlerinden biri olan Neyzen Ahmed Dede hakkında Seyyidlerden olması haricinde kaynaklarda bilgi mevcut değildir.<sup>53</sup>

Mustafa Dede (ö. 1140/1727): Bursalı olan Mustafa Dede Bursa Mevleviha-nesi neyzenbaşısıdır. Neyzenlikteki başarısının yanı sıra bestelerinden söz edilir. *İrişti hicrânın demi/Ey mâhu gufrân elvedâ/Ağlatmasın mı Âdemi/Ey mâhu gufrân elvedâ* beyitli Dügâh evsât tevşihî günümüze intikal etmiştir.<sup>54</sup>

Derzî Derviş Ali (1151/1738'de sağ): Hakkında kaynaklarda detaylı malumat bulunmayan Derviş Ali, Kütahya Mevlevihanesi neyzenbaşısıdır.<sup>55</sup>

Neyzen Emin Dede (ö. 1159/1745): Mevlevî bestekâr ve hattattır. Şîvenüma Peşrevi, Saz Semaisi ile Sabâ-Bûselik, Şehnâz-Bûselik Saz Semailerî günümüze ulaşan eserleridir. İ. Hakkı Bey koleksiyonunda Irak ve Tebrîz Peşrevleri ve Saz Semaisi kayıtlıdır.<sup>56</sup>

51 Ergun, *Türk Mûsikisi Antolojisi*, 1: 148, 302-303.

52 Avni Erdemir, *Anadolu Sahası Mûsikîşinas Dîvan Şairleri* (Ankara: Türk Sanatı ve Eğitimi Vakfı Yayınları, 1999), 118-119. Ayrıca Ayvansarayî onu *dede* unvanıyla sunmaktadır. Bk. Hüseyin Ayvansarayî, *Vefeyât-ı Ayvansarayî*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: Buhara Yayınları, 2013), 117.

53 Özalp, *Türk Mûsikisi Tarihi*, 1: 483. Vakanüvis Şakir Bey'in Neyzen Ahmed Dede'nin vefatı üzerine düşürdüğü tarih için bk. Ergun, *Türk Mûsikisi Antolojisi*, 1: 148.

54 Benlioğlu, *Bursa'da Yetişen Mûsikîşinaslar*, 50-51, 98.

55 Sahih Ahmed Dede, *Mecmuatü't-tevârihi'l-Mevleviyye: Mevlevîlerin Tarihi*, haz. Cem Zorlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 330.

56 Öztuna, *Büyük Türk Mûsikisi*, 1: 255.

Mevlevi Derviş Ahmed (ö. 1162/1748): Galata Mevlevihanesi neyzenbaşısıdır. *Keuserî* Mecmuasında Acem ve Şehnaz makamlarında iki peşrevinin notası yazılıdır.<sup>57</sup>

Derviş Mustafa (ö. 1179/1765): Kasımpaşa Mevlevihanesi neyzenbaşısıdır.<sup>58</sup> Derviş Mustafa'nın, Arapzâde Ali Dede'nin postnişinliği sırasında dergâhın neyzenbaşılığı görevinde olduğu anlaşılmaktadır.

Arapzâde Ali Dede (ö. 1181/1767): Kasımpaşa Mevlevihanesi neyzenbaşısı Ali Dede, aynı mevlevihaneye Mehmed Şemseddin Dede'den sonra şeyh tayin edilmiştir.<sup>59</sup> Bestelediği saz eserleriyle ün kazanan Ali Dede'nin eserleri çoğu kez bestekâr Arabzâde Abdurrahman Bahir'in (ö. 1160/1746) besteleri ile karıştırılmıştır. Bu nedenle peşrev ve saz semaîlerinin sayısı net olarak bilinememektedir.<sup>60</sup>

Neyzen Veli Dede (ö. 1182/1768): Bursa doğumlu olan Veli Dede'nin sahip olduğu *Dede* unvanına bakılırsa çile çıkarmış olmalıdır. Bursa Mevlevihanesi neyzenlerinden olduğu, zaman zaman gittiği İstanbul Mevlevihanelerinde kalarak neyzenlik yaptığı belirtilir. Bursa Mevlevihanesi'nde metfundur. Veli Dede'nin peşrev ve saz semâîsi tarzındaki eserlerinden Hicâz Hümayun Peşrev, Saz Semaisi, Dügâh-Buselik Peşrevi meşhur olup günümüze ulaşmıştır.<sup>61</sup>

Neyzen Derviş Ali (ö. ?): "Dirik Ali" lakaplı Derviş Ali Beşiktaş Mevlevihanesi neyzenbaşılardanıdır. Galata, Kasımpaşa ve Beşiktaş Mevlevihanelerinin neyzenbaşılığını yapan Derviş Mehmed Emin'in babasıdır.<sup>62</sup> Neyzen Derviş Ali muhtemelen Çallı Derviş Mehmed'den önce Beşiktaş Mevlevihanesi neyzenbaşılığı görevinde bulunmuştur.

Neyzen Mehmed Dede (ö. 1213/1798-99): Çallı Derviş lakabıyla ünlü Neyzen Mehmed genç yaşta İstanbul'a gelerek mûsiki ilminde ilerledi. Dergâh-ı selâse olarak geçen Galata, Beşiktaş, Kasımpaşa Mevlevihanelerinde neyzenbaşılık, Enderûn'da ney hocalığı yaptı. Beste ile iştilal etmeyip icrâcılığı ile iştilal eden Çallı Derviş'in<sup>63</sup> sarayda ihya edilen kandil gecelerinde gerçekleşen ayinlere katıldığı belirtilir. 1207/1793 yılı Berat gecesinde, Sultan III. Selim'in davetiyle gerçekleşen Mevlevî âyininde Çallı Derviş ney taksimi yapmıştır.<sup>64</sup> III. Selim'in sırkatibi Ahmed Efendi'nin (ö. 1221/1807) musiki icrâla-

57 Ergun, *Türk Mûsikisi Antolojisi*, 1: 159; Özalp, *Türk Mûsikisi Tarihi*, 1: 482.

58 Ergun, *Türk Mûsikisi Antolojisi*, 1: 162.

59 Hüseyin Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmî'*, haz. Ahmet Nezir Galitekin (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 406.

60 Özalp, *Türk Mûsikisi Tarihi*, 1: 470; Nuri Özcan, "Ali Dede, Arapzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 386.

61 Öztuna, *Büyük Türk Mûsiki Ansiklopedisi*, 2: 480.

62 Nutkî Dede, *Defter-i Dervîşân*, 1: 191. Derviş Ali Bey muhtemelen 1212/1798 yılında Ali Nutkî Dede'nin elinden sikke giyen neyzendir. Bk. Nutkî Dede, *Defter-i Dervîşân*, 1: 68.

63 Özalp, *Türk Mûsikisi Tarihi*, 1: 478-479.

64 Ahmed Efendi, *Rûznâme*, nşr. Sema Arıkan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993), 119.



rına ilişkin genel olarak ayrıntıya girmedeği; müzisyenlerin ismini zikretmediği<sup>65</sup> hususu dikkate alındığında eserde geçen toplam iki icracıdan birinin Çallı Derviş olması, onun şöhret derecesini ortaya koyması bakımından önemlidir.

1213 yılında vefat eden Çallı Derviş'in üç dergâhta ifa ettiği neyzenbaşılığı makamına talebesi Derviş Mehmed Emin geçmiştir.<sup>66</sup> Günümüze ulaşan Rast Murassâ Peşrevi mevcuttur.<sup>67</sup>

Neyzen Mehmed Dede (ö. 1220/1805): Kütahya Mevlevihanesi neyzenbaşısı olması dışında kaynaklarda bilgi mevcut değildir.<sup>68</sup>

Neyzen Hasan Dede (ö. 1224/1809): İstanbul'da doğan Seyyid Hasan Dede, Seyyid Derviş Ömer Dede'nin oğludur. Konya Mevlâna Âsitânesi'nde çilesini çıkardıktan sonra Yenikapı Mevlevihanesi'ne gelmiş ve dergâhın neyzenbaşılığında bulunmuştur. 1204/1789'da Filibe Mevlevihanesi şeyhliğine atanan Seyyid Hasan Dede 1224/1809'da Filibe'de vefat etmiştir.<sup>69</sup>

Derviş Mehmed Emin (ö. 1227/1812): *Defter-i Dervişân*'daki kayda göre Beşiktaş Mevlevihanesi neyzenbaşısı "Dirik Ali" lakabıyla meşhur Derviş Ali'nin küçük oğludur. Galata Mevlevihanesi şeyhi Selim Dede'nin meşihati zamanında çile çıkarmıştır. Ali Nutki Dede'nin meşihati döneminde Yenikapı Mevlevihanesi ile de irtibat halinde olan<sup>70</sup> Derviş Mehmed Emin, Çallı Derviş'in vefatından sonra onun yerine Galata, Beşiktaş ve Kasımpaşa Mevlevihanelerine neyzenbaşısı olarak görevlendirilmiştir. Aynı zamanda Kasımpaşa Mevlevihanesi'nde hücre sahibi olan Derviş Mehmed Emin aynı mevlevihaneye defnedilmiştir. Kendisinden sonra dergâh-ı selâsenin boş kalan neyzenbaşılık makamına Derviş Ali Bey getirilmiştir.<sup>71</sup>

Çağdaş Süleyman Faik-dönemindekilerin Çallı Derviş gibisinin bir daha dünyaya gelmeyeceklerine ilişkin sözlerine yönelik olarak- Derviş Emin ve Derviş Said'in Çallı Derviş'den aşağı olmadıklarını belirtmektedir.<sup>72</sup> Ayrıca Derviş Mehmed Emin'in, Sultan III. Selim'in istifade ettiği hocaları arasında bulunduğu düşünülmektedir.<sup>73</sup>

65 Benlioğlu, *Saray ve Mûsikî*, 117, 128.

66 Nutkî Dede, *Defter-i Dervişân*, 1: 191.

67 Öztuna, *Büyük Türk Mûsikî Ansiklopedisi*, 2: 38.

68 Nutkî Dede, *Defter-i Dervişân*, 1: 101.

69 Nutkî Dede, *Defter-i Dervişân*, 1: 49; Nâsır Dede, *Defter-i Dervişân*, 1: 165; Erguner, "XVIII. Yüzyılda Mûsikimiz, Ney ve Neyzenler", 10: 703.

70 1214/1799'da Yenikapı Mevlevihanesi'ne gelmiştir. Bk. Nutkî Dede, *Defter-i Dervişân*, 1: 49.

71 Nutkî Dede, *Defter-i Dervişân*, 1: 191. Derviş Ali Bey muhtemelen 1212/1798 yılında Ali Nutkî Dede'nin elinden sikke giyen neyzenidir. Bk. Nutkî Dede, *Defter-i Dervişân*, 1: 68.

72 Uslu, *Mehmed Hafid Efendi*, 15.

73 Erguner, "XVIII. Yüzyılda Mûsikimiz, Ney ve Neyzenler", 10: 703.

Neyzen Koca Derviş Ömer (ö. ?): Yenikapı Mevlevihanesi'nde 1191/1777 tarihinde hücrenişin olanlar arasındadır.<sup>74</sup>

Başer, Koca Derviş Ömer ile Ak Molla Ömer Efendi'nin aynı şahıs olarak kabul edilebileceğini ileri sürer.<sup>75</sup> Fakat eldeki veriler bu iki şahsın aynı kişi olmasını mümkün kılacak nitelikte değildir. Aynı zamanda kadılık görevinde bulunan Ak Molla Ömer'in, Eyüb Murad Molla Dergâhı'na bağlı olduğunu ve bu nedenle "el-Muradî" nisbesini kullandığını, 1191/1777 yılında vefat ederek Murad Molla Tekke'si haziresinde metfun olduğu ifade edilir.<sup>76</sup> Ak Molla Ömer'in vefat tarihi olarak belirtilen 1191/1777 yılı, Koca Derviş Ömer'in Yenikapı Mevlevihanesi'nde hücreye çıkma tarihidir. Bütün bunlar Koca Derviş Ömer ile Ak Molla Ömer'in aynı kişi olma ihtimalini devre dışı bırakan unsurlardandır.

Bu meşhur Mevlevî neyzenler haricinde mevzu bahis yüzyılda yaşamış Neyzen Mevlevî Mustafa (ö. 1125/1713)<sup>77</sup>, Neyzen Hüsnî Dede (ö. 1148/1735),<sup>78</sup> Neyzen Mevlevî Derviş Süleyman (ö. 1166/1753)<sup>79</sup>, Mevlevî Yümnî Dede (ö. 1214/1800)<sup>80</sup> gibi isimleri de zikretmek gerekir. Mûsiki sahasında kaleme aldığı eserler bölümünde zikrettiğimizden ötürü neyzenler başlığı altında ayrıca yer veremediğimiz Kevserî ve Nâsır Dede bu yüzyılın meşhur Mevlevî neyzenleri arasındadır.<sup>81</sup> Netice olarak tespit ettiğimiz tüm Mevlevî neyzenlerin Mevlevîlik dereceleri ve neyzenbaşılık makamına göre dağılımı aşağıdaki şekilde vermek mümkündür:

Tablo 3. Neyzenlerin Mevlevîlik Statüleri ve Neyzenbaşı Görevlerine Göre Dağılımı

Mevlevîlik Statüsü	Neyzenler	Neyzenbaşılar
Mürîd	13	13
Münîb – Muhib	9	0
<b>Toplam</b>	<b>22</b>	<b>13</b>

74 Nutkî Dede, *Defter-i Dervîşân*, 1: 49. Erguner, Koca Derviş Ömer'in Yenikapı Mevlevihanesi neyzenbaşısı olduğunu bildirmektedir. Bk. Süleyman Erguner, *Ney "Metod"* (İstanbul: Erguner Müzik Yayınları, 2002), 270. Fakat *Defter-i Dervîşân*'da böyle bir kayıt mevcut değildir.

75 Tumac, "Türk Müziği Akademik Çevresi", erişim: 15 Eylül 2018, <http://tumac.org/1775-1925-arasinda-yenikapı-mevlevihanesi-neyzenbasilari/>.

76 Müstakimzâde, *Tuhfe-i Haftâtin*, 313; Uslu, *Mehmed Haftî Efendi*, 15.

77 Ergun, *Türk Mûsikisi Antolojisi*, 1: 136.

78 Ergun, *Türk Mûsikisi Antolojisi*, 1: 156-157.

79 Ergun, *Türk Mûsikisi Antolojisi*, 1: 160.

80 Erguner, "XVIII. Yüzyılda Mûsikimiz, Ney ve Neyzenler", 10: 694.

81 Erguner, neyzenlere yer verdiği yazısında Afyon Karahisar Mevlevihanesi neyzenbaşısı Nuri Dede'yi XVIII. yüzyılda gösterir. Bk. Erguner, "XVIII. Yüzyılda Mûsikimiz, Ney ve Neyzenler", 10: 702. Ancak yakın zamanda yapılan bir çalışmada yer alan belge Nuri Dede'nin XX. asrın başlarında vefat ettiğini göstermektedir. Bk. İlgar v.dğr., *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik*, 287.

Bu tablo XVIII. asırda 22 adet olarak tespit ettiğimiz Mevlevî neyzenler arasında matbah hizmetinde bulunanların çoğunlukta olduğunu göstermektedir. Matbah terbiyesi alan söz konusu neyzenlerin tamamının aynı zamanda neyzenbaşılık vazifesinde bulduklarını da ifade etmeliyiz. Bu durum, mevlevihanede neyzenbaşılık makamına kadar yükselme kriterinde mûsiki sahasındaki kabiliyet ile birlikte matbah hizmeti sürecinden geçmiş olunmasına, daha açık bir ifadeyle *Dede* veya *Derviş* unvanı alınmasına dikkat edildiği izlenimi vermektedir. Aynı durumu farklı bir açıdan değerlendirerek mevlevihaneye sakini olmanın mûsiki sahasında behre kazanmaya müspet etki ettiği şeklinde yorumlamak da mümkündür. Bununla birlikte söz konusu tabloda neyzenbaşlıkların toplam neyzen sayısı içerisinde oransal bir yüksekliğe sahip olduğu gözden kaçmamaktadır. Esasen neyzenlerin hem üstadı hem de mutrib heyetinin şefi konumunda olması bakımından neyzenbaşlıkların, neyzenlere oranla azınlık teşkil etmesi beklenirken aksine çoğunlukta olmasını kaynaklarda daha ziyade şöhret bulmuş neyzenbaşlıkların isimlerinin anılması, neyzenlere ise nispeten az değinide bulunulmasına bağlamak mümkündür. Öte yandan Mevlevî neyzenlerin sanatlarını icra ettikleri şehirlere göre dağılımını şöyle listeleyebiliriz:

Tablo 4. Neyzenlerin Şehirlere Göre Dağılımı

Şehir	Neyzenler
İstanbul	14
Bursa	2
Kütahya	2
Diğer	4
<b>Toplam</b>	<b>22</b>

Bu tablo toplamdaki payının yüksekliğinden ötürü İstanbul'un mûsiki geleneğindeki egemenliğini bir kez daha göstermekte ve saha araştırmacılarının "Osmanlı/Türk mûsikisi geleneğinin ta XVI. yüzyıl sonlarından itibaren şehir ağırlıklı, özellik ve öncelikle de İstanbul merkezli bir gelenek olduğu"<sup>82</sup> tespiti onaylamaktadır. Burada İstanbul'u takip eden şehirler ise Bursa ve Kütahya'dır. Daha önce âyin bestekârları kısmında sadece İstanbul ve Bursa listelenirken neyzenler söz konusu olduğunda bu şehirlere Kütahya'nın da eklendiğini görmekteyiz. Bunda şüphesiz Kütahya Mevlevihanesi'nin rolü büyüktür.

82 Behar, *Şeyhülislâm'ın Müziği*, 144.

## 2.2. Kudümzenler

Derviş Ali Kudümzen (XVIII. yy): Filibe doğumlu olan Derviş Ali, Edirne'ye yerleşmiştir. Edirne Mevlevihanesinde çilesini çıkarıp yine aynı mevlevihanenin kudümzenbaşısı olmuştur. Muhtelif türlerde yaptığı besteleriyle tanınan Derviş Ali, Sultan II. Mustafa zamanında (1695-1703) şöhret bulmuştur. Şeyhülislâm Es'ad Efendi, Derviş Ali'nin otuz kadar eserinden bahseder ve Muhayyer-Bûselik makamında Devr-i revân usulünde “*Nâz edip ben âşık-ı zâra sever dersen beni / Sen de insâf eyle ey gülçehre kim sevmes seni*” murabbandan ve Baba Tâhir makamı Zencîr usulünde “*Gel ey sabâ eser-i gül-bahardan ne haber/Açar mı gonca dili gül-'izârdan ne haber*” murabbandan söz eder. Bundan başka Es'ad Efendi onun bestelerinin dışında sesinin gücü ve letafetine yönelik övgülerde bulunur.<sup>83</sup>

Tırâşzâde Derviş Hasan (1151/1738'de sağ): Kütahya Mevlevihanesi kudümzenbaşısıdır.<sup>84</sup>

Kudümzen Derviş Muhammed (1796'da sağ): Müsahib Ahmed Ağa'nın yakın dostlarından olan Galata Mevlevihanesi kudümzenbaşısı Derviş Muhammed, ileride Yenikapı Mevlevihanesi postnişini olacak Abdürrahim Kühî Dede'nin rehberliğinde kısa zamanda mûsiki ilminde ilerlemiştir.<sup>85</sup>

Zikrettiğimiz bu kudümzenlere, âyin bestekârları bölümünde yer verdiğimiz Yenikapı Mevlevihanesi kudümzenbaşları Abdürrahim Kühî ve Şeydâ Dedeleri de eklemeliyiz. Burada dikkat çeken bir detay olarak şunu ifade etmemiz mümkündür: Kudümzen olarak iştihar etmiş bu Mevlevîlerin tümü aynı zamanda kudümzenbaşılık görevinde bulunmuşlardır. Dolayısıyla kaynaklarda kendilerine temas edilmesi, elde ettikleri kudümzenbaşılık makamına bağlanabilir. Söz konusu kudümzenbaşılara sanatlarını icra ettikleri mekânlar açısından baktığımızda Edirne, Kütahya ve İstanbul şehirlerini görmekteyiz. Âyin bestekârları ve neyzenler bölümünde karşımıza çıkan, devletin eski başkentlerinden Bursa'nın yerini burada bir başka başkent olan Edirne almıştır. Diğer yandan mezkûr kudümzenbaşılarının Mevlevîlik derecelerine baktığımızda –tıpkı neyzenbaşılarda olduğu gibi– tümünün ikrâr verip çile çıkarmış Mevlevîlerden olduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla neyzenbaşılar özelinde yaptığımız yorumun kudümzenbaşılar için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Daha açık bir ifadeyle kudümzenbaşılık payesini elde etmede çile çıkarmanın önemli bir etken olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte çile süre-

83 Es'ad Efendi, *Atrâbü'l-âsâr*, 246-247; Özcan, “Derviş Ali, Kudümzen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 192. Ergun, Derviş Ali'nin Uşşâk ve Nevâ ilâhî ve Nikriz tevşihini kaydetmiştir. Bk. Ergun, *Türk Mûsikisi Antolojisi*, 1: 281-282.

84 Sahih Ahmed, *Mecmuatü't-tevârihi'l-Mevleviyye*, 330.

85 Esrâr Dede, *Tezkire*, 457; Ziya, *Yenikapı Mevlevihanesi*, 131.

cinde mevlevihane sakini olma zorunluluğunun onların mûsiki ile iştiğal etmelerine ve kudüm icrâsında kudret kazanmalarına müspet tesirde bulunduğunu kabul edebiliriz.

### 2.3. Diğer Mûsikişinaslar:

Bu kısımda âyin bestekârları, neyzen ve kudümzenler kategorisi dışında kalan Mevlevî mûsikişinasları incelemekteyiz.

Fennî Mehmed Dede Efendi (ö. 1120/1709): Padişah IV. Mehmed'in müsahiblerinden olan Fennî Dede İstanbullu aristokrat bir ailenin ferdidir. Mûsiki ve resim eğitimini Enderun'da aldı. Bursa Mevlevihanesi postnişini Salih Dede'ye intisab ederek Mevlevî yoluna girdi. Âdem Dede ve Seyyid Halil Ruhavî'den istifade etti. 1647 yılında Galata Mevlevihanesinde çilesini tamamladı. Bundan sonra kendisini tamamen tasavvufa ve sanata verdi. Mümtaz talebeleri arasında Fasih ve Fasihi Dedeler zikredilir.<sup>86</sup> Döneminin önemli mûsikişinaslarından kabul edilen Fennî Dede'nin Galata Mevlevihanesi'nde kudümzenbaşılık yaptığı da kaydedilir.<sup>87</sup>

Dairezen Derviş Mehmed (ö. 1127/1715): Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde kayıtlı bir belgeye göre Derviş Hasan'ın oğlu olan Derviş Mehmed'in Ağrıboz Mevlevihanesi'nde hanende ve dairezen olarak görev yaptığı anlaşılmaktadır. Derviş Mehmed'in vefatı üzerine Rakrak Derviş Mustafa el-Mevlevî'nin onun yerine geçmesinin münasib görüldüğü ifade edilmekte ve berat arz edilmektedir.<sup>88</sup>

Nazim Yahya Efendi (ö. 1139/1726): Mûsiki ilminde üstad seviyesinde olan Bâzârbaşı Nazim Yahya Efendi'ye eserlerinde yer veren Sâlim, Safâyî ve Es'ad Efendi onun tarikat ile ilişkisine dair bir bilgi sunmazlar.<sup>89</sup> Esrâr Dede ve Fafîn Efendi ise onun Edirne Mevlevihanesi şeyhlerinden Neşâtî Ahmed Dede Efendi'nin şakirdlerinden olduğunu söyler.<sup>90</sup> Önceleri şiirlerinde Halîm mahlasını kullanan bu zat, Neşâtî Dede'nin vesilesiyle Nazîm mahlasını kullanır. Nazîm Yahya'nın Neşâtî Dede'ye yakınlık derecesini gösteren bu bilgiler onun Mevlevî olduğunu belirlemekte delil olarak yeterli görülmeyebilir. Zira onun Neşâtî Dede ile münasebetinin hoca-talebe ilişkisi düzeyinde kalmış olma ihtimali mevcuttur. Ancak Ahmed Bâdî Efendi'nin Nazîm'i "muhibbân-

86 Hayatı ve şiirleri hakkında detaylı bilgi için bk. Şafâyî, *Tezkire*, 470-475; Sâlim, *Tezkire*, 364-365; Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fudâlâ*, 4: 470; Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmî'*, 509, 661.

87 Ahmet Mermer v.dğr., *Osmanlı Şiirinde Mevlâna ve Mevlevîlik Övgüleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37.

88 Belgede Derviş Mehmed'in Evkâf-ı Celâliye'den hanendelik için günlük dört akçe, dairezenlik için ise günlük iki akçe aldığı belirtilmektedir. Bk. Erhan Özden, *Osmanlı Maârif'inde Mûsikî* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015), 49-50.

89 Şafâyî, *Tezkire*, 660; Sâlim, *Tezkire*, 670.

90 Esrâr Dede, *Tezkire*, 491; Fafîn, *Hâtîmetü'l-eş'âr*, 414

ı mevleviyye” olarak tavsif etmesi onun Mevlevîliğe intisap ettiğini göstermektedir. Nazîm’in ilm-i mûsikide yed-i tûlâsı bulunduğunu söyleyen Ahmed Bâdî “şiiir u mûsikî fenlerini menba’-ı maarif olan zevâyâ-yı Mevleviye’den ahz eylemiştir” ifadeleriyle de Nazîm Yahya’nun mûsikî sahasındaki kudretini mevlevihanelere borçlu olduğunu itiraf eder.<sup>91</sup> Ayrıca Esrâr Dede, Nazîm’in İstanbul Mevlevî şairler ile irtibat halinde olduğunu ifade eden haberlere yer verir.<sup>92</sup>

Nazîm Çelebi ismiyle *Atrâbü’l-âsâr*’ında kendisinden söz eden Es’ad Efendi onun mûsiki kaidelerine bütünüyle uygun beş yüzü aşkın murabba’, nakş ve şarkısı bulunduğunu belirtir.<sup>93</sup>

Mustafa Sâmî (ö. 1146/1734): İstanbullu olan Sâmî Efendi, arpa emîni Osman Efendi’nin mahdumudur. Şair ve hattat olan Sâmî Efendi aynı zamanda I. Mahmud dönemi vakanüvislerindedir. Müstakimzâde *Tuhfe*’sinde onun Mevlevî olduğunu bildirir.<sup>94</sup> Mûsiki makamlarına dair bir mesnevi kaleme alması ve şiirlerinde mûsiki terminolojisini kullanması nedeniyle Sâmî Efendi’nin mûsiki ile de ilgilendiği düşünülmektedir.<sup>95</sup>

Derviş Hüseyin Efendi (ö. 1150/1737): Mevlevî ve “Yek-çeşm” olarak tanımlanan Derviş Hüseyin, Sultan I. Mahmud’un ilgisine mazhar olmuştur. Mûsiki sahasındaki kudretini gösteren “Kâr-ı Nâtk” eserinden söz edilir. Sultan Mahmud’un imamı Ebubekir Efendi’de misafir iken vefat etmiş ve Üsküdar’a defnedilmiştir.<sup>96</sup>

Abdülbâkî Sırrî Dede (ö. 1164/1751): 1130/1717 yılı İstanbul doğumlu Sırrî Dede, Nâyî Osman Dede’nin oğludur.<sup>97</sup> Babası gibi kendisi de mûsiki ile ilgilenen Sırrî Dede’nin günümüze intikal eden Rast makamı Çifte Düyek usulünde bir peşrevi mevcuttur.<sup>98</sup>

Nâlizâde Ali Dede (XVIII. yüzyıl ortaları): Değerli bir bestekâr olarak tanımlanan Ali Dede’nin zamanımıza ulaşmış Şehnaz Buselik makamı Remel usu-

91 Ahmed Bâdî, *Riyâz-ı Belde-i Edirne: 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne’si*, haz. Niyazi Adıgüzel - Raşit Gündoğdu (Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2014), 1875-1878, 1916. Ayrıca Mehmed Tahir de onun Mevlevî olduğunu söylemektedir. Bk. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 2: 267.

92 Esrâr Dede, *Tezkire*, 82.

93 Es’ad Efendi, *Atrâbü’l-âsâr*, 277.

94 Müstakimzâde, *Tuhfe-i Haftâtin*, 477.

95 Sabiha Kutlar, “Mustafa Sâmî Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 354. Sâmî Efendi’nin hayatı için bk. Sâlim, *Tezkiretü’ş-şu’arâ*, 381-384; Şafâyî, *Tezkire*, 301-303.

96 Ayvansarayî eserinde, ona ait bir Na’t-i Nebî’ye yer verir. Bk. Ayvansarayî, *Vefeyât*, 230.

97 Râmiz, *Âdâb-ı Zurâfâ*, nşr. Sadık Erdem (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994), 158.

98 Ünzile Çuhadar, *İstanbul Mevlevihanelerindeki Mûsikişinas Şeyhler* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999), 22.

lündeki “*Bir devlet için çerha temennâdan usandık*” bestesi ve Nühüft Sofyan “*Ey servi kaddi nevreste*” şarkısı zikredilmektedir.<sup>99</sup>

Abdülhamid Dede (XVIII. yüzyıl sonları): Mevlevî mûsikişinas olduğu ifade edilen Abdülhamid Dede hakkında bir ilâhî mecmuasında “III. Selim’in muallimi” şeklinde bir kayıt düşülmüştür. Zengule Düyek Şuğlü günümüze ulaşmıştır.<sup>100</sup>

Rebâbî Seyyid Derviş Mehmed (ö. 1224/1809): Yenikapı Mevlevihanesi şeyhi Ali Nutkî Dede’den sikke giyen Derviş Mehmed Yenikapı Mevlevihanesi müdavimlerindedir. Ali Nutkî Dede’nin 1775-1804 yılları arasında meşihat vazifesinde bulunduğu dikkate alınırsa XVIII. asrın son çeyreğindeki Mevlevîlerden olduğu kabul edilebilir. *Defter-i Dervişân*’da “Kemânî ya’ni Rebâbî” kaydıyla yer almaktadır. 1224 yılında vefat etmiş ve Yenikapı Mevlevihanesi hamuşanına defnedilmiştir.<sup>101</sup>

Bu saydığımız mûsikişinaslar dışında XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde meşhur olan Mevlevî Tanburî Derviş Ömer<sup>102</sup> ve isimleri asrın ikinci yarısında geçen Kemânî Azîzî<sup>103</sup> ve Kemânî Ahmed Ağa<sup>104</sup>’yı da zikretmek gerekir. Bura-ya kadar yer verdiğimiz Mevlevî mûsikişinasların dökümünü şöyle verebiliriz:

Tablo 5. Mevlevî mûsikişinasların irtibatlı oldukları Mevlevihane ve yaşadıkları şehirlere göre dağılımı

Mûsikişinas	Yaşadığı Şehir	İlişkili Olduğu Mevlevihane
Fennî Mehmed Dede	İstanbul	Bursa, Galata, Beşiktaş
Dairezen Derviş Mehmed	Ağrıboz	Ağrıboz
Nazim Yahya	İstanbul	Edirne
Mustafa Sâmi		
Derviş Hüseyin	İstanbul	Belirsiz
Tanburî Derviş Ömer		

99 Ekrem Koçu, “Ali Dede Efendi (Nâlizâde)”, *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1959), 2: 644.

100 Öztuna, *Büyük Türk Müsikisi*, 1: 17; Ergun, *Türk Müsikisi Antolojisi*, 2: 513.

101 Nâsır Dede, *Defter-i Dervişân*, 1: 165. Ayrıca oğlu Seyyid Ali, Yenikapı Mevlevihanesi’nin neyzenbaşlılarından. Bk. Nâsır Dede, *Defter-i Dervişân*, 2: 341.

102 Uzunçarşılı, onun Enderunlu olduğunu belirtir. İsmail Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi: XVIII. Yüzyıl*, 2. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983), 4/2: 564.

103 1203/1788 yılında Ali Nutkî Dede’nin elinden sikke giymiştir. Bk. Nutkî Dede, *Defter-i Dervişân*, 1: 67.

104 1210/1795 yılında Ali Nutkî Dede’nin elinden sikke giymiştir. Bk. Nutkî Dede, *Defter-i Dervişân*, 1: 69.

Abdülbâkî Sırrî Dede	İstanbul	Galata
Nâlizâde Ali Dede	Belirsiz	Belirsiz
Abdülhamid Dede		
Rebâbî Derviş Mehmed		
Kemânî Azîzî	İstanbul	Yenikapı
Kemânî Ahmed Ağa		
<b>Toplam Mûsikişinas Sayısı</b>	<b>12</b>	

Toplam 12 adet olarak tespit ettiğimiz neyzen ve kudümzen dışındaki mûsikişinasların şehir dağılımlarına bakıldığında İstanbul yine ezici çoğunlukla ilk sırada yer almaktadır. İlişkili olunan mevlevihanelerde ise –diğer kısımlarda görmeye aşına olduğumuz- Bursa, Edirne ve İstanbul Mevlevihanelerinin yanı sıra Ağrıboz Mevlevihanesi dikkat çekmektedir. Söz konusu 12 mûsikişinasın 8'inin *Dede* ve *Derviş* unvanlı olması mevlevihanede yaşamak ile mûsikide kudret kazanma arasında doğru orantının kurulabileceğine imkân tanımaktadır.

Netice itibarıyla bu bölümde 22 neyzen, 5 kudümzenbaşı ve bunların dışında kalan 12 mûsikişinas ile birlikte toplam 39 besteci ve/veya icrâcı tespit ettik. Her bir kategorideki mûsikişinasların sanatını icrâ ettikleri şehrin çoğunlukla İstanbul olduğu sonucuna ulaştık. İstanbul'un yanında Bursa, Edirne, Kütahya ve Ağrıboz gibi şehirlerin yer almasında, söz konusu şehirlerde bulunan ve ayrıcalıksız bir muhatap kitlesine sahip mevlevihanelerin önemli bir katkısı olduğu şüphesizdir. Yine bu mûsikişinasların büyük çoğunluğunun matbah terbiyesi almış olması hususiyetini, Mevlevihane sakini olmak ile mûsikide marifet kazanma arasında bir irtibat kurulmasına imkân sağladığını düşünüyoruz. Aynı verilerden hareketle insanı ulvileştiren manevi bir terbiyenin mûsiki sahasında derinleşmeye katkı sağladığı da ileri sürülebilir. Diğer taraftan neyzenbaşı ve kudümzenbaşılardan istisnasız her birinin *Dede* ve *Derviş* unvanlı olması bu görevlerin müridlere hasredilmiş olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Böylelikle XVIII. yüzyılda yaşayan bestekâr ve icrâcıları muhtelif açılardan analiz ederek takdim ettik. Şimdi ise mûsiki yazımı ve kuramına ilişkin eser kaleme alan XVIII. yüzyıl Mevlevî mûsikişinaslarını ele alacağız.



### 3. Müellifler

XIV. asrın ikinci yarısından itibaren tarikatların özellikle Mevlevî dergâhlarının Anadolu’da mûsikinin yayılmasında önemli rol oynadığı kabul edilmektedir.<sup>105</sup> Osmanlı mûsiki literatürü üzerine yapılan bir çalışmada mûsiki ilmine ilişkin Türkçe olarak kaleme alınan ilk eserin bir Mevlevî mûsikişinasa ait olması<sup>106</sup> söz konusu rolün değerlendirilmesinde önemli bir unsur olarak dikkat çekmektedir. Dolayısıyla o tarihten itibaren Mevlevîlerin mûsiki alanında sadece beste ve icrâ yönüyle faaliyette bulunmadıkları aynı zamanda teorik planda da kalem oynattıkları görülmektedir. XVIII. yüzyıl Mevlevîlerinde de bu tavrın devam ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu çerçevede Münecimbaşı Ahmed Dede, Nâyî Osman Dede, Kevserî ve Abdülbakî Nâsır Dede mûsiki sahasında yazım faaliyetinde bulunmuşlar ve Osmanlı mûsiki geleneğine ilişkin bilgi edinebileceğimiz önemli eserler ortaya koymuşlardır. Meşk usulüne yani usta-çırak ilişkisine göre ilerleyen bir mûsiki geleneği özelinde düşünüldüğünde az sayıda kaydedilmiş bu eserler dönemin müzikal seviye ve zevkini tanımada bir hayli mühim işlev görmektedirler.

Nâyî Osman Dede’ye âyin bestekârları bölümünde değinmiş olduğumuz için mûsiki eserlerine ayırdığımız bu kısımda diğer üç mûsikişinasa; Mekke Mevlevîhanesi şeyhi Münecimbaşı Ahmed Dede, Mevlevî Neyzen Kevserî Mustafa ve Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhi Abdülbakî Nâsır Dede’ye yer vereceğiz.

#### 3.1. *Risâle fi ‘ilmi’l-mûsiqa’sı ile Münecimbaşı Ahmed Dede (ö. 1113/1702)*

Münecimbaşı Ahmed Dede tarih, hendese, tıp, mantık ve mûsiki sahalarında önemli eserler veren kıymetli bir bilim adamı olarak kabul edilir. Selânik doğumlu olan Ahmed Dede, aralarında Selânik müftüsü Abdullah Efendi’nin de bulunduğu zamanının önemli âlimlerinden dersler aldı. Mevlevîliğe intisabı yine Selânik’te olmuştur. Selânik Mevlevîhanesi şeyhi Mehmed Efendi’ye intisap etmiş ve ondan hilafet almıştır. Yirmi dört yaşında İstanbul’a geldiğinde Kasımpaşa Mevlevîhanesi şeyhi Seyyid Halil Dede başta olmak üzere İstanbul’un önemli âlimlerinden dersler almıştır. Muhtelif alanlarda kemale erip faziletiyle iştihar edince padişah IV. Mehmed’in münecimbashılık ve sonrasında müsahiblik hizmetinde bulundu. Bir süre Mısır’da bulunan Ahmed Dede hayatının yaklaşık son yirmi senesini Hicaz’da geçirmiştir. Aynı zamanda Mekke Mevlevîhanesi şeyhidir.<sup>107</sup>

105 Özcan, “Osmanlı’da Dini Mûsiki”, 10: 726

106 Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Mûsiki Literatürü Tarihi* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi Yayınları, 2003), 3-4.

107 Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Sâlim, *Tezkire*, 191-198; Şeyhî, *Vakâyi’u’l-fudalâ*, 4: 206; Esrâr Dede, *Tezkire*, 20-22.

Âşık mahlasıyla şiirler yazan ve tarihten astronomiye çeşitli bilimlerde eserler kaleme alan Ahmed Dede'nin güftesi kendisine ait olan “*Yine sahn-ı çemen reşk-i cinân olduğu çağlardır/Değil nerkis görünen câ-be-câ zerrîn ayağlardır*” şarkısının doğudan batıya bütün Osmanlı topraklarında meşhur olup dillerde dolaştığı belirtilir.<sup>108</sup> Bunlar dışında Arapça telif ettiği *Risâle fi 'ilmi'l-mûsika* eseriyle mûsiki sahasına da katkıda bulunmuştur. Eser mukaddime, maksad ve hatimeden meydana gelir.<sup>109</sup>

### 3.2. *Mecmua'sı* ile Kevserî Mustafa Efendi (ö. 1184/1770)

Kevserî ney sazı icrasındaki marifetinden daha ziyade *Kantemiroğlu Edvâr*'ı olarak bilinen *Kitabu 'ilmi'l-mûsikî 'alâ vehi'l-hurufât* adlı esere yaptığı ilavelerle derlediği *Mecmua* ile meşhurdur. Ardından bir eser bırakması ve bıraktığı bu eser ile *Kantemiroğlu Edvâr*'ını dikkatlere sunmasına rağmen Kevserî'nin hayatına ait elimizde kayda değer bir bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda onun hakkında verilen bilgiler de karışıklık göstermektedir. Yakın zamanda yayımladığı *Kevserî Mecmuası* çalışmasıyla Ekinci, eser üzerinden Kevserî'yi tanıtmayı denemiştir. Bu bağlamda *Mecmua*'da yer alan mühürlerden hareketle Kevserî'nin, Ser-Nâyî Ali Dede ile karıştırıldığını ve bu hatanın ilgili literatürde defalarca tekrar edildiğini belirtir. Mühürlerden ilki “Mustafa, el-'abdü'z-za'îfü'n-nahîf sâhibü'l-kitâb Kevserî” ifadesi, ikincisi ise Mevlvî sikkesi biçiminde “bende-i Hazret-i Mevlâna, Ser-Nâyî Ali Dede” dir. İkinci mühre *Kantemiroğlu Edvâr*'ı dâhil birçok mühim mûsiki yazmasında karşılaşılmaması, söz konusu mühürün haricinde Nâyî Ali Dede'nin ismine *Mecmua* boyunca hiç rastlanmamasına karşın Nâyî Kevserî Mustafa Efendi'nin isminin gerek bütünüyle gerekse de kısaltılmış olarak birçok kez geçmesi gibi nedenlerden ötürü Ekinci, Kevserî ile Ser-Nâyî Ali Dede'nin farklı kişiler olduğu sonucuna ulaşmıştır.<sup>110</sup>

Eseri üzerinden değerlendirildiğinde Kevserî için XVIII. yüzyılda yaşamış bir neyzen ve hem çaldığı sazdan hem de *Mecmua*'da Mevlâna'ya yönelik çok sayıda atıf bulunmasından dolayı Mevlvî olduğunu net olarak söylemek mümkündür.<sup>111</sup> Diğer taraftan Popescu-Judet, herhangi bir kaynağa atıfta bulunmaksızın Kevserî'yi Nâyî Osman Dede'nin talebesi olarak sunmaktadır.<sup>112</sup> Fakat *Mecmua* incelendiğinde Nâyî Osman Dede'ye ait az sayıda eserin bulunması ve nazariyat kısımlarında Osman Dede'den bahsedilmemesi gibi

108 Salim, *Tezkire*, 197-198.

109 İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Mûsiki Literatürü Tarihi*, 84-86.

110 Uğur Ekinci, *Kevserî Mecmuası: 18. Yüzyıl Saz Müziği Külliyyatı* (İstanbul: Pan Yayınları, 2015), 43-44.

111 Ekinci, *Kevserî Mecmuası*, 50.

112 Popescu-Judet, XVIII. Yüzyıl Mûsiki Yazmalarından *Kevserî Mecmuası Üstüne Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, haz. Bülent Aksoy (İstanbul: Pan Yayınları, 1998), 13.

nedenlerle ikisinin arasında irtibat kurmak zor görünmektedir.<sup>113</sup> Buna ilave-ten Erguner, *Kevserî Mecmua's*ında bulunan Kutb-1 Nâyî Hamza Dede çiziminden dolayı Kevserî'nin onun talebesi olabileceğini ifade etmektedir.<sup>114</sup> Fakat Ekinci, *Mecmua'da* Kutb-1 Nâyî Osman Dede'nin çizimi olduğunu ifade etmektedir.<sup>115</sup> Dolayısıyla Erguner'in dikkatlere sunduğu bu ihtimal geçersiz görünmektedir.

Kevserî, eserini, XV. yüzyıldan beri kullanılagelen nota<sup>116</sup> ile *Kantemiroğlu Edvâr*'ına birtakım saz semaisi ve peşrevleri de ilave ederek inşa etmiştir. Mecmuanın mukaddimesinde mûsiki nazariyatı ile ilgili bilgilere yer verilen eser dört bölümden müteşekkildir. İlk bölüm makamlar ve usullerden bahsederken, ikincisinde beş yüzün üzerinde peşrev ve semai notaları yazılıdır. Üçüncü bölümde *Kantemiroğlu Edvâr*'ının birinci ve yedinci bölümleri arasındaki metne yer verilir. Son bölümde ney resmi, "Menâkıb-1 Mevlâna" isimli bir kaside, makamlar ile insan bedeni arasındaki irtibatın resmedildiği çizimler ve niyâz-1 Mevlâna mevcuttur.<sup>117</sup>

### 3.3. *Tedkîk u Tahkîk ve Tahrîriyye'si ile Abdülbaki Nâsır Dede (1765-1821)*

Değerli bir mûsiki üstadı ve neyzen olan Nâsır Dede'ye burada yer vermemizin sebebi hem mûsiki literatürüne kazandırdığı eserlerin yazımının hem de bestelediği âyinin XVIII. yüzyıla tekabül etmesinden kaynaklanmaktadır. Hemen hemen tüm eserlerini otuzlu yaşlar civarında kaleme alan Nâsır Dede, Yenikapı Mevlevihanesi meşayihından Ebûbekir Dede'nin mahdumudur. Ağabeyi Ali Nutkî Dede'nin himayesinde yetişmiş ve onun mezkûr mevlevihanedeki meşihat vazifesi esnasında dergâhın neyzenbaşılığını üstlenmiştir. Ali Nutkî Dede'nin 1804 yılındaki vefatından sonra onun yerine posta geçtiği dönemde Yenikapı Mevlevihanesini adeta bir mûsiki konservatuvarı haline getirdiği belirtilir. Bu çerçevede Nâsır Dede'nin yetiştirdiği en meşhur talebesi Hammamizâde İsmail Dede'dir. Gerek teorik gerekse de pratik anlamda

113 Ekinci, *Kevserî Mecmuası*, 45.

114 Erguner, "XVIII. Yüzyılda Mûsikimiz, Ney ve Neyzenler", 10: 702.

115 Ekinci, *Kevserî Mecmuası*, 45.

116 Her ne kadar kaynaklar Kevserî'nin Kantemiroğlu notası kullanıldığını söylemekteyse de (bk. Tekin, *Türk Mûsikisinde Nağmeler ve Makamlar*, 73) Kantemiroğlu'nun (ö. 1140/1727) ürettiği düşünülen nota, Merâğî (ö. 838/1435) devrinde zaten mevcuttur. Bk. İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Mûsiki Literatürü Tarihi*, XLIV.

117 İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Mûsiki Literatürü Tarihi*, 110-111. Ekinci, muhteva ve kategorizasyon bakımından karma özellikler göstermesi nedeniyle eserin önceleri kişisel bir merakla yazılmaya başlanıp zamanla başkalarının da istifade edebileceği bir kaynağa dönüşmüş olabileceği kanaatindedir. Ayrıca *Mecmua* üzerinde detaylı bir incelemede bulunan Ekinci'nin belirttiğine göre, derleme izlenimi veren eserin büyük bölümünün Kevserî'nin kaleminden çıktığı kesindir. Bk. Ekinci, *Kevserî Mecmuası*, 51.

mûsiki sanatındaki kudretinden dolayı kendisine ikinci Farabî manasına gelen “Farabi-i Sâni” denilmiştir.<sup>118</sup>

Acem-Bûselik ve Isfahan makamlarında bestelediği iki Mevlevî âyininden ikincisi günümüze ulaşmadı. Bu âyinler dışında Nâsır Dede mûsiki nazariyatına dair kaleme aldığı mühim eserler ile dikkat çeker. Seyyid Ahmed Ağa'nın teşvikiyle yazmaya başladığı ve III. Selim'in arzusuyla 1209/1794 yılında yazımını tamamladığı *Tedkîk u Tahkîk*<sup>119</sup> ve III. Selim'in yeni terkip edilen bazı bileşimleri de eserine ilave etme ricası üzerine 1211/1796 yılında mezkur eserine yazdığı *Zeyl* (Ek) bölümü ve yine III. Selim'in emriyle 1209/1794 senesinde telif ettiği *Tahrîriyye* eserleri mûsiki literatürünün değerli kaynakları arasındadır.

Eserleri detaylandırmak gerekirse Nâsır Dede'nin XVIII. asrın sonunda kaleme aldığı *Tedkîk u Tahkîk* eseri mûsiki kuramıyla ilgilidir. Giriş, üç bölüm ve sonuçtan müteşekkil bu eserde Nâsır Dede nağme ve makamların terkihi ile zamanına kadar geliştirilen terkipler ve usulleri konu edinip ses fiziğinden bahseder.<sup>120</sup> Ayrıca kendi icadı olan Dil-âviz, Rûh-efzâ, Gül-rûh, Dil-dâr, Niyâz, Nâz, Hisar-Kürdî adlarında yedi mürekkep makamı ve yine kendi buluşu olup “Şîrîn” adını verdiği 22 zamanlı bir usûlü belirtir. Böylece eserinde toplamda 14 makam, 125 terkip ve 21 usul hakkında bilgiler verip değerlendirmelerde bulunur. *Zeyl* kısmında yer alan ve III. Selim tarafından geliştirilen terkiplarla birlikte toplamda 136 terkihi zikrettiği bu eserin dünyadaki tüm el yazma kütüphanelerinde toplam yedi nüshasının bulunduğu tespit edilmiştir. Müellif nüshası ise Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa Bölümü, 1242/1 numarada kayıtlıdır.<sup>121</sup>

Nâsır Dede, Sultan III. Selim'in talebiyle yazdığı bir diğer eserine “yazı ve yazıya dair” anlamına gelen *Tahrîr u Tahrîriyye* adını vermiştir. Kendi geliştirdiği nota sistemini kullandığı bu eserinde dört eseri kayda geçirmiştir. Bu itibarla III. Selim'in Sûz-i Dil-ârâ makamında bestelediği âyin, peşrev ve saz semaisi ile Seyyid Ahmed Ağa'nın yine aynı makamdaki peşrevinin günümüze intikalinde önemli rol oynamıştır. Eser bestelemenin hususiyetlerinin de anlatıldığı bu risalede mûsiki yazımının lüzumu ve özel bir tedris gerektirdiği

118 Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi ve yetiştirdiği talebeler için bk. Fatîm, *Hâtimetü'l-eş'âr*, 389; Ziya, *Yenikapı Mevlevihanesi*, 124-128; Bayram Ali Kaya, *Tekke Kapısı: Yenikapı Mevlevihanesi'nin İnsanları* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2012), 132-143.

119 *Tedkîk u Tahkîk* eseri Süleymaniye Nafiz Paşa Bölümü 1242'de kayıtlıdır. Yalçın Tura bu nüshayı esas alarak eseri neşretmiştir. Ayrıca söz konusu eser tez düzeyinde incelenmiştir. Bk. Fatma Adile Başer, *Abdülbaki Nâsır Dede ve Tetkîk ü Tahkîk* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1988); a.mlf., *Türk Mûsikisi Sistemci Okul Geleneğinde Abdülbaki Nâsır Dede: 1765-1821* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995).

120 İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Mûsiki Literatürü Tarihi*, XLV.

121 Eserin tıpkıbasımlı neşri ve tahlili için bk. Fatma Adile Başer, *Türk Mûsikisinde Abdülbaki Nâsır Dede* (İstanbul: Fatih Üniversitesi Konservatuar Müdürlüğü Yayınları, 2013), 76-257.

de vurgulanır. 1209/1794 yılında tamamladığı bu eserin kendi hattından çıkan nüshaları Süleymaniye Ktp. Nafiz Paşa Bölümü 1242/2’de *Tahrîr u Tahrîriyye*, Süleymaniye Ktp. Esat Efendi 2898 numarada ise *Tahrîr u Tahrîriyyeti’l-mûsikî* adıyla kayıtlıdır. Nâsır Dede’nin icat ettiği nota sistemi günümüzde kullanılan Ezgi-Arel sistemine kadar Türk mûsikisinde kullanılan notaların en iyisi olmakla birlikte yaygınlık kazanamamıştır.<sup>122</sup>

Buraya kadar takdim ettiğimiz mûsiki nazariyatına dair eser kaleme alan mûsikişinasların Mevlevîlik statüleri, irtibat halinde oldukları mevlevihaneler, sanatlarını icra ettikleri şehirler ve telif sayılarını şöyle listeleyebiliriz:

Tablo 6. *Mûsiki Sahasında Eser Kaleme Alan Mûsikişinasların Mevlevîlik Statü, Şehir, Mevlevîhane ve Eser Sayılarına Göre Dağılımı*

Müellifler	Mevlevîlik Statüsü	Şehir	İlişkili Olduğu Mevlevîhane	Telif Sayısı
Müneccimbaşı Ahmed Dede	Şeyh	İstanbul Kahire Mekke	Selanik, Kasım- paşa, Galata, Ka- hire ve Mekke	1
Nâyi Osman Dede	Şeyh	İstanbul	Galata	2
Kevserî	Münîb - Muhîb	Belirsiz <sup>123</sup>	Belirsiz	1
Nâsır Dede	Şeyh	İstanbul	Yenikapı	3

Tabloda ilk dikkat çeken detay, eser kaleme alan 4 kişiden 3’ünün hem şehir yönünden İstanbul ile bağlantısı hem de postnişinlik vazifesinde bulunmuş bir şeyh olmasıdır. Dolayısıyla “Âyin Bestekârları” ve “Bestekâr ve İcrâcılar” başlıklarından bu yana mevlevihanede yaşama, matbah terbiyesi alma ile mûsikide derinleşme arasında kurulabileceğini düşündüğümüz irtibatı bu tablo da kuvvetlendirmektedir. Buraya kadar takdim ettiğimiz mûsikişinasların kahiri ekseriyetinin İstanbul şehri ile irtibatlı olması Osmanlı/Türk mûsikisini himaye merkezinin İstanbul olduğunu bir kez daha onaylamaktadır.

## Sonuç

Mevlevîliğe has toplu zikir olan mukâbele, bir tarikat erkânı olarak Mevlevîleri mûsiki ile ilgilenmeye sevk etmiş, âdâb-erkân çerçevesinde yer alan

122 Başer, *Türk Mûsikisinde Abdülbaki Nâsır Dede*, 53-54; a.mlf., “Tahrîr u Tahrîriyye Işığında Mevlevî Ayini Formu”, *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Rumi Yayınları, 2006), 700-712.

123 Kevserî’nin, *Mecmua’*ında sözünü ettiği mûsikişinaslara bakılırsa İstanbul’da yaşadığı kuvvetle muhtemeldir fakat kaynaklarda net bilgi bulunmadığı için tabloda “belirsiz” ifadesini kullanmayı tercih ettik.

çile dâhil bir takım kurallar Mevlevihanelerde mûsiki taliminin yapılmasına sebebiyet vermiştir. Bu durum neyzenbaşılık ve kudümzenbaşılık gibi dergâh görevlilerinin ortaya çıkması ve böylece Mevlevihanelerin bir mûsiki merkezi olma vasfını elde etmesini sağlamıştır.

Mevlevîlerin sema'ın gereklerinden olan tarikat âdâbına uygun hareket etmeleri ve Mevlevihanelerin bir meşk merkezi haline dönüşmesinin neticesi olarak Osmanlı/Türk mûsikisi sahasında şöhret bulmuş birçok Mevlevî mûsikişinası ortaya çıkmıştır. Mûsikinin zirve çağı olarak kabul edilen XVIII. asırda yaşayan meşhur Mevlevî mûsikişinasları tespit etme gayretinde bulunduğumuz bu çalışmada toplam 44 adet mûsikişinası takdim ettik. Söz konusu mûsikişinasları Mevlevî âyini bestelerine, mûsiki literatürüne somut katkılarda bulunmalarına ve bunların dışında gerek beste gerekse de icrâlarıyla iştihar etmelerine göre kategorilere ayırdık. Bütün bunları yaparken mûsikişinasların sanatlarını icrâ ettikleri şehir, irtibat halinde oldukları mevlevihane, beste sayıları ve Mevlevîlik statüleri gibi açılardan tahlillerde bulduk. Mevlevîlik derecelerini tasnif etmede Şeyh Gâlib'in sunduğu üçlü sâlik yapısını esas kabul ettik. Böylece mevlevihane sakini olma ile mûsikide kudret elde etme arasında doğru bir orantı kurulabileceği sonucuna ulaştık.

İlk olarak ele aldığımız “Mevlevî Âyin Bestekârları” başlığında tespit ettiğimiz 7 besteciden 1001 günlük matbah hizmetinde bulunanların çoğunlukta oldukları ve münîb-muhib olanlara oranla daha fazla sayıda eser ürettiği görülmektedir. Bu durum Mevlevîhane sakini olmanın eser üretimine olumlu tesir ettiği düşüncemizi kuvvetlendirmektedir.

İkinci olarak “Bestekârlar ve İcrâcılar” başlığımızın altında çeşitli enstrümanlar kullanımındaki kabiliyetleri, muhtelif makam ve usullerdeki besteleriyle mûsiki sahasına katkıda bulunmuş –mükerrer olanlarla toplam- 39 mûsikişinasa ulaştık. Kaynaklarda Mevlevî kimlikleriyle anılmayan Nazim Yahya ve Derviş Hüseyin gibi mûsikişinasları tespit ederek inceledik. Netice olarak 22 adet olarak tespit ettiğimiz neyzenlerden neyzenbaşı olanların tamamının çile çıkardığı ve bu neyzenbaşuların tüm neyzenlere oranla çoğunluk teşkil ettiği görülmektedir. Bu durum bizi mevlevihanelerde neyzenbaşılık makamına yükselmeye çile çıkarmanın bir kriter kabul edildiği düşüncesine sevk etmiştir. Geriye kalan 5 kudümzen ve diğer alanlarda iştihar eden 12 mûsikişinasın Mevlevîlik statülerini tablolar eşliğinde analiz ettiğimizde matbah hizmetinde bulunanların büyük çoğunlukta görülmektedir. Bu verilerden hareketle matbah hizmeti sürecinden geçme ile mûsiki sahasındaki kabiliyet arasında rahatlıkla bir ilişki kurulabileceğini düşünüyoruz.

Son olarak “Müellifler” başlığı altında mûsiki yazımı ve kuramına dair eser telifinde bulunan mûsikişinasları ele aldık. Söz konusu müelliflerden hayati hakkında bilgi bulunmayan biri hariç hepsinin mevlevihane şeyhi olması dikkat çekmektedir. Her birinin postnişin olduğunu dikkate aldığımızda

mevlevihane sakini olmanın eser üretimine müspet katkı sağladığını ifade etmek mümkündür.

Sonuç olarak her üç başlıkta, daha açık bir ifadeyle hem teorisyen hem bestekâr hem de icrâcı olma hususiyetleriyle XVIII. asır Mevlevî mûsikîşinasları arasında temayüz etmiş iki şahsiyet mevcuttur. Her biri de mevlevihane şeyhi olan bu iki şahsiyet Nâyî Osman Dede ve Abdülbaki Nâsır Dede'dir. Bu özellikleriyle Nâyî Osman ve Abdülbaki Nâsır Dedeleri Mevlevî mûsikîşinaslar arasında zirve şahsiyetler olarak görmekteyiz. Onlardan sonra hem besteci-icrâcı hem de âyin bestekârı kategorisinde yer alan Abdürrahim Künhî Dede, Şeydâ Dede ve Seyyid Ahmed Ağa'nın sahada önemli bir mevkiye sahip olduğu açıktır. Diğer taraftan her üç kategoride elde ettiğimiz veriler Osmanlı/Türk mûsikisinin himaye ve Mevlevî musikisinin ana merkezinin İstanbul şehri olduğunu bir kez daha onaylamaktadır. Aynı verilerden hareketle mevlevihane sakini olmanın mûsiki sahasında kudret kazanmaya ve muhtelif türlerde eser üretimine olumlu tesirde bulunduğunu söyleyebiliriz.

## Kaynakça

- Ahmed Dede, Kösec. *et-Tuhfetü'l-behiyye fi't-tarîkati'l-Mevleviyye Tercümesi (Zâviye-i Fuqarâ)*. Haz. Ali Üremiş. Trabzon: Serander Yayınları, ts.
- Ahmed Efendi. *Rûznâme: III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan*. Nşr. Sema Arıkan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.
- Arpağuş, Sâfi. *Mevlevilikte Mânevi Eğitim*. İstanbul: Vefa Yayınları, 2009.
- Ayvansarayî, Hüseyin. *Vefeyât-ı Ayoansarayî*. Haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: Buhara Yayınları, 2013.
- Azmî Dede, Hüseyin. "Nuhbetü'l-âdâb". *Son Devir Mevlevîlerinden Hüseyin Azmî Dede -Hâl Tercümesi ve Risâleleri*. Nşr. Sâfi Arpağuş. 64-75. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Bâdî Efendi, Ahmed. *Riyâz-ı Belde-i Edirne: 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si*. Haz. Niyazi Adıgüzel - Raşit Gündoğdu. Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Başer, Fatma Adile. "Tahrîr u Tahrîriyye Işığında Mevlevî Ayini Formu". *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyum Bildirileri (Türkiye-Çanakkale, 25-28 Mayıs 2006)*. 700-712. Konya: Rumi Yayınları, 2006.
- Başer, Fatma Adile. *Abdülbaki Nasır Dede ve Tetkik ü Tahkik*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1988.
- Başer, Fatma Adile. *Türk Mûsikisi Sistemci Okul Geleneğinde Abdülbaki Nâsır Dede*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
- Behar, Cem. *Şeyhülislam'ın Müziği: 18. Yüzyılda Osmanlı/Türk Musikisi ve Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin Atrâbü'l-Asar'ı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Benlioğlu, İbrahim. *XVII ve XVIII. Yüzyıl Bursa'da Yetişen Mûsikîşinaslar*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.
- Benlioğlu, Selman. *Saray ve Mûsikî: III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Mûsikînin Hımayesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Can, Halil. "Künhî Abdurrahîm Dede Efendi'nin Hicaz Âyin-i Şerifi". *Mevlâna Güldesi*. Ankara: Konya Turizm Derneği Yayınları, 1966.
- Can, Halil. "Tasavvuf Müsikîsi". *Tasavvuf Kitabı*. Haz. Cemil Çiftçi. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Çalışır, Ahmet. *Beste-i Kadimden Beste-i Cedîd'e (Meydan Görmüş) Mevlevî Ayinleri*. Konya: Selçuklu Belediyesi Kültür Yayınları, 2010.
- Çevikoğlu, Timuçin. *Döndükçe Aşk Tazelenir*. Konya: Konya İl Kültür Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2012.
- Ekinci, M. Uğur. *Kevserî Mecmuası: 18. Yüzyıl Saz Müziği Külliyyatı*. İstanbul: Pan Yayınları, 2015.
- Erdemir, Avni. *Anadolu Sahası Müsikîşinas Divan Şairleri*. Ankara: Türk Sanatı ve Eğitimi Vakfı Yayınları, 1999.
- Ergun, S. Nüzhet. *Türk Müsikîsi Antolojisi*. İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, 1942.
- Erguner, Süleyman. "XVIII. Yüzyılda Müsikimiz, Ney ve Neyzenler". *Osmanlı*. Ed. Güler Eren. 10: 691-706. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Erguner, Süleyman. *Ney "Metod"*. İstanbul: Erguner Müzik Yayınları, 2002.
- Esrâr Dede. *Tezkire-i Şuarây-ı Mevleviyye*. Haz. İlhan Genç. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Ezgi, Suphi. *Nazari ve Ameli Türk Müsikîsi*. İstanbul: İstanbul Konservatuarı Yayınları, 1933.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2006.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2006.
- Hatipoğlu, Emrah. *Mevlevî Âyinleri: Makamlar ve Geçkiler*. İstanbul: Konya İl Kültür Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin - Gündüz, Gülcan - Bekar, Serdar - Şeşen, Ramazan. *Osmanlı Müsikî Literatürü Tarihi*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi Yayınları, 2003.
- İlgar, Yusuf - Eravcı, Mustafa - Sarı, Mehmet - Karazeybek, Mustafa. *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları, 2002.
- İnançer, Ö. Tuğrul. "Mevlevî Müsikîsi ve Semâ". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 5: 420-421. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Judet, E. Popescu. *Türk Müsikî Kültürünün Anlamları*. Trc. Bülent Aksoy. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1998.
- Judet, E. Popescu. *XVIII. Yüzyıl Musiki Yazmalarından Kevserî Mecmuası Üstüne Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. Haz. Bülent Aksoy. İstanbul: Pan Yayınları, 1998.
- Kalaitzidis, Kyriakos. *Post-Byzantine Music Manuscripts As a Source for Oriental Secular Music (15th to Early 19th Century)*. Trc. Kiriaki Koubaroulis-Dimitri Koubaroulis. Würzburg: Orient-Institut İstanbul, 2012.
- Kaya, Bayram Ali. *Tekke Kapısı: Yenikapı Mevlevîhânesi'nin İnsanları*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.
- Koçu, R. Ekrem. "Ali Dede Efendi (Nâlizâde)". *İstanbul Ansiklopedisi*. 2: 644. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1959.



- Kutlar, Fatma Sabiha. "Mustafa Sâmî Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 354-356. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Mermer, Ahmet – Hidayetoğlu, Selahattin – Erdoğan, Mustafa. *Osmanlı Şiirinde Mevlâna ve Mevlevîlik Övgüleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Müstakimzâde, Süleyman. *Mecelletü'n-nişâb*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Müstakimzâde, Süleyman. *Tuhfe-i Haqqâtîn*. Haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Nâsır Dede, Abdülbaki. *Tedkik u Tahkik*. Haz. Yalçın Tura. İstanbul: Pan Yayınları, 2006.
- Nutkî Dede, Ali – Nâsır Dede, Abdülbâki. *Defter-i Dervîşân*. Haz. Sezai Küçük - Bayram Ali Kaya. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2011.
- Osman Dede, Nâyî. *Rabt-ı Ta'birât-ı Mûsikî*. Haz. Fares Hariri - Onur Akdoğu. İzmir: y.y., 1991.
- Özalp, M. Nazmi. *Türk Mûsikîsi Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Özcan, Nuri. "Ali Dede, Arapzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 386. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Özcan, Nuri. "Dervîş Ali, Kudümzen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 192. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Özcan, Nuri. "XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Dinî Mûsikî". *Osmanlı*. Ed. Güler Eren. 10: 722-734. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Özden, Erhan. *Osmanlı Maârifinde Mûsikî*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.
- Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- Öztuna, Yılmaz. *Türk Mûsikî Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974.
- Râmiz. *Âdâb-ı Zurâfâ*. Nşr. Sadık Erdem. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994.
- Şafâyî, Mustafa. *Tezkire-i Safâyî*. Haz. Pervin Çapan. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Sahih Dede, Ahmet. *Mecmuatü't-tevârihi'l-Mevleviyye: Mevlevoîlerin Tarihi*. Haz. Cem Zorlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Sâkıb Dede. *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyyân*. Tsh. Mehmed Arif Paşa. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1283/1866.
- Sâlim, Mehmed. *Tezkiretü's-şu'arâ*. Haz. Adnan İnce. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Sâmî, Şemseddin. "Şeydâ Dede". *Kâmusu'l-a'lâm*. 4: 2895. İstanbul: Mihran Matbaası, 1311/1894.
- Süreyyâ, Mehmed. "Şeydâ Dede". *Sicill-i Osmânî*. Haz. Nuri Akbayar. 5: 1596. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şakir, Ziya. *Hazret-i Mevlâna*. Nşr. Muallim Fuat Gücüyener. İstanbul: Anadolu Türk Kitap Deposu, 1943.
- Şardağ, Rüştü. *Mustafa İtrî Efendi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Şeyh Gâlib. *Dîvân*. Haz. Naci Okcu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Şeyh Gâlib. *eş-Şoḥbetü's-şâfiyye*. Arapça Yazmalar, 3408: 1b-13a. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi.

- Şeyhî, Mehmed. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve zeyilleri: Vakâyi'u'l-fudalâ II-III*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Tanrıkorur, Cinuçen. "Osmanlı Musikisinde Mevlevî Ayini Besteciliği". *Osmanlı*. Ed. Güler Eren. 10: 707-721. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Müsîkîsi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Tekin, Abdülkadir. *Türk Müsîkîsinde Nağmeler ve Makamlar*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.
- Tumac. "Türk Müziği Akademik Çevresi". Erişim: 15 Eylül 2018. <http://tumac.org/1775-1925-arasinda-yenikapi-mevlevihanesi-neyzenbasilari/>.
- Uslu, Recep. "XVII. Yüzyılın Büyük Bestekârlarından İtrî". *Osmanlı*. Ed. Güler Eren. 10: 595-599. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Uslu, Recep. *Mehmed Hafîd Efendi ve Müsîki*. İstanbul: Pan Yayınları, 2001.
- Uzunçarşılı, İsmail. *Osmanlı Tarihi: XVIII. Yüzyıl*. 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983.
- Ziya, Mehmed. *Yenikapı Mevlevihanesi*. Haz. Murat Karavelioğlu. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

## Mawlawī Musicians (18th Century) (Extended Abstract)

Ayşegül METE\*

Whirling prayer ceremony as a principle of the Mawlawī path, led Mawlawīs to engage in music. Some rules within the scope of Mawlawī ādāb and principles including chella (a period of 1001 days of uninterrupted service) gave rise to musical training in Mawlawī lodges. By this way, managers of lodges such as nayzanbashi (the chief nay player), qudumzanbashi (head drummer) emerged and so Mawlawī lodges acquired reputation as musical training center. After all this, Mawlawī musicians appeared on the stage of Ottoman/Turkish Music.

The aim of this work is to identify the Mawlawī musicians in the eighteenth century which has been accepted as the glory days of Ottoman/Turkish music. I reach 44 musicians in total and classify them “Mawlawī rite composer”, “performer” and “authors” who made tangible contributions to music literature with the purpose of shedding light on their contributions to Ottoman/Turkish music in general. In respect to this, I analyze them regarding various aspects such as cities they perform music, Mawlawī ranks, Mawlawī lodges they attended to, and the number of their works they produced. My analysis of Mawlawī ranks bases on Shaykh Gālib’s conception of triple sūfī traveler (sālik). According to him, the conception of sūfī traveler consists of murīd, munīb and muḥīb. While murīd is the one who undergoes the 1001 day retreat in Mawlawī lodge, munīb and muḥīb are connected with Mawlawiyya without living in Mawlawi lodge. The reason why I prefer Shaykh Gālib’s triple classification is to determine whether or not any relation between skill acquisition in music and dwelling in Mawlawī lodges. If musicians dwelling in Mawlawī lodges are more than the others and in this context gain more reputation in comparison with the others, it can be thought that dwelling in Mawlawī lodges influences musical talent positively. In other words, due to Mawlawī musicians who have the rank of dede and dervish, living in Mawlawī lodge in their chella period continued approximately three years,

---

\* Res. Asst., Sakarya University Faculty of Theology Department of Sūfism and Ph.D. Candidate, Sakarya University Institute of Social Sciences ([aysegulmete@sakarya.edu.tr](mailto:aysegulmete@sakarya.edu.tr)).

they can be accepted as the resident of Mawlawī center. Therefore, their relation to music can be linked directly with dwelling in Mawlawī lodge. However, by listing musicians according to their cities, it is aimed to obtain data which helps to establish a connection between music and city.

In the first part, entitled “Mawlawī Rite Composers”, it is seen that within seven composers, the number of musicians who have the rank of dede are more than munīb and muḥīb. This result supports the idea that dwelling in Mawlawī lodges influences musical production positively.

In the second part, entitled “Composers and Performers”, Mawlawī musicians who made valuable contributions to the field of Ottoman music with their compositions of various tempo and modes, and their talent on playing several instruments are examined. Within this framework, 22 nay players, 5 qudumzan and 12 other musicians such as rababzan (plays a short-necked lute with two strings) are discussed. When the ranks of these musicians are analyzed, it is seen that those who spent their 1001 retreat working in the Mawlawī kitchen, namely endured chella, have a clear majority. This finding enables us to make a connection between musicality and enduring chella, in other words dwelling in Mawlawī lodge. Nonetheless, it is clearly seen that the whole chief of nay players have the rank of dede and dervish. With this result it can be accepted that completing chella period may be a criterion to be promoted to the chief of nay players. In addition, Mawlawī identities of several musicians are revealed such as Dervish Ḥusayn and Naẓīm Yaḥyā Efendi in this part. Finally, in the last part, entitled “Authors”, it is examined the authors and theoreticians who contributed to Ottoman music literature by writing related books. More clearly in this part Munecimbashi Aḥmed Dede, Nāyī Uthmān Dede, Muṣṭafā Kevserī Efendi and ‘Abd al-Bāqī Nāşır Dede are discussed and give information about their seven books. Conspicuously all these authors, but with only Muṣṭafā Kevserī Efendi exception whom we do not have entire information about his biography, are post-neshin which means the head of Mawlawī lodge. In such a time that music progressed through the method of practicing within the framework of a kind master-apprentice relationship, these seven books in the Ottoman music literature history is a very significant contribution of Mawlawī shaykhs. So it can be propounded that dwelling in Mawlawī lodges enables production of musical works.

In conclusion, under every section, with regard to “Mawlawī rite composers”, “composers and performers” and “authors”, we come across with two distinguished musicians among the 18th century Mawlawī musicians. Nāyī Uthmān Dede, the shaykh of Galata Mawlawī Lodge and ‘Abd al-Bāqī Nāşır Dede, the shaykh of Yenikapı Mawlawī Lodge, can be seen as pioneers within the framework of their triple features. After them, it is also obviously seen that

'Abd al-Raḥīm Kunḥī Dede, Ḥāfız Saydā Dede and Seyyid Aḥmed Aḡa have a significant place in the field of Ottoman music with their aspects of Mawlawī rite composer and performer. In addition to this, the findings obtained from every three categories prove once again that the patronage center of Ottoman/Turkish music and heart of Mawlawī music is the city of Istanbul. With reference to these findings, it can be argued that there is a positive correlation between dwelling in Mawlawī lodges and acquiring musical talent.



# MEKKE MÜŞRİKLERİNİ MÂTÜRİDÎ'NİN GÖZÜYLE OKUMAK

Veysel GENGİL\*

## Öz

Mekke müşrikleri farklı sosyal yapıya, inanç ve düşünce dünyasına sahiplerdir. Kur'ân, onlara dair haberleri çoğunlukla tahkiye usulüyle vermiş ve bu meyanda müşriklerin farklı davranış ve düşüncelerini tek potada eritmiştir. Onun kendine has üslup özellikleri dikkatlerden kaçtığında âyetler atomik ve literal olarak okunup anlaşılmıştır. Böylesi bir okuma ise Mekke müşriklerinin düşünce ve davranışlarının dayanaklarının kavranmasını zorlaştırmıştır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) gelince o, Kur'ân'ın üslubunu dikkate almış ve onu bütüncül bir gözle okumuştur. O, aynı zamanda vahyin muhatap kitlesinin farklı yapılarla olduklarına ve düşünce dünyalarının da birbirinden bağımsız bir halde bulunduğu dikkat çekmiştir. Mâtürîdî, onlara dair merviyât-tan sarf-ı nazar etmese de insan fitratını merkeze almak suretiyle, Mekkelilere dair gelenekten farklı okumalar yapmış ve onların ahiret, tevhit ve risalete yönelik reddiyelerini nasıl temellendiklerini ele almıştır. İş bu makalede Mekke müşrikleri Mâtürîdî'nin gözüyle okumaya tabi tutulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, Kur'ân Üslubu, Mekke Müşrikleri.

## Reading Meccan Pagans with Mâtürîdî's Eyes

### Abstract

The polytheists of Mecca have different social structures, faith and beliefs. The Qur'an has given the news about them mostly by way of narratives. So different behaviors and thoughts of the polytheists have been melted in a single pot. The verses were read and understood as atomic and literal when this stylistic feature didn't draw enough attention. Consequently, it has made it difficult for us to conceive the basis of the thoughts and behaviors of these Mecca pagans. al-Mâtürîdî (d. 333/944) had considered the style of the Qur'an and read it with a holistic eye. He also pointed out that the Meccans were in different structures and that their thought systems were different from each other. Although Mâtürîdî did not neglect the reports about them, by concentrating on the human nature he had done different readings apart from the tradition on the Meccans. He dealt with how the Meccans set up their rejection about the afterlife, the tawhîd, and the prophets. This article tries to read the Mecca polytheists with Mâtürîdî's eyes.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

**Keywords:** Tafsir, al-Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, Quranic Style, The polytheists of Mecca.

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, 23 yıllık bir zaman diliminde, farklı düşünce dünyaları olan muhatap kitlesine, onların problemlerini, duygu ve düşüncelerini dikkate alarak nâzil olmuş ilahî bir kitaptır. O, kitaba geçirilinceye değin hitâbî vasfını korumuş, hadiseleri tahkiye usulüyle ele almış, hususi bir meselede umumi bir dil kullanmış; buna mukabil bazen de umumi bir meselede hususi bir dil

\* Arş. Gör. Dr., Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı  
([vgengil@bartin.edu.tr](mailto:vgengil@bartin.edu.tr)).

kullanmak suretiyle meramını ifade etmiştir. Benzer şekilde Kur'ân, bir sûresinde ele aldığı meselenin bir yönüne temas ederken, diğer sûresinde aynı konunun başka bir cephesine değinmiştir. Onun uzun bir süreçte farklı mekân ve muhatapları dikkate alarak nazil oluşuyla hitâbî bir yapıya sahip olma hususu, her ne kadar ilk muhataplar için bir sorun teşkil etmese de bu, sonraki muhataplar için problem oluşturmuştur. Zira sonraki muhatap vahiy vasatına zaman, mekân ve bağlam açısından uzak bir konumdadır. Böylesi bir durumda Kur'ân'ı anlama hususunda ortaya çıkan problemi çözmek için kullanılan yol, nüzul dönemine yakın muhataplardan gelen açıklamalardan, diğer bir ifade ile merviyâtтан geçmiştir. Bu sayede sonraki dönem muhatap, mezkûr rivayetlerden hareketle vahiy vasatında olup bitenleri bir ölçüde anlama imkânına kavuşmuştur.

Kur'ân'ın üslup özelliklerini dikkate almamanın yanı sıra erken dönemden gelen rivayetler eşliğinde –bunları mutlak doğru ve alternatifsiz kabul ederek– vahiy ortamını okumanın da bazı problemleri vardır. Söz konusu Mekkeli müşrikler olduğunda ise bu problem daha da büyümektedir. Zira Mekkeli müşrikler vahye karşıdırlar ve ona inanan Müslümanlara türlü sıkıntılar yaşatmışlardır. Bu ise özellikle Mekkeli müşrikleri zaman içerisinde hedef haline getirmiş ve bu nedenle hâkim gücün eliyle ulaşan rivayetlerin bazıları o dönemi taraflı olarak<sup>1</sup> ele almıştır. Mekkelileri konu alan günümüz bazı çalışmalarında da bu durum devam etmekte ve onlar çoğunlukla Kur'ân üzerinden eleştirilmektedir. Bu vb. çalışmalarda problem, haksız bile olsalar, Mekkelilerin taraflı olarak ele alınması ve onlara cevap hakkının verilmemesidir. Zaman içerisinde tekrar tekrar aktarılan gelen ve alternatifsiz salt doğru kabul edilen rivayetler üzerinden Mekkelileri okuma çalışmaları onların anlaşılmasına yol açmıştır. Bu meyanda mezkûr rivayetlerin Mekkeli müşriklerin davranışlarının kökenleri üzerine kapsamlı bir şekilde eğilmemiş olduklarını söyleyebiliriz. Çünkü genel manada davranışlar düşüncelerin ürünüdür. Kişinin inancıyla davranışları arasında da bir irtibat söz konusudur. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında Mekkelilerin buldukları herhangi dört taşın en parlak olanını put yapıp ona taptıkları kaydedilmişse de<sup>2</sup> bu tür rivayetlerin, onların niçin parlak ve güzel şeylere tapılması gerektiğini düşündükleri üzerinde durmadıkları görülmektedir. Ya da onların niçin kendilerini Allah'ın seçkin kulları olarak gördüğü vb. soruların da hayatta somut bir karşılığa tekabül eden cevapları verilmemiş gibidir. Benzer şekilde bu türden bazı rivayetlerin –istisnalar hariç– mevcut durumu belirten âyetlerin makâlini tekrarlamaktan öte bir şey yapmadıklarını düşünmek de mümkündür.

- 
- 1 Adnan Demircan, "Kur'ân'ın Nüzûl Dönemi Putperest Araçları İçin Kaynaklığı Üzerine", *İstem* 2/4 (2004): 57; Şevket Kotan, "Kur'ân'da Cahiliye Araçlarının Allah İnancı", *Cahiliye Araçlarının Ulûhiyyet Anlayışı*, haz. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 168.
  - 2 Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmîatü Bağdad, 1413/1993), 6: 67.



Mezkûr durumların yanı sıra Mekkelileri, salt rivayetler üzerinden okumak ve âyetleri de bu meyanda anlamlandırmak bir yandan âyetlerin literal ve parçacı bir şekilde anlaşılmasıyla, diğer yandan onların kendilerini savunma haklarının ellerinden alınmasıyla sonuçlanmıştır. Bu iki durumdan ilki Kur'ân'ın vakıa ile ya da kendi içerisinde çeliştiği imajına neden olmuştur. Söz gelimi Mekkelilerin cimri oluşlarına yönelik vurgulara (bk. Kâf 50/25, el-Hadîd 57/24, el-Kalem 68/12, el-Fecr 89/18, el-Beled 90/14-16, el-Mâun 107/2-7) mukabil, onların aynı zamanda cömert olduklarına dair ifadeler<sup>3</sup> Kur'ân'ın vakıa ya da kendisi ile çeliştiği şeklinde bir düşünceye imkân verebilmiştir. Mekkelilerin kendilerini savunma haklarının ellerinden alınması ise onların davranış ya da düşüncelerini temellendirmelerinin önüne geçilmesiyle bu da aynı hatalara Müslümanların da düşebilmesiyle sonuçlanacaktır. Çünkü Mekke müşrikler aslında prototip bir nesildir. Kur'ân'ın onları konu edinmesi de salt tarihe not düşme kaygısından doğmamıştır. Bilakis onlara yer verilmesi mümin neslin aynı hataları işlememesi gibi bir göreve râcidir.<sup>4</sup> Nitekim Mâtürîdî, konuyla ilgili şöyle demektedir:

“Bazı te'vîl ehli Kur'ân'da “el-insan” şeklinde gelen bütün ifadelerden kâsıt kâfir'dir” der. Mesele “Ey insan, sen Rabbine karşı didinip duracaksın” (el-İnşikâk 84/6), “Ey İnsan, kerim olan Rabbine karşı seni aldatan nedir?” (el-İnfîtâr 82/6) vb. gibi. Fakat Allah bununla gerçekten kâfiri mi kast etti bilmiyoruz. Dedikleri gibi olsa da âyetin kapsamına mümin de dâhil olmaktadır. Zira onlarda da kâfirlikten bazı hususiyetler olabilmektedir. Nitekim ehli imân da zor zamanda Allah'a dua ve tazarruda bulunur, sıkıntı kendisinden kalktığına yapmış olduğu bu dua ve tazarruyu terk edebilir. Bu durumda o da bu hitâbın kapsamına girer.”<sup>5</sup>

Dolayısıyla Mekkelilerin, refah durumları ile Allah'ın kendilerinden razı oluşu arasındaki irtibatı hangi gerekçelerden hareketle kurduklarının ve bu düşüncelerinin hayata hangi açılardan yansıdığı bilinmesi icap eder. Benzer şekilde atalarının takipçileri olduklarını söylemekle aslında onların neyi kast ettiklerinin de anlaşılması gerekir. Zira Kur'ân'ın bihakkın anlaşılması ilk muhatapların anlayışlarının bilinmesiyle mümkün olacaktır.<sup>6</sup>

Yukarıdaki problemlere karşın Mâtürîdî, Kur'ân'ın hitâbî oluşu, muhatapların -ortak paydaları varsa da- bazı yönleriyle farklı zihniyetler taşıması gibi

3 Geniş bilgi için bk. Mahmud Şükrî el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Bülûğu'l-ereb fı ma'rifeti ahvâli'l-'Arab* (Mısır: el-Matbaatü'r-Rahmâniye, 1343/1925), 1: 46-72. Cahiliye şiiplerinden hareketle Arapların cömertliğini de konu alan bir çalışma için bk. Harun Ögmüş, *Cahiliye Şiirine Göre Arap Yaşantısı ve Kur'ân'ın Getirdiği Değişim* (Konya: Aybil Yayınları, 2012), 152-158.

4 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, müracaat Bekir Topaloğlu, nşr. Ahmed Vanlıoğlu v.dğr. (İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010), 8: 230-231; 15: 88. Buradan itibaren esere yönelik atıflarda sadece *Te'vîlât* ismini kullanacağız.

5 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7: 23-24.

6 M. Mahfuz Söylemez, “Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri”, *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, haz. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 9.

hususiyetleri dikkate alarak ve hâkim söylemin etkisinden kendisini nispeten arındırarak insan psikolojisi ekseninde müşriklerin eylemlerinin arka planını görmeye çalışmakta ve satır arası okumalarıyla bir nevi şirkin felsefesini yapmaktadır. Bu nedenle makalemizde Mekke müşriklerinin ahireti, tevhit ve risaleti niçin kabul etmediklerini ve bu durumu nasıl temellendirmeye çalıştıklarını Mâtürîdî'den hareketle ortaya koymaya çalışacağız. Ele almaya çalıştığımız konu oldukça kapsamlıdır. Fakat sınırları nedeniyle makalemizi Kur'ân'ın Mekke müşriklerini tahkiye ettiği âyetlerin tamamı üzerinden değil, Mâtürîdî'nin insan fitratını dikkate almak suretiyle değerlendirdiği te'vîl-leri üzerinden oluşturacağız. Öncelikle Mekke müşriklerin farklı düşünce yapılarına sahip olduklarına değinmeye, ardından sırasıyla ahiret, tevhit ve risalete yönelik düşüncelerini ele almaya ve bu arada yöneticilerin, tebaalarının zihin dünyalarını nasıl şekillendirmeye çalıştıklarını tespit etmeye gayret göstereceğiz.

### 1. Mekke Müşriklerini Sınıflandırmak

Bütüncül bir gözle okunması durumunda, Kur'ân'ın, aynı konu ekseninde farklı muhatapları konu edindiği görülecektir. Şehristânî (ö. 548/1153), Kur'ân'ı böylesi bir gözle okumuş ve âyetlerden hareketle müşrikleri inanç bakımından üç gruba ayırmıştır: Bunların ilki yaratıcıyı ve ahireti inkâr edenlerdir. Şehristânî, bu türden düşünceye sahip olanlar nezdinde zamanın yok edici; tabiatın ise var edici bir özelliğe sahip olduğunu belirtir. O, bu düşüncesine el-Câsiye 45/24 âyetini delil getirir ki bu kişiler Dehrî olarak tanınmıştır. Şehristânî'ye göre ikinci grup, yaratıcıyı ve zamanın bir başlangıcı olduğunu onaylamakla birlikte ahireti inkâr edenlerdir. O, buna Yâsin 36/78-79 âyetlerini örnek verir. Üçüncü sıradaki grup ise yaratıcıyı, zamanın bir başlangıcı olduğunu ve kısmen ahiretin varlığını kabul etmekle beraber şirk inancına sahip kişilerdir. Peygamberi reddeden bu kimselere göre putlar, onlara ahirette şefaate edecektir. Şehristânî, Hanifler hariç Arapların büyük çoğunluğunun bu kategoride bulunduğunu söyler ve bu düşüncesini de el-Furkân 25/7-8 ayetleriyle temellendirmeye çalışır.<sup>7</sup>

Şehristânî'nin bu ifadeleri Mâtürîdî'nin düşüncelerini hatırlatır niteliktedir. Nitekim Sebe 34/7 âyetinde Mâtürîdî, Mekkelilerin temelde iki kısma ayrıldığını, ilkinin Dehrîler olup bunların, dünyanın ezeli ve ebedi olduğunu düşündüklerini, buna mukabil diğer kesimin dünyanın sonradan yaratılmış olup bir gün sona ereceğini, fakat yeniden dirilmenin gerçekleşmeyeceğini savunduklarını söyler.<sup>8</sup> O, ayrıca Mekkeliler arasında tevhit ehli olmalarına rağmen

7 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayınları, 2008), 435-436.

8 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11: 405.

men bir grubun ahireti inkâr ettiklerini, diğer grubun ise şirk ehli olmakla beraber ahireti kabul ettiklerini ifade eder.<sup>9</sup> Bununla beraber Mâtürîdî, eserinin farklı yerlerinde konu ekseninde daha geniş ayrıntılar sunmaktadır. Buna göre Mekkeliler, yönetenler ve yönetilenler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mâtürîdî, "...kalplerinin üstüne, onları hakikati kavramaktan alıkoyan perdeler yerleştirdik" (el-En'âm 6/25) ve "...yoksa kalpleri üzerinde kilitler mi var?" (Muhammed 47/24) vb. âyetlerden hareketle yönetici kesimin ortak noktalarının vahyi bile bile inkâr etmek olduğunu belirtir. Ona göre bu vb. âyetler, sanki kalpleri mühürlenmiş kimselerin inkârı itikat haline getirip bu konuda son noktaya ulaştıklarını ve o andan itibaren onların iman etmelerinin mümkün olmadığını haber vermektedir. Bu âyetler ayrıca Mekke'deki yönetici kesime yönelik bir atıftır. Buna mukabil yönetilen kesim arasında inkâr edenler varsa da onların inkârı bilinçli bir inat ve isyandan kaynaklanmamaktadır. Aksine onlar henüz imana sevk eden sebepler ile karşı karşıya kalmamışlardır.<sup>10</sup>

Mâtürîdî'nin Mekkelileri yönetenler ve yönetilenler olarak ikiye ayırması önemli bir ayrıntının vurgulanmasıdır. Eseri boyunca o, Kur'an'ı, bu farklılığı dikkate alarak okumakta ve okumalarını bu minvalde sürdürmektedir. el-En'âm 6/43 âyetinin te'vîlinde Mâtürîdî, Kur'an'ı bütüncül olarak değerlendirmek suretiyle Mekkelilerin psikolojik yapılarının da farklılık arz ettiği düşüncesindedir. Buna göre bazıları, kendilerine nimet bahşedildiğinde bundan mutluluk duyar, fakat bu hal kendilerinden gittiğinde isyana ve inkâra başlar. Mâtürîdî, bu düşünceye sahip olanlar için Hûd 11/9 ve el-Hacc 22/11 âyetlerini delil getirir. Bazıları, başına bela geldiğinde kalbi Allah'a meyleder, nimetlere ulaştığında ise kalbi taş kesilir ki bunlar çoğunlukla münafık olan kimselerdir. Ona göre el-Ankebût 29/65 âyeti bu türden kişileri tahkiye etmektedir. Bazıları ise zengin iken de şiddetli sıkıntılar içerisindeyken de aynı haldedir: Allah'a hiçbir şekilde yalvarmaz ve inkârına devam eder. Bu kimselere göre ataları da iyi kimseler olmasına rağmen türlü sıkıntılar ile karşı karşıya kalmışlardır. Mâtürîdî, el-A'râf 7/94-95 âyetlerinin bu türden düşünceye sahip olanlara yönelik bir atıf olduğunu düşüncesindedir.<sup>11</sup>

Yukarıda görüldüğü üzere Mâtürîdî'nin ayrımı şu üç noktada yoğunlaşmaktadır: Yönetim, dini düşünce ve psikolojik durum. Onun, bu ayrıma vahiy sürecini takip etmek suretiyle ulaştığı aşikârdır. Bu durum aynı zamanda Kur'an'ın tahkiye diliyle ve çoğul yapıyla da olsa zikrettiği ifadelerin her birinin farklı bir müşrik grubuna yönelik hitap olduğunu göstermektedir.

9 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 14: 339.

10 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 17: 110.

11 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5: 63-64; 8: 346; 11: 194.

Nazarî delil getirmekten ve bu türden deliller ile fikir üretmekten mahrum olup<sup>12</sup> ancak tecrübî verilerden hareketle düşünme yeteneğine sahip olan Mekke'nin avam kesimine mukabil Mâtürîdî, yönetici kesimin nazarî delilleri idrak etme potansiyeline sahip olduklarını, fakat bunların yine de risalet ve ahireti bilinçli bir şekilde inkâr ettiklerini vurgular.<sup>13</sup> Sâd 38/69 âyetinde yer alan *Mele-i a'lâ* ifadesinin *Melekler Âlemi* değil de *Mekke Konsey'i* olarak anlaşılmasını mümkün gören Mâtürîdî,<sup>14</sup> onların yönettikleri kişilere tecrübî verilerden hareketle vahyin delillerine karşı delil getirdiklerini düşünür ve Kur'an'ın tahkiye ettiği âyetleri büyük oranda böylesi bir okumaya tabi tutar.

## 2. Mekke'nin Uluları veya Yüce Konsey

Yüce Konsey'i (المَلَأِ الْأَعْلَى) oluşturan Mekke'nin önde gelenlerinin karakteristik yapı açısından ortak noktalarının ilki, onların kibirli oluşlarıdır. Mâtürîdî, bu türden kimselerin resullere karşı çıkmalarını, onların kendilerine denk olmadığını düşünmelerine bağlamıştır. Bu cihetten olmak üzere kibir sahipleri, başkalarını kusurlu görmekte, kendilerini ise mükemmel saymakta ve dışarıdan kimseyi Konsey üyelerine denk görmemektedirler.<sup>15</sup> Başkalarının kendilerine denk olmadığı şeklindeki ön kabulleri ise onların, delilleri bilinçli bir şekilde kabul etmemelerine yol açmıştır.<sup>16</sup>

Konsey üyelerinin karakteristik açıdan ortak oldukları ikinci nokta ise ilkinin zorunlu devamı olan üstünlük yarışı/tefâhur ve kendini yeterli görme/istiğna dürtüsüdür. Onların üstünlük yarışı da Kur'an'ın birçok yerinde tahkiye edilmiştir. Tekâsür Sûresi bunun örnekleri arasındadır. Mâtürîdî, konu ekseninde onların mezkûr duygularını tatmin etmek adına gerçekten kabirde yatanları saymış olabileceklerini aktarmakla beraber, âyetin şu şekilde de anlaşılabilceğini belirtir: "Gösteriş duygunuz ve bu nedenle daha da zengin olma dürtünüz, sizi, (kabirlerinize varıncaya değin) Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu delilleri bile bile inkâra sevk etti."<sup>17</sup> Mâtürîdî'nin bu ifadesi âyetin mecazî olarak da anlaşılabilceğini göstermektedir.

Konsey'in, kimseyi kendilerine denk görmeme duygusunu besleyebilecek en temel öge, gücü temsil eden zenginliktir. Bu nedenle Konsey de ekonomik, siyasal ve bürokratik açıdan konumlarının muhafazasını sağlamak durumundadır.<sup>18</sup> Bir yaratıcıyı kabul edip etmeme, tevhit ya da şirk ve ahiretin var olup

12 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13: 225.

13 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13: 288.

14 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12: 278.

15 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 64.

16 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 92.

17 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 312-313.

18 Şinâsi Gündüz, "Ölümden Sonra Diriliş ve Hesap İncancına Muhalefetin Temelleri", *Cahiliye Araçlarının Ahiret İncancı*, haz. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 186.

olmadığı konularında farklı fikirde olsalar da söz konusu gerekçe, Konsey'i bir arada tutan asli saik olmuştur. Diğer yandan Konsey, Mekke'yi bir ticaret ve finans merkezi haline getirmiş bölgede geniş çaplı bir ticaret merkezi kurmuştur. Kureyş Sûresi'nin de atıfta bulunduğu üzere Konsey, Yemen'den Şam'a uzanan bir ticaret ağı oluşturmuştur.<sup>19</sup> Böylesi bir durum, geniş bir sahada ticaret ağını yöneten Konsey'in, diplomasiye yön verme ve insanların düşünce dünyalarını şekillendirebilme yeteneğine haiz olmalarını gerektirmektedir ki, ticaretteki başarıları onların bu vasıflara sahip olduklarını gösterir.

Konsey'in, zenginliğine hanel getirecek bir durum olmadığına savaşmasını gerektirecek bir durum bulunmayacaktır. Bu nedenle başlangıç itibariyle vahyin gelmesinde ya da Hz. Peygamber'in risaletini ilân etmesinde Konsey'i endişeye sevk edecek önemli bir durum hâsıl olmamıştı. Fakat vahiy, sermaye ve ticarete dayalı bir ekonomiyi yürüten Konsey için önemli oranda gelir sağlayan putlara<sup>20</sup> yönelik olumsuz ifadeler sarf etmeye başladığında problem baş göstermişti. Vahiy artık vahdaniyetten bahsediyordu ki bu durum putların egale edilmesiyle sonuçlanacaktı. Ayrıca Konsey'in yakınları da Müslüman olmaya başlamıştı. Böylesi bir durumun artarak devam etmesi onların gücünü sarsacaktı. Zira duyulur âlemde güç özü itibariyle varlığını kendine değil, onu destekleyenlere borçludur. Bu nedenle aslında Konsey'in gücü, ona hizmet edenlerin varlığına bağlıdır. Bu da aynı zamanda Konsey'in, yönettiği kimselere muhtaç olduğu anlamına gelmektedir.<sup>21</sup>

Konsey üyelerinin, insan fıtratının kendisinden güçlü olana itaat etmekte beis görmemesine rağmen, kendi düzeyinde olana ya da daha alt seviyede bulunana itaat etmeyi çetin bulması gerçeği, heva ve şehvetlerini teskin etme istekleri ve riyaseti kaybetme korkuları,<sup>22</sup> onları eylem planlarını hazırlamaya sevk etmiştir. Bu planlar sayesinde Konsey ahiret, ulûhiyet ve risalete yönelik vahyin ezici delillerine karşı tebaasının teslim olmasını engelleyebilecektir. Bu minvalde ve Ebû Cehil özelinde Konsey, öncelikle itibarlı ailelerin çocuklarını sözlü saldırılar ile, görece zayıf olanları ekonomik yıldırımlar ile, her türlü destekten mahrum kalanları ise bedenî işkenceler ile inançlarından vazgeçirmeye çalışmıştır.<sup>23</sup> Fakat Konsey'in bezdirme politikası bunlarla sınırlı kalmamıştır. Onlar, tebaalarını aklen de ikna etmeye ihtiyaç duymuş, bu ne-

19 Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu, 1997), 55, 60-61; W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, trc. Süleyman Kalkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 27.

20 Konsey'in putlar sayesinde edindiği ekonomik kazanımlara dair bk. Söylemez, "Cahiliye Arap İncancında Putların Yeri", 14, 20, 31.

21 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 46-47.

22 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 204.

23 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 153.

denle kendi aralarında inanç bazında fikir ayrılığı yaşasalar da vahyin delillerine karşı çeşitli deliller öne sürmüş, bunun için öncelikle ahiretin olmadığı iddialarını temellendirme gayretine girmişlerdir.

### 2.1. Konsey'in Ahirete Yönelik Reddiyelerini Temellendirmeleri

Kur'ân, vahyin başlangıcından son inen âyetine<sup>24</sup> kadar ahirete sıklıkla vurgu yapar. Mâtürîdî'ye göre vahyin ahirete yönelik bu yoğun vurgusu temelde şu gerekçelere matuftur:

1- Dünyalık arzuları nedeniyle ahireti kabul etmemek, Allah'ın tek olduğunu da resulünü de ve onun getirdiği vahyi de inkâra sevk eder.<sup>25</sup>

2- Söz konusu inkâr ise –Mekkeliler özelinde ele alınacak olursa– onların yol kesip adam öldürmelerine, türlü kötülüğü yapıp hadlerini aşmalarına neden olur.<sup>26</sup>

3- Ayrıca ahiret inancının olmayışı kişide yaşama hırsına neden olur. Yaşamaya yönelik bu hırs ise kişiyi mal düşkünlüğüne yöneltir. Mal düşkünlüğü de kişiyi cimriliğe götürür. Bu da sonuçta kişiyi Allah'a kul olmaktan alıko-  
yar.<sup>27</sup>

Sahip oldukları ekonomik durum güce, güç de zevk düşkünlüğüne ve şehvî arzuların tatminine imkân verdiği için Konsey, vahyin ahirete yönelik hiçbir delilini önemsemeyecektir.<sup>28</sup> Diğer yandan ahiretin kabulü Konsey için bazı açılardan problem oluşturmaktadır. Bunların ilki, onların statükosunu sorgulanır hale getirmesidir. Yapılan her şeyin hesabının verilecek olması servete sahip olmak için türlü haksızlığı yapmaktan geri durmayan, zenginlik ve güce ulaştığında ise bunu hoyratça kullanmaktan kaçınmayan kimseler için kabul edilebilir bir durum olmayacaktır.<sup>29</sup> Ayrıca ahiretin kabul edilmesi, Konsey'in, İslam'ın emirlerini uygulamasını zorunlu kılacaktır. Bu minvalde onların namaz kılmaları, oruç tutmaları, zekât vermeleri, yetimleri korumaları, onların ihtiyaçlarını gidermeleri vb. türden ibadetleri yerine getirmelerini gerektirecektir. Bu işleri yapmak da onlar için oldukça meşakkatlidir.<sup>30</sup> Konsey'in böylesi problemleri aşmasının en kolay yolu da ahireti inkâr etmektir. Bu durumda ahiret, dolayısıyla hesap olmayacaksa ceza da olmayacaktır.<sup>31</sup> Fakat Konsey için bir başka büyük problem tebaasının ahireti kabul etmesin-

24 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 203.

25 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 234.

26 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11: 203.

27 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 203.

28 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 221.

29 Gündüz, "Ölümden Sonra Diriliş ve Hesap İnançına Muhalefetin Temelleri", 198.

30 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 271.

31 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11: 95.

dedir. Tebaanın ahirete inanması, orası için hazırlık yapmalarını gerektirmektedir. Ahirete yönelik hazırlık ise şartları ölçüğünde gerçekleşecektir. Böylesi bir durum ise kısa bir zaman içerisinde tebaanın Konsey'e yönelik köleliklerinin sona ereceği anlamını taşımaktadır.<sup>32</sup> Nitekim öyle de olmuştur.

Durumun vahametini gören Konsey, (fikir ayrılıkları olsa da) öncelikle, "ahiret olmamalıdır" der. Bu yargısını ispatlamak adına, Dehrîlerin verilerinden de istifade ederek,<sup>33</sup> tebaasına bazı argümanlar sunar. Bu argümanları şu şekilde özetleyebiliriz:

**a) Yeniden dirileceksek neden ölüyoruz?**

Kur'ân, yukarıda da geçtiği üzere ısrarlı bir şekilde ahirete vurguda bulunur. Aynı şekilde Mekkelilerin ahiretin reddine yönelik bazı ifadelerini tahkiye eder: "Onlar, "Ya! Demek biz kemik yığınınna dönüştükten sonra yeniden dirilip ete kemiğe bürüneceğiz, öyle mi?!" diye alay ediyorlardı" (el-İsrâ 17/49), "... üstelik ölmüş atalarımız da diriltilecek hal demişlerdi" (el-Vâkıa 56/47-48) vb. âyetler bu minvalde örnek olarak gösterilebilir. Mâtürîdî, bu vb. âyetlerdeki vurguya karşılık olarak, Konsey'in tebaasını ikna için *hikmet* delilini kullandığını ve onların şu şekilde bir kıyasa gittiklerini söyler: "Yeniden dirileceksek neden ölüyoruz?"

Mâtürîdî, bu sorunun şu şekilde bir açılımı olduğunu söyler:

Allah hakîmdir. Hakîm olan da her işini yerli yerinde yapar, O'nun abesle iştigal etmesi muhaldir. İnsanları, onlar öldükten sonra yeniden diriltmek ise yıkmak için bina inşa etmeye benzer. Yıkacaksa neden yapsın? Binayı yıkmak üzere inşa etmesi yaptığı her işi yerli yerinde olanın elinden çıkacak bir iş değildir.<sup>34</sup> Öyleyse ahiret olmamalıdır.

Konsey'in yürüttüğü bu mantık, *hikmet* kavramının ne mana ihtiva ettiğini bilmeyen kimseler için manipüle edici bir delil niteliğindedir. Onlar, öne sürdükleri bu karşıt iddia ile tebaasının Kur'ân'ın yeniden dirilişe yönelik sarf ettiği delillere bakmasının önüne geçmeyi hedeflemiş görünmektedir. Konsey, tebaasından seviyece daha düşük olanlara da şöyle diyerek ikinci argümanını dile getirir:

**b) Atalarımız, şu ana kadar dirilmedi. Binlerce yıl önce ölmesine rağmen dirilmeyenlerin daha sonra dirilecek olmasının garantisi nedir?<sup>35</sup>**

Konsey üyelerinin bazıları, her ne kadar şehevî arzuları teskin ve riyasetin devamını sağlamak adına bilinçli olarak ahireti kabul etmese de tecrübi verilerden hareketle, mezkûr delili, tebaayı ikna etmek için öne sürer ki bu da

32 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 46-47.

33 Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11: 95.

34 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 89; 16: 162-163, 253-254, 284.

35 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 291.

aslında bir manipüle aracıdır. Diğer yandan bu delil aynı zamanda Hz. Peygamber'e karşı da sunulmuştur. Atalarının da kendileri gibi ahiretin gerçekleşeceğine dair uyarı aldığını, buna mukabil onların halen diriltildiğini söyleyen Konsey üyelerinden bazıları, buradan hareketle, kendileri uyarılmışsa da aynı ataları gibi diriltilmeyecekleri iddiasını taşır.<sup>36</sup>

Konsey üyelerinden bazılarının ahiretin varlığına yönelik reddiyelerine bakıldığında görülen şey şudur: Onların bu türden ifadeleri salt vahyi ve resulü hedeflemiş değildir. Onlar, bu türden ifadeleri ile aynı zamanda tebaalarının akıllarını yönlendirmeye çalışmışlardır. Bu meyanda Konsey'in tebaasına karşı sunduğu diğer bir argüman şu şekildedir:

c) Müslüman olan da olmayan da aynı şekilde ölüyor.

Konsey, Hz. Peygamber'e inananlar ile inanmayanların bu dünyada türlü nimet içerisinde kimi zaman seviyece eşit derecede zenginliğe sahip olduğunu görmektedir. Bununla beraber Hz. Peygamber'in risaletini kabul etmeyen kişiler ile onu kabul edenler birbirlerinden farklı şekilde ölmektedirler. Diğer bir ifade ile risaleti kabul etmeyenlerin ölüm anında başına bela ya da azap inmemektedir.<sup>37</sup>

Konsey mezkûr veriden hareketle şunu belirtmiş olmaktadır: Hz. Peygamber, kendisine inanmayanların kötü sonuçlar ile karşı karşıya kalacağını söylemektedir. Buna rağmen O'na inanmayanlar, ölümleri esnasında olağan dışı bir durumla karşılaşmamaktadırlar. Onlar tıpkı Müslümanlar gibi doğal bir şekilde ölmektedirler. Konsey'e göre bu, peygamber olduğunu iddia eden bir kimsenin yalancı olduğunu göstermektedir. Ahiretin var olduğunu söyleyen yalancı bir kişinin verdiği haberlerin de doğru kabul edilecek bir tarafı yoktur. Öyleyse ahiret de yoktur. Dolayısıyla Konsey, görüp gösterdiği bu örnekten hareketle tebaasını ahiretin olamayacağına iknaya gayret göstermektedir. Bir sonraki başlıkta da ele alınacağı üzere onların bu kıyası, Allah tasavvurlarıyla doğrudan irtibatlıdır.

## 2.2. Konsey'in Allah Tasavvuru ve Şirke Yönelik Temellendirmeleri

Konsey üyelerinin büyük çoğunluğunun ahiretin olmadığına yönelik öne sürdükleri argümanlar, zorunlu olarak, kişilerin işlediği eylemlerinin mükâfat ya da cezalarının bu dünyada görüleceği sonucuna götürür.<sup>38</sup> Bu durum Konsey'in bir yandan vahye ve müminlere diğer yandan da tebaasına karşı deliller serdetmesine imkân verecektir. Mesele tebaa eksenine indirildiğinde şu durum dikkat çekmektedir: Tebaa, Konsey'e sadece zengin ve güçlü oldukları için itaat etmemektedir. Bunun ardında Konsey tarafından temellendirilmeye

36 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 405.

37 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11: 95.

38 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17:16; Mevlüt Güngör, "Kur'an Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı", *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/23 (2005): 23.



çalışılan bir düşünce vardır:<sup>39</sup> Bu çerçevede tebaasını mükâfat ve cezanın bu dünyada görüldüğü fikrine iknâ için Konsey'in ileri sürdüğü argümanlar şu şekildedir:

**a)** Kişinin zenginliği onun Allah nezdindeki itibarını gösterir.

Mâtürîdî'ye göre Konsey'in öne sürdüğü bu argüman, her ne kadar vahye, resule ve müminlere karşı getirilmişse de bu, kendi tebaasına yönelik bir cevap olarak da işlev görmektedir.<sup>40</sup> Nitekim gündelik hayatta kişinin, kendine düşman olan birine iyilik yapması, onu zengin kılıp, ona nimetler vermesi hikmetli bir iş değildir. Aynı şekilde kişinin dostunu desteksiz bırakması ve onu sıkıntıya sokması da hikmet ehlinde sadır olacak bir davranış değildir. Diğer taraftan Allah hakîmdir, hakîm olanın abes bir işle iştiğal etmeyeceği gerçeği şu anlama gelir:

"Bir kimseyi zengin kılıp onu maddî açıdan türlü meziyetler ile donatması Allah'ın, o kimseyi sevdiğinin göstergesidir."<sup>41</sup>

Bu mantığın devamına göre birisi bir başkası tarafından türlü belalar ile karşı karşıya bırakılmışsa bu durum, belalara uğrayan kimsenin sevilmediğini, aksine ondan nefret edildiğini gösterir. Gerek tebaa gerekse müminler fakir ve yoksul kimselerdir. Bir kişinin fakir ve yoksul olması ise o kişinin Allah nezdinde itibarlı olmadığını dahası bu kimsenin Allah tarafından sevilmediğini gösterir. Öyleyse fakir kimseler hak yolunda değildir ve yine bunların söylediklerinin hakikatte bir karşılığı yoktur.

Konsey zikri geçen bu düşünceden hareketle fakirlere yardım etmeyi de doğru bulmamakta ve şöyle diyerek ikinci argümanını ifade etmektedir:

**b)** "...Allah doyurmadiysa biz mi doyuracağız..." (Yâsîn 36/75).

Âyet tarafından tahkiye edilen bu ifadesiyle Konsey şunu demek istemektedir: Tüm kâinatın hazinesine sahip olan Allah, bu kimselerin ihtiyacını gidermiyorsa biz neden giderelim. Onlar, doyurulmaya layık kimseler olsaydı Allah bu işi yerine getirirdi.<sup>42</sup> İhtiyaçlarını gidermemiş olması ise Allah'ın, onlara düşman olduğunu gösterir. Dolayısıyla Allah'ın yerine getirmediği bir işi kişinin deruhte etmesi aslında Allah'ın sevmediği bir işin yerine getirilmesi anlamını taşıyacaktır.<sup>43</sup>

Konsey'in zikri geçen düşüncelerine rağmen zaman zaman yerine getirdiği güzel işler de vardır. Haramdan, fuhuş ticaretinden ve kumardan kazan-

39 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 141.

40 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 142.

41 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11: 435.

42 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 76.

43 Konu ekseninde önemli bir çalışma için bk. Muhammed Selman Çalışkan, "Kur'ân'da Mekke Müşriklerinin Ahiret İnançları ile Hayra Engel Olmaları Arasındaki İlişki", *İslâmî İlimler Dergisi* 11/1 (2016): 67-91.

dıkları paraları Ka'be'nin restoresinde kullanmayı uygun bulmamaları bu güzel işler arasındadır.<sup>44</sup> Yine kumardan kazandıklarını kendileri yemeyip fakirlere vermeleri de böyledir. Konsey'in bir yandan fakirlere yardım etmeyi Allah'ın işine müdahale olarak görmeleri, diğer yandan onlara destek çıkmaları arasında bir tezat olduğu düşünülebilir. Büyük çoğunluğu ahirete inanamamakla beraber sonuçta insanların faydasına olan eylemleri gerçekleştirmekle Konsey, aslında kendilerine karşı hayranlığın uyanmasını istemekte, böylece insanlar nezdindeki itibarlarının artmasını ve şöhretlerini perçinlemeyi amaçlamaktadır.<sup>45</sup>

Araştırmanın bu noktasında, Mekkelilerin cömertliğine yönelik atıflar yapılsa da<sup>46</sup> bu cömertlerin badiyede yaşayan kimseler ile de alakalı olduğunu hatırdta tutmakta yarar vardır. Zira çöldeki Arap için zenginlik emanetçi olmaktan ibarettir. Zenginin görevi servetini ihtiyaç sahiplerine dağıtmak, misafire ikram etmek, köleleri esirlikten kurtarmak ve kan bedelini ödemekten ibarettir.<sup>47</sup> Çöl Arab'ı için zenginliğin tanımı bu olmakla beraber onların da ahiret inancı olmaması durumunda gösterdikleri cömertlik vb. şeyler de aslında şan ve şereflerinin yayılması, dolayısıyla şöhret kazanmayı amaçlar niteliktedir.

Ahiret yoksa ceza ve hesabın başka bir zamana ertelenmeyeceği, yapılan eylemlerin karşılığının derhal görüleceği<sup>48</sup> kanaatini taşıyan Konsey, bu yargısını da şu şekilde temellendirmeye çalışır:

c) Allah, yaptıklarımızdan razıdır.

Konsey'in bu iddiası, bir yandan putlara tapmayı meşru kılmaya diğer yandan yaptığı ya da yapılmasını emrettiği işlerin yanlış olmadığına ikna çabasıdır. Bu yargılarına yönelik açıklamaları şöyledir:

Bizler, babalarımızın takipçileriyiz. Varlığımızın sebebi onlardır ve biz, onların yaptıkları ne varsa aynısını yapmaktayız. Babalarımızın yaptığı işler, gayr-ı meşru olsaydı Allah buna izin vermez ve hemen bu işleri yapanları helak ederdi. Bu durumda biz var olmazdık. Bizim varlığımız ise babalarımızın helak edilmediğini, bu da onların yaptığı işlerin yanlış değil, aksine doğru olduğunu gösterir.<sup>49</sup> Konsey'in bu iddiasına vahiy dolayısıyla Hz. Peygamber karşı argüman sunmuş ve şöyle demiştir: "Onların ataları arasında puta tapmaları ve resulleri yalanlamaları nedeniyle helak edilen niceleri vardı" (Bk. Yûnus 10/13; Meryem 19/74, 98; Yâsîn 37/31; Sa'd 38/3; el-Kâf 50/36). Bu karşı

44 Ebu Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî (Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1990), 1: 220.

45 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 246; 11: 87.

46 Konu ekseninde bk. Âdem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu: Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 144-153.

47 Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, 107, 22 numaralı dipnot.

48 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 16.

49 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 246; 7: 31; 10: 244; 11: 95.

delilin sunulması üzerine Konsey de şöyle demiştir: “Onların inkârları ya da Allah’a ortak koşmaları nedeniyle helak edildiğine yönelik öne sürdüğü delili teyit eden bir şey olsaydı biz Allah’a halis bir kul olurduk.”<sup>50</sup>

Görülen o ki, bu ifadeleriyle Konsey üyeleri arasında, atalarının görüşlerini kuru kuruya takip etmeyip yaptıkları işleri bir düşünce ile temellendirmeye çalışanlar bulunmaktadır. Tabii aynı ifadenin kibir, inat ve alay etmek maksadıyla söyleyenlerin var olduğunu düşünmek de mümkündür.<sup>51</sup> Konsey üyeleri yaptıkları işlerin bir ceza ile karşı karşıya kalmayacağını temellendirme gayreti gösterirken şöyle de düşünüyordu:

**d) Yaptığımız şeyler Allah’ın yapmamızı emrettiği şeylerdir.**

Mâtürîdî, bu iddianın şöyle bir anlama geldiğini belirtir:

Allah’ın bizi cezalandırmaması, O’nun bizden razı olduğunu gösterir. Dahası bu durum razı olmaktan öte, Allah’ın bizlere yönelik bir emri olduğunu gösterir. Bu, tıpkı padişahın durumuna benzer. Nitekim padişah bir emir verse, mahiyetindekiler de bu emri yerine getirmese veya bu emre muhalif davransa, gücünün yetmesi durumunda padişah söz konusu kişileri hemen cezalandırır. Allah ise kâinatı yaratma kudretine sahiptir. Tüm bu kudretine rağmen Allah’ın cezalandırmaması, O’nun bilfiil bu durumdan razı olduğunu ve böylesi bir emri verdiğini gösterir.<sup>52</sup>

Konsey’in söz konusu kıyası yaparken öne sürdüğü melik ve mâlik/hükümdar ve Allah benzetmesi, onların gündelik tecrübelerinden hareketle vaz edilmiş görünmektedir. Nitekim Konsey, özellikle ticaretleri nedeniyle Yemen, Şam ve Hire hükümdarlarını tanıyordu. Tebaaya mukabil hükümdarın konumunu fark eden Konsey’in bazı üyeleri, buradan hareketle putlara tapınmayı şu şekilde temellendirmeye çalışmışlardı:

**e) Bütün bu kâinatı yaratan Allah’ın ortakları olmalıdır. Bu ortakların da kendilerine ait bazı hususiyetleri bulunmalıdır.**

Böylesi bir yargıya sahip Konsey, bunu delillendirmek adına şu şekilde bir gerekçe öne sürer:

Gündelik yaşamda hükümdarın huzuruna herkes giremez. Aynı şekilde hükümdara herhangi bir kimse hizmet edemez. Onun huzuruna girmek ya da ona hizmet etmek ancak bu görevlere layık ve ona yakın olan kimselerin işidir. Sıradan bir kişi de hükümdarın huzuruna giremez. Gündelik hayatta şartlar böyleyse Allah için de böyle olmalıdır. Allah, bütün kâinatı yaratmıştır. Böylesi bir kudrete malik olana kul olmak herkesin harcı olmamalıdır. Öyleyse kulluk, Allah’a yakın olanlara yapılmalıdır. Allah’a yaklaşabilmek ancak bu sayede mümkün olacaktır.<sup>53</sup>

50 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 12: 196-197.

51 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5: 246.

52 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5: 323-324; 8: 106.

53 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6: 42.

Konsey'in bazı üyeleri puta tapmayı mezkûr argümandan hareketle temellendirirken, diğer bazı üyelerinin şirki temellendirmesi farklıdır. Bu fark da şudur:

Hükümdarın etrafındaki kişilere yönelik hizmet, kişinin, bu kimselerce hükümdar nezdinde anılmasına neden olur. Benzer şekilde herhangi bir problem söz konusu olduğunda hükümdara hizmet eden kimseler problem yaşayanlara aracı/şefahtçi olurlar. Aynı durum putlar için de geçerli olmalıdır. Bu putlar sayesinde kişi Allah'a yaklaşabilecek ve ahirette onların şefahtine mazhar olabilecektir.<sup>54</sup>

Putlara tapmayı aşkın bir ilah anlayışıyla temellendiren yaklaşıma mukabil, şirk anlayışının kökeni konusunda –Mâtürîdî'nin de kaydettiği<sup>55</sup>– iki rivayet vardır. İlk rivayete göre Nûh 71/23 âyetinde zikri geçen “Vedd, Suvâ, Yeğûs, Yeûg ve Nesrâ” hayatta iken salih kimselerdir. Vefatları sonrasında Hz. Nûh'un kavmi unutmamak, ibret alıp onlar gibi olmak maksadıyla bu kişilerin heykellerini yapmıştır. Dikilen bu heykellere, takip eden zaman içerisinde insanlar, şeytanın da telkiniyle tapmaya başlamışlardır.<sup>56</sup> Diğer rivayete göreyse Hz. Âdem'in na'sı Hz. Nûh dönemine kadar ulaşmış olup bu, ancak Müslümanlara gösteriliyordu. Şeytan Müslüman olmayan kimselere gelip, “Hz. Nûh ve ona inananlar, Hz. Âdem'in na'sına sahip olmak suretiyle sizden üstün mü olacaklar? Üstelik siz de O'nun çocuklarıdır” diyerek her bir kavim için Hz. Âdem'in heykelini yaptı. Onlar da zaman içerisinde bu heykele tapmaya başladı<sup>57</sup>

Rivayetlerden hareketle birbirinden farklı gerekçelere dayalı olarak ortaya çıktığı anlaşılan puta tapma meselesine –görüldüğü üzere– Mâtürîdî, üçüncü bir neden eklemektedir. Önceki iki rivayete göre puta tapma eylemi şeytanın telkinleriyle bir süreç içerisinde ortaya çıkmış iken Mâtürîdî, aşkın bir tanrı tasavvuru nedeniyle böylesi bir eyleme girişildiğini düşünmektedir.

Mezkûr aşkın ilah anlayışının etkisiyle Konsey üyeleri arasında yıldızlara tapanlar da vardı. Bunlara göre tapınılacak araçların üzerinde bunun aracı olduğunu düşündürecek bazı özellikler olmalıydı. Arab'ın bulunduğu herhangi dört taşın en güzel ve parlak olanını seçip ona tapmaya başlaması da<sup>58</sup> böylesi bir mantığın sonucudur. Aynı durum Konsey'in yıldız tapan temsilcileri için de geçerliydi. Söz konusu yıldız Şi'râ olup Arap, onun güzelliğinin Allah nezdindeki itibarından kaynaklandığını düşünmekteydi.<sup>59</sup> Onlara göre Allah

54 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 31.

55 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 142-143.

56 Buhârî, “Tefsiru'l-Kur'ân”, 71.

57 Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, nşr. Mahmud Şâkir (Ürdün: Dârü'l-A'lem, 2006), 29: 120; Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 18: 199.

58 Ali, *Mufassal*, 6: 67.

59 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 217-218.

nezdinde itibarlı olmaları sonuç itibariyle yıldızların tapılmasına bir dayanak teşkil etmiştir.

### 2.3. Konsey'in Risalet'in Reddiyesine Yönelik Temellendirmeleri

Yukarıda ele almaya çalıştığımız üzere Konsey'in çeşitli gerekçeler ile ahiretin olmadığına yönelik öne sürdüğü argümanlar zorunlu olarak Allah tasavvurunun şekillendirmiş, bu da risaletin bilinçli bir şekilde inkârına yol açmıştır.

Konsey, risaletin erken dönemlerinde Allah'ın zaten bilindiği şekliyle tavsif edilmesinde herhangi bir problem görmüyordu. Nitekim ilk nazil olan âyetler, Konsey'in büyük çoğunluğunun kabul ettiği üzere Allah'ı; yaratan, nimet veren, vb. vasıflar ile tanıtmaktaydı. (el-Alak, 96/1-5) Vahyin, takip eden zaman içerisinde Allah'ın vahdaniyetinden bahsetmesi ve peşi sıra putların kendilerini korumaktan aciz olduğunu belirtip onları aşağılamaya başlaması Konsey'in çeşitli tepkiler göstermesini gerektirmişti. Vahiyle eş zamanlı olarak bir peygamberin Mekke'de zuhur ettiği haberi merkezden uzağa yayılıp dikkatleri çekmiş, haberin doğruluğunu teyit adına çeşitli beldelerden insanlar bölgeye gelmeye başlamışlardı. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin kabul edilmesi, Konsey'e göre, riyasetin elden çıkmasıyla sonuçlanacaktı. Böylesi bir problem için gösterilen ilk tepki ve dolayısıyla risaletin reddini temellendirmeye yönelik ilk eylem, O'nun deli ve mecnun olarak tanıtılmasıydı:

a) O (Hz. Muhammed), deli ya da mecnun olmalıydı. (ez-Zâriyat 51/39, 52; el-Kalem 68/51.)

1- Konsey'in bu ifadesinin şu şekilde bir temellendirmesi vardı: Mekke'deki toplum tarafından akıllı, zekâsı, zenginliği ve hilmi nedeniyle üstünlüğü takdir edilen kimseler vardı ki bunlar putlara tapıyorlardı. Puta tapmakta herhangi bir problem olsaydı, öncelikle seçkin insanlar bu eyleme karşı çıkardı. Bu türden insanların karşı çıkmaması, aksine bizatihi puta tapmaları böylesi bir eylemin doğru olduğu anlamına gelecekti. Bu durumda herkesin özellikle akıl, zekâ vb. nitelikler açısından seçkin olan kimselerin doğru demesine rağmen bir başkasının bu işe yanlış demesi toplum aklını hiçe saymak anlamına geleceğinden bu düşünce sahibi ya deli ya da mecnun olmalıydı.

2- Konsey'in, Hz. Muhammed'i özellikle mecnun olarak yaftalarken öne sürdüğü diğer argüman, vahyin gelmesi esnasında O'nun yüzünün renginin değişmesi ve terlemesiydi.<sup>60</sup> Konsey, bu durumu da kendi lehine çevirmek istemiş ve Hz. Muhammed'i deli değilse de cinlerden bilfiil yardım alan birisi olarak göstermek istemişti. Nitekim aynı toplumda cinlerden yardım alan kimseler vardı<sup>61</sup> ve Hz. Muhammed de bunlardan biri olmalıydı.

60 Buharî, "Bedü'l-vahy", 1.

61 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 246; Ali, *Mufasssal*, 6: 257-258; Günaltay, *İslam Öncesi Araçlar ve Dinleri*, 126-127.

3- Konsey'in, durumunu tahkiye eden âyetlerden hareketle, Hz. Peygamber'in halini gerçekten garipsedikleri sonucuna ulaşmak da mümkündür. Zira Konsey, toplumun zengin, güçlü ve nüfuz sahibi yöneticilerinden oluşuyordu. Onlara karşı gelmek ya da hükümlerine muhalif olmak mümkün değildi. Aksi durumdaki kişinin öldürülmesi sıradan bir hadiseydi. Bu nedenle böylesi yöneticilerden müteşekkil bir gruba karşı çıkacak kişinin, üstelik kendisine destek olacak başka güçlü kişilerin bulunmaması, onun deli cesaretine sahip olmasını gerektirmekteydi. Dolayısıyla Konsey kadar zengin ve güçlü olmayan, toplumun bütün kesimlerinden destek almayan ve onu koruyacak özel güçlere sahip olmayan birisinin Konsey'e karşı çıkması, Konsey tarafından durumun garipsendiğini de göstermektedir.<sup>62</sup>

Konsey'in bu türden karşı çıkışlarına rağmen Hz. Peygamber görevine devam etmişti. Konsey için vahyin nazil olmaya ve Hz. Peygamber'in görevine devam etmesi kadar tehlikeli olan diğer bir durum üyelerin yakınlarının yavaş yavaş da olsa İslam'a girmeleriydi. Bu türden gençlerin Konsey üyelerinin ailelerinden olması, onların tepki dozajının artmasını gerektirmişti. Zira çekişme artık alt-üst arasında değil, üst-üst arasında diğer bir ifade ile toplumun elit bir kesimi ile diğer elit kesim arasında gerçekleşmeye başlamıştı.<sup>63</sup> Bu durum babalar ile oğulları ya da yakın akrabalar arasındaki ilişkilerin gerginleşmesine neden olmuştu. Meselenin böyle bir hal alması, Velid b. Muğîre'yi Konsey'i toplamaya ve nasıl bir yol izleneceği konusunda çare aramaya sevk etti. Hz. Peygamber'i "şair, kâhin, ya da yalancı olmakla niteleyip O'nu büsbütün gözden düşürelim" önerilerine Velid karşı çıktı ve sonunda Hz. Peygamber'i sihirbazlıkla suçlamayı uygun buldu. Zira baba ile oğulun arasını sihirbazdan başkasının ayırma imkânı olamazdı.<sup>64</sup> Buradan hareketle Konsey, uzak diyarlardan hacc maksadıyla gelmesine rağmen zuhur eden resul ile alakalı bilgi isteyen kimselere de bu cevabı verecekti.

Konsey'in bu tutumu aslında Firavun'un tutumuyla birebir özdeşlik göstermişti. Nitekim Hz. Mûsâ, sihirbazlara galip geldikten sonra Firavun şöyle demişti:

"...O, size sihiri öğreten büyüğünüzdür." (Tâ-hâ 20/71)

Firavun gerçekte Hz. Mûsâ'nın sihirbaz; O'nun yaptığı şeylerin de sihir olmadığını biliyordu. Zira Hz. Mûsâ'yı Firavun büyütmişti ve O'nun kimseden sihir öğrenmediğinin farkındaydı. Bununla beraber Firavun'un bu ifadeyi sarf etmesi, Hz. Mûsâ'nın getirdiği deliller sonrası tebaasının aklını karıştırmaya yönelik bir gayeye matuftu. Aynı durum Konsey için de geçerliydi. Konsey, aslında Hz. Peygamber'de mecnunluk, sihirbazlık, yalancılık ve

62 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 126; 8: 11; 17: 243.

63 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 129.

64 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 245-246.

kâhinlik gibi vasıfların hiçbirinin olmadığını biliyordu. Hz. Peygamber, onların arasında büyümüş ve O'nun bu süreçte ne yalan söylediği ne de sihirbaz ya da kâhinler ile bir arada olduğu görülmüştü. Bu durumda Konsey ile Firavun özdeşlik göstermekte ve aynı maksadı gütmektedir: Tebaayı, Hz. Peygamber'in getirdiği hüccetleri değerlendirmekten alıkoymak.<sup>65</sup> Bu meyanda Konsey, risaletin reddini temellendirmek için ikinci olarak şu gerekçeyi öne sürdü:

**b) Allah hakîmdir.**

Tamamen hakikat olmakla beraber Konsey, bu yargıyı şu amaçla zikretmişti:

Allah hakîmdir, yaptığı her iş yerli yerindedir. Bunun için de O'nun her şeyi bilmesi gerekir. Her şeyi bilen Allah, kabul edilmeyecek yere elçisini göndermez. Zira hükümdarlar da bir yere elçi gönderir, fakat kabul edileceğini bildiği yere elçi gönderir. Elçinin kabul edilmeyeceği bilinen bir yere gönderilmesi hikmet dışı bir iştir. Allah'tan hikmet dışı bir iş sadır olmayacağına göre O (Hz. Muhammed) elçi olamaz. Çünkü Konsey, Hz. Peygamber'in elçiliğini kabul etmemektedir.<sup>66</sup>

Konsey, tebaasının zihnini bulandırmak ve gündemi sürekli değiştirmek için risaletin reddine yönelik yeni argümanlar öne sürmeye devam etmiş ve şöyle de demiştir:

**c) Elçi, onu gönderenin makamından olur.**

O'nun (Hz. Peygamber'in) elçi olduğu velev ki kabul edilsin, fakat elçi, onu gönderenin makamından olur. Elçiyi gönderen, yanında melekleri varken neden bir insan seçsin? Kaldı ki elçi, bir mekândan başka mekâna gelir. Fakat O (Hz. Peygamber), elçi olduğunu iddia etse de öncelikle başka bir yerden Mekke'ye gelmiş değildir aksine o aramızdan zuhur etmiştir.<sup>67</sup> Öyleyse o bir elçi değildir.

Konsey, Hz. Peygamber'i sihirbaz, mecnun vb. sıfatlar ile yaftalayıp onu gözden düşürmeyi amaçlarken, aynı zamanda, Allah tasavvurlarının etkisiyle oluşturdukları şu argümanı kullandı:

**d) O, (Hz. Peygamber) elçi olamaz çünkü O fakirdir.**

Bunun anlamı yukarıda geçtiği üzere şuydu: Ahiret yoksa ceza ve mükâfat bu dünyada peşin olarak verilmelidir. Bir insan fakir ise o, kesinlikle Allah'ın sevmediği bir kuldur. Nitekim gündelik hayatta biri diğerine ikram ediyorsa bu, ikram edilen kişinin sevildiği ya da en azından ikram sahibince onun düşman olarak görülmediği anlamına gelir. Fakat birinin elinden tüm imkânları alınmış, desteksiz bırakılmışsa ve üstelik sevdikleri teker teker öldürülmüşse bu durum, o kişinin Allah tarafından cezalandırıldığı anlamına gelmektedir.

65 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 214-215.

66 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 407-408; 13: 221-222.

67 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 87-88.

Bu şartlar altında fakir vb. bir kişinin üstelik düşmanı iken Allah'ın elçisi olduğunu iddia etmesi bir iftiradır. Dolayısıyla risalet gibi önemli bir görev, ancak Allah'ın sevdiği bir kimseye verilmelidir. Öyleyse risalet ya Tâif ya da Mekke'nin en zengin iki kişisinden birine verilmelidir<sup>68</sup> (Bk. ez-Zuhrûf 43/31).

Mezkûr düşünce Konsey üyeleri arasında yer alan Ebû Cehil tarafından da bizzat benimsenmiş görünmektedir. O, ayrıca Allah'ın sevdiği kulunu düşmanın eline düşürmeyeceğini ya da türlü sıkıntılara maruz bırakmayacağını düşünmektedir. Ona göre akıl da bunu gerektirmektedir. Bu düşünceden hareketle Ebû Cehil –Hz. Peygamber ile kendisini kast ederek- Bedir günü: “Ey Allah! Bugün iki grup arasından hangisi daha iyiyse, hangisi akraba arası ilişkilere daha çok önem veriyorsa ya da misafirlere daha güzel ikramda bulunuyorsa Sen ona yardım et” demiştir. Nitekim aynı sözler bizatihi âyet tarafından şu şekilde tahkiye edilmiştir: “Bir de şöyle derlerdi: “Ey Allah'ımız! Şayet bu, gerçekten Senin katından nazil olan hakkın kendisi ise, o vakit, gökten başımıza taş yağdır. Yahut bizi can yakıcı bir azap ile karşı karşıya bırak.” (el-Enfâl 8/32). Ebû Cehil aslında başına gökyüzünden taş yağmasını isteyecek kadar cüretkâr değildir. Bu ifadeleri ile o Hz. Peygamber'in tehditlerinin bir mana ifade etmediğini söylemeyi dolayısıyla O'nunla alay etmeyi amaçlamıştır.<sup>69</sup>

## Sonuç

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, Kur'ân'ın üslup özelliklerini, vahyin farklı muhatapları konu edindiğini ve insan psikolojisini merkeze alarak Mekke müşrikleri üzerine bir okuma denemesi yapmıştır. O, merviyâtтан sarf-ı nazar etmeden fakat onların hükümrânlığı altında ezilmeden, Mekkelilere yönelik âyet pasajları ile vahyin çok sonraki muhatapları arasındaki engelleri kaldırmaya çalışmıştır.

Mezkûr okumaları sayesinde Mâtürîdî, Kur'ân'ın, umumi bir dil kullanmış olsa da her bir âyet pasajının farklı bir kesime yönelik hitap olduğunu göstermiş olmaktadır. Benzer şekilde Kur'ân'ın tahkiye usulünü kullanarak onların düşünce ve sözlerini bazı tasarruflarda bulunmak suretiyle aktardığını dikkate alan Mâtürîdî, satır arası okumalar yaparak Konsey'in kuru bir taklitçi olmadığını belirtmiş olmaktadır. Tam aksine çürük de olsa onlar davranışlarını bir temele dayandırmaya çalışmaktadır. Bize göre meselenin can alıcı noktası Konsey'in Allah tasavvurları arasında yer alan “mükâfat ve cezanın bu dünyada görüleceği” düşüncesinin bazı kırılmalar ile günümüze kadar ulaşıp sahiplenilmesidir.

Mâtürîdî'nin düşüncesine göre Mekke'nin yönetici kesimi olan Konsey, kendi içerisinde ahiret ve Allah'a dair farklı tasavvurlar barındırsa da ortak

68 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 207-208; 13: 242; 15: 304; 17: 193.

69 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 89.



çıkarı olan riyasetin devamı adına, tebaasının fikir dünyasını etkileme yolunda ciddi çabalar sarf etmiştir. Tebaanın fikir dünyasını etkilemeye yönelik çaba ise Hz. Peygamber'in görevinin zorlaşması anlamına gelecektir. Zira aslında Hz. Peygamber bilmeyen, düşünmeyen ve akletmeyen bir topluluğa değil, bildiklerini yerine getirmeyen, düşünme sonucu ulaşılan hakikatleri reddeden hâkim bir kesimin bulunduğu topluluğa gönderilmiştir. Böylesi bir ortamda risalet görevini deruhte etmek de insanın sırtını çatlatacak derecede ağır sorumluluk üstlenmek demektir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin Mekkelilere yönelik okumaları aynı zamanda Hz. Peygamber'in nasıl bir toplulukla karşı karşıya kaldığını göstermesi açısından önemlidir.

Son olarak şunu da belirtmeliyiz ki Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'*ı pek çok açıdan olduğu gibi tarihe ve siyere dair okumalar yapmak isteyenler için de ezber bozacak önemli bir kaynak mesabesinde. Siyer özelinde belirtecek olursak onun risalet öncesi ve sonrası, ilk vahiy, vahyin kesilmesi, hicret hazırlıkları, İsrâ ve Mirâc, Hz. Peygamber'in münafıkların cenaze namazını kılıp kılmadığı, Kiblenin değişimi, Rum, Bedir ve Tebuk savaşları, Hudeybiye antlaşması vb. pek çok meselede yapmış olduğu açıklamalar okuyucuların değerlendirmesini beklemektedir.

### Kaynakça

- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Câmîatiü Bağdad, 1413/1993.
- Âlûsî, Mahmud Şükrî el-Bağdâdî. *Bülûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab*. 3 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'r-Rahmâniye, 1343/1925.
- Apak, Âdem. *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Sahîh-u Buhârî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Çalışkan, Muhammed Selman. "Kur'ân'da Mekke Müşriklerinin Ahiret İnançları ile Hayra Engel Olmaları Arasındaki İlişki". *İslâmî İlimler Dergisi* 11/1 (2016): 67-91
- Demircan, Adnan. "Kur'ân'ın Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine". *İstem* 2/4 (Aralık 2004): 53-61.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Gündüz, Şinâsi. "Ölümden Sonra Diriliş ve Hesap İnançına Muhalefetin Temelleri". *Cahiliye Araplarının Ahiret İnançları*. Haz. M. Mahfuz Söylemez. 183-200. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Güngör, Mevlüt. "Kur'an Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnançları". *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/23 (2005): 13-28.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Nşr. Ömer Abdüsselem Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1990.

- Kotan, Şevket. "Kur'ân'da Cahiliye Araplarının Allah İnancı". *Cahiliye Araplarının Ulûhiyyet Anlayışı*. Haz. M. Mahfuz Söylemez. 167-182. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Kurtubî, Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Nşr. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 3. Baskı. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Mü-racaa. Bekir Topaloğlu. Nşr. Ahmed Vanlıoğlu -Muhammed Boynukalın - Er-tuğrul Boynukalın - Hatice Boynukalın - Halil İbrahim Kaçar - Murad Sülün - Ali Haydar Ulusoy - Mustafa Yavuz - Mürteza Bedir - Muhammed Masum Vanlıoğlu - Abdullah Başak. 17 Cilt. İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010.
- Öğmüş, Harun. *Cahiliye Şiirine Göre Arap Yaşantısı ve Kur'ân'ın Getirdiği Değişim*. Konya: Aybil Yayınları, 2012.
- Söylemez, M. Mahfuz. "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyyet Anlayışı*. Haz. M. Mahfuz Söylemez. 9-51. Ankara: Ankara Okulu Ya-yınları, 2015.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayınları, 2008.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Nşr. Mah-mud Şâkir. 30 Cilt. Ürdün: Dâru'l-A'lem, 2006.
- Watt, W. Montgomery. *H. Muhammed Mekke'de*. Trc. Süleyman Kalkan. İstanbul: Ku-ramer Yayınları, 2016.

## Reading Meccan Pagans with Mâtürîdî's Eyes (Extended Abstract)

Veysel GENİL\*

In this article, with a special reference to al-Mâtürîdî, we will try to demonstrate why the Meccans didn't accept the divine revelation, the principle of *tawhid*, and afterlife, and how they justified their denial utilizing the early narratives about the social and political life in Mecca.

Since there is a considerable distance between the Qur'an and its prospected interlocutors in terms of time, space and context, those prospected readers are in need of the narratives from the first and immediate interlocutors. In this way, they will have an opportunity of accessing the details of the milieu and context of the revelation. However, an attempt to assess the background of the revelation without considering the stylistic features of the Qur'an and reading the early narratives as absolute may result with some problematic conclusions. This issue gets even more complicated when the Meccans are the subject. Because the Meccans were against the revelation and caused all the troubles for the early Muslims, they have become the target of unnecessary critiques over time. Especially, some of the narratives which reached us via the lenses of the dominant powers are biased.

The main problem with the studies based on those biased narratives is that they give almost no opportunity to the Meccans to defend their position. The narraives which were repeated again and again over time have led to a barrier preventing a comprehensive picture of their position. For instance, according to the narratives, the Meccans worshiped the brightest stone they had found. But these rumors do not answer the following question: Why do the Meccans need to worship the bright and beautiful objects? Evidently, the motives for the Meccan infidels' behaviors have remained extensively unaddressed in the narratives. Further, construing an idea about the Meccans from these narratives leads a very literal understanding of the verses and denies their right to defend themselves.

Al-Mâtürîdî, however, aware of the Qur'anic style, neither neglects the early narratives, nor is he crushed under the weight of these narratives. He argues that it is plausible to think independent of them. In this way, he aims

---

\* Res. Asst. Dr., Bartın University Faculty of Islamic Sciences Department of Tafsîr ([vgengil@bartin.edu.tr](mailto:vgengil@bartin.edu.tr)).

to see the background of the Meccans' actions. Between the lines, he suggests a kind viewpoint about possible motives of the idolatry. In this context, he points out that the Meccans were divided into two groups; the ruling elite and the ruled public. According to him, the ruling elite always aimed at manipulating the mind of the ruled ones to sustain their position. For this reason, they tried to prove that there is no afterlife. To say that there is no afterlife means that the penalty for every deed will be given in this world. In other words, if a person is rich and powerful, it only indicates that he is favored by God due to his righteous behaviors. If a person is poor, powerless or orphan, however, this demonstrates that he is not esteemed by God and being punished for his evil behaviors. Therefore, it only makes sense to conclude that as an orphan and poor person, Prophet Muhammad (pbuh) is not suited to be a prophet.

# LİSE ÖĞRENCİLERİNİN İSLAM DÜŞÜNÇESİNDEKİ YORUM FARKLILIKLARINA İLİŞKİN KAVRAMLARA BAKIŞLARI\*

Mahmut ZENGİN\*\*

Yeliz ALTUNTAŞ\*\*\*

## Öz

Dinler ve inançlar, birçok alanda insanların yaşam biçimlerini şekillendirmede merkezi bir öneme sahiptir. Dinlerin ve inançların öğretimi konusunda öncelikli sorumluluk ailelerin olmakla birlikte okulların da bu konuda sorumluluk alması gerektiğine yönelik olumlu bir bakış açısı bulunmaktadır. Çeşitlilik içeren bir toplumda bireylerin hem kendi din ve inançlarını öğrenmesi hem de farklı din ve inançları tanıyarak diğerlerini anlamaya çalışması son derece anlamlı kabul edilmektedir. Bu kapsamda günümüz okullarında çoğulcu din eğitiminin bir gereği olarak bir ülkedeki çoğunluk dışındaki diğer dinlerin ve bir din içerisindeki farklı yorumların pedagojik bir anlayışla öğretilmesine yönelik uygulamalar giderek artmaktadır. Türkiye’de özellikle 2000 yılından sonra öğretim programlarında hem dinlerin hem de itikadi, fıkhi ve tasavvufi yorumların öğretimine daha çoğulcu bir perspektifle yer verildiği görülmektedir. Bu çalışmanın amacı, lise öğrencilerinin İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarına ve bunların öğretimine yönelik düşüncelerini tespit etmek ve program geliştirme çalışmalarına katkı sağlamaktır. Bu çerçevede Sakarya ili merkez ilçelerinden seçilen on farklı lisede 956 öğrenciye anket uygulanmış ve sonuçları değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Çoğulcu Din Öğretimi, Mezhep, Tarikat.

## Views of High School Students on the Concepts of Interpretation Diversities in Islamic Thoughts

### Abstract

Religions and beliefs have an important place on giving shape to people’s lifestyles in numerous fields. Although families have the major responsibility for teaching religions and beliefs, there is a positive opinion about schools’ taking part in it. In a complex heterogeneous society, it is considered very meaningful that individuals recognize their own religion and beliefs trying to understand others’. In this context, as a necessity of pluralistic religious education in today’s schools, the practice of teaching different aspects of a religion is increasing, the religions followed by the minority of the population as well. In Turkey, especially after the year 2000, a more pluralistic perspective has been given on teaching religions and itikadi, fıkhi and tasavvufi interpretations. The aim of this study is to identify high school students’ thoughts about the different Islamic interpretations and to contribute to the program development studies. In this frame, 956 students in ten different high schools selected from the districts of Sakarya province are conducted surveys and the results are evaluated.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography]

\* Bu çalışma, “Din Eğitimi ve Öğretimi Bağlamında Lise Öğrencilerinin İslam Düşüncesindeki Yorum Farklılıklarına ve Eğitimine Bakışları” adlı yüksek lisans tezinden (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü) üretilmiştir.

\*\* Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü (zengin@sakarya.edu.tr). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9042-7379>

\*\*\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi (yelizmuslu@hotmail.com). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1248-161X>

**Keywords:** Religious Education, Religious Culture and Ethical Knowledge, Pluralistic Religious Teaching, Sect, Sufi Path, Sufism.

## Giriş

Dünyada gittikçe artan çoğulcu toplum yapıları, geleneksel din eğitimi uygulamalarına etki etmiş ve yeni bazı arayışları da beraberinde getirmiştir. Günümüzde dünyanın demokratik ve çoğulcu birçok toplumunda devlet okullarında din eğitimi gerekli kılan birçok sebep bulunmaktadır. Ancak bu din eğitiminin nasıl olması gerektiği konusu da son derece önemlidir. Giderek çok kültürlü ve çoğulcu bir toplum yapısı içerisinde devlet okullarında din eğitiminin de daha çoğulcu bir karakter taşımasına yönelik önemli bir bakış açısı bulunmaktadır. Ülkelerin eğitim sistemleri ve din eğitiminin bu sistem içerisinde organize edilmesinde farklılıklar bulunmakla birlikte dinlerin ve inançların öğretilmesi ile ilgili eğitimsel amaçlar, uluslararası düzeyde din ve inanç özgürlüğünü içine alacak şekilde insan hakları önceliklerini yansıtan bir anlayışla ele alınmaktadır.<sup>1</sup>

Okullarda çoğunluk dışındaki dinlerin de öğretim programı içerisinde yer alması anlamında kullanılan geleneksel çoğulculuk yanında, bir din içerisindeki farklılıkları da dikkate alarak öğretmeyi amaçlayan modern çoğulculuk anlayışı giderek öğretim programları üzerinde daha fazla etkili olmaktadır.<sup>2</sup> Sosyal ve kültürel bir olgu olarak toplumda varlığını her zaman hissettiren din ve onun farklı yorumları bir gerçekliktir. Öğrenciler, aile ve sosyal çevreden dinin çeşitli yorumlarını öğrenmekte ve okula bu bilgilerle gelmektedirler. Din dersinde bu gerçeğin görmezden gelinmesi, Kaymakcan'ın da belirttiği gibi öğrencilerin kültürel olarak kazandıkları birikimleri ve dini deneyimlerinin öğrenme ortamına taşınmaması ve öğrencilerin kendi dini bilgilerini inşa etmelerine katkı sağlanmaması anlamına gelir. Dolayısı ile hem dinlerin hem de din içindeki farklı yorumların belli bir bakış açısıyla din öğretimine konu edilmesi sosyal, kültürel ve dini çoğulculuğun bir gereği olarak değerlendirilebilir.<sup>3</sup>

## DKAB Öğretim Programları ve İslam Düşüncesinde Yorumlar

Türkiye’de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi (DKAB), eğitim sisteminde ilkokul 4. sınıftan lise son sınıfına kadar okutulan derslerden birisidir. Bu

1 OSCE, Office for Democratic Institutions and Human Rights, *The Toledo Guiding Principles on Teaching about Religion and Beliefs in Public Schools* (Warsaw: OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights, 2007), 39.

2 Recep Kaymakcan, “Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler”, *EKEV Akademi Dergisi* 11/27 (2006): 30.

3 Recep Kaymakcan, “Türkiye’de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 7/1 (2007): 187.

derste öğrencilere, İslam dininin temel ilkelerini tanıtmak ve onlara olayların dini açıdan nasıl yorumlandığı konusunda bilgi vermek önemli bir boyutu oluşturmaktadır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi bu yönüyle toplumda bireylerin sağlıklı bir din anlayışı geliştirebilmeleri açısından son derece kritik bir işleve sahiptir. DKAB dersi öğretim programlarında ayrıca farklı din ve inançlar hakkında bilgi verilmek suretiyle öğrencilerin bu din ve inançlar hakkında bilgi sahibi olmaları, saygı ve hoşgörü kültürünün gelişmesi, nefret ve ayrımcılık oluşturacak önyargıların ortadan kaldırılması amaçlanmaktadır.<sup>4</sup> Farklı din ve inançlar hakkında bilgiler yanında özellikle 1982 yılından sonraki öğretim programlarda din içindeki çeşitli anlayış ve yorum farklılıklarına yer verilmek suretiyle, dindeki bu anlayış ve yorum farklılıklarının birer zenginlik olduğu belirtilmekte, bu konuda da yanlış bilgi ve anlamaların oluşmaması hedeflenmektedir.<sup>5</sup>

Küreselleşme ve dünyadaki diğer gelişmeler sonucunda birçok ülke, bünyesinde farklı kültür ve inançları barındırmaya başlamıştır. Toplumsal olarak birçok kültür ve inancın birlikte yaşamaya başlamasına paralel olarak, okul programları içerisinde din derslerinin bir dini kapsayan ve onu benimsetmeyi hedefleyen geleneksel din eğitimi yaklaşımından ziyade çoğulcu bir anlayışla ve ihtiyaçlara cevap verecek şekilde yapılmasına yönelik olumlu bir bakış açısı giderek etkisini daha fazla hissettirmektedir. Çoğulculuğu yansıtan böyle bir derste içerik olarak bir ülkedeki çoğunluk dışında diğer dinlere onları ötekileştirmeden yer verilmesi ve bir din içerisindeki farklı yorumların zenginlik kabul edilerek eğitimsel bir şekilde öğretilmesi savunulmaktadır.<sup>6</sup>

Türkiye’de DKAB dersinin zorunlu olmasından sonra 1982 yılında hazırlanan ilköğretim ve ortaöğretim programlarında diğer dinlerin öğretimine yer verilmekle birlikte geleneksel İslam merkezli bakış açısının varlığını devam ettirdiği görülmektedir. 1982 yılındaki DKAB öğretim programları bu yönüyle bir geçiş dönemi özelliğini yansıtmaktadır. 2000 yılında güncellenen ilköğretim DKAB programı çoğulcu din eğitimi açısından oldukça önemli değişimleri de beraberinde getirmiştir. Bu öğretim programında geleneksel din ve İslam anlayışları eleştirel olarak değerlendirmeye tabi tutulmakta ve İslam öğretiminde ilmihal merkezli yaklaşım yerine Kur’an merkezli bir İslam an-

4 Milli Eğitim Bakanlığı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11, 12. sınıflar) Öğretim Programı* (Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2005), 10.

5 Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu* (Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2010), 4.

6 Kaymakcan, “Türkiye’de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık”, 181.

layışı esas alınmaktadır. Bu öğretim programı eğitim alanındaki çağdaş gelişmeleri ve din anlayışındaki yeni teolojik yorumları da içermektedir.<sup>7</sup> 2005 ortaöğretim ve 2006 ilköğretim DKAB programları ise gerek diğer dinlerin gerekse İslam düşüncesinde farklı yorumların öğretimi bağlamında daha çoğulcu bir karakter taşımaktadır.

2010'da gerçekleştirilen öğretim programları güncellemesi ile diğer dinlerin ve İslam düşüncesindeki yorumların öğretiminde önemli değişiklikler yapılmıştır. Örneğin; 2010 ilköğretim DKAB programında "Kur'an ve Yorumu" öğrenme alanında "İslam Düşüncesinde Yorumlar" ünitesi içinde itikadi, fıkhi ve tasavvufi yorumlara yer verilmiş, özellikle Alevilik-Bektaşilik konusunda önemli bir açılım sağlanmıştır.<sup>8</sup> Benzer bir şekilde 2010 ortaöğretim DKAB programında ise "vahiy ve akıl" öğrenme alanında "İslam Düşüncesinde Yorumlar" ünitesi altında, "siyasi-itikadi" ve "ameli-fıkhi" yorumlar yer verilmiş, aynı öğrenme alanında "İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar" ise müstakil bir ünite olarak sunulmuştur.<sup>9</sup> İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar kapsamında özellikle Türkiye'de önemli bir tartışma konusu olan Alevilik-Bektaşilik konularına geniş bir şekilde yer verildiği görülmektedir.

İslam düşüncesinde oluşan farklı din anlayışlarından itikadi ve fıkhi temelli olanlar daha çok mezhep kavramı, tasavvufa dayalı olanlar ise tarikat kavramı ile ifade edilmektedir. Ancak DKAB öğretim programlarında bu farklı din anlayışlarını ifade etmek üzere İslam literatüründeki mezhep veya tarikat kavramları yerine İslam düşüncesindeki itikadi, fıkhi ve tasavvufi yorumlar şeklinde daha dinbilimsel bir kavramsallaştırma tercih edilmiştir. Bunda öğretim programlarının temele aldığı Kur'an merkezli ve mezheplerüstü yaklaşımın etkili olduğu söylenebilir.<sup>10</sup>

İlk vahiyde birlikte Müslümanlar din ile ilgili sorularını Hz. Peygambere sorarak çözmüşlerdir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vefatından sonra çeşitli sebeplerle dinin anlaşılması ve yorumlanması konusunda din içerisinde bazı

7 Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim DKAB Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli)* (İstanbul: MEB, 2001), 12; Türkiye'de din dersi program anlayışındaki değişim ile ilgili ayrıca bk. Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011); Recai Doğan, "1980'e Kadar Türkiye'de Din Öğretimi Program Anlayışları," *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışlar Uluslararası Sempozyumu (28-30 Mart 2001)* (Ankara: MEB Yayınları, 2004), 611-646; Nurullah Altaş, "Türkiye'de Örgün Öğretimde Dinin Yeri (1924-1980 Arası Din Öğretimi Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme)", *Marife* 2/1 (2002): 219-229; Nurullah Altaş, "Türkiye'de Zorunlu Din Öğretimini Yapılandıran Süreç, Hedefler ve Yeni Yöntem Arayışları (1980-2001)", *Dini Araştırmalar* 4/12 (2002): 145-168.

8 Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 75.

9 Milli Eğitim Bakanlığı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11, 12. sınıflar)* (2005), 64-65.

10 Milli Eğitim Bakanlığı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11, 12. sınıflar) Öğretim Programı* (Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2010), 10.



yorum farklılıkları ortaya çıkmıştır. Bu yorum farklılıklarının ortaya çıkmasında insan faktörü, coğrafi konum ve gelişen şartların etkili olduğu bilinmektedir. İslam düşünce geleneğinde bu yorum farklılıkları zamanla ekolleşmiş, itikadi ve fıkhi yorum farklılıkları mezhep, tasavvufi yorum farklılıkları ise tarikat olarak anılmaya başlanmıştır. İslam içerisindeki bu yorum farklılıkları aslında birer zenginlik olmasına rağmen kimi zaman toplumsal ve dini çatışmalara da sebep olmuştur. Din eğitimi ve öğretimi kapsamında son yıllarda bu yorum farklılıkları ile ilgili programlarda bir takım içerik düzenlemeleri yapılması, bu sorunların daha pedagojik ve sağlıklı bir zeminde çözülebilmesi adına önemli gelişmeler olarak değerlendirilmektedir.

İlköğretim ve ortaöğretim DKAB öğretim programlarında İslam düşünce-sindeki yorum farklılıkları birer zenginlik olarak kabul edilmiş ve bunların öğrencilere öğretilmesi amaçlanmıştır. Nitekim bu konuda öğrencilerin doğru veya yanlış bildikleri hususların tespit edilmesi, hem öğrencilerin bu konudaki ilgi ve ihtiyaçlarının tespiti hem de program geliştirme çalışmalarında bu verilerden istifade edilebilmesi açısından değerlidir. İlgili alan literatüründe konu ile ilgili yeterli düzeyde araştırmanın yapılmamış olması da bu konuya yönelik bir çalışmayı önemli kılmaktadır. Bu çalışma ile lise öğrencilerinin İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarına ilişkin kavramlara bakışlarının değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

## Yöntem

Bu çalışma nicel bir araştırma olup tarama deseni kullanılmıştır. Tarama deseni, bir evren içinden seçilen bir örneklem üzerinde yapılan çalışmalar yoluyla eğilim, tutum veya görüşlerin nicel veya nümerik olarak betimlenmesini sağlar.<sup>11</sup> Bu bağlamda lise öğrencilerinin İslam düşüncesindeki yorumlara yönelik düşüncelerini belirlemek üzere hazırlanan anket soruları kullanılmıştır.

## Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, 2015-2016 eğitim öğretim yılında Sakarya ili merkez ilçelerindeki farklı lise türlerinde örgün eğitim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemi ise, merkez ilçelerde yer alan farklı okul türlerinde öğrenim gören 956 lise öğrencisi oluşturmaktadır. Sakarya ilindeki okul türleri ve sayıları dikkate alınarak araştırma kapsamına üç Anadolu Lisesi, iki Ticaret Meslek Lisesi, birer adet Güzel Sanatlar Lisesi, Sağlık Meslek Lisesi, Sosyal Bilimler Lisesi, Endüstri Meslek Lisesi ve Fen Lisesi olmak üzere toplam 10 okul dahil edilmiştir. İmam Hatip Liseleri bu araştırmanın kapsamı dışındadır.

11 John W. Cresswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, trc. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2016), 155.

## Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma verilerinin toplanmasında konu ile ilgili hazırlanan anket kullanılmıştır. Anketler Ekim-Kasım 2016 yılında belirlenen okullarda uygulanmıştır. Araştırmaya 659 kız, 521 erkek olmak üzere toplam 1180 öğrenci katılmıştır. Ancak toplanan anketlerin incelenmesinden sonra 224 adet anket eksik veri içermesi nedeniyle araştırmaya dahil edilmemiştir. Böylece araştırmada 550 kız ve 406 erkek, toplam 956 lise öğrencisinin görüşleri değerlendirmeye alınmıştır. Elde edilen veriler SPSS programına aktarılmış, sonuçların cinsiyet, okul türü, sınıf düzeyi, aile gelir durumu, anne-baba öğrenim durumu, anne-baba mesleği gibi çeşitli değişkenler açısından anlamlı bir farklılık oluşturup oluşturmadığı ki-kare yöntemi ile analiz edilmiştir. Araştırmadan elde edilen verilerin çok fazla olması nedeniyle anketteki tüm sorular bu araştırmaya dahil edilmemiş, özellikle İslam düşüncesindeki yorumların öğretime ve bu yorumlar kapsamına giren bazı kavramlara yönelik sorular çalışmaya dahil edilmiştir. Ayrıca anket sorularında bağımsız değişkenler açısından anlamlı farklılık oluşturan sonuçlar değerlendirilmiş, anlamlı farklılık oluşturmayanlara yer verilmemiştir. Çalışmanın sınırlarını aşacağı için anket sorularında bağımsız değişkenlere göre anlamlı farklılık oluşturan sonuçlar tablo olarak verilmemiş, metin olarak değerlendirilmesi tercih edilmiştir.

## Bulgular

### Öğrencilerin Kişisel Bilgileri ile İlgili Bulgular

Tablo 1. Öğrencilerin cinsiyet ve sınıflara göre dağılımı

	Sınıf	9.sınıf		10.sınıf		11.sınıf		12.sınıf		Toplam	
		f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Cinsiyet	Kız	146	15,3	140	14,6	152	15,9	122	11,7	550	57,5
	Erkek	130	13,6	94	9,8	94	9,8	88	9,2	406	42,5
	Toplam	276	28,9	234	24,5	246	25,7	200	20,9	956	100

Araştırmaya katılan 956 öğrencinin % 57,5'ini kız ve % 42,5'ini erkek öğrenciler oluşturmaktadır. Öğrencilerin % 28,9'u 9. sınıflardan, % 24,5'i 10.sınıflardan, % 25,7'si 11.sınıflardan, % 20,9'u da 12.sınıflardandır. Bu verilere göre öğrencilerin sınıflara dağılımı birbirine yakındır.

Tablo 2. Öğrencilerin okul türüne göre dağılımı

Okul Türü	f	%
Anadolu Lisesi	308	32,2
Fen Lisesi	90	9,4
Sosyal Bilimler Lisesi	85	8,9

Sağlık Meslek Lisesi	115	12
Endüstri Meslek Lisesi	84	8,8
Ticaret Meslek Lisesi	203	21,2
Güzel Sanatlar Lisesi	71	7,4
<b>Toplam</b>	956	100,0

Tablo 2'ye göre araştırmaya katılan öğrencilerin okul türüne göre dağılımları incelendiğinde % 32,2 Anadolu Lisesi öğrencisi, % 9,4 Fen Lisesi öğrencisi, % 8,9 Sosyal Bilimler Lisesi öğrencisi, % 12 Sağlık Meslek Lisesi öğrencisi, % 8,8 Endüstri Meslek Lisesi öğrencisi, % 21,2 Ticaret Meslek Lisesi öğrencisi ve % 7,4 Güzel Sanatlar Lisesi öğrencisidir.

Tablo 3. Öğrencilerin Aile Gelir Durumları

Aile Gelir Durumu	f	%
Yüksek	59	6,2
Orta	868	90,8
Düşük	29	3
<b>Toplam</b>	956	100,0

Araştırmaya katılan öğrencilerin % 6,2'si ailelerinin gelir durumlarını yüksek, % 90,8'i orta ve % 3'ü düşük olarak belirtmişlerdir. Öğrencilerin kendi öznel algılarına dayalı bu veriye göre, ailelerin büyük çoğunluğunu orta gelir düzeyi oluşturmaktadır.

Tablo 4. Öğrencilerin anne ve babalarının öğrenim Durumları

	İlkokula gitmemiş		İlkokul		Ortaokul		Lise		Lisans		Lisansüstü	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
<b>Baba</b>	8	0,8	231	24,2	200	20,9	292	30,5	187	19,6	38	4
<b>Anne</b>	28	2,9	394	41,2	201	21	225	23,5	91	9,5	17	1,8

Tablo-4'deki bilgilere göre öğrencilerin babalarının % 30,5 lise, % 24,2 ilkokul, % 20,9 ortaokul, % 19,6 lisans, % 4 lisansüstü mezunu iken, annelerinin % 41,2'si ilkokul, % 23,5'si lise, % 21'i ortaokul, % 9,5'i lisans, % 1,8'i lisansüstü mezunudur. Öğrenci ebeveynlerinin ilkokula gitmemiş olanlarının oranı oldukça düşüktür. Bu veriler doğrultusunda babaların öğrenim durumlarının annelere göre daha yüksek olduğu söylenebilir.

Tablo 5. Öğrencilerin anne ve babalarının meslek durumları

	Memur		İşçi		Çiftçi		Öğretmen		Serbest Meslek		İşsiz/Ev hanımı		Diğer	
	f	%	F	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
<b>Baba</b>	114	11,9	224	23,4	50	5,2	39	4,1	234	24,5	10	1	285	29,8
<b>Anne</b>	37	3,9	59	6,2	4	0,4	34	3,6	33	3,5	715	74,8	74	7,7

Öğrencilerin babalarının meslek durumları incelendiğinde % 11,9'u memur, % 23,4'ü işçi, % 5,2'si çiftçi, % 4,1'i öğretmen, % 24,5'i serbest meslek, % 1'i işsiz olarak belirtilmiştir. % 29,8 diğer seçeneğinde öğrenciler emekli, esnaf ve mobilyacılık gibi meslekleri ifade etmişlerdir. Öğrencilerin annelerinin büyük çoğunluğunun ise ev hanımı olduğu görülmektedir.

Tablo 6. Öğrencilerin anne ve babalarının dindarlık durumları

	Çok dindar		Dindar		Az dindar		Dindar değil	
	f	%	f	%	f	%	f	%
<b>Baba</b>	139	14,5	630	65,9	155	16,2	32	3,3
<b>Anne</b>	222	23,2	620	64,9	89	9,3	25	2,6

Anne ve babaların dindarlık durumları ile ilgili Tablo 6'daki veriler, öğrencilerin kendi öznel algılarına göre elde edilmiştir. Buna göre, öğrencilerin % 14,5'i babalarını çok dindar, % 65,9'u dindar, % 16,2'si az dindar ve % 3,3'ü ise dindar değil şeklinde tanımlamıştır. Öğrencilerin % 23,2'si annelerini çok dindar, % 64,9'u dindar, % 9,3'ü az dindar ve % 2,6'sı ise dindar değil şeklinde ifade etmişlerdir. Buna göre öğrencilerin üçte ikisinin anne ve babalarını dindar olarak algıladıkları görülmektedir.

Tablo 7. Ailelerinin öğrencilerin dini bilgi almalarını isteme durumu

Ailelerin öğrencilerin dini bilgi almalarını isteme durumu	f	%
Evet ister	827	86,5
Hayır istemez	25	2,6
Bilmiyorum	104	10,9
<b>Toplam</b>	956	100,0

Tablo 7'ye göre öğrencilerin büyük çoğunluğu, dini bilgi almaları konusunda ailelerinin olumlu baktıklarını ifade etmişlerdir.

Tablo 8: Öğrencilerin okulda seçmeli din dersi Alma Durumları

Öğrencilerin seçmeli din dersi alma durumları	f	%
Evet aldım	686	71,8
Hayır almadım	270	28,2
<b>Toplam</b>	<b>956</b>	<b>100,0</b>

Tablo 8’de öğrencilerin % 71,8’i Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi hari-cinde seçmeli din dersi aldığını, % 28,2’lik kısmı ise almadığını belirtmiştir. Buna göre öğrencilerin yaklaşık 4/3’ü seçmeli din dersi almıştır.

Tablo 9. Öğrencilerin okul dışında dini bilgi alma durumları

Öğrencilerin okul dışında dini bilgi alma durumları	f	%
Evet	865	90,5
Hayır	91	9,5
<b>Toplam</b>	<b>956</b>	<b>100,0</b>

Öğrencilerin % 90,5’i daha önce ailede veya camide dini bilgi aldıklarını, % 9,5’i ise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi dışında dini bilgi almadıklarını ifade etmişlerdir.

Tablo 10. Öğrencilerin DKAB Dersindeki Başarı Durumları

Öğrencilerin DKAB dersindeki başarı durumu	f	%
Çok iyi	442	46,2
İyi	398	41,6
Orta	101	10,6
Zayıf	15	1,6
<b>Toplam</b>	<b>956</b>	<b>100,0</b>

Tablo 10’a göre öğrencilerin % 46,2’si Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersin-deki başarısını çok iyi, % 41,6’sı iyi, % 10,6’sı orta, % 1,6’sı ise zayıf olarak değerlendirmişlerdir. Bu bilgilere göre öğrencilerin büyük çoğunluğunun DKAB derslerinde başarılı oldukları söylenebilir.

## Lise Öğrencilerinin İslam Düşüncesindeki Yorum Farklılıklarına İlişkin Düşünceleri

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde İslam düşüncesinde yorumlar kap-samında itikadi-siyasi, ameli-fıkhi ve tasavvufi yorumların öğretimi yapılmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere bu yorumlardan itikadi ve fıkhi olanlar İslam literatüründe daha çok mezhep kavramı, tasavvufi yorumlar ise

tarikât kavramı ile ilişkilendirilmektedir. Araştırma kapsamında hazırlanan bazı sorularla lise öğrencilerinin İslâm düşüncesindeki yorumlara ve kavramlara yönelik düşünceleri incelenmiştir.

Araştırmaya katılan öğrencilere yöneltilen ve tek seçenek işaretlemeleri istenen “Size göre İslâm düşüncesindeki yorum farklılıkları en çok niçin öğretilmelidir?” sorusuna verilen cevaplar aşağıdaki Tablo 11’de yer almaktadır.

Tablo 11. “Size Göre İslâm Düşüncesindeki Yorum Farklılıkları En Çok Niçin Öğretilmelidir?” Sorusuna Dair Bulgular

	Kız		Erkek		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Genel kültürümüzü arttırır, bakış açımızı genişletir.	82	8,6	88	9,2	170	17,8
İslâm dinindeki düşünce zenginliğini anlamamızı sağlar.	203	21,2	168	17,6	371	38,8
Farklı mezhep ve tasavvufî yorumları benimseyenleri daha iyi anlamamızı ve hoşgörülü olmamızı sağlar.	265	27,7	150	15,7	415	43,4
<b>Toplam</b>	<b>550</b>	<b>57,5</b>	<b>406</b>	<b>42,5</b>	<b>956</b>	<b>100</b>

Tablo 11’de “Genel kültürümüzü arttırır, bakış açımızı genişletir” seçeneğini kız öğrencilerin % 8,6’sı ve erkek öğrencilerin % 9,2’si; “İslâm dinindeki düşünce zenginliğini anlamamızı sağlar” seçeneğini kız öğrencilerin % 21,2’si, erkek öğrencilerin % 17,6’sı; “farklı mezhep ve tasavvufî yorumları benimseyenleri daha iyi anlamamızı ve hoşgörülü olmamızı sağlar” seçeneğini ise; kız öğrencilerin % 27,7’si, erkek öğrencilerin % 15,7’si tercih etmişlerdir. Buna göre kız öğrencilerin çoğunluğu İslâm düşüncesindeki yorum farklılıklarının öğretilmesinin, farklı mezhep ve tasavvufî yorumları benimseyenleri daha iyi anlamamızı ve hoşgörülü olmamızı sağlayacağını düşünürken; erkek öğrencilerin çoğunluğu İslâm dinindeki düşünce zenginliğini anlamamızı sağlayacağını düşünmektedir.

Tüm öğrencilerin yanıtları birlikte değerlendirildiğinde; öğrencilerin % 17,8’i “Genel kültürümüzü arttırır, bakış açımızı genişletir” derken, % 38,8’i “İslâm dinindeki düşünce zenginliğini anlamamızı sağlar”, % 43,4’ü ise “farklı mezhep ve tasavvufî yorumları benimseyenleri daha iyi anlamamızı ve hoşgörülü olmamızı sağlar” yanıtını vermiştir. Elde edilen bu verilere göre öğrencilerin büyük çoğunluğu, İslâm düşüncesindeki yorum farklılıklarının

farklı mezhep ve tasavvufi yorumları benimseyenlere karşı hoşgörülü olmamıza katkı sağlayacağını düşünmektedir.

Öğrencilerin “Size göre İslam düşüncesindeki yorum farklılıkları en çok niçin öğretilmelidir?” sorusuna verdikleri yanıtlar çeşitli değişkenler açısından incelendiğinde yanıtların cinsiyet, sınıf ve okul türü değişkenlerine göre anlamlı şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir. Cinsiyet değişkeni açısından, kız öğrencilerin yarıdan fazlası (% 63,9) İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarının öğretiminin hoşgörülü olmaya katkı sağladığını düşünürken, erkek öğrencilerin yaklaşık yarısı (% 51,8) İslam dinindeki düşünce zenginliğini anlamayı sağlayacağını düşünmektedir. Cinsiyet değişkenine göre kız ve erkek öğrencilerin bu konudaki düşünceleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır ( $p=,001<,05$ ). Kız öğrencilerin yorum farklılıklarının öğretimi konusunda daha çoğulcu bir bakış açısına sahip oldukları, farklı dini yorumların öğretiminin bu yorumları daha iyi anlayıp hoşgörülü olmaya katkı sağlayacağını düşündükleri görülmektedir. Erkek öğrenciler ise İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarını bir zenginlik olarak değerlendirmektedirler.

Sınıf değişkenine göre, 9. sınıfların % 32,3’ü, 10. sınıfların % 29,6’sı ve 12. sınıfların % 27,6’sı yorum farklılıklarını İslam dinindeki düşünce zenginliği olarak görürken, 11. sınıfların % 30,4’ü farklı mezhep ve tasavvufi yorumları benimseyenleri daha iyi anlamamızı ve hoşgörülü olmamızı sağlar yanıtını vermiştir ( $p=,001<,05$ ).

Okul türü değişkenine göre, Anadolu Lisesi öğrencilerinin % 37,6’sı, Fen Lisesi öğrencilerinin % 11,6’sı ve Güzel Sanatlar Lisesi öğrencilerinin % 8’i farklı mezhep ve tasavvufi yorumları benimseyenleri daha iyi anlamamızı ve hoşgörülü olmamızı sağlayacağını düşünürken; Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin % 15,3’ü ve Endüstri Meslek Lisesi öğrencilerinin % 11,2’si genel kültürümüzü artırır, bakış açımızı genişletir, Sağlık Meslek Lisesi öğrencilerinin % 14’ü ve Ticaret Meslek Lisesi öğrencilerinin % 26,7’si ise İslam dinindeki düşünce zenginliğini anlamamızı sağlayacağını düşünmektedir ( $p=,000<,05$ ).

Tablo 12. “Mezhepler ve Tasavvufi Yorumlar Hakkındaki Bilgilerinizi Yeterli Buluyor Musunuz?” Sorusuna Dair Bulgular

	İtikadi Mezhepler		Fıkhi Mezhepler		Tasavvufi Yorumlar	
	f	%	f	%	f	%
<b>Yeterli</b>	164	17,2	311	32,5	184	19,2
<b>Kısmen Yeterli</b>	342	35,8	447	46,8	429	44,9
<b>Yetersiz</b>	450	47,1	198	20,7	343	35,9

Araştırmaya katılan öğrencilere mezhepler ve tasavvufi yorumlara dair bilgilerinin yeterli olup olmadığı sorulmuştur. Anket soruları hazırlanırken öğrencilerin itikadi, fıkhî ve tasavvufî yorumları ayırt etmesine yardımcı olmak amacıyla parantez içerisinde her birine örnekler verilmiştir. Örneğin; İtikadi Mezhepler (Maturidilik, Eşarilik, Mutezile vb.). Elde edilen verilere göre “İtikadi Mezhepler” konusunda öğrencilerin % 17,2’si kendilerini yeterli, % 35,8’i kısmen yeterli ve % 47,1’i yetersiz görmektedirler. “Fıkhî Mezhepler” konusunda öğrencilerin % 32,5’i yeterli, % 46,8’i kısmen yeterli ve % 20,7’si yetersiz cevabını vermiştir. “Tasavvufî Mezhepler” konusunda ise; öğrencilerin % 19,2’si bilgilerinin yeterli, % 44,9’u kısmen yeterli ve % 35,9’u yetersiz bulmaktadırlar. Bu verilere göre öğrenciler en çok itikadi mezhepler konusunda bilgilerinin yetersiz görürken onu takiben tasavvufî yorumlar konusunda bilgilerinin yetersiz algıladıkları anlaşılmaktadır. Öğrencilerin bilgilerini en fazla yeterli gördükleri alanı ise sırasıyla fıkhî mezhepler, tasavvufî yorumlar ve itikadi mezhepler oluşturmaktadır.

“Mezhepler ve tasavvufî yorumlar hakkındaki bilgilerinizi yeterli buluyor musunuz?” sorusunda itikadi mezheplerle ilgili verilen yanıtlar cinsiyet değişkeni açısından değerlendirildiğinde; kız öğrencilerin % 54,4’ü, erkek öğrencilerin ise % 37,2’si bilgilerinin yetersiz bulmaktadırlar. Kız öğrenciler % 34,2 ve erkek öğrenciler % 37,9 oranında kısmen yeterli yanıtını işaretlemişlerdir. Buna göre kız öğrencilerin çoğunluğu bilgilerinin yetersiz bulurken, erkek öğrencilerin çoğunluğu bilgilerinin kısmen yeterli bulmaktadır ( $p=,000<,05$ ).

Fıkhî mezheplerle ilgili verilen yanıtlar cinsiyet değişkeni açısından değerlendirildiğinde; kız öğrencilerin yarısı ve erkek öğrencilerin % 42,4’ü bilgilerinin kısmen yeterli bulmuşlardır. Bilgilerini yeterli bulma durumlarına baktığımızda ise, kız öğrencilerin % 26,4’ü ve erkek öğrencilerin % 40,9’u yeterli seçeneğini işaretlemişlerdir. Buna göre kız öğrenciler erkek öğrencilere göre bilgilerinin daha yüksek oranda kısmen yeterli bulmaktadırlar ( $p=,000<,05$ ).

Tasavvufî Yorumlarla ilgili verilen yanıtlar cinsiyet değişkeni açısından değerlendirildiğinde ise; kız öğrencilerin % 16,5’i, erkek öğrencilerin % 22,9’u bilgilerinin yeterli bulmaktadırlar. Tasavvufî yorumlarla ilgili kız öğrencilerin % 44,7’si, erkek öğrencilerin % 45,1’i bilgilerinin kısmen yeterli bulurken, kız öğrencilerin % 38,7’si, erkek öğrencilerin % 32’si bilgilerinin yetersiz olarak değerlendirmişlerdir. Buna göre kız öğrenciler erkek öğrencilere oranla bilgilerinin daha yetersiz bulmaktadırlar ( $p=,020<,05$ ).

Tablo 13: “Din Kültürü Derslerinde Mezhep ve Tasavvufî Yorumlar İle İlgili En Çok Merak Ettiğiniz Konu Nedir? Sorusuna Dair Bulgular

	Kız	Erkek	Toplam
	f %	f %	f %



Mezhep ve Tasavvufi yorumların İslam coğrafyasındaki dağılımı	23	2,4	49	5,1	72	7,5
Mezhep ve Tasavvufi yorumların benzer ve farklı yönleri	81	8,5	61	6,4	142	14,9
Mezhep ve Tasavvufi yorumların toplum üzerindeki etkileri	114	11,9	94	9,8	208	21,8
Mezhep ve Tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiği	198	20,7	116	12,1	314	32,8
Mezhep ve Tasavvufi yorumların ibadet, zikir vb. uygulamaları	134	14	86	9	220	23
<b>Toplam</b>	550	57,5	406	42,5	956	100

Öğrencilere “*Din Kültürü Derslerinde Mezhep ve Tasavvufi Yorumlar İle İlgili En Çok Merak Ettiğiniz Konu Nedir?*” sorusu sorulmuş ve yalnızca bir seçeneği işaretlemeleri istenmiştir. Buna göre Tablo 13’de görüldüğü gibi kız öğrencilerden % 2,4 mezhep ve tasavvufi yorumların İslam coğrafyasındaki dağılımını, % 8,5’i mezhep ve tasavvufi yorumların benzer ve farklı yönlerini, % 11,9’u mezhep ve tasavvufi yorumların toplum üzerindeki etkilerini, % 20,7’si mezhep ve tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiğini ve % 14’ü mezhep ve tasavvufi yorumların ibadet, zikir vb. uygulamalarını en çok merak ettiklerini belirtmişlerdir. Erkek öğrencilerin ise % 5,1’i mezhep ve tasavvufi yorumların İslam coğrafyasındaki dağılımını, % 6,4’ü mezhep ve tasavvufi yorumların benzer ve farklı yönlerini, % 9,8’i mezhep ve tasavvufi yorumların toplum üzerindeki etkilerini, % 12,1’i mezhep ve tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiğini ve % 9’u mezhep ve tasavvufi yorumların ibadet, zikir vb. uygulamalarını en çok merak ettiklerini belirtmişlerdir. Buna göre kız ve erkek öğrencilerin en çok merak ettiği konu mezhep ve tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiğidir. Sonrasında ise öğrencilerin en çok merak ettiği konuyu mezhep ve tasavvufi yorumların ibadet, zikir vb. uygulamaları oluşturmaktadır.

Öğrencilerin “*Din Kültürü Derslerinde Mezhep ve Tasavvufi Yorumlar İle İlgili En Çok Merak Ettiğiniz Konu Nedir?*” sorusuna verdikleri yanıtlar çeşitli değişkenler açısından incelendiğinde yanıtların cinsiyet, okul türü, anne öğrenim durumu, baba öğrenim durumu, ailelerin çocuklarının dini bilgi almasını isteme durumu ve DKAB dersi başarı durumu değişkenlerine göre anlamlı şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir. Cinsiyet değişkeni açısından kız öğrenciler ile erkek öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır ( $p=,000<,05$ ). Buna göre kız öğrenciler mezhep ve tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiği konusunu erkek öğrencilere göre daha fazla merak ederken, erkek öğrenciler ise mezhep ve tasavvufi yorumların İslam coğrafyasındaki

dağılımı, mezhep ve tasavvufi yorumların toplum üzerindeki etkileri ile mezhep ve tasavvufi yorumların ibadet, zikir vb. uygulamalarını kız öğrencilere göre daha fazla merak etmektedirler.

Öğrencilerin en çok merak ettiği konularla ilgili okul türü değişkenine göre de anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir ( $p=,017<,05$ ). Okul türüne göre Anadolu Lisesi öğrencilerinin en çok merak ettiği konular % 34,4 mezhep ve tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiği ve % 23,4 mezhep ve tasavvufi yorumların ibadet, zikir vb. uygulamaları; Fen Lisesi öğrencileri % 26,7 oranıyla mezhep ve tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiği ile mezhep ve tasavvufi yorumların ibadet, zikir vb. uygulamaları seçeneklerine eşit oranda yanıt vermiştir. Sosyal Bilimler Lisesi öğrencileri % 42,4 mezhep ve tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiği, %21,2 mezhep ve tasavvufi yorumların ibadet, zikir vb. uygulamaları seçeneğini işaretlemiştir. Sağlık Meslek Lisesi öğrencileri % 38,3 mezhep ve tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiği ve % 27 mezhep ve tasavvufi yorumların toplum üzerindeki etkileri seçeneklerini işaretlemişlerdir. Endüstri Meslek Lisesi öğrencileri % 29,8 mezhep ve tasavvufi yorumların toplum üzerindeki etkileri ve % 28,6 mezhep ve tasavvufi yorumların ibadet, zikir vb. uygulamaları seçeneğini işaretlemiştir. Ticaret Meslek Lisesi öğrencileri % 35 mezhep ve tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiğini ve % 20,2 mezhep ve tasavvufi yorumların ibadet, zikir vb. uygulamaları seçeneğini işaretlemişlerdir. Güzel Sanatlar Lisesi öğrencileri % 33,8 mezhep ve tasavvufi yorumların toplum üzerindeki etkileri ve % 26,8 mezhep ve tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiği seçeneğini işaretlemişlerdir. Veriler değerlendirildiğinde okul türüne göre öğrencilerin büyük çoğunluğunun en fazla mezhep ve tasavvufi yorumların ibadet, zikir vb. uygulamaları ile bunların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiğini merak ettikleri anlaşılmaktadır.

Anne öğrenim durumu değişkeni açısından bakıldığında, anne öğrenim durumunu ilkökul (% 29,4), ortaokul (% 34,8), lise (% 36,4) ve üniversite (% 38,5) seçeneği olarak işaretleyen öğrencilerin en çok merak ettiği konu mezhep ve tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiğidir. Anneleri ilkökula gitmemiş öğrenciler ise % 35,7 oranında mezhep ve tasavvufi yorumların ibadet, zikir vb. uygulamalarını en çok merak ettiğini belirtmiştir. Bununla birlikte anne öğrenim durumu lisansüstü olan öğrenciler % 35,3 oranında mezhep ve tasavvufi yorumların benzer ve farklı yönlerini en fazla merak ettiklerini belirtmişlerdir ( $p=,014<,05$ ).

Baba öğrenim durumu değişkeni açısından baktığımızda, baba öğrenim durumuna göre sırasıyla öğrenciler; ilkökul %32, ortaokul % 29, lise % 35,6 ve üniversite % 35,8 oranında mezhep ve tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiği seçeneğini en çok merak ettiğini belirtmiştir. Bunun ya-

nında babası ilkokula gitmemiş öğrencilerin yarısı mezhep ve tasavvufi yorumların İslam coğrafyasındaki dağılımı seçeneğini işaretlemiştir. Baba öğrenim durumu lisansüstü olan öğrenciler ise en çok merak ettikleri konuyu % 28,9 oranında mezhep ve tasavvufi yorumların toplum üzerindeki etkileri olarak belirtmişlerdir ( $p=,018<,05$ ).

Ailelerin çocuklarının dini bilgi almasını isteme durumu değişkenine göre ailelerinin dini bilgi almasını isteyeceğini söyleyen öğrencilerin en çok merak ettiği konular sırasıyla % 32,9 oranıyla mezhep ve tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı, sistemleştiği ve % 25 oranıyla mezhep ve tasavvufi yorumların ibadet, zikir ve benzeri uygulamaları iken; hayır istemez diyen öğrencilerin % 28 oranıyla mezhep ve tasavvufi yorumların benzer ve farklı yönleri ve % 24 oranıyla mezhep ve tasavvufi yorumların toplum üzerindeki etkileridir. Bilmiyorum diyen öğrencilerin en çok merak ettiği konular ise % 35,6 oranıyla mezhep ve tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiği, sonrasında % 24 oranıyla mezhep ve tasavvufi yorumların toplum üzerindeki etkileridir. Buna göre ailelerinin dini bilgi almalarını isteyeceğini düşünen ve bilmiyorum diyen öğrencilerin en çok merak ettiği konu aynıdır ( $p=,003<,05$ ).

DKAB dersi başarı durumu değişkeni açısından başarı durumunu çok iyi olarak tanımlayan öğrenciler % 34,6, iyi olarak tanımlayan öğrenciler % 31,7, orta olarak tanımlayan öğrenciler % 27,7 ve zayıf olarak tanımlayan öğrenciler % 46,7 oranında mezhep ve tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiği seçeneğini işaretleyerek en çok merak ettikleri konuyu belirtmiştir. Buna göre başarı durumunu zayıf olarak tanımlayan öğrenciler başarı durumunu çok iyi, iyi ve orta olarak tanımlayan öğrencilere göre yüksek oranda mezhep ve tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiği konusunu merak ettiğinden anlamlı bir farklılık ortaya çıkmıştır ( $p=,014<,05$ ).

Tablo 14. "Size Göre Tasavvuf Kelimesi Neyi İfade Eder? Sorusuna Dair Bulgular

	Kız		Erkek		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Güzel ahlaktır	88	9,2	87	9,1	175	18,3
Kişiyi Allah'a götüren yoldur	134	14	84	8,8	84	8,8
Allah aşkıdır	62	6,5	51	5,3	113	11,8
Kalp temizliğidir	14	1,5	35	3,7	49	5,1
Kötülüklerden uzak durmak ve haramdan kaçınmaktır	27	2,8	23	2,4	50	5,2
Allah'ı ve insanları sevmek, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaktır	93	9,7	63	6,6	156	16,3
Tasavvuf, İslam'ın bozulmuş halidir	7	0,7	3	0,3	10	1

Fikrim yok	125	13,5	60	6,3	185	19,4
<b>Toplam</b>	550	57,5	406	42,5	956	100

Öğrencilere “Size göre Tasavvuf kelimesi neyi ifade eder? sorusu sorulmuş ve yalnızca bir seçeneği işaretlemeleri istenmiştir. Tablo 14’de göre “güzel ahlak” seçeneğini % 9,2 kız, % 9,1 oranında erkek; “kişiyi Allah’a götüren yoldur” seçeneğini % 14 kız, % 8,8 erkek, “Allah aşkıdır” seçeneğini % 6,5 kız, %5,3 erkek; “kalp temizliğidir” seçeneğini % 1,5 oranında kız, % 3,7 oranında erkek; “kötülüklerden uzak durmak ve haramdan kaçınmaktır” seçeneğini % 2,8 kız, % 2,4 erkek; “Allah’ı ve insanları sevmek, Allah’ın hoşnutluğunu kazanmaktır” seçeneğini % 9,7 kız, % 6,6 erkek; “İslam’ın bozulmuş halidir” seçeneğini % 0,7 oranında kız, % 0,3 oranında erkek öğrenciler işaretlemişlerdir. Bunun yanında kız öğrencilerin % 13,5’i, erkek öğrencilerin ise % 6,3’ü bu konuda bir fikri olmadığını belirtmişlerdir. Bu verilere göre kız öğrenciler tasavvuf kelimesini en çok “kişiyi Allah’a götüren yol” şeklinde algı-larken, bu konuda fikri olmadığını belirtenlerin dikkat çekici düzeyde olduğu anlaşılmaktadır. Erkek öğrenciler ise tasavvuf kelimesini en çok “güzel ahlak” ile ilişkilendirmişlerdir. Tüm öğrencilerin cevapları birlikte düşünüldüğünde tasavvuf kelimesinin sırasıyla daha çok “güzel ahlak”, “Allah’ı ve insanları sevmek, Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak” ve “Allah aşkı” olarak algılandığı görülmektedir. Bununla birlikte tasavvuf kelimesi konusunda “fikrim yok” seçeneğini işaretleyen öğrencilerin oranının da yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Öğrencilerin “Size göre Tasavvuf kelimesi neyi ifade eder?” sorusuna verdikleri yanıtlar çeşitli değişkenler açısından incelendiğinde yanıtların cinsiyet, sınıf seviyesi, okul türü, anne öğrenim durumu, baba öğrenim durumu, baba dindarlık durumu, DKAB dersi dışında dini bilgi alma durumu ve DKAB dersi başarı durumu değişkenlerine göre anlamlı şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir. Cinsiyet değişkeni açısından kız öğrenciler, tasavvuf kelimesini “Allah’a götüren yol” olarak tanımlarken, erkek öğrenciler “güzel ahlak” olarak değerlendirmektedirler ( $p=,000<,05$ ). Bununla birlikte kız öğrencilerde tasavvuf kavramı konusunda “fikrim yok” seçeneğinin yüksek oranda işaretlenmiş olması dikkat çekici bir veri olarak değerlendirilebilir.

Sınıf seviyesi değişkeni açısından 9. sınıflar % 29 oranında “fikrim yok”, 10. sınıflar % 22,6 oranında “güzel ahlak”, 11.sınıflar % 29,3 ve 12. sınıflar % 25,5 oranında “kişiyi Allah’a götüren yol” seçeneğini işaretlemişlerdir. Buna göre 10. sınıf öğrencileri tasavvuf kelimesini “güzel ahlak” olarak tanımlarken; 11. ve 12. sınıf öğrencileri “kişiyi Allah’a götüren yol” şeklinde tanımlamışlardır. 9. sınıf öğrencilerinin ise bu konuda henüz yeterli düzeyde fikir sahibi olmadığı görülmektedir ( $p=,000<,05$ ).

Okul türü değişkeni açısından Anadolu Lisesi % 25, Fen Lisesi % 30 ve Sağlık Meslek Lisesi % 31,3 oranında “kişiyi Allah’a götüren yol” seçeneğini

işaretlemişlerdir. Sosyal Bilimler Lisesi % 24,7 oranında “Allah’ı ve insanları sevmek, Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak” seçeneğini işaretlemişlerdir. Endüstri Meslek Lisesi % 29,8 ve Ticaret Meslek Lisesi öğrencileri % 23,2 oranında “güzel ahlak” seçeneğini işaretlemişlerdir. Güzel Sanatlar Lisesi ise % 28,2 oranı ile “fikrim yok” seçeneğini işaretlemiştir (p=,000<,05).

Anne öğrenim durumu değişkeni açısından anne öğrenim durumu ilkökula gitmemiş % 32,1 ve üniversite olan öğrenciler % 23,1 oranında “fikrim yok” seçeneğini işaretlerken, ilkökul % 22,6, ortaokul % 21,9 ve lise % 25,8 oranında “kişiyi Allah’a götüren yol” seçeneğini belirtmişlerdir. Anne öğrenim durumu lisansüstü olan öğrenciler ise; “güzel ahlak, kişiyi Allah’a götüren yol” ve “Allah’ı ve insanları sevmek, Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak” seçeneklerini % 17,6 oranında eşit olarak işaretlemişlerdir (p=,002<,05).

Baba öğrenim durumu değişkeni açısından baba öğrenim durumu ilkökula gitmemiş olan öğrencilerin yarısı “fikrim yok” seçeneğini işaretlemiştir. Baba öğrenim durumu ilkökul olan öğrenciler % 20,8, lise % 23,3, üniversite % 24,6 ve lisansüstü % 28,6 oranında “kişiyi Allah’a götüren yol” seçeneğini işaretlemiştir. Baba öğrenim durumu ortaokul olan öğrenciler ise % 23,5 oranında “güzel ahlak” seçeneğini işaretlemiştir (p=,006<,05).

Baba dindarlık durumu değişkeni açısından babasının dindarlık durumunu “çok dindar” olarak tanımlayan öğrenciler % 27,3, “dindar” olarak tanımlayan öğrenciler % 20,8 ve “az dindar” olarak tanımlayan öğrenciler % 27,1 oranında “kişiyi Allah’a götüren yol” şeklinde tanımlamıştır. Baba dindarlık durumunu “dindar değil” şeklinde tanımlayan öğrenciler ise; “güzel ahlak”, “kişiyi Allah’a götüren yol” ve “fikrim yok” seçeneklerini % 21,9 oranında eşit olarak işaretlemişlerdir (p=,002<,05).

DKAB dersinin dışında dini bilgi alma durumu değişkeni açısından daha önce dini bilgi alan öğrenciler % 23,6 oranında “kişiyi Allah’a götüren yol” seçeneğini işaretlerken, daha önce dini bilgi almayan öğrenciler % 34,1 oranında “fikrim yok” seçeneğini işaretlemişlerdir. Buna göre daha önce dini bilgi almayan öğrencilerin tasavvuf kelimesi hakkında çok fazla bilgi sahibi olmadığı söylenebilir (p=,015<,05).

DKAB dersi başarı durumu değişkeni açısından başarı durumunu çok iyi olarak tanımlayan öğrenciler % 23,5 ve başarı durumunu iyi olarak tanımlayan öğrenciler % 23,6 oranında “kişiyi Allah’a götüren yol” seçeneğini işaretlemişlerdir. Başarı durumunu orta olarak tanımlayan öğrenciler % 27,7 ve zayıf olarak tanımlayanlar öğrenciler % 53,3 oranında “fikrim yok” seçeneğini işaretlemiştir. Buna göre başarı seviyesi düştükçe öğrencilerin tasavvuf konusunda daha az bilgiye sahip oldukları anlaşılmaktadır (p=,001<,05).

Tablo 15. “Size Göre Mezhep Kelimesi Neyi İfade Eder? Sorusuna Dair Bulgular

	Kız	Erkek	Toplam
--	-----	-------	--------

	f	%	f	%	f	%
İslam düşüncesindeki görüş ayrılıklarıdır	235	24,6	150	15,7	385	40,3
İslam dininin yorumlanma ve anlaşılma ekolleridir	226	23,6	143	15	369	38,6
Mezhep dinin diğer adıdır	7	0,7	37	3,9	44	4,6
Fikrim yok	82	8,6	76	7,9	158	16,5
<b>Toplam</b>	550	57,5	406	42,5	956	100

Öğrencilere “Size göre Mezhep kelimesi neyi ifade eder?” sorusu sorulmuş ve yalnızca bir seçeneği işaretlemeleri istenmiştir. Buna göre Tablo 15’te görüldüğü gibi kız öğrencilerin % 24,6’sı görüş ayrılıkları, % 23,6’sı İslam dininin yorumlanma ve anlaşılma ekolleri, % 0,7’si dinin diğer adı ve % 8,6’sı fikrim yok seçeneğini işaretlemiştir. Erkek öğrenciler ise; % 15,7 oranında İslam düşüncesindeki görüş ayrılıkları, % 15 oranında İslam dininin yorumlanma ve anlaşılma ekolleri, % 3,9 oranında dinin diğer adı ve % 7,9 oranında fikrim yok seçeneğini işaretlemiştir. Buna göre kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha yüksek oranda mezhep kelimesini İslam düşüncesindeki görüş ayrılıkları olarak tanımladıkları görülmektedir.

Tüm öğrencilerin yanıtları birlikte değerlendirildiğinde; % 40,3’ü görüş ayrılıkları, % 38,6’sı İslam dininin yorumlanma ve anlaşılma ekolleri, % 4,6’sı dinin diğer adı ve % 16,5’i fikrim yoktur seçeneğini işaretlemiştir. Bu veriler ışığında öğrencilerin mezhep kavramını daha çok İslam düşüncesindeki görüş ayrılıkları ile İslam dininin anlaşılma ve yorumlanma ekolleri olarak algıladıkları anlaşılmaktadır.

Öğrencilerin “Size göre Mezhep kelimesi neyi ifade eder?” sorusuna verdikleri yanıtlar çeşitli değişkenler açısından incelendiğinde yanıtların cinsiyet, sınıf seviyesi, okul türü, anne öğrenim durumu, baba öğrenim durumu, ailelerin çocuklarının dini bilgi almasını isteme durumu, DKAB dersi dışında dini bilgi alma durumu ve DKAB dersi başarı durumu değişkenlerine göre anlamlı şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir.

Cinsiyet değişkeni açısından kız öğrencilerin % 42,7’si görüş ayrılıkları, % 41,1’i İslam dininin yorumlanma ve anlaşılma ekolleri, % 1,3’ü dinin diğer adı ve % 14,9’u fikrim yok seçeneğini işaretlemiştir. Erkek öğrencilerin ise; % 36,9’u görüş ayrılıkları, % 35,2’si İslam dininin yorumlanma ve anlaşılma ekolleri, % 9,1’i dinin diğer adı ve % 18,7’si fikrim yok seçeneğini işaretlemiştir. Buna göre erkek öğrencilerin kız öğrencilere oranla daha yüksek oranda fikrim yok seçeneğini işaretlediği saptanmaktadır ( $p=,000<,05$ ).

Sınıf seviyesi değişkeni açısından “İslam düşüncesindeki görüş ayrılıkları” seçeneğini 9. sınıflar % 37, 10. sınıflar % 41,5, 11. sınıflar % 38,2 ve 12. sınıflar % 46 oranında işaretlemiştir. “İslam dininin yorumlanma ve anlaşılma ekolleri” seçeneğini ise; 9. sınıflar % 35,5, 10. sınıflar % 36,8, 11. sınıflar % 47,2

ve 12. sınıflar % 34,5 oranında işaretlemişlerdir. Buna göre 9, 10 ve 12. sınıfların mezhep kelimesini görüş ayrılıkları olarak ifade ederken 11. sınıfların İslam dininin yorumlanma ve anlaşılma ekolleri şeklinde tanımlamasında Ortaöğretim DKAB öğretim programında yalnızca 11. sınıfta mezhep kavramının geçmesinin etkili olduğu söylenebilir ( $p=,009<,05$ ).

Okul türü değişkeni açısından “İslam düşüncesindeki görüş ayrılıkları” seçeneğini Anadolu Lisesi % 41,9, Fen Lisesi % 15,6, Sosyal Bilimler Lisesi % 28,2, Sağlık Meslek Lisesi % 54,8, Endüstri Meslek Lisesi % 42,9, Ticaret Meslek Lisesi % 43,8 ve Güzel Sanatlar Lisesi ise % 42,3 oranında işaretlemiştir. “İslam dininin yorumlanma ve anlaşılma ekolleridir” seçeneğini Anadolu Lisesi % 48,4, Fen Lisesi % 67,8, Sosyal Bilimler Lisesi % 65,9, Sağlık Meslek Lisesi % 37,4, Endüstri Meslek Lisesi % 16,7, Ticaret Meslek Lisesi % 16,3 ve Güzel Sanatlar Lisesi ise % 18,3 oranında işaretlemiştir. “Fikrim yok” seçeneğini ise; Anadolu Lisesi % 8,8, Fen Lisesi % 12,2, Sosyal Bilimler Lisesi % 5,9, Sağlık Meslek Lisesi % 7,8 oranında işaretlemiştir. Endüstri Meslek Lisesi % 25, Ticaret Meslek Lisesi % 29,6 ve Güzel Sanatlar Lisesi % 35,2 oranında işaretlemiştir. Buna göre Anadolu Lisesi, Fen Lisesi ve Sosyal Bilimler Lisesi yüksek oranda mezhep kelimesini İslam dininin yorumlanma ve anlaşılma ekolleridir şeklinde ifade ederken; Sağlık Meslek Lisesi, Endüstri Meslek Lisesi, Ticaret Meslek Lisesi ve Güzel Sanatlar Lisesi İslam düşüncesindeki görüş ayrılıkları şeklinde ifade etmektedir. Fikrim yok seçeneğinin ise Endüstri Meslek Lisesi, Ticaret Meslek Lisesi ve Güzel Sanatlar Lisesi’nde daha fazla işaretlendiği saptanmıştır ( $p=,000<,05$ ).

Anne öğrenim durumu değişkeni açısından “İslam düşüncesindeki görüş ayrılıkları” seçeneğini anne öğrenim durumu ilkokula gitmemiş olan % 42,9, ilkokul olan % 44,4, ortaokul olan % 40,3, lise olan % 36,9, üniversite olan % 29,7 ve lisansüstü olan % 41,2 oranında işaretlemiştir. “İslam dininin yorumlanma ve anlaşılma ekolleridir” seçeneğini ise; anne öğrenim durumu ilkokula gitmemiş olan % 28,6, ilkokul olan % 31,5, ortaokul olan % 35,3, lise olan % 48,4, üniversite % 54,9 ve lisansüstü olan % 41,2 oranında işaretlemiştir. Bunun yanında anne öğrenim durumu ilkokula gitmemiş olan öğrenciler diğer öğrencilere göre % 25 gibi yüksek bir oranda fikrim yok seçeneğini de tercih etmişlerdir ( $p=,003<,05$ ).

Baba öğrenim durumu değişkeni açısından İslam düşüncesindeki görüş ayrılıkları seçeneğini baba öğrenim durumu ilkokula gitmemiş olan % 25, ilkokul olan % 45,5, ortaokul olan % 49,5, lise olan % 36,3, üniversite olan % 33,7 ve lisansüstü olan % 26,3 oranında işaretlemiştir. İslam dininin yorumlanma ve anlaşılma ekolleridir seçeneğini ise; baba öğrenim durumu ilkokula gitmemiş olan % 12,5, ilkokul olan % 27,7, ortaokul olan % 29,5, lise olan % 44,5, üniversite olan % 51,3 ve lisansüstü olan % 50 oranında işaretlemiştir.

Bunun yanında baba öğrenim durumu ilkokula gitmemiş olan öğrencilerin yarısı fikrim yok seçeneğini tercih etmişlerdir ( $p=,000<,05$ ).

Ailelerin çocuklarının dini bilgi almasını isteme durumu değişkeni açısından ailelerinin dini bilgi almasını isteyeceğini düşünen öğrencilerin % 40,7'si ve bilmiyorum diyen öğrencilerin % 39,4'ü mezhep kelimesini İslam düşüncesindeki görüş ayrılıkları olarak tanımlarken, hayır istemez diyen öğrencilerin % 36'sı fikrim yok seçeneğini tercih etmiştir ( $p=,003<,05$ ).

DKAB dersi dışında dini bilgi alma durumu değişkeni açısından baktığımızda daha önce dini bilgi alan öğrenciler % 39,8'i İslam düşüncesindeki görüş ayrılıkları, % 40,5'i İslam dininin yorumlanma ve anlaşılma ekolleridir ve % 15,3'ü fikrim yok seçeneğini işaretlemiştir. Daha önce dini bilgi almayan öğrencilerin ise; % 45,1'i İslam düşüncesindeki görüş ayrılıkları, % 20,9'u İslam dininin yorumlanma ve anlaşılma ekolleri ve % 28,6'sı fikrim yok seçeneğini işaretlemiştir. Buna göre DKAB dersi dışında dini bilgi almayan öğrencilerin daha yüksek oranda fikrim yok seçeneğini tercih ettiği görülmektedir ( $p=,000<,05$ ).

DKAB dersi başarı durumu değişkeni açısından İslam düşüncesindeki görüş ayrılıkları seçeneğini başarı durumunu çok iyi şekilde tanımlayan öğrenciler % 43, iyi şekilde tanımlayan öğrenciler % 39,7, orta şekilde tanımlayan öğrenciler % 30,7 ve zayıf şekilde tanımlayan öğrenciler % 40 oranında işaretlemiştir. Mezhep kelimesinin İslam dininin yorumlanma ve anlaşılma ekolleri olduğunu düşünen öğrencilerin başarı durumuna göre oranı; çok iyi % 42,1, iyi % 39,2, orta % 25,2 ve başarı durumunu zayıf olarak tanımlayan öğrencilerde % 6,7'dir. Dinin diğer adı olduğunu düşünen öğrencilerin oranı; çok iyi % 2,9, iyi % 4,5, orta % 11,9 ve zayıf % 6,7'dir. Fikrim yok seçeneğini ise; çok iyi % 12, iyi % 16,6, orta % 31,7 ve zayıf % 46,7 oranında işaretlemiştir. Buna göre başarı durumu düştükçe öğrencilerin fikrim yok seçeneğini daha yüksek oranda tercih ettikleri görülmektedir ( $P=,000<,05$ ).

Tablo 16. "Size Göre Tarikat Kelimesi Neyi İfade Eder? Sorusuna Dair Bulgular

	Kız		Erkek		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Kendine özgü bir tarzda insanı hakikate ulaştırmaya çalışan yoldur	151	15,8	107	11,2	258	27
İnsanların dini inanç ve duygularını canlı tutmaya çalışan akımdır	74	7,7	91	9,5	165	17,3
İslam'ın bozulmuş tasavvufi yorumudur	97	10,1	55	5,8	152	15,9
Fikrim yok	228	23,8	153	16	381	39,9
<b>Toplam</b>	<b>550</b>	<b>57,5</b>	<b>406</b>	<b>42,5</b>	<b>956</b>	<b>100</b>



Öğrencilere “Size göre tarikat kelimesi neyi ifade eder?” sorusu sorulmuş ve yalnızca bir seçeneği işaretlemeleri istenmiştir. Buna göre Tablo 16’da görüldüğü gibi kız öğrencilerin % 15,8’i ve erkek öğrencilerin % 11,2’si “kendine özgü bir tarzda insanı hakikate ulaştırmaya çalışan yol” seçeneğini; kız öğrencilerin % 7,7’si ve erkek öğrencilerin % 9,5’i “insanların dini inanç ve duygularını canlı tutmaya çalışan akım” seçeneğini, kız öğrencilerin % 10,1’i ve erkek öğrencilerin % 5,8’i “İslam’ın bozulmuş tasavvufi yorumu” seçeneğini ve son olarak kız öğrencilerin % 23,8’i ve erkek öğrencilerin % 16’sı “fikrim yok” seçeneğini işaretlemişlerdir. Buna göre erkek öğrencilere göre kız öğrencilerin daha yüksek oranda fikrim yok seçeneğini işaretlediği görülmektedir.

Tüm öğrencilerin yanıtları birlikte değerlendirildiğinde; öğrencilerin % 27’si tarikat kavramını “kendine özgü bir tarzda insanı hakikate ulaştırmaya çalışan yol” seçeneğini, % 17,3’ü “insanların dini inanç ve duygularını canlı tutmaya çalışan akım” seçeneğini, % 15,9’u “İslam’ın bozulmuş tasavvufi yorumu” seçeneğini ve % 39,9’u fikrim yok seçeneğini işaretlemiştir. Buna göre öğrenciler bu konuda daha çok fikrim yok seçeneğini işaretlemişlerdir. Bunda müfredatta tarikat konusunun yalnızca 12. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabında geçmesinin ve içerikte bu konuda yeterli düzeyde bilgi yer almamasının etkili olduğu düşünülebilir.

Öğrencilerin “Size göre tarikat kelimesi neyi ifade eder?” sorusuna verdikleri yanıtlar çeşitli değişkenler açısından incelendiğinde yanıtların cinsiyet, sınıf seviyesi, okul türü, anne dindarlık durumu, ailelerin çocuklarının dini bilgi almasını isteme durumu, seçmeli din dersi alma durumu, DKAB dersi dışında dini bilgi alma durumu ve DKAB dersi başarı durumu değişkenlerine göre anlamlı şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir. Cinsiyet değişkeni açısından kız öğrencilerin % 27,5’i ve erkek öğrencilerin % 26,4’ü “kendine özgü bir tarzda insanı hakikate ulaştırmaya çalışan yol” seçeneğini, yine kız öğrencilerin % 41,5’i ve erkek öğrencilerin % 37,7’si “fikrim yoktur” seçeneğini işaretlemiştir. Kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha yüksek oranda fikrim yoktur seçeneğini işaretlediği saptanmıştır. Buna göre kız ve erkek öğrencilerin yanıtları arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır ( $p=,003<,05$ ).

Sınıf değişkeni açısından 9. sınıflar % 20,7, 10. sınıflar % 26,9, 11. sınıflar % 30,5 ve 12. sınıflar % 31,5 oranında “kendine özgü bir tarzda insanı hakikate ulaştırmaya çalışan yol” seçeneğini işaretlemiştir. “fikrim yok” seçeneğini ise; 9. sınıflar % 53,6, 10. sınıflar % 38,9, 11. sınıflar % 33,7 ve 12. sınıflar % 29,5 oranında işaretlemiştir. 12. sınıfların “fikrim yok” seçeneğini diğer sınıf seviyelerine göre daha az tercih ettiği saptanmıştır. Bunun sebebi tarikat kavramının yalnızca 12. sınıf DKAB öğrenim programında geçmesi ile izah edilebilir ( $p=,000<,05$ ).

Okul türü değişkeni açısından Anadolu Lisesi % 37,3, Fen Lisesi % 30, Sosyal Bilimler Lisesi % 28,2, Sağlık Meslek Lisesi % 34,8, Endüstri Meslek Lisesi

% 41,7, Ticaret Meslek Lisesi % 48,3 ve Güzel Sanatlar Lisesi % 59,2 oranında “fikrim yok” seçeneğini işaretlemiştir. Tüm okul türlerinde “fikrim yok” seçeneği yüksek oranda belirtilmiş olmakla birlikte özellikle Güzel Sanatlar Lisesi’nde öğrencilerin yarısından fazlasının bu konuda fikri olmadığını ifade etmiş olmaları dikkat çekicidir ( $p=,000<,05$ ).

Anne dindarlık durumu değişkeni açısından anne dindarlık durumunu çok dindar olarak tanımlayan öğrenciler % 39,6, dindar olarak tanımlayan öğrenciler % 39,2, az dindar olarak algılayan öğrenciler % 42,7 ve dindar değil olarak tanımlayan öğrenciler % 48 oranında fikrim yok seçeneğini işaretlemiştir. Buna göre anne dindarlık durumu azaldıkça öğrencilerin tarikat kavramı ile ilgili bilgilerinin de azaldığı anlaşılmaktadır ( $p=,023<,05$ ).

Ailelerin çocuklarının dini bilgi almasını isteme durumu değişkeni açısından ailelerinin dini bilgi almasını isteyeceğini düşünen öğrencilerin % 38,9’u fikrim yok ve % 28,3’ü kendine özgü bir yolda insanı hakikate ulaştırmaya çalışan yoldur derken; hayır istemez diyen öğrencilerin % 32’si fikrim yok ve % 28’i İslam’ın bozulmuş tasavvufi yorumudur; bilmiyorum diyen öğrencilerin ise; % 49’u fikrim yok ve % 22,1’i tarikat kelimesini İslam’ın bozulmuş tasavvufi yorumudur şeklinde tanımlamıştır. Böylece ailelerin çocuklarının dini bilgi almasını isteme durumu değişkenine göre öğrencilerin önemli bir çoğunluğunun bu konuda fikir sahibi olmadığı görülmektedir ( $p=,010<,05$ ).

Seçmeli din dersi alma durumu değişkeni açısından seçmeli din dersi alan öğrenciler % 28,3 oranında “insanı hakikate ulaştırmaya çalışan yol”, % 17,6 oranında “dini inanç ve tutumları canlı tutmaya çalışan akım”, % 13,8 oranında “İslam’ın bozulmuş tasavvufi yorumu” ve % 40,2 oranında “fikrim yok” seçeneğini işaretlemiştir. Seçmeli din dersi almamış öğrenciler ise; % 23,7 oranında “insanı hakikate ulaştırmaya çalışan yol”, % 16,3 oranında “dini inanç ve tutumları canlı tutmaya çalışan akım”, % 21,1 oranında “İslam’ın bozulmuş tasavvufi yorumu” ve % 38,9 oranında fikrim yok seçeneğini işaretlemiştir. Buna göre seçmeli din dersi alan öğrencilerin almayan öğrencilere göre daha yüksek oranda fikrim yok seçeneğini tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca seçmeli din dersi almayan öğrencilerin bu dersleri alan öğrencilere nazaran daha yüksek oranda tarikat kavramını “İslam’ın bozulmuş tasavvufi yorumu” şeklinde değerlendirmeleri dikkat çeken bir diğer sonuçtur ( $p=,042<,05$ ).

DKAB dersi dışında dini bilgi alma durumu değişkeni açısından, DKAB dışında dini bilgi alan öğrenciler % 39 oranında “fikrim yok” seçeneğini işaretlerken DKAB dışında dini bilgi almayan öğrenciler % 48,4 oranında işaretlemiştir. Bunun dışında daha önce dini bilgi alan öğrencilerin % 27,3’ü ve daha önce dini bilgi almayan öğrencilerin % 24,2’si “insanı hakikate ulaştırmaya çalışan yol” seçeneğini tercih ederek en yüksek oranda tarikat kavra-

manı bu şekilde tanımlamıştır. Buna göre daha önce dini bilgi alan öğrencilerin diğer öğrencilere göre daha fazla fikir sahibi olduğu görülmektedir ( $p=,038<,05$ ).

DKAB dersi başarı durumu değişkeni açısından başarı durumunu çok iyi olarak tanımlayan öğrenciler % 34,8, iyi olarak tanımlayan öğrenciler % 40,7, orta olarak tanımlayan öğrenciler % 54,5 ve zayıf olarak tanımlayan öğrenciler % 66,7 oranında fikrim yok seçeneğini işaretlemiştir. Buna göre başarı durumu yüksek öğrencilerin tarikat kavramı ile ilgili daha fazla fikir sahibi olduğu saptanmıştır. Başarı durumu düştükçe öğrencilerin fikrim yok seçeneğini daha fazla tercih ettiği görülmektedir ( $p=,012<,05$ ).

### Değerlendirme ve Sonuç

Dünyada farklı inanç ve düşünceye sahip insanları bir arada yaşamaya yönelik sebepler ve gelişmeler, çoğulculuk anlayışı doğrultusunda sosyal, kültürel, siyasal, eğitim ve benzeri birçok alanda çeşitli düzenlemeleri gerekli kılmıştır. Türkiye’de de özellikle 2000 yılından sonra uygulamaya konulan DKAB öğretim programlarında gerek İslam dışındaki diğer dinlerin ve gerekse İslam içindeki yorum farklılıklarının öğretimine daha çoğulcu bir perspektifle yer verilmeye başlanmıştır. Bu kapsamda DKAB öğretim programlarının mezhepler üstü olarak belirlenen dinbilimsel yaklaşımı gereği dini ve mezhepsel farklılıkların saygı ve anlayışla karşılanarak bir zenginlik olarak görülmesine, bu tür farklılıkların dinle özdeşleştirilmemesine özel önem verildiği anlaşılmaktadır. Öğretim programlarında İslam düşüncesindeki yorumların öğretimine yer verilmesi önemli olmakla birlikte öğrencilerin bu konular kapsamında neler düşündüklerine yönelik araştırma ve önerilerin program geliştirme süreçlerine önemli katkılarının olacağı açıktır. Bu kapsamda Sakarya ili merkez ilçelerinde lise öğrencilerinin İslam düşüncesindeki yorumlara ilişkin bilgi ve düşüncelerini tespit etmeyi amaçlayan bu çalışmadan elde edilen bulgular ışığında şu hususlar zikredilebilir:

Araştırma sonuçlarına göre; İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarının niçin öğretilmesi gerektiği konusunda lise öğrencileri en çok farklı mezhep ve tasavvufi yorumları benimseyenleri daha iyi anlamamıza ve hoşgörülü olmamıza katkı sağlayacağı düşüncesinde oldukları anlaşılmaktadır. Bu sonuç, çoğulcu ve çok kültürlü toplumlarda din öğretiminin yapılmasına yönelik temel hedefler ile uyushmaktadır. Bu yönüyle öğrencilerin bir din içindeki farklı yorumların öğretimine yönelik olumlu tutumlara sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Araştırmadan elde edilen veriler ışığında lise öğrencilerinin mezhepler ve tasavvufi yorumlar hakkındaki bilgi düzeylerinin az olduğu görülmektedir. İstatistiklere bakıldığında öğrencilerin yarıya yakını (% 47,1) itikadi mezhep-

ler konusunda bilgilerinin “yetersiz”, üçte biri (% 35,8) “kısmen yeterli” bulmaktadırlar. Fıkhi mezhepler hakkında öğrencilerin yarıya yakını (% 46,8) bilgilerinin “kısmen yeterli” bulurken, üçte biri (% 32,5) yeterli gördüklerini ifade etmişlerdir. Tasavvufi yorumlar konusunda ise öğrencilerin yarıya yakını (% 44,9) bilgilerinin “kısmen yeterli” bulurken, üçte biri (% 35,9) “yetersiz” görmektedir. Bu bilgiler doğrultusunda öğrencilerin İslam düşüncesindeki yorum farklılıkları konusundaki bilgilerinin kısmen yeterli ve yetersiz boyutlarında yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.

Sınıf düzeyi açısından bakıldığında itikadi mezhepler konusunda 12. sınıf öğrencileri bilgilerinin kısmen yeterli görürken, diğer sınıflar bilgilerinin yetersiz görmektedirler. Fıkhi mezhepler konusunda ise tüm sınıflar düzeyinde öğrenciler bilgilerinin kısmen yeterli bulduklarını ifade etmişlerdir. Öğrencilerin bu konuda daha fazla bilgi sahibi olmalarını, ibadet, muamelat gibi fıkhi konularla gündelik hayatlarında pratik olarak daha fazla muhatap olmaları ile açıklamak mümkündür. Tasavvufi yorumlar konusunda da 12. sınıf öğrencileri diğer sınıflara göre kendilerini daha yüksek oranda kısmen yeterli gördüklerini belirtmişlerdir. Bilgilerini diğer sınıflara göre daha yüksek oranda kısmen yeterli görmelerinde tasavvufi yorumlar konusunun 12. sınıf DKAB öğretim programında yer almasının etkili olduğu söylenebilir.

Okul türü değişkeni açısından bakıldığında itikadi mezhepler konusunda sırasıyla sosyal bilimler lisesi (% 71,8), fen lisesi (% 60), sağlık meslek lisesi (% 51,3), Anadolu lisesi ve ticaret meslek lisesi (% 42,9), güzel sanatlar lisesi (% 43,7) ve endüstri meslek lisesi (% 31) öğrencileri bilgilerinin yetersiz bulduklarını belirtmişlerdir. Bu verilere göre özellikle akademik başarısı yüksek olan öğrencilerin öğrenimlerine devam ettikleri sosyal bilimler lisesi ve fen lisesindeki öğrencilerin itikadi mezhepler konusunda diğer lise türlerine göre kendilerini daha yetersiz görmeleri oldukça dikkat çekici bir sonuç olarak değerlendirilebilir.

Fıkhi mezhepler konusunda ise lise öğrencilerinin itikadi mezheplere göre daha fazla bilgi sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Okul türü açısından oranlara bakıldığında öğrencilerin fıkhi mezhepler konusunda kendilerini daha çok kısmen yeterli gördükleri tespit edilmiştir. Buna göre fıkhi mezhepler konusunda kendilerini kısmen yeterli gören okul türleri sırasıyla güzel sanatlar lisesi (% 57,7), Sağlık Meslek Lisesi (% 55,7), Ticaret Meslek Lisesi (% 50,7), Endüstri Meslek Lisesi (% 45,2), Fen Lisesi (% 43,3), Anadolu Lisesi (% 43,2), sosyal bilimler lisesi (% 34,1) öğrencilerinden oluşmaktadır. Fıkhi mezhepler konusunda da fen lisesi ve sosyal bilimler lisesi öğrencilerinin diğer okul türlerine göre kısmen yeterli olma oranları daha düşük gözükmektedir. Tasavvufi yorumlar konusunda ise okul türü açısından anlamlı bir farklılık ise tespit edilmemiştir.

Lise öğrencilerinin mezhepler ve tasavvufi yorumlarla ilgili en çok (% 32,8) mezhep ve tasavvufi yorumların nasıl ortaya çıktığı ve sistemleştiğini merak

ettikleri tespit edilmiştir. Bunu sırasıyla mezhep ve tasavvufi yorumların ibadet, zikir vb. uygulamaları (% 23), mezhep ve tasavvufi yorumların toplum üzerindeki etkileri (% 21,8), mezhep ve tasavvufi yorumların benzer ve farklı yönleri (% 14,9), mezhep ve tasavvufi yorumların İslam coğrafyasındaki dağılımı (% 7,5) konuları oluşturmaktadır.

DKAB öğretim programında din anlayışındaki farklılıkların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan mezhep ve tasavvufi yorumlarla ilgili olarak; bunların birer insani oluşumlar olduğu ve dinle özdeşleştirilemeyeceği üzerinde durulmuştur. Bunun yanında mezhep ve tasavvufi yorumlar birer kültürel zenginlik ve dinde çoğulculuk olarak görülmektedir. Öğrencilerin mezhep ve tasavvufi yorumlarla ilgili en çok merak ettiği konuların programda yer verilme durumuna baktığımızda; öğretim programı ve kitaplarda daha çok mezhep ve tasavvufi yorumların ortaya çıkış sebepleri ve sistemleşme süreçleri yer almaktadır. Bunun yanında yorum farklılıklarının ortak yönleri de özellikle belirtilmiştir. Fakat mezhep ve tasavvufi yorumlarla ilgili ibadet ve zikir vb. uygulamalarla ilgili hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Aynı zamanda mezhep ve tasavvufi yorumların birer zenginlik olduğu belirtilirken, bunların topluma nasıl yansıdığı ve etkileri de program ve ders kitaplarında yer almamaktadır.

Araştırmaya katılan lise öğrencilerinin önemli bir kısmının (% 19,4) tasavvuf kavramı konusunda fikir sahibi olmadıkları tespit edilmiştir. Bunun yanında tasavvuf kavramı hakkında daha çok güzel ahlak (% 18,3), Allah aşkı (% 11,8), Allah'ı ve insanları sevmek, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak (% 16,3), Kişiyi Allah'a götüren yol (% 8,8), İslam'ın bozulmuş hali (% 1) gibi tanımlamalar ön plana çıkmıştır. Öğrencilerin tasavvuf kavramı konusunda fikir sahibi olmadıklarını belirtmelerinde bu kapsamdaki konuların sadece 12. sınıfta yer almasının etkisinin olabileceği söylenebilir. Birçok seçenek içinden öğrencilerin daha çok "fikrim yok" seçeneğini işaretlemiş olmaları program geliştirme çalışmaları açısından dikkate değer bir sonuç olarak zikredilebilir.

Araştırmada mezhep kavramıyla ilgili olarak; öğrencilerin % 40,3'ü İslam düşüncesindeki görüş ayrılıkları, % 38,6'sı İslam dininin yorumlanma ve anlaşılma ekolleri, % 4,6'sı dinin diğer adı ve % 16,5'i fikrim yoktur seçeneğini işaretlemiştir. Buna göre öğrencilerin büyük çoğunluğunun mezhep kavramını görüş ayrılıkları ve İslam dininin anlaşılma ve yorumlanma ekolleri olarak algıladıkları saptanmıştır. Öğrencilerin mezhep kavramını daha çok İslam düşüncesindeki görüş ayrılıkları olarak algılamaları bu tür din anlayışlarının birleştirici boyutundan ziyade farklılıkları ifade eden boyutuna işaret etmektedir ki, özellikle program geliştirme çalışmalarında ve ders kitaplarında mezheplerin birleştirici boyutuna vurgu yapılmasına yönelik bir tespit olarak değerlendirilebilir.

Tarikat kavramı ile ilgili olarak; öğrencilerin % 27'si “kendine özgü bir tarzda insanı hakikate ulaştırmaya çalışan yol” seçeneğini, % 17,3'ü “insanların dini inanç ve duygularını canlı tutmaya çalışan akım” seçeneğini, % 15,9'u “İslam'ın bozulmuş tasavvufi yorumu” seçeneğini ve % 39,9'u “fikrim yok” seçeneğini işaretlemişlerdir. Bu veriler, öğrencilerin önemli bir kısmının tarikat kavramı konusunda fikir sahibi olmadığını göstermektedir. Bunda tasavvufi yorumlar kapsamındaki konuların 12. sınıf düzeyinde yer almasının etkisinden bahsedilebilir. Bununla birlikte özellikle toplumda doğru bir din anlayışının oluşmasına katkı anlamında bu tür kavramlara ve oluşumlara dair öğrencilerin sağlıklı ve doğru bilgilerle donatılması önemli bir nokta olarak belirtilmelidir.

Bu sonuçlar doğrultusunda program geliştirme ve ders kitabı yazım süreçlerinde İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarının birer zenginlik olduğu ve bir ayrışma sebebi olmaması gerektiğine yönelik içeriğin daha kapsamlı hale getirilmesinin önemli kazanımlar sağlayacağı söylenebilir. Bununla birlikte tasavvuf, tarikat ve mezhep kavramları konusunda yeterli ve doğru bir anlayış geliştirebilmek için ders kitaplarındaki içerik genişletilmeli, İslam düşüncesindeki yorumların birey ve toplum üzerindeki etkileri konusunda öğrencileri aydınlatıcı bilgiler sunulmalıdır. Ayrıca İslam düşüncesindeki yorumların tarihsel boyutları yanında günümüzdeki durumları konusunda da güncel bir içeriğe yer verilmelidir.

## Kaynakça

- Altaş, Nurullah. “Türkiye’de Örgün Öğretimde Dinin Yeri (1924-1980 Arası Din Öğretimi Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme)”. *Marife* 2/1 (2002): 219-229.
- Altaş, Nurullah. “Türkiye’de Zorunlu Din Öğretimini Yapılandıran Süreç, Hedefler ve Yeni Yöntem Arayışları (1980-2001)”. *Dini Araştırmalar*, 4/12 (2002): 145-168.
- Cresswell, John. W. *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. Trc. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2016.
- Doğan, Recai. “1980’e Kadar Türkiye’de Din Öğretimi Program Anlayışları”. *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışlar Uluslararası Sempozyumu (28-30 Mart 2001)*. 611-646. Ankara: MEB Yayınları, 2004.
- Kaymakcan, Recep. “Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler”. *EKEV Akademi Dergisi* 11/27 (2006): 21-36.
- Kaymakcan, Recep. “Türkiye’de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 7/1 (2007): 181-210.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2010.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *İlköğretim DKAB Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli)*. İstanbul: MEB, 2001.

- Milli Eğitim Bakanlığı. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11, 12. sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2010.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11, 12. sınıflar) Öğretim Programı*, Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2010.
- OSCE. Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR). *The Toledo Guiding Principles on Teaching about Religion and Beliefs in Public Schools*. Warsaw: OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights. 2007.
- Yürük, Tuğrul. *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Program Anlayışları*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.

**Views of High School Students on the Concepts of Interpretation  
Diversities within Islamic Thoughts  
(Extended Abstract)**

Mahmut ZENGİN\*\*  
Yeliz ALTUNTAŞ\*\*\*

There are some new quests and regulations both in general and religious education to facilitate living together in societies, which contain various religious and ethnic components. A positive opinion, which is intended to provide religious education within the school system based on pedagogical and scientific criteria and more pluralistic way, has been gaining momentum worldwide and teaching of various religions and diverse interpretations within a religion is encouraged.

In the Republic of Turkey, prior to 1982, a confessional religious education approach was preferred in the curriculums and textbooks regarding the teaching of other religions and also different interpretations within Islamic thought, and on this basis, an Islam-centered perspective dominated in the determination of objectives and aims of religious education. In 1982, after religious education became compulsory subject, and its name changed to Religious Culture and Ethics Knowledge, a new approach was adopted in terms of aim and content but Islam-centered approach continued to be predominant in textbooks and curriculums until the 2000's to some extent. In the curricula and textbooks prepared after 2000, it was stressed that Quran-centered approach was adopted instead of traditional catechism (İlmihal) centered approach and it was claimed that contemporary developments in the field of education and diverse interpretations within Islam were also considered. In the curricula and textbooks prepared after 2005, a more pluralistic approach was adopted regarding the teaching of religions, faiths and interpretations in Islamic thought.

---

\*\* Assoc. Prof. Dr., Sakarya University Faculty of Theology Primary Religious Culture and Ethical Knowledge Education Department ([zengin@sakarya.edu.tr](mailto:zengin@sakarya.edu.tr)).

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9042-7379>

\*\*\* MA Student, Sakarya University Institute of Social Sciences Department of Philosophy and Religious Studies ([yelizmuslu@hotmail.com](mailto:yelizmuslu@hotmail.com)). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1248-161X>

---

DOI: <http://dx.doi.org/10.17335/sakaifd.414368>

Geliş T. / Received Date: 11/04/2018

Kabul T. / Accepted Date: 18/10/2018



It is of great importance to explore how different interpretations within Islamic taught is presented in the curricula and how the students see the teaching of these different interpretations. In this study, how diverse interpretations within Islamic thought are presented in Religious Culture and Ethics Knowledge courses is explored and then the opinions of high school students about concepts like sect, sufi path and sufism are investigated. In this context, a questionnaire was applied to 956 students at 10 high schools chosen from the central districts of Sakarya province, the obtained data were input to SPSS program and it was analyzed whether the results produced a meaningful statistical difference depending on factors like gender, school type, parents' education status and other variables.

According to the survey results; regarding the question why diverse interpretations within Islamic thought should be taught, students indicated that it would contribute most to better understanding and tolerance. This finding corresponds with the basic purposes intended to give religious education in plural and multicultural societies. From this aspect, it is understood that students have positive attitude toward the teaching of diverse interpretations within Islam.

Moreover, it is found that students have little knowledge about different interpretations of faith, Islamic jurisprudence, and mysticism in Islamic thought and their knowledge concentrated mostly over "partially sufficient" or "insufficient" levels. When the issues that students were most curious about were analyzed, it was concluded that they wondered most about how sects and sufi interpretations emerged and became systemized (32,8 %). This option was followed by worship, invocation (dhikr) and other practices of sects and sufi interpretations (23 %), their effects on the society (21,8 %), similar and different aspects of sect and sufi interpretations (14,9 %) and their distribution in the overall Islamic world (% 7,5).

When the curricula and textbooks are analyzed from the aspect of issues that students were most curious about; rather the reasons for emergence of sects and sufi interpretations and their systematization procedures are covered and in addition, common sides of these interpretation diversities are also mentioned. However, there is not enough knowledge about practices such as worship and invocation (dhikr). At the same time, while it is indicated that sects and mystic interpretations are enrichment, the reflections and influences of these on the society are not included in curriculum and textbooks.

Within the scope of the views of students on diverse interpretations within Islamic thought; when their level of knowledge regarding concepts of sect (madhab), sufi path (tariqat) and sufism (tasavvuf) is analyzed, a major part of the students who participating in the survey marked "I have no idea" choice (19,4 %). Nevertheless, the students described the concept of sufism rather

by good morality (18,3 %), love of Allah (11,8 %), loving Allah and mankind and gaining the gratification of Allah (16,3 %), the path that leads the individual to Allah (8,8 %) and distorted situation of Islam (1 %).

With respect to the concept of sect; 40,3 % of the students marked divergences in Islamic thought, 38,6 % marked interpretation and comprehension schools of Islam, 4,6 % marked the other name of the religion while 16,5 % of them marked "I have no idea". According to this result, it is understood that major part of the students perceived the concept of sect as divergences in Islamic thought and comprehension and interpretation schools of Islam. The perception of the concept of sect by students as divergences in Islamic thought points out the divergence dimension of the religion rather than its unifying side and especially, it should be emphasized on the uniting aspect of sects more in the textbooks and curriculum development.

In regards to the concept of sufi path; students mostly marked "I have no idea" (39,9 %) choice. It could be inferred that the teaching of subjects regarding mystic interpretations are included in the curriculum only in the 12th grade and therefore students had no opinion about it. Respectively, the students described the sufi path as "the path which attempts to deliver a person to the truth in a specific way" at a rate of 27 %, "a movement which attempts to keep the religious faiths and emotions of people alive" at a rate of 17,3 % and as "distorted mystic interpretation of Islam" at a rate of 15,9 %.

According to the findings obtained from this survey; it should be emphasized more in the process of curriculum development and writing textbooks that interpretation diversities in Islamic thought are enrichments and it is suggested that the content of the textbooks should be enlarged in a way for the students to develop sufficient and accurate understanding about the concepts of sufism, sufi path and sect.

# SAĞLIK ÇALIŞANLARININ DİNİ TUTUM DÜZEYLERİ\*

Yusuf GENÇ\*\*  
Arif DURĞUN\*\*\*

## Öz

İnsanlar tutum ve davranışlarını geliştirirken dini inançlarından etkilendikleri yapılan birçok araştırmayla tespit edilmiştir. Bu denli etkileme gücü olan dinlerin bir tutum biçimi olarak etki gücünün belirlenmesine yönelik birçok ölçek çalışması yapılmıştır. Bu araştırmanın amacı doktor, hemşire, ebe, sağlık memuru ve sağlık lisansiyerlerinden oluşan sağlık çalışanlarının dini tutum düzeylerini belirlemektir. Araştırma Bolu ilinde faaliyet gösteren 2 devlet hastanesiyle sınırlıdır. Çalışma 2017 yılı şubat-mart ayları arasında gönüllülük esasına dayalı ve tesadüfi örneklem yöntemiyle 333 sağlık personeli ile gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların unvanlarına göre %20,7'si doktor, %71,5'i hemşire-ebe-sağlık memuru ve %7,8'i ise sağlık lisansiyerleri olarak dağılmıştır. Katılımcıların unvan ve hizmet sürelerine göre dini tutum düzeylerinde anlamlı farklılık bulunmuştur. Deneklerin cinsiyet, medeni durum, çalıştığı birim, eğitim durumu ve yaş değişkenlerine göre dini tutum düzeyleri arasında ölçek toplam puanlarında anlamlı ilişki bulunmamıştır. Alt boyutlarla yapılan analizlerde; cinsiyet bazında ilişki, kuruluş bazında biliş, eğitim değişkeninde ise biliş, duygu ve ilişki alt boyutlarında anlamlı farklılık bulunmuştur. Ankete katılan sağlık çalışanlarının dini tutum düzeylerinin orta (26.44±4.80) düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Dini Tutum, Davranış, Dindarlık, Sağlık Çalışanı.

## Religious Attitude Level of Healthcare Workers

### Abstract

The fact that people are affected by their religious beliefs while developing their attitudes and behaviors have been confirmed by many studies. Many scale studies have been carried out to identify religions as an attitude form which have such a significant influence. This study aims to determine the religious attitude levels of health professionals, consisted of physicians, nurses, midwives, health officers and health licensees. The study is limited with two state hospitals in Bolu Province. The study was conducted between February and March 2017. The random sampling method was employed. The study was conducted with 333 healths professional who volunteered to participate. The distribution of participants in terms of their job title was as follows: 20.7% of them were physicians, 71.5 of them were Nurses/Midwives/Health Officers and 7.8% of them were health licensees. Significant differences were found in religious attitudes in respect to the job titles and service periods of participants. There was no significant relationship in the scale total scores between religious attitude levels in respect to gender, marital status, working unit, educational status and age variants of the participants. In the sub-dimensional analyses significant differences were found in the relationship sub-dimension on the basis of gender, in

\* Bu çalışmada Doç. Dr. Yusuf GENÇ danışmanlığında Öğr. Gör. Arif DURĞUN'un 'Hastanelerde Bakım Hizmeti Veren Meslek Elemanlarının Manevi Bakıma İlişkin Düşüncelerinin Belirlenmesi (Bolu Örneği)' isimli yüksek lisans tezinin demografik verilerinden yararlanılmıştır.

\*\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Hizmet Bölümü ([ygenç@sakarya.edu.tr](mailto:ygenç@sakarya.edu.tr)). ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6580-0883>

\*\*\* Öğr. Gör., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Seben İzzet Baysal Meslek Yüksekokulu Sosyal Hizmet ve Danışmanlık Bölümü ([arifdurgun@ibu.edu.tr](mailto:arifdurgun@ibu.edu.tr)). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8210-7343>

cognitive sub-dimension on the basis of institution; in the cognitive, emotion and relationship sub-dimensions in the education variant. The level of religious attitudes of health professionals participating to the survey has been found to be moderate (26.44 ± 4.80).

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography]

**Keywords:** Religion, Religious Attitude, Devotion, Health Professionals.

## Giriş

*Sağlık*, tedavi, bakım, rehabilitasyon hizmetlerinin verildiği kurumlar ve bu hizmetlerin sunumunu yapan *sağlık çalışanlarının* nitelikleri insan sağlığı açısından ihtiyaç duyulan öncelikli konular arasındadır. Sağlık hizmetleri, bireylerin sağlığının korunması, tanı, tedavi, bakım ve rehabilitesi için kişisel ve kurumsal olarak, kamu ya da özel kurumların vermiş olduğu hizmetlerdir.<sup>1</sup> Sağlık hizmetlerinin seviyesi, verimliliği, modernizasyonu, gelişmişliği, erişimi ve sunumundaki profesyonel bakış açısı ve kapasitesi toplum için güven kaynağı ve hayatın devamı için bir gerekliliktir. Bu alanda elde edilen teknolojik gelişmeler, hastalıkların tedavisinde kullanılabilecek modern cihaz ve yöntemler ve hastanelerin fiziki şartlarındaki iyileştirmeler ile sağlık çalışanlarının kalite, iletişim becerileri, mesleki kapasite, tutum ve duyarlılıkları arasında sağlık hizmetinin işlevselliği ve ihtiyaca cevap vermesi açısından önemli bir ilişki vardır. Çünkü ulaşılan imkân ve fırsatlar kullanıldıkları ölçüde işlevseldir.

Tıbbi ve sosyolojik bir kurum olan sağlık alanı birçok bileşenden oluşan zor ve komplike bir hizmettir. Bu hizmetin icrasında idari ve mesleki olarak farklı meslek grupları görev almakta ve eşgüdüm halinde çalışmaktadırlar. *Sağlık çalışanları* arasında en önemli fonksiyonu tedavi-bakım-rehabilitasyon hizmetlerinin sunumunu yapan ve araştırmanın hedef kitlesini oluşturan doktor, hemşire, ebe, sağlık memuru ve sağlık lisansiyerleri diye adlandırılan fizyoterapist, diyetisyen, çocuk gelişimcisi, biyolog, psikolog ve sosyal çalışmacılar üstlenmektedir. Araştırmanın hedef kitlesini bu meslek grubu bireyler oluşturmaktadır. Sağlık çalışanları, her yaş grubu ve cinsiyette tüm topluma, hastalık, yaşlanma ve ya engellilik durumları nedeniyle kendini bakma gücünü yitiren, genellikle çaresiz bakıma muhtaç kimselere ihtimamla özel hizmet vermektedirler.<sup>2</sup> Bu yönüyle sağlık hizmetini sunan profesyonellerin tutumlarını etkileyen tüm unsurlar hizmetin verimliliği açısından önemlidir.

Bu çalışmada sağlık çalışanlarının *tutum ve davranışlarında dini tutumlarının* etki durumu değerlendirilmiş ve *dini tutum* düzeylerinin belirlenmesi

1 Yavuz Odabaşı, *Sağlık Hizmetleri Pazarlaması* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2001), 25.

2 Elizabeth A. Stanko, "Knowledge About the Impact of Violence at Work in the Health Sector", *Workplace Violence in the Health Sector: State of the Art*, ed. Cary L. Cooper - Naomi Swanson (International Council of Nurses, 2002), 57.

konu edinilmiştir. Mesleklerin kendi perspektifi içinde profesyonellik sorumlulukları olmasına rağmen zaman zaman insanların *kimlik, kişilik, tutum* ve davranışları meslekleri ve mesleki uygulamaları üzerinde etkili olmaktadır. Bir bireyin olaylar karşısında tamamen objektif davranması oldukça zor bir durum olup diğer birikimleri de tutum ve davranışlarında etkili olmaktadır.

Türkiye'nin çok yerinde sağlık çalışanlarının çalışma koşulları oldukça ağır olup hastane ve sağlık merkezlerindeki hasta ve çalışanların güvenliği hususunda yeterli önlem alınmamaktadır.<sup>3</sup> Ayrıca sağlık ve sosyal hizmet sunulan ortamlarda sıkı güvenlik önlemleri almak da hoş karşılanmamaktadır.<sup>4</sup> Sağlık çalışanları, doğası gereği çalışanın ve hizmet alanın fiziksel ve ruhsal sağlığı üzerinde olumsuz etki yapabilecek ortamlarda, savaş sığınmacılarına ya da savaş bölgelerinde sağlık hizmeti verebilmektedirler. Bu ortamlar çalışanlar için risk taşıyan ve güven vermeyen ortamlardır. Hâlbuki diğer alanlarda çalışanlarda olduğu gibi sağlık alanında çalışanlar da ruhsal ve fiziksel olarak güvenli bir ortamda çalışma hakkına sahiptirler. Sağlık çalışanlarının tutumlarında sadece din değil, çalışma ortamındaki bu tür unsurlar da etkili olmaktadır. Ancak bu araştırma sağlık çalışanlarının sadece dini tutum düzeylerini değerlendirme ile sınırlıdır.

*Tutum*; bireyin sosyal çevre içerisinde sosyalleşmesiyle birlikte öğrenme yoluyla edinilen, belli bir zaman diliminde devam eden temayüllerdir. Tutum, bireyin bir durum, olay ya da olgu karşısında ortaya koyması beklenen olası davranış biçimi, herhangi bir birey ya da obje hakkında pozitif ya da negatif duyguları gösteren tepkilerin tamamıdır.<sup>5</sup> Latince "*harekete hazır*" anlamına gelen tutum kelimesi; doğrudan gözlenemezse de davranışı önceleyen, eyleme ilişkin seçim ve kararlara yön veren bir yapı olarak tanımlanmaktadır.<sup>6</sup>

İnsanların fitraten sahip oldukları özelliklerinin yanında hayata yönelik tutumları; bireysel ve farklılaşan özellikleri, aldıkları eğitimler, beslendikleri kültürler, inandıkları dinler, geçirdikleri tecrübeler, ideolojileri, örf adet, gelenek gibi lokal unsurlar ve sosyal çevrelerinden etkilenerek öğrenme ve etkileşim sonucu oluşmaktadır. Davranışlar nasıl bir sosyal çevreden geldiği

3 Ayşe Meydanlıoğlu, "Sağlık Çalışanlarının Sağlığı Ve Güvenliği", *Balıkesir Sağlık Bilimleri Dergisi* 2/3 (2013): 194.

4 Kate Calnan v.dğr., "SAV-T First: Managing Workplace Violence", *International Handbook of Workplace Trauma Support*, ed. Rick Hughes v.dğr. (USA, Malden: MA, Wiley-Blackwell, 2012), 105-120.

5 Yusuf Genç - Ali Seyyar, "Tutum", *Sosyal Hizmet Terimleri* (Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2010), 1: 805.

6 Michael A. Hogg - Graham M. Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, trc. Aydın Gelmez -İbrahim Yıldız (Ankara: Ütopya Yayınları, 2007); Sibel Ayşen Arkonaç, *Sosyal Psikoloji* (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2001).

hakkında ipuçları vermektedir. *Sosyal öğrenme*, taklit gibi öğrenme şekliyle öğrenilen ve pekiştirilen tutumlar farklı sebeplerle değiştirilebilir. Eğitim, çalışma ve iş alışkanlıklarının kazanımları gibi durumlar tutum değişikliğini gerektirebilir.<sup>7</sup> Meslekler bireylerin davranışları üzerinde etkili olup bir müddet sonra bireylerin mesleki davranışları gündelik yaşamına yansımaktadır. Sağlık çalışanları diğer alanlarda çalışanlar gibi tutum geliştirirken bu tür unsurlardan etkilenerek belirgin hale gelen tutumları mesleki davranışlarına yansımaktadır. Örneğin her doktorun veya sağlık çalışanlarının hastasına yaklaşımı, olayları yorumlaması, problem çözme becerileri, *etkileşim gücü* ve tahammülü birbirinden farklıdır. Sağlık hizmeti zor bir hizmet olup sağlık çalışanları diğer sektörlerde çalışanların maruz kaldığı iş risklerinin yanında, yaptıkları işin niteliğine bağlı olarak daha farklı iş riskleriyle de karşılaşmaktadırlar. Çünkü sağlık hizmetleri, toplumun tüm katmanlarıyla yakın iletişim içinde yürütülen özel bir çalışma alanıdır.

Meslekler tarafsızlığı baz alarak hizmet üretmesi gerekirken meslek elemanlarının ve çalışanların mesleki bilgi birikimleri dışındaki kazanımlarını mesleki uygulamalarına yansıtılmaları problem olarak görülmektedir. Ancak bu birikimler sorumluluğu artırıcı ve mesleki etiği destekleyici nitelikte olduğunda hizmet kalitesine olumlu yansımaktadır.

*Din*, insanın hayatında ciddiye aldığı güçlü, tehlikeli, kendisine yardımcı olan, uğruna hayatını feda edebileceği veya tapacağı kadar anlamlı olan şeylerin, birtakım metafizik etmenlerin (ruh, yasalar, şeytanlar, tanrılar vb.) dikkatle gözlemi ve hesaba katılması şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>8</sup> *İnanma*, insan fitratının ve psiko-sosyal eğilimlerinin sonucu olarak ortaya çıkan bir ihtiyaçtır. İnsanlık tarihinde bu ihtiyacın tatmin edilmesine dönük değişik şeyler kutsallaştırılmıştır. İnsanlar herhangi bir şeye tapmış, kendilerine göre bir din oluşturup inanmış ve hiçbir devirde dinsiz bir toplumla karşılaşmamıştır.<sup>9</sup> Bu yönüyle insan hayatında önemli bir yer tutan dini inanışlar, mensuplarının düşünce, görüş, tutum, davranış ve yaşamlarında önemli bir etkiye sahiptir.

*Dini tutum*, kişinin dine ait duygu, bilgi, düşünce ve *davranışlarını* istikrarlı olarak yönlendirme şeklidir.<sup>10</sup> Kişinin dine dair bilgi ve inançları, dinin emir ve yasaklarına karşı ilgisi, inandığı dinin gereklerini yerine getirmesi, inandıklarını savunması, dini aktivitelere verdiği önem, davranışlarının dinle örtüşme durumu ve dini, onun dini tutumunu oluşturur. Din kavramının kişide uyandırmış olduğu duygu, düşünce ve davranış eğilimleri zamanla uyumlu

7 Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Yayınları, 1999), 119.

8 Carl Gustav Jung, *Din ve Psikoloji*, trc. Cengiz Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 20.

9 Erkan Kavas, "Demografik Değişkenlere Göre Dini Tutum", *Akademik Bakış Dergisi* 38 (2013): 1-20.

10 Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (Samsun: Sönmez Yayınları, 1993), 88.

ve devamlı bir bütün meydana getirmektedir.<sup>11</sup> Dolayısıyla dini tutumlar bireylerin sosyal ve mesleki hayatlarındaki eğilimleri üzerinde etkili olmaktadır.

Sağlık çalışanlarının mesleki yaşamlarındaki tutumları arasında en etkili unsurlardan birisi dini tutumlarıdır. Çünkü dini tutumlar bireyin kişiliği ve davranışlarında etkili ve görünmeyen bir güçtür. Araştırmada sağlık çalışanlarının demografik özelliklerinden eğitimleri, medeni durumları, cinsiyetleri, meslekleri ve unvanları ile dini tutumları arasında anlamlı bir ilişki olduğu temel hipotezinden hareket edilmiştir. *Hekimlik* sağlık hizmetinin merkezinde yer alması ve diğer sağlık branşlarına göre daha fazla risk alan meslek grubu olması dolayısıyla mesleki etik kapsamında profesyonel hizmet sunmayı gerektirmektedir. Bu durum diğer sağlık meslek grupları için de geçerli olmakla birlikte demografik özelliklerin hepsi dini tutumlar üzerinde etkili olmayabilmektedir.

### 1. Dini Tutumların Oluşumu ve Gelişimi

*Tutumlar* bireyin çevresindeki (çoğunlukla sosyal çevre) konulara karşı sürekli biçimde benzer tepki gösterme ön eğilimleridir<sup>12</sup>. Tutumlar öğrenildikleri gibi bireylerde stabil kalmazlar, zaman içinde birtakım faktörlerle değişime uğrayabilirler.<sup>13</sup> İnsanlar isteklerini yerine getirilmesine katkı sağlayan şeylere karşı olumlu, isteklerinin yerine getirmeyen şeylere karşı ise olumsuz tutum geliştirirler. İhtiyaç ve istekler gerçekleştirilirken karşılaşılan engeller onlara karşı olumsuz tutum, arzu ve ihtiyaçların gerçekleşmesine yardım eden nesnelere ve şahıslara karşı da olumlu tutum geliştirmeye sebep olabilir.<sup>14</sup> İnsanların olaylara karşı geliştirdikleri tavır ve tutumların yönü ve değeri, bireylerin beklentileriyle yakinen ilişkilidir.

Dini konularda hassas davranan bireyler dinin öğretilerinden hareketle tutumlar geliştirir ve davranışlarını da dini ölçütlere göre kontrol altına alırlar. İnsanların en önemli sosyal kontrol araçları din ve hukuk kuralları ile sosyal çevre baskılarıdır. Bunlar içinde en etkin olanı inanma ile doğrudan bağlantılı olması dolayısıyla dini yaptırımlardır.

İnsanların dini *ritüeller* ve yaptırımlarının etkisiyle oluşturdukları tutumlar onların bireysel, ailevi, sosyal, kültürel ve iş hayatlarındaki davranışlarına yansımaktadır. Sağlık personellerinin hastalarıyla yaptıkları mesleki uygulamalardaki ikili ilişki ve etkileşimlerinde inanç sistemlerinden kazandıkları dini tutumları etkili olmaktadır. Aynı zamanda medya, kitaplar, dinlenen

11 Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum* (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 45.

12 Ayşe Can Baysal, "Sosyal Psikolojide Tutumlar", *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 10/1 (1981): 121.

13 Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Yayınları, 1999), 119.

14 Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (Samsun: Sönmez Yayınları, 1993), 92-93.

vaaz ve hutbeler, radyo ve televizyon kurumu ve bunun gibi birçok alan insanların yeni tutumlar oluşturabilmesinde etkili olmaktadır.

Sosyal bir varlık olarak kendi başına hayatını sürdürmesi mümkün olmayan insanoğlu cemaat ve cemiyet tipi gruplara üye olma, aidiyet duygusu taşıma ve bulunduğu ortamda sosyalleşme ihtiyacı duymaktadır. Sosyal grupların yazılı ve yazılı olmayan kuralları vardır. Grup üyeleri grubun belirlediği davranışlara uygun davrandığı sürece grupta değer bulurlar. Takdir edilmek grup üyelerinin tutumlarının pekişmesine sebep olur. Ayrıca grup, üyelerini grupta belirlenen davranışlara uygun tutum geliştirmeleri için baskı altına da alabilmektedir.

Grup içinde tutumların ödül ve ceza ile karşılık bulması da mümkündür.<sup>15</sup> Kuralların insanlarda oluşturduğu tutumlar bireylerin diğer yaşantısına da yansımaktadır. Bunun yanında her meslek grubunun kendi içinde kuralları ve yaptırımları vardır. Doktor, hemşire, ebe, sağlık memuru ve sağlık lisansiyerlerinden oluşan sağlık çalışanları mesleki olarak ayrı ayrı mesleki tutum sergileyebildikleri gibi sağlık hizmeti bağlamında ortak tavırlar da geliştirebilirler. Grupların üyelerinin bireysel olarak elde ettikleri dini tutumları kendi gruplarını ve gruplarda birbirlerini etkileyebilir. Bu tutumlar bulunulan ortamdaki bireylerin kişilik ve unvanlarının etkisiyle de şekillenebilmektedir. Genelde alt unvana sahip sağlık çalışanları üst unvana sahip bireylerin etkisinde kalabilmektedir. Hastanelerde en üst unvana sahip bireyler olarak doktorlar düşünüldüğünde doktorların dini tutumlarının diğer sağlık çalışanları üzerinde daha etkili olduğu söylenebilir. Yani sağlık çalışanlarının kendi aralarındaki etkileşimler de dini tutumlarının düzeyini etkilemektedir.

Dini tutumların oluşmasında ve gelişmesinde birçok faktörün etkili olduğunu görülmektedir. Dini tutumlar aile içinde gelişmeye başlayıp daha sonra içinde bulunulan sosyal çevreye göre yeniden şekillenmektedir. Bu sebeple, dini tutumların gelişimini açıklarken tek bir etkene bağlayarak açıklamak mümkün değildir. Dini tutumların gelişmesinde tüm bileşenleri göz önünde bulundurarak yorum ve açıklama yapmak daha sağlıklı olacaktır.

## 2. Dindarlık ve Dindarlığın Ölçülmesi

Literatürde sosyolojik açıdan *dindarlık* tanımı iki temel yaklaşımla ele alınmıştır. Bunlardan birincisi bireyin dindarlığını dini organizasyonlara ve gruplara bağlantıları ile açıklarken diğer yaklaşım bireysel özellikler, yönelimler ve bir takım değişkenler çerçevesinde dindarlığı tanımlar.<sup>16</sup>

Johnstone'un tanımına göre<sup>17</sup> dindarlık belirli üstün bir güce ve kutsal objeye inanmakla birlikte, inancının gerektirdiği ritüelleri yapmak ve dini bir

15 Selçuk Budak, " Grup" *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 1: 343.

16 Ronald L. Johnstone, *Religion in Society: A Sociology of Religion* (New Jersey, 1992): 58.

17 Johnstone, *Religion in Society: A Sociology of Religion*, 58-60.



grubun üyesi olmakla ilişkilidir. İslam dini açısından değerlendirmek gerekirse dindarlık<sup>18</sup>; “Allah’ın emirleri çerçevesinde hareket etmek, dinine teslim olmak, itaatkâr bir tavır takınarak öldükten sonra da hesap ve ceza gününe inanmak” şeklinde tanımlanabilir.<sup>19</sup>

Dindarlığın ampirik araştırmalarla ölçülmesi ise 1940’lı yıllara dayanmaktadır. Nitekim dindarlığı ölçen birçok ölçek geliştirilmiştir. İlk örnekleri Amerika’da gerçekleştirilen çalışmaların büyük kısmı Hıristiyan dini ile ilişkilidir. 1970’lerden sonra devam eden yıllarda İngiltere ve Avrupa’nın diğer bölgelerinde de benzer araştırmaların yapıldığı görülmüştür.<sup>20</sup>

İlk başlarda dindarlığın tek boyutlu bir olgu olduğu değerlendirilirken geçen zamanda ve farklı dinler üzerinde de yapılan çalışmalar neticesinde birden fazla alt boyutları olduğu ya da olabileceği düşüncesi egemen olmuştur.<sup>21</sup>

Türkiye’de dini tutum ölçeği geliştirme çalışması ilk olarak 1962 yılında Mehmet Taplamacıoğlu<sup>22</sup> tarafından gerçekleştirilmiştir. Bunu 1977 yılında Erdoğan Fırat,<sup>23</sup> 1978 ve 1999 yıllarında Ünver Günay,<sup>24</sup> 1987 yılında Recep Yaparel,<sup>25</sup> 1989 yılında Kayhan Mutlu,<sup>26</sup> 1993 yılında Mehmet Emin Köktaş,<sup>27</sup> 1995 yılında Veysel Uysal,<sup>28</sup> 1999 yılında Ahmet Onay<sup>29</sup>, 2000’li yıllara gelindiğinde 2003 yılında Mustafa Arslan,<sup>30</sup> 2006 yılında Kemalettin Taş,<sup>31</sup> 2007 yılı-

18 Bu araştırmada görüşlerine başvuru katılımcıların tamamı İslam dinine mensup olduğu için özellikle İslam dini açısından dindarlığın tanımı yapılmak istenmiştir.

19 Genç - Seyyar, “Diyaret”, 1: 183.

20 Mehmet Erkol, “Türkiye’de Dini Hayatı Anlamlandırmak: Dindarlık Olgusu ve Dindarlığın Ölçülmesi”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (2015): 151.

21 Özlem Altunsu Sönmez, “Dindarlığın Ölçülebilirliği Üzerine Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2016): 559.

22 Bk. Mehmet Taplamacıoğlu, “Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet Ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962): 141-151.

23 Bk. Erdoğan Fırat, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu: Din Psikolojisi Açısından Bir Değerlendirme* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1977).

24 Bk. Ünver Günay, *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat* (Erzurum, 1978), 188 - 194.

25 Bk. Recep Yaparel, *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1987).

26 Bk. Kayhan Mutlu, “Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyolojide Yöntem Üzerine Tartışma)”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/4 (1989): 194-199.

27 Bk. Mehmet Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993).

28 Bk. Veysel Uysal, “İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/4 (1995): 263-271.

29 Bk. Ahmet Onay, “Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım Ve Ölçmenin Esasları”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/ 3-4 (2001): 439-449.

30 Bk. Mustafa Arslan, “Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2003): 97-116.

31 Bk. Kemalettin Taş, “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma”, içinde: *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 175-206.

ında Hakkı Kardeşahin,<sup>32</sup> 2009 yılında Yakup Coştı,<sup>33</sup> 2011 yılında Üzeyir Ok,<sup>34</sup> ve 2015 yılında ise Beyazıt Yaşar Seyhan<sup>35</sup>'in yaptıkları çalışmalar takip etmiştir.<sup>36</sup> Dolayısıyla bu alanda zengin bir ölçme aracı yelpazesine sahip olduğu söylenebilir. Bu ölçeklerden bir kısmının adları, ölçek tipleri, boyut sayıları ve isimleri Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1. Türkiye'de Çalışılan Dindarlık Ölçekleri

Yıl/Yazar	Ölçek Adı	Ölçek Tipi	Boyut	Boyutların Adı ve Sayısı
1989 Kayhan Mutlu	Bir Dindarlık Ölçeği	4'lü likert	1	Dindarlık 14
1993 Mehmet Emin Köktaş	Müslüman Dindarlık Ölçeği	5'li likert, çoktan seçmeli, evet-hayır	5	İnanç boyutu 14 İbadet boyutu 12 Tecrübe boyutu 4 Bilgi boyutu 7 Toplumsal etki boyutu 44
1995 Veysel Uysal	İslami Dindarlık Ölçeği	4'lü likert	5	Hayata etki boyutu 8 İnanç boyutu 8 Bilgi boyutu 3 İbadet boyutu 4 İbadetlerin bireysel/sosyal boyutu 3
1999 Ahmet Onay	Dinî Yönelim Ölçeği	4'lü likert	3	Düşünce 8 Davranış 6 Duygu 4

32 Bk. Hakkı Kardeşahin, "Türkiye Kırsal Dindarlığı Üzerine Bir Pilot Araştırma (Gördes ve Çevre Köyleri Örneği)", *Dini Araştırmalar* 10/4 (Mayıs-Ağustos 2007): 105-117.

33 Bk. Yakup Coştı, "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: Bir Dinî Yönelim Ölçeği Denemesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009): 119-139.

34 Bk. Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme Ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011): 528-549

35 Bk. Beyazıt Yaşar Seyhan, "Dini Şuur Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması", *Ekev Akademi Dergisi* 19/61 (2015): 399-413.

36 Abdulkadir Çekin, "Dindarlık Boyutları ve Din Öğretimi: İlk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları (2010) Çerçevesinde Bir Analiz", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/4 (2013): 248; Altunsu Sönmez, "Dindarlığın Ölçülebilirliği Üzerine Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri", 569-570.

2003	Popüler	4'lü	1	Popüler	12
Mustafa Arslan	Dindarlık Ölçeği	likert		Dindarlık	
2006	Dindarlık	5'li	3	Geleneksel/	19
Kemalettin Taş	Kriterleri Ölçeği	likert		İlmihalci	
				Modernist/	18
				Hümanist	
				Popüler/	11
				Hurafeci	
2007	Kırsal	5'li	4	Toplumsal	31
Hakkı Kardeşahin	Dindarlık Ölçeği	likert		anlatım	
				Teorik anlatım	8
				Pratik anlatım	12
				Ahlaki anlatım	12
2009	Dinî	5'li	2	Normatif tarzlı	30
Yakup Coştu	Yönelim Ölçeği	likert		dinî yönelimi	
				Popüler tarzlı	7
				dinî yönelimli	
2011	Ok-Dini	5'li	4	Bilişsel boyut	2
Üzeyir Ok	Tutum Ölçeği	likert		Davranışsal	2
				boyut	
				Duygusal boyut	2
				İlişkisel boyut	2
2015	Dinî Şuur	5'li	3	Dinî Değer	8
B. Yaşar	Ölçeği	likert		Dinî Bilinç	8
Seyhan				Dinî Davranış	5

**Kaynak:** Özlem Altunsu Sönmez, "Dindarlığın Ölçülebilirliği Üzerine Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri" Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 36, 2016, s. 570.

Bu araştırmada Ok-Dini Tutum Ölçeği<sup>37</sup> kullanılarak, sağlık sektöründe çalışan personellerin dini tutum düzeyleri nedir sorusuna cevap aranmaktadır. Ayrıca araştırmada, bazı demografik değişkenlere göre sağlık çalışanlarının dini tutum düzeyleri arasındaki ilişkiler de incelenmektedir.

### 3. Yöntem

#### 3.1. Araştırmanın Amacı, Problemi ve Hipotezleri

Araştırmanın amacı doktor, hemşire, ebe, sağlık memuru ve sağlık lisansiyerlerinden oluşan sağlık çalışanlarının dini tutum düzeylerinin kadro ve

37 Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlilik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011): 528-549.

unvan bazında ve demografik özellikleri bağlamında farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemektir. Sağlık çalışanlarının cinsiyetleri, yaşları, eğitim seviyeleri, branşları, unvanları, çalıştıkları birimler ve kuruluşlar dini tutumları üzerinde etkili olmaktadır. Dolayısıyla araştırmanın problemini sağlık profesyonellerinin değişik özelliklerinin dini tutumlarında, davranış kalıplarında ve eğilimlerinde farklılıklar oluşturduğu, çeşitli değişkenlerle dini tutum düzeyleri arasındaki ilişkinin değişkenlik gösterdiği ve bu durumun mesleki uygulamalarına yansımaması gerektiği oluşturmaktadır. Bu doğrultuda araştırmanın hipotezleri şunlardır:

**Hipotez 1:** Sağlık profesyonellerinin çalıştıkları kuruluş değişkenine göre dini tutum düzeyleri ve dini tutum alt boyutları (davranış, duygu, biliş, ilişki) arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır.

**Hipotez 2:** Sağlık çalışanlarının cinsiyet ve medeni durum değişkenlerine göre dini tutum düzeyleri ve dini tutum alt boyutları arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır.

**Hipotez 3:** Sağlık çalışanlarının eğitim düzeyi değişkenine göre dini tutum düzeyleri ve dini tutum alt boyutları arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır.

**Hipotez 4:** Sağlık çalışanlarının unvan değişkenine göre dini tutum düzeyleri ve dini tutum alt boyutları arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır.

**Hipotez 5:** Sağlık profesyonellerinin yaş, çalıştıkları birim ve hizmet süresi değişkenlerine göre dini tutum düzeyleri ve dini tutum alt boyutları arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır.

### 3.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Bolu İlinde faaliyet gösteren yataklı tedavi kuruluşlarından İzzet Baysal Devlet Hastanesi ve Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi ile Sağlık Bakanlığı'nın "afiliye" hastanesi olan İzzet Baysal Eğitim ve Araştırma Hastanesi'nde tedavi ve bakım hizmeti veren sağlık profesyonellerini kapsamaktadır. Araştırmanın örneklem kitlesini İzzet Baysal Devlet Hastanesi ve afiliye hastane kategorisinde olan İzzet Baysal Eğitim ve Araştırma Hastanesi kadrolarında görev yapan, tedavi ve bakım hizmeti sunan doktor, hemşire, ebe ve sağlık lisansiyerlerinden müteşekkil 333 sağlık profesyoneli oluşturmaktadır. Örneklem seçiminde tesadüfi örneklem sistemine bağlı kullanılmıştır.

### 3.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmalarda veri toplamak için birçok veri toplama aracı kullanılabilmektedir. Araştırma konusuna, niteliğine ve niceliğine göre kullanılan veri toplama araçları çeşitlenebilmektedir. Özellikle örneklem büyük kitlelerden olu-

şuyorsa anket tekniği kullanılabilir. Dolayısıyla bu araştırmada örneklem kitlesi büyük olduğu için anket tekniği kullanılmıştır. Anket demografik bilgiler ve ölçek olmak üzere iki kısımdan oluşturulmuştur. Katılımcıların demografik özelliklerini belirlemek üzere; yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim, unvan, çalışma süresi, çalışılan hastane ve çalışılan birimle ilgili 8 soruya yer verilmiştir. Ölçek kısmında araştırmacının konusuna ve amacına uygun olduğu değerlendirilen ve 2011 yılında Üzeyir Ok tarafından geliştirilen “Ok-Dini Tutum Ölçeği”<sup>38</sup> kullanılmıştır.

### 3.4. Dini Tutum Ölçeği

Ok-Dini Tutum Ölçeği, üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeylerini ölçmek için geliştirilmiştir. Ölçek hazırlanırken sosyal psikolojinin üzerinde durduğu bilgi, duygu ve davranış öğeleri dikkate alınmıştır. Ölçekte “bilişsel boyut”, “davranışsal boyut”, “duygusal boyut” ve “ilişkisel boyut” olarak 4 alt boyut bulunmaktadır. Bilişsel boyutta bireyin dinle ilgili genel düşüncesinin ne olduğu, davranışsal boyutta herhangi bir dine intisap edenin o dinin spesifik dini pratiklere katılımı ölçülmektedir. Duygusal boyutta din ve dine ait konularda bireyin hisleri ve duygusunun ne olduğu, ilişki boyutunda ise ölçülen nesnenin din konusu olmasından ötürü inancın temel kaynaklarından biri olan “Tanrı” ile ilişki ölçülmektedir.

Ölçek beşli likert tipinde olup 8 maddeden oluşmaktadır. Ölçekte ifadeler sırasıyla “hiç katılmıyorum”, “az katılıyorum”, “yarı yarıya katılıyorum”, “çoğuna katılıyorum”, “tamamına katılıyorum” şeklinde değişmektedir. Ölçekten alınabilecek puan 8 ve 40 arasında değişmekte olup, puan yükseldikçe dini tutum düzeyi de yükselmektedir. *Dini tutum* düzeyinin standart bir puanlaması olmamakla birlikte 8 (düşük) < 19-29 (orta) < 40 (yüksek) şeklinde kategorize edilerek değerlendirilmiştir. Ölçeğin sadece bilişsel boyutu alt boyutu ters puanlamaya tabi tutulmakta, mezkûr diğer boyutlar düz puanlamaya tabidir.<sup>39</sup>

### 3.5. Verilerin Analizi

Veriler IBM SPSS 22 programına aktarılarak frekans, yüzdeler, dilimler, aritmetik ortalamaları, standart sapmaları hesaplanmıştır. “Dini Tutum Ölçeği”nin yapı geçerliliğini tespit etmek amacıyla açıklayıcı (açımlayıcı) faktör analizi yapılmıştır. Bunun yanında Ok-Dini Tutum Ölçeği’nin alt boyut ve tüm ölçek güvenilirlik analizi (Cronbach Alpha) hesaplanmıştır. Verilerin analizinde hangi testlerin uygulanabileceğinin tespit edilmesi amacıyla verilerin normal dağılıp dağılmadığına bakılması gerekmektedir. Verilerin nor-

38 Üzeyir Ok tarafından 2011 yılında geliştirilen “Ok-Dini Tutum Ölçeği” kısaca “ODTÖ” olarak da kullanılmaktadır.

39 Ok, “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlilik Çalışması”, 528-549.

mal dağılım varsayımını karşılayıp karşılamadığının tespiti için basıklık (kurtosis) ve çarpıklık (skewness) değerlerine bakılmıştır.

Yapılan analiz neticesinde değerler -2.00 ve +2.00<sup>40</sup> arasında bulgulandığı için veriler normallik varsayımını sağladığı belirlenmiştir. Dolayısıyla verilerin analizinde ve yorumlanmasında parametrik testlerden faydalanılmıştır. Bu doğrultuda iki grup arasındaki farkın açıklanması için *t-testi* analizi yapılmıştır. İki'den fazla olan parametrelerin karşılaştırılmasında da tek yönlü *Anova* testi ve değişkenler arasındaki ilişkinin anlamlı olduğu durumlarda farklılığın kaynağını tespit etmek için varyansların homojen olduğu durumlarda-*PostHoc* testlerinden *Tukey* testi; -varyansların homojen olmadığı durumlarda da-*PostHoc* testlerinden *Tamhane's T2* testi kullanılmıştır.

## 4. Bulgular ve Yorum

### 4.1. Demografik Özellikler

Araştırmaya katılan sağlık çalışanlarının %74,8'ini kadınlar, %25,2'sini erkekler oluştururken, yaş ortalamaları 33.77±8.43 ve hizmet süresi ortalamaları 11.06±8.47 olarak hesaplanmıştır.

Katılımcıların %65,2'si evli ve %34,8'i bekârlardan oluşmaktadır. Medeni durum göstergesi, sosyoloji, psikoloji, sosyal hizmet gibi sosyal bilimler alanında yapılan araştırmalarda özellikle referans alınan değişkenlerden biridir. Çünkü evliliğin doğasında biyolojik, psikolojik ve sosyo-kültürel temeller bulunmakta ve eşlerin bu temelleri iyi bilmesi beklenmektedir.<sup>41</sup> Bu bilgiye sahip olan bireylerin evlilikle birlikte düşünce yapısı ve eş olma bilinci daha da şekillenmektedir. Dolayısıyla evli bireyler bekâr bireylere nazaran eş olma bilinciyle, birbirlerinin kişiliklerini özgürce yaşamasına engel olmayacak biçimde ortak amaçlar belirlemede, ortak tutum sergilemede ve olaylara iki kişilik bakmada daha başarılı olabilecektir.<sup>42</sup> Nitekim bu araştırma için de medeni durum kriteri önem arz etmektedir.

Eğitim durumu değişkenine baktığımızda katılımcıların yarıya yakını (%46,8) lisans mezunu, %17,4'ü ön lisans mezunu, %14,4'ü yüksek lisans, %12,6'sı doktora mezunu, %8,4'ü lise mezunudur. Lise ve ön lisans mezunları genellikle ebe ve hemşire kadrosundaki personellerden oluşmaktadır. Doktora seviyesinde olan katılımcılar tıpta uzmanlık eğitimi almış uzman tabipler ve akademisyen tabiplerden oluşmaktadır.

Ankete katılan sağlık çalışanlarının unvan bazında dağılımlarına bakıldığında %71,5'i hemşire, ebe ve sağlık memuru kadrolarının oluşturduğu görülmektedir. Personellerin çalıştığı kuruluş bazında oranlarına bakıldığında

40 Darren George - Paul Mallery, *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference*, 17.0 update (10a ed) (Boston: Pearson, 2010).

41 Nevzat Tarhan, *Evlilik Psikolojisi*, 12. Baskı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 13.

42 Tarhan, *Evlilik Psikolojisi*, 21.

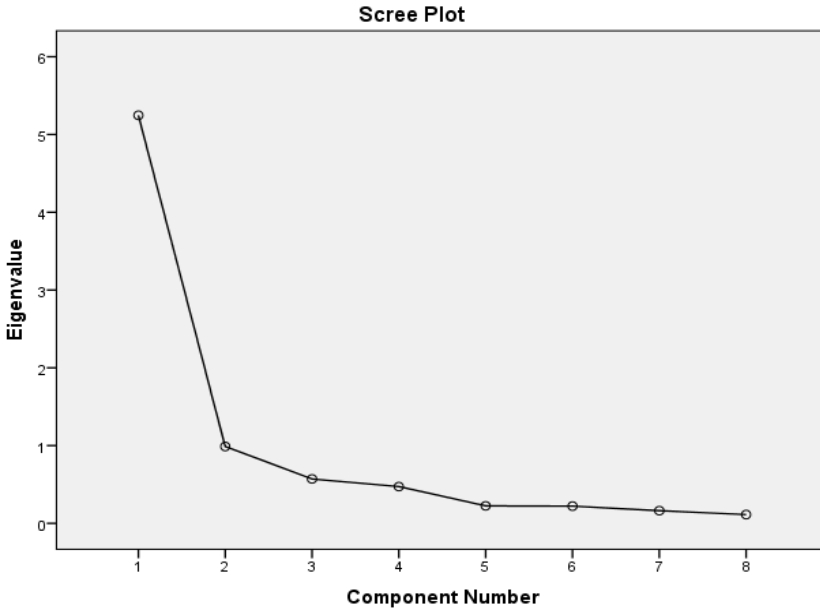
iki ayrı hastanede birbirine yakın rakamlarda katılım sağlanmıştır. Bu oranlar verilerin daha sağlıklı değerlendirilmesine olanak sağlayabilecektir. Son olarak da çalışan birim bazında dağılımına baktığımızda yarısından biraz fazlasının cerrahi ve dâhili birimlerde, diğer kısmının ise diğer birimlerde çalıştıkları sonucuna ulaşılmıştır.

#### 4.2. Dini Tutum Ölçeğinin Yapı Geçerliliği ve Güvenilirliği

Araştırmada dini tutum ölçeğinin yapı geçerliliğini tespit etmek ve verilerin açıklayıcı faktör analizine uygun olup olmadığını tespit etmek için *Kaiser-Meyer-Olkin* ve *Bartlett küresellik* testleri yapılmıştır. Yapılan analiz neticesinde ulaşılan Kaiser-Meyer-Olkin örneklem uyumu değeri: 0,856 olarak bulunmuştur. Bu değer kabul edilebilir kriter olarak belirtilen 0,50'nin üzerindedir. Dolayısıyla örneklem büyüklüğünün faktör analizi için "iyi" olduğu söylenebilir. Ayrıca Bartlett Küresellik testi ( $\chi^2_{28}=2188,286$ ) olup  $p<0.001$  düzeyinde anlamlıdır.

Faktörlerin belirlenmesinde yaygın olarak kullanılan iki yöntem vardır. Bunlardan birincisi eigenvalue'nun kritik değer olarak kabul edilen "1" üzerinde olması, ikinci yöntemin de Cattell'e göre<sup>43</sup> faktör grafiğinin (scree plot) yorumlanarak yatay çizgi düzleminin üzerinde beliren faktörleri seçme şekliyle belirlenmektedir. Bu çalışmada ikinci yol izlenmiş ve Şekil 1'deki faktör grafiğinde de (screeplot) görüldüğü gibi 4 faktörde değerlendirilebilecek nitelikte olduğu tespit edilmiştir.

Şekil 1. Dini Tutum Ölçeğinin Faktör Grafiği



43 Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme Ve Geçerlik Çalışması", 538.

Temel bileşenler analizi (principal component analysis) ve dik döndürme (varimax rotation) kullanılarak 4 faktöre zorlanmasıyla yapılan faktör analizinde varyansın %90,97'sini açıkladığı bulunmuştur. Ok'un dini tutum ölçeğini geliştirdiği çalışmasında 1. araştırmasında maddeler toplam varyansın %78'ini açıklarken, ikinci araştırmasında %86'sını açıklamıştır ki bu da bir gelişme olarak değerlendirilmiştir.<sup>44</sup> Döndürme sonrası oluşan faktör yükleri Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2. Dini Tutum Ölçeğinin Faktör Yükleri

Maddeler	Döndürme Sonrası Oluşan Faktör Yükleri			
	1. Faktör (Biliş)	2. Faktör (Duygu)	3. Faktör (Davranış)	4. Faktör (İlişki)
Dinin gereksiz olduğunu düşünüyorum.	,887			
Dini inancın insanlara yarıardan çok zararı olduğunu düşünüyorum.	,870			
Ezan, dua veya ayet gibi dini okumaları dinlediğimde duygulanırım.		,835		
Dini etkinliklere katıldığımında gerçekten zevk alırım.		,772		
İnanduğum dinin gereklerini yerine getirmeye çalışırım.			,835	
Yaşantımın dini değerlere uygun olup olmadığına dikkat ederim.			,807	
Allah'ın bana çok yakın olduğunu düşünüyorum.				,822
Zor zamanlarda Allah'ın bana yardım ettiğini düşünüyorum.				,798

Döndürme sonrası oluşan faktör yüklerine göre "Biliş" faktörü varyansın %23,738'ini, "Duygu" faktörü varyansın %22,009'unu, "Davranış" faktörü varyansın %23,243'ünü, "İlişki" faktörü de varyansın % 21,987'sini açıklamaktadır. Ölçeğin Tüm ölçek Cronbach's Alpha ( $\alpha$ ) değeri ",745", biliş alt boyutu

44 Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme Ve Geçerlik Çalışması", 538.



“,869”, duygu alt boyutu “,872”, davranış alt boyutu “,935” ve ilişki alt boyutu “,898” olarak hesaplanmıştır. Bu değer ölçeğin güvenilir olduğunu ifade etmektedir.

### 4.3. Çalışanların Dini Tutum Puanları ve Düzeyleri

Dini tutum veya diğer bir ifade ile dindarlık diye tabir edeceğimiz kavram, dinin normlarına bağlı olmak ve dinin gereklerini yerine getirerek yaşamak ile dini inancın (iman) yüksek olması anlamına gelmektedir. Dini tutumun biliş, duygu, davranış ve ilişki ile temellendirilen 4 alt boyutu vardır.<sup>45</sup> Ankete katılan sağlık çalışanlarının dini tutum ölçeğinden aldıkları puanlar en az 10.00 ve en çok 40.00 ve ölçek puanı ortalamaları “26.44±4.80” olarak bulunmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi dini tutum düzeyleri 8 (düşük) < 19-29 (Orta) < 40 (yüksek) olarak kategorize edilmiştir. Bu doğrultuda katılımcıların %6,9’u düşük düzeyde dini tutuma sahipken, %61,6’sı orta düzeyde dini tutuma sahip olduğu ve %31,5’inin ise yüksek düzeyde dini tutuma sahip oldukları görülmüştür. Elde edilen mezkûr veriler doğrultusunda örneklem kitlemizi oluşturan sağlık çalışanlarının orta düzeyde dini tutuma sahip oldukları söylenebilir. Dini tutum ve mutluluk arasındaki ilişkinin incelendiği, %49,9’u erkek, %50,1’i kadın, %60’ı evli, yaş aralığı 36-56 katılımcı profiline sahip benzer bir çalışmada Müslüman 1491 profesyonel meslek mensubu (doktor, avukat, mühendis ve eğitimci) ile anket yapılmıştır. Katılımcılara Rajmanickam’ın Dini Tutum Ölçeği ve Oxford Mutluluk Anketi uygulanmış ve katılımcıların dini tutum düzeyleri ve mutluluk düzeylerinin yüksek olduğu bulunmuştur.<sup>46</sup> Araştırmamızdaki verilerle ilgili araştırmadaki bulgular birbirini desteklemektedir.

Tablo 3: Kuruluşa Göre Çalışanların Dini Tutum Düzeylerine İlişkin İstatistikî Dağılım

	Çalışılan Kuruluş	N	$\bar{X}$	SS	Sd	t	p
Biliş	Devlet Hastanesi	186	2,38	0,944	208,560	2,564	0,011*
	Eğitim Araştırma Hastanesi	147	2,748	1,801			
Toplam	Devlet Hastanesi	186	26,709	4,173	265,516	1,085	0,279
	Eğitim Araştırma Hastanesi	147	26,115	5,505			

\*p<0,05

45 Ejder Okumuş, “Gösterişçi Dindarlık”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006): 21

46 Mojtaba Aghili – G. Venkatesh Kumar, “Relationship between Religious Attitude and Happiness among Professional Employees”, *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology* 34/Special Issue (April 2008): 67-68.

Tablo 3'teki verilere göre; çalışılan kuruluş bazında dini tutum puanlarının ilişkisine bakıldığında sadece biliş alt boyutunda [ $t_{(208,560)} = -2,564$ ;  $p < 0,05$ ] anlamlı farklılık tespit edilmiştir. Eğitim araştırma hastanesinde çalışan personellerin biliş boyutundaki puanları ( $\bar{X}=2,748$ ) ile devlet hastanesindeki çalışanların puanlarından daha yüksektir denilebilir. Fakat ölçeğin genel puanında kuruluş değişkeni anlamlı bir farklılık ( $p=0,279$ ) göstermemiştir. Bu sonuçla "Sağlık profesyonellerinin çalıştıkları kuruluş değişkenine göre dini tutum düzeyleri ve dini tutum alt boyutları (davranış, duygu, biliş, ilişki) arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır" şeklindeki araştırma hipotezi sadece biliş alt boyutunda kısmen doğrulanmıştır.

#### 4.4. Dini Tutum Algısında Cinsiyet ve Medeni Durumun Etkisi

Tablo 4'de araştırmaya katılan sağlık çalışanlarının cinsiyet ve medeni durum bazında dini tutum ölçeğinden aldıkları puanlar alt boyut puanları ve toplam puanları üzerinden t-testi analizi sonucu görülmektedir.

Tablo 4. Cinsiyet ve Medeni Duruma Göre Çalışanların Dini Tutum Düzeylerine İlişkin İstatistikî Dağılım

	Cinsiyet	N	$\bar{X}$	SS	Sd	t	p
Biliş	Kadın	249	2,397	1,180	105,849	-2,102	0,038*
	Erkek	84	2,857	1,882			
Duygu	Kadın	249	7,803	2,082	122,574	1,566	0,120
	Erkek	84	7,321	2,546			
Davranış	Kadın	249	7,734	1,965	123,259	1,475	0,143
	Erkek	84	7,309	2,384			
İlişki	Kadın	249	8,755	1,715	121,937	2,026	0,045*
	Erkek	84	8,238	2,114			
Toplam	Kadın	249	26,690	4,590	126,403	1,475	0,143
	Erkek	84	25,726	5,369			

	Medeni Durum	N	$\bar{X}$	SS	Sd	t	p
Toplam	Evli	217	26,635	4,749	331	0,978	0,329
	Bekâr	116	26,094	4,918			

\* $p < 0.05$

Tablo incelendiğinde ölçek toplamı ve cinsiyet arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Fakat alt boyutları dikkate alındığında biliş [ $t_{(105,849)} = -2.102$ ,  $p < 0.05$ ] ve ilişki [ $t_{(121,937)} = 2,026$ ,  $p < 0.05$ ] alt boyutlarında cinsiyet ile anlamlı bir ilişki hesaplanmıştır. Bu sonuç biliş alt boyutunda erkeklerin ( $\bar{X} = 2,857$ ) tutumlarının kadınlardan ( $\bar{X} = 2,397$ ) daha yüksek olduğu, buna karşın ilişki boyutunda kadınların ( $\bar{X} = 8,755$ ) tutumlarının erkeklerden ( $\bar{X} = 8,238$ ) daha yüksek olduğu söylenebilir.

Benzer bir çalışmada<sup>47</sup> araştırmaya katılan kadınların dinî tutum ölçeği ortalaması ( $X = 3,36$ ), erkeklerin ( $X = 3,35$ ) olarak tespit edilmiştir. Bu çalışmada kadın ve erkeklerin dini tutum düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki olmazsa da puanlar karşılaştırıldığında kadınların dini tutum düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmektedir. Diğer bir çalışmada<sup>48</sup> cinsiyet bazında dini tutum düzeyleri anlamlı ayrılmadığı fakat kız öğrencilerin dini tutum puan ortalaması ( $= 34,65$ ), erkek öğrencilerin dini tutum puan ortalamasına ( $= 33,14$ ) göre daha yüksek puana sahip oldukları tespit edilmiştir. Üniversite öğrencilerinde vefa ve dindarlık arasındaki ilişkinin araştırıldığı başka bir çalışmada ise cinsiyet ve dini tutum arasında anlamlı bir farklılık ( $p = 0,152$ ) olmadığı, kızların dinin tutum ölçeğinden aldıkları puanın ( $\bar{X} = 4,27$ ) erkeklere ( $\bar{X} = 4,19$ ) nazaran daha yüksek olduğu belirlenmiştir.<sup>49</sup> Bu üç çalışma ile araştırmamızın bulgusu benzerlik göstermektedir. Bu sonuç aynı toplumsal yapı ve aynı dine mensup olan kadın ve erkeklerin birbirlerine benzer tutum içinde olduklarını göstermektedir. Burada kadınların erkeklere göre dini tutum seviyelerinin daha fazla (0,964) çıkması cinsiyet rollerindeki davranış kalıplarıyla ilişkili olduğu düşünülmektedir. Ancak yükseköğretime kayıtlı öğrencilerin dini yönelimlerine yönelik yapılan bir diğer çalışmada dini yönelim ölçeğinden

47 Erkan Kavas, "Demografik Değişkenlere Göre Dini Tutum", *Akademik Bakış Dergisi* 38 (2013): 11.

48 Cüneyd Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum İle Hayattaki Anlam Düzeleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/ 4 (2017): 94.

49 Hüseyin İbrahim Yeğin, *Üniversite Gençliğinde Vefa Duygusu* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 145.

alınan puanların cinsiyet bazında anlamlı farklılaştığı, erkeklerin puan ortalamasının kızlardan daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.<sup>50</sup> Bu konuda tüm araştırmalar aynı sonucu vermemektedir.

Medeni durum değişkenine göre gerek alt boyutlarda gerekse de ölçek toplamında herhangi bir anlamlı ilişki hesaplanmamıştır. Bu verilere göre; “Sağlık çalışanlarının cinsiyet ve medeni durum değişkenlerine göre dini tutum düzeyleri ve dini tutum boyutları (davranış, duygu, biliş, ilişki) arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır” şeklindeki hipotezimiz, cinsiyet değişkeni için biliş ve ilişki alt boyutlarında doğrulanırken, medeni durum değişkeni açısından doğrulanmamıştır.

Ölüm kaygısı ve dindarlık temasının<sup>51</sup> araştırıldığı, 499 katılımcı ile gerçekleştirilen diğer benzer bir çalışmada, katılımcıların dindarlık düzeyleri “Ok Dini Tutum Ölçeği” ile ölçülerek genel dindarlık ( $p=0.000$ ), davranış ( $p=0.009$ ), duygu ( $p=0.026$ ), biliş ( $p=0.010$ ) ve ilişki düzeylerindeki ( $p=0.000$ ) farklılık anlamlı bulunmuştur. Bu çalışma ile araştırmamızın verileri karşılaştırıldığında sadece ilişki ve biliş düzeylerindeki veriler örtüşmekte iken diğer boyutlar düzeyinde farklı sonuçlar elde edilmiştir. Bu farklılığın ortaya çıkmasında araştırmamızın belli bir meslek grubuna yönelik olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Diğer bir çalışma sekülerizm ve dönüşümün erkekler arasında, dini tutumun ise kadınlar arasında daha yaygın olduğunu göstermektedir.<sup>52</sup>

#### 4.5. Eğitim Seviyesi ve Dini Tutum Algısı İlişkisi

Tablo 5’de sağlık çalışanlarının eğitim durumu değişkenine göre dini tutum algıları arasındaki ilişki analiz edilmiştir. Ölçeğin toplam puanı ile dini tutum düzeyi arasında anlamlı bir ilişki hesaplanmazken alt boyut bazında biliş [ $F_{(4,328)}= 6,388$ ;  $p<0,05$  ], duygu [ $F_{(4,328)}= 3,302$ ;  $p<0,05$  ], ve ilişki [ $F_{(4,328)}= 3,405$ ;  $p<0,05$  ] düzeylerinde anlamlı farklılıklar hesaplanmıştır.

Tablo 5. Eğitime Göre çalışanların Dini Tutum Düzeylerine İlişkin İstatistikî Dağılım

Eğitim Durumu						
	Varyansın	Kareler	sd	Kareler	F	p
	Kaynağı	Toplamı		Ortalaması		
Biliş	Gruplar Arası	47,209	4	11,802	6,388	0,000*
	Gruplar İçi	605,980	328	1,848		

50 Ahmet Onay, *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim Üniversite Öğrencileri Örneklemini* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004).

51 Nurten Kınter – Özlem Köftegöl, “Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017): 67.

52 Ok, “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme Ve Geçerlik Çalışması”, 539.

Duygu	Gruplar Arası	63,034	4	15,758	3,302	<b>0,011*</b>
	Gruplar İçi	1565,224	328	4,772		
Davranış	Gruplar Arası	32,389	4	8,097	1,884	0,113
	Gruplar İçi	1409,437	328	4,294		
İlişki	Gruplar Arası	44,575	4	11,144	3,405	<b>0,010*</b>
	Gruplar İçi	1073,503	328	3,273		
Toplam	Gruplar Arası	177,055	4	44,264	1,936	0,104
	Gruplar İçi	7499,275	328	22,864		

\* $p < 0,05$

Farklılığın kaynağını tespit etmek için PostHoc testlerinden Tukey testi yapılmıştır. Test neticesinde biliş alt boyutunda Doktora= 3,452 ile Yüksek Lisans=2,666 ve Lisans=2,320 ve Ön lisans= 2,339 ve lise= 2,285 arasında anlamlı farklılık bulunmuştur. Duygu alt boyutunda ise ön lisans= 7,932 ile doktora= 6,547 ve lisans= 7,859 ile doktora= 6,547 arasında anlamlı farklılık hesaplanmıştır. İlişki alt boyutunda ön lisans= 8,932 ile doktora= 7,809 ve lisans= 8,883 ile doktora= 7.809 arasında anlamlı farklılık hesaplanmıştır. Dolayısıyla ölçeğin biliş alt boyutunda doktora seviyesindeki katılımcıların diğer eğitim seviyesindeki katılımcılara göre dini tutum düzeyleri yüksek olurken ilişki ve duygu boyutunda diğer eğitim seviyesindeki katılımcılardan düşük olduğu görülmüştür. Diğer bir ifadeyle doktora eğitim seviyesine yaklaşıldıkça dini tutum algısı –biliş alt boyutu haricinde- azalmaktadır. Bu veriler neticesinde “Sağlık çalışanlarının eğitim düzeyi değişkenine göre dini tutum düzeyleri ve dini tutum alt boyutları (davranış, duygu, biliş, ilişki) arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır” şeklindeki hipotez biliş, duygu ve ilişki boyutlarında kısmen doğrulanmıştır.

Benzer bir çalışma<sup>53</sup> ile katılımcıların ailelerinin eğitim seviyesi ile dini tutum düzeyleri arasındaki ilişki incelenmiş ve anlamlı farklılık  $p = 0,004$  bulunmuştur. Farklılığın kaynağı incelendiğinde; ilköğretim ile lise ve ilköğretim ile lisansüstü; ön lisans ile lisansüstü arasında farklılaştığı, yüksek lisans seviyesindeki katılımcıların dini tutum puan ortalamasının ( $\bar{X} = 28,88$ ), ön lisans puan ortalamasının ( $\bar{X} = 34,84$ ), lise seviyesindeki katılımcıların puan ortalamasının ( $\bar{X} = 32,84$ ) ve ilköğretim seviyesindekilerin puan ortalamasının ( $\bar{X} =$

53 Aydın, “Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum İle Hayattaki Anlam Düzeleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 97.

35,13) olduğu bulgulanmış olup araştırmamızın verileri ile büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir.

#### 4.6. Çalışanların Unvanlarına Göre Dini Tutum Algısı ve İlişkisi

Tablo 6’da sağlık çalışanlarının unvan değişkenine göre dini tutum algıları arasındaki ilişki analiz edilmiştir. Ölçeğin toplam puanı [ $F_{(2,330)}= 9,631$ ;  $p<0,05$ ] ve alt boyut puanları -bilis alt boyutunda [ $F_{(2,330)}= 13,165$ ;  $p<0,05$ ], duygu alt boyutunda [ $F_{(2,330)}= 12,373$ ;  $p<0,05$ ], davranış alt boyutunda [ $F_{(2,330)}= 6,556$ ;  $p<0,05$ ] ve ilişki alt boyutunda [ $F_{(2,330)}= 14,542$ ;  $p<0,05$ ] ile dini tutum düzeyi arasında anlamlı bir ilişki hesaplanmıştır.

Tablo 6. Unvana Göre Çalışanların Dini Tutum Düzeylerine İlişkin İstatistikî Dağılım

Unvan Durumu						
	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p
Bilis	Gruplar Arası	48,267	2	24,133	13,165	<b>0,000*</b>
	Gruplar İçi	604,922	330	1,833		
Duygu	Gruplar Arası	113,586	2	56,793	12,373	<b>0,000*</b>
	Gruplar İçi	1514,673	330	4,590		
Davranış	Gruplar Arası	55,098	2	27,549	6,556	<b>0,002*</b>
	Gruplar İçi	1386,728	330	4,202		
İlişki	Gruplar Arası	90,558	2	45,279	14,542	<b>0,000*</b>
	Gruplar İçi	1027,520	330	3,114		
Toplam	Gruplar Arası	423,340	2	211,670	9,631	<b>0,000*</b>
	Gruplar İçi	7252,990	330	21,979		

\* $p<0,05$

Varyanslar homojen dağılmadığı için (levene= 17,824;  $p<0,001$ ) farklılığın kaynağını tespit etmek için *PostHoc* testlerinden *Tamhane's* T2 testi yapılmıştır. Test neticesinde bilis alt boyutunda Doktor= 3,101 ile Hemşire/Sağlık Memuru/Ebe= 2,731 arasında, duygu alt boyutunda doktor= 6,782 ile Hemşire/Sağlık Memuru/Ebe=8,050 arasında, ilişki alt boyutunda doktor= 7,826 ile Hemşire/Sağlık Memuru/Ebe=8,953 arasında, davranış alt boyutunda doktor=6,973 ile Hemşire/Sağlık Memuru/Ebe= 7,882 arasında ve toplam ölçek

düzeyinde yine doktor= 24,637 ile Hemşire/Sağlık Memuru/Ebe= 27,159 arasında anlamlı farklılık hesaplanmıştır. Dolayısıyla unvan bazında sağlık memuru hemşire ve ebe kadrosunda çalışanların dini tutumları daha yüksek görülmektedir. Bu bulgular ışığında “Sağlık çalışanlarının unvan değişkenine göre dini tutum düzeyleri ve dini tutum alt boyutları (davranış, duygu, biliş, ilişki) arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır” şeklindeki hipotez tamamen doğrulanmıştır. Kaplan ve İşbilen Esendir’in tıp fakültesi öğrencileri (N=280) ve doktorlar (N=118) üzerinde keşif amaçlı yaptıkları bir araştırmada katılımcılara “kendinizi ne derecede dindar kabul ediyorsunuz ?” sorusunu yöneltmişlerdir ve verilen cevaplarda katılımcıların %64’ü kendisini “biraz dindar”, %17’si “oldukça dindar” ve %19’luk kesim ise “dindar değilim” şeklinde belirtmişlerdir.<sup>54</sup> Dolayısıyla bu çalışmadaki bulgular araştırmamızdaki sağlık çalışanları verilerini destekler niteliktedir.

Debra Mattison, Srinika Jayarante ve Tom Croxton’un<sup>55</sup> 255 Afrika kökenli Amerikalı, 207 Asya kökenli Amerikalı, 230 İspanyol/Latin ve 591 Beyaz Amerikalı toplam 1283 sosyal çalışmacı ile yapmış oldukları benzer çalışmada, Uygulamada Din ve Dua Ölçeği uygulanmış ve ölçeğin alfa katsayısı ( $\alpha=0,80$ ) olarak bulgulanmıştır. Katılımcıların mensup oldukları dine bakıldığında %66’sı Hıristiyan, %10,3’ü Yahudi, %7,5’i diğer dinlere mensup iken % 16,2’si dinini belirtmemiştir. Demografik özellikleri % 63,6’sı evli, %79,5’i kadın ve yaş ortalaması 45,31 şeklindedir. Uygulanan ölçekte katılımcılara “Dini faaliyetlere ne sıklıkla katılıyorsunuz?” ve “Yaşamınızda din ne kadar önemli” soruları yöneltilerek bu iki soru arasında  $r= 0.73$ ’lük pozitif korelasyon tespit edilmiştir. İlk soruyu %15,4’ü yanıtsız bırakırken, %34,4’ü nadiren, %17,7’si ayda bir veya iki kez ve %32,9’u haftada bir veya daha fazla dini faaliyetlere katıldıklarını belirtmişlerdir. İkinci soruda %14’ü dinin kendileri için önemli olmadığını, %23,1’i biraz önemli olduğunu %24,1’i oldukça önemli olduğunu ve %38,8’inin yaşamlarında dinin çok önemli olduğunu belirtmişlerdir. Amerika’daki farklı dinlere mensup sosyal çalışmacılarla yapılan bu çalışma değerlendirildiğinde dini tutumlarının orta düzeyde olduğu (%62,9) ve araştırmamızın hedef kitlesini teşkil eden sağlık çalışanlarının tutumlarıyla aralarında benzerlik olduğu görülmektedir.

#### 4.7. Yaş, Çalışılan Birim ve Hizmet Süresi ile Dini Tutum İlişkisi

Tablo 7’de sağlık çalışanlarının yaş, çalışılan birim ve hizmet süresi değişkenlerine göre dini tutum arasındaki ilişki gösterilmektedir. Bu değişkenlerle dini

54 Hasan Kaplan – Nihal İşbilen Esendir, “Tıp Öğrencileri ve Doktorlarda Mucize ve Mucizevi İyileşme İnanç: Çanakale Örneği”, *Din, Değerler ve Sağlık*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 18.

55 Debra Mattison – Srinika Jayarante – Tom Croxton, “Social Workers’ Religiosity and Its Impact On Religious Practice Behaviors”, *Advances in Social Work* 1/1 (2000): 43-59.

tutum düzeyi arasındaki ilişkinin tespiti için tek yönlü varyans analizi yapılmıştır.

*Tablo 7. Yaş, Çalışılan Birim ve Hizmet Süresine Göre Çalışanların Dini Tutum Düzeylerine İlişkin İstatistikî Dağılım*

<b>Yaş</b>					
Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p
Gruplar Arası	29,577	4	7,394	0,317	0,866
Gruplar İçi	7646,753	328	111.842		
Toplam	7676,330	332			
<b>Çalışılan Birim</b>					
Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p
Gruplar Arası	17,345	2	8,673	0,374	0,688
Gruplar İçi	7658,985	330	23,209		
Toplam	7676,330	332			
<b>Hizmet Süresi</b>					
Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p
Gruplar Arası	151,534	2	75,767	3,323	<b>0.037*</b>
Gruplar İçi	7525,796	330	22,802		
Toplam	7676,330	332			

\* $p < 0,05$

Analiz neticesinde yaş ve çalışılan birim bazında herhangi bir anlamlı ilişki hesaplanmamıştır. Benzer bir araştırmada<sup>56</sup> da çalışmamızdaki verileri destekler nitelikte yaş değişkenine göre dini tutumda herhangi bir anlamlı farklılık bulunmamıştır. Fakat hizmet süresi bazında dini tutum düzeyi arasında [ $F_{(2,330)}=3,323$ ,  $p < 0,05$ ] anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Farklılığın kaynağını tespit etmek için PostHoc testlerinden Tukey testi kullanılmıştır. Analiz neticesinde 1-10 yıl= 25,853 ile 11-20 yıl= 27,336 arasında anlamlı farklılık tespit edilmiştir. Yani 11-20 yıl arasında hizmet süresine sahip olan katılımcıların dini tutum düzeyleri 1-10 yıl arası hizmet süresine sahip olan katılımcılardan daha yüksek olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle kıdem arttıkça dini tutum düzeyi de artmaktadır. Nitekim bu istatistiki veriler, “Sağlık profesyonellerinin yaş, çalıştıkları birim ve hizmet süresi değişkenlerine göre dini tutum düzeyleri ve dini tutum alt boyutları (davranış, duygu, biliş, ilişki) arasında anlamlı

56 Ok, “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme Ve Geçerlik Çalışması”, 539.



farklılık bulunmaktadır” şeklindeki hipotezin sadece hizmet süresi değişkeninde kısmen doğrulandığını göstermektedir.

## Sonuç

Bu çalışmada sağlık personellerinin dini tutumları çeşitli değişkenler bağlamında araştırılmış ve çalışan personellerin dini tutum düzeyleri nedir sorusuna cevap aranmıştır. Bununla birlikte araştırmada, bazı demografik değişkenlere göre sağlık çalışanlarının dini tutum düzeyleri arasındaki ilişkiler de incelenmiştir.

Sağlık çalışanlarının cinsiyet değişkenine göre ölçek toplamında anlamlı bir farklılık ( $p=0,143$ ) olmadığı görülse de biliş ( $p=0,038$ ) ve ilişki ( $p=0,045$ ) alt boyutlarında cinsiyet bazında anlamlı farklılık tespit edilmiştir. Biliş alt boyutunda erkeklerin ( $\bar{X}=2,857$ ) kadınlara ( $\bar{X}=2,397$ ) göre dini tutumlarının daha yüksek olduğu, ilişki boyutunda ise kadınların ( $\bar{X}=8,755$ ) erkeklere ( $\bar{X}=8,238$ ) nazaran dini tutumlarının daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca toplam puanlara bakıldığında kadınların ( $\bar{X}=26,690$ ) erkeklerden ( $\bar{X}=25,726$ ) daha yüksek dini tutum düzeyine sahip oldukları görülmüştür.

Araştırma iki farklı hastanede gerçekleştirilmiştir. Ölçek toplamından alınan puanların anlamlı şekilde ayrılmadığı ( $p=0,279$ ) fakat biliş alt boyutunda eğitim araştırma hastanesinde çalışan personellerin dini tutum düzeylerinin ( $\bar{X}=2,748$ ) devlet hastanesinde çalışanlara göre ( $\bar{X}=2,380$ ) daha yüksek olduğu ve istatistiksel olarak anlamlı ( $p=0,011$ ) ayrıştığı tespit edilmiştir.

Eğitim durumu değişkenine göre sağlık çalışanlarının dini tutum düzeyleri ölçeğin toplamından alınan puanlar göz önüne alındığında anlamlı bir farklılık ( $p=0,104$ ) tespit edilmemiştir. Fakat alt boyutlarda davranış alt boyutu ( $p=0,113$ ) dışında kalan biliş alt boyutunda ( $p=0,000$ ), duygu alt boyutunda ( $p=0,011$ ) ve son olarak ilişki alt boyutunda ( $p=0,010$ ) anlamlı farklılık bulunmuştur.

Sağlık çalışanlarının eğitim seviyeleri yükseldikçe dini tutum algıları biliş alt boyutunda da yükselirken, davranış, duygu ve ilişki alt boyutlarında bu algı düşmektedir. Bireylerin anlama, kavrama ve zihinsel gelişmelerinde eğitim önemli bir etken olduğu gibi dini tutumların gelişmesinde eğitim öneli bir yer tutmaktadır.

Sağlık personellerinin unvan bazında dini tutum düzeylerinin alt boyutlar ve toplam puanlar ekseninde anlamlı bir şekilde ayrıştığı tespit edilmiştir.<sup>57</sup> Farklılığın kaynağını tespit etmek için kullanılan PostHoc testlerinden “Tamhane’s T2” testine göre doktor ile hemşire/sağlık memuru/ebe arasında farklılık saptanmış ve biliş alt boyutu haricinde diğer alt boyutlar ile ölçek toplam

57 Toplam ( $p=0,000$ ), davranış boyutu ( $p=0,002$ ), biliş boyutu ( $p=0,000$ ), ilişki boyutu ( $p=0,000$ ), duygu boyutu ( $p=0,000$ )

puanında, doktor unvanında çalışan personellerin dini tutum düzeylerinin diğer personellerden daha düşük olduğu sonucu elde edilmiştir.<sup>58</sup> Çalışanlar arasında en üst unvan doktor olduğuna göre unvanlar arttıkça dini tutum düzeyleri düşmektedir. Sağlık çalışanı meslek elemanlarının eğitim seviyeleri, unvanları ve mesleki donanımları arasında farklılıklar olduğu gibi dini tutumları arasında da farklılıklar bulunmaktadır.

Sağlık çalışanı meslek elemanlarının yaşları ( $p=0,886$ ) ve çalıştıkları birimlerin ( $p=0,688$ ) dini tutumları üzerinde etkili olmadığı, ancak hizmet süreleri ( $p=0,037$ ) ve tecrübelerinin etkili olduğu görülmüştür. Sağlık çalışanı meslek elemanlarının hizmet süreleri ve mesleki deneyimleri arttıkça ve yaşları ilerledikçe dini tutum düzeyleri de yükselmektedir. Genel olarak bireylerin yaşları ilerledikçe ve olgunlaştıkça dini tutumların ve eğilimlerin de arttığı bilinmektedir.

Araştırmada uygulanan dini tutum ölçeği ve ölçek alt boyutlarına göre sağlık çalışanlarının dini tutum düzeylerinin genel olarak orta seviyede olduğunu belirtebiliriz. Sağlık çalışanlarının kadro pozisyonlarına göre dindarlıklarının (dini tutum) anlamlı bir şekilde farklılaştığı, doktorların bu bağlamda dindarlık düzeylerinin diğer sağlık meslek mensuplarına göre daha düşük olduğu görülmüştür. Burada tıp eğitimi esnasında müfredat kapsamında verilen modern tıbbın temel felsefesinin etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte birtakım değişkenler bağlamında dini tutum düzeylerinin anlamlı farklılaştığı görülmüş olup, araştırma hipotezleri büyük ölçüde doğrulanmıştır.

Sağlık çalışanları üzerinde yapılan bu araştırmada elde edilen veriler ve ulaşılan sonuçlar, araştırmanın gerçekleştirildiği zaman, mekân, örneklem kitlesi ve araştırmada uygulanan yöntemle birlikte tercih edilen ölçekle sınırlıdır. Bu sebeple ulaşılan sonuçlarla bir genellemeye varmanın doğru olmayacağı değerlendirilmektedir. Dolayısıyla farklı örneklem üzerinde niceliksel ve niteliksel benzer araştırmaların yapılması önerilmektedir. Bu araştırmadan elde edilen veriler sosyal bilimlere ve ilgililere katkı sağlayabilecek niteliktedir.

## Kaynakça

- Aghili, Mojtaba – Kumar, G. Venkatesh. "Relationship between Religious Attitude and Happiness among Professional Employees" *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology* 34/Special Issue (April 2008): 66-69.
- Altunsu Sönmez, Özlem. "Dindarlığın Ölçülebilirliği Üzerine Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2016): 557-578. DOI: <http://dx.doi.org/10.21497/sefad.285505>

58 Ölçeğin biliş alt boyutunda doktor ( $\bar{X}= 3,101$ ), hemşire/sağlık memuru/ebe ( $\bar{X}= 2,731$ ); ilişki boyutunda doktor ( $\bar{X}= 7,826$ ), hemşire/sağlık memuru/ebe ( $\bar{X}= 8,953$ ); davranış boyutunda doktor ( $\bar{X}= 6,973$ ), hemşire/sağlık memuru/ebe ( $\bar{X}= 7,882$ ) ve toplam ölçek ortalamasında göre doktor ( $\bar{X}= 24,637$ ), hemşire/sağlık memuru/ebe ( $\bar{X}= 27,159$ )

- Arkonacı, Sibel Ayşen. *Sosyal Psikoloji*, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2010.
- Arslan, Mustafa. "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2003): 97-116.
- Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum İle Hayattaki Anlam Düzeleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017): 89-108.
- Budak, Selçuk. "Grup". *Psikoloji Sözlüğü*, 1: 343-344. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Can Baysal, Ayşe. "Sosyal Psikolojide Tutumlar". *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 10/1 (1981): 121-138.
- Calnan, Kate - Kelloway, E. K. – Dupré, Kathrynne E. "SAV-T First: Managing Workplace Violence", *International Handbook of Workplace Trauma Support*, ed. Rick Hughes – Andrew Kinder – Cary L. Cooper 105-120. Malden: MA, Wiley-Blackwell, 2012.
- Coştu, Yakup. "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: Bir Dinî Yönelim Ölçeği Denemesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009): 119-139.
- Çekin, Abdulkadir. "Dindarlık Boyutları ve Din Öğretimi: İlk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları (2010) Çerçevesinde Bir Analiz", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/4 (April 2013): 245-261.
- Erkol, Mehmet. "Türkiye'de Dini Hayatı Anlamlandırmak: Dindarlık Olgusu ve Dindarlığın Ölçülmesi". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (2015): 131-161.
- Fırat, Erdoğan. *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu: Din Psikolojisi Açısından Bir Değerlendirme*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1977.
- Genç, Yusuf - Seyyaf, Ali. "Tutum, Diyanet". *Sosyal Hizmet Terimleri*, 1: 183-805. Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2010.
- George, Darren – Mallery, Paul. *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference*, 17.0 update (10a ed) Boston: Pearson, 2010.
- Günay, Ünver. *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. Erzurum, 1978.
- Hogg, Michael A. - Vaughan, Graham M. *Sosyal Psikoloji*, Trc. Aydın Gelmez - İbrahim Yıldız. Ankara: Ütopya Yayınları, 2007.
- Johnstone, Ronald L. *Religion in Society: A Sociology of Religion*. New Jersey, 1992.
- Jung, Carl Gustan. *Din ve Psikoloji*. Trc. Cengiz Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Yeni İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınları, 1999.
- Kaplan, Hasan – İşbilen Esendir, Nihal. "Tıp Öğrencileri ve Doktorlarda Mucize ve Mucizevi İyileşme İnancı: Çanakkale Örneği". *Din, Değerler ve Sağlık*, Ed. Hayati Hökelekli. 18. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- Karaşahin, Hakkı. "Türkiye Kırsal Dindarlığı Üzerine Bir Pilot Araştırma (Gördes ve Çevre Köyleri Örneği)". *Dinî Araştırmalar* 10/4 (Mayıs-Ağustos 2007): 105-117.
- Kavas, Erkan. "Demografik Değişkenlere Göre Dini Tutum". *Akademik Bakış Dergisi* 38 (2013): 1-20.
- Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.
- Kımtır, Nurten – Köftegül, Özlem. "Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (Aralık 2017): 55-82.
- Köktaş, Mehmet Emin. *Türkiye'de Dini Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.

- Mattison, Debra – Jayarente, Srinika – Croxton, Tom. "Social Workers' Religiosity and Its Impact On Religious Practice Behaviors". *Advances in Social Work* 1/1 (2000): 43-59.
- Meydanlıoğlu, Ayşe. "Sağlık Çalışanlarının Sağlığı Ve Güvenliği". *Balikesir Sağlık Bilimleri Dergisi* 2/3 (2013): 192-199.
- Morgan, Clifford T. *Psikolojiye Giriş*. Trc. Hüsnü Arıcı – Işık Savaşır - Buket Tegin. Ankara: Meteksan Yayınları, 1993.
- Mutlu, Kayhan. "Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyolojide Yöntem Üzerine Tartışma)". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/4 (1989): 194-199.
- Odabaşı, Yavuz. *Sağlık Hizmetleri Pazarlaması*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2001, 25.
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlilik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011): 528-549.
- Okumuş, Ejder. "Gösterişçi Dindarlık". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006): 17-35.
- Onay, Ahmet. "Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım Ve Ölçmenin Esasları". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/ 3-4 (2001): 439-449.
- Onay, Ahmet. *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim Üniversite Öğrencileri Örneklemi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Samsun: Sönmez Yayınları, 1993.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Dinî Şuur Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması". *Ekev Akademi Dergisi* 19/61 (2015): 399-413.
- Stanko, Elizabeth A. "Knowledge About the Impact of Violence at Work in the Health Sector", *Workplace Violence in the Health Sector: State of the Art*, Ed. Cary L. Cooper - Naomi Swanson, 49-60. International Council of Nurses, 2002.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet Ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962): 141-151.
- Tarhan, Nevzat. *Evlilik Psikolojisi*. 12. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Taş, Kemaleddin. "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma". İçinde: *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik, Adana: Karahan Kitabevi, 2006
- Uysal, Veysel. "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/4 (1995): 263-271.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu*. Trc. Zeynep Gürata. Ankara: Ayraç Yayınları, 2005.
- Yaparel, Recep. *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1987.
- Yeğin, Hüseyin İbrahim. *Üniversite Gençliğinde Vefa Duygusu*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

## Religious Attitude Level of Healthcare Workers (Extended Abstract)

Yusuf GENÇ\*  
Arif DURĞUN\*\*

Health services are provided by public or private institutions, individually or institutionally, for protecting the health of individuals, as well as the diagnosis, treatment, care and rehabilitation of patients. The level of religious attitudes, which is one of the factors influencing the attitudes, manners and behaviors of healthcare workers affects their occupational professionalism. The most important social control tools of people are religious and legal rules as well as pressures coming from social environment. The most effective among these is the religion sanctions due to their direct connection with the belief of individuals. Numerous scale studies have been conducted to determine the influence power of religion.

The most important function among the healthcare workers is performed by physicians, nurses, midwives, health officers and health licensees which include physiotherapists, dieticians, child development experts, biologists, psychologists and social workers, who provide treatment, care and rehabilitation. Individuals from these occupational groups constitute the target group of this research. This study focuses on the effect of religious attitudes of healthcare workers on the attitudes and behaviors of these people and aims to determine the level of religious attitudes of healthcare workers.

The aim of the study is to determine whether the religious attitude levels of healthcare workers consisted of physicians, nurses, midwives, health officers and health licensees differ in accordance with their position and title as well as their demographic characteristics. In this direction, the main hypothesis of the study is as follows: "there is significant differences between the religious attitudes and religious attitude sub-dimensions (behavior, emotion,

---

\* Assoc. Prof. Dr., Sakarya University Faculty of Arts and Sciences Department of Social Work ([ygenç@sakarya.edu.tr](mailto:ygenç@sakarya.edu.tr)). ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6580-0883>

\*\* Lecturer, Bolu Abant İzzet Baysal University Seben İzzet Baysal Vocational School Department of Social Work and Counseling Social Services Program ([arifdurgun@ibu.edu.tr](mailto:arifdurgun@ibu.edu.tr)). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8210-7343>

cognition, relationship) of healthcare workers in accordance with their institution, gender, marital status, education level, title, department, age and period of service".

The population of the study consists of healthcare professionals working in two state hospitals with inpatient capacities in Bolu province. The sample group includes 333 healthcare workers, consisted of physicians, nurses, midwives and health licencees working in İzzet Baysal State Hospital and its affiliated institution, İzzet Baysal Training and Research Hospital. In the sample selection random sampling method was employed. Interview composed of appropriate questions for the research subject and aim was used as the data collection method. The Ok-Religious Attitude Scale was used to determine the level of religious attitudes of the participants.

Data were transferred to IBM SPSS 22 program and the necessary analyses were conducted. Explanatory factor analysis was conducted to determine the construct validity of "Religious Attitude Scale". In addition, sub-dimension and whole scale reliability analysis (Cronbach Alpha) of the Ok-Religious Attitude Scale were calculated. T-test was conducted for explaining the differences between two groups, one-way ANOVA test was conducted for comparing parameters more than two; the differences between the variants were investigated.

25.2% of the healthcare workers participating in the survey were male, 34.8% of them were single, 73.8% of them had bachelor and master degree, 71.5% of them were nurses, midwives and health officers. Average age was found as  $(33.77 \pm 8.43)$  and average period of service was found as  $(11.06 \pm 8.47)$ . Construct validity and reliability of religious attitude scale were tested in the study. As a result, the KMO (Kaiser-Meyer-Olkin) sample value was 0.856; Bartlett Globality Test was calculated as  $(\chi^2_{28} = 2188,286; p < 0.001)$  and it was found to be significant. This result indicates that the data set is suitable for factor analysis. In the factor analysis conducted by using principal component analysis and varimax rotation as well as by pushing 4 factors, it has been found 90.97% of the variance could be explained. Cronbach's alpha ( $\alpha$ ) was calculated as "0.745" for whole scale, "0.869" for cognition sub-dimension, "0.872" for feeling sub-dimension, "0.935" for behavior sub-dimension and "0.898" for relationship sub-dimension. The mean scores of healthcare workers in the religious attitude scale were calculated as "26.44 $\pm$ 4.80" and it has been found that their religious attitude levels were moderate.

No significant differences were observed in the scale total according to the gender variable, but significant differences were found in terms of gender in the cognition and relationship sub-dimensions. No significant difference was found according to the marital status variable. It has been found that while the total scores of participant in the whole scale didn't differ significantly, the cognitive attitude levels of the healthcare workers in the training and research

hospital were much higher than the levels of healthcare workers in the state hospital; these two were differed significantly in statistical terms. When the total scores of healthcare workers in the religious attitude level scale were analysed in terms of the education level variable, no significant difference was found. However, apart from behavior sub-dimension, significant differences were found in cognitive sub-dimension, emotion sub-dimension ( $p=0.011$ ) and finally in the relationship sub-dimension.

It has been determined that the level of religious attitudes of healthcare workers shows significant differences in terms of titles in the sub-dimensions and total scores. According to the "Tamhane's T2" test, a PostHoc test used to determine the source of the difference, differences between physicians and nurses/midwives/health officers were determined; physicians were found to have lower levels of religious attitudes in all sub-dimensions apart from the cognitive sub-dimension and in the total scale points, compared to other healthcare workers.

It has been observed that the age of the healthcare workers and the departments in which they work have no effect on the religious attitudes, but their periods of service and experiences are effective. According to the religious attitude scale and scale sub-dimensions applied in the study, we can state that the religious attitude levels of the healthcare workers are generally moderate. It has been observed that the religiousness (piety / religious attitude) of the healthcare workers have significantly differed in accordance with their positions; within these contexts, physicians have been found to have a lower level of religiousness compared to other healthcare workers.





# EMEVLER DEVRİNDE İKİNCİ MUSHAF PROJESİ\*

Omar Yusuf Abd al-Ghani HAMDAN\*\*

Çeviren: Bayram DEMİRCİGİL\*\*\*

## Öz

Bu araştırma, Birinci Mushaf Projesi'nden yarım asır sonra gerçekleşen önemli bir projeyi ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu proje, hicrî 84 ve 85 yılları arasında Irak'ın Vâsıt şehrinde zamanın Kûfe ve Basra (Irâkeyn) valisi Haccâc b. Yûsuf'un (ö. 95/714) girişimi ve Emevî Halifesi Abdül-melik b. Mervân'ın desteğiyle uygulamaya koyulmuştur. Projenin yürütülmesini ise Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) üstlenmiş ve hafızlar, kâtipler ve kârîler gibi çok sayıda uzman kişiden oluşan komisyonlara başkanlık etmiştir. Bu çalışmada Giriş'in ardından bu projeye yol açan etkenlerden söz edilmiştir. Bunların başında da üçüncü Halife Osman'ın başlattığı Kur'an metninde birliğin sağlanması düşüncesi gelmektedir. Daha sonra bu projenin sahibi Haccâc'tan bahsedilmiş, bu projenin nerede ve ne zaman gerçekleştiği, projede yer alan önemli şahsiyetlerin kimler olduğu şeklindeki bir dizi soru cevaplanmıştır. Daha sonra Proje'nin hedefleri hakkında ayrıntılara girilmiş, Haccâc'ın Osman Mushaf'ında toplam on bir harfte değişiklik yaptığı isnâdında bulunan rivayetler tartışılmış, bu rivayetler incelenerek eleştiri süzgecinden geçirilmiş ve İkinci Mushaf Projesi'nin Hz. Peygamber ve hulefâ-i râşidîn döneminde gerçekleştirilen Birinci Mushaf Projesi'ni tamamlayıcı mahiyette olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ardından İslam devletinin tanık olduğu siyasi çalkantıların ardından İkinci Mushaf Projesi'nin akibetinin ne olduğu hususuna değinilmiştir.

## Giriş

Birinci Mushaf Projesi'nin temelleri Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında atılmıştır. Hz. Ebubekir'in halifeliliği zamanında ise proje uygulamaya koyulmuştur. Hz. Osman'ın halifeliliği zamanında da mushaf bir araya getirilip istinsah edilerek son halini almıştır. Hz. Osman'ın bu uygulaması ümmetin tek mushafta birleşmesini sağlamış ve bu mushaf sahabe'nin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Daha sonra Hz. Osman diğer mushafı bu mushafa göre çoğaltarak İslam beldelerine göndermiş, nüshalardan birini de kendi yanında muhafaza etmiştir. Bu nüsha, *İmam Mushaf* olarak bilinir.

---

\* Bu makale Omar Yûsuf Abd el-Ğaniyy Hamdân tarafından Medine-i Münevver'e'de yayın hayatını sürdüren *Mecelletü'l-buhûsi ve'd-dirâsâti'l-Kur'aniyye* adlı derginin dördüncü sayısında "Meşrûu'l-mesâhifi's-sânî fi'l-asri'l-Emevî" başlığıyla Arapça olarak yayımlanmıştır. Hacminin geniş olması nedeniyle bu makale, yazarın yazılı izniyle tarafımızca bazı kısaltma ve tasarruflarda bulunularak Türkçeye çevrilmiştir. Yazarın makale başlığında kullandığı "Mushaf Projesi" ifadesi Hz. Osman tarafından gerçekleştirilen Mushaf projesine benzer ya da ona alternatif bir çalışma yapıldığı şeklinde anlaşılmalıdır. Esasen makalenin içeriği incelendiğinde bu durum açıkça görülecektir.

\*\* Prof. Dr., Tübingen Üniversitesi, İslam İlahiyatı Merkezi.

\*\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı (bdemircigil@sakarya.edu.tr).

Öte yandan, geçmişte ve günümüzde ulûmu'l-Kur'an alanında yapılan araştırmalarda, Birinci Mushaf Projesi'nden yarım asır sonra Haccâc b. Yûsuf'un girişimi ve Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın desteğiyle gerçekleşen bir başka projenin hayata geçirildiğinin pek bilinmediği anlaşılmaktadır.

Dikkat çekici bir husus da Emevî halifelerinin siyasi meşruiyet elde etmede bir bakıma bu projeye dayanmış olmalarıdır. Diğer taraftan, İslamî ilimlerde o dönemin ileri gelen âlimlerince temsil edilen bir otorite düşüncesi ortaya çıkmıştır.

### İkinci Mushaf Projesi'nin Ortaya Çıkmasına Yol Açan Etkenler

Bu projenin ayrıntılarına girmeden önce tarihi arka planından söz etmek gerekir.<sup>1</sup> İbn Ebî Davud (ö. 316/929), Ubeydullah b. Ziyâd'ın (ö. 67/686) valiliği sırasında قلو ve كفو fiillerini Kur'an metninde geçtiği her yerde قالوا ve كانوا şeklinde med elifi ve fasl elifi ekleyerek yazdığını, böylece onun tamamlayıcı bir yazı üslubunu ilk defa geliştiren kimse olduğunu söylemiştir. İbn Ebî Davud bu bilgiyi Ubeydullah b. Ziyâd'ın<sup>2</sup> bu iş için görevlendirdiği kâtibi Yezîd el-Fârisî'den<sup>3</sup> senediyle birlikte aktarmıştır.<sup>4</sup>

Müsteşriklerden Bergstäßer ve Pretzl bu rivayetin doğruluğu hususunda şu gerekçeyle kuşku izhar etmişlerdir: "Şayet fasl elifi Ubeydullah b. Ziyâd tarafından bilinçli olarak eklenmiş olsaydı eklenen bu harfler iki binden bile

- 1 Mushaf'ın noktalanması ve harekelenmesinin fikri temelleriyle ilgili rivayetler genel olarak Ziyâd b. Ebî'l'in (ö. 53/673) h. 45-53 yıllarındaki Irak valiliği sırasında bu işi üstlenen Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye (ö. 69/688) nispet edilir. Ayrıca bk. İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'îdâhi'l vakf ve-l ibtidâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramadan (Dimaşk: Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, 1390/1971), 1: 39-43; Abdülvâhid b. Ali, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru Nahda, ts.), 6, 8-9; Ebû Amr ed-Dânî, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasen (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1407/1996), 3-4, 6-7, 10-11; Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1419/1998), 18-20.
- 2 *Tehzîbü't-tehzîb*'teki biyografisinde de aynı şekildedir. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Haydarabad: Matbatu Meclis-i Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326/1908), 11: 374. Aynı eserde (11: 377) onunla ilgili yine şöyle bir rivâyet vardır: "Mushaflar konusunda Ubeydullah b. Ziyâd ve Haccâc b. Yûsuf'tan rivayette bulundu." el-Fesevî'nin (ö. 277/890) *Kitâbü'l-mâ'rife ve't-târîh* (3: 71) adlı eserinde dediği gibi h. 35-40 yılları arasında Basra valisi iken İbn Abbâs'ın kâtibi idi. İbn Abbâs'ın valiliği hakkında bk. Halife b. Hayyât, *Târîh*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 14114/1993), 152.
- 3 Hakkında bilgi için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 11: 374.
- 4 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 117.

daha fazla olurdu.”<sup>5</sup> Onlar bir taraftan bunu söylerken diğer taraftan bu rivayeteki bazı ifadelerle Irak’ta Mushaf’ın yazımıyla ilgili yapılan büyük değişiklik arasında ilişki kurmuşlardır.<sup>6</sup>

Kanaatimce Bergstäfer ve Pretzl bu hususta gerçeklerden uzaklaşmışlardır. Zira Yezîd el-Fârisî rivayetinde, anlaşılmanın aksine Mushaf metnine iki bin elif eklenmesinden söz edilmemektedir. O, belirli bir kelimenin iki ayrı yerdeki yazımında birer elif ilave edildiğinden bahsetmektedir. Buna göre, ilgili ibarenin “elfey harfin” (iki bin harf) şeklinde okunması uygun değildir. Doğrusu bu ibarenin “elifey harfin” (kelimenin iki elifi) şeklinde okunmasıdır. Bu bağlamda “harf” lafzı “kelime” anlamına gelmektedir. Ebû Amr ed-Dânî’nin (ö. 444/1053), sahih olmadığını söylemekle beraber naklettiği iki rivayet bizim bu değerlendirmemizi haklı kılmaktadır. Bu iki rivayetin konusu, Mü’minûn sûresinin 85, 87 ve 89. ayetlerinde geçen { سَيَقُولُونَ اللَّهُ } ifadesindeki lafzatullahların imlâsıyla ilgilidir. Çünkü İmam Mushaf’ın yanısıra Basra mushafları dışında Hz. Osman tarafından istinsâh ettirilen tüm mushaflarda bu ayetlerdeki lafza-i celâl elif olmadan yazıldığı halde, Basra mushaflarında 87 ve 89. ayetlerdeki bu lafızlar elifle yazılmışlardır.<sup>7</sup>

Bu rivayetlerden ilkinin Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) Hasan-ı Basrî’den (ö. 110/728) rivayet etmiştir.<sup>8</sup> Ayrıca burada karşılaştırma ve bu bilginin sağlamlasını yapma bakımından Hasan-ı Basrî’nin İsa b. Ömer es-Sekafî rivayetiyle son iki yerde elifsiz olarak { سَيَقُولُونَ اللَّهُ } şeklinde okuduğunu<sup>9</sup> belirtmemiz uygun olacaktır. Hasan-ı Basrî’den bir başka rivayete göre o, iki yerde de elifle { سَيَقُولُونَ اللَّهُ } şeklinde okumuştur.<sup>10</sup> Muhtemelen Hasan-ı Basrî, her iki yerde elifle okumaktan rücu ederek elifsiz okumaya başlamıştır. Bu husus, Hasan-ı Basrî’nin projeyi birlikte yürüttüğü kimselerle müzakere ettiği konular arasındadır. Çünkü bu iki kelime söz konusu proje için özel olarak getirilip esas

5 G. Bergstäfer, O. Pretzl, *Die Geschichte des Korantextes* (Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1938), 3: 256. Bu görüş elifü’l-fasl’ın Kur’an metninin tümüne eklendiği genellemesine dayanmaktadır. Bu durumda ilave edilen eliflerin toplamı 1198’e ulaşır. Bunlardan قالوا lafzı Kur’an’da toplam 332, كانوا lafzı ise 267 defa geçmektedir.

6 Bergstäfer, *Die Geschichte des Korantextes*, 3: 256.

7 Ebû Amr ed-Dânî, *el-Muknî’ fi resm-i mesâhifi’l-emsâr* (Kahire: Mektebetü Külliyyâti’l-Ezheriyye, ts.), 108-109; Ayrıca İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirââti’l-aşr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 2: 329.

8 Dâni, *el-Muknî’*, 109. Bu eserin yanı sıra, Ebû Ubeyd’in *Kitâbü’l-kirâât* adlı eserinden naklen Sehâvî’nin *Kitâbü’l-vesîle*, thk. Muhammed el-idrîs et-Tâhirî (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1424/2003), 192 ve İbnü’l-Cezerî’nin *Gâyetü’n-nihâye fi tabakâti’l-kurrâ*, thk. G. Bergsträfer (Kahire: Matbaatü’s-Saâde, 1352/1933), 2: 336’de geçtiği üzere iki fiile elif ilave edilmesinin Nasr b. Asım’a atfedilmesi İbn Ebî Davud’un rivayeti kadar güçlü değildir. Çünkü Yezîd el-Fârisî rivayetiyle Hasan-ı Basrî’nin mezkur sözü ve Ya’kûb’un rivayeti birbirini desteklemektedir.

9 Ebû Ali el-Ehvâzî, *Müfradetü’l-Haseni’l-Basrî*, thk. Omar Hamdân (Ammân: el-Mektebü’l-İslâmî, 1427/2006), 401.

10 Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhît* (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1413/1992), 4: 418.

kabul edilen İmam Mushaf'ta elifsiz yazılmıştır.<sup>11</sup> Ayrıca Abd b. Humeyd'in rivayet ettiğine göre Yahya b. Atîk, bu kelimeyi Hasan-ı Basrî'nin mushafında üç yerde de elifsiz olarak ﷻ şeklinde gördüğünü söylemiştir.<sup>12</sup>

Dânî'nin naklettiği ikinci rivayet ise, on kıraat imamından biri olan Ya'kûb el-Hadramî'nin (ö. 205/821) şu rivayetidir: "Ya'kûb el-Hadramî dedi ki: Ubeydullah b. Ziyâd o iki yerde elif ilave edilmesini emretti."<sup>13</sup> Bu rivayet de Yezîd el-Fârisî'nin bu hususta Ubeydullah Ziyâd'ın talimatını yerine getirdiğini açıkça göstermektedir. Bu durum Yezîd el-Fârisî rivayeti ve Hasan-ı Basrî'den nakledilen ikinci rivayetin sıhhatine güç katmaktadır. Zira aralarında tam bir uyum vardır.<sup>14</sup> Bu hadisenin sadece Kur'an'daki kelimelerin değil, harflerin sayısında da hassasiyet gösterilmesindeki etkisi büyüktür. Konunun İkinci Mushaf Projesi'nde öncelikle ele alınması bu durumu daha açık bir şekilde göstermektedir. Ancak İkinci Mushaf Projesi sadece bu olaydan kaynaklanmamıştır. Çünkü mesele bu olsaydı, Ubeydullah b. Ziyâd'ın iki yerde eklediği iki elif Mushaf'tan kaldırılır ve sorun çözülmüş olurdu. Oysa bu proje fikrini ortaya çıkaran gerçek neden, o dönemde tashîf olgusunun yaygınlaşmasıydı.

Eğer kaynaklarda Haccâc'ın Abdullah b. Mes'ûd'un<sup>15</sup> kıraatını eleştirdiğine dair bilgiler doğru ise onun bu tutumuyla iki hedef güttüğü söylenebilir: Birincisi, İbn Mes'ûd ve talebelerince tedavülde tutulan mushaflardaki İmam Mushaf'a aykırı okuyuş vecihlerini tamamen bertaraf etmek. İkincisi de aynı gerekçeyle bu mushafın çeşitli mahfillerde okunmasına engel olmak. Hz. Osman mushafların yakılmasını emredince İbn Mes'ûd, kendi mushafını teslim etmeyerek saklamış, öğrencilerine de mushaflarını saklamalarını söylemişti.<sup>16</sup>

11 Dâni'nin *el-Mukni*'si sayfa 109'da Ebû Ubeyd der ki: "Ben de İmam Mushafta aynı şekilde gördüm". Hârûn el-A'ver, Âsım el-Cahderî'den rivayetle İmam Mushafta ﷻ şeklinde elifsiz yazılı olduğunu söylemiştir.

12 Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 5: 27.

13 Dâni, *el-Mukni*, 109. "فيهما" (o iki yerde) lafzıyla Mü'minûn sûresi'nin 87. ve 89. ayetleri kastedilmektedir.

14 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 117.

15 Bk. İbn Ebî'd-Dünyâ, *Kitâbü'l-eşrâf*, thk. Velîd Kassâb (Doha: Dâru's-Sekâfe, 1413/1993), 85; Ahmed b. Yahyâ el-Belâzûrî, *Kitâbü cümel min ensâbi'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 13: 386. Aynı şekilde İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi-t-târih* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1387/1967), 4: 586'da Haccâc'ın şöyle dediğini nakleder: "İbn Ümm Abd'in (İbn Mes'ûd'u kast ediyor) kıraatıyla okuyan kimseyi görmeyeceğim; yoksa boynunu vururum ve domuzun kaburga kemiği ile bile olsa onu Mushaf'tan kazırım.". Ayrıca bk. Şemsüddîn ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1427/1987), 10: 319-320.

16 Bu hususta bk. Ebû Ubeyd, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 155; İbn Ebî Davûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 15-16 ve 17 [9 rivâyet]. Zehbî de şöyle demiştir: "Allah'a hamdolsun, İbn Mes'ûd Osman'ın emrine rıza gösterdi ve ona uydu". Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvî v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1988), 1: 448.

Haccâc, İbn Mes'ûd kıraatinin yasaklanması talimatını verdikten sonra yeni bir mushaf projesi yapma teşebbüsünde bulundu. O, bu teşebbüsüyle Hz. Osman'ın daha önce Birinci Mushaf Projesi'yle Kur'an metninde birliğin sağlanması için ortaya koyduğu anlayışı oturtmayı arzu ediyor ve yazımda bazı şekilsel değişikliklere giderek yeni Kur'an nüshaları ortaya çıkarmayı hedefliyordu. Buna karşın müsteşrik Albert Dietrich'e göre, Haccâc'ın böyle bir teşebbüsten maksadı bir taraftan âlimler arasındaki kıraat farklılıklarının sınırlandırılması, diğer taraftan da -kendi ifadesiyle- metnin Emevîlere muhalif ifadelerden arındırılmasıydı.<sup>17</sup>

Oysa Haccâc'ın temel amacı kıraat farklılıklarını ortadan kaldırmak olmayıp yazıda bazı yenilikler yaparak Kur'an metnini tashîf ve tahrife maruz kalmaktan korumaktı. Buna, kıraat farklılıklarının yazıdan değil şifahi rivayetlerden kaynaklandığı hususunu da eklemeliyiz. Haccâc'ın bu girişimiyle gözettiği amaç Dietrich'in iddia ettiği gibi olsaydı, Mushaf Projesi'nde Haccâc'ı Mushaf'ta on bir yerde değişiklik yapmakla suçlayan Kûfe'deki rakiplerinin "metnin Emevîler'e muhalif ifadelerden arındırılması" meselesinden bahsetmeden geçmeleri mümkün olmazdı. Aslında Dietrich'in kendi bakış açısına göre Haccâc'ın Kur'an metnini Şîa ile ilgili ifadelerden arındırma amacıyla olduğunu düşünmesi daha makul olacaktı. Oysa Haccâc'ın Mushaf'ta değişiklik yapmakla suçlandığı on bir yerin bu türden bir durumla ilgisi yoktur. Dolayısıyla bu iddianın hiçbir geçerliliği bulunmamaktadır. Bu noktada ayrıca şu hususa da işaret edebiliriz: Projenin önde gelen komisyon üyelerinden Yahya b. Ya'mer el-Advânî, Hz. Ali taraftarı olup Ehl-i Beyt'in daha üstün olduğu kanaatini taşıyordu.<sup>18</sup> Durum bu müsteşriğin dediği gibi olsaydı o, bu projenin üyelerinden biri olamazdı.

### Projeye İlk Teşebbüs Eden Kimdir?

Projeye ilk teşebbüs eden kişinin Haccâc b. Yûsuf kabul edilmesi gerektiği konusunda en ufak bir tereddüt yoktur. Bizi bu sonuca iki rivayet götürmektedir: Birincisi, Hamza b. Hasen el-İsfahânî'nin (ö. 360/971) şu rivayetidir: "*Tashîf hareketi Irak'ta kök salıp iyice yaygınlaşınca Haccâc, kâtiplerine başvurarak onlardan birbirine benzer bu harflere işaretler koymalarını istedi.*"<sup>19</sup> Benzer nitelikteki ikinci rivayeti ise Hasen b. Abdullah el-Askerî (ö. 382/992) nakletmektedir:

17 Albert Dietrich, "al-Ĥadždjâdj b. Yusûf al-Thaqafî". *EI* (Leiden: Brill, 1971), 3: 41.

18 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 6: 2837. Yine İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü Sâdır, 1414/1994), 6: 173'te şu bilgi vardır: "*O, fazilet sahibi olan diğer kimseleri küçük görmeyen, ancak Ehl-i Beytin daha üstün olduğu inancını taşıyan ilk şüilerdendi*".

19 Hamza b. Hasen el-İsfahânî, *et-Tenbîh alâ hudûsi-t tashîf*, thk. Muhammed Hasen Âl Yâsîn (Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1387/1967), 73.

“Daha sonra tashîf arttı ve Irak’ta yaygınlık kazandı. Bunun üzerine Haccâc, kâtiplerine başvurarak onlardan, birbirine benzer bu harflere işaretler koymalarını istedi.”<sup>20</sup> Buna mukabil, İbn Atıyye (ö. 541/1147) bu girişimin Halife Abdülmelik b. Mervân tarafından başlatıldığını, onun atadığı vali Haccâc’ın da bu görevi üstlendiğini dile getirmektedir.<sup>21</sup>

Gerçek şu ki İbn Atıyye’nin kaydettiği bu rivayetle İsfahânî ve Askerî’nin kaydettiği rivayet arasında bir çelişki yoktur. Zira bu sonuncu rivayetle, Halife Abdülmelik b. Mervân tarafından temsil edilen merkezi otoritenin onayı olmaksızın Haccâc’ın bu projeyi yürürlüğe koymuş olamayacağı ifade edilmektedir. Bu durumda Halife Abdülmelik bu projenin fikir babalığını yapmış, bu hususta ona her türlü desteği vermiş, Haccâc da projeyi uygulama görevini üzerine almış olmaktadır.

### Proje Nerede ve Ne Zaman Hayata Geçirildi?

Başlıktaki sorunun ilk kısmının cevabını İbn Atıyye’nin “Haccâc Vâsıt’ta bu işe soyundu ve bu işi sıkı tuttu”<sup>22</sup> şeklindeki ifadelerinde görmekteyiz. Bu ifadenin bir benzeri İbn Kesîr’in (ö. 774/1373) kaydettiği şu rivayette de mevcuttur: “Haccâc Vâsıt’ta iken bu işe koyuldu”.<sup>23</sup> Projenin gerçekleştirildiği mekânın bilinmesi başlıktaki sorunun ikinci kısmına net cevap vermemize imkân sağlamaktadır. Çünkü Vâsıt şehrinin kuruluşunun h. 83 yılında başlayıp h. 86 yılında tamamlandığı, Haccâc’ın da orayı h. 84 yılında merkez edindiği bilinmektedir. Projenin gerçekleştiği zamanı daha net belirleyebilmek için bunun Abdülmelik b. Mervân’ın h. 65-86 yılları arasındaki halifeliği sırasında başlayıp sona erdiğinin dikkate alınması gerekmektedir. Bu bağlamda “Hicrî 65 yılından Abdülmelik b. Mervân’ın öldüğü h. 85 yılına kadar Mısır valisi olan Abdülaziz b. Mervân’ın Haccâc’ın gönderdiği bu projenin ürünü olan mushafardan bir nüshayı almayı reddettiği” rivayeti de zikredilmelidir. Buradan hareketle Mushaf Projesi’nin kesin olarak h. 84-85 yılları arasında gerçekleştiği sonucuna ulaşılabılır.

### Projede Rol Alanlar

Haccâc’ın Basra’daki hafız, kurrâ ve kâtipleri bir araya getirip içlerinden projede görev alacak komisyon üyelerini seçmek üzere Vâsıt şehrine davet ettiğinden söz eden rivayetlerden bir kısmı davet edilen kişilerin adları ve kaç kişi oldukları hususlarına değinmez. Mesela, İbn Ebî Davûd’un Himmânî’den

20 Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *Şerhu mâ yaka’u fihî t-tashîf ve t-tahrîf*, thk. Abdülaziz Ahmed (Kahire: Şeriketü Mektebe, 1383/1963), 13.

21 İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1413/1993), 1: 50.

22 İbn Atıyye, *el-Muharrar*, 1: 50.

23 Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr ed-Dimaşkî, *Fedâilü’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru’l-Endülüs, 1979), 43.

rivayetinde bu şekildedir.<sup>24</sup> Diğer bir kısım rivayetlerde ise Haccâc'ın seçtiği kişilerin isimlerine ve sayısına yer verilir. Mesela, Bâkılânî'nin bu husustaki rivayeti böyledir: “Haccâc, Hafız ve kâtipleri çağırarak onları bir araya getirdi. Daha sonra içlerinden Ebü'l-Âliye, Nasr b. Âsım, Cahderî, İbn Asma' ve Mâlik b. Dînâr'dan oluşan beş kişiyi huzuruna kabul etti”.<sup>25</sup> Zerkeşi de (ö. 794/1392) İbn Mihrân'dan (ö. 381/992) şu bilgiyi nakletmektedir: “Haccâc b. Yûsuf Basra'daki kurrâ ve kâtipleri çağırıp onları bir araya topladı, sonra içlerinden Hasan-ı Basrî, Ebü'l-Âliye, Nasr b. Âsım, Âsım el-Cahderî ve Mâlik b. Dînâr'dan oluşan beş kişiyi huzuruna kabul etti.”<sup>26</sup>

Zikredilen kişilerin sayıları bakımından aralarında mutabakat olsa da iki rivayet arasındaki değişiklik hemen farkedilmektedir. İbn Mihrân'ın rivayetinde Hasan-ı Basrî yer alırken, Bâkılânî'nin rivayetinde Hasan-ı Basrî'nin yerine İbn Asma' kaydedilmiştir. Ancak, gerçekte iki rivayet arasında tam bir uyum vardır. Çünkü ilave olarak gelen İbn Asma' adının ortaya çıkışını incelediğimizde Bâkılânî'nin iki rivayeti birleştirdiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki rivayetlerden ilkinde seçilen beş kişilik komisyon üyeleri sayılırken, ikincisinde Mushaf Projesi'ni tamamladıktan sonra mushafları tekrar gözden geçirme gibi önemli bir görevi üstlenmiş olan İbn Asma'ın da aralarında bulunduğu kişilerden söz edilmektedir. Bâkılânî, Hasan-ı Basrî'yi yukarıda geçen rivayetin devamında iki kez zikretmiştir. Bunlardan birincisi, Haccâc'ın beş kişiye şöyle dediğinin anlatıldığı rivayettir: “Mushafları yazın, onları arzedin, ihtilafa düştüğünüzde ise (Hasan-ı Basrî'yi kastederek) bu hocaya başvurun”. İkincisi ise râvinin şöyle anlattığı olaydır: “Mâlik'e dedim ki: Kime arz ediliyor? Dedi ki: Âsım el-Cahderî'ye. Dedim ki: Hasan aralarında mı? Dedi ki: Onların hocasıydı”.<sup>27</sup> Ayrıca İbn Atıyye de bu konuya girmiştir. Fakat o, sadece Hasan-ı Basrî ve Yahya b. Ya'mer'i kaydetmiştir: “O, Irak valisi iken Hasan ve Yahya b. Ya'mer'e bunu emretti”.<sup>28</sup> Benzeri bir ifade İbn Kesîr'e aittir.<sup>29</sup> Buradan Hasan-ı Basrî ve Yahya b. Ya'mer'in projeye ait komisyon üyeleri arasında öne çıkan isimler oldukları anlaşılmaktadır. Bu durumda sayı altıya ulaşmaktadır. Bu kişiler Hasan-ı Basrî, Yahya b. Ya'mer el-Advânî, Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, Nasr b. Âsım el-Leysî, Âsım el-Cahderî ve Mâlik b. Dînâr'dır.

24 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 119. Ayrıca İbn Ebî Dâvûd'tan nakille Ebü'l-Hasen Ale-müddîn es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1408/1987), 1: 126. Benzer bir rivayet olarak Ebü Amr ed-Dânî'nin *el-Beyân fi addi âyi'l-Kur'an*, thk. Gânim Kaddûrî (Kuveyt: Menşûrâtü Merkezi'l-Mahtûtât, 1414/1994), 74'te şu kayıt vardır: “Kurrâ, hâfız ve kâtipleri topladı.”

25 Bâkılânî, *Nüketü'l-intisâr li nakli'l-Kur'an*, thk. Muhammed Zağlûl Selâm (İskenderiye: Münşetü'l-Meârif, 1391/1971), 396.

26 Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü't-Türâs, ts.), 1: 249.

27 Bâkılânî, *Nüketü'l-intisâr*, 396.

28 İbn Atıyye, *el-Muharrar*, 1: 67.

29 İbn Kesîr, *Fedâil*, 43.

Haccâc, ilim ve ameldeki üstün konumundan dolayı Hasan-ı Basrî'yi projenin başına geçirmiş ve anlaşmazlık çıkan konuları çözüp karara bağlama işini ona havale etmiştir. Ebü'l- Âliye er-Riyâhî ise tâbiûnun büyüklerinden ve Basra'daki kurrâ ve hafızların meşhurlarındandır.<sup>30</sup> Ona göre, Yahya b. Ya'mer de kârîlerden, Arapça'da köklü bir birikimi ve mushafların noktalanması işlemi hakkında bilgisi olan bir kimseydi. Bütün bu bilgileri hocası Ebü'l-Esved ed-Düelî'den öğrendi.<sup>31</sup> Aynı şekilde kârî, nahivci ve noktalama işleminde uzman olan Nasr b. Âsım, Düelî'nin yanında yetişmiş, Kur'an'ı ona arzetmiş, ondan noktalama yöntemini öğrenmiştir. Yahya b. Ya'mer'den de nahiv ve lehçe konusunda ilim almıştır.<sup>32</sup> Komisyonunda yer alan altı kişiye yedinci kişi olarak Basralı tabîî Râşid<sup>33</sup> el-Himmânî de eklenebilir. İbn Ebî Dâvûd'un bizzat kendisine dayandırdığı rivayete göre o, Haccâc'ın Mushaf Projesi için Basra'ya davet ettiği kimseler arasında olduğunu söylemiştir.<sup>34</sup> Bazen ondan "Râşid el-kârî" diye bahsedilmesi kârîlerden olduğunu kanıtlar.

Yukarıda kaydettiklerimizden Haccâc'ın komisyon üyelerinin ilmi yeterliliklerine önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle o, üyeleri sadece Arap olanlardan seçme yoluna gitmedi, hatta mevâlîden olan beş kişinin Arap asıllı Yahya b. Ya'mer ve Râşid el-Himmânî'ye sayısal üstünlükleri vardı. Çünkü onun bu hususta gözettiği ilke güvenilir ve liyakatli kimseleri arayıp bulmaktan ibaretti. Ayrıca Haccâc, projenin yararına olarak, komisyon üyelerinin siyasi mensubiyetleri ve fikri eğilimlerini göz ardı etti. Mesela, eğer doğruysa, Nasr b. Âsım'ın Hâricîler'den olması<sup>35</sup> Haccâc'ın onu komisyon üyeliğine seçmesine bir engel teşkil etmemiştir. Çünkü o kârî, nahivci ve noktalama işinde

30 Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: TDV Yayınları, 1416/1995), 1: 155-156.

31 Abdülvâhid, *Merâtib*, sayfa 11'de şöyle kaydetmiştir: "Fesâhat sahibiydi ve garip kelimeleri bilirdi".

32 Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhet*, 23; Hamevî, *Mu'cem*, 6: 336; Zehebî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 10: 427.

33 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, sayfa 119'da anlatıldığı üzere, Mutahhir b. Hâlid'in rivayetine göre ismi Sâlim olarak, Yahya b. Selâm'ın rivayetine göre ise Selâm olarak geçmektedir. Aynı bilgi *Cemâlü'l-kurrâ*, 1: 126'da da vardır. *el-Burhân*, 1: 249'da "Selâm Ebû Muhammed el-Himmânî", 1: 8250'de "Selâm" olarak geçer. Bu, *el-Beyân*'daki "Mutahhir b. Hâlid er-Ribî'nin Selâm Ebû Muhammed el-Himmânî'den rivayet edildiğine göre" şeklindeki ifadeleriyle karşılaştırılabilir. Yani bu bilgilerle *Kitâbü'l-mesâhif* ve *el-Burhân*'da nakledilen bilgiler arasında fark vardır. Önemli olan onun adının Râşid olduğudur.

34 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 119. Aynı şekilde *el-Beyân*, 74 ve *Cemâlü'l-kurrâ*, 1: 126'da "Onların arasındaydım." ifadesi yer alır.

35 Bu Ebû Dâvûd'un görüşüdür. Zehebî'nin *Ma'rifetü'l-kurrâ* sı 1: 170'te şöyle denilir: "Ebû Dâvûd onun Hâricî olduğunu söylüyor. En doğrusunu Allah bilir." Benzer ifadeler *Tehzîbü't-Tehzîb*'te de vardır. Ayrıca *Nüzhetü'l-elibbâ* sayfa 23'te olduğu gibi onun Hâricî fikirleri terkettiği ifadesine yer verenler de vardır.



uzman kişiler arasında meşhur birisiydi. Aynı durum Mâlik b. Dînâr hakkında da geçerlidir. Zira o, İbnü'l-Eş'as'la<sup>36</sup> (ö. 83/702) birlikte isyana katılan kurrâ arasında bulunuyordu.

### Projede Hangi Mushaf Esas Alınmıştır?

Bu bağlamda yeni mushafların yazımında esas alınmak üzere Hz. Osman'ın Mushafı olan *İmam Mushaf*'ın özel olarak getirildiği ifade edilmiştir.<sup>37</sup> Haccâc, böyle yapmakla Hz. Osman'ın diğer şehirlere gönderdiği mushafı değil de mesela Mısır mushafını esas aldığı takdirde uğrayacağı muhtemel eleştirilerden kurtulmayı hedeflemişti.

### Projenin Hedefleri

Projenin eylem planında yer alan dört ana hedefin gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır:

#### Birinci Hedef: Birbirine Benzeyen Harflerin Noktalarla Ayırt Edilmesi

Hamza b. Hasen el-İsfahânî (ö. 360/971'den önce), Irak'ta çeşitli çevrelerde tashîf olgusunun yaygınlaşmasından söz ederken bu hususa şöyle değinmiştir: *"Harflerin noktalanması işleminin başlatılmasının sebebine gelince, insanlar Osman'ın, Allah ona rahmet etsin, yazdırıp şehirlere gönderdiği mushafı Osman'ın zamanından Abdülmelik zamanına kadar kırk küsur yıl boyunca okumaya devam etmişler, ardından halkın konuştuğu dilde tashîf artmıştır. Bu durumda, bitişik ve ayrı yazılmaları itibarıyla benzer özellikler taşıyan ث - ت - ب harfleri ile ي - ت harfleri bitişik yazıldığında tashîf olgusu yazıda iyice yerleşti. Tashîf olgusu Irak'ta yaygınlaşınca, Haccâc kâtiplerine başvurarak birbirine benzeyen bu harflere işaretler koymalarını istedi. Onlar da bu harflere tek ya da bitişik yazıldığında noktalar koydular. Bu noktaların bazısını üst üste, bazısını da haflerin altına koyarak yerlerinde değişiklik yaptılar"*.<sup>38</sup>

#### İkinci Hedef: Kur'ân'ın Kelime, Harf ve Ayetlerinin Sayılması

##### Kelimelerinin Sayılması

Bu konuda iki rivâyet vardır: İlk rivâyet, Zerkeşî'nin İbn Mihrân'dan (ö. 381/992) naklettiği 77439 kelime olduğu şeklindeki rivayettir.<sup>39</sup> Hâmid b. Ah-

36 Halîfe, *Târîh*, 221.

37 Bâkîllânî, *Nüketü'l-intisâr*, 396.

38 İsfahânî, *et-Tenbîh*, 73-74. Aynı şekilde Askerî'nin *Şerhu mâ yaka'u*'su 13; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2: 32 (Askerî'den naklen); Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde*, thk. Kâmil Kâmil Bekrî, Abdülvehhâb Ebu'n-nûr (Kahire: Matbaatü'l-İstiklâlî'l-Kübrâ, 1388/1968), 89 (İbn Hallikân'dan naklen).

39 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 249.

med'in kaydettiği ikinci rivayete göre ise 77434 kelimedir.<sup>40</sup> İki sayının neredeyse birbiriyle mutabık olduğu açıktır. Çünkü arada sadece beş kelimelik bir fark vardır. Bu da muhtemelen birbirine bitişik ve ayrı yazılan kelimelerle ilgili yaklaşım farkından kaynaklanmaktadır. سبع kelimesinin سبع kelimesinin değiştirilmiş şekli olduğu kabul edilecek olursa fark üç kelimeye kadar inebilir.

### Harflerinin Sayısı

Bu hususta dört rivayet vardır: Birincisi, Himmânî rivayetiyle İbn Ebî Dâvûd'un eserinde geçtiği üzere 340740+ harftir.<sup>41</sup> İkincisi, Ebû Amr ed-Dânî'nin zikrettiği 360023 harf olduğunu ifade eden rivayettir.<sup>42</sup> Üçüncüsü, Zerkeşî'nin İbn Mihrân'dan naklettiği 323015 harf olduğu şeklindeki rivayettir.<sup>43</sup> Dördüncüsü, Hâmid b. Ahmed'in kaydettiği üzere 325072 harf olduğunu ifade eden rivayettir.<sup>44</sup>

Bu dört rivayete üç rivayet daha ilave edilebilir: Bunlar'dan ikisi yine Himmânî'den nakledilmiştir. Birincisi, İbnü'l-Cevzî'nin zikrettiği 340700+ adet olduğu rivayettir. Yine Himmânî'den 40700 adet olduğu rivayet edilmiştir.<sup>45</sup> Bu, 340740+ sayısına yakındır. 321188 adet olduğu yönündeki ikinci rivayeti ise yine İbnü'l-Cevzî nakletmiştir.<sup>46</sup> Üçüncü rivayet olarak, 363300 harf olduğu rivayeti ise projede yer alan üyelerden Âsım el-Cahderî'den nakledilmiştir. Bu ise, 360023 sayısına nisbî olarak yakındır.

Yukarıda aktardıklarımızdan, ilk dört rivayetlerdeki bilgiler doğrudan projeye ilgili malumattan elde edilmesine rağmen rivayetler arasında uyum olduğu söylenemez. Ayrıca diğer üç rivayet de projeye katılan iki kişiden gelmektedir. Bu durum, tabiatıyla şu iki soruyu gündeme getirmektedir: Bu rivayetlerden hangisi verdiği bilgiler açısından daha isabetlidir? Veriler arasında bu kadar büyük fark bulunması nasıl açıklanabilir?

Veriler ışığında şunu söyleyebiliriz: 363300, 360023, 240740+, 340700 biçiminde kaydedilen büyük sayılar, okunuşuna göre hesap edilmesi yönüyle Mushaf'ın tamamının yazımını içermektedir. Diğer taraftan, 321188, 323015, 325072 biçimindeki küçük sayıların ise Mushaf'ın sadece yazıda görünen şek-

40 Hâmid b. Ahmed, *Kitâbü'l-mebânî* (*Mukaddimetân fi ulûmi'l-Kur'ân* içinde), nşr. A. Jeffery (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1392/1972), 250.

41 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 119.

42 Dâni, *el-Beyân*, 84.

43 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 249.

44 Hâmid, *Kitâbü'l-mebânî*, 250.

45 İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân fi acâibi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1408/1988), 78.

46 İbnü'l-Cevzî, *Fünûn*, 78.

linin dikkate alınarak hesap edilmesiyle elde edilmiş olması daha muhtemeldir. Ancak Ebû Amr ed-Dânî bu görüşü kabul etmemiştir. O, öncekilerin Mushaf'ı okunuşuna göre değil yazılışına göre saydıkları kanaatini serdetmiştir.<sup>47</sup>

### Ayetlerinin Sayısı

Ne İbn Ebî Dâvûd ne de Sehâvî, proje kapsamında Kur'an ayetlerinin sayılması konusunda bir bilgi vermişlerdir. Fakat Dânî, Himmânî'ye dayandırdığı rivayetle bu hususta bize yardımcı olmaktadır. Bu rivayette "O, Haccâc'a Kur'an ayetlerinin sayısını arzedenden biridir ve Kur'an'ın Fâtiha sûresiyle beraber 6204 ayet olduğunu belirlemiştir."<sup>48</sup> Ancak el-Mebânî müellifi bu hususta iki rivayet kaydetmiştir: "Haccâc b. Yûsuf'un kurrâ ve kâtipleri topladığı kaydedildi. Onlar Kur'an'daki tüm harf, kelime ve ayetleri saydılar ve 6220 ayet olduğunu gördüler. Denilmiştir ki 'Hayır, 6204 ayet olarak tespit etti.'"<sup>49</sup>

Sonuçta bu hususta 6204 ile 6220 sayısı ortaya çıkmıştır. 6204 olarak sayılmasını diğerine göre daha titiz bir yaklaşım olarak kabul etmemizde herhangi bir sorun yoktur. Çünkü bu sayı, Basralılar'ın projede yer alan Âsım el-Cahderî'den rivayet edilmiş olan sayımlarında temel alınmıştır.

### Üçüncü Hedef: Ayetlerin Beşli (tahmîs) ve Onlu (ta'şîr) Şeklinde Bölümlere Ayrılması

İbn Ebî Dâvûd, Yahya b. Ebî Kesîr'e (ö. 129/746-47) isnâd ettiği rivayette şöyle kaydetmiştir: "Ayetlerin başındaki bu üç noktadan başka mushafalarda hiçbir şeyi kabul etmiyorlardı."<sup>50</sup> Ebû Amr ed-Dânî'nin ona nispet ettiği şu söz de bu ifadeye benzemektedir: "Mushafların başına konulan şu üç noktadan başka mushafalarda yapılan yenilikler hakkında hiçbir şey bilmiyorlar."<sup>51</sup> Yahya burada mushafarla ilgili çeşitli çevrelerde uygulanan ve herkesçe kabul edilen yenilikten söz etmiştir. Bu da ayetlerin birbirinden üçgen şeklindeki üç noktayla ayrılmasıdır. Bu yenilik İkinci Mushaf Projesi'yle alakalıdır. Aynı durum, yanlarına "ح" harfi konularak ayetlerin beşer beşer, "ع" harfi konularak onar onar bölümlere ayrılması şeklindeki düzenlemeler için de geçerlidir. Katâde b. Diâme el-Basrî (ö. 117-118/735-736) bu durumu şöyle tasvir etmiştir: "Başladılar, önce noktaladılar, ardından beşli ve daha sonra onlu bölümlere ayırdılar."<sup>52</sup> Noktalama,<sup>53</sup> tahmîs ve ta'şîr gibi tüm bu işlemler ortak bir özneye nispet edilmiştir. O da

47 Dâni, *el-Beyân*, 75.

48 Dâni, *el-Beyân*, 81.

49 Hâmid, *Kitâbü'l-mebânî*, 250

50 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 143.

51 Dâni, *el-Beyân*, 131.

52 Dâni, *el-Beyân*, 130. Ayrıca bk. Dâni, *el-Muhkem fi nakli'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasen (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 2, 15.

53 Bu lafız *Kitâbü'l-mesâhif* sayfa 140'ta olduğu gibi bazı rivayetlerde de böyle geçmiştir.

ce mi vâvidir ki İkinci Mushaf Projesi'nde rol alan çalışma gurubunu ifade eder. Buna göre, Ebû Amr ed-Dânî'nin Nasr b. Âsım hakkında naklettiği "*Nasr, mushafları ilk noktalayan, ayetlerini beşli ve onlu olarak ayıran ilk kişidir*"<sup>54</sup> gibi ifadeleri onun bu işleri Mushaf projesinde yer alan bir katılımcı sıfatıyla yaptığı şeklinde anlaşılmalıdır. Aynı şekilde "*Mushafları noktaladı*" cümlesini de ayetleri birbirinden ayırdığı manasında anlamak gerekir. Bu da bu fiilin "*faule*" vezninde, "*nakkata*" şeklinde harekelenmesini gerekli kılmaktadır. Sözüün bağlamı itibariyle tercihe şayan olan yaklaşım budur. Yahut "*Mushafları noktaladı*" ifadesini "*Birbirine benzer harflere nokta koydu*" manasında değerlendirmek gerekir. Bu durumda söz konusu fiil "*faale*" vezninde "*nakata*" şeklinde harekeleneyecektir. Bu, harflere noktalarının konulması anlamındadır, yoksa irab hareketlerinin konulması anlamında değildir. İki kaynaktan "*önceliklilik kavramı*"na da dair bir açıklama vardır. Projeye katılanlar arasında sadece onun adının anılması, onun bu işlerle daha fazla meşguliyeti, kabiliyetli olması ve tanınıp şöhret kazanması dolayısıyladır.

Esasen mushaflarda beşer ve onar ayetli bölümlendirmelerin yapılması (tahmis ve taşîr) fikri, İslam'ın ilk dönemlerinde uygulanan Kur'an öğretim metoduna dayanmaktaydı. Kur'an dersi halkalarında bu yöntemi uygulayan sahâbilerin en meşhuru Ebû Musa el-Eş'arî'dir. Öğrencisi Ebû Recâ el-Utâridî (ö. 105/723-24 [?]) de böyle söylemektedir.<sup>55</sup> Daha sonra onların ardından gelen tâbiîler bu yöntemi uygulamışlardır. Onların en önde gelenlerinden birisi Ebû Abdirrahman es-Sülemî'dir (ö. 73, 74, 75/692, 693, 694). İbn Sa'd, İsmail b. Ebî Hâlid rivayetiyle bu hususu anlatmaktadır.<sup>56</sup>

### Dördüncü Hedef: Kur'an'ın Çeşitli Bölümlere Ayrılması

Kur'an'ın 1/2, 1/7, 1/3 ve 1/4'lük bölümlere ayrıldığına dair İbn Ebî Dâvûd'un eserinde Himmânî'nin rivayet ettiği bir bilgi mevcuttur. Bu bölümlemelere aynı şekilde Sehâvî ile İbn Kesîr de yer vermişlerdir. Burada şu soru kendiliğinden ortaya çıkmaktadır: Acaba bu rivayetler tam bir metin halinde midir? Ayrıca Mushaf 1/5, 1/6, 1/8, 1/9, 1/10 şeklinde bölümlere de ayrılmış mıdır? Bunlara niçin yer verilmemiştir? Aslına bakılırsa, İbn Ebî Dâvûd'un rivayetinin tam olmadığı anlaşılmaktadır. Râşid el-Himmânî rivayetinin tam metnini Hâmid b. Ahmed nakletmiştir. Bu nakilde 1/3, 1/4, 1/5, 1/6, 1/7, 1/9, 1/10 şeklindeki bölümlemelere de yer verilmiştir.<sup>57</sup> 1/8 şeklindeki bölümleme hakkında ise herhangi bir rivayet yoktur.

54 Dâni, *el-Muhkem*, 6.

55 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 119.

56 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), 6: 172.

57 Mesela bk. Hâmid, *Kitâbü'l-mebânî*, 236-246.

## Kur'an'ın Yarıya Bölünmesi

[Haccâc] dedi ki: "Kur'an'ın yarısının hangi harfte son bulunduğunu bana bildirin. Bunun üzerine saydılar ve Kur'an'ın yarısının Kehf sûresinin *وَلْيَتَلَطَّفْ* (Kehf 19/18) kelimesinin son harfi olan "ب" ile bittiği konusunda fikir birliği ettiler".<sup>58</sup> Sayım işini yapanların burada hesabı harf sayısını dikkate alarak yaptıkları açıktır. Bu da söz konusu hesaplama işleminin ne kadar titizlik ve hassasiyet içinde yapıldığını göstermektedir.

## Kur'an'ın Üçte Birlik Bölümlere Ayrılması

"Dedi ki: Bana üçte birlik bölümlerini söyleyin. Dediler ki: İlk üçte birlik bölüm Tevbe sûresinin 100. ayetinin başına kadardır. İkinci üçte birlik bölüm tâ-sîn-mîm diye başlayan Şuarâ sûresinin 101. ayetinin başına kadardır. Üçüncü üçte birlik bölüm ise Kur'an'ın geriye kalan kısmıdır."<sup>59</sup>

Bu rivayetten şu sonuçlara ulaşılır: 1) 100 ve 101 sayıları onlu bölümlere ayırma sisteminin (ta'şîr) kullanıldığına açıkça işaret eder. 2) 101 sayısı tek sayılı ayetlerin diğerlerinden ayrılmasının mümkün olduğunu ortaya koyar. Bu da üçgen biçiminde bir işaretlerle ayrılarak yapılmıştır. 3) 26. sûrenin adının "Tâ-sîn-mîm diye başlayan Şuarâ sûresi" diye belirtilmesi onu aynı harflerle başlayan Kasas sûresinden ayırmak içindir. 4) Basralılar'a göre bu iki sûrenin başındaki tâ-sîn-mîm harfleri ayet değildir. Hicazlılar ve Şamlılar da aynı kanaattedir. Kûfeliler'e göre ise bunlar birer ayettir.<sup>60</sup>

Bu hususla ilgili iki rivayet vardır. Hâmid b. Ahmed bu iki rivayeti mezc ederek nakletmiştir. Bunlardan ikincisi şu nakille mutabakat halindedir: "... Bize Muhammed b. Yahya rivayet etti. O da 'Kur'an'ın üçte birlik bölümlere ayrılması hakkında Yezîd b. en-Nadr, Şihâb b. Şürnefe'den, o da Himmânî'den rivayet etti' dedi. Birinci üçte biri, Tevbe sûresi 68. ayetinin *وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ* kısmıdır. ... onların da Himmânî'den naklettiğine göre, Tevbe sûresinin 100. ayetidir. İkinci üçte bir, tâ-sîn-mîm ile başlayan Kasas sûresinin *قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ* (Kasas 28/71) ayetinin ya da Şuarâ sûresinin başıdır. Son üçte birlik kısım da geriye kalan ayetlerdir"<sup>61</sup>

Görülmektedir ki belirli sayısal bilgiler içeren ikinci rivayetin aksine, ilk ve ikinci üçte birlik bölüm hakkında olduğu gibi birinci rivayette sayısal bilgiler bulunmamakta, bunun yerine Kur'an'dan ibareler yer almaktadır. Ayrıca ikinci rivayete göre, 26. sûre olan Şuarâ sûresinin tâ-sîn-mîm ile başladığını belirtmeliyiz.

58 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 119; Dâni, *el-Beyân*, 300; Hâmid, *Kitâbü'l-mebâni*, 246; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 1: 126; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 1: 8.

59 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 120; Dâni, *el-Beyân*, 301.

60 Dâni, *el-Beyân*, 196, 201; İbnü'l-Cezerî, *Fünûn*, 127.

61 Hâmid, *Kitâbü'l-mebâni*, 236.

## Kur'an'ın Dörtte Birlik Bölümlere Ayrılması

“Dedi ki: Bize Kur'an'ın dörtte birlik bölümlerini sordu. Bir de baktık ki ilk dörtte birlik bölüm En'âm sûresinin sonu olan 165. ayettir. İkinci dörtte birlik bölüm, Kehf sûresinin 19. ayetindeki *وَأَبْتَلْنَاكَ* lafzıdır. Üçüncü dörtte birlik bölüm Zümer sûresinin sonu olan 75. ayettir. Dördüncü dörtte birlik bölüm ise Kur'an'ın kalan kısmıdır”.<sup>62</sup>

Burada İbn Ebî Dâvûd Kur'an'ın yarısını, yedide birlik, üçte birlik ve dörtte birlik bölümlerini anlatan Himmânî rivayetini *Kitâbü'l-mesâhif*'ine göre art arda anlattıktan sonra doğrudan şu ifadelere yer vermiştir: “... *Biz ona işareti koymayı*”<sup>63</sup> *dört ayda tamamladık ve Haccâc her gece onu okuyordu*”.<sup>64</sup>

Bu bilgilerde açıklamaya ihtiyaç bulunan bazı meseleler vardır:

1) *علمناه* fiilini nasıl okuyacağız? İki vecih vardır: Birincisi, “*Onu bildik, öğrendik*” anlamındaki *عَلَّمْنَاهُ* şeklindedir. İkincisi ise, “*Ona işaret koyduk*” anlamındaki *عَلَّمْنَاهُ* şeklindedir. Bu ikincisi, bana daha makul geliyor.

2) Bu fiilin “*Onu yaptık, gerçekleştirdik*” anlamında *عَمَلْنَاهُ* olduğu şeklinde de bir başka rivayet vardır.<sup>65</sup>

3) *عَلَّمْنَاهُ* veya *عَمَلْنَاهُ* fiilindeki, ardından *يَعْرُؤُهُ* fiilindeki “هـ” zamiri nereye râci-dir? İki zamir de aynı mı yoksa farklı mıdır? Bu konuda üç seçenek vardır:

Birinci seçeneğe göre, zamir bu rivayette anlatılan Kur'an harfleri ve dört ayrı bölümlenmeye dönmektedir. Bu durumda, rivayetteki ilgili kısım “*Bütün bunların hepsini dört ayda işaretledik ya da yaptık*” anlamına gelir. Böylece *يَعْرُؤُهُ* fiilindeki zamir Kur'an'a bağlamak mümkün olur. Yani ilgili ifade “*Haccâc, her gece Kur'an'ı okurdu*” anlamına gelir. Ancak onun böyle bir şey yaptığı bilinmediği gibi valilik işleriyle meşguliyetinin ona bu imkanı vermesi düşünülemez.

İkinci seçeneğe göre, zamir onun son kısmına döner. Yani “*Bu sürede dörtte birlik kısımları işaretledik ya da yaptık*” demektir. Buna göre, Himmânî'den gelen bazı rivayetlerde<sup>66</sup> olduğu gibi “*Haccâc her gece Kur'an'ın dörtte birini okuyordu*” anlamındadır. Kur'an'ın dörtte birlik bölümlere ayrılmasının onun tüm harflerinin sayılması ve yarı yarıya bölünmesinin zımnî bir sonucu olması bu ihtimali zayıflatmaktadır. Zira o müddete kadar sayılmasına ihtiyaç yoktu.

Üçüncü seçeneğe göre ise, iki cümle temelde birbirinden ayrı olduğundan iki zamir de birbirinden farklıdır. İlk cümledeki *لَهُ* fiilinin failinin el-

62 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 120; Dâni, *el-Beyân*, 301.

63 Matbu nüshada da böyledir.

64 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 120; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 1: 126 (ondan nakille).

65 Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 1: 126.

66 Dâni, *el-Beyân*, 301.

Himmânî'ye nispet edilmesi bu yargıyı desteklemektedir. Diğer taraftan, Zerkeşî'nin de naklettiği gibi ikinci cümlede fail cemi vâvına nispet edilmektedir: “Selâm şöyle dedi: Bunu dört ayda gerçekleştirdik. Dediler ki: Haccâc, her gece Kur'an'ın dörtte birini okuyordu.”<sup>67</sup> Birinci rivayette ifade mücmel gelirken,<sup>68</sup> ikincisinde sadece son kısım olan dörtte birlik bölümlerle ilgilidir. Belki de makul olan aynı rivayetin bir genel bir de özel bağlamını ifade etmeleri dolayısıyla iki rivayetin birleştirilmesidir.

### Kur'an'ın Beşte Birlik Bölümlere Ayrılması

“el-Himmânî rivayetine göre Kur'an'ın ilk beşte birlik bölümü Mâide sûresinin 110. ayetinin *وَ مَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ* kısmına kadar olan ayetlerdir. İkinci beşte biri, Yûsuf sûresinin 90. ayetinin *لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ* kısmıdır. Üçüncüsü, secde ayeti olan Furkân sûresinin 90. ayetidir. Dördüncüsü, onuncu ayetindeki *بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* (Şûrâ, 42/12) kısmıdır. Beşinci beşte birlik bölüm ise geriye kalan kısım.”<sup>69</sup> Bu rivayette onlu taksim (ta'şîr) düzeninin kullanıldığı görülmektedir. Bu, “doksan” ve “on ayet” ifadelerinden anlaşılmalıdır. Yani Basralılar'ın ve diğerlerinin sayımına göre Şûrâ sûresinin ilk on ayeti. Kûfeli-ler *حم* ve *عسق* lafızlarını birer ayet saymaktadırlar.<sup>70</sup>

### Kur'an'ın Altıda Birlik Bölümlere Ayrılması

“el-Himmânî rivayetine göre birinci altıda birlik bölüm Bakara sûresinden Nisâ sûresinin sonu olan 176. ayetinin bitimine kadar olan kısım. İkinci altıda bir, Tevbe sûresinin sonudur (Tevbe 9/129). Üçüncüsü, Kehf sûresinin sonudur (Kehf 18/110). Dördüncüsü Ankebût sûresinin sonudur (Ankebût 29/69). Beşincisi, Ahkâf sûresinin sonudur (Ahkâf 46/35). Altıncısı, geriye kalan kısım.”<sup>71</sup>

### Kur'an'ın Yedide Birlik Bölümlere Ayrılması

“Dedi ki: Harflerine göre yedide birlik bölümlerini bana bildirin. Harflere göre Yahya<sup>72</sup> şöyle dedi: Baktık ki ilk yedide bir Nisâ sûresinin *فَمِنْهُمْ مَّنْ ءَامَنَ بِهِ* (Nisâ 4/55) ayetindeki “د” harfine denk geldi. İkinci yedide bir, Arâf sûresinin 147. ayetindeki *حَبِطَتْ* kelimesinde yer alan “ت” harfine denk düştü.

67 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 250. Bu, *el-Beyân* sayfa 301'deki şu ifadeden farklıdır: “Dedi ki. Haccâc, her gece dörtte biri okuyordu”.

68 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 249'daki şu ifadeyle karşılaştı: “Dedi ki: Kur'an'ı sayın! Bunun üzerine dört ay arpa ile saymaya devam ettiler”.

69 Hâmid, *Kitâbü'l-mebânî*, 238.

70 Dâni, *el-Beyân*, 221.

71 Hâmid, *Kitâbü'l-mebânî*, 238-239.

72 Yahya b. Hakîm'dir. Hakkında bilgi için bk. *Tehzîbü't-tehzîb*, 1: 198-199.

Üçüncü yedide bir, Ra'd sûresinin 35. ayetindeki أَكْثَرُهَا kelimesinin sonunda yer alan elif harfinde son bulmuştur. Dördüncü yedide bir, Hac sûresi 67. ayetindeki جَعَلْنَا مَنَسْكَا وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسْكَا ifadesinde yer alan “elif” harfidir. Beşinci yedide bir, Ahzâb sûresi 36. ayette وَلَا مُؤْمِنٍ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ ifadesinin sonundaki “هـ” olarak vakfedilen “هـ” harfidir. Altıncı yedide bir, Fetih sûresi 6. ayette الطَّائِفِينَ بِاللَّهِ طَنَّ السَّوْءِ ifadesinde yer alan “و” harfidir. Yedinci yedide birlik bölüm ise Kur’an’ın kalan kısmıdır”.

Bu hususta Hâmid b. Ahmed’in Himmânî’den naklettiği diğer bir rivayet de şöyledir: “... Yedide bir, Bakara ve Âli İmrân sûresinden Nisâ sûresinin كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَهُمْ جُلُودًا (Nisâ 4/56) ayetinin sonu olan حَكِيمًا kelimesine kadardır. İkinci yedide bir, Arâf sûresinin 147. ayetinin sonu olan يَخْمَلُونَ kelimesine kadardır. Üçüncü yedide bir, Ra'd sûresinin النَّارِ الْكَافِرِينَ اتَّقُوا وَعَثَى الكَافِرِينَ النَّارِ (Ra'd 13/35) ayetine kadardır. Dördüncüsü, Hac sûresi 67. ayetindeki مُسْتَقِيمٍ kelimesine kadardır. Beşincisi, Ahzâb sûresi 36. ayetteki مُبِينًا kelimesine kadardır. Altıncısı Fetih sûresi 6. ayetindeki مَصِيرًا kelimesine kadardır. Yedincisi ise Kur’an’ın kalan kısmıdır”.<sup>73</sup>

Böylece iki rivayet arasındaki temel fark anlaşılmaktadır. Buna göre, birinci rivayetteki yedide birlik bölümler harf sayısına göre hesap edilmiştir. Aynı durum Mushaf’ın yarısının tespitinde de geçerlidir. Buna karşın, ikinci rivayette ayetlerin sayısına göre hesap edilmiştir. Bu rivayette ayet başları tespit edilmiştir.

### Kur’an’ın Sekizde Birlik Bölümlere Ayrılması

Kaynakların hiçbirinde bu konudan bahsedilmemiştir. Ancak dörtte birlik bölümlerle ilgili verilerden yola çıkarak sekizde birlik bölümlerle ilgili bazı bilgilere şu şekilde ulaşmamız mümkündür: 1) Mushaf’ın birinci dörtte birinin sonu ikinci sekizde birinin yani En’âm sûresinin sonudur. 2) Mushaf’ın ikinci dörtte ikisinin sonu, dördüncü sekizde birinin sonu, yani Kehf sûresinin وَلَبِئْسَ أَطْفُفٌ (Kehf 19/18) kelimesinin son harfi olan ف harfidir. 3) Mushafın üçüncü dörtte birinin sonu altıncı sekizde birinin sonu olan Zümer sûresinin sonudur. 4) Mushaf’ın dördüncü dörtte birinin sonu sekizinci sekizde birinin sonudur. Yani Kur’an’ın geriye kalan kısmıdır.

### Kur’an’ın Dokuzda Birlik Bölümlere Ayrılması

“Himmânî’den nakledilmiştir: Birinci dokuzda bir, Âl-i İmrân sûresi 167. ayetindeki وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ kısmıdır. İkincisi, En’âm sûresinin 96. ayetinin فَالِقَ الْحَبِّ kısmıdır.

73 Hâmid, *Kitâbü'l-mebânî*, 241.



‘وَالنَّوَى’ ya kadar olan kısımdır. Üçüncüsü, Tevbe sûresi 122. ayetinin sonu olan لَعَلَّهُمْ يَخَذَرُونَ kısmına kadardır. Dördüncüsü, Nahl sûresinin 36. ayetinin sonu olan عَقِبَهُ الْمُكَذِّبِينَ kısmına kadardır. Beşincisi, Hac sûresinin 33. ayetinin son kısmı إِلَى النَّبْتِ الْعَتِيقِ ibaresine kadardır. Altıncısı, Ankebût sûresi 62. ayetindeki وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ifadesine kadardır. Yedincisi, Mü’min sûresinin 29. ayetinin sonu olan إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ kısmına kadardır. Sekizincisi, Vâkıa sûresinin فَرَوْحٍ وَرَيْحَانٍ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ (Vâkıa 56/89) ayetine kadardır. Dokuzuncu dokuzda biri ise kalan kısımdır.”<sup>74</sup>

### Kur’an’ın Onda Birlik Bölümlere Ayrılması

“Himmânî’den nakledilmiştir: Mushaf’ın birinci onda biri Bakara sûresinden Âl-i İmrân sûresinin 110. ayetinin sonu olan وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ibaresine kadardır. İkinci onda biri, Mâide sûresinin 107. ayetinin sonu olan إِذَا لِمَنْ الظَّالِمِينَ kısmına kadardır. Üçüncü onda biri, Enfâl sûresinin son ayeti olan 75. ayetin sonuna kadardır. Dördüncüsü, Yûsuf sûresinin 90. ayetinin sonundaki الْمُحْسِنِينَ kelimesine kadardır. Beşincisi, Kehf sûresinin sonudur. Altıncısı Furkân sûresinin 60. ayetinin sonu olan وَزَادَهُمْ تُغُورًا ibaresine kadardır. Yedincisi, Ahzâb sûresinin 60. ayetinin sonu olan إِلَّا قَلِيلًا kısmıdır. Sekizincisi, Şûrâ sûresinin 12. ayetinin sonu olan بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ kısmına kadardır. Dokuzuncusu, Hadîd sûresinin sonu olan 29. ayetidir. Onuncu onda birlik kısım ise Kur’an’ın geriye kalanıdır”<sup>75</sup>

Bu malumatın ardından en önemli noktaları şöyle özetlemek mümkündür: Kur’an’ı bölümlere ayıranlar bu işi iki ayrı hesaplama biçimine göre yapmışlardır. Birincisi, ilk rivayete göre Kur’an’ın yarıya ve yedide birlik bölümlere ayrılmasında olduğu gibi harf sayısının esas alındığı hesaplama biçimidir. İkincisi ise, ayet sayısına göredir. Diğer bölümlemeler de böyle olmuştur.

Kur’an’ın bu şekilde bölümlere ayrılması, Kur’an metninin teknik açıdan kayıt altına alınması konusundaki hassasiyeti göstermektedir. Ayrıca Kur’an’ı okuyanların kıraat ve ezberleri belli bir düzene göre yapmalarında kolaylık sağlamıştır. Bu nedenle, Kur’an’ın bu bölümlemelerinden bir uygulamaya konu olmasında, Ramazan ayında<sup>76</sup> olduğu gibi belli aylarda kullanılmasından esinlenilmiş olması, diğer bölümlerin de ilave ve çeşitlilik olsun diye oluşturulmuş olması hiç de akla uzak bir durum değildir.

74 Hâmid, *Kitâbü’l-mebânî*, 244.

75 Hâmid, *Kitâbü’l-mebânî*, 245.

76 Bk. Dâni, *el-Beyân*, 3221-329.

## Kıraatlerle İlgili Bir Kitap Telifi

İbn Atıyye, Mushaf'ın harekelenmesi, noktalanması ve Haccâc'ın bu işe girişmesinden söz ederken bu konuya da değinmiştir: "Irak valisi iken Hasan ve Yahya b. Ya'mer'e bunu emretti. Bunun üzerine Vâsıt'ta kıraatler üzerine bir kitap telif edildi. O kitapta, insanların Mushaf imlâsıyla uyumlu kıraat farklılıkları toplandı. İnsanlar, İbn Mücâhid'in kıraatlerle ilgili kitabını yazmasına kadar onunla amel ettiler."<sup>77</sup>

Bu rivayet, İkinci Mushaf Projesi kapsamında kıraatlerle ilgili bir kitap yazıldığına delildir. Burada ayrıca Fuat Sezgin<sup>78</sup>, Abdülhâdî el-Fadlî<sup>79</sup> ve Şabân Muhammed İsmail<sup>80</sup> gibi çok sayıda çağdaş araştırmacının bu metinden haberdar olup ayrıntılarını bildiklerine ve anılan kitabın kıraatlerle ilgili en eski kitap ve müellifinin Yahya b. Ya'mer olduğunu kabul ettiklerine işaret etmemiz uygun olacaktır. Bunun aksine, müsteşrik R. Sellheim kitabın müellifinin Yahya b. Ya'mer değil Haccâc olduğu kanaatini taşımaktadır.<sup>81</sup>

Bu iddiaya şöyle cevap verebilirim: Birincisi, kitabın müellifinin kim olduğu konusunda "*Hasan-ı Basrî*" adının göz ardı edilip kenara itilmesi insafla bağdaşmaz. İkinci olarak, onlar bu kitabın Mushaf Projesi çerçevesinde telif edildiğini dikkate almamışlardır. Bunun anlamı şudur: Katkıda bulunma oranları farklı farklı olsa da kitabın müellifi, projede görev alan herkestir. Projeyi ilk başlatan ve onu yöneten kişi olan Haccâc da onlardan biridir. İbn Atıyye'nin ifadelerinde de geçtiği üzere *Kitâbü's-sebu fi'l-kırâât* (=Kitâbü'l-kırââti's-sağîr) müellifi İbn Mücâhid (ö. 324/936) proje üyelerininkinden daha kapsamlı bir kitap kaleme alana kadar kıraatlerle ilgili temel kaynak olarak bu çalışma esas alınmıştır.

İbn Hâleveyh de bu konuda hocası İbn Mücâhid'ten semâan çok istifade etmiştir. Ondandır istifadeyle kaydettiği kıraat vecihlerinden bazıları şunlardır: {وَصَلَوَاتٌ} (Hac 22/40) kelimesi hakkındaki kıraat vecihleriyle ilgili İbn Hâleveyh şöyle demiştir: "Bu kelimedede on ayrı kıraat vecihi vardır: 1) {وَصَلَوَاتٌ} okuyuşu. Bu, bazı kimselere aittir. 2) {صَلَوَاتٌ} okuyuşu. Bu, Ebü'l-Âliye, Kelbî ve Dahhâk'ın okuyuşudur. 3) {صَلَوَاتٌ} okuyuşu. Bu, Cafer b. Muhammed'in, Allah ikisinden de razı olsun, okuyuşudur. 4) {صَلَوَاتٌ} okuyuşu. Cahderî'ye aittir. 5) {صَلَوَاتٌ} okuyuşu.

77 İbn Atıyye, *el-Muharrar*, 1: 67.

78 Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: Brill, 1967), 1: 5.

79 Abdülhâdî el-Fadlî, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye* (Cidde: Mektebetü Dâri'l-Mecma'î'l-İlmî, 1399/1979), 27.

80 Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi kırâati'l-kurrâi'l-erbaate aşar*, thk. Şabân Muhammed İsmail (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984) (thk. önsözü), 1: 34.

81 Rudolf Sellheim, *Arabische Handschriften: Materialien zur arabischen Literaturgeschichte* (Wiesbaden: Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 1976), 1: 34.

*Haccâc ve Cahderî'ye aittir. 6) { صَلَوَاتٌ } okuyuşu. Ebü'l-Âliye'ye aittir. 6) { صَلَوَاتٌ } okuyuşu. Cahderî'ye aittir. 7) { صَلَوَاتٌ } okuyuşu. Yine Cahderî'ye aittir. 8) { صَلَوَاتٌ } okuyuşu Mücâhid'e atfedilir. 9) { صَلَوَاتٌ } okuyuşu Kelbî'ye atfedilir. 10) { صَلَوَاتٌ } okuyuşu İkrime'ye nispet edilir. İbn Mücâhid'in şöyle dediğini duydum: Bu kelimedede on iki kıraat vechi vardır. O, { صَلَوَاتٌ } okuyuşunu da ekledi".<sup>82</sup>*

Bu rivayetin sonundaki ifadeden anlaşılmaktadır ki bu vecihlerin hepsi İbn Mücâhid'ten aktarılmıştır. Bu durum, İbn Mücâhid'in yazdığı *Kitâbü'l-kırââtü'l-kebîr*'inde yer alan bol miktardaki bilgi malzemesi arasında Proje'yi üstlenenlerin kıraatlerle ilgili yazdığı kitabın içeriğinin bulunabileceğini gösterir.

### **Kur'an Hakkındaki Sayısal Bilgilerle İlgili Bir Kitap**

İbnü'n-Nedîm, Kur'an ayetlerinin sayısı hakkında Basralılarca telif edilen şu üç kitabı kaydetmiştir: "Ebü'l-Muâfâ'nın *Kitâbü'l-aded'i* ve Âsım el-Cahderî'den nakledilen *Kitâbü'l-aded* ile el-Hasen b. Ebi'l-Hasen'in sayılar hakkındaki kitabı".<sup>83</sup> İkinci eserle ilgili İbnü'n-Nedîm'in ifadesi dikkat çekicidir. O, "Âsım el-Cahderî'den nakledilen *Kitâbü'l-aded*" şeklindeki ifadesiyle bu kitabın Âsım el-Cahderî tarafından bizzat yazılmadığını, bunun yerine ondan rivayet edilerek kaleme alındığını ifade etmiş olmaktadır. Bu kitap, Basralıların sayımına göre el-Muallâ b. İsa el-Basrî'nin<sup>84</sup> ondan rivayet ettiği güvenilir bir eserdir. Aynı şekilde, İbnü'n-Nedîm'in üçüncü kitabı Hasan-ı Basrî'ye nispet etmesi de dikkat çekicidir. Bu ise onun bu kitabı bizzat telif ettiğini anlatmış olmaktadır. Ancak bu kitabın ona aidiyeti kuşkuludur. Çünkü bu bağlamda dikkate alınması gereken Mushaf Projesi'dir. Hasan-ı Basrî'nin Haccâc'ın doğrudan atası sonucunda Proje'nin genel koordinesi için komisyon başkanlığına getirilmesi *Kitâbü'l-aded*'in yazılmasında olduğu gibi bu çerçevede yapılan tüm faaliyetlerin ona mal edilmesine neden olmuştu. Fakat bu durum, *Kitâbü'l-aded*'in projede farklı görev ve katkılara sahip olan tüm üyelerce ortaklaşa yazıldığı gerçeğini değiştirmez.

### **Haccâc b. Yûsuf'un Mushaf İmlâsında Yaptığı Değişiklikler**

İbn Ebî Dâvûd'un *Kitâbü'l-mesâhif*'inde de konuyla ilgili başlık bu şekildedir. O, bu rivayeti Avf b. Ebî Cemîle'ye isnâd etmiştir.<sup>85</sup> Daha sonra "*Haccâc, Osman Mushafı'nda neyi değiştirdi?*" başlığıyla bu konuyu tekrar ele almıştır.

82 İbn Hâleveyh, *Havâşî*, 96.

83 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beirut: Dâru'l-Marîfe, 1415/1994), 57.

84 İbnü'l-Cezerî'nin *Gâyetü'n-nihâye*'si 2: 304'teki biyografisi şu şekildedir: "O, ayet sayıları ve bölümleri Âsım el-Cahderî'den rivayet etmiştir". Dâni de dedi ki: "O, bu konuda en sağlam kişidir. Selim b. İsa ve Ubeyd b. Akil ondan sayıları rivayet etti".

85 Bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Mustafa Abdulkâdir Ahmed Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 6: 368, 369; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002), 7: 12-22.

Buna göre, Haccâc Osman Mushafı'nda on bir harfte değişiklik yapmıştır. Söz konusu rivayet şu şekildedir: “Bize Abdullah rivayet etti. [O da dedi ki] Bize Ebû Hâtim es-Sicistânî rivayet etti. [O da dedi ki] Abbâd b. Suheyb bize Avf b. Ebî Cemîle'den rivayet ettiğine göre Haccâc b. Yûsuf, Osman Mushafı'nda on bir harfi değiştirdi. Dedi ki: Bakara sûresinde “هـ” harfi olmadan وَانظُرْ لَمْ يَنْسَنَ وَمَنْهَاجَا (Bakara 2/259) olarak; Mâide sûresindeki وَانظُرْ لَمْ يَنْسَنَ وَمَنْهَاجَا (Mâide 5/48) şeklinde; Yûnus sûresindeki هُوَ الَّذِي يَنْشُرُكُم بِتَأْوِيلِهِ (Yûnus 10/22) şeklinde; Yûsuf sûresindeki هُوَ الَّذِي يَنْشُرُكُم بِتَأْوِيلِهِ (Yûsuf 12/45) biçiminde; Mü'minûn sûresinde üç ayrı ayette سَيَقُولُونَ لِلَّهِ (Mü'minûn, 23/85, 87, 89) ifadesindeki لِلَّهِ lafzından son ikisini الله olarak; Şuarâ sûresinde Nuh (a.s.) kıssasındaki مِنَ الْمُجْرِمِينَ (Şuarâ 26/116) olarak, Lut (a.s.) kıssasındaki مِنَ الْمُجْرِمِينَ (Şuarâ 26/167) olarak; Zuhruf sûresindeki مَعِيشَتَهُمْ كَالِإِنْسَانِ يَابِسٍ (Zuhruf 43/32) şeklinde; Muhammed sûresindeki مَاءٍ غَيْرِ يُابَسٍ (Muhammed 47/15) şeklinde; Hadîd sûresinde وَأَنْفَعُوا كَلِمَاتٍ لِّكَلِمَاتِهِمْ (Hadîd 27/7) olarak; Tekvîr sûresinde بَطْنِينَ (Tekvîr 81/24) olarak değiştirdi”.<sup>86</sup>

Birinci rivayetın isnâdı şu şekildedir: Abdullah (Kitâbü'l-mesâhif müellifi İbn Ebî Dâvûd)→Ebû Hâtim es-Sicistânî (Sehl b.Muhammed)→Abbâd b. Suheyb (Basralı)→Avf b. Cemîle (el-A'râbî). İkinci rivayetın isnâdı da şöyledir: Ebûbekir (Abdullah b. Ebî Dâvûd yazılı olarak)→Babası (es-Sünen sahibi Ebû Dâvûd)→Bir adam (Abbâd b. Suheyb)→Avf b. Cemîle.

Senedde yer alan İbn Ebî Dâvûd, babası Ebû Dâvûd ve Ebû Hâtim es-Sicistânî üzerinde durmaya gerek yoktur. Zira bu üçü güvenilir büyük âlimlerdendir. Ancak seneddeki Abbâd b. Suheyb hakkında Buhârî “Onu terkettiler” ifadesini kullanmıştır.<sup>87</sup> Benzer şekilde İbn Ebî Hâtim es-Sicistânî de şöyle demiştir: “Babama Abbâd b. Suheyb'i sordum. Dedi ki: Ondandır rivayet edilen hadisler zayıf ve müker olup terkedilmiştir”.<sup>88</sup> Avf el-A'râbî ise ricâl tenkidi yapan müelliflere göre Basralı güvenilir, dürüst, rivayetleri doğru bir kimsedir. O derece doğru sözlü bir kimsedir ki “sadûk=çok dürüst” olarak anılmıştır. Fakat İbn Sa'd'ın dediği gibi Şîî eğilimleri vardı. Bu doğrudur, çünkü Haccâc hakkında ileri geri konuşmaktan vazgeçmiyordu.

86 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 49-50.

87 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 5: 322.

88 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6: 100.

Şimdi, rivayette geçen ayetleri tek tek ele alarak konuyu müzakere etmeye geçebiliriz:

1) Bakara sûresi 259. ayetinde  $\text{مَّ يَسَّنَّ}$  ifadesinin  $\text{مَّ يَسَّنَّ}$  olarak değiştirilmesi: Bu kelimeye “ه” harfinin eklendiği iddiasına gelince, bu durumun İkinci Mushaf Projesi kapsamında değil fiilen meydana geldiği açıktır. Ebû Ubeyd’in Hz. Osman’ın azatlısı Hâni’ el-Berberî’den naklettiği iki rivayete göre Birinci Mushaf Projesi’nde bu durum esas alınmıştır: Birinci rivayet şöyledir: “... Onlar mushafı arz ederken Osman’ın yanındaydım. O, benimle Übey b. Kâ’b’a bir koyunun, üzerinde  $\text{فَأَمَّهَلِ الْكَافِرِينَ - لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ}$  -  $\text{مَّ يَسَّنَّ}$  ibarelerinin yazılı olduğu kürek kemiğini gönderdi. Dedi ki: Bir hokka istedi ve  $\text{لِلْخَلْقِ}$  ifadesindeki lâm harflerinden birini silerek  $\text{لِخَلْقِ اللَّهِ}$  (Rûm 30/30),  $\text{فَأَمَّهَلِ}$  kelimesini silerek  $\text{فَمَّهَلِ}$  (Târik 86/17) ve kalan kelimeyi “ه” harfi ekleyerek  $\text{مَّ يَسَّنَّ}$  şeklinde yazdı”.<sup>89</sup> İkinci rivayet ise şöyledir: “... Osman ile Zeyd b. Sâbit arasında elçilik yapıyordum. Zeyd dedi ki: Ona şu ayetin  $\text{مَّ يَسَّنَّ}$  mi yoksa  $\text{مَّ يَسَّنَّ}$  şeklinde mi olduğunu sor. Osman dedi ki: Ona “ه” harfini koyunuz”.<sup>90</sup>

2) Mâide sûresinin 48. ayetindeki  $\text{شَرِيعَةً}$  kelimesinin  $\text{شَرِيعَةً}$  olarak değiştirilmesi: Bu kelimeyle ilgili iki kıraat vechinden birincisi, “ش” harfinin kesresiyle  $\text{شَرِيعَةً}$  okuyuşudur ve bu, mütevâtir bir kıraattir. İkincisi ise “ش” harfinin fethasıyla  $\text{شَرِيعَةً}$  okuyuşudur. Bu, şâz bir kıraattir. Bu ayetteki bu lafzın  $\text{شَرِيعَةً}$  olarak okunduğuna dair kıraat literatüründe herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

3) Yûnus sûresinin 22. ayetindeki  $\text{يُنشِرْكُمْ}$  ifadesinin  $\text{يُسَيِّرْكُمْ}$  olarak değiştirilmesi: İki kelimenin Mushaf’taki yazılışı bakımından bir değişiklikten söz etmeye imkan yoktur, çünkü her iki kelimenin de bütün mushaflardaki yazılışı aynıdır. Bu durumun istisnası, Şam mushafında uzatılarak yazılan “ن” harfinin öne geçirilmesidir. Diğer mushafalarda sona bırakılmıştır. Bu, şu demektir: Özellikle Basra ve Kûfe’deki Irak mushafı anılan ayetteki bu kelimenin yazılış biçimleri konusunda ittifak halindedir. Dolayısıyla yukarıdaki iddianın hiçbir geçerliliği yoktur. Üstelik, her iki kıraat de mütevâtirdir. Bu kelimeyi Medineli kurrâ Zeyd b. Sâbit, Şeybe b. Nisâh, Ebû Ca’fer; Basralı kurrâdan Hasan-ı Basrî, Ebü’l-Âliye er-Riyâhî; Kûfeli kurrâdan Ebû Abdirrahman es-Sülemî, Zeyd b. Ali; Mekkeli kârî Abdullah b. Cübeyr el-Hâşimî ve Dimaşklı kurrâdan İbn Âmir  $\text{يُنشِرْكُمْ}$  şeklinde okumuşlardır. On dört kurrâdan Ebû Ca’fer, İbn Âmir ve Hasan-ı Basrî dışındakiler ise  $\text{يُسَيِّرْكُمْ}$  şeklinde okumuşlardır.

89 Ebû Ubeyd, *Fedâil*, 159.

90 Ebû Ubeyd, *Fedâil*, 159.

4) Yûsuf sûresi 45. ayetindeki *ءَاتَيْكُم* ifadesinin *أُتِيْتُمْ* olarak değiştirilmesi:

Aynı şekilde burada da her iki kelimenin de Mushaf'taki yazılış biçimi aynıdır. Çünkü yazım şekli bu kelimenin her iki şekilde okunmasına müsaittir. Bir an için, aslında bu kelimenin yazılışında hemze görüntüsündeki *yâ* harfinin bulunmadığını kabul etsek bile, bu durum hemze görüntüsünden hareketle *أُتِيْتُمْ* okuyan kimse için gerekçe oluşturmaz. Nitekim, hemze görüntüsü Kur'an-ı Kerim'de pek çok yerde yazıda yer almamaktadır. Her zaman böyle olmamakla beraber<sup>91</sup> bir örnek olarak *وَلَتَصْنَعِيَ إِلَٰهِي أَفْنَدَةً ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ* (En'âm 6/113) ayetindeki *أَفْنَدَةً* kelimesinde olduğu gibi. Diğer taraftan iki ayrı kıraatin bulunması yazım şeklinden değil, rivayetten kaynaklanmaktadır. Bu duruma ek olarak *ءَاتَيْكُم* okuyuşunun bizzat Haccâc'ın yanı sıra Hasan-ı Basrî ve Yahya b. Ya'mer'e<sup>92</sup> nispet edildiğini belirtmeliyiz. Bu da mezkur iddiayı tamamen çürütmektedir.

5) Mü'minûn sûresi 85, 87, 89. ayetlerinde üç ayrı ayette *سَيَقُولُونَ لِلّٰهِ* ifadesinde *لِلّٰهِ* lafzından son ikisinin *الله* olarak değiştirilmesi: Son iki kelimedede lââm harflerinin hemze ile değiştirildiğini bir an için kabul edecek olsak bile bunun Haccâc'a, hatta Nasr b. Âsım el-Leysî'ye nispet edilmesi kesinlikle doğru değildir. Bu uygulama Ubeydullah b. Ziyâd'a nispet edilmiştir.

6) Şuarâ sûresinde 116. ayette *مِنَ الْمُخْرَجِينَ* ifadesinin *مِنَ الْمُخْرُومِينَ* olarak, aynı sûrenin 167. ayetindeki *مِنَ الْمُخْرُومِينَ* ifadesinin *مِنَ الْمُخْرَجِينَ* olarak değiştirilmesi: İlk olarak bu iki kelimenin okunuşu ve yazımı konusunda tüm kurrâ arasında tam bir ittifak vardır. İkinci olarak, rivayette yer alan ilk okuyuşun asıl olduğu iddiası doğru değildir. Zira asıl olduğu iddia edilen okuyuşlarla ortak bir bağlama sahip diğer ayetler arasında çelişki vardır. Mesela, *فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِّن قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ* (Neml 27/56) ayetinde *أَخْرِجُوا* fiilinin Lut (a.s.) ve ailesi hakkında gelmiş olması, kavminin *مِنَ الْمُخْرَجِينَ* şeklindeki sözleriyle tam bir mutabakat halindedir. Böylece ileri sürülen iddianın fasit bir iddia ve açık bir tahrif olduğu anlaşılmaktadır.

7) Zuhruf sûresi 32. ayetindeki *مَعَايِشَهُمْ* kelimesinin *مَعِيشَتَهُمْ* (Zuhruf 43/32) olarak değiştirilmesi: Aynı şekilde burada da yazımda bir değişiklikten söz etmek mümkün değildir. Çünkü med elifi bulunmayan *مَعِيشَتَهُمْ* lafzının iki kı-

91 Bk. İbrâhîm 14/37; Nahl 16/78.

92 İbn Hâleveyh'in *Havâşî'si* sayfa 64'te şöyle kaydedilmiştir: "Haccâc, Hasan-ı Basrî ve Yahya b. Ya'mer *مِنَ الْمُخْرَجِينَ* şeklinde okudu."

raate de ihtimali vardır. Ayrıca *مَعِيشَتُهُمْ* okuyuşu mütevâtir bir kıraattir. Aralarında on dört kurrânın da bulunduğu cumhur kurrâ böyle okumuştur. Buna mukabil çoğul sîgasıyla *مُعَايَشَتُهُمْ* şeklindeki okuyuş İbn Mes'ûd ve bir rivayette A'meş gibi Kûfeli bazı kurrâya, Süfyânü's-Sevrî ve İbn Abbas, Mücâhid ve bir rivayette İbn Muhaysın'a nispet edilmiştir.<sup>93</sup>

8) Muhammed sûresi 15. ayette *يَاسِينَ* kelimesinin *ءَاسِينَ* şeklinde değiştirilmesi: *ءَاسِينَ* şeklindeki okuyuş mütevâtir bir kıraattir. Mekkeli kurrâdan İbn Kesîr ve İbn Muhaysın dışında on dört kurrânın tamamı böyle okumuş, o ikisi ise hemzeden sonra med yapmadan fail vezninde "esin" şeklinde okumuşlardır. Bu da mütevâtirdir. İki kıraatin de yazılışı *اسن* şeklinde olup aynıdır. Bu ayette *يَاسِينَ* şeklindeki okuyuş ise şâz kabul edilmiştir.<sup>94</sup> Ancak bu okuyuşun kaynağı rivayette geçtiği gibi Osman Mushafı değildir. Bunun yerine tercih edilen görüşe göre bu okuyuş İbn Mes'ûd'un mushafından kaynaklanmıştır. Nitekim Müslim'in konuyla ilgili rivayetinden anlaşılan da budur.<sup>95</sup>

9) Hadîd sûresi 7. ayetinde *وَأَنْفُتُوا* kelimesinin *وَأَنْفُتُوا* olarak değiştirilmesi: Bu kelimenin *وَأَنْفُتُوا* şeklinde okunması konusunda kurrâ arasında ittifak vardır. Bu lafzın *وَأَنْفُتُوا* şeklinde geldiği iddiasını destekleyecek hiçbir delil ve rivayet yoktur.

10) Tekvîr sûresi 24. ayetinde *بِطَيْنٍ* kelimesinin *بِضَيْنٍ* olarak değiştirilmesi: Bu kelimenin Osman Mushafı'nda *بِطَيْنٍ* şeklinde olduğu iddiasını deliller çürütmektedir. Bunlardan birisi Nehhâs'ın şu ifadeleridir: "*Toplulukların rivaet ettiği iki kıraat de sahihtir. Ancak bu kelime 'Sevâd'ta "ض" harfiyle yazılıdır*".<sup>96</sup> Nehhâs, "Sevâd" kelimesiyle Osman Mushafını kastetmiştir. Ayrıca Bennâ'nın kaydettiği gibi bu kelime tüm mushafalarda *بِضَيْنٍ* şeklinde yazılıdır.<sup>97</sup> Nehhâs'ın belirttiği gibi Übey b. Kâ'b mushafında da *بِضَيْنٍ* şeklindedir.<sup>98</sup> Buna mukabil, İbn Mes'ûd'un mushafında *بِطَيْنٍ* şeklindedir.<sup>99</sup> Bennâ da İbn Mes'ûd mushafında "ظ" harfiyle olduğunu nakletmiştir.<sup>100</sup>

93 Çoğul sîgasıyla okunması hakkında bk. İbn Hâleveyh, *Havâşî*, 135; Kirmânî, *Şevâzz*, 427.

94 Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 8: 79.

95 Müslim, *Salât*, 94.

96 Nehhâs, *Îrâb*, 5: 163.

97 Bennâ, *İthâf*, 2: 593.

98 Nehhâs, *Îrâb*, 5: 163.

99 Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 8: 435.

100 Bennâ, *İthâf*, 2: 593.

Özetle şunu söyleyebilirim: Eğer Avf el-Arâbî rivayeti bütün halinde İkinci Mushaf Projesi'ne yönelik bir eleştiri olarak görülecekse bu, Kur'an metninin standardizasyonunun İkinci Mushaf Projesinden önce nihai olarak sonuçlandırıldığı gerçeğini teyit eder. Bu da Hz. Peygamber dönemiyle Hz. Osman'ın hilafeti esnasında Birinci Mushaf Projesi'yle gerçekleştirilmiştir. Bu sebeple İkinci Mushaf Projesi'nde sûrelerin tertibi ve sayısının belirlenmesi gündemdeki konular arasında değildi. Çünkü bu mesele daha önce Birinci Mushaf Projesi'nde halledilmişti. İkinci Mushaf Projesi'nde Kur'an'ın harf, kelime ve ayetlerinin sayılması gibi Birinci Mushaf Projesi'nde yerine getirilmemiş işlerle meşgul olunmuştur.

### Projede Hazırlanan Yeni Mushafın Kullanıma Başlanması

Projedeki işler sona yaklaşınca Haccâc; Âsım el-Cahderî, Nâciye b. Rumh ve Ali b. Asma' el-Bâhilî'den oluşan üç kişilik bir komisyon oluşturdu ve onlara tedavüldeki mushafı incelemelerini, İmam Mushaf'a aykırı özellikler taşıyan mushafın bedelinin ödenerek imha edilmesini emretti.<sup>101</sup>

Haccâc, bu şekilde Osman b. Affân'ın, Mushaf'ına aykırı olan mushafı sahiplerinden isteyerek onlara el koyma, yakarak izlerini silme ve içindekilerle amel edilmesini engelleme<sup>102</sup> şeklinde bir yöntem takip etti. Haccâc'ın mushafın incelenmesi yönündeki emri belli bir yerle sınırlı olmayıp geneldir. Kuşkusuz bu hususta Kûfe'deki mushafın diğerlerine göre daha fazla incelenmiştir. Bu incelemelerden ortaya çıkan sonuçların en önemlisi, İbn Mes'ûd'un özel mushafının bulunup gömülerek ortadan kaldırılmasıdır.<sup>103</sup>

Mushafın incelenmesi işlemini, projede hazırlanan mushafın İslam şehirlerine gönderilmesi takip etti. O mushafardan biri de Medine-i Münevvere Mushafı'dır. Tarihçi İbn Zübâle (ö. 199/814 ) bu Mushaf hakkında ayrıntılı bilgiye sahip İmam Mâlik'ten (ö. 179/795) rivayetle bu husustan bahsetmiştir. "... Haccâc b. Yûsuf, ana merkezlerle mushafı gönderdi. Büyük bir mushaf nüshasını da Medine'ye gönderdi. O, çeşitli beldelere mushafı gönderen ilk kişidir. Bu mushaf, Mescit'te Hz. Peygamberin kabrine işaret olması için yapılan sütunun yanındaki bir sandıkta bulunuyordu. Perşembe ve Cuma günlerine açılıyor ve sabah namazı kılınırken okunuyordu".<sup>104</sup>

Aynı şekilde İbn Şebbe de (ö. 262/875-876 ) Muhriz b. Sâbit'ten, o da babasından rivayetle bu mushaftan şu şekilde söz etmiştir: "Haccâc b. Yûsuf'un mushafı arasında idim. Haccâc mushafı yazarak şehirlere, bir mushafı da Medine'ye gönderdi. Osman'ın ailesi bu durumu hoş karşılamadı. Bunun üzerine onlara

101 Kurtubî, *el-Câmi*; 2: 11.

102 Bâkillânî, *el-İntisâr*, 1: 270.

103 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî (b.y.: y.y., ts.), 3: 68.

104 Ebü'l-Hasen Nureddîn es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1374/1955), 2: 668.



‘Osman’ın okunmakta olan mushafını çıkarın” denildi. Dediler ki: *Mushaf Osman’ın, Allah ondan razı olsun, katledildiği gün zarar gördü. Muhriz dedi ki: Bana, Osman b. Affân’ın Mushafı’nın Hâlid b. Amr b. Osman’ın eline geçtiği bilgisi ulaştı*.<sup>105</sup>

Haccâc’ın İslam şehirlerine mushaflar gönderdiğinden bahseden İbn Zübâle ile İbn Şebbe’nin rivayetlerinde Medine Mushafı dışındaki mushaflar hakkında ayrıntıya yer verilmediği görülmektedir. Ancak Haccâc’ın Mısır’a gönderdiği mushaf hakkında bir kayıt vardır. Tarihçi İbn Dukmâk (ö. 809/1406-1407) Abdülaziz b. Mervan’ın oğlu olan Ebûbekir’in kızı Esmâ’nın mushafı olarak bilinen mushafın yazılış sebebinden söz ederken şöyle der: “... Haccâc b. Yûsuf mushaflar yazıp onları şehirlere gönderince mushaflardan birini Mısır’a yönlendirdi. Abdülaziz b. Mervan buna kızdı. Kardeşi Abdülmelik’in Mısır valisi idi. Dedi ki: ‘İçlerinde benim de bulunduğum askerlere gönderiyor’. Bunun üzerine emrederek bu mushafı yazdırdı”.<sup>106</sup>

### Mushaf Projesi’nin Uygulamadaki Yansımaları

Haccâc, mushafların kullanılmaya başlanarak meşruiyet kazanması için merkezi yönetimin temsilcisi sıfatıyla gerekli bazı tedbirler aldı. İmam Mâlik’in, anlatımını dikkate alırsak, Haccâc bu düşünceyle Perşembe ve Cuma günleri sabah namazının ardından onun okunmasını emretmişti.<sup>107</sup> İmam Mâlik’in dediği gibi, bu daha önce İslam’da görülmüş bir şey değildi.<sup>108</sup>

Kur’an tilaveti hususunda Haccâc, Kûfe’de mevâliden, işinin ehli olan kurrâ dışında, hiç kimsenin imamlık yapmaması talimatını verdi.<sup>109</sup> Belâzûrî şöyle anlatır. “Haccâc, Kûfe’de mevâliden hiç kimsenin imamlık yapamayacağını duyurdu. Anbese b. Sâid, Kâhileoğulları mescidine geldi. Onların azatlısı olan Yahya b. Vessâb da imamlık yapıyordu. Yatsı namazında öne geçmek istedi. Araplardan biri dedi ki: *Vallahi sen bize imamlık yapamazsın. O da ‘Vallahi yapacağım’ dedi ve öne geçti. Allah’a yemin olsun ki ne Araplar ne Mevâlî arasında ondan daha güçlü ve iyi okuyan birini görmedim. Sabah namazı olunca ne yapacaklarını görmek için geldim. O, yerden bir avuç çakıl taşı alarak şöyle dedi: Vallahi sizden birisi içeri girerse bu taşları kafasına vuracağım. Bunun üzerine geri çekildiler ve onu öne geçirdiler. O da namazı kıldırdı. Ben de Haccâc’a giderek durumu anlattım. Bunun üzerine onun münadileri yeniden şu şekilde bir duyuru yaptı. ‘Biz kurrâyı kasetmedik. Biz sadece mevâliden güzel okuyamayanları kasettik’*.<sup>110</sup>

105 Ebû Zeyd Amr b. Şebbe, *Târîhu’l-Medîneti’l-Münevvere (Ahbâru’l-Medîneti’l-Münevvere)*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Beyrut: Dâru’t-Türâs, 1410/1990), 1: 7-8.

106 Bâkîllânî, *el-İntisâr*, IV, 72 (İbn Yûnus’tan naklen); Ebû’l-Abbas Takıyyüddîn el-Makrîzî, *Kitâbü’l-mevâzi ve’l-i tibâr bi zikri’l-hutati ve’l-âsâr (el-Hutatu’l-Makrîziyye)* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), (Kudâî’den naklen), 2: 254.

107 Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ*, 2: 668.

108 Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ*, 2: 668.

109 Belâzûrî, *Kitâbü cümel*, 13: 378’de şöyle geçer: “Haccâc, Kûfe’de mevâliden kimsenin imam olması çağırısı yaptı”.

110 Belâzûrî, *Kitâbü cümel*, 13: 378.

Buna karşın, Hasan-ı Basrî Irak'ta en büyük fetva mercii olarak lahn ile okuyanların imametini yasakladı.<sup>111</sup> Bu tedbirler, hem proje ve sonuçlarının başarıya ulaşip fiilen uygulama şansı bulması hem de mushafların halka tanıtılarak kısa sürede ilgi odağı haline gelmesinde son derece etkili oldu. Bu yoğun çağruların sonuçlarından birisi de bu mushaflardan temin etme hususunda çok sayıda kimsenin talepte bulunması olmuştur. İbn Sîrîn (ö. 110/728) o kimseler arasındaydı.<sup>112</sup> Burada onun için mushafı noktalayan kişi Yahya b. Ya'mer'dir.<sup>113</sup>

Kuşkusuz Muhammed b. Sîrîn'in projede yer alan üyelere Yahya b. Ya'mer'den kendisi için Mushaf'ı noktalamasını talep etmesi projenin kabulü karşılığını ifade eder. Böylece proje meyvelerini vermiş olmaktadır. İbn Sîrîn bu hususta öne geçmeyi arzulamıştır. Ayrıca bu durum, çalışmada yer almayan, Basra'nın büyük fukahasından birinin bu projeye meşruiyet ve güven bahşetmesi anlamına da gelmektedir. Yine bu proje, sona erer ermez çok sayıda fikhî meselenin gündeme gelmesine de neden olmuştur. Mushafların noktalanması ve arzedilmesi karşılığında ücret alınması ve mushafların alınıp satılması<sup>114</sup> bu meselelerden bazılarıdır.

Buna mukabil, muhtelif şehirlerde Kur'an metninin her türlü teknik yenilikten uzak tutulması<sup>115</sup> arzusunu taşıyan çok sayıda âlimin Mushaf Projesi ve doğurduğu yeniliklere karşı şiddetli bir tepki göstermesine şaşırılmamak gerekir. Mesela, Kûfe'de bu projeye yönelik fukahadan oluşan muhalefet genel beyanatta bulunmuştur. "*Kur'an'ı ayıklayınız ve onda bulunmayan şeyi ona karıştırmayınız*" tarzındaki bu beyanatların bir kısmı İbn Mes'ûd'a nispet edilmiştir.<sup>116</sup> Diğer bir muhalefet biçimi de projedeki "onlu bölümlere ayırma"<sup>117</sup> ve "ayet başlarına işaretler koyma"<sup>118</sup> gibi yeniliklere yöneliktir.

### Haccâc'ın Mushaf Projesi'nin İslam Şehirlerindeki Akıbeti

Emevî hilafetinin hicrî 132 yılında son bulmasıyla birlikte ilk Abbasî halifeleri Emevîler'in fiili varlığına dair izleri tamamen ortadan kaldırmayı hedeflemişler; Emevîler'e ait eserler adına ne varsa hepsini tarih sahnesinden silip yerle-

111 Muhammed b. Kâsım İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'îdâhi'l-vakfi ve'l-ibtidâ fi Kitâbillâhi azze ve celle*, thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramadan (Dimaşk: Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, 1390/1971), 1: 29.

112 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 143.

113 Dâni, *el-Muhkem*, 129.

114 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 143, 157 vd.

115 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4: 321-324; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 238-239; 6: 149-150.

116 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 239 (üçüncü rivayet); İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 139.

117 Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'i 4: 322'de şöyle geçer: "İbn Mes'ûd mushaflarda taşîri sevmiyordu".

118 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 143'te şöyle anlatılır: Muğîre babasından naklettiğine göre o, ayet başlarının altın suyu ile ya da işaret konularak yazılmasından hoşlanmazdı.

rine yenilerini yapmışlar, böylece bu eserlerin halkın zihninden de silinmesini bir görev saymışlardır. Mesela, hicrî 158-159 yılları arasında yönetimde kalan Mehdî, Muaviye b. Ebî Süfyân'ın Hz. Peygamber'in minberine eklediği basamakları kaldırtmıştı.<sup>119</sup>

Aynı şekilde hicrî 198-218 yılları arasında iktidarda kalan Me'mun, Kubbetü's-Sahra'nın sekizgen yapısı içine nakşedilen "Bu kubbeyi 72 yılında müminlerin emiri Allah'ın kulu Abdülmelik b. Mervân inşa etti" yazısının aslî şeklini bozup "Bu kubbeyi müminlerin emiri olan Allah'ın kulu güvenilir yönetici Abdullah inşa etti" olarak değiştirdi.<sup>120</sup> Ancak onun bu teşebbüsü üç sebepten dolayı başarısızlıkla sonuçlandı. Birincisi, "Me'mun" adının nakşedilen yazının bütünüyle uyumsuz görüntü oluşturması. Çünkü "Abdülmelik b. Mervân" adı, ekindeki ünvanlarıyla birlikte bulunduğu yerde gayet düzgün biçimde sıralanmıştı. İkincisi, değişiklik yapılan mozağin renginde farklılaşma olmasıydı. Çünkü o, mozağin orijinal rengine göre daha kırmızıdır. Üçüncüsü ve en önemlisi de Kubbe'nin inşa tarihi olan h. "72" yazısının hiçbir değişikliğe uğramadan aynen bırakılmasıdır. Meselenin mushaflar ve Mushaf Projesi ile ilgili kısmına gelince o mushafları mescitlerden kaldırtıp yerlerine Abbasî halifesi Mehdî'ye nispet edilen mushafları koydular.<sup>121</sup>

Selefi Mehdî gibi Mushaf Projesi ve meseleleri hakkında geniş bilgisi olan Me'mun ise Mushaf'ı onlu bölümlere ayırma işini kendisine nispet etmişti. Nitekim İbn Atıyye'nin konuyla ilgili sözlerinden anlaşılan budur.<sup>122</sup> Mushaf'ın onlu bölümlenme işlemi onun adıyla bütünleşince Mushaf'ın 1/2'li bölümlenmesinden 1/9'lu bölümlenmesine kadar tüm işleri de onun yaptığı kanaati oluşacaktı. Çünkü onlu bölümlenme işlemi, bu çalışmanın son halkasıydı.

## Sonuç

İkinci Mushaf Projesi ve ortaya koyduğu yenilikler, Osman Mushafı'nın yerleşmesinde ve buna aykırı tüm mushafların yok edilmesinde önemli bir etken olmuştur. Bu durum sadece Basra ve Kûfe değil, diğer şehirler için de geçerlidir. Bu başarının sırrı, Haccâc'ın başvurduğu iki uygulamada yatmaktadır. İlk olarak, onun genel bir araştırma yaptırması Osman Mushafı'na aykırı mushaflardan arta kalanların yok edilmesini sağlamıştır. İkincisi, gönderdiği bu mushafların bazı şehirlerdeki mescitlerde düzenli olarak okunmasını em-

119 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut/Riyad: Mektebetü'l-Meârif ve Mektebetü'n-Nasr, 1386/1966), 5: 10, 132.

120 Ârif el-Ârif, *el-Mufasssal fî târihi'l-Kuds* (Kudüs: Mektebetü'l-Endülüs, 1406/1996), 108, 121; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Minhâcî, *İthâfî'l-ehussâ bi fedâilî'l-Mescidi'l-Aksâ*, thk. Ahmed Ramadan Ahmed (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1404/1984), 2: 204 (Kubbetü's-Sahra 3 no'lu ek) (Ârif el-Ârif'e dayanarak); Christel Kessler, "Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1970) 2-14.

121 Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 2: 668; İbn Şebbe, *Târihu'l-Medîne*, 1: 7-8.

122 İbn Atıyye, *el-Muharrar*, 1: 50.

retmesidir. Bu da mesela Medine’de Perşembe ve Cuma günleri mescitte sabah namazından sonra uygulanıyordu.

Mushaf Projesi, en uzak bölgelere kadar ulaştırıldığı için başarılı olmuştur. Çünkü yavaş yavaş günlük kullanımın dışına çıkarılan Osman Mushaf-ları’nın yerini almıştır. Böylece artık onun hakkında konuşulmamakta, konuşulsa da bu büyük bir ihtiyat içerisinde olmaktadır. Ebû Ubeyd, Osman Mushaf-ları’ndan olduğu ileri sürülen bir mushaf hakkında tedbirli konuşmaktadır. Şu söz ona aittir: “*İmam Mushaf olduğu söylenen bir Mushaf’ı inceledim*”.<sup>123</sup>

### Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebûbekir. *el-Musannef*. 11 Cilt. Thk. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Ârif, Ârif. *el-Mufasssal fî târîhi'l-Kuds*. Kudüs: Mektebetü'l-Endelüs, 1406/1996.
- Askalânî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarabad: Matbatu Meclis-i Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1326/1908.
- Askerî, Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh. *Şerhu mâ yaka'u fihî't-tashîf ve't-tahrîf*. Thk. Abdülazîz Ahmed. Kahire: Şeriketü Mektebe, 1383/1963.
- Bâkîllânî, Ebûbekir Muhammed b. et-Tayyib Muhammed el-Kâdî. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed İsam el-Kudât. Amman/Beyrut: Dâru'l-Feth/Dâru İbn Hazm, 1422/2001.
- Bâkîllânî, Ebûbekir Muhammed b. et-Tayyib Muhammed el-Kâdî. *Nüketü'l-intisâr li nakli'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Zağlûl Selâm. İskenderiye: Münşetü'l-Meârif, 1391/1971.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü cümel min ensâbi'l-eşrâf*. Thk. Süheyl Zekkâr. Riyâd Ziriklî Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Bergstäßer, G., O. Pretzl. *Die Geschichte des Korantextes*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1938.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Thk. Mustafa Abdulkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'an*. Thk. Gânim Kaddûrî. Kuveyt: Menşûrâtü Merkezi'l-Mahtûtât, 1414/1994.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Muhkem fî nakli'l-mesâhif*. Thk. İzzet Hasen. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1407/1986.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Mukni' fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*. Kahire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Dietrich, Albert. “al-Ĥadždjâdj b. Yusûf al-Thaqafi”. *El*. 3 Cilt. Leiden: Brill, 1971.
- Dimiyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Bennâ. *İthâfu fudalâi'l-beşer bi kırâati'l-kurrâi'l-erbaate aşar*. 2 Cilt. Thk. Şa'bân Muhammed İsmail. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Esîruddîn Muhammed b. Yusuf b. Ali. *el-Bahru'l-muhît*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1413/1992.
- Ebü't-Tayyib el-luğavî, Abdülvâhid b. Ali. *Merâtibü'n-nahviyyîn*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Mısır: Dâru Nahda, ts.

<sup>123</sup> İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-vakf*, 1: 295.

- Ehvâzî, Ebû Ali el-Hasen b. Ali. *Müfradetü'l-Haseni'l-Basrî*. Thk. Omar Hamdân. Ammân: el-Mektebû'l-İslâmî, 1427/2006.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebe*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1419/1998.
- Fadlî, Abdülhâdî. *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*. Cidde: Mektebetü Dâri'l-Mecma'i'l-İlmî, 1399/1979.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî. B.y.: y.y., ts.
- Fesevî, Ebû Yusuf Ya'kûb b. Süfyân. *Kitâbü'l-marife ve't-târîh*. 3 Cilt. Thk. Ekrem Ziya el-Umerî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût. *Mu'cemü'l-üdebe*. 7 Cilt. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ebî Bekir. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. 5 Cilt. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- İbn Cafer, Hâmid b. Ahmed. *Kitâbü'l-mebânî (Mukaddimetân fi ulûmi'l-Kur'ân içinde)*. Neşreden A. Jeffery. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1392/1972.
- İbn Dukmâk, Sârimüddîn İbrahim b. Muhammed. *Kitâbü'l-intisâr li vâsıtati akâdi'l-emsâr*. 5 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emriyye, 1310/1893.
- İbn Ebî'd-dünyâ, Ebûbekir Abdullah b. Muhammed. *Kitâbü'l-eşraf*. Thk. Velîd Kassâb. Doha: Dâru's-Sekâfe, 1413/1993.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebûbekir Abdullah b. Süleyman. *Kitâbü'l-Mesâhif*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 10 Cilt. Thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.
- İbn Ebî Şeybe, Ebûbekir Abdullah b. Muhammed. *Musannef*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *Havâşî Kitâbi'l-Bedî'*. neşreden G. Bergstrâßer. Kahire: el-Matbaatü'r-Rahmâniyye, 1353/1934.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân*. 8 Cilt. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994.
- İbn Kesîr ed-Dimaşkî, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Beyrut/Riyad: Mektebetü'l-Meârif/Mektebetü'n-Nasr, 1386/1966.
- İbn Kesîr ed-Dimaşkî, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn. *Fedâilü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1979.
- İbn Kesîr ed-Dimaşkî, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 9 Cilt. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Fünûnü'l-efnân fi acâibi ulûmi'l-Kur'ân*. Muhammed İbrahim Selîm. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1408/1988.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. 3 Cilt. Thk. G. Bergstrâßer. Kahire:Matbaatü's-Saâde, 1352/1933.

- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kurââtî'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Enbârî, Ebûbekir Muhammed b. Kâsım el-Beşşâr. *Kitâbü'îdâhi-l vakf ve-l ibtidâ*. 2 Cilt. Thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramadan. Dimaşk: Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, 1390/1971.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi-t-târih*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1387/1967.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1415/1994.
- İsfahânî, Hamza b. Hasen. *et-Tenbîh alâ hudûsi-t tashîf*. Thk. Muhammed Hasen Âl Yâsîn. Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1387/1967.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn. *Kitâbü'l-mevâizi ve'l-i tibâr bi zikri'l-hutati ve'l-âsar (el-Hutatü'l-Makrîziyye)*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Minhâcî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *İthâfü'l-ehissâ bi fedâilî'l-Mescidi'l-Aksâ*. Thk. Ahmed Ramadan Ahmed. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1404/1984.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn. *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*. 2 Cilt. Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1408/1987.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn. *Kitâbü'l-vesîle*. Thk. Muhammed el-idrîs et-Tâhirî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003.
- Sellheim, Rudolf. *Arabische Handschriften: Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*. Wiesbaden: Verzeichnis der orientalischen Handschriften, 1976.
- Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nureddîn Ali b. Abdillâh. *Vefâü'l-vefâ bi ahhâri dâri'l-Mustafâ*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1374/1955.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden: Brill, 1967.
- Suyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürü'l-mensûr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Taşköprüzâde, Ebü'l-Hayr İsâmüddîn Ahmed b. Muhammed. *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde*. Thk. Kâmil Kâmil Bekrî, Abdülvehhâb Ebu'n-nûr. Kahire: Matbaatü'l-İstiklâlî'l-Kübrâ, 1388/1968.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*. 4 Cilt. Thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: TDV Yayınları, 1416/1995.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnâvût v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1988.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. 15 Cilt. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1427/1987.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetü't-Türâs, ts.

## Hak Söz,

Taha Hüseyin, çev. Erdoğan Albayrak – Yunus Kaldırım, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009, 224 s.

Ömer Faruk AKPINAR\*

Fikirlerine çok değer verdiğim bir ilahiyat hocamızın tavsiyesi üzerine, her sene, önceki adıyla “Kutlu Doğum” yeni adıyla “Mevlid-i Nebi” haftasında, Hz. Peygamber’in siretini veya sünnetini konu edinen bir eser okuma âdetine bu yıl, çağdaş Arap edebiyatının usta isimlerinden Mısırlı Taha Hüseyin’in *el-Va’dü’l-Hak* adıyla kaleme aldığı eseri düştü. 1949 yılında yazılan bu eser, Erdoğan Albayrak ve Yunus Kaldırım tarafından Türkçeye çevrilmiş ve Prof. Dr. Vecdi Akyüz’ün takdim yazısı ile 2009’da yayınlanmıştır. Akyüz’ün, eseri ve müellifini tanıtıcı mahiyette verdiği bilgiler, aslında ilgisi olmayan kimseyi bile cezbedici, öz ve faydalı bir girizgâh olmuştur. Türkçesinden takip edilen eserin dil ve üslûbu, Akyüz’ün de belirttiği üzere, gerçekten çevirmenlerin tercüme ve ifade başarısını ortaya koymaktadır. Akyüz, eserin bu çevirisinin daha önceki tercümelerine göre daha başarılı ve tam olduğunu belirtir.<sup>1</sup> 1952 yılında yayınlanan *el-Va’dü’l-hak* isimli bu romanın *Diyanet İslam Ansiklopedisi*’nde Taha Hüseyin’in eserleri arasında zikredilmemesi oldukça garip bir durumdur.<sup>2</sup>

*Hak Söz*, İslâm’ın ilk kahramanlarının hikâyeleri özelinde saadet asrından birkaç sahneyi anlatır. Bu kahramanlar; karı, koca ve bir oğuldan oluşan Yâsir ailesi, kölelikten azat edilmiş bir tâcir Süheyb-i Rûmî, Habeşli Rabâh’ın oğlu müezzîn Bilâl, Habbâb b. Eret, zayıf yapısına rağmen korkusuz bir genç İbn Mes’ûd, Süheyl b. Amr’ın oğlu Abdullâh, hicretten sonra ensar ve muhacire imamlık eden azadlı köle Sâlim ve efendisi Ebû Huzeyfe ile analığı Sübeyte’dir. Onlar ilk inananlardandır. İnançları uğruna türlü türlü eziyetlere maruz kalırlar, kimi vatanından koparılır, kimi yaşamından. Roman, onların cahiliyedeki durumlarını, İslâm’la şeref bulmalarını, Allah yolunda çektikleri sıkıntılara ve zorluklara rağmen imanlarında sebat etmeleri sayesinde İslâm’a

\* Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı (ofakpinar@sakarya.edu.tr).

DOI: <http://dx.doi.org/10.17335/sakaifd.424037>

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2038-4948>

Geliş T. / Received Date: 16/05/2018

Kabul T. / Accepted Date: 27/09/2018

1 *el-Va’dü’l-hak* daha önce Osman Tunç tarafından *Vadedilen Günler* başlığıyla çevrilmiş ve neşredilmiştir (İstanbul: Kent Işıkları Yayınları 2004, 188s.).

2 Bk. Şükran Fazlıoğlu, “Tâhâ Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 378.

şeref katmalarını, davaları uğruna acılara, ayrılıklara göğüs germelerini, İslam'a sundukları hizmetleri, inananlar için ortaya koydukları örnek hayatları yaşatır okuyucuya. Hissettirir, hüznülendirir, düşündürür. İmanı öğretir, sabrı belletir, azmi gösterir.

Üç yaşlarında görme yetisini kaybetmiş bir yazar olan Taha Hüseyin'in, Mekke döneminin ilk yıllarına dair tarihi bilgileri oldukça mahirâne işlemesi takdire şâyandır. Onun yer verdiği tarihi bilgilerin büyük kısmında İbn Sa'd'ın meşhur *Tabakât*'ını kullandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte sahabe bibliyografyalarını ve genel nitelikli İslâm tarihi eserlerini de kullandığı söylenebilir. Ancak onun, bazı rivayetleri ele alma tarzının daha seçici olması beklenirdi. Çünkü o, romanının kahramanı olarak belirlediği bazı sahabileri savunurken, onların muhataplarının da sahabi olduğunu göz ardı edebilmiştir. Mesela Halid b. Velid ile Ammâr arasında "hafif bir dargınlık" var dediği hadisede Hz. Peygamber'in "Ammâr'a düşmanlık eden, bana düşmanlık etmiştir." şeklindeki sözünün, Ammar'ı memnun ederken, Hâlid'i üzdüğünü ve onun kalbini kırdığını ifade etmiştir (s. 181). Oysa peşinden zikrettiği Hâlid'in, Ammar'dan af dilemesinden, onun Hz. Peygamber'in bu sözüyle kalbinin kırılmadığı, aksine hatasının farkına varıp yanlışından döndüğü anlaşılmaktadır. Üstelik Hz. Peygamber'in sözü, bu şekilde değildir. O, "Ammar'a düşmanlık edene Allah düşmanlık eder, ona buğzedene Allah buğzeder, ona lanet edene Allah lanet eder." şeklindedir.<sup>3</sup>

"Kureyş'e karşı sert tutumu" (!) sebebiyle Kureyş gençlerinin Hz. Ömer'e "alışmadıkları ve onun uygulamalarından tatmin olamadıkları" iddiası (s. 193) ile devamında Hz. Ömer'in Suheyb'i imam tayin etmesini yadırgayan Kureyş gençlerinin ağzından verdiği ve "Müslümanlar için büyük bir şer kaynağı" olduğunu söylediği (s. 195) diyalog (s. 193-194), yanlış anlamalara ve önyargıya kapı aralamaktadır. Yine Kureyşten bazılarının, Hz. Ömer'in Bilâl'e ve İbn Mes'ûd'a görev vermesinden hoşlanmadığı izlenimi veren bir konuşma (s. 197), konuşanın, görevin "ilk Müslüman muhacirlere" verilmesi gerektiğine dair sözleriyle bile tezat oluşturacak mahiyettedir.

Yazarın Hz. Osmân'ın Ammâr'ı bayılıncaya kadar dövdürdüğü iddiasını ve o günden sonra Ammar'ın Hz. Osmân'ın en büyük muhaliflerinden olduğu kanaatini, rivayetleri tahkik etmeden ve yanlış anlaşılmalara engelleyecek hiçbir açıklama yapmadan zikretmesi gariptir (s. 203). O, bu durumun Ammar'ın, hakkı savunması ve metanetini gösterirken Müslümanların halifesini zan altında bıraktığını göz ardı etmiş gibidir. Oysa Eş'arî kelimâ âlimi

3 Bk. Tayâlisî, Süleymân b. el-Cârûd, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr, 1999), 2: 473; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *el-Muşannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kıble, 2006), 12: 120; Nesâî, Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb, *Kitâbü's-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmün'im Şelbî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 5: 74.



Bâkılânî, *Temhîd* adlı eserinde Hz. Osmân hakkında ileri sürülen ithamları değerlendirirken ilk sırada bu meseleyi cevaplandırmıştır. Bâkılânî, Ammar'ın dövürülmesi iddiasının, insanların çoğuna göre bâtil olduğunu söyledikten sonra şayet vuku bulmuş olsa bile halifeye karşı kaba sözler sarf eden ve ona iftira eden bir kimsenin tedibi hak etmiş olacağını, tedib gerçekleşmiş olsa bile bunun abartıldığı gibi olmadığını belirtmiştir.<sup>4</sup>

Müellifin Ammâr'la ilgili iddia ettiği hususlar bunlarla sınırlı kalmamıştır. O, daha da ileri giderek Hz. Osmân'a en sert muhalefetin Ammar'dan geldiğini öne sürmüş, "onun yaratılışının bozulmadığı" tespitini buna mesnet yaparak, sanki Hz. Osman'ı destekleyen bütün sahabeyi zan altında bırakmıştır (s. 212). Sözde "Hz. Osman'ın, ailesinden birisi için beytûlmalden bir gerdanlık aldığı" söylentisi üzerine Hz. Ali ve Ammâr'ın ona karşı çıktığı, bunun üzerine Ammâr'ın "fıtığı patlayana ve bayılana kadar" dövüldüğü, hatta "öğle, ikindi ve akşam namazlarını geçirdiği" iddiaları, gerçekte bağdaşmayan bir başka husus olmalıdır. Çünkü Tebük seferinde zorluk ordusunun büyük kısmını tek başına donatacak kadar zengin olan Hz. Osman'ın, ümmetin beytûlmâinden karşılıksız bir şey almış olması muhaldir. Öyle ki Hz. Osmân, şehit edildiğinde bile evinde 600 hizmetçisi bulunan zengin kimselerdendi. Buna rağmen müellif, sınırları zorlayarak, Ammâr'a isnat edilen, Hz. Osmân'ın kâfir olarak öldüğü sözüne yer verecek kadar ileri gitmiştir (s. 214). Böylesi tezat bir durumu mütercimlerin, herhangi bir not düşmeksizin görmezden gelmeleri de şaşılacak bir diğer durumdur. Bu tür iddiaların Hz. Osman aleyhtarları tarafından uydurulmuş, abartılmış söylentilerden olduğu izahtan vârestedir.<sup>5</sup> Hz. Osman'ın, aleyhindeki birtakım faaliyetleri araştırmak üzere onu müfettiş olarak Mısır'a göndermiş olması,<sup>6</sup> ikili arasındaki ilişkinin boyutunu göstermesi açısından zikre değerdir.

Ammâr'ın, Ali-Muâviye mücadelesinde Hz. Ali ve taraftarının hak üzere, Muaviye taraftarlarının ise batıl üzere olduklarını benimsemesini "o esnada gerçeğin bilgisi tümüyle Ammâr'a beyan olmuştu" gibi abartılı bir cümle ile ifade eden yazarın, bir sonraki sayfada Ammâr'ın, Sıffin'e giderken savaşmak yerine ölmeyi arzuladığına dair sözlerine yer vermesi çelişkili görünmektedir. Hak üzere olduğunu düşünen birisi, neden savaşmakta tereddüt etsin ki?

4 Bk. Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. 'Imâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987): 530-531. Ayrıca bk. Adnan Demircan, "Üçüncü Halife Osman'a Yöneltilen Bazı Eleştirilere Bâkılânî'nin Cevapları", *İSTEM* 8 (2006): 11.

5 Bu konudaki iddiaların asılsız olduğunu Bâkılânî de dile getirmektedir. Bk. Bâkılânî, *Temhîd*, 530-531.

6 Mustafa Fayda, "Ammâr b. Yâsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 75.

Bu konudaki bir diğer tezat, Ammâr'ın muhalifi olan Muâviye'nin savaşın üçüncü gününde Ammâr'ı kastederek "Kölenin savaşçılığı imdada yetişmezse eğer, bugün Arapların birbirini tüketeyeceği gündür..." şeklindeki bir ifadesine yer verilmesidir (s. 216). Savaşta rakip tarafta olan birisinin böyle bir sözü sarf etmesi gariptir.

Bir diğer husus, hem Ali, hem de Muâviye tarafından bir grubun savaşa fiilen katılmayıp Ammâr'ın akıbetinin ne olacağını seyretmeleridir (s. 216). Çünkü Hz. Peygamber, Ammâr'ın azgın bir topluluk tarafından şehit edileceğini haber vermiştir. Bunlar arasında ashabdan Huzeyme b. Sâbit, Ammâr'ın şehit edildiğini görünce "çadırına girer, boy abdesti alır, silahını kuşanır, savaşa dalar, savaşır ve öldürülür..." (s. 216-217) Hâlbuki bu konuda tereddüdü bulunan kimsenin, savaş meydanına gelmemesi gerekirdi. Üstelik sahabenin, ilk Müslümanlardan olan bir dostu ölesiye mücadele ederken, diğerlerinin uzaktan onu izlemesi kabul edilemez bir durum olsa gerektir.

Son olarak Hz. Ali'nin her Müslümanın Ammâr için matem tutması gerektiğine dair sözlerinin (s. 220) ve Amr b. el-Âs'ın söylediği belirtilen "Rasûlullah bana önemli görevler veriyordu, ama beni sevdiği için mi, yoksa beni idare etmek için mi bunu yapıyordu, bilemiyorum..." (s. 222) sözlerinin de doğruluğunun ortaya konması gerekmektedir.

Bir başka mesele Hz. Osmân'ın, Kûfe valisi Velid'in şikâyeti üzerine İbn Mes'ud'u "görevden alması", "Medine'ye çağırması" ve "Cuma günü minberden ona ağır sözler söyleyip onu ayıplaması"; "duruma müdahale eden Hz. Aişe'yi susturması" ve "İbn Mes'ud'u mescitten attırması", "o çıkmamak için direnince siyâhî bir köle tarafından zorla dışarı çıkarılıp yere atılması, kurgasının kırılması", "Hz. Osman'ın bununla da yetinmeyip onun iki yıllık aidatına el koyması" iddialarıdır (s. 209-210). Hayâ sahibi oluşu Hz. Peygamber tarafından dile getirilmiş olan, halim selim mizaçlı birisinin bu şekilde bir tutum sergilemesindeki tutarsızlık bir yana İbn Mes'ud ile Hz. Osmân arasında olduğu iddia edilen ihtilafın sebebi Mushaf haline getirilmiş Kur'ân'dan başka sahifelerin yakılmasına İbn Mes'ud'un karşı çıkmasıdır. Bâkîllânî, Hz. Osmân'ın İbn Mes'ud'u dövmesi, ona atıyyesini vermemesi ve İbn Mes'ud'un ondan nefret ettiği iddialarının da batıl olduğunu söylemiştir.<sup>7</sup> Yazar, Hz. Osmân ile İbn Mes'ud arasındaki ilişkinin akıbetine dair üç ayrı görüşe yer vermekte, ardından, her iki şahsın yaşantısına daha uygun düştüğünü belirterek, barıştıklarını söylemektedir (s. 210-211). Akademik bir araştırma amacı olmayan bu edebi romanda yazarın, bu denli ayrıntıya girerek tercihte bulunmak yerine, sadece kendi müdellel incelemelerine göre ağır basan rivayetleri edebî bir kurgu ile anlatması daha isabetli olur, kafa karışıklığına yol açmazdı.

7 Bâkîllânî, *Temhîd*, 531-532.

Eserde dikkat çeken diğer bazı hususlar şunlardır: Bilâl-i Habeşî anlatılırken, o Medine’de olmadığından ezanı Ebû Mahzûre’nin okuduğunun söylenmesi (s. 172) tarihi gerçeğe uyumlu değildir. Çünkü Ebû Mahzûre, hicret etmemiş, Hz. Peygamber, onu Mekke’de görevlendirmiştir.<sup>8</sup> Bu hata müellifin İbn Sa’d’dan naklettiği bilgiye “Medine’de” kelimesini eklemesinden kaynaklanmış olmalıdır.<sup>9</sup> İslâm’ın ilk şehidi olan Sümeyye’nin babasının ismi her ne kadar Hayyât şeklinde okunduğu zikredilmişse de gerek İbn Sa’d, gerekse İbn Hacer ismin doğrusunun Habbât olduğunu belirtmişlerdir.<sup>10</sup> Müellifin, Hayyât’ı tercih etmesi gariptir (s. 12).

Tüm kitabın çevirisini asıyla karşılaştırma imkânı bulamamakla birlikte eserde çeviriden kaynaklanan bazı problemler de tespit edilmiştir. Özellikle bazı ifadelerin kulağı tırmaladığı belirtilebilir. Mesela “Suheyb, ... hayır hasenatta bulunan, sıradan muhacirlerden biriydi.” (s. 193) cümlesindeki sıradan kelimesi. Yine “İbn Sa’d’ın arkadaşlarından rivayetine göre” ifadesindeki arkadaş sözcüğü (s. 223) bunlardandır. s. 200’de Ammâr’ın çarşıda başına gelen bir durumu konu edinen son paragrafta, anlatılan olayın tam anlaşılmasını zor olması da çeviriden kaynaklanıyor olmalıdır.

Yine çeviride özellikle isimlerin okunuşlarında i’rab kaidelerine riayet konusunda bir tutarsızlık bulunmaktadır. Başına nida harfi getirilen bir künyenin muzafı “Ya Ebel Hakem” şeklinde nasb edilmişken (s. 34, 35), birinin babasının künyesiyle zikredildiği yerde i’rab kelimeye yansıtılmamış (Erkam b. Ebu Erkâm” (s. 27), hatta bazen mecrur olması gereken kelime mansub yapılarak “Erkam b. Ebel Erkâm” yazılmıştır (s. 37). İsimlerin yazımında hata oranı oldukça düşük olmakla birlikte tekrar eden bazı isimlerde tutarsızlıklar vardır. Abdullâh b. Cüd’an’ın ismi, bazı yerlerde bu haliyle yazılırken, Cüdan, Cudan, Cud’an şeklinde de yazılmıştır (Bk. s. 8, 51, 57)

Eserde yazım yanlışının yok denilecek kadar az olması, zikre değer bir husustur. Bununla birlikte düzeltilmesi gereken bazı durumlara işaret etmek yerinde olacaktır. Söz gelimi s. 205’teki “vaz etmek” fiilinin “vaaz etmek” şeklinde düzeltilmesi bir gerekliliktir. Mustazaf kelimesinin cümle ortasında büyük harfle yazılması, bu kelimenin özel bir isim olduğu vehmine yol açmaktadır (s. 26). Bunların dışında s. 163’te “Mekke’ye” kelimesi “Medine’ye”; s. 165’te “sahâbeler” kelimesi “sahâbîler”; s. 196’da “Emir’i” kelimesi “emiri”; 198’de “yarsıyla” kelimesi “yarısıyla” şeklinde düzeltilmeli; s. 176’da Bilâl’in sözlerinin sonuna “diyordu” kelimesi eklenmeli; s. 223’teki “arkadaşlarından biri” ifadesi yerine “öğrencilerinden biri” yazılmalı; birçok yerde tekrarlanan “İbni” kelimesi yerine “İbn” tercih edilmelidir. Oldukça iddialı bir ifade olan

8 İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdır, 1968), 5: 450.

9 Krş. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 3: 234.

10 İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8: 264; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe* (Beyrût. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 8: 113-114.

“İnsan tabiatı gereği kötülüğe meyyleder” (s. 130) cümlesinin de tekrar gözden geçirilmesinde fayda vardır.

Son olarak eserin orijinalinde bulunan 6 adet resmin çeviri nüshasına dâhil edilmesinin<sup>11</sup> ve her ne kadar tanınmış bir isim olsa da Tahâ Hüseyin’in biyografisi ve eserlerine kitabın başında veya sonunda yer verilmesinin uygun olacağı belirtilebilir.

---

11 Tahâ Hüseyin, *el-Va'dü'l-hak*, 28. Baskı (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1976), 9, 19, 49, 57, 127, 151.

*Dinler Tarihi*, Mazhar Murat Yemenlioğlu, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2016, 695 s.

*Dinler Tarihi*, Ömer Dervişhani, İstanbul: Festival Yayıncılık, 2016, 695 s.\*

Gülsüm GÜRBÜZ\*\*

Bir dönem okumak için kitap bulunamayan ülkemizde artık yayınevlerinin de çoğalmasıyla kitap basımında ciddi artışlar görölmeye başlandı. Özenli yayınlar bulunmakla birlikte, günümüzde yayıncılık, çoğunlukla herhangi bir kişinin oradan buradan topladığı bilgilerle oluşturduğu kitaplarla bir ticarete dönüştürölmüş durumdadır. Biz de bu çalışmada kitap yazım ve basımının ticarete dönüştürölmüş bir örneğini göstermeye çalışacağız.

Değerlendirmesinde bulunacağımız kitaplar Gelenek Yayıncılık'tan Mazhar Murat Yemenlioğlu, Festival Yayıncılık'tan ise Ömer Dervişhani tarafından *Dinler Tarihi* isimleriyle yayımlanan kitaplardır. Farklı iki kitap gibi görünse de aslında bu eserler birbirinin aynısıdır. Sadece kapak ve yazar ismi değiştirilmiş; mizanpajına hiç dokunulmadan, noktası virgölüne kadar aynen iki farklı yayınevi tarafından yayımlanmış, piyasaya aynı anda sürölmüştür. Kitapların basıldığı yayınevlerinden Festival Yayıncılık bu işe 2016'nın Haziran'ında başlamış ve en son yayınları Mart 2018'e aittir. Kitapyurdu'nda bu yayınevine ait toplamda 53 kitap yer almakta. Bunların 10 tanesi Emine Şenlikoğlu, 7'si Raif Cilasun, 4'ü Necati Faydalı, 3'ü Ahmet Turan; Tavsiyeler üst başlığı adı altında *Said Havva*, *Hasan en-Nedvi*, *Kardavi*, *Malcom X* gibi son dönemde yaşamış önemli Müslöman şahsiyetlerin isimlerinin yer aldığı 10 kitap Ferhat Özbadem'e ait. *Dünya Dinlerinden* üst başlığı adı altında *Hinduizm*, *Budizm*, *İslamiyet*, *Şamanizm*, *Süryanilik* vb. dinlerin anlatıldığı 10 kitap ve bunlar haricindeki çeşitli konularda yazılmış 7 kitap muhtelif kişiler tarafından kaleme alınmıştır. Yayımladığı eserlere baktığımızda Festival Yayıncılık'ın belirli bir vizyon ve misyonundan söz etmek mümkün görünmemektedir. Fakat belirli bir vizyon ve misyona sahip birçok kaliteli yayınları ile uzun süredir yayın hayatının içinde olan Gelenek Yayıncılık'tan böyle bir kitabın çıkması üzerinde düşünölmeye değerdir.

\* Bu çalışmanın hazırlanması ve yayımlanmasını teşvik eden hocam Dr. Öğretim Üyesi Tamer Yıldırım'a şükranlarımı sunarım.

\*\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi ([mucadile@hotmail.com](mailto:mucadile@hotmail.com)).

Yazarlarına gelecek olursak ne kitapta<sup>1</sup> ne de herhangi bir yerde yazar(lar) hakkında bilgiye ulaşamadık. Bu durum yazar(lar)ın müstear isim kullanmış olabileceği düşüncesini aklımıza getiriyor. Çünkü her iki kitabın bölüm başlıklarındaki ve üsluplarındaki farklılıklar bunların yalnızca bir kişinin elinden çıkmadığını bize göstermektedir. Biz de bu konuda daha sağlıklı bir bilgi alabilmek için her iki yayınevini de aradık. Gelenek Yayınevi'nden ulaşabildiğimiz sorumluya, durumu haber verdiğimizde, Festival Yayıncılık'ın kardeş kuruluş olduğunu söylediler. Hatta kitabın bir bölümünde sorunlar çıktığını ve bundan dolayı o bölümü kitaptan çıkarmayı düşündüklerini bildirdiler. Kitapta isim verilmeden başka eserlerden alıntılar yapıldığını, bunun için kitaplarını yayından geri çekmek zorunda kalabileceklerini ve bundan dolayı da kitabın yazarı ile bu konuda görüşmek istediğimizi söyleyince bize kitabın editörüne ulaşabileceğimiz bir telefon numarası verdiler. Editörle yaptığımız görüşme sonucunda bizim tahminde bulunduğumuz gibi kitabın tek bir kişi tarafından değil bir grup tarafından hazırlanmış olduğunu ve bu grup içerisinde dinler tarihi dışında farklı alanlarda kişilerin olduğunu öğrendik. Bu da bölümler arasındaki hatta bölüm içerisindeki farklılıkların nedenini ortaya koyuyor. Dinler tarihi alanında bir uzmanlığının olmadığını öğrendiğimiz editörümüz bu işi, yayınevinin kendisine verdiğini, bunun karşılığında bir ücret almadığını, sadece "Allah rızası için" yaptığını (!) belirttiler. Böylesi uzmanlık gerektiren bir alanda hem yayınevinin uzman olmayan bir kişiye teklif götürmesi hem de o kişinin bu teklifi yetkin olmadığı halde reddetmemesi intihal gibi kabul edilmesi mümkün olmayan hatalarla dolu bir kitabın basılmasına yol açmıştır. Editörümüz bu kitabı en azından bir kere okumuş olsa ya da şöyle bir gözden geçirse idi bölümler ve bölüm içerisindeki üslup farklılıklarını, metin aralarında unutulmuş dipnot numaralarını fark edebilir, asılsız iddiaların yer aldığı "Zerdüştlük veya Mecusilik" bölümünü kitaptan çıkarırdı. Maalesef ülkemizde editörlük tam anlaşılmış değil ya da yayıncılığın yeteri kadar kurumsallaşmamış olması liyakat sahibi olmayan birçok kişinin yazar, editör ve yayıncı olarak ortaya çıkmasına sebep oluyor.

Peki, bu kitaplar ne maksatla yazılmış? Kitaplara baktığımızda ne bir ön-söz ne de bir giriş kısmı bulunmaktadır. İçerikte de bunların ne maksatla yazıldığına dair herhangi bir cümleye rastlanmamaktadır. Sadece Festival Yayıncılık'ın yayınladığı kitabın arka kapağında: "Bu eser günümüzde yaşayan dinleri konu edinmektedir ve onların tanıtılmasını hedeflemektedir." ifadeleri yer almaktadır. Peki, ortaya konulan kitaplar bu amacı gerçekleştirebilmiş midir? Piyasada yer alan diğer dinler tarihi kitaplarından farklı olarak okuyucuya bir şeyler sunabilmekte midir?

1 Bundan sonra çalışmamızda farklı yazar ve yayınevlerinden yayımlanmış olsa da sayfa numaralarına kadar aynı olan bu iki çalışma için 'kitap' lafzını kullanacağız.

Kitap toplamda on bölümden oluşmaktadır: Semavi dinler olarak adlandırılan “İslamiyet”, “Hıristiyanlık”, “Yahudilik”; Uzakdoğu dinlerinden “Hinduizm”, “Buddizm”, “Sihizm” ve bunların dışında “Süryanilik”, “Şamanizm-Şaman”, “Ezidilik” ve “Zerdüştilik veya Mecusilik”.

Başta “İslamiyet” olmak üzere “Hıristiyanlık”, “Yahudilik”, “Buddizm”, “Hinduizm”, “Sihizm” ve “Zerdüştilik veya Mecusilik” bölümlerinin hepsinde kitapta adı geçmeyen Abdurrahman Küçük, Günay Tümer ve Mehmet Alparslan Küçük tarafından hazırlanmış olan *Dinler Tarihi*<sup>2</sup> kitabından alıntılara ratlanmaktadır. Öyle ki yazı stili bile değiştirilmemiştir. Alıntılanan metindeki koyu puntolu kelimeler aynen korunmuştur. Kitapta koyu puntolu kelimelerin geçtiği kısımların hepsi bu kitaptan kopyala yapıştır yapılarak alınmıştır diyebiliriz. Bu kitabın dışında başka kaynaklardan da yine kopyala yapıştır yapılarak birçok metin eklenmiştir. Bunlar da aynı şekilde kitabda hiçbir şekilde belirtilmemiştir. Şimdi tespit edebildiklerimizi sizlerle paylaşıyoruz:

“İslamiyet” (ss. 9-100) bölümünün ss. 9-30 bazı kısımlarda ifade değişiklikleri yapılarak, ss. 35-36 ve ss. 96-100 aynen, adı geçen yazarların birlikte hazırlanmış olduğu *Dinler Tarihi* kitabından alınmıştır. Arada kalan ss. 30-34, Mustafa Çağrırcı'nın *İslam Düşüncesinde Ahlak* adlı kitabından alıntılanmıştır. Kitapta alıntı yapıp kaynağı belirtilen tek kısım burasıdır. Bölümün kalan kısmı (ss. 36-96) ise herhangi bir dinler tarihi kitabında yer almayacak ilmihal bilgileri ile doludur.

“Hıristiyanlık” (ss. 103-210) bölümünün ss. 103-148 -yani toplamda 35 sayfa- yine bahsi geçen *Dinler Tarihi* kitabından aynen kopyala yapıştır yapılmıştır ki bu da bölümün üçte birine denk gelmektedir. Kalan 62 sayfa ise Hıristiyanlığa ait ilmihal bilgileri, hatalı başlıklandırmalar, metin aralarında unutulmuş dipnot numaraları ile içerisinde tutarlılık bulunmayan bir metin olarak karşımızda durmaktadır.

“Yahudilik” (ss. 211-285) bölümünün ilk yarısının neredeyse tamamı (ss. 211-259) adı geçen *Dinler Tarihi* kitabından aynen alınmıştır. Kalan kısım (ss.259-285) ise başlıklarla uyumlu olmayan metinlerdir. İçerisinde tekrar eden birçok paragraf ve cümlelerle kendi arasında bir bütünlük meydana getirmeyen bir yapı arz etmektedir.

“Buddizm” (ss. 237-341) kitapta tamamının kopyala yapıştır yapılarak oluşturulduğunu tespit edebildiğimiz üç bölümden biridir. Bölümün ilk 43 sayfası (ss. 287-330) yine bahsi geçen *Dinler Tarihi* adlı eserin “Buddizm” bölümünden “Hindistan Dışında ve Dünyada Budizm” (ss. 233-249) başlığı hariç kitaba aynen geçirilmiştir. Bölümün kalan kısmı (ss. 330-341) ise Özdemir Eke'nin hazırlanmış olduğu “Din-Spor İlişkisi (Shaolin Tapınağı Örneği)” adlı

2 Abdurrahman Küçük v.dğr., *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009), 645 s.

yüksek lisans tezinden (ss. 15-26 ve “Wu Shun (Boş Zihin)” (ss.28-29) başlığını taşıyan kısım) alınmıştır.

“Hinduizm” (ss. 343-419) bölümünün 348, 353-366 sayfa ve sayfa aralıkları yine diğer birçok bölümde olduğu gibi adı geçen *Dinler Tarihi* kitabının aynı adı taşıyan bölümünün ilk yarısıdır. 343, 345, 375-8 sayfa ve sayfa aralıkları ise Wikipedia’nın “Hinduizm”<sup>3</sup> sayfasından alıntılanmıştır. “Hint İnek Tapımının Bugünkü Durumu” (ss. 379-394) başlıklı kısmı aynı adı taşıyan Tadeusz Margul’a ait makaleden, sadece iki sayfa ve dipnotları çıkarılarak aynen alınmıştır. “Başlıca Hint Tanrı ve Tanrıçaları” (ss. 394-419) adlı kısım ise bir genel dinler tarihi kitabı için çok fazla detay içermektedir. Bu yüzden bu kısmın kitaba alınması muhtemelen sadece bölümü daha dolu gösterme amacı taşımaktadır.

“Sihizm” (ss. 421-453) bölümü de dört farklı kaynaktan alınarak oluşturulmuştur. Bölümün ana metni diğer bölümlerde de karşımıza çıkan *Dinler Tarihi* kitabının aynı adı taşıyan metnidir. Bu bölüm tamamen kitaba alınmış (ss. 421-442), aralara farklı metinler eklenmiştir. Aradaki “Sihizm ncesi Senkretik ve Reformist Hareketler” (ss.422-5), “Karma ve Reenkarnasyon”, “Diğer İnanaları”, “Kardeşlik Teşkilatı: Kholsa” başlıklarını taşıyan kısımlar (ss. 432-5) ve “Toplum Liderliği”, “Sihizmde Mabet ve İbadet Uygulamaları”, “Altın Toprak” kısımları (ss. 437-441) Cengiz Batuk’un Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Lisans Tamamlama Programı için hazırladığı *Dinler Tarihi* adlı kitabın “Caynizm ve Sihizm” başlığını taşıyan 5. nite’sinden alınmıştır. 442-446 sayfa aralıkları da Wikipedia’nın “Sihizm”<sup>4</sup> sayfasından alınmıştır. Toplamda 21 sayfalık bölümün 14 sayfası -bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla- kopyala-yapıştır şeklinde oluşturulmuştur.

Tamamının kopyala yapıştır şeklinde oluşturulduğunu tespit ettiğimiz bölümlerden ikincisi ise “Zerdüştlük veya Mecusilik” (ss. 629-688)’tir. Alıntılanan metinler birbirine karıştırılmadan, birinin bittiği yerde bir diğeri başlayacak şekilde bölüme yerleştirilmiştir. 628-646 sayfa aralığı, adı geçen *Dinler Tarihi* kitabından; 646-663 sayfa aralığı Mariette Stepaniants’ın “Zerdüştlüğün İşlam’la Karşılaşması” makalesinin birebir alıntılanması şeklinde oluşturulmuştur. Sadece paragrafların başlangıçları değişiklik yapılmıştır. “Alevilik Zerdüştlüğün Devamı mıdır?” (ss. 663-5) kısmı Ali Rıza zdemir’e ait “Benzerlikler ve Farklılıklar Ekseninde Alevilik Zerdüştlüğün Devamı mıdır?”<sup>5</sup>

3 Wikipedia, “Hinduizm”, erişim: 16 Ekim 2018, <https://www.wikizero.pro/index.php?q=aHR0cHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvSGluZHVpem0jS3V0c2FsX21ldGlubGVyYQ>

4 Wikipedia, “Sihizm”, erişim: 13 Ekim 2018, <https://www.wikizero.pro/index.php?q=aHR0cHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvU2loaXpt>.

5 2023, “Benzerlikler ve Farklılıklar Ekseninde Alevilik Zerdüştlük’n Devamı mıdır?”, erişim: 13 Ekim 2018, <http://2023.gen.tr/2015/10/22/benzerlikler-ve-farkliliklar-ekseninde-alevilik-zerdustlukun-devami-midir/>.



başlığını taşıyan yazısının birebir aynısıdır. 665-666 sayfalarında yer alan metin Remzi Kaptan adlı kişiye ait “Şamanizmin ve Zerdüştlüğün Aleviliğe Etkileri Var mıdır? Eğer Varsa Bu Etkinlik Ne Boyuttadır ve Günümüzde Nasıl Bir İşleve Sahiptir?”<sup>6</sup> başlıklı yazısının birebir kopyalanması ile oluşturulmuştur. “Kuran ve Hadislerde Zerdüşst Unsurlar” (ss. 667-688) başlığı taşıyan kısım bir internet adresinden<sup>7</sup> sadece başlığı değiştirilerek aynen alınmıştır. 78 sayfalık bu bölüm kaynak gösterilmeden alakalı alakasız, doğru-yanlış demeden alınarak oluşturulmuş büyük bir emek hırsızlığının ürünüdür.

Bir yemeğin bozuk olduğunu anlamak için tamamının yenilmesine gerek yoktur. Bir lokma dahi yemeğin bozulmuş olduğunu göstermeye yeterlidir. Yukarıda gösterdiğimiz kadarıyla kitaba kopyala yapıştır şeklinde eklenen kısımların çokluğu bu kitabın diğer kısımlarının da kopyala-yapıştır şeklinde oluşturulmuş olabileceğini bizlere açıkça göstermektedir. Bu kitap bir intihal programından geçirilse eminiz ki tamamen muhtelif çalışmalardan toplanan bilgilerle oluşturulduğu ortaya çıkacaktır. Farketmiş olduğumuz bir diğer örneği başkalarının emekleri üzerinden nasıl para kazanıldığını göstermesi açısından, kendimiz için bir görev bilerek paylaşıyoruz.

Süryanilik bölümü, 2008 yılında Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri’nden Zeynep Gül Küçük tarafından “Mardin ve Çevresinde Süryaniler” ismiyle hazırlanmış yüksek lisans tezinden kopyala yapıştır yapılarak oluşturulmuştur. İlgili tezin 32-43 ile 58-79 sayfa aralıkları tamamen çıkarılmış; “Metodoloji ve Kaynakları” (s. 455), “Kırklar Kilisesi (Mor Behnam ve Kızkardeşi Saro Kilisesi)” (s. 482) ve “Deyrul Zaferan Manastırı” (s. 485) başlıklarını taşıyan kısımlar kısaltılmış; bunların haricinde tezin geri kalan kısmı sadece paragraf ayırımları değiştirilerek aynen alınmıştır. Hatta kimi sayfalarda (s. 459, 463, 466, 467, 470, 472, 479) kopyala yapıştır yapılan kitaptaki dipnot numaralarını bile görmek mümkün. Aynı tez hâlihazırda Sarkaç Yayınları’ndan 2013 yılında *Mardin Çevresinde Süryaniler* adı ile kitap olarak yayımlanmıştır. Maalesef Zeynep Gül Küçük’ün ismi ne bölüm içerisinde ne de kaynakçada yer almaktadır. Fakat tezin kaynakçasında yer alan Süryanilik ile ilgili eserler bu kitabın kaynakçasına aynen eklenmiştir. Kaynakçadaki 46 eser yukarıda adını verdiğimiz teze aitken, geriye kalan 60 kaynağın 19’u Yezidilik, 24’ü Türk inançları, 10’u Uzakdoğu dinleri ve diğerleri ise Şinasi Gündüz’ün editörlüğünü yaptığı *Yaşayan Dünya Dinleri* (2007) kitabı ve hangi konu için kullanıldığını tespit edemediğimiz çalışmalardan

6 Alevi Toplumunu Alevitische Gemeinde ATAG e. V., “Şamanizmin ve Zerdüştlüğün Aleviliğe etkileri var mıdır? Eğer varsa bu etkinlik ne boyuttadır ve günümüzde nasıl bir işleve sahiptir?”, erişim: 13 Ekim 2018, <http://www.alevitentum.de/html/85.html>.

7 Study Islam, “Kur’an ve Hadislerde Zerdüşst Unsurları”, erişim: 13 Ekim 2018, <http://www.study-islam.org/turkce/kuranin-orijinal-kaynaklari/5-kuran-ve-hadislerde-zerdust-unsurlari>.

oluşmaktadır. Bununla birlikte kimi makale isimlerinin ve kimi eserlerin yayınevi ve basım tarihleri bilgilerinin verilmemesi kaynakçaya özen gösterilmediğini ortaya koymaktadır.

Kitapta yer alan diğer ilginç bir durum ise dinler tarihi kitaplarında bulunmayacak ilmihal tarzı bilgilerin yer almasıdır. Örneğin “İslamiyet” (ss. 38-78) bölümünde şu tür başlıkları görmek bir dinler tarihi kitabı için garip bir durumdur: “Mükellef kime denir?”, “Ef’al-i Mükellifin nedir?”, “Oruç tutmakla yükümlü olmanın şartları nelerdir?”, “Oruçta temkin vakti nedir, uygulanmakta mıdır?”, “Oruçlu iken boy abdesti almak/ banyo yapmak orucu bozar mı?” gibi. Yine aynı şekilde “Hıristiyanlık” (ss. 169-195) bölümünde de ilmihal tarzı bilgilere rastlanmaktadır. Bir farkla ki bunlar bir Hıristiyanın ağzından çıkabilecek ifadelerdir: “Orucu ne zaman tutmalıyız?”, “Hangi konularda oruç tutabiliriz?” gibi. Bu tür ifadeler buralarda yer alan bilgilerin, her ne kadar tesbit edememiş olsak da, Hıristiyanların kendileri için hazırlamış oldukları ilmihal kitaplarından alındığına işaret etmektedir.

Bu alıntılama işi öyle boyutlara çıkarılmış ki, kopyalanan sözler ne ifade eder, nereye gider, yanlış mı doğru mu düşünülmeden kitaba eklenmiştir. Örneğin “Zerdüştilik veya Mecusilik” başlığını taşıyan bölüm de Hz. Muhammed’in İslamiyeti bir Farisiden öğrendiğini, İslamiyetin Arapların, Yahudilerin efsanelerinden ve Zerdüşst kaynaklarından alınarak oluşturulduğu görüşü iddia edilmektedir. Biraz uzun olsa da şu ifadeleri meseleyi daha iyi göstermesi açısından buraya aynen alıyoruz: “Sure XVI’ da, Nahl 103’de şunları okuyoruz: ‘Şüphesiz biz onların: ‘Kuran’ı ancak bir insan öğretiyor’ dediklerini biliyoruz. Kendisine nisbet ettikleri şahsın dili yabancıdır. Halbuki bu (Kuran) apaçık bir Arapçadır.’ Şayet Salman Pers asıllı değilse Muhammed’in Kuran’a eklediklerinin belli bölümünü ona ‘öğrettiğine’ inanılan Pers asıllı birinin onun yanında olduğunu kanıtlamak için bu ayetteki dil yeterlidir. Bu durumda, Arabistan’da Pers masallarının çok iyi bilindiğini, bunlar sözde İlahi Vahye katıldığından en azından bazı Arapların farkına vardıklarını görüyoruz. Bu suçlamaya Muhammed de doyurucu bir yanıt verememiştir, çünkü hiç kimse Arapça üslubunu geliştirmesi için bir yabancınnun ders verdiğini tahmin etmemiştir. Suçlama Kuran’ın dilini değil, tarzı etkilemiştir. Ayrıca Muhammed’in putperest Arapların ve Yahudilerin efsanelerinin aldığını kanıtladığımız üzere, diğerlerini de Zerdüşst kaynaklarından alıp sahip çıkmamasının nedeni yoktur. Aslında bu bölümde verdiğimiz örnekler, sonuçta onun bunu yaptığını ve Hint-Avrupa ailesinden gelen birçok ulusun diğer kollarıyla Perslerde ortak olduğu görülen bu Pers efsanelerinin birçoğunun İslam’ın diğer özgün kaynaklarını oluşturduğunu kanıtlamaktadır.”<sup>8</sup>

8 Mazhar Murat Yemenlioğlu, *Dinler Tarihi* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2016), 688; Ömer Dervişhani, *Dinler Tarihi* (İstanbul: Festival Yayıncılık, 2016), 668.

Sonuç olarak, yayıncılığın endüstriyel bir sektör haline gelmesi, önüne gelen her insanın yazar, editör ve yayıncı olmasına imkan sağlamıştır. Son dönemlerde metin üretimindeki artış bunların hazırlık ve sunum süreçlerinde daha dikkatli olunması zorunluluğunu beraberinde getiriyor. Fakat yayın dünyasındaki kurumsallaşmanın yetersizliği bunu mümkün kılmamaktadır. Elimizdeki kitap da bunun en iyi örneği olsa gerek. Akademik bir çalışma olmasa da emek hırsızlığı ile oluşturulmuş bir kitabın yararından ne kadar söz edilebilir! Bu duruma saygın yayınevlerinden birinin eşlik ediyor olması da işi daha içler acısı kılmaktadır.



*Kral Tanrı Allah'ın Krallığı,*  
Halil Hacımüftüoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, 280 s.

Soner AKSOY\*

İnsanın anlam arayışının odağında Allah tasavvuru yer alır. Başka bir ifadeyle insan, varlıkla ve gerçeklikle olan ilişkisine sahip olduğu Allah tasavvuru istikametinde şekil verir. Dolayısıyla gerçeklikle olan ilişkinin sağlam bir zemine oturması, doğru bir Allah tasavvurunun inşasına bağlıdır. Bu bağlamda Kur'an'ın nâzil olduğu tarihsel vasatta hiç kuşkusuz temel hedefi, muhatabın zihninde sahîh bir Allah tasavvuru inşâ etmektir. Bu çerçevede Kur'an'da Allah, isim, sıfat ve fiil gibi çeşitli yönleriyle muhatablarına tanıtılmış ve buna bağlı olarak insanın varlıkla olan ilişkisinin gerçekçi bir zemine oturtulması hedeflenmiştir. Ne var ki Kur'an'ın gerek dilsel gerekse de tarihsel bağlamına şâhid olmayan dolaylı muhatablar isim, sıfat ve fiil gibi Allah hakkında kullanılan ifadelerin nasıl bir anlam alanına sahip olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.

İslam ilim geleneğinde, Kur'an'da yer alan ilgili âyetlerden ve nüzul dönemine dair birtakım rivâyetlerden hareketle nasıl bir Allah tasavvurunun öngörüldüğüne dair teolojik birtakım tartışmalar yapılmış ve farklı yaklaşımlar ve görüşler öne sürülmüştür. Yapılan bu tartışmalar bugün de devam etmekte ve konuya dair çeşitli bilimsel araştırmalar ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda incelemesini yapacağımız *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı* isimli eser ilgili âyetlerde ve nüzul dönemi rivâyetlerinde nasıl bir Allah tasavvurunun öngörüldüğünü konu edinen bir çalışmadır. Bu çalışma Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dr. Öğr. Üyesi. Halil Hacımüftüoğlu tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış ve kitap olarak da bastırılmıştır.

İlk olarak, Yahudilik ve Hristiyanlık başta olmak üzere eski din, kültür ve medeniyetlerde olduğu gibi İslam'da da Allah'ın gerçek anlamda kendisini kral tanrı olarak tanıttığı iddiası, araştırmanın ana hipotezini oluşturmaktadır. Yazar çalışma boyunca diğer kültürlerde ve Kitâb-ı Mukaddes'te var olan Allah tasavvurlarına da işaret etmek suretiyle ilgili âyetlerden ve rivâyetlerden delil getirerek, bu iddiasını ispat etmeye çalışmıştır. Ayrıca tarihte var olan krallık ve monarşi yönetimlerinin yapısına dikkat çekilerek, Allah'ın ilgili âyetlerde ve rivâyetlerde kendisini böyle bir anlam çerçevesine oturttuğu

---

\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı  
([soneraksoy@sakarya.edu.tr](mailto:soneraksoy@sakarya.edu.tr)).

iddia edilmiştir. Bu bağlamda çalışma giriş, iki ana bölüm, sonuç ve kaynakça kısımlarından oluşmaktadır.

Yazar giriş bölümünde araştırmanın konusuna, önemine, amacına ve metoduna yer vermiştir. Ana başlığı *Kral Tanrı'nın (Allah) Kimliği* ismiyle oluşturulan birinci bölümde, çeşitli alt başlıklar altında, İslam'da Allah'ın kral olarak tanıtıldığı iddiası ispat edilmeye çalışılmıştır. Diğer taraftan âyet ve rivâyetlerden delil gösterilerek Kral Tanrı'nın belli başlı sıfatlarına, hasletlerine ve temel özelliklerine değinilmiştir. Bu bağlamda ilgili âyetlerde ve rivâyetlerde yer alan ifadeler genel olarak hakiki anlamda, başka bir deyişle Allah'ın kral olarak tanıtıldığı varsayımı etrafında yorumlanmıştır. Bu minvalde Allah'ın arşa istivâ ettiğiinden, melik ve rab gibi sıfatlarından bahseden ayetleri örnek olarak verebiliriz. Zira âyetlerde ve rivâyetlerde yer alan bu tür ifadeler hakiki bir anlam atfedilmiştir (s. 79). Ayrıca yazar İslam kaynaklarında Allah'ın kral olarak tanıtıldığı iddiasını, diğer kültür ve medeniyetlerde var olan kral ve kral tanrı tasavvurlarıyla mukayese ederek desteklemeye çalışmıştır.

İkinci bölümün ana başlığı *Krallığın Haritası ve Yönetim Yapısı* isminde olup bu ana başlık altında, krallığın sınırları, krallığın yönetim merkezi, krallığın hiyerarşik yapısı ve kurumları, krallıkta iletişim ve krallıkta törenler konuları ele alınmıştır. Yazar bu bölümde de birinci bölümde olduğu gibi Allah'ın kendisini kral olarak tanıttığı iddiasını sürdürmüş ve ilgili âyetleri ve rivâyetleri bu doğrultuda yorumlamıştır. Sözgelimi âyette yer alan melei'l-'alâ (38/67-69) ifadesini kral Tanrı'nun yüksek konseyi (s. 208), zekat ibadetini, kral Tanrı'nun vergileri (s. 221), Meleklerle ilgili ifadeleri ise kral tanrının elçileri, habercileri ve ulakları şeklinde açıklamıştır (s. 233). Dolayısıyla yazar çalışmanın bütününde, İslam kaynaklarında özellikle ilgili âyet ve rivâyetlerde Allah'ın gerçek manada kendisini kral tanrı olarak tanımladığı iddiasını sürdürmüş ve bu iddiayı ispat etmeye çalışmıştır. Araştırma sonuç ve kaynakça kısımlarıyla nihâyeteye erdirilmiştir.

Halil Hacımüftüoğlu'nun kaleme aldığı bu çalışmanın çeşitli açılardan İslam literatürüne önemli katkı sağladığını söyleyebiliriz. Özellikle Allah tasavvuruna dair âyetlerin ve rivâyetlerin bir araya getirilmesi ve farklı bir anlam boyutunda yorumlanması oldukça dikkat çekicidir. Başka bir ifadeyle diğer din ve kültürlerde olduğu gibi İslam'da da Allah'ın gerçek anlamda kral tanrı olarak tanıtıldığı iddiası, oldukça düşündürücü bir o kadar da ufuk açıcudur. Ayrıca çalışmada ehl-i kitap ve İslam kaynaklarında yer verilen Allah tasavvurunun mukayeseli olarak ele alınıp ortak paydalarına dikkat çekilmesi son derece önemlidir. Bu açıdan yapılan bu çalışmanın, İslam ilim geleneğine katkı sağladığı ve konuya dair yapılacak yeni tartışmaların ve çalışmaların önünü açacağı kanaatindeyiz.

Diğer taraftan yazarın kaleme aldığı bu çalışma yöntem ve içerik olarak bazı açılardan eleştirilebilir. Bu çerçevede yapılacak eleştiriler, araştırmaya ve

araştırmanın konusuna katkı sağlayacaktır. İlk olarak yazar giriş bölümünde, her ne kadar araştırmanın dil ve tarih ağırlıklı bir çalışma olduğunu ve araştırmanın bölümlerini ve alt başlıklarını anlamak için gerekli kavramsal açıklamalara ve konuyu anlamayı kolaylaştıracak bilgilere yer verildiğini ifade etse de (s. 21), bu noktada eleştiriye konu olabilecek birtakım hususların olduğunu söyleyebiliriz. Sözgelimi çalışmanın hemen girişinde Kur'an'da Allah'a dair kullanılan ifadelerin hakikat olduğunun söylenmesine (s. 20) ve çalışma boyunca ilgili âyetlerin ve rivâyetlerin bu çerçevede yorumlanmasına mukabil, yazarın hakikat ve mecâza dair görüşüne, *Gerçek efendi/sahip Kral Tanrı* başlığı altında 67-69 sayfaları arasında oldukça kısa değinilmiştir. Bu durum okuyucu tarafından yazarın iddiasının tam olarak anlaşılmasına gölge düşürdüğü gibi, aynı zamanda araştırmanın yöntemine de hanel getirmektedir.

Araştırmanın üzerine bina edildiği hakikat-mecâz ayırımına dair sistematik ve bütüncül bilgi verilmemesi, yazarın yapmış olduğu âyet yorumlarının anlaşılmasında da birtakım zorluklara ve tutarsızlıklara sebep olmaktadır. Sözgelimi yazar mecâzı, bir kelimenin toplumsal oйдаşımla vazedilmiş ilk ve asli anlamı dışında kullanılması (s. 67) şeklinde tarif etmiş ve mecâz kullanımlarında ayrıntıya girilmeyeceğini (s. 71), bir kelimenin isim ve mecâz olarak kullanıldığında onun sıfatları ve özellikleri hakkında teferruat verilmeyeceğini (s. 83) ifade etmiştir. Dolayısıyla yazara göre mecâzda kelime ve ifade yalınlığı, hakikatte ise yoğunluğu esastır.

Yazarın hakikat ve mecâz ayırımına dair ortaya koymuş olduğu bu yöntemle yapmış olduğu bazı âyet yorumları arasında tutarsızlık vardır. Şöyle ki yazar *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* "Rahman arşa istiva etti." (Tâhâ 20/5) âyetini hakikat olarak yorumlarken (s. 79), Nûr âyeti olarak meşhur olan şu âyette geçen Nûr ifadesini, mecâz olarak yorumlamıştır (s. 85):

لِلّٰهِ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

"Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilir." (en-Nûr 24/30).

Anlaşıldığı üzere birinci âyet ifade ve kelime yalınlığı olmasına rağmen hakikat olarak, ikinci âyette ise kelime ve ifade yoğunluğu olmasına rağmen

mecâz olarak yorumlanmıştır. Hâlbuki ortaya konulan mecâz anlayışı çerçevesinde birinci âyet mecâz olarak, ikinci âyetin ise hakikat olarak yorumlanması gerekirdi. Bu açıdan yazarın mecâz anlayışıyla yapılan bu âyet yorumları arasında ciddi bir tutarsızlık vardır. Dolayısıyla yazarın araştırmanın üzerine bina edildiği hakikat-mecâz anlayışına dair sistematik ve bütüncül bilgi vermemesi, satır arası bilgilerle meseleyi geçiştirmesi konunun anlaşılmasını zorlaştırdığı gibi, yöntem ve içerik olarak birtakım tutarsızlıklara neden olmuştur.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere araştırmada Kur'an'da Allah hakkında kullanılan el, yüz, parmak gibi sıfatların nüzul döneminde hakikat anlamında kullanıldığı ifade edilmiş, diğer taraftan bu tür ifadelerin mecâz olarak yorumlanmasında Felsefe ve Kalam disiplinlerinin etkisi olduğu vurgulanmıştır (s. 45). Bu bağlamda yazar Hz. Peygamber döneminde yaşayan insanların felsefi ve soyut bir düşünce dünyasına değil, aksine somut, doğal, saf ve çocuksu bir zihin dünyasına sahip olduklarına dikkat çekmiş (s. 49) ve şu ifadeleri kullanmıştır:

“Bizlerin de Kur'an'ı ve rivâyetleri geçmişin ve günümüzün felsefi aklıyla değil, o devir insanlarıyla bir nevi empati kurarak; onların aklıyla, mantığıyla ve kabulleriyle anlaması en doğru yöntem olarak gözükmektedir (s. 49).”

Yazarın bu ifadelerini ve araştırmanın bütününe dikkate aldığımızda aklımıza şöyle bir soru takılıyor: Kur'an'da ve ilgili rivâyetlerde Allah'ın kral bir tanrı olarak tanıtılması ontolojik bir gerçekliği mi yoksa o gün açısından muhatabın zihin dünyasının bir yansımaları mı ifade eder? Her ne kadar açık olmasa da yazarın bu ifadelerinden ikinci görüşe sahip olduğu anlaşılıyor. Yazarın bu anlayışına göre hakikat denilen şey bir gerçekliği değil, sahip olunan algıyı ifade eder. Eğer algıya bağlı bir hakikat tanımı yapıyorsa, kalam ve felsefecilerin Allah'ın sıfatlarına dair yapmış oldukları mecâz yorumlarına karşı çıkılmaması gerekir. Zira her iki yorum arasında yöntemsel bir fark vardır. Şöyle ki algıya bağlı bir hakikat anlayışı, meseleyi yatay olarak yani muhatabın zihin dünyası açısından ele almıştır. Kalam ve felsefeciler ise meseleyi dikey olarak yani Allah'ın ontolojisi açısından yorumlamışlardır. Bu bağlamda her iki yorum tarzı kendi durduğu ve baktığı yer açısından doğru olabilir. Dolayısıyla her iki yorum arasında yaklaşım farkı vardır. Yazar konunun anlaşılması bağlamında bu noktalara dikkat çekerek, nasıl bir hakikat anlayışına sahip olduğuna, meseleyi nasıl bir zeminde ele aldığına dair net bilgi verebilirdi. Ne var ki bu kapalılığın ve anlaşılmazlığın nedeni daha önce de vurguladığımız gibi yazarın hakikat ve mecâz anlayışına dair satır arası bilgilerle yetinip sistematik bilgi vermemesidir.

Araştırmanın yöntemi hususunda eleştiriye konu olabilecek diğer bir nokta ise bazı başlıklar ile içerikleri arasındaki uyumsuzluktur. Örneğin *Gerçek efendi/sahip Kral Tanrı* başlığı altında hakikat-mecâz konusu, Kalam ve Fel-



sefecilerin Allah'ın sıfatlarını nasıl yorumladıkları, Hz. Peygamber dönemindeki insanların zihin dünyası gibi başlıkla doğrudan alakası olmayan meselelere yer verilmesi böyle bir uyumsuzluğa işaret etmektedir. Diğer taraftan bu başlığın diğer başlıklara nispeten oldukça geniş işlendiğini, aynı zamanda başlık altında işlenen konuları dikkate aldığımızda, hem şekil hem de içerik olarak araştırmanın girişi mahiyetinde olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle hakikat-mecâz gibi bu başlık altında işlenen bazı konular, araştırmanın öncüllerini ve teorik kısmını oluşturduğundan, âyet ve ilgili rivâyetlerin yorumuna geçmeden giriş ya da başka bir başlık altında sistematik olarak ele alınabilirdi. Zira böyle bir yöntemin esas alınması konunun insicamı ve okuyucu tarafından anlaşılması açısından önemli bir role sahip olduğu kanaatindeyiz.

Son olarak araştırmaya ve konunun anlaşılmasına katkı düzeyinde birkaç şey söyleyebiliriz. Yazarın özellikle konuyla ilgili olan Kur'an âyetlerini yorumlarken nüzul sürecini esas almaması, başka bir ifadeyle ilgili âyetlerin nüzul dönemi içerisinde nereye oturduğuna en azından Mekkî-Medenî olduğuna dikkat çekmemesi, konunun anlaşılması bağlamında eksiklik olarak görülebilir. Zira ilgili âyetlerin nüzul döneminin dikkate alınması, konunun anlaşılmasına önemli katkı sunacaktır. Örneğin Allah'a dair kullanılan haberi sıfatların yoğun olarak Mekkî sûrelerde kullanılması oldukça dikkat çekicidir. Sözelimi Allah'ın arşa istivâ ettiğine dair Kur'an'da yedi âyet yer almaktadır. Beşi Mekke döneminde, iki tanesi ise, Medine'nin ilk döneminde nâzil olmuştur (el-A'râf 7/54, Yûnus 10/3, el-Ra'd 13/2, Tâhâ 20/5, el-Furkân 25/59, es-Secde 32/4, el-Hadîd 57/4). Bütün bunlarla birlikte الايات المكينة غنية بالتخييل الحسي و التحسيم "Mekkî âyetlerde hissî ve cismî canlandırmalar sıklıkla kullanılmıştır."<sup>1</sup> gerçeğini de göz önünde bulundurduğumuzda konunun anlaşılması bağlamında nüzul sürecinin dikkate alınması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Zira bizim kanaatimize göre muhatapla diyalektik bir ilişki kuran ilahî kelimeler, nüzul döneminde mevcut algıları araçsallaştırarak Allah tasavvurunu süreç içerisinde inşa etmiştir. Bu bağlamda konuya dair yapılacak yeni bilimsel araştırmalarda mesele bu yönüyle ele alınıp tartışılabilir.

1 Adnan Muhammed Zerzûr, *Ulumu'l-Kur'an* (Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1981), 144.



*Twenty-First Century Theologies of Religions: Retrospection and Future Prospects*, Elizabeth Harris-Paul Hedges-Shantikumar Hettiarachchi,  
Leiden: Brill, 2016, 396 s.

Esra AKAY DAĞ\*

Dinler teolojisi, Batı dünyasında dinsel çoğulculuğun yayılmasıyla, Hristiyanların öteki dinlere ve o dinlerin inananlarına bakış açısını ve ortaya çıkan teolojik tartışmaları inceleyen alandır. Dinler teolojisi denilince akla ilk olarak Alan Race'in 1983'te *Christians and Religious Pluralism*<sup>1</sup> kitabıyla öne sürdüğü dışlayıcılık-kapsayıcılık-çoğulculuk (exclusivism-inclusivism-pluralism) modelleri gelir. Race bu üç-yönlü tipolojisini ortaya sürdüğünden beri Hristiyan dünyasında birçok tartışmaya kapı aralamıştı. Kimi düşünürler bu tipolojiyi standart bir tipoloji olarak görmüşler, kimileri aynı tipolojiyi farklı nüanslarla kullanırken, kimileri bu tipolojiyi esas alarak alternatif tipolojiler önermiş, kimileri de genelde tipolojiyi özelde ise çoğulculuk görüşünü eleştirmiştir. Bu kitap da Race'in üç-yönlü tipolojisinin otuz yıl içinde kullanımı, eleştirileri ve alternatifleri üzerine yürütülen tartışmaları bir araya getiren derleme bir eserdir. Ayrıca, bu eser iki projeyi bir araya getirilerek oluşturulmuştur. Bir tarafta Elizabeth Harris ve Shanthikumar Hettiarachchi dinler teolojisi üzerine derleme bir eser üzerinde çalışırken öte taraftan da Alan Race ve Paul Hedges üç-yönlü tipolojinin otuzuncu yılında düzenlemeyi düşündükleri konferansın aynı temayı işlemesi ve aynı panelistlere yönelmesi bu iki projeyi bir araya getirmiş (s. 1) ve nihayetinde 2013'te Winchester Üniversitesinde "30 Years of the Theology of Religions Typology: Retrospective and Future Prospects Conference"<sup>2</sup> (Dinler Teolojisinin 30 Yılı: Geçmiş ve Gelecek Görünümü Konferansı) adlı konferans sunumların bir araya getirilmesiyle ortaya bu eser çıkmıştır. Her ne kadar dinler teolojisinde üç-yönlü tipolojinin yeri yadsınmaz olsa da dinler teolojisi sadece bu tipolojiden ibaret değildir (s. 3). Bu kitap bir yandan tipoloji etrafında dönen tartışmaları öte yandan da dinler teoloji ala-

---

\* Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı  
([esraakaydag@sakarya.edu.tr](mailto:esraakaydag@sakarya.edu.tr)).

---

DOI: <http://dx.doi.org/10.17335/sakaifd.467931>

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1477-0861>

Geliş T. / Received Date: 06/10/2018

Kabul T. / Accepted Date: 17/10/2018

1 Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in Christian Theology of Religions* (London: SCM Press, 1983).

2 Konferans ile ilgili bk. <https://www.sbg.ac.at/syt/texte/Winkler/wf172-ToR-Winchester-conference.pdf>.

nındaki geniş yelpazeli tartışmaları içermektedir. Kitaba katkı sağlayan yazarların çoğu gerek dinler teolojisi alanında gerekse alternatif alanlarda oldukça tanınmış ve kabul görmüş isimlerdir. Kitap 20 bölümden oluşan 4 ana bölüm, önsöz, giriş ve sonsözden oluşmaktadır.

Kitabın önsözünü çoğulcu düşünceye sahip bir teolog olan Leonard Swidler yapmıştır. Ayrıca kitabın sonsözünde de Race, gelen eleştiriler ışığında 1983 yılında önerdiği üç-yönlü tipolojisine sahip çıkar ve yine çoğulculuk görüşünün dini mutlaklığa karşı gerekli olduğu üzerinde vurgular yapar. Bu da kitabı çoğulcu düşünceyi destekleyen bir kitap olarak değerlendirilmesine sebep olabilir. Fakat, giriş bölümünde üç akademisyen de Swidler'ın önsözdeki görüşlerinin kitap derleyenlerinin ve kitabın genel duruşunu değil de onun kendi görüşünü temsil ettiğini belirtmişlerdir (s. 4). Bu kitabın oluşmasında ana etken Race'in ortaya sürdüğü tipoloji ve tartışmaları olduğu için sonsözü de yazmak ancak Race'e düşmüştür.

Kitabın ilk bölümü "Disputing and Using the Typology" (Tipolojinin İtirazları ve Kullanımı" ilk altı bölümü içermektedir. Burada, sırasıyla Graham Adams, Abraham Veléz de Cea, Ray Gaston, Elizabeth Harris, Paul Hedges ve Philip Whithead üç-yönlü tipolojiye destek ya da itirazlarını ortaya koymuşlardır. Galston ve Harris daha çok tipolojinin pratik kullanımıyla ilgilirlir. İlk olarak hem teolog hem de vaiz olan Gaston, birçokları gibi Race'in önerdiği şekilde tipolojinin çoğulculuk görüşünden yana olduğunu düşünse de başka kullanımlara da bakarak teoloji öğrettiği sınıflarında bunun nasıl pratiğe dökülebileceğini örnekleriyle açıklar. Tipolojinin sadece dinler teolojisi bağlamında değil Barnes'den ödünç aldığı *diyalog teolojisi* (theology of dialogue)<sup>3</sup> çerçevesinde kullanılırsa Hristiyanların hem kendi içinde hem de diğer dinler ile karşılaşmalarında daha verimli tartışmalara ve diyaloga yönelteceğini düşünür. Galston, tipolojideki üç modelin de farklı erdemlere sahip olduğunu- inanç (dışlayıcılık), umut (kapsayıcılık), sevgi (çoğulculuk)- ve gerçek bir karşılaşma da ancak bu üç erdemle dengeli bir şekilde yürütülmesiyle gerçekleşeceğini öne sürer (s. 50). Böylece Galston, tipolojideki modelleri statik bir şekilde sunmaz. Aksine, onun sunumundan tipolojideki modeller ancak birbiriyle etkileşim ve harmoni içinde olursa bir bütünleşme sağlanabilir anlamı çıkar. Harris de tipolojinin kullanımına pratik üzerinden ele alır fakat bu bölümde yazan akademisyenlerden farklı bir perspektifle tipolojinin, mekânsal boyutuyla ilgilendirir. Harris tipolojideki modellerin coğrafi bir mekân ve belirli aktiviteler üzerinden (Sri Lanka'daki Evanjelic misyonerlerin Budist-Hristiyan ilişkisi ve İngiltere'deki Metodist kilisesinin inançlar arası ilişkilerden Sorumlusu olarak), belirli dönemlerdeki (19. yüzyıl ve 1996-2007 yılları arasında) eğilimlerini inceleyerek dinler teolojisi ve

3 Bk. Michael Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

mekânın ilişkisini anlamlandırmaya çalışır. Harris, dinler teolojisi her bir modelinin kendine özgü boyutu ve bileşenlerinin olduğunu ve tipolojinin de dinlerdeki mekânsal boyutu anlamaya yardımcı olabileceğini düşünür (s. 58). Cea ise Race'ın tipolojisini Budist bir perspektiften tekrardan yorumlanırsa karşılaştırmalı dinler teolojisi ve dinler-arası diyalog için daha kullanışlı bir tipoloji ortaya çıkabileceğini düşünür. Bu bağlamda, tipolojiyi bir Hristiyanlık öğretisi olan *kurtuluş* (salvation) ekseninden çıkarıp, öteki dinlere karşı *açıklığı* (openness) ön plana çıkaran bir tipoloji olarak yeniden yorumlar (s. 30). Race'ın üç-yönlü tipolojisine ek olarak *çoğulcu kapsayıcılık* (pluralistic-inclusivism) modelini kapsayıcılık ve çoğulculuk arasında bir model yani dördüncü bir kategori olarak önerir (s. 39). Nihayetinde Cea'nın tipolojideki yönelimi çoğulcu-kapsayıcılıktan yana olsa da karşılaştırmalı dinler teolojisinin ve dinler-arası öğrenmenin hem pratikte hem de teorikte diğer dinlere karşı *açık* olmakla gerçekleşeceğini savunur. Bu bölümde tipolojiye en büyük destek ise Hedges'dan gelmektedir. Hedges önceki eserlerinde<sup>4</sup> tüm eleştirilere rağmen tipolojinin kullanışlılığına vurgu yapmıştı. Burada da eski duruşuna paralel şeyler söylemekle beraber çağdaş dönemde dinler teolojisi tartışmasında tipolojinin ne olduğu ve ne yapabileceğini açıklar (s. 76). Hedges, Cea'nın önerdiği *açıklık* ilkesi üzerinden tipolojinin tekrardan yorumlanması görüşüne karşı çıkar (s. 81-85). Hedges tipolojideki modeller arası eklentiler yapmak yerine, tipoloji modellerinin statik olmadığını savunur. Bu şekilde, bir model içinde farklı eğilimler olabileceğini kabul etmek aynı model içinde değerlendirilebilecek iki kişi arasındaki farklı nüansları da görmemize katkı sağlayabilir (s. 88). Sonuçta Hedges, tipolojinin bulgularıcı ve betimleyici olduğunu ve eğitim-öğretimde de dinler teolojisi tartışmalarındaki farklı modellerin algılanmasına yardım edeceğini düşünür.

Kitap her ne kadar üç-yönlü tipolojiden kaynaklı tartışmaları ele alsada da dinler teolojisi tartışmalarının çoğu çoğulculuk etrafında döndüğü için çoğulculuk ve eleştirileri daha ön plana çıkmış ve dolayısıyla da kitabın ikinci bölümünde çoğulculuk konusu ele alınmıştır. "Pluralist Voices and Contestation" (Çoğulculuk Görüşleri ve Karşıtı) adlı bölüme Tony Bayfield, Gavin D'Costa, Paul Knitter ve Perry Schmidt-Leukel katkı sağlamıştır. D'Costa dışındaki teologlar çoğulculuk görüşünü farklı açılardan savunmuştur. Bu bölümde ikisi de Katolik olan D'Costa ve Knitter iki farklı görüş ortaya sermişlerdir. D'Costa dinler teolojisi alanında çoğulculuk görüşüne en fazla itiraz eden ve bu itirazını da kendine has bir metod ile sunan bir figürdür. O, çoğulculuk felsefesine eleştirisini genel anlamda Hristiyanlık dışı olarak nitelemiş

4 Paul Hedges, "A Reflection on Typologies: Negotiating a Fast-Moving Discussion", *Christian Approaches to Other Faiths*, ed. Paul Hedges-Alan Race (London: SCM Press, 2008), 18-22, Paul Hedges, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions* (London: SCM Press, 2010), 18-19.

ve yıllarca bunu savunagelmıştır.<sup>5</sup> Öncesinde çoğulculuk görüşlerini- özellikle Knitter ve Hick tarafından savunulduğu şekliyle- modernizm projesi olarak değerlendirmiş ve onların teolojisinin Teslis inancına (Trinity) aykırı olarak agnostik veya neo-pagan unitarist olarak değerlendirmişti<sup>6</sup>. Bu bölümde ise önceki eleştirilerine ek olarak, üç-yönlü tipolojideki çoğulculuk görüşünü *post-Hristiyan kapsayıcılık* (post-Christian inclusivism) olarak yeniden isimlendirilmesi gerektiğini öne sürmektedir (s. 128). Ona göre bir görüşün Hristiyanlık dâhilinde-Protestan, Katolik ve Ortodoks Hristiyanların anlaşma üzerine olduğu- görülebilmesi için iki şart vardır; Tanrının İsa bedeninde vücut bulması (incarnation) ile Teslis inancına iman etme ve pratik olarak da vaftiz edilerek Hristiyan topluluğuna girme. Çoğulculuk görüşünün de Hristiyanlığın esas inançlarından olan Tanrının İsa bedeninde vücut bulması ve Teslis inancına dayanmadığı için Hristiyanlık dâhilinde değerlendirilmemesi gerektiğini düşünmektedir (s. 129). Dinler teolojisinde çoğulculuk görüşü söz konusu olunca, bunun en büyük savunularından biri Knitter olmuştur. Knitter'ın da bu bölümde yazdıkları önceki düşüncelerinden<sup>7</sup> farksız değildir. Yıllarını çoğulculuk görüşünü savunmakla geçiren ve bu konuda sayısız eserler üreten Knitter, D'Costa'nın aksine çoğulculuğun kökünü Hristiyan öğretilerine dayandırılması gerektiğini öne sürmüştür. Ona göre de İkinci Vatikan Konsiliyle beraber çoğulculuk düşüncesinin tohumları atılmıştır (s. 143). Her ne kadar Knitter, Konsil dokümanlarının herhangi bir dinler teolojisi önermediğini düşünse de, ona göre ikinci Vatikan çoğulculuğa kapı aralamıştır (s. 144). Dolayısıyla Knitter, D'Costa'nın aksine çoğulculuğu Hristiyanlık dâhilinde değerlendirir ve *Çoğulculuk Devrimi* (Pluralist Reformation) sadece Hristiyanlar için değil kendini dindar veya maneviyatı yüksek (spiritual) olarak değerlendiren diğer dinlere inanların da varması gereken bir nokta olarak görür (s. 142, 155). Yahudi bir Rabbi ve teolog olan Bayfiel de bu bölümde dini mutlaklığın farklı dinlere inanlar arasında çatışmalara neden olacağını düşünerek farklı dinlerin bir arada uyum içerisinde yaşamaları için çoğulculuk görüşüne ihtiyaç olduğu yönünde argümanlar sunar. Onun çoğulculuk algısı kendi kişisel deneyimlerinden oluşur ve bu bölümde de Yahudi-Hristiyan ilişkileri çerçevesinde çoğulculuğu savunur. Schmidt-Leukel ise bu bölümde dini çoğulculuğa farklı dinlerin perspektifinden bakarak çoğulculuğun sadece Hristiyanları ilgilendiren bir olgu olmadığını çoğulculuk görüşünün farklı dinlerde de mevcut olduğunu göstermeye çalışır. Bu bağlamda, sıra-

5 Gavin D'Costa, "The Impossibility of a Pluralist View of Religions", *Religious Studies* 32 (June 1996): 223-232.

6 Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity* (Edinburg: T&T Clark, 2000), 39.

7 Bk. Paul Knitter, *Introducing Theologies of Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 2002); Paul Knitter, *One Earth, Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility* (Maryknoll: Orbis Books, 1995).

sıyla Yahudilik, İslam, Hinduizm ve Budizm dinlerindeki çoğulculuk eğilimini, bu dinlerdeki çağdaş savunucularının görüşleri üzerinden inceleyerek bazı önemli tahlillerde bulunur. Onun en can alıcı tespiti ise genel kanının aksine İbrahîmî dinlerdeki çoğulculuk görüşünün Doğu dinlerindeki kadar kararlı ve çoğulculuk felsefesiyle daha tutarlı olduğu yönündeki iddiasıdır. İddiasının dayanak noktasını da doğu dinlerindeki reenkarnasyon inancının çoğulculuktan ziyade kapsayıcılık anlayışına yönlendirdiğini düşünmektedir. (s. 179). Schmidt-Leukel'in bu bölümdeki katkısından yola çıkarak, farklı dinlerde çoğulculuk görüşünün ortaya çıkmasını yeni bir gelişme yani modern dönemle beraber gelişen bir olgu olduğunu iddia etmek yanıltıcı olmaz.

Kitabın üçüncü bölümü "Beyond the Typology: New Debates, New Vistas" (Tipolojinin Ötesinde: Yeni Tartışmalar, Yeni Olasılıklar) tipolojinin ortaya çıkmasıyla beraber sürdürülen tartışmalardan yola çıkarak alternatif veya farklı alanlara yönelir. Bu bölüme, Shantikumar Hettiarachchi, Kristin Beise Kiblinger, Oddbjørn Leirvik, Marianne Moyaert, Sigrid Rettenbacher, Janet P. Williams ve Ulrich Winkler gibi çoğunluğu Avrupa'nın farklı bölgelerinden olan önemli teologlar katkı sağlamıştır. Bu bölümde Hettiarachchi bu bölümdeki Avrupalı olmayan tek düşünür ve Rettenbacher dinler teolojisine *post-sömürgeci* (post-colonial) bir açıdan yaklaşmışlardır. Hettiarachchi Sri Lankalı biri olarak, emperyalizm ve sömürgeciliğin dinsel ötekine yaklaşımının etkilerini inceleyerek post-sömürgeci bir yaklaşımla bunun nasıl yapısal anlamda çözülebileceğini göstermeye çalışır. Rettenbacher de post-sömürgeci bir yaklaşımla Almanya örneği üzerinden Katolik kilisesinin dinsel çoğulculuğu öteki dinlerin farklılıklarını anlamakta özellikle basarisiz olduğunu göstermeye çalışır. İkisinin de yaklaşımı Batı Hristiyanlığının üstünlük söylemiyle ötekini ötekinin gördüğü şekilde değil de kendilerinin empoze ettiği şekilde tanımlandıklarını böylelikle dinsel ötekini anlamakta yetersiz kaldıkları yönündedir. Bu minvalde karşılaştırmalı teoloji alanında önemli eserler ortaya koyan Moyaert de post-sömürgeci ve feminist yaklaşımlardan da faydalanarak Batıda din kavramının kullanımını ve bunun dinler teolojisi ile ilişkisini sorgulamıştır. Talal Asad, Richard King ve Kwok Pui Lan (s. 246) gibi eleştirel düşünürlerle savını desteklemiştir. Onların da öne sürdüğü gibi Batılıların din çalışmaları ile öteki dinleri incelerken de Hristiyan üstünlüğünü kabul edip Hristiyan kavramlarını öteki dinlerde aramaları, kendi din perspektiflerini diğer dinlere empoze etme yönünde bazı iddialar post-sömürgeci din yaklaşımının esas noktası olmuştur. Burada, Moyaert bu konuda önemli bir yere sahip Tomoko Masuzawa'nin eserinden<sup>8</sup> bahsetmemiş olsa da

8 Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

post-sömürgeci yaklaşımları öne sürmesi önemlidir. Moyaert'ın varmaya çalıştığı konu ise, dinler teolojisinin metodolojik olarak Batının Hristiyanlığının üstünlük vurgusundan ayrı tutulamayacağı yönündedir. Nihayetinde Moyaert, Hristiyanların öteki dinlerle etkileşime geçmeleri onların kendilerini tekrardan gözden geçirmelerine neden olduğuna vurgu yapıp karşılaştırmalı teolojinin dinler teolojisinin bahsedilen handikabına kapılmayacağını iddia eder. Moyaert'ın tavsiyesine paralel olarak, Winkler de karşılaştırmalı teolojiyi dinler teolojisine alternatif olarak sunmuştur. Fakat kendisinin de dile getirdiği gibi birçok karşılaştırmalı teoloğun aksine, Winkler dinler teolojisini faydalanılması gereken bir alan olarak niteler (s. 301). Dinler teolojisine alternatif bir yöntem de bu bölümde Leirvik'den gelmiştir. O, Hristiyan-Müslüman ilişkilerine Norveç genelinde bakarak İsa etrafında dönen teolojik tartışmalar yerine (christological) ahlak üzerine dayanan dinler-arası bir diyalogun ilişkileri daha da güçlendireceğini düşünür.

Son bölümde "Some Responses to Christian Theology of Religions" (Hristiyan Dinler Teolojisine Bazı Cevaplar) ise Hristiyanlık dışındaki bazı dinlerin, kendi din perspektifinden dinler teolojisine nasıl yaklaşım geliştirilebileceği konusu işlenmiştir. Bu kısımda, Reuven Firestone, Haifaa Jawad ve Mark Owen gibi Hristiyan olmayan düşünürler katkılarını sunmuştur. Bu bölüme katkı sağlayan üç akademisyen de kendi dinlerindeki ötekine bakış açısının Hristiyanlıktaki dinler teolojisi gibi sistematik bir şekilde verilmediği üzerine vurgu yapmışlardır. Owen Tibet bir atasözüne "her köyün kendine ait bir dili, her öğretmenin kendine ait bir doktrini vardır" atıfla (s. 360) Budizm'in geliştirmiş olduğu öteki dinlere bakış açısının Hristiyanlardan farklı olduğunu özetlemiştir. O, dinler teolojisine teorik boyuttan yaklaşmak yerine, öteki dinlere pratik anlamda etkileşime dayalı bir ilişkinin daha faydalı olacağını düşünür. Jawad da İslam topraklarında İslam'ın ortaya çıktığı ilk dönemlerde öteki dinlere kıyasla dinsel toleransın daha yüksek seviyede olmasına rağmen İslam teolojisi içinde dinler teolojisinin çıkmamasının nedenini açık bir şekilde dile getirilmeyen bir teolojinin (implicit theology of religious pluralism) varlığına bağlar (s. 330). Ona göre bu *pratik çoğulculuk* (pluralism-in-practice) olarak nitelendirilebilir ve bu teoloji kökünü Kur'an ve Peygamberimizin davranışlarından alır. Özetle, Jawad dinsel çoğulculuğa teorik bir açıdan bakmak yerine pratik bir açıdan bakarak birlikte huzur içinde yaşamının değeri üzerinde durur.

Bu kitap, son yıllarda dinler teolojisi alanında ortaya çıkan en kapsamlı eser olarak değerlendirilebilir. Dinler teolojisi alanında birbirinden farklı yaklaşımları ve tartışmaları bir araya getirmiş olması bu kitabı eşsiz ve yegâne kılmıştır. Dinler teolojisi alanında farklı yaklaşım ortaya koyan akademisyenler gerek kendi münferit eserlerinde gerekse derleme eserlerde genelde benzer görüşe sahip tek yönlü tartışmaları verirken, bu kitap farklı etnik ve dini kökenden gelen birçok düşünürü yer verip onların farklı görüşlerini bir araya



getirmiştir. Daha önce Knitter, D'Costa ve Starnge'in birlikte yazdığı *Only One Way*<sup>9</sup> kitabı dinler teolojisinin klasik sayılan üç-yönlü tipolojisinin dışlayıcılık-kapsayıcılık-çoğulculuk görüşlerinin savunusu, itirazları ve itirazlara itiraz olarak sunsa da bu kitap dinler teolojisi içerisinde veya onunla bağlantılı değerlendirilebilecek birçok konuya işaret ettiği için bu alanda yazılmış en kapsamlı ve en derin kitap olarak değerlendirilebilir. Kitabı eşsiz kılan başka bir özellik ise Alan Race, Paul Knitter, Gavin D'Costa, Paul Hedges, Leonard Swidler ve Perry Schmidt-Leukel gibi dinler teolojisi alanına katkıları oldukça fazla olan ve bu alanda birçok eser üretmiş isimleri bir araya toplamasıdır. Dolayısıyla bu kitabı, ilahiyat fakültelerinde yüksek-lisans ve doktora derecesinde dinler teoloji derslerinde okutulması gereken kitaplar listesinde ilk sıralarda yer alabilecek bir derleme eser olarak değerlendiriyorum.

Kitabın tek eksik noktası, feminist dinler teolojisine dair herhangi bir şey sunmaması olarak değerlendirilebilir. Fletcher, Suchocki, Ruether, King, McCarthy, Gross ve Kwok gibi isimlerden biri veya bunları değerlendiren bir bölümün varlığı günümüz dinler teolojisi ekseninde dönen tartışmaları tam anlamıyla yansıtmasına yol açabilirdi. Moyaert feminist teoriden bahsetmiş ve Kwok'tan atıf vermiş olmasına rağmen, tam anlamıyla dinler teolojisine feminist bakış açısını verememiştir. Bu sebeple, münferit bir bölümde sadece feminist dinler teolojisi veya dinler teolojisine feminist itirazı yer verilmesi bu kitabın dinler teolojisiyle alakalı konuları neredeyse eksiksiz bir şekilde vermesini sağlayabilirdi.

Dini çoğulculuk çok kültürlü toplumlar için kaçınılmaz bir gerçekliktir ve buna da farklı dinlere inanların teolojik olarak verebilecek cevapları vardır. İşte bu cevaplar Hristiyanlıkta dinler teolojisi vasıtasıyla sistematik bir hale gelmiştir. Yukarıda kısaca özetlediğim gibi, bugün dinler teolojisi sadece Hristiyanları ilgilendiren bir olgu değildir. Çoğulcu bir kültürde yaşamak belli dine inanan kişileri bir takım teolojik sorular sormaya yöneltebilir. Fakat farklı dinlerden Hristiyanların geliştirdiği gibi dinler teolojisi geliştirmesini de beklemek afaki bir durumdur. Kitabın son bölümü de farklı dinlere mensup kişilerin dinler teolojisine cevap vermesi açısından önemlidir. Bu kitapta, gerek dinler teolojisi alanında yazan, gerekse alternatif sunan kişiler dinsel çoğulculuk olgusunu ciddiye alıp yine farklı teolojik yöntemlerle veya pratik alana daha fazla yoğunlaşılması tavsiyesinde bulunmuşlardır. Kısacası, bu kitaba katkı sağlayan her bir kişi için dinsel çoğulculuk önemlidir ve buna cevap verilmelidir. Bu kitap da gerek dini çoğulculuğu anlamak gerekse dinler teolojisi etrafında dönen tartışmalara aşına olmak için önemli bir başyapıttır

---

9 Gavin D'Costa v.dgr., *Only One Way? Three Christian Responses to the Uniqueness of Christ in a Pluralistic World* (London: SCM Press, 2010).



## İNDEKS

(Cilt: 20, Sayı: 37-38, Yıl: 2018)

- AHATLI, Erdinç - ul HAQ, İnam, “Şebbîr Ahmed Osmânî ve “Fethu'l-mülhim bi-Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim” Adlı Eseri / *Shabbir Ahmad 'Uthmânî and His Book “Fath al-Mulhim bi sharhi Şahîh al-Imâm Muslim”*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018): 21-52.
- AKAY DAĞ, Esra, “Dini Ötekine Yeni Bir Yaklaşım Olarak Karşılaştırmalı Teoloji / *Comparative Theology as a New Approach to Religious Other*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018): 87-110.
- AKYÜREK, Yunus, “Cahiliye Dönemi Kureyş Toplumunda Hîlf Olgusu / *Hilf Fact During Jâhiliyyah Period in Quraysh Community*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018): 33-56.
- AYDIN, Metin, “John Stuart Mill’in Erdem Teorisi ve Araçsallaştırılmış Erdemler / *John Stuart Mill’s Virtue Theory and Instrumentalized Virtues*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018): 53-79.
- AYDIN, Ravza, “Mizrahi Yahudileri ve İsrail’deki Sosyokültürel Durumları / *Mizrachm and Their Socio-Cultural Status in Israel*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018): 81-105.
- BAĞIR, Muhammed Ali, “Günümüz Sâmirilerinde Dinî Hayata Dair Bazı Uygulamalar / *Some Practices About Religious Life in Modern Samaritans*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018): 151-181.
- BENLİOĞLU, Selman, “Sarayda Düzenlenen Tarikat Âyinleri Işığında III. Selim’in Tekke Müziğiyle İlişkisi / *Relationship of Selim III with Sufi Music in the Light of Sufi Ceremonies (Âyin) that Per-formed in the Palace*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018): 1-20.
- DİNLER, Ferit, “Kâsânî’nin Yaklaşımı Uyarınca Hanefî Fıkıh Ekolünde Takdirî Durum Olgusu / *Taqdiri Phenomenon in the Hanafi School with Respect to Kasani’s Approach*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018): 247-273.
- ENGİN, Sezai, “Bir Kavramın Analizi: Hadis İlimleri Açısından “Sâhibu Hadis” / *An Analysis of a Concept: “Şâhib hadîth” in Terms of Hadith Sciences*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018): 57-85.
- GENÇ, Yusuf - DURĞUN, Arif, “Sağlık Çalışanlarının Dini Tutum Düzeyleri / *Religious Attitude Level of Healthcare Workers*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018): 253-281.
- GENGİL, Veysel, “Mekke Müşriklerini Mâtürîdî’nin Gözüyle Okumak / *Reading Meccan Pagans with Mâturidî’s Eyes*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018): 201-222.

- İNANÇ, Yunus, “Nahivcilerin İstisnaî Durumlarla İlgili Yaygın İzah Biçimleri / *Common Explanatory Forms of Arabic Linguistic Scholars on Exceptional Situations*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018): 111-140.
- KAYA, Süleyman - GÜMAN, Osman - SALUR, Rabia, “Şeyhülislam Sâdeddin Efendi'nin Fetvaları Çerçevesinde Osmanlı Hukukunda Kazaî Hükümün Kaynakları / *The Sources of Judicial Verdict in Ottoman Law in Accordance with Shaykh al-Islâm Sâdeddin Efendi's Fatwās*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018): 141-164.
- KUZUDİŞLİ, Bekir, “Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım Üzerine / *On the Integrated Approach to the Determination of Ḥadīth*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018): 1-32.
- METE, Ayşegül, “Mevlevî Mûsikîşinaslar (XVIII. Yüzyıl) / *Mawlawî Musicians (18th Century)*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018): 111-165-199.
- ÖZDEMİR, Öznur, “Tax Disruption as a Ground Force for the ‘Abbâsîd Revolution and a Review for Modern Islamic Historiography / *Abbâsî İhtilâline Zemin Hazırlayan Bir Etnem Olarak Vergi Sistemindeki Bozulmalar ve Modern İslam Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018): 107-128.
- SEVGİLİ, M. Macit, “Bir Usûlcü Olarak Cüveynî'nin Hadisçiliği ve Hadisçiliğine Dâir Tartışmalar -“Mu‘âz Hadisi” Özelinde- / *The Hadith Criticism of al-Juwaynî as a Methodologist and Discussions on His Hadith Activities -Specific to “Muâdh’ Hadith”-*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018): 217-246.
- TEMİZTÜRK, Halil, “Hıristiyan Mistisizminin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar / *Factors Affecting the Formation of the Christian Mysticism*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018): 129-150.
- ULU, Mustafa, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları İle Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki / *On the Relationship Between Psychological Well-Being and Value Orientations of Students of Theology Faculty*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018): 183-215.
- ZENGİN, Mahmut - ALTUNTAŞ, Yeliz, “Lise Öğrencilerinin İslam Düşüncesindeki Yorum Farklılıklarına İlişkin Kavramlara Bakışları / *Views of High School Students on the Concepts of Interpretation Diversities in Islamic Thoughts*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018): 223-252.

## Etik Kuralları

### Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

### Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

### **Editörler**

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul veya ret edilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

## Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

### Yayın İlkeleri

1. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

14. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
15. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir..

### Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda **TDV İslam Ansiklopedisi (DIA)** imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası **ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi** ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir. Ayrıca her makale için 750-1000 kelime İngilizce geniş özet (Extended Abstract) gönderilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte **8000 kelimeyi** geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Araçça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.  
<http://dergipark.gov.tr/sakaifd/writing-rules>



## Ethical Principles

### Authors

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by SAUIFD, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

### Referees

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

### **Editorial Board**

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

## Journal of Sakarya University Faculty of Theology (SAUIFD) Editorial Principles

1. SAUIFD aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.

2. SAUIFD that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.

3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.

4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, translations, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.

5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.

6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.

7. SAUIFD reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.

8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.

9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.

10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.

11. Names of the referees are written in the relevant issue.

12. A maximum of two works of the same author (manuscript or translation) can be published in the same issue.

13. SAUIFD does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

14. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.

15. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to the Faculty of Theology of Sakarya University.

16. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of SAUIFD.

## Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.
2. *SAUIFD* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.
3. Turkish and English abstracts should be added to each article, abstracts should be 100-150 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.
4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **8000 words** including footnotes and bibliography.
5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:
  - Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm.
  - Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).
  - Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk.
  - Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.
6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.
7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.
8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.
9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.
10. For detailed information please see  
<http://dergipark.gov.tr/sakaifd/writing-rules>