



ACADEMIC  
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

# APJIR

Academic Platform

Journal of Islamic Research

Volume: 3

Issue : 1

Year : 2019

## *Journal of Islamic Research*

### **Editor in Chief**

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER, Health Sciences University, Turkey  
hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

### **Editors**

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER, Health Sciences University, Turkey  
hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Assist. Prof. Ahmet Canan KARAKAŞ, Karabük University, Turkey  
ackarakas@yahoo.com

### **Secretary**

Assist. Oğuz BOZOĞLU, Karabük University, Turkey  
oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Assist. Şevket Enes SAMANCIOĞLU, Karabük University, Turkey  
s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Assist. Ramazan YILMAZ, Karabük University, Turkey  
ramazanyilmaz@karabuk.edu.tr

### **Members of Advisory Board**

Prof. Dr. Orhan Çeker, Necmettin Erbakan University, Turkey

Prof. Dr. Celal Türer, Ankara University, Turkey

Prof. Marwan M. Obeidat, Hashamite University, Jordan

Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University Malaysia, Malaysia

Prof. Dr. Mohammad Ahmad Alkateeb, The University of Jordan, Jordan

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya İstanbul University Turkey

Prof. Dr. Kadir Özköse Cumhuriyet University Turkey

Prof Dr. Ahmet Ögke Akdeniz University Turkey



**ACADEMIC**  
P L A T F O R M

### **Contact**

info@apjir.com  
http://apjir.com/



**İçindekiler/Contents/محتويات**

**MAKALELER**

<b>İtikafın Manevi Zekâ, Dînî Şuur ve Endişe Şiddeti Üzerine Etkisi</b> <b>Ahmet Canan Karakaş</b>	1-12
<b>Tasavvuf Literatüründe Ağaç Sembolizmi ve Muhyî'nin Temsîl-i Şecer İsimli Eseri</b> <b>H. Mahmut Yücer&amp;Serhat Küçük</b>	13-28
<b>Deserting the Wife, Between Disciplining and Abuse</b> <b>- An Islamic Jurisprudential Study-</b> <b>Orwa Ikrimah Sabri</b>	29-41
<b>Sahabenin Hadis Rivayeti Ve Sahih Hadis Algısı</b> <b>Mehmet Emin Çiftçi</b>	42-53
<b>Gazzâlî Öncesi Kelam İlminin Yöntem Sorunu</b> <b>Rukiye Pekdemir</b>	54-63
<b>The Influences of Ottomans on the Shami and Egyptian Roads of Hajj</b>	64-82

<b>"A comparative Study"</b> التأثيرات العثمانية على طريقي الحج الشامي والمصري "دراسة مقارنة" <b>Mohammad Ali Al-Ahmad</b>	
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

### KİTAP TANITIMLARI

<b>Maneviyat Psikolojisi</b> <b>H. Mahmut Yücer&amp;Hatice tül Kübra Erol</b>	83-88
<b>Dezavantajlı Gruplar – Psiko-Sosyal Ve Manevi Bakım</b> <b>Ayşe Derya Saraçoğlu</b>	89-93
<b>İrade Terbiyesi</b> <b>Kerime Tamer</b>	94-96
<b>Sosyal Hizmet Ve Maneviyat Adlı Kitap Üzerine</b> <b>Zülal Kökel</b>	97-103
<b>Manevi Danışmanlık ve Rehberlik I-II</b> <b>Muhlise Arzu Peçenek</b>	104-113

## İtikafın Manevi Zekâ, Dînî Şuur ve Endişe Şiddeti Üzerine Etkisi

Ahmet Canan Karakaş\*  
Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bilim Dalı, Karabük  
ackarakas@yahoo.com  
ORCID ID: 0000-0002-7478-8123  
Geliş Tarihi: 20-01-2019 Kabul Tarihi: 27-03-2019

### Öz

İtikaf peygamberimizin her ramazan ayında uyguladığı önemli ibadetlerdendir. İtikaf mevsimi Kadir gecesini de ihtiva ettiğinden son yıllarda ülkemizde itikafa rağbetin arttığı gözlenmektedir. İtikaf gece-gündüz Kur'an tilaveti, teravih namazı muhtelif zikirler her zamankinden daha fazla icra edildiğinden müminlerin maneviyatını artırdığı söylenebilir. İtikafın gayesi; dünyayla ilişkileri minimum düzeye indirerek kişinin kendisiyle baş başa kalması, daha fazla ibadet ve dua ile meşgul olarak Allah'a daha çok yaklaşmasıdır. Bireylerin maneviyatlarının artışı onların manevi zekalarını olumlu etkileyebilir, Allah'a bağlılıklarını artırarak yaşamla ilgili endişelerini azaltabilir. Bu çalışmada Ramazan ayının son 10 günü icra edilen itikaf ibadetinin manevi zekâ, dînî şuur ve endişe şiddeti konularında insan psikolojisi üzerindeki dönüştürücü etkileri araştırılmıştır. İtikaf öncesi ve sonrası katılımcılara Manevi Zekâ, Dînî Şuur ve Endişe Şiddeti ölçekleri uygulanmıştır. Bu çalışma Sakarya İl Müftülüğü'ne bağlı itikafa izin verilen dört farklı camide farklı yaş gruplarından oluşan 25 katılımcıya uygulanmıştır. Sonuçlar 22.00 Spss programıyla analiz edilmiştir. Araştırmanın paired-samples t test, ANOVA (Post Hoc Scheffe) ve korelasyon hesaplanmıştır. Öntest ve sontest sonuçları karşılaştırıldığında itikafın sonunda manevi zekâ ortalamasında istatistiksel olarak anlamlı bir artış, endişe şiddeti ortalamalarında anlamlı bir düşüş gözlenmiştir. Dînî şuur ortalamasında anlamlı olmayan düzeyde kısmi bir artış görülmüştür. Sonuçlara göre itikaf ibadetinin 15-20 ve 21-30 yaş gurupları üzerinde daha etkili olduğu gözlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Maneviyat, İtikaf, Manevi zekâ, Dînî şuur, Endişe şiddeti.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bilim Dalı, ackarakas@yahoo.com.

## **Impact of The Itiqāf on The Spiritual Intelligence, Religious Consciousness and Worry Severity**

Ahmet Canan Karakaş\*

Karabuk University, Faculty of Divinity, Department of Psychology of Religion Karabuk, Turkey  
ackarakas@yahoo.com

ORCID ID: 0000-0002-7478-8123

Arrival date: 20-01-2019 Acceptance date: 27-03-2019

### **Abstract**

Itiqāf is the important worship that our Prophet implements in every Ramadan. Itiqāf season has been included Night of Qadr, so it is observed that in recent years our country has increased in popularity. Itiqāf season increases the spirituality of believers because it contains an intense worship. The increase of individual's spirituality can positively affect their spiritual intelligence, reduce their worries about life by increasing their commitment to God. The purpose of Itiqāf; reducing to a minimum relations with the world's people remain alone with their own, more worship and to engage in much more closer to God through prayer. In this study, the transformational effects of humanistic psychology on the spiritual intelligence, religious consciousness and worry severity of the itiqāf worship performed during the last 10 days of the month of Ramadan were investigated. Scales of Spiritual Intelligence, Religious Consciousness, Worry Severity were applied to participants before and after itiqāf. The results were analyzed with the 24.00 Spss program. Paired-samples t test, ANOVA (Post Hoc Scheffe) and the results of the correlation were calculated. When the pretest-posttest results were compared, a significant decrease in the mean of worry severity and statistically significant increase in the mean of spiritual intelligence were observed at the end of the itiqāf. There was a partial increase in the level of religious consciousness at a non-significant level. According to the results, the worship of itiqāf was observed to be more effective on young people.

**Key Words:** Religion Psychology, Itiqāf, spiritual intelligence, religious consciousness, worry severity

---

\* Assistant Professor, Karabuk University, Faculty of Divinity, Department of Psychology of Religion Karabuk, Turkey, ackarakas@yahoo.com.

## GİRİŞ

İbadetler, insan-yaratıcı, insan-insan ve insan-nefis ilişkisini sürekli ve canlı tutan en önemli vesilelerdir. İbadetlerin bu özelliği dindarlığın en belirgin yönünü temsil eder. İbadetler farklı inanç ve dinlere göre çeşitlilik gösterir.

İbadetler vasıtasıyla dinin etkili bir işlevi de insanda mutluluk hissi uyandırmasıdır. “İbadet esnasında ilahi huzura çıkıp ruhen Allah ile irtibat kurabilen, O'nun sonsuz kudretine sığınıp dua eden kişi, kendisini güvende hisseder, ümitsizlik ve karamsarlıktan uzaklaşıp rahatlar, iç huzura erer (Gürsu, 2017). Allah'a karşı kulluk görevini yerine getirmiş olmanın mutluluğunu yaşar. İbadetlerini ihmal eden bir dindar ise, dîni suçluluk ve günahkarlık duygusunun tesiriyle mutsuzlaşır” (Certel H. , 1998). İbadetleri farkındalık düzeyinde yani huşu ve kulluk bilinciyle icra etmek bireyi mutluluğa ulaştırabilir. Nitekim Kur'an'da “Mü'minler, gerçekten kurtuluşa ermişlerdir. Onlar ki, namazlarında derin saygı içindedirler. Onlar ki, faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çevirirler”<sup>1</sup> buyrulmaktadır. Günümüz İslam toplumlarında ise dindarlığın farklı tezahürleri oluşmuş ve “sivil din” (Özgüç, 2013), “popüler dindarlık” (Çoştu, 2009) kavramları literatüre girmiştir. Bireylerin kendine göre dindarlıktan Kur'an ve sünnette tavsiye edilen kulluğa dönüş ve mutlu bir hayat yaşamanın yollarından birisi de tam bir niyetle ve hayatımızdaki öncelikleri iyi belirleyip bireyi ilgilendirmeyen şeyleri terk etmesi olabilir.

Manevi huzura ve mutluluğa ulaştıracak yollardan biri uzlet, uzletin kısa formu diyebileceğimiz “itikaf” olabilir. İtikafta birey, dîni bilinç düzeyi yüksek, hayatın lüzumlu veya lüzumsuz şeylerinden Allah'a yönelme gayretiyle ibadete, zikre ve duaya sarılır. Bu da onun maneviyatını yükseltebilir ve dünyevi endişe ve kaygılarını giderebilir. İtikaf aynı zamanda modern çağda zühd pratiği olabilir. “İnsan kalbi her durumda bir şeylere rağbet edip yönelme arzusu taşır. O bir şeyden yüz çevirdiği anda bile bir başka şeye yönelme meyline girer. İşte zühd, kalbin bu rağbetini doğru olması gereken doğru mecraya yönlendirme eylemidir” (Kızıler, 2017).

Bu çalışmada itikaf sünnetinin bireyin manevi zekasına, dîni şuuruna ve endişe şiddetine dönüştürücü etkisi deneysel olarak araştırılmıştır. Bununla beraber itikaf, manevi zeka ve endişe şiddeti üzerinde çok az çalışılmış konular olduğu gözlenmiştir. İtikaf konusunda yapılan çalışmalar batı literatüründe hiç olmamakla birlikte yerli literatürün de zayıf olduğu gözlenmiştir. Bunun sebebi itikafın ülkemizde unutulmuş bir sünnet olması, son onlu yıllarda daha fazla icra edilen bir ibadet oluşu olabilir. Bu konuda yapılan

çalışmalara, Erol Göka'nın (1994) “İtikafı bilinçsiz şekilde yapmaya kalkışan türk vatandaşının akut psikoz tanısıyla kaldırıldığı bir Alman psikiyatri kliniğinde altı ay süren hospitalizasyonu ve iki yıldır antipsikotik kullanımını eleştirel bir bakışla” ele alan “Bir Vaka: Kültürel Fenomenlerin Psikiyatrik Tanılara Etkisi” (Göka, ve diğerleri, 1994), İbrahim Yenen' in (2015) kutsal zamanlar bağlamında ele aldığı “Zaman ve Dindarlık İlişkisi: Ramazan Dindarlığı” (Yenen, 2015) çalışmaları örnek gösterilebilir. Bunların dışında müstakil olarak itikaf konusunun işlendiği özellikle din psikolojisi alanında bir çalışma gözlenmemiştir. Endişe şiddeti kavramı da yeni bir kavram olup yerli literatürde sadece bir çalışma olduğu görülmüştür. Bu çalışma da endişe şiddeti geçerlilik güvenilirlik çalışması olup yöntem kısmında bilgi verilmiştir. Manevi zeka konusunda yerli literatürde çalışmaların kısıtlı olduğu gözlenmiştir. Bununla birlikte Aydın Söylemez- Mustafa Koç- Büşra Söylemez 'in, “The Adaptation of Integrated Spiritual Intelligence Scale into Turkish” (Söylemez, Koç, & Söylemez , The Adaptation of Integrated Spiritual Intelligence Scale into Turkish, 2016) ölçek geçerlilik çalışması, A. Ulvi Mehmedoğlu- Fatma Şengül'ün, “Maneviyat Bir Zekâ mıdır? Güdülenme, Biliş ve Nihaî İlgi Psikolojisi” (Emmons, 2008), adlı çeviri çalışması, Ahmet Canan Karakaş'ın “Manevi Zekanın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi” (Karakaş, 2017), Aydın Söylemez' in “Manevi Zekanın Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi” (Söylemez, 2017) adlı yüksek lisans tezi zikredilebilir. Bununla birlikte yabancı literatürde çalışılan bir konudur. Çalışma konusuyla ilgili Valiollah Khoshtinat'ın “Relationship Between Spiritual İntelligence and Religious (Spiritual) Coping Among Students of Payame Noor University (PNU)” (Khoshtinat, 2012) çalışması, Brendan Hyde'in “The Plausibility of Spiritual İntelligence: Spiritual Experience, Problem Solving and Neural Sites” (Hyde, 2004) çalışması, Bagheri Faribors, Akbarizadeh Fatemeh, Hatami Hamidreza' nın “The Relationship Between Nurses' Spiritual İntelligence and Happiness in Iran” (Faribors, Fatemeh, & Hamidreza, 2010) çalışması, Ghasem Elyasi, Sonia Esmaeel Zadeh, Mir Hamid Salehian'ın “The Relationship Between Spiritual İntelligence and Mental Health Among Athletes and Non-Athletes” (Elyasi, Zadeh, & Salehian, 2012) çalışmaları alana katkı veren çalışmalardır.

Böyle bir çalışma hazza odaklı yaşayan günümüz insanının hazza ulaşamadığında yaşadıkları duygu durum bozuklukları ile baş etmede itikafın etkilerini gözlemek din psikolojisi alanında önemli bir boşluğu doldurabilir. Farkında olsun ya da olmasın yaşamsal

<sup>1</sup> Mu'minûn, 23/1-3.

önceliklerini karıştıran ve haz merkezli yaşayan bireyler itikaf esnasında yaşadıkları durumları gözden geçirme ve sorgulama fırsatı yakalayabilirler. Bunun sonucunda yaşadıkları duygu durum bozukluklarının anlamlarını bozarak etkilerini üzerlerinden atabilirler. İtikaf manevi danışmanlık sürecinde başa çıkma stili olarak danışanlara sunulabilmesi için daha fazla seçkili ve kontrollü grup çalışmalarına dahil edilebilir.

### 1. İTİKAF

“Sözlükte “hapsetmek, alıkoymak; bir yere yerleşmek, oraya bağlanıp kalmak” anlamlarındaki akf kökünden türeyen itikâf, bu manaları yanında kişinin kendisini sıradan davranışlardan uzak tutmasını ifade eder” (Şener, 2001). İslâmî literatürde itikâf, “Bir mescitte Allah’ın rızasını kazanma niyetiyle ve belirli kurallara uyarak inzivaya çekilmek” demektir. Bir ibadet türü olan itikaf, Hz. İbrahim döneminden bu yana bilinmektedir.”<sup>2</sup> İtikâf ibadetinin gayesi; dünyayla ilişkileri minimum düzeye indirerek kişinin kendisiyle baş başa kalması, daha fazla ibadet ve dua ile meşgul olarak günahlarının affedilmesini umması ve Allah’a daha çok yaklaşmasıdır. İtikafa giren kimse bir bakıma dış dünya ile irtibatını kesmiş, kendini ibadete, Kur’an tilavetine, zikir ve fikre vermiştir. İtikâf denilen Ramazan Halveti sayesinde kalp nurlanır, zihin durulur. Nefis belli ölçüde gemlenir. İtikâftan çıkan kimsenin yüzünde kulluk ve ibadet parlıtları görülür (Yılmaz H. , 1990). “İtikâfa giren kimsenin takat getirebildiği kadar namaz kılması, Kur’an tilavet etmesi, istiğfarla meşgul olması, dua ve niyaz halinde olması, kelime-i tevhid ve tekbir söylemesi. Allah’ın varlığı birliği, kudreti hakkında düşünmeye dalması, gereksiz şeyler konuşmaması müstehaptır.” (Şener, 2001:458).

H. Peygamber Ramazan ayının son on günü itikafa girerdi. İslam peygamberi Hz. Muhammed (sav) ramazanda son on gün girince geceleri ihya eder, ailesini ibadet için uyandırır, ibadete daha çok önem verir, diğer vakitlere nispetle daha çok ibadet eder ve Müslümanlara da bunu tavsiye ederdi (Müslim, İtikaf, 7).

### 2. DİNİ ŞUUR

Şuur sözlükte, bir şeyi anlama, tanıma ve kavrama gücü, kendi varlığından benliğinden haberdar olma hissi manalarını taşımaktadır (Doğan, 1990:1042). Şuur, modern psikolojide “diğer canlılardan farklı olarak insanın kendinin farkında olma becerisi” (Budak, 2000). “Dini şuur, bireyin hangi dinî kabullere sahip olduğunu, neye ya da kime niçin inandığını ya da inanmadığını bilmesi; sergilediği dinî tutum ve davranışların farkında olması; dinî kabullerini içten yaşaması vb. gibi çeşitli tecrübe şekilleri ile ifade bulur” (Peker,

1993). Dini şuur aynı zamanda, kişinin hangi dine inandığını, niçin inandığını ya da inanmadığını bilmesi ve yaptığı dinî tavır ve davranışlardan haberdar olması demektir. Din çocukluk döneminde anne baba veya çevreden öğrenilerek taklit ve itaat yoluyla benimsenir. Bu aşamada akıl ve tecrübenin müdahalesi yoktur. Çocuk büyüdüğünde dinî olgulara sorgulayıcı, şüpheci ve eleştirel bakmaya başlar. Din hakkında öğrendiklerine ve tecrübelerine dayanarak mantıksal analizler yapar. Aklına yatan unsurları benimserken, tatmin olmadığı hususları ret eder. Böylece dinî şuur teşekkül eder (Karşlı, 2017).

### 3. MANEVİ ZEKÂ

“Manevî zekâ, kişinin uzman bilgisinin bir parçası olabilen birtakım yetenek ve yeterliliklerden oluşur. Manevî bilgi, kişinin uyum sağlayıcı problem-çözme davranışına yol gösterebilen bilgi tabanının bir parçasıdır. Meselâ, manevî oluşum tamamen kutsala ilişkin bir uzman bilgi tabanı bilgisi inşa etme ile ilgilidir. Maneviyat, bireylere bir bilgi kaynağı ve ilgi ve alakaların bir işlevi olarak hizmet edebilir, bireyler bu bilgi sürecinde az ya da çok maharetli hale gelir. Meselâ, kutsal metin incelemeleri ve manevî eğitim uygulamaları sayesinde manevî bilgi tabanının derinlik ve genişliği gelişip saflaşır (Emmons, 2008). Sonrasında Emmons manevî zekanın ana unsurlarını aşağıdaki gibi sıralar:

- 1—Aşkınlık için kapasite,
- 2—Bilinçli ruhsal durumlara girme yeteneği,
- 3—Günlük yaşantıyı kutsal hale getirme yeteneği,
- 4—Yaşamdaki sorunları çözmek için manevî kaynakları kullanma yeteneği” (Emmons, 2000).

Unsurar incelendiğinde maneviyat sadece dindarlıkla ilgili değildir.

Manevî Zekâ maneviyat ve değerlerle yakından bağlantılıdır, bu nedenle bir bireyi değişim ve dönüşüm hissi ile güçlendirebilir ve kendisine kültürel ve ruhsal sorunların çözülmesinde yardımcı olabilir. Bu nedenle, onu dönüştürüp bireylere tanrıyla ilgili sorunlarını çözmelerinde yardımcı olur ve onları kültürel ve sosyal sorunlarını daha iyi ve daha etkili bir şekilde çözmeye hazırlar (Khoshtinat, 2012).

### 4. ENDİŞE

Yaygın olarak kullanılan klasik tanımı ile endişe Sonu belirsiz olmakla beraber bir veya daha fazla olumsuz sonuç doğurma ihtimali içeren bir konu üzerinde zihinsel problem çözme çabasına girilmesini ifade etmektedir (Borkovec et al., 1983). Aynı zamanda, sonuçları belirsiz ve muhtemelen olumsuz algılanan ve korkulan sonuçların ortaya çıkmasını azaltmak anlamında gelecekteki bir olayla ilgili olarak tekrarlayan ve kontrol edilemeyen düşünce ve imgeler zinciridir (Fialko, Bolton, & Perrin, 2012). Öte yandan endişe,

<sup>2</sup> Bakara, 2/125.



nihayeti belirsiz fakat negatif sonlanacağına inanılan gelecek olaylar hakkında duyulan anksiyeteye beraber görülen zihni bir faaliyet (Macleod, Williams, & Bekerian, 1991). Endişe önceleri yok sayılırken daha sonra depresyon ve kaygıdan farklı bir yapıda olduğu kabul edilmiştir (Starcevic, ve diğerleri, 2007). Endişe sadece endişe verici değil, aynı zamanda depresif duyguları da üretir. Endişe ruminasyon gibi olumsuz bir ruh haliyle zihinsel başa çıkma modları ve tekrarlayan düşünce süreçleridir. Belirsizliğe tolerans göstermeyen bireyler stres yaşayabilirler, bu da olumsuz duyguları tetikleyebilir, bu da onları endişe veya ruminasyon gibi işlevsiz bilişsel süreçleri kullanarak stresli durumlarla başa çıkmalarına yol açabilir (Yook, Kim, Suh, & Lee, 2010).

## 5. YÖNTEM

Bu çalışma 2017 yılı Ramazan ayında Sakarya İl Müftülüğü'ne bağlı itikafa izin verilen dört camide itikafa giren gönüllülere uygulanmıştır. Camiler il müftülüklerince itikafa uygun kıstaslara göre belirlenip izin verilmiştir. Bu esnada il müftülüğüne yapılacak çalışmanın içeriğini anlatan eklerle beraber izin dilekçesi verilmiştir. Dilekçe kabul edildikten sonra il emniyetince itikafa katılmasında güvenlik sakıncası olmayan gönüllülere teklif edilmiştir. Katılımcılara araştırmacı tarafından bir itikaf programı sunulmayıp cami imam hatiplerince tavsiye edilen Kur'an tilaveti, farz ve nafil namazları, istiğfar ve ezkar-ı muhtelif olarak belirlemişlerdir. Gönüllülerin tamamı erkek olup 15 ile 20 yaş aralığında 6, 21 ile 30 yaş aralığında 4, 31 ile 40 yaş aralığında 3, 41-ile 50 yaş aralığında 12 gönüllü katılmıştır. İtikafa girenlerden manevi zekâ ölçeği kısa formunu, dinî şuur ölçeğini ve endişe şiddeti ölçeğini itikaf öncesi ve sonrası doldurmaları istenmiştir. Çalışma zayıf deneysel, nicel bir çalışmadır. İtikafa katılanların itikaf kalma süreleri, yaşları ve eğitim düzey değişkenleri kontrol edilebilir değildir. Katılımcıların bazıları çalışan olduklarından sadece hafta sonu itikaf kalabilmektedir. Bu durum çalışmanın sonuçlarını etkilemiş olabilir. Aksi takdirde analiz edilebilir veriye ulaşmak daha da zorlaşacaktır. Analiz edilebilir 25 veri toplanmıştır. Toplanan veriler Spss 22.00 programı ile analiz edilmiştir. Analizlerde Paired-Samples t test ve ANOVA Post Hoc Tukey HSD sonuçları hesaplanmıştır.

## 6. AMAÇ:

Çalışmanın amacı, itikaf ibadetinin manevi zeka, dinî şuur ve endişe şiddeti üzerine etkilerini araştırmaktır. Bu bağlamda şu sorulara cevap aranmıştır.

İtikafta girmek manevi zekaya pozitif katkı sağlar mı?

İtikafa girenlerin dinî şuur düzeyleri artar mı?

İtikaf ibadeti endişe şiddeti ile dinî başa çıkmada etkili olabilir mi?

## 7. VERİ TOPLAMA

Manevi Zekâ Ölçeği (KF): Çalışmada geçerlilik ve güvenilirliğini Aydın Söylemez, Mustafa Koç ve Büşra Söylemez'in çalıştığı, 45 maddelik manevi zekâ ölçeği kısa formu uygulanmıştır. Ölçek likert olup "1. Asla veya hemen hemen hiç", "2. Çok nadir", "3. Nadir", "4. Sık", "5. Çok sık", "6. Her zaman veya hemen hemen her zaman" şeklinde ifadelendirilmiştir. Doğrulayıcı faktör analizi modelinin sonuçları kabul edilebilir bir uyum sergilemiştir ( $x^2 = 724.94$ ,  $sd = 199$ ,  $RMSEA = .084$ ,  $CFI = .94$ ,  $IFI = .94$ ,  $NFI = .92$ ). Bu Sonuçlara göre Entegre Manevi Zeka Ölçeğinin Türkçe versiyonu geçerli ve güvenilir bir araçtır (Söylemez, Koç, & Söylemez, 2016).

Dinî Şuur Ölçeği: Ölçek Test-tekrar-test yöntemi ile geliştirilen ölçek aynı öğrenci grubuna üç hafta ara ile uygulanmış ve açılımlayıcı faktör analizine tabi tutulmuştur. Faktör analizi sonucunda şu üç alt boyut belirlenmiştir. Dinî Değer, Dinî Bilinç ve Dinî Davranış alt boyutlarından oluşmaktadır. Dinî Şuur Ölçeğinin (DŞÖ) maddelerinin puanlanmasında likert tipi beşli derecelendirme kullanılmıştır. Buna göre ölçekte yer alan maddelerin ne kadar uygun olup olmadığı "1= hiç katılmıyorum", "2=az katılıyorum", "3=orta düzeyde katılıyorum", "4=çok katılıyorum", "5=tamamen katılıyorum" şeklinde beş seçenek ile örnekleme sunulmuştur. Açılımlayıcı faktör analizinde üç boyutlu olarak belirlenen ölçeğin alt boyutları şunlardır: "Değer" alt boyutu, "Bilinç" alt boyutu ve "Davranış" alt boyutudur. Ölçeğin Cronbach Alpha değeri .92'dir (Seyhan, 2015).

Endişe Şiddeti Ölçeği: Geçerliliğini Şebnem Tunay ve Gonca Soygüt'ün çalıştığı Endişe Şiddeti ölçeği, depresyon ve anksiyete bozukluklarında endişenin ayırıcı şiddetini ve aşırı endişeli kişilerin klinik hususiyetlerini değerlendirme amacıyla geliştirilmiştir. Endişe Şiddeti Ölçeğinin güvenilirliği, iç tutarlılık ve test tekrar test yöntemi olmak üzere iki farklı yolla irdelenmiştir. Ölçeğin test tekrar test bağıntısının istatistiksel olarak anlamlı düzeyde olması, ölçekten alınan puanların zamanda tutarlılığı açısından güvenilirliğini destekleyen bir bulgu olarak görülmektedir. Ölçek 8 maddeden oluşan 4'lü likert tipi ölçektir. Cronbach alfa değeri .88'dir (Tunay & Soygüt, 2009).

## 8. BULGULAR

Çalışmanın analiz sonuçları aşağıda tablolar halinde paylaşılmıştır. Bu çalışmaya yaş aralığı olarak 15 ile 20 yaş aralığında 6 kişi, 21 ile 30 yaş aralığında 4 kişi, 31 ile 40 yaş aralığında 3 kişi, 41-

ile 50 yaş aralığında 12 kişidir. Katılımcılar kaçınıcı itikafınız sorusuna 6 kişi ilk, 4 kişi ikinci, 5 kişi üçüncü, 4 kişi dördüncü, 6 kişi beş ve daha fazla itikafa girdiğini beyan etmiştir. Katılımcılar itikafı

kaç gün kaldınız sorusuna, 1 ile 2 gün 3 kişi, 3 ile 4 gün 6 kişi, 5 ile 6 gün 4 kişi, 7 ile 8 gün 3 kişi, 9 ile 10 gün 9 kişi olarak cevaplamışlardır.

**Tablo1: Manevi Zekâ, Dînî Şuur ve Endişe Şiddeti Paired Sample ve t Testi Sonuçlarını Gösterir.**  
Paired Samples Statistics & t Test

		Mean	N	Std. Deviation	Mean	t	Sig.
Pair 1	MZ Öntest	171,68	25	12,106	-10,320	-4,262	,000
	MZ Sontest	182,00	25				
Pair 2	Endişe Öntest	8,84	25	4,263	1,440	1,689	,104
	Endişe Sontest	7,40	25				
Pair 3	Dini Şuur Öntest	81,28	25	6,000	-1,520	-1,266	,217
	Dini Şuur Sontest	82,80	25				

Tablo 1 incelendiğinde, Manevi zeka öntest sontest sonuçları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark gözlenmiştir.  $t_{(24)} = -4,262$ ,  $p = ,000$ ,  $p < ,001$ . MZÖ öntest ortalaması 171,68 sontest ortalaması 182,00 olarak bulunmuştur. Bu sonuca göre itikafa katılan bireylerin manevi zekalarında anlamlı bir artış olduğu gözlenmiştir. Bu sonuca göre boş hipotez reddedilmiş, “itikaf manevi zekaya olumlu katkı sağlar” hipotezi doğrulanmıştır. Bu durumda itikaf ve onun gibi yoğun ve sürece bağlı ibadetler manevi zekayı artırabileceği söylenebilir. Bununla beraber, Endişe Şiddeti öntest sontest sonuçları arasında istatistiksel olarak anlamlı fark gözlenmemekle beraber, kısmi bir azalma gözlenmiştir.  $t_{(24)} = 1,689$ ,  $p = ,114$ ,  $p < ,05$ . Endişe Şiddeti öntest ortalaması 8, 84, sontest ortalaması 7,40 olarak hesaplanmıştır. Bu sonuca göre konuyla ilgili “itikaf ibadeti endişe şiddeti ile başa çıkmada etkilidir” hipotez sağlanamamakla beraber itikaf sonunda endişe şiddetinde anlamlı düzeyde olmasa da belirgin bir düşüş gözlenmiştir. Dini şuur öntest sontest sonuçları arasında da istatistiksel olarak anlamlı bir fark gözlenmemiştir.  $t_{(24)} = -1,266$ ,  $p = ,217$ ,  $p < ,05$ . Dînî şuur öntest ortalaması 81,28, sontest ortalaması 82,80 olarak bulunmuştur. Bu tabloya göre “itikaf ibadeti dini şuurunu artırır” hipotezi doğrulanmadığından boş hipotez kabul edilmiştir. Bu sonuç itikafa girenlerin dini şuur düzeyleri zaten yüksek olabilir, çünkü itikaf zor bir ibadettir, bu ibadete niyet ve katılma yüksek dini şuur gerektirir şeklinde yorumlanabilir.

**Tablo 2: Manevi Zeka Öntest Sontest Sonuçlarının Yaş Değişkenine Göre ANOVA Sonuçlarını Gösterir.**

		ANOVA				
	Yaş	Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
MZ Öntest	Between Groups	612,107	3	204,036	,802	,507
	Within Groups	5343,333	21	254,444		
	Total	5955,440	24			
MZ Sontest	Between Groups	671,000	3	223,667	1,691	,199
	Within Groups	2777,000	21	132,238		
	Total	3448,000	24			

Tablo 2 incelendiğinde, Manevi zeka öntest sonuçlarında yaş farklılıkları açısından anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir.  $F_{(24)} = ,802$ ,  $p = ,507$ ,  $p < ,05$ . Manevi zeka son test sonuçlarında da anlamlı bir fark gözlenmemiştir.  $F_{(24)} = 1,691$ ,  $p = ,199$ ,  $p < ,05$ .

**Tablo 3: İtikafa Yaşa Göre Manevi Zekanın Öntest Sontest Ortalamalarını Gösterir**

	Yaş	N	MZ Öntest	MZ Sontest
Tukey HSD	21-30	4	164,500	184,250
	41-50	12	169,500	178,250
	31-40	3	176,000	177,333
	15-20	6	178,666	190,333
	Sig.			,527

Tablo 3 incelendiğinde yaş dağılımlarına göre manevi zeka öntest sontest sonuçları arasında anlamlı fark gözlenmemekle beraber en yüksek artış 21-30 yaş grubu sonuçlarında gözlenmiştir. Bu grubun manevi zeka öntest sonucu 164,500, sontest sonucu 184,250 olarak hesaplanmıştır. En düşük artış ise 31-40 yaş grubunda gözlenmiştir. Bu grubun öntest sonucu 176,000, sontest sonucu 177, 333 olarak hesaplanmıştır. Bu sonuçlara göre itikafın manevi zeka artışında 21-30 yaş grubunda daha etkili olduğu söylenebilir.

**Tablo 4: İtikafa Giriş Tekrarına Göre Manevi Zekanın Öntest Sontest ANOVA Sonuçlarını Gösterir.**  
ANOVA

İtikafa Giriş Tekrarı		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
MZ Öntest	Between Groups	2022,223	4	505,556	2,571	,069
	Within Groups	3933,217	20	196,661		
	Total	5955,440	24			
MZ Sontest	Between Groups	789,033	4	197,258	1,484	,245
	Within Groups	2658,967	20	132,948		
	Total	3448,000	24			

Tablo 4 incelendiğinde, itikafa giriş tekrarına göre manevi zeka ön test sontest sonuçlarında anlamlı bir fark gözlenmemiştir. MZ öntest  $F_{(24)} = 2,571$ ,  $p = ,069$ ,  $p < 0,05$ . MZ sontest  $F_{(24)} = 1,484$ ,  $p = ,245$ ,  $p < 0,05$ .

**Tablo 5: İtikafa Giriş Tekrarına Göre Manevi Zeka Öntest ve Sontest Ortalamalarını Gösterir.**

İtikafa Giriş Tekrarı		N	MZ Öntest	MZ Sontest
Tukey HSD	3. Kez	5	158,200	173,800
	2. Kez	4	164,000	178,500
	4. Kez	4	174,250	182,500
	İlk kez	6	174,833	190,166
	5. Kez ve daha fazla	6	183,1667	182,666
	Sig.		,147	,334

Tablo 5'e bakıldığında itikafın MZ' ya en çok etkisi 3. Kez ve ilk kez girenlerde gözlenmiştir. Üçüncü kez girenlerin öntest ortalaması 158,200 sontest ortalaması 173,800. İlk kez girenlerin öntest ortalaması 174,833 son test ortalamaları 190,166 olarak gözlenmiştir. Beş veya daha fazla girenlerin MZ ortalamalarında ise düşüş gözlenmiştir. Bunda yaş faktörü, kanıksama ya da bireylerin zihninde itikaf hakkında anlam kaybı olabilir şeklinde yorumlanabilir.

**Tablo 6: İtikaf Kalma Süresine Göre Manevi Zeka Öntest Sontest ANOVA Sonuçlarını Gösterir.**

ANOVA						
İtikaf Kalınan Gün Sayısı		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
MZ Öntest	Between Groups	962,968	4	240,742	,964	,449
	Within Groups	4992,472	20	249,624		
	Total	5955,440	24			
MZ Sontest	Between Groups	381,611	4	95,403	,622	,652
	Within Groups	3066,389	20	153,319		
	Total	3448,000	24			

Tablo 6 incelendiğinde, itikaf kalma sürelerine göre MZ öntest sontest ortalamalarında anlamlı bir fark gözlenmemiştir. MZ öntest  $F_{(24)} = ,964$ ,  $p = ,449$ ,  $p < 0,05$ . MZ sontest  $F_{(24)} = ,622$ ,  $p = ,652$ ,  $p < 0,05$ .

**Tablo 7: İtikaf Kalma süresine göre Manevi Zekâ Öntest Sontest Ortalamalarını Gösterir.**

İtikaf Gün Sayısı		N	MZ Öntest	MZ Sontest
Tukey HSD	1-2 Gün	3	159,000	176,666
	7-8 Gün	3	164,333	185,333
	5-6 Gün	4	171,750	184,000
	9-10 Gün	9	173,777	178,555
	3-4 Gün	6	178,500	186,833
	Sig.		,541	,809

Tablo 7 incelendiğinde itikaf 7-8 gün kalanların öntest ortalamaları 164,333 sontest ortalamaları 185,333 olarak gözlenmiştir. İtikafın MZ' ya etkisi en çok 7-8 gün kalanlarda gözlenmiştir denilebilir.

**Tablo 8: İtikafa Giriş Sayısına Göre Endişe Şiddeti Öntest Sontest ANOVA Sonuçlarını Gösterir.**

ANOVA						
Yaş		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
Endişe Şiddeti Öntest	Between Groups	162,527	3	54,176	3,224	,043
	Within Groups	352,833	21	16,802		
	Total	515,360	24			
Endişe Şiddeti Sontest	Between Groups	24,833	3	8,278	,415	,744
	Within Groups	419,167	21	19,960		
	Total	444,000	24			

Tablo 8 incelendiğinde Endişe Şiddeti öntest sontest ortalamalarının yaş dağılımlarına göre sonuçları görülmektedir. Tabloya göre öntest sonuçlarında yaşa göre istatistiksel olarak anlamlı fark gözlenmiştir.  $F_{(24)}=3,224$ ,  $p=,043$ ,  $p<0,05$ . Son test sonuçlarında ise anlamlı bir fark gözlenmemiştir.  $F_{(24)}=,415$ ,  $p=,744$ ,  $p<,05$ .

**Tablo 9: Yaş Farklılıklarına Göre Endişe Şiddeti Öntest Sontest Ortalamalarını Gösterir.**

	Yaş	N	Endişe Şiddeti Öntest	Endişe Şiddeti Sontest
Tukey HSD	41-50	12	6,666	6,583
	31-40	3	7,333	6,666
	21-30	4	11,000	8,250
	15-20	6	12,500	8,833
	Sig.		,215	,893

Tablo 9 incelendiğinde yaş farklılıklarına göre endişe şiddeti ortalamaları görülmektedir. 15-20 yaş aralığında itikafa girenlerde öntest ortalamaları 12,500, sontest ortalamaları 8,833 tür. En çok düşüş bu yaş aralığında görülmüştür. Gençlerde gelecek kaygısı ve belirsizlik hakim olduğundan itikafa katılma en çok onların endişe şiddetini düşürmüş olabileceği yorumu yapılabilir. 41-50 yaş aralığında ise en az değişim ve düşüş yaşanmış olduğu gözlenmiştir. İtikafa girenlerin öntest ortalamaları 6,666, sontest ortalamaları 6,58 dir.

**Tablo 10: İtikafıta Kalış Süresine Göre Endişe Şiddeti Öntest Sontest ANOVA Sonuçlarını Gösterir.**

		ANOVA				
İtikafıta Kalınan Gün Sayısı		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
Endişe Şiddeti Öntest	Between Groups	40,804	4	10,201	,430	,785
	Within Groups	474,556	20	23,728		
	Total	515,360	24			
Endişe Şiddeti Sontest	Between Groups	56,278	4	14,069	,726	,585
	Within Groups	387,722	20	19,386		
	Total	444,000	24			

Tablo 10 incelendiğinde endişe şiddeti ön test sontest sonuçlarında itikafıta kalınan gün sayısına göre anlamlı bir fark gözlenmemiştir. Öntest sonuçları  $F_{(24)}=,430$ ,  $p=,785$ ,  $p<,05$ . Sontest sonuçları ise  $F_{(24)}=,726$ ,  $p=,585$ ,  $p<,05$  olarak gözlenmiştir.

**Tablo 11: İtikafıta Kalınan Gün Sayısına Göre Endişe Şiddeti Öntest Sontest Sonuçlarını Gösterir.**

	İtikafıta Kalınan Gün Sayısı	N	Endişe Şiddeti Öntest	Endişe Şiddeti Sontest
Tukey HSD	9-10 Gün	9	8,111	5,777
	1-2 Gün	3	8,000	6,333
	3-4 Gün	6	10,000	6,333
	5-6 Gün	4	7,500	9,000
	7-8 Gün	3	11,333	9,666
	Sig.			,859

Tablo 11 incelendiğinde endişe şiddeti öntest sontest sonuçlarına göre en çok düşüş 3-4 gün itikafıta kalanlarda gözlenmiştir. Grubun öntest ortalaması 10,000 iken sontest ortalamaları 6,333 olarak gözlenmiştir.

**Tablo 12: İtikafa Giriş Tekrarına Göre Endişe Şiddeti Öntest Sontest ANOVA Sonuçlarını Gösterir.**

		ANOVA				
İtikafa Giriş Tekrarı		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
Endişe Şiddeti Öntest	Between Groups	33,693	4	8,423	,350	,841
	Within Groups	481,667	20	24,083		
	Total	515,360	24			
Endişe Şiddeti Sontest	Between Groups	71,500	4	17,875	,960	,451
	Within Groups	372,500	20	18,625		
	Total	444,000	24			

Tablo 12 incelendiğinde itikafa giriş tekrarına göre endişe şiddeti öntest sontest sonuçları açısından gruplar arasında anlamlı bir fark gözlenmemiştir. Öntest ortalaması  $F_{(24)}=,350$ ,  $p=,841$ ,  $p<,05$  iken sontest ortalaması  $F_{(24)}=,960$ ,  $p=,451$ ,  $p<,05$  olarak gözlenmiştir.

**Tablo 13: İtikafa Giriş Tekrarına Göre Endişe Şiddeti Öntest Sontest Sonuçlarını Gösterir.**

	İtikafa Giriş Sayısı	N	Endişe Şiddeti Öntest	Endişe Şiddeti Sontest
Tukey	4. Kez	4	6,500	6,750

HSD	2. Kez	4	8,500	11,250
	3. Kez	5	9,000	7,000
	İlk kez	6	9,166	6,500
	5 veya daha fazla kez	6	10,166	6,500
	Sig.		,849	,580

Tablo 13 incelendiğinde itikafa giriş tekrarına göre endişe şiddetinin en çok düşüş beş veya daha fazla girenlerde gözlenmiştir. Bu gurubun öntest ortalaması 10,166 iken sontest ortalaması 6, 500 olarak gözlenmiştir. İkinci sırada en fazla düşüş ilk kez girenlerde gözlenmiştir. Bu gurubun öntest sonuçları 9,166 iken sontest sonuçları 6,500 olarak gözlenmiştir. Bu durum her iki gurubun katılımcı sayısının eşitliğinden de kaynaklanmış olabilir, öte yandan ilk kez girenlerin coşku ve heyecanı sonuçları bu şekilde etkilemiş şeklinde de yorumlanabilir.

### 9. TARTIŞMA ve SONUÇ

Bu çalışmada itikaf sünnetinin manevi zekâ, dînî şuur ve endişe şiddetine etkileri deneysel olarak araştırılmıştır. Araştırmanın sonunda itikaf ibadetinin manevi zekanın yükselmesinde anlamlı bir etkisi gözlenmiştir. Sadece manevi zeka öntest sontest sonuçlarında anlamlı fark gözlenmiştir.  $t_{(24)} = -4,262$ ,  $p = ,000$ ,  $p < ,001$ . MZÖ öntest ortalaması 171,68 sontest ortalaması 182,00 olarak bulunmuştur. İtikafta kişinin yoğun bir şekilde tilavet, namaz, tesbihat ve ezkar-ı muhtelifle ile meşgul olması; başka bir deyişle dünya ve lezzetlerinden uzlete çekilip yoğun bir şekilde Allah ile meşgul olması kişinin hem manevi dünyasını hem de manevi zekasını geliştirebileceği şeklinde yorumlanabilir. Manevi zekâ güçlendiğinde günlük hayatın sıkıntılarıyla daha kolay başa çıkma yöntemleri geliştirilebilir.

İtikafı ilgili Din psikolojik alanında yerli literatürde bir çalışma yapılmıştır (Karakaş & Eker, 2018). Manevi zekâ ile ilgili olarak Din Psikolojisinde iki çalışmayı burada zikredebiliriz. Birincisi Mehmedoğlu A.U. çevirdiği maneviyat bir zekâ mıdır çalışması (Emmons, 2008). Diğer bir çalışma ise “Manevi Zekanın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi” (Karakaş, 2017). Yabancı literatürde ise yapılan çalışmanın sonuçlarına göre yüksek manevi zekaya sahip insanlar daha iyi mental sağlığa sahiptirler (Elyasi, Zadeh, & Salehian, 2012). Diğer bir çalışmaya göre de manevi zekâ ortalamaları yüksek olan hemşirelerin daha mutlu oldukları gözlemlenmiştir (Faribors, Fatemeh, & Hamidreza, 2010).

Manevi zekanın hayatın her alanında önemiyle ilgili olarak, yöneticilerin ve ailelerin manevi zekâ hakkındaki bilgilerini artırmaları ve özellikle çocuklarda onları geliştirebilmeleri için gereklidir (Khoshtinat, 2012).

Manevi zekâ ortalamalarının itikafta kalma süresine göre farklılıklar incelendiğinde en az artışın 9-10 gün kalanlarda, en yüksek artışın ise 7-8 gün kalanlarda olduğu gözlenmiştir. İtikafa giriş sayısına göre MZ ortalamaları incelendiğinde, 5 ve daha fazla itikafa girenlerin manevi zekâ ortalamaları düşüş göstererek en düşük ortalamaya sahiptir denilebilir. En yüksek artış ise üçüncü kez

itikafa girenlerde gözlenmiştir. Yedinci tabloyla ilişkilendirildiğinde genç gurubun zekâ ortalamaları yüksek olduğundan 3 kez itikafa girdiklerini beyan edenlerin genç katılımcılar olabileceği düşünülebilir. Gençlerin manevi zekâsı gelişime açık olduğundan üçüncü kez katılanların gençler olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 4'e göre endişe şiddeti ortalamasında en az düşüş hatta endişe şiddeti artışı 5-6 gün kalanlarda olduğu gözlenmiştir. Aksine en çok azalma 9-10 gün kalanlarda olduğu görülmüştür. Sonuçlar incelendiğinde eğrisel bir tablo gözlenmiştir. Burada sadece itikafta kalma gün sayısının doğrudan etkisini ölçmek için diğer değişkenlerinde aynı seviyede olması gerekebilir, aynı yaş gurubu, aynı sayıda itikafa girme ve hatta itikafa yüklenen anlamın dahi farklı olmaması gerekebilir. Bu sonuç itikafı tamamlama ve tekrar etmede ısrar bireyleri endişelerinden daha etkili uzaklaştırabileceği söylenebilir. Tablo 5'e göre 5 veya daha fazla girenlerde endişe şiddeti daha fazla azalmıştır. Hem daha fazla itikafa girmek hem de itikafa daha fazla kalmak endişe ve kaygılarla baş etmeyi daha da kolaylaştırabilir şeklinde yorumlanabilir. Melinda Stanley ve arkadaşlarının din ve maneviyatın anksiyete ya da depresyon tedavisine dahil edilmesine yönelik hasta tercihlerini incelemek ve hasta tercihleri ile dini ve manevi başa çıkma stilleri, inanç ve davranışları arasındaki ilişkileri inceleyen çalışmasında katılımcıların çoğu (%77-83) anksiyete ve depresyon tedavisinde din ve maneviyatı tercih ettikleri gözlenmiştir (Stanley, ve diğerleri, 2011). İbadetlerin Allah'ın rızasını kazanmanın yanında dünya ve ahiret mutluluğuna erdirici özelliği de muhtemeldir. Böylelikle ibadetler gereği gibi yapıldığında bireyi endişelerinden uzaklaştırıp mutlu edebilir. Advıye Esin Yılmaz'ın yaptığı kaygı ve depresyon belirtilerinin açıklanmasında endişe ve ruminasyonun oynadığı bireysel ve etkileşimsel rolünü araştıran çalışmasında “bulgular endişe ve ruminasyonun hem kaygıya hem de depresyona özgü olduğuna işaret etmektedir” (Yılmaz A. , 2014). Dolayısıyla itikaf programları ileriye dönük kaygı ve depresyonu da azaltabilir. İtikafta bireyler çokça istigfar getirirler, Kuran tilavet eder, Allah'ı çokça zikreder ve dua ederler.

İstiğfar ve kaygı ilişkisini inceleyen deneysel bir çalışmada durumluk kaygı ve sürekli kaygı ortalamaları yüksek deney gurubundan 1 ay boyunca günde 100 defa istiğfar etmeleri istenmiştir. Öntest ve sontestler karşılaştırıldığında durumluk ve sürekli kaygı ortalamalarının azaldığı görülmüştür (Karakaş, 2017).

Endişe şiddeti ortalamalarının yaş farklılıklarına göre dağılımı incelendiğinde genç grubun (15-20 ve 21-30 yaş) endişe şiddeti ortalamalarının daha fazla azaldığı görülmüştür. İtikaf programları gençlerin endişelerini ve geleceğe yönelik kaygılarını gidermede daha fazla etkili olacağı söylenebilir. Bu Allah'a yakınlaşma gayretinin sonucunda ulaşılan bir duygu durumudur denilebilir.

Manevi zeka ortalamalarının yaş farklarına göre dağılımı incelendiğinde, en az artış 31-40 yaş aralığındaki katılımcılarda gözlenmiştir. En çok artış ise 21-30 yaş aralığındaki katılımcılarda gözlenmiştir. Buna göre gençlerin manevi zekalarına itikafın daha fazla etkisi olduğu söylenebilir.

İtikafa katılanların dinî şuur ortalamalarında istatistiksel olarak anlamlı düzeyde olmayan kısmi bir artış gözlenmiştir. Bu itikafın dinî şuura katkısı olmadığı anlamına gelmez. Aksine itikafa katılma kararı veren bireylerin zaten dinî şuurları yüksektir, bu yüzden istatistiksel anlamda bir artış gözlenmemiş olabilir şeklinde yorumlanabilir. Yapılan bir araştırmada dinî farkındalık anlamına gelen dinî şuru yüksek olan bireylerin dinî şuru düşük bireylerle karşılaştırıldığında daha yüksek özsaygıya sahip oldukları tespit edilmiştir (Karlı Necmi, 2017). "Allah ile kullar arasında kurulan bir diyalog, haberleşme ya da vuslattır. Bu sayede kul ile Rabbi arasında içten ve sürekli bir diyalogun kurulmasıyla, mü'minin şuurunda Allah düşüncesinin sabitleşip yerleşmesi ve imanının kemale doğru gelişmesi esas hedeftir" (Certel H., 2015). Özsaygısı yüksek ya da dengede olan bireyler kendisinin dışındaki insanlara hatta hayvanat ve cemâdâta benzer şekilde davranabilir. Bununla beraber itikafta birey Allah'a saygısı yani O'nun sınırlarını gözetme tutumu gelişebilir, birey muttaki sıfatına bürünmeye başlayabilir.

Çalışmanın sonunda itikaf ibadetinin manevi zekânın artmasında ve endişe şiddetini azalmasında olumlu katkı sağladığı gözlenmiştir. Gençler üzerinde daha fazla etkili olabileceği söylenebilir.

Araştırma sonucuna göre aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir,

- Diyanet İşleri Başkanlığı müftülükler aracılığı ile itikafa girenlere dağıtılmak üzere "İtikaf Adabı" ve hadislerde tavsiye edilen evrad-ı ezkarı anlatan matbu bir risale dağıtılabilir.

Ramazan ayındaki vaaz ve hutbelerde itikaf hakkında bilgiler verilip tavsiye edilebilir.

- İlaç kullanmayı gerektirmeyen duygu durum bozuklukları yaşayan bireylere manevi danışman eşliğinde tavsiye edilebilir.

- Gençlik ve ileri gençlik evrelerini yaşayan bireylere daha az kaygılı ve daha mutlu bir hayat şansı yakalayabilmeleri adına itikaf tavsiye edilebilir. Çünkü itikafta bireyler önceliklerini sorgulama şansı bulabilirler.

- Ortaöğretim düzeyindeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Ramazan ve Oruç konularına itikaf eklenebilir.

- Bu konuda yapılacak çalışmalarda daha seçkili ve kontrollü gruplar oluşturularak itikafın daha farklı sonuçları araştırılabilir.

#### KAYNAKÇA

- [1] Aksöz, T. (2015). İnsan Benliğinin Arınması. *XVII(31)*, 81-101.
- [2] Borkovec, T., Robinson, E., Pruzinsky, T., & DePree, J. (1983). Preliminary Exploration of Worry: Some Characteristics and Processes. *Behaviour Research and Therapy*, 21(1), 9-16. doi:10.1016/0005-7967(83)90121-3
- [3] Budak, S. (2000). *Psikoloji Sözlüğü Ankara*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- [4] Certel, H. (1998). İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri. *EKEV Akademi Dergisi*, 149-156.
- [5] Certel, H. (2015). Dini Hayatta İbadetin Yeri ve Önemi. *Dini Araştırmalar*, 1(4), 209-222. 04 11, 2018 tarihinde <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/51592> adresinden alındı
- [6] Çoştı, Y. (2009). Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım "Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(15), 119-139.
- [7] Doğan, M. (1990). *Şuur*, *Büyük Türkçe Sözlük (Ankara: , 1990)*, 1042. Ankara: Rehber Yayınları.
- [8] Elyasi, G., Zadeh, S., & Salehian, M. (2012). The Relationship Between Spiritual Intelligence and Mental Health Among Athletes and Non-athletes. *Pelagia Research Library-European Journal of Experimental Biology*, 2415-2418.
- [9] Emmons, R. (2008). Maneviyat Bir Zekâ mıdır? Güdülenme, Biliş ve Nihâ İlgi Psikolojisi.

- (A. Mehmedoğlu, & F. Şengül, Dü) *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 133-158.
- [10] Faribors, B., Fatemeh, A., & Hamidreza, H. (2010). The Relationship Between Nurses' Spiritual Intelligence and Happiness in Iran. *Procedia Social and Behavioral Sciences*, 5, 1556–1561. doi:10.1016/j.sbspro.2010.07.325
- [11] Fialko, L., Bolton, D., & Perrin, S. (2012). Applicability of A Cognitive Model of Worry to Children and Adolescents. *Behaviour Research and Therapy*(50), 341-349.
- [12] Göka, E., Türkçapar, M., Şirin, A., Berber, M., Elverici, Ş., & Soygür, H. (1994). Bir Vaka: Kültürel Fenomenlerin Psikiyatrik Tanılara Etkisi. *Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji*, 2(3), 214-217.
- [13] Gürsu, O. (2017). Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş. *Journal of International Social Research*, 10(53), 502-512.
- [14] Gürsu, O. (2017). Tasavvuf Psikolojisi. H. Apaydın (Dü.) içinde, *Din Psikolojisi* (s. 335-360). İstanbul: Lisans Yayıncılık.
- [15] Hyde, B. (2004). The Plausibility of Spiritual Intelligence: Spiritual Experience, Problem Solving and Neural Sites. *International Journal of Children's Spirituality*, 9(1), 39-52.
- [16] İbn-i Mâce, E. (Ö: 273, H). *Sünen-i İbn-i Mâce*. Haleb: Dâr-u İhyâ-i Kütüb'il Arabiyye.
- [17] İsfahânî, H.-M.-R. (1986). *El-Müfredât fi Garîb'il Kur'an*. İstanbul: Kahraman Yayınları.
- [18] İslam Ansiklopedisi. (2013). *İtikaf Maddesi*. (M. Şener, Dü.) İstanbul: İSAM.
- [19] Karagöz, İ. (2009). *Dualar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- [20] Karagöz, İ. (2008). *Günahlar Tövbe ve İstiğfar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- [21] Karakaş, A. (2017). Manevi Zekanın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 53-63.
- [22] Karakaş, A., & Eker, H. (2018). The Effects of Itikaf on State-Trait Anger, Intrinsic Religiousness, and Subjective Well-Being. *Spiritual Psychology And Counseling*, 161-176.
- [23] Karakaş, A., & Geçimli, G. (2017). The Effect of Istighfar on State and Trait Anxiety. *International Journal of Psychology and Educational Studies*, 4(3), 73-79.
- [24] Karşlı Necmi . (2017). Gençlerde Özsaygı-Dindarlık İlişkisi. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 16-46.
- [25] Khoshtinat, V. (2012). Relationship Between Spiritual Intelligence and Religious (Spiritual) Coping Among Students of Payame Noor University. *International Research Journal of Applied and Basic Sciences*, 3(6), 1132-1139.
- [26] Kızıler, H. (2017). *Tasavvufta Karakter Eğitimi*. Ankara: İlahiyat.
- [27] Macleod, A., Williams, J., & Bekerian, D. (1991). Worry is Reasonable: the Role of Explanations in Pessimism About Future Personal Events. *J Abnorm Psychology*, 100(4), 478-486. doi:10.1037/0021-843X.100.4.478
- [28] Müslim, E.-H.-K.-N. (tarih yok). *El-Müsnedü's-Sahîh*. Beyrut: Dâr-u İhya-it Tûrasi'l Arabî.
- [29] Özgüç, O. (2013). Jean-Jacques Rousseau'da Sivil Din Kavramı. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 1-35.
- [30] Peker, H. (1993). *Din Psikolojisi*. Samsun: Sönmez Yayınevi.
- [31] Seyhan, B. (2015). Dini Şuur Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *EKEV*(61), 399-415.
- [32] Söylemez, A. (2017). *Manevi Zekanın Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- [33] Söylemez, A., Koç, M., & Söylemez, B. (2016). The Adaptation of Integrated Spiritual Intelligence Scale into Turkish. *Journal of Family, Counseling, and Education*, 18-24.
- [34] Stanley, M., Bush, A., Camp, M., Jameson, J., Phillips, J., & Barber, C. (2011). Older Adults' Preferences for Religion/Spirituality in Treatment for Anxiety and Depression. *Journal of Aging & Mental Health*, 15(3), 334-343. doi:10.1080/13607863.2010.519326

- [35] Starcevic , V., Berle, D., Millicevic, D., Hannan, A., Lamplugh, C., & Eslick , G. (2007). Pathological Worry, Anxiety Disorders and The Impact of Co-occurrence with Depressive and Other Anxiety Disorders. *Journal Anxiety Disorders, 21*(8), 1016-1027.
- [36] Şener, M. (2001). İtikaf. *İslam Ansiklopedisi, 23*, s. 457. Ekim 25, 2016 tarihinde <http://www.islamansiklopedisi.info/ayrinti.php>. adresinden alındı
- [37] Tunay, Ş., & Soygüt, G. (2009). Türk Üniversite Öğrencileri Üzerinde Endişe Şiddeti Ölçeği'nin Güvenirlilik ve Geçerliği. *Türk Psikiyatri Dergisi, 20*(1), 68-74.
- [38] Yenen, İ. (2015). Zaman ve Dindarlık İlişkisi: Ramazan Dindarlığı 19/62 (2015): 601-616. *EKEV Akademi Dergisi, 19*(62), 601-616.
- [39] Yılmaz, A. (2014). Endişe ve Ruminasyonun Kaygı ve Depresyon Belirtileri Üzerindeki Rolü. *Türk Psikiyatri Dergisi, 1*-9.
- [40] Yılmaz, H. (1990, Nisan). [http://dergi.altinoluk.com/index2.php#sayfa=yazarlar&yazar\\_no=232&MakaleNo=d050s018m1&AdBasHarf=H&limit=255-15](http://dergi.altinoluk.com/index2.php#sayfa=yazarlar&yazar_no=232&MakaleNo=d050s018m1&AdBasHarf=H&limit=255-15). Ekim 25, 2016 tarihinde [www.altinoluk.com](http://www.altinoluk.com). adresinden alındı
- [41] Yook, K., Kim, K., Suh, S., & Lee, K. (2010). , Shin Young Suh, Kang Soo Lee, "Intolerance Of Uncertainty, Worry, and Rumination İn Major Depressive Disorder And Generalized Anxiety Disorder. *Journal of Anxiety Disorders, 623*-628.



## Tasavvuf Literatüründe Ağaç Sembolizmi ve Muhyî'nin *Temsîl-i Şecer* İsimli Eseri

Hür Mahmut Yücer,<sup>1</sup> Serhat Küçük<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Sosyal Hizmetler, İstanbul  
 hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

<sup>2</sup>Kocaeli Üniversitesi, Eğitim Bilimleri, Kocaeli  
 serhat.kucuk@kocaeli.edu.tr

Geliş Tarihi: 25-01-2019 Kabul Tarihi: 27-03-2019

### Öz

İslâm düşüncesine göre âlemde varlığı zorunlu olan sadece Allah'tır. Diğer varlıklar mecazen vardır. Vahdet-i vücuda göre de âlemde sadece o vardır. Herşey ondan zuhûr etmiştir. Var gibi görünen bu âlem görüntülerden ibarettir. Mecazen vardır. Bu görüntüler gerçekte arkasındaki bir hakiki varlığa dayandığı için var olarak görünmektedirler. Öyleyse bu görüntülerin başlangıçta nasıl oluşmuştur. Bir çokluğa, latîf kesife, Hakikat mecaza nasıl dönüşmüştür. Aralarındaki ilişki nasıl devam etmektedir. Bunu nasıl kavrayabilir, nasıl tanımlayabiliriz.

Mutasavvıflar bunu anlatmak için farklı semboller ve metaforlar kullanmışlardır. Bu sembollerden birisi de **çekirdek-ağaç** sembolizmidir. Bir çekirdek öncelikle bütün ağacın bilgisini içinde taşır, sonra uygun ortam bulunca bu bilgi açığa çıkar, yeşerip büyür, dal budak salar, sonra da yaprak açar ve en sonunda meyve verir. Her meyvede aynı ağacın bilgilerini toplayan yine çekirdekler oluşur. Ağacın her merhalesi ayrı bir şekil ayrı bir renk ve ayrı bir işleve sahiptir. Fiziken bir olan, çokluğa dönüşmüştür. Ancak ağaçtan esas maksat meyve elde etmektir. Meyvesi olamayan ağaç makbul değildir. Bu âlem de bir ağaç gibidir. Bu ağacın tohumu Hakikat-ı Muhammediye'dir. Ağaç farklı ortamlarda farklı şekillerde ortaya çıkar ve görünür, büyür ve en son meyve verir. Ağacın meyvesi insan-ı kâmilidir. Önemli olan da insan-ı kâmil olmaktır.

Biraz dikkat edilirse Kur'ân ve hadislerde ağaç sembolizminin çokça kullanıldığı görülür. Bu sembolü mutasavvıflar farklı anlamlarda manzum ve nesir olarak eserlerinde çokça işlemişlerdir. Bu çalışmada öncelikle Şecer/ağaç sembolizminin dini ve tasavvufi literatür içerisindeki yeri araştırılacak sonra Muhyî Efendi'nin *Temsîl-i Şecer* isimli yazma halindeki eseri tanıtılacaktır. Çalışmanın sonunda da onun 16. Yüzyılda kaleme aldığı bu eseri günümüz harflerine çevirilerek literatüre kazandırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Vahdet-i vücûd, Çekirdek-ağaç sembolizmi, Muhyî Efendi, Temsîl-i Şecer.

<sup>1</sup> Sağlık Bilimleri Üniversitesi, hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

<sup>2</sup> Kocaeli Üniversitesi, Eğitim Fakültesi serhat.kucuk@kocaeli.edu.tr

## The Symbolism of the Tree in the Sufi Literature and Muhyi's Work Titled *Tamthil Shajar*

Hür Mahmut Yücer,<sup>3</sup> Serhat Küçük<sup>4</sup>

<sup>1</sup>Health Sciences University, Social Services, Istanbul  
hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

<sup>2</sup>Kocaeli University, Educational Sciences, Kocaeli  
serhat.kucuk@kocaeli.edu.tr

Arrival date: 25-01-2019 Acceptance date: 27-03-2019

### Abstract

In the Islamic thought, the only necessary being (*wacib al-wujud*) is Allah. Compared to him, all other beings' existence is deemed metaphorical (*majazi*). Similarly, according to the doctrine of the unity of being (*wahdat al-wujud*) no being exists except Allah; and all emerge from him. The universe, which is seemingly existing consists of mere images, and thus being metaphorical. These images appear to be existent due to that they are indeed based on a real being in the background. So, what is their initial relevance with truth? How does the relationship between them continue? How can we comprehend and explain it?

Sufis used various symbols and metaphors to describe it. One of them is the symbolism of the seed and the tree. The seed carries the knowledge of the whole tree in advance. Then, when a suitable environment is found this knowledge is revealed: the seed sprouts, grows, shoots out branches, foliates, blossoms and finally bears fruits. Each fruit contains seeds having the knowledge of the same tree. Every phase in the growth of the tree differs in terms of shape, colour and function. A once single being has become a multitude of ones. For the point of planting a tree is reaping its fruits, a fruitless tree is undesirable. This universe is also like a tree, and its seed is the Muhammadan Reality (*Haqiqat Muhammadiya*). The tree appears in a variety of ways, in different environments and appears, grows and eventually bears fruits. The fruit is the perfect man (*al-insan al-kamil*). Therefore, what counts is to become a perfect man.

When examined, it can be noticed that the symbolism of tree is often used in the Qur'an and the hadiths. This symbolism has been frequently utilized by sufis, in poetry and prose in different meanings. In this study, firstly, the place of the symbolism of the tree in the religious and mystical literature will be investigated and then Muhyi Efendi's work titled "*Tamthil Shajar*" will be introduced. At the end of the study, a Romanized Turkish transcription of this work, authored in the XVIth century, will be presented with the aim of contributing to the relevant literature.

**Keywords:** The Unity of Being, the Symbolism of the Seed and the Tree, Muhyi Efendi, *Tamthil Shajar*

---

<sup>3</sup> Health Sciences University, Social Services, hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

<sup>4</sup> Kocaeli University, Educational Sciences, serhat.kucuk@kocaeli.edu.tr

## Giriş

Ağaç motifinin hemen her dilde ve her toplumda sembolik anlamda kullanıldığı görülmektedir. En genel anlamıyla ağaca kutsallık izafe edilirken zamanla bazı ağaçlara daha özel nitelikler yüklenilmiştir. Mesela selvi, hayat ağacını; nar ağacı ebediyeti ve cenneti temsil eder. Çam, ağacı Noeli ve kutsal geceyi, defne dalı zaferi, meşe yaprakları gücü, zeytin ağacı barışı sembolize eder. Arapça'da ağaç için "şecer" kelimesi kullanılır. Ancak Türkler arasında aynı kelime 'soy, sop, nesil' anlamında kullanılır. 'Şeceri bozuk veya şeceri sağlam' denildiğinde toprağın altında kalan, ilk anda görünmeyen kökenine, aslına, dede ve atalarına, olumlu ya da olumsuz sosyo-psikolojik yapısına işaret edilir. Bu haliyle şecer, soy ağacını ifade etmektedir. Soy ağacı bize, bedeni varlık sebebimiz olan babamızı en sonunda da Hz. Âdem'e ulaşan atalar silsilemizi göstermekte, onların sağlık, başarı, sevinç ve kederleri, dost ve düşmanları, fiziksel ve ahlaki mirasları, tutunacağımız ve güven duyacağımız 'kökenimizi' göstermektedir. Fiziksel miras bugün dahi kalıtsal nitelikler ve hastalıkları taşınması gibi ölçülebilir bir değer ifade ederken, ahlâki ve karakteristik olarak ölçülemeyen özellikleri taşınması itibariyle öneminden hiçbir şey eksiltmemiştir.

Öte yandan 'şecere' kelimesi manevî bir eğitim yöntem ve usulünün belgesi olarak tarikatlarda şeyhin Hz. Peygamber'e ulaşan tarikat silsilesini gösterir. Tarikat silsileleri, kişinin mânevî varlık sebebi olan Hz. Peygamber'e yine mânevî baba ve atalar yoluyla ulaşan, sağlam bir zinciri ifade etmektedir. Her birinin sahihliği bir önceki tarafından işaret edilerek meşrulaştırılmış ancak bu işarette kişisel öngörü, yargı ve kaygılarla değil yine bâtinî bir bilgi ve mânevî bir işaretle belirlenmiş olması dikkatleri çeker.

Bu durumda her insanın biri bedeni diğeri mânevî varlık sebeplerini gösteren 'iki şeceresi' bulunmaktadır. Birincisine genelde devlet adamları, köklü aileler rağbet ederken ikincisi mutasavvıflar tarafından sürdürülmüştür. 'Şerif ve seyyit şecereleri' olarak bilinen bir üçüncüsü daha vardır ki bu daha yukarıda bahsi geçen her iki olumlu niteliği üzerinde devam ettiren ve fihki bir zorunluğu göstererek literatürümüze girmiştir.

## 1. Dinî Literatürde Ağaç

Kur'an-ı Kerim'de şecer kelimesi farklı türevleriyle beraber yirmi altı yerde geçer. Bunlardan üç sûrede bahsi geçen ve cehennemde bitip cehennem halkının gıdası olacağı haber verilen **Zakkum ağacı**<sup>5</sup>, **Şecere-i Mel'ûne**<sup>6</sup>, her şeye gücü yeten Allah'ın kendisinden ateş meydana getirip insanın

hizmetine verdiği **şecer-i ahdar**<sup>7</sup>, cennette her türlü nimet, ölümsüz hayat, zevali bulunmayan şeref ve yücelik anlamındaki **Tûbâ ağacı**<sup>8</sup> gibi bir kısmı hakiki anlamıyla kullanılmakta, diğer bir kısmı ise mecazi/sembolik/meteforik anlamda kullanılmaktadır. Kur'an'da **Sidre Ağacı** ismiyle ikisi sidr, diğer ikisi de sidre şeklinde dört yerde zikredilmektedir. Sidr/sidre ağacı, Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde onun muhatabı olan insanların çok iyi bildiği bir çeşit kiraz ağacıdır. Kur'an-ı Kerim'de zeytin (zeytûn) kelimesi altı yerde geçer. Bunlardan sadece birinde "zeytin ağacı" (**Şecere zeytûne**) şeklinde sıfat tamlaması içinde yer alırken, diğer yerlerde de hem meyvesini hem ağacını kastederek şekilde geçmektedir.<sup>9</sup> Yine hadislerde de fonksiyonelliğine bağlı olarak özel bir ağacı işaret ve târif eden, görünür faydasını zikreden zâhirî anlamlarının yanında bu kavramın (şecer/ağaç), benzetme, temsil, sembol ve mecaz anlamıyla da birçok defa zikredildiği görülür.

### 1.1. Varlık Ağacı (Ontolojik olarak şecer)

Varlık ağacı (**Şeceretü'l-Kevn**), bütün varlığın ağaç sembolü üzerinden anlatılmasını ifade eden bir terkiptir. Zira ağaçlar iklimlere göre farklı türlerde, farklı cinslerde yetişmekte, her mevsim görünüşleri değişmekte, kışın yapraklarını döküp baharın tekrar canlanmakta bu ise ölümden sonra dirilişi, varlıktaki, evrendeki tahavvül ve değişimi sembolize etmektedir.<sup>10</sup>

Kur'an-ı Kerim'de yaklaşılmaması emredilen Ebediyet ağacına, (**Şeceretü'l-Huld**) Hz. Âdem ile Havva'yı<sup>11</sup>, şeytanın 'ebedi hayat ve saltanatın kaynağı' şeklinde takdim ederek ilâhî yasağı çiğnemelerine sebep olduğu anlatılır.<sup>12</sup> Âyetlerde

<sup>7</sup> Yasîn, 36/79-81; Vâkıa, 56/71

<sup>8</sup> Ra'd, 13/29

<sup>9</sup> Uzun, Nihat, *Kur'an'da Üç Ağaç Türü Yahut Bazı Âyetlerin Anlamlarını Yeniden Düşünmek*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, [www.dinbilimleri.com], 2011, cilt: XI, sayı: 3, s. 133-164. Ağaç sembolizmi için ayrıca bk: Mehî Abdülkadir Mübeyyidin-Cemal Muhammed Mukabele (2012). *Eş-Şeceratü: Delâletühâ ve Rumûzuhâ ledey İbn Arabî*, Mecelletü Câmîatü Dimaşk, 28/2, s.79-107

<sup>10</sup> Upanişadlar'da kâniât ters dönmüş bir ağaç olarak düşünülmektedir ki bu ağacın kökleri semada, dalları ise yeryüzündedir. Ters dönmüş semavi ağaç telakkisi Yahudilikte de vardır. Çeşitli mitolojilerde insanın kendisinden geldiği, ölümden sonra ruhların tekrar ona döndüğü bir hayat ağacı motifi bulunmaktadır. Hikmet Tanyu, 'Ağaç', *DİA*, c.1, s.457. Dr. Mehi Abdulkadir Mübeyyidin-Cemal Muhammed Mukabele, eş-Şeceretü: Delâletühâ ve Rumûzuhâ ledey İbn Arabî; *Mecelletü Câmîatü Dimaşk*, 2012, s.79-106.

<sup>11</sup> Bakara 2/54, A'raf 7/19

<sup>12</sup> Tâhâ 20/120, A'râf 7/21-22. Nihayet şeytan onu vesvesesiyle (dışarıdan) fitleyip: "Ey Âdem!

<sup>5</sup> Saâffât, 37/62-67; Duhân, 44/43-46

<sup>6</sup> İsrâ, 17/60.

'bu ağaç' şeklinde geçen ibare, dini ve edebî literatürümüzde 'şecere-i memnûa' şeklinde de ifade edilmektedir. Yahudi ve Hristiyan kaynaklarında yasak ağacın 'nikahsız beraberliği' işaret ettiği söylenmeye çalışılır. Yani cinsellikle birlikte neslin devamı, üremesi, genişlemesi sonuçta bu dünyada kalıcılığı kastedilir. Ancak cennette henüz cisimler âlemi var edilmediğine göre bu beraberliğin nasıl olduğu ya da olacağı tartışmalıdır. Bu sebeple olsa gerek İslam kaynaklarında bahsedilen ağacın nasıl ve ne şekilde olduğu açık değildir. Yüce Allah'ın "yaklaşmayın" diye buyurması, onların bu günahı işleyeceklerini ve cennetten çıkarılmalarını, Âdem'in cennette yerleşmesinin sürekli olmayacağını ifade eder. Çünkü ebedî olarak bir yerde bırakılan bir kimseye, herhangi bir şey yasaklanmaz, ona emir verilmez, yasak konulmaz. Buna delil de aynı zamanda yüce Allah'ın: "Muhakkak Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" (el-Bakara 2/30) diye buyurmasıdır. İşte bu da onun cennetten çıkarılacağı delilidir.<sup>13</sup>

## 1.2. Mübarek ve Lanetli Ağaç (Şecere-i Mübâreke ve Şecere-i Mel'ûne)

Yukarıda bahsi geçen *Şecere-i Mel'ûne*'yi Avni Konuk, *Füsûs Şerhi*'nde şöyle açıklar: Ebü'l-ervâh

Sana sonsuzluk ağacını ve yıpran(ıp çök)meyen bir saltanatı göstereyim mi?" dedi. Müfessirler, Hz. Âdem'in, meyvesini yemesi yasaklanan bu ağacın hangi ağaç olduğu hakkında farklı görüşler zikretmişlerdir: Abdullah b. Abbas, Ebu Mâlik, Atıyye, Katade, Muharip b. Dinar ve Hasan Basri'ye göre bu âyette zikredilen "Ağaç"tan maksat, "**Başak**" demektir. Bu sebeple Allah Teala, başağı, dünyada Âdem'in soyundan gelen insanlara rızık kılmıştır. Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ud, diğer bir kısım sahabiler, Süddi, Câde b. Hubeyre, Said b. Cübeyr ve Muhammed b. Kays'a göre bu ağaçtan maksat, "**Üzüm ağacı**" demektir. İbn-i Cüreyc ise, bir kısım sahabilerin, bu ağacın "**İncir ağacı**" olduğunu söylediklerini rivayet etmiştir. Taberi diyor ki: "Bu ağacın hangi ağaç olduğunu gösteren açık bir delil yoktur. Allah tealanın, bu ağacın hangi ağaç olduğunu bize bildirmemesinden anlaşılıyor ki bunu bilmek zaruri bir şey değildir. Eğer böyle bir zaruret olsaydı Allah teala onu bize mutlaka bildirirdi. Bu sebeple bu ağacın şu veya bu ağaç olduğunu söylemek yerine, Allah'ın, meyvesinin yenmesini Âdeme yasakladığı herhangi bir ağaç olduğunu söylemek daha doğrudur. Âyet-i kerimenin sonunda: "*Yoksa zalimlerden olursunuz*" buyurulmaktadır. Bunun mânâsı, "*Eğer ağaca yaklaşacak olursanız, sizler, kendisine izin verilmeyen şeye saldıranlardan ve sınırı aşanlardan olursunuz.*" demektir. Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Taberi Tefsiri*, Hisar Yayinevi: 1/184-187.

<sup>13</sup> İmam Kurtubi, *el-Camiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Buruç Yayınları: 2015, 1/588-589.

olan Hakikat-ı Muhammediye'den evvelâ akl-ı küll (Hz. Âdem sûreti) onun sol kaburga kemiğinden de nefis-i küll (Hz. Havva'nın sûreti) yaratıldı. Akl-ı küll ile nefis-i küll izdivacından diğer taayyünler zuhur etmiştir. "*Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan*" (Nisa 4/1) âyeti bu durumu ifade etmektedir. Bu taayyünler içinde çok sayıda fâil (erkek) ve münfail suretler (kadın) var olmuştur. Bütün yaratılacak erkek ve kadınların suretleri ezelde ulûhiyyet mertebesinde bir ve perdeli, hayal ve rüyadan ibaretken zamanla çekirdeğin içindeki ağaç gibi dal budak sarıp esfel-i sâfiline doğru (kesrete) uzamış, zât mertebesinden uzaklaşmıştır. İşte bu uzaklaşma sonucunda Kur'an'daki *şecere-i mel'ûne ve matrûde (atılan)*, uzaklaştırıldığı için de meyvesi en uzakta zulmet-i tabiiyye olmuştur. Sonuçta Şecere-i Mel'ûneye meyil, nefis-i küllün akl-ı külle şeytanın yönlendirilmesi ile gerçekleşmiştir. Sonuçta âdemoğlu hayâlen kesret (rüya âlemi) olan bu uzak âleme (şecere-i mel'ûneye) meftun olmuşlardır. Kur'an-ı Kerim bu gerçeği; "*Sana gösterdiğimiz o rüyayı da, Kur'an'da lanetlenmiş bulunan o ağacı da sırf insanları sınamak için vesile yaptık.*" (İsra 17/60) Yani sana gösterdiğimiz bu kesret rüya âleminden ibarettir. (İnsanlar rüyadadır, ölünce uyanırlar hadisi bunu gösterir). Bu kesret, zâta mütekevvün bulunan şecere-i mel'ûnedir. Allah'ın "*şu ağaca yaklaşmayın*" uyarısı sadece Hz. Âdem'e değil bütün âdemoğlu için geçerlidir ve nefislerinin ruhlarını kandırmamasını ifade eder. Zira şecere-i mel'ûnenin meyvesi zulmet-i tabiiyye olacaktır. Kısacası yaklaşılmaması gereken şey şu dünyanın alçak şeyleridir. Dünyanın alçak işleri (malayani) sununun nereye varacağı bilinmediği için tabiatı itibarıyla karanlıktır. Karanlık gizeminden dolayı insanı çeker ama her halükârda insanın önlem almasını gerekli kılar.

Kur'an-ı Kerim'de '*Allah göklerin ve yerin nûrudur.*'<sup>14</sup> âyetinde onun nûru **mübarek ağaca** benzetilmiş, mübarek ağaç 'zeytin ağacı' olarak açıklanmış, bu ağacın doğu veya batıda herhangi bir ağaca benzetilemeyeceği belirtilmiş, yağı yanmadığı halde çevresini aydınlattığı ifade edilmiştir. Söz konusu âyette 'mübarek ağaç' tabiriyle Hz. Peygamber, İslam dini, nübüvvet müessesesi, Hz. İbrahim, mümin gibi tarih boyunca

<sup>14</sup> Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da, batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. (Bu.) nûr üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nûruna erdirtir. Allah insanlara (işte böyle) temsiller getirir. Allah her şeyi bilir. Nûr 24/35.

insanlığın gidişatının düzeltilmesi (hidâyete ulaşmasında) büyük önem taşıyan müessese veya kişiler kastedilmiş olabilir.<sup>15</sup>

### 1.3. Bilgi Ağacı (Şecere-i Mâ'rife)

Tasavvufî metinlerde *Şecere-i Mâ'rife* terkinin 'mârifetullah' anlamında kullanıldığı görülmektedir.<sup>16</sup> O'nun hakkındaki bilgi meçhûliyeti ve karanlığı sonuçta gelecek korkusunu giderir. Marifetullah insanı denî olandan (dünyadan) korur. Zira Kur'an-ı Kerim'de bilginin ifade şekli olan güzel söz (Kelime-i Tayyibe) iyi ağaca, kötü söz (Kelime-i Habise) de kötü ağaca benzetilmiştir. (İbrahim 14/24) âyette geçen 'güzel söz' (Kelime-i tayyibe) kökü sağlam, göğe doğru dal budak salmış ve her mevsim meyve veren ağaçtır. Kötü ağaç ise köksüz, kolayca kopartılabilen kısa ömürlüdür. Müfessirler, 'güzel sözü' kelime-i tevhîd, iman veya mü'minin kendisi şeklinde yorumlamaktadır. Bu durumda güzel ağacın kökü mü'minin kalbi, gövdesi imanın kendisi, dalları da mü'minin amelleridir. 'Kötü söz' ise şirk ve inkârdır. Köksüz, kararsız, faydasız bir bitkiye benzer.

Yine sahabeden Mücahid ve İkrime 'güzel söz' den kastın hurma ağacı olduğunu söylemişlerdir ki bu durumda mana şöyle olur: Mü'minin kalbinde bulunan -iman-, kelimenin kökü, bitişi ve verimi itibariyle hurma ağacına benzetilmiştir. Onun amelinin göğe doğru yükselmesi de hurma ağacının dallarının yükselişine, Allah'ın mü'minin ameline vereceği mükâfat ise mahsulüne benzetilmiş olur.<sup>17</sup> Tirmizî de Enes b. Malik'in şu hadisini rivâyet eder: Enes (r.a) dedi ki: Rasûlullah (sav)'a hurma dallarından yapılmış bir tabak içerisinde taze hurma getirildi. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "*Hoş bir sözün misali kökü sabit ve dalları gökte olan güzel bir ağaç gibidir. O ağaç Rabbinin izniyle her zaman meyvelerini verir. İşte o hurma ağacıdır. Kötü bir kelime de toprağın üstünden, kökünden koparılmış istikrârsız, sebatı olmayan kötü bir ağaç gibidir.*" diye buyurduktan sonra da: "*İşte bu ağaç da hanzal (Ebu Cehil karpuzu) dır.*"<sup>18</sup> Bir başka hadiste Hz. Peygamber özellikle hurma ağacını övmüş, bu ağacın yapraklarını dökmediğini ve dâima faydalı olduğunu hatırlatarak iyi ve hayırsever Müslümanı bu ağaca benzetmiştir.<sup>19</sup> Enes yoluyla gelen hadiste Peygamber (sav)'in şöyle buyurduğu rivâyet edilmektedir: "*İmanın misali kökü sağlam bir ağaca benzer. İman bu ağacın kökleridir, namaz onun gövdesidir. Zekât*

*gövdeden ayrılan kollardır, oruç onun dallarıdır. Allah uğrunda sıkıntılara katlanmak onun filizleridir, güzel ahlâk onun yapraklarıdır. Allah'ın haramlarından uzak durmaksa onun meyvesidir.*"<sup>20</sup>

Anlamın şu şekilde olması da mümkündür: Ağacın kökü yeryüzünde sapaşağlamdır. Yani onun kökleri yerden su emer ve sema da yukarıdan ona suyunu verir. O bakımdan bu ağaç temiz ve güzel bir şekilde gelişip durur.

### 1.4. Vahdet-i Vücûd ve Ağaç Sembolizmi

'*Şeceretü'l-kevn/varlık ağacı*' bütün bu silsilelerin varoluş, yaratılış, sudur, zuhûr, beliriş, tecellî kısacası varlık mertebelerini ifade eder. Bu haliyle şeceretü'l-kevn, Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât*'ında tasviri yapılan Hz. Muhammed ve Yazıcızâde'nin *Muhammediye*'sinde sadeleştirilerek aktarılan Hakikat-i Muhammediyye'nin ontolojik tanımlamasını ifade etmektedir. Bu tasavvur ise Türk toplumunun yabancı olmadığı evren, kâinât ve varlık anlayışının delilleriyle birlikte açılımını gösterir. Buna göre bir çekirdeğin içinde dallarıyla, yapraklarıyla, çiçekleriyle, meyveleriyle beraber bir ağaç vardır. Bu ağaç kuvvededir, henüz fiile çıkmamıştır. İcmaldir henüz tafsile gelmemiştir. Çekirdek içinde mündemiç olan bu ağaç, o çekirdeğin aynıdır. Varlığın aynı Hakikat-ı Muhammediye'de mündemiçtir. Bu nedenle Hakikat-ı Muhammediye'ye ruhların babası (*ebü'l-ervah*) denilir. Ebü'l-ervah daha Hz. Âdem yaratılmadan, toprak ve su arasında iken yaratılan külli ruhtur. Varlık silsilesinde Ahadiyyet mertebesinin diğer adıdır. "Kün emrinin" ilk neticesidir. Hz. Âdem sonradan yaratılacak ve insanlığın biyolojik babası olacaktır.

İbn Arabî *Şeceretü'l-Kevn*'de şöyle der: "*Sonra, gerçekten ben kâinâta ve oluşuna, olanlara ve içinde tedvin edilen hikmete baktım. Gördüm ki, bütün Kâinât tümünden bir ağaçtan ibâret... O ağacın asıl nûru ise; "Kün! Ol!" tohumundan meydana gelmiş.*"

"Kün" emrindeki Kaf, vâv ve nûn harflerine birçok anlam verilmektedir. Mesela 'nûn' harfi 'Mârifet Nûrun'a ve 'nâr'a işaret eder. Kimileri mârifet nûruna kapılır kimileri de şeytanda olduğu gibi kendisinin yaratılmış olduğu 'nâr'ın peşine takılır ve ateşe atılır. Diğer taraftan 'nûr' kelimesinde mârifelik ve nekrelilik/bilmek ve bilmemeye işaret etmektedir.

Bu durumda insanların kimi 'kün' emrindeki Kemâliyyetin "ك : Kef" ını ve Mârifetin "ن : Nun" unu müşâhede ederken bir başkası da Küfür "ك : Kef" ı ile yabancılık "ن : Nun" unu Nekreyi müşâhede eder.<sup>21</sup>

Hacı Bektaş Veli'nin *Makâlât*'ında mârifet konusu anlatılırken ağaç motifinden yararlanılmış ve dünya

<sup>15</sup> Topaloğlu, 'Ağaç', *DİA*, I, s.458.

<sup>16</sup> Sülemi, *Tabakat*, 23, Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.488.

<sup>17</sup> Kurtubî, *Camî li ahkâmi'l-Kur'an*, İbrahim 14/24 tefsirinden.

<sup>18</sup> Tirmizî, Tefsir 14/1.

<sup>19</sup> Buharî, 'İlim', 4-5; Müsned, III, 426; V, 31, 179.

<sup>20</sup> Suyutî, *ed-Durru'l-Mensur*, V, 21.

<sup>21</sup> İbn Arabî, *Şeceretü'l-Kevn*,

ile ilişkilendirilerek sunulmuştur. Mârifet kökleri müminlerin gönlünde olan bir ağaca benzetilmiştir. “*Ve hem Dünya’de ağaçlar vardır kim başı göğdedür dibi yirdedür. Bes Ma’rifat dahî ağaç gibidür; dibi yirdedür. Bes Mar’rifat dahî ağaç gibüdür; dibi mü’minlerin gönlindedür, başı göğden daha yukarudur*”<sup>22</sup>.

Bu mârifet ağacının başı tevhitir: “*Pes imdi azîz-ı men Ma’rifat ağacının başı tavhiddur, özdeği imandur, yaprakları İslamdur, dibi yakınluktur, köki tevekküldür, budakları nehy-i münkerdir, suyu havf u recâdur, yimişi ilimdür, yiri mü’min gönlidür, başı ‘Arş’dan dahî yukarudur.*”<sup>23</sup>

*Fusûsu’l-Hikem* ve şerhleri varlık ağacını **ağaç ve çekirdek** sembolü üzerinden sunar. “*Bir çekirdek toprağa gömüldükten sonra, gerekli şartlarda önce bir sürgün, sonra bir fidan, sonra gövde, dallar, yapraklar ve nihayet meyve içinde tekrar çekirdek zuhûra gelir. Bu misal mertebeler bahsinde vahdetten kesrete doğru tenezzül ve zuhûru anlatmak için verildiği gibi başka konularda da kullanılmaktadır. Çekirdek kendi ‘vahdet’i içinde gövde, dallar ve yapraklar gibi çokluğu ‘kuvve’ halinde ihtiva etmektedir. Bütün bunlar çekirdekten zâhir olduğu ve çekirdek onların ‘hüviyeti’ olduğu için çekirdek ile ağaç arasında bir ‘ayniyet’ mevcüddür. Yani ağacın çekirdek mertebesi göz önünde bulundurulacak olursa, çekirdek ağacın aynıdır diyebiliriz. Fakat ağaç ve muhtelif unsurları maddeten çekirdek ile kıyaslanacak olursa bunlar çekirdek ile aynı değildir. Ağaç ve unsurları çekirdekten meydana geldiği halde hem bu unsurlar*

<sup>22</sup> Esat Coşan, (1971) *Makâlât*, 71.

<sup>23</sup> Esat Coşan, (1971) *Makâlât*, 72. Velâyetname’de Hacı Bektaş Veli’nin Hoca Ahmet Yesevi’nin izniyle Anadolu’ya gelişini anlatan bir bölüm vardır: Hacı Bektaş Veli, Ahmet Yesevi’den Anadolu’ya gitmek için izin alarak güneş doğmadan yola çıkar. Orada Türkistan erenleri ise meydana bir ateş yakmıştır. O erenlerden biri yanan ateşten ucu yanmış bir odunu alarak Anadolu’ya fırlatır: Anadolu’daki erenler ve gerçek (erler) bu eğsiyi (odunu) tutsunlar, Türkistan erenlerinin toplanıp Anadolu’ya er gönderdikleri (Anadolu’daki erenlere de malum olsun” der. Rivâyete göre fırlatılan ucu yanmış bir dut ağacıdır. Bu fırlatılan ucu yanmış dut ağacını Konya’da Emir Cem Sultan’ın halifesi Hâka Ahmet Sultan o eğsiyi tutarak Hacı Bektaş Dergâhının önüne diker. Bu dikilen ağaç Allah’ın yardımıyla kısa zamanda büyür. Yine rivâyete göre o zamandan beri bu ağacın yukarı ucu yanmıştır. Bu ritüelle Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş’a Biz senin kısmetini Anadolu’da verdik, git o memleketi irşat et der. Hacı Bektaş Veli külliyesinde bulunan kutsal dut ağacının Ahmet Yesevi’nin Anadolu’ya atıp buraya düştüğüne inanılan ve köseği diye nitelenen Veli’nin eliyle diktiği ağaç olduğuna inanılmaktadır. Hamiye Duran, (2007). *Velâyetname*, Ankara: 165-166

*hem de ağaç ve çekirdek arasında ‘gayriyet’ vardır. Bu sembolizm de çekirdek, ahadiyyet, vahidiyyet ve icmal mertebesi, ağaç ile şehadet, zuhur, kesret ve tafsil mertebesi ağacın meyvesi ise zât sıfat ve isimlerin tecellilerine mazhar olan ‘insan-ı kâmil’ mertebesini açıklamak için zikredilmektedir.*<sup>24</sup>

Muhyî’nin şeyhi Bâyezîd de *Sırr-ı Cânân* isimli eserinde;

Dıraht, kevne çün tohm oldu iy yâr  
Bu ma’ni dahi akla nice uyar

.....

Vücûd ağacının arzı da oldu

Dahî diyeyim ahi sana n’oldu

Hakikatte tohm bu oldu iy cân

Bulursan bunu buldun cânâ dermân<sup>25</sup>

### 1.5. Ağaç, İnsan-ı Kâmil

“*Ağaç insan-ı kâmil*”<sup>26</sup>, İbn Arabî Kur’ân’da bahsedilen her ağaç ile bir peygamber arasında ilişki kurar ve bunların ahlaki ilkeye tekabül ettiğini ifade eder. Her ağaç bir mânâ veya makama karşılık gelir. *Tûba Ağacı* Âdem aleyhisselama tekabül eder ki bunun anlamı hâldir. *Sidretü’l-Müntehâ* ağacı Nuh aleyhisselamdır ve ameli ifade eder. *Şeceretü’l-Huld* ise Mûsâ aleyhisselamın Tûr-ı Sînasına tekabül eder ve ilim anlamına gelir. Bu üç ağacı Allah bir dördüncü ağaç ile örtmüştür ki bu *Harfler Ağacıdır*. Bu ağaç emr-i ilahinin varlık âlemine çıkışı ve oluşmasına, emrin murad edilene ulaşmasına işaret eder. Bu nedenle İbn Arabî der ki Allah Firdevs’i eliyle iki nazar arasında bir sürede dikti. Nefes’in ‘sin’inden; nur, nâr ve rav’ın ‘râ’sından; rih, rûh ve hûr’un “**ha**”sından, Allah’ın gölgesi üzerinde taşınan su ve nurda Firdevs, nur, su ve gölgede/karanlıkta doğdu. Bu üç ağaç, Tûbâ, Sidretü’l-Müntehâ, Tûr-ı Sînâ’da yetişen Huld/Ebedilik Ağacı, çünkü ‘sin’ aksi tarafta ‘şin’ olur, ‘Hâ’ ‘cim’ olur. Nûr, nâr ve rav’ın ‘râ’sı olduğu gibi kalır. Çünkü ilk başlangıçta aksi istikamette ortaya çıkmıştır. Şin, cim ve râ’nın toplamı Âdem, Nûh ve Mûsâ ağacıdır. Bu ağaçlar yerinde sabittir. Çünkü onlar suyun, havanın, gölgenin soğuşunda donmuştur. Şayet havanın, ateşin, güneşin sıcaklığıyla karşılaşırsa gelişecektir.<sup>27</sup> Bu üç ağacın arasında harfler ağacı ki o da ilahî emrin oluş ve varlık alanına çıkışı, ilâhî emrin murada ulaşmasıdır. Allah harfler ağacını ilim ağacıyla örtmüştür. Bu ebedilik ağacıdır, amel

<sup>24</sup> A. Avni Konuk, *Fusûsu’l-hikem tercüme ve şerhi*, c.II., s. 33

<sup>25</sup> Asuman Meyveci, *Bâyezîd-i Rûmî’nin Sırr-ı cânân Mesnevisi: Metin ve İnceleme*, (Cumhuriyet Üniv. SBE. Basılmamış YLTezi) Sivas., s.103

<sup>26</sup> Suad Hakîm, *Mu’cemü’s-Sûfi*, s.644; *Istilahâtü’s-Şeyh Muhyiddin İbn Arabî: Mu’cemü Istilahâtü’s-Sûfiyye*, (Tahkik: Bessam Abdulvahhab el-Câbî) Daru’l-İmâm Müslim, Beyrut 1990, s. 68.

<sup>27</sup> Mehi Mübeyyiddin-Cemal Mukabele, *Eş-Şeceretü delaletihâ ve rumuzuhâ*, s. 97.

ağacıdır, Sidretü'l-Münteha ağacıdır, hal ağacıdır, Tübâ Ağacıdır.<sup>28</sup>

### İlk tezevvüç ve sonuçları

Tuba Ağacı + Sidratü'l-Münteha Ağacı tezevvücü Bunlardan olan:

1-Cennette Ebedilik (Huld) Ağacı (İlim ve esmânın aslı) Bunda temlik ve teshiri taşıma gücü vardır.

2-Dünya'da Nuh (as.) için Temiz (Tayyibe) Ağaç (Bina/inşa ağacı)

3-Dünya ve Ahiret arasında Mûsâ (as.) için Boya (Sıbğ) Ağacı (Kelâmın ve çağrının aslıdır)

### İkinci tezevvüç tecellisi (ya da mahv ve isbat) bunun sonucu

Tuba Ağacı=Hz. Âdem için Hal ağacı

Sidre-i Münteha Ağacı=Hz. Nuh için amel ağacı

Ebedilik/Huld Ağacı ki bu da Tûr-ı Sinâ Ağacı ya da Boya (Sıbğ) Ağacı=Hz. Mûsâ için İlim Ağacı

Bu üç ağaç, dördüncü ağaç olan emr-i ilâhînin varlık ve oluş âlemine çıkış ağacı ve emrin murada ulaşması anlamına gelen *Harfler Ağacı* tarafından örtülmüştür.<sup>29</sup>

Kemâleddin Kâşânî *Letâifü'l-A'lâm fi İşârâti ehli'l-ilhâm* isimli eserinde şöyle der: Ağaç; onların istilahlarında insan-ı kâmil anlamına gelir ki, “Doğuda ve batıda bulunmayan mübarek bir ağacın yağından...” (Nur 24/35) âyetinde işaret edilen sözde fiilde ve hallerde ifrat ve tefrit arasındaki itidali ifade eder. Onlar ağacı, el-Gafûr- el-Müntakim, ed-Dârru- en-Nâfiu, el-Mû'tî-el-Mâniu gibi karşılıklı ve zıt ilahi isimlere atfederler.<sup>30</sup> Kâşânî *Istilahâtü's-Süfiyye*'de ise aynı âyette bahsedilen ağacı “*nefs*” olarak tanımlar.<sup>31</sup> Muhammed Bahâeddin Baytar'da *ağaç, tahkik ehline göre Adem'in hilafet suretidir* der.<sup>32</sup> Abdülmün'im Hıfînî Mu'cemü *Mu'cmelü'l-Mevkîfi's-Süfi* isimli eserinde yukarıda geçenleri destekler bir şekilde ağacın insan-ı kâmil olduğunu şöyle ifade eder: “Ağaç, küllî cisimlerin şekillerini düzenleyen insan-ı kâmidir. Çünkü o herşeydeki incelikleri intişar ettiren hakikatleri câmi'dir. O orta bir ağaçtır ne doğuda zorunlu olarak ne de batıda bulunması mümkün değildir. Bilakis ikisi arasındadır. Aslı süflî yerde sabit, dalları yüce semalardadır. Fiziksel kısımları damarları, rûhânî hakikatleri fer'indedir. Zâtî tecellisi ahadiyyetine mahsus olarak hakikatini “o mübarek yerdeki

*vadinin sağ tarafındaki ağaç*”ın (Kasas 28/30) sırrı ve meyvesinde hakikatını ortaya çıkarmıştır.<sup>33</sup>

Muhammed Gâzzî Arabî de *Nusûsu Mustalahâi't-Tasavvuf* isimli eserinde; “*Ağaç sahibi üzere hakikat-ı Muhammediye'dir. O nûr ve ıyan, sükûn ve hareket, fenâ ve bekâdır. Bütün taayyünât ağacın yapraklarının değişmesi gibi değişicidir. Asıl ise ebediyen değişmez, sermedidir.*”<sup>34</sup>

Âdemoğlu Ağaçların türleri ve onların sulanması hususunda da Ahmed bin Mesrûk et-Tûsî ise şöyle der: “Ağaç Marifet ağacı fikr suyuyla sulanır, gaflet ağacı cehalet suyuyla sulanır. Tevbe ağacı pişmanlık suyuyla sulanır. Muhabbet ağacı birlik, murakabe ve isâr suyuyla sulanır.”<sup>35</sup>

'Nur'un benzetildiği ağacın peygamberlik müessesesi olduğunu söyleyenlere göre -ki bu Ka'b el-Ahbar'ın bir görüşüdür- Rasûlullah (sav) kandil yuvası yahut kandilin içinde bulunduğu bölümdür. Kandil de nübüvvet ve onunla ilişkisi bulunan ameli ve hidâyetidir. Cam onun kalbidir, mübarek ağaç vahiydir. Melekler de Allah'ın ona gelen elçileri ve ona ulaşan bağlardır. Zeytinyağı ise vahyin ihtiva etmiş olduğu deliller, apaçık belgeler ve âyetlerdir. Misali verilen kimse mü'mindir -ki bu Ubeyy'in sözüdür- diyenlerin görüşlerine göre kandil yuvası mü'minin kalbidir. Kandil iman ve ilimdir, cam mü'minin kalbidir. Zeytinyağı kalbin ihtiva ettiği deliller ve hikmettir. Ubeyy der ki: O en güzel hali üzere, insanlar arasında tıpkı ölümlerin kabirleri arasında yürüten canlı kimse gibi yürür.<sup>36</sup>

Tasavvufta; dünya bir bahçeye, insan (türü/cinsi) ağaca, diğer canlılar bu ağacın yapraklarına, peygamberler meyvelerine, Hz. Peygamber de o meyvelerin özü, çekirdeğine benzetilir. Çekirdeği ekerseniz, fidan verir, ağaç olur; yeni meyve verir, meyve ise en nihayetinde tekrar çekirdeğe döner. Hz. Peygamber-meyve çekirdek münasebeti de onun ilk ve son peygamber, Evvel-âhir oluşuna dayanır.<sup>37</sup>

İbn Arabî *İttihâdü'l-kevnî fi Hazreti'l-Aynî* isimli risâlesinde küllî bir bahçenin içerisinde yer alan küllî bir ağacı konuşturur. Niyâzi-i Mısrî de bunu en veciz şekliyle şöyle ifade eder:

*Cihân bağında insan bir şecerdür gayrılar yaprak*

*Nebiler meyvedür sen zübdesisin yâ Rasûlellâh*<sup>38</sup>

<sup>28</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Resâil-i İbn Arabî*, Şerhu Mübtedi't-Tûfân, s. 230-231.

<sup>29</sup> Mehi Mübeyyidin-Cemal Mukabele, *a.g.m.*, s. 98.

<sup>30</sup> Kemâleddin Kâşânî, *Letâifü'l-A'lâm fi İşârâti ehli'l-ilhâm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 257.

<sup>31</sup> Kemaleddin Abdürrezzak Kâşânî, *Mu'cemü Istilahâtü's-Süfiyye*, Dâru'l-Menâr, Kâhire 1992, s. 115

<sup>32</sup> Şeyh Muhammed Bahaedin Baytar, *en-Nefehâtü'l-Akdesiyye fi Şerhi's-Salavâti'l-Ahmediyye'l-İdrisiyye*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1316 s.303.

<sup>33</sup> Abdülmün'im Hıfînî Mu'cemü *Mu'cmelü'l-mevkîfi's-Süfi*, *Dâru'l-Mesîra*, II. Basım, Beyrut 1985, s. 139.

<sup>34</sup> Muhammed Gâzî Arabî, *Nusûsu Mustalahâi't-Tasavvuf*, Dâru Kuteybe Dimaşk 1985, s. 175.

<sup>35</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-Süfiyye*, (Tahk. Nureddin Şeribe), Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1969, s. 241.

<sup>36</sup> Kurtubi, *Camiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Buruç Yayınları: 12/398-410

<sup>37</sup> Emine Yeniterzi, *Divan Şiirinde Naat*, Ankara 1993, s. 317-318.

<sup>38</sup> Yeniterzi, *Divan Şiirinde Naat*, s.318. Çetin, Kâmile, “Tasavvuf Şiirinde Ağaç ve Meyve

Sûnullah Gaybî de:

*Bir ağaçtır âlem, meyvesi olmuş âdem*

*Meyvedir maksûd olan sanmaki ağaç ola*<sup>39</sup>

Başka bir yerde ise Mısırî, insân-ı kâmilî ağacın dalına benzetir, yani hakiki bir mürşide tutunan kişinin kendi hakikat sırrının meyvesini yiyeceğini ifade eder. Ona göre yapraklar mahlûkatı, meyveler peygamberleri, ağacın tamamı ise Hz. Muhammed'î temsil eder.<sup>40</sup>

Nev'î ise ağacın yaprağının meyveden önce çıkararak meyvenin yetişmesine yardımcı olduğunu, bu sebeple meyvenin mükemmelleştiğini belirtir. Çünkü meyve çekirdeğinden ağaç ortaya çıkarken, diğer taraftan ağaçtan da meyve yetişir. Bu nedenle meyve hem ilk önce olan (el-Evvel) hem de en son (Âhir) olandır.

Mevlânâ da *Mesnevî*'sinde Hz. Peygamber'in meyve olduğunu şöyle ifade eder: "Zâhire nazaran, o dal budak meyvenin aslıdır. Velâkin bâtına nazaran, dal budak meyve için vücud bulmuştur. Eğer meyveye meyl ve ümidi olmasa idi, bahçıvan hiç ağacın kökünü diker miydi? Böyle olunca o ağaç mânâ itibariyle meyveden doğdu. O meyvenin tevellüdü, her ne kadar suret itibariyle şecerden vaki' olmuş ise de bunun için o zû-fünûn olan (sav.) efendimizin "biz sâbıklar olan âhirleriz" remzini beyan buyurmuştur."<sup>41</sup>

*N'ola ger evvel olsa berg-i şecer*

*Nâkis olur mı hiç kemâl-i semer*

*Çün dirahit oldu meyveden zâhir*

*Meyve hem evvel oldu hem âhir*<sup>42</sup>

Anâsır-ı erba'a (dört unsur), yani toprak, su, hava, ateş bu ağacın dalları ve budakları; mevâlid-i selâse (üç doğrulmuş), yani, maden, nebat ve hayvan ise yaprağı, çiçeği ve meyvesidir.<sup>28</sup>

*Nâr u bâd u âb u hâk oldu misâl-i hâlleri*

*Hem mevâlid-i selâse berg-i gül mîve şehâ*

Yunus Emre, bir şiirinde bunu kişinin tasavvufî manada olgunlaşmasında somut bir örnek olarak kullanır:

*"Âşık olmayan âdemi*

*Benzer yemişsiz ağaca*

*Ağaç yemiş vermeyince*

*Budağı eğilmez imiş"*<sup>43</sup>

Yani ağaç meyve verip yeniden çekirdek çıkartmadıktan, kâmil olmayıp yeni meyveler yetiştirmedikten sonra bir işe yaramaz.

---

İstiâresi: Gaybî Örneği", *Turkish Studies, Türkoloji Araştırmaları*, 2008, cilt: III, sayı: 2, s. 199.

<sup>39</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.488

<sup>40</sup> Tatçı, Mustafa (2009) *Dervişler Hümâ Kuşu Yunus Emre Yorumları*, İstanbul: H Yayınları: 62.

<sup>41</sup> A. Konuk, *Füsûsu'l-Hekim Tercüme ve Şerhi*, (Haz. M. Tahralı-S.Eraydın) I, s. 131.

<sup>42</sup> Yeniterzi, *Divan Şiirinde Naat*, s.318.

<sup>43</sup> Tatçı, Mustafa (2009) *Dervişler Hümâ Kuşu Yunus Emre Yorumları*, İstanbul: H Yayınları, 61.

İbn Arabî'ye göre şecere-i kevnin semeresi olan insan-ı kâminden halîfeler çıkması da tıpkı birçok tanenin tek bir taneden, birçok nüvenin bir nüveden ve birçok tohumun bir tohumdan çıkması gibidir. Böylece her habbe, asıl habbenin verdiğini kendisine mahsus suretiyle, mükemmeliyetle verir. Her habbe diğerlerinden ancak ve bilhassa şahsı ile temeyyüz eder. Kâinattaki diğer halifelere gelince, onların Allah'a olan nispetleri yaprakların, dalların, çiçeklerin ve köklerin nüveleri, tohumlara ve habelere olan nisbeti gibidir çünkü onlar şecere-i kevnin semeresi olamamışlardır.<sup>44</sup> Bir başka mutasavvıf Şebüsterî, Allah dostunu bir tohuma benzetmekte ve devrin sürekliliğini insan-ı kâmilî merkeze alarak aşağıdaki ifadelerle dillendirmektedir:

Tohum gibidir Allah dostu.

Su ve toprakla,

Öyle gürbüz bir ağaç olur ki,

Yedinci kat göğü bile aşar.

Aynı tohum yeniden yeniden

Düşer toprağa.

Allah'ın izniyle yüzlerce ağaç olur,

Meyve verir.

Bir nokta olan tohum,

Olgunlaşınca

Çizgiye benzeyen ağaç haline gelir.

Noktayken çizgi olur,

Çizgiyken tekrar küçülür ve noktalaşır.

Bu seyahat yenilenir, yenilenir de

Yolcu kemâle erince

Artık son noktaya varır.<sup>45</sup>

Mevlânâ ise bahsi geçen Allah dostu için şunu söyler:

"Sen o ağacı görmeyenleri bırak ve Can ağacına tırman

Yemişini ye ve ondan nasibi olanlara dağıt"<sup>46</sup>

### 1.6. Şecer Sembolizmi Literatürü

Padişah, devlet adamı ve tarikat şecerelerini dışta bıraktığımızda Türkiye kütüphanelerinde bulunan şecere sembolünü ele alarak işleyen risaleleri şöyle sıralayabiliriz:

*Kitab-i Şecere-i Tayyibe*. Sül. Ktp., Mihrişah Sultan nr. 218 [y.y.]: Arapça Yazma, 978. 53 vr.

Yahya b. Ali el-İstanbulî, *Şeceretü'n-Nur*, Sül. Ktp. İbrahim Efendi, nr. 435, müst. Müellif Hattı. [y.y.]: Arapça Yazma, 1137. 204 vr.

Sadrüddin Muhammed b. İshak el-Konevi, *el-Lem'atü'n-Nuraniyye fi Müşkîlati's-Şecereti'n-*

---

<sup>44</sup> İbn Arabî, *Fütuhât*, III/412. M. Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 275.

<sup>45</sup> Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, (Haz. S. Yalsızuçanlar), Timaş Yay., İstanbul 1999, s. 99. Çetin, Kâmile, *Tasavvuf Şiirinde Ağaç ve Meyve İstiâresi: Gaybî Örneği*, *Turkish Studies, Türkoloji Araştırmaları*, 2008, cilt: III, sayı: 2, s. 204.

<sup>46</sup> E. Esin, "Dirahit-ı Can" (Can Ağacı), 86-89.



*Nu'maniyye*, Sül. Ktp., Hamidiye, nr. 657 [y.y.] : Arapça Yazma, [t.y.] 1-14 vr.

*el-İcadü'l-kevnî ve'l-meşhedî'l-aynî bi-hadrati's-şecereti'l*, Byz. Devlet Ktp., Beyazıd, nr.3750- [y.y., t.y.] 277b-286 s.

İbn Arâbi, Muhyiddin Muhammed b. Ali et-Tai el-Endelüsi, Ebu Abdullah, (638), *Şeceretü'l-Kevn*, Sül. Ktp., Hacı Mahmud Ef. Nr. 2933 [y.y.] Yazma, [t.y.] 28 vr.

Ebü Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabi (638/1240) *Şeceretü'l-kevn*, Kahire: Alemül-Fikr, 1987. 62 s.

Şemseddin Muhammed b. Mahmud eş-Şehrezuri, *eş-Şeceretü'l-ilahiyye fi Ulumi'l-Hakaiki'r-Rabbaniyye*, Byz. Devlet Ktp., Beyazıd, nr. 3960 [y.y.] Arapça Yazma, [t.y.] 412 vr.

*Şeceretü'l-Yakîn*, Byz. Devlet Ktp., Beyazıd, Nr. 7994 [y.y.] Yazma, [t.y.] 56b-117a vr.

Emrullah b. Muhammed, *Şeceretü't-Tuba*, İstanbul: Bosnavi Mehmed Efendi Matbaası, 1305/1888. 304 s.

es-Sühreverdi, Şihabüddin Yahya b. Habeş b. Emirek, Ebü'l-Fütüh, (587/1191), *Şeceretü'l-Fütüvve li-Ehli'l-Mürüvve*, Sül.,Ktp, Ayasofya nr. 3135 [y.y.] Arapça Yazma, [t.y.] 185-190 vr.

Halef el-Berberi, *eş-Şeceretü'l-Müsmire fi Teskini Noktati'l-Mu'tebere*, Sül.Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 925 [y.y.] : Yazma, [t.y.] 9 vr.

Süleyman Âgâzâde Muhammed, *Semaratü's-Şecere*, Sül.Ktp., Esad Efendi nr. 1917 [y.y.] Yazma, [t.y.] 223 vr. Ve yine Sül. Ktp., Hekimoğlu nr. 526 [y.y.] Yazma, [t.y.] 193 vr.

el-Bursevi, İsmail Hakk'ı b. Mustafa el-Celveti, (1137/1725), *Şeceretü'l-Yakîn'den Bir Parça*, Sül. Ktp., Esad Efendi nr. 3430 [y.y.] Yazma, [t.y.] 138-141 vr.

*Şeceretü's-Şeria ve't-Tarîka*, H. Selim Ağa Ktp., Hüdai Efendi nr. 665 [y.y.] Yazma, Osmanlıca [t.y.] 6 vr.

Ahmed Nazif, (1332/1914) *Şeceretü'l-envâr*, [y.y., t.y.] (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1318) 7 s. ; 16 cm.

Muhammed Mehdi Hairi (1988/1408). *Şeceretu Tuba*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 341 s. ; 24 cm.

Ebü Muhammed İzzeddin Abdülazîz b. Abdüsselam b. Ebü'l-Kâsım Sülemi İbn Abdüsselam (660/1262); *Şeceretü'l-maârif ve'l-ahvâl ve salihü'l-akval ve'l-a'mal*. (thk. İyâz Hâlid et-Tabbâ'), Dimaşk: Dârü't-Tabba', 1989. 523 s.<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Şecere literatürü ile ilgili olarak yapılan diğer modern çalışmalar şöyledir: R. Guénon, The Word Three", "The Tree of Life and Draught of Immortality", *Fundamental Symbols*. Trc. A. Moore, 220-227; R. Cook, The Tree of Life, 7-31; G. Lecher, "The Tree of life in Indo-European and Islamic Cultures", 369-416. G. Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Hayat ağacı Motifi", 25-36; Mehdiy Abdülkadir

## 1.7. Muhyî ve Temsîl-i Şecer İsimli Eseri

Ağaç sembolizmi ile ilgili literatürümüzde doğrudan bir kaynak bulunmamakla birlikte aynı konuyu işleyen birçok eser bulunmaktadır.<sup>48</sup> Muhyî'nin *Temsîl-i Şecer* ismiyle müstakil risâlesinin kütüphanelerde iki nüshası bulunmaktadır.<sup>49</sup> *Temsîl-i Şecer* içerisinde 15 daire

Mübeyyidin-Cemal Muhammed Mukabele (2012). *Eş-Şeceratü: Delâletühâ ve Rumûzuhâ ledey İbn Arabî*, Mecelletü Câmîatü Dimaşk, 28/2, s.79-107; M. Necip Görgün (1996) *eş-Şeceretü'l-İlahiyye fi Ulumi'l-Hakaiki'r-Rabbaniyye Şemseddin eş-Şehrezuri*. 2. c. (404-790); 30 cm. Tez (Doktora). Marmara Ün., SBE; Uzun, Nihat (2011). *Kur'an'da Üç Ağaç Türü Yahut Bazı âyetlerin Anlamlarını Yeniden Düşünmek*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi \_ [www.dinbilimleri.com], cilt: XI, sayı: 3, s. 133-164; Hikmet Tanyu, 'Ağaç', DİA, c.1, 456-457; Aydın, Davut (2014). "Kur'an, Sünnet ve Medeniyetlerimizde Ağaç", *Çevre ve Ahlak Sempozyum Bildiri Metinleri*, s. 201-220; Çetin, Kâmile (2008). Tasavvuf Şiirinde Ağaç ve Meyve İstiâresi: Gaybî Örneği, *Turkish Studies, Türkoloji Araştırmaları*, cilt: III, sayı: 2, s. 194-208; Bekir Topaloğlu, 'Ağaç', DİA, c.1, 457.

<sup>48</sup> Tasavvufî düşüncede âlemin yaratılışı ile ilgili olarak bk. *el-İcadü'l-kevnî ve'l-meşhedî'l-aynî bi-hadrati's-Şecere*, Byz. Devlet, nr. 3750; eş-Şehrezurî, Şemseddin Muhammed b. Mahmud, (687/1288) *eş-Şeceretü'l-İlahiyye fi Ulumi'l-Hakaiki'r-Rabbaniyye.*, [t.y.] Bâyezid Devlet Ktp. Nr.3949 ve 3960, 412 vr.; Halef el-Berberi, *eş-Şeceretü'l-Müsmire fi Teskini Noktati'l-Mu'tebere*, Sül. Ktp, Bağdatlı Vehbi, nr.925.,9 vr; İbn Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali et-Tai el-Endelüsi, Ebu Abdullah, *Şeceretü'l-Kevn*, Sül. Ktp., Hacı Mahmud, nr: 2403, 2827, 2694, 2677, 2933. (Bu eser Türkçeye çevirilmiş: bk. İz Yayıncılık, İstanbul 2010, 1. Basım, 136 s. Tercüme: Hüseyin Şemsi Ergüneş Yayına Hazırlayan: E. Alkan, N. Taner, O. S. Arı) Eseri yayına hazırlayanların aslında İbn Nedim el-Makdisi'ye aidiyetinin daha kabul edilebilir olduğunu belirtirler.

<sup>49</sup> Bu risâle Karabük'te ikamet eden özel bir şahıs eliyle bize intikal etti, daha sonra detaylı kütüphane taramalarımızda Gölpınarlı'dan Mevlâna Kütüphanesi'ni intikal eden bir nüshanın daha olduğunu tespit ettik. İncelememizde her iki nüshanın da içerik itibariyle aynı olduğunu içindeki çizimler itibariyle Konya nüshasının daha sade ve yalın olduğu görülmekteydi. . Mevlânâ Müzesi, Abdülbaki Gölpınarlı Ktp., No:22. Baş tarafında; "*Bismillâhırrahmânırrahîm El-hamdü'lillâhi'llezi ce'ale'l-insâne'l-kâmile mu'allime'l-melek ve edâre subhânehü ve te'âlâ teşrifin ve tenvihin bi-enfâsihi'l-feleki*"

bulunmaktadır. Bunlar; dâire-i emr-i kün [vr.8a], dâire-i Cihannümâ-yı Şeyh Muhyiddin Arabî, [vr.10] dâire-i lâ taayyün [11], dâire-i hazarât-ı hams [vr.11a], dâire-i usûl-i âlem [vr.15], dâire-i vücûd-ı insân [vr.32], dâire-i rûh [vr.35], dâire-i usûl-i esmâ [vr.40], dâire-i kalb [47a-48b] Buradaki kalp dairesi tıpkı *Devâirü'l-Maarif*'te olduğu gibi kalb-i meyyit, kalb-i marîz, kalb-i ğâfil, kalb-i münîb, kalb-i selîm başlıkları altında iç içe geçmiş olarak verilmiştir. Ancak burada ikinci bir kalp dairesi daha şekllolunmuştur.

Muhyî'ye göre de melekler ağacın yaprağı mesabesindedir. Meyve ise insandır. Yapraklar nasıl meyveyi güneşten ve dış tesirlerden koruyorsa melekler de "iman edenler için sürekli istiğfar ederek" onları korumaya çalışmaktadırlar. Sonuçta tohum hak mesabesindedir. Bu âlem ise o tohumdan çıkan ağaçtır. Ağacın meyvesi de insandır. Bu sebeple tohum bu ağacın dalına, budağına, yaprağına sığmamış ancak meyveye sığmış onun içinde varlığını devam ettirmiştir. Hadîs-i Kudsi de "Yere göğe sığmadım ancak mü'min kulunun kalbine sığdım" (Acluni, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 195) derken tam da kastedilen işte budur.<sup>50</sup> Bu tarifıyla İbn Arabî'nin yorumlarını takip ettiği anlaşılabilir. Muhyî Efendi, insanın kendi içine yoğunlaşmış ona bakmakla Hakk'ın hakikatını görebileceğini belirtir. Ancak perdelere takılan insanı hakikattan ayıran çok sayıda engelleyici bulunmaktadır. Muhyî'nin görevi ise sürekli insanı bu hakikata yönlendirmekten ibarettir.

*Fusûsu'l-Hikem* ve şerhleri varlık ağacını **çekirdek-ağaç** sembolü üzerinden sunarken benzetmenin çok anlaşılır bir örneklem üzerinden yürütüldüğü görülür. "Bir çekirdek toprağa gömüldükten sonra, gerekli şartlarda önce bir sürgün, sonra bir fidan, sonra gövde, dallar, yapraklar ve nihâyet meyve içinde tekrar çekirdek zuhûra gelir. Bu misal mertebeler bahsinde vahdetten kesrete doğru tenezzül ve zuhûru anlatmak için verildiği gibi başka konularda da kullanılmaktadır. Çekirdek kendi 'vahdet'i içinde gövde, dallar ve yapraklar gibi birçokluğu 'kuvve' halinde ihtiva etmektedir.

*Son kısmında: "Pes ulular yürüyüşü bir dağı dırseñ heman şol dâ'ire içinde ne ise anuñla 'amel idüp a'mâl-i hüsne yazdurmağa sa'y eylemek gereksin ki mezheb-i ehl-i sünnet ve'l-cemâ'at üzre olasin, temmet."* Kadıoğlu, a.g.m., s.207.

Muhyî'nin hayatı ve Temsilâtı içindeki diğer risâleler için bk. Yücer, Hür Mahmut, Vahdet-i Vücûd Nazariyesinin İzahında Nokta Sembolizmi ve Muhyiddin-i Rûmî'nin Temsil-i Nokta Adlı Eseri, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2017, cilt: VI, sayı: 2, s. 199-278, Yücer, Hür Mahmut, Vahdet-i Vücûd Düşüncesini Açıklamada Halî Sembolizmi ve Muhyiddin-i Rûmî'nin Temsil-i Kâlîçe İsimli Risâlesi, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2017, cilt: VI, sayı: 3, s. 358-436

*Bütün bunlar çekirdekten zâhir olduğu ve çekirdek onların 'hüviyeti' olduğu için çekirdek ile ağaç arasında bir 'aynîyet' mevcûddur. Yani ağacın çekirdek mertebesi gözönünde bulundurulacak olursa, çekirdek ağacın aynıdır diyebiliriz. Fakat ağaç ve muhtelif unsurları maddeten çekirdek ile kıyaslanacak olursa bunlar çekirdek ile aynı değildir. Ağaç ve unsurları çekirdekten meydana geldiği halde hem bu unsurlar hem de ağaç ve çekirdek arasında 'gayriyet' vardır.*

*Bu sembolizmde çekirdek, ahadiyyet, vahidiyyet ve icmal mertebesi, ağaç ile şehadet, zuhur, kesret ve tafsîl mertebesi ağacın meyvesi ise zât sıfât ve isimlerin tecellilerine mazhar olan 'insan-ı kâmil' mertebesini açıklamak için zikredilmektedir.<sup>51</sup>*

Tasavvufî metinlerde *Şecere-i Mâ'rîfet* terkinin 'mârifetullah' anlamında kullanıldığı görülmektedir.<sup>52</sup> Zira Kur'ân-ı Kerîm'de bilginin ifade şekli olan güzel söz (kelime-i tayyibe) iyi ağaca, kötü söz (kelime-i habîse) de kötü ağaca benzetilmiştir. (İbrahim 14/24) âyette geçen 'güzel söz' kökü sağlam, göğe doğru dal budak salmış ve her mevsim meyve veren ağaçtır. Kötü ağaç ise köksüz, kolayca kopartılabilen kısa ömürlüdür. Müfessirler, 'güzel sözü' kelime-i tevhîd, iman veya mü'minin kendisi şeklinde yorumlamaktadır. Bu durumda güzel ağacın kökü mü'minin kalbi, gövdesi imanın kendisi, dalları da mü'minin amelleridir. 'Kötü söz' ise şirk ve inkârdır. Köksüz, kararsız faydasız bir bitkiye benzer.

## Sonuç

Vahdet-i vücûd'u insan idrakine indirebilmek için hemen bütün tasavvufî kaynaklarda kullanılan şecer sembolü Türk irfanında çok farklı şekillere bürünmüş ve literatürde ortaya çıkmıştır. Tarikat şecereleri, devlet büyüklerine ait şecereler ya da peygamber neslinden gelen seyyid ve şeriflere ait şecereler Türk toplumunda oldukça rağbet görmüş, farklı şekillerde istif edilerek tezhip ve süsleme sanatları eşliğinde korunmuştur. Bununsebebini kendisini maddi ya da manevi bir köke ve bir temele nispet etmek, o nispetin manevi ve psikolojik desteğini arkasına alarak bir aile ya da özel bir grup oluşturmak, bilmek-bilinmek, sahiplenmek-sahiplenilmek, korumak-korunmak ikilemiyle açıklayabiliriz. Bu da çok doğal ve ihtiyaçların yönlendirdiği insani bir süreçtir.

Diğer yandan her ağaç bir tohumdan oluşur. Tohumun içinde yer alan ağaca ait bütün özellikleri içerisinde barındıran genler tohumun uygun iklimde uygun toprağa düşmesiyle açığa çıkar. Sonraki

<sup>51</sup> A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.II., s. 33

<sup>52</sup> Sülemi, *Tabakat*, 23, Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.488.

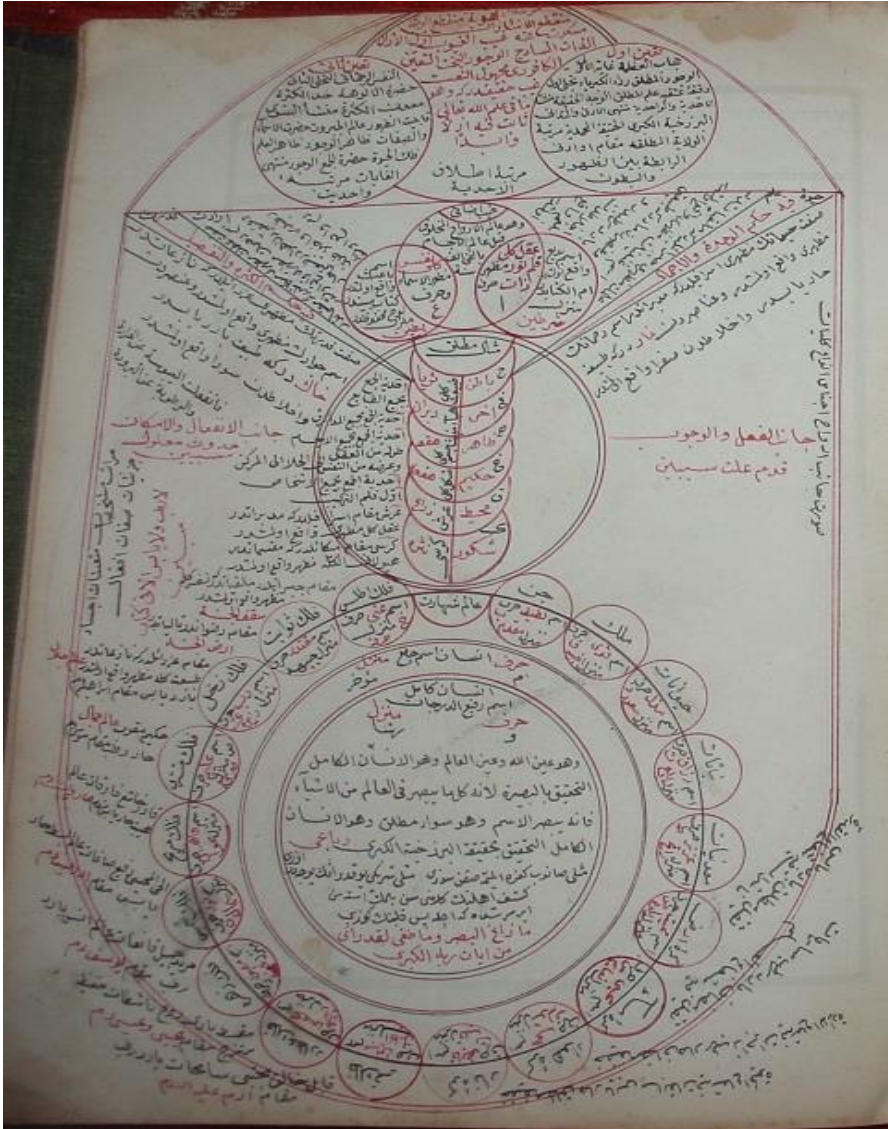
dönemlerde yine kuruluk yaşlık, sıcaklık soğukluk gibi koşullar sebebiyle ağaç şekil alır, gövde dala budağa dönüşür, dallar yaprağı, yapraklar da meyveyi üretir. Gizli bir hazine olan çekirdekteki bilgiler açığa çıkar. Birlik çokluğa dönüşür. Bütün bu gelişim ve oluşum seyri sadece ama sadece meyveyi ortaya koyabilmek içindir.

İnsanın hüviyeti, kimliği ve aynı, tek bir çekirdektir. Aslı bir olan çekirdekte bulunanlar türlü meşakketlerle varlık aleminde vücut bulur. Çekirdek bu haliyle bir bilinmezler hazinesidir. Çokluğun sonu da yine vereceği meyve ile bire dönecektir. Zira meyve olgunlaştığında ortaya çıkacak çekirdek insan-ı kâmil olacak yine başa dönecektir.

### Kaynakça

- [1] Abdülmün'im Hıfni Mu'cemü *Mu'cmeli'l-mevkifi's-Süfi, Dâru'l-Mesîra*, II. Basım, Beyrut 1985.
- [2] Aydın, Davut (2014). "Kur'an, Sünnet ve Medeniyetlerimizde Ağaç", *Çevre ve Ahlak Sempozyum Bildiri Metinleri*, s. 201-220.
- [3] Çetin, Kâmile (2008). Tasavvuf Şiirinde Ağaç ve Meyve İstiâresi: Gaybî Örneği, *Turkish Studies, Türkoloji Araştırmaları*, cilt: III, sayı: 2, s. 194-208; Bekir Topaloğlu, 'Ağaç', *DİA*, c.1, 457.
- [4] Hikmet Tanyu, 'Ağaç', *DİA*, c.1, 456-457;
- [5] G. Lecher, (1937) "The Tree of life in Indo-European and Islamic Cultures", *Ars Islamica*, Vol. 4, 369-416.
- [6] G. Öney, (1968), "Anadolu Selçuklu Sanatında Hayat ağacı Motifi", *Bellekten*, XXXII, 25-36;
- [7] Kemaleddin Abdürrezzak Kâşânî, *Mu'cemü Istilahâti's-Süfiyye*, Dâru'l-Menâr, Kâhire 1992, s. 115
- [8] Kemaleddin Kâşânî, *Letâifü'l-A'lâm fi İşârâti ehli'l-ilhâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 257.
- [9] Konuk A. Avni. (1993) *Fusûsu'l-hikem tercüme ve şerhi*, c.II., s. 33
- [10] Mehîy Abdülkadir Mübeyyidin-Cemal Muhammed Mukabele (2012). *Eş-Şeceratü: Delâletühâ ve Rumûzuhâ ledey Ibn Arabî*, Mecelletü Câmîatü Dımaşk, 28/2, s.79-107.
- [11] Meyveci Asuman. (1997) *Bâyezîd-i Rûmî'nin Sırr-ı cânân Mesnevisi: Metin ve İnceleme*, (Cumhuriyet Üniv. SBE. Basılmamış YLTezi) Sivas., s.103.
- [12] Muhammed Gâzî Arabî, *Nusûsu Mustalahâi't-Tasavvuf*, Dâru Kuteybe Dımaşk 1985.
- [13] M. Necip Görgün (1996) *eş-Şeceretü'l-İlahiyye fi Ulumi'l-Hakaiki'r-Rabbaniyye Şemseddin eş-Şehrezuri*. 2. c. (404-790 y.) (Doktora Tezi). Marmara Üniv., SBE.
- [14]R. Guénon, "The Word Three", "The Tree of Life and Draught of Immortality", *Fundamental Symbols*. Trc. A. Moore, 220-227.
- [15] R. Cook, *Tree of Life: Image for the Cosmos (Art and Imagination) Paperback* – August 1, 1988, 7-31;
- [16] Şeyh Muhammed Bahaedin Baytar, *en-Nefehâtü'l-Akdesiyye fi Şerhi's-Salavâti'l-Ahmediyye'l-İdrisiyye*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1316.
- [17] Uzun, Nihat (2011). *Kur'an'da Üç Ağaç Türü Yahut Bazı âyetlerin Anlamlarını Yeniden Düşünmek*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi [www.dinbilimleri.com], cilt: XI, sayı: 3, s. 133-164;
- [18] Suad Hakîm, *Mu'cemü's-Süfi*, s.644; *Istilahâtü's-Şeyh Muhyiddin İbn Arabî: Mu'cemü Istilahâtü's-Süfiyye*, (Tahkik: Bessam Abdulvahhab el-Câbî) Daru'l-İmâm Müslim, Beyrut 1990, s. 68.
- [19] Yücer, Hür Mahmut (2017) *Vahdet-i Vücüd Nazariyesinin İzahında Nokta Sembolizmi ve Muhyiddin-i Rûmî'nin Temsil-i Nokta Adlı Eseri*, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2017, cilt: VI, sayı: 2, s. 199-278
- [20] Yücer, Hür Mahmut (2017) *Vahdet-i Vücüd Düşüncesini Açıklamada Halı Sembolizmi ve Muhyiddin-i Rûmî'nin Temsil-i Kâlice İsimli Risâlesi*, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, cilt: VI, sayı: 3, s. 358-436.

## EK1. Dâire-i lâ-Taayyün



**EK1: Dâire-i Lâ-Taayyün**

İnsan vücudu şeklinde resmedilen bu çizimin üç ana bölümden oluştuğu görülmektedir. Birinci ve baş kısımda “lâ-taayün”, onun sağında küçük dairede “taayyün-i evvel”, sol tarafında “taayyün-i sanî” daireleri bulunmaktadır. Burası mutlak birlik ve mutlak gayb mertebesidir ve aşağıdaki mertebelerle arasına bir çizgi çekilerek ayrılığı belirtilmiştir.

Resmin ikinci ve insanın boyun ve omuz kısmına benzetilerek çizilen bölge gayb-ı izâfi dediğimiz bunun sağındaki küçük daire “**akl-ı küllî**”, solunda ise “**nefs-i küllî**” daireleri yer almaktadır. Burası topluca yaratılmış ruhlar âlemdir. Bu üç dairenin sağ tarafında hükümler bir ve icmali olarak bulunmaktadır. Sol tarafında ise hükümler çok ve ayrıntılı olarak bulunmaktadır. Yani bilgi olarak bu âlemin biri yukarıda icmâlî vahdete diğeri çokluk (kesrete) ve ayrıntıya bakan iki yönü bulunmaktadır.

Resmimizin insanın sindirim sistemine benzeyen üçüncü bölümü, bâtın, âhir, zâhir, hükm,

muhit, şekûr gibi esmâ-i ilâhiyyenin tecelli makamı olan “misâl-i mutlak” bölümüdür. Bu bölgenin sağ tarafını “**Hayat**” sıfatının mazharı olan İsrâfil aleyhisselam bu işleri idare eden (müdebbirât)dir. Bu alan “**Rahman**” isminin de mazharıdır. Unsurlar âleminde buranın karşılığı “nârdır” tabiatı yâbistir. Sol taarf ise “**Kudret**” isminin mazharı olup Azrail’de kendini göstermiştir. Nâziât (ruhları çekip çıkaran)dir. “**Cevâd**” (iyilik sever, eli açık) isminin mazharıdır. Unsurlar âleminde buranın karşılığı topraktır tabiatı bârid-i yâbistir.

Resmimizin insanın belden aşağı kısmına denk gelecek şekilde çizilen ve dördüncü kısmını oluşturan bölüm, iç içe geçmiş üç dairede gösterilmiştir. Bu dairelerin en dışındakini ise atlas, sevabit, zuhal, vb felek isimleri, anâsır-ı erbaa, hayvan, melek, cin küreleri arz almaktadır. En içteki daire ise ism-i camî olan insanı tanımlamaktadır. Burası **Refî** isminin derecelerini göstermektedir. Artık burası aynullahtır, ayn-ı âlemdir, **berzah-ı kübra** olan insan-ı kâmil mertebesidir.





او زره اولوب **رباعی** غافل اولمخل بو عمرک بر مساعی و درم کرم  
 اولمزمین هر که مونت تبریک او کدک ایچر **شعر** بس خبر و بری حدیث  
 ایچر سرسول کابیات **شعر** مزعد در استجو عالم هر کیم اگد صد ایچر  
 کما قال علیه السلام **الدنيا سبعة الاخرف** دیو یورشد و درخی هوش  
 ایسترسن باری تعالی حضرتی نظر اید **رباعی**  
 هیزه اشرسن حق انی کورین نظر اید **شعر** عاقل اسمک سکده و عدنده بری کد  
**ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم** و اموالهم **شعر** بان هم ایچر  
 غیر حق بس نعد **شعر** بس بصیرت او زره اولوب ضایع اولن عمره استغفار  
 قره ایدب و خالدن خالی اولوب و کلک عمرک مستقلدر استغفار  
 ایدوب اعمال حسنه باز درمغه کرسنکه **من استوفى حقهم فوفى**  
 مفهومی او زره قلموبی هل و جماعت مذهب او زره اولسن و اهل  
 سنت عزت و آیره ایدب اولی طاغدر که فالطاعة طلب رضاه  
 فی الاقوال و الافعال و الاحوال قره تعالی **قد افلح المؤمنون الذین هم فی**  
**صلواتهم خاشعون** و الذین هم علی صلاتهم خاشعون **رباعی**  
 کر زوله کشفه ایدرسن عبادتی **شعر** اولدک سعید سهیل بولدک سعاد  
 فایم اولوب فایم فعد او زره اولسک شاهد اولوب غلنوک ایدر هوشادتی  
 تانی معیند که فالمعصیه ترک طریق الصواب و روی عن الله علیه  
 السلام **انما قال مکرب فی التوریه** یا بن ادم **استحی من العصیان**  
**وانا استحی من عذابک** **رباعی** **شعر** کرحی بلکه تحصل اینیلر معرفت  
 ارتکاب ایدب اولرجهیلله اشلم معصیت **شعر** خاطره ایچر شولریم  
 حق رضاسن برنفس **شعر** حشر اولیچن کسبلرک اکثر کور دی شفقت  
**ثابت** نعدر که قره تعالی **و يتوکل علی الله فهو حسبه** کما قال علیه السلام  
**ان الله الرزق ليطالب العبد اکثر ما يطلبه العبد** **رباعی**  
 نعمتی حقد ابریشور بیوب ایچر دیمه غدن  
 خوش کور رسن بوکوفی ناز ایچره باخر بولدن

کر نول

کر نول کل بیوب صابر اولن لرسته **شعر** شول جان ایچره تنه ایدر له رهنسته  
**رباعی** شدت و مصیبتدر که قره تعالی **تاوا ان الله وانا الیه راجعون**  
 دیو یورشد **شعر** **الله الواحد القهار** امرنه امثال ایدب  
 در سن کرک **رباعی** ابریشور اولسه حقدن کر مصیبت **شعر**  
 کر مال و ملکه داخشدت **شعر** اکا صابر اولون صبرا بد نده حقد  
 حولشه در انلر نرسنت **شعر** **فا صبر کا صبرا اولوا العزیم** دیو یورشد  
 بس حضرت حقت رضاسندن طشره اولب اراقی حقه اویدر  
 نتیجه ظهور المیه راو پیچره باری تعالی حضرتی وحی ایدی نرید و اید  
**فان تکلمت ما ترید لما ادرید اعطیکه** بس شولر کیم اهل اولب ارازلدن  
 حضرت حقه اویدر رب باری حضرتک اراقی نسه انلرک وحی ایدر  
 اول اولوب کند ارازلدی خاطره ایچر تسلیم کل اولوب بس سعید  
 الایچر سن دنیا هولرنندن بوی بت ایدب اکا طیر سن اولب انبیا  
 هیچ برهواره اولب ااصبرله رضای حقله اولب اوله اولسه انلرک  
 هر فعل عبادت اولن اولو انر معصیت اشلم لر زهره او زره اولوب سن  
 معصیت اشلسن تو بر خاطره کلر و انلر نرسنت بمدن شکل اولور  
 سن بد و کور کند صکره خاطر نه کلر و انلر معصیت ابرشده  
 صبرله و رضایله اولور اکر ساکه بر پاره شدت و مصیبت کلور اولور  
 او راه بن نه معیون اولدم دیو ابر دو که دلایل اولب شکایت ابر سن  
 شویله شویله و غزوی دیب کذوارتنک اورنایه کوردر سن حضرت  
 حقت ارازه خاطر نه کلر کند و مرادک نسه اول اولسون در سن  
 بس اولور بوریشی بر رخدی در سن همان شول دانه ایچر ده نسه  
 او نکله عمل ایدوب اعمال حسنه باز درمغه سعید اولور  
 کر کسنکه مذهب اهل سنت  
 و جماعت او زره اولسن  
 م م م









## **Deserting the Wife, Between Disciplining and Abuse - An Islamic Jurisprudential Study-**

Dr. Orwa Ikrimah Sabri\*

Faculty of Qur'an and Islamic Studies, Al-Quds University, Jerusalem / Palestine

Arrival date: 20-01-2018 Acceptance date: 28-03-2019

### **Abstract**

This study treats the topic of deserting the wife as a means for disciplining the wife upon disobedience of her husband and rebellion against him, such by means of elucidating the manifold opinions of the Fuqaha (Muslim jurists) insofar as the method of desertion such as desertion of the wedlock bed or eschewal of sexual contact or verbal communication or otherwise, while also pointing out the lawful duration.

Moreover, the adoption of desertion as a means for harming the wife was addressed, and the position of the Fuqahavis a vis the right of the wife to demand separation as a result of this reason through the courts of law, and the period that grants the wife this right, and also the type of separation resulting from the separation ordained by the judge in terms of considering it as a separation/ Dissolution (Faskh) or divorce.

The author reached several results including the fact that desertion (Hajr) may be applied to its multiple meanings, whereby the husband may choose the method which influences and assists in ending the condition of the rebellion of the wife in a manner whereby the interests of the children are not affected negatively.

Moreover, the desertion of the wife should be time-specific and it may not be prolonged to several months or years, because al-Hajr entails an aim related to reforming the wife and ending her rebellion or disobedience.

And in case the period of desertion exceeds the Islamically permitted period, or the Hajr was adopted as a means for harming the wife, such will confer on her the right to take recourse to the judiciary, in order to admonish the husband and give him a period of time to mend his ways with his wife, but in case he continues the desertion, the author views with favor the possibility of effecting separation.

As regards the period of desertion enabling the wife to demand separation (Tafriq) the author favors the position that it is four months in case the husband is cohabiting with the wife based on an analogy to Ilaa (eschewal of sexual intercourse for a period of time), and one year in case he is absent, but if the desertion is by eschewing verbal communication and misconduct in the cohabitation, the husband is not given a grace period, but shall be warned, and in case he is insistent he shall be ordered to separate immediately.

The type of separation resulting from the decision of the judge (Qadi) to separate the couple is irrevocable divorce, and this is the plausible position favored by the author.

---

\* Assoc. Prof. of Islamic Jurisprudence, Faculty of Qur'an and Islamic Studies, Al-Quds University, Jerusalem / Palestine.

## Introduction

All praise is to Allah, Lord of the worlds, and prayers and peace be upon the Prophet Muhammad, and all his family and companions.

Among the positive features distinguishing the Islamic Shari`ah, is that it comprehensively addresses the various interests of people, and it does not confine itself to tackling the public issues that concern society, but goes beyond that to treat the finest details related to the private life of the Muslim individual.

This is manifested in rules and principles organizing and governing familial and matrimonial relations, which aim determinedly to effect relations of love and amity between the husband and wife, and they tackle the cases in which there could be marital differences through elaborating some Islamic legal rules and norms, including the lawfulness of deserting the wife as a way to discipline her.

This matter was addressed in the present study aiming to elucidate the reality and nature of this method, and when could al-Hajr be a means for harming the wife thereby being an unlawful act, and how could there be a role for the judicial body to ward off harm from the wife resulting from her desertion.

I found a number of previous studies on this topic, and the topic of Hajr was treated in research efforts in an independent manner, in addition to the fact that this topic is manifestly present in the works of Muslim jurisprudence (Fiqh).

Among those works is the study of Dr. Ismail Shindientitled“AhkamHajr Al-Zawjah`ilFiqh Al-Islami-Rules on the Desertion of the Wife in Muslim Jurisprudence” published in the Journal of Al-Quds Open Universityin 2015 A.D.;

Moreover, the study jointly authored by Dr. RudaynahRifa`i and Dr. Mohammad Al-Tawalbehentitled “AhkamAl-Hajr`ilFiqh Al-Islami- Rules on Desertion in Muslim Jurisprudence”, published in DirasatJournal of the University of Jordan in 2009A.D.

I actually wished to relate between Al-Hajr as a disciplinary measure and its use as a method for harming the wife, which would negatively affect the matrimonial life and its stability.

In writing this study I adopted the descriptive methodology, where I presented the opinions and proofs of the jurists and thence discussed them and identified the more plausible positions, and I also showed the locations of the Ayahs in the Qur'an,

and I authenticated the Prophetic Hadiths from their sources, and I also documented the opinions of the Fuqaha relying on the authoritative Fiqh works.

I divided the study into two chapters, and each chapter contains several topics as follows:

Chapter I: Disciplining the Wife by Desertion.

This chapter contains three topics:

Topic I: Definition of Hajr and the Islamic Rule on it.

Topic II: Method of Desertion.

Topic III: Duration of Hajr.

Chapter II: Harming the Wife by Desertion and its Impact.

This includes three topics:

Topic I: The right of the wife to sexual intercourse and matrimonial cohabitation.

Topic II: Separation of the Spouses Due to Hajr.

Topic III: Duration of the Hajr Justifying Demand for Separation and the Type of Separation.

I supplicate Allah that He has given me success in authoring this study, and for it to be reckoned a good deed on the Day of Judgment, for He is Hearing and answers our prayers.

**Chapter I: Disciplining the Wife by Desertion.**

It includes three topics:

**Topic I: Definition of Hajr and the Islamic Rule on it.**

Al-Hajr linguistically<sup>1</sup> denotes distance and desertion, and it is the antithesis of connectivity.

Al-Hujr, on the other hand, denotes ribaldry.

As to Hajr as a technical term it denotes for a human to separate from another either physically or by tongue or by heart.<sup>2</sup>

Disciplining the wife by desertion (Hajr) occurs in the sense of distance, whereby the meaning intended in the Holy Qur'an is to distance them in the beds.<sup>3</sup>

The meaning of Hajr will be elucidated in detail upon discussing the method of Hajr in the next Topic God willing.

As to the rule on Hajr, it is essentially prohibited, because it is impermissible for a Muslim to distance himself from his Muslim brother for more than three days, given the presence of several Prophetic Hadiths which forbid a Muslim to abandon his Muslim brother including:

- 1) The Hadith of Anas Bin Malek: "Do not hate one another, nor be envious of one another; and do not desert one another, but O Allah's worshipers! Be Brothers! And it is unlawful for a Muslim to desert his brother Muslim (and not to talk to him) for more than three nights."<sup>4</sup>
- 2) The Hadith of Abu Ayyoub Al-Ansari God be pleased with him: "It is not permissible for a Muslim to shun his brother for more than three nights. When they meet, this one turns away (from that one) and that one turns away (from this one) and the

best of them is the one who greets his brother first."<sup>5</sup>

However, Hajr was permitted (is licit) in particular situations, including deserting the wife in case of her rebellion and disobedience of her husband.

Thus the Hanafi<sup>6</sup>, Maliki<sup>7</sup>, Shafi'i<sup>8</sup>, and Hanbali<sup>9</sup> jurists have concurred that a man may desert his wife in case she rebels in order to discipline her, and that desertion is not lawful except after a husband advises and preaches to the wife, and in case she does not positively respond to the advice and insists on her rebelliousness he shall desert her. It should be pointed out in this context that the Fuqaha (jurists) disagree on the method of Hajr, which is a matter which I shall clarify in detail in the next Topic God willing.

The permissibility of desertion is attested to by several sacred proofs or evidences, including:

- 1- { As to those women on whose part you see ill conduct, admonish them (first), (next), refuse to share their beds, (and last) beat them (lightly, if it is useful), but if they return to obedience, seek not against them means (of annoyance). Surely, Allah is Ever Most High, Most Great. }<sup>10</sup>
- 2- The Hadith of Um Salamah that the Prophet (pbuh) swore not to enter the chambers of his wives for one month, and when twenty nine days passed, he frequented them, whereupon it was said to him, O Messenger of Allah you swore to shun them for one month and he said: "The month is of 29 days."<sup>11</sup>
- 3- The Hadith of Amro Bin Al-Ahwas: "Treat women kindly, they are like captives in your hands; you do not owe

<sup>1</sup>IbnMandhour, Lisan Al-Arab, Part 5 pp.250-253, Al-Fayrouzabadi, Al-Qamus Al-Muhit, Part 1 p.637.  
<sup>2</sup>Al-Isfahani, Al-Mufradat, p.536, Al-Manawi, Al-Tawqif 'AlaMuhimmat Al-Ta'arif, Part 1 p.738.  
<sup>3</sup>Ibn Al-Arabi, Ahkam Al-Qur'an, Part 1, p.534.  
<sup>4</sup>Al-Bukhari, Sahih Al-Bukhari, Kitab Al-Adab Chapter (Migration and the saying of the Prophet (pbuh)- it is impermissible for a man to desert his brother....) Part 5, p.2256 Number (5726), Muslim, Sahih Muslim, Kitab Al-Birr W`alSilahW`alAdab, Chapter (Tahrim Al-TahassudW`alTabaghudW`alTadabur), Part 4, p.1983, Number (2559).

<sup>5</sup> Al-Bukhari, Sahih Al-Bukhari, Kitab Al-Adab Chapter (Migration and the saying of the Prophet (pbuh)- it is impermissible for a man to desert his brother....) Part 5, p.2256 Number (5726), Muslim, Sahih Muslim, Kitab Al-Birr W`alSilahW`alAdab (Bab Tahrim Al-HajrFawqThalathBila 'UdhrShar'iy) Part 4, p.1984 Number (2560).  
<sup>6</sup> Al-Jassas, Ahkam Al-Qur'an, Part 3 p.150, Al-Kassani, Bada'e' Al-Sana'e', Part 2, p.334.  
<sup>7</sup> Al-Dardir, Al-Sharh Al-Kabir, Part2 p.343, Aleesh, Minah Al-Jalil, Part 3, p.545.  
<sup>8</sup>Al-Shirbini, Al-Iqna'a, Part 2, p.432, Al-Ramli, Nihayat Al-Muhtaj, Part 6, p.390.  
<sup>9</sup>IbnMufleh, Al-Mubde', Part 7, p.214, Al-Bahuti, Kashaf Al-Qina`a, Part 5, p.209.  
<sup>10</sup> [An-Nisa: 34]  
<sup>11</sup> Al-Bukhariop.cit, Kitab Al-Nikah (Migration of the Prophet- his wives...) Part 5, p.1996, Number (4906); Muslim, Sahih Muslim, Kitab Al-Siyam Bab ( the month is twenty nine..) Part2, p.764 Number (1085).

anything else from them. In case they are guilty of open indecency, then do not share their beds and beat them lightly but if they return to obedience, do not have recourse to anything else against them..."<sup>12</sup>

- 4- The Hadith of Hakim Bin Mu`awiyah: "That he should feed her as he feeds himself and clothe her as he clothes himself; he should not strike her on the face nor disfigure her, and he should not abandon her except in the house (as a form of discipline)."<sup>13</sup>

## Topic II: Method of Desertion

The Fuqaha have differed on how a man would desert his wife through several opinions of which I will cite the most important:

- 1) The Hanafis are of the view in Al-Adhhar<sup>14</sup> that desertion is by eschewing oral communication with the wife, and the man does not eschew sexual intercourse or the matrimonial bed. This opinion was also stated by Ibn Abbas, Ikrimah, Al-Dahhak and Al-Sadiy.<sup>15</sup> The exponents of this view based their view on the premise that sexual intercourse is a joint right of the spouses and its eschewal entails harm to the man, and thus he must not discipline the wife by harming himself and invalidating his right.<sup>16</sup>
- 2) The Hanafis<sup>17</sup>, Malikis<sup>18</sup>, Shafi`is<sup>19</sup> and Hanbalis<sup>20</sup> assume the position that Hajr is

to desert the wedlock bed and not to engage in intercourse with the wife.

It is the position of the Hanafis based on this saying that if he has another wife he shall have intercourse with the other from her share, because her share is honored when the rules of God are observed and not in case of disobedience and disputes.<sup>21</sup>

- 3) In one saying of the Hanafis<sup>22</sup> and another of the Shafi`is<sup>23</sup> the view is held that desertion is to eschew sexual intercourse with the wife and not to desert the wedlock bed.
- 4) In one saying the Hanafis are of the view that desertion is by eschewal of sexual intercourse at a time in which the wife is desirous rather than the time in which he is desirous; because such is to discipline and reprimand and so he must discipline her rather than himself by eschewing intercourse in case he is in need of it.<sup>24</sup>
- 5) In one saying of the Hanbalis<sup>25</sup> the view is held that Hajr signifies not having intercourse with her in bed nor to speak to her.. This position was also held by Ibn Abbas in a narration.<sup>26</sup>
- 6) It is the view of Ibn Abbas in a narration according to him, Al-Sadiy, Al-Dahhak and Ikrimah in the generation succeeding the earliest generation of Muslims that Hajr is neither to have intercourse with her nor to speak to her, but to sleep in bed and then to give her his back.<sup>27</sup>
- 7) In one saying of the Shafi`is<sup>28</sup> the position is held that Hajr is to speak to his wife harshly, but does not eschew having intercourse with her or sharing her bed. This was also said by Ibn Abbas, Ikrimah and Al-Hassan in another narration.<sup>29</sup>
- 8) It is the view of Imam Al-Tabari that Hajr is by confining the wife to the house.<sup>30</sup>

<sup>12</sup> Al-Tirmidhi, Sunan Al-Tirmidhi, Kitab Al-Rida`a (Right of woman over her husband) Part 3 p.467 Number (1163), and Abu Issa said: the Hadith is sound; Al-Nissa`i, Al-Sunan Al-Kubra, Kitab `Ishrat Al-Nissa` Bab (Kayf Al-Darb) Part 8, p.264 Number (9124); IbnMajah, SunanIbnMajah, Kitab Al-Nikah (Right of woman over her husband), Part 1, p.594, Number (1851); the Hadith is sound, see: Al-Albani, Irwa`a Al-Ghalil, Part 7, p.96,97..

<sup>13</sup>IbnMajah, op.cit., Kitab Al-Nikah (Right of woman over her husband) Part 1, p.593 Number (1850); Al-Hakem, Al-Mustadrak, Kitab Al-Nikah Part 2, p.204, Number (2764). Al-Hakem commented: This is a Hadith of sound chain of transmission (isnadsahih) and did not authenticate it; Al-Bayhaqi, Sunan Al-Bayhaqi, Kitab Al-QassamW`alNushuz Bab (Right of Women Over Man) Part 7, p.295 Number (14503), sound Hadith, See, Al-Albani, op.cit., Part 7, p.98.

<sup>14</sup>Al-Kassani, Bada`e Al-Sana`e, part 2, p.334, IbnNujeim, Al-Bahr Al-Ra`eq, Part 3, p.236.

<sup>15</sup> Al-Jassas, op.cit., Part 3, p.150.

<sup>16</sup> Al-Kassani, op.cit., Part2, p.334.; IbnNujeim, op.cit., Part3, p.236.

<sup>17</sup>Ibid, Part2, Part2, p.334; IbnNujeim, ibid, Part, p.236.

<sup>18</sup>Al-Hattab, Mawaheeb Al-Jalil, Part 4, p.15; Al-Kharashi, Sharh Al-Kharashi, Part 4, p.7

<sup>19</sup>Al-Nawawi, Rawdat Al-Talibin, Part 7, p.367; Al-Dimyati, I`anat Al-Talibin, Part 3, p.376.

<sup>20</sup>IbnQudamah, Al-Mughni, Part 7, p.242.IbnMufleh, Al-Mubde`, Part 7, p.214.

<sup>21</sup>Al-Kassani, op.cit., Part 2, p.334.

<sup>22</sup>IbnNujeim, op.cit., Part3, p.236.

<sup>23</sup>Al-Shirbini, Mughni Al-Muhtaj, Part3, p. 259.

<sup>24</sup>Al-Kassani, op.cit., Part2, p.334.

<sup>25</sup>Al-Mardawi, Al-Insaf, Part8, p.376.

<sup>26</sup>IbnKathir, TafsirIbnKathir, Part1, p.493.

<sup>27</sup>Ibid, Part1, p.493.

<sup>28</sup>Al-Shirbini, op.cit., Part3, p.259.

<sup>29</sup>Al-Tabari, op.cit., Part5, p.65. Ibn Al-Arabi, op.cit., Part1, p.533.

He grounded the abovementioned opinions in the Qur'anic Ayah: {As to those women on whose part you see illconduct, admonish them (first), (next), refuse to share their beds, (and last) beat them (lightly, if it is useful), }<sup>31</sup>, where the Ayah was interpreted that if the wives refuse to desist from their rebelliousness then they should be confined to their homes.<sup>32</sup>

Moreover, there is the narration according to Asma the daughter of Abu Bakr the wife of Al-Zubayr Bin Al-Awam: "that she used to be outside of the home and he was reprimanded for this..and he beat both of them hard, but the other wife protected herself more.. and Asma was hit more.. and she told about him to her father Abu Bakr, and he told her: be patient for Al-Zubayr is a good man and perhaps your spouse in paradise..."<sup>33</sup>

The opinion cited by Imam Al-Tabari is reprehensible and alien, but I mentioned it here to discuss it and exposit its weakness as an argument, because there are those who attempt to present an erroneous view of the position of Islam on woman by referring to these alien opinions. Thus Ibn Al-Arabi comments on the statement of Imam Al-Tabari: "Strange it is that in spite of his erudition in the language of the Arabs that he shall have deviated from sound judgment."<sup>34</sup>

Thus Hajr means eschewal of wedlock bed rather being confined to the home.<sup>35</sup>

As to the narration according to Asmaa it is an alien Hadith related by IbnWahb from Imam Malek.<sup>36</sup>

As to the other opinions interpreting the meaning of Hajr what is plausible is that desertion of the wedlock bed relates to multiple meanings, even though the apparent meaning relates to not sleeping with the wife in the same bed which is a manner of disciplining the wife.

Nonetheless, this does not prevent the use of other means in terms of eschewing oral communication or sexual intercourse without abandoning the wedlock bed which would achieve the aim of Hajr, namely to discipline the wife and prevent her disobedience, while emphasizing in this context that choosing the method of Hajr must give due regard to not causing harm to the offspring.

The position favoring variety in the meanings of desertion has been given weight by a number of modern scholars among those who have written on the topic of the desertion of the wife.<sup>37</sup>

### Topic III: Period of Hajr.

The lawful duration of desertion varies according to the method of Hajr to be chosen by the husband, whereby if desertion is by eschewing sexual intercourse the Fuqaha hold several opinions in this matter:

- 1) It is the view of the Hanafis<sup>38</sup>, Shafi`is<sup>39</sup> and Hanbalis<sup>40</sup> that it is permissible for the husband to desert his wife until she becomes obedient to him, and when she becomes so it is prohibited for him to desert her, and they did not specify for this a time period. They based their position on the Ayah: {refuse to share their beds,}<sup>41</sup>, where the latter does not indicate restriction.
- 2) It is the position of the Malikis that the duration of laudable Hajr is one month and should not amount to four months.<sup>42</sup>

As to their evidence for favoring Hajr for one month there is what is stated in the Hadith of Um Salamah: "The Prophet (PBUH) took an oath that he would not enter upon some of his wives for one

<sup>30</sup>Ibid, Part5, p.66.

<sup>31</sup> [An-Nisa: 34]

<sup>32</sup>Al-Tabari, op.cit, Part 5, p.66.

<sup>33</sup>Ibn Al-Arabi, op.cit., Part1, p.533.This tradition was narrated by IbnSa`ad in Al-Tabaqat Al-Kubra, part8, p.251, and IbnAssaker in TarikhDimashq, Part 69, p.16. Al-Albani said: the transmitters of the tradition are reliable but the chain of transmission is incomplete; because Ikrimah did not encounter Abu Bakr, but he received it from Asma`aBint Abu Bakr. See Al-Silsilah Al-Sahihah, Part 3, p.276 Number (1281).

<sup>34</sup>Ibn Al-Arabi, op.cit., Part 1 p. 534.

<sup>35</sup>Ibid, Part 1, p. 534.

<sup>36</sup>Ibid, Part 1, p. 533.

<sup>37</sup>See Zeidan, Al-Mufassal Fi Ahkam Al-Mar`ah, Part 7, p. 315; Shindi, HukmHajr Al-ZawjahF`ilFiqh Al-Islami, pp. 134-135; Al-Rifa`i and Tawalbeh, Ahkam Al-HajrF`ilFiqh Al-Islami, p.9.

<sup>38</sup>Al-Kassani, op.cit., Part 2, p..334; IbnNujeim, op.cit., Part 3, p.236.

<sup>39</sup>Al-Shirbini, op.cit., Part 3, p. 259; Al-Dimiati, op.cit., Part 3, p.376.

<sup>40</sup>Al-Bahouti, op.cit., Part 5, p.209; Al-Rheibani, MatalebUli Al-Nuha, Part 5, p. 287.

<sup>41</sup> [An-Nisa: 34]

<sup>42</sup>Al-Hattab, op.cit., Part 4, p.15; Aleesh, Minah Al-Jalil, Part 3, p. 545; Al-Dessouqi, Hashiyat Al-Dessouqi, Part 2, p. 343.

month. But when twenty nine days had elapsed, he went to them in the morning or evening. It was said to him, "O Allah's Prophet! You had taken an oath that you would not enter upon them for one month." He replied, "The month can be of twenty nine days."<sup>43</sup>

As regards their condition for the Hajr not to amount to four months they grounded this in the period of Ilaa (oath not to have sexual relation) because the husband if he deserts his wife four months and more it is incumbent upon him to return to his wife, and in case he exceeds the period the wife has the option to separate,<sup>44</sup> based upon the Qur'anic Ayah: {Those who take an oath not to have sexual relation with their wives must wait four months, then if they return (change their idea in this period), verily, Allah is Oft-Forgiving, Most Merciful. And if they decide upon divorce, then Allah is All-Hearer, All-Knower. }<sup>45</sup>

- 3) It is the position of the Hanbalis in one narration that he shall not desert the wedlock bed except for three days, not more.<sup>46</sup>

What is the most plausible in this matter is the position of the Malikis in terms of determining the period of desertion, because the aim is to discipline, whereby if the period is prolonged to no avail, then it should be eschewed and a new means should be utilized.

Moreover, eschewing sexual intercourse with the wife for four months and more does harm to the wife and the rule regarding it is that of Ilaa.

Moreover, not defining the period of Hajr may drive the morally weak to desert their wives and to do harm to them on grounds of disciplining them and this might last for years, whereby the desired aim is not fulfilled, but rather leads to aloofness between husband and wife thereby negatively affecting the Muslim family and the children in particular, and the outcome might be the dissolution of the family through divorce after prolonged suffering.

It is necessary to state here that among the exponents of the first statement are those that conferred on the wife the right to demand separation in case the desertion (Hajr) is prolonged, which is what I will show in Chapter II, where they did not specify the period of lawful desertion, but

<sup>43</sup>It has been previously authenticated.

<sup>44</sup>Al-Qurtubi, *Tafsir Al-Qurtubi*, Part 3, p. 108; AL-Hattab, *op.cit.*, Part 4, p. 15.

<sup>45</sup> [Al-Baqara: 226-227]

<sup>46</sup>Al-Mardawi, *op.cit.*, Part 8, p. 376.

when they considered the harm that could be caused by desertion they gave the wife the right to demand separation.

However, if Hajr is by eschewal of oral communication, and the matter related to him and obedience to him, the Hanafis<sup>47</sup>, Malikis<sup>48</sup>, Shafii's<sup>49</sup> and Hanbalis<sup>50</sup> held the position that Hajr (desertion) should not exceed three days. This is attributable to the Hadith of Anas Bin Malik that the Prophet peace be upon him said: "...and it is impermissible for a Muslim to desert his brother for more than three nights."<sup>51</sup>

Nevertheless in case the desertion by eschewing oral communication aims to deter her from committing a sin and to rectify her religious commitment it is the position of the Hanafis<sup>52</sup>, Malikis<sup>53</sup> and Shafii's<sup>54</sup> that there is no objection for the period to be more than three days.

They based their abovementioned opinion on the Hadith of Ka'ab Bin Malek in the story of his failure to participate in the battle of Tabuk: "Allah's Messenger (PBUH) forbade the Muslims to talk with three of us from amongst those (persons) who had stayed behind him. The people began to avoid us and their attitude towards us underwent a change and it seemed as if the whole atmosphere had turned (hostile) against us and it was in fact the same atmosphere of which I was fully aware and in which I had lived (for a fairly long time). We spent fifty nights."<sup>55</sup>

The preferable and sounder position in this matter is that there is no objection for the desertion by refraining from oral communication to exceed three days in order to prevent the wife from committing a sin or transgressing the commands of Allah, but it is necessary to determine when the desertion ends; because it is a means for disciplining and it is not an aim in itself, while its continuance for a long time negatively affects the Muslim family.

<sup>47</sup>Alaa Eddin Bin Abdeen, *Takmilat Hashiyat Ibn Abdeen*, Part 7, p. 143.

<sup>48</sup>Al-Nafrawi, *Al-Fawakeh Al-Dawani*, Part 2, p. 294.

<sup>49</sup>Al-Shirbini, *op.cit.*, Part 3, p. 259; Al-Ramli, *op.cit.*, Part 6, p. 390.

<sup>50</sup>Al-Bahouti, *op.cit.*, Part 5, p. 209; Al-Rheibani, *op.cit.*, Part 5, p. 287.

<sup>51</sup>It has been previously authenticated.

<sup>52</sup>Alaa Eddin Ibn Abdeen, *op.cit.* Part 7, p. 143.

<sup>53</sup>Al-Nafrawi, *op.cit.*, Part 2, p. 294.

<sup>54</sup>Al-Shirbini, *op.cit.*, Part 3, p. 259; Al-Ramli, *op.cit.*, Part 6, p. 390.

<sup>55</sup>Al-Bukhari, *op.cit.*, *Kitab Al-Maghazi Bab (Hadith Ka'ab Bin Malek..)* Part 4, pp. 1603-1605 Number (4156).

I wish to mention in this context that deserting the corrupt people- while affirming its lawfulness- differs in nature from deserting the wife who resides with her husband in a single home with the children; and here we might ask how would such affect them as they observe their parents not talking to one another. Hence, choosing the suitable method of desertion is desirable in such cases, while emphasizing that it is necessary to adopt the method of preaching so as to achieve the desired end and it is God who knows best.

## **Chapter II: Harming the Wife by Desertion and its Impact.**

This includes three topics:

### **Topic I: The right of the wife to sexual intercourse and matrimonial cohabitation.**

I had shown in Chapter I that desertion of the wife is considered a lawful means to discipline her and to prevent her disobedience, and that the Hajr is subject to rules and restrictions, but if such desertion continues and lasts for long then it would be harmful to the wife, especially since there are some husbands who intend to harm their wives where the matter has to do with differences unrelated to disciplining or the intention to rectify conduct, which involves affecting the right of the wife to sexual intercourse and familial tranquility and stability.

Some scholars have resultantly take the position that the wife may demand separation between her and her husband in case the latter persists in his desertion and commission of harm.

To discuss this matter it is necessary to exposit the position of the religious scholars concerning the right to sexual intercourse- whether it is the right of the husband or the rights of both the husband and wife.

The Hanafis<sup>56</sup>, Malikis<sup>57</sup> and Shafiis<sup>58</sup> have stated in one opinion that sexual intercourse is the right of the husband; while the Hanafis<sup>59</sup>, Malikis<sup>60</sup> and

Hanbalis<sup>61</sup> held in one opinion that the right to sexual intercourse is the right of both man and wife.

They based their aforementioned opinion on the Hadith of Abdullah Bin Amro Bin Al-'Aass: "O `Abdullah! Have I not been informed that you fast all the day and stand in prayer all night?" I said, "Yes, O Allah's Messenger (PBUH)!" He said, "Do not do that! Observe the fast sometimes and also leave them (the fast) at other times; stand up for the prayer at night and also sleep at night. Your body has a right over you, your eyes have a right over you and your wife has a right over you." <sup>62</sup>

The previous Hadith clearly attests to the fact that the wife has rights including the right to sexual intercourse, because the Prophet (pbuh) commanded him to fast and eat, to pray and sleep; because excessive fasting and prayer by night affects the fulfillment by the man of his matrimonial duties.

Moreover, marriage was made lawful in the interest of the married couple and to remove harm from them, by enabling licit fulfillment of sexual desire which is the right of both man and wife.<sup>63</sup>

Therefore, the position that sexual intercourse is the right of both husband and wife is the superior position; because such is consistent with the purposes of the marriage contract in terms of achieving empathy and tranquility, while considering the right to be solely that of the husband could lead to inattentiveness to his wife thereby negatively affecting matrimonial life.

### **Topic II: Separation of the Spouses Due to Hajr.**

Based on what was mentioned in the previous chapter regarding differences on the right of the married couple to sexual intercourse, the Fuqaha have differed on the possibility for the wife to demand separation due to her husband deserting her and her sustaining harm as a result; there are two opinions in this regard:

- 1) The Hanafis<sup>64</sup>, Shafiis<sup>65</sup> and the Malikis<sup>66</sup> in one opinion and Ahmad<sup>67</sup> in one

<sup>56</sup>Al-Kassani, op.cit., Part 2, p. 331; Ibn Al-Humam, Fath Al-Qadir, Part 3, p.435.

<sup>57</sup>Al-Hattab, op.cit., Part 4, p. 11.

<sup>58</sup>Al-Shirbini, op.cit., Part 3, p. 251; Al-Ansari, Asna Al-Mataleb, Part 3, p.229.

<sup>59</sup>IbnNujeim, op.cit., Part 3, p.235; IbnAbdeen, op.cit., Part 3, p.203.

<sup>60</sup>Al-Muwaq, Al-TajW`alIkliil, Part 4, p. 108.

<sup>61</sup>Al-Mardawi, op.cit., Part 8, p.354; Al-Bahouti, op.cit., Part 5, p. 192.

<sup>62</sup>Al-Bukhari, op.cit.Kitab Al-Nikah, Bab (your spouse has a right over you...) Part 5, p. 1995, Number (4903).

<sup>63</sup>IbnMufleh, op.cit., Part 7, p. 198.

<sup>64</sup>Al-Kassani, op.cit., Part 2, p. 331; IbnAbdeen, op.cit., Part 3, p. 202.

<sup>65</sup>Al-Shirazi, Al-Muhadhab, Part 2, p. 66; Al-Ansari, op.cit., Part 3, p. 229.

narration are of the view that the wife is not entitled to demand separation due to the husband deserting her and refraining from having sexual intercourse with her.

The Hanafis elaborate by saying that sexual intercourse is religiously mandatory and is thus something beyond the judicial arena and enforcement, while sexual intercourse for one time is something that is within the purview of court rulings.

Those holding this opinion adduced several evidences including:

- 1- The thing that drives to sexual intercourse and pleasure is desire and love.<sup>68</sup>
  - 2- Sexual intercourse is the right of the husband and in case he eschews it he is like one who rents a house and does not use the rented house.<sup>69</sup>
  - 3- The one practicing *ilaa* is not subject to a period given that if separation is decided without an oath to eschew sexual intercourse then the *ilaa* is of no consequence.<sup>70</sup>
- 2) In one statement the Hanafis,<sup>71</sup>Malikis<sup>72</sup> and Hanbalis<sup>73</sup> are of the view that the wife has the right to demand separation due to harm sustained as a result of the husband not having intercourse with her, whether the husband is present or absent.

They based their opinion on several proofs including:

- 1- {either you retain her on reasonable terms or release her with kindness.}<sup>74</sup>
- 2- {But do not take them back to hurt them,}<sup>75</sup>

The mode of extrapolation from the two *Ayahs* is that retaining the wife necessitates not doing harm to her, and refraining from sexual intercourse entails doing harm which must be removed.

- 3) There is a narration from ‘Umar Ibn Al-Khattab that he asked his daughter Hafsa- God be pleased with her- what is the longest that a woman can await her husband?, whereupon she said: six months, whereupon ‘Umar did not dispatch his emissaries for more than six months.<sup>76</sup>

In another narration he told his daughter Hafsa: “I am inquiring about a matter which has concerned me so reveal it to me; how long can a woman await her husband, and she looked down and was bashful, whereupon he said: Allah is not bashful of what is true, and she indicated three months or four, and then ‘Umar wrote that the armies should not be kept abroad on duty for more than four months.”<sup>77</sup>

- 4) The absence of the husband from his wife causing harm which should be removed.<sup>78</sup>
- 5) In case a man eschews sexual intercourse with his wife for four months or more then this gives her the right to demand separation, and this materializes by refraining from sexual intercourse by desertion and absence; because harm is caused in both cases.<sup>79</sup>

Thus refraining from having intercourse entails the meaning of *ilaa*, which is to cause harm and to eschew sexual intercourse.<sup>80</sup>

Moreover, whereas the rule of *ilaa* is established for one who swears this does not prevent analogical reasoning like other rules reached by analogy or *qiyas*.<sup>81</sup>

- 4- What must be done in case one swears to eschew it must be done in case he did not

<sup>66</sup>Ibn Abdel Barr, *Al-Kafi*, Part 1, p. 282.

<sup>67</sup>Ibn Qudamah, *op.cit.*, Part 7, p. 440; Al-Mardawi, *op.cit.*, Part 9, p. 170.

<sup>68</sup>Al-Shirazi, *op.cit.*, Part 2, p. 66; Al-Ramli, *Ghayat Al-Bayan*, Part 1, p. 258.

<sup>69</sup>Al-Ansari, *op.cit.*, Part 3, p. 229.

<sup>70</sup>Ibn Qudamah, *op.cit.*, Part 7, p.440.

<sup>71</sup>Al-Kassani, *op.cit.*, Part 2, p. 331; Ibn Abdeeen, *op.cit.*, Part 3, p. 203.

<sup>72</sup>Malek, *Al-Mudawwana*, Part 4, p. 271; Dessouqi, *Hashiyat Al-Dessouqi*, Part 2, p. 431.

<sup>73</sup>Ibn Qudamah, *op.cit.*, Part 7, p. 440; Al-Mardawi, *Al-Insaf*, Part 9, p. 169, 170.

<sup>74</sup> [Al-Baqara: 229]

<sup>75</sup> [Al-Baqara: 231]

<sup>76</sup>Abdel Razzaq, *Musannaf Abdel Razzaq, Kitab Al-Talaq (Right of the woman over her husband.)*Part 7, p. 152 Number (12594); Al-Bayhaqi, *Sunan Al-Bayhaqi, Kitab Al-Siyar (Al-Imam La YajmaB`ilGhaza )*, Part 9, p. 29 Number (17628).

<sup>77</sup>*Ibid*, Part 7, pp. 151-152, Number (12593).

<sup>78</sup>Dessouqi, *Hashiyat Al-Dessouqi*, Part 2, p. 431.

<sup>79</sup>Ibn Qudamah, *op.cit.*, Part 7, p. 440; Ibn Rushd, *op.cit.*, Part 2, p.76.

<sup>80</sup>Ibn Al-Arabi, *op.cit.*, Part 1, p. 244.

<sup>81</sup>Al-Bahouti, *op.cit.*, Part 5, p.354.



swear such as expenditure on wife and other duties..<sup>82</sup>

What is plausible in this matter is the position that the wife is entitled to demand separation in case her husband deserts her and does not have intercourse with her, because such is removal of harm to her; and because one cannot imagine the continuance of a stable matrimonial relationship in a situation of Hajr.

This opinion is grounded in analogy relative to the rule of Ilaa, where if a person swears not to have intercourse with his wife for four months and more, then the wife may resort to the judge to remove harm from her, for eschewal of intercourse is actualized in the case of Hajr as well as Ilaa.

As to Hajr by eschewing oral communication and bad cohabitation this involves harm to the wife and could lead to a state of divergence and dispute between the husband and wife, and this also confers on the wife the right to remove harm and to demand separation.

In this context it is necessary to point out that separation between the married couple due to Hajr must be preceded by admonishing the husband and giving him ample opportunity to rectify his situation with his wife.

It is necessary to state here that the Malikis and Hanbalis have set certain conditions as grounds for demanding separation. Thus the Malikis set as a condition harm justifying demand for separation where the wife had become fearful of committing adultery, rather than sexual desire resulting from the long absence of her husband.<sup>83</sup>

As to the Hanbalis they set as a condition for the Hajr to be without an acceptable excuse, whereby if it is due to an excuse such as sickness, absence and so forth then the demand for separation would not be valid.<sup>84</sup>

As to IbnAqeel the Hanbali he does not consider valid the claim of intending to cause harm by eschewing intercourse, where he finds possibility for demanding separation only as a result of the presence of harm.<sup>85</sup>

In my opinion there is no need to set these two conditions because harm resulting from Hajr is

actualized, even if the woman did not reach the extent of fear of committing adultery.

As to the presence or absence of an acceptable excuse, it may be considered on the basis of prolonging the period of grace for one with an excuse, rather than prohibiting the demand for separation; because we must view with balance both the husband and wife, whereby if the wife sustains harm by remaining with her husband in such situation, and cannot endure staying with him, then she has the right to demand separation.

### **Topic III: Duration of the Hajr Justifying Demand for Separation and the Type of Separation.**

The Fuqaha differentiated between the state of Hajr and the state of absence along with Hajr or desertion.

As for the state of Hajr the fuqaha have differed on the period conferring on the woman the right to demand separation, where the Malikis took the position in one of their sayings<sup>86</sup> and also the Hanbalis<sup>87</sup> that the period is four months by analogy to the period of Ilaa.

And in one statement by the Malikis they said that the separation is without a term. And in another saying, determining the period is within the discretionary power of the Qadi or judge.<sup>88</sup>

As to the state of absence with desertion the Malikis have adopted the position that the period is one year, and in another position that it is two years, or three years.<sup>89</sup>

According to the Hanbalis the period is six months<sup>90</sup> based on the narration concerning when Umar Bin Al-Khattab asked Hafsa about how long the wife can endure being away from her husband, and accordingly he would bring back his armies after six months.<sup>91</sup>

The position that I find more plausible is that the period is four months by analogy to the period of Ilaa; as for the state of absence it is one year, given

<sup>82</sup>IbnQudamah, op.cit., Part 7, p.440.

<sup>83</sup>Al-Dardir, Al-Sharh Al-Kabir, Part 2, p. 431; Aleesh, op.cit., Part 4, p. 205.

<sup>84</sup>IbnQudamah, op.cit., Part 7, p. 440; Al-Bahouti, op.cit., Part 5, p. 354.

<sup>85</sup>Al-Mardawi, op.cit., Part 9, p. 170.

<sup>86</sup>Al-Muwaq, op.cit., Part 4, p. 108; Al-Dessouqi, op.cit., Part 2, p. 431.

<sup>87</sup>Al-Mardawi, op.cit., Part 9, p. 169; Al-Bahouti, op.cit., Part 5, p. 354.

<sup>88</sup>Ibn Abdel Barr, op.cit., Part 1, p. 282; Al-Dessouqi, op.cit., Part 2, p. 431.

<sup>89</sup>Al-Dessouqi, op.cit., Part 2, p. 431; Aleesh, op.cit., Part 4, p. 205.

<sup>90</sup>Al-Mardawi, op.cit., Part 8, p. 356.

<sup>91</sup>It has been previously authenticated.

that there could be an excuse for the absence of that husband.

As to Hajr, if it is by means of silence the Malikis<sup>92</sup> and Hanbalis<sup>93</sup> hold the position that it would be possible to demand separation due to it without defining a time period after admonishing him.

As regards the type of separation due to Hajr and absence the religious scholars have differed:

According to the official position of the Malikis<sup>94</sup> and the Hanbalis<sup>95</sup> in one narration it is irrevocable divorce; because it is separation to remove harm at the behest of a ruler. And there is a statement by the Malikis<sup>96</sup> and the Hanbalis<sup>97</sup> in one narration it is revocable divorce; because the judge takes the place of the husband in effecting divorce. As to the official position of the Hanbalis they said that separation is not diminished by the times of divorce; because every separation at the behest of the judge is dissolution.<sup>98</sup>

The Hanbalis in one narration stated that the ruler or judge has the choice of effecting divorce or dissolution.<sup>99</sup>

The position that I find most plausible-and Allah knows best- separation is irrevocable divorce; because the judge admonishes the husband to mend his ways with his wife, and leaves it up to the husband to divorce and if he fails to mend his ways and refuses to divorce, then the qadi shall effectuate irrevocable divorce instead of the husband. We do not state here that the divorce is revocable; because the husband could return her and might repeat doing harm to her, and we do not say severance; because the husband after being admonished is not considered free of blame in case he insists on harming the wife, for effectuating the divorce means counting the number of divorces, and so if he return with a new contract to his wife then it shall be reckoned among the number of divorces, and this could prevent him from repeating the harm he commits.

---

<sup>92</sup>Al-Kharashi, *Sharh Al-Kharashi*, Part 4, p. 93; Al-Dessouqi, *op.cit.*, Part 2, p. 431.

<sup>93</sup>Al-Bahouti, *op.cit.*, Part 5, p. 354.

<sup>94</sup>Al-Muwaq, *op.cit.*, Part 4, p. 25; Al-Dessouqi, *op.cit.*, Part 2, p. 364.

<sup>95</sup>IbnMufleh, *op.cit.*, Part 8, p. 28.

<sup>96</sup>Al-Nafrawi, *op.cit.*, Part 2, p. 47; Al-Dessouqi, *op.cit.*, Part 2, p. 364.

<sup>97</sup>IbnMufleh, *op.cit.*, Part 8, p. 28; Al-Bahouti, *op.cit.* Part 5, p. 368.

<sup>98</sup>IbnQudamah, *op.cit.*, Part 7, p. 147; Al-Rheibani, *op.cit.*, Part 5, p. 506.

<sup>99</sup>IbnMufleh, *op.cit.*, Part 8, p. 28; Al-Bahouti, *op.cit.*, Part 5, p. 368.

And it is Allah who knows best.

## Conclusion

Upon completion of this study with the grace of Allah, it would be possible to state several findings, foremost of which:

- 1- The desertion of the wife is considered among the lawful methods of disciplining which may take place after advising and preaching to the wife, such in case the wife disobeys her husband.
- 2- The scholars have several interpretations regarding the method of desertion, most prominently, abandoning the wedlock bed or eschewing sexual intercourse or oral communication with the wife or speaking harshly to her. The author favors the position that Hajr is suitable for being ascribed to its various meanings, whereby the husband may choose the method which is of impact and which helps in ending the disobedience of the wife in a manner not affecting the interests of the children.
- 3- The desertion of the wife should be period-specific and it is impermissible for it to last for numerous months or years; because Hajr has the aim of reforming the wife and ending her disobedience and in case such as abortive, then another method should be used to achieve the required aim.
- 4- In case the period of desertion exceeds the period that is religiously lawful, or desertion is adopted as a means to harm the wife, this confers on her the right to resort to the judiciary, so as to admonish the husband or to give him a period of time to mend his ways with his wife, and in case he continues the desertion, then the author favors for there to be separation.
- 5- The period of desertion enabling the wife to demand separation according to the author is four months in case the husband is living with the wife based on an analogy to Ilaa, and one year if he is absent, but if the desertion is by eschewing oral communication and mistreating the wife then the husband is not given a grace period, but shall be warned, and if he persists then there shall be immediate separation.
- 6- The type of separation resulting from the decision of the judge is revocable divorce, which is the position favored by the author.

## Sources and References

- [1] Holy Qur'an
- [2] Al-Isfahani, Al-Hussein Bin Muhammad. Al-Mufradat FiGharib Al-Qur'an, edited by Muhammad Kilani, Beirut: Dar Al-Ma`rifah.
- [3] Al-Albani, Muhammad Nasser Eddin, Irwa`aAl-Ghalil FiTakhrijAhadithManar Al-Sabeel, Beirut: Al-MaktabAl-Islami, 1405H.-1985A.D.
- [4] Al-Albani, Muhammad Nasser Eddin, SilsilatAl-Ahadith Al-SahihWa Shay`Min FiqhihaWaFawa`ediha, Riyadh: Maktabat Al-Ma`arif, 1415H.-1995A.D.
- [5] Al-Ansari, Zakariah Bin Muhammad, Asna Al-Matalib FiSharhRawdAl-Taleb, Al-MaktabahAl-Islamiyyah.
- [6] Al-Bukhari, Muhammad in Ismail, SahihAl-Bukhari, edited by Mustafa Al-Bagha, Beirut, Dar IbnKathir and Dar Al-Yamamah, 1407H.-1987A.D.
- [7] Al-Bahuti, Mansour Bin Younis, Kashaf Al-Qina`a, edited by HilalMseilhiHilal, Beirut, Dar Al-Fikr, 1402H.-1982A.D.
- [8] Al-Bayhaqi, Ahmad Bin Al-Hussein, Sunan Al-Bayhaqi, edited by Muhammad Ata, Mecca, Maktabat Dar Al-Baz, 1414H.-1994A.D.
- [9] Tirmidhi, Muhammad Bin Issa, SunanAl-Tirmidhi, edited by Ahmad Shaker and others. Beirut, Dar Ihya`aAl-Turath.
- [10] Al-Jassas, Abu Bakr Ahmad Bin Ali, AhkamAl-Qur'an, edited by Muhammad Al-SadeqQamhawi, Beirut, Dar Ihya`aAl-Turath, 1405H.-1985A.D.
- [11] Al-Hakem, Muhammad Bin Abdullah, MustadrakAl-Hakem, edited by Mustafa Ata, Beirut, Dar Al-KutubAl-Ilmiyyah, 1411H.-1991A.D.
- [12] Al-Hattab, Muhammad Bin Abdel Rahman, MawahebAl-JalilSharhMukhtassar Khalil, Beirut, Dar Al-Fikr, 1398H.-1978A.D.
- [13] Al-Kharshi, Muhammad, SharhAl-KharshiAlaMukhtassar Khalil, Beirut, Dar Al-Fikr.
- [14] Al-Dardir, Abu Al-Barakat Ahmad, Al-Sharh Al-Kabir, edited by Muhammad Aleesh, Beirut, Dar Al-Fikr.
- [15] Al-Dessouqi, Muhammad Bin Arafah, HashiyatAl-DessouqiAlaAl-Sharh Al-Kabir, edited by Muhammad Aleesh, Beirut, Dar Al-Fikr.
- [16] Al-Dimyati, Abu Bakr Bin Al-Sayyed Muhammad, I`anatAl-Talibin, Beirut, Dar Al-Fikr.
- [17] Al-Rheibani, Mustafa Al-Suyuti, MatalebUliAl-Nuha, Damascus, Al-MaktabAl-Islami.
- [18] IbnRushd, Muhammad Bin Ahmad, BidayatAl-MujtahidWaNihayatAl-Muqtasid, Beirut, Dar Al-Fikr.
- [19] Al-Rifa'i, Rudayna, WaTawalbeh, Muhammad, AhkamAl-HajrFilFiqhAl-Islami, MajallatDirassatUlum Al-Shari`ahW`alQanun, Amman, University of Jordan, Vol. (36), Issue (2), 1429H.-2009A.D.
- [20] Al-Ramli, Muhammad Bin AbiAl-Abbas, GhayatAl-Bayan SharhZabadIbnRaslan, Beirut, Dar Al-Ma`rifah.
- [21] Al-Ramli, Muhammad Bin Abi Al-Abbas, Nihayat Al-Muhtaj, Beirut, Dar Al-Fikr, 1404H.-1984A.d.
- [22] Zeidan, Abdel Karim, Al-Mufasssal Fi AhkamAl-Mar`aW`alBayt al-Muslim F`ilShari`ahAl-Islamiyyah, Beirut, Mu`assassat Al-Risalah, 1420H.-2000A.D.
- [23] Shindi, Ismail, HukmHajr Al-ZawjahF`ilFiqh Al-Islami-Comparative Study, Journal of Al-Quds Open University for Research and Studies, Issue (36), 1436H.-2015A.D.
- [24] Al-Tabari, Muhammad Bin Jarir, Tafsir Al-Tabari, Beirut, Dar Al-Fikr, 1405H.-1985A.D.
- [25] IbnAbdeen, Muhammad, HashiyatIbnAbdeen, Beirut, Dar Al-Fikr, 1421H.-2001A.D., with a completion of the Hashiyah by the son of the author Ala`aEddin.
- [26] IbnAbdAl-Barr, Yousef Bin Abdullah, Al-Kafi, Beirut, Dar Al-KutubAl-Ilmiyyah, 1407H.-1987A.D.
- [27] Abdel Razzaq, Abu Bakr Abdel Razzaq Bin Humam, Mussanaf Abdel Razzaq, edited by Habib Al-Rahman Al-A`dhami, Beirut, Al-Maktab Al-Islami, 1403H.-1983A.D.
- [28] IbnAssaker, Abu Al-Qassem Ali Bin al-Hassan, History of Damascus, edited by Ali Shiri, Beirut, Dar Al-Fikr, 1419H.-1998A.D.
- [29] IbnAl-`Arabi, Abu Bakr Muhammad Bin Abdullah, AhkamAl-Qur'a, edited by Muhammad Ata, Beirut, Dar Al-Fikr.
- [30] Aleesh, Muhammad, ManhAl-Jalil, Beirut, Dar Al-Fikr, 1409H.-1989A.D.
- [31] Alfayrouzabadi, Muhammad Bin Ya`coub, Al-QamousAl-Muheet, Beirut, Mu`assassatAl-Risalah.
- [32] IbnQudamah, Abdullah Bin Ahmad, Al-Mughni, Beirut, Dar Al-Fikr, 1405H.-1985A.D.

- [33] Al-Kassani, Alaa Eddin, *Bada'i Al-Sana'e Fi Tartib Al-Shara'e'*, Beirut, Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1402H.-1982A.D.
- [34] IbnKathir, Ismail Bin Umar, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adheem*, Beirut, Dar Al-Fikr, 1401H.-1981A.D.
- [35] IbnMajah, Muhammad Bin Yazid, *SunanIbnMajah*, edited by Muhammad Fouad Abdel Baqi, Beirut, Dar Al-Fikr.
- [36] Malik, Malik Bin Anas, *Al-Mudawwannah Al-Kubra*, Beirut, Dar Sader.
- [37] Al-Mardawi, Ali Bin Suleiman, *Al-Insaf Fi Ma'ar'ifatAl-Rajeh Min Al-Khilaf*, edited by Muhammad Hamed Al-Faqi, Beirut, Dar Ihya'aAl-Turath.
- [38] Muslim, Muslim Bin Al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, edited by Muhammad Fouad Abdel Baqi, Beirut, Dar Ihya'aAl-Turath.
- [39] IbnMufleh, Ibrahim Bin Muhammad, *Al-Mubde'*, Beirut, Al-Maktab Al-Islami, 1400H.-1980A.D.
- [40] Al-Manawi, Muhammad Abdel Ra'ouf, *Al-TawqifAlaMuhimmatAl-Ta'arif*, edited by Muhammad Al-Dayah, Beirut, Dar Al-Fikr Al-Mu'asser, 1410H.-1990A.D.
- [41] Ibn Mandhur, Jamal Eddin, *Lisan Al-Arab*, Beirut, Dar Sader.
- [42] Al-Muwaq, Muhammad Bin Yousef, *Al-Taj W'al Iklil*, Beirut, Dar Al-Fikr, 1398H.-1978A.D.
- [43] Ibn Nujeim, Zein Eddin, *Al-Bahr Al-Ra'eq Sharh Kanz Al-Daqa'eq*, Beirut, Dar Al-Ma'rifah.
- [44] Al-Nissa'i, Ahmad Bin Shu'ayb, *Al-SunanAl-Kubra*, edited by Hassan Shalabi, Beirut, Mu'assassat Al-Risalah, 1421H.-2001A.D.
- [45] Al-Nafrawi, Ahmad Bin Ghneim, *Al-Fawakeh Al-Dawani*, Beirut, Dar Al-Fikr, 1415H.-1995A.D.
- [46] Al-Nawawi, Yahya Bin Sharaf, *RawdatAl-Talibin*, Beirut, Al-Maktab Al-Islami, 1405H.-1985A.D.
- [47] IbnAl-Humam, Kamal Eddin Muhammad, *SharhFathAl-Qadir*, Beirut, Dar Al-Fikr.

## Sahabenin Hadis Rivayeti Ve Sahih Hadis Algısı

Mehmet Emin Çiftçi\*  
Şanlıurfa İli Eyyübiye İlçe Vaizi, Türkiye  
mehmetemin71@mynet.com  
Geliş Tarihi: 13-02-2019 Kabul Tarihi: 27-03-2019

### Öz

Hadis rivayeti Hz. Peygamber döneminde başlamıştır. Sahâbeden bazıları Hz. Peygamber'den öğrenmiş oldukları hadisleri başkalarına rivayet etmişlerdir. Bazı sahâbiler de Hz. Peygamber'den duymamış oldukları bazı rivayetlerin sahihliğini araştırmışlardır. Hz. Peygamber hayatta olduğu dönemde hadisin sıhhatini tespit etmek çok kolaydı, Hz. Peygamber'e gidip sormak yeterliydi. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra rivayetleri doğrudan kaynaktan tahkik etme imkânı kalmamıştır. Bundan dolayı sahabilerden Hz. Aişe, Hz. Ali ve İbn Abbâs gibi bazıları, raviyi soruşturmak, hadisi nakledenden şahit istemek, hadisi nakledene yemin ettirmek, hadislerin metinlerini Kur'an'a, sünnete ve akla arz etmek gibi yollara başvurarak rivayetleri tashih etmeye çalışmışlardır. Sahâbe döneminde kavram olarak net bir şekilde ortaya konmamış olmakla birlikte hadislerin sahîh veya sahîh olmama durumunun bilinçaltlarında var olduğu söylenebilir. Sahâbenin hadis rivayeti karşısındaki tutumları muhaddisler için önemli bir model oluşturmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Sahâbe, Hadis, sahih, isnad, metin

## The Hadith Of The Companions And The Perception Of The Sahih Hadith

Mehmet Emin Çiftçi\*  
Şanlıurfa/Eyyübiye County Preacher, Turkey  
mehmetemin71@mynet.com  
Geliş Tarihi: 13-02-2019 Kabul Tarihi: 27-03-2019

### Abstract

Hadith narration it started in the period of Prophet Muhammad. Some of the Companions have learned hadith of the Prophet were narrated to others. Companions, they have studied the authenticity of some of the stories that they did not hear from the Prophet. It was very easy to determine the health of the hadith when the Prophet was alive. It was enough to go and ask the Prophet. But after the death of the Prophet, there was no possibility to verify directly from the source. Therefore, from some Companions of Prophet like Aisha, Ali and Ibn Abbas, attempted to investigate the narrations, to ask witnesses from the person who told the hadith, take oath from the person who narrated hadith and present the text of hadith to Quran, sunnah and mind. Although it is not clearly stated as a concept in the period of Companions of Prophet, it can be said that the status of the hadiths was found in the subconscious. The attitudes of the Companions of Prophet to the hadith narrative have been an important model for the muhaddith.

**Keywords:** Sahâbe, Hadith, Saheh, Esnad, Text

---

\* Mehmet Emin Çiftçi, Şanlıurfa İli Eyyübiye İlçe Vaizi, mehmetemin71@mynet.com

\* Mehmet Emin Çiftçi, Şanlıurfa/Eyyübiye County Preacher,  
, [mehmetemin71@mynet.com](mailto:mehmetemin71@mynet.com).

## GİRİŞ

İslam dininin iki temel kaynağı vardır. Bunlardan birincisi Kur'an-ı Kerim, ikincisi ise Hz. Peygamber'in hadisleridir. Kur'an tevatür yoluyla aktarılmış olduğundan onun sıhhati konusunda ihtilaf edilmemiştir. Dinin ikinci kaynağı olan hadis ise çoğunlukla ahad yolla gelmiş olduğu için sıhhati üzerinde birçok tartışma meydana gelmiştir. Hadislerin dinde delil olarak kullanabilmesi için Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda herhangi bir şüphenin olmaması gerekir. Hadislerin aslına uygun bir şekilde tespit edilebilmesi ve doğru anlaşılabilmesi, muhaddisler başta olmak üzere İslam âlimlerinin tamamının ilgilendiği konulardır. Hadislerin tespit kriterlerinin objektif olması, var olan problemleri en aza indirmesi bakımından önem arz etmektedir. Bunun için öncelikle hadislerin tashih çalışmalarının bugüne kadar geçirdiği süreçlerin bilinmesi gerekmektedir. Şüphesiz bu süreçlerin başında sahabe dönemi gelmektedir. Çünkü Hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti çalışmasının ilk örnekleri daha sahabe döneminde görülmeye başlamıştır. Sahabenin bu konudaki gayretleri ve hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti için başvurmuş oldukları kriterlerinin tespit edilmesi günümüzdeki hadislerin sıhhat tespiti çalışmalarına ışık olacaktır. Bunun için önce Hz. Peygamber'in hayata olduğu dönemde sahabenin hadislerin tespitindeki gayretlerini araştırdık. Daha sonra da sahâbenin Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemde hadislerin sıhhat tespiti konusunda yapmış oldukları çalışmaları araştırdık.

### 1. HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE SAHÂBENİN HADİS RİVAYETİ VE SAHİH HADİS ALGISI

Hadis, sözlükte "hadese" kökünden türemiş bir kelimedir. Eskinin zıddı, sonradan olan, söz, haber, gibi mânalarda kullanılmıştır. Hadisin terim anlamı ise Resûlullah'ın (s.a.v.) söz, fiil ve takrirlerine denir. (Râgıb el-İsfahânî 1986: 158; İbn Manzûr, trs: II, 131; Suyûtî 1993: 15; Koçyüğü, 1985: 120; Muhammed Acâc 1981: 20; Nüreddin 1992: 26; Kandemir, 1997: 27; Uğur, 1992: 109-110.) Hadisler Hz. Peygamber'e isnad edilen Merfu Hadis (Hatîb el-Bağdâdî I, 21). sahâbeye isnad edilen Mevkuf Hadis (Koçyüğü, 162) ve tâbiîne isnad edilen Maktu Hadis (Suyûtî, 124; Talat, 210.) olmak üzere kaynağına göre üçe ayrılmıştır.

Sahabeye hadisin önemini ve hadis rivayetini teşvik eden birkaç etken vardır. Bunların başında dolaylı da olsa Kur'an gelmektedir. Kur'an'ın Resûlullah'ın dindeki konumunu anlatması sahâbenin onun hadislerinin değerini anlamasına yetmiştir. Allah (c.c.) bu konuda şöyle

buyurmuştur: "Allah'a ve Peygamber'e itaat ediniz ki rahmet olunasz" (Al-i İmrân, 3/132.), "Peygamber'e itâat eden Allah'a itâat etmiş sayılır." (Nisâ, 4/ 80.), "Peygamber'in verdiğini alın ve yasakladığından da sakının" (Haşr, 59/7.), "Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için işleri konusunda tercihte bulunma seçenekleri yoktur. Allah'a ve Resûlüne karşı gelen, şüphesiz ki apaçık bir şekilde sapmıştır." (Ahzâb, 33/36.) Yine "Yemin olsun ki, Resûlullah'ta sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnek vardır" (Ahzâb, 33/21.) ve "Peygamber kendi hevesinden konuşmaz. (o her ne söylemişse) onun bildirdikleri vahiy edileden başkası değildir." (Necm, 53/3) Bu ayetlerden dolayı sahâbe Hz. Peygamber'in ağzından çıkacak her sözü, yapacağı her hareketi, kısaca onunla ilgili her şeyi dikkatli bir şekilde takip etmiştir.

Ayrıca Hz. Peygamber de sözlerinin önemini ve bu sözlerin orada olmayanlara ulaştırılmasını istemiştir. Bu çerçevede, "Burada bulunanlar sözlerimi burada bulunmayanlara nakletsin," (Müslim, tsz, III, 1306; İbn Mâce, tsz, I, 85; Dârimî, 2000: II, 1220; Tirmizî, 1975: III, 164; Taberânî, tsz, I, 292; el-Beyhakî, 2003: VII, 95) "Allah, bizden bir hadisi işitip, hıfzedip ve başkasına tebliğ etmiş olanın yüzünü güldürsün, bahtiyar kılsın" (Ahmed b. Hanbel, 2001: XXVII, 300; Dârimî, I, 301; İbn Mâce, I, 85; Tirmizî, V, 34; Hâkim, 1990: I, 162) sözleriyle sahâbeyi kendisinden öğrendikleri bilgileri başkalarına ulaştırmaya teşvik etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), dini öğrenmek için yanına gelenlerden yurtlarına döndüklerinde kendisinden duydukları bilgileri nakletmelerini istemiştir. (Buhârî, I, 29. Dârimî, II, 796; Buhârî, I, 128; Müslim, I, 465.) Diğer taraftan Mekke'nin fethinden sonra verilen hutbenin Ebû Şâh'a yazılmasını ve ona verilmesini istemiştir. «اكتبوا لابي شاه» (İbn Ebî Şeybe, 1409: VII, 406; Buhârî, III, 125; Müslim, II, 988; Ebû Dâvud, III, 319; Tirmizî, V, 39) Hz. Peygamber'in kendisinden öğrenilen hadislerin orada bulunmayanlara iletilmesini istemiş olması sahâbenin hadisin önemini anlamasına yetmiştir. Bütün bu ayet ve hadisler sahâbeyi hadis öğrenmeye ve rivayet etmeye teşvik etmiş, (Koçyüğü, 1997: 15.) bu teşviklerin sonucu olarak sahâbe, Allah Resûlünü örnek almış ve ondan gördükleri veya duydukları hadisleri öğrenmeye ve nakletmeye büyük önem vermiştir. Ebû Saîd el-Hudrî sahâbeyi, Hz. Peygamber'in konuşmalarını dinlerken sanki başlarına birer kuş konmuşçasına susarak dinlediklerini nakletmiştir. (Buhârî, IV, 26; Taberânî, 1994: I, 246) Yine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerini kaçırmamak için Hz. Ömer'in komşusu ile nöbetleşmesi, (Buhârî, I, 29.) onların

hadise verdikleri önemi ortaya koymaktadır. Sahâbe Hz. Peygamber'in sözlerini dinlemiş ve hayatlarında uygulamıştır. Bu konuda Talha b. Ubeydullah'tan (ö. 36/657) gelen bir rivayette göre Resûlullah hurma bahçesinde bulunan bir topluluğa uğramıştır. Onların çiçeğin erkeğini dışınkine aktarmak yoluyla aşı yaptıklarını öğrenmiştir. Resûlullah (s.a.v.), "*Bunun bir faydasının olacağını zannetmiyorum*" demiştir. (Aşılamayla uğraşanlar) Resûlullah'ın bu haberini alınca aşılama işini terketmişler. Bu durumu öğrenen Resûlullah şöyle buyurmuştur: "*Bu aşılama, onlara bir fayda sağlıyorsa yapınlar. Ben sadece kanaatimi dile getirdim, bundan dolayı beni muaheze etmeyin. Ancak size Allah adına konuştuğumda onualınız/tutunuz, çünkü ben O'na asla yalan isnat etmem.*" (Tayâlisî, 1999: I, 186; Ahmed b. Hanbel, III, 18; Müslim, IV, 1835; İbn Mâce, II, 825) Hz. Peygamber onları bu konuda bilgilendirince, onlar da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beşeriyet ve risalet yönlerini ayırt etmeye başlamışlardır. Nitekim Bedir savaşı için Resûlullah (s.a.v.) orduyu bir yere yerleştirirken Hubâb b. Münzir (ö. 20/641): "Ya Resûlullah, eğer orduyu buraya yerleştirmeniz bir vahiy gereği değilse, suların yanında yer tutmamız düşmana karşı bizi avantajlı bir duruma getirir" demiş ve bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) de kendi reyinden vazgeçip Hubâb'ın görüşünü uygun görüp uygulamıştır. (Vâkîdî, 1989: I, 53; İbn Hişâm, 1955: I, 620.)

Bütün bunlar hadis rivayetinin Hz. Peygamber döneminde başladığını göstermektedir. Hadisin tanımı ve dindeki konumu hakkında kısaca verilen bu açıklamadan sonra sahâbeyi hadislerin sıhhatini araştırmaya teşvik eden amillere bakmaya geçebiliriz. Bunların başında da Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber gelmektedir.

### 1.1. Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Haberlerin Sıhhatini Araştırmaya Teşvikleri

Sahâbenin çoğunluğu tarafından ezberlenen Kur'an aynı zamanda vahiy kâtipleri tarafından yazılıyordu. Hz. Peygamber'in bütün gayreti Kur'an-ı Kerim'in yazılması ve korunması içindi. Hadisler için ise böyle bir çalışma yapılmamıştır. Bununla birlikte başkalarından duyulan haberlerin araştırılmasının gerekli olduğunu hem Kur'an hem de Hz. Peygamber teşvik etmiştir. Yüce Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: "*Ey Mü'minler! Bir fasık size haber getirirse onu araştırın.*" (Hucurat, 49/6.) Bu ayet, haberin kabulünde onu bildirenin şahsi durumu yanında, haberin mahiyetinin de göz önüne alınması lüzumunu açıkça beyan etmektedir. Burada herhangi bir haberin bile araştırılması istenirken hadisler hakkında yapılması gereken araştırmanın daha da önem arz ettiği anlaşılmaktadır. (Enbiya Yıldırım, 1996: s. 59.)

"*Kendilerine güvenlik veya korku hususunda bir haber geldiğinde onu yayarlar. Hâlbuki onu Peygamber'e ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanlar onu anlayıp bilirlerdi...*" (Nisa, 4/83.) Bu ayet-i kerimede Allah kendilerine gelen haberi araştırıp tetkik etmeden onlara kulak verenleri yermekte, haberin Allah Resûlüne ve işin ehli olanlara götürülmesini, onların incelemesine sunulmasını istemektedir. Bu durum rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin sıhhat durumunu araştırmayı gerekli kılmaktadır. Her türlü haberde doğruyu araştırmak Kur'an-ı Kerim'in bir emri olması hasebiyle (Hucurat, 49/6.) Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerin ona aidiyetini araştırmak ve tetkik etmek öncelikli gerekecektir. (Yıldırım, 1996: 60.)

Hz. Peygamber de Müslümanlara işittikleri hadisleri başkalarına aktarma sorumluluğunu yüklemiş ve kendi adına yalan yanlış bilgi aktarılması konusunda uyarılarda bulunmuştur. En önemli uyarılarından biri olan: "Kim bilerek bana yalan isnad ederse ateşteki yerine hazırlansın" (Ma'mer b. Râşid, X, 400; Ahmed b. Hanbel, II, 24; Dârimî, I, 306; Buhârî, II, 80; Müslim, I, 10; İbn Mâce, I, 13; Tirmizî, IV, 332; Ebû Dâvud, III, 319) hadisi pek çok isnadla rivayet edilmiştir. (Suyûtî, II, 627.) Allah Resûlü kendi hadisleri hususunda dikkatli olunmasını, yalan rivayetten çekinilmesi gerektiğini vurgulamıştır. (Yıldırım, s. 61.) Aynı anlamı ifade eden başka hadisler de mevcuttur. (Müslim, I, 10; Ebû Dâvud, III, 322; Tirmizî, V, 34; İbn Mâce, I, 84) Ebû Hüreyre'den gelen bir rivayete göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur; "*Ahir zamanda bazı insanlar size sizin ve babalarınızın duymamış olduğu hadisleri rivayet edecekler. Aman onlardan sakını.*" (Müslim, I, 12.)

Yukarıdaki hadislerden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber kendisine ait bilgilerin insanlara aktarılmasını ve bu konuda dikkatli davranılmasını istemiştir. Kendisine yapılacak iftiranın bir başkasına yapılanla bir olmayacağını, böyle bir iftirada bulunan kimsenin cehennemle cezalandırılacağını belirtmiştir. (Buhârî, II, 80; Yücel, s. 55-56; Özsoy, 2011: 18) Dolayısıyla Hz. Peygamber döneminde hadis öğrenimini ve araştırmayı teşvik eden unsurların başında Kur'an-ı Kerim (Nisa, 4/59; 61; Haşr, 59/7; Al-i İmran, 3/31-32.) ve Hz. Peygamber (Dârimî, II, 1220; Müslim, III, 1306; İbn Mâce, I, 85; Ebû Dâvud, III, 322; Taberânî, I, 292; Beyhakî, VII, 95.) gelmektedir, diyebiliriz.

### 1.2. Hz. Peygamber Döneminde Sahâbe'nin Rivayetleri Tahkiki



Sahâbe duydukları bazı rivayetleri Hz. Peygamber'e bizzat sormuş ve böylelikle başkalarından duymuş oldukları bilgiyi kaynağından tahkik etmiştir. Aşağıdaki örnekler, haberlerin doğruluğunun araştırılmasının Hz. Peygamber hayattayken başladığını göstermektedir. Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in hanımlarını boşamış olduğuyla ilgili rivayeti duyunca Resûlullah'ın huzuruna gitmiş ve ona 'hanımlarını boşadın mı?' diye sormuştur. Resûlullah 'hayır' diye cevap vermiştir. (Buhârî, I, 29; VII, 28; Tirmizî, V, 420.) Görüldüğü gibi Hz. Peygamber döneminde de bazen hadisler yanlış anlaşılıp aktarılmıştır. Hz. Ömer de bunu araştırmak ihtiyacını duymuş, durumu araştırınca da gerçeğin öyle olmadığını anlamıştır. Yine Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Peygamber'in develerini Yemen'den getirdiğinde Hz. Fatıma'yı ihramdan çıkmış, boyalı elbise giymiş ve sürmelenmiş olarak görünce, yaptığını beğenmemiştir. Hz. Fatıma babasının bunu yapmasını istediğini söyleyince Hz. Ali, Hz. Fatma'nın aktardığı haberin doğruluğunu araştırmak ve yaptığını beğenmediğini söylemek için Hz. Peygamber'e gitmiştir. Olanları anlatınca Hz. Peygamber; "Doğru söylemiş doğru söylemiş..." (Müslim, II, 886.) diyerek cevap vermiştir. Bu rivayette haberi sorgulayan Hz. Peygamber'in damadı Hz. Ali; haberi sorgulanan da kendi eşi ve Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fatıma'dır. Yine Dımâm b. Sâlebe, Hz. Peygamber'e gelerek elçisinin söylediklerinin doğru olup olmadığını sormuş ve Hz. Peygamber, elçisinin doğru söylemiş olduğunu ifade etmiştir. (Buhârî, I, 22.) Abdullah b. Amr da hadisleri tahkik etmek konusunda şöyle bir olay anlatmaktadır: "Resûlullah'ın 'insanın oturarak kıldığı namaz, ayakta kıldığı namazın yarısıdır' buyurmuş olduğunu duydum. Bunun üzerine Resûlullah'a geldim ve kendisini oturarak namaz kılar gördüm. Elimi başının üzerine koydum. 'neyin var, ya Abdullah' diye sordu. "Ya Resûlullah, sizin, 'insanın oturarak kıldığı namaz, ayakta kılaçağı namazın yarısı kadar mükâfâtı var' haberinizi duydum. Hâlbuki siz oturarak namaz kılıyorsunuz' dedim. Bunun üzerine 'evet, ama ben sizin herhangi biriniz gibi değilim' buyurdu." (Müslim, I, 507.) Abdullah b. Amr kafasındaki soruyu gidermek için bizzat Resûlullah'a gidip meselenin aslını öğrenmiştir.

Yukarıdaki haberlerden öğrendiğimize göre sahâbe, kendilerine verilen bilginin doğruluğunu tahkik etmek için onları araştırma ihtiyacını hissetmiştir. Bu hassasiyetleri hadise verdikleri değerlerin önemine binaendir. Hz. Ali örneğinde görüldüğü gibi haberi aktaran Hz. Peygamber'in kızı da olsa aktarılan bilginin araştırılmasına engel teşkil etmemiştir. Ancak bu dönemde sahih hadislerle ilgili kriterler geliştirilmemiştir. Çünkü kaynağın

kendisi hayatta olduğundan rivayetin tetkikinde herhangi bir problem yoktu.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise doğrudan kaynaktan tahkik etme imkânı kalmamıştır. Bundan sonraki dönemde hadislerin sıhhatinin tespitinde hangi tedbirlerin alındığını ortaya çıkarmak için sahâbe dönemini araştırmak gerekmektedir.

## 2. HZ. PEYGAMBER'İN VEFATINDAN SONRA SAHÂBENİN SAHİH HADİS ALGISI

Hadis, Müslümanların dini ihtiyaçlarını karşılayan önemli bir kaynaktır. Hz. Peygamber döneminde bu ihtiyaçlar bizzat Hz. Peygamber tarafından karşılanıyordu. (Fazlur Rahman, 2013: 45) Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbiler, dinin çok önemli bir kaynağı olan hadislerin en iyi şekilde koruyabilmek ve sonraki nesillere aktarabilmek amacıyla onları ezberleme ve yazma gayretine girmişlerdir. Müslümanların ihtiyaçlarını karşılayan hadislerin korunması ve diğer nesillere aktarılması önem arz etmiştir.

Hadisler ilk zamanlarda problemsiz bir şekilde Müslümanlar arasında aktarılmıştır. Ancak zamanla hadislerin aktarılması esnasında yapılan hatalar hadislerin sahâbiler tarafından farklı anlaşılmasından dolayı sahâbe, hadis rivayeti konusunda daha titiz davranmıştır. İbn Kuteybe'nin nakline göre Ebû Bekir, Zübeyr, Ebû Ubeyde, Abbâs b. Abdilmuttalib gibi sahâbenin büyükleri, Resûlullah ile olan yakınlıklarına ve onunla uzun süre beraber bulunmuş olmalarına rağmen az hadis rivayet etmişlerdir. Hatta Saîd b. Zeyd b. Amr b. Nufeyl gibi bazı sahâbiler hiçbir rivayette bulunmamışlardır. Ashabın hadis rivayeti konusundaki titizliği, hadislerde tahrif, fazlalık veya noksanlığın meydana gelmesinden korkmalarındandır. Çünkü onlar Hz. Peygamber'i şöyle derken iştmişlerdir: "Kim kasten bana yalan isnad ederse, ateşteki yerine hazırlansın." (İbn Kuteybe, 1989: 112; Bağcı, 2012: 72-73)

Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) bazı yanlış rivayetlerden dolayı insanların ihtilafa düşmesini görmesi üzerine hadis rivayetinden sakıncalarını istemiştir. Kendisi de yazmış olduğu 500 kadar hadisi yanlış almış olabilir endişesiyle imha etmiştir. Hz. Ebû Bekir, topladığı hadisleri yakması üzerine bunun sebebini soran Hz. Aişe'ye, "Bunlar yanımda olduğu halde ölmekten korktum. Çünkü bunların içinde yanlış olan hadisler olabilir" şeklinde cevap vermiştir. (Zehebî, 1998: I, 10-11) Mâlik de, "Hadis yazan sahâbiler ezberlemek amacıyla yazıyorlardı, ezberleyince de imha ediyorlardı" (İbn Abdilber, I, 274.) demiştir. İbn Mes'ud ise Kur'an-ı Kerim terkedilir endişesiyle

yazdıklarını imha etmiştir. (Dârimî, I, 419; Hatîb el-Bağdâdî, 61-63; ez-Zehebî, 1982: VII, 213, 223.) Bu rivayetlerden anlaşılacağı üzere yanlış olabilir korkusuyla Hz. Ebû Bekir gibi bazı sahâbilerin yanlarında bulunan hadisleri imha etmesi, hadislerin sıhhatlerinin araştırılması konusunda çok anlamlıdır. Onlar Hz. Peygamber'i kendi nefislerinden daha çok severken onun emaneti konumunda olan hadisleri imha etmeleri aslında Hz. Peygamber'in sözlerine yanlış bir bilginin eklenmesi korkusundan kaynaklanmaktadır. Bütün bu nakillerden, Hz. Ebû Bekir döneminde hadislerin sıhhat problemi olduğu anlaşılmaktadır. Yoksa durup dururken neden yazılmış olan hadis nüshaları yakılmış olsun. Ancak bu probleme karşılık sistemli bir çalışma olmadığı da bir gerçektir.

Hz. Ömer döneminde de hadislerin sıhhat probleminin olduğu aşağıdaki haberden anlaşılmaktadır. O, hadisleri yazmak için sahâbe ile istişare etmiş, çoğu onun bu düşüncesini olumlu görmüş olmasına rağmen, istiharede bulunmuş ve bir ay geçtikten sonra bu niyetinden vazgeçmiştir. (İbn Sa'd, 1990: III, 1; Hatîb el-Bağdâdî, 50; İbn Abdilber, I, 274) Ayrıca çok hadis rivayetine karşı uyarılarda bulunan Hz. Ömer, Irak'a gitmek için hazırlanan Karaza b. Ka'b'a (ö. 40/661), "Gittiğin yerde hadis rivayet edip de halkı Kur'an-ı Kerim okumaktan alıkoymayasın" diyerek hadis rivayetinden sakındırmıştır. (Zehebî, I, 6.)

Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbe döneminin başlarında hadis ravilerinden şüphe edilmemiş ve sahâbe birbirlerinin rivayetlerini kabul etmede tereddüt göstermemişlerdir. Ancak zamanla çoğalan hadis rivayeti, hadis rivayetinde yapılan hatalar ve Hz. Peygamber'in hadislerinin bütün sahâbilerce aynı şekilde anlaşılması olmamasından dolayı bir takım fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. (Karataş, 107) Daha sonra Hz. Osman'ın şehid edilmesi, Hz. Ali ve Hz. Aişe arasında ve yine Hz. Ali ve Muaviye arasında cereyan eden tatsız olaylar, Müslümanlar arasında tefrikaya sebep olmuştur. Fitne olarak adlandırılan bu olaylardan sonra az da olsa hadis uydurmacılığı ortaya çıkmıştır. (Kandemir, 1997: 20) İşte ortaya çıkan bu olumsuz olaylar, raviler hakkında, daha dikkatli davranılmasına yol açmıştır. Sahâbe bu durumda hadis rivayetinde önceki zamandan daha çok ihtiyatlı davranmak zorunda kalmıştır. (Bağcı, 76; Karataş, 107; Ömer Özpinar, 2005: 244; Bağcı, 2004: 32.) Mesela İbn Abbâs (ö.68/687), Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen her söze, gözlerini dört açarak kulak verdiklerini, ancak insanların her duyduklarını nakletmeye başladıklarında sadece bildikleri ve tanıdıklarının rivayetlerini aldıklarını söylemiştir. (Müslim, I, 13.) Bu durum sahabeyi hadislerin sıhhatini araştırmaya sevk etmiştir. Sahâbenin bu problem karşısında

sadece rivayetten sakınmış olup herhangi bir tedbir almadıkları düşünülemez. Sahâbe Hz. Peygamber'den rivayet konusunda hataya düşmemek ve yapılan hataları düzeltmek için bir kısım kurallar geliştirmişlerdir. (Yücel, 57.) Aşağıda sahâbenin rivayetlerin sıhhatinde uygulamış olduğu kriterleri misalleriyle incelenecektir.

## 2.1. Sahâbenin Rivayetleri Kabulde Aradıkları Şartlar

Hz. Peygamber hayatta olduğu dönemde hadislerin sıhhatini tespit etmek çok kolaydı, Hz. Peygamber'e gidip sormak yeterliydi. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra hadisi araştırmak bu kadar kolay değildi. Bundan dolayı sahâbiler hadis rivayeti konusunda çok ihtiyatlı davranmışlardır. Onlardan bazıları Hz. Peygamber'in hadislerini işittikleri zaman hemen kabul etmeyip araştırmışlardır. (Karahana, 2005: 11.) Özellikle Hz. Osman'ın (ö. 35/655) şehid edilmesiyle başlayan siyasi olaylar Müslümanlar arasında büyük bir çekişmeye sebep olmuştur. Hz. Aişe (ö. 58/677) başta olmak üzere bazı sahâbiler, Hz. Ali'den (ö. 40/660) Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırmasını istemişlerdir. Bundan dolayı Hz. Ali ile Hz. Aişe taraftarları arasında Cemel savaşı (h. 36/657) çıkmıştır. Bu savaşta birçok sahâbi ölmüştür. Bundan sonra halife Hz. Ali ve Şam valisi Muaviye arasında Siffin savaşı (h. 37/658) meydana gelmiştir. Bütün bu siyasi ihtilaflar sebebiyle sahâbe arasında bölünme olmuş ve birbirlerine güvenleri sarsılmıştır. Bu dönemde Hariciler ve Şiiler gibi itikadi fırkalar doğmuştur. Daha sonra Hz. Ali bir harici tarafından şehid edilmiştir. Hz. Ali'nin ölümünden sonra da oğlu Hz. Hasan halife olmuştur. Hz. Hasan bir müddet sonra hilafeti Muaviye'ye devretmiştir. (Eş'arî, 1980: 4; Sehristânî, tsz, I, 25; Koçyiğit, 108-109; Bağcı, 111-112.)

Sahâbe, hem Kur'an ve Hz. Peygamber'in haberleri araştırmaya teşvikinden hem de daha sonra ortaya çıkan siyasi problemlerin yaşanmasından dolayı hadislerin Resulüallah'a aidiyetinin tespiti için aşağıdaki yollara başvurmuştur:

- Raviyi araştırmak,
- Hadisi nakledenden şahit istemek,
- Hadisi nakledene yemin ettirmek,
- Hadisleri Kur'an'a, sünnete ve akla arz etmek.

### 1.2.1.1. Raviyi Araştırmaları

Sahâbe, Resûlullah'ın (s.a.v.) hayatta olduğu dönemde çok nadir olarak rivayetleri sorgulama ihtiyacı duymuştur. (Buhârî, I, 29; VII, 28; en-Nesâî, 1986: VI,166; Tirmizî, V, 420.) Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra din olarak kabul ettikleri hadislerin sahihliğinin tespiti için daha çok mesai harcamak zorunda kalmışlardır. Özellikle ravinin araştırılmasının Müslümanlar arasında fitne (Müslim, I, 12-13.) olaylarının görülmeye başlamasından sonra daha çok ihtiyaç hissedilmiştir. Çünkü fitnelere en çok hadisler etkilenmiştir. Bundan dolayı sahâbiler raviyi inceleme hususunda daha fazla dikkat ve titizlik göstermeye başlamışlardır. İbn Abbâs, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen her söze, gözlerini dört açarak kulak verdiklerini, ancak insanların her duyduklarını nakletmeye başladıklarında sadece tanıdıklarından aldıklarını söylemiştir. (Müslim, I, 12-13.) Hicrî 68 yılında vefat eden İbn Abbâs, ömrünün sonlarına doğru insanların her önüne geleni rivâyet etmesi sebebiyle hadis rivayetini terk etmiş olması, problemin ciddiyetini göstermektedir. Cabir b. Abdullah (ö. 77/694), sahâbi Abdullah b. Uneys'in (ö. 54/674) Hz. Peygamber'den rivayet etmiş olduğu bir hadisi bizzat ondan dinlemek için bir aylık bir yolculuğa çıkmıştır. (Buhârî, I, 26; İbn Abdilber, I, 389.)

Hz. Peygamber'in hadislerini kaçırmama adına birçok yola başvuran, nöbetleşe yoluyla bile hadisleri almaya çalışan sahâbenin fitnelerin ortaya çıkmasından sonra işittikleri hadislere kulak vermemeleri veya bizzat birinci ağızdan dinlemek için yolculuk yapmaları, hadisi rivayet eden kişileri araştırmaya başladıklarını göstermektedir. Zaten isnad sisteminin de bu problemde dolayı oluştuğu anlaşılmaktadır. Ravilere güvensizlik başlamış, kolay kolay başkalarının rivayetlerine itibar edilemez olmuştur. Çünkü Müslümanlar birbirlerine kılıç çekmişken ve itikad yönünden bölünmeler yaşanmışken birbirlerinin rivayetlerini araştırmadan almaları düşünülemezdi. Sahâbe hadisleri alırken raviyi çok yönlü araştırmak zorunda kalmıştır. Enes b. Mâlik ve Hz. Ali gibi ileri gelen bazı sahâbilerin, *"Bu ilmi kimden aldığınıza dikkat edin; zira o dindir"* (Râmehurmuzî, 416; Hatîb el-Bağdâdî, I, 121; Hatîb el-Bağdâdî, I, 129.) sözü, sahâbenin hadis rivâyetinde ravi araştırmasına önem vermiş olduğunu gösterir. Onlar yeni bir hadis duyduklarında râvileri sorgulamışlar ve hadisi kabul etmede ihtiyatlı davranmışlardır. Ebû Bekre (ö. 51/671), İmrân b. Husayn (ö. 52/672), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/712) hadisin ravisini araştırmada öne çıkan sahâbilerdir. (Müslim, I, 13-15.)

### 1.2.1.2. Şahid İstemeleri

Rivayetleri araştıran sahâbiler onların Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti hususunda bazı tedbirlere başvurmuşlardır. Hadisi dinin bir parçası kabul eden sahâbiler, duymuş olduğu rivayetin ravisini araştırmaya önem vermiş ve bu konuda titizlik göstermişlerdir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra halife olan Hz. Ebû Bekir, haberleri kabulde tedbirli davranan ilk sahâbe olarak kabul edilmektedir. O, tedbir olarak bazen raviden şahit istemiştir. Hafız Zehebî'nin (ö. 748/1347) *Tezkiratu'l-Huffâz*'ında kaydettiği bir rivayete göre bir ninenin Hz. Ebû Bekir'e mirası sorması üzerine Hz. Ebû Bekir konuyla ilgili Kur'an ve Sünnette bir şey bulamayınca sahâbeye sormuştur. Muğîre, Resûlullah'ın (s.a.v.) nineye altıda bir verdiğini söylemesi üzerine Hz. Ebû Bekir ondan şahit istemiş, o da Muhammed b. Mesleme'yi şahit göstermiştir. (Zehebî, I, 9; Muhammed Acâc el-Hatib, 112; Alî Abdülbasît Mezîd, Bty. 63; Abdulmunim es-Seyyîd Necm, 1399: 35.)

Hz. Ebû Bekir bütün hadislere bu metodu uygulamamıştır. Ancak aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere yer yer başka sahâbiler de şahit isteme yoluna başvurmuşlardır. Ebû Musa, Hz. Ömer'e gidip kapının ardından üç kez selam vermiş, cevap almayınca geri dönmüştür. Hz. Ömer geri dönmemesinin sebebini sorunca Ebû Musa bu konudaki hadisi aktarmıştır. Hz. Ömer bunun üzerine bu hadis için ondan şahit istemiştir. (Mamer b. Râşid, 1403: 381; Mâlik b. Enes, 1412: II, 963; Tayâlisî, I, 418; Humeydî, 1996: II, 6, Ahmed b. Hanbel, XVII, 74; Dârimî, III, 1717; Buhârî, VIII, 54; Müslim, III, 1694.) Umeyye ed-Damri, satın almış olduğu bir peştamalı ailesine hediye etmiş ve Hz. Peygamber'in aileye verilen hediyeinin sadaka olduğunu söylediğini haber vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer ondan bu hadis için şahit istemiş, Hz. Aişe de ona şahitlik etmiştir. (Beyhakî, IV, 298.) Başka bir rivayette Ömer b. Hattab, ceninin diyeti hususunda insanlarla istişare etmiş ve Muğîre b. Şu'be ona, "Ben, Hz. Peygamber'in (ölü olarak düşürülen bir cenin için) diyet olarak köle veya cariye verilmesine güreye hükmettiğini gördüm" deyince Hz. Ömer ondan şahit istemiş, Muhammed b. Mesleme (ö. 43/663) de ona şahitlik etmiştir." (Muhammed Acâc el-Hatib, 2005: 121.) Bu ve benzeri rivayetler sahâbenin bazı hadislerden haberdar olmadıklarını göstermekte ve hadislerin sıhhati konusunda problemlerin varlığına işaret etmektedir. Bu alıntılardan hepsinden anlaşılacağı üzere, ravi sahâbi de olsa rivayet edilen haberlerin sıhhatlerinin araştırmaya tabi tutulmasının gerekliliğidir. Sahâbiler, haberlerin kabulünde çok hassas davranmış, sadece bildikleri rivayetleri kabul etmiş ve bu konuda kalplerini tatmin edecek bir yol izlemişlerdir. Muhammed (Acâc el-Hatib, 123.)

Hız. Ebû Bekir, Hız. Ömer ve Hız. Osman dönemlerinde ashâbın büyük bir kısmı hala hayatta ve bir arada yaşamaktaydılar. Bu nedenle şahit bulmak kolaydı. Ancak Hız. Ali dönemine gelindiğinde, ashâbın bir kısmının vefat etmiş olması, diğer bir kısmının farklı nedenlerle Medîne'den uzaklaşmış olmasından dolayı şahit bulmak zorlaşmıştır. Bunun için de ravinin araştırılması, yemin ettirme gibi başka metodlarla yapılmaya çalışılmıştır. (Ünal, 2013: 354.)

### 1.2.1.3. Yemin Ettirmek

Sahâbe, Hız. Peygamber'in muasırlarıdır ve sahâbilerle Hız. Peygamber arasında başka bir nesil mevcut değildir. Daha sonraki dönemde fitnelerin zuhur etmesi ve sahâbe arasında yetişmeye başlayan yeni neslin yani tâbiün neslinin hadis rivayetine iştirak etmesinden sonra durum değişmiş ve güven problemi ortaya çıkmıştır. Hadislerin Hız. Peygamber'e aidiyetinin tespiti için bazen raviye yemin ettirilmiştir. Hız. Ali, Resûlullah'tan (s.a.v.) bizzat işitmediği bir rivayeti başkasından duyunca ravisinden yemin etmesini istemiş, yemininden sonra rivayetini kabul etmiştir. (Ahmed b. Hanbel, I, 179; İbn Mâce, I, 446, Ebû Dâvud, II, 86; Tirmizî, II, 257; Muhammed Acâc el-Hatib, 123.)

Hız. Ali dışında hadisleri kabulde yemine başvuran başka bir sahabiden bahsedilmemiştir. Bu durum her bir sahabinin hadisleri kabul kriterlerinin farklı olduğunu ortaya koymaktadır.

### 1.2.1.4. Kur'an-ı Kerim'e Arz Etmeleri

Hadis metninin Kur'an'a arzı, hadisin Kur'an'a aykırı olup olmadığını tespitidir. Başka bir ifadeyle hadisin Hız. Peygamber'e aidiyetinin tespiti için azından Kur'an'a muhalif bir anlam taşımaması gerekir. (Keleş, 2011: 17-28.)

Sahâbe arz uygulamasını bizzat Hız. Peygamber'in uygulamalarından öğrenmiştir. Konu hakkında şu rivayet örnek verilebilir: Allah Resûlü "Allah zalime muhakkak mühlet verir, verir de yakalayacağı zaman göz açtırmaksızın ansızın yakalar" (Buhârî, VI,74; Keleş, 17-20.) sözünden sonra şu ayeti okudu: "İşte Rabbinin –zalim belde ehlini- yakalayışı böyledir. Şüphesiz onun tutması pek çetindir." (Hud, 11/102.) Hız. Peygamber'in yapmış olduğu gibi sahâbiler de muhataplarını ikna etmek için naklettikleri hadislerin Kur'an'a arz edilmesini istemişlerdir. Hız. Ömer hadislerin Hız. Peygamber'e aidiyetini tespiti Kur'an'a arz metoduna başvuran sahabilerdendir. Fatıma bnt. Kays, Ebû Amr b. Hafs tarafından üç talakla boşandığında, Resûlullah'ın kendisi için ev ve nafakanın olmadığı yönünde hüküm verdiğini söyler. Hız. Ömer bunu duyunca kabul etmez ve

şöyle der: "Rivayeti doğru aktarıp aktarmadığını bilmediğimiz bir kadının haberi ile Allah'ın Kitabını ve Resûlullah'ın sünnetini bırakmayız. Ona mesken de vardır, nafaka da. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: "Açıktan bir hayâsızlık yapmaları müstesna, onları (boşandıkları) evlerinden çıkarmayın, (iddetleri bitinceye kadar) kendileri de çıkmasınlar." (Müslim, II, 1118; 65/1.) Ebû Hüreyre'nin rivayet etmiş olduğu, "zinadan doğan çocuk, üç kötünün en kötüsüdür" (Ebû Dâvud, IV, 29; Hâkim, II, 233; Beyhakî, X, 99.) rivayetini duyan Hız. Aişe, "Allah, Ebû Hüreyre'ye rahmet etsin. Ne kötü iştmiş" demiş ve şöyle açıklamada bulunmuştur: "O hadis, Resûlullah'a çok eziyet eden bir münafık hakkındadır ki, Resûlullah o şahsın kim olduğunu sordu, "veled-i zina" olduğu söylendi. O zaman, "veled-i zina, üç kötünün en kötüsüdür" buyurdu. Ardında da Ebû Hüreyre'nin rivayeti için, "Kur'an; "kimse, kimsenin günahını yüklenmez" (Beled, 90/12.) derken, Resûlullah nasıl böyle buyurur" (Beyhakî, 2003: 10,99; Zerkeşi, 119.) demiştir. İbn Ömer'in; "Ölü, akrabalarının ağlaması ile kabirde azap görür" rivayeti Hız. Aişe'ye ulaştırılınca bunun doğru olmadığını söylemiş ve doğru rivayetin, "Allah, akrabanın ağlaması sebebiyle kâfirin azabını artırır" şeklinde olduğunu söylemiş ve "Size Kur'an yeter, Allah; "kimse, kimsenin günahını yüklenmez." (Enam, 6/164.) ayetini okumuştur. (Buhârî, II, 79; Müslim, II, 642; Ebû Dâvud, III, 194; Tirmizî, III, 319; el-Beyhakî, IV, 129.) Hız. Aişe, Miracta Resûlullah'ın Allah'ı zahiri olarak gördüğüne dair rivayeti Kur'an-ı Kerim'in "Gözler onu idrak etmez, o gözleri idrak eder" (En'am, 6/103.) ayetini delil göstererek reddetmiş ve kim Hız. Peygamber'in Miraçta Rabbini gördüğünü söylese, Allah'a büyük bir iftirada bulunmuş olacağını iddia etmiştir. (Buhârî, IV, 115; Müslim, I, 159; Tirmizî, V, 262.) Hız. Peygamber'i en iyi tanıyanlardan biri olan Hız. Aişe'nin bazı hadis metinlerini Kur'an'a arz ederek tenkid etmiş olduğu anlaşılmaktadır. (M. Said Hatiboğlu, 2015: 47; Keleş, 41.) Hız. Ali, duhulden önce kocası ölen mihrî belirtmemiş kadına mihrin gerekli olmadığı görüşündeydi. Çünkü Kur'an "...onlardan faydalandığınız vakit, kararlaştırdığınız mihrlerini verin" (Nisa, 4/42.) buyurmaktadır. Hız. Ali, Ma'kil b. Sinan'ın, "Onun için mihr-i misil, miras ve iddet vardır" (İbn Mâce, I, 609; Ebû Dâvud, II, 237; Tirmizî, III, 442; Nesâî, VI, 198; İbn Hibbân, 1988: IX, 407. rivayetini işitince Allah'ın Kitabını ve Resûlünün sünnetini, baldırına bevleden bir bedevinin rivayetinden dolayı terk edemeyeceğini ifade etmiştir. (Şevkânî, 1993: VI, 205.) Ahmet Keleş de bu rivayet için şöyle der: "Hız. Âli'nin bu davranışından şunu anlayabiliriz. Böyle bir hadis olsaydı kendilerinin ve diğer sahâbenin bir bedviden daha iyi bilmeleri gerekirdi. Bunun için

o, Kur'an'a muhalif olan bu rivayeti kabul etmemiştir.” (Keleş, 34.)

Örneklerde görüldüğü gibi az da olsa yanlış veya eksik ezberlenmiş hadisler bazı sahâbiler tarafından rivayet edilmiştir. Hz. Peygamber'le birlikte uzun müddet yaşamış olan sahâbiler daha sonra Müslüman olanlara göre hadisler konusunda daha bilgilidirler. Nitekim bazıları bilmedikleri hadisleri işittiklerinde bunları Kur'an'a arz ederek düzeltme yoluna gitmiş veya bunların doğru olmadıklarını ortaya koymuşlardır.

#### 1.2.1.5. Sünnete Arz Etmeleri

Sahâbe döneminde rivayet edilen bir hadis Kur'an'a arz edildiği gibi sünnete de arz edilmiştir. Böylece rivayet iki farklı yoldan test edilmiş ve her ikisine muhalif değilse kabul edilmiştir. Konu ile ilgili çok sayıda örnek vardır. Bunlardan bazıları şöyledir: Ebû Zer el-Ğıfârî ve Ebû Hüreyre'nin rivayet etmiş olduğu: “Namazı kadın, eşek ve köpek bozar” (İbn Ebî Şeybe, I, 252; Müslim, I, 365; İbn Hibbân, VI, 149.) hadisine Hz. Aişe, “Bizi eşeklere ve köpeklere benzettiniz!” diyerek itiraz etmiş ve kendisinin Resûlullah ile kible arasında uzanmış olduğu halde Hz. Peygamber'in namaz kıldığını söylemiştir. (Müslim, I, 366; Beyhakî, II, 391; Zerkeşî, 2001: I, 154.) Hz. Aişe bu rivayete iki yönden itiraz etmiştir. Birincisi, kadının eşek ve köpekle bir tutulmasıdır. İkincisi; kendisinin, Hz. Peygamber'le olan durumunu örnek göstererek reddetmesidir. Buna göre Ebû Zer el-Ğıfârî ve Ebû Hüreyre bu rivayette hata etmişlerdir. (Kırbaşoğlu, 199: 349.) Başka bir örnekte de Abdullah b. Amr'ın, kadınların gusûl alırken saç örgülerini çözmelerinin gerektiği ile ilgili rivayettir. Bunu duyan Hz. Aişe, “Resûlullah ile aynı kaptan yıkanır ve saç örüklerimi çözmezdim” demiştir. (İbn Ebî Şeybe, I, 73; Ahmed b. Hanbel, XL, 190; Müslim, I, 260; İbn Mâce, I, 198.) Ebû Hüreyre, cünüp olarak sabahlayanın orucunun geçerli olmadığı görüşündeydi. Ancak Hz. Peygamber'in bazı eşleri bunun böyle olmadığını haber verince o bu görüşünden vazgeçtiğini (Müslim, II, 779; Beyhakî, IV, 362.) ifade etmiş ve bu rivayeti başka bir sahâbiden duyduğunu nakletmiştir. Ebû Hüreyre'nin bu rivayeti, Hz. Peygamber'in ma'ruf sünnetine muhalif bulunmuştur. Bu durum sahâbenin sahâbeden yapmış olduğu bazı mevkuf rivayetlerin merfu hadis olarak aktarıldığını ayrıca sahâbe döneminde bazı rivayetlerin sünnete arz edildiğini göstermektedir.

#### 1.2.1.6. Akla Arz Etmeleri

İslam dini, akıl sahiplerini muhatap alan ve sadece onlara sorumluluk yükleyen bir dindir. Allah (c.c.) birçok ayet-i kerimde insanları tefekkür

etmeye, düşünmeye, akıllarıyla değerlendirmeye teşvik etmektedir. Bazı sahâbiler de bu bilinçle kendilerine ulaşan rivayetleri tetkik ve tenkid etmiştir. İbn Abbâs, Ebû Hüreyre'nin “Ateşe dokunan şeyden dolayı abdest alınmaz” (Abdurrazzâk b. Hemmam, I, 172; İbnü'l- Ca'd, I, 244; Ahmed b. Hanbel, XIII, 47; Müslim, I, 272; Nesâî, I, 105.) rivayetini “ateşte ısıtılan su ile abdest alınması durumunda, bu sudan dolayı datekrardan abdest mi alınacak” diyerek akla aykırı olduğunu söylemiş ve bu rivayeti reddetmiştir. (Tirmizî, I, 114.) Yine İbn Abbâs, Ebû Hüreyre'nin “Cenazeyi yıkayan boy abdesti, onun tabutunu taşıyan ise abdest alsın” (İbnü'l-Ca'd, I, 404; İbn Ebî Şeybe, II, 470; Ahmed b. Hanbel, XV, 534; Ebû Dâvud, III, 201; el-Beyhakî, I, 452.) rivayetini “Tabutu taşımaktan dolayı neden abdest gerekli olsun” diyerek kabul etmemiştir. Hz. Aişe de, “Müslümanların cenazesi necis midir ki yıkansın, ayrıca odunu taşımaktan dolayı neden abdest gerekli olsun” diyerek bu rivayeti akla arz ederek reddetmiştir. (Zerkeşî, I, 113.) Mahmud er-Rabî'in (ö. 99/718), “Allah, hulus-ı kalple lâ ilâhe illallâh diyen bir kimseye cehennemini haram eder” rivayetini Ebû Eyyûb mantıklı bulmayarak “Vallahi Hz. Peygamber'in bu söylediğin şeyi demiş olacağımı hiç sanmam” (Abdullâh b. Mubârek, tsz., I, 323; Tayâlisî, II, 567; Abdürrezzak b. Hemmâm, I, 502; Buhârî, II, 59; Müslim, I, 455; Taberânî, XVIII, 29.) diyerek kabul etmemiştir. Akıl ve mantika arz etmeye dair bir başka örnek, “Zekerine dokunan abdest alsın” (Mâlik, I, 42; Dârimî, I, 564; İbn Mâce, I, 161; Ebû Dâvud, I, 46; Tirmizî, I, 126; Nesâî, I, 100.) hadisiyle ilgili olanıdır. Hz. Peygamber de bazı soruları akli izahlarla cevaplamaya çalışmıştır. Cinsel organına dokunmasından dolayı bir kişinin abdest almasının gerekip gerekmediğini soran kişiye Resûlullah, “Cinsel organın senin vücudunun bir parçası değil mi?” (Ahmed b. Hanbel, XXVI, 214; Ebû Dâvud, I, 46; Tirmizî, I, 131; Nesâî, I, 101.) diyerek cevaplamış ve abdesti gerektirmeyeceğini ifade etmiştir. Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud, Huzeyfe b. Yeman, Ammar b. Yâsir ve İmran b. Husayn da bu durumun abdest almayı gerektirmediği görüşünü benimsemişlerdir. (Ebû Yûsuf, tsz. I, 6; eş-Şeybânî, 1403: I, 60; İbn Mâce, I, 163; Tirmizî, I, 131.) Namazda cinsel organına dokunma konusunda İbn Abbâs'ın da cevabı şudur: “Ha ona dokunmuşum, ha burnuma, fark etmez!” (eş-Şeybânî, I, 60.) Bir başkası onun bu konuda şöyle dediğini nakleder: “Eğer cinsel organını pis kabul ediyorsan, onu kes at.” (Ebû Yûsuf, I, 6; I, 61.) Bu rivayetlerden anlaşılacağı üzere sahâbe bile olsa, bir ravinin sika oluşu, rivayetinin sahih olmasını icap ettirmeyeceğidir. (M. Said Hatiboğlu, 48.)

Bütün bu örneklerden anlaşılacağı üzere sahâbe döneminde akla aykırı bazı rivayetler

aktarılmıştır. Hz. Aişe, Hz. Ali ve İbn Abbâs gibi bazı sahâbiler bu rivatleri akla arz ederek Hz. Peygamber'e ait olmadığını, dolayısıyla sahih olmadığını tespit etmişlerdir.

### 1.2.1.7. Rivayetleri Araştırmaları

Sahâbe bütün hadisleri bizzat Hz. Peygamber'den duymamıştır. Onlar bizzat duymamış oldukları bazı hadisleri Resulullah hayattayken gelip ona sormuşlar ve başkalarından öğrenmiş oldukları hadisleri kaynağından tahkik ederek bu konuda sonraki nesillere örnek olmuşlardır. Bu tahkik işi Onun vefatından sonra da devam etmiştir. Ebu'l-Âliye (ö. 90/708), Basra'da öğrendiği bazı rivayetleri hadisi rivayet etmiş olan sahâbenin ağzından bizzat duymak için yolculuk ettiklerini ve hadisi onlardan dinleyince kalplerinin rahat ettiğini ifade etmiştir. (Hatîb el-Bağdâdî, 402.)

Yine Ebû Saîd el-Hudrî bir seferden dönünce ailesi yemek olarak onun önüne kurban etinden koymuş, Ebû Saîd, bunu araştırmadan yemeyeceğini söylemiş ve Bedir ashabından olan ana bir kardeşi Katade b. Nu'man'a gidip ona kurban etinin hükmü hakkında sormuş, o da şöyle cevap vermiştir: "Üç günden sonra kurban etlerinin yenilmesini nakzeden yeni bir durum ortaya çıktı," (Nesâî, VII, 233; el-Beyhakî, IX, 489.) yani Ebû Saîd, Hz. Peygamber'in bir dönem kurban etlerinin üç günden fazla yenilmesini yasakladığını bildiğinden dolayı (Ahmed b. Hanbel, VIII, 501; Müslim, III, 1561; en-Nesâî, VII, 232.) kendisine takdim edilen kurban etini yemeyi reddetmiş ve bu konuda Hz. Peygamber'den yeni bir hüküm olup olmadığını araştırma ihtiyacı hissetmiştir. (Bağcı, s. 81.) Bazen sahâbe hadisi eksik veya yanlış rivayet etmiştir. Hadisi eksiksiz öğrenmiş olanlar yanlış rivayetleri düzeltmeye çalışmışlardır. Ebû Hüreyre'nin "Bir kişinin içinin irinle dolu olması, şiirle dolu olmasından daha iyidir" (Ma'mer b. Râşid, XI, 264; İbnu'l-Ca'd, I, 439; Dârimî, III, 1774; Buhârî, VIII, 37; Müslim, IV, 1769; İbn Mâce, II, 1236.) hadisini işiten Hz. Aişe buna tepki göstererek, "Ebû Hüreyre hadisi iyi ezberleyememiştir" demiş ve buna karşı çıkmıştır. (Zerkeşi, 2010: 91.) Daha sonra Hz. Aişe hadisin sonunda "beni hicveden şiir" ifadesinin mevcut olduğunu, ancak Ebû Hüreyre'nin bu ifadeyi unuttuğunu söylemiştir. Hz. Aişe'nin eksik olarak nitelendirdiği bu haber, eksik şekliyle hem Buhârî hem de Müslim'de, Ebû Hüreyre'den başka Ebû Saîd el-Hudrî ve Sa'd b. Ebû Vakkas'tan da rivayet edilmiştir. (Bkz Buhârî, VIII, 36; Müslim, IV, 1769; Beyhâkî, X, 413; İbnu'l-Cevzî, 1997: I, 250; İbnu'l-Cevzî, I, 260; Zerkeşi, 92; Mehmet Görmez, 2000: 173-174.) Bu örnekler, haberi aktaran kişinin güvenilir olmasının metnin sahih olduğunu garanti

etmeyeceğini göstermektedir. Zira mutlaka metnin de araştırılması ve tenkid edilmesi gerekmektedir. (Salih Kesgin, 2011: 27.)

### Değerlendirme

1. Sahâbe duydukları bazı rivayetleri Hz. Peygamber'e bizzat sormuş ve böylelikle başkalarından duymuş oldukları bilgiyi kaynağından tahkik etmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbenin rivayetleri bizzat kaynağından sorma imkânları kalmamıştır. Bundan dolayı onlar rivayetlere karşı biraz daha ihtiyatlı davranmak zorunda kalmıştır. Sahâbeden bazıları hadis yazmaktan veya rivayet etmekten çekinmiştir. Duydukları rivayetleri de zaman zaman araştırmışlardır.

2. Ravi ne kadar sağlam olursa olsun yanlış ihtimalinin söz konusu olduğu, sahâbenin de hata yaptığı görülmüştür. Bu gibi durumlardan dolayı sahâbiler, hadisi rivayet eden kişinin yanlış olduğunu veya yanlış hatırladığını, unutmamış olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca sahâbe, çoğu kez bir rivayetin lafzını değil, ondan anladığını, fiilin kendisini değil, fiilden anladığını nakletmiştir. Lâfzî rivayetlerde eksik işitme ve yanlış anlama sebebiyle yanlış aktarmalar meydana geldiği gibi, mana ile rivayette de yanlış anlamalardan dolayı bizzat sahâbe arasında tartışmalar meydana gelmiştir.

3. Sahâbe döneminde kavram olarak net bir şekilde ortaya konmamış olmakla birlikte hadislerin sahih veya sahih olmama durumunun bilinçaltılarında var olduğu söylenebilir. Bu dönemde hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti problemi ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyaca binaen hem ravi hem de metin için bazı tedbirlere başvurulmuştur. Sahâbenin hadis rivayeti karşısındaki tutumları muhaddisler için önemli bir model oluşturmuştur.

4. Sahâbilerden bazıları, Hz. Aişe ve İbn Abbâs gibi, hadisin metnini araştırma ihtiyacını hissetmişlerdir. Ebû Hüreyre ve İbn Ömer gibi bazıları ise böyle bir ihtiyaç hissetmemişlerdir. Duydukları rivayetleri olduğu şekilde kabul edip rivayet etmişlerdir. Sonradan Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis ekolleri olarak değerlendirilecek bu iki farklı hadis tenkid metodlarının bu dönemde ortaya çıktığı görülmüştür.

5. Kur'an-ı Kerim sahâbe tarafından ezberlenmiş, vahiy kâtipleri tarafından yazılmış ve Hz. Peygamber vahiy meleği Cebrail (a.s.) ile her Ramazanda arza'da bulunmuş olmasına rağmen onun korunması için ayrıca tedbirler alınmıştır. Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'an-ı Kerim'in



korunması için resmi bir heyet tarafından çalışma yapılmış ve Mushaf haline getirilmiştir. Hz. Osman da bu mushafı çoğaltarak birkaç merkeze göndermiştir. Ancak bu dönemde dinin ikinci temel kaynağı olan hadis için böyle bir çalışma yapılmamıştır.

#### KAYNAKÇA

- [1] Abdulmuhsin, (1390), el-İmam el-Buhârî ve Kitâbuhu el-Câmiu's-Sahih, el-Câmiatu'l-İslâmiye, Medîne.
- [2] Ağırakça Şahyar, Ayşe Esra, (2011), Zayıf Hadis Rivayeti, Akdem Yayınları, İstanbul.
- [3] Ahmed İbn Hanbel, (2001), Müsned, (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût.
- [4] Akgün, Hüseyin. (2004), İbnu'l-Kattan'ın Hadis Anlayışı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara ÜSBE, İstanbul.
- [5] Alî Abdülbâsit Mezîd. (tsz), Minhâcu'l-Muhaddisin fi'l-Karni'l-Evveli'l-Hicrî ve Hattâ Asrinâ'l-Hâdir, (y.y.).
- [6] Aliyu'l-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed, (tsz). el-Esrâru'l-Merfuâtu fi'l-Ahbâri'l-Mevdûâ. (y.y.), Beyrût.
- [7] Babanzade, Ahmed Naim, (1982), Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sahih Tercemesi ve Şerhi, DİB Yayınları, Ankara.
- [8] Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyin, (2003), es-Sünenu'l-Kübrâ, (thk. Muhammed Abdulkadir Ata), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût.
- [9] Bilen, Mehmet, (2013), İbn Hacer'in Buhârî Savunusu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- [10] Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, (1422), Sahîhu'l-Buhârî, (thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır), Dâru Tûku'n-Necât, Beyrût.
- [11] Canan, İbrahim, (1979), Kütüb-i Sitte İmamlarının Şartları, (Fasikül 1- 2) Sevinç Matbaası, Ankara. Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, s. 103-126.
- [12] Cebeci, Lütfullah, (1980), İmam-ı Tirmizî, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Sevinç Matbaası, Ankara, 4. Sayı, ss. 287-311.
- [13] Coşkun, Selçuk, (2014), Hadise Bütüncül Bakış, İFAV, İstanbul.
- [14] Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, (2000), Sünen, (thk. Hüseyin Salîm Esed ed-Dârânî), Dâru'l-Muğni, Arabistan.
- [15] Dihlevî, Abdulhak ed-Dihlevî, (1986), Mukaddimetu fi Usûli'l-Hadîs, (thk. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrût.
- [16] Dihlevî, Ebû Abdilaziz Kutbüddin Ahmed b. Abdirrahim b. Vecîhiddîn Şâh Veliyyullah, (1404), el-İnsâf fi Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf fi'l-Ahkâmî'l-Fıkhiyye, (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Dâru'n-Nefâis, Beyrût.
- [17] Ebû Bekir Kâfi, (2000), Menhecü'l-İmâmi'l-Buhârî fi Tashîhi'l-Ehâdisi ve Ta'lîlihâ, Dâru İbn Hazm, Beyrût.
- [18] Ebû Dâvud, (1394), Risâletü Ebî Dâvud ilâ Ehl-i Mekke fi Vasfî Sünenih, (nşr. Muhammed es-Sabbâğ), Beyrût.
- [19] El-Bâcî, (1986), et-Ta'dîl ve't-Tecrîh li Men Harrace Lehü'l-Buhârî fi Câmii's-Sahih, (thk. Ebû Lubâbe Huseyin), Dâru'l-Livâ', Riyâd.
- [20] El-Cedî', Abdullah b. Yûsuf el-Cedî', (2003), Tahrîru Ulûmi'l-Hadîs, Beyrût.
- [21] El-Meyânşî, Ebû Hafis Ömer b. Abdulmecîd el-Kuraşî el-Meyânşî, (tsz), Mâ lâ Yese'u'l-Muhaddise Cehlüh, yy.
- [22] Erkaya, Musa, (2004), İbn Mâce'nin Hadis Kültüründeki Yeri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara.
- [23] Ertürk, Mustafa, (2009), Hadis İlimi'nde Metin Tenkidi'nin Uygulanmasına Yönelik Bazı Sorunlar, İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 3, Cilt: 3, ss. 392-397.
- [24] Güner, Osman, (1996), İbn Mâce'nin Süneni ve Kütüb-i Sitte'deki Yeri, OMİFD, Sayı 8, ss. 191-209. Samsun.
- [25] Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri, (1977), Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs, (thk. Muazzam Hüseyin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût.
- [26] Hâkim, (tsz), el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl, (thk. Fuâd Abdu'l-Mun'im Ahmed, Dâru'd-Da've), el-İskenderiyye, tsz.
- [27] Hatiboğlu, M. Said, (1997), Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri, İslami Araştırmalar, Türkiye Ekonomik ve Kültürel Dayanışma Vakfı yayınları, cilt 10, ss. 1-14. Ankara.
- [28] Hazimî, (1984), Şurut-i Eimme-i Hamse, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrût.
- [29] İbn Adîy, (1997), Ebû Ahmed el-Cürcânî, el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl, (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût.
- [30] İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, (1996), Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, Dâru'l-Fikir, Beyrût.
- [31] İbn Hanbelî, (1408), Kafvu'l-Eser fi Safveti Ulûmi'l-Eser, (thk., Abdulfettâh

- Ebû Ğudde), Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmî, Halep.
- [32] İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, (1988), Sahîh, (el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân, İbn Balaban tertibi), (thk. Şuayb Arnavût), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût.
- [33] İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, (tsz), Sahîh, (thk. Muhammed Mustafâ A'zamî), Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût.
- [34] İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, (tsz), es-Sünen, thk. Muammer Fuâd Abdülbâkî Dâru'l-Kutubi'l-Arabî.
- [35] İbn Mende, (1995), Şurutu Eimme, (thk. Abdurrahman b. Abdulcebbâr el-Feryevai), Dâru'l-Müslim, Riyâd.
- [36] İbn Sa'd, (1990), Tabakâtü'l-Kübrâ, (thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye), Beyrût.
- [37] İbnu'l-Hümâm, İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvehid, (tsz), Fethu'l-Kadîr, Dâru'l-Fikr, yy.
- [38] İbnu'l-Kattân, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdülmelik İbnu'l-Kattân, (1997), Beyânu'l-Vehmi ve'l-İhâm fi Kitâbi'l-Ahkâm, Dâru Taybe, Riyâd.
- [39] İbnu's-Salâh, Osmân b. Abdurrahmân, (1986), Mukaddimetü İbnu's-Salâh, (thk. Nureddin İtr), Dâru'l-Fikir, Süriye.
- [40] İbnu's-Salâh, (1408), Siyanetu'l-Sahîh-i Müslim, (thk. Abdullah Abdulkadir), Dâru'l-Garbi İslâmî, Beyrût.
- [41] İmamoğlu, Lütfü, (2000), Ebû Dâvud ve Süneni, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniv. SBE, Erzurum.
- [42] İshâk B. Râhûye, (1991), Müsned, (thk. Abdülgafur b. Abdülhak el-Beluşi), Mektebetü'l-İman, Medîne.
- [43] Karataş, Mustafa, (2004), Hadis Rivayet Tarihi, Ensar Yayınları, İstanbul.
- [44] Keleş, Ahmet, (2011), Hadislerin Kur'an'a Arzi, İnsan Yayınları, İstanbul.
- [45] Kırbaoğlu, M. Hayri, (1999), İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- [46] Koçyiğit, Talat, (1997), Hadis Tarihi, TDV. Yayınları, Ankara.
- [47] Makdisî, (1984), Şurûtu'l- Eimmeti's-Sitte, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye Beyrût.
- [48] Mamer b. Raşid, (1403), el-Câmi', thk. Habîburrahman A'zamî, el-Meclisu'l-İlmiye, Pakistân.
- [49] Mubârekfûrî, (tsz), Tuhfetu'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmiî't-Tirmizî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrût.
- [50] Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuseyrî, (tsz), el-Câmiu's-Sahîh, (thk. Muammer Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût.
- [51] Nesâî, Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, (1986), Sünen, (thk. Abdülfettah Ebû Ğudde), Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiye, Halep.
- [52] Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, (1392), el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût.
- [53] Özcan, Kemal, (2014), Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, İzmir.
- [54] Özcan, Kemal, (2014), Buhârî ve Müslim'in Sahîhleri Hakkında Farklı Görüşler, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 2014/21 Sayı 401, ss. 215-244.
- [55] Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, (2003), Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyeti'l-Hadîs li'l-Irakî, (thk. Ali Hüseyin Ali), Mektebetü'l-Sünne, Mısır.
- [56] Sevgili, Hamit, (2015), İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi SBE, Diyarbakır.
- [57] Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir, (tsz), Tedrîbü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n Nevevî, Dâru't Taybe, Riyâd.
- [58] Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, (tsz), el-Mu'cemü'l-Evsat, thk. Târik b. İvadullah b. Muhammed - Abdülmühsin b. İbrâhîm, Dâru'l-Haremeyn, Kâhire.
- [59] Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, (1975), Sünen-i Tirmizî, (thk. Ahmed Fuad Şâkir (I-II)- Muhammed Fuâd Abdülbâkî (III)-İbrahim Atvah (IV-V)), Şirketü Mektebetu ve Matbaatu'l-Albâbî, Mısır.
- [60] Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, (tsz), el-İlelu's-Sağîr, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Diğerleri), Dâru İhyâ-i Türâsi'l-Arabî, Beyrût.
- [61] Uğur, Mücteba (1992), Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, TDV Yayınları, Ankara.
- [62] Uğur, Mücteba, (1996), Hadis İlimleri Edebîyatı, TDV Yayınları, Ankara.
- [63] Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ, (1984), ed-Duafâu'l-Kebîr, (Thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût.
- [64] Yıldırım, Ahmet, (1990), Dârimî ve Süneni, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi SBE Hadis Bilim Dalı, Bursa.

- [65] Yıldırım, Enbiya, ( 1996), Hadiste Metin Tenkidi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniv. SBE. Bursa 1996.
- [66] Zehebî, Ebû Abdillêh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, (1963), Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl, thk. Ali Muhammed Buhârî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût.
- [67] Zehebî, Ebû Abdillêh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, (2006), Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ, Dâru'l-Hadîs, Kâhire.

## Gazzâlî Öncesi Kalam İlminin Yöntem Sorunu

Rukiye Pekdemir\*

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi  
Geliş Tarihi: 28-02-2019 Kabul Tarihi: 28-03-2019

### Özet

Kelam ilminin doğuşuna ve geçirmiş olduğu dönüşümlere bakıldığında özel olarak belirlenmiş bir yönteminin olmadığı görülmektedir. Kelam ilminin kendine has ve tutarlı bir yönteminin olmayışı erken dönem kelam ilmini kendisine yöneltilen sorunların çözümünde sıkıntı içerisinde bırakmıştır. Erken dönem kelamının bu sıkıntılı durumdan kurtulması için bilimsel bir forma girmesi gerekiyordu. Kelam ilminin bilimsel bir forma sahip olması için bir yöneme ihtiyacı vardı. Kimilerine göre bu yöntem ihtiyacını giderecek yeterliliğe sahip olan Aristoteles mantığıydı. Bu makalede ilk olarak erken dönem kelamının yöntemsel açıdan geçirdiği değişimlere, ikinci olarak Gazzâlî öncesi dönemde kelamın yöntemsel açıdan eleştirildiği konulara, son olarak ise Gazzâlî'nin yöneme dair eleştirilerine yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler;** *Mantık, Gazzâlî, Kıyas, Tutarlılık, Aklî deliller.*

## The Problem of Methodology in Islamic Theology ( Ilm Al-Kalâm) Before Ghazzâlî

Rukiye Pekdemir\*

Sakarya University, Institute of Social Sciences, Graduate Student  
Arrival date: 28-02-2019 Acceptance date: 28-03-2019

### Abstract

When we study how Islamic theology was born and the changes it has experienced, we can see that there is no certain methodology. Islamic theology struggled to answer the questions directed to itself due to lack of methodology. It was essential to have some set of scientific methods to overcome the challenges of early period of Islamic theology. Aristotelian logic only could be the solution to those challenges. In this article, first we will focus on the changes happened in methodology of early period of Islamic theology, and then mention about critics addressed to the methods of Islamic theology before Ghazzâlî. Lastly, Ghazzâlî's critical statements regarding methodology of Islamic theology will be discussed.

**Keywords;** *Logic, Ghazzâlî, Comparison, Consistency, Logical evidences.*

---

\* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi

\* Sakarya University, Institute of Social Sciences, Graduate Student

## 1. Giriş

Geleneksel dönemde kelimelerin ilminin yöntemine ait ayrı bir bölüm bulunmamaktadır. Kelam ilminin yöntemi, kelam ilminin tanımı içerisinde bir parçayı teşkil etmektedir. İlk başlarda tanım içerisine yerleştirilmiş yöntem yeterli görülse de zamanla yöntemin yetersiz kaldığı görülmektedir. Bu yetersizliği gidermek adına kelamcılar bir takım yöntemler geliştirmişlerdir. Ancak geliştirmiş oldukları bu yöntemler ilmi yöntemler değildir. Yöntem sorununun, ilmi yöntemler aracılığıyla giderilebileceğini fark eden İslam âlimleri yöntem üzerine eleştiri sürecini başlatmışlardır. Başlamış olan bu eleştiri süreci Gazzâlî (ö. 1037) ile birlikte ciddi bir dönüşüm geçirmiştir. Aristoteles mantığına karşı takınılmış olumsuz tavra rağmen Gazzâlî, Aristoteles mantığını İslamî ilimlere dâhil ederek, yöntemdeki eksiklikleri gidermeye çalışmıştır.

## 2. Erken Dönem Kelamının Yöntemsizlik Sorunu

İslam kelamının oluşum süreci ile başlamak, yöntem sorununun tahlil edilmesinde daha anlamlı olacaktır. Kelam ilminin ortaya çıkışı sürecine baktığımızda Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde kelamî meseleler, Hz. Peygamberin açıklamalarına veya ihtiyaca binaen gündeme gelen sorunlara cevaplar verilmesi ile gündem olmaktaydı. Hz. Peygamberin kelam ile ilgili konularda açıklama yaparken kullandığı üslup ve yöntem sonraki dönemde kullanılacak olan yöntemlerle benzerlik taşımaktaydı.<sup>1</sup> Hz. Peygamberin yaşadığı dönemden itibaren ilmi konularla akademik boyutta ilgilenen bir grubun varlığı sayesinde ilk dört halife zamanına kadar metodik bir ilmi yaklaşım vardı. İlk dört halife döneminde yaşanan olaylar ve bilgi birikimine sahip olup olmadığına bakılmadan konular hakkında fikir beyan eden kişilerin varlığı, ilmi algıda yaralanmalara sebep olmuş ve beraberinde pek çok toplumsal sorun da ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu sorunlar kelam ilminin müstakil bir disiplin olması yönünde ilk kıvılcımlardır.

Hz. Peygamber döneminden sonra İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde ilmi faaliyetler için medreselerin açıldığı görülmektedir. Medreselerin kuruldukları döneme bakıldığında kelamî tartışmaların siyasal krizlerle özdeşleştirildiği görülmektedir. Bu özdeşleştirme İslam toplumunu da yaralamaktadır. Kelamî sorunların çözümü meselesinde tarihte karşımıza çıkan mezheplerden birisi de Mutezile mezhebidir. Mutezile mezhebine

mensup kişiler, kelamî sorunları aklın egemenliğinde çözmeyi hedeflemişlerdir. Mutezilenin bu akılcı tutumu genel anlamda kelama karşı olumsuz bir tavır alma sonucunu da beraberinde getirmiştir. Artık medreselerde kelam ve felsefeye yer verilmez olmuş, yer verilse bile mezhep propagandası amacıyla okutulmuştur. İslam toplumunun fetihlerle genişlemesinin ardından yeni kültür ve medeniyetlerin düşünce havzalarından İslam toplumuna geçişler yaşanmıştır. Bu düşünce geçişleri ile birlikte tefsir, hadis ve fıkıh âlimleri, karşılaştıkları meseleleri ilişkilendirme sırasında İslam'ı bütün olarak yorumlamada sorunlar yaşamaya başlamışlardır. Bu sorunların çözümü için kelamcılara ihtiyaç duyulmuştur.<sup>2</sup> Bu gelişmelerin akabinde İslam'ı bir bütün olarak yorumlama noktasında takip edilmesi gereken bir yöneme ihtiyaç hâsıl olmuştur.

Erken dönem İslam kelamına baktığımızda yöntem ile tatbikatın iç içe olduğu görülmektedir.<sup>3</sup> Kelamcılar, mantıksal yöntemleri kullanmışlar, ancak Aristotelesçi mantığı hoş karşılamamışlardır. Bu hoş karşılamamanın temelinde Aristoteles mantığının İslam'ın özüne zarar vereceği düşüncesi yer almaktadır. Onlar, mantık kelimesini kullanmak yerine âdâbu'l-kelem veya âdâbu'l-cedel kelimelerini kullanmayı tercih etmişlerdir. Burada dikkat çeken husus kullandıkları yöntem ile yöneme verdikleri isimlerin tam olarak birbirini karşılamamasıdır.<sup>4</sup> Erken dönem kelam âlimleri bir sorunla karşılaştığı zaman karşı tarafla mücadele edebilmek için onların verilerini kullanmak zorunda kalmıştır. Mutezile ile başlayan bu yaklaşım, Ehl-i Sünnet kelamcılarınca da kullanılmak zorunda kalmıştır. Ehl-i Sünnet kelamcılarının mantık ilmini bir metot olarak değil ifade tarzı olarak kullanmayı uygun görmüştür. Mantığın ifade tarzı olarak İslami ilimlerde kullanılmaya başlanması çokça eleştirilmiş ve bazı âlimler tarafından uygun bulunmamıştır. Ancak bu konudaki genel tavır İslami esaslara muhalif olmayan mantığın kullanılmasıdır.<sup>5</sup> Mantığın İslami ilimlerde kullanıma uygun olup olmadığı ile ilgili yaşanan

<sup>2</sup> Borlak, "İslâm İlim Tarihi İçinde Kelam Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri", 492-502.

<sup>3</sup> Ramazan Altıntaş, "Geçmişte ve Günümüzde Bir Kelam Yöntemimiz Var mıdır?" *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016): 1-6.

<sup>4</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehafut el-Felâsife*, trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 11. Gazzâlî, mantık için bazılarının "kitâbü'n-nazar", "kitâbü'l-cedel" ve "medârikü'l-ukûl" kavramlarını kullandıklarını ifade etmektedir.

<sup>5</sup> İlyas Yıldırım, "Fıkıh Usûlü Mantık İlişkinin Anatomisi", *Eskiye Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Derneği* 29 (Güz 2014): 50-52.

<sup>1</sup> Muzaffer Borlak, "İslâm İlim Tarihi İçinde Kelam Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 487-488.

tartışmalardan birisi de Bağdat'da Hristiyan mantıkçı Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 940) ile Müslüman dilbilimci Ebû Saîd Sirâfî (ö. 976) arasındaki tartışmadır. Mantığın yunan dilinin bir ürünü olduğunu ve Arapçada yerinin olmadığını düşünen âlimlerin takındığı olumsuz bir tavır bulunmaktaydı. Bu tavır mantığın inançsızlığa götüreceği düşüncesinin yayılmasına neden olmuştur. Bunun yanı sıra âlimler arasında mantığın doğru düşünme için gerekli kuralları sunan bir alet olduğunu ve hakikate ulaşma yolunda kullanılabileceğini düşünenlerde yaygınlaşmaya başlamıştır.

Makalemizde İslam kelamı ifadesini özellikle Eş'arî kelamı için kullanılmaktadır. Böyle bir seçim yapmış olmamızın nedeni Gazzâlî'nin Eş'arî bir kelamcı olmasıdır. İslam kelamının Eş'arîler tarafından temsil edildiği şekilde dışlayıcı veya kısıtlayıcı bir bakışa sahip olmadığını özellikle belirtmek isteriz. Eleştirilere Gazzâlî üzerinden yer verdiğimiz için makale boyunca Eş'arî kelamcılarının kullanmış olduğu yöntemlere ve bu yöntemlerin hangi açılardan yetersiz olduğuna yer verilecektir. Eş'arî kelamına kullanmış olduğu yöntemler açısından baktığımızda karşımıza şöyle bir durum çıkmaktadır; Ebû'l Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 936) orta bir yol bularak dengede götürmeye çalıştığı bir kelamî düşünce sistemi bulunmaktadır. İslam kelamının geçirmiş olduğu bir dönüşüm süreci bulunmaktadır. Bu dönüşümün hangi konularda gerçekleştiğinin tespiti için dönüşüme öncülük eden İslam âlimi ve eleştirdiği kelamî görüşlerin bilinmesi İslam kelamının seyrini daha iyi anlamak için önem arz etmektedir. İslam kelamını dönemlere ayırma rolünü İbn Haldun üstlenmektedir. İbn Haldun, İslam kelamını müteahhirîn ve müteahhirîn şeklinde ikiye ayırmış ve bu ayrımı Gazzâlî ile başlatmıştır.<sup>6</sup>

Mantığı, İslami ilimlerin savunulmasında bir araç olarak kullanma girişiminde bulunan ilk isim İbn Hazm el-Endülüsî (ö. 1064) olmuştur. Bu girişimi nedeniyle döneminde yaşayan Hadis

<sup>6</sup> İbn Haldun, *Mukaddime* 2: haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 885-890. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): 1-3. Ömer Türker, İbn Haldun'un İslam kelamını dönemlere ayırırken müteahhirîn dönemini Gazzâlî ile başlatmasını doğru ancak yanıltıcı bulmaktadır. Ömer Türker'e göre aslında müteahhirîn dönemi Gazzâlî'nin hocası Cüveynî ile başlatılmalıdır. Burada asıl önemli olan şudur; kelamî düşünce sisteminde değişimin gerçekleşmiş olduğu meselelerin tespiti doğru yapıldığında çağdaş dönemde kelam tarihiyle ilgili yargılar doğru bir zemine oturmuş olacaktır.

âlimleri tarafından şiddetle eleştirilmiştir.<sup>7</sup> İbn Hazm'a göre inanılması gereken vahiydir. Ancak vahye karşı bir saldırı olduğunda burhanî deliller ve sahih istidlâl ile vahyin savunulması yapılmalıdır. Yani İbn Hazm, mantığı vahyin bir aracı olarak görmekteydi. Mantık, vahyin yerini almayı, vahyi savunmada kullanılmıyordu. İbn Hazm'ın Mâlikî mezhebine sıkı sıkıya bağlı olması ve Endülüs dışına çıkmamış olması nedeniyle görüşleri çok da yaygınlaşmamıştır.<sup>8</sup> İbn Hazm sonrası mantığı İslami ilimler içerisine dâhil etme girişiminde bulunan diğer bir isimde Gazzâlî (ö. 1111) olmuştur. Çünkü Gazzâlî'ye göre mantık ilminin ilgilenmiş olduğu konular din açısından inkârı gereken konular değildir.<sup>9</sup> Biz Gazzâlî'nin ilgili görüşlerine yer vermeden önce Gazzâlî'nin başlatmış olduğu kelam, felsefe ve mantık uzlaşmasını daha ileri taşıyan Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 1210) konuyla ilgili görüşlerine kısaca değineceğiz. İbn Hazm ve Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerine genişçe yer vermemeş olmamızın nedeni makalemizin odağının Gazzâlî olmasıdır. Fahreddin er-Râzî, Gazzâlî'nin felsefe ve mantığı İslam kelamının çatısı altında toplama girişimini ileriye taşımıştır. Râzî, Gazzâlî'nin kelamcılarının yöntemlerine ilişkin eleştirilerinin yeterli bir sonuca ulaşmadığını ve bu nedenle eleştirel bir okumaya tabi tutulmaları gerektiğini düşünmekteydi. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl* adlı eserinde kelamcılarının kullandıkları istidlâl yöntemlerinin zayıf yanlarını daha sistemli bir şekilde sunmuş ve nasıl giderileceğini maddeler halinde özetlemiştir.<sup>10</sup> Ayrıca İslami ilimlerde Gazzâlî ile

<sup>7</sup> James Pavlin, "Sünnî Kelâm ve Kelâmî İhtilaflar", *İslâm Felsefesi Tarihi*, Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (İstanbul: Açılım kitap, 2011), 1: 139-140.

<sup>8</sup> Pavlin, "Sünnî Kelâm ve Kelâmî İhtilaflar", 138-142.

<sup>9</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Münkız Mide'd-Dalâl*, çev. Şemsettin Yeltekin (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2015), 47-48.

<sup>10</sup> Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin Er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er Razi*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul: İsam yayınları, 2013: 23-28. Râzî'nin eleştiri getirdiği başlıca dört zayıf yöntem bulunmaktadır. Kelamcılar, sübutu zorunlu olarak bilinmeyen bir şeyi reddetmek istediklerinde "Hakkında delil yoktur ve bu sebeple reddedilmesi gerekir". Görüşünü benimsemektedirler. Râzî'nin bu yönetime eleştirisi şöyledir; "hakkında delil yok" demek ya delilin gerçekte olmadığı ya da delili arayanın onu bulamadığı anlamını taşımaktadır. Delili arayan kişi aramış ve bulamamışsa bu gerçekten delilin olmadığı anlamını taşımamaktadır. Eleştiri getirdiği ikinci yöntem gâibin şahide kıyası yöntemidir. Bu yöntemin geçerli olabilmesi için illet birliği bulunmalıdır. İlet birliğinin tespitini yolları bulunmaktadır. Bu yollardan biri tard ve aks iken diğeri sebr ve taksimdir. Bu yolların her biri kullanarı istenilen sonuca net olarak götürmemektedir. Saymış olduğumuz

kullanılmaya başlayan mantık, Râzî'nin emekleriyle ilim dili formunu kazanmış ve bütün İslami ilimlerde geçerli bir alet ilmi hükmünü almıştır.<sup>11</sup>

### 3. Gazzâlî Öncesi Kelama Yönelik Yöntem Eleştirileri

İslam kelamının kullanmış olduğu yöntemlerin yetersiz oluşu Fâtımî İmparatorluğu'nun Bâtınîleri sahneye çıkarmasıyla kendini iyice belli etmiştir. Bâtınîler, zihinsel bir çaba harcamadan mantıksal yöntemden uzak bir hakikat anlayışı sergilemekteydiler. Onlara göre hakikat, imamın ve onun temsilcisinin otoritesine şartsız boyun eğilerek elde edilmeliydi.<sup>12</sup> Gazzâlî'ye göre Bâtınîlerin bu taklitçiliği bütün yanlışların kaynağıydı. İslam kelamının içine düşmüş olduğu bu zor durum Gazzâlî'nin önceki nesillerden miras kalmış ve kökleşmiş olan işaret ve analogilerden oluşan sistem yerine Aristoteles mantığını kullanması ile aşılmaya çalışılmıştır.<sup>13</sup> Buna benzer bir çabayı daha önce İbn Hazm'ın gösterdiğini yukarıdaki bölümde ifade etmiştik.

Gazzâlî'nin yöntem eleştirilerine değinmeden önce hocası Cüveynî'nin eleştirilerine yer vermenin daha doğru olacağını düşünmekteyiz. Gazzâlî öncesi Eş'arî kelamcılarının kullanmış olduğu dört yöntem bulunmaktadır. Bunlar; sebr ve taksim, ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlâl, düz burhan ve gâibin şâhîde kıyası yöntemidir. Sebr ve taksim yapılırken taksim işleminde aklî ihtimaller belirlenirken, sebr işleminde belirlenmiş olan ihtimaller tek tek incelenmektedir. Bu yöntemin amacı ihtimaller arasındaki tek bir doğru şıkka ulaşmaktır.<sup>14</sup> İttifak edilenden ihtilaf edilene istidlâl yönteminde farklı görüşlere sahip kişilerin ortaklaşa hükme varma yolunun görüş ayrılığına

---

bu yollar bir yerde tıkanmaktadır. Eleştirilen üçüncü yöntem ilzamlardır. Yani hasmın sözünden yola çıkılarak hasmın kabul ettiği aslında bulunup fer'de bulunmayan farklı bir illet sebebiyle kıyas yapılmasıdır. Râzî'ye göre ilzamlar kesin bilgiye ulaştırmazlar. Çünkü hasımları ittifakı ile elde edilmiştir. Eleştiri getirilen son yöntem ise kesin bilginin amaçlandığı konularda naklî delillerin kullanılmasıdır. Naklî deliller delâletin zannılığı dolayısıyla kesin bilgi ifade etmemektedirler. Ayrıntılı bilgi için bkz. 25-28.

<sup>11</sup> Yıldırım, "Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi", 64.

<sup>12</sup> Josef van Ess, "İslâm Kelâmı'nın Mantıksal Yapısı", **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi 1**, Recep Alpyağılı (drl.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2018: 502-503.

<sup>13</sup> Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, trc. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 200-201.

<sup>14</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-'tikâd*, nşr ve trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 29-30.

vardıkları konularda da geçerli olduğunu kanıtlamak hedeflenmektedir. Düz burhanda konuyla ilgili öncüller dizilerek bir sonuca ulaşılmaya çalışılmaktadır. Son yöntem olan gâibin şâhîde kıyası yönteminde bilinenden bilinmeyene ulaşma söz konusudur. Bu yöntemin uygulanabilmesi için gâib ile şâhid arasında ortak vasıflar bulunmalıdır. Bu vasıfları Cüveynî, illet, istidlâl, hakikat ve şartta birlik olarak sıralamaktadır.<sup>15</sup> Saymış olduğumuz bu dört delilin uygulanabilirliğine ve geçerliliğine baktığımız zaman, sebr ve taksim yönteminin geçerli olabilmesi için tartışılan meselenin aklen bütün kısımlarının belirlenebilir olması gerekmektedir. Cüveynî, bu delilin geçerliliğini yeterli görmemektedir. İhtimallerin tamamıyla sayılamaması durumu her zaman söz konusudur. Bu nedenle bu kıyasın sonucunun doğruluğundan kesin olarak emin olunamaz. İttifak edilenden ihtilaf edilene istidlâl yönteminde elde edilen sonuçların hepsinin doğru olması söz konusu değildir. Çünkü bu delil temsili andırmaktadır. Cüveynî, bu yöntemde kullanılan öncüllerin hasmın kabulüne dayanarak elde edilmesi nedeniyle doğru veya yanlış olabileceğini ifade etmekte ve elde edilen sonucun doğruluğunun kesin olmayacağını söylemektedir. Diğer bir yöntem olan konuyla ilgili öncülleri dizerek bu öncüllerden sonuca ulaşma yöntemi, müstakil bir delil formuna sahip değildir sadece sonuca ulaşma odaklıdır. Cüveynî'ye göre bu yöntemin formu kıyas formunda değildir. Burada yapılan işlem öncüllerden sonuç çıkarmaya dayandığından varılan sonucun doğruluk değeri ile ilgili elimizde bir veri bulunmamaktadır.<sup>16</sup> Gâibin şâhîde kıyası yöntemi ancak illet, şart, hakikat ve istidlâl birliği olduğunda işlemektedir. Eş'arîler bu yöntemi Allah'ın manevî sıfatlarının ispatında kullanmışlardır. Bu delile yöneltilecek eleştiriler Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili tüm kıyasları etkileyeceği için eleştiri getirildiği zamanlarda tartışmalara sıkça neden olacaktır.<sup>17</sup>

Cüveynî, gâibin şâhîde kıyası yöntemini hiçbir temele dayanmadığı gerekçesiyle reddetmektedir. Gâib ile şâhid arasında illet, hakikat, şart ve delil şeklinde ortak vasıfların bulunması söz konusu değildir.<sup>18</sup> Gâibin şâhîde

<sup>15</sup> Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", 4-5.

<sup>16</sup> Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", 7. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cüveynî, düz burhan yöntemini eleştirmiş olmasına rağmen daha sonra bu yöntemi düz burhan ve ters burhan şeklinde ayırarak farklı bir kategori şeklinde incelemektedir.

<sup>17</sup> Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", 6-7.

<sup>18</sup> Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", 8.



kıyası yöntemi, kelimelerin temel yöntemi olarak kabul edildiğinden bu yöntem Gazzâlî'nin eleştirileri başlığı altında tekrar yer vereceğiz. Bu yöntemin temel sorunu fikhî kıyastan farkının ne olduğu ve kesin bilgi verip vermediğidir. Gâibin şahide kıyası yöntemi, temsile olan benzerliğinin yanında tündengelim olarak kabul edilmesiyle dikkat çekmektedir. Bu yöntemin bazı uygulamaları temsil başlığı altında incelenmesine neden olmaktadır. Eş'arî kelimeleri metafizik meselelerde tündengimsel bilgiye ulaşmak için bu yöntemi tasarlamışlardır.<sup>19</sup> Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* adlı eserinde bazı örnekler vererek Gazzâlî'nin kelimelerin yöntemine yönelttiği eleştirilerin Fârâbî'nin eleştirileri ile benzerlik gösterdiğini açıklamaktadır. Fârâbî'nin kendi dönemindeki kelimelere kabul ettiremediği yöntemsel sorunları Gazzâlî, kendisinden sonra gelen kelimelere kabul ettirme başarısını göstermiş bulunmaktadır. Burada dikkat çeken husus, Gazzâlî'nin kelimelerin yöntemine dair yönelttiği eleştirileri Fârâbî'nin eleştirileriyle benzerlik taşımasına rağmen, Gazzâlî'nin eserlerinde Fârâbî'ye hiç atıf yapmamış olmasıdır.<sup>20</sup> Fârâbî ile Gazzâlî'nin fıkıhçılar arasında gâibin şahide kıyası olarak isimlendirilen yöntemde tikelden tikele taşıyacak olan hükmün neye dayanılarak verildiği noktasında fark bulunmaktadır. Fârâbî, tikelden tikele hükmün taşınmasının dayanağını açıklarken Gazzâlî böyle bir dayanak sunmamaktadır. Fârâbî'ye göre bu geçiş ahval kuramına bağlı olarak temellendirilebilirken, Gazzâlî ahval kuramını reddettiği için tikelden tikele geçişin dayanağı belirsiz kalmaktadır. Gazzâlî'ye göre gâibin şahide kıyasında, kıyası yapılan iki şey arasındaki benzerlik dikkate alınmakta, önermenin tikel oluşu ise dikkate alınmamaktadır. Bu nedenle bu tür kıyas ile kesin olarak bir şeyin ispat edilmesi mümkün değildir. Gazzâlî, Eş'arîler'in düzenlediği gâibin şahide kıyasındaki eksikliği kıyasın birinci şekline göre düzenleyip kıyasa bir orta terim ekleyerek aşmaya çalışmaktadır.<sup>21</sup> İlerleyen bölümde tekrar yer verecek olduğumuz gâibin şahide kıyasında, Gazzâlî'ye ait eleştirilerin çıkış noktasında Gazzâlî'nin hocası Cüveynî yer almaktadır. Cüveynî'nin, Eş'arî kelimelerinin kullanmış olduğu delillere yönelttiği eleştiriler titiz

bir yöntem eleştirisi sürecini başlatmış bulunmaktadır.<sup>22</sup>

#### 4. Gazzâlî'nin Eleştirileri

Gazzâlî, bilgiye ulaşma yollarını tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Tasavvura tanım ile ulaşılırken tasdike ise *hüccet* (kanıt) ile ulaşılmaktadır.<sup>23</sup> Gazzâlî'nin yöntemine dair eleştirilerinin tanımlarda lafızlar kullanıldığı için lafız konusu ile başlatılması daha yerinde olacaktır. Kelamcılar, düşünceyi dilden çıkarmaya çalıştıkları için tanım konusunda hata yapmışlardır.<sup>24</sup> Gazzâlî, eserlerinde lafız konusunu ayrıntılı olarak işlemiştir. Ancak biz yöntem açısından dikkat edilmesi gereken hususlarla ilgili yerlere değineceğiz. Gazzâlî, taşıdıkları mana bakımından lafızları altıya ayırarak incelemektedir. Bu lafız çeşitleri birbirine karıştırıldığında tanımda hatalar ortaya çıkabilmektedir. Bu nedenle dikkatli davranılması gerekmektedir. Şimdi sırasıyla bu lafız çeşitlerine örnekler vererek açıklamaya çalışalım. *Müştereke* (eşşesli) lafız; bu lafızlar yazılış ve okunuş olarak aynı, anlam olarak farklı olan lafızlardır. Mesela görme organı, su kaynağı ve güneşin dairesi için *ayn* ( göz) lafzının kullanılmasında olduğu gibi. *Mütevâtî* ( eşit anlamlı) lafız; bu tarz lafızların arasında tek bir anlamın ortak olması nedeniyle eşit anlamlılık söz konusudur. Mesela 'insan' isminin Zeyd ve Amr için kullanılmasında olduğu gibi. *Müşterek* lafız, bazen mütevâtî lafız sanılabilmektedir. *Müşterek* lafızda tanım ve hakikat bakımından ortaklık bulunmaz ancak 'ayn' lafzı hem görme organı hem güneş hem de altın için eşit anlamlı kabul edildiğinde böyle bir karışıklık karşımıza çıkmaktadır. Bu karışıklık fark edilmediğinde ise aklî ilimlerde hatalar ortaya çıkmaktadır.<sup>25</sup> Diğer bir lafız *müterâdif* ( eş anlamlı) lafız; bu lafız yazılış ve okunuş bakımından farklıdır. Fakat anlam olarak ortaktır. Mesela üzümden sıkılarak elde edilen sarhoş edici sıvı için *Hamr*, *Râh* ve *Ukar*'ın kullanımında olduğu gibi. *Müteâyil* lafız; bu lafız türünde anlam olarak hiçbir ortaklık bulunmamaktadır. Mesela at, altın ve bitki lafızlarında olduğu gibi.<sup>26</sup> *Müşekkek* ( dereceli anlamda) lafız; taşıdığı aynı mana ile iki ayrı şeyi

<sup>19</sup> Ömer Türker, "Bir Tündengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltilmiş Eleştirileri", *İslâm Araştırmalar Dergisi*, 18 (2007): 1-3.

<sup>20</sup> Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 253.

<sup>21</sup> Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, 259.

<sup>22</sup> Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", 19.

<sup>23</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, trc. Ali Durusoy-Hasan Hacak ( İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 384.

<sup>24</sup> Ali Durusoy, "Gazzâlî'de Mantık İlminin Yeri ve Önemi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13/3-4,( 2000): 307.

<sup>25</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mihakku'n-Nazar*, trc. Ahmet Kayacık (İstanbul: Ahsen Yayıncılık, 2002), 67-68; Ebû Hâmid el- Gazzâlî, *el- Mustasfa* 1: trc. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayınları, 1994), 41-42.

<sup>26</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 64; *Mihakku'n- Nazar*, 67-68.

karşılamaştır. Mesela kitap, ilaç ve neşter için tıbbî denilmesinde olduğu gibi.<sup>27</sup> *Müteşâbih* (benzer) lafız; bu lafız türünde lafız taşıdığı iki anlamdan biri için daha önce kullanılmış ve diğerine ise anlam sonradan nakledilmiştir. Mesela ayak sözcüğünün divanın ayakları ve canlı varlıkların ayakları için kullanılmasında olduğu gibi.<sup>28</sup> Lafızlar konusunda Gazzâlî'nin dikkat edilmesini istediği diğer bir konu da birden çok mana için kullanılan lafızların nasıl ayırt edileceğidir.

Gazzâlî, birden çok mana için kullanılan lafızları üçe ayırmaktadır; *müsteâr* (ödünç alınan), *menkul* (nakledilen) ve *müşterek* (eş harfli). Müsteâr lafız, konulduğu ilk günden itibaren bir şeyin zatına delâlet etmekle beraber bazen başka başka bir şey için de geçici olarak kullanılabilir. Mesela, *ümm*, lafzı anne için konulmuş bir lafız iken (-yer-)/toprak (*arz*) için de müsteâr olarak kullanılmaktadır. Menkul lafız, kendisi için konulmuş olduğu şeyden alınıp başka bir anlama nakledilmiştir. Mesela salat, hac ve kâfir isimlerinde olduğu gibi. Menkul lafzı, müsteâr ve müşterek lafza karıştırmamak gerekmektedir. Çünkü saymış olduğumuz bu üç lafzı türünden sadece menkul lafız burhanlarda kullanılmaya uygundur.<sup>29</sup> Lafızlar konusunda dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da mantıksal önermelerde tümel ve tikel lafızlar kullanıldığı için ayrımlarının doğru bir şekilde yapılmasıdır. Sonucunun kesin olduğu kıyaslar burhanî kıyaslardır. Burhanî kıyaslarda tümel kavramlar kullanıldığı için tümel ve tikel ayrımına dikkat edilmelidir.<sup>30</sup>

Gazzâlî, tasavvura tanım ile ulaşıldığı için tam bir tanımda uyulması gereken şartları eserlerinde belirtmiştir. Bu şartlara bakıldığında zâtî niteliklerin sayılması, cins ve ayrıma dikkat edilmesi, yakın cinsin öncelenmesi, az kullanılan, yabancı ve anlamı bilinmeyen ve belirsiz müşterek sözcüklerin kullanımından uzak durulması, zâtî, lâzımî ve arızî sıfatların bilinmesi, tanım yaparken burhandan kaçınılması gerektiği görülmektedir.<sup>31</sup>

Gazzâlî için yukarıda saymış olduğumuz şartlar içerisinde yer alan *zâtî* (zâtın kurucu ögesi), *arazî* (hem nispet edildiği şey için hem de başkası için var olan), ve *lâzım* (ayrılmaz manâ) niteliklerin ayrımının yapılabilmesi önem arz etmektedir. Çünkü doğru bir tanım

yapılabilmesi için tanımda tüm zâtî niteliklere yer verilmesi gerekmektedir. Zâtî, lâzım ve arazî ayrımını yapamayan bir kişinin doğru bir tanıma ulaşması mümkün değildir.<sup>32</sup>

Gazzâlî, kelamcıları önermeler konusunda da eleştirmektedir. Kıyaslarda doğruluk değeri mantıksal olan önermelerin kullanılması gerekmektedir. Çünkü bu tür önermelerin doğruluğu da yanlışlığı da zorunludur.<sup>33</sup> Çalışmamızın sınırları gereği kıyaslar açısından önem arz eden önerme türlerine yer vereceğiz. Yer vereceğimiz kıyas türleri; yüklem ve şart esasına göre (oluşumu bakımından), yüklemine göre (olumlu ve olumsuz bakımından) ve konularına göre (tekil önerme ve tekil olmayan önerme olması bakımından) kıyaslardır. Gazzâlî, yüklemelerinin olumlu veya olumsuz oluşuna göre önermeleri ikiye ayırmaktadır. Yüklemler önermelerde lafzı olumsuz manası olumlu olan önermeler bulunmaktadır. Mesela, 'Zeyd gözsüzdür' önermesi olumsuz bir önerme zannedilmektedir. Aslında bu önerme ile kastedilen 'Zeyd kördür' demektir. Yüklemler önermelerde olumluluk ve olumsuzluğun bilinmemesi kıyaslarda hata yapılmasına neden olmaktadır.<sup>34</sup> Gazzâlî, konularına göre önermelerden kıyaslarda kullanıma uygun olanları şu şekilde sıralamaktadır; tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz. Önerme türlerinde karşımıza şöyle bir sorun çıkmaktadır. Kıyas yapılırken tümel önerme yerine tikel önerme gücünde olan niceliği belirsiz önerme kullanılırsa önermenin tümelleri kapsamı mümkün olmaz. Önermenin gücü zayıfladığında ise kıyasın gücü de zayıflamaktadır. Bu nedenle bu tarz önermelerin kıyaslarda kullanılmamasına dikkat etmek gerekmektedir.<sup>35</sup> Gazzâlî, bazen kıyasın doğru sonuç vermesi için döndürülmesine ihtiyaç duyulabileceğini ifade etmektedir. Gazzâlî'nin döndürme ile kastettiği düz döndürmedir. Düz döndürmede önermenin olumluluk ve olumsuzluk, doğruluk ve yanlışlığına dokunulmadan önermede konu yüklem, yüklem konu yapılmaktadır.<sup>36</sup> Bazen de önermenin çelişğinin bilinmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Burhanî kıyasta istenilen şeyin kendisine delil getirilemezken çelişğinin geçersiz olduğuna delil getirilerek istenilen sonuca ulaşabilmektedir.

<sup>27</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 88-92; *Mihakku'n- Nazar*, 65.

<sup>28</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantiğa Giriş* 6. Baskı (Ankara: Elis yay, 2010), 103-105.

<sup>29</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 122; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Ankara: Vadi yayınları, 2002), 60.

<sup>30</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 128.

<sup>31</sup> Gazzâlî, *el- Mustasfa* 1: 13-20; *Mihakku'n- Nazar*, 143-148; *Mi'yâru'l-ilm*, 392-400.

<sup>27</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 64-72.

<sup>28</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 64-72.

<sup>29</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 72-76; *el- Mustasfa* 1: 40-43; *Mihakku'n- Nazar*, 67-68.

<sup>30</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 50,384.

<sup>31</sup> Gazzâlî, *el- Mustasfa* 1: 13-20; *Mihakku'n- Nazar*, 143-148; *Mi'yâru'l-ilm*, 392-400.

Önermenin çelişğinin bilinmemesi akıl yürütmede hata yapılmasına neden olmaktadır.<sup>37</sup>

Kıyas yapılırken hedeflenen şey doğrulundan şüphe olmayan kesin bilgiye ulaşmaktır. Gazzâlî'ye göre doğru bilgiye de burhanî kıyaslarla ulaşılmaktadır. Burhanî kıyaslarda kullanılmaya uygun olan önermeler ise kabulü zorunlu olan önermelerdir. Kabulü zorunlu olan önermelerin elde edilme kaynakları beş tanedir; *Evveliyât* (a priori bilgiler); akıl bilginin doğruluğunu tek başına onaylamak zorunda kalır. Mesela 'iki birden çoktur' gibi.<sup>38</sup> Duyulara dayalı bilgiler (*mahsûsât*); duyular vasıtasıyla idrak edilen bilgilerdir. Mesela, 'güneş aydınlatıcıdır' gibi. Deneyime dayalı bilgiler (*mücerrebât*); duyu ve akıl birlikteliği ile elde edilen bilgilerdir. Mesela, 'ateş yakıcıdır' gibi. Kıyası, tabii olarak kendisinde bulunan önermeler (*fitriyât*); orta terim yardımıyla bilinmektedir. Mesela, 'iki altının üçte biridir' gibi.<sup>39</sup> Mütevatir bilgiler; bir topluluğun haber vermesi ile elde edilir. Mesela, gidilip görülmemesine rağmen Mekke'nin ve Mısır'ın var olduğunun bilinmesi böyledir.<sup>40</sup> Yukarıda saymış olduğumuz kabulü zorunlu önermelerin elde edilme kaynaklarına bakıldığında akla önemli bir görev yüklemektedir. Çünkü Gazzâlî'nin hedefinde doğru bilgiye ulaşmak yer almaktadır. Bu nedenle Gazzâlî eserlerinin çoğunda akıl konusuna yer vermiştir.<sup>41</sup> Burhanlarda kullanılmaya uygun olmayan öncüller; fikhî kıyaslar için kullanılmaya uygun olan *meşhûr*, *makbûl* ve *maznûn* önermeler ve kat'î ve zannî konularda kullanıma uygun olmayanlar önermeler şeklinde ikiye ayrılarak incelenmektedir. Bu önerme türlerine kısaca bakacak olursak; *Meşhûr önermeler*; kalabalık bir grubun onaylaması veya şöhret olması nedeniyle kabul gören önermelerdir. Mesela, 'yalan çirkindir' önermesi gibi. *Makbûl*; faziletli insanların ve büyük âlimlerin nakletmesi ve kitaplarında bu önermelere yer vermesi ile oluşan önermelerdir. Mesela, dindeki âhad haberlerin durumu böyledir.<sup>42</sup> *Maznûnât*; bu önermeler, zan ifade eder ve çelişğinin doğru olma ihtimali bulunur. Mesela, 'gece çıkan kişiye o haindir, eğer hain olmasaydı

<sup>37</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 134; *Mihakku'n-Nazar*, 79; *el-Mustasfa 1*: 47. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gazzâlî, önermelerin çelişmesi için gereken şartları eserlerinde sıralamaktadır. Bu şartlar kimi yerde sekiz, kimi yerde altı tane olarak açıklanmaya çalışılmıştır. *Mi'yâru'l-ilm* adlı eserinde bu şartlar sekiz tane olarak sıralanmıştır.

<sup>38</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 252; *Makâsıdu'l-Felâsife*, 87.

<sup>39</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 254-262; *Makâsıdu'l-Felâsife*, 88-89.

<sup>40</sup> Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, 88.

<sup>41</sup> Emrah Kaya, "İhyâ'u 'Ulûmî'd-Dîn'de Akıl ve Akllık", *Bilimname*, 36/2, (2018): 139.

<sup>42</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 262-270; *Makâsıdu'l-Felâsife*, 90-91.

gece çıkmazdı' denilmesi.<sup>43</sup> Kat'î ve zannî konularda kullanıma uygun olmayan önermeler, gerçeğin üstünü örtmek için söylenmiş önermelerdir. Bu önermelere *müşebbehât* (benzetilenler) ismi verilmektedir. *Müşebbehât* üç bölüme ayrılmaktadır: *vehmiyyât*, *musellemât* (*maznûnâta*) *benzeyenler* ve *yanlışlar* (*galatlar*). *Vehmiyyât*; vehim ile üretilen, kuruntu ile kesin olduğuna hükmedilen geçersiz (batıl) önermelerdir. Mesela, 'ne âleme bitişik, ne âlemden ayrı; ne âlemin içinde ne de dışında olan, kendi zatıyla kâim olan bir mevcudun varlığının imkânsız olmasına hükmetmesi' gibi. Kıyaslarda yanlışlık yapmamak için vehmiyyât ve müşebbehâtan sakınılması gerekmektedir.<sup>44</sup> *Musellemât* (*Maznûnâta*) benzeyenler; bu önermeler meşhûrata da benzemektedir. Mesela, 'zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım etmelisin' sözü gibi.<sup>45</sup> Yanlışlar (*galatlar*); bu önermelerde bazen lafzın yanılması bazen de lafzın manası nedeniyle yanlışlık çıkabilmektedir. Mesela 'her kısasın sebebi kasıttır' denildiğinde her kastın kısasa sebep olduğu zannedilmektedir.<sup>46</sup>

Gazzâlî'nin eleştirisi getirdiği akıl yürütme çeşitleri bulunmaktadır. Bunlar; Kıyas, Tümevarım (*istikrâ*) ve analogi (*temsîl*)'dir. Gazzâlî, bu akıl yürütme çeşitlerinden en çok şartlarına uyulduğu takdirde kıyası doğru bulmaktadır. Gazzâlî, kıyası iki başlık altında incelemektedir. Bunlar; kıyasın formu (sureti) ve kıyasın maddesidir. Kıyasın formu; kıyasta kullanılacak olan öncüllerin özel bir düzen ile oluşturulmasıdır. Kıyasın maddesi ise kesin doğru olan öncüllerdir.<sup>47</sup> Gazzâlî, kelamcılarını en çok kıyasın maddesi bakımından eleştirmektedir. Kelamcılar kıyaslarında meşhûrâtâ dayanan önermeler kullandıkları için kıyasları çelişik sonuçlar vermekte bu nedenle kafa karışıklığı yaşanmaktadır. Gazzâlî'ye göre bu sorunun çözüm yolu kıyaslarda kullanılan öncüllerin herkes tarafından aynı şekilde anlaşılan ve doğruluğu zaruri olan öncüllerden seçilmesidir.<sup>48</sup>

Gazzâlî'ye göre doğru bir kıyas yapmanın bazı şartları bulunmaktadır. Kıyasın şartlarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Kıyası oluşturan öncüllerin bir tanesi olumlu olmalıdır.<sup>49</sup> Her kıyasta büyük, küçük ve orta terim olmak üzere en az üç terim bulunmalıdır. Kıyasta kullanılan

<sup>43</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 272; *Makâsıdu'l-Felâsife*, 93.

<sup>44</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 274; *Makâsıdu'l-Felâsife*, 89-90.

<sup>45</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 274; *Makâsıdu'l-Felâsife*, 92.

<sup>46</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 278-280

<sup>47</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 148.

<sup>48</sup> Ali Durusoy, "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13/3-4 (2000): 308.

<sup>49</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 160.

öncüllerde konu veya yüklemden herhangi biri eksik olmamalıdır.<sup>50</sup> Kıyasın gerçekleşmesi için orta terimin olması gerekmektedir.<sup>51</sup> Orta terim sonuç önermesinde bulunmamalıdır. Kullanılan iki öncülden biri mutlaka tümel olmalıdır.<sup>52</sup> Yüklem yani büyük terim konudan daha genel veya ona eşit olmalıdır. Eğer küçük terim yüklemden daha genel olursa kıyas yanlış sonuç verir.<sup>53</sup>

Gazzâlî, kıyas çeşitlerinden en çok yüklemli kıyas üzerinde durmaktadır.<sup>54</sup> Yüklemli kıyas, iki öncülden oluşan kıyastır. Bu iki öncülde iki özne ve iki yüklemden oluşan dört parça bulunmakta, bu dört parçadan bir tanesi her iki öncülde de tekrar etmektedir. Tekrar eden bu parça *orta terim* (illet) adını almaktadır. Orta terim sayesinde büyük ve küçük öncülün uzaklaşması engellenirken sonuca daha kolay ulaşılmaktadır.<sup>55</sup> Yüklemli kıyası kıyas türleri arasında güçlü yapan orta deyimini kullanılmış olmasıdır. Gazzâlî, kelimelerin kıyasın sonuç veren şekillerini sonuç vermeyen şekillerinden ayırmak için kullandıkları herhangi bir ölçütlerinin olmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle kıyasları birbirine karışmaktadır.<sup>56</sup>

Akıl yürütme türleri içerisinde en güvenilir olanının kıyas olduğunu belirten Gazzâlî, kıyasta dikkat edilmediğinde hata yapılan yerleri şu şekilde sıralamaktadır; kıyasın şeklen bozuk olması, kullanılan öncüllerin doğruluğu kesin olan öncüller olmaması, kıyasta sıralamaya dikkat edilmemiş olması, kıyasın şartlarına uyulmamış olması, öncüllerde bilinmeyen tikellerin kullanılması, kıyasın sonucunun öncüllerden bir tanesi ile aynı olması, orta terimin her iki öncülde aynı şekilde yer almış olması, küçük terim ile büyük terim arasında çelişkinin olması, kıyasta belirsiz ifadelerin bulunması, öncülün çelişğine ihtiyaç duyulduğunda zihinde bulunamamış olması, kıyasta tespit edilmek istenilen meselenin öncül yapılmış olması, kıyasta vehmiyyât,

meşhûrât, ve müşebbihât tarzında öncüllerin kullanılması.<sup>57</sup>

Akıl yürütme türlerinden bir diğeri olan tümevarım, bütün tikellerin gözden geçirilmesi ile elde edilirse doğru ve kesin bilgiye ulaştırmaktadır. Ancak Gazzâlî, böyle bir durumun gerçekleşme ihtimalinin olmadığını düşünmektedir. Gazzâlî, tümevarımı eksik tümevarım ve tam tümevarım olmak üzere ikiye ayırarak incelemektedir. Tam tümevarımda bir bütünü oluşturan tüm parçalar incelendikten sonra bir sonuca ulaşıldığı için tam tümevarım kesinlik ifade etmektedir. Eksik tümevarıma ise çoğunlukta görülen bir özelliğin hepsinde varmış gibi kabul edilmesiyle ulaşıldığı için eksik tümevarım kesinlik ifade etmemektedir.<sup>58</sup>

Akıl yürütme türlerinin sonuncusu olan temsil, Gazzâlî'ye göre fıkhîta kullanılmaya daha uygundur. Temsile fıkıhçılar kıyas, kelimeler ise *şâhidle gâibe istidlâl* veya *gâibin şâhîde kıyası* adını vermektedir. Temsilde, aralarında bulunan benzerlikten yola çıkılarak tikelden başka bir tikele hüküm taşınmaktadır. Gazzâlî, tikelden tikele hükümün taşınmasında hükümün taşındığı tikeller arasında benzerliğin şartlarının tam olmadığını ifade etmektedir. Bu eksikliği şu şekilde örneklendirmektedir; “bir hastaya bu içecek sana fayda verir, denildiğinde; niçin? der. Hastaya; çünkü falanca hastaydı, içti ve faydasını gördü denir. Hasta bunu duyduktan sonra; bu içecek herkese mi fayda veriyor, bu içeceği içip iyileşenin hastalığı benim hastalığım ile aynı mıdır, iyileşen hasta yaş, güç ve diğer hususlarda benimle aynı durumda mıdır? Bunları araştırmadan gönlü, o içeceği içmekle iyileşeceğini kabul etmeye meyleder.”<sup>59</sup>

Gâib hakkında şâhîde göre hüküm verilmesinin geçerli bir yöntem olmadığını Gazzâlî şu örneği vererek açıklamaktadır: ‘Her yenilecek şey ya buğday veya arpa veya bu ikisinden başka şeylerdir. Her buğday ve her arpa ya da bunlardan başka şeyler faize konudur. Öyleyse her yenilecek şey faize konudur.’ derse ‘ayvada yenilen bir şeydir. O halde ayvada faize konu olur.’ demesi gerekir. Görüldüğü üzere sonuç yanlıştır. Çünkü bu önerme meşhur adetlerden hareketle kurulmuştur. Bu önermeden şöyle bir sonuç çıkması gerekmektedir; bazı yenilecek şeyler faize

<sup>50</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 152; *Mihakku'n-Nazar*, 63-64.

<sup>51</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 152; *Mihakku'n-Nazar*, 63-64; *el-Mustasfa* 1: 50.

<sup>52</sup> Gazzâlî, *Mihakku'n-Nazar*, 63-64.

<sup>53</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 152

<sup>54</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Gazzâlî, kıyasları yüklemli, bitişik şartlı, ayrışık şartlı, hulfî, burhanî, nâkis ve mürekkeb kıyaslar olarak incelemektedir. Bu kıyas çeşitlerinin özelliklerini ve farklılıklarını açıklamaktadır. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 150.

<sup>55</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 152.

<sup>56</sup> Durusoy, “Gazzâlî’de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, 307.

<sup>57</sup> Gazzâlî, *Makâsîdu'l-Felâsife*, 95-97; *Mihakku'n-Nazar*, 126-133; *Mi'yâru'l-ilm*, 292-308.

<sup>58</sup> Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri Bilgi-Mantık-İman* 3. Baskı (İstanbul: İFAV yay, 2003), 129; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, trc. Yaman Arıkan (Eskin Matbaa, 1971), 109-112.

<sup>59</sup> Gazzâlî, *Makâsîdu'l-Felâsife*, 80.

konu olur.<sup>60</sup> Analoji, kesinlik ifade etmediğinden daha çok retorikte kullanılmaktadır.<sup>61</sup> Gazzâlî'ye göre analogi kurallarına uygun bir şekilde kıyasın birinci şekline indirgenmediği sürece geçerli olmayacak ve akıl yürütmede kullanımı sakıncalı olacaktır. Çünkü analogi ile elde edilen sonuç ihtimale dayanmaktadır.<sup>62</sup> Temsil konusuna bu kadar ayrıntılı değinmiş olmamızın nedeni kelimelerin ve fıkıhçıların düşünce sistemlerini bu akıl yürütme şekli üzerine kurmuş olmalarıdır.

Gazzâlî'nin eleştiri getirdiği konuları özetle ifade edecek olursak; tümel ve tikel önermelerin ayrımının yapılmıyor olması. Bilimlerde kullanılmaya uygun olan önermelerin kullanımına dikkat edilmemiş olması (tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz). Önermenin döndürülmesine ihtiyaç duyulduğunda döndürmenin yapılmıyor olması, genel önermeler yerine *mühmel* (belirsiz) önermelerin kullanılması. Kıyaslarda orta terimin kullanılmamış olması, temsilin kıyasın birinci şekline dönüştürülmeden kullanılması, kıyasta kullanılan öncüllerin zannî ve yanlış öncüllerden alınması, burhanî kıyaslarda kullanılması uygun olmayan meşhûâtâ dayalı önermelerin kullanılması, bütün tikellerin gözden geçirilmesinin imkânsız olması nedeniyle tümevarımın zayıf bulunmasıdır.<sup>63</sup>

## 5. Sonuç

Kelam ilminin doğuşundan Gazzâlî'nin yaşadığı döneme kadar yöntemsel açıdan geçirdiği dönüşümleri ve eleştirildiği konuları analiz etmeye çalıştığımız bu makalenin gayesi, İslam kelamının yöntemsel açıdan tutarlı bir hale sadece Gazzâlî'nin çabaları ile gelmediğini açıklamaya çalışmaktır. Kelam ilminin yöntem sorunu, İslam dininin yayılması ile birlikte karşılaşılan farklı kültürlerin karşılaşması sonucu kendini belli etmeye başlamıştır. Erken dönem kelimcileri savunmacı bir yol izlemeyi yeterli görmüşlerdir. Ancak zamanla kullandıkları yöntemler yetersiz gelmeye başlamış ve beraberinde yeni yöntem arayışlarını getirmiştir. Gazzâlî'nin fark etmiş olduğu yöntemsel eksiklikleri daha önce Fârâbî, İbn Hazm ve Gazzâlî'nin hocası Cüveynî de fark etmiştir. Onların da İslam kelamına yöntem açısından belirli katkıları olmuştur. Gazzâlî'nin temellerini sağlamlaştırmaya çalıştığı bu eleştiri

<sup>60</sup> Gazzâlî, *Miyarü'l-ilm*, 216.

<sup>61</sup> Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, 80.

<sup>62</sup> İbrahim Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı* 2. Baskı (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 250.

<sup>63</sup> Gazzâlî, *Miyarü'l-ilm*, 126-128, 200; Gazzâlî, *el-Mustasfa* 1: 47; Durusoy, "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", 307-308; Çapak, "Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı", 250.

sürecini Fahreddin er-Râzî daha da ileriye taşımış ve onun emekleriyle mantık, ilim dili formunu kazanmıştır. İslam kelamının yöntemsel açıdan kaydettiği bu ilerlemeyi tek başına Gazzâlî'ye bağlamak yanlış bir tutum olacaktır. Bununla birlikte Gazzâlî'nin kelam ilmine gerek eleştirel yaklaşımlarıyla gerek bazı kavramları fıkıh ilminden alıp dönüştürmek suretiyle yapmış olduğu katkı dikkate değerdir. Gazzâlî'nin düşünce sistemine de önemli katkıları olmuştur. Bunlardan bir tanesi de mantığın yalnızca felsefenin bir kolu olmadığı, dinle ilgili konularda reddetme ya da kabul etme yönünde bağlayıcı bir yönünün olmadığı hususudur.

## KAYNAKÇA

- [1] Altıntaş, Ramazan. "Geçmişte ve Günümüzde Bir Kelam Yöntemimiz Var Mıdır?" *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016): 1-6.
- [2] Borlak, Muzaffer. "İslâm İlim Tarihi İçinde Kelam Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 487-502.
- [3] Çapak, İbrahim. *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*. 2. Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- [4] Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantık Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- [5] Durusoy, Ali. "Gazzâlî'de Mantık İlminin Yeri ve Önemi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000): 307-308.
- [6] Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. 6. Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2010.
- [7] Ess, Josef Van. "İslâm Kelâmı'nın Mantıksal Yapısı", **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi 1**, Recep Alpyağıl (drl.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2018: 478-503.
- [8] Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, nşr. ve trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- [9] *el-Kistâsül'Müstakîm*, trc. Yaman Arıkan. Eskin Matbaası, 1971.
- [10] *el-Mustasfa* 1. Trc. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayınları, 1994.

- [11] *el-Münkız Mine'd-Dalâl*, çev. Şemsettin Yeltekin. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2015.
- [12] *Makâsıdu'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya. Ankara: Vadi yayınları, 2002.
- [13] *Mihakku'n-Nazar*, trc. Ahmet Kayacık. İstanbul: Ahsen Yayıncılık, 2002.
- [14] *Mi'yâru'l-ilm*, trc. Ali Durusoy-Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- [15] Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*. Trc. İbrahim Halil Üçer-M uhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- [16] Haldun, İbn *Mukaddime* 2. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- [17] Kaya, Emrah. "İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn'de Akıl ve Aklilik", *Bilimname* 36/2, (2018): 139.
- [18] Pavlin, James. "Sünnî Kelâm ve Kelâmî İhtilaflar". *İslam Felsefesi Tarihi*, Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman. 1: 138-142. İstanbul: Açılım Kitap, 2011.
- [19] Taylan, Necip. *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri Bilgi-Mantık-İman*. 3. Baskı. İstanbul: İfav Yayınları, 2003.
- [20] Türker, Ömer. "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin Er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er Razi*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, (İstanbul: İsam yayınları, 2013), 23-28.
- [21] Türker, Ömer. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): 1-23.
- [22] Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmalar Dergisi*, 18 (2007): 1-25.
- [23] Yıldırım, İlyas. "Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi". *Eskiyeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Derneği* 29 (Güz 2014): 50-52.

## The Influences of Ottomans on the Shami and Egyptian Roads of Hajj "A comparative Study"

Mohammad Ali Al-Ahmad

Assist. Prof. Karabuk University Theology Faculty, Islamic History, Turkey

Arrival date: 01-03-2019 Acceptance date: 28-03-2019

### Abstract

This research discusses the Ottoman political and religious influences on Shami and Egyptian Hajj travel, which is known as the "Egyptian and Shami Convoy", and identifies the differences between these two convoys by investigating this event and its methods. The study also sheds light on the customs and norms of the ceremony regarding the farewell and reception of pilgrims characterizing various areas and districts within Egypt and sham, In addition to the dangers of the pilgrimage route from its beginnings until return. The study address the utmost importance shown by the Ottoman Empire towards the pilgrimage from the political and religious aspects and the positive effects that these ceremonies have on the relationship between the Ottomans and their subjects in those countries, which was at that time limited to four paths, thus this research is limited to the Shami and Egyptian convoys and the research findings and conclusions exist.

**Keywords:** the ottoman empire, the caliphs, the mamluk state, the caliphate, the shami convoy, the egyptian convoy, the pilgrimage roads, the sorr, the sultan's sorrah, aljardah, the hajj convoys, hajj parade ceremony, sanjak.

### التأثيرات العثمانية على طريقي الحج الشامي والمصري " دراسة مُقارَنة "

د . "محمد علي" الأحمَد

أستاذ التاريخ الإسلامي والعثماني

أستاذ مساعد - جامعة كرابوك - تركيا

### الملخص

يناقش هذا البحث التأثيرات العثمانية السياسية والدينية على طريق الحج الشامي والمصري، وهو ما يُعرف بـ "المحمل المصري والشامي"، ويسعى للتعرف على الفروقات بين هذين المحملين من خلال تحليل الوقائع لهذا الحدث إضافة لمناقشة الأساليب، والوسائل التي تستعمل في طريق سير المحملين الشامي والمصري، كما يسلط الضوء على الأعراف والعادات التي تميز بها البلدان عند القيام بمراسم الوداع والاستقبال للحجاج في رحلتهم المباركة للديار الحجازية، والآثار الإيجابية التي تتركها تلك المراسم على العلاقة بين العثمانيين ورعاياهم في تلك البلدان، كما يتعرف على المخاطر التي تكثف طريق الحج من مبتداه وحتى منتهاه في الذهاب والعودة، ثم يتطرق للأهمية القصوى التي تبديها الدولة العثمانية، والأبعاد التي تتوخاها من خلال هذا الاهتمام الكبير بمحمل الحج من الجوانب السياسية والدينية، والقادم من مسالك متعددة من البلدان الإسلامية إلى الديار المقدسة في مكة والمدينة، والتي حُصرت آنذاك بأربعة طرق أو محامل، لكن ما يُعني هذا البحث هذا هو المحمل الشامي والمصري، إضافة إلى عرض لأهم النتائج والخلاصات التي توصل إليها الباحث من خلال معالجة هذا الموضوع.



**الكلمات المفتاحية:** الدولة العثمانية، الخلفاء، الدولة المملوكية، الخلافة، المخمل الشامّي، المخمل المصري، طُرُق الحَجِّ، الصَّر، الصُّرَّة السلطانية، الجُرْدَةُ، قوافل الحَجِّ، مَراسِمُ مواكب الحَجِّ، السَّنَجَق (الصنّجق).

تم تقسيم هذا البحث إلى مقدمة، و مباحث عدّة وخاتمة، جاءت على الشكل الآتي :

كالوالي مثلاً، فالوالي الذي ينطلق من بلده موكب الحَجِّ، يكون هو ممثل الخليفة في ترأس مَحْمَل الحَجِّ ورعايته .

## مقدمة

الحَجُّ أحد أركان الإسلام الخمسة، وهو في اللغة: القصد إلى مُعَظَّم، والحَجُّ عبادة معروفة عبر التاريخ الإنساني منذ إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام، حين أمره الله تعالى بعمارة البيت الحرام ( الكعبة ) بقوله تعالى : " إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً وهدى للعالمين ... والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ... " سورة آل عمران، الآيات ( 95 - 97 )، وكانت العرب تحج إلى الكعبة قبل الإسلام، ولكن على الطريقة الجاهلية التي تشوبها الكثير من مظاهر الشرك بالله، وحين جاء الإسلام، نَظَّم أمور الحج وفق منهج الله القائم على توحيد الألوهية والربوبية لله، وتنقية الحج من كل شوائب الجاهلية والشرك والعبودية لغير الله وأصبح للحج موكب سنوي وأمير يشرف على موكبه ويترأس هذا الموكب، وكان الخليفة الراشدي الأول أبو بكر الصديق أول أمير للحج بعد انتقال النبي صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، ثم توالى الخلفاء في ترأس موكب الحج، وصار هذا الموكب تقليداً إسلامياً سنوياً عبر امتداد التاريخ الإسلامي، منذ عهد الخليفة أبي بكر الصديق وحتى نهاية التاريخ العثماني مطلع القرن العشرين الميلادي / الثالث عشر الهجري، أما طرق الحج فقد تعددت بعد العهد الراشدي، نظراً لتوسع البلاد الإسلامية من ناحية، ولتعدد الأقوام والجهات التي يَفِدُ منها الحجاج إلى الكعبة المشرفة لأداء فريضة الحج من ناحية ثانية، وفي العهود الإسلامية المتتالية أطلق على موكب الحج اسم : مَحْمَل الحَجِّ، لأنه يُحْمَلُ فيه كسوة الكعبة، وتحمل مع المَحْمَل الهدايا والمساعدات المقدمة إلى المجاورين للكعبة، على ظهور الجمال والدواب، في موكب مهيب، يرعاه ويشرف عليه ويترأسه خليفة المسلمين، أو من يُنْيِبُهُ عنه،

## المَبْحَثُ الأَوَّل: الدولة العثمانية ومَحْمَلُ الحَجِّ :

عرفت الدولة العثمانية أنها دولة مسلمة، على مذهب أهل السنة والجماعة، وعُرف عنها حرصها الشديد على إقامة الشعائر الإسلامية، وتعظيم العلماء وأهل الدين والاهتمام الكبير بخدمة الحرمين الشريفين في مكة والمدينة، لا سيما بعد فتح العثمانيين للبلاد العربية في الشام ومصر ثم الحجاز وسائر الأقطار العربية، وعندما فتح السلطان سليم الأول مصر عام 923 هـ / 1517 م ، خطب له على المنابر بأنه "خادم الحرمين الشريفين" وقد حرص منذ بداية دخوله إلى البلاد العربية، على تأكيد إهتمامه بشؤون الحرمين في مكة والمدينة، وتتابعت عناية السلاطين العثمانيين البالغة والعظيمة بشؤون الحرمين، وحرصوا أمام عامة المسلمين في عموم الأقطار الإسلامية على إبراز عنايتهم بأمر الحج وتمثيلهم للعالم الإسلامي في حماية المقدسات الإسلامية في مكة والمدينة، لأجل هذا تركز هذه الورقة البحثية على المقارنة بين طريقي الحج أو محملي الحج الشامي والمصري، لإظهار وبيان الفروق بينهما، وبيان التأثيرات العثمانية على كل منهما، ومعرفة انعكاسات تلك التأثيرات على الحجاج، وأيضاً انعكاساتها على العلاقة بين الدولة العثمانية وبين المسلمين في كل من أفريقيا وآسيا وبلدان العالم الأخرى، نظراً لحرص هذه الدولة على إنجاز مواسم الحج، فإنها كانت تحرص على تقديم الخدمات لحجاج بيت الله الحرام، وتتطلع من خلال ذلك إلى كسب ولاء ملايين المسلمين، وكسب قلوبهم وتأييدهم لخليفة المسلمين، وقد سعى السلطان سليم الأول حين فتح مصر إلى نيل هذا التأييد، عندما اتخذ

بيبرس<sup>3</sup>. ويمكن أن يكون المحمل قريب الشبه بالهودج الذي كان معروفاً عند العرب قبل الإسلام، وهو عبارة عن هيكل صغير مربع الشكل على شكل غرفة صغيرة يوضع على ظهر الجمل ويجلل بالأغطية التي تحجب الشمس عن الشخص الذي يجلس فيه على ظهر الجمل. وكانت العرب تصنع الهودج لحمل النساء على الجمال، وقد مر الهودج بشكله ووظيفته بمراحل تطور مختلفة، حتى وصل إلى الحالة التي استقر عليها في العهد المملوكي وما بعده<sup>4</sup>.

## 2 - الاحتفال بخروج المحمل والسَّنَجَق وتوديعهما:

ويصاحب المحمل المنطلق من مصر أو من الشام باتجاه الحجاز إلى مكة المكرمة، يصاحبه السَّنَجَق، وهو علم النبي صلى الله عليه وسلم، ويُحمل على جمل آخر غير الجمل الذي يحمل المحمل، ويوقود هذا الجمل موظف خاص يلبس لباساً مزركشاً، وكان المسلمون يسيرون مع هذين الجمالين وهم في مهابة وإجلال للموكب تبركاً بهما، ويسير الجمل الذي يحمل السنجق أو علم النبي صلى الله عليه وسلم، خلف جمل المحمل، ويرفع شخص العلم أو السنجق فوق الجمل الذي يرافق جمل المحمل، ويسير به مرفوعاً للأعلى أمام قافلة الحجاج، ويخرج موكبهما من مركز المحمل باتجاه مكة المكرمة، وفي المحمل الشامي، يخرج المحمل من دمشق

لنفسه هذا اللقب، كأول خليفة عثماني يستمد شرعيته في حكم بلاد الشام ومصر والحجاز من لقب الخلافة<sup>1</sup>.

## أولاً: مَحْمَلُ الْحَجِّ:

عندما يسمى طريق الحج باسم المحمل، فإنه يسمى بذلك لأن قافلة الحج المتجهة إلى بيت الله الحرام " الكعبة " إنما تسمى باسم الجمل الذي يتقدم القافلة كلها، سواء كانت قادمة من الشام أو من مصر، أو من العراق، أو من اليمن، ولهذا فإنه يُحْسَنُ ابتداءً تعريف المحمل، ومن ثم التعريف بمحمل الحج الشامي ثم المصري، باعتبارها مناط الدراسة في هذه المشاركة العلمية المقدمة لمؤتمر طرق الحج .

## 1 - تعريف المحمل:

المحمل هو هيكل مغطى بقماش مخملي أخضر كتب عليه بالقصب آيات من القرآن الكريم، يحمله جمل مزين بأقمشة مزركشة، وجلود جميلة، يرافق أمير الحج من مركز المحمل، سواء كان المحمل الشامي أو المصري أو غيرهما، إلى الأماكن المقدسة في الحجاز، وهو يحمل شعاراً وبيرقاً للسلطان العثماني، ورمزاً لسيادته على الحرمين الشريفين<sup>2</sup>. إذاً المحمل: هو الموكب الذي يحمل كسوة الكعبة، والمحمل المصري هو الموكب الذي يخرج من القاهرة، حاملاً كسوة الكعبة إلى مكة المكرمة، وكان أول خروج للمحمل المصري قبل العهد العثماني في عهد السلطان المملوكي الظاهر

3 السيوطي، عبد الرحمن بن محمد، (ت 911 هـ / 1505 م)، سحن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، المطبعة الشرقية، 1910 م، ج 2، ص 74.

4 العنقاوي، عبد الله، المحمل نشاته وآراء المؤرخين فيه، مجلة كلية الآداب، القاهرة، (مج 2)، سنة (2)، 1391 - 1392 هـ / 1971 - 1972 م، ص 323 - 338.

دراذكة، صالح موسى، طريق الحج الشامي في العصور الإسلامية، نشر: مؤسسة آل البيت، ط 2، عمّان، الأردن، 2007 م، ص 389، 79.

1 ابن إياس، محمد بن أحمد (ت 930 هـ / 1524 م) بدائع الزهور في وقائع الدهور، (5 ج)، تحقيق: محمد مصطفى، د.ن، القاهرة، 1967 م، ج 5، ص 125.

2 ابن كنان الصالحي، محمد بن عيسى (ت 1153 هـ / 1740 م)، المواكب الإسلامية في الممالك والحاسن الشامية، تحقيق: حكمت سليمان، جامعة دمشق 1982 م، ص 416.

حمّازة، نضال، محمل الحج الشامي، صحيفة الرأي الأردنية، ع (15696) الأربعاء 18 ذو الحجة 1434 هـ / 23 - 10 - 2013 م.

العهد الأموي داوم الخلفاء الأمويون على تسيير هذه القوافل من عاصمة الخلافة دمشق إلى مكة والمدينة منذ سنة 41 هـ / 361 م، وحتى انتهاء دولة الأمويين، وابتداء خلافة العباسيين سنة 132 هـ / 749 م، وبانتهاء الخلافة العباسية عام 656 هـ / 1258 م، انتهى خروج الموكب الذي يحمل الكسوة وما يرافقها من منح مالية وهدايا، من بغداد عاصمة الخلافة العباسية، ليتولى هذا الأمر سلاطين الماليك، ويُخرجوا موكب الحجّ حاملاً كسوة الكعبة وكل الهدايا المرافقة لها، من عاصمتهم القاهرة، إلى الكعبة المشرفة، والذي عرف باسم المحمل المصري، وكان أول خروج له أيام السلطان الظاهر بيبرس عام 675 هـ / 1276 م<sup>4</sup>، واستمر خروج المحمل المصري من مصر في عهد الماليك إلى حين سقوط دولتهم على يد الخليفة العثماني سليم الأول عام 923 هـ / 1517 م حين فتح مصر بعد فتحه للشام في العام الذي سبقه 922 هـ / 1516 م، وقد توقف موكب الحج من الشام ومصر في السنة التي افتتح السلطان سليم الأول الشام ومصر، ثم استؤنف بعد ذلك، واستمر انطلاق هاتين القافلتين من الشام ومصر إلى حين استحداث قافلة الحج اليمني عام 963 هـ / 1556 م، فصار المحمل اليمني ثالث طرق الحج، واستمر كذلك إلى حين إلغاء قافلة الحج اليمنية، بسبب تولى الزيديين السلطة في اليمن عام 1635 م / 1045 هـ، وخروجهم عن السيادة العثمانية<sup>5</sup>. وبعد خلافة السلطان سليم الأول في

عاصمة بلاد الشام ومركز المحمل الشامي ونقطة انطلاقه، باتجاه مكة المكرمة عاصمة الحجاز<sup>1</sup>.

- أما طريقة الاحتفال بخروج المحمل والسنجق أو " العلم " من مركز المحمل الشامي دمشق، فكانت تتم بوضع المحمل على جمل مخصص له، ويرفع السنجق على سارية خاصة، ويكونان مزينا بالزينة المصنوعة من خيوط الذهب الخالص، ويسير خلفهما موكب من مجموعة من الجنود حاملين الأعلام ومعهم احتفالية كبيرة من أبناء المدينة يودعون الموكب من الزعماء والعساكر والأعيان وأكابر الدولة وقاضي المحمل ويتقدم الموكب ويترأسه أمير الحج ويسير معهم كافة الحجاج عامة الحجّ الشريف، أجواقاً أجواقاً ومعهم المدرسون، وعلى أطراف المدينة يُودّع الموكب مع إطلاق المدفعية نيرانها ابتهاجاً بخروج الموكب ويردد المنشدون والمؤذنون الأناشيد الوداعية والأدعية الإسلامية، وتتملىء الشوارع التي يخرج منها الموكب بالناس المبتهجين المودعين للموكب<sup>2</sup>.

## المبحث الثاني : طرق قوافل الحج في العهد العثماني :

اعتبر الخلفاء العثمانيون رعاية قوافل الحج والعناية بطرق قوافله من أهم وأعظم واجباتهم، لأنهم يرون في ذلك تطبيقاً لفرائض الإسلام والتزاماً بها وتحقيقاً لها، على أن الحج من فرائض الإسلام وأحد أركانه الخمس، ولأجل ذلك أشرف الخلفاء العثمانيون بأنفسهم على تسيير قوافل الحج، وتابعوا عملياً آليات عمل تلك القوافل، كي يضمنوا أمن طرق الحج وسلامة الحجيج وراحتهم وتلبية كافة احتياجاتهم من مركز انطلاقهم في عاصمة الولاية التي تنطلق فيها قافلة الحج، وحتى نهاية طريقها عند الكعبة المشرفة في مكة المكرمة، وفي الفترة التي سبقت الدولة العثمانية، كان موكب الحج ينطلق من عاصمة الخلافة إلى الديار المقدسة، ففي

3 درادكة، صالح موسى، طريق الحج الشامي في العصور الإسلامية، نشر: مؤسسة آل البيت، ط 2، عمان، الأردن، 2007 م، ص 73 .

4 فهد، بدري محمد، تاريخ أمراء الحج، مجلة المورد، عدد خاص بمناسبة حلول القرن الخامس عشر الهجري، مج 9، ع 4، شتاء سنة 1980 م، ص 202 .

5 رافق، عبد الكريم، بحوث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد الشام في العصر الحديث، نشر جامعة دمشق، دمشق، 1985 م، ص 193 .

1 ابن كنان، المواكب الإسلامية، ص 417 .

2 ابن كنان، المرجع السابق، ص 416 .

أيلة )، مغاير شعيب، عيون القصب، كفانة وادي سلمى، الوجه، أكرا، الحوراء، المنيرة، ينبع النخيل، الدهناء، ثم بدر، ويكمل الركب أو المحمل مسيره مع طريق بدر حتى مكة المكرمة<sup>2</sup>.

وبمقارنة هذا الطريق في العهد المملوكي مع وضعه ومسيره في الفترة اللاحقة في العهد العثماني يلاحظ أن أسماء بعض المنازل قد تغيرت في العهد العثماني عما كانت عليه في العهد المملوكي فطريق القافلة في العهد المملوكي يبدأ من القاهرة حتى قوص، في طريق نهرية، ثم عبر صحراء عيذاب - ميناء عيذاب على البحر الأحمر، حيث تبحر عيذاب على الشاطئ الغربي للبحر الأحمر إلى الشاطئ الشرقي عند حدّة في المملكة العربية السعودية، وهي رحلة صعبة يديرها أهل عيذاب بواسطة مراكب واهية متهالكة كما يصفها ابن جبير<sup>3</sup> وتستغرق الرحلة من القاهرة حتى مكة مدة خمسة وأربعين يوماً<sup>4</sup>.

أما في العهد العثماني فطريق المحمل المصري يمر بالمناطق الآتية : النقب، الوجه، عيون القصب، مغاير شعيب، ظهر الحمار، العقبة، وادي نخل، وادي التيه الذي يجاور العقبة، عجرود، البويب، ويكون تجمع الحجاج في هذا المنزل، ثم إلى شاطئ ( نيل البركة ) ومنه التوجه إلى القاهرة، ويستغرق هذا الطريق من مبتداه حتى منتهاه، من القاهرة حتى مكة، حوالي الشهر، ويقطع فيه الحجاج مسافة تقدر بحوالي ألف وخمسمائة كم<sup>5</sup>.

مراحل لاحقة من العهد العثماني، أضيف مَحْمَلٌ رابعٌ للحج هو طريق الحج أو قافلة الحج العراقية، التي أخذت تنطلق من بغداد، وهذه المَحْمَلُ كلها تنطلق من عواصم بلدانها، أو لنقل من الحواضر الرئيسة لهذه البلاد، وهي تابعة في ذلك الحين بشكل رسمي للسيادة العثمانية، وهذه العواصم هي القاهرة ودمشق وصنعاء وبغداد، وكلها تنطلق في مواعيد محددة ووفق نظام رتيب ودقيق، ويصاحبها قوة عسكرية يقودها أحد كبار العسكريين، ويسمى ( سردار الحج )، كما يقود قافلة الحج شخصية كبيرة منتدبة من الخليفة العثماني ومثله له وتنوب عنه تسمى ( أمير الحج ) وغالباً ما يكون الوالي، وترتيب هذه القوافل وطرق سيرها من بدايتها وحتى منتهاها يكون على الشكل الآتي :

- قافلة الحج الشامي: وتضم حجاج بلاد الشام والجزيرة العربية وأذربيجان والقوقاز والقرم والأناضول والبلقان، علاوة على حجاج عاصمة الخلافة العثمانية استانبول، وهذه القافلة تمثل محمل الحج أو طريق الحج الآسيوي، في مقابل محمل الحج أو طريق الحج المصري، أو الأفريقي.
- قافلة الحج المصري أو الإفريقي
- قافلة الحج العراقي: وتضم حجاج العراق وبلاد فارس.
- قافلة الحج اليمني: وتضم الحجاج القادمين من اليمن والهند وأندونيسيا وغيرها من تلك الجهات<sup>1</sup>.

### أولاً : طريق قافلة الحج أو المَحْمَلِ المصري :

كان أول طريق بري تشكله قافلة الحج المصري في عهد السلطان المملوكي الظاهر بيبرس سنة 677 هـ / 1268 م، وقد سلكت قافلة الحج المصري في هذا العهد الطريق الآتي، مروراً بمراحله ومنازله وهي : البركة، واسمها سابقاً جب عميرة، ثم : السويس، بئر معبوق، بئر نخل، عقبة (

2 العبدري، الرحلة المغربية، ص 157 .

3 ابن جبير، محمد بن جبير الكناي ( ت 1219 هـ / 1804 م ) رحلة ابن جبير المسماة : تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار، دار التراث، بيروت، 1968 م، ص 47 .

4 ابن جبير، المصدر نفسه، ص 47 .

5 كبريت، محمد عبد الله الحسيني الموسوي ( ت 1070 هـ /

1659 م ) الرحلة ( رحلة الشتاء والصبيف )، تحقيق : محمد سعيد الطنطاوي، المكتب الإسلامي، ط 2، بيروت، 1965 م، ص 10 .

1 رافق، عبد الكريم، المرجع السابق، ص 193 .

القافلة العثمانية ) وإضافة للحجاج الروم والأتراك، فإن أقواماً آخرين ينضمون إلى حجاج هذه القافلة، كالحجاج الفرس والهنود والأفغان والمغاربة والسمرقنديين والبخاريين والروس والقفقاسيين، وفي هذه الأجواء الاحتفالية الممتعة يلتقي هؤلاء الحجاج من كافة الأقطار الآسيوية في المشرق الإسلامي، ويتزاحمون على أبواب دمشق ثم يدخلونها ويتغلغلون في أسواقها، ويحدث جبر خاطر لعموم الأهالي في دمشق بسبب البيع والشراء فيها<sup>5</sup> ، ولما كان موكب قافلة الحج من حيث التجمع في مركز القافلة، ومن حيث مسيرها نحو مكة والمدينة، مظهراً إسلامياً متميزاً، فقد حرصت الدولة العثمانية على إيلائه كل الاهتمام والعناية، ومن سمات هذا الاهتمام أنها خصّصت ولاية دمشق بولاية من خيرة الولاة الأكفاء ومن أكثرهم حزمًا واستقامة<sup>6</sup> ، باعتبارهم المسؤولين عن قافلة الحج وسلامتها، وفي المقابل تحنفي دمشق على المستويين الرسمي والشعبي بقافلة الحج، من ناحية الإعداد والتجهيز لها وتوديعها وإمدادها بما تحتاجه أثناء الذهاب والعودة<sup>7</sup> ، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن موكب الحج أو المحمل الشامي وقافلته المتجهة إلى الحجاز، والتي تنطلق من دمشق وتضم قوافل كل المناطق الآسيوية المنضوية تحت لواء الدولة العثمانية، لم تخرج إلى الحجاز في الستين اللتين أعقبنا الفتح العثماني لبلاد الشام عام 922 هـ/1516م بسبب التبدل في السلطة الحاكمة، وزوال سلطة المماليك عن بلاد الشام، وتولي العثمانيين إدارتها،

5 البديري، أحمد البديري الحلاق، حوادث دمشق اليومية 1154 - 1175 هـ / 1741 - 1762 م، تحقيق: أحمد عزت عبد الكريم، نشر: الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، د.ت، ص 47 .  
6 رافق، عبد الكريم، بحوث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد الشام في العصر الحديث، ص 193 .  
7 نعيصة، يوسف جميل، مجتمع مدينة دمشق، 1186 - 1256 هـ / 1772 - 1840 م، ( 2 ج )، دار طلاس، ط 1، دمشق، 1986 م، ج 2، ص 670 .  
كرد علي، محمد، خطط الشام ( 6 ج ) مكتبة النوري، ط 3، دمشق، 1983 م، ج 5، ص 168 - 170 .

## ثانياً : قافلة الحج أو المحمل الشامي :

يعد طريق الحج الشامي من أقدم الطرق منذ فترة ما قبل الإسلام، فقد كان طريقاً تجارياً عالمياً خلال العصور الكلاسيكية ( الإغريقية )<sup>1</sup> وكان يزدهر إذا حدثت الحروب والاضطرابات في بلاد ما بين النهرين، وأيضاً عندما تكون الملاحة صعبة في البحر الأحمر<sup>2</sup> ، وفي العهود الإسلامية المتعاقبة وابتداءً من العهد الأموي كانت دمشق عاصمة الخلافة الإسلامية آنذاك، هي المنطلق للمحمل الشامي نحو الأرض المقدسة في الحجاز ولما كان المحمل يتقدم ركب الحج، فقد بالغ المسلمون منذ هذه الفترة في تزيين الجمل الذي يحمل، ويحملون عليه نسخة أو نسخاً من القرآن الكريم<sup>3</sup> ، إضافةً إلى حمله الهدايا لأمرء مكة، وقد صار المحمل رمزاً للقافلة وشعاراً لها<sup>4</sup> .

## ثالثاً : قيادة القافلة وطريق سيرها :

تتكون قافلة الحج الشامي في العهد العثماني من قوافل الحجاج التي تفد إلى دمشق مركز تجمع القافلة، من العديد من البلدان، ومن أبرزها وأكثرها عدداً قافلة الحج الرومي، )

بني يونس، مأمون أصلان، قافلة الحجاج الشامي في شرق الأردن في العهد العثماني ( 1516 - 1918 م )، دار الكندي، ط 1، عَمَّان، 2000 م، ص 28 - 37 .

الرشيدى، أحمد، حسن الصفا والابتهاج بذكر من ولي إمارة الحجاج، تحقيق علي عبد اللطيف أحمد، نشر : مكتبة الخانجي، مصر، 1980 م، ص 36 - 46 .

1 درادكة، الحج الشامي في العصور الإسلامية، ص 74 .  
2 A.D. Peterson. Early Ottoman Forts on Hajj Road in Jordan. Thesis Pembroke College Oxford. Trinity Term 8986. P.6

3 كبريت، رحلة الشتاء وال الصيف، ص 320 .  
رفعت، إبراهيم، مرآة الحرمين، أو : الرحلات الحجازية والحج ومشاعره الدينية، ( 2 ج )، دار الكتب المصرية، ط 1، 1925 م، ج 2، ص 304 - 305 .

4 درادكة، الحج الشامي في العصور الإسلامية، ص 79 .

بكل احتياجاتها المعيشية فضلاً عن توفير أبواب الحرف والصناعات التي يحتاجها الحجاج في الحِلِّ والترحال، علاوةً على تسيير مجموعة من الأطباء والمجبرين والأدلاء والمؤذنين والأئمة ومغسلي الموتى وغيرهم، وكان حجاج الشام يلتقون معهم على طريق أيلة (العقبة) للاستفادة من خدمات موكب الحج المصري، الذي يبدو أنه كان متقدماً في خدماته على الركب الشامي<sup>5</sup>.

### المبحث الثالث : الاستعدادات لخروج قافلة الحج الشامي :

#### أولاً : تنظيم القافلة :

- يقام احتفال مهيب لخروج قافلة الحج الشامي، وتُعدُّ مراسم هذا الاحتفال من أطول المراسم الدينية والمدنية وأكثرها ابتهاجاً وفخامة، وذلك لما نالته هذه القافلة من اهتمام من مؤسسة الخلافة العثمانية ومن ولائها، لتوجههم بأن ذلك يرسخ احترامها وتعظيمها في نفوس الناس<sup>6</sup>، وتشمل مراسمها الموكب الآتية :

1 - موكب الزيت والشموع : يقام في السابع عشر من شوال من كل عام، ويؤتى بالزيت على جمالٍ مزينة ويوضع الزيت إلى جانب أدوات الحج الأخرى، إضافة للشموع بمقاييسها المختلفة، وهذا الموكب يسبق القافلة والمحمل في الإعداد والتجهيز في دمشق<sup>7</sup>.

2- موكب الحمل والسنجق (الصنجق) .

3- موكب قافلة الحج: ويكون خروجها بين 15 - 17 شوال من كل عام<sup>8</sup>

الأمر الذي أحدث اضطراباً في الأرياف وتمرد القبائل البدوية، وبعد استتباب الأمن من جديد في المناطق الشامية، استُبعدَ الولاة المماليك نهائياً عن ولاية الحج، وتم تعيين أحد الأمراء المحليين من حكام السناجق التي تتبع ولاية الشام، أميراً على الحج<sup>1</sup>، وكان غالباً ما يكون والي دمشق هو أمير الحج<sup>2</sup>.

#### رابعاً : عدد حُجَّاج قافلة الحج الشامي :

كان متوسط عدد حجاج قافلة الحج الشامي بمحدود خمسة وعشرين ألف حاج، ( 25,000 )، وكان يرتفع أحياناً إلى أربعين ألف ( 40,000 ) أو أكثر، خاصة في مواسم الحج التي عقبها كارثة ما أو حرباً، فيقتضي ذلك التوجه إلى الحج لشكر الله على انتهاء الكارثة أو الحرب<sup>3</sup>.

وبالنظر إلى عدد حجاج محمل الحج المصري في العهد العثماني، في محاولة للمقارنة بينهم وبين حجاج المحمل الشامي، فإن المصادر لا تسعنا بأية أرقام أو معلومات دقيقة، لكن يبدو أن الأعداد تزيد وتنقص من فترة لأخرى، تبعاً لحالة الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي، وخاصة الحالة الأمنية على طريق الحج، إذ يزداد عدد الحجاج بتوفر الأمن واستقراره، ويتناقص عند حدوث الكوارث والأزمات الاقتصادية، وعند الخوف من اعتداءات البدو والأعراب عليهم، وتشير المصادر أن قافلة الحج المصري تطورت وازداد عدد الحجاج فيها في نهاية العهد المملوكي قبيل بدء العهد العثماني، إلى ما يزيد على مائتي ألف حاج في الركب المصري وحده<sup>4</sup>، وتُزوَّد قوافل الحجيج

5 التهامي، محمد محمد، الإصلاحات المملوكية في الأرض الحجازية، مجلة الدارة، سنة 1985 م، عدد حزيران 6/11/ ص 81، 86 - 94 .

6 المرادي، محمد خليل بن علي (ت 1206 هـ / 1791 م) سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر (4 مج) مكتبة المنشي، بغداد، 1883 م، ج 2، ص 161 .

7 نعيسة، مجتمع مدينة دمشق، ج 2، ص 667 .

8 نعيسة، مجتمع مدينة دمشق، ج 2، ص 669 .

1 رافق، عبد الكريم، قافلة الحج الشامي وأهميتها في العهد العثماني، مجلة دراسات تاريخية ( فصلية تعنى بالدراسات التاريخية، تصدرها لجنة كتابة تاريخ العرب ) كلية الآداب / جامعة دمشق، ع 6، ذو الحجة 1401 هـ / تشرين أول 1981 م، ص 7 .

2 رافق، المرجع السابق، ص 9 .

3 البديري، حوادث دمشق اليومية، ص 47، بني يونس، قافلة الحج الشامي في شرق الأردن في العهد العثماني، ص 43 .

4 العبدري، الرحلة المغربية، ص 156 .

## ثانياً : قافلة الجردة :

ارتبط تجهيز قافلة الحج وخروجها من دمشق إلى الحجاز بإعداد قافلة أخرى تجهزها الدولة العثمانية احتياطاً، وذلك للتخفيف عن الحجاج في رحلة عودتهم من الحجاز، وتجنباً لطارئ قد يصيبهم أو يطرأ عليهم أثناء رجوعهم من جوع أو نقص في المؤن والمياه والخدمات الأخرى، ويتم تحضير هذه القافلة أثناء استعداد الحجاج للسفر إلى الحجاز، إذ تختار السلطات العثمانية أحد الولاة في ولاياتها في بلاد الشام كوالي حلب أو طرابلس أو صيدا أو حاكم غزة، إن كانت عودة الحجاج عن طريق غزة، إن كان في الطريق السلطاني أية مخاطر قد تتهدد الحجاج، ففي حال عودة الحجاج عن طريق غزة، يكون أهل غزة قد هياؤا جردة (قافلة عودة) محملة بالمؤن يخرج بها حاكم غزة لملاقاة الحجاج في معان، ويعمل الوالي في هذه الحالة - ويلقب هنا بـ سردار الجردة - على إعداد هذه القافلة، ويذكر أن سردار الجردة كان يتم اختياره في القرن التاسع عشر بمشاورة والي الحج، ويطلق عليه لقب " جردى باشا " وقد انتخب والي طرابلس لأكثر من مرة كباشا للجردة<sup>1</sup> أما المؤن التي تحملها قافلة الجردة فتشمل الزيت والأرز والشعير وعليق الدواب والحبال والملابس، وتعد هذه الموارد كلها لإسعاف الحجاج في طريق عودتهم إلى الشام، وقد قدرت تكاليف الجردة سبعمائة وخمسين كيساً ( 750 )<sup>2</sup>.

وتسمى هذه القافلة في الشام بالجردة بينما تسمى في مصر باسم : تجريدة، ويذكر البديري أن سعد الدين باشا العظم عندما عُيِّنَ والياً لحلب، طلب من أهلها أن يجمعوا له ( 200 ) كيس لنفقات الجردة .

أما حماية قافلة الجردة وحراستها فلا تختلف عن قافلة الحج الأساسية لحمايتها من اعتداء البدو المسيطرين على طريق

الحج<sup>3</sup> وقد جرت العادة أن تصل الجردة إلى دمشق قادمة من الجهة التي جُهِّزَتْ فيها كحلب أو طرابلس أو صيدا أو أية جهة أخرى قادمة منها، ويكون ذلك في شهر ذي القعدة، أي بعد شهر من خروج قافلة الحج ومحملها متجهة نحو الحجاز، وبعد وصول قافلة الجردة إلى مركزها في دمشق، تمكث بعض الوقت فيها، ثم تتحرك في الفترة بين العاشر والخامس عشر من ذي الحجة من دمشق بقيادة سردارها، وتسير في نفس الطريق الذي سار فيه ركب الحجيج أثناء مسيرهم من مركزها إلى الحجاز، ثم تتوقف قافلة الجردة عند منزل يسمى : هدية، قريب من المدينة المنورة، وتسود حالة من الفرح الغامر بوصولها إلى هذا المكان إذ يلتقي ركب الجردة بركب قافلة الحج ويرافقونهم في طريق رجوعهم إلى الشام، وتظهر أهمية قافلة الجردة بما تقوم به من إغاثة وإكرام للحجاج، وإطعام جائعهم وسقي عطشاهم وكسوة عزائهم، ويذكر البديري أن والي الجردة عثمان بن باشا الصادق والي طرابلس قد فعل هذا في حج سنة 1173 هـ / 1759 م، فقدّرت مؤسسة الخلافة العثمانية صنيعه هذا، فعينته والياً على الشام، وعينت ابنه على طرابلس، ويمكن اعتبار قافلة الجردة بمثابة ترفيه عن الحجاج وإعانة لهم على العودة إلى ديارهم وهم بأحسن حال وراحة<sup>4</sup>.

## ثالثاً : طريق سير قافلة الحج الشامي :

تمر قافلة أو محمل الحج الشامي بمحطات ومنازل عدّة من بدء انطلاقها من مركزها في دمشق، وحتى بلوغها منتهاها عند الحرمين الشريفين وقد ذكر المؤرخون الذين تحدّثوا عن قافلة الحج الشامي في الفترة التي بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر، أن هناك طريقان في المنطقة التي تلي محطة المزيريب في حوران، وهي منطقة شرق الأردن، وهذان الطريقان هما :

3 الراميني، أكرم، نابلس في القرن التاسع عشر، دراسة في سجلات المحاكم الشرعية بنابلس، نشر: الجامعة الأردنية، عمان، د.ت، ص 125 .

4 البديري، المرجع نفسه، ص 231 .

1 البديري، المرجع السابق، ص 11، ص 52 .

2 العبد، حسن آغا، التاريخ، حوادث بلاد الشام والامبراطورية العثمانية 1186 - 1241 هـ / 1771 - 1826 م، تحقيق :

يوسف جميل نعيسة، دار دمشق، ط 1، 1986 م .



الحج الشامي والمصري، لأن الدولة العثمانية كانت تظلل الشام ومصر بسيادتها وسلطانها طول أربعة قرون تقريباً، لكن مصر خرجت عن السيادة العثمانية قبل الشام بحوالي خمسة وثلاثين عاماً، حين احتلت بريطانيا مصر عام 1882 م، بينما انتهت السيادة العثمانية عن بلاد الشام بأكملها مع نهاية الحرب العالمية الأولى عام 1918 م<sup>3</sup>.  
وبالنظر إلى الأبعاد التي تتوخاها الدولة العثمانية من تسيير محملي الحج الشامي والمصري ومن رعاية قافلتيهما، فإنه يمكن ملاحظة الأمور الآتية :

### أولاً : بروز دور الدولة العثمانية السياسي والديني في نظام الحج :

أبدت الدولة العثمانية حرصاً بالغاً واهتماماً كبيراً بالمظاهر الإسلامية، وخاصة عنايتها بإقامة الشعائر والفرائض، وما تمثله من رمزية دينية وسياسية على أنها امتداد لمؤسسة الخلافة، وصاحبة الولاية على العالم الإسلامي الشني، وذات الأحقية في بسط سيادتها على هذا العالم<sup>4</sup>، كي تتمكن من حمايته والذود عنه، وهذا ما أكده السلطان سليم الأول حين فتح بلاد الشام ومصر حين قال: " أنا خليفة الله في أرضه"<sup>5</sup>، ثم دانت له الحجاز سلماً وطوعاً، وأتاه والي الحجاز وشريفها محمد بن بركات أبو غي وسلّمه مفاتيح الحرمين<sup>6</sup>، وهو إقرار ضمني وعملي له بالسيادة على بلاد

**1- الطريق الروماني القديم المعروف بـ :** طريق تراجان، نسبة للإمبراطور الروماني الذي أسس هذا الطريق في عهده<sup>1</sup>، ويعرف هذا الطريق أيضاً بالطريق السلطاني، ويبدأ هذا الطريق من بصرى الشام ( اللجاء ) ثم يسير شرقاً فيدخل الأراضي الروسية ويسير حتى مدينة المفرق ثم الزرقاء ثم عمّان، ثم حسبان، مأدبا، ذيبان ويعبر وادي الموجب إلى الرّيّة فالكرك، ثم وادي الحساء، الشوبك، أذرح، الحُمَيْمة أو منطقة الشراة، ثم العقبة ( أيلة ) على ساحل البحر الأحمر .

**2- طريق الحج الشامي الشريف :** ويبدأ من دمشق ثم يمر بـ : المزيريب، الرمثا، المفرق، الزرقاء، الجيزة ( زيزياء )، القطرانة، الحساء، عنيزة، معان، العقبة الحجازية، وهي غير مدينة العقبة الأردنية، المدوّرة، ثم تتابع هذه الطريق سيرها بعد المدورة حتى المدينة المنورة، كما ذكر طريق الحج الشامي عدد من المؤرخين في العهد العثماني، وقد وردت محطاته بعد دمشق، وكانت الكسوة أولى منازلها بعد دمشق، ثم خان ذي النون ( دنون )، الصنمين، الحساء، عنيزة، معان، ذات حج تبوك، الأخضرير، الاقيرع، الميزك، مدائن صالح، العلا مطران، شعب النعام ( النعم ) هَدِيَّة، وادي القرع<sup>2</sup>.

### المبحث الرابع : التأثيرات العثمانية على محمل الحج وطريقه المصري والشامي :

تتقارب وتتشابه إجراءات الاستعداد والتهيئة لقافلة الحج الشامي والمصري، وكذلك إجراءات تسييرهما وحمايتهما على الطريق من مركز انطلاقيهما وحتى وصولهما إلى مكة والمدينة، ويمكن القول إن التأثيرات العثمانية شبه واحدة بين طريقي

3 سعيد، أمين، أسرار الثورة العربية ومأساة الشريف الحسين بن

علي، دار الكاتب العربي، بيروت، د.ت، ص 270 .

4 الطّبّاخ، محمد راغب ( ت 1370 هـ / 1951 م ) أعلام

النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ( 7 ج ) نشر: المطبعة العلمية، ط 1،

حلب، 1923 م، ج 3، ص 121 - 122 .

5 ابن إياس، بدائع الزهور، ج 5، ص 125 .

6 النهروالي، قطب الدين محمد بن أحمد ( ت 990 هـ / 1582

م ) البرق اليماني في الفتح العثماني، أشرف على طباعه : حَمَد

الجاسر، نشر : دار اليمامة، الرياض، د.ت، ص 24 - 25 .

ابن أبي السرور، محمد بكر الصديقي ( ت بعد 1017 هـ /

1661 م ) المنح الرحمانية في الدولة العثمانية، تحقيق ليلى الصباغ،

دار البشائر، ط 1، دمشق، 1995 م، ص 8 - 14 .

1 بحيري، صلاح الدين، جغرافية الأردن، نشر الجامعة الأردنية، ط

1، عمّان، 1991 م ص 33 .

2 كبريت، رحلة الشتاء والصيف، ص 230 - 238 .

دراذكة، طريق الحج الشامي في العصور الإسلامية، ص 82 -

91 .

بني يونس، قافلة الحج الشامي في شرق الأردن في العهد العثماني،

ص 76 - 90 .

الحجاز وبتبعية هذه البلاد سياسياً ودينياً للخلافة العثمانية، ولأجل هذا يمكن إدراك إيلاء العثمانيين قافلة الحج كل الرعاية والعناية، وتكثيفهم الجهود لجعل قافلة الحج خير سفير لهم لإيصال هذه الرسالة إلى عموم المسلمين في مؤتمر الحج السياسي والديني، وإلى أهل الشام ومصر بشكل خاص، من خلال المحمل الشامي والمصري لأن هاتين القافتين تضمنان مسلمي آسيا وأفريقيا، وهاتان المنطقتان الجغرافيتان تحويان الخزان البشري الإسلامي في العالم آنذاك، وإليهما تتوجه أنظار العثمانيين بالحماية والعناية، ومن أبرز مظاهر هذا الاهتمام تركيز الجهود لإنجاح موسم الحج، وتهيئة قوافله، وخدمة ضيوف بيت الله مؤدي هذه الفريضة العظيمة استشعاراً لأهميتها في الإسلام، وحفاظاً على هيبتها وعظمتها في قلوب عموم المسلمين وقد أقر السلطان سليم الأول أثناء متابعته لإيرادات ونفقات ولاية مصر بعد فتحه لها، أقرّ المبلغ الذي كان يعرف باسم: " صُرّة الحرمين"، والذي كان يرسل من بيت مال المسلمين إلى فقراء الحرمين، وفي العام التالي لفتح مصر أمر بإعداد كسوة فاخرة للكعبة، مزركشة ومهيبية، وكتب اسمه عليها، ثم أرسلت للكعبة المشرفة، وقد أرسلت الكسوة للكعبة عن طريق البحر، نظراً لاضطراب الطريق البري آنذاك بسبب أحداث الفتح<sup>1</sup> واستمراراً لهذا النهج العثماني في رعاية الحرمين الشريفين، رصد الخلفاء العثمانيون فيما بعد الأوقاف اللازمة للإنفاق على شؤون الحج، وعلى فقراء ومجاوري الحرمين، وإنشاء المباني والمآثر التي تخدم الحجاج لبيت الله الحرام على طول الطريق من القاهرة حتى مكة المكرمة، ويبدو من خلال النظر في مخصصات الحرمين من مصاريف قافلة الحاج وصرة الحرمين بنوعيتها، ونفقات أمير الحاج، أن الخلفاء العثمانيين صادقون ومخلصون وجادون في رعاية الحرمين، وفي العناية بوفود الحجاج وقوافلهم، وفي الحرص على ديمومة إعداد قوافل الحجاج وإرسالها لأداء هذه الفريضة من كافة البلاد

الإسلامية، لا سيما من مصر والشام، باعتبار هاتين الجهتين أبرز طرق الحج، أما الكسوة السنوية التي تنطلق من مصر نحو الكعبة والمنبر فتشمل: كسوة الكعبة وستارة باب التوبة، وبيارق الكعبة والمنبر، وقد حُصِّصَ موظفٌ خاص في مصر ليشرف على إعداد الكسوة عرف بـ : ناظر الكسوة الشريفة، ثم يجري كل الأعمال اللازمة لتجهيز الكسوة، كما يبدأ العمل في إعداد الكسوة كل عام من بداية شهر ربيع الآخر إلى آخر رمضان، وبعد انتهائها تؤخذ إلى مشهد الحسين لتحتفظ هناك إلى خروج المحمل نحو الديار المقدسة<sup>2</sup>. ولذلك يلاحظ اختبار السلطات العثمانية لخبرة الولاية وأكثرهم كفاءة وحزماً وخبرة ودراية بالإدارة وتنظيم الأمور، كي يكونوا ولاية على ولاية دمشق على وجه أكثر خصوصية، لأنها تنطلق منها قافلة ومحمل الحج الشامي<sup>3</sup>، ولأن ذلك يكسبهم ثقة المجتمع الإسلامي بهم وولاءه لهم، ويرسخ قناعة المسلمين بدولتهم بأنها حامية الحرمين الشريفين ورعاية شؤونهم<sup>4</sup>، كما أن دعم مؤسسة الخلافة في استانبول لسلطة الولاية، خاصة والي دمشق، يؤكد على تعزيز مركزية الدولة في اتخاذ القرار<sup>5</sup>.

### ثانياً : اعتماد سياسة التوازن بين القبائل البدوية لضمان سلامة قوافل الحج :

عملت الدولة العثمانية بسياسة إرضاء القبائل البدوية التي تقيم في مناطق طريق الحج، خاصة في منطقة البادية الشامية<sup>6</sup>، فهي من ناحية كانت تمنحهم الصرّ، أي تمنحهم النقود، لإسكاتهم وإبعادهم عن مهاجمة قوافل الحج ونهبها، ومن لم يأخذ حصته من القبائل يهاجم قوافل الحج لينهبها، وفي هذه الحالة فإن الدولة تلجأ إلى محاربة هؤلاء البدو

2 الرشدي، حسن الصفا والابتهاج، ص 18 – 19، 31 .

3 نعيصة، مجتمع مدينة دمشق، ج 2، ص 670 .

4 فهد، تاريخ أمراء الحج، مرجع سابق، ص 204 .

5 بني يوسف، قافلة الحج الشامي في شرق الأردن في العهد

العثماني، ص 47 .

6 ابن كنان، المواكب الإسلامية، ص 57 .

1 ابن إياس، بدائع الزهور، ج 5، ص 218 .

واقتصادياً<sup>3</sup> ، ويندرج هذا الأمر على قوافل الحج الشامي والمصري على حد سواء، فمثلاً حين افتتحت قناة السويس عام 1869 م، اعتبر البدو هذا الافتتاح ضربة اقتصادية قوية لهم، وذلك لتوقف مسير قوافل الحجاج القادمين من مصر وأفريقيا، حجاج الحمل المصري، توقفهم عن سلوك الطريق الصحراوية عبر سيناء إلى العقبة، أي عبر جنوب بلاد الشام في منطقة البادية الأردنية، وتحول سقر هؤلاء ليكون عبر السفن، في ذهابهم من مصر إلى الحجاز وفي عودتهم، وكذلك طريق الحج الشامي، من دمشق إلى المدينة المنورة، الذي تسلكه قوافل حمل الحج الشامي، بما فيهم قوافل الحجاج الأتراك، فقد أدى ذهاب حجاج مصر عبر البواخر والسفن إلى ميناء جدة ونويبع على البحر الأحمر، ومنها إلى مكة والمدينة، أدى إلى انقطاع مواردهم ومخصصاتهم المالية، خاصة قبيلة الحويطات التي تستوطن منطقة معان حتى العقبة في جنوب بلاد الشام، إذ كان هؤلاء يتولون حماية الحاج المصري عندما يفدون للانضمام لقافلة الحج الشامي، وقد هددوا الدولة العثمانية سنة 1898 م، بالانضمام إلى مصر إن لم تدفع لهم أعطيتهم ومنحتهم المالية، فعادت الدولة تدفع لهم مخصصاتهم، وتدفع أيضاً لقبائل بئر السبع في صحراء النقب كل مخصصاتهم تجنباً للتصادم معهم<sup>4</sup> .

## 2 - استخدام سياسة اللين وكسب وُدِّ القبائل البدوية :

كانت الدولة العثمانية تستخدم بالدرجة الأولى سياسة اللين والإحسان في التعامل مع القبائل البدوية المستوطنة على جانبي طريق الحج في جنوب بلاد الشام، وتسعى من خلال ذلك لكسب أبناء هذه القبائل عن طريق زعمائهم

والأعراب لتأديبهم، فهي تلجأ إلى استخدام القوة معهم عندما تفشل في كسب وُدِّهم واستعطافهم واحتوائهم، لأنها حينذاك تلجأ مضطرة لاستخدام أسلوب الشدّة، وإذا شعرت الدولة أنها لا قبيل لها بمحاربتهم لسبب أو لآخر، فإنها ترجع مرة ثانية إلى مُهادنتهم ومُصالحتهم<sup>1</sup> ، وتقسم سياسة التوازن هذه إلى قسمين هما :

### 1 - سياسة استخدام القوة :

أدركت الدولة العثمانية بعد تجارب مريرة مع القبائل البدوية في جنوب بلاد الشام، تجارب تميزت بالنجاح حيناً والخيبة والفشل أحياناً أخرى، أدركت أنها لن تستطيع احتواء البدو والأعراب بشكل تام، وأنها لن تتمكن من السيطرة على كافة قبائلهم ومنعهم نهائياً من مهاجمة ركب الحجاج والاعتداء على قوافلهم ونهبها، والفتك بالحجاج الأمنيين، وذلك بسبب الخصومات بين تلك القبائل، والاختلاف في نزعاتهم ومشاربهم، والتعارض بين مصالحهم، مما يدخلهم في صراع واحتراب دائم، وقد تجلّى هذا النزاع بصورة واضحة بين أكثر قبيلتين في منطقة جنوب بلاد الشام، وفي باديتها الجنوبية، وهاتان القبيلتان هما : قبيلة العدوان، وقبيلة بني صخر<sup>2</sup> .

وقد عملت الدولة العثمانية من خلال ولائها ومتصرفيها في بلاد الشام على مراقبة تحركات رجال القبائل وعلى إرسال قواتها بانتظام إلى منطقة جنوب بلاد الشام، من أجل ردع وزجر أي قوة قبلية تحاول مهاجمة قوافل الحجيج، إذ أن علاقة القبائل البدوية بالسلطات العثمانية وولائها، علاقة مصلحة متبادلة، فهؤلاء البدو الأعراب يأخذون الصّر أو الصّرة المالية المخصصة لهم من قبل سلطة الخلافة، مقابل حماية قوافل الحجاج في مناطقهم، دون أية ارتباطات بكيان الدولة أو نظمها الإدارية التي تربط الحاكم بالمحكوم اجتماعياً

3 الحمود، نوفان رجا، عمّان وجوارها خلال الفترة 1281 -

1340 هـ / 1864 - 1921 م، نشر: بنك الأعمال، ط 1،

عمّان، 1996 م، ص 124 .

4 بني يوسف، قافلة الحج الشامي في شرق الأردن في العهد

العثماني، ص 110 .

1 ابن كنان، المواكب الإسلامية، ص 57 .

2 بني يونس، قافلة الحج الشامي في شرق الأردن في العهد العثماني،

ص 108 .

على الشام وطرابلس وصيدا، ويشغل أيضاً منصب السر عسكر في هذه المنطقة، منح مشايخ الشام شيوخ البدو في باديتها الواقعة على طريق الحج منحهم مبلغ ( 32,000 ) قرش، تسلم إلى الشيخ عواد الفايز ابن الشيخ دياب شيخ مشايخ بني صخر، مقابل أن ينقل على جماله 1000 حمل شعير إلى قلعة معان، كما شاركت قبائل بني صخر بقيادة شيخهم فندي الفايز في سنة 1288 هـ / 1871 م في حماية ركب الحج من حوران حتى الكرك، وقدم أيضاً ( 700 ) جمل لخدمة قافلة الحج في ذلك الموسم<sup>2</sup>.

وهكذا تركت هذه السياسة بصماتها الواضحة على المجتمع الإسلامي العثماني وعلى الإدارة العثمانية في منهجها لإدارة الحج، سياسة الترغيب والترهيب والمداواة، وإن سياسة التوازن نجحت في التخفيف كثيراً من أضرار هجمات البدو على قوافل الحج، لكنها لم تعمل على إيقافها بالكامل، بسبب عوامل عدة، ليس المجال هنا للتوسع في مناقشتها، لكن من أبرزها كما ذكرنا، عدم وفاء ولاية الحج المعيّنين من مؤسسة الخلافة بالتزامهم تجاه البدو في دفع مستحقاتهم المالية المقررة لهم من دار الخلافة، لأن هؤلاء الولاة كانوا يختلسون منها دائماً، على تفاوتٍ في نسبة الاختلاس بين الحين والآخر، وأيضاً فإن غياب والي دمشق عن مركز الولاية لمدة ثلاثة أشهر لقيادة قوافل الحج إلى الحجاز، وكذلك استئجار أمير الحج لقوات المرتزقة في الفترات الأخيرة من عمر الدولة العثمانية، خلال فترة ضعفها، ثم تجميعه لهؤلاء المرتزقة في دمشق لحماية القافلة، ثم رفض تلك القوات مغادرة المدينة بعد انتهاء مهمتها، أدى ذلك كله إلى اضطراب الأمن في المدينة، وإلى تردي الجانب الأخلاقي، بسبب تفشي الرذيلة في المجتمع، الأمر الذي ارتد على الحياة الاقتصادية للناس، وأدى إلى ركودٍ في مجالاتٍ كثيرةٍ من أعمالهم، مما وسّم هذه الفترة بسمات وتأثيرات سلبية، انعكست على علاقة المجتمع بالدولة، وهزّت الثقة بالدولة،

وقادتهم، لتؤدي دورها في حماية قوافل الحج في مناطقها، وتوفر لهذه القوافل الأمن والأمان، ولكي يعبر حمل الحج الشامي من مناطق تلك القبائل بسلام، دون التعرض لها بأي سوء، فإن لم تنفع هذه السياسة ولم تفلح في تحقيق غايات الدولة في حماية الحج وضمن سلامتهم وأمنهم، عندئذ تلجأ إلى استعمال العنف والقوة لتمنع البدو من التعرض لقوافل الحج، وقد نجح الخلفاء العثمانيون هذا النهج منذ بدء سيادتهم على بلاد الشام ومصر، على يدي الخليفة سليم الأول مطلع القرن السادس عشر الميلادي، ثم حذا حذوه ابنه السلطان سليمان القانوني، الذي كان يَسْتَهْلُ خطاباته ومكاتباته لزعماء العرب وشيوخ قبائلهم بالآية القرآنية: { إنه من سليمان، وإنه بسم الله الرحمن الرحيم } سورة النحل - الآية ( 30 ) .

والتزاماً من القيادة العثمانية بهذا المبدأ، فقد دفعت لأمرء البدو مبالغ مالية تصل أحياناً لحوالي عشرين ألف آقجة عثمانية<sup>1</sup>، مقابل حماية قوافل الحج في مناطقهم، فإن لم يفوا بالتزامهم، فإن عليهم استرجاع كافة الأشياء التي ينهبها البدو من قوافل الحج، وقد تعددت طرق استمالة القبائل البدوية، من ذلك :

1 - توزيع منح نقدية سنوية على زعماء القبائل البدوية لضمان ولائهم، كما هو حال الشيخ كليب قبالان صالح الحويطات، الذي دفعت له الدولة العثمانية ( 108 ) قروش ونصف أُرْدُب شعير، من موكب الحج الشامي في كل سنة .

2 - إعطاء شيوخ وقادة القبائل البدوية مبالغ مالية مقابل إشراك جملهم في نقل أحمال مؤن الحج وتجارهم ونقل ذخائر العسكر إلى منازل ( محطات الحج على طريق الحج )، ومن أمثلة ذلك : منح أمين الحاج المسمى إبراهيم في شعبان سنة 219 هـ / 1804 م، وكان حينها والياً

1 الآقجة : أصغر وحدة نقدية عثمانية مصنوعة من الفضة . انظر :

الحمود، عمّان وجوارها، ص 247 .

2 الحمود، عمّان وجوارها، ص 133 .

ولابد من الإشارة هنا إلى هذا الهدف والبعد الاستراتيجي الذي ترنو الدولة العثمانية لتحقيقه من خلال هذا الفهم للواقع، والقدرة على تحقيقه، والكفاءة العالية في التعامل معه بواقعية، بحيث تقوم بهذه الإجراءات الاحترازية وبهذا التكيف مع حالة المنطقة، بما يلي كافة متطلباتها، فجاءت هذه الخطوة كخطوة مكتملة لما سبق من الجهد الطيب المبارك الذي قام به السلاطين المماليك، لحماية طرق الحج، ورعاية الحجاج وإكرامهم، وذلك باستفادة الخلفاء العثمانيون من التجربة المملوكية والبناء عليها والتحسين من إجراءاتها، ولذلك ارتقت خططهم نحو الأكمل في هذا العمل المبرمج الذي تضعه الدولة العثمانية في حساباتها الاستراتيجية بعيدة المدى، ضمن منظومة اهتمامها بالوضع العام للدولة، والخاص لهذه المنطقة بمراعاة خصوصيتها على المستوى الداخلي، لحفظ أمنها وستقرارها في كافة ولاياتها، وكذلك على المستوى الخارجي كي تقطع الطريق على أعدائها على المستوى الاقليمي والدولي، من أي يستغلوا أي خلل أمني داخلي، فيوظفوه ليعزوزوا من أوراق الضغط على الدولة العثمانية ويزعزعوا استقرارها، ويستثمروا ذلك على المدى البعيد من أجل تدميرها والقضاء عليها.

وبالعودة إلى معنى الصَّرة أو الصَّير :

فالصَّير: يعني دفع مبالغ مالية سنوية لزعماء القبائل البدوية ووجهائها، ومن ثمَّ لكافة أفرادها عن طريق هؤلاء الزعماء، لاسترضائهم، وهذه القبائل تنتشر على امتداد طريق الحج من دمشق وحتى المدينة المنورة، يدفع الصَّير هؤلاء لأجل ضمان سلامة الحجاج<sup>3</sup>.

فهي إذاً منحةٌ مخصصة من الخليفة العثماني لأمرء البدو ولأفراد قبائلهم إتياءً لأذاهم، ودرءاً لعدوانهم وهجماتهم، فقد كان الخليفة شديد الحرص على توسيع هذه المنحة وزيادتها، لتشمل أموال الصَّير هدايا أخرى من مجوهرات وملابس

وأدت إلى اتهام إدارتها بالفساد، وتوليد قناعة لدى الناس بعجزها عن ضبط الأمور، والتقصير في تحقيق مصالح الناس وحمايتهم<sup>1</sup>.

### ثالثاً : استحداث الصَّير أو الصَّرة السلطانية " الهمايونية " :

من التأثيرات العثمانية البارزة والمآثر الحميدة التي استحدثتها العثمانيون منذ بداية فتحهم للبلاد العربية، ما عُرف بـ : الصَّير أو الصَّرة، كما اشتهرت بـ : الخزنة السلطانية، ويعد نظام الصَّير أو الصَّرة من الإصلاحات الهامة على طريق الحج، وما دعا إلى استحداث هذا النظام تزايد اعتداءات البدو والأعراب على قوافل حجاج بيت الله الحرام المتجهة إلى الحجاز، سواء عن طريق مصر أو عن طريق الشام، خاصة في نهاية العهد المملوكي الذي سبق قيام الدولة العثمانية، واستمرت هجمات البدو على الحجيج منذ بداية العهد العثماني حتى مطلع القرن السادس عشر، حيث فتح السلطان سليم الأول في مطلع بلاد الشام عام 1516 م / 922 هـ، وفي العام الذي يليه فتح مصر 1517 م / 923 هـ، وقد قلل إنشاء المماليك لشبكة من القلاع والحصون على طول طريق الحج من دمشق إلى المدينة المنورة، من هجمات الأعراب على قوافل الحج، لكن لم يقض عليها نهائياً، فجاء استحداث السلطان سليم الأول لنظام الصَّير<sup>2</sup>، كخطوة إضافية أسهمت إلى حد كبير في التقليل من اعتداءات الأعراب على قوافل الحجيج في ذهابهم لأداء فريضة الحج وعودتهم منها، من خلال طرق الحج الشامية والمصرية وغيرهما من الطرق، ولكنها لم توقف تلك الهجمات نهائياً.

1 رافق، قافلة الحج الشامي وأهميتها في العهد العثماني، مرجع سابق، ص 9 - 10 .

2 الحسيني الدمشقي، محمد عارف أحمد المنير، كتاب السعادة النامية الأبدية في السكة الحجازية الحديدية، طبع جامعة واين، ديترويت، 1971 م، ص 254 وما بعدها .

3 رافق، عبد الكريم، بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني إلى حملة نابليون بونابارت ( 1516 - 1798 م ) ط 2، دمشق، 1968 م، ص 156 .

يبدو عجبياً إلى حدٍ كبيرٍ، أن يكونوا لصوصاً وذوي مبادئ<sup>5</sup> !!!؟ .

وفي هذا السياق لا بد من الإشارة إلى أن العلة الأساس والسبب الرئيس في نكبة الحجاج ونهبهم من قبل أمراء البدو، يرجعان إلى الأخطاء القاتلة التي يرتكبها الولاة العثمانيون، الذين عادة ما يكلفون من قبل السلطات العثمانية بإمارة موسم الحج وقيادة قافلته، وهنا نجد، ومن خلال المقارنة، تشابه الحال بين قافلة الحج المصري وقافلة الحج الشامي، ففي قافلة الحج المصري يلاحظ أن طمع أمير الحج في المخصصات المقررة من الدولة العثمانية لأمراء العربان وشيوخ البدو، يتسبب في ضررين بالغين وكبيرين للحجاج .

**الأمر الأول :** تقصيره في حقِّ الحجاج أنفسهم، وذلك بحرمانهم من رغبتهم في زيارة المدينة المنورة، بعد أداء مناسك الحج، وقد حدث هذا كثيراً في أواخر القرن الثامن عشر، وذلك لسبب جوهرى هو أنّ هؤلاء الأمراء يُقَصِّرون في دفع النفقات المطلوبة لقافلة الحج، وإن ادّعوا عكس ذلك، ودَوَّنوا في السجلات الرسمية عكس ذلك، بأن دفعوا تلك النفقات بالكامل، ولكنهم لم يفعلوا ، بل كانت سرقاتهم لمخصصات القافلة تدفعهم لتقليل الخدمات، وبالتالي لا يأخذون الحجاج إلى زيارة المدينة المنورة لزيارة النبي صلى الله عليه وسلم .

**والأمر الثاني :** أن طمعه في مخصصات أمراء البدو المعروفة بـ : الصرّ، كان يُعَرِّض قافلته لاعتداء قبائل البدو عليها وسرقتها، انتقاماً منها، لعدم دفع أمير الحج مخصصاتهم لهم وسرقتها لها، ومن الأمثلة على الضرر الأول الذي يلحق بالحجاج، ما حدث في سنة 1199 - 2000 هـ / 1784 - 1785 م، أن الحجاج المصريين لم يزوروا المدينة المنورة، وأيضاً في العام الذي سبق هذا العام، لم يدفع أمير الحجاج المصري الصرّ للبدو على طريق الحج من مصر إلى

لبنات شيوخ وأمراء البدو، وزيادة على هذا كان الخليفة يرسل صرة إلى بنت شيخ القبيلة في حال وفاة الشيخ، كإكرام لها من الخليفة ومواساة لها وتخفيفٍ عنها، وكانت تسمى تلك الصرة حينذاك : بـ صرّة البنت<sup>1</sup> .

أما الصرّة : فهي المبالغ المالية التي يرسلها الخليفة العثماني كل سنة مع أمير الحج، محمولة على محمل الحج، إلى والي الحجاز من الأشراف الهاشميين كمنحة لهم، وأيضاً يكون معها الأموال التي يرسلها الخليفة والسلطان العثماني إلى والي الحجاز لينفقها على العلماء والمجاورين للحرمين والفقراء في مكة والمدينة .

ويسمى الشخص الذي يعينه الخليفة لحمل الصرة إلى أشراف الحج : " الصرة أميني " أو " أمين الصرة " <sup>2</sup> أما الصرّ، الذي هو حق أمراء البدو وقادتهم، وأعطيات أتباعهم ورعاياهم، فيتسبب التلاعب بها، أو إنقاصها وعدم منحها لمستحقيها من الخليفة العثماني، في نقمة هؤلاء البدو على الخلافة وعلى السلطة العثمانية وعلى الوالي الذي يمثلها، فيدفعهم إنقاص أعطياتهم من الوالي للانتقام من الدولة وواليتها أمير الحج، ويكون الانتقام بالهجوم على قوافل الحجيج ونهبهم وأخذ كل ما لديهم، وقتلهم والتكيل بهم<sup>3</sup> ، وبالتالي تعكير صفو موسم الحج<sup>4</sup> ، وفي كثير من الأحيان يكون الانتقام في طريق عودة الحجيج بعد أدائهم المناسك، أما سبب تأجيلهم الهجوم على الحجيج بعد عودتهم من أداء فريضة الحجّ، وليس في طريق ذهابهم لأداء المناسك، وذلك كي لا ينسب هؤلاء العربان أنهم كانوا السبب في منع المسلمين من أداء فريضة الحجّ !! وهذا أمر

1 الحسيني دمشقي، السعادة النامية الأبدية، ص 262 .

2 البديري، حوادث دمشق اليومية، ص 51 .

3 ابن كنان، المواكب الإسلامية، ص 39 .

4 بني يونس، قافلة الحج الشامي في شرق الأردن في العهد العثماني،

ص 65 .

5 الرشيدى، حسن الصفا والابتهاج، ص 54 .

العثمانية، من خلال طرق الحج الأربعة المشهورة من الشام ومصر واليمن والعراق، بدا عليها جلياً التأثيرات الصوفية، وخاصةً فيما يخص الحملين الشامي والمصري، اللذين تُعنى بهما هذه الدراسة، ويتم تناول هذه التأثيرات من جوانب ثلاثة :

## 1- الاحتفال بتنظيم قافلة الحج وتوديعها واستقبالها :

تعتبر مراسم الاحتفال بقافلة الحج الشامي والمصري من أطول وأوسع المراسم الاحتفالية الدينية والمدنية على حد سواء، نظراً لما يبديه الخلفاء العثمانيون ومؤسسة الخلافة الرسمية وأيضاً الولاة، من اهتمام بهذه الاحتفالية السنوية الموسمية، لأنهم يتخذون من هذه المراسم الاحتفالية سبيلاً لتعزيز مكانة الخلفاء والسلطة العثمانية بشكل عام في أعين رعاياها عامة المسلمين، وترسيخ احترامها في نفوسهم<sup>3</sup>، إذ أن عدد المشاركين في احتفال توديع الحجاج يفوق كثيراً الاحتفالات في المواسم الأخرى التي تقام في مدينة دمشق مركز انطلاق قافلة الحج الشامي، أو في القاهرة عند مقام الإمام الحسين، ومن أبرز ملامح هذه الاحتفالية ذات التأثير الصوفي العثماني الواضح، الاحتفال بموكب الزيت والشموع التي سترسل من دمشق إلى الحرم النبوي الشريف مع القافلة، حيث يؤتى بِجَمَالٍ مزينة تحمل الزيت والشموع ويتقدمها جمل يحمل بيري أو علم أخضر بشرابيب حمراء يكتب عليها عبارات دينية، وهذا الموكب يسبق القافلة والحمل في الإعداد والتجهيز في دمشق<sup>4</sup>. وبالإضافة إلى ما سبق تجري الاحتفالات الأخرى المرافقة لخروج محمل الحج، وكذلك تزدان مراكز الولايات كمركز ولاية دمشق وولايات مصر في الاحتفالات التي تقام بمناسبة تنصيب خليفة عثماني جديد في استانبول، ليكون لمؤسسة الخلافة العثمانية الصفة

المدينة، على الرغم من أن أحمد باشا أمير الحج الشامي أكد عليه ذلك، بل وزاد عليه بأن أنعم عليه ببعض المال وبطعام الدواب وذخيرة السلاح، وردَّ الأميرُ المصريُّ بعللٍ وذرائعٍ غيرَ مقبولةٍ، وادعى بأنَّ الصَّر لم تصله في العام السابق ولا في هذا العام، وأصرَّ على موقفه بالرغم من إلحاح الشيخ سرور شريف مكة عليه، وكذلك إلحاح الحجاج بأن يأخذهم إلى المدينة المنورة والروضة الشريفة فيها، وقد سجل الجبرتي هذه الحادثة وقال عنه : " تَسَلَّم ملائيم الحاج، وطلبوا منه حساب ذلك، وقالوا له : فضحتنا في مصر، وفي الحجاز، وفي الشام، وفي الروم وجميع الدنيا"<sup>1</sup>.

وأما في قافلة الحج الشامي فالشيء ذاته قد حدث، حين استولى أمراء الحج على الصَّر، ولم يعطوه لمستحقه من أمراء البدو، مما تسبب في هجوم هؤلاء الأعراب على قوافل الحج في رحلة عودتها ونهبها وقتل الكثير من الحجاج، ويُذكر أن أمير الحج عساف باشا في سنة 1081 هـ / 1671 م، والذي كان يشغل آنذاك متسلم لواء عجلون، ارتكب أخطاءً أدت إلى مهاجمة البدو للحجيج، ومن أخطائه تلك عدم تسليمه الصَّر لأصحابه، وابتزازه أموالاً من بعض الحجاج الأعاجم<sup>2</sup>.

## رابعاً : إضفاء طابع التَّصَوُّفِ على مَراسِمِ مَوَاكِبِ الْحَجِّ الشَّامِيِّ وَالْمِصْرِيِّ :

يغلب على العثمانيين التصوف في كافة سلوكياتهم الدينية والاجتماعية، ولا يستثنى من ذلك سوى فئات محدودة منهم، بل إن سِمَاتِ الكثير من السلاطين العثمانيين وكبار رجال الدولة هي سِمَاتٌ صوفية، وقد انتشرت بينهم الطرق الصوفية العديدة كالتنقشبندية والشاذلية والرفاعية وغيرها، ولهذا فإن مَوَاكِبِ الْحَجِّ التي كانت تنطلق من ولايات الدولة

1 الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن (ت 1241 هـ / 1825 م)

عجائب الآثار في التراجم والأخبار (3 ج) مطبعة بولاق، 1976 م، ج 2، ص 101.

2 ابن كنان، الموكب الإسلامية، ص 39.

3 المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، مج 4، ج 2، ص 161.

4 نعيسة، مجتمع مدينة دمشق، ج 2، ص 665 - 668.



من بخارى، وتنسب هذه الطريقة في الأصل إلى الشيخ أحمد الفاروقي الذي كان مقيماً في الهند، وكان يشتهر هناك بالمجذّب<sup>3</sup>، ويبدو أنه لاقى قبولاً في دمشق بين الأهالي، وتحبب إليهم فانتشرت طريقته بينهم، ولو لم يكن المناخ الاجتماعي مُهيئاً في دمشق لتقبل وانتشار هذه الطريقة وغيرها لما شاعت وانتشرت بين الناس، ولما اتسع المجتمع الدمشقي في حينها لاستقبال واحتضان العديد من الهنود رجال الطريقة النقشبندية، ولما انتسب الناس إلى هذه الطريقة وإلى غيرها من الطرق الصوفية الأخرى التي انتشرت في بلاد الشام في العهد العثماني<sup>4</sup>. وقد أعان على انتشار هذه الطرق في المجتمع الدمشقي والمجتمع الشامي الأوسع، انتساب العلماء إليها وانخراطهم في تكوينها ونسبها البنوي الروحي والتربوي، بل إن هذا الانتساب قد رفع من مستوى هذه الطرق الصوفية، وأبعد عنها الغلو في الممارسات الصوفية، ورشدها وجعلها الأقرب إلى المنهج القرآني، وعزّز أيضاً الروابط والصلات بين المنتمين للطريقة الواحدة، وبين أبناء الطرق الصوفية عامة، وأبعد عن تلك الطرق الحساسيات والفوارق، وجعل نسبها الإسلامي متجانساً متآلفاً، لأنها ذات شعائر وأعرافاً اجتماعية متقاربة<sup>5</sup>، وليس بينها أية اختلافات عقادية.

### الخاتمة

سعت هذه الورقة البحثية لاستجلاء التأثيرات العثمانية على طريقي الحج المصري والشامي، فيما عرف بمحمل الحج، وذلك بالتعرف على تعريف كلمة المحمل وصلتها بقافلة الحج، وتبين أن قوافل الحج الرئيسة في العهد العثماني هي: قافلة الحج المصري وقافلة الحج الشامي، ثم أضيف إليهما قافلتان أخريان فيما بعد هما قافلة الحج العراقي وقافلة الحج

الدينية<sup>1</sup>، ولتقوي وترسخ ولاء المسلمين وانقيادهم للخليفة إمام المسلمين.

## 2- إنشاء الخلفاء العثمانيين التكايا الصوفية ووقف الأوقاف لها :

مما يشير إلى تلك التأثيرات الصوفية على محمل الحج العثماني، إنشاء السلطان مراد الثالث ( 982 – 1003 هـ / 1574 – 1595 م ) تكية ورباطاً في المدينة المنورة، وعين لهما موظفين يقومون بواجب الرعاية لها والقيام بخدمة من يرتادونها، كما أمر بتقديم الطعام لمن يلجأ إلى تلك التكية من مجاورين وفقراء، وأوقف على ذلك نحو تسع عشرة قرية من قرى مصر، وأيضاً أوقف السلطان أحمد الأول بن السلطان محمد ( 1012 – 1026 هـ / 1603 – 1617 م ) أوقافاً من أرض مصر، خصصها للإنفاق على أهل الحرمين، وعرف هذا الوقف باسم " وقف المحمدية"<sup>2</sup>.

## 3- محمل الحج الشاميّ سبيل انتشار التصوف وطرقه في ولاية دمشق :

تعد مناسبة الحج وتجهيز ركب الحج الشامي، واستقبال حجاج المحمل الشامي، فرصة هامة لنشر التصوف والطرق الصوفية في الولايات العثمانية عامة، وفي ولاية دمشق بشكل خاص، كما أنها ساحة لتبادل الآراء بين العلماء الأغرار الذين يفدون إلى ولاية دمشق للمشاركة في موكب الحج وأداء الفريضة، وبين العلماء المحليين أبناء الشام، وخاصة أبناء مدينة دمشق، ويذكر أن الطريقة النقشبندية قد انتشرت في دمشق في أواخر القرن السابع عشر الميلادي، على يد جدّ الأسرة المرادية، السيد مراد المرادي الذي أمّ مدينة دمشق بمناسبة الحج، ثم عمل على نشر طريقته فيها، وتابع عمله من بعده ابنه السيد محمد، وأصل الأسرة المرادية

3 المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، ج 4، ص

114، 129.

4 المرادي، المصدر السابق، ج 2، ص 2، ج 3، 260.

5 رافق، قافلة الحج الشامي وأهميتها في العهد العثماني، مرجع سابق،

ص 22.

1 بني ياسين، قافلة الحج الشامي في شرقي الأردن في العهد العثماني، ص 55.

2 الرشدي، حسن الصفا والابتهاج، ص 18 – 19.

العثمانيين، ولم يجدوا لإنهائها سبيلاً إلى حين انتهاء دولتهم

اليمني، تبعاً للطرق التي تسلكها تلك القوافل، أما طريق الحج الشامي، فيسلكه حجاج المحمل الشامي أو قافلة الحج الشامي، وتضم حجاج الشام وبلاد الروم " الأترك " وكل الحجاج المشاركين من المشرق كحجاج أفغانستان والهند والبخارى وسمرقند والروس والفقاسيون وغيرهم، ويتجمع جميع هؤلاء في مركز ولاية الشام، وهي مدينة دمشق، وأما الطريق الآخر فهو طريق الحج المصري، ويضم حجاج مصر ووادي النيل وشمال إفريقيا وكافة المناطق الإفريقية الأخرى، كما تتبع هذه الورقة مسار تلك الطرق من مبتهاها وحتى منتهاها، وتطرق إلى المخاطر التي تكتنف مسيرة الحجاج في طريقهم، وتشمهم المصاعب واستعدادهم لتحمل المآسي والويلات في سبيل أداء هذه الفريضة، باعتبارها الركن الخامس من فرائض وأركان الإسلام، وقد حدث هذا فعلاً من خلال ما أثبتته الوثائق والمصادر، أن تعرض الحجاج وقوافلهم للنهب والسلب والقتل والتنكيل، دونما ذنب أو جريرة ارتكبوها، بل كان الطمع بالمغنم ونزوة حب المال والجشع وراء مآسي الحجاج في طريق حجهم، إذ غالباً ما تكون نكباتهم والاعتداء عليهم في طريق عودتهم، وقد تبين أن من أكثر الأسباب في ذلك تقصير ولاية الحج في دفع المخصّصات المالية للبدو الأعراب التي تقرها مؤسسة الخلافة العثمانية لهم، فيما عرف بنظام الصرّ أو الصرّة، إذ كانت تحرص هذه المؤسسة على تقديم أفضل الخدمات لحجاج بيت الله الحرام وللمعتمرين، من منطلقات إسلامية بحتة، تميّز الخلفاء العثمانيون من خلالها بتدينهم وحبهم للإسلام، وحرصهم الشديد على القيام بواجباتهم تجاه أبنائه وحماية ورعاية مقدساته وخاصة الحرمين الشريفين في مكة والمدينة، وكانت مؤسسة الخلافة العثمانية تبذل كل الجهود لراحة الحجاج وأمنهم، وكانت مسألة الأمن لهم الأمر الأهم والأخطر والأكثر تعقيداً، إذ استخدمت أساليب الاحتواء المتعددة من قوة وترهيب وترغيب للبدو والأعراب، لكنها ظلت المشكلة الأصعب والعقبة الكأداء التي واجهت

## المصادر والمراجع

### أولاً : المصادر :

- القرآن الكريم .

- 1- ابن إياس، محمد بن أحمد ( ت 930 هـ / 1524 م ) بدائع الزهور في وقائع الدهور، ( 5 ج ) تحقيق: محمد مصطفى، دن، القاهرة، 1967 م .
- 2- البديري، أحمد البديري الحلاق، حوادث دمشق اليومية 1154 - 1175 هـ / 1741 - 1762 م تحقيق: أحمد عزت عبد الكريم، نشر: الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، د.ت .
- 3- الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن ( ت 1241 هـ / 1825 م ) عجائب الآثار في التراجم والأخبار ( 3 ج ) مطبعة بولاق، 1976 م .
- 4- ابن جبير، محمد بن جبير الكنايني ( ت 1219 هـ / 1804 م ) رحلة ابن جبير المسماة : تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار، دار التراث، بيروت، 1968 م .
- 5- الحسيني الدمشقي، محمد عارف أحمد المنير، كتاب السعادة النامية الأبدية في السكة الحجازية الحديدية، طبع جامعة واين، ديترويت، 1971 م .
- 6- الرشيد، أحمد، حسن الصفا والابتهاج بذكر من ولي إمارة الحاج، تحقيق علي عبد اللطيف أحمد نشر : مكتبة الخانجي، مصر، 1980 م .
- 7- ابن أبي السرور، محمد بكر الصديقي ( ت بعد 1017 هـ / 1661 م ) المنح الرحمانية في الدولة العثمانية، تحقيق ليلى الصباغ، دار البشائر، ط 1، دمشق، 1995 م .

- 1918 م دار الكندي، ط 1، عَمَّان، 2000 م .
- 3- التهامي، محمد محمد، الإصلاحات المملوكية في الأرض الحجازية، مجلة الدارة، سنة 1985 م عدد حزيران 6/11 .
- 4- حَمَّازَنَة، نضال، محمل الحج الشامي، صحيفة الرأي الأردنية، ع ( 15696 ) الأربعاء 18 ذو الحجة 1434 هـ / 23 - 10 - 2013 م .
- 5- الحمود، نوفان رجا، عَمَّان وجوارها خلال الفترة 1281 - 1340 هـ / 1864 - 1921 م نشر: بنك الأعمال، ط 1، عَمَّان، 1996 م .
- 6- درادكة، صالح موسى، طريق الحج الشامي في العصور الإسلامية، نشر: مؤسسة آل البيت، ط 2 عَمَّان، الأردن، 2007 م .
- 7- رافق، عبد الكريم، بحوث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد الشام في العصر الحديث، نشر جامعة دمشق، دمشق، 1985 م .
- 8- رافق، عبد الكريم، بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني إلى حملة نابليون بونابارت ( 1516 - 1798 م ) ط 2، دمشق، 1968 م .
- 9- رافق، عبد الكريم، قافلة الحج الشامي وأهميتها في العهد العثماني، مجلة دراسات تاريخية ( فصلية تعنى بالدراسات التاريخية، تصدرها لجنة كتابة تاريخ العرب ) كلية الآداب / جامعة دمشق، ع 6، ذو الحجة 1401 هـ / تشرين أول 1981 م .
- 10- الراميني، أكرم، نابلس في القرن التاسع عشر، دراسة في سجلات المحاكم الشرعية بنابلس نشر : الجامعة الأردنية، عمان، د.ت .
- 11- رفعت، إبراهيم، مرآة الحرمين، أو : الرحلات الحجازية والحج ومشاعره الدينية، ( 2 ج )، دار الكتب المصرية، ط 1، 1925 م .
- 8- السيوطي، عبد الرحمن بن محمد، ( ت 911 هـ / 1505 م ) حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، المطبعة الشرقية، القاهرة، 1910 م .
- 9- العبد، حسن آغا، التاريخ، حوادث بلاد الشام والامبراطورية العثمانية 1186 - 1241 هـ 1771 - 1826 م، تحقيق : يوسف جميل نعيمة، دار دمشق، ط 1، 1986 م .
- 10- العبدري، محمد بن محمد الحيحي، المسماة الرحلة المغربية، تحقيق: محمد الفاسي، نشر: جامعة محمد الخامس، الرباط، 1968 م .
- 11- كبريت، محمد عبد الله الحسيني الموسوي ( ت 1070 هـ / 1659 م ) الرحلة ( رحلة الشتاء والصيف )، تحقيق : محمد سعيد الطنطاوي، المكتب الإسلامي، ط 2، بيروت، 1965 م .
- 12- ابن كنان الصالحي، محمد بن عيسى ( ت 1153 هـ / 1740 م )، المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية، تحقيق: حكمت سليمان، جامعة دمشق 1982 م .
- 13- المرادي، محمد خليل بن علي ( ت 1206 هـ / 1791 م ) سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر ( 4 مج ) مكتبة المثنى، بغداد، 1883 م .
- 14- النهروالي، قطب الدين محمد بن أحمد ( ت 990 هـ / 1582 م ) البرق اليماني في الفتح العثماني أشرف على طباعته : حمَّد الجاسر، نشر : دار اليمامة، الرياض، د.ت .

## ثانياً : المراجع :

- 1- بحيري، صلاح الدين، جغرافية الأردن، نشر الجامعة الأردنية، ط 1، عَمَّان، 1991 .
- 2- بني يونس، مأمون أصلان، قافلة الحاج الشامي في شرق الأردن في العهد العثماني 1516 -

12- سعيد، أمين، أسرار الثورة العربية ومأساة الشريف الحسين بن علي، دار الكاتب العربي، بيروت د.ت .

13- الطَّبَّاح، محمد راغب ( ت 1370 هـ / 1951 م ) أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ( 7 ج ) نشر: المطبعة العلمية، ط 1، حلب، 1923 م .

14- العنقاوي، عبد الله، المحمل نشاته وآراء المؤرخين فيه، مجلة كلية الآداب، القاهرة، ( مج 2 )، سنة ( 2 ) 1391 - 1392 هـ / 1971 - 1972 م .

15- فهد، بدري محمد، تاريخ أمراء الحج، مجلة المورد، عدد خاص بمناسبة حلول القرن الخامس عشر الهجري، مج 9، ع 4، شتاء سنة 1980 م .

16- كرد علي، محمد، خطط الشام ( 6 ج ) مكتبة النوري، ط 3، دمشق، 1983 م .

17- نعيمة، يوسف جميل، مجتمع مدينة دمشق، 1186 - 1256 هـ / 1772 - 1840 م، ( 2 ج ) دار طلاس، ط 1، دمشق، 1986 م .

#### المراجع الأجنبية :

- 1- A.D. Peterson. Early Ottoman Forts on Hajj Road in Jordan. Thesis Pembroke College Oxford. Trinity Term 8986. P.6

**KİTAP TANITIMLARI**

<b>Maneviyat Psikolojisi</b> <b>H. Mahmut Yücer&amp;Hatice tül Kübra Erol</b>	83-88
<b>Dezavantajlı Gruplar – Psiko-Sosyal Ve Manevi Bakım</b> <b>Ayşe Derya Saraçoğlu</b>	89-93
<b>İrade Terbiyesi</b> <b>Kerime Tamer</b>	94-96
<b>Sosyal Hizmet Ve Maneviyat Adlı Kitap Üzerine</b> <b>Zülal Kökel</b>	97-103
<b>Manevi Danışmanlık ve Rehberlik I-II</b> <b>Muhlise Arzu Peçenek</b>	104-113

## Maneviyat Psikolojisi\*

Mustafa Atak, Elit Yayınları, 2016, 2017

Hür Mahmut Yücer\*\*

Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Sosyal Hizmet Bölümü, İstanbul  
hurmahmut@gmail.com

Hatice tül Kübra Erol\*\*\*

Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
hkubrasumbul@karabuk.edu.tr

Geliş Tarihi: 20/03/2019 Kabul Tarihi: 28/03/2019

Batıda psikoloji bilimi, uzun müddet modern bilim felsefesine paralel olarak pozitivist bilim anlayışının öngörülerini esas almış, bu perspektifle insan aklını merkez kabul etmiş ve akla uygunluğu insan doğasına uygunluk ile eşitlemiştir. Ancak psikoloji dünyasında 1960'lı yıllardan sonra ilk olarak hümanist yaklaşımlar ve ardından Türkçeye de benötesi psikoloji şeklinde tercüme edilmiş olan transpersonel psikoloji akımı gündeme gelmeye başlamıştır.

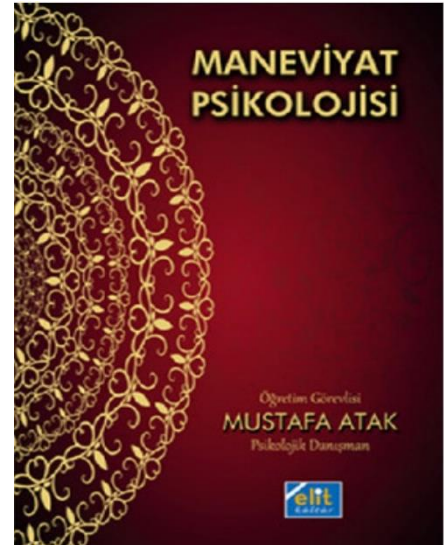
Benötesi psikoloji Batıda Abraham Maslow ile başlatılmakta ve kurucusu Maslow kabul edilmektedir. Benötesi psikolojide insanın içsel dünyası, değerleri, mistik tecrübeleri gibi manevi unsurlara dikkat çekilmektedir. Benötesi psikolojinin bu çerçevede özetlenebilecek içerik ve mahiyetini dikkate alan Mustafa Atak Maneviyat Psikolojisi adı altında, bu alanın önemli bilim insanlarının yazılarını iki kitapta bir araya getirmiştir. Böylece Türkiye'de, Türk kültürünün ve İslam kültürünün etkisindeki bir toplumda nasıl bir ben ötesi veya maneviyat psikolojisinin söz konusu olabileceğiyle ilgili geliştirilebilecek model veya modellere zemin hazırlanmaya çalışılmıştır.

Söz konusu makaleler ilki 2016'da ikincisi 2017'de yayınlanmış olan iki kitapta bir araya getirilmiştir.

İlk kitap, önsöz ve on iki yazıdan oluşmaktadır. Kitap 224 sayfadır. Birinci kitapta yazısı bulunan bilim insanları şunlardır: Sevde Düzgüner, Mustafa Mertes, Hatice Alibaşoğlu, Osman Nuri Küçük, Mustafa Atak-Mithat Zeydan, Sefa Saygılı, Alper Utku, Halis Kuralan, Gülüşan Göcen, Erol Göka, Mustafa Ulusoy, Ali Kuşat.

İlk kitabın ilk yazısı Sevde Düzgüner'e aittir. "Psikoloji Literatüründe Maneviyat Kavramı" başlığını taşıyan yazıda Batı ve Türkiye karşılaştırması yapılmıştır. Bu niteliğiyle makale, bir maneviyat psikolojisi kitabına giriş için doğru seçilmiş bir yazı niteliğindedir. Makalede Batı literatüründe maneviyat kavramının 1900'lü yıllarda

ilişkilendirilen anlamından günümüze kadar uğradığı değişimler ele alınmıştır. Bu değişimde eksenin maneviyatın din ile ilişkisi olduğu gözlenmiştir. Böylece maneviyat ve din ilişkisine yönelik farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımların, din ile maneviyatı zıt kutuplara yerleştirenler, dini daha geniş ve maneviyatı da kapsayan bir olgu olarak değerlendirenler ve maneviyatın dini de içine alacak genişlikte olduğunu savunanlar şeklinde çeşitlendiğine dikkat çekilmiştir.



Sonuç olarak Batıda maneviyat kavramının değişim yönü dini kurumlardan uzaklaşma ve bireysel tecrübelerle yönelme doğrultusunda gerçekleşmiştir. Ancak Türkiye'de yapılan saha çalışmalarında din ile maneviyatın birbiriyle ilişkili olarak algılandığı sonucuna varılmıştır.

Bu makalede Batı'da literatür takip edilirken, Türkiye'de literatür yerine saha çalışmasıyla, maneviyata dair toplumsal algı incelenmeye çalışılmıştır. Oysa Türkiye'de de tarihsel süreç ve literatür takip edildikten sonra saha verilerine yer verilmesi konunun anlaşılması ve bir karşılaştırmanın yapılabilmesi bakımından daha

\* Atak, Mustafa (ed.), 2016, Maneviyat Psikolojisi, İstanbul, Elit Kültür Yayınları, 224 sayfa.

Atak, Mustafa (ed.), 2016, Maneviyat Psikolojisi II., İstanbul, Elit Kültür Yayınları, 232 sayfa.

\*\* İstanbul Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Sosyal Hizmet Bölümü, İstanbul. hurmahmut@gmail.com

\*\*\* Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. hkubrasumbul@karabuk.edu.tr

uygun bir yöntem olabilir.

Düzgüner'in bu konuya giriş mahiyetindeki yazısından sonra, kitabın diğer bölümlerinin her birinde, maneviyat psikolojisiyle alakalı spesifik konulu çalışmalara yer verilmiştir. Bu bağlamda ilk yazı, Türkiye'nin maneviyat psikolojisi alanında "Nefs Psikolojisi" söylemi ile tanınan psikiyatristi Mustafa Merter'e aittir. Merter'in çalışması "İkra Kitabek Psikolojisi" başlığını taşımaktadır.

Merter yazısında Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetlerden hareketle insan fitratı, iki kutuplu varoluş alanı (ahsen-i takvim-esfel-i safilin), çok mertebeli nefis yapısı, duyarlar, duygular, kalp-gönül, nefis-i emmare kavramlarını psikolojik tefsir denemesi sayılabilecek bir yaklaşımla ele almaktadır. Bu yaklaşımını gerekçelendirme, temellendirme noktasında serzenişte bulunduğu husus ise, psikoloji tarihinde yapılan bunca çalışma, araştırma ve çabaya rağmen insanlığın hâlihazırda hiç de iyi denilebilecek bir durumda olmamasıdır. Yazar bu durumu kısmen, önleyici hekimliğin başarısızlığında aramaktadır. Buna çözüm olarak önerdiği yönetime ise "*nefs psikolojisi*" demektedir. Nefs psikolojisinin temel dinamiklerini, Kur'an-ı Kerim'deki bazı kavram ve olgulara dayandırmaktadır.

Merter'in yazısından sonra, kitapta maneviyat ve rüya ilişkisine dair iki yazı yer almaktadır. Bunların ilki Hatice Alibaşoğlu'nun "Maneviyat Psikolojisinde Rüyaların Önemi" ve diğeri ise Osman Nuri Küçük'ün "Muhyiddin İbnü'l Arabî'ye Göre Rüya ve Tabiri" adlı çalışmalarıdır.

Alibaşoğlu yazısında, uyku ve rüya kavramlarını inceledikten sonra, uyku ve rüya ile ilgili literatürün tarihçesini özetlemektedir. Burada öncelikle Batılı bilim insanlarının konuya yaklaşımlarından örnekler verildikten sonra, İslam dünyasından örneklerle geçilmiştir. Rüya üzerine çalışmaları olan Freud, Jung, E.Hartmann, A.Adler, E.Fromm gibi bilim insanlarının rüya ile ilgili düşünceleri incelenmiştir. Bunların yanı sıra, tarihte birçok bilim ve sanat insanının gördükleri rüyaların, hayatlarında ilham kaynağı olduğuna dair örnekler yer verilmiştir. Bundan sonra, "Maneviyat Psikolojisinde Rüyalara Bakış" başlığı altında sırasıyla, İbn Haldun, Muhyiddin İbnü'l Arabî ve Niyazi Mısri'nin rüya mevzusuna yaklaşımlarından bahsedilmektedir. Yazarın çalışmasındaki ana konu ise, rüyalarda terapi yöntemidir. Rüyalarda terapinin nefis psikolojisinin bir yöntemi olduğu belirten yazar, bu terapidde rüyayı gören bireyin ve terapistin rüyayı dışardan izlemesi suretiyle, bireyin rüyadaki rolünü aşmasının sağlandığı kanaatindedir. Zira "*rolün seyri, role hâkim olmayı beraberinde getirmektedir*". Yazar daha sonra rüya yorumlamada, nesnel yorum düzeyi ve öznel yorumu tanımlamaktadır. Yazının bundan sonraki kısmı ise

örnekler eşliğinde bu yöntemin safhalarını izah etmektedir.

Kitaptaki maneviyat ve rüya ilişkisine dair ikinci yazı Osman Nuri Küçük'e aittir. Küçük'ün yazısı, "Muhyiddin İbnü'l Arabî'ye Göre Rüya ve Tabiri" başlığını taşımaktadır. Küçük, çalışmasına, rüya tabirinin tasavvufi gelenekte, misal âlemine ait ilimlerden sayıldığını hatırlatarak başlamaktadır. Bu çerçevede İslam kaynaklarına göre rüyanın mahiyeti, idrak ve rüya ilişkisi ve rüya türlerini de ele almıştır. Yazar, M. İbnü'l Arabî'nin, rüya konusundaki düşüncelerini Tirmizi'nin sahih olarak nitelendirdiği şu hadis ile temellendirdiğine vurgu yapmıştır: "*Resulullah buyurdu ki: Risalet ve nübüvvet kesilmiştir. Dolayısıyla benden sonra nebi ve resul gelmeyecektir. Ancak el-mübeşşirat müstesna. Dediler ki Ey Allah'ın Resülü el-mübeşşirat nedir. Buyurdu ki: Bir Müslümanın rüyasıdır. Bu rüya, nübüvvetin parçasıdır.*" Yalnız İbnü'l Arabî buradaki mübeşşire kavramını "sıradan insanlarınkinden farklı olarak, tasfiye dilmiş hayal ile tecrübe edilen sahih rüya deneyimini ifade etmek üzere" kullanmaktadır.

İbnü'l Arabî hadiste geçen rüya ve nübüvvet arasındaki ilişkiyi de şöyle izah etmektedir: "Her peygamber; kendi kalbini tezkiye edip hayal levhini arındırınca, levh-i mahfuzdan yansımaları almaya başlar. Rüya şekline görülen yansımalar, vahiy sürecinin başlangıcıdır." Yine İbnü'l Arabî Peygamber efendimizin vahiy alma sürecini de bu metotla izah etmektedir. Buna göre, "*Hz. Peygamberin (sav) temizlenen hayal mertebesinde sadık rüya şeklinde başlayan görme (rü'yet), daha sonra hayal hazretinden dış dünyaya melek suretinde zuhur etmiştir.*" İbnü'l Arabî'ye göre, Hz. Meryem'in Cebrail'i insan suretinde görmesi, Cenabı-ı Hakk'ın Hz. Musa'ya bir ağaçtan görünmesi de bu şekilde gerçekleşen ru'yetlerdir.

Küçük, araştırmasının bundan sonraki kısmında İbnü'l Arabî'nin rüyayı varlık mertebeleriyle irtibatlandırması ile ilgili izahlarına yer vermiştir. İbnü'l Arabî'nin rüya yorumlarına büyük önem vermiş olduğu ve bunu önemsiz görenleri eleştirdiğine dair sözlerle yazı son bulmaktadır.

Küçük'ün, İbnü'l Arabî'nin rüya konusundaki düşüncelerini fazla yoruma tabi tutmadan ele alması, muarızlarının düşüncelerini dikkate almadan doğrudan aktarması metnin tek düze bir görünüm arz etmesine yol açmıştır.

Maneviyat psikolojisinde rüyanın yeri böylelikle iki yazı ile ele alındıktan sonra, maneviyat psikolojisi alanına girebilecek konularda birkaç yazıya yer verilmiştir. Bunlardan biri Mustafa Atak ve Mithat Zeydan'ın ortak çalışması olan "*Haccın Psikolojisi*" başlıklı çalışmadır. Bu çalışmada haccın psikolojik etkileri saha çalışmasıyla

desteklenerek ele alınmıştır.

Yaziya toplumda infiale neden olan birkaç şiddet ve cinayet örneği ile başlanmış, bu tür olayların önlenmesinde merhamet duygusunun desteklenmesinin önem arz ettiğine vurgu yapılmıştır. Yazarlar, öfkenin merhamete dönüştürülmesinde etkili olduğunu düşündükleri hac ibadetini seçmelerini haccin refah seviyesi yüksek kimselere emredilmiş olması ile izah etmektedirler. Zira insanoğlu maddi açıdan refaha eriştikçe bencilleşmektedir. Bu açıklamadan sonra yazıda, hac ibadetinin her bir ritüeli, mekânı ve aşaması önce dini anlamıyla tanımlanmış, ardından psikolojik anlamlarına değinilmiştir. Bunlar ihram, tavaf, sa'y, Arafat, Müzdelife, şeytan taşlama, kurban, tıraş, ziyaret tavafidir.

Hac ibadetinin psikolojik sonuçlarının incelendiği saha çalışmasında da, haccin bireyde meydana getirdiği merhamet ile ilgili dönüşüm ve öfke durumundaki değişim araştırılmıştır. Araştırmada, iki bölümden oluşan bir anket kullanılmıştır. Anketin ilk on sorusu kişisel ve demografik bilgilerden oluşturulmuştur. Diğer kısımda ise, Spielbergler'in Sürekli Öfke ve Öfke Tarzı Ölçeği kullanılmıştır. Araştırmanın temel sorusu şöyle belirlenmiştir: "*Hacca gidenlerin, Hac öncesi ve sonrasında öfke düzeylerinde istatistiksel olarak farklılık olduğu kabul edilebilir mi?*"

Katılımcıların cevapları analiz edildiğinde, haccin bireydeki öfke düzeyini düşürdüğü, ikinci defa hacca gitmenin öfkeyi azaltmada daha etkin olduğu sonucuna varılmıştır. Yine haccin psikolojik sorun yaşayan ve yaşamayanlar üzerindeki etkisine ayrı ayrı bakılmış, psikolojik sorun yaşayanlarda da haccin öfkeyi azalttığına yönelik sonuçlar bulunmuştur. Çalışmanın son kısmında haccin öfke kontrolünü sağlamada etkili olduğu, buradan hareketle, bu tür araştırmaların genişletilerek, kaygı depresyon, narsisizm gibi problemlere etkisinin de araştırılabileceği vurgulanmıştır. Yazarlar, araştırmanın sonuçlarından hareketle, devletin hacca gitmeyi teşvik etmesinin suç oranlarında düşüşe yol açabileceğini önermişlerdir. Malezya ve Endonezya'daki uygulamayı da buna örnek olarak göstermişlerdir.

Bu çalışmada, saha araştırmasının kaç katılımcıyla yapıldığı, hac ibadetinden sonra ve önce yapılan ölçümlerin süreleri, yani ibadetten ne kadar süre önce ve sonrasına ait olduğu, araştırmanın hangi tarihlerde gerçekleştirildiği gibi bazı mühim konuların yazıda yer almaması, yazının anlaşılabilirliğini kısıtlamış ve zorlaştırmıştır.

"Hadislerde Koruyucu Ruh Sağlığı" başlığını taşıyan Sefa Saygılı'nın çalışması, kitapta diğer yazılara kıyasla kısa bir yazıdır. Saygılı, yazısında Peygamber efendimizin ruh sağlığı ile ilgili hadislerin bir kısmını derlemiş ve hadislerin

konu ile ilgili öne çıkan niteliklerini şöyle özetlemiştir: Peygamberimizin tavsiyeleri, bugün de uygulanması gereken ve önemini yitirmemiş prensipleri içermektedir. Bu tavsiyelerin birçoğu evrenseldir ve her yerde uygulanabilir. Son olarak bu tavsiyelerde toplum gözetilmiştir. Yani toplumda kardeşlik, dayanışma, yardım, moral ve destek gibi duyguları güçlendirerek, mutluluğu ve güveni artırıcı nitelikler taşımaktadır. Yazar bu nitelikleri sıraladıktan sonra evlenmek ve aile kurmak, ailede otorite, sevgide aşırıya kaçmamak, bağışlayıcı olmak, erken yatmak, öğle uykusu, keşke dememek, seyahat etmek, akrabaları ziyaret, yeşille bütünleşmek, kardeş sayısı, ağlamak, güler yüzlü olmak, başkalarının kusurlarını araştırmamak, kıskançlık etmemek, duanın moral vermesi, güzel koku, hastaları ziyaret etmek, vermek, infak etmek, anne sütü gibi her birini bir ara başlık yaptığı konularda, Peygamber efendimizin tavsiyelerinin koruyucu ve destekleyici özelliklerini ele almıştır. Ancak yazarın bu başlıklardan bazıları ile ilgili hadisleri açıkça ve kaynağı ile birlikte kaydetmemiş olması dikkat çekmektedir. Yazı bu yönüyle eleştiriye açık bırakılmıştır.

Kitap Alper Utku'nun "*Liderlik ve Maneviyat*" başlıklı yazısıyla devam etmektedir. Bu yazı kitabın ana konusunu, önceki yazılara kıyasla farklı bir mecraya taşımıştır. Yazar makalenin amacını, tasavvuf geleneğinin Batıdaki liderlik anlayışını anlamaya nasıl yardımcı olabileceğini sorgulamak şeklinde belirlemiştir. Ancak bu noktada yazar bu şekilde birbirinden çok uzak gibi görünen iki meseleyi karşılaştırmanın zorluğunu peşinen kabullenmiştir. Utku'nun ifadesiyle, "*Tasavvuf, geleneğinin doğasına bağlı olarak 'mistik' olarak adlandırılacak bir geleneği yorumlayarak, pratikte uygulanacak profesyonel sonuçlara varmak, önemli bir güçlük teşkil etmektedir.*" Utku, çalışmanın ilk kısmında Batı literatürü ekseninde liderlik ile ilgili kavram ve modeller incelemiştir. Bu inceleme sonucunda, Batıdaki lider anlayışının ortak niteliklerini derlemiştir. Ardından tasavvuf yaklaşımında liderliği ele almış ve tasavvuf perspektifinden bakıldığında liderliğin, bütüncül, bağlamsal ve ilişkisel yönlerinin bulunduğunu izah etmiştir. Güç ve liderlik başlığı altında ise, Shackleton, Kahane, French ve Raven gibi bilim insanlarının görüşlerine yer verdikten sonra Mevlana'nın liderlik ve güç anlayışı ele almıştır. Yazar, Allah'ın cemel ve celal sıfatlarını temel alarak yorumladığı tasavvufun liderlik anlayışını, rüya meselesi ile örneklendirerek sürdürmüştür. Utku burada kendi rüyalarının analizi eşliğinde, bireysel liderlik yolculuğunu incelemiş, rüya deneyimlerinin kendisine bu yolculukta dönüştürücü bir rehber olduğunu öne sürmüştür.

Yazar, tasavvufi bakış açısından liderliğin üç önemli yönünün bulunduğu sonucuna varmıştır:



birincisi, “lider olmak yerine ibadet anlayışının esas olması” gerektiği, ikincisi “liderliğin aslında her zaman mevcut olan ve ibadet edilen farklı niteliklerin tezahürü” olduğu, üçüncüsü ise, “liderliğin kalitesinin kişinin iki temel niteliği (cemat ve celal) nasıl dengelediği nasıl dengelediği ile ilişkili” olduğudur.

Yazarın çalışmasının başında ifade ettiği gibi birleştirmesi zor görünen iki bakış açısını birbirine göre yorumlamaya çalışması yazıyı da anlaşılabilir olma açısından sıkıntıya düşürmüştür. Batıdan örnek gösterilen modellerin tam olarak tasavvufi anlayışta karşılıklarını bulmaya çalışırken, meşhur mutasavvıflardan verilebilecek örneklerle konunun geliştirilmesi bu yazıdan beklenen bir husus olup, bu yönüyle çalışma eleştiriye açık görünmektedir.

Halis Kuralay, “Engelliler ve Maneviyat” başlıklı yazısına, maneviyat kavramı ile İslamiyet’in bilgi ve birikimini kastettiğini belirterek başlamaktadır. Yazı daha çok engellilerin engel durumlarına göre yaşadıkları dezavantajlar ve maruz kaldıkları muameleler etrafında şekillenmiştir. Ancak çalışmanın, engellilerin maneviyatına etki eden hususlar ve engellilere yönelik maneviyat temelli yaklaşımların niteliği hakkında yeterli bilgiler içerdiği söylenemez.

Gülüşan Göcen “Şükür Maneviyatın Neresinde?” adlı çalışmasında, maneviyatın psikolojideki yerine değindikten sonra şükür maneviyat ilişkisini ele almıştır. Yazar, bugün şükür kavramının maneviyatla birlikte psikolojinin gündemine neden girdiği sorusuyla konuya dikkati çekmektedir. Maneviyat-din ilişkisinin de çeşitli boyutlarıyla ele alındığı çalışmada, şükür, kanaat, minnettarlık ve hamd kavramları ayrı ayrı tartışılmıştır.

Erol Göka’nın “Mehdilik İddiası ve Psikopatoloji” yazısı kitapta yer alan önemli çalışmalardan biridir. Göka, öncelikle Mehdilik olgusunun dinler tarihindeki yerini özetleyerek, Müslümanlar arasında da tarihin hemen her devrinde Mesihlik-Mehdilik iddialarına sahip kimselerin bulunduğunu hatırlatmıştır. Yazarın çalışması kendisinin mehdi olduğunu iddia edenlerin psikolojik yönden rahatsız olduklarını ifade etmesi yönüyle oldukça önemli bir hususu vuzuha kavuşturmuştur. Göka bu kişilerin özellikle paranoid ve narsistik kişilik yapısına sahip olduklarını belirtmektedir.

Kitabın ilk cildinin son iki yazısından biri Mustafa Ulusoy’a ait olup, bireyin varoluşsal olarak işe yarayıp yaramadığını sorgulamasını konu alan “Anların Ölümü: Geçmişim Nerede?” adlı yazısı, son yazı ise Ali Kuşat’ın “Selam Alıp-Vermenin Psikolojik Fonksiyonları Üzerine” başlıklı, dini referanslara da dayandırarak yazdığı ve selamın

bireyin kendi iç dünyasında kendisiyle barışık olmayı ifade etmenin yanı sıra toplum içerisinde güven sevgi ve dayanışmayı sağlayan bir iletişim sunduğu ifade eden çalışmasıdır.

Kitabın ikinci cildi, 232 sayfadan oluşmaktadır. Kitapta bir önsöz ve teşekkür yazısından sonra her biri bir yazara ait on üç bölüm bulunmaktadır.

Editör kitapta bir araya getirdiği yazıları şöyle nitelmiştir: “Sekülerleşen ve gittikçe ahlaki yozlaşmada dibe vuran toplumun bunalımına çözüm olabilecek reçete niteliğindeki bu çalışmalar...”

Kitapta yer alan ilk çalışma psikiyatrist Kemal Sayar’a aittir. Sayar “Psikiyatri ve Kutsal” başlıklı yazısında, maneviyatın insanı birkaç yönden zenginleştirdiğini belirtiyor. Maneviyatın, insanı “erdemlerin dünyasına, cesaretin dünyasına, şükranın dünyasına, hayatla ilgili bütün olumlu değerlerin dünyasına taşıdığı sürece gerçek manada işlevini yerine getirmiş.” olacağını ileri sürmektedir. Sayar, H. G. Koenig’in araştırmasını aktararak iyilik hissi, umut, amaç, gaye, özgüven ve daha az suç işleme gibi olumlu parametrelerin dindar ve maneviyatı kuvvetli insanlarda yüksek oranlarda bulunduğu dikkati çekmektedir. Çalışmada dindarlığın yol açabileceği bazı olumsuz psikolojik durumlara da değinilmektedir. Dinî obsesyon, aşırı suçluluk hissi, yargılamacılık bunlardan birkaç tanesidir. Sayar’ın yazısında en çok öne çıkan vurgu, psikiyatristlerin maneviyatı ve dini dikkate almama taraftarı olduklarına yaptığı eleştirilerdir. Sayar çalışmasında sık sık Mevlana’ya atıfta bulunmuştur.

İlk kitapta bir yazısı bulunan Mustafa Merter’in bu kitapta da **Hal Psikolojisi** başlıklı bir çalışması bulunmaktadır. Merter, Batıda benötesi psikolojinin ve bilhassa Maslow’un görüşlerinin önemsenmediğine haklı bir eleştiri getirmektedir. Sonra nefsin hallerine değinmiştir. Kur’an-ı Kerim’deki bazı ayetlere atıfta bulunmak suretiyle, insanın Allah’ın isimlerini temsil eden ruh hallerini hatırlatmıştır. Çalışmasında ayet ve hadislerin yanı sıra tasavvufa ve özellikle Muhyiddin İbnü’l Arabi’ye atıflar yer almıştır.

Kitabın üçüncü yazısı, editör Mustafa Atak ile Mithat Zeydan’ın ortak bir çalışmasıdır. Çalışmanın başlığı “Maneviyat Eğitiminin Gençlerin Kaygı Düzeyine Etkisi” dir. Araştırma bir saha çalışmasına dayandırılmıştır. Erciyes Üniversitesi’nde yapılmış olan çalışmada maneviyat eğitiminin gençlerin kaygı düzeyine etkisi araştırılmış ve öfke, kaygı, narsizm ve benlik saygısı düzeyi bakımından ilahiyat fakültesi öğrencileriyle diğer fakültelerde eğitim gören öğrenciler karşılaştırılmıştır. Araştırma verileri analiz edildiğinde, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin benlik saygısı düzeyi yüksek, öfke düzeyi ise düşük çıkmıştır. Sonuç itibarıyla, maneviyat eğitiminin

kaygı, narsisizm, öfke ve benlik saygısı düzeylerine olumlu yönde katkı sağladığı sonucuna varılmıştır.

Mustafa Ulusoy “*Anksiyete ve Depresyonda Hayal Âlemi (imajinasyon)*” araştırmasında, bir örnek ile anksiyete durumunda, hayal âlemi üzerinden kognitif terapinin geliştirildiğini ifade etmektedir. Yazı hayal âleminin bu tür terapilerdeki önemini vurgulayan kısa bir çalışmadır.

Sonraki çalışma Erol Göka’nın “*Manevi Topluluklar ve Psikolojik Sağlık*” başlıklı çalışmasıdır. Göka, yazısında, tasavvuf başta olmak üzere manevi toplulukların toplumumuzun gerçekliklerinden olduğu ön kabulüyle başlamaktadır. Göka maneviyat topluluklarında psikolojik sağlık açısından tehlike arz edebilecek durumlara dikkat çekmektedir. Ona göre, “...*grup üyeleri dışarıya karşı kendilerini kapatmış; yalnızca birbirlerine güvenen, dilleri bile özelleşmiş, sınırlar kesin ve keskin bir sistemin içine batmışlar...*” durum tehlikelidir. Bilhassa manevi bir toplulukta bulunmaması gereken bir örgütsel yapıya büründüyse tehlike daha da artmaktadır. Göka, konuyla ilgili Werner Gross’un tespitlerine atıfta bulunarak görüşlerini desteklemektedir. Yazar çalışmasında, tehlike arz etmeyen manevi toplulukların niteliklerine değinmemesine rağmen, yazının bu konu hakkında bir mihenk taşı niteliğinde olduğu ifade edilebilir.

Bu ciltte yine Sefa Saygılı’nın “*Ruh ve Beyin İlişkisi*” adlı bir çalışması yer almaktadır. Yazıda öncelikle beynin anatomik ve fizyolojik özellikleri anlatılmıştır. Yazıyı değerli kılan husus, birçok Batılı bilim insanının ifadeleriyle de desteklediği, insan beyninin fiziksel ve zihinsel yapıları arasında ilişkiler olduğunun kesin olarak bilinmesine rağmen bu ilişkilerin nasıl oluştuğunun hala tam olarak çözülemediği vurgusudur.

Saygılı bu durum için, İsrâ Suresi 85. ayetini aktararak izah getirmektedir: “*Ey Muhammed! Sana ruhtan soruyorlar. De ki; ‘Ruh Rabbinin bildiği bir iştir ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir.’*”

Mustafa Merter’in kitapta yer alan ikinci yazısı “*İnsanda Celal ve Cemal Dengesi*” başlığını taşımaktadır. Merter, maneviyat psikolojini kastederek yeni bir psikolojinin doğduğunu “*sanki bir kitabı keşif eder gibi insanı tanımaya başlıyoruz*” cümlesiyle ifade etmiştir. Ancak bu psikolojinin İslam ve tasavvufun kadim psikolojisinin bugünkü dilde ifadesi olarak da nitelendirilebileceğini hatırlatmaktadır. Yazıda Allah’ın isimlerinin insan nefesine yansımalarından bahsedilmiş, ancak bilhassa cemal ve celal isimlerinin insanda bir denge halinde bulunmasının sağlıklı olacağını ve insanı kemale erdirebileceğini belirtmiştir.

“*Mevlana’ya Göre Manevi Gelişim*” başlıklı çalışmasında Osman Nuri Küçük, konuyla ilgili Mevlana’nın kullandığı kavram ve metaforlara değindikten sonra, Mevlana’da insanın manevi gelişim aşamalarını izah etmiştir. Yazarın temel iddiası ise Mevlana’nın süluk anlayışında, zühd ve aşk evrelerinin birbirlerinin karşıtı değil, tamamlayıcısı olarak yer aldığıdır.

Kitabın editörü Mustafa Atak’ın diğer bir yazısı “*Ahilik Merkezli Ticaretin Ruhu Birlikleri Örneği*”dir. Yazar Ahilik kurumunun kısaca tarihini, eğitim törenlerini hatırlattıktan sonra, Ahiliğin temelini teşkil eden fütüvvet kavramını, günümüzde gelişmiş ülkelerde yaygınlaşan iyilik terapisi ile ilişkili olabilecek yönleriyle birlikte ele almıştır.

Kitapta bundan sonra yer alan yazıların, meselenin sosyal yönüne ağırlık veren çalışmaları olduğu görülmektedir. Celalettin Çelik “*Yeni Maneviyat ve Ahlaki Düzen Arayışları*” başlıklı çalışmasında, maneviyat arayışlarının küresel krizle, kültürel dönüşümlerle, sosyo-psikoloji, sağlık ve bedensel krizle ilişkisini ve sosyolojik boyutlarını ele almıştır. Yazar dikkat çektiği önemli hususu şöyle dile getirmiştir: “*yeni maneviyat arayışlarında, modern insanın geleneksel, aidiyet, rehber ve korunma çevrelerinin yıkılmasıyla içine düştüğü yabancılaşma, yalnızlaşma, belirsizlik ve mutsuzluk olgusu tetikleyici olmuştur. Ancak güvenli liman arayışlarının cazip adresi olmakla birlikte, yeni formları ve görünümleriyle çoğullaşan yeni dinsel potansiyel riskleri bertaraf edebilme yeteneği ise halen tartışmalıdır.*” (sayfa 143-144).

Kitapta yer verilmekle çok isabetli davranılan iki yazıdan biri, Beylü Dikeçligil’e diğeri merhum Ali Murat Daryal’a aittir. Dikeçligil’in çalışmasının başlığı; “*Sosyal Bilimlerde Ontolojik Öncül Olarak İnsan*”dır. Yazar çalışmasına, her dönemde dünyanın, kendisine hâkim olan gücün işlevsel kıldığı bir kavramla ve onun türevleri ile döndüğünü hatırlatarak başlamaktadır. Buna göre, yirmi birinci yüzyıl başlarından günümüze kadar dünya sırasıyla, ulus-devlet, modernleşme, demokrasi, özgürlük, eşitlik, neo-liberalleşme, ulus devletlerin sonu, küreselleşme, özgür ve rasyonel birey kavramları ile dönmüştür. Yazar daha sonra, pozitivist bilim paradigmasının ve modern Batı medeniyetinin insan tasavvurunun temelini teşkil eden beden-ruh ikiliğini ele alarak, bu anlayışın sosyal bilimlerdeki yansıması olan rasyonel insan sayılınsının etkilerine değinmiştir. Bu ikiliğin çelişkiliği barındırdığı, oysa ruh-nefs-beden iç içeliği anlayışıyla böyle bir çelişkinin giderilebileceğine dikkat çekmiştir. Dikeçligil’in yazısı, Batıda filozofların, ardından evrim teorisinin ve kültür antropolojisinin rasyonel insan anlayışının “insanı hayvan sayan” bir bakışa kadar vardığını örneklerle izah etmesi bakımından önemlidir. Dikeçligil’in sonuçta yer alan şu ifadeleri, sosyal

bilimcilerimize çağrı niteliğindedir: “*Diğer toplumlardan çok farklı bir tarihsel-kültürel mirasa sahip olan bir toplumun sosyal bilimcileri olarak, irfani kabulleri keşfettiğimiz oranda özgün ve yaratıcı bir sosyal bilimin kurulmasında payımız olacak*” (sayfa 184).

Kitapta yer alan son çalışma Ali Murat Daryal’ın, “*İslam’ın Doğu ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açıdan Tahlilli Bağlamında Hz.Peygamberin Önderliği*” başlıklı yazısıdır. Yazıda bilhassa Hz. Peygamberin Mekke ve Medine dönemlerindeki önderliğinden örnekler verilmiştir. Adeta bir toplumun dönüştürülmesini de içeren süreçlerin nasıl başarıyla yönetildiğine vurgu yapılmaktadır. Yazar böyle bir çalışma yapmasının nedeninin ise, Hz. Peygamberin önderliği ile ilgili çalışmaların yapılması gerekliliğine dikkat çekmek olduğunu belirtmiştir. Böylece önder yetiştirmenin toplum için önemi anlaşılacaktır.

Kitabın her iki cildi birlikte değerlendirildiğinde, konuların dağınık bir şekilde iki cilde dağıtılmış olmasının kitabın zayıf yönlerinden olduğu ifade edilebilir. Bunun yerine örneğin, ilk kitapta maneviyat psikolojisinin etrafında süregelen felsefi ve kavramsal tartışmalara yer verilip ikinci kitapta spesifik konulara değinilmesi, okuyucunun maneviyat psikolojisi alanında sistemli ve bütünsel bir bakış kazanmasını kolaylaştırabilir ve sahada elde edilen verilerin daha anlaşılır olmasına katkı sağlayabilirdi.

Öte yandan, ülkemizde benötesi psikoloji ile ilgili çalışmaların henüz yetersiz olduğu bir dönemde bu kitabın önemli bir boşluğu doldurduğu ve konuyla ilgili yapılacak çalışmaları teşvik etmesi bakımından takdiri hakkettiği ifade edilmelidir. Eserin Türkiye’nin önde gelen psikiyatrist ve psikologlarının kaleme aldığı birçok yazıyı bir araya getirmesi, okuyuculara konunun farklı boyutlarıyla ilgili araştırmalara, iki kitapla erişme kolaylığı sunmaktadır.

## Dezavantajlı Gruplar – Psiko-Sosyal Ve Manevi Bakım

Grafiker Yayınları, 2016

Editörler: İhsan ÇAPCIOĞLU – Fatma Zeynep BELEN

Ayşe Derya Saraçoğlu\*

Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Sosyal Hizmet Bölümü, İstanbul

[derya.saracoglu@sbu.edu.tr](mailto:derya.saracoglu@sbu.edu.tr)

Geliş Tarihi: 12/03/2019 Kabul Tarihi: 27/03/2019

Günümüz toplumlarında dezavantajlı grupların kapsamı genişlemekte ve sayıları da her geçen gün artmaktadır. Dezavantajlı grupların sorunlarını çözüme ve topluma entegrasyonlarının sağlanması noktasında birçok farklı uygulama yapılmaktadır. İlaveeten, dezavantajlı gruplara yönelik olarak manevi bakım ve rehberlik uygulamaları gittikçe önem kazanmaktadır. Bu uygulamalar; dini kurumlar, sivil toplum örgütleri, belediyeler vb. kamu kuruluşlarınınca gerçekleştirilmektedir.

Manevi bakım ve uygulamalar, sosyal hizmet uygulamalarının inanç ve din temelli bir yönü olarak karşımıza çıkmaktadır. Manevi bakım, “insanların acılı, sıkıntılı, üzüntülü, korkulu, yalnızlık ve ümitsizlik hallerinde, ani değişimlerle gelen (hastalık, ameliyat, mahkumluk, askerlik, sakatlık, afet, yaşlılık gibi) kriz durumlarında, onların yanında olmak; onlara din ve inanç açısından destek olabilmek, varsa sorun ve sorularına danışmanlık etmek; adet ve ibadetlerini yerine getirebilmelerinde rehberlik, varlıklarına bir mana, hayatlarına yeni bir anlam verebilmede eşlik edebilmektir” (Karagül, 2012:7). Mevcut çalışmada seçilen Avrupa ülkeleri incelenerek manevi bakım uygulama örnekleri ele alınmıştır.

Dezavantajlı Gruplar – Psiko-Sosyal ve Manevi Bakım başlıklı eser; Avrupa Birliği Eğitim ve Gençlik Programları Merkezi Başkanlığı (Türkiye Ulusal Ajansı) tarafından desteklenen, proje ortakları arasında Kırıkkale İl Müftülüğü, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Kırıkkale ve Kırklareli’de yer alan dezavantajlı grup derneklerinin yer aldığı “Dezavantajlı Gruplara Sunulan Rehberlik Hizmetlerinin AB Ülkelerinde İncelenmesi” ve “Dezavantajlı Gruplarla İlgili Kurumlarda Manevi Bakım ve Psiko-Sosyal Bakım Uygulamalarının İncelenmesi” başlıklı iki proje kapsamında katılımcıların gözlem ve değerlendirmelerini içeren makaleler ve proje izlenimlerinden oluşmaktadır.

İlk proje ile Avrupa Birliği ülkelerinden Almanya, Finlandiya, Slovakya ve İngiltere’deki

dezavantajlı gruplara yönelik rehberlik sisteminin yerinde görülüp incelenmesi, deneyimlerin paylaşılarak yaygınlaştırılması ve kurumlar arası işbirliği ile yeni modellerin geliştirilmesine katkıda bulunulması hedeflenmiştir (Çapcıoğlu ve Belen, 2016:5). İkinci proje ile de dezavantajlı gruplara yönelik iyi uygulama örneklerinin bulunduğu İspanya, Almanya ve Macaristan’da dezavantajlı grupların manevi, psiko-sosyal bakım uygulamalarının katılımcılar tarafından yerinde görülerek incelenmesi, böylece iyi uygulama modellerinin ve öğrenilen deneyimlerin basılı, görsel, sosyal medya ve internette yaygınlaştırılması, formasyon ve yeterliliklerinin artırılması konsorsiyum üyelerinin bağlı oldukları birimlerin dezavantajlı gruplara dair sosyal politikalarını belirlemesi, kurumlar arası işbirliği ağının geliştirilmesi ve Onuncu Kalkınma Planı’nda dezavantajlı grupların entegrasyonuna ve fırsat eşitliğine dair stratejik hedeflerin gerçekleştirilmesi konularında katkı sağlanması amaçlanmıştır (Çapcıoğlu ve Belen, 2016:6).

Dezavantajlı Gruplar – Psiko-Sosyal ve Manevi Bakım kitabında Avrupa Birliği ülkelerinden; Almanya, İspanya, İngiltere, Slovakya, Finlandiya ve Macaristan’da dezavantajlı gruplara yönelik rehberlik ve manevi bakım uygulamaları örnekleri ele alınarak, örneklerin yerinde incelenmesi, bu alanda kaynak teşkil etmesi, iyi örneklerin uygulamalarının yaygınlaştırılması amaçlanmıştır. Eser, makaleler ve proje izlenimleri olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Bu iki bölümde toplamda dokuz makale ve dokuz proje izlenimi yer almaktadır. Bunlara ilaveeten mevcut eserde proje raporuna, projeye dair haberlere ve proje katılımcılarının özgeçmişlerine de yer verilmiştir.

“Dezavantajlı Gruplara Yönelik Manevi ve Psiko-Sosyal Bakım Uygulamaları: Sevilla Örneği” başlıklı ilk makalede yazar İspanya’daki Cartias konfederasyonu uygulamalarını, Sevilla’daki manevi bakım uzmanlarının özelliklerini ve Federasyonunu ele almaktadır. Sevgi anlamına gelen Cartias, kiliseye bağlı bir kurum olarak görev

\* Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Araştırma Görevlisi, [derya.saracoglu@sbu.edu.tr](mailto:derya.saracoglu@sbu.edu.tr)

yapmaktadır. Engelliler, yaşlılar, hastalar, yoksullar ve işsizlere yönelik çalışmaları bulunduğu belirtilen Cartias'ın hedef kitlesinin genişliği göze çarpmaktadır. "Cartias İspanya", ulusal düzeyde sosyal adalet ve entegrasyon, barınma, sağlık, işsizlik, göçmenler ve bilimsel araştırma üzerine; uluslararası düzeyde ise öncelikle acil yardım, kalkınma, felaket mağdurlarına rehabilitasyon, yoksulluğun ortadan kaldırılması, eğitim ve kapasite geliştirme gibi konular üzerine yoğunlaşmaktadır (Belen, 2016a:20).

Yazar, Sevilla'daki manevi bakım alanında çalışan kişilerin teoloji eğitimlerinden sonra felsefe, sosyoloji, tıp, hemşirelik gibi ikinci bir alanda da yüksek lisans ve/veya doktora yaparak alana hazırlanmış olduklarını belirtmektedir. İlâveten, bu kişilerin çalışmalarının merkezine insan sevgi ve saygıyı yerleştirdiklerini gözlemlemiştir.

Federasyonu ile de İspanya'da nadir hastalıklara yakalanan kişilere ve ailelerine psiko-sosyal bakım hizmeti sunulmaktadır. Neticede, Sevilla örneğindeki uygulamalar, dezavantajlı grupların risk grubu olmaktan çıkarılmasına yönelik çalışmalar planlandığını ortaya koymaktadır (Belen, 2016a:34).

Makalenin sonuç ve öneri bölümünde, makale içerisinde detaylıca ele alınan Cartias uygulamasının, ülkemizde hangi kurum/kuruluşlara bağlı olarak ve nasıl uygulanabileceğine dair değerlendirmelerde bulunulmamış olması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

"Psiko-Sosyal Destek ve Manevi Bakım Uygulamaları: Budapeşte Örneği" başlıklı makalede Budapeşte'de dezavantajlı gruplara yönelik psiko-sosyal destek ve manevi bakım hizmeti sunan kurumlar incelenip, yetkili ve uzmanlarla görüşülerek edinilen bilgiler derlenmiştir. Manevi bakım süreci ele alındığında, psiko-sosyal destek ve manevi bakım veren personelin nitelikleri ve süreç boyunca ön planda tutulması gereken bilişsel ve duyuşsal referansların önemi göze çarpmaktadır.

Mevcut çalışmada, manevi bakım hizmeti sunan kurum-kuruluşlar ve aynı zamanda bu hizmeti sunan personelin yetiştirildiği yüksek öğretim kurumları incelenmiştir. Proje kapsamında incelenen yardım kuruluşlarında, Macaristan'da dezavantajlı gruplar arasında evsizlerin öne çıktığı görülmektedir. Bu durum, ülkelerin sosyo-kültürel ve tarihsel arka planlarına göre sahip oldukları dezavantajlı grupların çeşitlilik gösterebileceğinin de bir örneğidir. Sayılarının fazlalığı nedeniyle Macaristan'daki yardım kuruluşlarının faaliyetlerinin de evsizler üzerine yoğunlaştığı tespit edilmiştir.

İncelenen yükseköğretim kurumlarında ilahiyat fakültesi bünyesinde, manevi bakım hizmeti sunan personeli yetiştirmek üzere "Pastoral Care" isimli ayrı bir bölümün lisans düzeyinde mevcut olduğu görülmüştür. 6 yıl süren bu eğitim

kapsamında, öğrenciler 1,5 yıl boyunca da çeşitli kurumlarda staj yaparak hem teorik hem de pratik bilgiler edinerek yetiştirilmektedirler.

Yazarın makalede, ülkemizde manevi bakım uzmanı yetiştirilmesine yönelik Macaristan örneği üzerinden sunduğu öneriler (Çapcıoğlu ve Çapcıoğlu, 2016: 66-67) uygulanabilirliği ve ülkemize uygunluğu açısından işlevsel niteliktedir.

Eserin üçüncü makalesi olan "Dezavantajlı Gruplara Yönelik Rehberlik Uygulamaları: Almanya, İngiltere, Finlandiya ve İngiltere Örneği"nde dezavantajlı grupların topluma entegrasyonunu sağlamak üzere gerçekleştirilen rehberlik hizmetleri incelenmiştir. Almanya'da sosyal devlet anlayışının mevcut olması sebebiyle dezavantajlı gruplara yönelik hizmetler vakıflar aracılığıyla ve devlet desteğiyle yürütülmektedir. Almanya'da sosyal hizmetlerle ilgili olarak "kasalar" oluşturulmakta, bu kasalar bakım, emeklilik, sağlık, kaza vb. kasalar olarak gruplara ayrılmaktadır. Bu uygulamalar kişilerin çeşitli sebeplerle dezavantajlı hale gelmeleri durumunda aktif hale gelmektedir. Almanya örneğinde ele alınan yedi farklı kurum-kuruluş gözlemlendiğinde yaşlılar, engelliler, çocuk ve gençler, aileler ve psikolojik rahatsızlığı olanlara yönelik olarak ayrı ayrı faaliyetlere bulunulduğu, alanda mikro çalışmalar yapıldığı görülmektedir.

Finlandiya'da dezavantajlı gruplara rehberlik uygulamaları gönüllü kuruluşlar, sendikalar ve vakıflar aracılığıyla yürütülmektedir. Finlandiya'da genel olarak dezavantajlı gruplar yönelik istatistik veriler ışığında problem tespiti yapıldığı ve çözüm yollarının araştırıldığı görülmüştür (Belen, 2016b:82-83). Gözlemlenen kurum ve kuruluşlar incelendiğinde Finlandiya'da madde bağımlıları, engelliler ve yaşlılarla ilgili rehberlik uygulamalarının yoğunlukta olduğu gözlemlenmiştir.

İngiltere'de incelenen merkezler; ağırlıklı olarak bağımlılara, engellilere, gençlere, yaşlılara ve gençlere yönelik olarak hizmet vermektedirler. İngiltere'deki bağımlı oranları her şehirde bir bağımlılık ve rehabilitasyon merkezi olmasını gerektirecek kadar yüksektir. Aynı zaman da cinsel yaşamın çok erken başlaması gençlere yönelik olan hizmetleri bu yöne şekillendirmiştir. Bu durum bize Macaristan örneğinde de görüldüğü üzere, ülkelerin farklı dezavantajlı gruplarda yoğunluğa sahip olduklarını ve faaliyetlerini de bu yönde şekillendirdiklerini göstermektedir.

Bu araştırma neticesinde, yazarın en önemli önerilerinden bir tanesi, ülkemizde dezavantajlı grupların ülke ve bölge bazında tespit edilmesi ve bunlara yönelik olarak mikro ve makro çözüm politikalarının üretilmesi olduğu görülmektedir. Ülkemizde, son dönemde gelen yoğun göç dalgası neticesinde, mülteci ve sığınmacılardan oluşan yeni bir dezavantajlı grup oluşmuştur. Sadece bu örnek

bile, dezavantajlı gruplara ve sorunlarına dair yapılacak olan mikro çalışmaların önemini gözler önüne sermektedir.

“Dezavantajlı Gruplara Yönelik Rehberlik Uygulamaları: Slovakya Örneği” başlıklı dördüncü makalede; madde bağımlıları, engelliler, şiddet mağdurları, çocuklar ve suçlulara yönelik rehberlik uygulamaları ele alınmıştır. Slovakya’da madde bağımlılarına yönelik hizmet veren toplamda 22 merkezde bağımlıların tedavi edilmesi ve sonrasında topluma entegrasyonlarına yönelik eşitli hizmetler verilmektedir. Engellilerin entegrasyonu sürecinde Slovakya’da Birleşmiş Milletler Engelli Hakları Sözleşmesi’nin öngördüğü AB standartlarının uygulandığı gözlemlenmiştir. Şiddet mağdurlarına yönelik hizmetin ise ulusal ve yerel kuruluşlar tarafından verildiği belirtilmiştir. Genelde AB ülkelerinde olduğu gibi Slovakya’da da devlet, vatandaşların her türlü güvenliğini sağlamakla görevli olduğu için, şiddet mağdurlarına yönelik olarak da tazminat ödemek durumundadır.

Slovakya’da devlet koruması altında olan çok sayıda çocuk vardır. Aile veya akrabalarının yanında bakımı mümkün olmayan çocuklar daire sistemi veya yurt sistemi şeklinde devlet himayesinde bakılmaktadır. Slovakya, suç oranları incelendiğinde kadınlarına suça karışma oranlarının az olduğu, kadınlar ve çocuklar arasında en çok işlenen suçun da hırsızlık olduğu belirtilmektedir. Emniyet birimleri önlem ve bilinçlendirme faaliyetlerini önemsemekte ve ana okulundan itibaren başlatılmaktadır.

Eserin beşinci makalesi olan “İslam Medeniyetinde Daru’r-Raha Geleneği ve Bu Geleneğin Batı Medeniyetindeki Bir Benzeri: Sivas ve Sevilla Örneği”nde Daru’r Raha geleneği, bu geleneği besleyen saikler detaylıca anlatılmış ve işlevsel olarak benzeri olduğu düşünülen Sevilla’daki San Jorge Huzurevi örneği de ele alınmıştır. “İlk İslam devletlerinde benzerleri bulunmakla birlikte Anadolu coğrafyasında Selçuklu Devleti bünyesinde kurulan Daru’r-Raha müessesesi Anadolu’da ilk olması hasebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Sivas’ta kurulan Daru’r-Raha yaşlıların, yetimlerin, engellilerin, fakirlerin ve miskinlerin sığınağı ve barınağı olarak inşa edilmiştir” (Yıldırım, 2016a:134). Daru’r-Raha’nın gelir kalemlerini İslam fıkının en temel konuları arasında yer alan zekat, sadaka, sadaka-i fitir, kurban, nezir, kaffaret ve vakıf oluşturmaktadır.

San Jorge Huzurevi ise, Daru’r-Raha geleneğinin bir benzeri olarak ele alınmıştır ancak hizmet kapsamının genişliği noktasında aralarında büyük farklılıklar vardır. Bu farklılık sebebiyle karşılaştırılmalarının işlevsel sonuçlar ortaya çıkarmadığını belirtmek gerekmektedir. San Jorge Huzurevi sadece yaşlılara hizmet verirken, Daru’r-Raha çok çeşitli dezavantajlı gruplara yönelik hizmet sunmaktadır. İlaveten San Jorge

Huzurevi’nde sağlık hizmetlerinin yanı sıra Kilise’nin tayin ettiği bir rahip tarafından huzurevi sakinlerine manevi destek hizmetleri de sunulmaktadır.

Altıncı makale olan “Katolik Kilisesinin Dezavantajlı Gençlere Yönelik Uygulamaları: Sevilla Örneği” başlıklı makalede öncelikle İspanya’daki eğitim sistemine değinilmiş daha sonrasında Katolik Kilisesi’ne bağlı olan Salesiano Koleji Katolik Okulu ele alınmıştır. Bu okulda verilen eğitim de din eğitimi, dezavantajlı öğrencilerin eğitimi ve mesleki eğitim merkezi başlıkları çerçevesinde detaylandırılarak anlatılmıştır. Makalenin başlığıyla uyumlu olarak daha ziyade dezavantajlı gençlere yönelik olan eğitimle ilgili gözlemlere yer verilmesi beklenirken bu konuya çok az değinildiğini belirtmek gerekmektedir. Katolik okulu olması sebebiyle, Salesiano Koleji’nin dini eğitim ağırlıklı olduğu, bu eğitimin; din dersleri, dini aktivite ve isteğe bağlı ve program dışı din dersleri ile verildiği görülmektedir.

Kolejde öğrenme zorluğu çeken, zihinsel hastalığı olan ve rehberlikte kaynaştırma dersi gören dezavantajlı öğrenciler de bulunmaktadır. Beş öğrenciye bir öğretmen düşecek şekilde gruplandırılmalar yapılarak kolejdeki dezavantajlı öğrencilerin eğitim ve öğretimleri sağlanmaktadır. Aynı zaman da hem devlet hem de özel okullarda görme ve işitme engelli öğrencileri kayıt etme zorunluluğunun bulunduğu belirtilmektedir. Görme ve işitme engelli öğrenciler diğer öğrencilerle aynı ortamda eğitim almaktadır. Bu kaynaştırma ortamı hem engelli olan öğrenciler hem de diğer öğrenciler açısından farkındalığı ve duyarlılığı geliştirici bir imkan olarak görülebilir (Yıldırım, 2016b:166).

“İnsan ve İnanç Bağlamında Dezavantajlı Gruplara Yönelik Uygulamalar: Sevilla Örneği” başlıklı yedinci makalede Katolik inancı çatısı altında İspanya’da dezavantajlı gruplara yönelik ne tür çalışmalar yürütüldüğü, bu çalışmaların arka planında bulunan insan anlayışı ve bu çalışmalarını motive eden inanç üzerinde durulmaktadır. Makalede, öncelikle dezavantajlılık durumunun ortaya çıkardığı, kısıtlanma, acizyet, güçsüzlük, yalnızlık, dışlanmışlık gibi duygu ve durumlar tahlil edilmiştir. Sonrasında İspanya’daki manevi ve psiko-sosyal bakım uygulamalarının teolojik temelleri incelenmiştir. Bu incelemeler Katolik inancının başat faktör olduğunu ve dezavantajlı gruplara yönelik faaliyetlerin ağırlıklı olarak Katolik Kilisesi çatısı altında yapıldığını göstermektedir. “Katolik inancında dezavantajlılara yönelik yardımlar, esasında Hz. İsa öğretilerine dayanmaktadır. Çünkü Katolik inancında Hz. İsa bütün insanlık için kendini feda etmiştir” (Bayraktar Karahan, 2016:173).

İspanya’da Katolik Kilisesinin yürüttüğü hizmetlerin yanı sıra üniversitelerin ve sivil toplum örgütlerinin de dini nitelikli olmayan manevi ve

psiko-sosyal bakım uygulamaları olduğu da gözlemlenmiş, çocukları ölen anne ve babalara yönelik destek uygulamalarında bulunun Alma Vida: Ruh ve Hayat Derneği ve şiddet mağduru kadınlara yönelik destek uygulamalarında bulunan Ana Bella Function kuruluşu örnek olarak ele alınmıştır.

Eserin sekizinci makalesi olan “Hastanede ve Bağımlılık Rehabilitasyon Merkezinde Manevi Bakım: Sevilla Örneği” başlıklı makalede hastalar ve madde bağımlıları için yürütülen manevi bakım uygulamalarına örnek olarak iki ayrı uygulama ele alınmıştır. İlki, İspanya’da Katolik bir kilise hastanesi olan Saint Juan Hastanesi, ikincisi ise kilise bünyesinde olmayan ve madde bağımlılarına hizmet sunan Project Do Omre Derneği’dir. İncelemeler sonucunda yazar, manevi bakım, fiziksel ve psikolojik sağlığı desteklediğini tespit etmiştir. İnsanın Yaratıcısıyla kurduğu sağlıklı bağ ve yaşadıklarını anlamlandırması “manevi güçlenme”yi sağlamakta, manevi bakımı uygulamaları hasta ve yakınları arasındaki iletişim sorunlarını onarmakta ve sağlıklı iletişimi desteklemektedir. İlaveten din görevlisi ve manevi bakım uzmanlarının ayrı olması, eğitimlerinin de farklılaşmasının gerekli olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Gözlemlenen madde bağımlılığı ile ilgili yapılan manevi psiko-sosyal bakım uygulamalarının ülkemiz için de uygulanmasının mümkün olduğu belirtilmiştir. İspanya’da Katolik inancı çerçevesinde şekillenen bu uygulamaların ülkemizde İslam dininin tövbe süreciyle bütünleştirilerek daha başarılı sonuçlar alınabileceğine değinilmiştir. Bu değerlendirme ülkemizdeki uygulamalara yön gösterebileceği için önemlidir.

Madde bağımlılığını önleyici çalışmaların da önemi belirtilmiştir. Madde bağımlılığının küçük yaşlara kadar inmesinde ailevi sebeplerin etkisi göz önüne alındığında, aile değerlerinin korunması ve aile içi iletişimin kuvvetlendirilmesiyle bu kullanımların önlenilebileceği ifade edilmiştir (Özdoğan, 2016:200).

“Psiko-Sosyal Destek ve Manevi Bakım Uygulamaları: Augsburg Örneği” başlıklı makalede Almanya’da genç ve çocuklara yönelik uygulamalar ile yaşlılara ve hastalara yönelik uygulamalar sunan kurum ve dernekler incelenmiştir. Almanya’nın iki dünya savaşını da yaşamış olması dezavantajlı gruplar açısından önem arz etmektedir. İncelenen kurumların çoğunun savaş sonrası ihtiyaç üzerine kurulduğu ve sonrasında kurumsallaştığı tespit edilmiştir. Genç ve çocuklara yönelik olarak incelenen dört farklı kurum/kuruluşa dair veriler, Almanya’nın manevi bakım hizmetleri konusunda belirli bir standardı yakaladığını göstermektedir. Genç ve çocuklara yönelik hizmet veren kurum/kuruluşlar, alanlarında uzmanlaşmış ve

uygulamalarını spesifikleştirerek hitap ettikleri dezavantajlı gruplara faydalarını en yüksek düzeye çıkarmaya çalışmaktadırlar.

Almanya’nın bu alandaki başarısının sunduğu hizmetleri kurumsallaştırması ve sivil toplum kuruluşlarını örgütleyerek sosyal hayatın içine katmasıyla yakından ilişkili olduğu ifade edilebilir. Almanya örneğinde dikkat çeken noktalardan bir tanesi de geçmişten getirdiği geleneksel değerleri modern çağ ile buluşturmasıdır. İlaveten alanda çalışan personelin uzmanlaşmış olduğu ve hizmet alanıyla ilgili en az yüksek lisans derecesinde eğitim almış olduğu görülmektedir.

Makalenin sonuç ve öneriler kısmında, ülkemizde sosyal hizmetler ve manevi bakım alanında Almanya örneğinden nasıl faydalanılabileceğini maddeler halinde sıralanması çalışmaya işlevsellik katmaktadır.

Eserin ikinci kısmı olan proje izlenimleri bölümünde katılımcıların proje dair görüşlerine yer verilmiştir. Bu bölümde katılımcılar proje kapsamında incelemelerde buldukları Almanya, İspanya, Macaristan, Slovakya’daki uygulamalara dair gözlem ve değerlendirmelerini kaleme almışlardır.

Çeşitliliği değişiklik göstermekle birlikte dezavantajlı grupların sayısının günümüz toplumlarının hemen hemen hepsine mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Her ülkenin sahip olduğu birbirinden farklı sosyo-kültürel, tarihsel arka plan, siyasi ve sosyal durum dezavantajlı grupların da çeşitliliklerini etkilemektedir. Örneğin proje kapsamında gözlemlenen ülkelerden Macaristan’da evsizlik yaygın olarak görülürken, İngiltere ve İspanya’da da madde bağımlılığının yaygın olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, ülkelerin mevcut dezavantajlı gruplarına yönelik çalışmalara ağırlık vermeleri ve mikro çalışmalar yapmalarının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Proje kapsamında gözlemlenen AB ülkelerinde manevi bakım ve rehberlik hizmetleri ile ilgili olarak ortak olarak iki temel husus öne çıkmaktadır. Bunlardan bir tanesi manevi bakım ve rehberlik hizmetlerinin alanında spesifikleştirilmiş kurumlar tarafından, genelde belirli bir dezavantajlı gruba yönelik olarak verilmesi, diğeri ise bu hizmetleri sunan kişilerin genel itibarıyla yüksek lisans veya doktora eğitimi alarak alanda profesyonelleşmiş olduğudur.

İncelenen ülkelerin dini inançlarının manevi bakım ve rehberlik hizmetlerinde etkili olduğu görülmüştür. Örneğin İspanya’da yapılan gözlemler, manevi bakım ve rehberlik hizmetlerinin neredeyse tamamının Katolik kilisesi himayesi altında yapıldığını ortaya koymuştur.

Proje çerçevesinde yapılan incelemeler sonucunda ülkemizde yapılacak olan manevi bakım ve rehberlik hizmetlerinde, ülkenin ihtiyaçları ve sahip oldukları dezavantajlı grupların

yoğunluklarının detaylıca incelenerek bu grupların ihtiyaçlarına göre, gerektiği takdirde bölgesel hizmetlerin sunulabileceği görülmektedir. Aynı zamanda bu alanda hizmet verecek olan personelin alanda eğitim almasının verilecek olan hizmetin niteliğini arttıracığı da ortadadır. Bunu sağlayabilmek adına, yükseköğretim kurumlarında manevi hizmet alanıyla ilgili olarak lisans, yüksek lisans ve doktora eğitim programlarının oluşturulması gerekliliği de aşikardır.

Eser, manevi bakım alanına ilgi duyan araştırmacılara, bu alanda Avrupa ülkelerinin bulunduğu nokta ve uygulama örneklerinin ele alınmış olması sebebiyle, fayda sağlayabilecek niteliktedir.

#### KAYNAKÇA

- [1] Bayraktar Karahan, F. (2016). İnsan ve İnanç Bağlamında Dezavantajlı Gruplara Yönelik Uygulamalar: Sevilla Örneği. İ. Çapcıoğlu ve F. Z. Belen (Ed.) *Dezavantajlı Gruplar Psiko Sosyal ve Manevi Bakım* içinde (169-185). Ankara: Grafiker Yayınları.
- [2] Belen, F. Z. (2016a). Dezavantajlı Gruplara Yönelik Manevi ve Psiko-Sosyal Bakım Uygulamaları: Sevilla Örneği. İ. Çapcıoğlu ve F. Z. Belen (Ed.) *Dezavantajlı Gruplar Psiko Sosyal ve Manevi Bakım* içinde (15-35). Ankara: Grafiker Yayınları.
- [3] Belen, F. Z. (2016b). Dezavantajlı Gruplara Yönelik Rehberlik Uygulamaları: Almanya, Finlandiya ve İngiltere Örneği. İ. Çapcıoğlu ve F. Z. Belen (Ed.) *Dezavantajlı Gruplar Psiko Sosyal ve Manevi Bakım* içinde (71-102). Ankara: Grafiker Yayınları.
- [4] Çapcıoğlu İ ve Fatma Çapcıoğlu. (2016). Psiko-Sosyal Destek ve Manevi Bakım Uygulamaları: Budapeşte Örneği. İ. Çapcıoğlu ve F. Z. Belen (Ed.) *Dezavantajlı Gruplar Psiko Sosyal ve Manevi Bakım* içinde (s. 37-69). Ankara: Grafiker Yayınları.
- [5] Çapcıoğlu, İ. ve F. Z. Belen. (2016). Önsöz. İ. Çapcıoğlu ve F. Z. Belen (Ed.) *Dezavantajlı Gruplar Psiko Sosyal ve Manevi Bakım* içinde (s. 5-7). Ankara: Grafiker Yayınları.
- [6] Karagül, A. (2012). Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği). *Dini Araştırmalar* 14 (40): 5-27.
- [7] Özdoğan, Ö. (2016). Hastanede ve Bağımlılık Rehabilitasyon Merkezinde Manevi Bakım: Sevilla Örneği. İ. Çapcıoğlu ve F. Z. Belen (Ed.) *Dezavantajlı Gruplar Psiko Sosyal ve Manevi Bakım* içinde (187-201). Ankara: Grafiker Yayınları.
- [8] Yıldırım, A. (2016a). İslam Medeniyeti'nde Daru'r-Raha Geleneği ve Bu Geleneğin Batı Medeniyetindeki Bir Benzeri: Sivas ve Sevilla Örneği. İ. Çapcıoğlu ve F. Z. Belen (Ed.) *Dezavantajlı Gruplar Psiko Sosyal ve Manevi Bakım* içinde (133-155). Ankara: Grafiker Yayınları.
- [9] Yıldırım, A. (2016b). Katolik Kilisesinin Dezavantajlı Gençlere Yönelik Uygulamaları: Sevilla Örneği. İ. Çapcıoğlu ve F. Z. Belen (Ed.) *Dezavantajlı Gruplar Psiko Sosyal ve Manevi Bakım* içinde (157-168). Ankara: Grafiker Yayınları.



## İrade Terbiyesi

Jules Payot, (Trc. Hakan Alp )

Ediz Yay. 2018

Kerime Tamer<sup>1</sup>

İstanbul Şehir Üniversitesi, Psikoloji Bölümü, İstanbul  
 kerimetamer@gmail.com

Geliş Tarihi: 20/03/2019 Kabul Tarihi: 28/03/2019

*İnsan kendine hâkim olmanın paha biçilmez bir değer olduğunu zamanla öğrenecektir. Hayattan ne istediğimiz, ne olacağımız, hayatta oynayacağımız rol kendine hâkim olmaya bağlıdır.*  
 Jules Payot

### Erken Okumaya Kurban Gitmesin Satırlar

Jules Payot 1859-1939 yılları arasında yaşamış bir Fransız pedagog. Kendisi irade ve ahlâk eğitimi konusunda yaptığı çalışmalar ile tanınıyor. Kitaplarının çeşitli dillere çevrilmesiyle çok sayıda insana ulaşan Payot hakkında ise, Marsilya Üniversitesi'nin rektörlüğünü yapmış olması dışında pek bir bilgiye ulaşamıyoruz.

Payot'un sayıca bir elin parmaklarını ancak geçen kitaplarının tamamı irade, ahlâk ve eğitim üzerinedir. Bu kitaplardan bazıları yazıldığı dönemde Türkçe'ye tercüme edilmiş<sup>2</sup>, bazıları ise tercüme edilmemiş olsa da buradaki yazarlar tarafından takip edilmiş ve örnek alınmıştır. Örneğin yakın tarihimizin önemli mütefekkirlerinden Mehmet Ali Aynî, *Ahlâk Dersleri* isimli kitabını yazarken Payot'un *Cours de Morale* adlı eserini izlediğini belirtmiştir. Söz konusu kitabı yeniden yayına hazırlayan İsmail Dervişoğlu ise, gerçekten de iki eserin hem konu hem başlık olarak benzerlik gösterdiğini, hatta bazı bölümlerin Payot'un kitabının çevirisi şeklinde olduğunu ifade etmiştir.<sup>3</sup>

Payot'un en bilinen eseri ise 1895 yılında yayımlanan *İrade Terbiyesi*'dir. Bu kitap çok sayıda dile tercüme edilmiş ve birçok kesim tarafından yoğun ilgi görmüştür. Türkçe'ye ise ilk olarak 1926 yılında İbrahim Ethem tarafından, daha sonra 1932 yılında Münür Raşit tarafından tercüme edilmiştir. O yıllardan sonra baskısı yapılmayan, dolayısıyla arayanların ulaşamadığı kitap, 2018 yılında Hakan Alp'in

tercümesi ile Ediz Yayınları tarafından yeniden basılmaya başlanmıştır.

### İki Önemli Referans

*İrade Terbiyesi*'nin –en azından ülkemizde- gördüğü yoğun ilgide, önemli kişiler tarafından referans gösterilmesinin payı oldukça büyüktür.

Örneğin Cemil Meriç; “Kaderini tayin eden bir başka kitap” olarak tanınıyor *İrade Terbiyesi*'ni ve disiplin içinde çalışmayı bu kitaptan öğrendiğini söylüyor. Ali Fuat Başgil ise “Okudukça içimde tahassür ve nedametle karışık müphem bir acı duymaya başladım. Kendi kendime, ah bu kitap on sekiz yirmi yaşlarımdayken elime geçmeliydi diyor ve geciktiğim için üzülüyordum” şeklinde ifade ediyor düşüncelerini.

### İki Yanlış Teori

Kitabın önsözünde Payot, uzun süreli ama kalıcı bir yolla iradeyi terbiye edebilmeyi amaçladığını ve bu konuda kendisine ilham olan dört yıllık çalışmasını ve düşüncelerini bu kitap ile sunduğunu belirtiyor. İnsan iradesinin zayıf olmasının nedenlerini ele alıyor, bunlardan kurtulabilmek için çözüm yolları sunuyor ve nihayetinde güçlü bir iradeye sahip olabilmek için dikkat edilmesi gereken noktalar üzerinde duruyor. Ama öncelikle, bu konuda yanlış olduğunu düşündüğü iki teoriden bahsediyor.

<sup>1</sup> Jules Payot *İrade Terbiyesi* kitabı değerlendirme yazısı / Kerime Tamer, İstanbul Şehir Üniversitesi, Psikoloji Bölümü kerimetamer@gmail.com

<sup>2</sup> Jules Payot, *Ahlâk – Vazife-i Şahsiyye ve İctimaiyye-i Fennîdir*, trc. Mahmud Celâleddin, İstanbul 1911.

Jules Payot, *İrade Terbiyesi*, trc. İbrahim Ethem, İstanbul 1926.

<sup>3</sup> Mehmed Ali Aynî, *Ahlâk Dersleri*, Haz: İsmail Dervişoğlu & Emir Hüseyin Yiğit, Büyüyen Ay yay. İstanbul 2013, 15-16.

Bunlardan birincisi, karakteri sabit ve değişmez olarak kabul eden teoridir. Bu, Kant<sup>4</sup> tarafından ortaya atılan, Schopenhauer<sup>5</sup> tarafından ele alınan, Spencer'in<sup>6</sup> da desteklediği bir hipotezdir. Bu teoriye göre bizler karakterimizi doğrudan ediniriz ve çok uzun bir zaman zarfında oluşabilecek ufak değişiklikler dışında onu değiştirmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla irade terbiyesi ile ilgilenmenin pratik bir faydası olmayacaktır. Payot ise, ortada değişmeyen bir durum varsa, bunun yalnızca insanların çoğunun karakterini yenilemeye gayret etmediği anlamına geldiğini söylüyor. Çünkü biz irademize müdahale etmediğimiz müddetçe hayatımızı dürtülerimiz şekillendirir. Dolayısıyla değişim göstermek çok mümkün değildir.

İkincisi ise özgür irade teorisidir. Bu teori, ilkinin aksine, insanı ıslah etmenin son derece kolay ve doğal olduğunu, kendi üzerimizde çok kolaylıkla egemenlik kurabileceğimizi iddia eder. Oysa Payot'a göre, kişiliğin oturması psikolojimizi çok yakından tanımayı gerektirir ve ancak sabırla yürütülen, uzun soluklu bir süreç sonunda elde edilebilir. Biz bunu işi yaradılışımıza bırakarak sağlayamayız. Dolayısıyla bu teori de, değişimin kolaylığına dair gerçekçi olmayan bir ümit vermesi sebebiyle en az ilk teori kadar yanlıştır ve karakter eğitimini son derece basit göstererek birçok akıllıyı gerçek anlamda irade terbiyesinden alıkoymuştur.

### Ne Yapmalı

İrade zayıflığı temel olarak içsel dürtülerimizden ve nefse düşkünlüğümüzden kaynaklanır. Buna etrafımızdaki kötü örnekler, cazip görünen boş işler, yorgunluktan başka bir işe yaramayan geçici hevesler de eklenince kendimize hâkim olabilmek daha da zorlaşır. Bu durumdan kurtulmak için dikkat edilmesi gereken birçok noktaya değinen yazar, iki şeyin önemini özellikle vurgular: tefekkür ve eylem.

Tefekkür, işimize yarayan olumlu duyguları ve fikirleri uyandırmak ve uzun süre bilincimizde tutabilmek için önemlidir. Örneğin bugün çalışmanın mükâfatı olarak yaşanınca huzurlu olacağınızı detaylarına kadar düşünmek son derece etkili bir yöntemdir ve bu tür düşünceler devam ettirildiğinde çalışmaya dair inancın kızıışmaması imkânsızdır. Ayrıca sadece çalışmanın getireceği mutluluğu değil, tembel yaşamın zararlarını da tekrar tekrar düşünmek ve kendine hatırlatmak, bu konuda kitaplar okumak gerekir.

Payot'un tefekkür ve irade arasındaki ilişki üzerine söyledikleri, bu konuda daha önce yazılanlar ile

paralellik gösteriyor olması bakımından önemlidir. Örneğin Erzurumlu İbrahim Hakkı *Marifetnâme*'de, iradenin az yemeye yönlendirilebilmesi için, çok yemenin zararları ve az yemenin faydaları üzerine düşünmenin öneminden bahsetmektedir.<sup>7</sup> Mevlana'ya göre ise düşünmeye ek olarak iradeyi harekete geçiren güç, kişinin talep ettiği şeyi görmesidir. Köpek nasıl işkembeyi görünce kuyruğunu sallar, at arpayı görünce kişnemeye başlar, kedi et görünce miyavlamaya başlarsa insan da arzu ettiği, istediği bir şeye kavuşacağını umduğunda irâdesi harekete geçer<sup>8</sup>.

Elbette sadece düşünmek yeterli olmaz. Tefekkür insanın içinde güçlü hisler uyandırır da, eyleme geçmek önemlidir. İrade terbiyesini gerçekleştirmek için gerekli olan kalıcı ve sağlam davranışlar edinmek ancak bu şekilde mümkün olacaktır.

### Ön Koşul

“Eskilerin deyimiyle sağlam kafa sağlam vücutta bulunur” diyor Payot. İrademizi güçlendirmek için dikkat edilmesi gereken birçok nokta var ancak bütün bunların ön koşulu beden sağlığına dikkat etmektir.

Öncelikle, beslenme alışkanlıklarımıza, yediğimiz besin maddelerinin türlerine ve miktarına dikkat etmek şarttır. Çünkü düzgün beslenen ve sindirim sisteminin yükünü hafifleten kişi, zihinsel faaliyetler için de faydalı bir iş yapmış olur. İkinci olarak, temiz bir hava teneffüs etmek gerekir. Çünkü kanda bulunan oksijen miktarına bağlı olarak yorgunluk hissi artar ve çalışma isteğimiz de azalır. Bunun yanında, kambur bir şekilde okuma ve yazma pozisyonu da nefes almayı ve uzun vadede çalışmayı zorlaştırır. Bunun için sırtı dik tutma alışkanlığı edinip solunum sistemini rahatlatmak önemlidir. Bu da yetmez, düzenli olarak nefes molası vermek ve belirli nefes egzersizleri ile nefes kapasitesini artırmak gerekir.

Verimli bir çalışma için dinlenmek de şarttır. Bilginin sindirilmesi, kalıcı ve verimli olması için çalışmalar arasında aralık bırakmak lazımdır ve çalışma açısından bu molalar tamamen birer kazançtır. En verimli dinlenme yolu ise uyumaktır. Günün hangi saatlerinin uyku, hangi saatlerinin verimli çalışmalar için daha uygun olduğu; uyku haricinde hangi aktivitelerin dinlenmek için faydalı olabileceği; azmi artırmaya yönelik dinlenmenin hangi özelliklere sahip olması gerektiği ise kitapta ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Son olarak spor yapmanın irade üzerindeki olumlu etkisine değinen Payot, uzun soluklu kas gelişiminin, hareketlerimize hâkim olmaya, kendimizi kontrol etmeye ve dikkatimizi disipline etmeye yaradığından

<sup>4</sup> Immanuel Kant, Alman filozof, 1724-1804

<sup>5</sup> Arthur Schopenhauer, Alman filozof, 1788-1860

<sup>6</sup> Herbert Spencer, İngiliz filozof, 1820-1903

<sup>7</sup> Hür Mahmut Yücer, “Tasavvufi Açından Beslenme ve İrade Eğitimi”, *yayınlanmamış makale*, s.5.

<sup>8</sup> Yücer, *a.g.m.*, s.3.

bahseder. Fiziksel hareketsizlik beraberinde zihinsel yavaşlamayı getirir; fiziksel çaba ise istek gerektirir, böylece irade gelişir. Dolayısıyla düzenli olarak egzersiz yapmak, irade terbiyesinde başlı başına bir temel eğitim gibidir.

### **Erken Okumaya Kurban Gitmesin Satırlar**

Burada ana hatlarıyla değinilen konuların dışında, *İrade Terbiyesi*'nden alınacak çok ders var elbette. Hakkıyla istifade edilebildiği takdirde kendine hâkim olma sanatını kişiye çok güzel öğretir. Ki gerçek özgürlük için, kusursuz bir öz hâkimiyet gerekir. Ancak önemli olan, istifade edebilmek için gereken bilgi ve tecrübeye sahip olmaktır. Abdülhamit Kırmızı çok güzel ifade ediyor: “Bir kitabı ikinci kez okuduğunda o artık aynı kitap değildir. Bu sefer başka hâlet-i ruhiyedesin; sen değiştin, o kitabı idrakin de değişti”. Ve ekliyor, “Belki de her romanı yazarın kaleme aldığı yaşta okumak lazım. Erken okumaya kurban gitmesin satırlar”.

Yaşadığımız çağ insanın insan kalabilme çağıdır. O'na yönelen tehdit ve tehlikeler o kadar artmış durumdadır ki artık 2050 yılına ulaştığımızda bu günkü *Homo Sapiens*'in kalıp kalmayacağı artık ciddi olarak tartışılmaktadır. Onu insanlıktan çıkaracak şey ise yine onun ürettiği gen teknolojisindeki gelişmelere bağlı ürettiği gıdalar, iletişim teknolojileri ve bilinçsiz tercihleridir. Bu durumda çağımızın en önemli problemi diri bir bilinç ve iradeli tercihlerimiz olmalıdır. Öyleyse bütün sosyal bilimcilerimizin en önemli çalışma alanı tercihlerimizi, iradeli davranışlarımızı insan kalabilmek adına geliştirmeye, güçlendirmeye yönelik olmalıdır. Halihazırdaki çalışmaların yetersiz olduğunu görerek bu konuda daha çok akademik çalışmaya ihtiyaç olduğu açıktır.

## Sosyal Hizmet Ve Maneviyat Adlı Kitap Üzerine

Hıdır APAK, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat Sosyal Çalışmacılar Üzerine Bir Alan Araştırması*  
İstanbul: Bir Yayıncılık, 2018

Zülal Kökel\*

Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Sosyal Hizmet Bölümü, İstanbul  
Geliş Tarihi: 12/03/2019 Kabul Tarihi: 27/03/2019

Hıdır APAK'a ait, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat Sosyal Çalışmacılar Üzerine Bir Alan Araştırması* isimli kitap, 2018 yılında Bir Yayıncılık tarafından basılmıştır. Eser, yazarın, doktora çalışmasının kitaplaştırılmış hali olarak okurların karşısına çıkmaktadır.

Hıdır Apak, 2012 yılında Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Sosyal Hizmet Bölümü mezunudur. 2014'te Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü'nde Yüksek Lisans eğitimi tamamlamıştır. 2017 yılında da Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Hizmet Ana Bilim Dalı'nda doktorasını bitirmiştir. Çeşitli akademik görevlerde bulunmuş olan Apak, şu an Bingöl Üniversitesi Sosyal Hizmet Bölümü'nde Dr. Öğretim Üyesi olarak görev yapmaktadır.

Kitapta, maneviyat ve sosyal hizmet ilişkisi ile birlikte, Türkiye'de, sosyal çalışmacıların, sosyal hizmet uygulamasında maneviyat konusuna nasıl baktıkları incelenmiştir. Eser, ülkemizde sosyal hizmet ve maneviyat ilişkisi hususunda saha araştırmasını içeren öncü çalışmalardandır. Bu konudaki eksikliği gidermesi, bundan sonra yapılacak araştırmalara emsal teşkil etmesi, karşılaştırma yapabilme imkânı sunması bakımından önemli bir çalışmadır. Zira sadece saha araştırması olarak değil, teorik olarak da sosyal hizmet ve maneviyat ilişkisi ile ilgili olarak yapılmış araştırmalar oldukça sınırlı sayıdadır. Neticede hem teorik, hem pratik alanda, sosyal hizmet ve maneviyat ilişkisine dair ihtiyaçlara cevap vermesi, eseri mühim kılmaktadır.

Yazarın da zaman zaman belirttiği gibi Sosyal Hizmetin insanı bütüncül bir perspektifle ele alması onu diğer disiplinlerden ayıran yönüdür. Bu yüzden insanın bedensel, zihinsel, duygusal, sosyal yönlerinin yanı sıra; insanın manevi boyutunu da ele almak ve sosyal hizmet uygulamasında hesaba katmak gerektiği son yıllarda çok sık gündeme gelen bir konudur. Nitekim Dünya Sağlık Örgütü'nün tanımında da bahsettiği üzere "Sağlık sadece hastalık ve sakatlığın olmayışı değil; beden, ruhça ve

sosyolojik yönden tam bir iyi olma halidir." ([WHO, https://www.who.int/about/who-we-are/constitution/01.03.2019](https://www.who.int/about/who-we-are/constitution/01.03.2019)) Ayrıca dezavantajlı gruplarla çalışırken maneviyatı işin içine katmanın onları güçlendirme, sorunlarla başa çıkabilmelerine destek olma, anlam arayışına cevap verme, maddi kaynakların yetersiz kaldığı yönleri doldurma açısından önemli olduğu düşünülmektedir. (Apak: 2018, s. 104, 105)

*Sosyal Hizmet ve Maneviyat* isimli kitap "Giriş" ve "Maneviyat Nedir?", "Sosyal Hizmet ve Maneviyat", "Maneviyata Dayalı Sosyal Hizmet", "Türkiye'de Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet", "İlgili Araştırmalar ve Literatür İncelemesi", "Araştırmanın Metodolojisi", "Nicel Verilere İlişkin Bulgu, Yorum, Tartışma", "Nitel Verilere İlişkin Bulgu, Tartışma ve Yorum", "Nicel ve Nitel Bulguların Birlikte Analizi" başlıklı dokuz ana bölüm ile "Sonuç ve Öneriler" kısımlarından oluşmaktadır.

"Giriş" kısmında kitabın konusuna, amacına ve önemine değinilmiştir. Ayrıca çalışmanın temel hipotezi ile, alt hipotezleri de bu bölümde sıralanmıştır.

Yazar, 18. ve 19. yüzyılda pozitivistin etkisiyle, yapılan bilimsel faaliyetlerde insanın manevi boyutunun görmezden gelindiğini belirtmektedir. Ancak 20. yüzyılda fen bilimlerinde bile pozitivistin duyulan şüphenin artmasının, sosyal bilimlerde daha büyük bir değişim yaşanmasına sebep olduğunu, maneviyat kavramının bilim dünyasında tekrar gündeme geldiğini ifade etmektedir. Bunun sebebi olarak yaşanan ekonomik, sosyal, kültürel gelişmeler, bunların neticesinde ortaya çıkan sorunlar, insanların yaşadıkları anlam sorunları ve amaçsızlık gibi problemlerin meydana gelmiş olması gösterilmektedir. (Apak: 2018, s. 15, 16)

Pozitivistin yönelik eleştirilere biraz daha detaylı bakılacak olursa; öncelikle Aydınlanma Dönemi'nden tevarüs edilen bu zihniyet, bilim ilerledikçe ve insanlar rasyonelleştikçe, dinin ortadan kalkacağını iddia etmektedir. Ancak bu

\* Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Öğretim Görevlisi.

iddianın gerçekleşmediği, bilimsel alanda ilerleme sağlanmasının, insanların gittikçe rasyonelleşmesinin dini ortadan kaldıramadığı gözlemlenmektedir. Tam tersine bugün son derece modern toplumlarda bile dinin ortadan kaybolmadığı ifade edilmektedir. (Köse: 2014, s. 11, 20, 21) Ayrıca, dinsel- manevi olanı dışlamanın, her şeyi maddi süreçlere indirgemenin insanları daha iyiye götürmediği, metalaşmanın, ahlaki yozlaşmanın artmasına, insanların kimlik bunalımı yaşamasına sebebiyet verdiği bilinmektedir.

Pozitivist-akılcı paradigma dinin yok olacağını iddia etmekle beraber; doğrusal bir ilerleme olacağını, ilerleme oldukça toplumların ekonomik, sosyal, siyasal yönden daha iyi şartlara erişeceğini de vaat etmektedir. Ancak bu vaatlerini de gerçekleştiremediği, olumlu bir takım gelişmeler olmakla birlikte, savaşların, yoksulluğun, açlığın, susuzluğun hala devam ettiği, küresel ısınma, kimyasal atıklar gibi sorunların dünyayı her geçen gün daha çok tehdit ettiği ifade edilmekte ve bu sebeple de eleştirilmektedir. (Rosenau'dan naklen; Perşembe: 2003 s, 166)

Dini-manevi olanı dışlamaya sebep olarak gösterilen, pozitivist paradigmanın bir diğer iddiası olan nesnellik de bugün tartışılmaktadır. Nitekim bazı sosyal çalışmacıların da nesnellik gereği sosyal hizmet uygulamasında maneviyattan uzak durduğu aktarılmaktadır. (Apak: 2018, s. 80, 81)

Ancak insanın sadece fizyolojik, biyolojik bir varlık değil; psikolojik, sosyolojik, manevi bir varlık olması hasebiyle duygularından, düşüncelerinden, kültürel özelliklerinden, şahsi karakterinden, inançlarından vs. tamamen bağımsız olabileceğinin düşünülmemeyeceği bugün pozitivism ötesi bir paradigma olarak tartışılmaktadır. Bu görüşün, özellikle Sosyal Bilimler için çok daha fazla gündeme geldiği ifade edilmektedir. Nitekim Heinsberg'in "belirsizlik ilkesi"nin pozitivist/ akılcı paradigmanın nesnellik ilkesini sorgular hale getirdiği söylenmektedir. Bu ilkeye göre, mikroskobik ayrımın ötesinde herhangi bir ölçüm çalışması, ışık ile gözlem yapmak bile çalışılan şeyi etkilemektedir. (Şimşek ve Yıldırım: 2011, s. 27, 29) Nitekim bir kamera bile çekilen görüntüyü tamamen aktaramamakta, kameranın markası, modeli, merceğin özellikleri, piksel sayısı, ışığın geliş yönü çekilen görüntüyü etkilemektedir.

Pozitivist/akılcı bilimsel anlayışa getirilen eleştirilerle birlikte, yeni bir bilimsel perspektifin ortaya çıkması, Thomas Kuhn'un, bilimsel anlayışta yaşanan değişim ve dönüşümü anlatmak için kullandığı "paradigma" kavramını gündeme getirmektedir. Kuhn, doğrusal ve sürekli kümülatif bir şekilde ilerleme iddiasında olan bilime karşı, bilimin paradigmatik olduğunu söylemektedir.

(YANIK: 2010, s. 81) Ona göre bir dönem kabul edilen paradigma, paradigma kayması neticesinde yerini yeni bir anlayışa bırakabilmektedir. Nitekim Newton'un mutlak zaman-mekan anlayışının yerini Einstein'in görelilik teorisinin alması paradigma değişikliğine örnektir. (Şimşek ve Yıldırım: 2011, s. 27) Görelilik kuramı, gözlemcinin süreçteki etkisini ortaya koymuştur.

Sosyal Bilimlerde paradigma değişimine örnek olarak ise, sekülerlik tartışmaları gösterilebilir. Klasik dönemde toplumların gittikçe rasyonelleşeceği ve sekülerleşeceği, dinin tamamen yok olacağı paradigması hakimken, bugün çağdaş teorisyenler dinin hala kaybolmadığını, o ya da bu şekilde insan hayatında var olduğunu söylemektedir. Bu yüzden dinin görmezden gelinmesi yerine, insan hayatının önemli bir parçası olarak Sosyal Bilimlerde ele alınması gerektiği düşünülmektedir.

Hıdır Apak, bu paradigma değişiminin sosyal hizmette de kendini gösterdiğini, tıpkı diğer bilimsel faaliyetlerde olduğu gibi sosyal hizmette de artık insanın manevi boyutunun göz önüne alındığını belirtmektedir. Yazar, aslında dini ve manevi değerlerin Sosyal Hizmetin çıkış noktasında, tarihsel süreç içerisinde önemli bir yerinin olduğunu, ancak daha sonra bu perspektiften uzaklaşıldığını, sosyal hizmetin maneviyata bakışının belirsizlikten düşmanlığa varana dek birçok farklı yaklaşımla ele alındığını ifade etmektedir. (Apak: 2018, s. 17)

Sosyal Hizmetin insanı bütüncül bakış açısıyla ele almasından kaynaklı olarak insanın biyolojik, psikolojik, sosyal yönlerinin yanında manevi boyutunun da olduğunun göz önüne alınmasını ve buna göre sosyal hizmet uygulaması yapılması gerektiğini kaydeden Apak, son yıllarda bu bakış açısına temayülün arttığını ifade etmektedir. Yani, bu konuda bir paradigma değişikliğinden bahsetmek mümkündür. Ancak yine de müellif, akademik manada, bu konuyla ilgili eksiklerin olduğunu da eklemektedir. (Apak: 2018, s. 19)

Sosyal Hizmet ile maneviyat ilişkisi ve bu konuda çalışma yapmanın önemini yazar şu sözlerle dile getirmektedir:

*“Dünya üzerinde sosyal hizmet alanının, kendi bünyesinde maneviyat kullanımını gittikçe yaygınlaştırmasının sebepleri arasında, maneviyatın insanın güçlü yönleri arasında bulunması, insanı tamamlayıcı bir rol üstlenmiş olması; müracaatçıların maneviyatlarını paylaşma ihtiyaçları ve müracaatçıların sıklıkla vurguladıkları gereksinimleri gösterilebilir. Ayrıca içinde bulunduğumuz kültür açısından da*

*maneviyat, yaşamın içinde büyük yer tutmaktadır. Bu kültürün yetiştirdiği toplumumuzda ise maneviyat doğal olarak korunan, üzerine düşülen oldukça hassas bir ögedir. Bu nedenle maneviyat, kültüre duyarlı sosyal hizmet uygulamasının başat unsurlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Netice olarak, toplumumuzda ve kültürümüzde önemli bir yer edinmiş maneviyatın sosyal hizmet uygulamalarının içine dahil olması kaçınılmazdır.”* (Apak: 2018, s. 19, 20)

“Maneviyat Nedir?” başlıklı ilk bölümde maneviyatın tanımı ele alınmakta, ardından din ve anlam arayışı ile maneviyat arasındaki ilişki incelenmektedir. Yazar, maneviyatın anlamına dair pek çok tanımın olduğunu, henüz net bir sınır çizilmediğini ifade etmektedir. Tarihsel süreçten bakılacak olursa, maneviyat kavramının XII. yüzyılda insanın psikolojik yönünü, XV., XVI. yüzyılda dindarlığını göstermek için kullanıldığı aktarılmaktadır. XVII. yüzyılda ise Fransa’da ilk kez günümüzdeki anlamda kullanıldığı, XX. yüzyılda ise maneviyatın dini ve din dışı anlamlarda yaygın olarak kullanıldığı ifade edilmektedir. Sonuçta yazar, aşkın güç veya Tanrı ile bağlantılı; yaşamın anlamı veya bireyin dünya ile ilişkileri ile ilgili veyahut bireyin kendisine veya başkalarına bağlılığı ile ilişkili pek çok tanım olduğunu belirtmektedir. Ancak, henüz net bir tanıma varılmadığını ifade etmektedir. Nitekim evrensel düzeyde belki de bir tanım belirlemenin çok da kolay olmadığı düşünülmektedir. Çünkü insanların yaşadıkları kültüre, dini inancına, yere, zamana, hayata bakış açılarına göre maneviyat tanımının farklılaştığının gözlemlendiğinden bahsedilmektedir.

Kitapta, maneviyat terimini daha detaylı bir şekilde anlatabilmek adına maneviyat ve anlam arayışı ilişkisine değinilmektedir. Apak, anlam arayışının insan hayatının tümüne sirayet ettiğini, her zaman var olduğunu; aynı şekilde maneviyatın da her zaman insan için kaçınılmaz bir unsur olarak var olduğunu, hayata amaç ve anlam kattığını söylemektedir. Yazar, anlam arayışı çabalarının bireylerin maneviyatını gündeme getirdiğini ifade etmektedir. Yani aralarında diyalektik bir ilişkinin var olduğunu söylemek mümkündür.

Din ve maneviyat ilişkisine gelince, Apak dört farklı yaklaşım olduğunu belirtmektedir. Bunlar; “din ve maneviyat aynı şeydir”, “din ve maneviyat ayrı kavramlardır”, “din olmadan maneviyat, maneviyat olmadan din olmaz”, “maneviyat dini kapsar” şeklindedir. Yazar, bunlar içerisinden maneviyatın dinden daha geniş kapsamlı bir olgu olduğu görüşüne katıldığını belirtmektedir. O, bu durumu

şöyle ifade etmektedir: “*Maneviyatın dini bir kaynağı olabilir ama bu dinle sınırlı değildir.*”

“Maneviyat ve Bilim Dünyası” şeklindeki alt başlıkta ise, müellif, başlangıç döneminde birçok bilim dalının maneviyatı çalışma alanlarının dışında tuttuğunu, ancak 1960’larda başlayan, 1980’lerde hızlı bir biçimde devam eden bir temayülle, psikoloji, sosyal hizmet, hemşirelik, tıp gibi alanlarda hem pratik, hem teorik manada maneviyatın etkisini arttırdığından bahsetmektedir. (Apak: 2018, s. 27-46)

“Sosyal Hizmet ve Maneviyat” başlıklı ikinci bölümde genel olarak tarihsel süreç içerisinde, dünyadaki Sosyal Hizmet ve maneviyat ilişkisi anlatılmaktadır.

Yazar bu bölümde, Sosyal Hizmetin ilgi alanına giren dezavantajlı gruplara destek olma düşüncesinin öncelikle, İslamiyet, Hristiyanlık, Yahudilik başta olmak üzere çeşitli din ve inançlarda en somut örnekleriyle görüldüğünü anlatmaktadır. Yani Sosyal Hizmete dair tarihteki ilk katkıların dinler, dini kurumlar tarafından yerine getirildiğinden bahsetmektedir.

Ancak Sosyal Hizmetin, ilk ortaya çıktığı dönemde manevi değerlerden etkilense bile, sonrasında pozitivist düşüncenin etkisi altında kaldığı, bu durumun da uzunca bir süre devam ettiği ifade edilmektedir. Apak, özellikle 1920’lerde Freud’un psikanalitik yaklaşımıyla birlikte, deneysel, somut bilgi ve yöntemin tercih edildiğini, sosyal hizmetin de bu yöne doğru eğilim gösterdiğini belirtmektedir.

Müellif, Sosyal Hizmet ve maneviyat ilişkisini tanımlamak için ilk girişimlerin ise Hristiyan çalışmacı Charlotte Towle tarafından 1945 yılında atıldığını belirtmektedir. Charlotte bir bireyin tam olarak anlaşılması için, bireylerin psikolojik ve sosyolojik yönlerinin yanı sıra; manevi yönlerinin de ele alınması gerektiğini düşünmüştür.

1950’lerde ise psikoterapistlerin, hayatlarında her türlü maddi imkana sahip olan ancak yine de terapiye ihtiyaç duyan kişileri gözlemledikleri, bir on yıl sonra yani 1960’larda da bu durumun bir neticesi olarak manevi boyutun da sosyal bilimlerde gündeme gelmesine dair çalışmaların daha detaylı yapılmaya başlandığı ifade edilmektedir. 1980’lerden itibaren maneviyatın sosyal hizmette rolünün gittikçe arttığı söylenmektedir. 1990’larda sosyal hizmet ve maneviyatla ilgili dernekler, ulusal, uluslararası toplantılar yapılmıştır. Apak, pozitivistimin insanı tek başına açıklamada yetersiz kaldığını, çok yönlü bir varlık olan insanın manevi boyutunun göz ardı edilemeyeceği gerçeğinin gittikçe gün yüzüne çıkmaya başladığını söylemektedir. 2000’lerde de Sosyal Hizmet dahil maneviyatın Sosyal Bilimlerde etkinliğini devam

ettirdiği, postmodernizmin pozitivistliğe yönelik eleştirilerinin de bu konuda etkili olduğu aktarılmaktadır.

Özetle, yazar aslında çıkış itibarıyla din, maneviyat ve sosyal hizmetin bir arada olduğunu, daha sonra pozitif dalga ile birlikte maneviyat ve dinden bir kopuş olduğunu, daha sonra ise sadece maddesel birtakım yaklaşımların hem insanı anlamaya hem de insanın kendi anlam dünyasını inşa etmesine yeterli olmadığını anlaşılmasıyla birlikte, maneviyata bir dönüş olduğunu anlatmaktadır. Bugün pek çok çalışma, buna benzer görüşler ortaya koymaktadır. (Apak: 2018, s. 47-67)

Kitabın ikinci bölümünde maneviyat ve Sosyal Hizmet ilişkisinin teorik ve tarihsel sürecine değinilirken, “Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet” başlıklı üçüncü bölümde Sosyal Hizmetin uygulama konusunda maneviyata nasıl baktığı hususuna değinilmektedir.

Bu bölümde öncelikle, sosyal çalışmacıların dezavantajlı gruplarla çalıştığı, bu durumda olan insanların da manevi desteğe daha çok ihtiyacı olduğu ifade edilmektedir.

Daha sonra, sosyal çalışmacıların maneviyat uygulamasında dikkat etmesi gereken hususlara değinilmektedir. Bu noktada yazar, insan ilişkilerinde dini veya dini olmayan unsurlara karşı esneklikten, saygıdan, kişinin hazır olma durumunun dikkate alınmasından bahsetmektedir. Bu bölümde ele alınan asıl mevzu ise bazı sosyal çalışmacıların maneviyatı uygulama konusunda uzak dururken, bazı sosyal çalışmacıların maneviyatın sosyal hizmet uygulamasında yer almasına sıcak bakmalarına dair tartışmalardır. Bu kısımda her iki görüşe ait nedenler sıralanmaktadır. Sosyal çalışmacılar arasında sosyal hizmet uygulamasında maneviyata uzak veya ilgisiz kalma nedenleri arasında sayılan etmenler şu şekilde özetlenebilir: Sosyal hizmet eğitiminde maneviyatla ilgili eğitimlerin yer almaması; sosyal çalışmacıların rasyonel, pozitivist olma kaygısı taşımaları, maneviyatın bu duruma zarar vereceğini düşünmeleri; bazı sosyal çalışmacıların din ve maneviyatın baskıcı olduğu, değer ve yargıları dayattığı fikrine sahip olmaları; maneviyatın belirsiz bir kavram olduğu, ölçülemeyeceği düşüncesi; bazıların uzman olmadıkları bir konuda çalışmış olacakları fikrinden yola çıkarak profesyonellik kaygısı taşımaları; son olarak da bazı sosyal çalışmacıların sosyal hizmet mesleğinin etik ilkelerinin ve değerlerinin yerini, manevi inançların, dini, ideolojik ilkelerin alabileceği endişesi taşımalarıdır.

Sosyal hizmet uygulamasında maneviyata yer verilmesinin gerekliliğine dair nedenlerden ilki; tarihsel olarak mesleğin dini, manevi değerlerle ilişki içinde olması, hatta doğuş aşamasında da dini

kurumların veyahut dini veya manevi değerleri önemseyen bireylerin öncülük etmesi olduğu belirtilmektedir. İnsanı tüm boyutlarıyla ele alması gereken bir meslek olarak sosyal, kültürel, fizyolojik, psikolojik, çevresel faktörlerin yanında insanın inkâr edilemez bir şekilde manevi yönünün de olması maneviyatla ilgilenmeyi gerektiren başka bir sebep olarak gösterilmektedir. Üçüncü olarak, yazar, Sosyal Hizmetin kendi içinde var olan etik ilkelerini ve değerlerini aslında mesleğin manevi temelleri olarak görmenin mümkün olduğundan bahsetmektedir. Bu noktada Apak, hiçbir ayırım gözetmeden her türlü dini, manevi tutuma saygılı olmanın, müracaatçısıyla dini olan veya olmayan manevi destek sistemleri yoluyla iş birliği içinde olmanın, insani ilişkilerin önemini ve mesleki bilgi ve beceriler konusunda yetkinliğe sahip olmanın sosyal hizmet uygulamasında maneviyatı işin içine katmanın önemini gösterdiğini ifade etmektedir. Ayrıca kültürler arası uygulamada müracaatçıların kültürel özelliklerine, manevi, dini inançlarına, hassasiyetlerine uygun bir sosyal hizmet uygulaması yapabilmek için maneviyatın da hesaba katılması gerektiği ifade edilmektedir. Apak, müracaatçılara güçlendirme yaklaşımı uygularken de müracaatçıların geleneklerine, inançlarına, değerlerine odaklanmanın olumlu etkiler yaratabileceğinden bahsetmektedir. Ayrıca yazar, maneviyatın sosyal çalışmacıları motive ettiğini ve pek çok sosyal çalışmacının bu mesleği seçmesinde manevi ve dini değerlerin rol oynadığını ifade etmektedir. Son olarak, müellif günümüzde yürütülen bilimsel çalışmalar neticesinde elde edilen verilerin, maneviyata yönelik uygulamaların sosyal hizmet dahil pek çok alanda ihtiyaç olduğunu gösterdiğini, hâkim paradigmanın bu yöne evrildiğini eklemektedir. (Apak: 2018, s. 69-106)

“Türkiye’de Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet” isimli dördüncü bölümde, Hıdır Apak, ülkemizdeki sosyal hizmet ve maneviyata dair çalışmaları tarihsel olarak beş döneme ayırarak incelemektedir. İlk olarak Selçuklu Devleti ve Osmanlı Devleti’nin son dönemine kadar olan aşama ele alınmakta, özellikle vakıfların ve fütüvvet teşkilatı gibi birliklerin önemine dikkat çekilmektedir. Daha sonra Osmanlı’nın son dönemleri olan 19. ve 20. yüzyılı kapsayan kısımda Sosyal Hizmetin daha aktif ve profesyonel hale geldiğinden, Eytamhane, Darülaceze, Darü’ş-Şafaka, Niş Çocuk Islahaneleri, Eytam Keseleri, Emval-i Eytam Nezareti, Darü’l-Hayri Ali gibi kurumların açıldığından bahsedilmektedir. Yazar, 1923-1956 Türkiye’nin kuruluş yıllarını kapsayan dönemde sosyal hizmet çalışmalarının daha çok Osmanlı’dan devraldığı şekliyle devam ettiğini Darülaceze, Himayeyi Etfal Cemiyeti, Hilal-i Ahmer, Darüleytam gibi örneklerle açıklamaktadır. Apak, 1957-1990 yılları arasında bilgilerin Batı’dan

tevarüs edildiği şekliyle kabul edildiğini, manevi temelli sosyal hizmete şüpheyle bakıldığını söylemektedir. Ancak yazar, 1990'lardan itibaren din ve maneviyatın sosyal hizmetin ilgi alanına dahil edilmeye başlandığını ifade etmektedir. Akademik çalışmaların ise 2005'ten sonra yavaş yavaş yapılmaya başlandığını söylemektedir.

Türkiye'de Sosyal Hizmet eğitimi ve maneviyat konusuna da değinen yazar, maneviyata dair derslerin ve konuların sosyal hizmet eğitiminde çok fazla yer almadığını ifade etmektedir. Lisans programlarına ulaşılan 32 Sosyal Hizmet Bölümünün sadece yedisinde maneviyatla ilgili bir ders olduğunu ve böyle bir dersin sadece bir üniversitede zorunlu olarak okutulduğunu söylemektedir. Bu yedi üniversite içerisinde sayılmayan, Sağlık Bilimleri Üniversitesi Sosyal Hizmet Bölümü müfredatını da buraya eklemek gerekmektedir. Sağlık Bilimleri Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Sosyal Hizmet Bölümü'nde, "Manevi Destek Hizmetleri" ismiyle 3. sınıfta zorunlu dersler arasında okutulan bir ders bulunmaktadır. Ayrıca seçmeli ders olarak da 2. sınıfta Değerler Eğitimi dersi okutulmaktadır.

Eğitimin ardından, uygulamalı kısma geçen yazar, Türkiye'de Sosyal Hizmet alanında manevi destek hizmetinin Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Adalet Bakanlığı, Sağlık Bakanlığı bünyelerinde yapılan çalışmalarla kurumsallaştığını ifade etmektedir. Bu minvalde 2007'de, Diyanet İşleri Başkanlığı ile Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu'nun, daha sonra 2011'de o dönemki ismiyle Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığının protokol imzaladığı bilinmektedir. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığına bağlı kurumlarda kalan korunmaya muhtaç çocuklara, aynı şekilde yaşlı bakım merkezinde kalan yaşlılara manevi destek hizmetlerinin sunulduğundan bahsedilmektedir. Ayrıca cezaevlerinde bulunan hükümlü ve tutuklara, hastanelerde hastalara ve yakınlarına manevi destek hizmetinin verildiği anlatılmaktadır.

Ancak yazar, dini ve manevi danışmanlık veya manevi destek ile maneviyata duyarlı sosyal hizmet arasında bir ayırım yapmaktadır. Manevi desteğin veya dini ve manevi danışmanlığın müftü, vaiz, imam gibi din adamları tarafından yerine getirildiğini; maneviyata duyarlı sosyal hizmetin ise, din adamları tarafından verilen manevi destek uygulamalarından farklı olduğunu ifade etmektedir. Sosyal hizmetin kendine ait bir içeriği, modeli, metodu ve eğitim süreci olduğunu; maneviyata duyarlı sosyal çalışmacının manevi destek uzmanından meslek olarak ayrıldığını belirtmektedir. (Apak: 2018, s. 107-129)

Ancak Din Psikolojisi alanında uzman hem ilahiyata, hem davranış bilimlerine hakim hastanelerde vs. görev yapan Manevi Destek uzmanlarının nasıl bir yere konumlandırılacağına yazar tarafından net bir şekilde açıklanmadığını ifade etmek mümkündür.

Dördüncü bölümde son olarak yazar, maneviyata duyarlı sosyal hizmet uygulamasında, yerel bir perspektif oluşturmanın önemli olduğundan, bunu yaparken de çok kültürlü bakış açısının, İslam'ın ve İslami değerlerin göz önüne alınmasının ehemmiyetinden bahsetmektedir. (Apak: 2018, s. 124, 125)

"İlgili Araştırmalar ve Literatür İncelemesi" adlı beşinci bölümde ise hem ülkemizde hem de yurt dışında sosyal hizmet ve maneviyat ilişkisine dair yapılan literatür taraması aktarılmıştır. Ayrıca incelenen eserlerin konularına ve önemlerine ilişkin bilgiler verilmiştir. (Apak: 2018, s. 131-142)

"Araştırmanın Metodolojisi" başlıklı altıncı bölümde araştırmada uygulanan metod ve teknikler hakkında bilgi verilmektedir. Yapılan saha araştırmasında hem nitel, hem nicel veriler toplanarak "karma desen" in kullanılmasının uygun görüldüğü belirtilmektedir. Bu karma desenin nasıl yapılacağı konusunda da yazar, tercihini "açımlayıcı sıralı karma desen"den yana kullandığını ifade etmektedir. Buna göre, öncelikle anket ile nicel veriler toplanmış ve analiz edilmiştir. Daha sonra anket ile elde edilen bulgular üzerinden hareket ederek mülakatlar ile nitel veriler toplanmış ve analiz edilmiştir. Nicel kısım için genel evren olan Türkiye'deki Sosyal Hizmet uygulama alanında çalışan sosyal çalışmacılar içinden, örneklem olarak Sosyal Hizmet Uzmanları Derneği'nde ve Sosyal Hizmet Meslekte Birlik Derneği'nde mail adresi kayıtlı kişiler ile sosyal çalışmacıların aktif oldukları sosyal medya grupları tercih edilmiştir. Anket online olarak 218 katılımcı ile Ocak 2017- Mart 2017 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Mülakatlar ise, yarı yapılandırılmış görüşme formu üzerinden anket yapılan kişiler içinden seçilen bir örneklem grubu ile Nisan 2017- Mayıs 2017 tarihleri arasında yüz yüze gerçekleştirilmiştir. (Apak: 2018, s. 143-157)

Bu durum yani, çalışmada hem nicel hem nitel metodların bir arada kullanılması ise çalışmanın artlarından birini oluşturmaktadır.

"Nicel Verilere İlişkin Bulgu, Yorum, Tartışma" başlıklı yedinci bölümde anket sorularından elde edilen verilere ve tablolara, "Nitel Verilere İlişkin Bulgu, Tartışma ve Yorum" sekizinci bölümde nitel verilere ve yapılan mülakatlardan bazı kesitlere yer verilmektedir. "Nicel ve Nitel Bulguların Birlikte Analizi" başlıklı bölümde hem nitel hem nicel verilerin karşılaştırılması ve çeşitli tablolar aracılığıyla sunulması söz konusudur. (Apak: 2018,



s. 160- 321) Yedinci, sekizinci, dokuzuncu bölümlerdeki verilerin, oranların ve bulguların tek tek verilmesinin bu yazının kapsamını aşacağı için, sonuç bölümündeki veriler ve bulgulardan bazılarına değinmekle yetinmenin uygun olduğu düşünülmüştür.

Sonuç bölümünde yazar, sosyal çalışmacıların maneviyat algısı ile ilgili daha önceden yapılmış bir çalışmanın olmadığını vurgulamaktadır.

Katılımcıların maneviyat tanımlamalarıyla ilgili verilerle başlayan yazar, sosyal çalışmacıların maneviyat tanımı konusunda net, ortak bir tutuma sahip olmadığını dile getirmektedir. Maneviyat ve din ilişkisine dair daha önceden bahsedilmiş olan dörtlü sınıflamanın her birini baz alarak maneviyat tanımı yapan sosyal çalışmacının olduğunu ifade etmektedir. (Apak: 2018, s. 327, 328) Ayrıca maneviyatın nedirliğine ilişkin sorunun nicel çalışmada direk olarak sorulmadığını, nitel çalışmada ele alındığını eklemektedir. (Apak: 2018, s. 309, 310)

Bir diğer bulgunun konusu ise sosyal çalışmacıların maneviyatla ilgili bir eğitim alıp-almadıkları hakkındadır. Yazar, verilerden hareketle, araştırma kapsamındaki sosyal çalışmacıların pek çoğunun maneviyatla ilgili akademik içerikli bir derse, çalışmaya, konferansa vb. etkinliklere katılmadıklarını ifade etmektedir. (Apak: 2018, s. 328)

Çalışmadan elde edilen bir başka sonuç ise, sosyal çalışmacıların büyük çoğunluğunun “maneviyat içerikli” bir dersin Sosyal Hizmet programlarında okutulmasını gerekli gördüğü yönündedir. Bu durumla ilgili istatistikî verilere bakıldığında, %25.4’ü maneviyat içerikli bir dersin Sosyal Hizmet eğitiminde “çok gerekli”, %38.4’nün “gerekli” olduğunu söylediğine dair verilere rastlanmaktadır. (Apak: 2018, s. 172, 328)

Araştırma kapsamında incelenen bir başka problem ise, Sosyal Hizmet mesleğinin seçiminde maneviyatın etkili olup olmadığıdır. Katılımcıların %34.9’u Sosyal Hizmet mesleğinin seçiminde manevi duyguların etken olduğunu; %59.2’si ise etken olmadığını dile getirmiştir. (Apak: 2018, s. 174, 175, 329) Ayrıca maneviyatın etkili olduğunu söyleyenlerin, maneviyatla ilgili çeşitli eğitimlerle kendini geliştirme çabası içinde olduğu söylenmektedir. Ek olarak çalışmada, katılımcıların çoğunun sosyal hizmet uygulamasının maneviyatının bir parçası olduğunu söylediği tespit edilmiştir. Bu grup içinde daha önce maneviyat mesleği seçmemde etkilidir, diyenlerin hemen hepsi vardır. Apak, bu durumu kişisel maneviyat ile sosyal hizmet uygulaması arasında bir örtüşme olduğuna yormaktadır. (Apak: 2018, s. 179)

Yazarın araştırmadan elde ettiği bir diğer sonuca göre, katılımcılar maneviyata duyarlı Sosyal Hizmetle ilgili düşüncelerini, ağırlıklı olarak, Sosyal Hizmetin etik, ilke ve prensiplerinden hareketle ortaya koymaktadırlar. Bu minvalde maneviyatla ilgili olarak “müracaatçıya saygı duyma, onu bir bütün olarak ele alma, kültürel duyarlılık, müracaatçının self-determinasyon hakkı” vb. şeklindeki yaklaşımların, Sosyal Hizmetin etik değerleri ve ilkeleriyle örtüştüğü yönünde açıklama yapılmaktadır. (Apak: 2018, s. 183, 329)

Bir başka sonuç ise araştırmaya katılanların büyük çoğunluğunun, Sosyal Hizmet uygulamasında müracaatçının maneviyatını hesaba kattığını ifade etmiş olmasıdır. Apak tarafından yapılan ankette, katılımcıların %80.3’ünün müracaatçının maneviyatını, %70.2’sinin dini inancını dikkate aldığı şeklinde verilere ulaşılmıştır. (Apak: 2018, s. 185, 329)

Araştırmada, katılımcılara sosyal inceleme raporlarında maneviyatla ilgili bir bölüm olmasına yönelik düşünceleri sorulduğunda ise, büyük çoğunluğunun buna karşı çıktığı tespit edilmiştir. (Apak: 2018, s. 330)

Apak, çalışma esnasında elde edilen veriler içinde en çok olumsuz tutum ve düşüncelerin birlikte dua etmek, manevi bir dil ve konsept uygulamak, manevi bir eser tavsiye etmek gibi konularda, yani daha pratiğe dönük noktalarda ortaya çıktığını söylemektedir. (Apak: 2018, s. 330)

Çalışmadan elde edilen bir diğer sonuç ise, çoğu katılımcının müracaatçıları, manevi destek alabilecekleri bir yere yönlendirme yapmadıkları şeklindedir. (Apak: 2018, s. 331)

Hıdır Apak sonuçta, maneviyat ve Sosyal Hizmet uygulamasına yönelik kararsız tutumun öne çıktığını belirtmektedir. Yazar, bu kararsız tutumda, sosyal çalışmacıların maneviyat konusunda bilgi eksiklerinin olmasının etkili olduğunu düşünmektedir. Maneviyat ve sosyal hizmet ilişkisi içerisinde etkili bir uygulama yapabilmeleri için sosyal çalışmacıların desteğe ihtiyacı olduğunu vurgulamaktadır. Ancak, sosyal çalışmacıların müdahale alanında manevi ve dini konulara saygı duyduğunu da eklemektedir. (Apak: 2018, s. 331)

Öneriler kısmında ise yazar, Sosyal Hizmet ve maneviyat ilişkisine dair hem eğitime yönelik, hem teorik ve pratik araştırmalar yapılmasına yönelik birtakım önerilerde bulunmaktadır. (Apak: 2018, s. 333, 336)

Sonuç olarak kitap, Sosyal Hizmet ve maneviyat ilişkisine dair yazılmış sınırlı sayıda eserden biridir. Konunun hem teorik, hem pratik yönünün detaylı olarak ele alınması; araştırma esnasında hem nitel,

hem nicel yöntemin kullanılması kitabın artı yönlerindedir.

Kitap sade ve anlaşılır bir dille, akıcı bir üslupla yazılmıştır.

#### KAYNAKÇA

- [1] APAK, Hıdır, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat Sosyal Çalışmacılar Üzerine Bir Alan Araştırması*, Bir Yay., İstanbul: 2018.
- [2] KÖSE, Ali, Modernleşme, “Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, *21. Yüzyılda Dinin Geleceęi Kutsalın Dönüşü*, Timaş Yay., İstanbul: 2014.
- [3] PERŞEMBE, Erkan, “Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 14, sayı 14-15, ss. 159-181.
- [4] ŞİMŞEK, Hasan, Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yay., 8. Basım, Ankara: 2011.
- [5] YANIK, Akan, Pozitivist Modern Bilimsel Yaklaşımın Eleştirisi, *Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi*, c. 7, sayı 3, 2010, ss. 79-82.
- [6] WHO, <https://www.who.int/about/who-we-are/constitution> (01.03.2019).

## Manevi Danışmanlık ve Rehberlik I-II Dem Yay. (Editör: Ali Ayten-Mustafa Koç-Nuri Tınaz) 2. Basım 2018

Muhlise Arzu Peçenek<sup>1</sup>

Bahçelievler Devlet Hastanesi Manevi Destek Uzmanı, Bağcılar İlçe Vaizi, İstanbul  
Geliş Tarihi: 20/03/2019 Kabul Tarihi: 28/03/2019

Manevi Danışmanlık araştırmaları son yıllarda Türkiye’de ve dünyada artmış, akademi alanının gündeminde yoğun bir şekilde yerini almıştır. Batı’da Pozitif psikolojinin literatüre girmesiyle birlikte psikolojide bir perspektif değişikliği yaşanmış, Seligman ve Csikszentmihalyi’nin çalışmaları da literatüre hızlı bir ivme kazandırmıştır. Buna ek olarak yaşanan sorunlarla baş edebilme konusunda yapılan araştırmalarda Kenneth Pargament’in olgunlaştırdığı dini başa çıkma teorisi, manevi danışmanlığı hissedilir ölçüde literatüre taşımıştır. Dünyada yaşanan siyasi olaylar, toplumsal değişimler, dini tutumlar sonucu gelişen süreç, sekülerleşen bir yapılanma meydana getirirken maneviyat arayışlarını da beraberinde araştırma gündemine taşımıştır. Tüm bu olaylar zinciri, sebep sonuç ilişkileri manevi danışmanlığın temel konusu olmuştur.

2000’li yılların öncelerinde tanımlanmaya başlanan maneviyat kavramının sonraki birkaç yıl içinde ilişkilendirildiği konuları, ilgili sınırları ve içerik tartışmaları yoğun ivme kazanmıştır. 2010 yılı sonrası içerik, sınırlılık ve metod çalışmalarına doğru akademik çalışmalarda yoğunluk görülmektedir. Süreç içinde yapılan bu çalışmaları toplayıcı ve alanın bütün tartışma konularını en üst seviyeden gündeme taşıyıcı mahiyette Ensar Vakfı, Değerler Eğitim Merkezi, Balıkesir Üniversitesi Manevi Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi, 29 Mayıs Üniversitesi, Diyanet İşleri Başkanlığı ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi iş birliğiyle ilk defa Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik başlığıyla 2016’da sempozyum düzenlenmiştir. Sempozyumda sunulan tebliğlerin toplamını oluşturan eser Ali Ayten, Mustafa Koç ve Nuri Tınaz editörlüğünde iki cildi Türkçe bir cildi İngilizce olmak üzere Ensar Neşriyat’ın Değerler Eğitim Merkezi kategorisinde ikinci baskısı ile yayımlanmıştır.

*İki ciltten oluşan eserin ilk cildi yirmi, ikinci cildi on sekiz bildirden oluşmaktadır. Birinci cilt altı bölümden müteşekkildir. İlk bölümü Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Teorik Tartışmalar başlığıyla, Dr. Sevde Düzgüner’in Manevi Bakım’ın*

*temellerine ilişkin Kültürler Arası Bir Analiz konulu tebliğiyle başlamaktadır.*

*Nedir ve Nereden Çıktı Bu Maneviyat?*

*Düzgüner, maneviyat kelimesini, etimolojik, ontolojik, sosyolojik, kültürel bağlamlar çerçevesinde tarihsel olarak ele almıştır. Kavram kaynak olarak, Batı’da kilise ekseninde tarihi sürecin sosyolojik perspektifinden, bazen kiliseye tepki sonucu oluşan bir mefhum bazen tam da kilisenin kendisi olarak ortaya çıkmıştır. Son yüzyıla gelindiğinde din ve maneviyat kavramlarının tanımlamalarında farklılıkların oluştuğunu, Asya ve Hindistan gibi ülkelerdeki din anlayışlarının din ve maneviyat kavramlarının ayrışmasında etkili olduğunu belirtmiştir. 2000’li yıllardan sonra maneviyat dinden ayrı zikredilse de tamamen ayrılmadığına, sadece alanının genişlediğine ancak dindarlık ve maneviyat tanımlarının da değiştiğine dikkat çekerek aralarındaki ilişki sınırlarının daha da belirsizleşmesine yol açtığı tespitini paylaşır. Mezkur kavramın anlamının hala net olamayışına ve tanımlamaların, tanımlayan kişiye göre farklılık arz etmesine ek olarak dinin dar ya da geniş kapsamlı olması tartışmalarını Pargament’e atıfla gündem belirleyici olarak zikreder. Düzgüner, din ve maneviyatın tek ve kapsamlı bir tanımdan ziyade iki kavramın da ana karakteristiklerini betimleyerek örtüşen ve ayrışan noktaların tespitiyle birlikte her iki kavramın çok boyutlu olduğu ve bir takım kriterler vurgusu karşısında merhamet, hoşgörü ve affedicilik gibi kavramların maneviyatla ilgili olduğu, her insanın içinde manevi bir potansiyelin olduğu, iç huzuru ve hayatın anlamıyla ilgili olduğu bilgisini sunumuna almıştır. Maneviyatın literatürde hızla ve daha geniş biçimde incelendiğine ek olarak kendisinin de içinde bulunduğu çalışma gurubunun “dinin maneviyattan daha geniş bir kavram oluşu” ekseninde değerlendirip geleneksel bakış açısını tercih ettiğini vurgulamıştır. Ayrıca dindar olmayan bireylerin de hayatın anlam ve amacı ile ilgili manevi ihtiyaçları olacağı konusu üzerinden akademik araştırma sayısının gün geçtikçe arttığına dikkat çekmiştir.*

<sup>1</sup> Bahçelievler Devlet Hastanesi Manevi Destek Uzmanı, Bağcılar İlçe Vaizi.

Maneviyat Din İlişisini "Maneviyatın sınıflandırılması ile ilgili olarak maneviyatı dindarlığın içinde, dindarlıktan ayrı ve dindarlıkla eş değer olarak kullanan üç çeşit yaklaşımın, post modern çağın Batı kültür ve medeniyetinde süregelen epistemolojik ve ontolojik değişimlerin yanında dini ve seküler kavramların tek boyutlu olarak tanımlanmasının etkisinin olduğu görüşlerini paylaşır. Dinin maneviyattan farklı olduğu görüşü argümanında dinin kurumsal, maneviyatın bireysel olduğu fikri ile dinin bölücü maneviyatın birleştirici olduğu fikrinin arka planında, kilisenin uygulamalarına bir tepki hareketi olduğudur. Buna ek olarak "bağlanma ve ait olma" tanımlarının maneviyatta etkin iki unsur olarak görüldüğünü belirtir. Düzgüner, Özdoğan'ın insanın, var edenle olan bağı şeklindeki tanımını "insan kendisiyle iletişim kurduğunda ilahi olanla iletişim kurması" şeklinde atıfla da maneviyatın dinden daha geniş bir kavram olduğu fikrini de ekler.

Türkçe literatürdeki maneviyat konulu araştırma örnekleri ile Batı merkezli araştırma örnekleri arasında farklılıkların kavram tanımlarının ve maneviyat ölçeğinde yer alan ifadelerin ya kültürel farklılıktan dolayı farklı anlamlandırıldığı ya da değişik, mistik çağrışımlara sebebiyet verdiği tespitini Türkyılmaz'ın çalışmasına dayanarak paylaşmıştır. Böylece Düzgüner'in savunduğu Batı kökenli maneviyat kavramının kültürel kod farklılıklarını belirterek Türkiye'deki insanların maneviyatı dindarlıktan farklı olarak algılasalar da çoğunun, bu iki kavram arasında doğal bir bağ olduğunu düşündüğünü naklederek savunduğu görüşün gerekçelerini delillendirmek istemiştir.

Düzgüner, Türkiye ve Amerika'da yapılan bir araştırmada aynı sorulara yanıt olarak her iki ülke katılımcılarının genel itibariyle din ile maneviyat kavramlarını birbirinden ayırdıklarını ancak Türkiye örneğinde dinin daha çok inanç ile ilgili görünüp inanç gereği yaşantı olduğu şeklinde yorumlanırken Amerika örneğinde dinin bir takım ritüelistik uygulamalar olarak şekil aldığı görüldüğünü belirtmiştir. Maneviyatın ise aşkın bir güce yönelik inanç ve onunla kurulan kişisel ilişki şeklinde tanımlanması, Düzgüner'in tezini doğrular mahiyettedir.

#### Maneviyat Araştırmalarına Dair Öneriler

Tebliğinin bitiminde kavramların kültürel ve kavramsal anlamlarının dikkate alınarak araştırılmasına, yapılan araştırmaların tarihsel olarak anlamlarının değiştiğine dikkat çekerek 1975 ve sonrasında yapılan çalışmaların güncel gündemin zeminini oluşturmasına, maneviyata dair farklı tanımlamaların olduğuna ve araştırmalarında anlam karışıklıklarına dikkat edilmesi gerektiğine, maneviyat tanımlanmasına örneklemin algısı

üzerinden çalışma yapmanın daha sağlıklı olabileceğine dikkat çeken tavsiyeleriyle, okuyucuya ufuk açıcı öneriler sunmuştur.

Birinci bölümün ikinci tebliğinde Naci Kula "Manevi Danışmanlıkta Kullanılan Bazı Dini Kavramların Anlam Alanı ve Fonksiyonelliği" başlığıyla Manevi Danışmanlık'ta önem arz eden, bireyin düşünce dünyasında "anlam ve amaç bulma" ihtiyacına rehberlik edecek olan kavramların fonksiyonelliğine işlevsellik kazandıracak tespitlerde bulunmuştur.

#### Anlamlar Bütünü Olan Kavramlar

Kula, kader kavramına, insanın karşılaştığı zorluklarda Allah'a sığınıp sorumluluğu O'na yüklemesi anlayışına karşın, Kur'an-ı Kerim'de her şeyin bir ölçü içerisinde takdir edildiğini, bu ölçüyü Hikmet kavramıyla da sentezleyerek anlam ve amaç bulmada bir yön tayin ettiğini belirterek başlar. İmtihan kavramıyla denendiğini düşünen insan fitne ve bela kavramlarıyla da kişide iyi ile kötüyü doğru ile yanlış ayırt etme noktasında olayların anlamını ve hikmetini görebilme rehberliği sunmakta olup imanı ile denemek, çare ve çözüm arama" olarak anlam genişlemesinin olduğunu, sabrı, isyan ve öfke duygusuna kapılmaksızın herhangi bir şikayette ve isyanda bulunmadan içinde bulunduğu durumu sakin ve soğukkanlı bir şekilde karşılayarak güçlü ve dirençli olmasını, telaşlanmamasını ve acele etmemesini, girilen doğru, hayırlı bir çabada insanın karşılaşılabileceği zorluklara ve olumsuzluklara karşı dayanıklı olmasını, direnmesini, metanetli ve cesaretli olmasını, şükri; yapılan bir iyilikten duyulan hoşnutluğu ifade etme, görülen iyiliğe karşı memnunluk, minnettarlık, iyiliğin kıymetini bilme, genel halinden şikayet etmeme, mevcut haline rıza gösterme olduğunu, merhamet kavramını, sıkıntı ve zorluk karşısında olan insanı anlama, yaşadıklarını fark etmesi, af ile kişinin kendisine yönelik hata yapan ve onu inciten birine karşı hak etmemiş olsa dahi merhamet ve sevgi göstererek, gücenme, darılma, oç alma gibi olumsuz davranışlardan vazgeçme isteği olduğu görüşlerini tebliğinde yaptığı araştırmalarına dayanarak vurgulamıştır.

Kula, tebliğinde zikrettiği kavramların mefhumlarının genişliğini vurgulayarak Düzgüner ve çalışma gurubu arkadaşlarının savunduğu İslam dininin maneviyatı hayatın her alanını kapsadığı görüşünü desteklemiştir ve tamamlayıcı bir perspektif sunmuştur. Ayrıca bu kavramların mefhumları sonraki bölümlerin anlaşılması için de kaynak teşkil etmiştir ve üzerine inşa edilecek başka çalışmalara rehberlik ettiğinden okuyucuya faydalı olmuştur.

Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Model ve Metot Arayışları

*Kitabın ikinci bölümü üç tebliğden oluşmaktadır. İlk tebliğde Mustafa Köylü Teoriden Pratiğe Dini Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri: Samsun Örneği başlığıyla, modern dünyanın insana sunduğu konfordan, sonrasında "Kaliforniya Sendromu" ismiyle anılacak olan bu konforun insan üzerindeki olumsuz yansımalarından bahsetmiş ek olarak bireysel gelişim uzmanlarının önerileri sonucu insanın, yalnızlaşması, dışlanması, psikolojik ve patolojik hastalıklara yol açması perspektifini maneviyat mefhumunu arayışının sebepleri olarak sunmuştur.*

*Batı dünyası ve özellikle ABD'nin bu kriz fotoğrafı karşısında çözüm önerisi olarak toplumun ruh sağlığını korumak için dinden faydalanma yoluna gittikleri, ciddi araştırmalar yaptıkları, dinin Batı'da sosyal hayata etkisini ifadelendirmek için bazı kiliselerin ve sinagogların kendi din adamlarını yetiştirdiği, buna örneklik teşkil eden bir ilahiyat okulu olan Fuller Theological Seminary'nin, Amerika Psikoloji kurumu tarafından tam olarak tanınıp Klinik Psikolojide doktora öğrencileri yetiştirdiği örneğini paylaşmaktadır. Bu örnek üzerine Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dini Danışmanlık ve Rehberlik Programını ve içeriklerini paylaşmış mezun olan öğrencileri ile yaptıkları çalışmalardan örneklerle fayda sağladıklarına dikkat çekmiştir. Bu çalışmaların Türkiye sürecinde ise zorluklarla karşılaştığını ekleyerek tebliğini sonlandırmıştır.*

#### *Zemin Farklılığından Kaynaklanan Sorular*

*Müslüman Bir Toplumda Dini Danışmanlık İçin Anlam ve Teoloji İnşa Etmek başlığıyla Nurullah Altaş, hastanedeki din ve moral hizmetleri ismi verilen hizmetin Türkiye zemini sürecinde bazı tartışmalara konu olmuştur. Yazarımız, her ne kadar Batı kökenli olsa da bizim dinimizde dini danışmanlık yapanların papazlar gibi günahsızlığı söz konusu olmadığı, kul ile Allah arasında bir aracı görevi üstlenmediği, sekülerleşen bir dönemin getirdiği yalnızlaşma sonucunda kültürümüzde var olan ve vakıflar aracılığıyla yapılan iyilik ve yardım mesleği olduğu, sivil bir çalışma olmayıp devlet bürokrasisinin bir parçası olduğu cevaplarına ek olarak özellikle kullanılan kavramların Batı kaynaklı olması temkinli ya da önyargılı bir bakış açısı oluşturduğundan kavram çalışmasına önem verilmesine dikkat çekmiş, konunun tartışma konusunu olmaktan çıkabileceğini ön görmüştür.*

#### *Dinler arası ve Kültürler arası Manevi Destek Kriterlerine Bir Bakış*

*Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Kültürler arası-Dinler Arası Yaklaşım başlığında Tosun, tebliğini meta analizine dayalı tümevarımsal bir nitel araştırma ekseninde kültürler arası kavramlar*

*kapsamında kriter tespitleri şeklinde paylaşmıştır. Dinin, kişiye olumlu etkisine ve içeriği ne olursa olsun hepsinin sonsuz/aşkın varlıkla ilişkilendirilip hayatın üstesinden gelmede destekleyici etkisine, farklılıkların anlaşılmasını ve kabul görmeyi gerektirmesi perspektifine ek olarak manevi kavramının din kavramından daha kapsayıcı olduğu, dini olmayan maneviyatların varlığını kabul eden yaklaşımın esas alınarak dinler arası ve kültürler arası kriterler oluşturacak zemin üzerine inşa edilecek bir yaklaşım önerisi sunmuştur. Bu yaklaşımın dışında ayrıca İngiliz literatüründe manevi kavramının bireysel din ve dindarlık olarak ele alındığını ekleyerek farklı bir bakış açısının da olduğunu eklemiştir. Dinler arası manevi desteğin temel özellikleri ve manevi desteğinin yeterlilikleri üzerine paylaşımlarda bulunarak tebliğini sonlandırmıştır.*

#### **Manevi Danışmanlık ve Rehberlik'te Model ve Metot Denemeleri**

*İslami Değerleri Yaşam Biçiminde Öncelikli Danışanlara Yönelik Psikolojik Danışma: İslami Psikolojik Danışma Model Önerisi* ismiyle Enver Sarı; İPDM (İslami Psikolojik Danışma Modelleri) kapsamında bilişsel psikoterapi ile İslami müdahaleleri birleştiren, psikolojik danışma uygulamalarından daha çok İslami müdahaleler uygulayan, psikolojik danışma müdahaleleri ile İslami müdahaleleri bütünleştiren, psikolojik danışmadan daha çok müşavirlik hizmeti sunan model örneklerini zikrettikten sonra İDYBÖD (İslami Değerleri Yaşam Biçiminde Öncelikli Danışan) psikolojik danışma odaklı etkin bir modele gereksinim duyulduğunu gündeme taşıyarak başlamıştır.

Bahse konu olan model önerisinde yazarımız, İslami müdahalelerin Kur'an ve sünnetten oluşup psikolojik danışmanın her aşamasında kullanması, psikolojik danışma sürecinde terapötik ilişki kurup sürdürme, sorundan ziyade çözüm odaklı bir yaklaşımı benimsediğini belirtir. İPDM'nin başlangıç oturumunda amaç belirlemede Rogers'in "kendini gerçekleştirme" ilkesinden çok Adler'in "sosyal ilgi" ilkesine, psikanalizdeki serbest çağrışım tekniği yerine Gestalt terapideki "alt benlik üst benlik" tekniğinin İslami anlayışa göre düzenleyerek "kendine mektup yazma tekniği"nin bu modelde uygun oluşuna odaklanırken, İDYBÖD ilişkisel benlik yapısına sahip olduğundan rol oynama ve metafor tekniğinin uygunluğunu model kriterlerinde benimsemiştir. İnsancıl yaklaşım, duyu odaklı terapi, aile sistemleri yaklaşımı, çözüm odaklı yaklaşım, sosyal yapılandırmacı kuram, anlatımsal terapi İslam esaslarına göre yapılandırıldığında mezkur modelde kullanıma uygun olacağı, Bilişsel Davranışçı Kuram'ın diğer kuramlara göre uyarlanmasının daha kolaylaştırıcı

olduğunu mezkur modelin işlevselliğini artıracığı önerisinde bulunur.

Kholberg, Ericson ve Piaget'in kuramlarına göre konumlandırılmış nefsin mertebeleriyle iribatlandırılarak açıklanan modelde iki şey dikkat çekmektedir. İlki Jung ve Freud'dan farklı olarak kolektif bilinçaltılarına dikkat çekerken kolektif bilinçaltının tüm insanlarda görülecek temel bir yapı olmasına göre kültürlere göre farklı özellikler arz derken kolektif bilinçaltımızın en temel özelliğinin ise arketip kavramının oluşudur. İkinci dikkat çeken unsur ise nefsin merhalelerinin özellikleri, Freud'un id, ego ve süper ego kavramlarıyla karşılaştırılmasıdır. İkisinin de içeriği örtüşse de sonraki psikanalizcilerin de belirttiği gibi duygular arası geçişkenliğinin olmayışı ya da sert bir geçiş arz etmesi hastalıklı bir sürecin göstergesiyeğin nefsin merhalelerinde bu süreç geçişkenlik arz etmektedir. Model ayrıca kalp işlevselliğinin nefsin merhalelerine göre değişkenlik oluşturduğunu da modelin bir unsuru olarak sunmaktadır. Bu iki unsurun bu öneriyi başarılı kıldığını belirtmektedir. Tebliğ, Psikoloji kuramlar çerçevesinden İslami kavramlar ve tasavvufi uygulamalardan mülhem bir yaklaşımın sentezlenerek hazırlanmış olması bakımından okunmaya değer bir çalışmadır.

### **Kısa Süreli İslami Danışma Modeli Önerisi**

Batılı ülkelerde bir meslek olan Pastoral Psikolojik Danışmanlık (Pastoral Counseling) danışanların maneviyat ile ilgili sorunlarına Hristiyan dininden hareketle psikolojik yardımlarda bulunurken "İslami Psikolojik Danışmanlık" örneklerinin Amerika Birleşik Devletleri ve Malezya'da görüldüğü tespitini sunmaktadır. Ülkemizde de din görevlilerinin uygulayabilecekleri danışmanlık modeli araştırmasını öneri çalışmalarından biri olarak paylaşmaktadır. Danışmanlık yapan din görevlilerine psikolojik danışmanlığın temel basamağı olan görüşme ilke ve teknikleri ile birlikte *Çözüm Odaklı Kısa Süreli Terapi* yaklaşımı temel eğitim modeli olarak önerilmiştir. İslami Danışmanlıkta Çözüm Odaklı Kısa Süreli Terapi yaklaşımının seçilmesini İslam'a uygunluk, kolay öğrenilebilirlik ve etkin olması açısından uygulanabilir olarak öngörmüştür.

Sarı, 2000'li yılların başında Steve de Shazer, Insoo Kim Berg ve Bill O'Hanlon tarafından geliştirilmiş, bir yaklaşım olmasa da "Bozulmadıysa tamir etme, önce neyin işe yaradığını anla ve sonra onu daha çok yap, eğer çalışmıyorsa tekrar deneme." prensiplerine dayalı bir yaklaşımın, terapi öncesi değişim tekniği, problemsiz konuşma gibi teknikleri, süreç içinde bazı ölçeklerin kullanılmasıyla veri toplanması ve görüşmelerin yapılandırılacağı yaklaşımı İslami danışmanlığa uyarlamıştır.

Bu metodun din görevlilerine Çözüm Odaklı Görüşme Yönelimli İslami Danışmanlık Hizmet-içi Eğitimi Programı olabileceği önerisiyle tebliğini nihayete erdirmiştir.

### **Dini Kaynaklar Psikolojik Danışma Sürecinde Etkili midir?**

Kitabın üçüncü bölümünün diğer tebliğini *Bireysel Psikolojik Danışma Sürecinde Danışanın Dini Kaynaklarının Kullanılması Üzerine Bir Vaka Örneği* başlığıyla Karaca ve Acar sunmuştur. Yazarlar çalışmadaki amaçlarının psikolojik danışmanlık alanında bireyin dini ve manevi kaynaklarının kullanımının gerekliliğini, bir vaka örneğiyle delillendirmek istemiştir. *Kısa Semptom Envanteri* (KSE) ölçüğü uygulanan danışanda alt boyutlarda bazı psikolojik sorunlar tespit edilmiştir. Kullanılan teknik müdahaleler içinde terapi sürecinin etkinliğini artırmak amacıyla danışanın dini kaynakları ilk görüşmeden itibaren dikkate alınmış, ayrıca danışanın sorunlarından bir kısmının dini hayatıyla ilgili olduğu tespit edilmiştir.

Danışan dini hayatıyla ilgili ibadetlerde okuduğu sure ve duaların anlamını öğrenmeye yönelik ev ödevleri yapmıştır. Ek olarak yalnızken dua etmesi yaptığı ibadetlerdeki dua ve sürelerin anlamlarının öğrenilmesi ödevine eklenmiştir. Ön test - son test olarak yapılan Kısa Semptom Envanteri 9 alt boyuttaki puanları karşılaştırıldığında terapi sonrası elde edilen sonuçta bütün insanların bir şekilde hayatında olan din ve maneviyat olgusunun psikolojik sağlığı etkileyip koruyucu iyileştirici rehabilite edici bir etkiye sahip olduğu, bireylerin dini kaynakların danışmanlık sürecinde sürecin etkinliğini artırdığını gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Benzer çalışmaların artmasına ve süreçte kullanılacak tekniklerin, ilgili yöntemlerin dini yaşantıya entegre edilmesine önemli katkılar sağlanacağı önerisinde bulunmuştur.

### **Affetmek Manevi Destek ve Rehberlik'te Etkili midir?**

Üçüncü bölümün üçüncü tebliğini *Psikolojik Danışma Deneyimi Yaşayanların Dini Başa Çıkma, Psikolojik İyi Olma, ve Affetme Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı İlişkiler: Bir Model Önerisi* başlığıyla Bülent Dilmaç, Füsün Ekşi, Zeynep Şimşir hazırlamıştır. Çalışma, psikolojik danışma deneyimi yaşayan danışanların dini başa çıkma becerisinin, psikolojik iyi olma ve affetme düzeyleri üzerindeki doğrudan etkisini ve psikolojik iyi olmanın affetme düzeyi üzerindeki doğrudan etkisini incelemek için yapısal eşitlik modellemesi analizi gerçekleştirmiştir. Araştırma sonucunda psikolojik danışma deneyimi geçiren bireylerin dini başa çıkma stilleri ile psikolojik iyi olma düzeyleri arasındaki pozitif yönde yordayıcı ilişkiler olduğu, dini başa

çıkma stiline affedicilik düzeyini anlamlı bir şekilde yordadığı, psikolojik iyi olma düzeyinin affedicilik düzeyini yordadığı tespitini paylaşarak Nurullah Altaş'ın Önerisini destekler mahiyette olduğunu görmekteyiz.

### **Bir Model Önerisi**

*Manevi Danışma ve Rehberlik'te Yeni Bir Model Önerisi: İ.H.S.A.N. Modeli ve Vaka Sunumu* başlığıyla, Turgay Şirin; Psikoterapi tekniklerinden Bilişsel-Davranışçı yaklaşımını temel almakla beraber bazı temel dini danışmanlık varsayımlarını da barındırarak teknik eklektisizm, kuramsal bütünleşme ve disiplinler arası yaklaşımı tercih etmektedir. Psikopatolojik ve klinik tanımlara göre akıl ve ruh sağlığı yerinde olup kendisine başvuranların İslam'ın dini kaynaklarını ve modern psikolojik danışma tekniklerini kullanarak kişinin kendisiyle ve kişiler arası olan ilişkilerinde işlev bozukluğuna yol açan, danışan tarafından din ile ilişkilendirilen sorunların çözümünü sağlamayı hedefleyen bir dini danışmanlık yaklaşımıdır. Modelin açılımı; İ. ilk iletişim ve ihtiyaçlarının tespiti, H. hedefleri belirleme aşaması, S. stratejik eylem planı yapma aşaması, A. adımlama aşaması (sürecin yürütülmesi), N. Nihayete erdirmek, neticelendirmek (sürecin bitirilmesi aşaması) olarak kodlanmıştır.

### **Din Eğitiminde Maneviyatın Etkisi**

Bu bölüm Hasan Meydan'ın *Bireyin Manevi Potansiyel ve İhtiyaçlarını Dikkate Alan Bir Din Eğitimi Anlayışı Üzerine Değerlendirmeler* başlıklı tebliğiyle tamamlanmıştır. İlahi nefesten pay alan insanın özündeki manevi potansiyele işaretlerle birlikte vahye yabancılaşan ve dinden bağımsız manevi tatmin yolları arayan günümüz toplumlarında din eğitimine düşen manevi gelişimi sağlama sorumluluğunu gündeme taşıyarak tebliğine başlamıştır. Literatür taraması yöntemiyle yapılan bir araştırmada, batıda "Spiritual Education", "Spirituality and Religiosity" kavramları çerçevesinde teorik ve ampirik çalışmalar; yerli literatürde ise din psikolojisi ve din eğitiminin amaç ve işlevleri, din eğitimi yaklaşımları, din eğitimi uygulama alanları ve manevi sosyal hizmetler alanındaki kaynaklar başlıkları üzerinden yaptığı araştırmada maneviyat ve din kavramlarının ayrışma nedenlerini sıraladıktan sonra çözüm önerilerinden biri olarak yaygın din hizmetlerinin geleneksel yapısından ve alanlarından çıkıp daha esnek bir modele geçmesini, din eğitiminde ise geleneksel öğretim metotlarına ek olarak kişilerin anlam dünyalarına hitap edecek argümanlarında eklenerek sunulmasını tavsiye ederek bitirmiştir. Bu tebliğ,

Düzgüner'in tebliğini tamamlar mahiyette olup içerik zenginliğini kapsamaktadır.

### **Manevi Danışmanlık ve Rehberlik İçin Standart ve Etik İçeriği Araştırmaları**

*Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Standartlar ve Etik İlkeler* başlığıyla dördüncü bölümde üç tebliğ bulunmaktadır.

İlk tebliğ İlhan Topuz tarafından *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Temel Nitelik ve Yeterlilikler* başlığıyla yaptığı çalışmada sistemsel boyutta ele almıştır. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik hizmeti yürütülmesinde; MDR yetiştiren akademisyenlerin, MDR hizmetinden yararlanan bireylerin, MDR görevi yürüten din görevlilerinin çalışmalarını koordine eden yetkililerin ve son olarak MDR hizmeti yürüten din görevlilerinin görüş ve önerilerinden oluşan bütüncül bakış açısıyla standartların belirlenebileceğini ve bunun çözüm önerilerini paylaşmıştır.

### **Türkiye'de Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Yeterliliği Ehliyetli Mi?**

*Dini Danışmanlık Eğitimi: AAPC Akreditasyon Kriterlerinin Türkiye Açısından Değerlendirilmesi* Başlığıyla H. Sinem Uğurlu Bakar, yazısında Protestan, Roman Katolik, Doğu Ortodoks ve Yahudi inançlarını da kapsayan yaklaşık 95 inanç grubunu bünyesinde barındıran dinler arası bir kurum olan Amerika Dini Danışmanlar Kurumu'nu (AAPC)<sup>2</sup> incelemiştir. Kurum dini danışmanlık yapacak kişilerin bu işi yapabileceklerine dair onay veren dini danışma merkezlerini akredite eden ve dini danışmanlık eğitim programlarının uygunluğunu denetleyen mezhepler üstü, manevi değerlere ve dini geleneğe saygılı ve yetiştirdiği danışmanlara hiçbir inancı yada görüşü empoze etmeyen bir özelliğe sahip teoloji ve psikoloji alanlarında yetişmesi kriterini esas alan bir yapıya sahiptir. Yazarımız çalışmasını Türkiye'deki dini danışmanlık eğitimi veren kurumlarla ve bu kurumların yeterlilik koşullarını karşılaştırmıştır. İsimlendirme ve tanımlama, kabul şartları, program içeriği ve mezunlarda aranan nitelikler başlıklarıyla değerlendirmelerde bulunarak teorideki yeterlilik uygun düzeye çıksa dahi uygulamanın azlığının yeterli olmadığı tespitiyle tebliğini nihayete erdirmiştir.

*Manevi Bakım Hizmetlerinde Etik Kurallar ve Profesyonel Standartlar (ABD, Kanada ve İngiltere Örneği)* çalışmasıyla Karaaslan, konu edilen üç ülkedeki tarihsel, dinsel ve hukuksal oluşum ve gelişimini 1900'lü yıllardan itibaren açıkladıktan

<sup>2</sup> American Association of Pastoral Counselors

sonra Türkiye’de 1995 yılında “Hastane Din ve Moral Hizmetleri” adıyla Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde ve diğer kamu görevlilerin de tabi olduğu *Kamu Görevlileri Etik Davranış İlkeleri ile Başvuru Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik* gereği manevi destek uzmanını da kapsayacağını ancak bazı düzenlemelere ihtiyaç hissedildiğini ekleyerek hukusal zeminini de açıklamıştır. Oluşum ve gelişim süreci devam eden bu alanın profesyonel sınırlılıklarının belirlenmesi diğer alanlarda olduğu gibi profesyonel anlamda kendini kabul ettirmesi yolunda önemli bir adım olacağı, dolayısıyla imzalanan protokoller gereği düzenlenmiş olan Uygulama Usul ve Esasları’na etik kurallar başlığının açılması ve temel etik kuralların eklenmesi tarafların işlerini kolaylaştıracağı tespitiyle noktalamıştır.

### **Diyanet İşleri Başkanlığı’na Bir Öneri**

*Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Hastanelerdeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi* başlığıyla Mustafa Koç, çalışmasında, Türkiye özelinde profesyonel bir yaklaşımla ilk olarak 2015 yılında sağlık hizmetleri alanında pilot uygulama olarak yerini bulan saha çalışmalarından hareketle, bildirisinde öncelikle Diyanet İşleri Başkanlığı’nın “Cami-Dışı Din Hizmetleri” kavramı içinde tanımlanmış psiko-sosyal içerikli yeni bir din hizmeti birimi olarak hastanelerde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetinin tarihçesine (1995-2015) yer verilmiştir. Daha sonra kurumsal düzeyde verilmeye başlanan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin güçlü ve zayıf yönlerine değinmiş, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın hastanelerdeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde izlemesi gereken yol haritasında kurumsal sınırlılıkları ve çözüm önerileri, güçlü ve zayıf yönlerini sunmuş, başkanlığın alanında görevlendireceği personelin alan uzmanlığı için bir eğitim programı önerisi ile kuruma ve ilgili literatüre akademik bir katkı sağlamıştır. Bu çalışma, henüz yeni olan bu alanda bilimsel yetkinlik bağlamında “reel öncelikler” yaklaşımına uygun düşecek biçimde, alanda çalışacak profesyonellerin eğitimi sertifikasyon sistemine dayalı, “ideal düzeye” ulaşabilmek için kurumsal bir yetiştirme programı/politikası önerisinde bulunarak bu sertifika programının güçlü ve zayıf yönleri hakkında tespitlerini paylaşmıştır.

### **ABD Dini Danışmanlarını Nasıl Eğitiyor?**

*ABD Müslümanlara Yönelik Dini Danışmanlık Eğitimi (Hardford Seminary Örneği* ile Fatih Yücel; ABD’de müslümanlara yönelik dini danışman ihtiyacını karşılamak üzere yetkilendirilmiş kurumlardan biri olan Hartford Seminary, “Islamic Chaplaincy Program” adı altında dini manevi

danışmanlık eğitimi sunan kurum hakkında bilgi vermektedir. Kurumun çalışmaları iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde İslam ve Hristiyan müslüman ilişkileri üzerine çalışan, geçici statüde Müslüman hocalar yanında Hristiyan, Yahudi ve diğer dinlerde uzmanlaşmış hoca kadrosuna ek olarak son zamanlarda şiilikle ilgili özel bir öncelik tanınması gibi özellikleri olan kurum, ikinci bölümde dinler arası oryantasyon ve çalışma imkanı konularından oluşmaktadır. Bu çalışma ABD’de çalışan bu kurumun yeterlilikleri hususunda ilgi çekici olup mezunlarının yetersiz İslami bilgi düzeylerinin tehlike oluşturabileceğine dikkat çekilmiştir.

### **Bibliyoterapi Tekniği Faydalı Mıdır?**

Son bölüm olan *Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Bibliyoterapi Uygulamaları*, üç tebliğden oluşmaktadır. İlk tebliğde, *Ebeveyn Kaybı Yaşamış Ergenlerde Bibliyoterapi Yönelimli Manevi Danışmanlık Uygulaması* ile Aysin Satan ve arkadaşları, bireyin, kayıp karşısında yasını tutabilmesi halinde, insanın yenilenmesi ve büyümesi için bir araç olacağını belirttikten sonra dini inanışların bu sürece olumlu katkısının olacağını, dinin sunacağı anlam bulma kaynağının dolaylı bir etki oluşturacağını, durumu kabullenmesi, normal yaşamına dönmesinde çaresizlik yalnızlık güçsüzlük hissetmesinde manevi telkinlerin ve dini kaynaklarda umut etme, sabır ve şükür gibi duyguların kişiye güç vererek sorunlarla başa çıkma becerisi kazanmasına yardımcı olacağına dikkat çekmiştir. Yeniden iyileşmenin mümkün olabileceğinin önemini vurgulamak için yapılan bu çalışma başlangıçlara ilişkin *farkındalık iç görüsü kazandırmanın* maneviyat temelli metinler aracılığıyla gerçekleştirileceği, doğru zamanda, doğru kişiye doğru kitabı bularak kişinin rahatlamasına yardımcı olabileceği tespitini paylaşmaktadır.

*Psikolojik Rahatsızlıkları Olan Bireylere Mesnevi İle Bibliyoterapi Uygulaması* ismiyle Muammer Çengi ve arkadaşı, Bibliyoterapi’nin tanımını, tarihi türleri uygulama alanları işlevselliği, etkileri, bireylerin hangi psikolojik durumlarda fayda sağlayabileceği, süreci, sınırlılıkları, üzerine geniş bilgi verip vaka örneklerini paylaşmıştır. İncelenen dört vakanın ikisinde olumlu, bir vakada kısmen olumlu sonuç alınırken, bir vakada olumlu sonuç elde edilemeyeceği sonucundan sonra hiçbir terapi tekniğinin yüzde yüz olumlu sonuç verecek yeterlilikte olmadığını belirtir ve bu sahada incelemeye hala ihtiyaç olduğu önerisiyle bitirir. Diğer bir vaka örneği çalışması ile Fatıma Zeynep Belen “*Bibliyoterapi Tekniği nasıl uygulanabilir*” sorusuna cevap arar. Çalışma teknik olarak okunmaya değer olup ufuk açıcı niteliktedir.



Kitabın yedinci bölümünde yaşlanma dönemindeki kayıplarda ve bebek kaybı yaşayan ailelerdeki yas sürecinde Manevi Danışmanlık ve Rehberliğin etkili olup olmadığını araştırmalarıyla okuyucuya fikir vermektedir.

### **Yaşlanma Dönemindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberliğin Etki Alanları**

*Yaşlanma Döneminde Kayıplarla Başa Çıkma*da Manevi Danışmanlık Hizmetlerinin Önemi konulu tebliğinde M.Akif Kılavuz ve arkadaşı, dini inancın hastalıklardan koruyucu ve hastalıkları iyileştirici etkisi hakkında Amerika Aile Hekimleri Akademisi (American Academy of Family Physicians) tarafından yapılan bir çalışmayı Sloan'dan referansla paylaşmıştır. Literatür okumalarına dayanarak yaşlıların engelli ve bağımlı yaşam ile ilgili sorunlarında, rol kaybı sorunlarında, yalnızlık sorunlarıyla baş edebilmede, eş ve yakınlarının kaybı ile ilgili sorunlarında, ölüm korkusu ile ilgili sorunlarına anlam bulmada, dinin olumlu etkisini paylaştıktan sonra genelde tüm yaşlılara, özelde huzur evlerinde kalan yaşlıların onurlu bir şekilde hayatlarına devam etmeleri için ihtiyaçları doğrultusunda kendilerine çok yönlü hizmetler sunulması gerekliliğine dikkat çekmektedir. Bu çerçevede” Manevi Sosyal Hizmetler Uzmanı” görevlendirilmesi, bu uzmanların yetiştirilmesinde İlahiyat Fakültesi “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik” bölümleri açılması gerekliliği tespitiyle tebliğini sunmuştur.

### **Bebek Kaybında Manevi Danışmanlık Neden Gerekli?**

Zehra Işık, bebek kaybı yaşayan ebeveynlerden yüksek oranda haftalarca süren yoğun boşluk hissi ve özlem duygularını Yılmaz'dan aldığı referansla paylaştıktan sonra Ayten'nin referansıyla da anlamlandırma sürecine işaret ederek dini kaynaklı bilişsel ve davranışsal yöntemler ile ebeveynlerin bu süreci daha kolay üstesinden geldiğini çalışmasında sunmuştur. Çalışma yas danışmanlığında manevi danışmanlığın etkisi üzerinde fikir verirken hala çalışılması gereken konu ve konu başlıkları vardır.

### **Hastanelerde Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Hizmetleri**

Bireyin tedavisinde holistik (bütüncül) yaklaşımın tedavideki olumlu etkisinin kabul görmesi ile başlayan süreçte bütüncül yaklaşımın bir parçası olan maneviyat olgusu da dikkat çekmeye başlamıştır. Bu tespitle başlayan Söylev, çalışmasında Manevi bakımın sınırları ve sınırlılıklarını belirttiikten sonra çalışmasının konusu olan manevi destek ve rehberlik çalışmasını yürütenlerin manevi destek algıları konulu

araştırmasını literatüre taşımıştır. Erkan Kavas ve Nurgül Kavas'ın hazırladığı Manevi Destek Algısı Ölçeği'ne göre Manevi Destek ve Rehberlik yürüten din görevlilerinin manevi destek algısını muhtelif faktörlere göre ölçmüş manevi bakımın tüm insanların ihtiyacı olduğu, hastanelerde manevi bakım hizmetinin verilmesinin gerekli ve faydalı olacağı, manevi bakım hizmetini yürüten din görevlilerinin manevi bakım hizmetine yönelik olumlu, istekli ve hazır oldukları fakat yeterli bilgi ve tecrübe sahibi olmadıkları ancak buna rağmen manevi bakım algılarının oldukça yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu hizmetin daha profesyonel yürütülebilmesi için önerilerini tebliğinde sunmuş, literatüre farklı bir perspektifle katkı sağlamıştır.

### **Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetinin Tarafı Olarak Diyanet İşleri Başkanlığı**

Diyanet İşleri Başkanlığı, hizmet vizyonunu cami dışına da taşıma çalışmalarının ardında farklı kurum ve kuruluşlarla protokoller imzalamıştır. Bu kapsamda Abdurrahman Han, hastanelerde yürütülen manevi destek ve rehberlik hizmetlerinin süreci, içeriği, kapsamı gibi konuları tebliğine aktardıktan sonra içerik bakımından bu çalışmalara literatür katkısı sağlayan akademisyen bir ekibin çalışmayı yürüttüğünü paylaşmıştır. Literatürün azlığı ve çalışılmaya muhtaç oluşuna ek olarak taraf kurumların beraber hareket edebileceği, ortak mevzuat belirlenmesi gibi konulara dikkat çekmemiş, manevi destek ve danışmanlık hizmeti çalışmalarının olumlu gelişmeler içerdiğini de ekleyerek sunumunu bitirmiştir.

### **Yurt Dışı Örneğinden Ürdün**

Yusuf Nazlım, Ürdün Diyanet İşleri Başkanlığı ve başkanlığın işlevselliği hakkında bilgi verdikten sonra Manevi Destek ve Rehberlik olarak isimlendirilmese de bu içeriğe sahip hizmetleri hastane ve Silahlı Kuvvetler olarak iki grupta incelemiştir. Silahlı Kuvvetlerde hizmet veren manevi danışmanın özellikleri hususunda yüksek lisans veya doktorasını tamamlamış olmasını zikrettikten sonra askeriyede dini danışmanların yüzbaşı ya da binbaşı olarak rütbe aldığı askeri kıyafetlerine dini görevlisinin nişanesi olan fes kullanarak görev yaptığını eklemiştir. Hastaneler örneğinde ise dört ayrı sağlık kurumunda Manevi Destek ve Danışmanlık çalışmalarını incelemiştir. Sağlık Bakanlığı'na bağlı devlet hastanesi, Silahlı Kuvvetler'e bağlı askeri hastane, özel hastaneler kapsamında İtalyan hastaneleri ve hayırseverlerin katkılarıyla yapılan özel bir hastanede uygulanan manevi Destek ve Rehberlik faaliyetlerini açıkladıktan sonra İtalyan hastanelerinde ülkede yasak olan misyonerlik faaliyetlerinin manevi danışmanlık ve rehberlik adı altında yürütüldüğünü tespit etmiştir. Ürdün hastanelerinde sunulan din

hizmetleri bağlamında yaptığı araştırmasında Nazlım, Manevi Destek görevlilerinin hastanelerin her türlü imkanlarından faydalanması, hastane etik kurulunda yer alması ve farklı ülkelerde yapılan çalışmalar araştırılıp Türkiye modeli geliştirilebileceği önerisinin de içinde olduğu on dört maddelik tespitleriyle sunumunu nihayete erdirmiştir.

### **Bağımlılıkla Mücadelede Manevi Desteğin Rolü**

Bağımlılıkla mücadelede Türkiye’de yapılan çalışmalar hakkında öncelikle Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yeşilay arasında bilgilendirme çalışmayı sonrasında Emniyet Müdürlüğü, AMATEM ve Din görevlilerine seminerler düzenlenmiş ve Gebze Müftülüğü’nün uyguladığı metotlar, Şanlıurfa’da Eyvan Derneği’nin SODES Projesiyle çalışmaları ve son olarak HİSADER tarafından yürütülen çalışmalar genel çerçevede paylaşılmıştır. Melih Çoban özel olarak uyuşturucu maddenin halk arasında “mekruh” olduğu bilgisine dikkat çekerek, bu bilgi yanlışlığının düzeltilmesi adına faaliyetler önermiştir. İstanbul örneğinde üç ilçeden bahsederek önlemler alınması gerektiğine ve özellikle farklı dini kimliklere sahip uyuşturucu kullanıcılarına kendi dinlerinin din görevlilerinden faydalanarak çözüm önerileri üretmek adına Diyanet İşleri Başkanlığı ile bu dini otoriteleri arasında iş birliğinin düşünüleceğine dikkat çekmiştir.

### **Bağımlılıkla Mücadelede Manevi Sosyal Çalışma Örneği**

Tuğba Nur Coşar bağımlılığın tanımını yaptıktan sonra alt kültürü başlığına dikkat çekmiştir. Tedavi metodu arasında psikososyal yaklaşım hakkında çalışmaların azlığını ekleyerek kökeninin dinlerin rehberliğinde başlayan sosyal hizmet disiplininin manevi sosyal hizmet çerçevesinde bir örnek çalışmayı literatüre taşımıştır. Model denemsinin içeriği tasavvufa özgü yaklaşım ve yöntemlerden oluşmakta olup Esenler Belediyesinde fahri imamlık yapan bir din görevlisinin çalışması hakkında bilgi vermektedir. Çalışmayı başarılı ve güvenilir kılan unsurları sıralayıp manevi rehberin de bağımlıların gözünden değerlendirilmesini paylaşmaktadır. Çözüm önerisi olarak meslek edindirme, eğitim planı ve uygulama imkanları gibi başlıkları sunumunda paylaşarak bu soruna dinin ve sosyal hayatın etkisinin önemini vurgulamak istemiştir.

### **Yetiştirme Yurtlarında Manevi Destek Çalışmaları**

Türkiye’de çocukları korumanın tarihi bir gelenek olmasının yanında yeni bir uygulama olan çocuk evleri, korunmaya muhtaç gençlerin psikolojik ve sosyal ihtiyaçlarının karşılanması için öngörülmüştür. Sevgi evlerinde Manevi destek

çalışmalarının fırsatlarını ve zorluklarını çalışmasına konu eden Macid Yılmaz Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasındaki protokol çerçevesinde, çocuk evlerine giden manevi destek görevlisinin uyguladığı eğitim faaliyetlerinin ergenler üzerindeki olumlu etkisini birkaç başlık altında toplamıştır. Bununla birlikte yetiştirme yurtlarında kalan ergenlerin içinde buldukları zorlu hayat koşullarının sonuçları olarak hissettikleri “duygusal felç” hali merkez olmak üzere bunun etrafında ve buna bağlı diğer bağlantılı konuları belli başlı başlıklarda toplayarak çocuk evlerindeki din eğitimi faaliyetlerindeki karşılaşılan zorlukları belirlemiştir.

### **Manevi Danışmanlık ve Rehberliğin Bağımlılığa Etkileri**

Asude Coskunsever yetiştirme yurtlarında ve BSMR (Bakım ve Sosyal Rehabilitasyon Merkezleri) Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı kurumlarında kalan ergenlerin yaşadıkları duygusal sorunların temelinde yatan psikolojik sebepleri Dowdney, Bowbly, Erol, Mullen ve arkadaşları’nın çalışmalarından referansla paylaşmış çözüm önerileri dini kavramların olumsuz olaylara tatmin edici pozitif sonuç yüklemeyi ve olayları büyük bir planın parçası olarak tanımlama imkanı sağladığına işaret etmiştir. Bu bağlamda Bursa ve Şanlıurfa’da bulunan manevi destek çalışmalarının karşılaştırmasını okuyucuya sunmuştur. Araştırma sonucunda ergenleri en çok etkileyen olumsuz yaşantıların tespit edilmiş yüzdeler dilimlerini ve ergenlerin dini yüklemeye yüzdelerini paylaşmaktadır. Ayrıca yurtlarda ve BSRM’de kalan ergenlerin anket sonuçları bazen birbirleriyle karşılaştırılmış bazen konulara göre karşılaştırılarak çalışma çözümlenmiştir. Sonuç olarak bu iki kurumda kalan ergenlerin ihtiyaçları, istekleri duyguları travmaları farklı olduğu ve manevi rehberin bunları göz önünde bulundurarak bir çalışma planı yürütmesi gibi tespitleri on başlıkta tespit edip sunmaktadır.

### **Cezaevlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik**

Cezaevlerindeki tutuklu ve hükümlülerde hapisyanede güvensizlik, ümitsizlik, yardımsız kalma, utanma, aşağılık hissi gibi olumsuz duygulara sahip olabileceğini ve uzun süreli mahkumiyetin ayrıca sağlam bir aile desteğinin bulunmaması, aile ilişkilerinin kopması, toplumun negatif bakış açısı ve dışlayıcı tavrı ve son olarak hayatını sürdürebilmesi için çalışma alanına olan ihtiyaç zikredilen Harun Işık, suçu ve suç işlemeyi azaltmak için suçluya, mağdura ve ailelerine verilecek destek açısından manevi rehberlikte 250 yıllık bir geçmişe sahip İngiltere örneğini makalesinde sunmaktadır. Bu çalışmanın pratik öneriler sunması bakımından ilk çalışma olması bu çalışmanın önemi açısından dikkat

çekicidir. “Pastoral care ve pastoral provision kavramlarının Eski ve Yeni ahit’teki tanımı ve yeri hakkında bilgi vermesinde manevi danışmanın görev ve yol haritasına dair çıkarımları sunmaktadır. Ayrıca İngiltere’deki 250 yıllık bir tarihi tecrübeyi literatüre kazandırmıştır. Hristiyan ve İslam dinindeki teolojik zemini paylaşmaktadır. Çalışmada kurum içi dini bakım ve manevi bakım bağlamında çalışmaları, maddeler halinde yapılan faaliyetleri sıralamıştır. Kurum dışı manevi rehberlik faaliyetlerini sıralayıp terkedilmiş ve değersizlik hissini yaşayan mahkumların etkin dinlenilmesi gibi tespitleri ‘etkili manevi rehberlik nasıl yapılmalı?’ başlığıyla sunmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yürüttüğü bu çalışmada bu alanda görev yapan manevi rehberlerin uygulaması gereken etkin dinleme ve empati yoluyla danışmanlık ve manevi bakım önerilerini sonuç bölümüne ekleyerek çalışmasını sonlandırmıştır.

Hollanda Devlet kurumlarından cezaevi ve hastane İslami manevi bakım hizmetlerinin cami imamlığından farkını Akyüz manevi bakımın tanımında maneviyatın dinden daha geniş din ve inanç bakımı olarak tercih edilen bölümden hareketle manevi bakımın çıkış noktasını esas alarak başlamıştır. Cami imamı ve manevi bakım görevlisini on iki farklı açıdan karşılaştırarak tespitlerine model ve metot olarak bilinen klasik tebliğ modeline ve terapi modeline ek olarak hermenötik model denen tefsir ve teselli modeli denen öneriyi Karagül’den referansla paylaşmıştır. Ek olarak Heitink’ten referansla kişinin inancıyla günlük hayat tecrübesi arasında köprü ve tercümanlık görevi üstlendiğine dikkat çekmiştir. Hollanda cezaevlerinde İslami manevi bakım ve uygulamalarını yedi ana bölümde anlatmış, hastane manevi bakımının farklı olduğunu belirtmiştir. Bu fark, her ikisinde de konuşma teknikleri hemen hemen aynı olsa da çalışma farklılıkları önemli ölçüde farklıdır. Ceza evlerinde her inanç gurubunu temsil eden bir manevi bakım gurubu vardır. Adalet Bakanlığı periyodik çalışmalara bütçeden pay ayırır. Alınan bütçe atanma koşulları farklılığına dikkat çeken tespitleri görüşülen kişiler açısından hizmet sorumluluğu farklarını ortaya koymaktadır. Son olarak gerek hastane gerek cezaevi manevi bakım görevlisi, personele ve kurum idaresine, dini ve manevi konularda uygulanacak politikalarda sorulsun sorulmasın, gerektiğinde tavsiye verebilirliği de eklenerek bitirilmiştir.

Manevi bakım görevlisinin eğitim şartı olarak tezli ve stajlı uzmanlık eğitimi şartını belirttikten sonra sonuç itibarıyla model, metot ve konuşma tekniklerini iyi bilen dini uygulama ve bilgilere hakim sadece inançların değil psikolojilerinde hesaba katabilecek bir profesyoneldir.

#### **Medya ve Manevi Danışmanlık ve Rehberlik**

*Ramazan Ayı Televizyon Programlarının Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Örneği Olarak Değerlendirilebilmesi Sorunu* başlıklı çalışmasıyla Asli Yurdigul ve Yusuf Yurdigul kitle iletişim aracı olarak televizyonun manevi danışmanlık ve rehberlik olarak konumu ve bu konuyla ilgili temel problemleri incelemiştir. Çalışmasında Ramazan ayında içeriğinin dini soru ve cevapların yayımlandığı iki programın Manevi Danışmanlık ve Rehberlik açısından değerlendirmesini sunmaktadır. Zikredilen iki program manevi danışmanlık ve rehberlik kapsamında amaç kapsam ve hedef kitle açılarından farklılık arzettiğini ortaya koymaktadır.

Gülşan Göçen’de bu bölüme Danışmanın Maneviliğinin Gerekliği Üzerine Dini içerikli TV Programlarında Sorulan Sorular Üzerine Nitel Bir Çalışma yapmış literatüre kazandırmıştır. Göçen TV programlarında din adamlarına yöneltilen soruların içeriğinde fıkıh ahlak ve klinik gibi konuların yanında en çok dini/manevi sorular ve psikolojik sıkıntı ve başa çıkmaya yönelik sorular olduğunu ve sonuç itibarıyla en çok “günahkarlık ve suçluluk” duygusunun hakim oluşu” başa çıkmanın” ön planda yer aldığı, dini psikolojik içeriğine bakıldığında ibadetleri takiben evlilik sorularının hakim olduğu tespitini paylaşmaktadır. Bu sorulardan hareketle önerilerde bulunarak çalışmasını sonlandırmıştır.

Pastoral açıdan “Ömür Dediğin” Programının İncelenmesi başlığıyla Yahya Aktu TV’de yayınlanan bu program ile sinema eserlerinin farklı disiplinlerde kullanılabileceği örneği olarak sunmaktadır. Sonuç olarak pastoral psikolojinin kuramsal çerçevesi Manevi Bakım ve Danışmanlık dua sabır, tevekkül, tövbe ve yardım sunma gibi olumlu dini başa çıkma stratejileri kavramlarına yer vererek yaşamsal bir süreçle bu kavramların sinemaya uyarlanmasının mümkün olabileceğini öngörmektedir.

#### **Son Bölüm Dört Farklı Konu**

Son bölüm 4 farklı başlıkta incelenmiş olup ilk başlık *Afet Sonrası Psiko-sosyal Destek Sürecinde Manevi Dini Desteğin Kullanımı* başlığıyla Ayşegül Aslan afet yaşayan insanlara ancak din ve maneviyatla ulaştığı sonucuna varmaktadır.

İkinci başlık *Eşine Şiddet uygulayan Erkeklerle Yönelik Bilişsel ve Davranışçı Yaklaşımla Bütünleştirilmiş Dini/Manevi Danışmanlık Modeli* ismiyle Çiğdem Gülmez şiddetin öğrenme yoluyla edindiği bazı temel düşünce ve inanç biçimlerinin bir sonucu olduğunu paylaşmaktadır. Peygamberimizin hayatından örneklerle inanç sistemine manevi bir bakış açısı sunularak şiddetin önlenilebileceği tezini savunmaktadır.

Sümevra Bilecik Huzurevlerinde Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri açısından beklenti ihtiyaç ve sorunları kaleme almıştır. Huzurevleri konusunda çok çalışma olsada bu araştırma huzurevi sakinleri yöneticileri ve din görevlisinin söylemlerini doğrudan yansıtması kuramsal bilgiden ziyade alandan toplanan verilerle ilgili sonuçlara ulaşması bakımından farklılık arz etmektedir.

Son çalışma olan *Katolik ve Protestan Geleneğinde Ordu Manevi Rehberliği (Almanya Örneği) ile Seat Uzeirovski Almanya örneğini* açıkladıktan sonra Türkiye’de bir model oluşturmak adına fikir verebileceğini paylaşmaktadır.

Manevi Danışmanlığın hayatın her safhasında özellikle dezavantajlı kişi ve durumlarda ne tür etkilerin olduğu tespitlerinin paylaşıldığı eser ilk olması bakımından önem arz etmektedir.