

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Journal of Sakarya University
Faculty of Theology

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

Cilt/Volume: 21 | Sayı/Issue: 39 | Yıl/Year: 2019 (Haziran/June)

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
uluslararası hakemli bir dergidir.

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

Bu kitabın yayın hakları

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince

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

Her hakkı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	JOURNAL OF SAKARYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
Cilt: 21 Sayı: 39 Yıl: 2019 (Haziran)	Volume: 21 Issue: 39 Year: 2019 (June)
ISSN: 2146-9806 e-ISSN: 1304-6535	
<p>Sahibi/Owner on behalf of Theology Faculty Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI Editör/Editor in chief Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA Sayı Editörleri/Issue Editors Dr. Öğr. Üyesi Habib KARTALOĞLU Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Editör Yardımcısı/Editorial Assistants Dr. Öğr. Üyesi M. Mücahid DÜNDAR Dr. Öğr. Üyesi Habib KARTALOĞLU Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Ayşe KAYA Arş. Gör. Ravza AYDIN İç Tasarım/Design Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Web Sayfası Sorumlusu Arş. Gör. Yunus KAYMAZ Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date Sakarya 2019 Baskı/Printing Sakarya Gelişim Ofset Tanıtım Matbaa Yayın Reklam Tic. ve San. Ltd. Şti. A. Mendere Cad. No: 22/A Yenice Cami Adapazarı Tel: 0264 273 52 53 – Faks: 0264 281 73 00 Yazışma Adresi/Corresponding Adress Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Esentepe Kampüsü 54000 Serdivan/Sakarya Tel: +90 (264) 295 67 30 Faks: +90 (264) 295 67 36 web sayfası / web page http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sakaifd e- posta / e-mail: sauifd@sakarya.edu.tr</p>	<p>Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Erdiñ AHATLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi İhsan KAHVECİ (İbn Haldun Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi)</p> <p>Danışma Kurulu / Advisory Board Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück Üniversitesi) Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Selçuk Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. George TAYLOR (Pittsburgh School) Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi) Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Rize RTE Üni.) Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Murteza BÉDIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (Medeniyet Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Naser NİKOUBAKHT (Tarbiat Modares Üni.) Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky Üniversitesi) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ramazan MUSLU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (TDV 29 Mayıs Üniversitesi) Doç. Dr. Abd-alraheem al-SHAREEF (Zerqa Üniversitesi) Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Kadir GÖMBEYAZ (Kocaeli Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniversitesi)</p>
Sayı Hakemleri / Referee Board of this issue	
<p>Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Celil ABUZER (Harran Üniversitesi) Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE (Ondokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Harun ÜRER (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi) Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ (Ondokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Servet BAYINDIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT (İstanbul Üniversitesi) Doç. Dr. Fadil AYĞAN (Siirt Üniversitesi) Doç. Dr. Gökhan ATMACA (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Kadir DEMİRCİ (Eskişehir Osmangazi Üni.) Doç. Dr. Mahmut ZENGİN (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Muhammed ABAY (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Sultan Murat TOPÇU (Erciyes Üniversitesi) Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ (Uludağ Üniversitesi) Doç. Dr. Yakup COŞTU (Hitit Üniversitesi)</p>	<p>Dr. Öğr. Üye. Bayram DEMİRCİGİL (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Fevzi YİÇİT (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üni.) Dr. Öğr. Üye. Harun ABACI (Pamukkale Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. İbrahim AŞLAMACI (İnönü Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Kadir GÖMBEYAZ (Kocaeli Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Mehmet Zahit TIRYAKI (İst. Medeniyet Üni.) Dr. Öğr. Üye. Necmeddin GÜNEY (Nec. Erbakan Üni.) Dr. Öğr. Üye. Osman BAYDER (Erciyes Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Yakup BIYIKOĞLU (T. Namık Kemal Üni.) Dr. Öğr. Gör. Sümeyye PARILDAR (İstanbul Üniversitesi)</p>
Dergimizin yayım ve yazım ilkeleri 313-321 sayfaları arasında yer almaktadır.	

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

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

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

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

- 1- ESCI- Emerging Sources Citation Index (2017)
- 2- DOAJ- Directory of Open Access Journals (2017)
- 3- DRJI- Directory of Research Journals Indexing (2017)
- 4- ULAKBİM- TR Dizin (2012)
- 5- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2011)
- 6- EBSCOHOST (2010)
- 7- Academic Resource Index- ResearchBib (2017)
- 8- PhilPapers (2017)
- 9- CEEOL- Central and Eastern European Online Library (2017)
- 10- ESJI- Eurasian Scientific Journal Index (2017)
- 11- ROOTINDEXING- Journal Abstracting and Indexing Service (2017)
- 12- CiteFactor- Academic Scientific Journals (2017)
- 13- OAJI- Open Academic Journals Index (2017)
- 14- Scientific World Index (2017)
- 15- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2017)
- 16- IZOR- International Institute of Organized Research (2017)
- 17- Scilit- Scientific Literature (2017)
- 18- Türk Eğitim İndeksi (2017)
- 19- Acarindex- Akademik Araştırmalar İndeksi (2017)
- 20- ROAD- Directory of Open Access Scholarly Resources (2017)
- 21- Science Library Index (2017)
- 22- OpenAIRE (2017)
- 23- ERIHPLUS- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (2017)
- 24- Scientific Indexing Services (2017)
- 25- İdealonline (2017)
- 26- WORLDCAT (2017)
- 27- SAIF- Scholar Article Impact Factor (2017)
- 28- Index Copernicus International (2018)
- 29- MIAR - Information Matrix for the Analysis of Journals (2018)
- 30- MLA - Modern Language Association (2018)
- 31- ATLA Religion Database (2019)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler / Articles

**İngiltere'de Din Eğitiminden Muafiyet Tartışmaları / Debates Over
Right to Withdraw from Religious Education in England**
Öğr. Gör. Dr. Abdurrahman HENDEK
1-27

Kur'ân'da Yerleşim Birimleri / Settlement Units in the Qur'ân
Dr. Muhammed Selman ÇALIŞKAN
29-66

**Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu't-Tayyib et-Ta-
berî Arasındaki Bir Münâzara Bağlamında / The Use of Jadal in the Sci-
ence of Fiqh in the Context of Objection Between al-Qudûrî and Abû al-Ṭayyib
al-Ṭabarî**
Arş. Gör. Dr. Ahmet Numan ÜNVER
67-91

**Ömer Nasuhi Bilmen'in Âhiret İnancını Temellendirmesi / Omar
Nasûhi Bilmen's Foundation Faith of the Hereafter**
Dr. Öğr. Üyesi Murat AKIN
93-116

**Bir İbâzî Âlim Ebû Ya'kûb el-Vercelânî'nin ed-Delîl ve'l-Burhân'ı Bağ-
lamında İbâziyye'nin Temel Görüşleri / The Main Doctrines of Ibâdîyya in
the Context of An Ibâdî Scholar Abû Ya'qûb al-Warjalânî's Work al-Dalîl wa'l-
burhân**
Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ ve Arş. Gör. Feyza DOĞRUYOL
117-147

**İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Okul Aidiyet Duygusu (Çorum
Örneği) / Sense of School Belonging Among Imam Hatip High School Students
(Çorum Case)**
Nevzat GENCER
149-172

**Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Bilgi
Değeri / Epistemological Value of the Qur'ānic Exegesis (Tafsîr) Made with the
Qur'ân itself in the Context of the Closed and Cryptic Expressions (Mujmal)**
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed İsa YÜKSEK
173-198

Dini ve Sosyolojik Boyutlarıyla Dayanışma-Yardımlaşma Olgusu /
Religious-Social Aspects of Solidarity and Cooperation
Arş. Gör. Abdulmuttalip BAYCAR
199-225

Arap Dilinde Yer Alan İllâ Edatının Farklı Kullanımları ve Kur'ân Yorumuna Yansıması / *Different Usages of Particle Illâ in the Arabic Language and Its Reflection on the Interpretation of the Qur'ân*
Arş. Gör. Soner AKSOY ve Arş. Gör. Sakin TAŞ
227-252

İslam Hukuku Açısından Online Alışverişte Teslimin Gerçekleşmesine Bağlı Garar ve Sonuçları / *Al-Ġarar Caused by Lack of Delivery of Good in Online Shopping in Terms of Islamic Law*
Arş. Gör. Nazan LİLA
253-279

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

Latif Tokat (ed.). *Din Felsefesi*.
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU
281-284

James George Frazer. *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*. Trc.
Mehmet H. Doğan.
Dr. Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU
285-290

Ali Ayten. *Din ve Sağlık-Kavram, Kuram ve Araştırma*.
Nevzat GENCER
291-298

Yusuf Bahri Gündoğdu. *Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri İlk Vahyin İzinde*.
Arş. Gör. Soner AKSOY ve Öğr. Gör. Dr. Abdurrahman HENDEK
299-305

Mürteza Bedir. *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografisi*.
Arş. Gör. Ayşe AKTAŞ
307-312

Yayın ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication
313-321

Editör'den

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak ülkemizin akademik yayıncılık kalitesine katkı sunma gayretimiz her geçen gün artmaktadır. Tüm akademik camiayı içine alabilecek bir yayıncılık bilinç ve standardının henüz gelişmediği gerçeği göz önüne alındığında bu çabamızın önemi daha iyi anlaşılacaktır. Konu ve çalışmanın özgünlüğüne, etik kurallara riayet edilip edilmediğine, makalelerin uygun hakemler tarafından dikkatle incelenmesine ve derginin tam vaktinde yayımlanmasına önceki tüm sayılarda da gösterilen hassasiyet artarak devam etmektedir. İndeks ve dizin faaliyetlerine, ulusal ve uluslararası yayıncılık kurallarına uyum sağlamaya, kaliteli yayıncılık ile akademik platformda daha sağlam yer edinmeye yönelik çalışmalarımız da devam etmektedir. Bu bağlamda tarandığımız indekslere ATLA Religion Database'ı (ATLA RDB) eklemiş bulunmaktayız. Bunun yanı sıra bu sayımızla birlikte tüm makalelerin ilk sayfalarında yeni bir düzenlemeye gitmiş bulunuyoruz. En önemli yeniliklerden biri olarak da bu sayımız itibarıyla dergimizin kapak renk ve tasarımını değiştireceğiz.

Ancak bir ekip çalışması ile başarıya ulaşılacak akademik dergicilikte fakülte dergimizin başarısında Editör kurulunun özverisinin yanı sıra birçok etken bulunmaktadır. Bu nedenle makalelerin ön incelemesinde her türlü desteği veren fakültemiz mensuplarına ve hiçbir ücret almadığı halde akademik kaygılar ve idealler ile özenli bir şekilde değerlendirme yapan ve makalelere katkı sunan tüm kıymetli hakemlerimize çok teşekkür ederiz.

Ayrıca fakülte dergimizin diğer ilahiyat fakülteleri dergileri içinde saygın bir konuma sahip olmasında emeği geçen tüm editörlerimize, özellikle de özverili ve ilkeli editörlük yaptığına şahit olmak suretiyle kendisinden çok şey öğrendiğim ve editörlük görevini devraldığım Prof. Dr. Erdinç AHATLI hocamıza teşekkür ederim. Son olarak bendenize güvenerek editörlük görevini şahsıma tevdi eden, dergi ile ilgili tüm talepleri memnuniyetle yerine getiren dekanımız Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI hocamıza teşekkür ederim.

Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

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

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 39, Yıl/Year: 2019 (Haziran/June)

İNGİLTERE'DE DİN EĞİTİMİNDEN MUAFİYET TARTIŞMALARI

Debates Over Right to Withdraw from Religious Education in England

Abdurrahman HENDEK

Öğretim Görevlisi Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü – Instructor Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Sakarya/Turkey

abdurrahmanhendek@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2832-3445>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 27/11/2018

Kabul Tarihi/Date Accepted: 14/03/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2019

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.488028>

Atf/Citation: Hendek, Abdurrahman. "İngiltere'de Din Eğitiminden Muafiyet Tartışmaları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 1-27.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

İngiltere'de Din Eğitiminden Muafiyet Tartışmaları*

Öz

İngiltere'de ilk ve ortaöğretim okullarında okutulan zorunlu derslerden biri olan din eğitimi, muafiyet hakkı da olan bir derstir. İsteyen aileler herhangi bir sebep sunmaksızın çocuklarını din eğitimi dersinin tamamından ya da bir kısmından muaf tutabilmektedirler. Ancak bu muafiyet hakkı son dönemlerde tartışılır hale gelmiştir. Ülkemizde de tartışmalı konulardan olan muafiyet hakkının, farklı ülkelerde hangi açılardan tartışıldığını görebilmek için bu makalede İngiltere'deki ilgili tartışmalar ele alınıp değerlendirilecektir. Bu amaçla İngiltere'de son dönemde muafiyet hakkının kaldırılmasını talep edenlerin beyanları, bu konudaki haberler ve din eğitimi hakkında yazılan raporlar incelenmiştir. Yapılan araştırma göstermektedir ki kimi gruplar muafiyet hakkının hemen kaldırılmasını isterken, bir kısmı ise bazı reformların ardından muafiyet hakkının kaldırılmasını istemektedirler. Ancak istenen reformların nasıl ve hangi doğrultuda olacağı konusunda herhangi bir mutabakat bulunmamaktadır. Bunun yanında, İngiltere din eğitimi hakkında son yıllarda yazılan en kapsamlı rapor olan Din Eğitimi Komisyonu raporu muafiyet hakkının korunmasını talep etmiştir. Makale İngiltere'deki muafiyet hakkı tartışmalarının bağlamını ve muafiyet hakkını kaldırmanın pratik, politik ve insan hakları bağlamında mümkün olup olmadığını inceleyerek son bulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İngiltere, Muafiyet Hakkı, İnsan Hakları.

Debates Over Right to Withdraw from Religious Education in England

Abstract

Religious education which is among mandatory subjects in primary and secondary schools in England, has also the right of withdrawal. Parents can withdraw their children from religious education wholly or partially without giving a reason. However, this right has recently become a matter of debate. As the right of withdrawal is a contentious issue in Turkey, the article explores the debates in England to see how these debates are taken place in other countries. Reports, and news about these debates and recent reports on religious education were analysed. It is found that although some demand the removal immediately, the majority expects some reforms in religious education before the removal. However, there is no consensus on how and to what end religious education should be reformed. Moreover, Religious Education Commission report which is the most extensive report on religious education in recent years opted for the preservation of the right of withdrawal. The article considers the context within which these debates occur in England and whether it is possible to abolish the right of withdrawal from practical, political and human rights' point of view.

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

Keywords: Religious Education, England, Right of Withdrawal, Human Rights.

Giriş

Din eğitimi ayrı bir ders olarak birçok Avrupa ülkesinin devlet okullarında okutulmaktadır. Din eğitiminin zorunlu olduğu ülkelerde genelde din eğitiminden muafiyet hakkı da bulunmaktadır. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi bu konuda “neredeyse bütün [Avrupa Konseyi] üye ülkeleri, din eğitimi dersinden muafiyet için en azından bir yol sunmaktadır” demiştir.¹

* Bu araştırmanın ilk hali 09-11 Kasım 2018 tarihinde gerçekleştirilen 2. Uluslararası Din Eğitimi Kongresinde sözlü olarak sunulmuş ve özet kitabında yayınlanmıştır.

1 ECtHR, “Case of Hasan and Eylem Zengin v. Turkey (Application no. 1448/04)”, erişim: 26.11.2018 <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-82580>. Karar metni-

İngiltere'de din eğitimi derslerinden muafiyet hakkı ilk olarak 1820'li yıllarda -daha devlet okulları kurulmadan- İngiltere Kilisesi (*Church of England*) okullarında uygulanmıştır. İngiltere Kilisesi esaslarına göre mezhepsel bir din eğitiminin yapıldığı bu okullara bazen diğer Protestan gruplarının² çocukları gitmek zorunda kalmıştır. O dönemki Protestan mezhepleri arasındaki çekişmeler nedeniyle, örneğin, bir Metodist'in (*Methodist*) İngiltere Kilisesi esaslarına göre çocuğunu okutması düşünülemez bir durum olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden de 1833 yılıyla birlikte kilise okullarına devlet yardımları verilmeye başlanınca koşulan şartlardan bir tanesi de din derslerinden muafiyet hakkı bulunması olmuştur.³ Nihayet, 1870 yılında devlet okullarının açılması ile birlikte bu hak yasal olarak bütün okullar için geçerli olmuştur. 1870 Eğitim Yasasının 7. maddesi ailelerin çocuklarını -o günkü ismiyle- din öğretiminin (*religious instruction*) ve toplu ibadetten (*religious observance*) muaf tutabileceklerini belirtmiştir. 14. madde ise devlet okullarında mezhebi bir din öğretiminin olmasını yasaklamıştır.⁴ Buradan anlaşıldığı üzere İngiltere'de din eğitimi dersinden muafiyet hakkı aslında Hristiyan mezhepleri, özellikle de Protestan mezhepleri arasındaki mücadelenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Yine bu dönemde ülkede Katolik ve Yahudi nüfusunun mevcudiyeti de muafiyet hakkı için ayrıca bir sebep olarak zikredilmiştir.⁵

Günümüz İngiltere'sinde de din eğitimi dersi zorunlu dersler arasında yer almakta ve muafiyet hakkı da devam etmektedir. Muafiyetin niteliği ve uygulanması yasalarca belirlenmiştir. Uygulamada olan 1998 Okul Standartları ve Çerçeve Yasasının (*School Standards and Framework Act 1998*) 69, 70 ve 71. Maddeleri bu konu hakkındadır. Bu maddelere göre din eğitimi (*religious education*) ve toplu ibadet (*collective worship*) bütün okullarda olması gerekmektedir. Ancak aileler çocuklarını din eğitimi derslerinden, toplu ibadetten ya da her ikisinden birden muaf tutma hakkına sahiptir. Muafiyet kısmen olabileceği gibi (bir hafta, bir konu gibi) dersin tümünden de olabilmektedir.⁶ Bu

nin Türkçesine şu adresten ulaşılabilir: <http://hudoc.echr.coe.int/app/conversion/pdf/?library=ECHR&id=001-121536&filename=001-121536.pdf>

- 2 Bu dönemde İngiltere Kilisesi dışındaki Protestan gruplara 'Free Churches' (Bağımsız Kiliseler) adı verilmiştir. Kilisenin devletleşmesine karşı çıkan bu gruplarla, İngiltere Kilisesi mensuplarının mücadelesi uzun yıllar İngiltere'deki eğitim ve din eğitimi politikalarının kaderini etkilemiştir. Bk. Priscilla Chadwick, *Shifting Alliances: Church and State in English Education* (London: Cassell, 1997).
- 3 Lois M. R. Loudon, "The Conscience Clause in Religious Education and Collective Worship: Conscientious Objection or Curriculum Choice?", *British Journal of Religious Education* 26/3 (2004).
- 4 U.K. Parliament, *Elementary Education Act 1870 Chapter 75* (London: The Stationery Office, 1870).
- 5 Loudon, "Conscience Clause", 279.
- 6 U.K. Parliament, *School Standards and Framework Act 1998 Chapter 31* (London: The Stationery Office, 1998).

makalede incelen tartışmalar din eğitiminden muafiyet ile ilgili tartışmalar-
dır. Toplu ibadet konusuna makalede değinilmemiştir.

Yasalara göre, on sekiz yaşından küçük öğrenciler ailelerinin isteğiyle, on sekiz yaşından büyükler ise kendi istekleri ile derslerden muaf olma/tutulma hakkına sahiptir. Muafiyet talep edilirken herhangi bir sebep sunulmasına gerek yoktur; ancak dersin tamamından mı yoksa bir kısmından mı muaf tutulmak istenildiğinin bildirilmesi gerekmektedir.⁷ Muaf olan çocuklar için alternatif bir ders bulunmamaktadır. Aileler okullardan kendi inançlarına uygun alternatif bir din eğitimi dersi talep etme hakkına sahiptir; lakin okullar böyle bir din eğitimini sunmak zorunda değildir. Aileler de arzuladıkları din eğitimi başka yerlerde (ibadet yerleri ya da başka okullar gibi) aldırma hakkına sahiptir; fakat bu da muafiyetle gelen bir zorunluluğu ifade etmemektedir.⁸ Kısacası din eğitimi dersinden muaf olan çocukların alternatif bir ders alması zorunlu değildir.

Din eğitiminden muafiyet hakkı zaman zaman tartışma konusu olmuştur. Din eğitimi dersinin herhangi bir dini ya da mezhebi benimseten bir ders olmadığını bu yüzden de muafiyet hakkına gerek olmadığını iddia edenler olmuştur.⁹ Son yıllarda ise bu tartışmalar artış göstermiştir.¹⁰ Din derslerinden muafiyet hakkı ülkemizde de tartışmalı konulardan birisidir. Alevi kökenli ailelerin açtığı davalar uluslararası mahkemelere kadar intikal etmiş, Türkiye bu davalar kapsamında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi tarafından iki kez haksız bulunmuştur.¹¹ Bu davalarda Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Türkiye'deki din eğitiminin "objektiflik ve çoğulculuk gereksinimlerini karşılamadığı ve [din derslerinde] ailelerin inançlarını koruyacak bir uygulamanın olmadığı" sonucuna varmıştır.¹² Buradaki "uygulamadan" kasıt ise "uygun bir muafiyet hakkının" bulunmamasıdır (paragraf 76 vd.). Bu noktadan hareketle muafiyet hakkı konusundaki tartışmaların başka ülkelerde hangi düzlemde yürüdüğünü öğrenmek şüphesiz ülkemiz açısından faydalı olacaktır.

-
- 7 Robert Long, "Religious Education in Schools (England)", erişim: 31.10.2018 <http://researchbriefings.parliament.uk/ResearchBriefing/Summary/CBP-7167#fullreport>; DCSF, *Religious Education in English Schools: Non-Statutory Guidance 2010* (Nottingham: Department for Children, Schools and Families, 2010), 28.
- 8 Commission on Religious Education, "Religion and Worldviews: The Way Forward A National Plan for RE", erişim: 26.11.2018 <https://www.commissiononre.org.uk/wp-content/uploads/2018/09/Final-Report-of-the-Commission-on-RE.pdf>.
- 9 Erken dönem tartışmalar için bk. Ninian Smart, "What is truth in RE?", *Learning for Living* 10/1 (1970).
- 10 Denise Cush, "Policy and Implementation: Local, Regional, National, International, Global", *British Journal of Religious Education* 38/3 (2016): 226.
- 11 ECtHR, "Case of Mansur Yalçın and Others v. Turkey (Application no. 21163/11)", erişim: 26.11.2018 <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng-press/pages/search.aspx?i=003-4868983-5948734>; ECtHR, "Case of Hasan and Eylem Zengin v. Turkey".
- 12 ECtHR, "Case of Hasan and Eylem Zengin v. Turkey", 84.

Makalede öncelikle din eğitimi bağlamında İngiltere okul sistemi hakkında genel bilgilere yer verilecektir. Sonrasında ise son yıllarda yapılan muafiyet tartışmaları incelenecektir. Buradaki son yıllardan kasıt 2014 sonrası tartışmalardır. Bunun muhtemel sebepleri yine makalede incelenmiştir. Muafiyet hakkının hangi sıklıkla ve kimler tarafından kullanıldığına da değinilmiş, muafiyet hakkını kaldırmanın pratik, politik ve insan hakları açılarından mümkün olup olmadığı incelenmiştir.

1. İngiltere Okul Sistemi

Muafiyet tartışmalarını incelemeye başlamadan önce ülkedeki okul sistemini kısaca tanımak faydalı olacaktır. Bu gereksinimi ortaya çıkaran durum ise İngiltere'de uygulanan çoklu okul sistemidir. Bu sistem nedeniyle devlet okullarında bile çok farklı din eğitimi modelleri bulmak mümkündür. Bu durum da doğrudan muafiyet tartışmalarını etkilemekte, daha kapsamlı farklı tartışmalara zemin oluşturmaktadır.

Din eğitimi açısından İngiltere devlet okullarını ikiye ayırmak mümkündür: (a) din eğitimi dersi için yerel müfredatı takip etmek zorunda olan okullar; (b) din eğitimi dersi için yerel müfredatı takip etmeyen okullar. İngiltere'de din eğitimi dersinin ulusal bir müfredatı bulunmamaktadır; onun yerine müfredat yerel otoriteler bünyesinde hazırlanmaktadır.¹³ İngiltere'de halihazırda 174 yerel eğitim otoritesi olduğu hesaba katılırsa, ülkede resmi olarak 174 farklı din eğitimi müfredatı bulunmaktadır.¹⁴ Yerel müfredatı hazırlayan kurulun dört komitesi bulunmaktadır ve bunların ikisi dini gruplardır: (a) İngiltere Kilisesi ve (b) diğer mezhepler ve dinler. Her komitenin çıkacak olan müfredatı veto etme hakkı olduğu hesaba katılırsa, müfredat hazırlamada din temsilcilerinin, özellikle de İngiltere Kilisesinin önemli bir gücü olduğu iddia edilebilir.

Bu kurullar, din eğitimi müfredatını hazırlarken 1988 Eğitim Reformu Kanunu'nun 8. Maddesinde belirtilmiş olan prensiplere uymak zorundadırlar. Yasaya göre hazırlanan müfredat "Büyük Britanya'nın dini geleneklerinin genel olarak Hristiyanlık olduğunu yansıtmaması, aynı zamanda ülkede temsil edilen diğer dinlerin öğretisi ve pratiklerinin dikkate alınması" gerekmektedir.¹⁵ Robert Jackson'a göre bu madde gereği İngiltere'deki din eğitimi çok-dinli ve

13 Recep Kaymakcan, *Günümüz İngiltere'sinde Din Eğitimi* (İstanbul: DEM, 2004).

14 Commission on Religion and Belief in British Public Life, *Living with Difference: Community, Diversity and the Common Good* (Cambridge: The Woolf Institute, 2015), 133.

15 U.K. Parliament, *Education Reform Act 1988 Chapter 40* (London: The Stationery Office, 1988). Orijinal hali "shall reflect the fact that the religious traditions in Great Britain are in the main Christian whilst taking account of the teaching and practices of the other principal religions represented in Great Britain".

herhangi bir dini benimsetmeyi amaçlamayan bir ders haline gelmiştir¹⁶. Ancak gerek müfredatların kalitesi gerekse yukarıda bahsi geçen maddeyi nasıl yorumladıkları yerel müfredattan yerel müfredata değişebilmektedir.¹⁷

Bunun yanı sıra ülkede din eğitimi yerel müfredatını takip etmek zorunda olmayan okullar bulunmaktadır. Gönüllü-Yardım Edilen (*Voluntary-Aided*) okullar olarak bilinen ve çoğunluğunu Katolik okulların oluşturduğu aralarında az da olsa Müslüman okulların da bulunduğu dini okullar din eğitimi ders müfredatlarını kendileri hazırlamaktadır. Bunun yanında ayrıca 2010 yılından itibaren kurulmaya başlanan Bağımsız Okullar (*Free Schools*) olarak adlandırılan okullar da yerel müfredatı takip etmek zorunda değildir ve bu okulların “dini” karakter ve hüviyette olanları kendi dini inançlarına göre din eğitimi verebilmektedir.¹⁸

Kısacası çoklu eğitim yapısı nedeniyle İngiltere’de devlet okullarında farklı din eğitimi modelleri bulmak mümkündür. Bu çeşitlilik hiç şüphesiz din dersinden muafiyet tartışmalarını da etkilemektedir. Mesela muafiyet hakkı bütün okullar için mi kalkacak, yoksa sadece yerel müfredatı takip eden okullar için mi kalkacak? Ayrıca, dini okullar için herhangi bir düzenleme yapılacak mı, yerel müfredat kaldırılıp yerine ulusal müfredat getirilecek mi, müfredat hazırlamada dini grupların gücü azaltılacak mı vb. sorular muafiyet tartışmaları ile -aşağıda detaylı bir şekilde inceleneceği üzere- yakından alakalıdır.

2. 2014 Sonrası İngiltere’de Muafiyet Tartışmaları

İngiltere’de din eğitiminden muafiyet tartışmaları son dönemde özellikle iki kanal üzerinden yürümektedir. Bunlardan ilki medyadır. Bazı dini ve sivil hüviyetteki kurum ve kuruluşlar bu konudaki görüşlerini medya üzerinden paylaşmakta, muafiyet hakkından duydukları memnuniyetsizliği yazılı veya sözlü bir şekilde dile getirmektedirler. Bu tartışmaları takip edebilmek adına bu kurum ve kuruluşların web siteleri, bunun yanı sıra onların görüşlerine yer veren, haberleştiren web siteleri taranmıştır. Bunun yanında son yıllarda bazı kurumlar ve akademisyenler din eğitimi raporları yayımlamışlar, burada muafiyet hususunu ele almışlardır. Bu raporlar da çalışma kapsamında incelenmiştir.

16 Robert Jackson, “Religious Education in England: The Story to 2013”, *Pedagogiek* 33/2 (2013): 125.

17 Ofsted, *Religious Education: Realising the Potential* (Manchester: Ofsted, 2013).

18 Long, “Religious Education”; Robert Long - Paul Bolton, “Faith Schools in England: FAQs”, erişim: 25.02.2019 <http://researchbriefings.parliament.uk/ResearchBriefing/Summary/SN06972#fullreport>.

Bu bölümde muafiyet ile ilgili tartışmalar üç alt başlıkta incelenecektir. Her başlık altında din eğitiminin farklı paydaşlarının konu üzerindeki görüşleri verilecektir. Bu paydaşlar: eğitim sendikaları, dini ve seküler gruplar ve din eğitimi raporları yayınlayan akademisyen ve sivil toplum kuruluşlarıdır. Bu üç grubun seçilmesinin nedeni son dönemlerde muafiyet konusunda görüş bildirmiş olmalarıdır.

2.1. Eğitim Sendikaları

İngiltere eğitim sisteminin çoklu yapısı eğitim sendikalarına da yansımış durumdadır. Bazı sendikalar eğitim ile ilgili her çalışanı kabul ederken, bazıları sadece bazı derslerin öğretmenlerini kabul etmekte (örneğin Din Eğitimi Öğretmenleri Ulusal Birliği), ve yine bazıları sadece okul yöneticilerini kabul etmektedir. Sadece okul yöneticilerini kabul eden sendikalardan bir tanesi de Okul Müdürleri Ulusal Birliği (*National Association of Head Teachers*) sendikasıdır. 29 binden fazla üyesi olan Sendika ilkökul yöneticilerinin yüzde 85'ini, orta okul yöneticilerinin ise yüzde 40'ını temsil etmektedir.¹⁹

Sendikanın 2016 yılında gerçekleştirdiği yıllık toplantısında muafiyet konusu da gündeme gelmiştir. Bu toplantıda muafiyet hakkının kaldırılması için kampanya yapılması üyeler tarafından oy birliği ile kabul edilmiştir.²⁰ Sendikanın 2016'daki toplantısında konuşan bir müdür din eğitimi çocukları “farklılıkları istismar eden[lerden] (... ve) radikallerden koruyan” dolayısıyla bir nevi kalkan görevi icra eden önemli bir ders olarak tanımlamıştır. Yine bu toplantıda, dersten muaf olan çocuklara “Britanya değerlerinin” tam olarak öğretilmediği tezine vurgu yapılmıştır.²¹ “Britanya değerleri” okullarda öğretilmesi zorunlu olan değerlerdir. İlk olarak 2014 yılında tavsiye edilen, 2015 yılında da zorunlu kılınan bu değerler din eğitimi dersinden muafiyet tartışmalarını da arttırmıştır. Sendikaya göre aileleri tarafından dersten muaf tutulan çocuklara bu değerleri tam olarak öğretmemeye tehlikesi vardır.

Sendika muafiyet konusu hakkında görüşlerini bu toplantı sonrası da devam ettirmiştir. Sendikanın üst düzey politika danışmanlarından olan Sarah

19 BBC, “National Association of Head Teachers joins TUC”, erişim: 20.02.2019 <https://www.bbc.com/news/education-29757260>.

20 National Association of Head Teachers, “Parents Should Not Have the Right to Remove Children from Religious Education, Say School Leaders”, erişim: 21.02.2019 <https://www.naht.org.uk/news-and-opinion/press-room/parents-should-not-have-the-right-to-remove-children-from-religious-education-say-school-leaders/>.

21 Javier Espinoza, “Head Teachers Argue Parents Should Be Stripped of Right to Take Children Out of Religious Education”, erişim: 26.11.2018 <http://www.telegraph.co.uk/education/2016/05/01/head-teachers-to-argue-parents-should-be-stripped-of-right-to-ta/>.

Hannafin 2019 yılında yazdığı bir yazısına “çocuklar din eğitimini pas geçememeli” başlığını koymuştur.²² Sendika muafiyet hakkının kaldırılmasını talep etmeyen Din Eğitimi Komisyonu raporunu²³ da “hayal kırıklığı” olarak nitelmiştir.²⁴

Okul Müdürleri Ulusal Birliği sendikası 2018 yılında Din Eğitimi Öğretmenleri Ulusal Birliği sendikası ile birlikte “Din eğitiminden muafiyetle başa çıkma” isimli bir kılavuz yayınlamıştır. Kılavuza göre muafiyet hakkı din eğitimi Hristiyan eğitimi olduğu dönemde konmuş bir hak; ancak şu an din eğitimi “çok farklıdır” ve “kimsenin dinini değiştirmeye çalışmamaktadır”.²⁵

Okul Müdürleri Ulusal Birliği muafiyet hakkı kaldırılmadan önce herhangi bir ön reform koşulu belirtmemiştir. Buna göre din eğitimi dersleri şu haliyle muafiyet hakkı gerektirmeyen derslerdir. Her ne kadar sendika muafiyet hakkının bütün okullar için mi yoksa yerel müfredatı takip eden okullar için mi kaldırılması gerektiğini açıkça belirtmemiş olsa da; hazırlanan rehberden, kastın yerel müfredatı takip eden okullar olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü din eğitiminin herkes için bir ders olduğu anlatılırken yerel müfredatların uyum zorunda olduğu yasalara vurgu yapılmıştır.²⁶

Muafiyet hakkı kaldırılmasını direk talep eden başka bir sendika bulunmamaktadır. Burada sadece din eğitimi öğretmenlerini kabul eden Din Eğitimi Öğretmenleri Ulusal Birliği (*National Association of Teachers of Religious Education*) sendikasının görüşü önemlidir. Sendika, Okul Müdürleri Ulusal Birliği ile birlikte yukarıda bahsedilen kılavuzu hazırlamıştır. Bu anlamda Din Eğitimi Öğretmenleri Ulusal Birliği'nin de yerel müfredatı takip eden okullar için muafiyet hakkına gerek olmadığı görüşünde olduğu iddia edilebilir.²⁷ Ancak Sendika, Din Eğitimi Komisyonunun muafiyet hakkının kaldırılmaması ama yasal olarak açıklığa kavuşturulması yönündeki görüşünü “mutlulukla” karşıladığını belirtmiştir.²⁸

22 Sarah Hannafin, “Children Shouldn’t Be Able to Skip RE”, erişim: 21.02.2019 <https://schoolweek.co.uk/children-shouldnt-be-able-to-skip-re/>.

23 Commission on Religious Education, “Religion and Worldviews”.

24 National Association of Head Teachers, “School Leaders Respond to Recommended Changes to Religious Education”, erişim: 21.02.2019 <https://www.naht.org.uk/news-and-opinion/press-room/naht-responds-to-recommended-changes-to-religious-education/>.

25 National Association of Teachers of Religious Education - National Association of Head Teachers, “Guidance: Dealing with Withdrawal from RE”, erişim: 21.02.2019 https://www.natre.org.uk/uploads/Free%20Resources/18-15676_NAHT%20RE%20withdrawal%20document_final.pdf.

26 National Association of Teachers of Religious Education - National Association of Head Teachers, “Guidance”.

27 National Association of Teachers of Religious Education - National Association of Head Teachers, “Guidance”.

28 National Association of Teachers of Religious Education, “Extended NATRE Response to the Commission Report”, erişim: 21.02.2019 <https://www.natre.org.uk/news/latest-news/extended-natre-response-to-the-commission-report/>.

2.2. Dini ve Seküler Gruplar

İngiltere'nin mevcut dini yapısı incelendiğinde ülkedeki en büyük bünyeye sahip dini grubun Hristiyanlar olduğu görülmektedir. İkinci büyük grup ise kendini “dini olmayan” (*no religion*) olarak tanımlayanların oluşturduğu gruptur. Üçüncü en büyük grup ise Müslümanlardır.²⁹ Bu alt başlıkta bu üç gruba dahil olan dini ve seküler grupların muafiyet konusundaki görüşlerine yer verilecektir.

Bu gruplar arasında başı çeken en önemli aktör İngiltere Kilisesi'dir. İngiltere Kilisesi 4700 okuluyla ve din eğitimi yerel müfredatını hazırlayan konferanstaki dört komiteden biri olarak en önemli din eğitimi paydaşlarından bir tanesidir. Din eğitimi derslerinden muafiyet hakkı ilk olarak İngiltere Kilisesi okullarında uygulanmıştır. İngiltere Kilisesi okulları ise bu hakka her zaman olumlu yaklaşmamıştır. Nitekim örneğin 1850'li yıllarda bazı İngiltere Kilisesi okulları bu hakkı vermek istemediği için bazı yaptırımlara muhatap olmuş, devlet yardımlarından mahrum bırakılmışlardır.³⁰ Bugüne gelindiğinde ise İngiltere Kilisesi'ndeki hakim görüş din eğitiminden muafiyet hakkının kaldırılmasıdır.

Kiliseye göre din eğitimi “seçimlik”, yani seçmeli, tercih meselesi olamayacak kadar büyük bir öneme haiz bir derstir; her çocuk din eğitimi dersini okumalıdır.³¹ Yine Kilise, din eğitiminin diğer derslerle birlikte, çocuğun “ruhsal, ahlaki, toplumsal ve kültürel gelişimine (...) aşırılıkla mücadele ve toplumsal uyuma” katkı sunduğunu iddia etmektedir. Her ne kadar Kiliseye göre bunlar din eğitiminin esas amaçlarını ifade etmese de din eğitiminin bu yönüyle de önemli bir fonksiyonu icra etmekte, büyük bir toplumsal fayda sağlamaktadır.³²

Kiliseye göre bugün okullardaki din eğitimi dersleri herhangi bir dini benimsetmeye çalışan dersler değildir. Ancak “muafiyet hakkının” varlığı bu derslerin bir dini benimsetmeye çalışan (*confessional*) dersler olduğu önyargısını güçlendirmektedir. Ayrıca, Kiliseye göre bu hak “kin ve düşmanlığı yaymak isteyenler” tarafından suistimal edilmektedir.³³

Bu sebeplerden ötürü, İngiltere Kilisesi din eğitiminden muafiyet hakkının kaldırılmasını destekleyeceğini belirtmiştir. Ancak Okul Müdürleri Ulusal Birliği'nin aksine, İngiltere Kilisesi muafiyet hakkının kaldırılması için ön şart

29 Office for National Statistics, “Religion in England and Wales 2011”, erişim: 25.02.2019 <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/culturalidentity/religion/articles/religioninenglandandwales2011/2012-12-11>.

30 Loudon, “Conscience Clause”. 279.

31 Derek Holloway, “Not just an optional extra –RE that prepares children for life in the 21st Century”, erişim: 05.11.2018 <https://www.facebook.com/notes/church-of-england/not-just-an-optional-extra-re-that-prepares-children-for-life-in-the-21st-centur/10154801665363143/>.

32 Holloway, “Not just an optional extra”.

33 Holloway, “Not just an optional extra”.

sunmuştur. Bu ön şart ise bütün okulların uymak zorunda olacağı bir “Ulusal Din Eğitimi Hak Bildirisi” yayınlanmasıdır. Müfredat ya da ders programı olmayan bu bildiri sadece genel olarak din eğitimi derslerinde nelerin olması gerektiğini belirlemeli, müfredat ve ders içeriklerini hazırlamayı okullara bırakmalıdır.³⁴ Kilise bu konuda bir örnek metinde hazırlamıştır. Buna göre bildiride şu hususlar yer almalıdır:

(A) Çocuklar Hristiyanlığı bilmeli ve anlamalıdır çünkü Hristiyanlık dünyada binlerce insanın hayatını etkilemekte ve İngiltere kültürünü en çok etkileyen din durumundadır. (B) Çocuklar diğer önemli dinleri ve din-dışı görüşleri bilmesi gerekmektedir. (C) Din eğitimi çocukların ruhsal gelişmelerine katkıda bulunmalı, çocukların kendi inanç ve değerlerini zenginleştirmelidir.³⁵

Kilisenin muafiyet konusu ile ilgili yaptığı açıklamalardan -ön şart yerine getirildiği takdirde- bu hakkın tamamen kaldırılmasına taraftar olduğu sonucu anlaşılmaktadır. Muafiyet hakkının kaldırılmasına taraftar olan ancak kaldırılması için ön şartlar sunan diğer bir din eğitimi paydaşı ise seküler gruplardır.

İngiltere’de dini olmayanlar (*no religion*) Hristiyanlıktan sonraki en büyük gruptur.³⁶ Ancak bu grubun oldukça heterojen olduğu, hepsinin ateist olarak değerlendirilemeyeceği, birçoğunun belli bir inanca sahip olduğu ancak kendilerini kurumsal bir dine ait hissetmedikleri bazı araştırmalarda vurgulanmıştır.³⁷ İngiltere’de din dışı grupları temsil eden bazı kuruluşlar bulunmaktadır. Bunlardan özellikle hümanist ve ateistleri temsil eden iki önemli kuruluş bulunmaktadır: Britanya Hümanist Birliği (*British Humanist Association*) ve Ulusal Seküler Topuluğu (*National Secular Society*).

Britanya Hümanist Birliği prensip olarak muafiyet hakkına karşı olduğunu belirtmiştir.³⁸ Birliğe göre yerel müfredatı takip eden okullarda din eğitimi “yasal olarak ‘eğitimsel’ ve ‘tarafsız’ olmalıdır”, ancak bu pratikte her zaman böyle uygulanmamaktadır.³⁹ Britanya Hümanist Birliği’ne göre din eğitimi çok önemli bir derstir ve eğer okulda “eğitimsel” ve “tarafsız” olarak okutulmakta ise, “dersten muaf olmak için herhangi bir sebep bulunmamaktadır”.⁴⁰ Ancak Birliğe göre devletin kiliselere verdiği imtiyazlar sebebiyle

34 Holloway, “Not just an optional extra”.

35 Holloway, “Not just an optional extra”.

36 Office for National Statistics, “Religion in England and Wales 2011”.

37 Mathew Guest v.dğr., “Christianity: Loss of Monopoly”, *Religion and Change in Modern Britain*, ed. Linda Woodhead - Rebecca Catto (Abingdon: Routledge, 2012).

38 British Humanist Association, “Religion in Schools: A Guide for Non-Religious Parents and Young People in England and Wales”, erişim: 06.11.2018 <https://humanism.org.uk/wp-content/uploads/2017-04-19-BHA-guide-for-non-religious-parents.pdf>.

39 British Humanist Association, “Religion in Schools”.

40 British Humanist Association, “Religion in Schools”.

kilise okullarında din eğitimi “tarafı” ve belli bir dini/mezhebi benimsetme amaçlıdır, bu sebeple de bu okullarda muafiyet hakkı korunmalıdır.⁴¹

İngiltere Kilisesi'nin aksine Britanya Hümanist Birliği kiliselerin “tarafsız” bir din eğitimi yapmalarının imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Bu yüzden de Birliğe göre, kilise ve normal okullarda tarafsız ve eğitimsel din eğitimi verilmesi için gerekli yapısal reformlar yapılmadığı sürece muafiyet hakkı da kaldırılmamalıdır.⁴²

Ulusal Seküler Topluluğu ise din eğitimi konusunda Britanya Hümanist Birliği'nden daha eleştirel görüşlere sahip bulunmaktadır. Topluluğa göre din eğitimi sadece dini okullarda değil, ulusal müfredatı takip eden okullarda da problemlidir. Topluluğa göre “din eğitimi ülkede yerel müfredatlar nedeniyle farklı şekillerde ve genel olarak doktriner [*confessional*] olarak öğretilmeye devam ettiği sürece” muafiyet hakkının da korunması gerekmektedir. Ancak Topluluğa göre, gerekli reformlar yapılarak din eğitimi “gerçekten tarafsız, objektif ve dengeli bir akademik ders haline gelirse, o zaman muafiyet hakkı gözden geçirilebilir”.⁴³ Bu ise yerel müfredatların kaldırılması, dini okulların kaldırılması, ulusal müfredat hazırlarken dini gruplara ağırlık verilmemesi gibi düzenlemeleri gerektirmektedir.⁴⁴

İngiltere'de Müslümanları temsil eden birçok kuruluş bulunmaktadır. Bunlardan 500 civarı Müslüman kuruluşu bünyesinde barındıran Britanya Müslüman Konseyi (*Muslim Council of Britain*) ülkedeki en büyük Müslüman kuruluşlardan birisidir. Konsey son dönemdeki muafiyet tartışmaları ile ilgili kamuoyuna herhangi bir görüş bildirmemiştir. Ancak Konsey'in önceki yayınlarından muafiyet hakkının korunmasını savunduğu not edilebilir. Konsey'e göre okullar Müslüman ailelerin muafiyet taleplerine saygı göstermeli ve gerektiğinde ailenin isteğine uygun alternatif din eğitimi sağlamalıdır.⁴⁵

41 British Humanist Association, “Religion in Schools”.

42 Freddie Whittaker, “Heads Back CoFE Call to Ban Parents Withdrawing Children from RE”, erişim: 06.11.2018 <https://schoolsweek.co.uk/heads-back-cofe-call-to-ban-parents-withdrawing-children-from-re/>.

43 National Secular Society, “Pupils Should Have the Same Entitlement to Religion and Belief Education - NSS tells RE Commission”, erişim: 26.11.2018 <http://www.secularism.org.uk/news/2017/02/pupils-should-have-the-same-entitlement-to-religion-and-belief-education---nss-tells-re-commission>.

44 National Secular Society, “Religious Education”, erişim: 26.11.2018 <http://www.secularism.org.uk/uploads/religious-education-briefing-paper.pdf>; National Secular Society, “Pupils Should Have the Same Entitlement to Religion and Belief Education - NSS tells RE Commission”; National Secular Society, “Religious Education Must be Reformed before Ending Parental Opt-out”, erişim: 26.11.2018 <http://www.secularism.org.uk/news/2016/05/nss--religious-education-must-be-reformed-before-ending-parental-opt-out>.

45 Muslim Council of Britain, *Towards Greater Understanding: Meeting the Needs of Muslim Pupils in State Schools* (London: Muslim Council of Britain, 2007), 42-43.

2.3. Din Eğitimi Raporları

İngiltere'de son dönemde akademisyenler, kurum ve kuruluşlar tarafından din eğitimi raporları yayınlanmıştır. ⁴⁶ Ortak özellikleri din eğitimi reformu olan bu raporlar din eğitiminin farklı boyutlarına değinmişler, bir kısmı da muafiyet konusundan bahsetmişlerdir.

Bu raporların sonuncusu ve en kapsamlısı Din Eğitimi Komisyonunun (*Commission on Religious Education*) raporudur. Komisyon, İngiltere ve Galler Din Eğitimi Konseyi (*Religious Education Council of England and Wales*) tarafından 2016 yılında kurulmuş ve Konseyden bağımsız olarak çalışacağı belirtilmiştir. ⁴⁷ Din eğitimi ile ilgilenen kurum ve kuruluşların üye olabildikleri Din Eğitimi Konseyinin 60'dan fazla üyesi bulunmaktadır. Üyeleri arasında dini ve seküler kurumlar, sendikalar ve sivil toplum örgütleri bulunmaktadır. ⁴⁸ Konseyin din eğitimi hakkında bağımsız bir rapor yazması için kurduğu Komisyonun üyeleri de din eğitiminin farklı paydaşlarından oluşmaktadır. 2 yıllık bir çalışmanın sonucunda hazırlanan rapor için kapsamlı bir istişare süreci gerçekleşmiştir. ⁴⁹

Din Eğitimi Komisyonu 2017 yılında yayınladığı ara raporunda muafiyet konusundan da bahsetmiş, bu konu üzerinde daha fazla bilgi ve görüş toplanılması gerektiğini belirtmiştir. ⁵⁰ 2018 yılında yayınlanan nihai raporda ise muafiyet hakkı üzerinde uzunca durulmuştur. ⁵¹ Rapora göre görüşme yapılan din eğitimi paydaşlarının çoğu muafiyet hakkının kaldırılmasını istemektedir; ancak Komisyon "istemeyerek" (*reluctantly*) de olsa muafiyet hakkının

-
- 46 Charles Clarke - Linda Woodhead, "A New Settlement Revised: Religion and Belief in Schools", erişim: 28.11.2018 <http://faithdebates.org.uk/wp-content/uploads/2018/07/Clarke-Woodhead-A-New-Settlement-Revised.pdf>; Charles Clarke - Linda Woodhead, "A New Settlement: Religion and Belief in Schools", erişim: 26.11.2018 <http://faithdebates.org.uk/wp-content/uploads/2015/06/A-New-Settlement-for-Religion-and-Belief-in-schools.pdf>; Commission on Religion and Belief in British Public Life, *Living with Difference*; Commission on Religious Education, "Religion and Worldviews"; Commission on Religious Education, "Interim Report: Religious Education for All", erişim: 03.11.2018 <http://www.commissiononre.org.uk/wp-content/uploads/2017/09/Commission-on-Religious-Education-Interim-Report-2017.pdf>; Adam Dinham - Martha Shaw, "RE for REal: The Future of Teaching and Learning about Religion and Belief", erişim: 31.10.2018 <https://www.gold.ac.uk/media/documents-by-section/departments/research-centres-and-units/research-units/faiths-and-civil-society/REforREal-web-b.pdf>.
- 47 Trevor Cooling, "Commission on Religious Education", erişim: 21.02.2019 2016, <http://religiouseducationcouncil.org.uk/about/chairs-blog/2016-11-03/commission-on-religious-education>.
- 48 Religious Education Council of England and Wales, "Our Members", erişim: 21.02.2019 <https://www.religiouseducationcouncil.org.uk/about/our-members/>.
- 49 Rapor hazırlanırken kimlerle görüşüldüğü raporun sonunda 15 sayfalık bir liste halinde verilmiştir: Commission on Religious Education, "Religion and Worldviews", 82-97.
- 50 Commission on Religious Education, "Interim Report", 14.
- 51 Commission on Religious Education, "Religion and Worldviews", 63-68.

korunmasını istemiştir. Sebep olarak ise şunu belirtmiştir: “Okulların kendi müfredatlarını hazırlama özgürlüğü göz önüne alındığında, ülke genelindeki her okul müfredatının muafiyet hakkını kaldırmayı gerekli kılacak şekilde yeterince 'objektif, eleştirel ve çoğulcu' olacaklarını garanti edememekteyiz, özellikle de bu konudaki birçok itiraz başarılı olurken.”⁵²

Komisyunun “özellikle de bu konudaki birçok itiraz başarılı olurken” diye kastettiği muafiyet hakkı olmayan ülkelerin Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinde (AİHM) haksız bulunmalarıdır. Komisyon AİHM kararlarından, din eğitiminin “objektif, eleştirel ve çoğulcu” olduğuna herkesi ikna etmenin ne kadar zor olduğu sonucunu çıkarmıştır.⁵³ Komisyon bunun üzerine bir de ülkedeki okul çeşitliliğini hesaba kattığında muafiyet hakkını korumanın “istemeyerek” de olsa gerekli olduğu sonucuna ulaşmıştır. Komisyonun “istemeyerek” demesinin sebebi ise din eğitiminin muaf olunamayacak kadar önemli bir ders olması, bu hakkın bazı ailelerce suistimal edilmesi ve hakkın uygulanmasının hukuki yönden çok açık olmamasıdır. Bunun için Komisyon muafiyet hakkının yasal olarak açıklığa kavuşturulmasını istemiştir.⁵⁴

Ancak muafiyet hakkının kaldırılmasını talep eden din eğitimi raporları da bulunmaktadır.⁵⁵ Bu raporlardan bir tanesi Hristiyan, Yahudi ve Müslüman ilişkileri üzerine akademik çalışmalar için kurulmuş Woolf Enstitüsü tarafından oluşturulan bir komisyon tarafından yazılmıştır. İkinci rapor ise eski eğitim bakanı Charles Clarke ve din sosyoloğu Linda Woodhead tarafından yazılmıştır. Her iki raporda muafiyet hakkının kaldırılmasını talep edilmiş ancak öncelikle bazı reformların hayata geçirilmesini istenmiştir. Bunlar arasında yerel müfredatların kaldırılıp, ulusal müfredata geçilmesi, bütün okullarında bu müfredatı takip etmesi, dersin adının değiştirilmesi, din dışı görüşlere resmi olarak din eğitiminde yer verilmesi gibi değişiklikler bulunmaktadır.⁵⁶

3. Muafiyet Tartışmalarının Değerlendirilmesi

Bu bölümde muafiyet hakkının kaldırılması ile ilgili tartışmalar farklı açılardan değerlendirilecektir. İlk olarak bu hakkın kullanılma yaygınlığı ve hangi

52 Commission on Religious Education, “Religion and Worldviews”, 67.

53 Commission on Religious Education, “Religion and Worldviews”, 66.

54 Commission on Religious Education, “Religion and Worldviews”, 68.

55 Clarke - Woodhead, “A New Settlement Revised”; Commission on Religion and Belief in British Public Life, *Living with Difference*.

56 Clarke - Woodhead, “A New Settlement Revised”; Clarke - Woodhead, “A New Settlement”; Commission on Religion and Belief in British Public Life, *Living with Difference*; British Humanist Association, “Our Education Policy”, erişim: 10.10.2018 <https://humanism.org.uk/education/education-policy/>.

gruplar tarafından kullanıldığı incelenecek, devamında muafiyet tartışmalarını ortaya çıkaran sebepler irdelenecek ve son olarak muafiyet hakkını kaldırmanın siyasi ve İnsan Hakları bağlamında mümkünlüğü tartışılacaktır.

3.1. Muafiyet Hakkı Kullanımının Yaygınlığı

Muafiyet hakkının hangi sıklıkla kullanıldığı ile ilgili ulusal bir veri bulunmamaktadır.⁵⁷ Elde olan veriler ise sınırlı sayıdaki okul ile yapılan görüşmeler sonucu elde edilmiştir. Okul Müdürleri Ulusal Birliği ve Din Eğitimi Öğretmenleri Ulusal Birliğinin ortaklaşa yayınladıkları kılavuzda görüşülen okulların sadece yüzde 16'sında din eğitiminden muaf olan öğrenci olduğu tespit edilmiştir.⁵⁸ Din Eğitimi Komisyonu ise akademisyen David Lundie tarafından yapılan çalışmayı baz almıştır. David Lundie 2018 yılında yaptığı ve 312 okulun dönüş yaptığı çalışmasında din eğitimi derslerinden ve toplu ibadetten kaç tane öğrencinin muaf olduğunu tespit etmeye çalışmıştır. Buna göre, araştırmaya katılan okulların yüzde 61'inde muafiyet hakkı kullanan yoktur; yüzde 32'sinde ise 3 ya da daha az çocuk muaftr.⁵⁹ Lundie'nin araştırmasında okullarda din eğitiminden ve/veya "toplular ibadetten" muaf olan var mı diye sorulduğu hesaba katılırsa, aslında din eğitiminden muafiyetin bu kadar bile olmadığı ortaya çıkmaktadır. 2018 yılında yapılan ve sadece bir yerel otoritedeki okulları kapsayan bir çalışmada ise 49 okulda toplam 9 öğrencinin din eğitiminden muaf olduğu ortaya çıkmıştır.⁶⁰

Bu verilerden muafiyet hakkı kullanımının çok fazla yaygın olmadığı sonucu çıkarılabilir. Ancak örneğin Okul Müdürleri Ulusal Birliği muaf olanların sayısında her geçen yıl artış olduğunu iddia etmiştir ve bu rakamları alarm verici bulmuştur.⁶¹

3.2. Muafiyet Hakkını Kullanan Gruplar

Muafiyet hakkının hangi gruplar tarafından kullanıldığı konusunda da ulusal bir veri yoktur. Ancak yukarıda bahsedilen çalışmalarda bu konuda veriler bulunmaktadır. David Lundie'nin çalışmasına göre muaf olanların yüzde 49'u dini görüşleri nedeniyle derslerden muaf olmuşlardır. Burada kast edilen gruplar ise genelde Yehova Şahitleri (*Jehovah's Witnesses*) ve Seçkin Kardeşlik (*Exclusive Brethren*) gibi Hristiyan gruplarıdır. Bu grupların özde karşı olduğu

57 Commission on Religious Education, "Religion and Worldviews", 67.

58 National Association of Teachers of Religious Education - National Association of Head Teachers, "Guidance", 1.

59 David Lundie, "Religious Education and the Right of Withdrawal", erişim: 26.11.2018 <https://davidlundie.files.wordpress.com/2018/04/report-on-re-opt-out-wcover.pdf>.

60 Paul Smalley, "Withdrawal from RE and Collective Worship in one English LA", erişim: 26.11.2018 <http://www.nasacre.org.uk/file/nasacre/1-147-withdrawal-from-re-and-collective-worship-in-one-english-la.pdf>.

61 National Association of Teachers of Religious Education - National Association of Head Teachers, "Guidance", 1.

hususun dinin devlet tarafından öğretilmesi olduğu hesaba katılırsa, din eğitimi ile ilgili ne kadar reform yapılırsa yapılsın bu grupların yine de devletin verdiği din eğitimi dersinden muaf olmak isteyecekleri açıktır. Muafiyet hakkının kalkması durumunda ise bu grupların başvuracağı ilk yerin mahkemeler olacağını tahmin etmek zor değildir.⁶² Özellikle Yehova Şahitleri'nin Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine en çok dava götüren dini grup olduğu hesaba katılırsa⁶³ bu davaların yerelde kalmayacağı Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine kadar uzanacağı da muhtemeldir. Bu anlamda muafiyet hakkının kaldırılmasının İngiltere açısından hukuki sonuçları olacaktır.

David Lundie'nin çalışmasına göre bazı Müslüman ve Yahudiler de bu hakkı kullanmaktadır. Muhtemelen bunun için Britanya Müslüman Konseyi muafiyet hakkının kaldırılması konusunda olumlu bir görüş bildirmemiştir. Yine aynı çalışmaya göre bu hakkı kullananların yüzde 20'si seküler görüşleri nedeniyle bu hakkı kullanmışlardır. Muhtemelen bunun için de Britanya Hürmanist Birliği gibi seküler gruplar din eğitiminin şu haliyle muafiyet hakkına sahip olması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir.

3.3. Muafiyet Tartışmalarının Arka Planı

Muafiyet tartışmalarının 2014 sonrası dönemde artmış olduğu gözlemlenmektedir. Bu dönemde ilk olarak Clarke ve Woodhead'in raporu muafiyetin kaldırılmasını talep etmiş⁶⁴ daha sonra ise Okul Müdürleri Ulusal Birliği, İngiltere Kilisesi ve diğer kurumlar muafiyet tartışmalarına katılmışlardır. Muafiyet tartışmalarının son dönemde artması ile İngiltere'de artan terör tehdidi, bazı Müslümanların devlet okullarını ele geçirme çabasında oldukları ile ilgili iddiaların gündeme gelmesi ve bunların sonucunda bütün okulların "Britanya değerlerini" öğretmelerinin yasallaşması arasında önemli paralellik görülmektedir.

2014'te imzasız bir mektupta bazı Müslüman grupların devlet okullarını yönetmek/ele geçirmek için gizli bir planı devreye soktukları iddia edilmiş, sonrasında bu "Truva Atı operasyonu" olarak adlandırılmıştır. Bu olayın araştırılması için normalde Eğitim Bakanlığı içerisinde bir müfettiş görevlendirilmesi gerekirken, hükümet bu olayı araştırması için bir "terörle mücadele" uzmanını görevlendirmiştir.⁶⁵ Yani Müslümanların okulları yönetmek

62 Abdurrahman Hendek, *A Comparative Study of Religious Education Policy in Turkey and England* (Doktora Tezi, University of Oxford, 2018).

63 James T. Richardson, "Update on Jehovah's Witness cases before the European Court of Human Rights: implications of a surprising partnership", *Religion, State and Society* 45/3-4 (2017).

64 Clarke - Woodhead, "A New Settlement".

65 Peter Clarke, *Report into allegations concerning Birmingham schools arising from the 'Trojan Horse' letter* (London: The Stationery Office, 2014).

ya da iddia edildiği gibi ele geçirmek istemesi bir “terör” konusu olarak değerlendirilmiştir.

Bu ve benzeri olaylar sebebiyle hükümet 2014 yılında terör ve radikalleşme ile mücadele kapsamında okullardan “Britanya değerlerini” -ki bunlar demokrasi, hukukun üstünlüğü, kişisel özgürlük ve karşılıklı saygı ve tolerans – öğretmesini istemiştir.⁶⁶ 2015 yılındaki bir kararname ile de bu değerleri öğretmek zorunlu hale gelmiştir. Ülkedeki terörle mücadelenin de yeniden düzenlendiği bu kararnamede başlıca iki tehdit unsuru belirlenmiştir: Ortadoğu'daki terör örgütleri ve aşırı sağ.⁶⁷ İşte bu düzenlemeler, özellikle temel Britanya değerlerinin öğretilmesinin zorunlu kılınması, ülkedeki muafiyet tartışmalarını da ateşlemiştir. Muafiyet hakkının kaldırılmasını isteyen birçok grup, dersin temel Britanya değerlerini öğretmede önemli bir işlevi olduğunu vurgulamıştır. Din eğitiminin terör ve radikalleşme ile mücadelede de önemli bir fonksiyon icra ettiğine de dikkat çekilmiştir.

Hatta bu dönemde sadece muafiyet hakkının kaldırılması değil, aynı zamanda dini hafta sonu okulları, başörtüsü, nikap, ev okulları gibi Müslümanlar ile ilgili diğer konular da gündeme gelmiş, bunların da yasaklanması ya da daha sıkı bir şekilde denetlenmesi tartışılmıştır.⁶⁸ Bütün bu tartışma başlıkları ise asıl hedefin Müslümanlar olduğu iddiasını gündeme getirmiştir.⁶⁹ Hatta bazı Hristiyan gruplar yeni düzenlemelerin kendilerini de olumsuz etkilediğini söylemişler; hükümetin düzenleme yaparken asıl hedefin ve asıl tehlikenin “İslam teolojisinin bir kolu” olduğunu belirtmesini istemişlerdir.⁷⁰

Kısacası, İngiltere'de muafiyet hakkının kaldırılması yönündeki tartışmalar sadece eğitimsel ve pedagojik olarak değerlendirilemeyecek bir konudur. Tartışmaların arkasında bütün çocuklara “Britanya değerlerini” benimsetme ve din eğitimi yoluyla terörle ve radikalleşme ile mücadele etme gibi daha büyük hususlar bulunmaktadır. Kuşkusuz muafiyet hakkının kaldırılmasını

66 DfE, “Promoting Fundamental British Values as part of SMSC in Schools: Departmental Advice for Maintained Schools”, erişim: 26.11.2018 https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/380595/SMSC_Guidance_Maintained_Schools.pdf.

67 HM Government, “Revised Prevent Duty Guidance for England and Wales”, erişim: 10.11.2018 https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/445977/3799_Revised_Prevent_Duty_Guidance__England_Wales_V2-Interactive.pdf.

68 Richard Adams, “Senior Ofsted Official Backs Headteacher over Hijab Ban for Under Eights”, erişim: 28.02.2019 <https://www.theguardian.com/education/2018/feb/01/ofsted-chief-backs-headteacher-over-hijab-ban-for-under-eights>.

69 Nargess Moballegghi, “The Prevent Strategy: From Violent International Terrorism to Local Religious Conservatism”, erişim: 11.10.2018 <http://www.moballegghi.com/radicalised-articles/2018/10/28/prevent>.

70 John Bingham, “Sunday Schools and Bell Ringing Groups Could Face ‘Radicalisation’ Inspections”, erişim: 28.02.2019 <https://www.telegraph.co.uk/news/religion/12046557/Sunday-schools-and-bell-ringing-groups-could-face-radicalisation-inspections.html>.

isteyen her grubun bu politikaları desteklediği söylenemez. Hatta bu gruplardan bazılarının din eğitiminin bu denli araçsallaştırılmasına da karşı oldukları bilinmektedir, ancak şu açıktır ki bu güvenlik ve terör politikaları muafiyet tartışmalarını ateşlemiş durumdadır. Bu anlamda bir bakıma ailelerin elinden muafiyet haklarının alınması, bu hakkı kullananlara karşı bir güvensizliği de içinde barındırmaktadır.

3.4. Muafiyet Hakkını Kaldırmanın Politik İmkânı

Din Eğitimi Komisyonunun 2018 raporuna göre din eğitimi paydaşlarının çoğunluğu muafiyet hakkının kaldırılması yönünde görüş bildirmiştir.⁷¹ Ancak asıl ve esas problem bu hakkın nasıl ve ne zaman kaldırılacağı hususunda kendini hissettirmektedir. Örneğin İngiltere Kilisesi'ne göre “ulusal bir din eğitimi hakkı bildirisi” yasalaştıktan sonra muafiyet hakkı kaldırılması gerekmektedir. Britanya Hümanist Birliği ve Ulusal Seküler Topluluğu'na göre ise dini okulların yapısı ve dini grupların din dersi üzerindeki etkisi yasa ile değiştirildikten sonra bu hak kaldırılmalıdır. Din eğitimi hakkında akademisyen ve kurumların yazdığı raporlara göre ise dersin isminden programına, yerel müfredatın kaldırılmasından müfredatı oluşturacak yapının değiştirilmesine kadar birçok reformdan sonra bu hak kaldırılmalıdır. Burada şu iddia edilebilir ki, hükümetin bu hakkı kaldırırken yapacağı herhangi bir reform, muafiyet hakkının kaldırılmasını isteyen gruplar arasında dahi ciddi memnuniyetsizlikler yaratacaktır. Çünkü yapılacak reformla sadece muafiyet hakkı kaldırılır ve başka bir hususa değinilmezse (dini okulların yapısı gibi), bu birçok grubu, özellikle de seküler grupları, memnun etmeyecektir. Muafiyet hakkının yanında dini okulların yapısı ve müfredatın ulusal düzeyde hazırlanması reformlara dâhil edilirse ise bu dini grupları rahatsız edecektir. Hiçbir şekilde muafiyet hakkının kaldırılmasını istemeyen grupların memnuniyetsizliği ise başka bir problem olacaktır. Bu anlamda bu konu siyasiler için “başka çıkılması zor” bir konu konumundadır; bunun içinde yakın veya orta vadede siyasilerin bu konuda adım atması uzak bir ihtimal olduğu gözlemlenmektedir.⁷²

Bu husus Eğitim Bakanı tarafından da dile getirilmiştir. Din Eğitimi Komisyonunun raporuna 2018 yılı sonlarından cevap yazan Eğitim Bakanı (*Secretary of State for Education*) Damian Hinds “şu an bu reformlara başlama zamanı değil” (*now is not the time to begin these reforms*) demiştir.⁷³ Her ne kadar

71 Commission on Religious Education, “Religion and Worldviews”, 64.

72 Hendek, *Comparative Study*, 304.

73 Religious Education Council of England and Wales, “REC Reaction to the Government Response to the Commission on RE”, erişim: 21.02.2019 <https://www.religiouseducationcouncil.org.uk/news/government-response-to-the-commission-on-re/>.

Komisyondun raporunda muafiyet hakkının kaldırılması yer almasa da, Eğitim Bakanının bu açıklamasından siyasilerin din eğitimi ile ilgili herhangi bir reformu düşünmedikleri sonucu çıkarılabilir.

3.5. Muafiyet Hakkını Kaldırmanın Hukuki İmkânı

Bu noktada incelenmesi gereken diğeri bir hususta muafiyet hakkını kaldırmanın insan hakları hukuku bakımından mümkün olup olmadığıdır. Muafiyet hakkının kaldırılmasını istemeyen Din Eğitimi Komisyonu “muafiyet hakkı, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 1. Protokolünün 2. Maddesi ile korunmaktadır” demiştir.⁷⁴

Aslında hiçbir uluslararası yasada “din eğitiminin olduğu yerde muafiyet hakkı da bulunması gerekir” ifadesi yer almamaktadır. Onun yerine Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin de belirttiği üzere, din eğitimi objektif, eleştirel ve çoğulcu (*objective, critical and pluralistic*) olmadığı durumlarda muafiyet hakkı gereklidir.⁷⁵ Ancak buradaki problemlerden birisi din eğitimi paydaşlarının tamamının kabul edebileceği bir objektif din eğitiminin neredeyse imkânsız olmasıdır. Zira her paydaşın kendine göre bir objektiflik algısı ve ölçütü bulunmaktadır. Yukarıda görüldüğü üzere İngiltere Kilisesi kendi okullarındaki din eğitimi herkes için din eğitimi kabul ederken, Britanya Hümanist Derneği bu eğitimi yanlı ve taraflı bulmaktadır.

Diğeri bir sorun ise objektif ve eleştirel din eğitiminin herkes tarafından istenip istenmeyeceği problemidir. Örneğin Evans, bütün dinleri doğruymuş gibi öğretecek objektif bir din eğitimi dersinin birçok dindar tarafından istenmeyeceğini; bu derslerin objektifliği değil “yanlılığı” öğrettiği eleştirilerine maruz kalacağını iddia etmiştir.⁷⁶ Yine böyle bir din eğitiminin rölativizme ve sekülerleşmeye götüreceği iddia edilmiştir.⁷⁷ Aslında İngiltere'deki din eğitimi için de bu tür eleştiriler bulunmaktadır. Özellikle bazı Müslüman yazarların İngiltere din eğitimine yönelik eleştirileri dikkate değerdir.⁷⁸ Bu anlamda muafiyet hakkının kaldırılması İngiltere'deki din eğitimi “seküler bir eğitim” olarak kabul edenleri rahatsız edeceği ve haklarını mahkemelerde arayacakları açıktır.

74 Commission on Religious Education, “Religion and Worldviews”, 63.

75 ECtHR, “Case of Hasan and Eylem Zengin v. Turkey”.

76 Carolyn Evans, “Religious Education in Public Schools: An International Human Rights Perspective”, *Human Rights Law Review* 8/3 (2008): 463.

77 James Arthur - Michael Holdsworth, “The European Court of Human Rights, Secular Education and Public Schooling”, *British Journal of Educational Studies* 60/2 (2012).

78 Shaikh Abdul Mabud, “A Muslim Response to the Education Reform Act 1998”, *British Journal of Religious Education* 14/2 (1992); Yaqub Zaki, “The Teaching of Islam in Schools: A Muslim Viewpoint”, *British Journal of Religious Education* 5/1 (1982); Brenda Watson, “Secularism, Schools and Religious Education”, *Inspiring Faith in Schools : Studies in Religious Education*, ed. M. C. Felderhof v.dğr. (Aldershot: Ashgate, 2007).

Bir başka problem ise uluslararası hukukun “objektif, eleştirel ve çoğulcu” derken neleri kastettiklerinin çok açık olmamasıdır.⁷⁹ Objektif, eleştirel ve çoğulcu din eğitimi belirlenme ve bilme konusunda Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi yargıçlarının bile ne kadar zorlandığı özellikle *Folgerø ve diğerleri - Norveç* davası karara bağlanırken ortaya çıkmıştır. Bu kararda on yedi yargıçtan dokuzu Norveç din eğitimi “objektif, eleştirel ve çoğulcu” bulmazken, sekiz tanesi bu değerlendirmeye katılmamıştır.⁸⁰ Normal şartlarda kendi inanç ve değerlerinden bağımsız olarak davayı karara bağlaması gereken yargıçların bile bir din eğitimi dersinin objektif, eleştirel ve çoğulcu olup olmadığı ile ilgili bu kadar farklı değerlendirmeler yaptığı düşünülürse, din eğitimi kendi inanç ve değerlerinden bağımsız olarak düşünmeyen dini ve seküler grupların objektif din dersi konusunda ortak bir sonuca varmalarının neredeyse imkânsız olacağını ifade etmek zorlama bir yorum olmayacaktır. Yukarıda da görüldüğü üzere, bir grup tarafından objektif görülen bir din eğitimi, başka bir grup tarafından taraflı görülmüştür.

Bunun içindir ki her ne kadar uluslararası mahkemeler din eğitimi objektif, eleştirel ve çoğulcu olduğu takdirde muafiyet hakkı gerekmemektedir şeklinde kanaat belirtse de, bazı Avrupa hukuku uzmanları muafiyet hakkının mevcudiyetinin uluslararası mahkemelerde mahkûm edilmemesinin hala etkili yolu olduğunu iddia etmişlerdir.⁸¹ Din Eğitimi Komisyonu da kısmen bu sebeple muafiyet hakkının korunması gerektiğini belirtmiştir.⁸²

Kuşkusuz muafiyet hakkı problemsiz bir hak değildir. Muafiyet hakkının varlığı din dersine zarar verebilmektedir. Yukarıda İngiltere Kilisesinin de belirttiği üzere, muafiyet hakkı din dersinin belli bir dini benimseten bir ders olduğu algısını güçlendirmektedir. Bu husus ilginç bir şekilde Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi tarafından da dolaylı olarak ifade edilmiştir. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Türkiye'nin Hristiyan ve Yahudilere muafiyet hakkı tanımamasını, derslerin Hristiyan ve Yahudiler için uygun olmadığı şeklinde yorumlamıştır.⁸³

79 Eugenia Relaño, “Educational Pluralism and Freedom of Religion: Recent Decisions of the European Court of Human Rights”, *British Journal of Religious Education* 32/1 (2010): 26.

80 ECtHR, “Case Of Folgerø And Others v. Norway (Application no. 15472/02)”, erişim: 26.11.2018 <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-81356>.

81 Peter Cumper, “Religious Education in Europe in the Twenty-First Century”, *Law, Religious Freedoms and Education in Europe*, ed. M. Hunter-Henin (Farnham: Ashgate, 2011), 217; I.M. Bertini, *Freedom of Religion and State Neutrality in the Educational Environment: A Path through the Jurisprudence of the European Court of Human Rights* (Doktora Tezi, Università degli Studi di Milano-Bicocca, 2014), 140.

82 Commission on Religious Education, “Religion and Worldviews”, 67.

83 ECtHR, “Case of Hasan and Eylem Zengin v. Turkey”, paragraf 74.

Diğer derslerde bulunmayan bir muafiyet hakkının din dersinin değerini düşürdüğü, beyin yıkamanın sadece din dersinde olabileceği intibahı uyardığı şeklinde eleştiriler de bulunmaktadır.⁸⁴ Yine muafiyet hakkını kullanmanın aileler ve çocuklar için çok da kolay olmadığı yapılan çalışmalarda vurgulanmıştır.⁸⁵ Bu sebeple Britanya Hümanist Birliği muafiyet hakkının “hiçbir zaman ideal bir çözüm olmadığını” dile getirmiştir.⁸⁶ Bu anlamda muafiyet hakkının yokluğu hukuki yönden devletleri zor durumda bırakabiliyorken, sadece din eğitimi dersinde bulunması ise derse ve muafiyet hakkı kullananlara karşı zararlı sonuçlar ve kanaatler doğurabilmektedir. Bu sebeple muafiyet hakkı konusunda verilecek bir karar kolay gözükmemektedir.

Sonuç

Din eğitiminin objektif, eleştirel ve çoğulcu, yani din eğitimi terminolojisine göre herhangi bir dini benimsetmeyen ve mezhepler üstü bir ders olduğu takdirde muafiyet hakkının gerekli olmadığı uluslararası mahkemeler tarafından ortaya konan bir ilkedir. İngiltere’de de son dönemlerde din dersinin bu seviyeye ulaştığından yola çıkarak ya da bazı reformlarla bu seviyeye çıkacağı arzulanarak muafiyet hakkının kaldırılmasına yönelik kampanyalar artmıştır.

Ancak yapılan bu çalışma ortaya koymaktadır ki istenen reformlar gruptan gruba değişmektedir. İngiliz hükümetinin yapacağı herhangi bir reformun kime göre ve nasıl yapılacağı, reformun içine ulusal müfredatın katılıp katılmayacağı, dini okulların yapısına dokunulup dokunulmayacağı, müfredat hazırlayacak grupların tekrar dizayn edilip edilmeyeceği soru işaretleri olarak durmaktadır. Ayrıca bu tartışmaların herkese “Britanya değerlerini” benimsetmek, terörün ve radikalleşmenin önüne geçmek gibi hedeflerle birlikte yürütülmesi burada bir hedefin de farklı düşünen ve devletin öğrettiği din eğitimi almak istemeyen “diğerlerinin” okullardaki seçeneklerinin daraltılması olarak da okunabilmektedir.⁸⁷

Muafiyet hakkının kaldırılmasının İnsan Hakları hukuku gereği ne kadar mümkün olup olmadığı ayrı bir soru işareti olarak durmaktadır. Her ne kadar din eğitiminin objektif, eleştirel ve çoğulcu olduğu takdirde muafiyet hakkına

84 Hendek, *Comparative Study*, 332-335; John Martin Hull, “Editorial: Religious Education and the National Curriculum”, *British Journal of Religious Education* 18/3 (1996): 131.

85 Norman Richardson v.dğr., “Opting Out or Opting In? Conscience Clauses, Minority Belief Communities and the Possibility of Inclusive Religious Education in Northern Ireland”, *British Journal of Religious Education* 35/3 (2013); Alison Mawhinney v.dğr., *Opting Out of Religious Education: The Views of Young People from Minority Belief Backgrounds* (Belfast: Queen’s University Belfast, 2010).

86 British Humanist Association, “Religion in Schools”.

87 Benzer tartışmalar için bk. Abdallah Thomson, “What the Tory Government Calls “Integration” is Muslim Disintegration”, erişim: 28.02.2019 <https://www.islam21c.com/politics/what-the-tory-government-calls-integration-is-muslim-disintegration/>.

gerek olmadığı gibi anlayış uluslararası mahkemeler ve yasalarca benimsenmiş olsa da, böyle bir din eğitiminin nasıl ve kime göre belirleneceği, böyle bir din eğitiminin herkesi memnun edip etmeyeceği problemleri nedeniyle, muafiyet hakkının hala din ve inanç hürriyetini koruma konusunda en etkili yöntem olduğu düşünülmektedir.

İngiltere'deki bu tartışmaların dikkatlice izlenmesi ülkemiz açısından da faydalı olacaktır. Her ne kadar iki ülkenin şartları ve kültürleri farklı olsa da din eğitiminin objektif ve çoğulcu olup olmadığı ve bu sebeple de muafiyet hakkının gerekip gerekmediği her iki ülke için de mesele olarak durmaktadır. İngiltere'deki tartışmalardan bu konularda kesin bir yargıya ulaşmanın zorluğu ortaya çıkmaktadır. İngiltere'de bu konuda hazırlanmış en kapsamlı rapor "istemeyerek" de olsa muafiyet hakkının korunması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Rapor bu sonuca konunun hukuki boyutunu, din eğitimi paydaşlarının görüşlerini ve İngiltere'nin çoklu eğitim sistemini hesaba katarak ulaşmıştır. Ülkemizde de böyle geniş kapsamlı rapor çalışmaları ile hem konunun hukuki boyutu hem de ülkemizin şartları ve eğitim sistemi hesaba katılarak bir karara varılması faydalı olacaktır.

Kaynakça

- Adams, Richard. "Senior Ofsted Official Backs Headteacher over Hijab Ban for Under Eights". Erişim: 28.02.2019 <https://www.theguardian.com/education/2018/feb/01/ofsted-chief-backs-headteacher-over-hijab-ban-for-under-eights>.
- Arthur, James - Holdsworth, Michael. "The European Court of Human Rights, Secular Education and Public Schooling". *British Journal of Educational Studies* 60/2 (2012): 129-149. <https://doi.org/10.1080/00071005.2012.661402>.
- BBC. "National Association of Head Teachers joins TUC". Erişim: 20.02.2019 <https://www.bbc.com/news/education-29757260>.
- Bertini, I.M. *Freedom of Religion and State Neutrality in the Educational Environment: A Path through the Jurisprudence of the European Court of Human Rights*. Doktora Tezi, Università degli Studi di Milano-Bicocca, 2014.
- Bingham, John. "Sunday Schools and Bell Ringing Groups Could Face 'Radicalisation' Inspections". Erişim: 28.02.2019 <https://www.telegraph.co.uk/news/religion/12046557/Sunday-schools-and-bell-ringing-groups-could-face-radicalisation-inspections.html>.
- British Humanist Association. "Our Education Policy". Erişim: 10.10.2018 <https://humanism.org.uk/education/education-policy/>.
- British Humanist Association. "Religion in Schools: A Guide for Non-Religious Parents and Young People in England and Wales". Erişim: 06.11.2018 <https://humanism.org.uk/wp-content/uploads/2017-04-19-BHA-guide-for-non-religious-parents.pdf>.
- Chadwick, Priscilla. *Shifting Alliances: Church and State in English Education*. London: Cassell, 1997.

- Clarke, Charles - Woodhead, Linda. "A New Settlement Revised: Religion and Belief in Schools". Erişim: 28.11.2018 <http://faithdebates.org.uk/wp-content/uploads/2018/07/Clarke-Woodhead-A-New-Settlement-Revised.pdf>.
- Clarke, Charles - Woodhead, Linda. "A New Settlement: Religion and Belief in Schools". Erişim: 26.11.2018 <http://faithdebates.org.uk/wp-content/uploads/2015/06/A-New-Settlement-for-Religion-and-Belief-in-schools.pdf>.
- Clarke, Peter. *Report into allegations concerning Birmingham schools arising from the 'Trojan Horse' letter*. London: The Stationery Office, 2014.
- Commission on Religion and Belief in British Public Life. *Living with Difference: Community, Diversity and the Common Good*. Cambridge: The Woolf Institute, 2015.
- Commission on Religious Education. "Interim Report: Religious Education for All". Erişim: 03.11.2018 <http://www.commissiononre.org.uk/wp-content/uploads/2017/09/Commission-on-Religious-Education-Interim-Report-2017.pdf>.
- Commission on Religious Education. "Religion and Worldviews: The Way Forward A National Plan for RE". Erişim: 26.11.2018 <https://www.commissiononre.org.uk/wp-content/uploads/2018/09/Final-Report-of-the-Commission-on-RE.pdf>.
- Cooling, Trevor. "Commission on Religious Education". Erişim: 21.02.2019 2016. <http://religiouseducationcouncil.org.uk/about/chairs-blog/2016-11-03/commission-on-religious-education>.
- Cumper, Peter. "Religious Education in Europe in the Twenty-First Century". *Law, Religious Freedoms and Education in Europe*. Ed. M. Hunter-Henin. 207-227. Farnham: Ashgate, 2011.
- Cush, Denise. "Policy and Implementation: Local, Regional, National, International, Global". *British Journal of Religious Education* 38/3 (2016): 224-228.
- DCSF. *Religious Education in English Schools: Non-Statutory Guidance 2010*. Nottingham: Department for Children, Schools and Families, 2010.
- DfE. "Promoting Fundamental British Values as part of SMSC in Schools: Departmental Advice for Maintained Schools". Erişim: 26.11.2018 https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/380595/SMSC_Guidance_Maintained_Schools.pdf.
- Dinham, Adam - Shaw, Martha. "RE for REal: The Future of Teaching and Learning about Religion and Belief". Erişim: 31.10.2018 <https://www.gold.ac.uk/media/documents-by-section/departments/research-centres-and-units/research-units/faiths-and-civil-society/REforREal-web-b.pdf>.
- ECtHR. "Case Of Folgerø And Others v. Norway (Application no. 15472/02)". Erişim: 26.11.2018 <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-81356>.
- ECtHR. "Case of Hasan and Eylem Zengin v. Turkey (Application no. 1448/04)". Erişim: 26.11.2018 <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-82580>.
- ECtHR. "Case of Mansur Yalçın and Others v. Turkey (Application no. 21163/11)". Erişim: 26.11.2018 <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng-press/pages/search.aspx?i=003-4868983-5948734>.
- Espinoza, Javier. "Head Teachers Argue Parents Should Be Stripped of Right to Take Children Out of Religious Education". Erişim: 26.11.2018

- <http://www.telegraph.co.uk/education/2016/05/01/head-teachers-to-argue-parents-should-be-stripped-of-right-to-ta/>.
- Evans, Carolyn. “Religious Education in Public Schools: An International Human Rights Perspective”. *Human Rights Law Review* 8/3 (2008): 449-473. <https://doi.org/10.1093/hrlr/ngn020>.
- Guest, Mathew - Olson, Elizabeth - Wolffe, John. “Christianity: Loss of Monopoly”. *Religion and Change in Modern Britain*. Ed. Linda Woodhead - Rebecca Catto. 57-78. Abingdon: Routledge, 2012.
- Hannafin, Sarah. “Children Shouldn’t Be Able to Skip RE”. Erişim: 21.02.2019 <https://schoolsweek.co.uk/children-shouldnt-be-able-to-skip-re/>.
- Hendek, Abdurrahman. *A Comparative Study of Religious Education Policy in Turkey and England*. Doktora Tezi, University of Oxford, 2018.
- HM Government. “Revised Prevent Duty Guidance for England and Wales”. Erişim: 10.11.2018 https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/445977/3799_Revised_Prevent_Duty_Guidance__England_Wales_V2-Interactive.pdf.
- Holloway, Derek. “Not just an optional extra –RE that prepares children for life in the 21st Century”. Erişim: 05.11.2018 <https://www.facebook.com/notes/church-of-england/not-just-an-optional-extra-re-that-prepares-children-for-life-in-the-21st-centur/10154801665363143/>.
- Hull, John Martin. “Editorial: Religious Education and the National Curriculum”. *British Journal of Religious Education* 18/3 (1996): 130-132. <https://doi.org/10.1080/0141620960180301>.
- Jackson, Robert. “Religious Education in England: The Story to 2013”. *Pedagogiek* 33/2 (2013): 119-135. <https://doi.org/10.5117/PED2013.2.JACK>.
- Kaymakcan, Recep. *Günümüz İngiltere’inde Din Eğitimi*. İstanbul: DEM, 2004.
- Long, Robert. “Religious Education in Schools (England)”. Erişim: 31.10.2018 <http://researchbriefings.parliament.uk/ResearchBriefing/Summary/CBP-7167#fullreport>.
- Long, Robert - Bolton, Paul. “Faith Schools in England: FAQs”. Erişim: 25.02.2019 <http://researchbriefings.parliament.uk/ResearchBriefing/Summary/SN06972#fullreport>.
- Louden, Lois M. R. “The Conscience Clause in Religious Education and Collective Worship: Conscientious Objection or Curriculum Choice?”. *British Journal of Religious Education* 26/3 (2004): 273-284. <https://doi.org/10.1080/0141620042000232328>.
- Lundie, David. “Religious Education and the Right of Withdrawal”. Erişim: 26.11.2018 <https://davidlundie.files.wordpress.com/2018/04/report-on-re-opt-out-wcover.pdf>.
- Mabud, Shaikh Abdul. “A Muslim Response to the Education Reform Act 1998”. *British Journal of Religious Education* 14/2 (1992): 74-98. <https://doi.org/10.1080/0141620920140205>.
- Mawhinney, Alison v.dğr. *Opting Out of Religious Education: The Views of Young People from Minority Belief Backgrounds* Belfast: Queen’s University Belfast, 2010.

- Moballegghi, Nargess. "The Prevent Strategy: From Violent International Terrorism to Local Religious Conservatism". Erişim: 11.10.2018 <http://www.moballegghi.com/radicalised-articles/2018/10/28/prevent>.
- Muslim Council of Britain. *Towards Greater Understanding: Meeting the Needs of Muslim Pupils in State Schools*. London: Muslim Council of Britain, 2007.
- National Association of Head Teachers. "Parents Should Not Have the Right to Remove Children from Religious Education, Say School Leaders". Erişim: 21.02.2019 <https://www.naht.org.uk/news-and-opinion/press-room/parents-should-not-have-the-right-to-remove-children-from-religious-education-say-school-leaders/>.
- National Association of Head Teachers. "School Leaders Respond to Recommended Changes to Religious Education". Erişim: 21.02.2019 <https://www.naht.org.uk/news-and-opinion/press-room/naht-responds-to-recommended-changes-to-religious-education/>.
- National Association of Teachers of Religious Education. "Extended NATRE Response to the Commission Report". Erişim: 21.02.2019 <https://www.natre.org.uk/news/latest-news/extended-natre-response-to-the-commission-report/>.
- National Association of Teachers of Religious Education - National Association of Head Teachers. "Guidance: Dealing with Withdrawal from RE". Erişim: 21.02.2019 https://www.natre.org.uk/uploads/Free%20Resources/18-15676_NAHT%20RE%20withdrawal%20document_final.pdf.
- National Secular Society. "Pupils Should Have the Same Entitlement to Religion and Belief Education - NSS tells RE Commission". Erişim: 26.11.2018 <http://www.secularism.org.uk/news/2017/02/pupils-should-have-the-same-entitlement-to-religion-and-belief-education---nss-tells-re-commission>.
- National Secular Society. "Religious Education". Erişim: 26.11.2018 <http://www.secularism.org.uk/uploads/religious-education-briefing-paper.pdf>.
- National Secular Society. "Religious Education Must be Reformed before Ending Parental Opt-out". Erişim: 26.11.2018 <http://www.secularism.org.uk/news/2016/05/nss--religious-education-must-be-reformed-before-ending-parental-opt-out>.
- Office for National Statistics. "Religion in England and Wales 2011". Erişim: 25.02.2019 <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/culturalidentity/religion/articles/religioninenglandandwales2011/2012-12-11>.
- Ofsted. *Religious Education: Realising the Potential*. Manchester: Ofsted, 2013.
- Parliament, U.K. *School Standards and Framework Act 1998 Chapter 31*. London: The Stationery Office, 1998.
- Relaño, Eugenia. "Educational Pluralism and Freedom of Religion: Recent Decisions of the European Court of Human Rights". *British Journal of Religious Education* 32/1 (2010): 19-29. <https://doi.org/10.1080/01416200903332049>.
- Religious Education Council of England and Wales. "Our Members". Erişim: 21.02.2019 <https://www.religiouseducationcouncil.org.uk/about/our-members/>.
- Religious Education Council of England and Wales. "REC Reaction to the Government Response to the Commission on RE". Erişim: 21.02.2019

- <https://www.religiouseducationcouncil.org.uk/news/government-response-to-the-commission-on-re/>.
- Richardson, James T. “Update on Jehovah’s Witness cases before the European Court of Human Rights: implications of a surprising partnership”. *Religion, State and Society* 45/3-4 (2017): 232-248. <https://doi.org/10.1080/09637494.2017.1389131>.
- Richardson, Norman v.dğr. “Opting Out or Opting In? Conscience Clauses, Minority Belief Communities and the Possibility of Inclusive Religious Education in Northern Ireland”. *British Journal of Religious Education* 35/3 (2013): 236-250. <https://doi.org/10.1080/01416200.2012.750595>.
- Smalley, Paul. “Withdrawal from RE and Collective Worship in one English LA”. Erişim: 26.11.2018 <http://www.nasacre.org.uk/file/nasacre/1-147-withdrawal-from-re-and-collective-worship-in-one-english-la.pdf>.
- Smart, Ninian. “What is truth in RE?”. *Learning for Living* 10/1 (1970): 13-15. <https://doi.org/10.1080/00239707008556876>.
- Thomson, Abdallah. “What the Tory Government Calls “Integration” is Muslim Disintegration”. Erişim: 28.02.2019 <https://www.islam21c.com/politics/what-the-tory-government-calls-integration-is-muslim-disintegration/>.
- U.K. Parliament. *Education Reform Act 1988 Chapter 40*. London: The Stationery Office, 1988.
- U.K. Parliament. *Elementary Education Act 1870 Chapter 75*. London: The Stationery Office, 1870.
- Watson, Brenda. “Secularism, Schools and Religious Education”. *Inspiring Faith in Schools : Studies in Religious Education*. Ed. M. C. Felderhof - P. Thompson - D. Torevell. 3-15. Aldershot: Ashgate, 2007.
- Whittaker, Freddie. “Heads Back CofE Call to Ban Parents Withdrawing Children from RE”. Erişim: 06.11.2018 <https://schoolsweek.co.uk/heads-back-cofe-call-to-ban-parents-withdrawing-children-from-re/>.
- Zaki, Yaqub. “The Teaching of Islam in Schools: A Muslim Viewpoint”. *British Journal of Religious Education* 5/1 (1982): 33-38. <https://doi.org/10.1080/0141620820050108>.

Debates Over the Right to Withdraw from Religious Education in England

(Extended Abstract)

Religious education as a separate subject is taught in state schools in most European countries, but where religious education compulsory there is also a route by which children can withdraw from religious education. Religious education is a mandatory subject in primary and secondary state schools in England too, but at the same time children can be withdrawn from religious education by their parents or by their own choice after their 18th birthday. There is no obligation to give a reason to withdraw from religious education wholly or partially. However, this right has recently become a matter of debate. As the right of withdrawal is a contentious issue in Turkey, the article explores the debates in England to see how these debates are taken place in other countries. Reports and news about these debates and recent reports on religious education were analysed.

There is diversity in English school system and therefore the model of religious education mainly depends on the character and type of the school. Some schools must follow locally agreed syllabuses which are mainly non-denominational and non-confessional, but there are also schools with a religious character, some of which can form and determine the model of religious education they taught. It means that it is possible to find different religious education models in state schools in England and this is related to the debates over the right of withdrawal.

It is observed that the calls for the end of the right of withdrawal have increased since 2014. Some groups such as National Association of Head Teachers demand removal of the right of withdrawal immediately, but other groups like the Church of England and British Humanist Association expect some reforms in religious education before the removal. However, there are also some groups and reports, which seem to support the preservation of right of withdrawal. For example, Commission on Religious Education, which published the most extensive report on religious education in recent years in England, opted for the preservation of the right of withdrawal, on the grounds that due to diverse education system in England there is no guarantee that every school curriculum would be sufficiently objective, critical and pluralistic to justify ending the right of withdrawal. The Commission also claimed that the right of withdrawal is protected by the European Convention on Human Rights.

The context within which these debates occur in England is considered in this article. It can be argued that the debates over the right of withdrawal do not exist in a vacuum. Terrorism and allegations like Islamic plot to take over schools and subsequent introduction of basic British values have fuelled these debates. In this sense, the debates over right of withdrawal are not only about

pedagogy and religious education model, but also about politics, security and how to manage diversity. One can argue that these debates indicate mistrust of those who withdraw their children from religious education.

The question of whether it is possible to abolish the right of withdrawal from practical, political and human rights' point of view is also discussed. As stated earlier some groups demand reforms in religious education before the end of the right of withdrawal, but there is no consensus among them on how and to what end religious education should be reformed. Moreover, there seems no political will to abolish the right of withdrawal due to sensitivity of the issue. Ending the right of withdrawal will also probably have practical and legal consequences, because, even though supranational courts and recommendations state that there is no need for the right of withdrawal if religious education provided is objective, critical and pluralistic, it seems extremely difficult to convince all the stakeholders on this matter and some legal experts stress that an appropriate right of withdrawal is still the singly most effective vehicle by which the States might avoid the charge of indoctrination before supranational courts.

The debates over the right of withdrawal in England shows how difficult to manage right of withdrawal from religious education. As some stakeholders in England claim, the right of withdrawal is not an ideal solution, but its abolition would create practical, political and legal difficulties. Therefore, the Commission on Religious Education "reluctantly" recommended retaining the right of withdrawal, after considering views of stakeholders, national education system and international human rights law. In Turkey, too, an extensive report on the right of withdrawal can be commissioned to explore and consider the views of religious education stakeholders, national education system and international human rights law.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

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

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 39, Yıl/Year: 2019 (Haziran/June)

KUR'ÂN'DA YERLEŞİM BİRİMLERİ

Settlement Units in the Qur'ân

Muhammed Selman ÇALIŞKAN

Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı – Dr., İstanbul
University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Istanbul/Turkey

mscaliskan@istanbul.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6287-7738>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 20/10/2018

Kabul Tarihi/Date Accepted: 19/02/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2019

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.472735>

Atf/Citation: Çalışkan, Muhammed Selman. "Kur'ân'da Yerleşim Birimleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 29-66.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Kur'ân'da Yerleşim Birimleri

Öz

Kur'ân'da zikri geçen kavimlerin yaşam mahallerinin hususi isimlerden daha çok birim adları ile anıldığı görülmektedir. Karye, diyar, beled, medine ve mısır Kur'ân'da zikredilen yerleşim birimleridir. Bu birimlerin birçok kavim için farklı bağlamlarda kullanılması, onların özel yerleşim yerleri olmadığını göstermektedir. Söz konusu yerleşim birimlerinin temel olarak insanların bir arada yerleşik halde yaşamasını ifade ediyor olmasından hareketle kaynaklar, bu birim adlarını birbirinin müteradifi olarak ele almıştır. Ancak bağlam dikkate alındığında bir kavmin yerleşimi için kullanılan muhtelif birim adlarının o yerleşim yerini farklı yönlerden tavsif ettiği görülmektedir. Bu bakımdan beled, üzerinde hayat sürülen toprağa; diyar, mesken ve binalara; karye ise birlik ve beraberlik içinde yaşayan insan unsuruna vurgu yapmaktadır. Medine, aralarında bir birliktelik bulunan yerleşim yerlerinden müteşekkil yapı için kullanılmaktadır. Dolayısıyla medineler çeşitli unsurlara ev sahipliği yapmaktadır. Bir yerleşim yerinin mısır olarak anılması ise onun kalkınmada sair yerlerden tefrik edilmesi münasebetiyedir. Ayrıca mısır kendine yetebilecek derecede ürün yetiştiren yahut tedarik edebilen yerleşimlerin de adıdır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Yerleşim Birimi, Karye, Diyar, Beled, Medine.

Settlement Units in the Qur'ân

Abstract

The settlements of the tribes in the Qur'ân are usually referred to as qarya, diyâr, balad, madîna and mişr. The use of these names in different contexts for many tribes shows that they are not special settlements. The settlement units mentioned are the places where people live together and settled. In this respect, these settlement units are mentioned as the synonym of each other. However, when the context is taken into consideration, it is seen that the different unit names used for the settlement of a tribe characterize that settlement from different angles. Qarya emphasizes people living in unity and solidarity. Balad emphasizes the land that lives on. Diyâr emphasizes houses and buildings. Madîna is used for settlements with a combination between them. Therefore, madîna is home to various human elements. The name of a settlement as a mişr is due to its differentiation from the settlements around it. This differentiation is in terms of development. On the other hand, mişr is the name of the settlement where various products are grown or found.

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

Keywords: Tafsîr, Settlement Unit, Qarya, Diyâr, Balad, Madîna.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm geçmiş kavimlerin kıssalarını hikâye ederken onların meskûn bulunduğu mahaller için birtakım cins isimler kullanır. Bunlar *karye*, *diyar*, *beled*, *medine* ve *mısr*dır. Bu isimlerin birçok kavim için farklı bağlamlarda kullanılması, onların birer *yerleşim yeri* değil *yerleşim birimi* olduğunu göstermektedir. Söz gelimi Hicr, Hz. Salih'in kavmi Semûd'un *yerleşim yeri*dir. Ancak Âd, Semûd ve Lût kavminin yaşadığı yerler için kullanılan *karye* kelimesi, *yerleşim birimidir*. Bu bakımdan çalışma başlığında zikrettiğimiz *yerleşim birimi* ile "göçebe olmayan mütemekkin fertler tarafından mekân tutulup içtimai bir hayat sürülen ve kendi sınıfından birçok mevkie ad olan meskûn mahal cüz'ü"nü kastettiğimizi ifade etmeliyiz. Bu tanım, Kur'ân'da zikredilmekle beraber yerleşim yerleri dışında kalan alanlarda geçici bir ikameye konu olan

bâdiye¹ ile lügatte umumî bir anlamı haiz olmasına karşın Kur'an'da muvakkat bir surette zikredilen vatan² kelimelerini konumuz dışında bırakmaktadır.³

Kur'an'da bir kavim için farklı bağlamlarda birden fazla yerleşim birimi adı kullanılması, bu adların nüfus, yüzölçümü yahut gelişmişlik seviyesine işaret eden niteliksel kullanımlar olduğunu akla getirmektedir. Müfessirler

- 1 Bâdiye (البادية) yahut bedv (البدو) yerleşim yerlerinden uzak meralar, geniş düzlükler, kırsal alanlar, çöller vs. yerler için kullanılır. Bâdiye (البادية)'nin türetildiği bdv kökü, bir yere yerleşmek orada mukim olmak manasında kullanılan h-d-r (حضر) kökünün zıttı olup yerleşim yerinden mera, sahra gibi açık alanlara çıkıp zahir olmak için kullanılır. Arapçada yerleşik olanlara ehl-i hadar (أهل الحضر), göçebe olanlara ise ehl-i bedv (أهل البدو) denir. H-d-r kökünün bu manada kullanımı el-Bakara 2/196 ve el-A'râf 7/163 ayetlerinde görülmektedir. B-d-v kökünün Kur'an'da kullanımına gelince el-Hacc 22/25. ayette Mescid-i Harâm'ın dışında bulunanlardan bâd (الباد) (وَأَلْمَسْجِدَ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ) şeklinde bahsedilmektedir. Bu durumda Mescid-i Harâm merkez kabul edilerek etrafı taşra addedilmiştir. Kelimenin, el-Ahzâb 33/20 âyetinde yerleşim yerinden ayrılarak sahraya çıkmak anlamında kullanıldığı görülmektedir. Hendek harbinde müttefik düşman kuvvetlerinin yeniden üzerlerine gelmeleri durumunda münâfikların savaşmak istemedikleri şöyle ifade edilmektedir: "Müttefiklerin ordusu yine gelecek olsa, isterler ki, çölde göçebeler içinde bulunsunlar da (يَتَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ) sizin haberlerinizi (uzaktan) sorsunlar." Bk. Ebû Mansûr Muḥammed b. Ahmed el-Ezherî, "Bdv", *Tehzîbu'l-luġa* (b.y.: ed-Dâru'l-Misriyye, ts.), 14: 203; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, "Bdv", *es-Sihâh tâcü'l-luġa ve sıhâhu'l-arabiyye*, 4. Baskı, nşr. Ahmed Abdülġafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâîyîn, 1990), 6: 2278; Ḥalil b. Aḥmed el-Ferâhîdî, "Bdv", *Kitâbu'l-Ayn*, nşr. Abdülhamid Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1: 119; Muḥammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, "el-Bedv", *el-Kâmûsu'l-muḥît*, 8. Baskı, nşr. Muḥammed Naîm el-Araksûsî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1262; Hüseyin b. Mesud el-Begâvî, *Tefsîru'l-Begâvî (Meâlimu't-tenzîl)*, nşr. Muḥammed Abdullah en-Nemr (Riyad, Dâru Tîbe, 1409/1989), 4: 281, 5: 376.
- 2 Vatan kelimesi ile ilgili olarak yegâne kullanımın et-Tevbe 9/25. ayette geçen mevâtin/مواطن (müfred: مَوَاطِن) kelimesi olduğu görülmektedir. Kelime, ayet bağlamında harb edilen ve şehit düşülen yer(ler) manasına gelmektedir. Umumi manada ise bir iş münasebetiyle insanın ikametine konu olan mahal(ler) anlamındadır. Bk. Ahmed b. Yusuf Semîn el-Halebî, "Vtn", *Um-detü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*, nşr. Muḥammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 4: 323; Muḥammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, "Vtn", *Lisânu'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 54: 4868; Ḥalil b. Aḥmed, "Vtn", 4: 381; Cevherî, "Vtn", 6: 2215, Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, "Vtn", *Esâsü'l-belâġa*, nşr. Muḥammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2: 343.
- 3 Kur'an'da insanın hayat mahalli olarak arz (الأرض) yani yeryüzü zikredilmektedir. Arzullah (ارضى-ارض الله) şeklinde Allah Teâla'ya izafe edilen bu mahallin kıssalar bağlamındaki kullanımı, kıssada söz konusu edilen kavmin yaşadığı mahalli yani yeryüzünün o kavmin yaşadığı alana münhasır kısmını ifade etmektedir. Bu bakımdan tüm yeryüzü yahut onun bir kısmı için kullanılan arz kelimesi yerleşim birimi olarak değerlendirilebilecek bir tabir değildir. Arz hakkında detaylı bilgi için bk. Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998), 445-454. Benzer şekilde mesken/مَسْكَن (Sebe 34/15) ve cemisi mesâkin/مَسَاكِين (İbrahim 14/45, Tâhâ 20/128, es-Secde 32/26) kelimeleri de bir kavmin yaşadığı mahalli ifade etmek için ism-i mekân formunda 'sükûn bulunan yer, meskûn mekân' anlamlarına gelmekte ve yerleşim birimi olarak kullanılmamaktadır.

kullanımdaki çeşitliliği kelimelerin müterâdifliği ile açıklamakta, bağlamın dikkate alınarak eşanlamlı kelimelerle tefennün yapıldığını ifade etmektedirler.⁴ Bu izah Arap dilindeki kullanımı açısından doğru ve fakat Kur'ân bağlamı açısından eksiktir. Zira Kur'ân, belli konular özelinde belli yerleşim birimi adlarını kullanmaktadır. Söz gelimi “Helak ettiğimiz her karye...” (eş-Şuarâ 26/208), “Peygamber gönderdiğimiz her karye...” (el-A'râf 7/94), “Rabbinin emrinden çıkan her karye...” (et-Talâk 65/8) şeklindeki ayetlerin *karye* kelimesi kullanılarak ifade edildiği görülmektedir. Bu durum, el-İsrâ 17/58 ayetinin de sarih bir şekilde ifade ettiği üzere, *karye* kelimesinin mazide tesis edilmiş yahut istikbalde tesis edilecek tüm yerleşim yerleri için kullanılacak bir üst kavram olmasıyla açıklanabilir. Ancak benzer ifadelerin diğer yerleşim birimleri ile kurulmamasının yanı sıra farklı yerlerde ve farklı kavimler hakkında zikredilmesine rağmen helak edilen kavimlerin çöke kaldıkları yerden de sadece *diyâr* şeklinde bahsedilmesi, yerleşim birimi kullanımlarının konu bağlamı ile alakalı olduğunu ortaya koymaktadır.

Yerleşim birimlerinin bir yerin fiziki, içtimai yahut iktisadi yönüyle alakalı olup olmadığını bilmek, evveleminde söz konusu birimlerin bağlamları itibarıyla nereye tekabül ettiğinin tespitini gerektirmektedir. Bu bakımdan çalışmada, tefsirler başta olmak üzere muhtelif kaynaklardan istifade ile yerleşim birimlerinin ıtlak edildiği yerler ele alınmış ve haklarında muhtasar bilgi verilmiştir. Çalışmada bu detaya inilmesinin sebebi, yerleşim birimi adının niteliğe dönük bir tavsifi haiz olup olmadığını ortaya çıkarmaktır. Bir yerleşim birimini tüm kullanımları ile tetkik etmek, bu birimlerin dilimizdeki karşılıklarını tespitte de imkân sağlamıştır. Bugün oldukça küçük yerleşim yerleri için kullanılan köy ve kasaba kelimelerinin Kur'ân'daki *karye* kelimesini karşılamayacağı, kelimenin ülke veya memleket şeklinde ifade edilmesi gereği bu vesileyle görülmüştür.⁵ Yine yüzeysel bir okuma neticesinde bazı yerleşim bi-

-
- 4 Bk. Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 13: 40, 22: 365; Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 15: 39; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmiu beyne fenneyi'r-rivayeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, nşr. Abdurrahman Umeyre (b.y.: Dâru'l-Vefâ, ts.), 3: 420; Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-Suûd (İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm)*, nşr. Abdülkadir Ahmed Ata (Riyad: Mektebetü'r-Riyadî'l-Hadîse, ts.), 3: 544; el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr* (Kahire: el-Matbaatü Bülâk, 1285/1868), 2: 398; İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 12: 113-114, 122; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, nşr. Halil Eser (İstanbul: Mektebetü Eser, 1389/1969), 1: 150.
- 5 Karyenin büyük yerleşimleri ifade ettiğine dair bilgi için bk. Ahmed Mustafa Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1946) 1: 118; Bikâî, *Nazm*, 20: 165; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 1: 513-514. Karye kelimesinin küçük yerleşimleri ifade eden kelimelerle karşılaşması, kelimenin zaman içinde Arapça'da bu şekilde kullanılır hale gelmesi ile izah edilebilir. Öte yandan kendisine karye yahut başka bir birim adı ıtlak edilen hemen her yerleşim yeri, süreç

rimlerinin zulüm ve fesâd, bazılarının ise imar ve ıslah yurtları için kullanıldığına dair zihne tebâdür eden fikirler de bu tetkikat neticesinde izale edilmiştir.

Çalışma başlığımız ile dolaylı bir alakayı haiz olan bazı eserler mevcutsa da bunlar, konularının genişliği itibariyle yerleşim birimlerini bir bütün olarak ele almaktan uzaktırlar.⁶ Bu bakımdan çalışmamız, yerleşim birimlerini kullanıldıkları yerler açısından bir bütün olarak incelemek ve bu birim adları arasındaki mana farklılıklarını bağlamı dikkate alarak ortaya koymayı istihdaf etmek bakımından müstakil ve özgün bir muhtevayı haizdir. Yerleşim birimlerinin mekkî ve medenî birçok surede zikredildiği görülmektedir. Bu sebeple birim adı kullanımlarının mekkî yahut medenî surelere göre şekillendiğini söylemek zordur. Maahaza kavimler özelinde kayda değer bir mekkî-medenî kullanım farklılığı varsa bunlara çalışmada değindik. Başlık isimlendirmesi ve sıralamasını ise kullanımdaki ziyadeliği dikkate alarak yaptık.

1. Karye

Karye (الْقَرْيَة) kelimesi, cem ve içtima anlamına gelen *kry* (قري) kökünden müştak olup mastar bina-i merre kalıbındandır. *Kry* kökünden müştak tüm kelimelelerin cem manasını bünyelerinde barındırdıkları görülmektedir. Nitekim küçük miktardaki su birikintisine *karî* (قري) büyük miktardakine *makrâ* (مقرى), muhtelif kemiklerin bir araya geldiği sırt bölgesine *karâ* (قري), rahminde su toplanan deveye *mukr* (مقرى), kuyu yahut yağmur sularının doldurduğu büyük havuza ve misafirleri bir araya toplaması sebebiyle kâseye *mikrâ* (مقرأة) denilmektedir.⁷

içerisinde büyüme veya küçülme kaydedebilir. Nitekim tarih ve coğrafya eserlerinde bir yerleşim yerinin farklı dönemlerde farklı yerleşim birimleri ile anılması bunu göstermektedir. Bk. İsmail Pırlanta, "İslam Coğrafyacılarının Eserlerinde Yerleşim Birimlerinin İsimlendirilmesi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Bahar 2011): 156, 162. Hz. Peygamber'in "Ahalisi diğer karyelerin ahalisini yenecek bir karyeye hicret etmekle emrolundum. (أمرت بقرية) "تأكل القرى" sözü de Medîne-i Münevvere'nin büyüme potansiyelini ifade etmektedir. Bk. Buḥârî, "Fezâilu'l-Medîne", 2.

6 Yusuf Ahmed Ali Ebû Rîde, *Alâmü'l-mekân fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Yüksek Lisans Tezi, Câmiatü Halîl, 2007/2008); Ali Akpınar, *Kur'an Coğrafyası -Kur'an'da Yer Adları-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2002); Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998).

7 Halil b. Aḥmed, "Krv", 3: 384-385; Ezherî, "Kry", 9: 267, 269, 271; Ahmed b. Fâris, "Kry", *Mucemu mekâyîsi'l-luḡa*, nşr. Abdüsselam Muḥammed Harun (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 5: 78; Cevherî, "Krv", 6: 2461. İbn Faris قري ve قرا köklerinin cem ve içtima manalarını tazammun ettiğini belirtmekte ve her üç kökten müştak kelimelerin bu anlama çıktığını ifade etmektedir. قرا kökünden müştak olan Kur'an (القرآن) ahkâm, kıssa ve diğer şeyleri cem etmesi sebebiyle bu şekilde isimlendirilmiştir. Aynı şekilde قري kelimesi, kanın rahimde toplanıp dışarıya çıkması sebebiyle tuhur dönemine işaret etmektedir. Bk. İbn Fâris, "Kry", 5: 79. Kaynaklarda قري

Karye (cemi: *kurâ*/كُرَى), insanların yerleşik bir hayat sürmek için toplandığı yer anlamına gelmektedir. Evler, binalar ve arazilerden müteşekkil büyük şehirlere de *karye* adı ıtlak edilmektedir. Bu yönüyle *karye*, yapıların ve dolayısıyla insan fertlerinin toplandığı yerdir.⁸

Kry kökünün daha çok su ile alakalı kullanılması, bir yerleşim yeri olarak *karye* kelimesinin de su ile bir münasebetinin olmasını akla getirmektedir. Nitekim Mâverdi (ö. 450/1058) *karye* kelimesinin yerleşim yeri için kullanılmasının, suyun buralardaki varlığı sebebiyle olduğuna işaret etmektedir.⁹ Öte yandan *bedâvetin*, sıcak yaz günlerinde suyun bulunduğu bölgeye yerleşmek manasına gelen *hadarîlik* halinden sonra mera yahut sahraya gitmek anlamı da göz önünde bulundurulduğunda, birer *hadarîlik* ürünü olan yerleşim birimlerinin suyun bulunduğu yerler etrafında teşekkül ettiğini söylemek uzak olmayacaktır.¹⁰

Kur'ân'da belirli bir kavmi işaret etmeksizin *karye* kelimesinin nekre olarak (كُرَى) kullanıldığı yerlerde, *karye* üzerinden cemiyetlerin tabi olduğu içtimai tahavvül kanunlarından (sünnetullâh) bahsedilmektedir.¹¹ Bu ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla *karyelerin* helakini, orada hile yapıp birtakım işler çeviren

kökünün yönelmek ve araştırmak، كَرَى kökünün misafire hürmet ve ihsanda bulunmak، كَرَى kökünün ise ilkâ etmek anlamları da zikredilir. Bk. Hâlib b. Aḥmed, "Krv", 3: 385; Ezherî, "Kry", 9: 271; İbn Manzûr, "Krv", 40: 3616, 3618; Firûzâbâdî, "el-Karv", 1324.

- 8 Hüseyin b. Muḥammed Râgıb İsfahânî, "Kry", *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (b.y.: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.), 2: 521; İbn Fâris, "Kry", 5: 78; İbn Manzûr, "Krv", 40: 3617. Karyede ikamet eden kişi kârî (القَارِي), karyeye nispet edilen kişi veya şey karavî (قَرَوِي) yahut kar'î (قَرِي) şeklinde isimlendirilir. Çölde/kırsalda yaşayanlar için ehl-i bâdiye (أهل البادية) kullanıldığı gibi yerleşik şehirlî halk için de ehl-i kâriye (أهل القارية) tabiri kullanılır. Bk. Hâlib b. Aḥmed, "Krv", 3: 385; Firûzâbâdî, "el-Karye", 1323; İbn Manzûr, "Krv", 40: 3617; Ezherî, "Kry", 9: 268.
- 9 Ali b. Muḥammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2: 271. Ayrıca Sebe 34/18. ayette zikredilen *kurâ zahira* (كُرَى ظَاهِرَة) terkibine "suyu bol olan yer" şeklinde bir açıklama getirilmektedir. Bk. Mâverdi, *Nüket*, 4: 445; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, 4: 425.
- 10 *Bâdiye* (البادية), *hâdıranın* (الحاضرة) zitti olup sıcak yaz günlerinde su bulunan bir yere gelip konan kavme *hâdırra* denir. Aynı kavim, sıcaklardan sonra suyun yanından ayrılıp hayvanlarının ot ihtiyacı için kırsala çekildiği vakit de *bâdiye* şeklinde isimlendirilir. Bk. Ezherî, "Bdv", 14: 203; İbn Manzûr, "Bdv", 3: 235. Arap yarımadası özelinde suyun hadarîliğin/yerleşimin ve ferdi mülkiyetin sebebi olduğuna dair bir bilgi için bk. Cevad Ali, *el-Mufaşşal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (b.y.: Câmîatü Bağdât, 1993), 7: 130-132.
- 11 Bu görüş ile ilgili bk. Akpınar, *Kur'ân Coğrafyası*, 155. *Karye* kelimesinin cemisinin de aynı kanunları ifade etmek için marife olarak kullanıldığı vakidir. Bk. el-En'âm 6/131, el-A'râf 7/96-98, Hûd 11/117, Yûsuf 12/109, el-Kasas 28/59. et-Talâk 65/8 ve el-Hacc 22/45, 48. ayetler istisna edildiğinde *karye* kelimesinin içtimai tahavvül kanunlarını ifade eden tüm kullanımlarının mekkî sûrelerde zikredildiği görülmektedir. Kelimenin kullanımları için bk. Muḥammed Fuâd Abdülbâkî, "Kry", *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 652-653.

ileri gelen mücrimler (el-En'âm 6/123) ile fısk u fücûr çıkararak atalarının yolundan dönmekte ısrarcı, varlık ve refah içerisinde hayat süren mütref/şımarmışlar hazırlamaktadır (el-İsrâ 17/16, ez-Zuhuruf 43/23, Sebe 34/34, el-Kasas 28/58). Allah Teâlâ *karye* ahalisini helak edilecekleri vakte kadar tehir ederken (el-Hicr 15/4, el-Hacc 22/48), elçileri vasıtasıyla (eş-Şuarâ 26/208, el-Kasas 28/59, Yûsuf 12/109, el-En'âm 6/131, et-Talâk 65/8)¹² göndermiş olduğu emirlerine boyun eğmeleri için de onları muhtelif belâ ve sıkıntılara uğratmıştır (el-A'râf 7/94). İman etmemekte diretip (el-Enbiyâ 21/6, Yûnus 10/98, el-A'râf 7/96) zulümde ısrar eden tüm *karyeler* (el-Kasas 28/59; el-Enbiyâ 21/11, Hûd 11/117, el-Hacc 22/45, 48), dönüşü olmamak üzere helak edilmiştir (el-Enbiyâ 21/95).¹³ Helak edilen *karyelerde* -az bir topluluk yahut az bir süre dışında yerleşimin olduğu görülmemektedir (el-Kasas 28/58).¹⁴ Ahalisi zalim olan her *karyenin* ise kıyamete değin ya helak edileceği yahut şiddetli bir azaba duçar olacağı belirtilmektedir (el-İsrâ 17/58, el-Kasas 28/59).¹⁵

Yaşadıkları yerden *karye* şeklinde bahsedilen kavimlerden birinin Lût kavmi olduğu görülmektedir (el-A'râf 7/82, el-Enbiyâ 21/74, el-Furkân 25/40, en-Neml 27/56, el-Ankebût 29/31, 34). Hz. Lût aslen Bâbilli olup amcası Hz. İbrahim ile birlikte Şam bölgesine göçmüş, amcası Filistin'e kendisi ise Ürdün'e yerleşmiştir. Bunun üzerine Hz. Lût Ürdün'de yaşayan Sedûm halkına rasûl olarak gönderilmiştir. Sedûmlular verimli topraklara sahip olduklarından etraf beldelerin halkları onlara gelip ürünlerinden almak isterlerdi. Bu durumdan hoşlanmayan Sedûmlular özellikle kimsesiz kişilere livâtada bulunmaya başladılar. Nihayetinde helak edilerek yeryüzünden silinip gittiler. Helâk edilen yerleşim yerleri Sabvâyim (صَبْوَايم), Dâdûmâ (دَادُومَا), Âmûrâ (عَامُورَا), Sabûrâ (صَبُورَا), Su'ra (صَعْرَة), Katm (قَتْم) ve içlerindeki en büyük *karye* olan Sedûmâ (سَدُومَا)'dır. Bu yerler "Lut karyeleri" olarak bilinmektedir. Kavmin toplam nüfusunun 400 bin yahut 4 milyon olduğu zikredilmektedir.¹⁶

12 el-Furkân 25/51 ayetindeki وَلَوْ شِئْنَا لَئَعْنُنَا فِي كُلِّ مَرْيَةٍ نَدِيرًا "Meşiet etsek her karyeye nezir gönderirdik." ifadesi "Meşiet etsek her karyeye nezir gönderirdik. Ancak böyle yapmadık seni tüm insanlığa gönderdik." şeklinde anlaşılabilir. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 24: 99.

13 Ayetin, helak edilen karye halkının dünyaya dönemeyeceği yahut şirklerinden dönmeyeceklerine dair tefsiri için bk. Râzî, *Mefâtîh*, 22: 220-221.

14 Söz gelimi Hz. Şuayb'ın karyesi Medyen'in XII. asırda gelir kaynağı olmayan bir ticaret şehri, XIV. asırda ise harabelik olduğu bilinmektedir. Bk. Frants Buhl, "Medyen Şuayb", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955), 7: 473; Eyle, IX. asra kadar yavaş yavaş önemini kaybetmiş ve terk edilmiştir. Bugün bu kadîm şehrin harap halde olduğu görülmektedir. Bk. Alois Musil, "Eyle", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1948), 4: 420-421.

15 Helak olgusunun kıyamete kadar devam edeceğine dair detaylı bilgi için bk. Abdullah Emin Çimen, "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?", *Usûl: İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2005): 43-46, 53-55.

16 Muḥammed b. Habîb, *el-Muḥabber*, nşr. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 467; Muḥammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, ts.), 12: 492; Beğavî, *Meâlim*, 3: 255; Abdülhak b. Gâlib

Hız. Şuayb'ın kavmi Medyen'in yaşadığı yer için de *karye* kelimesi kullanılmaktadır (el-A'râf 7/88. Ayrıca bk. el-A'râf 7/101, Hûd 11/100, 102).¹⁷ Medyen Hz. İbrahim'in Ketura'dan olan oğludur. Medyen'in soyundan gelen bu kavim, Medine ile Şam arasındaki Tebük adlı yerin hizasında bulunan ve Kızıldeniz'in doğu sahiline düşen alanda yaşamaktaydı. Bu alan, Suriye↔Yemen ve Mısır↔İran ticaret yollarının kesiştiği bölgede yer aldığından Medyenliler ticaretle iştiğal etmekteydiler (el-Hicr 15/79). Ayrıca bölge halkı hayvancılık ve madencilikle de uğraşmaktaydı.¹⁸ Bölgede hayvancılığın gelişmiş olması, Hz. Musa'nın Medyen'de bulunduğu sırada sürülerini suvarmaya getiren çobanlara şahit olmasından da anlaşılmaktadır (Tâhâ 20/40; el-Kasas 28/22-23). Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Şuayb'ın kavminin ticarî muamelelerine dönük hilelerinden bahsetmesi de onların ticaretle iştiğal ettiğini açıkça göstermektedir (el-A'râf 7/85, Hûd 11/84-87, eş-Şuarâ 26/181-183).

Mısır kralının çalınan su tasını bulmak için Hz. Yusuf'un kardeşlerinin bulunduğu kervanın teftiş edildiği yerden de *karye* şeklinde bahsedilmektedir

b. Atiyye el-Endelîsi, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2: 426; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyinu limâ tedammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 9: 274, 280, 11: 172, 185; Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfâzi Kitâbillâhi'l-Azîz*, nşr. Arabî Abdülhamîd Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 376.

17 Ayetlerde Hz. Şuayb'ın gönderildiği topluluktan ashâb-ı Eyke olarak da bahsedilmektedir (el-Hicr 15/78; eş-Şuarâ 26/176; Sâd 38/13; Kâf 50/14). Medyen ile Eyke'nin farklı yahut aynı kavim olduğu ifade edilmektedir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14: 100; İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Riyad: Dâru Tîbe, 1999), 6: 158-159; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 14: 71. Ayrıca bk. Mehmet Ümit, "Şuayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 222-223. Ancak Medyenlilerden bahseden ayetlerde Hz. Şuayb'ın onların kardeşi olduğu ifade edilirken ashâb-ı Eyke bağlamında kardeş zikrinin geçmemesi, Hz. Şuayb'ın Medyenlilerin aksine Eykeliler ile nesebi yahut sıhrî bir bağının olmadığını göstermektedir. Karye tabirinin Medyen için kullanılması ve Hz. Şuayb'ın Eykelilerin değil Medyenlilerin kardeşi/nesli olduğunun ifade edilmesi, Rasullerin karye ehlerinden seçilerek görevlendirildiğini bildiren ayetle (Yûsuf 12/109) de mütenasip bir durum arz etmektedir. Bk. İbn Âşûr, *Tahrîr*, 19: 184. Ayrıca bk. İbn Âşûr, *Tahrîr*, 14: 71. İbn Kesîr ise Kur'ân'da Hz. Şuayb'ın Eykelilerin kardeşi olduğuna dair bir ifadenin bulunmamasını, Eyke isminin bir idol/putu karşılması ile ilişkilendirmektedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6: 158.

18 Tekvin 25/1-2; I. Tarihler 1/32; Yakût b. Abdillâh el-Hamevî, "Medyen", *Mucemu'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), 5: 77-78; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 446-447; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 19: 183-184; İbn Manzûr, "Eyk", 3: 190. Ömer Faruk Harman, "Medyen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 347. Hicr 15/79. ayetten hareketle Medyen ve Eyke'nin her ikisinin de mühim bir mevkide bulunduğuna dair bir yorum için bk. İbn Âşûr, *Tahrîr*, 14: 72. Tevrat'ta Hz. Yusuf'u kuyudan çıkararak satan tüccarların da Medyenli olduğu zikredilmektedir. Bk. Tekvin 37/28, 36. Medyen'in hicâz yolu üzerinde bulunan Meân (معان) yakınlarında bulunduğu yahut yukarı Mısır karyelerinden olduğuna dair bir bilgi için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 447; Hamevî, "Medyen", 5: 77. Hz. Musa'nın Medyen'de davalarını suladığı kızlarla tercümansız konuşmasına (el-Kasas 28/22-28) bakılırsa Medyen ile Mısır arasında dil birliği yahut yakınlığı olduğu söylenebilir.

(Yûsuf 12/82).¹⁹ Müfessirlerin çoğu ayetteki *karye* ile Mısır'ın kastedildiğini söylemektedir. Ancak söz konusu *karyenin*, kervanın konaklayıp erzak aldığı bir Mısır karyesi yahut Mısır'ın giriş kapılarında yer alan bir karye olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır.²⁰ Tâhir b. Âşûr (v. 1973) *karye* ile *medine* kelimelerinin müteradif olduğunu ve ayetteki *karye* ile medine-i Mısır'ın kastedildiğini ifade etmektedir.²¹ Hz. Yusuf'un yaşadığı dönemin M.Ö. 1655 civarı olduğu tahmin edilmektedir. O dönemde Mısır'a Hiksosların hâkim olduğuna dair elimizde kısıtlı bilgiler bulunmaktadır.²² Ancak Yûsuf sûresinde anlatılan mufassal kıssadan öğrendiğimiz kadarıyla o dönemde Mısır, kapılarından kontrollü giriş-çıkışların yapıldığı surlarla çevrili (âyet 67) bir ülke olup kral, bakanlardan müteşekkil bir kabine ve müsteşarlar (âyet 30, 43, 51, 54, 55, 88) ile yönetilmekteydi. Geçim kaynakları açısından tarım ve hayvancılığın önemli bir yer tuttuğu Mısır (âyet 59-65, 100), etraf memleketlerle taşra yerleşimlerine gıda tedarikinde bulunabilecek kadar ürüne ve bu ürünleri depolayan silolara sahipti (âyet 43, 46-49). Tutuklu yargılama, hapis, idam ve seyahat kurallarına dair düzenlemelerin bulunduğu bir hukuk sistemine (âyet 25, 32-33, 35-36, 41-42, 74-76, 79, 100) sahip olan ülkede ayrıca kriminolojik vaka tahlili de yapılabiliyordu (âyet 26-27). İdareciler çok odalı ve lüks tefrişatlı saraylarda ikamet etmekteydi (âyet 23, 30-32, 41, 50, 70, 72). Böyle bir medeniyeti inşa edecek ilmi birikime de sahip olduğunu söyleyebileceğimiz Mısır'ın ayrıca rüya ilminde de önemli bir aşama kaydettiği anlaşılmaktadır (âyet 43-44).

Sebt (cumartesi) günü avlanma yasağına uymadıkları için maymuna mes-hedilen İsrailoğulları'nın yaşadığı deniz kıyısındaki yer için de *karye* kelimesi kullanılmaktadır (el-A'râf 7/163).²³ Bu yerin Medyen ve Tûr arasında bulunan Eyle, Eyle ile Tûr arasındaki Medyen, Medyen sahili, Medyen ile Aynûnâ arasında bulunan Makta yahut Taberiyye olduğuna dair rivayetler bulunmakla birlikte müfessirlerin ekserisi söz konusu yerin Eyle olduğu kanaatindedir.²⁴ Eyle, bugünkü Akabe liman şehrinin bulunduğu Kızıldeniz'in kuzeydoğu

19 Ayette sorma fiilinin karyeye yöneltilmesi mecâzî açıdandır. Ancak bu kullanımın hakiki mana ile de anlaşılabilmesine dair kanaatler bulunmaktadır. Bk. İbn Âşûr, *Tahrîr*, 13: 40; Semîn el-Halebî, "Kry", 3: 304.

20 Beğavî, *Meâlim*, 4: 267; Râzî, *Mefâtîh*, 18: 194; Kurtubî, *el-Câmi'u li aḥkâmi'l-Kur'an*, 11: 427.

21 İbn Âşûr, *Tahrîr*, 13: 40. Nitekim aynı sûrede Mısır'dan medîne şeklinde de bahsedilmektedir (Yusuf 12/30). Öte yandan kervanın teftişinde Hz. Yusuf'un da hazır olduğuna dair ayetler (Yusuf 12/70-80) dikkate alındığında kervanın şehir merkezinden çıkmadığına dair bir yorumda bulunulabilir.

22 Bu konuda bk. Ömer Faruk Harman, "Firavun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 119.

23 Kur'an'da sebt yasağından bahseden ayetler için bk. el-Bakara 2/65-66; en-Nisâ 4/47, 154; el-Mâide 5/60; en-Nahl 16/124. Söz konusu karyede Sebt yasağına uymayanları ikaz eden bir kısım ahalinin de bulunduğu bilinmektedir (el-A'râf 7/164).

24 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10: 506-509; Mâverdi, *Nüket*, 2: 271-272; Râzî, *Mefâtîh*, 15: 39.

ucunda yer almaktaydı. İsmi Hz. İbrahim'in oğlu olan Medyen'in kızı Eyle'den alan bu şehir, hicâz topraklarının bitip Şam topraklarının başladığı mevkide bulunmaktadır. Dağlardan körfeze doğru açılan bir geçit olduğundan önceleri Akabetü'l-Eyle olarak anılan bu yerin adı, daha sonra Akabe olarak kısaltılmıştır. Kervan yolları ile limanın birleştiği noktada bulunması sebebiyle özellikle orta çağ öncesinde kara ve deniz ticareti bakımından şehrin büyük bir önemi haiz olduğu bilinmektedir. Eyle'nin ekime elverişli az bir tarım toprağı bulunduğundan Eyleliler tarımdan daha çok ticaretle işigal etmekteydi. Hz. Süleyman'ın Eyle'de Fenikelilerin yardımıyla bir ticaret filosu kurduğu bilinmektedir.²⁵

Benî İsrail'in secde ederek girip ikamet etmeleri istenilen yer de *karye* şeklinde anılır (el-Bakara 2/58, el-A'râf 7/161). Bu yerin Beytülmakdis, İlyâ, Remle, Ürdün, Filistin, Tedmür, Belkâ, Şam veya Mısır olduğuna dair görüşler bulunmaktadır.²⁶ Ancak İbn Âşûr Tevrat ifadelerinden hareket ederek söz konusu *karye* ile *Habrûn* (حَبْرُونَ)/Hebron yani *Halîl* şehrinin kastedilmiş olması gerektiğini ifade etmektedir.²⁷ Tarihi milattan önce iki bine kadar uzanan *Halîl*, çarşısı ve kalesi bulunan mamur, münbit bir belde olup Beytülmakdis'in güneyinde yer almaktadır. Eski adı "dört karye" anlamına gelen *Kiryât Arba*

25 Hamevî, "Eyle", 1: 292; Alois Musil, "Eyle", 4: 420; Mustafa L. Bilge, "Akabe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 209-210. Ashâb-ı Seb'tin akibeti için bk. el-A'râf 7/164-166. İlk nesillerin helak edilmesinden sonra Hz. Musa'ya Kitap verildiğini zikreden el-Kasas 28/43. ayetini, Tevrat'ın nüzulünden sonra -maymuna çevrilen karye dışında- hiçbir karyenin ve hiçbir neslin semâdan inen bir azapla topluca helak edilmediğinden bahsetmek suretiyle tefsir eden hadis-i şerif için bk. Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisabûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1997), 2: 480.

26 Bu tartışma hakkında bk. Beğavî, *Meâlim*, 1: 98-99; Râzî, *Mefâtîh*, 3: 94. Söz konusu karye ile Beytülmakdis'in kastedildiğini öne sürenler el-Maide 5/21. ayeti delil getirmektedirler. Ancak İbn Abbas bu karye ile kastedilen yerin, el-Maide 5/22. ayette de işaret edilen Âd kavminin bakiyelerinden zorba (cebbâr) Amalikalıların yaşadığı Erihâ olduğunu ifade etmektedir. Karye ile maksadın Eriha olduğunu ifade edenler, bir sonraki ayette (el-Bakara 2/59, el-A'râf 7/162) zikredilen كَيْبَلٌ kelimesindeki ك harfinin ta'kibiyye manasına gelmesi sebebiyle emrin hemen akabinde karyeye girildiğine dikkat çekmekte, Hz. Musa'nın çölde vefat edip Beytülmakdis'e giremediği bilgisini de dikkate alarak ayetteki karye ile Beytülmakdis'in kastedilemeyeceği görüşüne gitmektedirler. Karyenin Beytülmakdis olduğu kanaatinde olanlar ise bu iddiaya, emri Hz. Musa'nın değil Hz. Yuşa'nın vermiş olduğu ile cevap vermektedirler. Bk. Beğavî, *Meâlim*, 1: 98-99; Râzî, *Mefâtîh*, 3: 94. İbn Kesîr de Eriha'nın Beytülmakdis'e yönelik İsrailoğulları'nın yollarının üzerinde olmadığından hareketle karyenin Eriha'yı işaret ettiği kanaatini uzak görmekte ve kastedilen yerin Beytülmakdis olduğunu ifade etmektedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1: 273. Öte yandan الباب kelimesindeki 'harf-i tarîf' تَاب التَّوْبَةِ terkibindeki karye kelimesinden ivaz/bedel olmasının yanı sıra Beytülmakdis kapılarından birinin bâb-ı hutta (باب حطة) olması göz önünde bulundurulduğunda, karye ile Beytülmakdis'in kastedildiği söylenebilir. Bk. Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 1: 272; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2: 123.

27 İbn Âşûr, *Tahrîr*, 1: 512-514.

iken sonraları *Hebron* adıyla anılmıştır. Hz. Peygamber'in Temûm ed-Dârî'ye verdiği iktâ arazisine dair belgede zikredilen Beyt Aynûn, Habrûn, Mertûm ve Beyt İbrahim'in *Kiryât Arba'*ya tekabül ettiği tahmin edilmektedir.²⁸

el-Bakara 2/259. ayette Hz. Üzeyr, İrmiyâ, Hızır yahut Hezekiyel'in, büyük bir tahribat sonrası yerle bir olduğunu gördüğü yer için de *karye* kelimesi kullanılmaktadır. Bu *karyenin* el-Bakara 2/243'te zikredilen *diyâr* ile aynı yer olduğuna dair yorumlar bulunmaktadır. Söz konusu *diyâr* ise İsrailoğulları'nın çıktığı Mısır yahut veba salgını sebebiyle terk ettikleri Vâsıt taraflarındaki Dâverdân'dır. Ancak müfessirlerin ekserisinin kavline göre ayette geçen *karye* ile Buhtunnasr'ın M.Ö. VI. asrın başlarında harab hale getirdiği Beytûlmakdis kastedilmektedir.²⁹ Beytülharâm ile Mekke'nin kastedildiği gibi Beytûlmakdis ile de İliyâ/Kudüs şehri kastedilmektedir. Kudüs'ün Hz. Davud döneminden itibaren büyük imar faaliyetlerine sahne olduğu bilinmektedir. Hz. Davud Kudüs'ü krallığının merkezi yaparak şehri güçlendirmiştir. Sion adındaki hisarı tahkim etmiş ve bir mabed inşası için gerekli hazırlıkları yapmıştır. Ancak mabed Hz. Süleyman tarafından yaptırılmıştır. Kendisine de bir saray yaptıran Hz. Süleyman şehrin çevresine duvar ördürmüştür. Hz. Süleyman'dan sonra şehrin yağmalandığı ancak zamanla nüfusun artıp yeni mahallelerin ortaya çıktığı bilinmektedir. Sonraki dönemlerde şehrin dış duvarla da çevrildiği kaydedilmektedir. Şehir, milattan evvel 600'lerde Bâbil kralı Buhtunnasr (Nebukadnezzar) tarafından harap hale getirilmiş ve 50 sene boyunca bu halde kalmıştır.³⁰

Sebe kıssasının Neml sûresindeki kısmında, Hz. Süleyman'ın mektubunu alan Sebe melîkesinin kabinesine “*Melikler bir karyeye girdiler mi, orayı perişan ederler ve halkının ulularını alçaltırlar. Onlar da böyle yapacaklardır.*” (en-Neml 27/34) şeklinde bir ifadede bulunduğu zikredilmektedir. Bu ayet Sebelilerin yurduna *karye* isminin ıtlak edildiğini göstermektedir. Sebe, Yemen (San'â)'de yaşayan kadîm bir Arap kabilesinin adı olup Hz. Süleyman ile melîkenin görüşmesi M.Ö. 950 civarlarında gerçekleşmiştir. O zamanlar Sebe, altın ve muhtelif ticaret mallarını güney Arabistan'dan Şam'a ulaştırarak derecede diplomatik bağlantıları güçlü, üretken ve bayındır bir devlet idi. Beytûlmakdis/Şam ile Sebe arasında mamur *karyelerin* bulunduğu ve bu hat boyunca gece-gündüz güvenli bir şekilde seyahat edildiğini ifade eden Sebe 34/18.

28 Hamevî, “Habrûn”, 2: 212, 387; Mustafa L. Bilge, “Halîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 305-306.

29 Bu konuda bk. Mâverdî, *Nüket*, 1: 331; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1: 687-688; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 3: 35-36; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Şura Yayınları, 1993), 2: 106. İbn Âşûr'a göre bu karyeye uğrayan kişi Ermiyâ ile Daniel'in çağdaşı olan Hezekiyel b. Bûzî (حزقيال ابن بوزي) dir. Bk. İbn Âşûr, *Tahrîr*, 3: 35.

30 Hamevî, “İliyâ”, 1: 293; Ömer Faruk Harman, “Kudüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 324-325.

ayet, Sebelilerin diplomatik başarısına işaret etmektedir. Sebe ile Şam arasındaki *karyelerin* sayısının o dönemde 4.700'e ulaştığı zikredilmektedir.³¹ Sebelilerin üretimdeki başarıyı ise baraj teknolojisi ile yakaladıkları söylenebilir. Barajın dolayısıyla üretimdeki sürekliliğin Sebeliler açısından önemini, Sebe 34/16. ayette barajlarının (seddü me'rib/sebe) yıkılması sebebiyle meydana gelen sel baskınının (seylü'l-arim) tarlalarını elverişsiz hale getirmesine değinilmesinden de anlamaktayız.³²

Hızır'ın gönderildiği kavmin yaşadığı yer de *karye* olarak isimlendirilmektedir (Yûnus 10/98). Kur'ân'da, gönderildiği kavmin nüfusu hakkında bilgi verilen yegâne peygamber Hz. Yunus olup nüfusu 100.000'i aşan bir kavme gönderilmiştir (es-Sâffât 37/147). Tevrat da Hz. Yunus'un gönderildiği Ninova'yı "büyük şehir" olarak tavsif eder ve nüfusunun 120.000'den fazla olduğunu zikreder. Bu kadar yüksek bir nüfusa sahip yerleşim yerinin Kur'ân'da *karye* şeklinde anılması dikkat çekicidir. Ninova o dönemde Asurîler ve bir takım yahudilerin yaşadığı bir şehir olup bugünkü Irak'ın Musul şehri civarında yer almaktaydı.³³

Hızır ile Musa'nın kendilerini misafir etmelerini istedikleri kişilerin yaşadığı yerden de *karye* olarak bahsedilmektedir (el-Kehf 18/77). Bu *karyenin* Antakya, Übülle (Basra), Bâcervân (Azerbaycan), Berka (Libya), Eyle (Akabe), Rûm karyelerinden Nâsıra (Kuzey Filistin) yahut bir Endülüs şehri olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Ancak kıssanın muhtevasına dair tarihi bilgilerden yoksun olduğumuzdan hadisenin zikri geçen yerlerden hangisinde vuku bulduğunu kesin olarak söylemek zordur. Nitekim Ebû Hayyân (ö. 745/1344) da zikri geçen yerleri saydıktan sonra, kıssanın nerede vuku bulduğuna dair rivayetlerin spekülâtif bilgilerden ibaret olduğunu ifade etmiştir.³⁴

31 Mâverî, *Nüket*, 4: 444-445; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 4: 424; Cevad Ali, *Mufasssal*, 2: 260, 264.

32 Tarihi milattan evvel VII. asra kadar götürülen bu seddin muhtelif zamanlarda kısmî harabiyet sebebiyle tamir edildiğine dair kayıtlar, benzer yıkımların zaman zaman tekrarlandığını göstermektedir. Seddin milâdî 575'e kadar faal olduğu bilinmektedir. Detaylı bilgi için bk. Cevad Ali, *Mufasssal*, 2: 306, 7: 209-210; Neşet Çağatay, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 14, 16; İsmail Yiğit, "Sebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 242.

33 Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm* (Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997), 6: 1987; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12: 293; Mâverî, *Nüket*, 2: 451; Beğavî, *Meâlim*, 4: 151; Hamevî, "Nînevâ", 5: 339; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 11: 290. Tevrat'ın Yunus 3/6-9 ifadelerinde kral ve yöneticilerin Ninova'da ikamet ettiğinin zikredilmesi, Ninova'nun başkent olduğunu göstermektedir.

34 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15: 347; Mâverî, *Nüket*, 3: 330; Beğavî, *Meâlim*, 5: 192; Râzî, *Mefâtih*, 21: 157; Kurtubî, *el-Câmi'u li aḥkâmî'l-Kur'ân*, 13: 334-335; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîṭ*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 6: 142; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5: 183-184; Hamevî, "el-Übülle", 1: 77, 313, 388-389.

Yâsin 36/13. ayette zikredilen *karye* ile kastedilen yerin Antakya olduğuna dair müfessirlerin görüş birliği bulunduğu Mâverdî tarafından aktarılmaktadır. İbn Abbas ayette kastedilen Antakya'nın Şam şehirlerinden olup Yunan beldelerine komşu bulunduğunu belirtmektedir.³⁵ Söz konusu *karyeye* gönderilen mürsellerin Hz. İsa'nın havarileri olduğu kabul edildiğinde kâssa milâdî 37 senesine tarihlenebilir. O dönemde Antakya Roma'nın doğudaki en büyük şehri olup nüfusu 300.000 kadardı. Antakya milattan evvel III. asırdan, zikri geçen tarihe kadar büyük bir yapılaşmaya sahne olmuş ve bayındır bir yer haline gelmiştir. Etrafi surlarla çevrili şehir, dört mahalleden müteşekkildi. Su ve kanalizasyon şebekeleri ile gelişmiş bir altyapıya sahip olan Antakya'nın, hükûmet binaları, villaları, sirki, amfi tiyatroları, hipodromu, kütüphanesi bulunmakta ve mahalli idare kendi adına bronz para bastırabilmekteydi.³⁶

Kur'an-ı Kerim'de Mekke'nin de *karye*, *ümmü'l-kurâ/karyelerin anası-merkezi* (anakent/başkent) ve Tâif ile birlikte *karyeteyn/iki karye* (قَرْيَتَيْنِ) şeklinde anıldığı görülmektedir (Muhammed 47/13, en-Nisâ 4/75, eş-Şûrâ 42/7, el-En'âm 6/92).³⁷ Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Mekke Bizans, İran, Yemen, Habeşistan, İskenderiyye ve hatta Güney Hindistan ile uluslararası ticaret yapan bir site/şehir devleti idi. O dönemde Arabistan coğrafyası içinde müstakil devletlerden bahsedilemezse de federal bir yapıda birçok şehir devletinin varlığı bilinmektedir. Kusayy'ın öncülüğünde tarih sahnesine çıkan Mekke şehir devleti, belediye idaresi bakımından etraf şehir devletlerinin en gelişmiş idi. Bölgenin elverişsiz topraklara sahip olmakla beraber ticaret yolları üzerinde bulunması, Mekkelileri ticaret yapmaya sevk etmişti. Yaz-kış kuzey ve güneye yapılan ticaret seferleri (Kureyş 106/1-2) Mekkelilerin diplomatik ilişkiler geliştirmelerine vesile olmuştur. Hz. Peygamber'in bi'setten evvel ticaret münasebetiyle muhtelif memleketlere seyahatine imkân tanıyan ikili ticaret

35 Mâverdî, *Nüket*, 5: 10; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 22: 358. İbn Kesîr ise ayetteki *karye* ile Şam şehirlerinden olan Antakya'nın kastedilmiş olabileceğini uzak görmekte ancak nerenin kastedildiğine dair bir yorumda bulunmamaktadır. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6: 569, 583-584. Yasin süresindeki ashâb-ı karye kıssasında kavminin gönderilen elçilere ittiba etmesini isteyen kişinin Habîb-i Neccâr olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Yakut el-Ĥamevî, Habîb'in kabrinin Antakya'da olduğunu ve insanların uzak yerlerden kabri ziyaret için geldiklerini kaydetmektedir. Bk. Ĥamevî, "Entâkiye", 1: 269.

36 Gürhan Bahadır, "Hristiyanlığın Antakya'da Şekillenmesi ve Habîb-i Neccâr", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (2013): 208, 210. Mürseller ile havârîlerin kastedildiğine dair bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19: 413; Halil Sahillioğlu, "Antakya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 229. Ayrıca bk. Ĥamevî, "Entâkiye", 1: 266.

37 Mâverdî, *Nüket*, 1: 506, 5: 296; Ali b. Muĥammed el-Hâzin el-Baĥdâdî, *Tefsîru'l-Hâzin (Lübâbu't-te'vîl fi meânî't-tenzîl)*, nşr. Abdüsselam Muĥammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 4: 108; Beĥavî, *Meâlim*, 3: 168, 7: 184; Râzî, *Mefâtîh*, 23: 52; Mahmud el-Âlûsî el-Baĥdâdî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-sebi'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 26: 46. en-Nahl 16/112. ayette zikredilen *karye* ile de Mekke'nin kastedildiği ifade edilmiştir. Bk. Dâmegânî, *Vücûh*, 375.

anlaşmaları (îlâf), bu diplomatik ilişkilerin bir semeresidir. Öte yandan turist ve tüccar hareketliliğini temin eden Kâbe ve hac mevsiminde kurulan fuarlar, Mekke'nin kalkınmasında önemli bir paya sahipti.³⁸ Tâif'e gelince o dönemde Tâif, her birinde ayrı bir kabilenin yaşadığı iki mahalleden müteşekkil bir yer olup Sakîflilerin şehri surlarla çevirmesinden sonra bu adla anılmaya başlanmıştır. Arap yarımadasında dini ve ticari açıdan Mekke'den sonraki en önemli şehir Tâif idi. Peygamberliğin *iki karyeden* (Mekke ve Tâif) birine mensup ulu bir adama verilmesi gerektiğine dair müşriklerin itirazı (ez-Zuhruf 43/31) da şehrin bu önemini ifade etmektedir. Hacerülesved'e nazîre olarak beyaz taştan yontulan Lât putu ile Kâbe'ye alternatif olarak inşa edilen bir mabedi barındıran Tâif'in dini bir merkez hüviyetini haiz olduğu söylenebilir. Zengin su kaynakları ve verimli arazilere sahip olan Tâif'te tarım ve hayvancılık ekonominin bel kemiğini teşkil etmekteydi. Tâif bölgenin sebze ve meyve ihtiyacını karşılamakta ayrıca Mekke tüccarları vasıtasıyla ürünlerini Bizans ve Sasani devleti başta olmak üzere dünyaya pazarlamaktaydı.³⁹

el-Haşr 59/14. ayette "korunaklı karyeler" manasına gelen *kurâ muhassana* (قُرَى مُحَصَّنَاتٍ) terkinin kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu *karyelerin* "korunaklı" olması, kale, hendek, sur ve dar geçitlere sahip olmaları ile açıklanmaktadır. Ayetin bağlamı itibarıyla bu *karyeler*, özelde Medîne'de yaşayan Benî Nadîr'i genelde ise yahudiler ile münafıkların yurtlarını ifade etmektedir.⁴⁰ Medîne'nin dış tarafında kalan Benî Hatme Mezarlığı civarında meskûn Benî Nadîr'in toplam nüfusu 2.000-3.000 kadar olup Medîne yahudileri arasında en kalabalık nüfusu oluşturmaktaydı. Medîne'deki diğer iki yahudi kabilesi Benî Kaynukâ ve Benî Kurayza'dır. Benî Kaynukâ'nın, Hz. Peygamber'in evinden birkaç yüz metre ötedeki mahallelerinde Müslümanların muhasarasına karşı iki hafta dayanabilecekleri hisarları vardı. Beni Kurayza'nın da çok katlı müstahkem evleri, duvarlarla çevrili yaşam alanları ve kalelerinin olduğu bilinmektedir. Onlar bu duvarlar sayesinde Hendek harbinin hemen akabindeki muhasaraya birkaç hafta direnebilmişlerdir. Öte yandan Medîne'nin 180 km kuzeyindeki Hayber, bir veya iki kilometrelik bir genişliğe sahip vadide kurulmuş bir yahudi şehridir. Şehir, yaylaları ile birlikte Hayber bölgesini oluşturur ki kilometrelerce genişliktedir. Bölgede farklı ailelere ait

38 Bu konuda bk. Muhammed Hamidullah, "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri", trc. Abdullah Aydın, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4 (1980): 327-332; Hamidullah, "El-İlâf veya İslâmdan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri", trc. İsmail Cerrahoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961): 213-221; Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükkaşçı, "Mekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 555-557.

39 Mustafa Sabri Küçükkaşçı, "Tâif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 443.

40 Bu görüş ile ilgili bk. Beğavî, *Meâlim*, 8: 70, 81; Zemahşerî, *Keşşâf*, 6: 83; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 28: 104-105.

üçer hisarla tahkim edilmiş 7 kale (Nâim, Kamûs, Vafîh, Netâh, Sülâlim, Ketûbe, Şık) bulunmaktaydı. Nüfusu tam olarak bilinmese de Hayber'in fet-hinde Müslümanların karşısına 20.000 askerle çıktıkları kaynaklarda zikredilmektedir.⁴¹

el-Hasr 59/7. ayette *feye* konu olan (savaşmadan elde edilen) malların karye ahalisinden alındığına dair “Allah’ın, (fethedilen) karyeler halkından Peygamberine verdiği feyler, Allah, rasûlü, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir.” şeklinde bir ifade zikredilmektedir. Ayetteki karyelerden kastın Benî Kurayza, Benî Nadîr, Fedek, Hayber ve Urayne karyeleri olduğu hakkında tefsirler bulunmaktadır. Müslümanlar Benî Nadîr üzerine at ve süvarilerle gittikleri için ayette Fedek’in kastedildiği de söylenmiştir.⁴² Fedek, Medîne’nin kuzeyinde iki ya da üç günlük mesafede (yaklaşık 150 km) yahudilerin yaşadığı bir yerdi. Geçimin tarım ve hayvancılıkla sağlandığı Fedek’te bol su kaynakları ve büyük hurmalıklar bulunmaktaydı. Hayber yahudileri kalelerinden çıkarılınca, Fedek yahudileri Hz. Peygamber’e topraklarının yarı gelirini vermek üzere hicrî 7. senede barış önerdiler. Rasûl-i Ekrem’in kabulü üzerine *fey* statüsüne giren bu gelir, Hz. Peygamber’in dâr-ı bekâya irtihalinden sonra mirasına konu olması açısından ihtilaf mevzuu haline gelmiştir. Ureyne karyelerine gelince İbn Atiyye bunların Safrâ’, Yenbu’ ve Vâdikurâ’daki Arap karyelerini ifade ettiğini zikretmektedir. Vâdikurâ Medîne’nin kuzeybatısındaki birkaç köyün yer aldığı vadinin adı olup Hz. Peygamber’in hicrî 6. senede seriyye gönderdiği Benî Gatafân’ın kollarından Benî Fezâre de bu bölgede ikamet etmekteydi. Hamevî, Ureyne’nin Fezâre beldelelerinin bulunduğu yer olduğunu kaydetmektedir. Yenbû ve üst tarafındaki Safrâ ise Medîne hizasında Kızıldeniz kıyısında yer alan mevkiilerdir. Bunların tamamı Medîne karyelerinden addedildiği için Hamevî Ureyne’nin “Medîne’de bulunan birtakım karyeler” şeklindeki karşılığını da kaydetmektedir.⁴³

41 Bk. Muhammad Hamidullah, *Hz. Peygamberin Savaşları ve Savaş Meydanları*, 2. Baskı, trc. Salih Tuğ (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1972), 154-170; Muhammed Hamidullah, “Hayber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 20-21; Nadir Özkuyumcu, “Nadîr (Benî Nadîr)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 275; Casim Avcı, “Kurayza (Benî Kurayza)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 431, 432. Kale isimleri için ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmî’l-Kur’ân*, 20: 336; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîd*, 8: 242.

42 Bu görüşler ile ilgili bk. Beğavî, *Meâlim*, 8: 73; Râzî, *Mefâtîh*, 29: 285-286; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 28: 81.

43 İbn Atiyye, *Muharrer*, 5: 286; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîd*, 8: 244; Hamevî, “Safrâ”, 3: 412, “Urayne” 4: 115, “Fedek”, 4: 238-240, “Yenbu’”, 5: 450; Elnure Azizova, “Vâdikurâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 421.

Bunlardan başka Nûh,⁴⁴ Âd,⁴⁵ Semûd,⁴⁶ Lût, Medyen ve Firavun'un kavminin yaşadığı yerler için de *karye* kelimesinin cemisi (*kurâ*) kullanılarak bu kavimlerin yerleşimlerinin işaret edildiği görülmektedir (el-A' râf 7/101, Hûd 11/100, 102).⁴⁷ el-Ahkâf 46/27. ayette ise Hicâz beldelerine komşu helak edilen kavimler bir bütün olarak *kurâ* şeklinde anılmaktadır. Bu ayetin şumûlüne Yemen yakınlarındaki Hazramevt bölgesindeki Ahkâf'ta meskûn Âd, Şam ile Mekke arasındaki Vâdilkurâ'da yer alan Semûd, Yemen'deki Sebe ve Tübbâ,⁴⁸

- 44 Nûh kavmi insanlığın ikinci atası olarak bilinen Hz. Nuh'un gönderildiği ve iman etmemeleri sebebiyle tufan ile helak edilen kavimdir. Kavmin sahip olduğu imkânlar Kur'ân'da zikredilmemekle birlikte Hz. Nuh'un marangoz olduğu ve saban, orak, balta gibi âlet u edevati insanlığa kazandırdığına dair bilgiler bulunmaktadır. Hz. Nûh'un yaptığı geminin levha ve çivilerden müteşekkil olduğuna dair bir değini de el-Kamer 54/13. ayette yer almaktadır. Bk. Ömer Faruk Harman, "Nuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 225, 227. Öte yandan Hz. Nuh'un kavminin yaşadığı yerin karye olarak tesmiyesi, yerleşimin tarihinin en az Hz. Nuh'a kadar gittiğini göstermektedir. Yine Hz. Nuh'un kıssası bağlamında zikredilen içtimaî sınıflar, nehirler, bahçeler ve Hz. Nuh'a verilen şeriat Nuh kavminin yerleşik bir hayat sürdürdüğüne işaret etmektedir.
- 45 Hz. Hûd'un kavmi Âd'ın yaşadığı yerin Kur'ân'da Ahkâf ve İrem olarak anıldığı görülmektedir. İki isimlendirme de aynı yeri işaret etmekte olup Ahkâf, Ummân'dan Hazramevt'e kadar uzanan kumluks arazi; İrem ise Yemen'de Hazramevt'le San'â arasındaki mevki olarak tarif edilmektedir. Âd kavminin sahip olduğu medeniyete dair bilgileri Kur'ân-ı Kerim'den öğrenmekteyiz. Büyük bir nüfusa, hayvanlara, verimli arazilere ve bol su kaynaklarına sahip olan Âd, sağlam binaların inşasına dair üstün bilgi ve beceriye de sahipti. Kur'ân o güne kadar İrem gibi ileri medeniyete sahip herhangi bir beldenin var olmadığını haber vermektedir (el-Ahkâf 46/21; eş-Şuarâ 26/128-134; el-Fecr 89/6-8). Bk. Hamevî, "el-Ahkâf", 1: 115, "İrem", 1: 155. İrem ile Âd arasında fark bulunduğuna dair tartışmalar için bk. Ömer Faruk Harman, "İrem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 443.
- 46 Hz. Sâlih'in kavmi olan Semûd, Medîne ile Şâm arasındaki Vâdilkurâ'da meskûn idi. Kur'ân'da zikredilen Hicr de aynı bölgenin adıdır. Sahip oldukları su kaynakları ile bölgede ekin ve meyve yetiştirmeye yönelik zirai faaliyetlerde bulunan Semûd'un taş işçiliğinde de ileri bir bilgi ve teknolojiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Saraylar inşa edebilecek mimarî bilginin yanı sıra dağları oyarak da evler edinebilmekteydiler (el-A' râf 7/74, el-Hicr 15/90, 82; eş-Şuarâ 26/149; el-Fecr 89/9). Bk. Hamevî, "el-Hicr", 2: 221.
- 47 Bu ayetlerin dışında el-Kehf 18/59. ayette zikredilen kurâ kelimesinin ise -bu ayetten evvel surede helak edilmiş herhangi bir kavmin zikredilmemesinden hareketle- Kur'ân'da helak edildiği bildirilen bilumum karyeleri ifade ettiği söylenebilir. Bk. Beğavî, *Meâlim*, 5: 183; Râzî, *Mefâtih*, 21: 143; İbn Atiyye, *Muharrer*, 3: 526; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 13: 314; Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3: 286; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5: 173. Bununla birlikte İbnü'l-Cevzî bu ifade ile Hz. Hud, Salih, Lut, Şuayb; Taberî Hz. Hud, Salih, Şuayb; Nesevî ise Hz. Nuh, Hud, Salih'in kavimlerinin murad olduğunu zikretmektedir. Bk. Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsîr* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 5: 160; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15: 306; Abdullah b. Ahmed en-Nesevî, *Tefsîru'n-Nesevî (Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)*, nşr. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2: 308.
- 48 Tübbâ', Yemen hükümdarları için kullanılan bir isim olup Kur'ân'da kavmi-tübbâ' (قَوْمُ تَيْبَةَ) şeklinde zikredilmektedir. Kur'ân'da Mekke müşriklerinden daha gelişmiş bir medeniyete

Mekke-Gazze yolundaki Medyen ve Eyke, yine aynı güzergâhta bulunan ve Mekkelilerin ticaret sebebiyle uğrak yeri olan Lut gölü kıyısındaki Lût kavmi girmektedir.⁴⁹

2. Diyâr

Dâr kelimesi kök olarak, bir şeyin başka bir şeyin etrafını çevrelemesi anlamına gelmektedir. Mastarı *devr* (دَوَّرَ), *deverân* (دَوْرَان), *devre* (دَوْرَة – mastar binâ-i merre) ve *medâr* (الْمَدَار – ism-i mekân ve mastar mîmî) şeklinde gelmektedir. Semâî müennes olan *dâr* kelimesinin cemileri دِيَار , دُور , (cem-i kesret); , اُدُور , اُدُور (cem-i kilet) şeklindedir.⁵⁰ Bir yerin *dâr* yahut *diyâr* şeklinde isimlendirilmesi insanların orada sürekli hareket etmeleri (deverân) sebebiyledir. Bu sebeple ev de *dâr* olarak isimlendirilmiştir.⁵¹ *Dâr* kelimesinin aslı, etrafı dağlarla çevrili düz arazi manasına gelen *dâra* (الدَّارَة) kelimesidir. Bundan dolayı ayırıcı bir şey ile çevrelenen her yere *dâra* denilmiştir. Ancak *dâra*, *dârdan* daha hususi bir anlamı haizdir.⁵² *Diyâr* (دِيَار) kelimesinin müfredi olan *dâr* (دَار) arsa, bina ve mahalleleri içine alan yerleşim biriminin adıdır.⁵³ Kelimenin Kur'an'daki cemi kullanımlarında da müfred anlamını yansıttığı görülmektedir.

Semûd kavmi kendilerine mucize olarak verilen dişi deveyi öldürmeleri sonucu helak edilmiştir. Helaklerine sebep olan azabın indirildiği yurtları için iki yerde *dâr* (el-A'râf 7/78, Hûd 11/65), bir yerde *diyâr* (Hûd 11/67) kelimesi

sahip olduğu zikredilen kavmi-tübbâ', Arapların hikâyelerini dinledikleri ve yurtlarını ziyaret ettikleri Himyerilerdi. Tübbâ' kavminin, Hz. Peygamber'in bi'setinden yedi yüz yahut bin sene evvel yaşadığı bilinmektedir. İbn Âşûr, *Tahrîr*, 25: 308-309.

49 Kurtubî, *el-Câmi'u li aḥkâmi'l-Kur'ân*, 19: 218; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7: 288; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 26: 54. Lut kavminin yaşamış olduğu yerlerin Mekkelilerin ticaret yolları üzerinde bulunduğu bahseden diğer ayetler için bk. es-Sâffât 37/137, el-Hicr 15/76. Hz. Şuayb'ın kavmi Eyke ve Medyen yurtları da aynı güzergâhta yer almaktaydı (el-Hicr 15/79). Bk. Râzî, *Mefâtiḥ*, 19: 209.

50 Ezherî, "Drv", 14: 153; İbn Fâris, "Dvr", 2: 310; Cevherî, "Dvr", 2: 660. *Dâr* kelimesinin دَار – دِيَار – اُدُور – دَوَّر – دَوْرَان – دَوْرَة – دَوَّر – اُدُور – دَوَّر – اُدُور şeklinde cemileri de vardır. Ezherî, "Drv", 14: 153; Cevherî, "Dvr", 2: 659, 660.

51 İbn Manzûr, "Dvr", 17: 1452; Semîn el-Halebî, "Dvr", 2: 30. Başka bir kanaate göre ise; ihtiva ettiği şeyi ihata etmesi sebebiyle duvara hâid (حائط) denilmesi gibi, *dâr* kelimesi de sakinlerini çevrelediği için kullanılmaktadır. Bk. Kurtubî, *el-Câmi'u li aḥkâmi'l-Kur'ân*, 2: 236; Râgıb, "Dvr", 1: 231. Kur'an'da *dâr* kelimesinin el-Kasas 28/81. ayette ev manasında kullanıldığı görülmektedir. Öte yandan Nûh 71/26'da zikredilen دِيَار kelimesi de bir yerleşimde dolaşan, yürüyen kişiyi ifade etmektedir. Semîn el-Halebî, "Dvr", 2: 30-31.

52 Ezherî, "Drv", 14: 154; Cevherî, "Dvr", 2: 660; Ḥalil b. Aḥmed, "Dvr", 2: 58; Zemahşerî, "Dvr", 1: 302; İbn Fâris, "Dvr", 2: 311. Arap beldelerinde bu yerler oldukça fazladır. Firûzâbâdî bunların tamamını eserinde zikretmektedir. Bk. Firûzâbâdî, "ed-Dâr", 393-394.

53 Ḥalil b. Aḥmed, "Dvr", 2: 59. *Dâr* kelimesinin bir kavmin mahalline itlâkı, orada kavme ait binaların olmasını gerektirmektedir. Bk. Mâverdî, *Nüket*, 1: 154.

kullanılmaktadır. el-A'râf 7/78 ve Hûd 11/67 ayetlerine bakıldığında hemen hemen aynı yapıda oldukları görülmektedir. Ancak ayetlerin ilkinde *dâr* (وَآخِذِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِيَيْنِ) (فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِيَيْنِ), diğerinde ise *diyâr* (وَآخِذِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ) (جَاثِيَيْنِ) kelimesi kullanılmaktadır. Kelimenin *dâr* şeklinde müfred haliyle zikredilmesi cins isim olmasındandır. Dolayısıyla kelime Semûd kavminin yerleşik halde yaşadığı arazinin tamamını bir bütün olarak ifade eder. Bu kullanım *dârulharb* ve *dâru benî fulan* kullanımına benzemektedir.⁵⁴ İkinci ayetteki *diyâr* kelimesinin kullanımında ise meskenler, mıntıklar ve çeşitli mahallerin her biri kastedilmiştir.⁵⁵

Hz. Şuayb'ın kavminin yaşadığı yer için de benzer bir kullanım söz konusudur. Bunlardan el-A'râf 7/91 (وَآخِذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِيَيْنِ) ve el-Ankebût 29/37 (وَآخِذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِيَيْنِ)'de *dâr* kelimesinin, Hûd 11/94 (وَآخِذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِيَيْنِ) te ise *diyâr* kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.⁵⁶ Hz. Salih ve Şuayb kavminin her ikisinde de *racfe* ile *dâr*, *sayha* ile *diyâr* kelimesinin kullanımı dikkat çekicidir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) bu farklı kullanımdaki inceliği şu şekilde izah etmektedir: "Racfe (sarsıntı, zelzele) aslı itibariyle ürkütücü olup başka ürkütücü bir şeye ihtiyaç duyulmamıştır. Sayha ise bizatihi ürkütücü değildir. Ancak kıssada zikredilen sayha, şiddetinden mütevellit yeryüzünde zelzeleye sebebiyet verdiğinden heybeti anlaşılın diye cemi sigasıyla *diyâr* zikredilmiştir."⁵⁷

54 Mukâtil, *Tefsîr*, 2: 47; Beğavî, *Meâlim*, 3: 248; Râzî, *Mefâtîh*, 14: 173; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 9: 272; Hâzin, *Lübâb*, 2: 221; Ebussuûd, *İrşâd*, 2: 365; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 4: 335; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 8 (2. Kısım): 227. Kurtubî Hûd 11/65. ayetteki (فَعَزَّوهُمَا فَقَالَ تَزَعَّجُوا فِي دَارِكُمْ لَأَكَلْتُم بِلَادَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ) *dâr* kelimesinin beled manasına geldiğini, sadece ev ve benzeri yapılaşmaların kastedilmesi durumunda *دَارِكُمْ* kelimesinin kullanılacağını ifade etmektedir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 11: 154. *Dâr* kelimesinin beled şeklindeki karşılığı için bk. Râzî, *Mefâtîh*, 18: 21; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 5: 240; Hâzin, *Lübâb*, 2: 492; İbn Manzûr, "Dvr", 17: 1452. *Dâr* kelimesinin *dâra* kelimesinin cemisi olduğu da zikredilmiştir. Bk. İbn Atiyye, *Muharrer*, 3: 185.

55 Bu görüş ile ilgili bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 2: 289; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 9: 272; Mâverdî, *Nüket*, 2: 480; Ebussuûd, *İrşâd*, 3: 66; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 12: 92. Bu ayetteki *diyâr* kullanımının *dâr*-ı *dünyâ* manasına da geldiği için bk. Mâverdî, *Nüket*, 2: 480; Ebussuûd, *İrşâd*, 3: 65. Muhammed b. Mervân es-Süddî de Kur'ân'da zikredilen *دارهم* ifadelerinin *هم* *مدنيتهم* *ديارهم* ifadelerinin ise *مسكنهم* anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bk. Mâverdî, *Nüket*, 2: 236. Her hâlükârda Semûd kavmi bağlamındaki *dâr* ve *diyâr* kelimeleri kavmin yaşadığı yeri karşılamaktadır. Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Tarîhi'l-Arabî, 2002), 2: 289; Beğavî, *Meâlim*, 4: 186; İbn Atiyye, *Muharrer*, 3: 185.

56 Ayetlerdeki *dâr* kelimesi karye, medine, diyar, mahalle ve evler; *diyâr* kelimesi ise evler ve yaşam alanları şeklinde tefsir edilmiştir. Mukâtil, *Tefsîr*, 2: 50, 296, 3: 382; Râzî, *Mefâtîh*, 14: 189; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 9: 272; Ebussuûd, *İrşâd*, 2: 377, 3: 87. *Dâr* kelimesinin askerî birlikler şeklindeki karşılığı için bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 3: 382.

57 Râzî, *Mefâtîh*, 25: 67.

İsrailoğulları'nın arzda iki kere fesat çıkaracaklarının haber verildiği İsrâ sûresinde ilk fesadın akabinde güçlü kuvvetli kişilerin Benî İsrail *diyârına* kadar girip kolaçan ettiklerinden bahsedilmektedir (فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ – el-İsrâ 17/4-5). Ayetteki *diyâr* ile İsrailoğulları'nın Yaruşalim (Kudüs)'deki meskenleri kastedilmiştir. Bu meskenler ibadethaneleri de içine alacak şekilde bilumum yapı ve alanları ifade etmektedir. Söz gelimi İsrailoğulları'nın ibadet mahalli olarak kabul ettikleri Hz. Süleyman'ın heykeli de *diyâr* kelimesinin şümülüne girmektedir.⁵⁸

İsrailoğulları Samuel zamanında (M.Ö. 1000 civarı) Amalikalılar'ın saldırısına uğramışlar ve Filistin'den çıkarılmışlardı. el-Bakara 2/246'da anlatılmaya başlanan bu olayın ilk kısmında “*diyârımızdan çıkarıldık (yurdumuzdan sürüldük) ve oğullarımızdan (uzaklaştırıldık)*” (وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا) şeklinde bir ifade zikredilmekte, *diyâr* ile yaşamış oldukları şehirler ve beldeler kastedilmektedir.⁵⁹ Kur'an-ı Kerim'in değindiği bu Tâlût ve Câlût kıssası (el-Bakara 2/246-251), Tevrat (Tanakh)'ın I. Samuel kitabında ayrıntıları ile birlikte hikâye edilmektedir. Kitap, İsrailoğulları'nın kendilerine bir kral tayin etmesini istedikleri Samuel, tayin edilen kral Saul ve Saul'un ordu kumandanı Davud'u konu edinmekte, Filistinliler ile Amalikalılar'ın işgal ettiği Benî İsrail yurtlarının istirdadına dair bilgi vermektedir. İşgal edilen yerlerin bugün Kudüs'ün kuzeybatısında bulunan Ekron ile Kudüs'ün güneybatısına düşen Gat arasında bulunduğu ifade edilmektedir (I. Samuel 7/14, 17/52).

Bu ayetin hemen öncesinde yer alan el-Bakara 2/243. ayette de *diyâr* kelimesinin zikredildiği görülmektedir: “*Binlerce oldukları halde, ölüm korkusundan dolayı diyârlarından çıkıp gidenleri görmedin mi?*”. Ayetteki ölüm korkusunun taun yahut düşmandan kaynaklandığına dair rivayetler bulunmaktadır. Her iki rivayette de diyârlarını terk edenlerin İsrailoğulları olduğu ve Hezekiel vesilesiyle diriltildikleri kaydedilmektedir. Tâûn nedeniyle çıktıkları *diyârın* Vastı'nın doğu tarafında kalan Dâverdân olduğu aktarılmaktadır. Ancak İbn Âşûr ayetteki “binlerce oldukları halde” ifadesinin hal cümlesi olması sebebiyle hayret manasını tazammun ettiğini dolayısıyla düşmanla savaşmaktan kaçmalarının daha muhtemel bulunduğunu ifade etmektedir. Ayetin tefsirine dair rivayetlerin bir kısmının Tevrat'ın Hezekiel kitabının 37. bölümüne istinat ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁰

Müslümanların Mekke'den çıkmak mecburiyetinde bırakılmalarından bahseden ayetlerde de Mekke için *diyâr* kelimesi kullanılmaktadır. Bu kullanımın bazen müşriklerin bazen de müminlerin yurdunu ifade ettiği görülmektedir. el-Enfâl 8/47. ayette müşriklerin Bedir mahalline gelmek için çalım

58 Bu konuda bk. İbn Kesir, *Tefsîr*, 5: 47; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 15: 31.

59 İbn Kesir, *Tefsîr*, 1: 665; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 2: 488.

60 İbn Âşûr, *Tahrîr*, 2: 477-479; Hamevî, “Dâverdân”, 2: 434. Ayet hakkındaki rivayetlerin ayrıntıları için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 413-425.

satarak ve gösteriş yaparak yurtlarından çıktıkları ifade edilirken *diyâr* kelimesi kullanılmıştır (خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطْرًا وَرِثَاءَ النَّاسِ).⁶¹ Benzer şekilde er-Râ'd 13/31. ayette de *dâr* kelimesi müşriklere izafe edilerek (لَتَحُلَّ قَرْيَةً مِنْ دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ) / o belâ yurtlarının yakınına inecek) Mekke kastedilmiştir. Ayette yer alan “Allah’ın vaadi” terkîbinin, Mekke’nin fethi olarak tefsir edilmesi de *dâr* kelimesinin Mekke’yi karşıladığını göstermektedir.⁶² *Diyâr* kelimesinin müşriklerin baskıları sonucu hicrete mecbur bırakılarak yurtlarından çıkarılan müminlere izafe edilip (الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ) / “diyârlarından çıkarılanlar”) de Mekke’yi karşıladığı ayetler ise el-Hacc 22/40 ve el-Haşr 59/8 ayetleridir.⁶³

Dâr ve *diyâr* kelimelerinin müminlerin yurdu bağlamında Medine’yi karşıladığı ayetler de bulunmaktadır. el-Haşr 59/9. ayette (وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ) / (مُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ) ensardan bahsedilirken onların muhacirlerden evvel Medine’yi yurt (*dâr*) edinmiş oldukları zikredilmektedir.⁶⁴ Rasul-i Ekrem’e itaat ve verdiği hükme rızanın dışında, müminlerden kendilerini öldürmeleri (savaşa atılmaları) yahut terk-i diyâr etmeleri istenilseydi bunu ekseriyetinin yapmayacağını bildiren en-Nisâ 4/66. ayette ise (وَأُولُو نَأَا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ) / (دِيَارِكُمْ) Medine *diyâr* şeklinde ifade edilmiştir.⁶⁵ Yine el-Mümte-hine 60/8 ve 9. ayetlerde zikredilen *diyâr* kelimelerinin de -nüüzl ortamı dik-kate alındığında- Medine’yi ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Benî İsrail’den kan dökmemeleri ve birbirlerini yurtlarından çıkarmamalarına dair misak alındığı el-Bakara 2/84. ayette zikredilmektedir. Bu ayette birbirlerini çıkarmamaları gereken yerden *diyâr* (وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ) şeklinde bahsedilmektedir. Medine’deki yahudi kavimlerinden Benî Kaynukâ ile Benî Nadîr, Hazrec kabilesinin; Benî Kurayza ise Evs kabilesinin halîfi (müttefiki) idi. Evs ile Hazreç arasında çıkan savaflara halîfleri olan yahudiler de iştirak ederek karşı safta bulunan dindaşlarını öldürür yahut yurtlarından sürerlerdi. Esir alınanları ise fidyelerini ödeyerek geri alırlardı. Bu bakımdan ayette zikredilen *diyâr* kelimesi Benî Kaynukâ, Benî Nadîr ve Benî Kurayza’nun yaşadığı Medine-i Münevvere mahallelerini ifade etmektedir.⁶⁶ Benî Kurayza yurdunun müstakil olarak *diyâr* şeklinde ifade edildiği de görülmektedir. Hendek savaşında Müslümanlara karşı Kureyş ve Gatafan kuvvetlerine arka

61 Bu konuda bk. İbn Âşûr, *Tahrîr*, 10: 33.

62 Bu görüş ile ilgili bk. Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 13: 540-543.

63 Doğrudan Mekke’yi ifade etmemekle birlikte Âl-i İmrân 3/195 ayetindeki *diyâr* kelimesinin tehîre zorlanan Müslümanların yurdu bağlamında zikredildiği görülmektedir.

64 Bu ayetten hareketle Medine-i Münevvere’ye Dâruhlicre, Dâru lîmân ve Dârussünne gibi isimler verildiği bilinmektedir. Bk. Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Medine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 305.

65 Beğavî, *Meâlim*, 2: 246.

66 Bu görüş ile ilgili bk. Mâverdî, *Nüket*, 1: 154; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1: 318; Kurtubî, *el-Câmi’u li aḥkâmi’l-Kur’ân*, 2: 238; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 1: 588-589.

çıkan Hayber yahudilerinden Kurayzaoğulları'nın kaleleri savaştan sonra kuşatılarak ele geçirilmiştir. Ayette yerlerinin, yurtlarının ve mallarının Müslümanların eline geçtiği وَأَوْرَثْنَاكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ “Allah, onların yerlerine, diyârına ve mallarına sizi mirasçı yaptı.” (el-Ahzâb 33/27) şeklinde ifade edilmektedir.⁶⁷ Nadîroğulları'nın yaşadığı yer de müstakil olarak *diyâr* şeklinde anılmaktadır. Benî Nadîr Hz. Peygamber'in Medine'ye geldiğinde kendileriyle yapmış olduğu saldırmazlık anlaşmasını Uhud'dan sonra bozmuş ve Müslümanların aleyhine işler çevirmeye başlamıştı. Hz. Peygamber'e suikast düzenlemeleri üzerine de Rasulullah Medine'yi terk etmelerini emretti. Söz konusu tehcir Haşr sûresinin ikinci ayetinde şöyle anılmaktadır: هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ “Ehl-i Kitap'tan kâfir olanları diyârlarından çıkararak Allah'tır.”

3. Beled

Beled (البلد), mamur olsun olmasın, ikamet edilsin yahut edilmesin sınırları belli yerlere verilen isimdir. *Beledin* kısımlarına *belde* (بَلْدَة) denir. Bu bakımdan Irak ile Şam *beled*, Basra ve Dimeşk ise *belde* olarak isimlendirilmiştir. Her iki kelimenin cemisi *bilâd* (البلاد) ve *büldân* (البلدان) şeklinde gelir. Ancak *büldân* küçük kasaba veya köyler için kullanılmaktadır. Ayrıca Kur'an'da *büldân* değil *bilâd* zikredilir. Kelime kök itibariyle *sadır* (سَدْر) manasına gelmektedir. Araplar, deve dizleri üzerine çöküp sadrını yere koyduğunda وَصَعَتِ الناقَةُ بِلَدِّهَا بِالْأَرْضِ derler. *Tebellüd* (تَبَلُّد) bir şeye hayret edildiğinde elin sadra konulmasını ifade etmektedir. Bu manalardan hareketle *beled* için *karyelerin sadrı* yani en öne çıkanı, ortası, merkezi manası verilmiştir.⁶⁸

Beled kelimesinin Kur'an'daki kullanımlarına baktığımızda dört kullanımının belli bir yeri işaret etmeksizin zikredildiği görülmektedir. Bunlardan ilk ikisinde *beled* kelimesi بَلَدٍ مَدِينَةٍ şeklinde *medîne* ile tavsif edilmiştir. el-A'râf 7/57. ayetteki kullanım بَلَدٍ مَدِينَةٍ إِلَى بَلَدٍ مَدِينَةٍ , Fâtır 35/9. ayetteki ise بَلَدٍ مَدِينَةٍ şeklindedir.⁶⁹

67 Bu konuda bk. Abdülmelik b. Hişam el-Himyârî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 622-625; Hâzin, *Lübâb*, 3: 419. Ayette arz kelimesinin ayrıca zikredilmiş olması diyâr kelimesinin arzın üzerindeki yapıları ifade için kullanılmış olabileceğini akla getirmektedir. Nitekim Beyzâvî buradaki diyâr ile kalelerinin kastedildiğini kaydetmektedir. Bk. Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4: 230.

68 İbn Fâris, “Bld”, 1: 298; Muḥammed b. Hasan b. Düreyd, “Bld”, *Kitâbu Cemhereti'l-luga*, nşr. Remzi Münir Balebekî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâîyn, 1987), 1: 301; Ḥalil b. Aḥmed, “Bld”, 1: 159; Cevherî, “Bld”, 2: 449; İbn Manzûr, “Bld”, 4: 340; Râgıb, “Bld”, 1: 76. Semîn el-Halebî, *beled* olarak isimlendirilen yerlerin istisnaları olmakla birlikte sur/duvarlarla çevrili olduğuna dair bir bilgi kaydetmektedir. Semîn el-Halebî, “Bld”, 1: 226.

69 İlk ayetteki ل harf-i cerrinin ا لı manasına geldiği yahut ل ا لı şeklinde bir takdirde olduğu belirtilmektedir. Bk. Râzî, *Mefâtiḥ*, 14: 148. Her iki ayetteki مَدِينَةٍ kelimesi مَدِينَةٍ ve مَدِينَةٍ şeklinde

Her iki ayette de *ölü bir beled* sevk edilen bulutların indirdiği yağmur ile toprağın ihyâ edildiğinden bahsedilir. A'râf ayetinden hemen sonraki ayette (el-A'râf 7/58) *beled* kelimesinin tayyib kelimesi ile terkip (الْبَلَدُ الطَّيِّبُ) oluşturduğu görülmektedir. Bu ayette de belli bir muntika kastedilmeksizin *tayyib* vasıflı bir *beledin* iyi ürün bitireceği anlatılır. Devamında, *habîs* olan *beledin* bitirdiği şeylerin ise az faydalı olduğu söz konusu edilmektedir. Yalnız *el-beledü't-tayyib'in* mukabili olarak *el-beledü'l-habîs* kullanılmamış "الَّذِي حَبِئَتْ" "habîs olanın" şeklinde sıla cümlesi ile zikredilmiştir. Bu ifade de *beled* kelimesinin sıfatı olup *el-beledü'l-habîs* manasınadır.⁷⁰ *Beled* kelimesinin belli bir yeri işaret etmeyen son kullanımı ise en'âm şeklinde isimlendirilen hayvanların çeşitli yükleri, insanların büyük meşakkatle götürebilecekleri yerlere (*beled*) taşımaları bağlamında zikredilir (en-Nahl 16/7). Bazı tefsirlere göre buradaki *beled* kelimesi, Mekkelilerin ticari faaliyetler neticesinde Şam ve Yemen'den aldıkları malları getirdikleri Mekke'yi ifade etmektedir. Ayetteki بِشِقِّ الْأَنْفُسِ (canın yarısının çıkması) ise Mekke'nin çölden ibaret olmasına bağlanmıştır. Bu mana Kur'ân'ın ilk muhatapları dikkate alınarak verilmiştir. Nitekim aynı kaynaklar *beled* kelimesinin umûm ifade ettiğini de kaydetmektedir.⁷¹

Beled kelimesiyle benzer bir manada kullanılan *belde* (بَلْدَةٌ) kelimesinin üç yerde belli bir bölgeyi ifade etmeksizin zikredildiği görülmektedir. Ayrıca bir yerde Sebeliler'in yurdu, bir yerde de Mekke'yi ifade eder şekilde kullanılmaktadır. Belli bir yeri işaret etmeksizin kullanılan *belde* kelimelerinin *beldeten meyt* (بَلْدَةٌ مَيْتًا) şeklinde *meyt* (مَيْتٌ) ile mevsuf olduğu görülmektedir (el-Furkân 25/49, ez-Zuhruf 43/11, Kâf 50/11).⁷² *Belde* kelimesi müennes olduğu halde sıfatının *meyte* (مَيْتَةً) şeklinde gelmeyip müzekker gelmesi, *belde* kelimesinin *beled* manasında olmasıyla açıklanmıştır.⁷³ Bu ayetler de yukarıda zikredilen *beledi meyyit* ayetlerine benzer bir manayı haiz olup semadan indirilen su ile *belde-i meyyit* ihyâ edildiği anlatılmaktadır. *Belde* kelimesinin diğer bir kullanımı *beldetün tayyibetün* (بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ) şeklinde *tayyibe* kelimesi ile sıfatlanmış halidir

okunmuştur. Bk. Muhammed Küreyyim Râcîh, *el-Kırââtü'l-aşru'l-mütevâtire min tarikayîş-Şâtibiyye ve'd-Dürre* (Medîne: Dârü'l-Muhâcir, 1992), 157, 435.

70 Bu görüş ile ilgili bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 452. Tayyib kelimesinin manası ve Kur'ân'daki kullanımları için bk. Muhammed Selman Çalışkan, "Kur'ân'da Tayyib Kelimesi ve Gıdanın Tayyib Vasfı", *Disiplinler Arası Yaklaşımla Helâl Ürün ve Hizmetler-2*, ed. Naim Deniz Ayaz v.dğr. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 38-47.

71 Bu konuda bk. Mâverdi, *Nüket*, 3: 180; Râzî, *Mefâtih*, 19: 234.

72 *Meyt* (مَيْتٌ) kelimesi, *meyyit* (مَيْيْتٌ) kelimesinin muhaffef halidir. *Meyyit* kelimesinin aslı da *mevyit* (مَوَيْتٌ) olup vâv harfi (و), yâ harfine (ي) idğam edilmiş ve yâ harfi şeddenlenmiştir. Ebû Cafer bu üç ayetteki *meit* kelimesini *meit*, diğer kıraat imamları ise *meit* şeklinde okumuştur. Bk. Halil b. Ahmed, "Mvt", 4: 172; Muhammed Küreyyim Râcîh, *el-Kırââtü'l-Aşru'l-Mütevâtire*, 364, 490, 518.

73 Bu görüş ile ilgili bk. Râzî, *Mefâtih*, 24: 90.

(Sebe 34/15). Ayetin bağlamı dikkate alındığında *belde-i tayyibe* ile kastedilen yerin Sebeliler'in yaşadığı Sanâ olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁴

Belde kelimesi bir yerde هَذِهِ الْبَلَدَةَ şeklinde Mekke için kullanılmaktadır (en-Neml 27/91). Ayette şöyle buyrulmaktadır: “(De ki) Ben ancak, bu beldenin Rabbine (رَبِّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ) -ki O burayı dokunulmaz kılmıştır- kulluk etmekle emrolundum.”⁷⁵ Buradaki *belde* Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) ve Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735) kavillerine göre Mekke, Ebü'l-Âkiye er-Riyâhî'nin (ö. 90/709) kavline göre ise Mina'dır. Ancak müfessirler Mekke kavlini tercih etmektedirler.⁷⁶ Mekke'nin *beled* kelimesi ile de ifade edildiği görülmektedir. Hz. İbrahim'in Mekke'nin güvenilir (âmin/أَمِين) kılınmasına yönelik etmiş olduğu iki duada Mekke *beled* kelimesi ile ifade edilmiştir. Bunlardan ilki رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا “Rabbim! Burayı, emin bir beled yap.” (el-Bakara 2/126), ikincisi ise رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا “Rabbim! Bu beledi, emin kıl.” (İbrahim 14/35) şeklindedir.⁷⁷ Razî'ye göre, duaların birinde *beled* kelimesinin nekre, diğerinde ise marife olarak zikredilmesinin iki sebebi olabilir. Buna göre; Hz. İbrahim ilk duayı ettiğinde henüz orası *beled* kılınmamıştı. İkinci duayı ettiğinde ise *beled* haline gelmiş ancak *emîn* vasfını ihraz etmemişti.⁷⁸ Mekke, Tîn sûresinde emîn (الْأَمِين) sıfatıyla وَهَذَا الْبَلَدَ الْأَمِينِ şeklinde zikredilerek kendisi üzerine yemin edilmektedir. Mekke'nin *beled* şeklinde ifade edildiği diğer yerler ise Beled sûresinin ilk iki ayetidir (el-Beled 90/1-2).

Beled yahut *belde* kelimelerinin cemisi olan *bilâd* (الْبِلَاد) kelimesine gelince kelimenin beş yerde zikredildiği görülmektedir. Bunlardan ikisi (Âl-i İmrân 3/196, el-Mü'min 40/4) Mekke müşrikleri bağlamında zikredilmekte ve Hz. Peygamber özelinde müminlere, kâfirlerin *belde*lerde (bilâd) dolaşmalarının kendilerini aldatmamasını salık vermektedir. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ

74 Bk. Mâverî, *Nüket*, 4: 444.

75 Ayette tire içerisinde zikredilen ifade هَذِهِ الْبَلَدَةَ الَّذِي حَرَّمَهَا kullanımı ifade etmektedir. Bu takdirde رَبِّ هَذِهِ الْبَلَدَةَ cümlesinin sıfatı olmaktadır. Burası الْبَلَدَةَ şeklinde de okunmakta bu durumda ise الْبَلَدَةَ kelimesinin sıfatı olmaktadır. Bu takdirde mana “(De ki) Ben ancak, Haram kıldığı bu beldenin Rabbine kulluk etmekle emrolundum.” şeklindedir. Bk. İbrâhîm b. es-Seri ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 4: 130.

76 Bu görüşler ile ilgili bk. İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, 9: 2936; Beğavî, *Meâlim*, 6: 184; Râzî, *Mefâtîh*, 24: 222; Kurţubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 16: 225.

77 İlk ayette (el-Bakara 2/126) yer alan beled kelimesi ile Harem'in kastedildiği de zikredilmektedir. Bk. Beğavî, *Meâlim*, 1: 149.

78 Kastedilen yerin beled vasfını haiz olması, her iki duanın edildiği esnada da söz konusu olabilir. Bu durumda ilk duanın takdiri رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ بَلَدًا آمِنًا şeklindedir. Beledin nekre olarak zikredilmesi mübalağa için olup ayet “Rabbim! Bu beledi çok güvenilir beledlerden kıl” şeklinde bir manaya gelmektedir. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 4: 60. Ayrıca bk. Semîn el-Halebî, “Bld”, 1: 226.

(ö. 207/822), Âl-i İmrân ayetinin yahudilerden bahsettiğini zikretmektedir. Vahidî ise aynı ayetin, sahabenin “Allah’ın düşmanları hayır içerisinde, biz ise aklıktan ölüyoruz” demeleri üzerine nazil olduğunu ve ayette Mekke müşriklerinin söz konusu edildiğini aktarmaktadır. Mü’min ayetinin de Kureyş gibi Şam ve Yemen’e ticaret yolculukları yapanlar hakkında indiği zikredilmektedir. Dolayısıyla ayette geçen *beldelerle* (bilâd), Kureyş suresinde de zikredildiği üzere, Mekke müşriklerinin kuzeyde Şam güneyde Yemen başta olmak üzere ticaret maksadıyla gittikleri bilumum yerler kastedilmektedir.⁷⁹ Diğer üç *bilâd* kullanımı ise helak edilen önceki kavimlerin yaşamış olduğu yerler bağlamında geçmektedir. Kelime, Kâf 50/36. ayette kavim adı verilmeden genel olarak zikredilmişken; Fecr sûresinin iki yerinde Âd (İrem), Semûd ve Firavun’un yurdu için kullanılmıştır (el-Fecr 89/6-11).

4. Medine

Medîne (المَدِينَة), ikamet etti manasına gelen ve pek kullanılmadığı için *ölü fiil* şeklinde isimlendirilen *mdn* (مدن) maddesinden *fe’île* (فَعِيلَة) vezninde bir kelimedir. Cemisi *medâin* (مَدَائِن), *müdn* (مُدُن) ve *müdüin* (مُدُون) şeklinde gelmektedir.⁸⁰ *Medîne* kelimesinin مَلِك (hükmetti, malik oldu) manasına gelen دَانَ fiilinden *mefiletün* (مَفْعَلَةٌ) vezninde bir kelime olduğu da zikredilmektedir. Köleye *medünün* (مَدُونٌ), cariyeye *medînetün* (مَدِينَةٌ) denilmesi de bu mana itibariyledir. Bu takdirde *medîne*, sultan tarafından malik olunan ve idare edilen yerin adıdır. Ancak *medîne* kelimesindeki *mim* (م) harfinin zaid olması durumunda *müdnün* (مُدُن) şeklinde cemisinin gelemeyeceği ile bu iştikak yaklaşımına itiraz edilmiştir. Öte yandan *medîne*ye gelen kişi için مَدَنَ الرَّجُلُ denilmesi de *mimin* aslî harf olduğunu göstermektedir.⁸¹ Yerleşim yerlerinin ortasına inşa edilen kalelerin de *medîne* olarak isimlendirildiği bilinmektedir. Buradan hareketle ortasında kale bulunan yerleşim yerleri *medîne* olarak anılmıştır. Herhangi bir *medîne*ye

79 Bu görüşler ile ilgili bk. Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meani'l-Kur'ân*, 3. Baskı (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983), 1: 251; Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 103; Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 323; Râzî, *Mefâtiḥ*, 27: 30-31. İbn Atıyye harp ve diğer maksatlarla yaptıkları tüm seyahatlerin ayetin şümülüne girdiğini ifade etmektedir. Bk. İbn Atıyye, *Muharrer*, 1: 558.

80 Bk. Halil b. Aḥmed, “Mdn”, 4: 128; Cevherî, “Mdn”, 6: 2201; İbn Manzûr, “Mdn”, 46: 4160. *Medâin* (مَدَائِن) kelimesinde ortaya çıkan hemze, *medîne* kelimesindeki yâ (ي) harfinin aslî harf olmadığını göstermektedir. Söz gelimi me’îšet (مَعِيشَة) kelimesinin cemisi me’âyiş (مَعَايِش) şeklinde olup yâ harfi aslî harf olduğundan cemi halinde de korunmuştur. Bk. Ḥalil b. Aḥmed, “Mdn”, 4: 128.

81 Bu tartışma hakkında bk. Cevherî, “Mdn”, 6: 2201; Zemahşerî, “Dyın”, 1: 306; İbn Manzûr, “Mdn”, 46: 4161. *Medîne* kelimesinin iştikâkına dair kanaatler için bk. Râzî, *Mefâtiḥ*, 14: 207-208; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 9: 44.

nispet edilen kişi *medenî* (مَدَنِي) yahut hicret yurdu Medîne-i Münevvere ile karıştırılmaması için *medîni* (مَدِينِي) şeklinde nisbelenir. Bir yerleşim birimi olarak *medînenin* on altı *beleden* müteşekkil bir yer olduğu da kaydedilmektedir.⁸² Ayrıca etrafındaki *karyelerin* merkezi haline gelmiş yerler de *medîne* olarak anılır.⁸³ Kelime Kur'an'da müfred (medîne) ve cemi (medâin) haliyle zikredilmekte olup tüm kullanımları harf-i tarif (ج) ile gelmektedir.⁸⁴

Medîne kelimesinin tüm cemi kullanımları (üç defa) ile beş müfred kullanımı Hz. Musa kıssası bağlamında zikredilmektedir. Bunlardan ilki sihirbazların iman etmeleri sonucu Firavun'un kavmine dediği “*Bu, hiç şüphesiz halkını oradan çıkarmak için medînede kurduğunuz bir tuzaktır.*” (el-A'râf 7/123) sözünde geçmektedir. Ayette zikredilen *medîne* ile bugün kuzey Afrika'da yer alan Mısır'ın hâkimiyetinde bulunan topraklar (ın bir kısmı) kastedilmektedir.⁸⁵ Aynı yeri işaret eden diğer üç *medîne* kullanımı ise Hz. Musa'nın Benî İsrail'i Firavun'dan istemesinden evvelki döneme ait olup hatâen bir Kıpti'yi öldürmesi bağlamında zikredilmektedir (el-Kasas 28/15, 18, 20). Bu üç *medîne* kullanımı ile kastedilen yerin Mısır, Menef (Menfîs) ve Aynü's-Şems olduğuna dair tefsirler bulunmaktadır.⁸⁶ Menfîs eski Mısır'ın alt (kuzey Mısır) ve üst (güney Mısır) kısımlarının birleştiği noktada yer almaktaydı. 3. hanedan firavunlarından Cûser zamanında başkent olan Menfîs Nil'in iki kola ayrıldığı mevkide bulunup bugünkü Kâhire civarına tekabül etmektedir. Hz. Musa dönemindeki firavun 2. Ramses zamanında da idare merkezi Menfîs idi. Bugün

82 Hâil b. Aḥmed, “Mdn”, 4: 128; Ezherî, “Mdn”, 14: 145; İbn Manzûr, “Mdn”, 46: 4161; Firûzâbâdî, “Mdn”, 1233; Ḥamevî, “Medînetü Yesrib”, 5: 82-83. Büyük beledlere de medîne ismi itlak edilmektedir. Bk. İbn Âşûr, *Tahrîr*, 19: 129.

83 İbn Manzûr, “Emm”, 2: 137. Kelimenin İslâm coğrafya literatüründe de bu manada kullanıldığına dair bk. Pırlanta, “İslâm Coğrafyacılarının Eserlerinde Yerleşim Birimlerinin İsimlendirilmesi”, 157. Nüfusu fazla olan veya üç ya da daha fazla karyeden müteşekkil yapılara medîne denildiğine dair bir bilgi için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 1: 377. Ayrıca bk. Semîn el-Halebî, “Mdn”, 4: 79. Yâsîn 36/20. ayette zikredilen zâtın (Habîb-i Neccâr) şehrin öte ucundan koşup gelmesi medînelerin geniş sınırlara sahip olduğuna işaret etmektedir. Bk. Bikâî, *Nazm*, 16: 109.

84 Hz. Şuayb'in gönderildiği halk ve yere ad olan Medyen (مَدْيَن) kelimesinin مدن yahut مَدِين kökünden müştak olduğu zikredildiği gibi Arapça bir kelime olmadığı da zikredilmektedir. Bk. Ömer Faruk Harman, “Medyen”, 28: 346.

85 Bu görüş ile ilgili bk. Beğavî, *Meâlim*, 3: 266; Neseî, *Medârik*, 1: 595; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 9: 27.

86 Mâverdî, *Nüket*, 4: 241. Bu üç ayetteki medîne kullanımının Hz. Musa'nın hayatında nerelere tekabül ettiğine dair detaylı bilgi için bk. Beğavî, *Meâlim*, 6: 196; Râzî, *Mefâtiḥ*, 24: 233; Kurtubî, *el-Câmi'u li aḥkâmi'l-Kur'ân*, 16: 245. Mukâtil ise buranın Mısır'dan iki fersah ötedeki Hâbîn/Hânîn olduğunu söylemektedir. Bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 3: 339. Tefsirlerin Mukâtil'den aktardıkları bu yer Hânîn (حَانِين) ve Hâbîn (حَابِين) şeklinde iki farklı i'câm ile kaydedilmiştir. Bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 3: 339; Beğavî, *Meâlim*, 6: 196.

antik kent hüviyetinde bulunan Aynü’ş-Şems (Aynü Şems) ise zamanının gelişmiş büyük bir Mısır şehri olup Fustat ile arasında üç fersah mesafe bulunmaktaydı.⁸⁷

Hz. Musa bağlamındaki diğer *medine* kullanımının Hızır (a.s.) kıssasında geçtiği görülmektedir (el-Kehf 18/82). Ayette zikredilen *medine* kelimesiyle, aynı sûrenin 77. ayetindeki *karyenin* kastedildiği ifade edilmektedir.⁸⁸ Hz. Musa ile Hızır’ın uğradıkları bu *karyenin* Antakya, Eyle, Übülle, Ermeniye’de bulunan Ecruvân, Berka (Ebrika) veya bir Endülüs şehri olduğuna dair rivayetleri “Karye” başlığında zikretmiştik.⁸⁹ Kıssada aynı yer için kullanılan *karye* ve *medine* kelimelerinin müteradif olduğu, tefennün yapılarak farklı bağlamlarda bağlama münasip kelimenin kullanıldığı ifade edilmiştir. Şöyle ki; Hz. Musa ve Hızır’ı misafir etmekten kaçınan halkın bu tavırlarına cimrilik yani mal toplama ve biriktirme sevgisi sebep olmuştur. Dolayısıyla cimri bir halkın yaşadığı yer de toplama ve biriktirme manasını tazammun eden *karye* kelimesiyle ifade edilerek tahkir ve zemme yönelik pejoratif bir üslûp kullanılmıştır. Aynı yer, güven içerisinde yaşayan iki yetim ve sâlih ana-babaları bağlamında ise ıslaha yönelik faaliyetlerin yapıldığı güvenli bir ortamı tedai ettiren *medine* kelimesi ile anılmıştır.⁹⁰

Medîne kelimesinin cemi formlarından sadece *medâinin* (مَدَائِن) Kur’ân’da zikredildiği görülmektedir. Hz. Musa’nın Firavun’un karşısına çıkıp yılana dönüşen asa ve yed-i beyzâ mucizesini göstermesi üzerine, kabinesi Firavun’a Hz. Musa’yı alıkoyp *medinelere* (*medâin*) mahir sihirbazları toplamaları için adam göndermesini salık vermiştir (el-A’râf 7/111; eş-Şuarâ 26/36, 53). Sihirde maharet kazanmış ulemanın o gün üst Mısır denilen bölgede bulunması sebebiyle *medâin* kelimesiyle üst Mısır şehirlerinin kastedildiği ifade edilmektedir.⁹¹

87 Bu konuda bk. Hilal Görgün, “Mısır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 555; Hamevî, “Aynü Şems”, 4: 178-179.

88 Bu görüş ile ilgili bk. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, 5: 181; Râzî, *Mefâtîh*, 21: 163. Kurtubî medinenin karye olarak isimlendirilebileceğine Hz. Peygamber’in *أَمْثَلُ بَعْزِيَّةٍ تَأْكُلُ الْعُرَى يَقُولُونَ يَتْرَبُ وَهِيَ الْمَدِينَةُ* ‘Ahalisi diğer karyelerin ahalisini yenecek bir karyeye hicret etmekle emrolundum. Oraya Yesrib diyorlar. Hâlbuki o Medîne’dir.’ şeklindeki hadis-i şerifini delil getirmektedir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi’u li aḥkâmi’l-Kur’ân*, 13: 354-355.

89 Ayetteki karye kelimesiyle zikri geçen yerlerin kastedildiğine dair rivayetler için bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 2: 597; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15: 347; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, 7: 2379; Mâverdî, *Nüket*, 3: 330; Beğavî, *Meâlim*, 5: 192; Râzî, *Mefâtîh*, 21: 157.

90 Bu görüş ile ilgili bk. Râzî, *Mefâtîh*, 15: 39; Ebussuud, *İrşâd*, 3: 544; Şirbînî, *Sirâc*, 2: 398; Bikâî, *Nazm*, 12: 113-114, 122; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 13: 40.

91 Bu görüş ile ilgili bk. Beğavî, *Meâlim*, 3: 263; Râzî, *Mefâtîh*, 14: 208; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 9: 44. O dönemde Mısır’da 1.000 medine, 12.000 karye olduğu aktarılmaktadır. Beğavî, *Meâlim*, 6: 114. Ayrıca Ariş, Feyyum, İskenderiyye ve aşağı Mısır’dan da sihirbazların geldiği bilinmektedir. Kurtubî, *el-Câmi’u li aḥkâmi’l-Kur’ân*, 9: 295. Mısır medinelerinin bugün hangi şehirlere teka-bül ettiği için bk. İbn Âşûr, *Tahrîr*, 19: 129-130. Mısırlılar ülkelerini aşağı ve yukarı olmak

Medine kelimesinin Mısır için kullanıldığı diğer yer Yusuf kıssasındadır. Kelime, Aziz'in karısının Hz. Yusuf'a sarkıntılık ettiğine dair haberin şehirde yayılması bağlamında zikredilmektedir: “*Medînedeki bazı kadınlar dediler ki: Aziz'in karısı, delikanlısının nefisinden murat almak istiyormuş; Yusuf'un sevdası onun kalbine işlemiş!*” (Yûsuf 12/30) Buradaki *medinenin* Mısır, Ayn-ı Şems yahut Aziz'in sarayının bulunduğu alt Mısır'ın başkenti Menfis olduğu zikredilmektedir. Hz. Yusuf döneminde Mısır, bir görüşe göre Akdeniz kıyısındaki İskenderiye'den Mısır'ın güneyinde kalan Asuvan'a kadar uzanmaktaydı. Başka bir görüşe göre ise üst Mısır olarak bilinen güney Mısır o dönemde Hz. Yusuf'un yaşadığı ve bakanlık yaptığı Hiksos topraklarına dâhil olmayıp firavunlara ait zayıf bir devletin hâkimiyetindeydi.⁹²

Kelimenin diğer kullanımı ise önceki adı Yesrib olan hicret yurdu içindir. Medîne-i Münevver'e işaret eden tüm *medîne* kullanımlarının medenî surelerde yer aldığı ve münafıklar bağlamında zikredildiği görülmektedir (et-Tevbe 9/101, 120; el-Ahzâb 33/60; el-Münâfikûn 63/8). Hicret ile birlikte Medîne (Yesrib) bir devlet merkezi haline getirilmiş ve orada yaşayan tüm unsurların katılımıyla Medîne Vesikası imzalanmıştır. Hz. Peygamber'in nüfus sayımı sonuçları dikkate alındığında toplam nüfusun 10.000'i geçkin olduğu tahmin edilmektedir. Ekonomi daha çok tarıma dayalı olup Medinelilere yetecek kadar bir ürünün yetiştirildiği bilinmektedir. Silah yapımı ve kuyumculukla uğraşan Kaynukalılar'ın dışındaki kabileler tarım ve hayvancılıkla iştigal etmekteydi. Hz. Peygamber şehirde idare, savunma, ekonomi ve pazara yönelik bazı tedbirler aldı. Yeri Hz. Peygamber tarafından tespit edilen çarşı, kamu malı sayıldığından kısmen yahut muvakkaten de olsa temlik ve te'cir edilemezdi. Şehir mescid merkezli olarak genişletildi. Yeni mahalleler kurulurken bazı banliyöler şehir merkezine dâhil oldu. Bir meclis ve karargâh mesabesindeki Mescid-i Nebevî'nin yanında *suffe* denilen bir eğitim kurumu da şehre kazandırılan müesseselerdendi. Şehirde çoğu yahudilere ait olan üç

üzere iki kısma ayırmışlardı. Aşağı Mısır ile yukarı Mısır bir zamanlar iki ayrı ülke iken Tiniş Kralı Menes zamanında birleştirilmiştir. O dönemde idare merkezi Akdeniz kıyısındaki Tiniş'teydi. Ancak 3. hanedan firavunlarından Cüser idare merkezini iki ülke sınırında yer alan ve bugünkü başkent Kâhire yakınlarına düşen Menfis'e taşımıştır. Hz. Mûsa dönemindeki firavun 2. Ramses zamanında idare merkezi Menfis'te bulunmakta ve ülke toprakları İskenderiye'den Asuvan'a ulaşmaktaydı. Daha sonraları Teb ile Akhetaton başkent olmuş ve nihayetinde başkent Büyük İskender'in Mısır'ı fethinden sonra yaptırdığı İskenderiye'ye taşınmıştır. Bk. Judson Knight, *Ancient Civilizations: Almanac*, Editör: Stacy A. McConnell ve Lawrence W. Baker (Amerika Birleşik Devletleri, UXL-Gale Group, 2000), 1: 6, 34; Yusuf Ahmed Ali Ebû Rîde, *Alâmü'l-mekân fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Yüksek Lisans Tezi, Câmîatiü Halîl, 2007/2008), 36-37; Hilal Görgün, “Mısır”, 29: 555. Hz. Musa döneminden oldukça sonraya ait olan ve yukarı Mısır'da 957, aşağı Mısır'da ise 1.439 karye bulunduğu dair bir bilgi Mısır'daki yerleşim hakkında fikir verebilir. Hamevî kendi döneminde bu karyelerin çoğunun harap halde bulunduğunu da eklemektedir. Bk. Hamevî, “Mısır”, 5: 139.

92 Mâverdi, *Nüket*, 3: 30; İbn Âşûr, *Tahrîr*, 12: 259-260; Ebû Rîde, *Alâmü'l-Mekân*, 36.

katlı taş yapılar bulunmaktaydı. Şehrin etrafında sur bulunmuyor, güney ve doğu taraflarında evleri çevreleyen sık hurma ve meyve ağaçları bir nevi sur görevini görüyordu. Şehrin tamamını içine alan surun ancak üç asır sonra yapıldığı bilinmektedir.⁹³

Hz. Lut (el-Hicr 15/67) ve Salih'in kavimlerinin yaşadığı yere de *medine* ismi itlak edilmiştir (en-Neml 27/48). Hz. Lut kıssası bağlamında zikredilen *medineden* maksat Lut kavmini teşekkül ettiren *karyelerdir*.⁹⁴ Benzer şekilde Semud kavminin yaşadığı yerden de *medine* olarak bahsedilmektedir. Zikri geçen ayetin sarih ifadesiyle bu *medinede* 9 kabile bulunmaktadır. Bu ayetlerden Hz. Lut ve Salih'in kavimlerinin, dolayısıyla onların yaşadıkları *medinelerin* çok unsurlu bir yapıyı haiz olduğu anlaşılmaktadır.

Ashab-ı kehf kıssasında da uykudan uyanan gençlerin, aralarından birini yiyecek alması için göndermek istedikleri yerin *medine* şeklinde zikredildiği görülmektedir (el-Kehf 18/19). Bu *medine* ile Efesus'un kastedildiği zikredilmektedir.⁹⁵ Ancak İbn Âşûr, Efesus'un Yunan beldelerinden olması sebebiyle bunu uzak görmekte ve ayetteki *medine* ile kastedilen yerin Tarsus'un körfez beldelerinden Ebsüs (أبسس) olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁶

Medine kelimesinin son kullanımını ise Yasin suresinde ismi tasrih edilmeden 'racül' şeklinde zikredilen Habib-i Neccar bağlamındadır. Gönderilen elçilere uymalarını kavmine tavsiye etmek için Habîb'in öte ucundan koşup geldiği yer de *medine* şeklinde isimlendirilmektedir (Yasin, 20). Habîb'in şehrin öte ucundan koşup gelmesi, evinin şehrin en uzak kapısında bulunması ile açıklanmaktadır.⁹⁷ Müfessirler ayette geçen *medine* kelimesi ile 13. ayetteki *karye* kelimesinin aynı yeri ifade ettiğini, *karye* ile de Şam şehirlerinden Antakya'nın kastedildiğini kaydetmektedirler.⁹⁸

93 Hamevî, "Medînetü Yesrib", 5: 86; Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Medine", 28: 307-310; Frants Buhl, "Medine", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955), 7: 460, 467.

94 Dâmegâni, *Vücûh*, 432.

95 Bu görüş ile ilgili bk. Beğavî, *Meâlim*, 5: 160; Râzî, *Mefâtîh*, 21: 104; Kurtubî, *el-Câmi'u li aḥkâmi'l-Kur'ân*, 13: 236, Hâzîn, *Lübâb*, 3: 160.

96 İşbu yer Halep, Antakya ve Ermeniye arasında bulunmaktaydı. Bk. İbn Âşûr, *Tahrîr*, 15: 261. Hamevi Ebsüs'ün Anadolu Selçuklularının hâkimiyeti altında bulunan Ebülüsteyn yakınlarında olduğunu kaydetmektedir. Bk. Hamevî, "Ebsüs", 1: 73, 75.

97 Kurtubî, *el-Câmi'u li aḥkâmi'l-Kur'ân*, 17: 429. Medinelerin etraf kısımlarında kendi elinin emeği ile geçinen saf tabiatlı ahalinin rasullere ittiba, medine merkezlerinde makam ve mevkilerini kaybetmekten endişe eden yöneticiler ile onlara tabi olan tebaadan daha önce olmuştur. Habib-i Neccâr'ın medinenin öte ucundan gelmesi bu şekilde yorumlanabilir. Bk. İbn Âşûr, *Tahrîr*, 22: 365. Medinenin uç kısımlarının taşraya yakınlığı sebebiyle İbn Haldun'un hadarî-bedevî tabiatına dair mülahazalarından da bu bağlamda istifade edilebilir. Bk. Abdurrahman b. Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Halil Şehade (Beirut: Daru'l-Fikr, 2001), 1: 153-154.

98 Bu konuda bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 3: 575; Mâverdî, *Nüket*, 5: 10; Beğavî, *Meâlim*, 7: 10; İbn Atiyye, *Muharrer*, 4: 449; Râzî, *Mefâtîh*, 26: 51, 55.

5. Mısr

Mısr/المِصْرُ (cem': *emsâr*/الأَمْصَار) kelimesinin kökü olan *mısr* (مِصْر); işaret, orta ve başparmağın uçlarıyla ya da sadece işaret ve başparmakla süttten kesile yazan deve, koyun, inek yahut keçiden azar azar süt sağmak anlamına gelmektedir. Nitekim sütü azar azar çıktığı için iki ya da üç parmakla sağılan deveye نَاقَةٌ مِصْرٌ denilmektedir. Kökün bu manasından hareketle *temassur* (التَّمَصُّر) herhangi bir şeyin azlığını ifade etmek için kullanılmaktadır.⁹⁹ *Mısr* kelimesinin ise iki şey yahut iki mıntıka arasındaki engel, sınır anlamlarına geldiği ifade edilmektedir. Söz gelimi اشترى فلان الدار مِصْرُهَا cümlesi "Filan kişi evi hudûduyla satın aldı" demektir. Bir yeri *mısr* haline getirmek *massara* (مَصَّرَ) fiili ile ifade edilmektedir.¹⁰⁰

Mısr kelimesinin kat' ve fasl manaları dikkate alınarak, bayındırlığı sebebiyle diğer bölgelerden ayrılan mamur beldelere *mısr* denildiği de zikredilmektedir.¹⁰¹ Hz. Yusuf ve Musa'nın yaşadığı ülkenin *mısr* şeklindeki tesmiyesinin buna istinad ettiği söylenebilir. İsimlendirmenin Mısır'ın, doğu ile batı yahut Kızıldeniz ile Akdeniz arasını ayırması sebebiyle olduğu da aktarılmaktadır.¹⁰² Öte yandan İsrailoğulları'nın sebze, bakliyat nevinden istedikleri şeyi bulabilecekleri yerin Kur'an'da *mısr* şeklinde zikredilmesinden hareketle bir yerleşim birimi olarak *mısr*ın insanların dünyaya müteallık bilumum ihtiyaçlarını karşılayan memleketlere denildiği ifade edilmektedir. Benzer şekilde tesmiyenin -kök manasından hareketle-, suyuyla nebatıyla tıpkı süt veren sağmal bir hayvan gibi sakinlerini doyurup kimseye muhtaç etmemesi sebebiyle olduğu da ifade edilmiştir.¹⁰³

Hz. Yusuf (Yûsuf 12/21, 99) ile Hz. Musa (Yûnus 10/87, ez-Zuhruf 43/51) kıssaları bağlamında zikredilen 4 *mısr* kelimesinin de gayr-ı munsarif olduğu ve mekkî surelerde yer aldığı görülmektedir. Kelimenin Kur'an'daki 5 kullanımından sonuncusu olan ve medenî surelerden el-Bakara 2/61. ayette zikredilen şekilde ise tenvîn aldığı görülmektedir (أَهْرَبُوا مِصْرًا). Ekser kurrâ Bakara

99 Halil b. Aḥmed, "Msr", 4: 145-146; Firûzâbâdî, "Msr", 475; İbn Manzûr, "Msr", 47: 4214-4215.

100 Ezherî, "Msr", 12: 183-184; İbn Fâris, "Msr", 5: 330; Cevherî, "Msr", 2: 817; Firûzâbâdî, "Msr", 475; Râgıb, "Msr", 2: 606; Semîn el-Halebî, "Msr", 4: 95; Halil b. Aḥmed, "Msr", 4: 145-146; İbn Manzûr, "Msr", 47: 4215.

101 Bu konuda bk. Mâverdî, *Nüket*, 1: 129. Âlûsî *mısr* kelimesini oldukça büyük belde şeklinde açıklamaktadır. Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 1: 275.

102 Ebû Rîde, *Alâmü'l-Mekân*, 35.

103 Bu görüş ile ilgili bk. Ebû Rîde, *Alâmü'l-Mekân*, 35, 39.

ayetini *مِصْرًا* şeklinde tenvin ile okumuştur.¹⁰⁴ Bu takdirde ayetteki *mısr* kelimesi, *mısr* olarak isimlendirilebilecek herhangi bir yeri karşılamaktadır.¹⁰⁵ Katâde, Süddî (ö. 127/745) ve Mücâhid (ö. 103/721) İsrailoğulları'nın menn ve selvâ yerine istedikleri sebze ve bakliyatın şehirlerde bulunabileceği, bu sebeple de ayetteki *mısr* ile herhangi bir şehrin kastedildiği kanaatindedirler. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) de Mısır ülkesinin kastedilmiş olması durumunda ayetteki *mısr* kelimesinin tenvîn almayacağını ifade etmektedir.¹⁰⁶ Benzer şekilde Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923); Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) ve Übey b. Kâ'b'ın (ö. 33/654) *mısr* kelimesini Firavun'un şehrini işaret ediyor şekilde gayr-i munsarif olarak tenvînsiz okumalarının, hatt-ı mushafta kelimenin elif ile yazılmış olması açısından münasip olmadığı kanaatindedir. Ayrıca Benî İsrail'in çıkmış oldukları Mısır'a tekrar döndüklerine dair bir haber de bulunmamaktadır.¹⁰⁷ Buna göre ayetteki *mısr*, Beytülmakdis ile Kinnesrîn/Kinnisrîn (Halep'ten Humus cihetine bir konaklık mesafede bulunan şehir) arasında bulunan beldelerden birini yahut el-Mâide 5/21. ayette girmeleri emredilen mukaddes toprakları ifade etmektedir.¹⁰⁸

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen yerleşim birimleri, yer aldıkları bağlamlarla muhtelif manalara gelmektedir. Buradan hareketle söz konusu birimlerin müteradif kelimeler olmadıkları söylenebilir. *Karye* kelimesi, cem olmak şeklindeki kök manasını muhafaza ederek insanların yerleşik hayat sürmek amacıyla bir araya gelip cemiyet halinde yaşadığı tüm yerler için kullanılmaktadır. Karyelerin yüzölçümü, nüfus, bayındırlık ve kalkınmışlık bakımından bir standarda sahip olduğunu söylemek zordur. Ancak bugünkü kullanımının aksine *karye* Kur'ân'da hassaten büyük yerleşimler için kullanılmakta olup *ülke* ve/veya onun hükmî şahsiyeti olan *devlet* tabirine yakın bir mana ifade

104 Bazı kurrâ ise kelimeyi (*مِصْرًا*) şeklinde okuyarak *أَدْلُوْا مِصْرَ* (Yûsuf 12/99) ayetindeki gibi Firavun ve Hz. Yusuf'un yaşadığı ülkeyi kastetmişlerdir. Bu durumda kelime gayr-ı munsarif addedilmiştir. Bk. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 144; Mâverdî, *Nüket*, 1: 129; Beğavî, *Meâlim*, 1: 101.

105 *Mısr* kelimesinin tenvîni okunması halinde Benî İsrail'in çıkarılmış olduğu Mısır ülkesinin anlaşılabilmesine dair tefsirler de bulunmaktadır. Nitekim Zemahşerî *mısr* kelimesine benzeyen ve orta harfleri sükunlu olan *نُوحًا* ve *نُوطًا* kelimelerinin tenvîn aldığı gibi *mısr* kelimesinin de Firavun'un ülkesi Mısır'ı kastetmekle birlikte tenvîn alabileceğine dair bir kanaat serdetmektedir. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 275-276. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtih*, 3: 108-109. Bu kanaatin Ferrâ'ya istinad ettiği anlaşılmaktadır. Bk. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 42-43.

106 Bu tartışma hakkında bk. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 144; Mâverdî, *Nüket*, 1: 129; Beğavî, *Meâlim*, 1: 101; Halil b. Ahmed, "Msr", 4: 145-146.

107 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2: 23-25. İbn Kesîr de ayette zikredilen *mısr* ile herhangi bir şehrin kastedildiği kanaatindedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1: 281-282.

108 Bu konuda bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 275; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2: 23; Hamevî, "Kinnesrîn", 4: 404.

etmektedir. Hz. Peygamber dönemi Mekke ve Taif'i ile Hz. Musa dönemi Kudüs'ü site/şehir devleti mesabesindeki karyelerden iken, Hz. Yusuf dönemi Mısır'ı gelişmiş büyük karyelerdendir. Kur'an'da nebilerin karyelere değil karye merkezlerine gönderildiğine vurgu yapılmaktadır. Bunun sebebi, merkezin yönetici ve ileri gelenlerin ikametgâhı olması sebebiyle *periferi (taşra)* üzerindeki yönlendiriciliği ile insan hareketliliğinin merkezdeki kesafetinden mütevellit herhangi bir haberin karye sathına yayılmasındaki tesiridir. Kur'an'da zikredilen karyeler bir arada yaşamayı mümkün kılan idari bir yapılanmaya da büyüklükleri nispetinde sahiptir. Birbirine yakın karyelerden merkezi konumda bulunanının, etraf karye halklarının ürünlerini pazarlamasına ev sahipliği yaptığı görülebilmektedir. Mal ve hizmet sirkülasyonuna dair bir yoğunluğun söz konusu olduğu bu karye Kur'an'da *ümmülkurâ* (ana/merkez karye) şeklinde zikredilmektedir.

Kur'an'da *dâr* yahut cemisi olan *diyâr* kelimeleri; tabii (dağlar, tepeler, ormanlar, korular, nehirler, göller), suni (surlar, bahçeler, hendekler, duvarlar) yahut muhayyel sınırlarla dairelenmiş/çevrelenmiş yerleşim yerleri için kullanılır. Bu kullanımı Türkçemizde *yurt* kelimesinin karşıladığı söylenebilir. Kelimenin Kur'an'da yerleşme ve çıkarılma/sürülme bağlamlarında kullanılması, *dâr* yahut *diyâr*ın yerleşilerek yurt edinilen bir yer olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan *diyâr* bir kavmin yerleşik hayat sürdürdüğü evler, binalar, mahalleler, köyler, kasabalar, yollar, arsalar, tarlalar ve sair tüm müstemilatı bütünüyle ifade eden bir kullanımdır. Kelimenin bir yerleşim yerini ifade etmek için daha çok *diyâr* şeklinde cemi haliyle kullanılması, başta meskenler olmak üzere mezkûr yerlerin her birinin *dâr* olarak isimlendirilmesi sebebiyledir.

Yerleşime mahal olsun olmasın, mamur bulunsun bulunmasın sınırları belli yerlere *beled* veya *belde* denilmektedir. Kur'an'da *beled* yahut beldenin kullanıldığı yerleşim yerleri incelendiğinde buraların ürünlerin pazarlanmasına konu olan, insanın ihtiyaç duyacağı gıda ve eşyanın bulunduğu yahut tedarik edildiği gelişmiş merkezi yerler olduğu görülür. Bu da *beled* kelimesinin, karyelerin merkezi haline gelen *ümmülkurâyâ* yakın bir anlamı olmasını akla getirmektedir. *Beled* ve *belde* kelimelerinin daha çok *ümmülkurâ* vasıflı Mekke için kullanılması da bunu teyid etmektedir. Öte yandan *beled* ve *belde* kelimeleri Kur'an'da, yerleşimin olmadığı, ziraata elverişli yahut elverişsiz bilim yerler için de kullanılmaktadır. *Beled* kelimesi Kur'an'da ziraate konu olduğunda *meyyit*, *tayyib*, *habîs*; yerleşime konu olduğunda ise *emîn*, *haram* ve *tayyib* kelimeleriyle tavsif olunmaktadır.

Medine, sözlük manası açısından ikamete mahal olan yer demektir. Kur'an'da *medine*, aralarında siyasi, içtimai, iktisadi veya hukuki bir birlikliğin söz konusu olduğu *karyeler*den müteşekkil yapı için kullanılır. Söz gelimi Yesrib'in *medine* olarak isimlendirilmesi, orayı teşekkül ettiren karyeler ara-

sında hicretle birlikte idari bir birlikteliğin sağlanması sebebiyledir. Bu bakımdan medinelerin çeşitli unsurlara ev sahipliği yaptığı söylenebilir. Hz. Salih'in gönderildiği kavmin yaşadığı medinede dokuz kabilenin bulunması ve Hz. Lut'un kavminin yedi ayrı karyeden müteşekkil olması, medinenin bu çok unsurlu yapısını göstermektedir. Yine medine olarak anılan Hz. Musa dönemi Mısır'ı da çok uluslu bir yapı arz etmekteydi. Firavun'un halkını hiziplere böldüğü ve Hz. Musa'nın müdahale ettiği kavganın bir Kıpti ile İsrailî arasında meydana geldiği bilinmektedir. Kur'ân'da *aksa'l-medine* tabirinin kullanılması *medinenin merkez ve taşra* şeklinde teşkilatlandığını göstermektedir. *Medinenin merkezini merkez karye, etrafını ise taşra karyeleri* oluşturmaktadır. Kur'ân'da *medine* olarak isimlendirilen yerlerden başka bağlamlarda *karye* olarak bahsedilmesi, *medinenin karyelerden müteşekkil bir yapının adı* olması sebebiyledir. Bu bakımdan bir yer hakiki yapısı itibariyle *karye*, üst yapısı itibariyle de *medine* olarak anılabilir. Hızır ve ashabülkarye kıssalarında aynı yer için *karye* ve *medine* kelimesinin kullanılması bu itibarlardır. *Medinenin merkez karyesinin medine* şeklinde zikredilmesi ise medineyi medine yapan teşkilatın sürekliliğini sağlayan kişi ve kurumların bulunduğu yer olması hasebiyledir. Öte yandan *medineler* arasında da idari bir birliktelik söz konusu olabilir. Kur'ân'da böyle bir yapının tek örneği Hz. Musa dönemindeki Mısır'dır. Firavun ve avenesinin bulunduğu yer *medine* olarak anıldığı gibi Hz. Musa'nın karşısına çıkarılacak sihirbazların toplandığı yerler de *medine* olarak anılmıştır.

Bir yerleşim biriminin *mısr* olarak isimlendirilmesi, oranın gelişmişlik ve kalkınmışlık seviyesi bakımından sair yerlerden tefrik edilmesi sebebiyledir. Bu tarif kelime kökünün inkıta manasından hareketledir. Öte yandan kelime, süt sağmakla ilgili bir manayı da haizdir. Sütün hem susuzluğu giderici hem de besleyici yapısı dikkate alındığında, *mısr* kelimesinin ihtiyaç duyulan türlü türlü yiyeceklerin bulunduğu ve kendine yeten bir üretime sahip olan yerleşimlere itlak edildiği söylenebilir. İsrailoğulları'nın istediği sebze ve bakliyatı bulabilecekleri yerden *mısr* olarak bahsedilmesinin yanı sıra Hz. Yusuf döneminde etraf beldelere gıda tedarik edebilecek derecede ürün bolluğuna, Hz. Musa döneminde ise bundan daha öte bir refaha mekân olan ülke için *mısr* kelimesinin kullanılması da bu tanıımı doğrulamaktadır.

Sözün özü Kur'ân'da zikredilen tüm yerleşim birimleri, bağlamları itibariyle bir yerleşimi çeşitli açılardan tavsif etmektedir. Buna göre *karye*, cemiyet halinde yerleşik bir hayat süren insan unsuruna; *diyar*, meskenler başta olmak üzere bilimum yapıları; *beled*, üstü ve altındaki tüm zenginlikleriyle mâlik olunan toprak parçasına; *medine*, birden fazla yerleşim yeri arasındaki birlikteliğin oluşturduğu yapıya; *mısr* ise yerleşim yerinin kendine yeterli ürüne sahip olması ile etraf yerleşimlerden ayrılmasına vurgu yapmaktadır. Kur'ân'da yerleşim yerleri için kullanılan birim adlarının, o yerin gelişmişlik

seviyesine işaret etmemesinden hareketle Kur'an'ın insanlığın hedefine herhangi bir yerleşim birimi şeklini koymadığı söylenebilir. Nitekim Kur'an yer yüzünün şirk, zulüm ve fesattan uzak kalınarak tesis edilen yerleşim yerleri ile imar edilebileceğini ifade etmekte, aksi halde gelişmişlik seviyesi ne kadar yüksek olursa olsun yakın veya uzak vadede yok olmakla yüz yüze gelineceğini birçok kavim üzerinden örneklemektedir.

Kaynakça

- Abdulkâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- Akpınar, Ali. *Kur'an Coğrafyası -Kur'an'da Yer Adları-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2002.
- Akyüz, Vecdi. *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Âlûsî, Mahmud el-Bağdâdî. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-sebi'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Avcı, Casim. "Kurayza (Benî Kurayza)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 431-432. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Azizova, Elnure. "Vâdilkurâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 421-423. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bahadır, Gürhan. "Hristiyanlığın Antakya'da Şekillenmesi ve Habib-i Neccar". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (2013): 207-214.
- Begavî, Hüseyin b. Mesud. *Tefsîru'l-Begavî (Meâlimu't-tenzîl)*. Nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8. Cilt. Riyad, Dâru Tîbe, 1409/1989.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Nşr. Muhammed Abdurrahman. 5. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bikâî, İbrahim b. Ömer. *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Bilge, Mustafa L. "Akabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bilge, Mustafa L. "Halil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 305-307. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bozkurt, Nebi - Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. "Medine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 305-311. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bozkurt, Nebi - Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. "Mekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 555-562. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-saâlih*. Nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400/1980.
- Buhl, Frants. "Medine". *İslâm Ansiklopedisi*. 7: 459-471. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955.
- Buhl, Frants. "Medyen Şuayb". *İslâm Ansiklopedisi*. 7: 473-474. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*. Nşr. Halil Eser. 10 Cilt. İstanbul: Mektebetü Eser, 1389/1969.
- Cevad Ali. *el-Mufaşşal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. b.y.: Câmiatü Bağdât, 1993.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sihâhu'l-arabiyye*. 4. Baskı. Nşr. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.

- Çağatay, Neşet. *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.
- Çalışkan, Muhammed Selman. "Kur'ân'da Tayyib Kelimesi ve Gıdanın Tayyib Vasfı". *Disiplinler Arası Yaklaşım ile Helâl Ürün ve Hizmetler-2*. ed. Naim Deniz Ayaz - Adem Yıldırım - Ayten Erol - Fatma Zeynep Belen. 35-67. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Çimen, Abdullah Emin. "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?". *Usûl: İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2005): 39-71.
- Dâmegânî, Hüseyin b. Muḥammed. *el-Vüçûh ve'n-nezâir li elfâzı Kitâbillâhi'l-Azîz*. Nşr. Arabî Abdülhamîd Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Hayyân, Muḥammed b. Yusuf el-Endelûsî. *Tefsîru'l-bahri'l-muḥît*. Nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Rîde, Yusuf Ahmed Ali. *Alâmü'l-mekân fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Yüksek Lisans Tezi, Câmiatü Halîl, 2007/2008.
- Ebussuûd b. Muḥammed el-İmâdî. *Tefsîru Ebi's-Suûd (İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm)*. Nşr. Abdülkadir Ahmed Ata. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyadî'l-Hadîse, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Aḥmed. *Tehzîbu'l-luğa*. 15 Cilt. b.y.: ed-Dâru'l-Misriyye, ts.
- Ferrâ, Yahya b. Ziyâd. *Meani'l-Kur'ân*. 3. Baskı. 3 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983.
- Firûzâbâdî, Muḥammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muḥît*. 8. Baskı. Nşr. Muḥammed Naîm el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Görgün, Hilal. "Mısır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 555-557. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ḥalil b. Aḥmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-Ayn*. Nşr. Abdülhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Ḥamevî, Yakût b. Abdillâh. *Mucemu'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Hamidullah, Muhammed. *H. Peygamberin Savaşları ve Savaş Meydanları*. 2. Baskı. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1972.
- Hamidullah, Muhammed. "El-İlâf veya İslâmdan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri". Trc. İsmail Cerrahoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961): 213-221.
- Hamidullah, Muhammed. "Hayber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri". Trc. Abdullah Aydın. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4 (1980): 327-342.
- Harman, Ömer Faruk. "Firavun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 118-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Harman, Ömer Faruk. "İrem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 443. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Harman, Ömer Faruk. "Medyen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 346-348. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Harman, Ömer Faruk. "Nuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 224-227. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

- Hâzin, Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Tefsîru'l-Hâzin (Lübâbu't-te'vîl fi meâni't-tenzîl)*. Nşr. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsi. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Düreyd, Muhammed b. Hasan. *Kitâbu Cemhereti'l-luğa*. Nşr. Remzi Münir Balebekî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebû Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mucemu mekâyîsi'l-luğa*. Nşr. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Habîb, Muhammed b. Habîb. *el-Muhabber*. Nşr. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Haldun. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Nşr. Halil Şehade. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2001.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tîbe, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 55 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbnü'l-Esîr, el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*. Nşr. Ali b. Hasan el-Halebî. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2000.
- Knight, Judson. *Ancient Civilizations: Almanac*. Editör: Stacy A. McConnell ve Lawrence W. Baker. Amerika Birleşik Devletleri: UXL (Gale Group), 2000.
- Kurtubî, Muhammed b. Aşmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyini limâ tedam-menehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*. Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Tâif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 443-446. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Nşr. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâgî*. 30 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1946.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarîhi'l-Arabî, 2002.
- Musil, Alois. "Eyle". *İslâm Ansiklopedisi*. 4: 420-421. İstanbul: Maarif Basımevi, 1948.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Tefsîru'n-Nesefî (Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)*. Nşr. Yusuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nisabûrî, Ebû Abdillâh el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1997.

- Özkuyumcu, Nadir. "Nadîr (Benî Nadîr)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Pırlanta, İsmail. "İslam Coğrafyacılarının Eserlerinde Yerleşim Birimlerinin İsimlendirilmesi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Bahar 2011): 155-165.
- Râcih, Muhammed Küreyyim. *el-Kırââtü'l-aşru'l-mütevâtire min tarîkayi's-Şâtibiyye ve'd-Dürre*. Medîne: Dâru'l-Muhâcîr, 1992.
- Râgıb İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. b.y.: Mek-tebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.
- Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sahillioğlu, Halil. "Antakya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 228-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf. *Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*. Nşr. Muham-med Bâsil Uyûn es-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr el-câmiu beyne fenneyi'r-rivayeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsir*. Nşr. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, ts.
- Şirbînî, el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr*. 4 Cilt. Bûlâk: el-Matbaatü Bûlâk, 1285/1868.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, ts.
- Ümit, Mehmet. "Şuayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed. *Esbâbu'n-nüzûl*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Şura Yayınları, 1993.
- Yiğit, İsmail. "Sebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 241-243. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Zeccâc, İbrâhim b. es-Seri. *Meâni'l-Kur'ân*. Nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vü-cûhi't-te'vîl*. Nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâga*. Nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

Settlement Units in the Qur'an

(Extended Abstract)

Some names for the places where ancient civilizations lived in, such as *qarya*, *diyār*, *balad*, *madīna* and *mişr*, are used in the Qur'an. Using of these names in different contexts for many nations shows that they are not names for particular settlements. For example; Hijr is the settlement of prophet Şalih's people. However, the word *qarya*, which is used for the places where the people of Lūt, 'Ād and Thamūd lived, indicates a settlement unit. The sources mention that the settlement units mentioned in the Qur'an (*qarya*, *diyār*, *balad*, *madīna*, *mişr*) are synonymous. However, when the context is taken into consideration, it is seen that the different unit names used for the settlement of a nation characterize that settlement from different angles. Similarly, some settlement unit names are used in specific contexts in the Qur'an. For example; "Never did We destroy a *qarya*..." (al-Shu'arā' 26/208), "Whenever we sent a prophet to a *qarya*..." (al-A'rāf 7/94), "How many a *qarya* which rebelled against the commandment of its Lord..." (al-Talāq 65/8) verses are expressed by the word *qarya*. Similarly, the places where the destroyed people fall to the ground in prostration are also expressed by the word *diyār* only.

In the Qur'an, the word *qarya* is used for all places where people come together and live cooperatively. The *qarya* is used especially for large settlements in the Qur'an and it has a meaning similar to the word country or state. In the Qur'an, the words *dār* and *diyār* (plural of *dār*) are used for settlements surrounded by natural (mountains, hills, forests, groves, rivers, lakes), artificial (fortifications, gardens, trenches, walls) and imaginary borders. In this respect, the *diyār* is a word that expresses houses, buildings, neighborhoods, villages, towns, roads, plots, fields and so on. Settlement names in the Qur'an, such as *balad* or *balda*, are developed as central places where food and goods are marketed. On the other hand, in the Qur'an, these two words are used for agricultural areas where have no settlement. The word *balad* is qualified by the words *mayyit*, *ṭayyib*, *khabiṭh* when it is used as an agricultural field in the Qur'an. When it is used for a settlement area, it is qualified by the words *amīn*, *ḥaram* and *ṭayyib*. The word *madīna* means the place of residence. In the Qur'an, the word *madīna* is used for the settlements formed by the *qaryas* with a political, social, economic or legal partnership. For example, the naming of Yathrib as *Madīna* is due to the establishment of an administrative union with the Hijrah among the *qaryas* of Yathrib. In this respect, it can be said that the *madīnas* house various elements. The use of the word *madīna* for the settlement of the Lūt, Şalih and Moses tribes, which have a multi-element structure,

confirms this. The use of the term *aqṣā al-madīna* in the Qurʾān indicates that the *madīna* is organized in a central and a provincial form. Some settlement names mentioned in the Qurʾān as *madīna* are used as *qarya* in other contexts. The reason for this is the fact that the *madīna* is composed of *qaryas*. In this respect, a settlement can be referred to as a *qarya* by its original structure and as a *madīna* by its legal structure. This is why the word *qarya* and *madīna* are used for the same place in the stories of *Ashab al-Qarya* and *Khiḍr*. The center of *madīna* is also called *madīna*. Because the people and institutions that provide the continuity of the *madīna* live in the center of *madīna*. Calling a settlement as *miṣr* is due to the fact that it is distinguished from other places in terms of development level. The word *miṣr* is also used for settlements with various foods. Just as the place where the *Banī Isrāʾīl* can find the vegetables and pulses they want is mentioned as the *miṣr*.

All settlement units mentioned in the Qurʾān describe a settlement in terms of their contexts from various angles. Since the names of units used for settlements in the Qurʾān do not indicate the development levels of the place, it can be said that the Qurʾān did not put any form of settlement unit into the goal of humanity. Thus, the Qurʾān states that the earth can be developed via the settlements which are established as away from *shirk*, *zulm* and *fasād*. On the other hand, the Qurʾān states that the settlements where *shirk*, *zulm* and *fasād* are dominated in will disappear sooner or later regardless of their development level.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

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

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 39, Yıl/Year: 2019 (Haziran/June)

**CEDELİN FIKİH İLMİNDE KULLANIMI: KUDÛRÎ VE EBU'T-
TAYYİB ET-TABERÎ ARASINDAKİ BİR MÛNÂZARA
BAĞLAMINDA**

*The Use of Jadal in the Science of Fiqh in the Context of Objection Between
al-Qudûrî and Abû al-Ṭayyib al-Ṭabarî*

Ahmet Numan ÜNVER

Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim
Dalı – Res. Asst. Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Islamic
Law, Sakarya/Turkey

aunver@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1623-9211>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/03/2019

Kabul Tarihi/Date Accepted: 08/05/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2019

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.544198>

Atıf/Citation: Ünver, Ahmet Numan. "Cedelin Fıkıh İliminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu't-Tayyib et-Taberî Arasındaki Bir Mûnâzara Bağlamında". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 67-91.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu't-Tayyib et-Taberî Arasındaki Bir Münâzara Bağlamında*

Öz

Erken dönemlerden itibaren fikhî meseleler üzerindeki tartışmalar, bir yönetime bağlı kalınarak icra edilmiştir. Tartışmalarda belirli soru ve cevap türlerine başvurulmuş, soruların tertibine özen gösterilmiştir. Bu sayede taraflar kendi görüşlerinin doğruluğunu, karşıt görüşün yanlışlığını çelişkiye düşmeden ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çalışmada ilk olarak cedelden ve cedelin fıkıha tatbikinden bahsedilmiş, sonrasında münâzaracı kimlikleriyle meşhur olan Hanefî fakihî Kudûrî ile Şâfiî fakihî Ebu't-Tayyib et-Taberî arasında geçtiği rivayet edilen talâka dair bir münâzara inceleme konusu edilmiştir. Bu münâzarada, muhâlele ile boşanılan kadına, kadının iddeti esnasında tekrardan ricî talâk yapılabileceğini savunan Kudûrî ile bu durumda talâkın geçersiz olacağını söyleyen Taberî'nin karşılıklı istidlal ve itirazları yer almaktadır. Bu tartışmanın temelini Kudûrî'nin muhâlele yapılan kadını ricî talâkla boşanan kadına kıyas etmesi oluşturmaktadır. Taberî bu kıyasın illetine yönelik mutâlebe, itirâz ve muâraza türü sorulara başvurmuş, Kudûrî ise kendi illetinin sıhhatini savunmaya çalışmıştır. Yer yer tartışma kurallarına atıfların yapılması yönüyle de önemli olan bu münâzara incelenirken, cedelin fıkıha tatbikine dair kısımda zikredilen bilgilerin pratikte nasıl uygulandığına işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Münâzara, Cedel, İtiraz, Muhâlele, Talâk.

The Use of Jadal in the Science of Fiqh in the Context of Objection Between al-Qudûrî and Abū al-Ṭayyib al-Ṭabarî

Abstract

From an early period on, debates over matters of Islamic Jurisprudence (Fiqh) were performed in accordance with a certain methodology. In fact, when performing these debates, certain types of questions and answers were selected, and the questions were arranged carefully, all in accordance with this methodology. This enabled parties involved to demonstrate both validity of their own, and invalidity of their opponents, in their arguments without running into contradiction. The present work deals with first the science of Jadal and its application to Islamic Jurisprudence and then analyzes a debate over divorce narrated to be taken place between two prominent scholars well-known for their abilities to perform debate well, namely, the Ḥanafite scholar Qudûrî and the Shâfi'ite scholar Abū al-Ṭayyib al-Ṭabarî. This debate includes both the ways in which both scholars deduce their legal opinions and objections one has over the other's opinion. Qudûrî argues that a woman divorced by way of *mukhâla'a* can be subject to *rij'î* divorce during her *'idda* while Ṭabarî argues that a divorce in such a case would be invalid. At the core of this debate lies the fact that Qudûrî syllogizes woman divorced by way of *mukhâla'a* to one who is divorced by way of *rij'î* divorce. Ṭabarî makes use of such ways of questioning as *muṣâlaba*, *i'tirâd* and *mu'arafa* while Qudûrî tries to establish the validity of the *'illa* of the two cases that he comes up with. When examining this debate, which is important also thanks to the references it makes here and there to the rules of debating, the present work shows how the information provided in the section on the application of Jadal to Islamic Jurisprudence was put into practice. [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Islamic Jurisprudence, Jadal, Dialectic, Objection, Mukhâla'a, Divorce.

Giriş

Bir mesele üzerinde farklı görüşe sahip kişilerin kendi görüşlerini savunmaları, fıtratın gerektirdiği bir davranıştır. Tartışan taraflar, bir taraftan kendi

* Bu makalede 2018'de tamamlanan "Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şirâzî Örneği)" başlıklı doktora tezindeki verilerden faydalanılmıştır.

görüşlerini çelişkiye düşmeyecek şekilde delillendirmeye çalışırken diğer taraftan da karşı tarafın argümanlarının yanlış olduğunu ortaya koymaya çalışır. İnsanlık ile eş zamanlı olarak var olduğunu söyleyebileceğimiz tartışma olgusu üzerinde Antik Yunan döneminden itibaren müstakil olarak durulmaya başlanmış ve tartışmada uyulması gereken kurallar, tartışan kişilerin görevleri ve hakları, deliller ve delillere yönelik itirazlar inceleme konusu edilmiştir. Öyle ki Aristoteles'in (M.Ö. 322) Organon adlı eserinin Topikler bölümü, bu konunun ele alındığı ilk eser olarak kabul edilmektedir.¹

Terim olarak cedel; kendi görüşünün doğru, hasmının görüşünün ise yanlış olduğunu ispatlamayı (*ibrâm ve nakz*) amaçlayan iki kişi arasında geçen tartışmayı ifade etmektedir.² Bu kullanımı itibariyle cedelin kabul edilir bir tartışma yöntemi olup olmadığı hususu müslüman âlimler arasında tartışma konusu olmuş; şayet taraflar bu tartışmayı doğruya ulaşmak için yapıyorlarsa bunun makbul olduğu, birbirine galip gelmek için yapıyorlarsa bunun mezmûm olduğu söylenmiştir.³ Tarihi süreçte Müslümanlar tarafından kabule mazhar olduğu görülen cedelin de bu bağlamda hakikati ortaya çıkarmak için tarafların olabildiğince kendi görüşlerinin sıhhatini, hasmın görüşünün ise yanlışlığını ortaya koymayı amaçladıkları, böylece delil ile medlul arasındaki ilişkinin sıhhatini test ettikleri bir tartışma yöntemi olduğu söylenebilir.

Yapısı ve işlevi gereği cedelin ilk olarak kelim ve fıkıh ilimlerine tatbik edildiği söylenebilir. Bununla birlikte İslami ilimlere ilk tatbik edilmiş haliyle cedelin, ilerleyen dönemlerde müstakil bir ilim olarak ele alınan ve nazari çerçevesi üzerinde durulan cedelden farklı olması tabiidir. Tarihi süreçte ilmi tartışmalarda kullanılan kalıplar ve terimler değişim ve gelişim göstermiş, nihayetinde her bir soru türünün arz edilmiş ve cevaplanmış şekli belli kalıplara oturtulmuştur. Örneğin cedelin tekniğinin müstakil olarak ele alındığı hicri 5. yüzyıl eserlerinde sorular ve itirazlar çeşitli taksimlere tabi tutulmuş ve bunlar teknik bir üslupla ifade edilmiştir. Fıkıh meseleleri üzerindeki tartışmaların

1 İbrahim Emiroğlu, "Cedel Nedir?", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999): 21.

2 Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-'Udde fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Ahmed el-Mübârekî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1990), 1: 184; Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-Minhâc fi tertibi'l-hicâc*, nşr. Abdülmecid et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, ts.), 11; Muhammed Yusuf Aħundcân Niyâzî, *el-Mûlahhâş fi'l-cedel fi usûli'l-fıkıh* (Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1986), 1: 5. (Bu tezden yapılan alıntılar, makalenin ilerleyen bölümlerinde matbu kitap formatında dipnotlandırılacaktır.)

3 İshâk b. İbrahim İbn Vehb, *el-Bürhân fi vücûhi'l-beyân*, nşr. Hafna Muhammed Şeref (Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1969), 177; İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, nşr. Fevkiye Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1979), 20-21.

icra edilmişinde ilk dönemlerde ise daha farklı bir dil kullanıldığı görülür. Mesele “görmez/düşünmez misin? / ألا ترى”, “düşündün mü? / رأيت؟”, “şayet ... denilirse biz de ... deriz / فإن قيل ... قلنا...” gibi ifadeler sıklıkla kullanılmıştır.⁴ Cedelin sistemli bir yöntem olarak fıkıh usulüne tatbik edilmişinin ise İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile başladığı söylenebilir. Nitekim onun tartışmaları ele alırken kullandığı yöntem, ilerleyen dönemlerde müstakil bir ilim haline gelen usûlî cedeldeki teorik bilgiler ile benzeşmektedir; ilk olarak iddia zikredilmekte, ardından bu iddiaya yöneltilebilecek muhtemel itirazlara ve bu itirazlara karşı cevaplara yer verilmektedir.⁵ Bununla birlikte Şâfiî öncesinde de benzer nüvelerin bulunması mümkündür.

Bir fikhî tartışma yöntemi olarak cedel, her ne kadar istihlaları henüz tam olarak ortaya çıkmamış olsa da oldukça erken dönemlerden itibaren uygulanmıştır. İlerleyen süreçte bu tartışma yöntemi üzerinde müstakil olarak durulmuş ve bu yöntem artık bir ilim olarak ele alınmıştır. Fukahâdan cedele dair eser yazan ilk kişinin el-Kaffâl eş-Şâsi (ö. 365/976) olduğu nakledilir.⁶ Ancak bu alana dair temel eserlerin hicri beşinci yüzyıldan itibaren kaleme alınmaya başladığını söylemek yanlış olmayacaktır.⁷ Ayrıca bu dönemde mezhepler arası tartışmaların hararetli olduğu Bağdat’taki ulema arasında cedele olan ilginin hayli fazla olduğu görülür. Cedel ve münâzara Bağdat’ta öylesine meşhurdur ki, bir kişi vefat ettiğinde taziye için toplananlar arasında fakihler var ise bu kişiler bir mesele üzerinde münâzara yapar, halk da buna şahitlik ederdi.⁸ Cedelin oldukça revaçta olduğu bu dönemde Bağdat’ta yaşayan ve yaşadıkları dönemde mensubu oldukları mezheplerin reisi konumunda bulunan Kudûrî (ö. 428/1037) ve Ebu’t-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058) arasında cereyan eden bir fikhî münâzara rivayet edilir.⁹ Bu çalışmamızda hilaf ve cedel alanında mahir oluşlarıyla bilinen¹⁰ bu iki fakih arasındaki tartışmayı, cedel yöntemi açısından inceleyeceğiz. Tartışmayı yapan şahısların bizzat ortada oldukları bu gibi tartışmalar, cedel meclislerinin ne şekilde başladığını

4 Fikhî tartışmalarda kullanılan çeşitli kalıplar ve örnekler için bk. Young, Walter Edward, *The Dialectical Forge Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law* (Cham: Springer, 2007), 379-432.

5 Örnek bir mesele için bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.) 44-47.

6 Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzi, *Tabakâtü’l-fukahâ*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru’r-Râidî’l-‘Arabî, 1970), 112.

7 Bu dönemde telif edilen fıkıh usulünde cedele dair eserler için bk. Ünver, Ahmet Numan, *Fıkıh İlmünde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şîrâzi Örneği)* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2018), 64-65.

8 Tâcuddin Abdülvehhab b. Taqiyyüddin es-Sübki, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, nşr. Mahmud et-Tanâhî - Abdülfettâh el-Hulv (Beyrut: Dâru’l-Hicr, 1413), 4: 245.

9 Sübki, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 5: 36-46.

10 Abdülkadir b. Muhammed el-Kuraşi, *el-Cevâhiru’l-mudîyye fi tabakâti’l-hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh el-Hulv (Beyrut: Dâru’l-Hicr, 1993), 1: 248; Şîrâzi, *Tabakâtü’l-fukahâ*, 127.

ve devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Zira benzer tartışmaları içeren hilâfiyât eserlerindeki tartışmalarda, buradakinin aksine, muhatap olan şahıs genellikle doğrudan zikredilmez; bunun yerine genel bir muhalif portresi çizilir, itiraz ve cevaplardaki üslup da buna bağlı olarak “şayet şöyle denilirse biz de böyle deriz” şeklinde teşekkül eder. Dolayısıyla bu iki fakih arasında geçen münâzaranın incelenmesi, fikhî bir mesele üzerinde tartışılırken dikkat edilen hususların neler olduğuna ve cedeli soru türlerine dair önemli bilgiler verecektir. Bunun için münâzaraya geçmeden önce usûlî cedelin önemli istihlâhları hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

1. Cedelin Fıkıha Tatbiki

Fıkıhi meseleler üzerinde tartışılırken taraflardan birisi (müstedil) benimseydiği görüşü serdedip bunu delillendirmeye çalışırken diğeri (muteriz), zikredilen delille ilgili çeşitli sorular sorar. Dolayısıyla tartışma deliller üzerinden yürütülmektedir ki deliller de fıkıh usulünün konusunu teşkil eder. Cedelin fıkıh usulünün bir alt dalı olduğu şeklindeki mülahazalar¹¹ bu nazarla değerlendirilebilir. Ancak fıkıh usulünün görevi nelerin delil olduğunu ortaya koymak iken, cedelin görevi bu deliller ile nasıl istidlal edileceği, bunlara nasıl itiraz edileceği ve bu itirazların nasıl def edileceğidir.

Cedelde en önemli unsuru sorular/itirazlar oluşturur. Tartışmanın sağlıklı şekilde yürütülebilmesi ve kişinin çelişik ifadelerden korunabilmesi için soru türleri arasında sıralamaya özen gösterilir. Bu soru türlerinin taksimatında ve isimlendirilmesinde kimi farklılıklar görülebilse de, bu alandaki dörtlü taksimatın hemen hemen genel kabul gördüğü söylenebilir.¹² Buna göre cedeldeki soru çeşitleri genel olarak şu dört şekilde ele alınır:¹³

- a) Mezhep (hüküm) hakkında soru
- b) Hükmün delili hakkında soru
- c) Hükmün delilinin vechi hakkında soru
- d) Hükmün delilindeki problem hakkında soru

11 Muhyiddin Yusuf b. Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *el-İdâh li-kavânini'l-ıstılâh fi'l-cedel ve'l-münâzara*, nşr. Mahmud ed-Düğaym (Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1995), 101-103.

12 Soru çeşitlerine dair meşhur taksim bu dörtlü taksim olduğunu zikreden Cüveynî (ö. 478/1085), cedeli soruların en nihayetinde iki kısma indirgenebileceği; bu dört sorunun “delil hakkında soru” ve “delilin tashihi hakkında soru” da toplanabileceği iddiasını dile getirdikten sonra bu taksim tutarlı olmayacağını, zira delilin tashihi isteme ile ilzâmın farklı şeyler olduğunu, dolayısıyla ilzâmın bu kısımlara dâhil edilemeyeceğini söylemiştir. Bk. Cüveynî, *el-Kâfiye*, 78. İbn Teymiyye ise yapılan bu tasniflerin “mezhep hakkında soru” ve “delil hakkında soru” şeklinde ikili tasnife indirgenmesinin mümkün olacağını söylemiştir. Bk. Mecdüddin Abdüsselam b. Abdullah İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi uşûli'l-fıkıh*, nşr. Muhammed Muhyiddin (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 552.

13 Şîrâzî, *el-Mülaḥḥaṣ*, 1: 119. Benzer taksimler için bk. Bâcî, *el-Minhâc*, 34; Ebû'l-Vefâ Ali b. Muhammed İbn 'Akîl, *el-Vâdîḥ fi uşûli'l-fıkıh*, nşr. Abdullah et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 1: 306.

Buna göre ilk olarak sâil, mücîbe tartışılan meselede hangi görüşü/hükmü benimsediğini sorar. Mücîbin cevabı sonrasında sâil bu hükmün delilini sorar. Şayet mücîbin zikrettiği delilin söz konusu hükme delaleti açık değilse bu delilin ne açıdan hükme delalet ettiği sorulur. Bu ilk üç soruda mücîbin görüşüne veya deliline yönelik herhangi bir tenkit söz konusu değildir. Dolayısıyla bu sorular, münâzaranın asıl kısmı olan dördüncü soru türü için birer giriş mahiyetindedirler. Zira dördüncü soru türünde sâil yalnızca soru sormamakta; mücîbin delilinde gördüğü problemleri ileri sürmektedir. Mücîb ise delilinin söz konusu problemleri barındırmadığını söyleyerek delilini savunmaktadır.¹⁴

Bu soru türleri arasındaki sıralamaya önem verilmiştir. Zira her bir soru, bir önceki soruya verilen cevaba binaen sorulmaktadır. Sıralamanın önemsenmediği bir diğer taksim ise dördüncü soru türünde yer almaktadır. Bu soru türünün mutâlebe, itiraz ve muâraza olmak üzere üç kısmı bulunmaktadır. Kudûr ile Taberî arasındaki münâzaranın inceleneceği kısımda da görüleceği üzere, bu üç soru türü arasında takdim-tehîr makbul değildir. Bunun sebebi, bu soru türlerinin mahiyetleri ve işlevleridir.

İsimplendirmeleri ve içerikleri arasında sıkı ilişkinin bulunduğu ifade edilen bu itirazlardan mutâlebede muteriz yeni bir delil ileri sürmek yerine müstedilin delilini ele almaktadır. Mutâlebe yapan muteriz, müstedilden bu delilin usûlî açıdan geçerli bir delil olup olmadığını ya da usûlî açıdan makbul bir delil ise delilin iddiaya delalet ediş yönünü açıklamasını ister. Buna karşılık müstedil de delilinin usûlî açıdan geçerli olduğunu ya da sahih bir şekilde hükme delalet ettiğini açıklar.¹⁵ Mutâlebeye geçerli cevap verilmesi durumunda muterizin başvuracağı ikinci soru türü itirâzdır. Burada itirâz, teknik bir soru türünü ifade etmek için kullanılmakta olup müstedile yöneltilen her türlü soru için kullanılan itiraz teriminden daha özel bir kapsama sahiptir. Bu soru türünde muteriz, hasmının delilindeki bir probleme dikkat çekerek söz konusu problemten ötürü delilin geçersizliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bunu yaparken de delilin geçersizliğini ispatlayacak bir delile başvurmaktadır. İtirâz sorusu karşısında müstedilin yapması gereken şey, muterizin delilin geçersizliğini ifade etmek için zikrettiği eleştirileri def edip boşa çıkaracak şekilde cevap vermektir.¹⁶ Şayet müstedil başarılı bir şekilde itirâzları def edebilirse bu durumda muteriz delildeki probleme yönelik üçüncü soru türü olan muârazaya başvurur. Hasma, onun deliliyle eşit ya da ondan daha

14 Şîrâzî, *el-Mûlahhâş*, 1: 120-137; Bâcî, *el-Minhâc*, 35-41.

15 Şîrâzî, *el-Mûlahhâş*, 1: 137; Cüveynî, *el-Kâfiye*, 67-68; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fıkh*, nşr. Abdülkadir Abdullah (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 5: 260.

16 Şîrâzî, *el-Mûlahhâş*, 1: 137-138; Bâcî, *el-Minhâc*, 41.

kuvvetli bir delille karşılık vermek anlamına gelen muârazada muteriz, müstedil konumuna geçmiş olmaktadır. Zira o artık hasmının deliliyle doğrudan ilgilenmeyi bırakmış ve kendi görüşünü delillendirmeye başlamıştır.¹⁷

Bu açıklamalardan, mutâlebe, itirâz ve muâraza sorularının delille ilişkisi noktasındaki fark açığa çıkmaktadır. Mutâlebede delilin ilkesel olarak kullanılabilirliği sorgulanmaktayken, itirâzda delilin ilkesel olarak kullanılabilirliği kabul edilmekte, ancak delilin barındırdığı problem sebebiyle ihticâca elverişli olmadığı iddia edilmektedir. Dolayısıyla hasmına itirâz yönelten muteriz, zımnen hasmının delilinin ilkesel olarak makbul bir delil olduğunu kabul etmiş sayılır. Bu sebeple de itirâza başvuran muterizin -başta kabul ettiği delili daha sonradan reddetmiş olmasına yol açacağı için- mutâlebeye başvurusu makbul görülmez; aksi takdirde muterizin inkıtaya¹⁸ düşeceği kabul edilir. Son soru türü olan muârazada ise muteriz zımnen hasmının delilinin hem ilkesel olarak geçerliliğini hem de problem barındırmadığını kabul etmiş sayılır. Kişinin muârazadan sonra mutâlebe veya itirâza başvurusu da aynı gerekçeyle binaen inkıta sayılır.¹⁹

Bu itiraz türleri şerî delillere çeşitli isimlerle uygulanmaktadır.²⁰ Örneğin mutâlebe icmâ deliline “*icmânın zahir olduğuna delil isteme*” gibi bir formda uygulanırken, kıyasa “*hüküm olarak zikredilen şeyin hüküm olmasının caiz olduğuna dair delil isteme*” ya da “*vasfın illet olduğunun sıhhatine delil isteme*” vb. formlarda uygulanabilmektedir.²¹ İtirâz suali de icmâ deliline uygulanırken “*icmâ edilen görüş hakkında hilafın olduğunu söyleme*” gibi icmâyı ortadan kaldıracak

17 Şîrâzî, *el-Mülahhâş*, 1: 138; Bâcî, *el-Minhâc*, 41; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 5: 260.

18 Cedelde inkıta, kişinin savunduğu görüşü desteklemekten ya da sorduğu sorulara dâhil olan şeyleri tamamlamaktan aciz kalması; tarafların amaçlarına ulaşamaması anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle inkıta, tarafların, rollerinin gereğini yerine getirmekten aciz kalmasıdır. Ayrıca tarafların bilgi eksikliği, kişisel özellikleri ve cedel adabına aykırı hareketlerde bulunması da inkıta sebepleri arasında zikredilir. Bk. Şîrâzî, *el-Mülahhâş*, 2: 881; Cüveynî, *el-Kâfiye*, 556-558; Şerife Hûşânî, “*el-İnkıtâ' fi mecâlisî'n-naẓar*”, *Mecelletü Câmîati'l-Melik Su'ûd*, 23 (2011): 1148-1151.

19 Şîrâzî, *el-Mülahhâş*, 1: 138-139; Bâcî, *el-Minhâc*, 41.

20 Bu isimlerin tek tek açıklanması konumuz olmadığı için örnek olarak bu üç soru türünün kıyasa uygulanması durumunda bunların hangi isimlerle anılacağına dair Bâcî'nin yaptığı taksimi zikretmekle yetineceğiz. Bk. Bâcî, *el-Minhâc*, 149-151, 201.

Mutâlebe: Söz konusu hükümün kıyasla ispatlanabileceğinin doğrulanmasını isteme, asıl olarak zikredilen şeyin asıl olabilmesinin cevazına delil isteme, hüküm olarak zikredilen şeyin hüküm olabilmesinin cevazına delil isteme, illet olarak zikredilen şeyin illet olabilmesinin cevazına delil isteme, tespit edilen vasfın aslında bulunduğunun ispatlanmasını isteme, tespit edilen vasfın fer' de bulunduğunun ispatlanmasını isteme, illetin sıhhatine delil isteme.

İtirâz: *ḳavl bi'l-müceb*, *ḳalb*, *fesâdü'l-vad'*, *naḳd*, *kesr*, illetin hükümlerinde cari olmadığını söyleme, *'adem-i te'sîr*.

Muâraza: Nutuk ile muâraza, illet ile muâraza.

21 Şîrâzî, *el-Mülahhâş*, 2: 487, 607; Bâcî, *el-Minhâc*, 139, 149.

bir formda kullanılmaktayken, kıyasa “*nakz (illet olmasına rağmen hükmün olmaması)*” veya “*‘adem-i te’sîr (illetin bulunmamasına rağmen hükmün bulunması)*” gibi kıyası geçersiz kılacak formlarda uygulanmaktadır.²² Dolayısıyla icmâ üzerinden düşünüldüğünde muteriz, icmâ deliline başvuran müstedil karşısında ilk olarak icmâ edilen konuda bir ihtilafın olduğunu ve burada bir icmâ olmadığını söyleyebilir. Şayet müstedil bu zikredilen ihtilafın icmâyı etkilemeyecek bir vasıfta olduğunu açıklayabilirse, bu durumda muteriz icmânın zahir olduğuna dair delil isteyerek tartışmaya devam edemez. Zira hakkında sahâbe icmâsı olduğu söylenen görüşün yalnızca birkaç sahâbiye has olmayıp o dönemin uleması arasında yaygınlık kazanmış olması, icmânın zahir olmasını ifade eder.²³ Yaygınlık kazandıktan sonraki aşama ise icmânın sarîh ya da sükûti olmasına etki etmektedir. Âlim sahâbîler arasında hiç zahir etmeyen tek kişiye ait görüş ise icmâ değil, sahâbe kavli olarak görülmektedir. Yani icmânın zahir olduğunu talep etmek, söz konusu delilin ilkesel olarak icmâ olduğunu sorgulamak içindir. İlgili konuda farklı düşünen sahâbîlerin olduğunu söyleyen kişi ise hasmının başvurduğu delilin icmâ olduğunu kabul etmiş, ancak ilgili konudaki ihtilaf sebebiyle başvuru icmânın geçersiz olduğunu söylemiş olmaktadır. Dolayısıyla itirâzdan sonra mutâlebeye başvuran muteriz, başta kabul ettiği şeyi (delilin icmâ olduğunu) daha sonradan reddetmiş olacaktır ki bunun inkıtaa neden olduğuna değinmiştik.

Hasmının delilini itirâz sualleriyle çürütemeyen muteriz son olarak müstakil bir delil ile hasmının deliline muârazada bulunabilir. Bu yolla o, hasmının delilinin geçerli ve sahih olduğunu, ancak kendisini bu delili benimsemekten alıkoyan başka bir delilin bulunduğunu söylemektedir. Bu noktada cedeldeki önemli iki terim daha gündeme gelir; tearuz ve tercih. Tearuz, birbirine denk iki delilden her birinin, diğerinin ifade ettiği hükmü engelleyecek şekilde karşı karşıya gelmesidir. Söz konusu karşı karşıya gelmenin gerçekleşebilmesi için delillerin birbirine denk olması şarttır. Aksi durumda kuvvetli olan delil kendiliğinden tercihe şayan olacaktır ki buna teraccüh denilir.²⁴ Birbirine denk iki delilden birini diğerine önceleyebilmek için delillerden birini emareler yoluyla kuvvetlendirmeye ise tercih adı verilir. Delilin kuvvetlendirilmesi için kullanılan delilin kesinlik taşımayan emare tabir edilen bir delil olması gerekir. Zira kesin delille yapılan kuvvetlendirme durumunda diğer delilin zayıflığı kesinleşeceği için tearuz gerçekleştiremeyecek ve tercih söz konusu olmayacaktır.²⁵ Örneğin haber-i vâhid ile istidlal eden müstedile mütevâtir bir rivayet ile muârazada bulunulması durumunda muterizin delili

22 Şîrâzî, *el-Mûlahhâş*, 2: 488, 673; Cüveynî, *el-Kâfiye*, 171, 290.

23 Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4: 493.

24 Muhammed b. Ahmed es-Seraḥşî, *Uşûl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 2: 12; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 6: 109.

25 Şîrâzî, *el-Mûlahhâş*, 1: 68; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 6: 130.

müstedilin delili karşısında teraccüh eder, çünkü kuvvetliliği kesindir. Muteriz şayet haber-i vâhid bir delile yine haber-i vâhid ile muâraza yaparsa bu durumda tearuz gerçekleşir. Taraflardan biri mesela zikrettiği rivayetin daha fazla râvî tarafından nakledildiğini söyleyerek kendi delilini bir emare yoluyla kuvvetlendirirse bu da tercih olur.

Mutâlebe, itirâz ve muâraza her ne kadar tüm delillere uygulanabilir olsa da bu, üç soru türünün her bir delile muhakkak tatbik edilebileceği anlamına gelmemektedir. Muteriz müstedilin deliline bakar ve bu delile bu itirazlardan hangisini/hangilerini yöneltebileceğini kurgular; mümkün olmayanları zikretmez. Dilerse bu itirazları tek tek hasmına yöneltir, dilerse sorularını aynı anda sorar. Fakat aynı anda üçten fazla soru sorulmaması ve cevap verilirken her bir soruya bir-iki cevapla yetinilmesi gerekmektedir. Zira soru fazlalığı konunun karışmasına, cevap fazlalığı da doğrunun netleşmemesine neden olur.²⁶

2. Örnek Bir Münâzaranın Tahlili

Usûlî cedele dair bu bilgilerin oldukça erken dönemlerden itibaren fikhî tartışmalarda uygulanmaya başladığına işaret etmiştik. Cedel ve münâzara alanındaki maharetlerine sıkça atıf yapılan Kudûrî ve Taberî'nin cedelin kurallarına atıflar yaparak icra ettikleri bir tartışmayı burada ele alacağız. İlk olarak tartışmanın başlangıç aşaması olan; Kudûrî'nin görüşünü ve istidlalini serdettiği kısmın ve bunu müteakip Taberî'nin bu istidlale yönelik eleştirisinin bulunduğu kısmın tercümesini yapacağız. Tartışmanın devam eden kısmını ise tercüme şeklinde değil, tartışılan hususların daha iyi anlaşılabilmesi için yeni bir tertip içerisinde aktaracağız. Ancak tartışmanın tahliline geçmeden önce genel olarak tartışılan meselenin ne olduğunun netleştirilmesine ve ele alacağımız tartışmanın keyfiyetine kısaca değinmekte fayda vardır.

Ele alacağımız tartışma, muhâlea yapılan bir kadına, kadın henüz iddet beklemekteyken koca tarafından tekrardan talâk yapılabilmesiyle ilgilidir. Fukahâ, talâk iddeti bekleyen bir kadına tekrardan sarih lafızlarla talâk yapılabilmesi meselesini çeşitli açılardan değerlendirmiştir. Eğer beklenen iddet ricî talâk iddetiyse, bu durumdaki kadına sarih ya da kinaye lafızlarla yeni bir ricî ya da bâin talâk yapılabilceği noktasında Hanefî ve Şâfiî uleması mütefikdir.²⁷ Ancak beklenen iddet bâin talâk veya muhâlea iddetiyse -ki muhâlea

26 Şîrâzî, *el-Mûlahhâş*, 1: 138; Bâcî, *el-Minhâc*, 41.

27 Ahmed b. Ali el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, nşr. Said Bekdaş (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 5: 113; Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi' u's-şanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 3: 134; Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 17: 179; Muhammed b. Ahmed eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4: 476.

da bir bâin talâktır- bu durumda yeniden yapılan talâkın ne tür lafızla yapıldığı gündeme alınmıştır; sarîh mi, kinaye mi yoksa sarîhe mülhak olan kinaye²⁸ lafızlarla mı? Bu noktada Hanefîler ve Şâfiîler muhâlea iddeti bekleyen kadına bâin talâk doğuran kinaye lafızlarla talâk yapılamayacağına müttetik. Ancak Şâfiîlerin aksine Hanefîler, ricî talâk doğuran sarîh ve sarîhe mülhak olan kinaye lafızlar kullanılarak muhâlea iddeti bekleyen kadına yeni bir talâk yapılabileceğini kabul etmiştir.²⁹ Münâzarının konusunu işte bu husus teşkil etmektedir. Konuyla ilgili görüşlerin temellendirilmesinde her iki tarafın da pek çok argümanının bulunduğu söylenebilir. Ancak kanaatimizce buradaki temel husus, talâka yüklenen manadır. Şâfiîler talâkı, kişinin kendi mülkiyetinden bir şeyi çıkarması/izâle etmesi olarak değerlendirmişlerdir. Kişi bâin talâk neticesinde mülkiyetini kaybettiği için kendi mülkiyetinin söz konusu olmadığı bir mahal (kadın) üzerinde yeniden bir izâle işlemi yapamayacaktır.³⁰ Hanefîler ise beynûnet ile talâk lafızlarını ayrı ele almış ve bunların sözlük anlamlarına atıf yapmıştır. Buna göre beynûnet “birlikteliğin/bağın sonlandırılması (قطع الوصلة)” anlamına gelir. Talâk ise lügat açısından “engellemenin kaldırılmasını (إزالة القيد)”, şerî açıdan da “mahal (kadın) ile ilişkinin helalliğinin kaldırılmasını (إزالة حل الخلية)” ifade eder. Bâin talâk iddeti bekleyen kadınla ilgili evden çıkamama, başkasıyla evlenememe gibi bazı engellemelerin (kayd) bulunduğu görülür. Ayrıca bu kadınla kocanın yeni bir nikâh ile birleşmeleri ve helal bir ilişki yaşamaları mümkündür. Zira ilişkinin helalliğinin tam olarak kalkması ancak üç talâk ile mümkün olur. Dolayısıyla bâin talâk iddeti bekleyen kadında “engelleme (kayd)” ve “mahallin helalliği (hillü'l-mahalliyye)” manaları bulunmakta, “birliktelik/bağ (vasle)” manası ise bulunmamaktadır. Bu sebeple bâin talâk iddeti bekleyen kadına yeni bir bâin talâk yapılamaz, zira ilk bâin talâk ile zaten aralarındaki bağ kesilmiştir, bağın tekrar kesilmesi düşünülemez. Ancak bâin talâk iddeti bekleyen kadına sarîh lafızlarla ricî talâk yapılabilir, zira bâin talâk “engelleme” ve “mahallin helalliği”nin kaldırılması

28 “Sen boşsun” gibi sarîh lafızlarla yapılan talâk ricî talâktır. “Sen bâinsin” gibi kinaye lafızlarla yapılan talâklar bâin talâk ifade eder. Bir de “rahmini temizle”, “iddet bekle” gibi kinaye lafızlarla yapılan talâklar vardır ki bunlar ile bâin talâk kastedildiyse bâin talâk, ricî talâk kastedildiyse ricî talâk gerçekleşir. Bu gibi kinaye lafızların sarîhe mülhak olduğunun söylenmesinin sebebi, sarîh lafızlarla olduğu gibi bu tür kinaye lafızlarla da ricî talâkın gerçekleşmesidir. Bk. Muhammed Emin b. Ömer İbn ‘Âbidîn, *Raddü'l-muhtâr ‘ale'd-Dürri'l-muhtâr*, nşr. Adil Ahmed - Ali Mu'avvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 4: 540.

29 Bu görüş zâhiru'r-rivâyede olup Ebû Yusuf'un bu durumdaki kadına yalnızca sarîh lafızlarla talâk yapılabileceği görüşünde olduğu aktarılır. Bk. Kâsânî, *Bedâi' u's-şanâi'*, 3: 134; İbn ‘Âbidîn, *Raddü'l-muhtâr*, 4: 540. Ayrıca Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 17: 31; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4: 476.

30 Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 7: 31.

için tek başına yeterli değildir. Bunların kaldırılması için yeniden sarih lafızlarla talâk yapılabilir ve adam böylece hakkı olan üç talâk hakkının tamamını kullanarak kadını kendisine tamamen haram hale getirebilir.³¹

İncelediğimiz münâzara Kudûrî'nin muhâlea iddeti bekleyen kadına yeni bir ricî talâk yapılabileceğine dair ifadeleri ve bunu desteklemek için getirdiği delil ile başlamakta, sonrasında da Taberî'nin bu delile yönelik itirazları ile devam etmektedir. Bu münâzarada, mezheplerin muhtelif fûru kitaplarında yer alan naklî delillere³² hiç değinilmediği, tartışmanın kıyas istidlali üzerinden yürütüldüğü görülür. Hatta muhâlea yapılan kadının (muhtelia) ricî talâk iddeti bekleyen kadına kıyas edilmesi, hilâfiyât eserlerinde yer alan istidlallerden yalnızca birini teşkil etmekte olup bu konu üzerinde çok çeşitli naklî ve aklî istidlaller yer almaktadır.³³

2.1. Münâzaranın Başlangıcı

“Şeyh Ebû'l-Hüseyn el-Kudûrî el-Hanefî muhâlea yapılan kadına talâk verilebileceği hususunda şöyle istidlal etmiştir; muhâlea yapılan kadın, bir (tür) talâk sebebiyle iddet beklemektedir. Öyleyse ricî talâk ile boşanılan kadında olduğu gibi muhâlea yapılan kadına da kalan talâk sayısı adedince talâk yapılabilir.

Ebu't-Tayyib et-Taberî eş-Şâfiî, Kudûrî'ye cevap verdi ve ona iki fasıl altında itirazlarını sundu. Birinci fasılda o şöyle dedi: Senin “bir (tür) talâk sebebiyle iddet beklemektedir” sözünün hüküm üzerinde bir tesiri yoktur. Çünkü kişinin nikâhındaki karısı iddet beklememektedir ancak ona talâk yapılabilmektedir. İddet bekleyen kadın ile nikâh altındaki kadın talâk yapılabilme noktasında eşit iseler, senin “iddet beklemektedir” sözünün bir tesiri olmadığı ve buna hüküm bağlanamayacağı sabit olur. (Talâk yapılabilmesi) hükmünün kadının iddet beklemesine bağlanması, hükmün, erkeğin karısına zihâr ya da îlâ yapmış olmasına bağlanması gibi olur.³⁴ Kadına talâk

31 Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, nşr. Halil Muhyiddin (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2000), 6: 85; Kâsânî, *Bedâi' u's-şanâi'*, 3: 135.

32 Hanefî fûru eserlerinde konuyla ilgili olarak “Muhteliaya iddeti devam ettiği sürece talâk yapılabilir” (Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Muşannef*, nşr. Habîburrahman A'zamî (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 6: 489) şeklindeki rivayete sıkça atıf yapıldığı görülür. Muhteliaya iddeti esnasında talâk yapılamayacağını ifade eden rivayetlerle de (Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, nşr. Kemal Yusuf (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 4: 122) Şâfiîler istidlal etmiştir. Mezheplerin bu tür istidlalleri için tartışılan konuya dair bilgi verirken atıf yaptığımız yerlere müracaat edilebilir.

33 Örnek olarak bk. Ahmed b. Muhammed el-Ķudûrî, *et-Tecrîd*, nşr. Muhammed Sirâc - Ali Cuma (Kahire: Dâru's-Selâm, 2004), 9: 4754-4761; Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *en-Nüket fi'l-mesâilî'l-muhtelefi fihâ beyne's-Şâfi'î ve beyne Ebî Hanîfe*, nşr. Muhammed Hasan (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 2: 189-190.

34 Bu benzetme şöyle açıklanabilir: Zihâr ve îlâda zevciyet bağı devam eder, ancak kefarete ödenmeden ilişkiye girmek yasaktır. Şâfiî mezhebinde yalnızca sözlü ricat kabul edildiği için, ricî talâk iddeti esnasında koca sözlü olarak ricatte bulunduğunu ifade etmedikçe karısıyla ilişkiye giremez. (Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *et-Tenbîh* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1983),

yapılabilmesi hükmünün iddete bağlanması sahih olmadığına göre iddet halinin öncesi ve sonrası aynı hükümde olacaktır. Her kim hükmün iddete bağlı olduğunu iddia ediyorsa, hükmün buna bağlı olduğunu gösteren bir delile ihtiyacı vardır.

İkinci fasıl (da ise şöyle dedi): Asıl (olan ricî talâkla boşanan kadındaki) illet, onun zevce olmasıdır. Bunun delili, onunla yeni bir akit yapmaksızın (sözlü olarak ricat yaptıktan sonra) ilişkiye girmenin mübah olmasıdır. Dolayısıyla ricî talâkla boşanan kadına kalan sayı adedince talâk yapılabilir. Bizim tartıştığımız meselede ise muhâlea yapılan kadın zevce değildir. Zira onunla yeni bir akit olmaksızın ilişkiye girmek mübah değildir. Öyleyse muhâlea yapılan kadın, zifaf öncesinde talâk yapılan kadına benzerdir.³⁵

Buradaki tartışmada mezhep ve delil hakkındaki sorulara yer verilmediği, verildiye de tartışmanın aktarımında zikredilmediği görülür. Delilin vechi açık olduğu için bu soruya da yer verilmemiştir. Bunun yerine müstedil olan Kudûrî, tüm bu soruların cevabını içerecek bir cümle ile davasını ve delilini ortaya koymuştur. Tartışılan mesele, kişinin muhâlea yaptığı karısına iddet süresi içerisinde talâk yapıp yapamayacağıdır. Kudûrî bu meselede muhteli-ayî ricî talâkla boşanan kadına kıyas etmek suretiyle görüşünü delillendirmektedir. Buna göre söz konusu kıyasın unsurları şu şekildedir:

- Asıl: Ricî talâk iddeti bekleyen kadın (ric'iyeye)
- Fer': Muhâlea iddeti bekleyen kadın (muhtelia)
- Aslın hükmü: Ric'iyeye talâk yapılabilmesi
- İlet: Kadının talâk iddeti bekliyor olması

Taberî, Kudûrî'nin kıyasla istidlaline iki soruyla karşılık vermiştir. Bunlardan ilki itirâz, ikincisi ise muârazadır. İtirâzın muârazaya öncelenmesi gerektiği için Taberî tertibe riayet etmiştir. Tartışmanın ilerleyen kısımlarında her iki taraf da kendisine söz hakkı geçtiğinde her iki soru üzerine birden konuşmaktadır. Biz söz konusu soru türleri üzerindeki tartışmaların daha net hale gelmesi için bunları iki ayrı başlık altında inceleyeceğiz.

2.2. Birinci Fasıl: 'Adem-i Te'sîr İtirazı

İlletin bulunmamasına rağmen hükmün bulunması anlamına gelen 'adem-i te'sîr, illetin sahih olmadığını iddia etmek için kullanılan bir itirazdır. Muteriz, müstedilin aslında tespit ettiği illetteki bir vasfı ele alıp bu vasfın benzer durumlarda bulunmadığını fakat bu illete bağlanan hükmün bulunduğunu

182; Nevevî, *el-Mecmû'*, 17: 266-268). Zevciyetin devam etmesine rağmen ilişkinin haram olması açısından zihâr ve ilâ durumları ile ricî talâk iddetindeki durum birbirine benzemektedir. Öyleyse talâk yapılabilmesi hükmünün kadının iddet bekliyor olmasına bağlanması ile kadına zihâr veya ilâ yapılmış olmasına bağlanması arasında bir fark olmayacaktır; bu durumların hiçbirinin hüküm üzerinde tesiri yoktur.

35 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 36.

söyleyerek bu itirazı yapmaktadır. Bu sebeple hüküm üzerinde tesiri bulunmadığı ileri sürülen bu tür vasıflara “illetteki fazlalık (haşv)” da denilmektedir.³⁶

Taberî, Kudûrî'nin kıyasındaki “talâk iddeti bekliyor olma” illetine “talâk yapılabilme” hükmünün bağlanmasına karşı çıkmakta ve bu iddiasını illetin müessir olmamasıyla temellendirmektedir. Buna göre kişinin nikâh bağının devam ettiği karısına da talâk yapma yetkisi vardır, fakat burada iddet bekliyor olma illeti yoktur. Dolayısıyla Taberî illet bulunmamasına rağmen hükmün bulunduğu ve bunun da hükmün söz konusu illete bağlı olmadığını gösterdiğini ileri sürmektedir. Devamında ise hükmü bu illete bağlayan kişinin illetin sıhhatine delil getirmesi gerektiğini söylemektedir.

Onun bu ifadesi, tartışmanın birinci faslıyla ilgili tartışmalarda sıkça gündeme gelmiştir. Zira mutâlebe ve itirâz birbirinden bağımsız soru türleridir. Kudûrî de buna dikkat çekmiş ve muterizin mutâlebe ya da itirâz yapabileceğini ancak mutâlebeyi itirâz formatında kullanamayacağını söylemiştir.³⁷ Taberî ise kendisinin yalnızca mutâlebe yaptığını söylemiş; müessir olmayan vasfın illet olamayacağına dair ifadelerinin ise şerî illetlerdeki yöntemi açıklamak için olduğunu ifade etmiştir. Buna göre şayet müstedil bir delil ile söz konusu vasfın müessir olduğunu ortaya koyarsa buna hükmün bağlanması caiz olacaktır.³⁸ Taberî bu ifadeleriyle kendi sözlerinden yanlış anlaşılmayı gidermek için açıklama (tahrîru'l-murâd) yapmış ve Kudûrî'nin iki soru türünün birleştirilmesi iddiasını reddetmiştir.

'Adem-i te' sîrin mutâlebe için bir gerekçelendirme olarak zikredildiği iddiası Kudûrî tarafından kabul görmemektedir. O, 'adem-i te' sîr ve mutâlebenin birbirini nefyettiğini söylemektedir. Çünkü müessir olduğu kesin olan illetin sıhhatine mutâlebe yapılamayacağı gibi müessir olmadığı kesin olan illetin sıhhatine de mutâlebe yapılamaz. Nitekim illetin sahih olabilmesi için müessir de olması gerektiğinden, illetin sıhhatini gösteren delil aynı zamanda o illetin müessir olduğunu da gösterir. Müessir olup olmadığı kesin olmayan illetlerde ise 'adem-i te' sîr itirazı yapmak suretiyle bu illetin kesin olarak müessir olmadığının söylenmemesi, bunun yerine mutâlebe yapılarak illetin tesirine delil istenmesi gerekir. Taberî ise Kudûrî'ye göre yapmış olduğu gerekçelendirmeye ilk olarak “talâk iddeti bekliyor olma” illetinin kesin olarak müessir olmadığını söylemiş, sonrasında ise mutâlebe yapmıştır ki bu “imkânsız bir istektir”.³⁹

36 Şirâzî, *el-Mûlahhas*, 2: 655; Cüveynî, *el-Kâfiye*, 290; Seyfeddin Ali b. Muhammed el-'Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdurrezzak Afîfî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 4: 85.

37 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 36-37.

38 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 38.

39 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 39-40.

Taberî, bu açıklamaları sonrasında mutâlebe ve ‘adem-i te’ sîrin birbiriyle çatışan sorular olmadığını, bu meseleyi kıyasın diğer deliller karşısındaki konumuna benzeterek delillendirmeye çalışmıştır: Kıyas geçerli bir delildir ancak icmâ gibi kendisinden kuvvetli bir delille çeliştiğinde kıyas terk edilir.⁴⁰ Buna göre nasıl ki kıyasın normal şartlarda geçerli bir delil olduğu, ancak daha kuvvetli bir delille tearuz ettiğinde terk edildiği söylenebiliyorsa; tartışılan meselede bu durumun tersi düşünülebilir ve ‘adem-i te’ sîr sebebiyle terk edilen bir illetin sıhhatine delil getirildiğinde bunun geçerliliğinin kabul edilebileceği de söylenebilir.

Ancak Kudûrî’nin bu benzetmeye verdiği cevapta da ifade ettiği üzere, bu sahih bir benzetme değildir. Zira kıyas kendisinden daha kuvvetli icmâ gibi bir delille tearuz ederse bu kıyasın batıl olduğu söylenir. Yoksa bu kıyasın sahih olduğu ve bunun delillendirileceği söylenmez. Yani geçersiz olduğu kesin olarak ifade edilen şeyin sıhhatine delil istenmez. Taberî de Kudûrî’nin illetinin müessir olmadığını söyleyerek bu illetin batıl olduğunu kesin bir dille ifade etmiş olmaktadır. Öyleyse kesin olarak butlanına hükmedilen illetin sıhhatine delil istenmesi mümkün olmayacaktır.⁴¹ Buna göre Kudûrî, Taberî’nin kıyas – icmâ benzetmesi ile tartışılan mesele arasında benzerlik olmadığını söyleyerek bu istidlali men’ etmektedir. Zira Taberî’nin örneğinde aslen sahih olan bir delilin fesadına dair delil gelmesi durumunda delilin fesadına hükmedileceğinden bahsedilmektedir. Burada ise fasit olduğu söylenen delilin sıhhatine dair delil getirilmesi konu edilmektedir. Dolayısıyla ona göre bu ikisi farklı şeyler olduğu için bu istidlal, meseleyi ispatlayamaz.

Kudûrî ‘adem-i te’ sîr itirazına cevap sadedinde ayrı bir meseleye değinmiştir ki o da hükmün bulunduğu her meselede aynı illetin bulunmasının zorunlu olup olmamasıdır. Bu bağlamda o, bir meselede hükmün bulunmasına karşın, başka bir meselede bu hükmün kendisine bağlandığı illetin bulunmamasının bu illeti ifsat etmeyeceğini iddia etmiştir. Çünkü ribâ ile ilgili hadiste zikredilen buğday, arpa, hurma ve tuzdaki illet ile altın ve gümüşteki illetin birbirinden farklı olmasına rağmen hepsinde aynı hükmün bulunduğunu, dolayısıyla aynı hükmün farklı illetlerden kaynaklanmasının mümkün olduğunu söylemiştir.⁴² Kudûrî, ric’iyyeyi boşayabilmenin illeti olarak onun talâk iddeti bekliyor olmasını ileri sürmüştü. Bu açıklaması ile o, kişinin nikâhı altındaki karısını boşayabilmesi hükmünün illetinin iddet beklemek olması gerekmediğini, aynı hükmün farklı bir illetle sabit olduğunu iddia etmiş olmaktadır.

40 Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 5: 42.

41 Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 5: 44-45.

42 Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 5: 37.

Kudûrî her ne kadar mutâlebenin yapılış şeklini kabul etmese de illetinin sıhhatini de delillendirmiştir. O ispat amelîyesine ilk olarak tüm asılların muallel olduğunu, tartışılan meseledeki asıl olan ric'iyenin de muallel olduğunu söyleyerek başlamış, sonrasında da tercih metoduna başvurmuştur. Şöyle ki Kudûrî'ye göre ric'iyedeki illet, onun talâk iddeti bekliyor olması-ken Taberî'ye göre illet devam eden evlilik bağıdır. Kudûrî, kendi zikrettiği illetin müteaddi olduğunu, hasmının illetinin ise müteaddi olmadığını söyleyerek kendi illetinin öncelikli olduğunu söylemiştir.⁴³

Taberî, Kudûrî'nin yapmış olduğu bu istidlalin yetersiz olduğunu, zira ribâ meselesindeki illet farklılığının delil ile ispatlanmasına karşın ric'iyedeki illetin iddet bekleme olduğuna dair delil olmadığını söylemiştir. Dolayısıyla istidlalinin sahih olabilmesi için Kudûrî'nin öncelikle ric'iyedeki illeti delille ispatlaması gerekmektedir. Ayrıca Taberî hasmının illetin sıhhatini ispatlamak için yapmış olduğu açıklamalarda kullandığı "tüm asılların muallel olduğu" ifadesini kabul etmediğini, yalnızca bir delil ile ispatlanması durumunda bir aslın muallel olduğunun söylenebileceğini ifade etmiştir.⁴⁴ Kudûrî ise kendisinin sözlerinin asıl maksadının göz ardı edilerek tartışmanın ferî ifadeler üzerinde yoğunlaştırılmasını garipsediğini belirtmiştir. Bununla birlikte o, tüm asılların muallel olduğuna da "Ey basiret sahipleri! İbret alın" (el-Hasr 59/2) ayeti vb. nassların delalet ettiğini söyleyerek delil getirmiş ve hasmının men'ine cevap vermiştir. Ayrıca Kudûrî, ric'iyeye meselesinin muallel olduğunun Taberî tarafından kabul ediliyor olmasını da bu aslın muallel olduğu hususunda bir cevap olarak sunmuştur.⁴⁵

Tartışmanın bu kısmında Kudûrî üç istidlalde bulunmuş olmaktadır: a) Nasslar tüm asılların muallel olduğunu gösterir. b) Ric'iyeye meselesinin muallel olduğunda ittifak vardır ve bu durum illetin sıhhatine delalet eder. c) İletin müteaddi olması onun sıhhatini gösterir. Taberî bu istidlallerin her birine itiraz yöneltmiştir. İbret alınmasını ve içtihadı emreden nassların tam aksine Kudûrî'nin aleyhine delil olduğunu söyleyerek *müşâreke fi'd-delil* itirazı⁴⁶ yapmıştır. Buna göre nasslar içtihadı emretmekte ve delil ile ispatlanan illetlere hüküm bağlanabileceğini ifade etmektedir. Bu durum da tüm illetlerin muallel olmasını gerektirmez. İkinci olarak ric'iyeye meselesinin muallel olduğu noktasındaki ittifak da delil sayılmaz. Zira illetin sıhhatini gösteren ittifak ancak icmâdır. Son olarak illetin ta'diyesinin sıhhat göstergesi olmasını

43 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 37. Cedel usulünde de müteaddî illetin kâsır illete tercih edileceği kabul edilir. Bk. Şîrâzî, *el-Mülahâşşâ*, 2: 877, Bâcî, *el-Minhâc*, 236.

44 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 38-39.

45 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 41.

46 Bu itiraz türünde muteriz, hasmının zikrettiği delilin aslında kendisi için delil olduğunu söyleyip müstedili kendi deliliyle ilzâm etmeye çalışır. Bu itiraz türünün muâraza kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Zira muteriz hasmına, onun delilinin misliyle karşılık vermiş olmaktadır.

men' eden Taberî, ta'diyenin iki illetten birini tercih için kullanılabileceğini, ancak ta'diyenin illetin sıhhatini gösterdiği fikrinin kabul edilemeyeceğini söylemiştir.⁴⁷

Asılların muallel olup olmamasına dair tartışmada Kudûrî'nin, Taberî'nin bu itirazlarını yetersiz gördüğü söylenebilir. Zira o, Taberî'nin kendisine yönelttiği *müşâreke fi'd-delil* itirazında yeni bir şey söylemediğini, yalnızca var olan nassların zahiri manalarıyla yetindiğini ifade etmiş ve bu itiraza cevap vermeye gerek duymamıştır. Yine Taberî'nin iki kişinin ittifakının delil sayılamayacağı ifadelerini de ele alan Kudûrî, tahrîru'l-murâd yapmış; kendisinin de bu ittifakı delil saymadığını, ancak iki tarafın da ittifakının konuyla ilgili tartışmayı keseceğini düşündüğü için böyle bir istidlale başvurduğunu söylemiştir. Kudûrî, illetin teaddisinin sıhhat göstergesi olmasına dair itirazın da geçersiz olduğunu ifade etmiştir. O, kendisine göre müteaddi olmayan vasfın illet olamayacağını, bunun yanında Taberî'ye göre de müteaddi olan illetin müteaddi olmayan illete öncelenmesi gerektiğini, dolayısıyla kendisinin zikrettiği müteaddi olan "talâk iddeti bekleme" illetine vâkîfe olan "zevciyet" illetiyle muâraza yapılamayacağını söylemiştir. Bu da Kudûrî'nin zikrettiği illetin sıhhatinin devam edeceğini gösterir.⁴⁸

2.3. İkinci Fasıl: Muâraza

Kıyasla istidlale muâraza yapılacağı zaman muterizin önünde iki seçenek bulunur; muâraza delili olarak nass veya icmâya başvurmak ya da kıyasa başvurmak. Bunlardan ilki nutuk ile muâraza adını alırken ikincisi illetle muâraza adını almaktadır.⁴⁹ İletle muârazanın kıyasın hangi rûknüne yapıldığı da bu noktada gündeme gelmekte; asıl ve fer'e yapılan muârazalar farklı isimlendirilmektedir. Kıyasın aslına muârazaya "fark" adı verilmektedir ve bu tür muârazada muteriz, asıl ile fer' arasında farklılık olmasını gerektirecek bir illet ileri sürmekte; asılda yer alan illetin fer'de bulunmadığını iddia etmektedir.⁵⁰ Fer'e yapılan muâraza ise "yeni bir illetle muâraza" şeklinde isimlendirilir ve bu tür muârazada fer'de yeni bir illet tespit edilerek bu fer' başka bir asla kıyas edilir.⁵¹

47 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5: 42-43.

48 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5: 45. Kâsır illetle talil meselesi usulcüler arasında ihtilafli bir konudur. Hanefîlerin çoğunluğu müstenbat illetlerin kâsır olamayacağını; müteaddi olması gerektiğini söylerken Şâfi'îlerin de yer aldığı cumhur ise müstenbat illetlerin kâsır olabileceğini benimsemiştir. Bk. Seraḥsî, *Uşûl*, 2: 158-159; Şadrüşşerî'a Ubeydullah b. Mes'ud, *et-Tavâḫḫ li metnî't-Tenkîḫ (Telvîḫ ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2: 139-140; Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi uşûli'l-fıkḫ*, nşr. Muhyiddin Deyyib - Yusuf Ali Büdeyvi (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995), 221; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ġazzâlî, *el-Mustaşfâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 338.

49 Şîrâzî, *el-Mülahḫaṣ*, 2: 755-756; Bâcî, *el-Minhâc*, 201; İbn 'Aķîl, *el-Vâḫḫ*, 2: 294-295.

50 Şîrâzî, *el-Mülahḫaṣ*, 2: 762.

51 Bâcî, *el-Minhâc*, 201; İbn 'Aķîl, *el-Vâḫḫ*, 2: 295.

Münâzaranın başlangıç kısmındaki itirazlara göre Taberî'nin illetle muârazanın iki türüne de başvurduğu söylenebilir. Kudûrî asıl olarak ric'iyeyi almış ve bundaki illetin "talâk iddeti bekliyor olma" olduğunu söylemişti. Taberî ise ricî talâk iddeti bekleyen kadına tekrar talâk yapılabilmesinin illetinin onun iddet bekliyor olması değil, onun hala "zevce olma" vasfının devam etmesi olduğunu söylemiş; bu illetin de fer' olan muhteliada bulunmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla aslın hükmü fer'e intikal etmeyecektir. Taberî muârazayı burada sonlandırmamış, fer' olan muhteliadaki "zevce olmama" vasfından hareketle muhteliayı zifaktan önce boşanılan kadına kıyas etmiş ve bu durumdaki kadına tekrar talâk yapılamayacağı hükmünü muhteliaya uygulamıştır.⁵² Buna göre Taberî muârazasının ilk kısmında asla muâraza, ikinci kısmında ise fer'e muâraza yapmış olmaktadır.

2.3.1. Asla Muâraza (Fark)

Muâraza yapan muteriz yeni bir istidlalde bulunduğu için müstedil konumuna geçer ve kendisine müstedile yöneltilen her soru yöneltilebilir. Kudûrî de buna binaen Taberî'nin fark muârazası yaparken illetin "zevce olmak" olduğunu söyleyerek yeni bir iddiada bulunduğunu ifade etmiş ve bu zikredilen yeni illete mutâlebe yapmıştır.⁵³ Taberî bu mutâlebe karşısında illetinin sıhhatini açıklamak için, hükmün bir vasfın varlığı ile var olup yokluğu ile yok olmasını ifade eden deverâna⁵⁴ başvurmuştur. Buna göre eşler arasında nikâh bağının olduğu durumlarda (zevciyet) boşamaların geçerli olması, nikâh bağının ortadan kalktığı durumlarda ise geçersiz olması, talâk yapılabilmesinin illetinin "zevciyet" olduğunu göstermektedir. Ayrıca Taberî, illetin deverân ile tashih edilmesinin, illetin teaddîsi ile tashih edilmesinden daha kuvvetli bir yol olduğunu da vurgulayarak Kudûrî'nin tashihine karşılık vermiştir.⁵⁵

Kudûrî mutâlebe sonrasında illetin ilkesel olarak kabul edilebilir olduğunu kabul etmiş olacaktır ki Taberî'nin illetine bu defa itirâz sorularından biri olan ve illetin bulunmasına rağmen hükmün bulunmaması anlamına gelen nakz itirazını yöneltilmiştir. Buna göre Taberî'nin zikrettiği "zevciyet" illeti, küçük çocuk ve mecnun meseleleriyle nakz olmaktadır. Nitekim çocuk veya

52 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 36.

53 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 37.

54 Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahşûl*, nşr. Taha Câbir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 5: 207. Deverân teriminin, selb ve vücûd şeklinde de kullanıldığı görülür. Bk. Şîrâzî, *el-Lüma'*, 229.

55 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 39.

mecnun kişi ile evli olan kadınla kocası arasında da zevciyet bulunmaktadır ancak bunların talâkları geçerli değildir.⁵⁶

Taberî nakz itirazının bağlayıcı olmadığını söyleyerek buna cevap vermiştir. Zira nakz meselesindeki çocuk ve mecnun, karı değil kocadır. Bunlar erkek değil kadın olarak düşünüldüğünde talâk geçerli olacaktır. Buna ilave olarak Taberî, kendi yaptığı ta'lîlin vücut değil cevaz ifade ettiğini söyleyerek de nakzı def etmeye çalışmıştır.⁵⁷ Ayrıca Taberî çocuk ve mecnun meselelerinin istisnai bir durum olduğunu da söylemiştir. Mesela kısasın illeti öldürmektir, ancak katil çocuk veya mecnun ise kısas uygulanmaz. Nasıl ki çocuğa kısas uygulanmaması kısasın illetinin “öldürme” olmasına engel değilse, aynı şekilde tartışılan meselede -her ne kadar çocuk tarafından uygulanamasa dâsıl olan ric'iyeye talâk yapılabilmesinin illetinin zevciyet olması da mümkündür. Nakz itirazına cevap bağlamında Taberî'nin son cevabı ise delilde ortaklık iddiası olmuştur. Ona göre çocuk veya mecnun kocanın karısını boşayamaması meselesi kendisinin “zevciyet” illetini ilzâm ediyorsa, çocuk veya deli kocanın iddet bekleyen karısını boşayamaması meselesi de Kudûrî'nin “iddet bekleme” illetini ilzâm eder.⁵⁸

Kudûrî illetin cevaz için vazedildiği, kısas örneğinde de olduğu gibi bazı durumlarda hükmün tehallüfünün mümkün olduğu ve çocuğun iddet bekleyen karısını boşayamaması durumunun “iddet bekleme” illetini nakz ettiği yönündeki cevapları kabul etmemiştir. O, illetin cevaz için değil vücut için vazedildiğini; Taberî'nin zikrettiği zevciyet illetinin çocukla evli olan kadın arasında da bulunmasına rağmen çocuğun talâkının geçerli olmadığını, dolayısıyla illetin nakz olduğunu söylemiştir. Ayrıca bu meselenin kısas örneğine benzetilmesi de Kudûrî'ye göre yanlıştır. Çünkü kısasta illet olan “öldürme” gerçekleşince hüküm olan kısasın uygulanması istenebilir, ancak veli devreye girerek çocuk adına kısas diyeti öder. Dolayısıyla burada bir hükmün tehallüfî söz konusu değildir. Kudûrî, “ric'î talâk iddeti bekleyen kadını iddeti esnasında tekrar boşayabilmenin illeti kadının talâk iddeti bekliyor olmasıdır” yönündeki ifadesinin doğru olduğunu ve Taberî'nin “çocuk, iddet bekleyen karısını boşayamaz” ifadesinin kendisini ilzâm etmeyeceğini söylemiştir. Dahası o, hasmının bu cümlesinin yanlış olduğunu söyler. Zira çocuğun eşini

56 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 41. Buluğa ermemiş çocukların ve akıl hastalarının yaptıkları boşamalar geçersiz kabul edilmektedir. Bk. Serahşî, *el-Mebûsât*, 6: 53; Kâsânî, *Bedâi' u's-şanâi'*, 3: 99-100; Nevevî, *el-Mecmû'*, 17: 62.

57 İletinin cevaz için vazedildiğini söylemek, nakz itirazına verilen cevap türleri arasında yer almaktadır. İletinin vücut için vazedildiği durumlarda hükmün tehallüfî nakza sebep olurken cevaz için vazedilen durumlarda nakz meydana gelmez. Çünkü illetin cevaz için vazedilmesi, illetin bulunduğu yerde hükmün de bulunmasını gerekli değil yalnızca mümkün kılmaktadır. Bu sebeple hükmün bazı durumlarda illetle birlikte bulunmuyor olması nakza sebep olmaz. Bk. Şîrâzî, *el-Mülahhâş*, 2: 689-690.

58 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 43.

boşama ehliyeti olmadığı için onun eşinin talâk iddeti bekliyor olması da tasavvur edilemez.⁵⁹

2.3.2. Fer' e Muâraza

Fer' e muâraza yapan muteriz, hasmının yaptığı kıyastaki fer' i ele alır ve fer' de farklı bir illet tespit ederek bunu farklı bir asla kıyas eder. Taberî de Kudûrî'nin yapmış olduğu kıyasın fer' i olan muhâlea iddeti bekleyen kadındaki illetin “zevce olmama”⁶⁰ olduğunu ileri sürmüştü, daha sonra da bu fer' i, aynı illeti barındıran “zifaf öncesi boşanılan kadın” a kıyas etmiştir. Dolayısıyla zifaf öncesinde boşanılan kadına -bâin talâk olması sebebiyle- tekrar talâk yapılamadığı gibi muhteliaya da yapılamayacaktır. Ayrıca o, muhtelia ile yeni bir nikâh akdi yapmaksızın ilişkinin ‘adem-i cevazını da “zevce olmama” illetinin sıhhatine delil olarak zikretmiştir.⁶¹

Kudûrî baştan tespit edilen illet ile yapılan bu yeni kıyas işlemine itiraz etmektedir. Onun itirazının yoğunlaştığı nokta ise, fer' olan muhteliada tespit edilen “zevce olmama” şeklindeki yeni illettir. Çünkü Taberî asıl olan ric' iyedeki “zevciyet” illetinin muhteliada bulunmadığı fikrinden hareketle muhteliayı zifaftan önce boşanılan kadına kıyas etmiştir. Kudûrî, muhtelianın “zevce olmama” illeti sebebiyle farklı bir asla kıyas edilmesine gerek olmadığını, zira ric' iyede de aynı illetin bulunduğunu söylemiş; illetin aslında bulunmadığı iddiasını reddetmiştir. Nitekim talâk, yapılan akdi bozmak için vaz edilmiştir. Tüm akitlerde geçerli olduğu üzere, akdi bozmak için vaz edilen şey gerçekleşince akit ortadan kalkar. Dolayısıyla talâk ric' i de olsa zevciyet bağını ortadan kaldıracaktır.⁶²

Taberî Kudûrî'nin bu iddiasının sahih olamayacağını iki sebebe dayanarak izah eder. Birincisi, ric' talâk iddeti sırasında ilişkinin haram olmaması; ikincisi ise ilişkinin cevazı için yeni bir akde ihtiyaç duyulmamasıdır. Bu iki durum da ric' talâk iddeti süresince nikâh akdinin ve zevciyet bağının devam

59 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 45-46. Kudûrî'nin çocukla ilgili bu ifadesinden sonra münâzaranın son kısmında “Taberî de Kudûrî'yi mecnunun karısını boşaması durumuyla ilzâm eder” denilmiştir. Ancak mecnunun talâkı ile çocuğun talâkı, geçersizlik noktasında aynı değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu yönde bir ilzâm da Kudûrî açısından geçerli olmayacaktır.

60 Yokluk/adem ile talîlin sıhhati hakkında tartışmalar bulunmaktadır. Adem ile talîlin cevazı noktasında Hanefilerin olumsuz tavır aldıklarına dair nakiller olsa da genel kabul, bunun caiz olduğu şeklindedir (Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Uşûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3: 375; Muhammed b. Muhammed el-Leknevî, *Fevâtihu'rraḥamât bi-şerhi Müsellemi's-sübût* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2: 324-325). Buna göre Taberî'nin “zevciyetin ademi”ni “talâkın imkanının ademi” için illet yapması caiz olacaktır.

61 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 36.

62 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 38.

ettiğini gösterir.⁶³ Kudûrî ise bu gerekçeleri düşürecek şekilde açıklamalar yapmıştır. O, ricî talâk iddeti esnasında aslında ilişkinin haram olduğunu, ancak kocanın yeni bir akit yapmaksızın fiilî olarak dönüş yapmasının mümkün olmasına binaen, erkeğin iddet esnasında ilişkiye yönelmesiyle ricatın gerçekleşmiş olacağını ve ilişkinin nikâh çerçevesinde gerçekleşmiş olacağını söylemiştir. Dolayısıyla bu gerekçe, ric'iyede zevciye illetinin bulunmasını gerektirmez.⁶⁴ Ancak Taberî bu açıklamanın geçersiz olduğunu söylemiştir. Zira ric'iyeye ile ilişki caizdir. Ricatın ilişki fiiliyle gerçekleştiği iddiası da kabul edilemez. Çünkü iddet esnasında erkek ile kadın arasında zevciyet bağının olmadığı söylenirse, bu durumda erkeğin kadına fiilî yolla yaklaşmasının da haram olması gerekecektir. Bu da ricî talâk bekleyen kadında zevce olma illetinin varlığını gösterir.⁶⁵

Kudûrî ikinci gerekçe bağlamında ise nakza başvurmakta ve ortadan kalan bir akdin geri dönebilmesi için akdin tekrar yapılması gerekmediğini söyleyerek bu gerekçeye itiraz etmektedir. O, ortadan kalkan akdin geri dönmesi için yeni akde gerek olmadığına dair rehin örneğine başvurmuştur. Şâfiilere göre kişi meyve suyunu rehin bıraksa ve bu su hamra dönüşse, rehin ortadan kalkar. Ancak sonradan bu hamr tekrardan sirkeye dönüşse, yeni bir akde gerek olmaksızın eski akit yeniden geçerli hale gelir.⁶⁶ Kudûrî burada nakz yapmış olmaktadır. Zira Taberî'ye göre yeniden akit yapmanın gerekliliği hükmünün illeti, akdin ortadan kalkmasıdır. Ancak bu illetin bulunduğu rehin meselesinde hüküm mevcut değildir.⁶⁷

Kudûrî'nin meyve suyunun rehin bırakılması örneğinin nakz meselesi olarak ileri sürülmesi de Taberî tarafından eleştirilmiştir. Zira "ortadan kalkan akdin geri dönebilmesi için yeniden akit yapılması gerekir" kuralı akitlerin tamamında geçerlidir. Söz konusu rehin örneği ise şâz bir meseledir ve böyle şâz meselelerle nakz yapılması doğru olmaz. Ayrıca Şâfiî ulemasından bu rehin meselesinde akdin ortadan kalkmadığını söyleyenlerin olması da bu itirazı def etmede kullanılabilir.⁶⁸

Fer'e münâzara kapsamında değerlendirdiğimiz tartışmalar, Sübkî'nin aktarımlarında bu kadarla sınırlıdır. Münâzaraya dair aktarımların son kısmında asla muâraza kapsamındaki tartışmalar yer almış ve -yerinde zikrettiğimiz üzere- Taberî'nin, mecnunun talâkı meselesi ile Kudûrî'yi ilzâm ettiği ifade edilerek münâzaranın aktarımına son verilmiştir. Ancak bu tartışmanın bu şekilde sonlanmadığı aşikârdır. Zira talâk yapma yetkisine sahip olmama

63 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 39.

64 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 41.

65 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 44.

66 Şâfi'î, *el-Ümm*, 3: 162-163.

67 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 41-42.

68 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 44.

açısından çocuk ile mecnun arasında bir fark bulunmamaktadır⁶⁹ ve Kudûrî'nin bu ilzâmı kabul etmesi pek mümkün görünmemektedir.

Sonuç

Çalışmamızda konu edindiğimiz tartışma, dönemin fikhî tartışmalarında izlenen metoda dair izlenimler vermektedir. Ancak bu tartışmada tarafların mutâlebe ve itirâz türü soruların birleştirilebilme imkânına dair cedel kurallarıyla ilgili teorik tartışmalara da yer vermiş olmaları, bu kuralların hicrî beşinci asrın ilk çeyreğinde ve hatta öncesinde, ulema nezdinde bilinen ve kendisine riayet edilen yerleşik bir tartışma metodunun varlığına işaret etmektedir.

Bir konu etrafında gerek münâzara meclislerinde yüz yüze yapılan gerekse hilâfiyât eserlerinde yer verilen tartışmalarda kullanılan delil ve itirazların birbirinden farklı olduğu görülür. Nitekim muhâlea yapılan kadına talâk yapılabilmesiyle ilgili meselede Kudûrî'nin *et-Tecrîd*'indeki veya Taberî'nin öğrencisi Şîrâzî'nin *en-Nüket*'indeki deliller, itirazlar ve cevaplar da makalede konu edindiğimiz tartışmadakilerden farklıdır. Buradaki en önemli faktör, tartışmanın başlangıç kısmındaki istidlal ve itirazlardır. Zira tartışmanın devam eden kısımları, bu ilk istidlal ve itirazlarda kullanılan lafızlar üzerinden tarafların birbirini ibrâm ve nakz etmeye çalışmaları şeklinde cereyan etmektedir. Bu durum, hüküm ile delil arasındaki bağlantıyı göstermesi açısından da önemlidir. Bir hüküm yalnızca tek delile bağlı olmayıp farklı delillerle de ispatlanabilir. Hükümü ispatlamak için zikredilen bir delil muteriz tarafından geçersiz kılınabilir. Bu durum, hükmün kesin olarak geçersiz olduğunu değil; ancak hükmün bu delil ile ispatlanamayacağını gösterir. Farklı eserlerde yer alan farklı delillendirmelerin de bu kapsamda değerlendirilmesi mümkündür.

Tartışan tarafların birbirine karşı kullandıkları saygı ifadeleri önemlidir. Tartışma esnasında taraflar birbirine karşı kırıcı ve hakaret içerikli sözler söylemekten uzak durmuş, aksine birbirleri hakkında “*eyyedehullah (Allah onu desteklesin)*” gibi dua sözcükleri kullanmışlar, hasmın haksız itirazda bulunduğunu söylerken bile bu üsluptan vazgeçmemişlerdir.

Taraflar itirazlara cevap verirken sıkça itiraz edilen ifadelerine açıklama yapma yoluna gitmişlerdir. Ayrıca tartışmanın nakledilmesinden kaynaklanması muhtemel olmakla birlikte, mücîbin genellikle kendisine yöneltilen soruların merkezine yoğunlaştığı, yer yer sâilin soru ve itirazlarında yer alan ancak asıl soruyu desteklemek amacıyla zikredilen ilave meseleleri cevapsız bıraktığı da görülebilmektedir.

69 Serahşî, *el-Mebsût*, 6: 53; Kâsânî, *Bedâi' u's-şanâi'*, 3: 99-100; Nevevî, *el-Mecmû'*, 17: 62.

Tartışılan meselede hangi tarafın galip geldiğine bu rivayetten yola çıkılarak hükmetmek zordur. Nitekim tartışmada ferî soruların hepsine cevap verilmemiştir. Ancak bu durum göz ardı edilirse, en azından münâzaraya dair rivayetin bitişi itibariyle tartışmada Taberî'nin Kudûrî'yi ilzâm edemediği söylenebilir.

Kaynakça

- ‘Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm*. Nşr. Abdurrezzak Affî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Bâcî, Süleyman b. Halef. *el-Minhâc fi tertîbi'l-ḥicâc*. Nşr. Abdülmecid et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, ts.
- Buḥârî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr şerḥu Uşûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Ceşşâs, Ahmed b. Ali. *Şerḥu Muḥtasari't-Taḥâvî*. Nşr. Said Bekdaş. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Ḥarameyn Abdülmelik b. Abdullah. *el-Kâfiye fi'l-cedel*. Nşr. Fevkiye Hüseyin. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, 1979.
- Emiroğlu, İbrahim. “Cedel Nedir?”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999): 17-37.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin. *el-'Udde fi uşûli'l-fikh*. Nşr. Ahmed el-Mübârekî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1990.
- Ġazzâlî, Ebû Ḥâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustaşfâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ḥûşânî, Şerife. “el-İnkîṭâ' fi mecâlisi'n-naẓar”. *Mecelletü Câmîati'l-Melik Su'ûd* 23 (2011): 1135-1162.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Raddü'l-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr*. Nşr. Adil Ahmed - Ali Mu'avvid. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn 'Aķil, Ebü'l-Vefâ Ali b. Muhammed. *el-Vâdîḥ fi uşûli'l-fikh*. Nşr. Abdullah et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Muşannef*. Nşr. Kemal Yusuf. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Teymiyye, Mecdüddin Abdüsselam b. Abdullah. *el-Müsevvede fi uşûli'l-fikh*. Nşr. Muhammed Muhyiddin. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- İbn Vehb, İshak b. İbrahim. *el-Bürhân fi vücûhi'l-beyân*. Nşr. Hafna Muhammed Şeref. Kâhire: Mektebetü'ş-Şebâb, 1969.
- İbnü'l-Cevzî, Muhyiddin Yusuf b. Abdurrahman. *el-İdâḥ li-kavânîni'l-iştîlâḥ fi'l-cedel ve'l-münâzara*. Nşr. Mahmud ed-Düġaym. Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1995.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâi' u's-şanâi' fi tertîbi'ş-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Ķudûrî, Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrîd*. Nşr. Muhammed Sirâc - Ali Cuma. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2004.
- Ķuraşî, Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-muḍiyye fi tabakâti'l-ḥanefiyye*. Nşr. Abdülfettâḥ el-Ḥulv. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Hicr, 1993.
- Leknevî, Muhammed b. Muhammed. *Fevâtiḥu'r-raḥamût bi-şerḥi Müsellemi's-sübût*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

- Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Niyâzî, Muhammed Yusuf Aḥundcân. *el-Mûlahḥaş fi'l-cedel fi uşûli'l-fıkh*. 2 Cilt. Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1986.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Mahşûl*. Nşr. Taha Câbir. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Şadrüşşerî'a, Ubeydullah b. Mes'ud. *et-Taḍdîh li metni't-Tenkîh (Telviḥ ile birlikte)*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- San'ânî, Abdurrezzak b. Hemmâm. *el-Muşannef*. Nşr. Habîburrahman A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Seraḥsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsûṭ*. Nşr. Halil Muhyiddin. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Seraḥsî, Muhammed b. Ahmed. *Uşûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Sübkî, Tâcuddin Abdülvehhab b. Takıyyüddin. *Ṭabaḳâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. Nşr. Mahmud et-Tanâhî - Avdufettâḥ el-Ḥulv. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hicr, 1413.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-Lüma' fi uşûli'l-fıkh*. Nşr. Muhyiddin Deyyib - Yusuf Ali Büdeyvî. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *en-Nüket fi'l-mesâili'l-muḥtelefi fiḥâ beyne'ş-Şâfi'î ve beyne Ebî Ḥanîfe*. Nşr. Muhammed Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *et-Tenbîh*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *Ṭabaḳâtü'l-fuḳahâ*. Nşr. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râidî'l-'Arabî, 1970.
- Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed. *Muḡni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Ünver, Ahmet Numan. *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şîrâzî Örneği)*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2018.
- Young, Walter Edward. *The Dialectical Forge Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law*. Cham: Springer, 2007.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fıkh*. Nşr. Abdülkadir Abdullah. 6 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1992.

The Use of *Jadal* in the Science of *Fiqh* in the Context of Objection Between al-Qudūrī and Abū al-Ṭayyib al-Ṭabarī

(Extended Abstract)

While parties involved in any given debate do their best to support their arguments with evidence, they also feel the need to repel any objection they may receive. In order for this to be done without self-contradiction, however, a methodology with certain rules for reasoning has been proposed. This methodology of debate, namely, dialectic, which is said to be dealt with in a separate work first by Aristotle, has been analysed in different ways during the course of history. This methodology of debate, which was given the name of *jadal* in Islamic Studies, was especially applied to such various disciplines as *Kalām* and *Fiqh*, and it acquired different terminology within each discipline it was applied to. Its field of application -as it is applied to *Fiqh*- was indicators of law (*adilla*) in the Methodology of Islamic Jurisprudence. Application of the methodology to *Fiqh* involved raising questions regarding [the integrity of] the opponent's legal opinion, the indicator of law the legal opinion was based on, and the way the indicator of law indicates the legal ruling and then listing objections made against deductions of law from the indicator mentioned. Still, different types of questions, which are given different names for each indicator of law, were formulated in the Methodology of Islamic Jurisprudence. Yet, all the questions raised against the different ways of deducing law from the indicators of law, can be gathered under three headings, namely, *muṭālaba* (demand), *i'tirād* (objection), and *mu'āraḍa* (counter-indication).

In a question of *muṭālaba*, the validity of using the indicator as an evidence is challenged. On the other hand, in *i'tirād*, using the indicator as an evidence is accepted in principle notwithstanding, due to a problem (*qadh*) the indicator has, it is claimed that the indicator is invalid and therefore does not lend itself to be suitable for deducing law from. In *mu'āraḍa*, although the indicator the opponent makes use of is considered applicable, and that it is not invalid to deduce law from, it is claimed, however, that it should be abandoned in favour of another equal or even stronger indicator that exists. Steps taken by the parties of the debate after this involve efforts to favour some of the conflicting indicators over others based on certain reasons that they come up with. Failure of one of the parties of the debate in his making objections or in his responds to objections, a status called *inqitā'* (weakness of a debater), determines the winning party.

In the light of the information provided, the present work focuses on how a legal debate takes place in reality. In this regard, the present work analyzes a debate over divorce narrated to be taken place between two prominent scholars well-known for their abilities to perform debate well, namely, the Ḥanafite scholar Qudūrī and the Shāfi'ite scholar Abū al-Ṭayyib al-Ṭabarī.

This debate includes both the ways in which both scholars deduce their legal opinions and objections one has over the other's opinion. Qudûrî argues that a woman divorced by way of *mukhâla'a* (divorce for payment) can be subject to *rij'î* (revocable) divorce during her *'idda* (period of delay) while Ṭabarî argues that a divorce in such a case would be invalid. At the core of this debate lies the fact that Qudûrî syllogizes woman divorced by way of *mukhâla'a* to one who is divorced by way of *rij'î* divorce. Ṭabarî makes use of such ways of questioning as *muṭâlaba*, *i'tirâḍ* and *mu'âraḍa* while Qudûrî tries to establish the validity of the *'illa* (the ratio legis) of the two cases that he comes up with.

When examining this debate, which is important also thanks to the references it makes here and there to the rules of debating, such as the possibility of merging the questions of the types of *muṭâlaba* and *i'tirâḍ*, the present work shows how the information provided in the section on the application of *Jadal* to Islamic Jurisprudence was put into practice. This debate is important also because it illustrates the kinds of methodology that parties use when making objections and responding to objections.

In the debate, Ṭabarî gathers his questions under two headings. In the first heading, he makes use of an *'adam al-ta'thîr* (lack of efficiency) objection and in the second *mu'âraḍa*. Although *'adam al-ta'thîr* type of objection is made under the first heading, it is observed that he makes use of *muṭâlaba* under this heading as well. A significant number of debates under the first heading consists of merging of questions of *muṭâlaba* and *i'tirâḍ*. Generally speaking, one can assert that Ṭabarî accepts the merge of the two while Qudûrî advocates the opposite.

Under the second heading, where *mu'âraḍa* is discussed, Ṭabarî makes objections against both to the *aşl* (the original case) and *far'* (the new case) of the analogy Qudûrî does. When making objection regarding *aşl* in Qudûrî's analogy (woman divorced through *rij'î* divorce,) Ṭabarî determines a different *'illa* and *aşl* in Qudûrî's analogy and claims that the *far'* (*mukhtali'a*) does not have it. When making objection against the *far'*, he determines a new *'illa* in the *far'* (*mukhtali'a*) of the analogy and then makes analogy between this *far'* and another *aşl* (woman divorced before *zifâf*, i.e., the wedding night.)

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

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

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 39, Yıl/Year: 2019 (Haziran/June)

**ÖMER NASUHI BİLMEN'İN ÂHİRET İNANCINI
TEMELLENDİRMEŞİ**

Omar Nasūhi Bilmen's Foundation Faith of the Hereafter

Murat AKIN

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve Mezhepler Tarihi Ana Bilim Dalı – Assist. Prof. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department Islamic Theology and History of Islamic Sects, Zonguldak/Turkey

murat.akin@beun.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1276-9215>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 20/09/2018

Kabul Tarihi/Date Accepted: 12/02/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2019

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.461875>

Atıf/Citation: Akin, Murat. “Ömer Nasuhi Bilmen’in Âhîret İnancını Temellendirmesi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 93-116.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Ömer Nasuhi Bilmen'in Âhret İnancını Temellendirmesi

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça beyan edilen ve İslâm inanç esasları arasında önemli bir yer teşkil eden âhirete iman prensibi, İslâm mezhepleri ve şahısları tarafından ittifakla kabul edilmekle beraber farklı argümanlarla temellendirilmiştir. Bu bağlamda Ömer Nasuhi Bilmen, âhret inancını akıl ve naklî delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Nakilden hareketle bakıldığında ölüm ve âhret kaçınılmaz bir son olarak kabul edilmiştir. Akıl açısından ise âhret hayatının varlığı imkân dâhilinde olup imkânsız bir durum olarak değerlendirilmemiştir. İmkân dâhilinde olan bir durum hakkında sahih bir nass var ise ona inanılması ise bir prensip olarak kabul edilmiştir. Diğer taraftan sırf naklî yolla öğrenilebilecek bir meselede sırf akıl delil istenmesi doğru bir yaklaşım olarak kabul edilmemiştir. Dolayısıyla âhirete iman, sırf naklî delil ile öğrenilebilecek bir husus olduğundan bu konuda hem akıl hem de naklî delil beraber istenmelidir. Ayrıca hikmet-i ilâhiyye, adl-i ilâhî ve kudret-i ilâhiyye açısından bakıldığında ölümden sonra bir hayatın varlığı mümkün ve caiz olarak kabul edilmiştir. Zira âhiretin olmasıyla bu dünya, bu dünyanın olmasıyla da âhret bir anlam kazanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İman, Âhret, Bilmen, Akıl, Nakil.

Omar Nasūhi Bilmen's Foundation Faith of the Hereafter

Abstract

Explicitly declared in the Qur'ân and important place among the principles of Islamic faith hereafter, with accepted by the Islamic sect on individuals based on different arguments. In this context Bilmen, tried to base his belief in the Hereafter with reason and revelation. From revelation viewed the existence of death and the hereafter is recognized as an inevitable end. From the reason point of view, the existence of the hereafter is not considered as an impossible situation. About a situation possibly if have a righty revelation, believe in that accepted as a principle. On the other hand in a matter that can only be learned through revelation, solitary reason evidence is be requested not considered o correct approach. Therefore, faith in the hereafter is a matter that can only be learned by revelation, so both reason and revelation evidence should be asked together. Also in terms of wisdom of God, justise of God and force of God considering, the existence of a life after death has been recognized as possible and permissible. Because this world gains a sense with the presence of the hereafter and so hereafter gains a sense with the presence of the this world.

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

Keywords: Kalâm, Faith, Hereafter, Bilmen, Reason, Revelation.

Giriş

İnsanoğlunun varlık sahasına gelmeden önce başlayan hayat serüveni, ölümlle devam etmekte ve tekrar dirilme ile sonsuza kadar sürmektedir. Bu serüveni kısaca dört aşamada değerlendirmek mümkündür. Bunların birincisi ruhun yaratılışından bedene üflenişine kadar geçen "ruh aşaması", ikincisi doğumla başlayıp ölümlle biten "dünya hayatı", üçüncüsü ölümlle başlayan ve yeniden dirilişe kadar devam edecek olan "kabir hayatı", dördüncü olarak da yeniden dirilme ile başlayan ve sonsuza kadar devam edecek olan "âhret hayatıdır."¹

1 Bekir Topaloğlu, "Âhret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 543-547.

İnsanoğlunun hayat serüveninin son aşaması olan âhiretin varlığına iman, İslâm dininin temel inanç esaslarından birisidir. Sözlükte “son, sonra olan, son gün” anlamlarına gelen âhiret, dünya hayatından sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan ölüm sonrası hayat olarak ifade edilmektedir.² Bu inanç esası Kur’ân-ı Kerîm’de birçok ayette açıkça beyan edilmiştir. (bk. el-Bakara 2/4, 62, 86, 102, 177, 232; Âli İmrân 3/56; en-Nisâ 4/39; el-Mâide 5/5, 33; el-A’râf 7/147; et-Tevbe 9/45). Aynı şekilde birçok hadiste de Hz. Peygamber, âhirete imanı İslâm dininin bir prensibi olarak bildirmektedir.³

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a iman ile beraber zikredilen (bk. en-Nisâ 4/39; et-Tevbe 9/45) ve inkârı Allah’ı inkâr etmekle eş değer tutulan (bk. er-Ra’d 13/5; en-Nahl 16/22) âhiret inancı, hiçbir peygamber tarafından da ihmal edilmiştir.⁴ Peygamberler gönderildikleri topluluklara âhiret inancını telkin etmişlerdir (bk. Yûsuf 12/101; Meryem 19/30-33; Nûh 71/17-18). Bu da âhiret inancının önemini göstermektedir. Zira âhirete iman Allah’a, kitaplarına ve peygamberlerine imanun bir gereği olmaktadır.

Âhirete iman, kelâm kitaplarında da ulûhiyet ve nübüvvet konularından sonra üçüncü sırada sem’iyyât bölümünde incelenmektedir. Dolayısıyla âhiret ile ilgili konular, kelâm ilminin ilgilendiği temel üç konudan birisini oluşturmaktadır. Bunu bazı âlimlerin yaptığı kelâm tanımında da görmekteyiz. Şöyle ki kelâm, “Allah’ın zât ve sıfatlarından, başlangıç ve son (mebde ve meâd) itibarıyla yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir.”⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Bilmen, bu tanıma nübüvvet ve risâlete dâir hususları da eklemektedir.⁶ Buradaki “meâd” kavramı âhiret için kullanılmakta olup kelâm ilminin odaklandığı prensiplerden birisini temsil etmektedir. “Mebde” ve “meâd” kavramlarıyla ifade edilen ilk defa yaratma ve öldükten sonra dirilme, aklî ve naklî delillerle teolojik ve metafiziksel bir içerikle kelâm kitaplarında uzunca incelenmektedir. Ayrıca kelâm kitaplarında ölüm, kıyametin kopması, cennet, cehennem, kabir hayatı, hesap, kitap ve mizan gibi merhaleler âhiret konuları içerisinde ele alınmaktadır.

Kelâm ilminin tarihî sürecinde ortaya çıkan ekoller, âhirete iman prensibini ittifakla kabul etmişlerdir. Ancak âhiret hayatının merhaleleri, mahiyeti, tasviri ve keyfiyeti hakkında, özellikle de vahyin açıkça belirtmediği husus-

2 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 4: 12; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 18.

3 Buhârî, “İman”, 1; Müslim, “İman”, 1.

4 Galip Türcan, *Kur’ân’da Âhiret İnancı* (Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2006), 114.

5 Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Mu’cemu’t-ta’rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî (Kahire: Dâru'l-fazile, ts.), 155.

6 Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm* (İstanbul: Ergin Kitabevi, 1959), 4.

larda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Âhîret hayatının gerçekliğinin ve gerçekleşeceğinin izah ve ispat edilmesi anlamında kullandığımız “âhîret hayatının temellendirilmesi” de farklı argümanlar ve delillerden istifade edilerek incelenmiştir. Bu bağlamda âhîret inancını temellendirilirken çeşitli fırkalar ve şahıslar nakli öncelemiş, kimileri de akli öncelemişlerdir. Bazı fırka ve şahıslar da akli ve nakli dengeleyerek âhîret inancını temellendirmeye çalışmışlardır.

Bununla beraber dünya hayatından sonra yaşanacakların ele alınıp incelendiği eskatolojik boyut, ilk dönemlerde fazla incelenmemiştir. Hatta Harizmî (ö. 387/997) âhîret inancını kelamcılarının ilgilendiği konular içerisinde zikretmez.⁷ Bunun muhtemel birçok sebebi olabilmekle beraber, ahîret hayatının nakle/vahye dayalı olarak bilinebileceği düşüncesi önde gelmektedir. Daha sonraki dönemlerde özellikle felsefî kelâm ve yeni ilm-i kelâm döneminde bu konu farklı bakış açılarıyla ele alınıp incelenmiştir. Bu bağlamda eskatolojik bakışı popüler Müslüman kültürün bakışından farklı olan, âhîret inancını hem akıl hem de nakilden hareketle temellendirmeye çalışan, bununla beraber akli izahları dikkate şayan âlimlerden biri, makalemize konu olan ülkemizin son dönemde yetiştirdiği önemli âlimlerden Ömer Nasuhi Bilmen’dir (ö. 1971).⁸ Bilmen’in kelâm sisteminde akıl ve nakil hak ettikleri ölçülerde kullanılmış ve örneklerle sunulmuştur. O, statik bir kelâm anlayışından ziyade dinamik bir kelâm anlayışı geliştirmeye çalışmıştır.⁹ Bundan olmalıdır ki Bilmen, eserlerinde sonradan ortaya çıkan çağdaş inanç problemlerine çözüm üretmeye çalışmıştır. O, aynı zamanda gelenek ve inşayı birlikte değerlendiren bir âlim prototipidir. Onun bu yönlerini, âhîret inancını temellendirirken de görmekteyiz. O, âhîrete iman konusunu işlerken akıl-nakil gibi bilgi kaynaklarına bağlılığıyla beraber, konuyla ilgili yeni perspektifler ve arayışlar içine de girmiştir.

Âhîrete imanın farz olduğunu belirten Bilmen, âhîreti “kâinatın fenâsından sonra yeniden birtakım âlemlerin vücûd sahasına geleceği ve bilcümle ölümlerin tekrar tecessüd ederek hayat bulacağı gündün itibaren başlayan gayri mütenâhi bir zamandan ibarettir.” şeklinde tanımlar.¹⁰ Diğer bir eserinde de “bu dünya nihayet bulacak, bütün beşeriyet yeniden hayat bularak dünya-

7 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî, nşr. G. Van Vloten, *Mefâtihi’l-ulûm* (Lugdunı Batavorum: 1895), 22 vd.

8 Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Selim Bilmen, *Ömer Nasuhi Bilmen’in Hayatı, Eserleri, Anılar* (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1975), 1 vd; Rahmi Yaran, “Bilmen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 162; Osman Taylan, *Ömer Nasuhi Bilmen ve Kelâmî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2005), 1-8.

9 Ramazan Altıntaş, “Ömer Nasuhi Bilmen’in ‘Yeni İlm-i Kelâm’ Anlayışı”, *Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu Bildirileri* (Erzurum, 26-28 Haziran 2006), ed. Muhammed Hanefi Palabıyık (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 1: 407-418.

10 Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm*, 244.

daki amellerin mükâfatını, mücâzatını görmek için başka bir âleme gideceklerdir. İşte bu sûretle başlayacak bir yaşayış zamanına âhiret günü denir.” şeklinde tanımlamaktadır.¹¹ Bilmen, âhireti, kâinatın yok olmasından itibaren yeniden birtakım âlemlerin varlık sahasına geleceği ve bütün ölümlerin tekrar bedenleriyle birleşip hayat bulacağı günden itibaren başlayan sonsuz zaman olarak tanımlamıştır. Bilmen, dinin vasıfları içerisinde ilâhî kaynağa dayanma, peygamber ve kitapların yanı sıra âhirete iman gibi unsurların bulunmasının gerekli olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla ona göre âhirete iman kelâmın asli konularından (mesâil/celîlü'l-keâm) olup, onu temellendirmeye yarayan diğer argümanlar ise vesâil/dakîkû'l-keâm kısmını oluşturmaktadır. O, âhirete imanı İslâm dininin temel sabitelerinden biri sayarken onun ispatı için de Kur'ân ayetlerinden kevnî olanları yeni ilm-i kelâm anlayışıyla yorumlamayı ihmal etmemiştir. Bilmen, âhirete iman başlığı altında onun müstemilatına sûra üflenilmesi, kitapların verilmesi, mîzan, sual, havz, şefaet, sırat, cennet ve cehennem, kabir hayatı gibi konuların dâhil olduğunu ifade etmektedir.¹²

Çalışmamızda âhiret inancının Bilmen tarafından nasıl temellendirildiğini incelemeyi hedeflemekteyiz. Onun *Muvazzah İlmi Kelâm, İslâm Akâidi* ve *Kuran'ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* eserleri başta olmak üzere diğer eserlerinden de hareketle konuyu ele almaya çalışacağız. Şunu da belirtmek isteriz ki; bizi böyle bir çalışmaya sevk eden en önemli husus, naklen sabit olan âhiret inancının, Bilmen tarafından ağırlıklı olarak aklen temellendirilmiş olmasıdır. Bu aklî temellendirme de çoğunlukla Kur'ân ayetlerine referansla yapılmaktadır.

Bilmen, kelâm ilminde kullanılan delilleri dört kısımda toplar. Bunların birincisi Kur'ân ayetleri, ikincisi hadisler, üçüncüsü İslâm müctehitlerinin icmâ ile ortaya koyduğu esaslar, dördüncüsü ise aklî delillerdir.¹³ Bilmen, bir eserinde, bu delillerden hareketle, “Âhiret inancı Kur'ân ayetleri, hadisler ve ümmetin birliği ile sabittir.” demektedir.¹⁴ Diğer bir eserinde de “Âhiret inancı hem naklî hem de aklî delillerle sabittir.” ifadelerini kullanmaktadır.¹⁵

Bilmen tarafından dört kısımda ele alınan bu deliller, bir yönüyle aklî ve naklî olmak üzere iki kısımda toplanabilir. Zira genelde deliller aklî ve naklî

11 Ömer Nasuhi Bilmen, *Dinî Bilgiler Suallî-Cevaplı* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1992), 51.

12 Bk. Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, 243; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, sad. Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayın, 1997), 30; Ömer Nasuhi Bilmen, *İslâm Akâidi*, sad. Salih Sabri Yavuz (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), 97; Bilmen, *Dinî Bilgiler*, 52.

13 Bilmen, *İslâm Akâidi*, 26.

14 Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, 30.

15 Bilmen, *Dinî Bilgiler*, 51.

olarak iki kısımda ele alınır.¹⁶ Bu şekilde belirlenen delillere dayandırılmayan, aklî ve naklî esaslarla temellendirilmeyen bir mesele ise inanç esası olarak belirlenemez. Buradan hareketle Bilmen, âhîret inancını öncelikle naklî delillerle sonra da aklî delillerle temellendirmeye çalışmıştır.

Bilmen, Kur'ân-ı Kerîm'i ve hadisleri itikadî hükümlerin kaynağı ve birer naklî delil olarak görmektedir. İtikadî hükümler bu iki kaynaktan alınır. Bilmen, itikadî hükümlerin ispatını kendisiyle yaptığı Kur'ân ayetlerinin içeriğini aklî delillerden de saymıştır.¹⁷

1. Âhîret İnancının Naklî Delillerle Temellendirilmesi

Güvenirliği açısından bilginin kaynağı son derece önemlidir. Bundan dolayı kelâm âlimleri mârifetullahı ulaştırarak kaynakların neler olması veya olmaması gerektiğini tespit etmeye çalışmışlardır. Nihayetinde kelâm ilminde bilgiye ulaştıran kaynaklar; sağlam duyular, doğru haber ve akıl olmak üzere üç çeşit olarak kabul edilmiştir.¹⁸ Esbâb-ı ilm olarak da ifade edilen bu hususların Bilmen tarafından da aynı şekilde kabul edildiğini görmekteyiz.¹⁹

Bilmen, âhîret inancını öncelikle ilmin yollarından birisi olan haberle temellendirmeye çalışmıştır. "İçerisinde yanlışlığın veya yalanın bulunması muhtemel söz"²⁰ olarak tanımlanan haber, insanoğlunun geçmişe dair, duyuların ve aklın bilemeyeceği hususlarda daima bir bilgi kaynağı olmuştur. Öyle ki haberin bilginin kaynağı olması aklî bir zorunluluk olarak telakki edilmiştir.²¹ Zira insanlar yaşantılarına dair birçok bilgiyi haberler vasıtasıyla öğrenmektedirler.

Haberler vasıtasıyla öğrenilen bilgiler bazen aklın bilemeyeceği konulardan da olabilir. Bu yönüyle haber kaynağı, metafizik boyuta açılan bir kapı olmaktadır. Peygamberlere verilen vahiyler/haberler bu manada önem arz etmektedir. Peygamberlerin verdiği haberlerin doğruluğunun sabit olmasından dolayı, bu haberlerin kabul edilmesi gerektiği de ortaya çıkmaktadır.²²

16 Bk. Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tavâli'ul-envar/Kelâm Metafiziği*, trc. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 38.

17 Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, 12.

18 Bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş/el-Muhassal*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 7.

19 Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, 10; Bilmen, *İslâm Akâidi*, 25.

20 Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsa el-Kelevî, *el-Külliyât: Mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuk'l-luğaviyye*, nşr. Adnân Derviş - Muhammed el-Misrî 2. Bs. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 370.

21 Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 71.

22 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 71-72; Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, 77.

İnsanoğlu günlük yaşamında doğruluğu kesin bir şekilde ispatlanmamış birçok habere inanmakta ve ona göre hayatını şekillendirmektedir. Mesela bal yemeyi çok seven bir kimsenin onu yiyeceği anda, güvendiği birisinin ona balda zehir bulunduğunu bildirmesi neticesinde, bu şahıs balı büyük ihtimalle yemez. Aynı şekilde ilaç içmeyi sevmeyen bir kimsenin hastalandığı durumda güvenilir bir doktorun ona hastalığını iyileştireceği bir ilacı tavsiyesinde o şahıs istemese de o ilacı içer. Buna karşılık peygamberlerin sözlerinin doğruluğu ise kesin olduğundan bunlara inanılması gerekmektedir. Zira bu haberler nübüvvet görevine sahip üstün şahsiyetlerin verdiği haberlerdir. Bu şahıslar ilâhî vahye muhatap olmuş ve peygamberlikleri mucizelerle ispatlanmış kişilerdir.²³ Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) ifadesiyle dünya menfaatleri uğruna onca haber tasdik edilip hayat da ona göre şekillendirilirken, birçok açıdan doğrulukları ispatlanan peygamberlerin verdiği haberlerin tasdik edilmemesi bir çelişkidir.²⁴ Diğer taraftan bizzat Allah, Peygamberlerine ve onların getirdiklerine inanılmasını şu ayetiyle emretmekte olup bunu yapmayanların sonlarının ise iyi olmayacağını bildirmektedir: "Ey iman edenler! Allah'a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr ederse derin bir sapıklığa düşmüş olur." (en-Nisa 4/136)

Bununla beraber peygamberlerden bize ulaşan haberler farklı derecelerde-dir. Bunlar mütevâtir, meşhur ve âhâd haberler şeklinde gruplara ayrılırlar. Bunlardan meşhur ve âhâd haberler zan ifade ettiklerinden kesin delil niteliğinde değillerdir.²⁵ Mütevâtir haber ise, "yalan üzerine ittifakları tasavvur edilemeyecek bir topluluğun, aklen mümkün olan bir duruma dair vermiş olduğu haberdur." Bunun inkârı mevzu bahis olmadığından delil olma niteliği taşır. Görmediğimiz ancak varlığını kabul ettiğimiz ülkelerin mevcudiyeti ve eski milletlerin varlığı hakkında verilen haberler bu türdendir.²⁶

Bilmen, haberin bilgi kaynağı olduğunu ifade etmekle Hz. Peygamber'in, âhiretin varlığına dair verdiği haberlere imanın gerekliliğini vurgulamış olmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber, âhiretin varlığını haber vermiş ve buna imanun bir inanç esası olduğunu söylemiştir. Bilmen de âhirete imanun Kur'ân-ı Kerîm'de Allah tarafından peygamberine haber verildiğine dikkat çekerek âhirete inanılması gerektiğini savunur. Bilmen'in eserlerine âhiretin varlığı bağlamında aldığı ayetlerden bazıları şunlardır: "Biz ilk yaratışta yorulduk mu? Hayır; onlar yeniden yaratılmaktan şüphe etmektedirler." (Kâf

23 Bilmen, *İslâm Akâidi*, 26.

24 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 71-72; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 90; Bk. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 462-470; Mehmet Malkoç, "Mâtürîdî'de Âhiret Âlemi İnancının Temellendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 48/4 (Aralık 2012): 10.

25 Bilmen, *İslâm Akâidi*, 26.

26 Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm*, 11.

50/15). “De ki: “Onları ilk defa yaratan diriltecektir. O, her türlü yaratmayı bilendir.” (Yâsîn 36/79).²⁷

Özetle; Bilmen, haberin içeriğinin güvenilirliğini haberi getirenin güvenilirliğiyle ilişkilendirerek, âhiret hayatını bildiren emîn kişiler/peygamberler olduğundan buna inanılması gerektiğini vurgulamaktadır. Böylelikle doğru haberin âhiretin varlığına dair bir bilgi değeri taşıdığını kabul eden Bilmen, giriş kısmında da belirttiğimiz âhiretin müştemilatına dâhil ettiği hususların tamamını naklî delillerden hareketle temellendirir,²⁸ daha sonra aklî temellendirmeye geçer.

2. Âhiret İnancının Aklî Delillerle Temellendirilmesi

Gerek kelâm ilmi gerekse diğer ilimler açısından akıl, bilginin kaynağı olması yönüyle önemli bir konuma sahiptir. Akıl kendi başına bilgi kaynağı olma özelliğini taşıırken aynı zamanda diğer bilgi kaynaklarının kullanımında da temel teşkil etmektedir. Akıl, adeta bilgi kaynaklarının denetleyicisi olarak görev yapar. Bilmen, insanın akıl sayesinde ilim ve fen elde ettiğini, aynı şekilde nazariyât ve ilahiyâtı bununla anladığını ifade ederek bilginin kaynakları içinde akla son derece önem verir ve inanç esaslarının birçoğunu da akılla temellendirir.²⁹ Zira Kur’ân’da da birçok defa inanç esasları aklî yöntemlerle temellendirilmektedir.³⁰ İşte Bilmen’in nakille beraber akılla temellendirdiği inanç esaslarından birisi de âhiret hayatına iman esasıdır.

2.1. Âhiret Hayatı Mümkündür, İmkânsız Değildir

Âhiret hayatı, çoğunlukla akıl ve tecrübeyi aşan bir alan olduğundan Kur’ân, âhiret hayatını günlük hayatla ilişkilendirerek böyle bir hayatın olabileceğini/olabilirliğini çeşitli örneklerle insanlara sunmaktadır. Buradan hareketle âhiretin vuku bulmasını teknik açıdan aklen mümkün olarak değerlendiren Bilmen şöyle der: “Âhiret günü ile müştemilatı haddi zâtında mümkünattan olup, enbiyayı izâmın kat’i surette vuku bulan haberleriyle sabittir.”³¹ Burada her şeyden önce âhiret hayatının akla aykırı bir durum olmadığı teknik açıdan “mümkün/caiz” kavramıyla ifade edilmektedir. Bilmen’in âhiret hayatını aklî açıdan mümkün olarak değerlendirmesi onun bu konularda klasik kelâm ge-

27 Bilmen, *İslâm Akâidi*, 98-99; Bilmen, *Dinî Bilgiler*, 52.

28 Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm*, 245 vd.

29 Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm*, 10-11.

30 Bk. Hülya Terzioğlu, “Kur’ân’da İnanç Esaslarının Aklî Yöntemle Temellendirilmesi”, *Kelâm Araştırmaları* 10/2 (2012): 203-220.

31 Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm*, 244.

leneğinin takipçisi olduğunu göstermektedir. Zira bir meselenin varlığını ispattan önce onun mümkün olduğunu ortaya koyma kanaati kelimcilerin genel bir tavır olarak görülmektedir.³²

Bu bağlamda üç kavramı hatırlamamız faydalı olacaktır. Bunların birincisi, aklın gerekliliğine veya kaçınılmazlığına hükmettiği vacip/gereklilik kavramı, aklın imkânsızlığına hükmettiği durum için kullanılan mümteni'/imkânsızlık kavramı ve aklın gerekliliği ve gereksizliğine dair hükmedebileceği, diğer bir ifadeyle varlığı da yokluğu da düşünülebilen durum için kullanılan mümkün/imkânlılık kavramıdır.³³ Bilmen bu kavramları ahkâm-ı akliyye kısmında vücûb-i aklî, imtinâ-i aklî ve cevâz-ı aklî olarak isimlendirir.³⁴ Bir örnek üzerinden ifade edecek olursak "iki, dördün yarısıdır" bilgisi bir gereklilik ifade etmektedir ki bu vacip olarak değerlendirilir. "İki, dörde eşittir" bilgisi aklen imkân dâhilinde olmadığından mümteni' olarak ifade edilir. Bunların dışında olabileceğine veya olmayacağına dair bilginin bulunmadığı bir durumda akıl araştırma içerisine girer veya sahih bir naklî delil aramaya başlar. Ancak bu kısım imkânsız bir durum değildir. Mesela "Kara-deniz'in bir anda süte dönüşebilmesi" imkân dâhilinde olup, mümkün olarak ifade edilir. Bu kavramların anlamları üzerinden hareketle insanların öldükten sonra dirilecek olmaları ve âhiret denilen yeni bir hayatın başlayabilecek olması mümkündür, imkânsız değildir.

Bilmen'in bu kavramlardan hareketle yaptığı izahlara bakıldığında, kelimcilerin "tecvîz doktrinine" başvurduğu görülmektedir. "Evrendeki her şeyin aynı zamanda Allah'ın bir fiili olduğu" prensibinden hareket eden "tecvîz ilkesi", evrenin özünde mümkün bir varlık olması hasebiyle, aklen muhâl olmayan her şeyin evrende gerçekleşmesinin câiz olduğunu söyler.³⁵ Allah'ın, aklen var olması mümkün olan her şeyi ne kadar büyük olursa olsun, ne kadar garip olursa olsun yoktan var etmesi caizdir. Bu bağlamda âhiret denilen bir hayatın olması veya öldükten sonra dirilmenin gerçekleşmesi mümkün bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum mümteni' olamaz. Çünkü eğer mümteni' olsaydı başlangıçta yaratılması da mümteni' olurdu ve yaratılmazdı. Zira "Muktezâ-i zât, zaman itibariyle tehallûf etmez." Yani bir şeyin yaratılması bir zamanda mümkün ise diğer bir

32 Bk. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 462-470; Mehmet Malkoç, "Mâtürîdî'de Âhiret Âlemi İnancının Temellendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 48/4 (Aralık 2012): 7-22.

33 Eşref Ali et-Tehânevî, *el-İntibâhâtü'l-müfide fi halli'l-iştibâti'l-cedâide*, trc. Nûrî'l-Beşer Muhammed Nûrî'l-Hak (Karaçi: Dârü'l-Ulûm, 1418), 57; Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi* (Ankara: Beyaz Kule Yayınları, 2008), 18, 22.

34 Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm*, 80.

35 İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341), 2: 174-175; Mehmet Bulğen, "Son Dönem Osmanlı Kelamcılarının Kevnî Ayetleri Yorumlama Yöntemleri Üzerine: Ömer Nasuhi Bilmen Örneği", *Kelam Araştırmaları* 13/1 (2015): 82-83.

zamanda mümteni' olamaz.³⁶ Dolayısıyla insan bir defa yaratıldığına göre öldükten sonra tekrar yaratılması imkân dâhilindedir. Görüldüğü gibi öncelikle âhiretin ispatından ziyade olabilirliği savunulmuştur.

2.2. Varlığı "Mümkinât"tan Olan Bir Hususun Gerçekleşmesi Konusunda Sahih Bir "Naklî Delil" Varsa, Onun Gerçekleşeceği Kabul Edilmelidir

Bilmen, bir meselenin teknik açıdan aklen mümkün olması durumunda nassa müracaat edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bunun da aklî bir çıkarım olduğunu söyler. Âhiret hayatının aklen mümkünâttan olduğunu ifade eden Bilmen, nasslar ile sabit olan caiz/mümkinâtın gerçekleşeceği konusunda şüphenin olmasını doğru görmemektedir.³⁷

Bilmen, bir mesele eğer tamamen nakil yoluyla öğrenilebilecek bir durumda ise orada yalnız aklın değil, nassın kullanılması gerektiğini savunmaktadır.³⁸ Burada "Sırf naklî olan bir hususun sübutuna, sırf aklî bir delil istenmez"³⁹ kaidesinin uygulandığını söyleyebiliriz. Mesela sadece kutsal kitaplar vasıtasıyla kendilerinden haberdar olduğumuz geçmiş peygamberlerin, meleklerin, cinlerin, kıyamet gününün, öldükten sonra dirilmenin, hesap, kitap, ceza ve mükâfatın, kısaca âhiret hayatının varlığı tamamen sem'î durumlar olduğundan bunlar hakkında yalnız aklî delil istenmemeli, hem aklî hem de naklî delil beraber istenmelidir.

Netice itibariyle akıl, âhiret hayatını imkânsız görmemektedir. Bilakis câiz ve mümkün bir durum olarak kabul etmektedir. Ayet ve hadislerin de bu meseleyi bize açık bir şekilde bildirmesi ise ona imanı gerektirmektedir. Bir yönüyle bu temellendirme nakille alakalı olduğundan bunun önceki başlıklar altına alınması gerektiği düşünülebilir. Fakat yapılan çıkarımlar ve uygulanan metot aklî olduğundan buraya almayı daha uygun gördük. Çünkü aklî olarak düşünüldüğünde tamamen sem'î olan bir mesele yalnız aklî delille ispatlanamaz. Bundan dolayı bu tür meselelerde akıl, sahih naklî delillerle irtibata geçmelidir.

2.3. Âhiret İnancının Kıyas Yöntemiyle Temellendirilmesi

Bilmen, âhiret inancını temellendirirken teknik açıdan meselenin imkân dâhilinde olduğunu belirttikten sonra, bazı örneklerle konuya açıklık getirmektedir. Zira Kur'ân, âhiretin varlığını beyan etmekle beraber onun olabilirliğini örnekler üzerinden açıklamaktadır. Bunu doğruluğu görülerek kabul edilen öncüllerden hareketle yapmaktadır.

36 Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, 257.

37 Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, 247.

38 Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, 77.

39 Tehânevî, *el-İntibâhâtü'l-müfîde*, 69.

“Bir şeyi benzeri başka bir şeyle karşılaştırmak, ölçüp takdir etmek”⁴⁰ anlamında olan kıyas, bir akıl yürütmedir ki bununla bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşılmaya çalışılır. Bilmen, bu yöntemi kullanarak âhîret hayatını temellendirmeye çalışır. Bunu Kur’ân-ı Kerîm’deki ayetlerden hareketle yapar. Buradaki kıyas fikhî olmaktan ziyade bir şeyin daha önce yapılmasından hareketle benzerinin yapılmasının mümkün olduğu şeklindeki bir akıl yürütme faaliyeti olarak görülmektedir.

2.3.1. Bir Şeyin İlk Defa Var Edilebilmesinin Onun İkinci Defa Var Edilebilmesinin İmkânına Delil Olması

Aklen düşünüldüğünde bir fiilin var olabilme olanağı ilk kez var olmasına dayandırılabilir. İkinci adımın atılabilir olabilmesinin en önemli dayanağının ilk atılan adım olması gibi. Böylelikle insanoğlu varlık sahasında yok iken ilk defa var edilmesi onun ikinci defa da var edilebilirliğine temel teşkil etmektedir.

Yeniden diriltilmeyi ilk defa yaratmaya kıyaslayan Bilmen, bunu Hz. Peygamber ile Ubey b. Halef arasında geçen şu diyaloglara dayandırmaktadır: Buna göre Ubey b. Halef, eline çürümüş bir kemik parçası alarak Hz. Peygamber’in huzuruna gelir ve elindeki kemik parçalarını ufalayarak “Bu ufalanmış çürük kemiği kim diriltecek?” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Onu Allah diriltecek, seni de diriltecek ve seni bu inkârından dolayı cehenneme koyacak.” şeklinde cevap verir. Bu olay üzerine daha sonra şu ayetler nazil olur: “İnsan kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmez mi ki hemen apaçık bir hasım kesilir ve kendi yaratılışını unuttur da; ‘Çürümüş kemikleri kim diriltecek/e kim hayat verecek?’ diyerek, bize misal vermeye kalkar. De ki: Onları ilk defa yaratan diriltecektir. O, her türlü yaratmayı bilendir.” (Yâsîn 36/77-79).⁴¹

Burada öldükten sonra bir hayatın varlığı konusunda şüphe edenler, ilk yaratılışları hatırlatılıp tefekküre yönlendirilmektedirler.⁴² Zira o kemik parçaları yokken onları varlık sahasına ilk defa çıkartan kimse, onlar yok olduktan sonra onları yeniden diriltecek olan da O’dur. Dolayısıyla ilk yaratılış sonraki yaratılışlara temel dayanak olmaktadır.

Kur’ân’da âhîret hayatının varlığını, yeniden dirilmeyi ve böyle bir ortamı kabul etmeyenlere, onların ilk defa yaratılmasının hatırlatılması farklı ayetlerde tekrarlanmaktadır. Onlardan birisi de şu ayeti kerimedir: “Biz kemik ve ufalanmış toprak olduğumuz zaman, yeniden mutlaka dirilecek miyiz? derler. De ki: ‘İster taş veya demir ya da kalbinizde büyüttüğünüz

40 Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 187.

41 Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 6: 2954.

42 Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 6: 2957.

başka bir yaratık olun, yine de dirileceksiniz.’ ‘Bizi tekrar kim diriltir?’ derler; de ki: Sizi ilk defa yaratan...” (el-İsrâ 17/49-51).

İslâm filozoflarından Kindî (ö. 260/873), Kur’ân’ın, “Çürümüş kemikleri kim diriltebilir?” sorusunu soran kâfirlere, “Onu ilk önce kim yarattıysa elbette onu tekrar O diriltir.” şeklinde verdiği cevabın, felsefî delillerden daha üstün, açık ve anlamlı olduğunu ve bu tür ayetlerin insanların ikna olmasında rehberlik ettiklerini ifade eder.⁴³ Bilmen’in de âhireti inkar edenlerin herhangi ilmî bir dayanaklarının olmadığını ifade etmesi,⁴⁴ bu ayetlere ilmî yaklaşımını ve akli birer temellendirme olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Nihayetinde idraklere ilk yaratmanın sunulmasının sebebi, neticenin onun üzerine inşa edilmesi olarak görülmektedir. Hz. Adem’in yaratılışı veya Hz. İsa’nın babasız olarak yaratılışı hatırlatılıp, ölümden sonra yeniden dirilişin bunlardan daha kolay olduğunu beyan edilmesi de buna benzer. Dolayısıyla asıl hayret edilmesi gereken kısım ilk yaratılıştır. Buradan hareketle de yeniden/tekrar yaratılma da imkân dâhilinde kabul edilmiştir.

2.3.2. Zor Olanı Yapabilen Kolay Olanı da Yapabilir

Bilmen, yine ayetlerden esinlenerek şöyle bir çıkarımda bulunur. “Zor bir şeyi yaratan kolay olanı elbette yaratır.” Yokluktan varlık sahasına bir şeyi çıkarmak var olan bir şeyin önce cansız, sonra tekrar canlı hâle getirilmesinden zordur. Bu durumda Allah’ın bizleri öldükten sonra yeniden diriltmesi, bizler yokken bizleri yaratmasından daha kolaydır. İnsanın da ilk yaratılışı ikinci yaratılışına göre daha zordur. Bu hakikate işaret eden bir çok ayet bulunmaktadır. (bk. er-Rûm 30/27; el-Mü’min 40/57; el-Ahkâf 46/33). Bilmen, bu ayetlerin âhîret hayatını muhal görenlerin iddialarını yalanladığını, ancak onların bu hakikatten ders almadıklarını söyler.⁴⁵

Aslında yaratıcı için ilk veya sonra yaratmak birbirine eşit bir durumdur. Burada insanoğlunun anlayabilmesi için akli bir izah sunulmaktadır. O da bir şeyin ilk defa yaratılmasının ikinci defa yaratılmasından daha zor olduğudur. Veya bir şeyi yoktan var etmeye nazaran o şeyi iade etmek daha kolaydır. Burada Bilmen şöyle bir soruyu akıllara yöneltir: “Bir şeyi îcâda kâdir olan Hâlık-ı Âzam, o şeyi öldürdükten sonra tekrar iadeye kâdir olamaz mı?”. Sonra da kendisi “Elbette ki, kâdirdir amenna...” diyerek cevap verir.⁴⁶

Diğer taraftan, düşünüldüğünde göklerin, yerlerin ve okyanusların yaratılması insanın yaratılmasından daha zordur. Bunları yaratan insanı da yeniden yaratabilir. Bilmen, bunu “Gökleri ve yeri yaratan, kendilerininin

43 Ahmed Fouad el-Ehwany, “Kindî”, trc. Emrullah Yüksel, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990): 30.

44 Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 7: 3162.

45 Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 7: 3162, 3378.

46 Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 6: 2709; Bilmen, *Dinî Bilgiler*, 52.

benzerini yaratmaya kadir olmaz mı? Elbette olur; çünkü O, yaratan ve bilendir.“ (Yâsîn 36/81) ayetiyle temellendirir.⁴⁷ Kur'ân, kozmik âlemdeki işleyişin ve karmaşıklığın, insanın âhiret denilen bir dönemde yaratılmasına nazaran daha zor olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla zor olanı yaratan kolay olanı hayli yaratır denilmektedir.

Bu bağlamda Bilmen'e göre Kur'ân'daki kevnî ayetlerdeki temel amaç, Cenâb-ı Hakk'ın varlığını ispat, O'nun kudret ve azametini göstermektir.⁴⁸ Dolayısıyla kevnî ayetler amaç olmaktan ziyade, sabitelerin temellendirilmesinde birer araç konumundadır. İşte her an değişen kâinat içindeki hâller (vesâil), değişmeyen sabitelerin (mesâil) anlaşılmasında birer delil olmaktadır.

Bilmen, tüm bu ayetlerin insanları düşünmeye sevk ettiğini belirtir ve düşünüldükten sonra da böyle bir güce sahip olanın elbette her şeyi yok etmeye ve tekrar diriltmeye kadir olduğunu, yukarıdaki ayetlerle ve şu fermân-ı ilâhî ile temellendirir: “Göğü, kitap dürer gibi dürdüğümüz zaman, yaratmaya ilk başladığımız gibi katımızdan verilmiş bir söz olarak onu tekrar var edeceğiz. Doğrusu Biz yaparız.” (el-Enbiyâ 21/104).⁴⁹

2.3.3. Bir Şeyi Zıddına Çeviren Onu Benzerine de Çevirebilir

Bilmen, âhiret hayatının ve yeniden dirilmenin olabirliğini, çorak arazinin yeniden canlanmasına ve yaş ağaçtan ateşin çıkmasına kıyaslayarak temellendirmeye çalışır. Çorak arazinin yeniden yeşermesinin, âhiret hayatının mümkün oluşuna örnek gösterilmesi dikkat çekicidir. Zira her şey yok olup tekrar iade edilebiliyorsa insanın da öldükten sonra iade edilmesi imkân dâhilindedir.

Şöyle ki çorak halde olan bir toprağı canlandırır insanı da canlandırır. “... Yeryüzünü, ölü ve kupkuru görürsün; fakat Biz ona yağmur indirdiğimiz zaman harekete geçer, kabarrır, her güzel bitkiden çift çift yetiştirir. Bunlar, yalnız Allah'ın gerçek olduğunu, ölüleri dirilttiğini, gücünün her şeye yettiğini, şüphe götürmeyen kıyamet saatinin geleceğini, Allah'ın kabirlerde olanı dirilteceğini gösterir.” (el-Hac 22/5-7). Bir yönüyle yaşadığımız âlemde günlük hayatta sayısızca ölüm ve dirilme meydana gelmektedir. İşte Allah, mevsimsel değişiklikler ile âhiret hayatının varlığı arasında bir ilişki kurmakta ve bunu zihinlere sunmaktadır. Bu durumu Cenâb-ı Hak şöyle ifade etmektedir: “Allah'ın rahmetinin eserlerine bir bak! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl da diriltiyor. Bunları yapan (O Allah), şüphesiz ölüleri de diriltir.

47 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 6: 2956-2957; Ayrıca benzer aklî çıkarımlar için bk. A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993), 215-216.

48 Bulğen, “Son Dönem Osmanlı Kelamcılarının Kevnî Ayetleri Yorumlama Yöntemleri”, 79.

49 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 4: 2187.

O her şeye kadirdir.” (er-Rûm 30/50). Bilmen, yağmurlar ile yeryüzünü hayata kavuşturan Allah’ın, insanları da öldürdükten sonra yeniden hayata döndüreceğini numune-i ibret olarak bu ayette insanlara sunduğunu bildirmektedir.⁵⁰

Aynı şekilde bir şeyi zıddına çeviren onu benzerine de çevirebilir. “Yaş ağaçtan size ateş çıkarandır. Ondan ateş yakarsınız. Gökleri ve yeri yaratan, kendilerinin benzerini yaratmaya kadir olmaz mı? Elbette olur; çünkü O, yaratan ve bilendir.” (Yâsîn 36/81). Bilmen, bu ayetteki yeşil ağaçtan ateşin çıkarılmasını, bir şeyin Allah tarafından zıddına çevrilebileceğine delil olarak sunar. Zira içinde su barındıran bir ağacın ateşe dönüşmesi insan aklına aykırı bir durum olsa da bu Allah için zor değildir. Buradan da “Bir şeyi zıddına çeviren Allah, o şeyi benzerine de çevirir.” diyerek âhiret hayatının Allah için imkânsız bir durum olamayacağını aklen izah eder.⁵¹

Benzer manada insan aklının anlayabileceği şekilde verilen örneklerden bir diğeri de şöyledir: “O, ölüden diri, diriden ölü çıkarır; yeryüzünü ölümünden sonra O canlandırır. (Ey insanlar!) işte siz de (kabrilerinizden) böyle çıkarılacaksınız.” (er-Rûm 30/19). Aslında düşünüldüğünde Allah, insanları, kuşları ve diğer canlıları birer yumurtadan vücuda getiriyor ki bu ölüden dirinin çıkartılmasına bir örnektir. Yine aynı şekilde nutfeyi insandan çıkarmaktadır. Bu da diriden ölüyü çıkarmaya bir örnektir. Bilmen, yeryüzünün hazana uğramış hâlden sonra yeniden bahara, çiçeklere ve canlılığa kavuşturulmasının bir ibret vesilesi olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla canlı varlıktan cansız varlığın, cansız varlıktan canlı varlığın meydana getirilmesi ve bu sirkülasyonun devamlı olması âhiret hayatını mümkün kılmaktadır. İşte bunu idraklerimize sunan Allah için, öldükten sonra yeniden bir hayata döndürülmemiz daha kolay olacaktır.⁵²

Gözlerimizi kâinat kitabına yönelttiğimizde birçok yeşil ağacın ve bitkinin kışın kuruyup bahar döneminde tekrar canlanarak kendilerine gelmeleri, akli açıdan öldükten sonra dirilmenin ve eski hâllere dönüşün olmasını mümkün kılmaktadır. Bütün bu örnekler, hayattan ölüme ölümden hayata geçişlerin olduğu gerçeğinden hareketle âhirette yeniden dirilmeye birer delil olarak sunulmaktadır. Ayrıca insan algısının dışında olan âhiret hayatı ile ilgili Allah’ın verdiği çarpıcı örnekler, konuyu insan idrakine yaklaştırmaktadır. Günlük hayatta görülen ve şahit olunan biyolojik serüven, insan için öldükten sonra yeniden dirilmeye benzetilmiştir.

50 Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 6: 2725.

51 Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 6: 2956-2957.

52 Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 6: 2704.

2.3.4. İnsanın Uykudan Sonra Uyandırılması

Bilmen yine Kur'ân'dan hareketle insanın öldükten sonra diriltilmesini, onun uykudan uyandırılmasına kıyas yapmaktadır. Zira "uyku bir yönüyle, zayıf ve küçük bir ölüm; ölüm ise, büyük ve şiddetli bir uyku olmaktadır." Çünkü ölüm hâlinde ruh bedenden tamamen ayrılırken, uyku hâlinde "kısmen" ayrılmaktadır.⁵³ Buna şu ayet de delil getirilmektedir. "Allah, öleceklerin ölümleri anında, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır. Ölmelerine hükmettiği kimselerinkini tutar, diğerlerini bir süreye kadar salıverir. Doğrusu bunda düşünen kimseler için dersler vardır." (ez-Zümer 39/42).

Bu ayetler ölüm ve uyku arasındaki benzerliği, yani uyanma ve ölümden sonraki diriliş arasında bulunan benzerliği açıklamaktadır. Bilmen, bu ayette âhiret hayatının gerçekleşeceğine dair misallerin yer aldığını söyler. Şöyle ki, uykuda olan insanların ruhları alınır böylelikle ruhların cesetler üzerindeki tasarrufları engellenir. Burada Allah ölümünü murat ettiğinin ruhunu iade etmez. Ancak yaşamasını murat ettiğinin ise uyanınca ruhunu ona iade eder. İşte ruhların iade edilmesi hadisesine ibret nazarıyla bakıldığında âhiret hayatının da buna benzer olacağı neticesine ulaşılır. Zira âhirette, ölen kişilerin ruhları tıpkı uykudan uyananların ruhlarının iadesi gibi bir durumla iade edilerek onlara yeni bir hayat bahşedilir. Ayrıca insanlar uyuduklarında bedenlerinden habersiz olurlar. Daha sonra uyandıklarında uykudan önceki durumlarını hatırlamaları onların öldükten sonra yeniden dirilmelerine güzel bir örnek olmaktadır.⁵⁴

Burada insanın günlük hayatında devamlı gördüğü ve tecrübe edindiği uyku gerçeğinden hareketle, görmediği ve tecrübe edinmediği yeniden bir dirilmenin ve hayatın olabileceğine ulaşma gayreti bulunmaktadır. Nasıl ki insan uykudan uyanıyorsa ölüm hâlinde de uyanması mümkündür ve imkânsız bir durum değildir.

Bilmen, benzer açıklamaları şu ayetin tefsirinde de yapmaktadır: "O'dur ki, geceleyin sizi öldürür gibi uyutur, gündüzün ne işlediğinizi bilir; sonra da belirlenmiş bir süre geçip tamamlansın diye gündüzün sizi diriltir. Yine dönüşünüz O'nadır; (ve yine) O, dünyada yaptıklarınızı size haber verecektir." (el-En'âm 6/60). Bilmen, burada Allah'ın önce insanları uyuttuğunu sonra onları dirilttiğini ve ardından dönüşün mutlaka ona

53 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421/2000), 17: 16; Bilmen'in ruh hakkındaki görüşleri için bk. Süleyman Akkuş, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Ruh Hakkındaki Değerlendirmeleri ve Bu Değerlendirmelerin Oluşturduğu Tartışmalar", *Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu Bildirileri* (Erzurum, 26-28 Haziran 2006), ed. Muhammed Hanefi Palabıyık (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 1: 451-472.

54 Bilmen, *Kur'ân'ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 6: 3088.

olacağını bildirmesini beyan etmesinden hareketle, öldükten sonra dirilmenin ve âhîret hayatının gerçekleşeceğini açıklamaktadır.⁵⁵

2.4. Adalet Prensibinin Gereği Olarak Âhîret İnancı

İslâm inancı açısından bakıldığında âhîret yalnız bir beklenti yeri ve zamanı değildir. Aynı zamanda bu dünyaya ilişkin adalet sürecini de kapsamakta olup dünyada yapılan haksızlıklar ve her türlü zulüm için ceza makamıdır. Bu bağlamda Müslüman için âhîret bir yok oluş ve tükeniş olmayıp yeniden var olmak ve dünyada yaşananların değerlendirileceği yer ve zaman dilimi olmaktadır. Bunu Kur'ân bize şöyle haber vermektedir: "Allah'a döneceğiniz ve sonra haksızlığa uğramadan herkesin kazancının kendisine eksiksiz verileceği gündün korkunuz." (el-Bakara 2/281). Zira Hz. Peygamber de risâleti boyunca yeryüzünde adaletin hâkim olmasına çalışmıştır.

Bilmen, âhîrete imanı ilâhî adaletin bir neticesi olarak kabul etmektedir. Bu dünyada görülen ve yapılan haksızlıklar âhîrette nihayete erecektir. Bu dünyada yapılan kötülükler karşılığı olan cehennemle, bu dünyada yapılan iyilikler de karşılığı olan cennetle neticelenecektir. Böylelikle Allah'ın mutlak adaleti gerçekleşmiş olacaktır.⁵⁶ Âhîret inancının ilahi adalete dayandırılarak temellendirilmesini birçok kelimacı da görmekteyiz. Mesela bunlardan birisi olan Pezdevî, (ö. 493/1099) bu dünyada Allah'ın rızası olmamasına rağmen bazı insanlar diğer bazılarına zulmetmekte ve haksızca muamelede bulunmaktadır diyerek bu durumda mazlumun zalimden hakkını aldığı ve adaletin tecelli edeceği bir zamanın gerekli olduğunu belirtmektedir.⁵⁷

Nihai anlamda âhîret hayatının temel gerekçesi ve dayanağı bir manada adaletin tam manasıyla gerçekleşmesi olmaktadır. Çünkü bu dünyada adaletin tam manasıyla gerçekleşmesine birçok beşeri zaaf engel teşkil edebilmektedir. Bu dünyadan âhîrete haksızlıkların ve zulümlerin yanlarına kar kaldığı ve hakların alınmadığı bir halde gidenlerin varlığı bir gerçektir. İşte adalete engel zaafaların yok edildiği, tüm anlaşmazlıklar ve adaletsizliklerin giderildiği, mutlak adaletin gerçekleşeceği bir yerin olması aklî ve ahlakî⁵⁸ bir gereklilik olarak görülmektedir.

55 Bilmen, *Kur'ân'ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 2: 896

56 Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm*, 246; Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 7: 3341; Bilmen, *Dinî Bilgiler*, 51.

57 İmam Ebu Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980), 226; Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 17: 19-20.

58 Âhîret inancının ahlakî açıdan temellendirilmesi hakkında geniş bilgi için bk. İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 46; Ömer Aydın, *Kurân-ı Kerim'de İman-Ahlak İlişkisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2007), 115; Selim Özarslan, *İslâm'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013), 119-120.

Dünyada adalet tam manasıyla gerçekleşmediğinden insanoğlu adaletin uygulandığı, haksızlığın yapılmadığı bir günün varlığını ister. Çünkü zalimlerin yaptıkları zulümlerin karşılığının olması bir yönüyle sünnetullah olarak kabul edilmektedir. Kur'ân'da ve Müslüman toplumunda kıyamet/âhiretin adalet ve hesap verme mefhumlarıyla birlikte tasvir edilmesi de bu gerçeğin bir başka şekilde ifadesi sayılmaktadır. Diğer taraftan iman ve salih amel sahibi olan bir kimsenin mükâfatını tam olarak alması aklen gerekli görülmektedir. Bu yönüyle âhiret tek başına düşünüldüğünde mümkün görülebilirken, dünya hayatıyla beraber düşünüldüğünde ise âhiretin varlığı bir gereklilik olarak görülmektedir.⁵⁹ Bilmen'in âhiret hayatını ilâhî adalet açısından ele alması, âhiret hayatının ahlaki yönden gerekliliğini de ortaya koymaktadır. Ancak bu gereklilik bir hak ediş anlamında olmayıp Allah'ın bir lütfu ve ihsanı olarak anlaşılmaktadır.

2.5. İlâhî Kudretin Neticesi Olarak Âhiret İncancı

Bilmen, âhiret hayatının olabirirliğini, Cenâb-ı Hakk'ın kudret sıfatıyla da temellendirmektedir.⁶⁰ Yukarıda verilen örneklerin çoğunda ve başka ayetlerde Allah'ın mutlak kudret sahibi olduğu vurgulanmaktadır.⁶¹ Mutlak kudret sahibi olan her şeyi yapabildiğine göre âhiret denilen yeni bir hayatın var edilebilmesine de gücü yetebilmektedir. Kudretinin sınırı olmayan Allah için gelecekte âhiret hayatını meydana getirmesi imkânsız bir durum olmayıp, önceki yaratmasından daha kolay ve imkân dâhilindedir.⁶²

Bilmen, Allah'ın hayvanlardan ve nebâtattan olan ölüleri dilediği vakit yeniden hayata kavuşturmaya kâdir olduğundan hareketle, insanların da öldükten sonra tekrar diriltilebileceğini ve buna da Allah'ın kâdir olduğunu söylemektedir. Zira ilâhî kudrete delil olabilecek şeylerden birisi de Allah'ın semadan suyu indirerek, çorak/ölü olan toprağı diriltmesidir. Hiçbir canlılık emaresi taşımayan toprağın, gökten inen suyla canlanması Allah'ın eşsiz bir kudrete sahip olduğunu göstermektedir. İşte bu kudret sahibi olan Allah, toprağı yeniden canlandırmaya kadir olduğu gibi insanı da yeniden diriltmeye kadirdir.⁶³

Kur'ân, âhiret hayatının varlığını ifade ederken kullandığı güçlü bir kudret vurgusu dikkatleri çekmektedir. Burada kudret sıfatının sahibi olan Allah'ın dilediği şeyde tasarruf sahibi olduğu idraklere sunularak, âhirette bir hayatın var edilebilmesi de bu tasarruflar içerisinde değerlendirilmektedir. Nihayetinde ölümden sonra bir hayatın var edilmesi Allah'ın kudreti dâhilinde

59 Türcan, *Kur'ân'da Âhiret İncancı*, 108.

60 Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm*, 257.

61 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 8: 3781.

62 Bilmen, *Dinî Bilgiler*, 52; Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, 30.

63 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 6: 2725, 2847; Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, 30.

olan bir husustur. Bu da akla aykırı değildir. Ayrıca bir vaatte bulunup onu yerine getirmemek, acziyet veya unutma hâline işaret olarak değerlendirilir. Cenâb-ı Hak, insanların ruhlarını aldıktan sonra onları yeniden dirilteceğini ve âhirette mükâfat veya cezalandıracağını vadedmektedir. Bu durumda eğer âhiret denilen hayat olmazsa ve bu vaatler gerçekleşmezse, o zaman O'nun acziyeti veya unutması söz konusu olabilir. Yüce Allah ise eksik sıfatlardan münezzehtir olduğuna göre, o zaman bu vaadini kudret-i azametiyle gerçekleştirecektir.

Sürekli değişim ve düzen içindeki evren Allah'ın kudretinin en büyük kanıtı sayılmıştır. Evren ve evrenin kapsadığı bütün canlı ve cansız varlıklar ilâhî kudretin birer eseridir. Allah'ın kudreti açısından yaratılacak olan şeylerin büyüklüğü ve küçüklüğü açısından bir farklılık yoktur. Çünkü Allah'ın yaratmasında zorluk ve kolaylık bulunmamaktadır. Zira zorluk ve kolaylık sınırlı kudrete sahip olanlar için geçerli bir durumdur. Ancak Allah, insanların anlayabilecekleri şekilde misaller vererek her türlü yaratmanın O'nun için güç olmadığını ve bir şeyin benzerinin yaratmasında da aklen bir engel bulunmadığını beyan etmektedir. Netice itibarıyla âhiret, Allah'ın bazı sıfatlarının tecelli ettiği/edeceği bir zaman/mekan olduğu üzerinde durulmaktadır.

2.6. İlahî Hikmet Açısından Âhiret İnancı

Hükmetmek, yargıda bulunmak, iyileştirmek amacıyla düzeltmek anlamlarına gelen hikmet kavramı, Allah'a nispet edilince “eşyayı bilmesi ve onu en sağlam ve kusursuz bir şekilde yaratması” anlamında kullanılmaktadır.⁶⁴ Hikmetin zıddı ise sefeh veya abestir. Varlıkları bütün incelikleriyle bilen ve sağlam bir şekilde yaratan Allah, asıl hikmet sahibi olanıdır. Matürîdî, hikmet kavramını Allah'a izafe ettiğinde bunun sınır ve boyutlarını dünya ve âhireti içine alacak şekilde geniş tutmaktadır. Zira akıl sahibi insanoğlunun yalnız bu dünyayı düşünmesi veya hayatın bu dünyadan ibaret olduğunu düşünmesi hikmete aykırı görülmektedir. Çünkü âhireti olmayan dünya anlamsızlaşmakta ve insanın yaratılış gayesi makes bulmamaktadır. Bir yönüyle dünya, âhiretin var olmasıyla anlam bulmaktadır.⁶⁵ Diğer bir ifade ile âhiret hayatının gerekliliği şu an yaşanan dünya hayatının yetersizliğine veya insanı tatmin etmekten uzak olmasına dayanmaktadır.⁶⁶ Bu yetersizlik ve tatminsizliğin giderilmesi de âhiret hayatını lüzumlu kılmaktadır.

Matürîdî geleneğini benimseyen Bilmen, Allah'ın yarattığı her şeyde hikmetin olduğunu söyleyerek, âhiret hayatının varlığını bu dünyanın

64 Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, 80-81.

65 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 123, 166, 175.

66 Çağfer Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Âhiret* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 19.

yaratılışındaki hikmetlerden birisi olarak değerlendirilmektedir. Başta insanın kendisi olmak üzere bu dünya ve içindekiler boşuna yaratılmamış olmalıdır. Bunu kâinattaki her zerrede bulunan hikmet desteklemektedir.⁶⁷

Aklî açıdan âhiretin varlığı, kâinattaki canlı ve cansız varlıkların yaratılışındaki hikmetle temellendirilmektedir. (bk. el-Enbiyâ 21/116; el-Ankebût 29/44; Sâd 38/27). Şöyle ki Allah'ın yaratmasında sefeh ve abeslik olmadığından, kâinat ve içindekilerin yaratılıp belli bir süre sonra da tamamıyla/kalıcı olarak/bir daha var edilmemek/yaratılmamak üzere yok olmalarını beklemek akla uymamaktadır. Dolayısıyla âhireti inkâr etmede kâinatın yaratıcısına hikmetsizliği izafe etme bulunmaktadır. Bilmen bu fikrini, "Göğü, yeri ve ikisinin arasında bulunanları beyhude yere yaratmadık. Bu, küfre düşenlerin zannıdır. Artık küfre düşmüş olanlara ateşten azîm bir helak vardır." (Sâd 38/27) ayetiyle temellendirmektedir.⁶⁸ Bu ayet, göğün, yerin ve ikisi arasındakilerin boşuna yaratılmadığını belirterek böyle düşünmenin de yanlış ve hikmet-i ilâhiyeye aykırı bir düşünce olduğunu göstermektedir. Nihayetinde mükemmel bir şekilde yaratılan kâinat ve içindekilerin muazzam birer gayeleri bulunmaktadır. İnsan da kâinat içerisinden bir varlık olduğuna göre onun da bir gayesi bulunmaktadır.⁶⁹ Bu dünyanın boşuna yaratıldığını düşünenler bir yönüyle âhiret hayatını inkâr etmiş olmaktadır. Allah ise böyle düşünceye ve inanca sahip olanları uyarmaktadır.

Nihayetinde biz insanların fiil ve eylemlerinde bile bir sebep sonuç bağlantısı aranırken, Yüce Yaratıcı'nın fiillerinde bir hikmetin olmamasını düşünmek aklî açıdan doğru karşılanmamaktadır. İşte dünya ve içindekilerin var olmalarındaki hikmet ise âhiret hayatıyla bir netlik kazanacaktır.

Sonuç

Bilmen'e göre âhiret konusunun aklî ve naklî olmak üzere iki yönü vardır. İnsan vücudunun ve içinde yaşadığımız kâinatın fâni olduğunu, öldükten sonra tekrar dirilmenin de imkân dâhilinde bulunduğunu kabul etmek konunun aklî yönünü oluşturmaktadır. Kıyametin nasıl kopacağı ve âhiret hayatının nasıl başlayıp devam edeceği gibi hususlar ise konunun naklî yönünü oluşturur. Bilmen, popüler Müslüman kültürün çoğunlukla yalnız nakille şekillendirdiği eskatolojik bakışı, hem nakille hem de akılla şekillendirmektedir.

67 Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, 34.

68 Bilmen'in ilgili bahisteki ifadeleri, "Bütün bu insanlar, ve sair nice yaratılmış şeyler, boş yere mi yaratılmıştır? Muvakkat bir zaman için yaşayıp da sonra, büsbütün mahvolsunlar diye mi bu kadar mükemmel surette vücade getirilmişlerdir? . Hayır, hayır. Böyle bir iddiaya insanın vicdanı isyan eder, buna her zerrede görülen hikmet eseri muarız bulunur." Şeklinde dir. Bk. Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 6: 3033.

69 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 6: 3033.

Kur'ân'da idraklere sunulan fizikî delillerden hareketle ölümden sonra dirilmenin imkânı üzerinde duran Bilmen, insanın ilk ve örneksiz bir şekilde yaratılışını, âhiret hayatı için bir kanıt olarak kabul etmektedir. İnsanı yokluktan varlığa çıkararak Allah, bedenler toprakta dağıldıktan sonra onları yeniden diriltecektir. İnsanlar ilk başta nasıl yaratılmışsa, daha sonra da aynı şekilde âhiret şartlarına uygun tarzda yaratılacaktır. Allah'ın ilk yaratmadaki kudreti buna delildir. Bu durum, kudreti sonsuz ve sınırsız olan için, geceden sonra gündüzü, kıştan sonra baharı, uykudan sonra uyanıklığı ve ıslak/yaş olandan ateşi meydana getirmek kadar kolaydır.

Bununla beraber ahlâkî bir yaklaşımla da insanoğluna dünya hayatından sonra başka bir hayatın varlığı, yine Kur'ân'dan hareketle hatırlatılmaktadır. Dünya, insanoğlu için yeni bir âlemde karşılığının alınacağı tohumların ekim sahası, âhiret de bu tohumların karşılığının alındığı yer olarak tanıtılmaktadır. Diğer bir açıdan da âhiret, Allah'ın rahmet ve gazabı gibi sıfatlarının tecelli edeceği bir yer olmaktadır. Bu yerin/hayatın/âhiretin var edilmesine de herhangi bir engel bulunmamaktadır.

Diğer taraftan hikmet-i ilâhiyye ve adl-i ilâhî açısından, kâinat ve içindekilerin yaratılışı lüzumsuz ve boş bir iş değildir. Bunların bir gayesi ve yapılan eylemlerin de bir karşılığı olmalıdır. İşte bu bağlamda âhiret hayatı, yaşadığımız dünyanın varlığıyla, dünyamız da âhiretin varlığıyla anlam kazanmaktadır. Nihayetinde öldükten sonra yeniden dirilme ve yeni bir hayatın olması naklen sabit, aklen mümkün ve gerekli olduğu farklı delillerle temellendirilmiştir.

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman. "Ömer Nasuhi Bilmen'in Ruh Hakkındaki Değerlendirmeleri ve Bu Değerlendirmelerin Oluşturduğu Tartışmalar", Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu Bildirileri (Erzurum, 26-28 Haziran 2006). ed. Muhammed Hanefi Palabıyık. 451-472. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Altıntaş, Ramazan. "Ömer Nasuhi Bilmen'in "Yeni İlm-i Kelâm" Anlayışı". Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu Bildirileri (Erzurum, 26-28 Haziran 2006). Ed. Muhammed Hanefi Palabıyık. 407-418. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Aydın, Ömer. Kurân-ı Kerîm'de İman-Ahlak İlişkisi. İstanbul: İşaret Yayınları, 2007.
- Beyzâvî, Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. Tavâli'ul-envar/Kelâm Metafiziği. Trc. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Bilmen, Ahmet Selim. Ömer Nasuhi Bilmen'in Hayatı, Eserleri, Anılar. İstanbul: Bilmen Basımevi, 1975.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Muvazzah İlmî Kelâm. İstanbul: Ergin Kitabevi, 1959.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri. İstanbul: Bilmen Yayinevi, ts.

- Bilmen, Ömer Nasuhi. Dinî Bilgiler Sualli-Cevaplı. İstanbul: Bilmen Yayınevi,1992.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Büyük İslâm İlmihali. Sad. Ali Fikri Yavuz. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayın, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. İslâm Akâidi. Sad. Salih Sabri Yavuz. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.
- Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. Sahîhü'l-Buhârî. İstanbul: ts.
- Bulğen, Mehmet. "Son Dönem Osmanlı Kelamcılarının Kevnî Ayetleri Yorumlama Yöntemleri Üzerine: Ömer Nasuhi Bilmen Örneği". Kalam Araştırmaları 13/1 (2015): 61-89.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. Mu'cemu't-ta'rîfât. Thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî. Kahire: Dârü'l-fazile, ts.
- Düzgün, Şaban Ali. Varlık ve Bilgi. Ankara: Beyaz Kule Yayınları, 2008.
- Ehwany, Ahmed Fouad. "Kindî". Trc. Emrullah Yüksel. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 (1990): 22-39.
- Güler, İlhami. İman Ahlâk İlişkisi. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib. nşr. G. Van Vloten, Mefâtihi'l-ulûm. Lugdunı Batavorum: 1895.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânü'l-Arab. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı. Yeni İlm-i Kelâm. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341.
- Karadaş, Çağfer. İslâm Düşüncesinde Âhîret. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsa. el-Külliyât: Mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuk'l-luğaviyye. nşr. Adnân Derviş - Muhammed el-Mısrî 2. Bs. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1413/1993.
- Kılavuz, A. Saim. Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993.
- Malkoç, Mehmet. "Mâtürîdî'de Âhîret Âlemi İnancının Temellendirilmesi". Diyanet İlmî Dergi 48/4 (Aralık 2012): 7-22.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. Kitabü't-Tevhid. Thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. Sahîhu Müslim. İstanbul: b.y., ts.
- Özarslan, Selim. İslâm'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.
- Özcan, Hanifi. Mâtürîdî'de Bilgi Problemi. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. Kelâm'a Giriş/el-Muhassal. Trc. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. Mefâtihi'l-ğayb. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2000.
- Taylan, Osman. Ömer Nasuhi Bilmen ve Kelâmî Görüşleri. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2005.
- Tehânevî, Eşref Ali. el-İntibâhâtü'l-müfide fi halli'l-iştibâti'l-cedîde. Trc. Nûrû'l-Beşer Muhammed Nûrû'l-Hak. Karaçi: Dârü'l-Ulûm,1418.
- Terzioğlu, Hülya. "Kur'ân'da İnanç Esaslarının Aklî Yöntemle Temellendirilmesi". Kalam Araştırmaları 10/2 (2012): 203-220.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. Kelâm Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

- Topaloğlu, Bekir. "Âhiret". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1: 543-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Türcan, Galip. Kur'ân'da Âhiret İnancı. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2006.
- Yaran, Rahmi. "Bilmen". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6: 162-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Omar Nasūhi Bilmen's Foundation Faith of the Hereafter

(Extended Abstract)

Schools of kalām have accepted the principle of faith of hereafter. But they have had disagreement on the stage, nature, description and arbitrariness of hereafter, especially on the issue that the revelation does not explicitly state the life of hereafter. Besides, they have benefited from different arguments and evidences to ground their ideas about the life of hereafter. While the belief of hereafter was grounded, some various sects and individuals have prioritized the revelation and some other have prioritized the reason. Besides some others tried to ground the belief in the hereafter by balancing human reason and revelation.

Omar Nasūhi Bilmen (d. 1971), an important scholar and written many works in the field of the kalām and one of the most important scholars of Turkey, lived in the period of the new kalām movement. In his works, he examines the basic principles of belief with different dimensions and gives an importance to the belief of hereafter. Thus, we aimed in our work to analyze the basic belief in hereafter and how it is addressed by Bilmen.

In his system of kalām, reason and revelation are used thoroughly and presented with examples. He also has tried to find solutions to contemporary belief problems. He is a scholar who has evaluated construction and tradition together. We also see these aspects when he bases his belief of hereafter. When he is processing the subject he also searches for new perspectives together with its connection with reason and revelation.

Firstly, he tries to base the belief of hereafter on revelation/foretell. Sometimes the information that is learned through the news cannot be known by reason alone. From this aspect, the source of the news is a gateway to the metaphysical dimension. Bilmen emphasizes the point that the notifiers of the hereafter are the reliable people (the Prophets). Thus he associates the content of the reliability of the news with the reliability of the reporter. Besides to him, the sense of the cosmological verses from the Qur'ān is to prove the existence of God and show His greatness and power. Thus, the verses of the Qur'ān are the tools in the foundation of basic constants rather than being the object. As a result, the changes at any moment of the states in universe are more evidence to understand the constant. Bilmen, points out that this leads people to think . For example, one of the cosmological verses states that "[T]he Day when We will fold the heaven like the folding of a [written] sheet for the records. As We began the first creation, We will repeat it. [That is] a promise binding upon Us. Indeed, We will do it." (Al-Anbiyā 21/104). Bilmen concludes that the one who has such a power can destroy everything and is also able to resurrect them again.

Later on, Bilmen explains the issue in terms of reason which is the source of knowledge for kalām and other sciences. Yet, while reason is the source of knowledge by itself, it also forms the basis to use other sources of knowledge.

From this point of view, according to him, to think that God creates anything plausible out of nothing no matter how big and bizzare they are is lawful. In this context, the existence of life called hereafter or resurrection after death seem as situations which realization of them is possible. Bilmen, clarifies the issue with some examples after he grounds on the view of technical point from the possibility of the hereafter. Yet the Qur'ān declares and explains the possibility of the hereafter with samples.

With the research that we have done, to Bilmen, there are two dimensions of the hereafter; reason and revelation. The fact that to accept that the universe we live in is mortality and that it is also possible to resurrect after death forms the dimension of reason. However, issues like how the doomsday will take place and how the life in the hereafter will begin and continue, constitute the narrative/revelational aspect of the subject. The popular Muslim belief of eschatology is mostly formed only with revelation. However Bilmen formalizes it (the eschatological perspective) with reason and revelation together.

Relying on the possibility of resurrection after death with the physical evidence offered in the Qur'ān, Bilmen accepts the creation of the first and exemplary human as an evidence for the life of hereafter. He exemplifies this with the notion that the one who creates the human body out of nothing will resurrect their bodies after they are decayed on the ground. Thus, the human body will later be recreated for the life of hereafter with suitable condition. God's power to create out of nothing is an evidence for this. This is very easy to create for the one/God whose power is endless and limitless and who is also able to create such contrast as the light after night, the spring after the winter, wakefulness after sleep, and the fire from the wet.

With all these, while the morality of this issue is taken into account, in the Qur'ānic verses it is reminded several times that there would be hereafter after this world and human beings would be judged according to their moral conducts in this world. For the human being, the world is like a cropped area for the seeds and the life of hereafter is the place that will give the return for these seeds. There is not any obstacle to create this new life (the life hereafter). The fact that Bilmen approaches the hereafter with the divine justice shows also us that the life of hereafter is necessary from the moral aspect. Nevertheless, this necessity should not be seen a deservedness but should be understood as a gift from God.

Lastly, while Bilmen considers this issue from the wisdom perspective, it is reasonably wrong to think that there is no wisdom in God's acts even human beings' actions includes some cause-effect connection. As a result, the wisdom in the existence of the world and its contents will be clarified with the life of hereafter.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

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

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 39, Yıl/Year: 2019 (Haziran/June)

**BİR İBÂZÎ ÂLİM EBÛ YA'KÛB EL-VERCELÂNÎ'NİN ED-DELÎL
VE'L-BURHÂN'I BAĞLAMINDA İBÂZİYYE'NİN TEMEL
GÖRÜŞLERİ**

*The Main Doctrines of Ibādīyya in the Context of An Ibādī Scholar Abū
Ya'qūb al-Warjālānī's Work al-Dalīl wa'l-burhān*

Süleyman AKKUŞ

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı – Prof. Dr., Sa-
karya University, Faculty of Theology, Department of Kalām, Sakarya/Turkey

sakkus@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1032-7387>

Feyza DOĞRUYOL

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı
ve Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi - Res. Asst., Sakarya Uni-
versity, Faculty of Theology, Department of History of Islāmīc Sects and Ph.D. Candidate,
Sakarya University Institute of Social Sciences, Sakarya/Turkey

fdogruyol@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9957-1046>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 27/12/2018

Kabul Tarihi/Date Accepted: 22/03/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2019

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.503092>

Atıf/Citation: Akkuş, Süleyman – Doğruyol, Feyza. "Bir İbâzî Âlim Ebû Ya'kûb el-
Vercelânî'nin ed-Delîl ve'l-Burhân'ı Bağlamında İbâzīyye'nin Temel Görüşleri". *Sakarya
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 117-147.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya Uni-
versity Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Bir İbâzî Âlim Ebû Ya'kûb el-Vercelânî'nin *ed-Delîl ve'l-Burhân*'ı Bağlamında İbâziyye'nin Temel Görüşleri

Öz

Hâricîliğin yaşayan tek kolu olarak görülen ve bugün Uman Sultanlığı'nın resmi mezhebi olan İbâziyye, halen çok sayıda müntesibi olan mezheplerden biridir. Hâricîlikten ayrılmış bir kol olduğu şeklindeki yaygın kabulün aksine bu mezhep, Hâricî karakteri yansıtan belli başlı fikir ve uygulamaları benimsememekte ve Hâricî adıyla anılmaktan rahatsızlık duymaktadır. Bu yönüyle İbâziyye keşfedilmeyi bekleyen bir mezhep olarak karşımızda durmaktadır. Bu çalışmada İbâziyye'yi kendi kaynakları üzerinden tanımak ve yeni çalışmalara öncülük etmek amacıyla, ülkemizde henüz hakkında çalışma bulunmayan, h. 6. yy. İbâziyyesi'nin önde gelen isimlerinden Ebû Ya'kûb Yûsuf b. İbrâhîm es-Sedrâtî el-Vercelânî'nin (ö. 570/1175) *ed-Delîl ve'l-burhân li-ehli'l-ukûl* isimli eseri esas alınarak itikâdî, siyasî ve toplumsal görüşleri öne çıkarılmıştır. Bu bağlamda Vercelânî'nin iman, büyük günah, velâyet-berâet, sıfatlar, şefaat, ru'yetullah, va'd-va'id, halku'l-Kur'ân ve kabir azabı gibi itikâdî konulardaki görüşleri, dört halife ile ilgili beyanlarını içeren siyasî fikirleri ve *ümme'tin afetleri* şeklinde yer verdiği toplumsal görüşleri konu edilmiş, İbâziyye'nin temel görüşleri ve dönemin İbâzî gündemi bu mezhebe mensup bir âlimin gözünden ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Hâricîlik, İbâziyye, el-Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân li-ehli'l-ukûl*.

The Main Doctrines of Ibâziyya in the Context of An Ibâzî Scholar Abû Ya'qûb al-Warjalânî's Work *al-Dalîl wa'l-burhân*

Abstract

Ibâziyya, which is regarded as the only living branch of the Khârijism and the official sect of the Sultanate of Oman today, is still one of the sects have a large number of followers. In contrast to the widespread opinion as being a separated branch of Khârijism, this sect does not adopt the major acts that represent the Khârijite character and refuse to be referred as Khârijite. In this respect Ibâziyya is a sect waiting to be discovered. This study, with the aim of recognizing Ibâziyya through their own sources and leading to new works, is based on one of the prominent names of the 6th century A.H., Abû Ya'qûb Yûsuf b. İbrâhîm al-Sadrâtî al-Warjalânî (d. 570/1175) who has not been studied yet in Turkey, and his work *al-Dalîl wa'l-burhân li-Ahl al-Uqûl*. In this context, it is discussed that Warjalânî's theological opinions on theologic issues such as faith, great sin, *walâya-barâ'a*, divine attributes, intercession, seeing God (*ru'yet Allah*), *wa'd-wa'id*, the creation of the Qur'ân and grave punishment, political opinions which included his statements about the four caliphs and the social views which he stated under the title of "disasters of the Ummah". In this way, it is tried to put forward the basic views of Ibâziyya and its agenda of the period by emphasizing his views.

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

Keywords: History of Islamic Sects, Khârijism, Ibâziyya, al-Warjalânî, *al-Dalîl wa'l-burhân li-Ahl al-Uqûl*.

Giriş

Hız. Peygamber'in vefatından yaklaşık 25 yıl sonra Müslümanlar arasında cereyan eden Siffin Savaşı'nda taraflar arasındaki anlaşmazlık neticesinde, yankısı yüzyıllar boyu sürecek ve İslâm düşüncesinde yeni kelâmî ve siyasî tartışmalara yol açacak *tahkîm hadisesi*¹ yaşanmıştır. Muaviye'nin danışmanı

1 Tahkîm Hadisesi için bk. Ebû'l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 3: 191-197;

Amr b. el-Âs tarafından ortaya atılarak savaşın seyrini değiştiren *tahkîm* fikri, "Havâric"² şeklinde isimlendirilen, çoğu Temim kabilesinden oluşan bir grubun Allah'tan başkasının hakemliğini kabul etmeyeceklerini dillendirerek çoğunluktan ayrılmasına sebep olmuş, neticede Müslümanlar Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk defa siyasî bir sebepten firkalaşma ile karşı karşıya kalmışlardır. Müslüman toplumun karşılaştığı bu yeni durum daha sonra kelâmî tartışmalara da yansımış, kader, büyük günah gibi meselelerin tartışılması sonucunu doğurmuştur.

İslâm tarihinde ilk zuhur eden siyasî fırka olarak kabul edilen Hâricîlik, her fırka gibi zamanla kendi içerisinde alt kollara ayrılmıştır. İsmi, kuruçusu Abdullah b. İbâz'dan alan ve Hâricîliğin günümüze ulaşan tek fırkası kabul edilen İbâziyye³ bu firkalardan biridir. Halen hakkında tartışmaların devam ettiği İbâziyye'nin Hâricî bir kol olması şeklindeki bu kabul, esasen Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve Şehristânî (ö. 548/1153) gibi klasik dönem Sünnî fırak müelliflerince benimsenen bir tasnife aittir.⁴ Doğruluğu İbâzîler tarafından da tartışılan bu iddia Sünnî müelliflerin aksine kendi mezhep müntesiplerince kabul görmemektedir.⁵ Bugün İbâzîler kendilerini ısrarla Hâricîlerden ayırtırmakta ve ameli terk eden veya büyük günah işleyen Müslümanların kanını ve malını helal

Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil el-Kureşî el-Bușrâvî ed-Dimaşkı İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Mearif, 1992), 7: 276-278; Ahmet Önkal, "Tahkîm Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 1/2 (2003): 33-68; İsmail Yiğit, "Sıffin Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 107-109.

- 2 Hâricîlik hakkında bilgi için bk. Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010); Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 169-175.
- 3 Kendinden olmayanlara karşı mutedil fikirlere sahip olan İbâziyye, Basra, Hicaz, Kuzey Afrika, Doğu Afrika ve Sudan'da yayılma imkânı bulmuştur. İbâziyye ve görüşleri için bk. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 2. Baskı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 100-108; Ethem Ruhi Fiğlalı, "İbâziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 256-261.
- 4 Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dârü'l-Mârif, 2008), 103; Ebû'l-Hasan, Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Aşriyye, 2009), 95; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-Mârif, 2008), 156.
- 5 Son dönemde İbâziyye üzerine Türkiye'de kaleme alınan makalelere bakıldığında konu hakkında, İbâziyye'nin ortak birçok görüş nedeniyle Hâricî oldukları ya da köken itibariyle tarihi birliktelikleri olmakla birlikte Hâricî olarak adlandırılmamaları gerektiği şeklinde iki farklı temayül olduğu görülmektedir. Krş. Harun Yıldız, "Ali Yahya Muammer'in Çalışmalarında İbâdîlik", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 8/1 (Bahar 2015): 7-51; Kadir Gömbeyaz, "Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefilere mi? Metodik Bir Tartışma", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 9/1 (2016): 80-83; Metin Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi", *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 294-318.

sayma gibi yaygın Haricî tavırları kabul etmemektedirler. Çağdaş İbâzî müelliflerden Ali Yahya Muammer, fırak literatüründe İbâziyye'nin yeri hakkında kaleme aldığı eserinde, Eş'arî ve Bağdâdî'nin İbâziyye hakkındaki fikirleri ve tasniflerinin yanlış olduğunu ifade etmekte ve bu müelliflerin İbâziyye'yi tanımadıkları halde gayri İslâmî bazı fiilleri bu mezhebe nispet ettiklerinden yakınmaktadır.⁶

İslâm Mezhepleri Tarihi biliminin de kendisine metot olarak benimsediği gibi bir mezhebi, fırakı veya bir düşünce sistemini kendi kaynakları üzerinden tanımak onlar hakkında doğru bilgiye ulaşmanın en önemli şartıdır. Döneminin öne çıkan isimlerinden biri olan İbâzî âlim Ebû Ya'kûb el-Vercelânî'yi merkeze aldığımız bu makale, okuyucuya İbâziyye'yi İbâzî bir müellifin gözünden okuma imkânı sunmayı amaçlamaktadır. Bu amacı taşıyan makaleler⁷ literatürde karşımıza çıkmakla birlikte Vercelânî'nin görüşleri şimdiye kadar tek başına bir makaleye konu edinilmemiştir. Bu sebeple makalenin sınırları *ed-Delîl ve'l-burhân*'ı üzerinden Vercelânî'nin görüşlerini ortaya koymak şeklinde sınırlandırılmış; Vercelânî ile genel İbâzî düşüncenin mukayesesine çalışılmıştır. Okuyucu Vercelânî'nin görüşlerini okurken, her mezhebin içerisinde birbiri ile zıt, farklı görüşlerin de yer alabildiğini ve İbâziyye'nin de kendi içerisinde birçok fırakaya bölünüp⁸ birbirinden farklı görüşler serdetmiş olduğunu göz önünde bulundurmalıdır.

1. Vercelânî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

Ebû Ya'kûb Yûsuf b. İbrâhîm es-Sedrâtî el-Vercelânî⁹ yaşadığı dönemde İbâziyye mezhebi nezdinde önemli yeri olan bir âlimdir. 500/1106 yılında Cezayir'in güneyinde bir şehir olan Vercelân'ın Sedrâte köyünde dünyaya gelmiştir. Vercelân ve yakınlarındaki Vâdi Mizâb onun yaşadığı dönemde İbâziyye mezhebinin önemli merkezleri konumundadır.¹⁰ Dolayısıyla ilmî faaliyetlerin canlı olduğu bir ortamda yetişen Vercelânî, almış olduğu eğitim ve

6 Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâziyye beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye* (Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 1972), 23, 33, 49.

7 Bk. M. Mücahid Dündar, "Otantik Bir Vehbî-İbâzî Akâid Metni: *Akâidetü't-tevhîd li-Amr İbn Cümey*", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2013): 271-302; Ulvi Murat Kılavuz, "Kuzey Afrika İbâzî Akidesi: Cenâvünî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2015): 71-123.

8 İbâziyye'nin kolları için bk. Şâbir Tuayme, *el-İbâziyye: akâidetü ve mezheben* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1986), 49-67.

9 Ayrıca İbâzî müellif Şemmâhî ve bu alanda çalışmalar yapan müsteşrik Lewicki "et-Tâk"; İbâzî müellif Sâlimî ve çağdaş müelliflerden Adil Nüveyhiz ise "bin Miyâd" künyelerini eklemiştir. Bk. Muştafa b. Sâlih Bâcû, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve fikrühü'l-uşûlî mukârene bi-Ebî Hâmid el-Gazzâlî* (Maşkat: Vizâretü't-Türâşî'l-Kavmî ve's-Şekâfe, 1995), 82-83.

10 Cezâir'de bulunan Vercelân ve Vâdi Mizâb bölgeleri günümüzde halen İbâziyye mezhebi mensuplarının yaşadıkları yerler arasındadır. Bk. Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 107; Fıçlalı, "İbâziyye", 19: 261.

yapmış olduğu ilim yolculukları neticesinde saygın bir konuma yükselmiş; mezhebin başvurulan âlimleri arasında kaynaklardaki yerini almıştır.

İbâzîlerin “Allâme”, “es-Sirâcü'l-münîr”, “Bahrü'l-Ulûm”¹¹ gibi nitelendirilmelerle zikrettikleri Vercelânî, hadis, tefsir, fıkıh, kelâm, felsefe, mantık, tarih, Arap dili ve edebiyatının yanı sıra astronomi, coğrafya, kimya gibi konularda da ilmi birikime sahiptir. İlk öğrenimini doğmuş olduğu köy olan Sedrâte'de almıştır. Bunun yanı sıra kaynaklardan Vercelânî'nin yakınlarındaki Vâdi Mizâb bölgesindeki İbâzî âlimlerin ilim halkalarına katıldığı da anlaşılmaktadır. Ders aldığı hocaları arasında Ebû Süleyman Eyyûb b. İsmâîl (ö. 524/1129), Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ebû Zekeriyâ (ö. 528/1133), aynı zamanda arkadaşı olup hacca birlikte gittiği Ebû Ammâr Abdü'l-Kâfi et-Tenâvütî el-Vercelânî ve Ebû Amr Osman b. Halîfe es-Sevfi el-Mîrgannî gibi âlimlerin isimleri zikredilebilir. Ayrıca İbâzî düşüncesinin önde gelen temsilcilerinden Ebû'r-Rabî Süleyman b. Ali ed-Dercînî, Tebgûrîn b. İsa b. Dâvûd el-Melşûtî ve Ebû Ya'kûb b. Halfun ile de çağdaştır.¹² Yetiştirmiş olduğu çok sayıda öğrencisi arasında oğlu Ebû İshak İbrâhîm¹³ ile Ebû Süleyman b. Eyyûb b. Nûh vardır. Vercelânî uzun süre ilim halkalarında ders vermesine rağmen günümüze yalnızca bu iki öğrencisinin ismi ulaşmıştır.¹⁴ Ağabeyi Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ebû Bekr es-Sedrâtî el-Vercelânî (ö. 500/1106 civarı) de önemli İbâzî âlimlerdendir.¹⁵

Vercelânî, ilim ve fikir dünyasının gelişmesinde büyük katkısı olan ilim yolculuklarını Endülüs, Sudan ve hac için gittiği Hicaz'a gerçekleştirmiştir. Ancak bu yolculukları ile ilgili elimizde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Mevcut bilgilere göre öğreniminin ilk yıllarında Endülüs'e giderek ilim tahsil etmiş, kurduğu ders halkasıyla hem Arap ülkelerinden hem de Avrupa'dan gelen öğrencilere ders vermiştir. Alman müsteşrik Sigrid Hunke, Vercelânî'nin Kurtuba'ya gelip hem öğrenim gördüğü hem de daha sonra orada oluşturduğu ders halkasında aralarında Almanların da bulunduğu talebelere ders verdiğini belirtmiştir.¹⁶ Kaynaklar uzun süre Endülüs'te kalan Vercelânî'nin farklı alanlardaki ilmî birikimi ve istidâtı bakımından Câhiz'e (ö. 255/868)

11 Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Saîd b. Süleymân Temicârî Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, nşr. İbrâhîm Tâllây (Cezâir: Matbaatü'l-Ba's, 1974), 2: 491; Ebû'l-Abbâs Bedreddîn Ahmed b. Saîd b. Abdülvâhid Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, thk. Muhammed Hasan (Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2009), 2: 641-642.

12 Muştafa b. Şâlih Bâcû, *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye mine'l-karni'l-evvel el-hicrî ile'l-aşri'l-hâzir: kısmi'l-Ġarbi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2000), 481-482; Bâcû, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve fikrühü'l-uşûlî*, 90-92.

13 Dercînî Ebû İshak'ın da babası gibi zühd, ahlak ve tevazu sahibi bir âlim olduğunu aktarmaktadır. Bk. Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih*, 2: 492.

14 Bâcû, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve fikrühü'l-uşûlî*, 118.

15 Bk. Mehmet Sâlih Arı, “Vercelânî, Ebû Zekeriyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 51-52.

16 Bâcû, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve fikrühü'l-uşûlî*, 102.

benzetildiğini aktarmaktadır.¹⁷ Çağdaş araştırmacı Gaiser da onu Câbir b. Zeyd'i (ö. 93/711-712) imam olarak tanımlayan tek Kuzey Afrikalı müellif ve ilk İbâzî hadis külliyatını derleyen şahıs şeklinde tanıtmaktadır.¹⁸ Nitekim mevcut kaynaklara göre, İbâziyye'nin en temel hadis kaynağı olan *Müsnedü'r-Rebi' b. Habîb* üzerine yapılan ve diğer çalışmalara da öncülük eden ilk çalışmanın Vercelânî'nin *Kitâbü't-Tertîb*'i olduğu tespit edilmiştir.¹⁹

Vercelânî daha sonra Toledo'da kimya öğrenimi görmüştür. Özellikle astronomi ve coğrafyaya da ilgi göstermiştir. *ed-Delîl ve'l-burhân* isimli eserinde ele aldığı konularda bu ilgisinin izlerini görmek mümkündür.²⁰ Endülüs'teki öğreniminin akabinde Sudan ve Afrika'nın bazı bölgelerine ilmî ve ticarî bir yolculuk gerçekleştirmiştir. Kaynaklarda onun Ekvator çizgisine çok yakın bir noktaya kadar gittiği ve çizginin bulunduğu bölgeleri ilk keşfedenler arasında olduğu belirtilmektedir.²¹ Kendisi de bölge ile ilgili bu izlenimlerini *ed-Delîl ve'l-burhân*'da aktarmıştır.²²

Hac için gittiği Hicaz'da birçok farklı kültür ve geleneğe sahip toplulukları gözlemlemiş, bölgenin önde gelen âlimleri ile görüşmüş, ilim halkalarına da katılmıştır. İslâm ümmetine mensup farklı insanları görme imkânı bulan Vercelânî için bu ziyaret şüphesiz onun sosyal olgular hakkındaki bakışını da beslemiştir.²³

Ebû Ya'kûb el-Vercelânî 570/1175 yılında vefat etmiş ve doğduğu köy olan Sedrâte'ye defnedilmiştir. Köy daha sonraları bir saldırı sonucu hasar görmüş olsa da günümüzde bazı tarihi eserleri ile köyün doğusunda bulunan Vercelânî'nin kabri halen ziyaret edilmektedir.²⁴

Ortaya koyduğu eserleri göz önüne alındığında velûd bir âlim olan Vercelânî'nin farklı ilim dallarında çok sayıda eseri bulunmaktadır. Öne çıkan eserleri, İbâzîliğin en eski fıkıh usûlü eseri konumunda olan²⁵ *el-Adl ve'l-inşâf fi ma'rifeti uşûli'l-fıkh ve'l-ihtilâf*; kelâma dair kaleme aldığı ve felsefe, mantık, tarih, riyâziyyât gibi ilim dallarını da içeren çok yönlü eseri *ed-Delîl ve'l-burhân*

17 Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü a lâmi'l-Cezâir min şadri'l-İslâm hattâ'l-aşri'l-hâzir* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhizi's-Şekâfiyye, 1980), 341; Bâcû, *Mu'cemü a lâmi'l-İbâziyye*, 482.

18 Adam Gaiser, *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of The Ibadi Imamate Traditions* (New York: Oxford University Press, 2010), 77.

19 Ahmet Özdemir, *İbâziyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebi' b. Habîb'in Müsned'i* (Mardin: Şırnak Üniversitesi, 2018), 123.

20 Bk. Ebû Ya'kûb b. İbrâhîm es-Sedrâtî el-Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân li-ehli'l-ukûl*, thk. Sâlim b. Aḥmed el-Ḥârisî (Amman: Vizâretü't-Türâṣ ve's-Şekâfe, 2006), 3: 264, 291-294.

21 Bâcû, *Mu'cemü a lâmi'l-İbâziyye*, 482.

22 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 3: 291.

23 Bâcû, *Mu'cemü a lâmi'l-İbâziyye*, 482.

24 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 9.

25 Bâcû, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve fikrühü'l-uşûli*, 6.

li-ehli'l-ukûl başta gelmektedir. 70 cüzden müteşekkil olup elimizde bulunmayan *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-kerîm*; mantık ilmine dair olan *Merecû'l-baḥreyn*; İbâzîler'in hadis konusunda temel kaynağı sayılan Rebî' b. Habîb el-Ferâhîdî'nin (ö. 180/796 [?]) *el-Müsned*'inin yeniden düzenlenmiş hali olan *Kitâbü't-Tertîbi Müsnedi'r-Rebî' b. Habîb*; ricale dair eseri *Risâle fi terâcimi ricâli'l-Müsned*; bazı kısımları kayıp olmakla birlikte bazı kısımları da Almanya'da olan *Fütûḥü'l-Maḡrib fi târihi bilâdi'l-Maḡrib*; Hicaz'a yaptığı yolculuğunu anlattığı *el-Kaşîdetü'l-Hicâziyye*; yayınlanmış bir fıkıh kitabı olan *el-Ecviḇe fıkhiyye* önemli eserleri arasındadır. *ed-Delîl ve'l-burhân*'ın son cildinde bulunan *Resâil mütenevvi'a*; elimizde bulunmayan *Şerḥü Siyeri Maḥbûb b. er-Raḥîl fi târihi'l-İbâziyye bi'l-Meşriḳ*; Dercînî'nin (ö. 670/1271-72) *Ṭabaḳât*'ında tedvin ettiği ve yalnızca hocası Eyyûb b. İsmâîl'e dair kaleme aldığı kasidenin ulaştığı *Dîvânü şî'r* ve *Kitâbü'l-Esmâ* isimli eserleri de bilinen eserlerindedir.²⁶

2. Vercelânî'nin Yaşadığı Coğrafya ve Dönem

Vercelânî'nin ümmet ve toplum hakkındaki fikirlerini doğru anlayabilmek için yaşadığı coğrafyayı ve dönemin şartlarını iyi anlamak gerekir. Bu bağlamda hayatının büyük kısmını geçirdiği şehir olan Vercelân'ın onun yaşadığı dönemde siyasî, dinî, sosyal ve ekonomik şartlarına kısaca bakmak yerinde olacaktır.

Emevîlerin baskısından kaçarak Maḡrib topraklarına gelen İbâzîlerin ilk yerleşim yerlerinden biri olan,²⁷ bugün Cezayir topraklarındaki Vercelân, döneminin önemli İbâzî merkezi olmasının yanı sıra İbâzî bir devlet olan Rüstemîlerin başkenti Tâhert'ten sonra bu mezhebin ikinci başkenti konumundadır.²⁸ Tarihi, İslâm fetihlerinden öncesine dayanan Vercelân, Maḡrib, Sudan ve Avrupa'ya altın ihracatı sebebiyle de önemli bir ticaret merkezi olmuştur. Kuzey Afrika ve Sudan arasında yolculuk yapan kabilelerin uğrak yeri olduğu için bölge ticari yönden hareketlilik göstermiştir.

Sedrâte köyü ise Vercelân'ın yaklaşık 14 km güneybatısında bulunmaktadır. Kaynaklarda şehir vasfıyla da zikredilen Sedrâte'nin imar edildiği dönem hakkında İslâm öncesi ve sonrası şeklinde tarihçiler arasında ihtilaf bulunsa da Sedrâte'nin Rüstemîlerden önce var olduğunda ittifak edilmiştir.²⁹

26 Eserler ile ilgili geniş malumat için bk. Bâcû, *Mucemü alâmi'l-İbâziyye*, 482-483; Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 2: 642; Bâcû, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve fikrihü'l-uşûlî*, 117-129; Tadeusz Lewicki, *el-Müerriḥûne'l-İbâziyyün fi târihi İfrîkiyye's-şimâliyye*, trc. Mâhir Cerrâr - Rîmâ Cerrâr (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 130-131.

27 Ahmet Kavas, "Mizâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 203.

28 Bâcû, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve fikrihü'l-uşûlî*, 27.

29 Bâcû, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve fikrihü'l-uşûlî*, 26.

Vercelânî'nin yaşadığı toplum, farklı ırk ve sınıflardan meydana gelmiştir. Vercelân'da yaşayanların çoğunu Tâhert ve Bilâdülcêrîd'den kaçan İbâzî cemaati oluşturmaktadır. Bunların dışında, bir ticaret merkezi olması sebebiyle Tunus ve Konstantin'den gelen yabancı tüccarlar da Vercelân'a yerleşmiştir. Hicrî 5. ve 6. yüzyıllarda Mağrib'te kötüleşen ekonomik şartlar ve güvenlik sorunu sebebiyle Vercelân'a göçler yaşanmıştır.³⁰

Benî Hilal ve Benî Sâlim kabilelerinin bölgeyi istila etmeleri Vercelân'daki toplumsal yapıyı etkileyen olaylardandır. Kaynaklarda yol kesme ve malları gasp etme gibi faaliyetlerde bulunan bu grupların bölgede hâkimiyet sağlamaları sonrasında Vercelân'da da istikrarsızlık ve fitnenin ortaya çıktığı belirtilmektedir. İbâzî müellif Dercînî *Tabakât*'ında Vercelân'ın bu durumunu aktarırken nikâh, köle hakları, hizipleşme gibi hususlarda toplumun bozulduğunu ve insanların gittikleri mescitleri bile ayırdıklarını ifade etmektedir.³¹ Vercelân'daki bu durum öyle bir noktaya ulaşmıştır ki bazı âlimler yolların güvensizliği sebebiyle insanların hacca gitmek yerine paralarını fakirlere infak etmeleri yönünde fetva vermişlerdir.³²

Bu dönemde İbâzî cemaati "Azzâbe" ve "halka" ismi verilen bir teşkilat ile varlığını devam ettirmiştir. Azzâbe Teşkilatı, Fâtımîlerin Rüstemî Devleti'ne son vermesinin akabinde "kitman" denilen gizlilik dönemine giren İbâzî cemaatinin mezheplerini koruma ve devam ettirme amacı taşıyan bir kuruluştur. Cemaat, Vercelân'ın ileri gelenlerince yönetilen bu teşkilat ile hem varlığını korumuş hem de toplumda gördüğü bozuklukları *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker* prensibince düzeltmeye çalışmıştır. Teşkilat kurulduğundan itibaren bilhassa Vercelân'da zuhur eden mezkûr fitne döneminde ahlâkî davranış gibi hususlarda toplumu uyarmak, aralarında düşmanlık olanların arasını düzeltmek, cami ve vakıfların idamesi, esnafı dolaşarak yapılan hileleri tespit etmek ve cezalandırmak gibi faaliyetlerde bulunmuştur.³³

Rüstemî Devleti hâkimiyeti altındayken Vercelân'da, devletin vermiş olduğu desteklerle ilmî hareketlilik söz konusu olmasına rağmen, İbâzîlerin ilmî bakımdan altın çağı h. 409 yılında kurulan Azzâbe Teşkilatı ile yaşanmıştır.³⁴ Rüstemîlerin başkenti Tâhert'ten sonra ilim merkezi ve ilmî hareketlilik Vercelân'a kaymış, Vercelân bir bakıma İbâzî ilmî birikimini de devralmıştır.

Azzâbe Teşkilatı faaliyet gösterdiği dinî, içtimâî ve iktisadî alanların yanı sıra hiyerarşik bir sistem ile gerçekleştirdiği faaliyetler ile eğitim alanında da etkin olmuştur. *Âmir*, *memur* ve bunlara bağlı alt sınıflardan oluşan bir eğitim

30 Bâcû, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve fikrühü'l-uşûlî*, 48.

31 Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih*, 1: 154.

32 Bâcû, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve fikrühü'l-uşûlî*, 51.

33 Azzâbe teşkilatı ve mahiyeti için bk. Sabri Hizmetli, "İbâdilike Azzâbe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987): 285-301; Mustafa Öz, "Halka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 25: 359-360.

34 Bâcû, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve fikrühü'l-uşûlî*, 64.

sistemi ile disiplin ve sert kuralların hâkim olduğu ders halkalarında çok sayıda öğrenci yetişmiştir. Yalnızca talebelerin ilim halkaları değil halkın eğitimi ile de yakından ilgilenilmiş, gerekli görülen yerlerde açılan eğitim kurumları da Azzâbe Teşkilatı vasıtasıyla idame ettirilmiştir.³⁵ Bu dönemde İbâzî âlimler İslâmî ilimlerde eserler telif etmiş, eserlerin halk için daha faydalı ve kâmil olabilmesi amacıyla eserler önce Vercelân âlimlerine takdim edilmiş, daha sonra halkın istifadesine sunulmuştur.³⁶

Hem Vercelânî'nin yaşadığı asırda hem de öncesinde bölgede başta hadis, tefsir, fıkıh, kelâm gibi İslâmî ilimler olmak üzere, Arap dili, edebiyat ve tarih alanlarında ilmî bir canlılık yaşanmıştır. Felsefe ise önceleri bölge âlimleri tarafından hoş karşılanmazken özellikle Vercelânî'nin yaşadığı dönemle birlikte itibar kazanmaya başlamıştır.³⁷ Bu dönemde İbâzî âlimler İbâzîyye'nin diğer mezheplerle farklarını ortaya koymak ve savunmak için özellikle kelâma yönelmiş, Eş'arîlerle kelâm tartışmalarına girişmişlerdir.³⁸ Halkın da istifade edebilmesi için fıkıh eserleri kaleme alınmış, Azzâbe teşkilatı da bu amaçla faaliyetlerde bulunmuştur. Yine Arap dili, tarih, siyer alanlarında günümüze kadar ulaşan değerli eserler telif edilmiştir. Vercelânî'nin eseri *ed-Delîl ve'l-burhân* da İbâzîyye mezhebi açısından kelâm ilmi sahasında telif edilen önemli eserlerden biri olarak kabul edilmiştir.³⁹

3. *ed-Delîl ve'l-burhân*'ın Genel Özellikleri

Eserin tam ismi *ed-Delîl ve'l-burhân li-ehli'l-ukûl li bâği's-sebîl bi nuri'd-delîl li tahkîki mezhebi'l-hak bi'l-burhân ve's-şıdk*'tır.⁴⁰ Eser, bilgileri kapsamlı bir şekilde toplaması, meseleleri izahatı, şer'î ve lügavî naslarla delil getirmedeki güçlülüğü, karşıt tarafların görüşlerini aktarması, konulara hakimiyeti, diğer mezheplere karşı dinî ve aklî deliller getirmesi yönlerinden diğer İbâzî kelâm eserlerinden ayrı tutulmuştur.⁴¹

Vercelânî, eserinde bir probleme dair hususları ortaya koyduktan sonra genel olarak “şöyle denirse biz de şöyle deriz” şeklinde bir üslup benimsemiştir. Kendisine sorulan soruya cevap verirken kullandığı metodu ise “*Allah'ın kitabı, peygamberin sünneti, ümmetin icması, salihlerin eserleri, aklî delil, his, kıyas ve sezgi*” şeklinde açıklamıştır. Bunun yanı sıra bir meselede hüccet ve

35 Hizmetli, “İbâdilikte Azzâbe”, 296, 299.

36 Bâcû, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve fikrühü'l-uşûlî*, 71.

37 Vercelânî üzerine çalışan çağdaş müellif Mustafa Sâlih Bâcû, Vercelânî öncesi dönemde Mâlikî ilim adamlarının felsefeye savaşı açtığını, hatta bazı yerlerde Gazzâlî'nin eserlerinin yakıldığını aktarmaktadır. Bk. Bâcû, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve fikrühü'l-uşûlî*, 74.

38 Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 2: 438.

39 Ferhat Câbirî, *el-Bu'dü'l-ḥadîrî li'l-aḳîdeti'l-İbâzîyye* (b.y: Maḫbaatü'l-Elvânî'l-Ḥadîs, 1989), 118-119.

40 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 8.

41 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 6.

delil getirme metotlarının da Kitap, Sünnet, icma ve kıyas olduğunu belirtmiştir.⁴² Eserde ihtilafli konulara getirilen açıklamalara baktığımızda onun bu sıralamaya çoğu zaman uyduğunu görmekteyiz.

Vercelânî metin içerisinde İbâzî âlimlere sık sık atıf yapmakta ve yer yer onların görüşlerini şerh etmektedir. Câbir b. Zeyd, Rebî' b. Habîb, Ebî Hazer Ya'la b. Ziltâf el-Visyânî (ö. 380/990) ve Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Alî b. Yahlef el-Mezâtî (ö. 471/1078-79) bunlar arasındadır. Özellikle Ebü'r-Rebî'el-Mezâtî'den "*şeyh dedi ki*" şeklinde aktardığı ifadelerle "*Şeyhin bu sözünden şunu anlıyoruz.*" diyerek açıklamalarda bulunmuştur.

Vercelânî'nin metin içerisinde atıf yapmış olduğu hadislerle ilişkin senet ve kaynak paylaşmadığı dikkati çekmektedir. Bazı hadislerde râvi zikrettiği görülse de genel olarak sadece hadislerin metnini aktardığı görülmektedir. Bu sebeple makalede, onun aktarmış olduğu hadislerle atıf yapılırken kaynak ve onun zikrettiklerinin dışında râvi zikretme yoluna gidilmemiştir.

Eserin okuyucuyu en zorlayan özelliklerinden birisi konuların dağınık şekilde ele alınmasıdır. Okuyucunun da makalede rahatlıkla gözlemleyebileceği gibi Vercelânî bir meseleye dair görüşlerini eserin birbirinden oldukça uzak ve farklı bölümlerinde işlemiştir. Konular arası geçişin hızlı olması bu konu dağınıklığının muhtemel sebeplerinden biridir. Bu dağınıklık konuların takibini ve eserin okunmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca Vercelânî konular arasında geçiş yaparken bazen isim zikretmediği için bahsedilen görüşün kendisine mi yoksa başkasına mı ait olduğu hususunda bir karmaşaya sebebiyet vermektedir.

Eserin tahkiki farklı müelliflerce de gerçekleştirilmiştir. Bu makalede Sâlim b. Ahmed el-Hârisî'nin yaptığı tahkik esas alınmıştır. el-Hârisî eserin mukaddimesinde tahkikinin Bârûniyye nüshasına dayandığını belirtmektedir.⁴³

4. Vercelânî'nin Görüşleri

4.1. İtikâdî Görüşleri

a. İman

İman ve imanla ilgili tartışmalar İbâziyye'nin diğer mezheplerden ayrışması noktasında oldukça önemlidir. İbâzîler, ameli terk eden kişiye karşı tekfirci davranan Hâricî düşüncenin aksine onların iman konusundaki sert ve katı tutumunu yumuşatarak iman anlayışlarına yeni ve mutedil bir yorum getirmişlerdir.

⁴² Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 35; 2: 37.

⁴³ Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 7.

Hâricîler'e göre iman, kalple tasdik, dille ikrar ve amellerden ibarettir. Amelin terki kişiyi küfre götüreceği gibi büyük günah işlemek de aynı değerlendirebilir. İmanı amele bağlamakla onlar Allah'ın emrettiği amellerden birini yerine getirmeyen veya büyük günah işleyen bir Müslümanın imanının geçersiz hâle geldiğini ve böylece dinden çıkarak küfre girdiğini iddia etmişlerdir.⁴⁴

İbâzî düşüncede ise iman-amel birlikteliği söz konusu olmakla birlikte⁴⁵ ameli yerine getirmeyen veya büyük günah işleyeninin durumu farklı değerlendirilmiştir. Böyle bir Müslümanı tekfir ederek malını, canını helal sayan katı Hâricî düşünceye alternatif mutedil bir bakış açısı ortaya konmuştur. Buna göre İbâzîler, imanın zıddı olan küfrü, nimet küfrü ve şirk küfrü şeklinde ikiye ayırmışlardır. Ameli yerine getirmeyen kişi nimet küfrü içerisindedir. Böyle bir kimse Allah'ın nimetine nankörlük etmiş, nimetini görmezden gelmiştir. Bu kişi mümin değil muvahhittir. Hâricîlerin aksine malı, canı helal değildir, elinden alınamaz.⁴⁶ Aynı şekilde özellikle Hâricî fırka Ezârika tarafından benimsenen ve kendilerine bağlılığı imtihan etmek için yanlarında getirdikleri esirlerden birini öldürmelerini istemeleri şeklindeki *isti'râz* uygulaması İbâzîler tarafından kabul görmemiş, şiddetle eleştirilmiş ve uygulanmamıştır.⁴⁷

Ameli yerine getirmeyen Müslümanları kâfir sayarak yeri geldiğinde öldürebilen Ezrâkî düşünceye karşı İbâzîlerin böylesi bir tutum geliştirmeleri önemlidir. Vercelânî de bu doğrultuda iman konusundaki görüşlerini dağınık olarak eserinin farklı yerlerinde zikretmiştir. Ona göre iman kalp, dil ve fiillerdeki tasdikten ibarettir. İmanla ilgili olarak farklı görüşleri sıralamış, görüşlerini desteklemek için imanın içeriğine dair âyet (bk. el-Bakara 2/136, 143, 177; en-Nisâ 4/136) ve hadisleri zikretmiştir. Bu hususta "Cibril hadisi" diye bilinen, içerisinde namaz, zekât, oruç gibi ibadetlerin de yer aldığı, imanın ne olduğuna ilişkin İbn Ömer'den rivâyet edilen hadisi ve imanın yetmiş küsur şubeden oluştuğuna dair hadisi delil olarak göstermiştir.⁴⁸

Vercelânî'de imanın delillendirilmesi ve iman-amel ilişkisini göstermesi açısından onun, haccın farziyetine delil olarak zikrettiği "...Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse, şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir." (Âl-i İmrân 3/97) âyetine dair yorumları oldukça önemlidir. Öncelikle Vercelânî imanın zıddının küfür olduğunu söyleyerek imanın söz ve fiilden ibaret olması gibi

44 Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 84; Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihâl*, 133.

45 Tuayme, *el-İbâzîyye: aḳîdeten ve mezheben*, 111.

46 Tuayme, *el-İbâzîyye: aḳîdeten ve mezheben*, 121; Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 97, 100; Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 106.

47 Mustafa Öz, "İsti'râz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 374; Fığlalı, "İbâzîyye", 19: 259.

48 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 14, 16, 60.

küfrün de hem kavli hem de amelî olduğunu ifade etmiştir. Ardından mezkûr âyeti açıklarken âyette “*k-f-r*” fiilinin kullanılmasına dikkat çekerek haccetmeyen kişinin amelî terki sebebiyle fiilî küfre girdiğini iddia etmiştir. Ona göre burada haccetmeyen kişi tasvir edilirken “*ve men kefera*” lafzının kullanılması haccı inkâr etmeyi değil bu fiili yerine getirmemeyi ifade etmektedir. Âyetteki muhatap müşrik ve kâfirler değil Allah’a iman ve tasdik edenlerdir. Vercelânî bu âyetteki emri ikrar ve inkâr ile sınırlandırma yani iman için haccın farziyetini ikrar etmenin yeterli, küfür için ise bu farzı inkâr etmenin gerekli olacağını belirtmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla bu yorumdan onun küfrü de kavli ve fiilî şekilde ikiye ayırdığını anlamaktayız.

O bu âyetin yanı sıra başka âyetlere (bk. en-Neml 27/40; el-Mâide 5/44) de atıflar yaparak fiili yerine getirmemenin küfür olduğunu delillendirmeye çalışmıştır. Diğer konularda delil getirirken benimsemiş olduğu usûle uygun olarak bu hususta da âyetlerden sonra hadislerle değinmiştir. Aktardığı bir hadise göre sahâbeden Akra’ b. Hâbis, Hz. Peygamber’e gelerek haccın her yıl mı yoksa ömürde bir kez mi farz olduğuna ilişkin bir soru sormuştur. Hz. Peygamber de “Eğer evet deseysen her yıl hac yapmak farz olurdu, buna gücünüz yetmezdi. Eğer yapmasaydınız da küfre girerdiniz.” cevabını vermiştir. Vercelânî Hz. Peygamber’in o sahâbîye hac etmemesi karşılığında küfre gireceğini söylediğini vurgulayarak buradaki küfrün farziyeti inkâr etmeye değil fiili olarak haccın yapılmamasına dayandığını belirtmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in “Kul ile küfür arasında namazı terk etmesi vardır.”, “Namazı terk eden kâfir olur.” gibi amelî durumlarla ilgili hadisleri de bu konuda delil getirmektedir.⁵⁰ Vercelânî’nin iman ve küfür konusunda yapmış olduğu bu atıflar göz önünde bulundurulduğunda onun İbâzî düşüncedeki küfür algısını⁵¹ birebir yansıttığı söylenebilir.

İbâziyye’ye göre, insanlar mümin ve kâfir olmak üzere iki kısımdır. İki menzil arasında bir menzil, dolayısıyla üçüncü bir hal söz konusu değildir.⁵² Vercelânî de İbâziyye’nin bu genel kabulüne muvafık olarak, Kaderiyye ve Mürce’nin iman anlayışlarını eleştirmiştir. Kaderiyye’nin mümin ile kâfir arasında fâsıklık mertebesinin olduğu, müminin cennette, kâfirin cehennemde fâsıkın ise arafta olacağına dair iddiasını dile getirmiş, küfür, nifak gibi hususları görmezden gelerek fâsık ismini icat ettiklerini söylemiştir.⁵³ Aynı

49 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 39; 3: 119.

50 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 40-41.

51 İbâziyye’nin amelî terk edene veya büyük günah işleyene isnat ettiği küfür algısı şu şekilde özetlenmiştir: “Muvahhit kişiye küfür isnat edildiğinde bundan maksat şirk küfrü değil nimet küfrüdür. Müslümana küfür isnadı fisktır, onu öldürmek ise küfürdür.” Bk. Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâziyye: mezhebu İslâmî mu'tedil*, 2. Baskı (Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'd-Dîniyye), 29.

52 Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâziyye: dirâsetün mürekkezetün fi usûlîhim ve târîhîhim*, 2. Baskı (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1987), 50.

53 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 45.

şekilde eserinin birçok yerinde Mürctie'nin iman anlayışına da değinerek şiddetle karşı durmuştur. Ona göre Mürctie "*Ümmet-i Muhammed cehenneme girmez.*" ve "*La ilahe illallah diyen kişi cennete girer.*" diyerek hata etmiştir. Mürctie'nin ilk sözünde kastettiği ümmet eğer Allah Rasulü'nün gönderildiği Yahudiler, Hıristiyanlar, Sabîiler ve şirk koşan herkes ise Mürctie şirk koşmuş demektir. Eğer münafık bile olsalar Hz. Peygamber'e her icabet edeni kastediyorsa yine şirk koşmuştur. Eğer ısrarcı ve bidatçı bile olsalar kebâir ehlini kastediyor ise Mürctie helak olur. Vercelânî, Mürctie'nin bu kelime ile muhlisleri kastediyorsa isabet etmiş olabileceğini ifade etmektedir. *La ilahe illallah* diyen kişinin cennete gireceği şeklinde ikinci sözünde ise Mürctie, amelleri önemsiz görerek helal ve haramlardaki manayı iptal etmektedir. Kişi bu cennet mertebesine ancak çabalayarak fiilleri ve amelleri ile ulaşabilir. Ona göre Mürctie böyle diyerek işin özünü bir kenara bırakmış ve kabuğa kâni olmuştur.⁵⁴

İbâziyye'de iman ve İslâm terimleri eşit görülmüş, birbirlerinin yerine kullanılmıştır.⁵⁵ Dolayısıyla İslâm'ın esaslarından birini terk eden kimse imanın esaslarından birini terk etmiş sayılmaktadır. Vercelânî imanın bir bütün ve bölünmez olduğunu, iman esaslarından herhangi bir cüzü kabul etmeyen kimsenin tümünü kabul etmemiş sayıldığını ifade etmiştir.⁵⁶ Ebû'r-Rebî' el-Mezâtî'den alıntı yaparak hür, köle, kadın, erkek, akıl baliğ olan her Müslümanın bilmesi vacip olan iman esaslarını⁵⁷ sıralamış, bu hususlarda cehaletin kabul edilemeyeceğini, inanmayanın, imanda şüphe edenin, şüphe etmede şüphe edenin imanının iptal olacağını ifade etmiştir.⁵⁸

b. Büyük Günah

Hz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanlar arasında cereyan eden olaylar neticesinde tartışılmaya başlanan büyük günah meselesinde daha ilk dönemlerden itibaren farklı görüşler ortaya konmuştur. Büyük günah işleyenin (*mürtekeb-i kebîre*) imanının mahiyeti hakkında Mürctie, iyiliklerin kâfire fayda

54 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 43; 2: 43, 48, 64.

55 İbn Sellam el-İbâzî, *Bed'ü'l-İslâm ve şerâiü'd-dîn*, thk. Werner Schwartz (Wiesbaden: Dârü Şâdir, 1986), 68.

56 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 59.

57 Sıralanan iman esasları için bk. Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 21-22. Ayrıca bu iman esasları içerisinde Hz. Âdem'in adının özellikle zikredilmesi ve Vercelânî'nin ayrı bir bölümde Hz. Âdem'in ilk insan ve ilk peygamber oluşunu delillerle açıklaması konu hakkındaki hassasiyetini göstermesi açısından kayda değerdir. Onun bu hassasiyetinin arka planında Müslümanların ve ehli kitabın, ilk peygamberin Hz. Âdem olduğuna ilişkin görüş birliğine karşı, Mecûsîler ve Berâhime'nin konuyla ilgili farklı değerlendirmelerine karşı bir reddiye olması muhtemeldir. Krş. Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 29; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 159; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Mektebetü'l-Eseriyye, 2003), 95.

58 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 37.

vermediği gibi günahların da mümine zarar vermeyeceğini dolayısıyla büyük günah işleyenin dinden çıkmayacağını benimsemiştir. Mu'tezile büyük günah işleyenin *el-menzile beyne'l-menziletayn* yani imanla küfür arasında bir yerde olduğu görüşündedir, Selefiyye büyük günah işleyenin mümin değil fâsık olarak isimlendirileceğini, Hâricîler ise kişinin dinden çıkıp kâfir olacağı ve ebedi olarak cehennemde azap göreceğini savunmuşlardır.⁵⁹ Böylesine farklı görüşler arasında şüphesiz en katı olan tutum Hâricîlere aittir.

İbâziyye'nin ameli imana dâhil etmekle birlikte ameli yerine getirmeyen kişinin canını ve malını helal görmeme şeklindeki kabulü, büyük günah işleme konusunda da benimsenmiştir. İbâziyye'ye göre büyük günah işleyen kişi şirk küfrü değil nimet küfrü işlemiştir.⁶⁰ Bu kişiye müşrik demekten kaçınmalarının yanı sıra Hâricîlerin aksine İslâm dairesinden de çıkarmazlar. Büyük günah işleyen müminin kanı, malı haramdır, helal görülmez. Ancak kişi tövbe etmemesi ve günahta ısrar etmesi durumunda cennete giremez. Dolayısıyla büyük günah işleyen kimse müşrik değil, münafık sayılmaktadır.⁶¹

Vercelânî de eserinde mezhebinin genel görüşlerine muvafık olarak büyük günah işleme ve büyük günah işleyeninin durumu ile ilgili düşüncelerini paylaşmıştır. O öncelikle günah kavramı üzerinden giderek, günahın da kademe kademe olduğunu ifade ettikten sonra bir günah hiyerarşisi sunmuştur. Bu hiyerarşideki en büyük günah *şirk*'tir ve diğer günahlar bunun altında sıralanır. Daha sonra sırasıyla *kebîre*, *masiyet*, *seyyie*, *hatîet* ve *kerahet* gelir. Buna mukabil en büyük farz ise tevhihtir.⁶²

Vercelânî'ye göre büyük günah işleyen kimse nimet küfrü içerisinde. Bu kişiye müşrik de mümin de denemez, muvahhittir. Neden müşrik denmeyeceği sorulduğunda ise "Nassı reddetmedikleri müddetçe onları müşrik saymaktan imtina ederiz. Haddi aşarlarsa ve karşı gelirlerse onları kâfir sayarız. Tevakkuf ederlerse de bunu mazur görürüz. Onların küfürleri nimet küfrüdür." şeklinde yanıt vermiştir.⁶³

Vercelânî'nin düşüncelerine göre kebîre sahibi için tövbe kapısı açıktır. Aktarmış olduğu bazı âyet ve hadisler ile Allah'ın bağışlayıcılığını öne çıkararak büyük günahların ancak tövbe ile bağışlanabileceğini vurgulamıştır. "Şüphe yok ki ben tövbe edip inanan ve salih ameller işleyen, sonra da doğru yol üzere devam eden kimse için son derece affedicim." (Tâhâ 20/82) âyetini iktibas ederek İbâziyye'nin bağışlanmayı tövbe şartına bağladığını, ehl-i sünnetin ise bunu Allah'ın meşîetine bağlayarak genele yaydığını bildirmiştir.

59 Adil Bebek, "Kebîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 164.

60 Muammer, *el-İbâziyye: dirâsetün mürekkezetün*, 51.

61 Beşir Misi' Muhammed, *Şübhethü nisbeti'l-İbâziyye ila'l-Havâric* (Uman: Mektebetü'd-Đâmîrif, 2018), 227-228; Fığlalı, "İbâziyye", 19: 259.

62 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 55.

63 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 42.

Ehl-i sünnetin yalnızca şirki bu âyetten hariç tuttuğunu da vurgulamıştır. Vercelânî'ye göre Allah çok bağışlayıcı olmakla birlikte yalnızca iki durumda günahların bağışlanması mümkün değildir. Bunlardan ilki Allah'a masiyette ısrarcı olanlar ve diğeri de Allah'ın dininde bidatler ortaya koyanlardır. Bunun dışındaki büyük günahların bağışlanması ancak tövbe ile olur.⁶⁴

Vercelânî "Muhakkak ki iyilikler kötülükleri giderir." (Hûd 11/114) âyetine atıf yaparak Müslümanın başına gelen her musibetin bir günahına kefaret olduğunu hadislerle atıf yaparak vurgulamıştır. Ayrıca "Eğer size yasaklanan günahların büyüklerinden kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi güzel bir yere koyarız." (en-Nisâ 4/31) âyetini aktararak İbâziyye'nin günahlardan tövbe etme hususundaki ılıman tavrını bir kez daha yansıtmıştır.⁶⁵

Vercelânî diğer bazı konularda da atıf yaptığı gibi günahlar konusunda da kişinin cehaleti hususuna dikkat çekmiştir. Ona göre bir müminin, en büyük günah olan şirk konusunda cehaleti kabul edilemez. Fakat şirk dışındaki bütün haramlarda cehalet affedilebilir. Ortaya konulan bir delil var ise ve kişi buna inanmıyorsa o kişinin mazeretleri kabul edilemez. Ancak kişinin delilden de haberi yoksa o kişi cahil mümin sayılır ve mazur görülebilir.⁶⁶ Vercelânî benzer şekilde Ebî Hazer el-Visyânî'ye atıf yaparak şirk koşmak, haramları helal görmek ve günaha ısrar etmek dışındaki günahların kişiyi dinden çıkarmayacağı ve tövbe kapısının açık olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷

c. Velâyet ve Berâet

Müslümanlar için istiğfar etmek, duada bulunmak, yardım etmek anlamlarına gelen *velâyet* ve küfürleri sebebiyle tövbe edene kadar gayrimüslimlerden uzak durmak, onları dost edinmemek, kötölemek ve düşmanlık beslemek şeklinde açıklanabilecek *berâet* inancı âyet ve hadislerde de yer bulması sebebiyle İslâm düşünce tarihinde Müslümanlarca benimsenen önemli bir ilke olmuştur. İbâziyye'de bu inanç, Şîa'daki kullanımına benzer şekilde⁶⁸ kendi mezhep müntesipleri özelinde anlaşılmuş; dinin asıllarından biri olarak görülmüştür. İman esası olarak benimsenen bu inanç, hem kitman döneminde toplumu bir arada tutmak için birleştirici güç olarak işlev görmüş hem de İbâziyye'nin günümüze kadar ulaşmasında en büyük amillerden biri olmuştur.⁶⁹

64 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 56-58.

65 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 55.

66 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 22.

67 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 32.

68 Şîa'da *tevellâ-teberrâ* şeklinde benimsenen bu inanç, imamları ve ehl-i beyt'i sevmeyi, onları seveni de dost edinmeyi; onlara düşman olanlara ise kin ve düşmanlık beslemeyi ifade etmektedir. Bk. Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 263.

69 Sabri Hizmetli, "İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnancı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986): 181, 194.

İbâziyye velâyeti kendi iman esaslarını kabul eden her Müslümana, berâeti ise kebîre sahibi kişilere karşı vacip görür. Onlara göre Müslümanlara veli olmak ve gayrimüslimlerden beri durmak akıl balığ olan her Müslümana vaciptir. Kuran-ı Kerîm’de bu hususa delil gösterilen âyetleri (bk. el-Bakara 2/257, Muhammed 47/19, el-Mâide 5/2, et-Tevbe 9/71, Âl-i İmrân 3/28, el-Mümtehine 60/13, el-Mâide 5/51) esas alarak onlar, bu prensibi terk eden kişiyi iman esaslarından birini terk etmiş saymaktadır. Çünkü İbâzîlere göre bütün Müslümanlar arasında olması gereken velâyet, Kur’an, sünnet ve icma ile sabittir. Bir kâfire Allah için buğz etmeyen kişinin dini yoktur, o kişiye velâyet de caiz değildir.⁷⁰ İbâzîler kendi iman esaslarını kabul etmeyen veya büyük günah işleyen Müslümanlardan teberriyi şart koşmakla birlikte onları şirk küfrü ile nitelendirerek müşrik ilan etmezler. Daha önce de ifade edildiği üzere bu kişiler muvahhit olup dünyada Müslüman ahkâmı ile muamele edilirler.⁷¹

İbâzîlerde velâyet ve berâet prensibi toplumsal olarak önemli bir işlev görmektedir. Velâyet onların diğer Müslümanlarla ilişkilerini düzenlerken berâet Müslüman olmayanlarla ilişkinin sınırlarını belirlemektedir. Hizmetli, İbâziyye’nin velâyet ve berâet anlayışını “hayır üzere olan tüm müminlere velâyet, her şer işleyenden ve kötülük ehlinden berâet ve velâyet veya berâet ehli olduğu bilinmeyen kimse için vukuf ve her türlü masiyetten uzak durmak” şeklinde özetlemiştir.⁷²

Vercelânî de müminlere velâyetin ve kâfirlere berâetin vacip olduğunu belirterek bazı âyetlere atıf yapmıştır. Aynı başlıklar altında zaman zaman atıf yaptığı görüşlerine göre, müminlere velâyet onlarla birlikte olmak, iyilik ve takvada yardımlaşmak, onlar için istiğfarda bulunmak gibi hakları yerine getirmektir. Velâyet ilk önce aynı inanç birliğinde olanlarla olur. Kişi kardeşine iyilik ve takvada yardımlaşması ve bazı hakları yerine getirmesiyle gerçekleşir. Aynı şekilde berâet de kâfirlere uzaklaşmak, onlara aykırı davranmaktır. Vercelânî bu konuda Hz. Peygamber’in kendisine biat edenlerden, müminlere velâyet etmeleri ve müşriklerden beri olmalarına dair söz aldığını delil göstermiştir.⁷³ Ayrıca uzunca bir bölümde büyük günah işleyen ve tövbe edenler hakkında velâyetin ve berâetin nasıl olması gerektiğine ilişkin soruları da cevaplamıştır.⁷⁴

70 Bükeyr b. Saîd A’veş, *Dirâsât İslâmiyye fi’l-uşûli’l-İbâziyye*, 3. Baskı (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1988), 97.

71 Dündar, “Otantik Bir Vehbî-İbâzî Akâid Metni: Akidetü’t-tevhîd li-Amr İbn Cümeiyy”, 300.

72 Hizmetli, “İbâdilikte Velâyet ve Berâet”, 182.

73 Vercelânî, *ed-Delîl ve’l-burhân*, 2: 18, 25, 32; 3: 170.

74 Vercelânî, *ed-Delîl ve’l-burhân*, 3: 181-186.

d. Allah'ın Sıfatları

İlahi sıfatlar hususunda İbâziyye, birden fazla kadîm (*taaddüd-i kudemâ*) olması tehlikesine karşı sıfatları zattan ayrı tutan Mu'tezile'ye yakın bir duruş sergilemiştir.⁷⁵ Vercelânî de eserinde Allah'ın sıfatları hususunda benzer görüşler benimseyerek bu hususa zaman zaman değinmiştir.

Eş'arîlerle ihtilafa düşülen hususları zikrederken, Allah'ın sıfatları konusundaki ayrılığın bu hususlardan biri olduğunu ve onların kadîm manaları Allah'a nispet ederek Allah dışında başka kadîmlerin varlığına inanmalarını eleştirmektedir. Vercelânî, İbâzîlerin Allah'ın ilim, kudret, irade ve diğer sıfatlarla muttasıf olduğu görüşünü benimserken Eş'arîlerin bunları sıfat değil manalar olarak benimsediklerini belirtmiştir. Ona göre Eş'arîler bu manalara kadîmlik atfetmekle hata etmişlerdir. Çünkü Allah dışında bir kadîm yoktur ve Allah'la birlikte bir kadîm de düşünülemez. Aynı şekilde Vercelânî Eş'arîleri, Allah'ın ilmi ile alîm, kudreti ile kadîr, iradesi ile mürîd olduğu; bu manaların O'nun zâtî ile kâim, *kelâmın* da O'nun vasıflandığı ve zâtıyla kâim sıfatlarından olduğu; adl, ihsan, fazl ve in'am'ın fiillerinden olup muhdes olduklarına dair görüşlerini de eleştirmiştir.⁷⁶

Vercelânî, Kur'an'ın muhtelif âyetlerinde geçen "*yed, vech, yemîn, ayn, sâg,*" gibi haberî sıfatların nasıl anlaşılacağı meselesine de değinmiştir. O, lafızların yorumunda teşbihe kaçtığı için Müşebbihe'yi eleştirmiş, *yed* için "nimet ve kudret", *vech* için "zat", *yemîn* için "kudret ve kuvvet", *sâg* için "güç" şeklinde anlam vermiştir.⁷⁷

Sıfatlar konusu ile ilişkili olarak onun halku'l-Kur'an meselesindeki görüşü burada zikre değerdir. Vercelânî Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı ile ilgili tartışmaları eserinin farklı yerlerinde konu edinmiş, Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia ederek naklî ve aklî yönden delillendirmeye çalışmıştır. Esmâ ve sıfat konusundaki görüşlerine mutabık olarak Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunan Vercelânî'ye göre Kur'an harf ve sesten müteşekkildir ve dolayısıyla hâdistir. Allah her şeyin hâlikıdır, O'nun dışındakiler mahlûktur. Allah vahyin ve kelâmının da hâlikıdır. "Allah ezelde hâliktır." denildiği gibi "Allah ezelde mütekellimdir." denilir. İsimler fiillerden önce gelir, fiiller ise bir zamana ve mekâna bağlıdır. Eğer O'nun dışında bir kadîm kabul edilirse Allah'ın yanında başka bir kadîm daha bulunacağı için bu konuda ortaklık sözü konusu olacaktır. O sebeple Kur'an mahlûktur, yaratılmıştır.⁷⁸

75 Muammer, *el-İbâziyye: dirâsetün mürekkezetün*, 49; Tuayme, *el-İbâziyye: akîdeten ve mezheben*, 95.

76 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 53-54.

77 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 45.

78 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 72-73; 2: 61, 63; 3: 194.

e. Şefaât

Bir kimsenin bağışlanması için aracılık etmek veya onun adına bir başkasından yardım dilemek anlamındaki şefaât, İslâm inancında âhirette peygamberlerin ve kendilerine izin verilen kimselerin, müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunmalarını ifade etmektedir.⁷⁹ Şefaât konusunda İslâm mezheplerince benimsenen birbirinden farklı görüşler olmakla birlikte bu ihtilaflara girmeden, İbâziyye'nin şefaât konusundaki görüşleri hakkında literatürde farklı görüşlerin yer aldığını söyleyebiliriz.⁸⁰

Vercelânî'nin şefaate ilişkin görüşlerine bakıldığında onun şefaati hak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bazı mezheplerden bahsettiği bir kısımda Vercelânî, "Ümmetinden iki gruba şefaati ulaşmaz, bunlar yetmiş peygamberin dilinden lanetlenmiştir: Kaderiyye ve Mürcie" şeklindeki rivâyeti aktarmıştır.⁸¹ Benzer şekilde fırkaları anlattığı kısımda, Hz. Peygamber'in ümmetinden iki gruba şefaât etmeyeceğini, fakat bu grupların dışındakilere şefaât ümidini kesmediğini belirtmiştir.⁸² Allah'ın mahşerde Hz. Peygamber'in şefaatine izin vereceğini hadisle delillendirmiş,⁸³ dinde bidat çıkarıp onu din olarak benimseyenlere Peygamberin şefaatinin söz konusu olmayacağını belirtmiştir.⁸⁴ Bu ifadelerinden onun şefaati reddetmediği anlaşılmaktadır.

Tüm bu görüşlerin yanı sıra *va'd-va'id*, *ru'yetullah*, *kabir azabı* gibi hususlarda da Vercelânî kısaca görüş beyan etmiştir. Ona göre Allah insana teklifi sunmuş ve insan da kabul etmiştir. İnsanın bunun karşılığını mutlaka görmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Allah'ın *va'd*'i, iyi işler yapanları âhirette mükâfatlandırması ve *va'id*'i kötü işler yapanları âhirette cezalandırması haklıdır. Kişi Allah'ın emirleri doğrultusunda hareket ederse mağfiret ile mükâfatlandırılır. Eğer büyük günah işler ve tövbe etmeyip ısrarcı olursa veya insanları ısrarla kendi ihdas ettiği bidatine çağırarak bir bidatçi olursa bağışlanmaz ve Allah'ın va'idine muhatap olur. Sevap Allah'ın müminlere lütfudur. Ceza ise kâfirlere vaciptir.⁸⁵ Ru'yetullah hususunda ise Vercelânî, Allah'ın görülmesinin dünyada da âhirette de mümkün olmadığını savunmaktadır.⁸⁶ Kabir

79 Yusuf Şevki Yavuz, "Şefaât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 412.

80 Kalhâtî ve Bârûnî, İbâziyye'nin Mu'tezile ile paralel olarak, günahkâr kimse için vaad ve va'id prensibine ters olması sebebiyle herhangi bir şefaatin söz konusu olmayacağını benimsediğini belirtmektedir. Çağdaş müellif Muammer ise, İbâziyye'nin itikâdî görüşlerini anlatırken, İbâzîlerin peygamberin şefaatinin hak gördüğünü ifade etmektedir (Krs. Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbâziyenin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983), 132; Fıçlalı, "İbâziyye", 19: 259; Muammer, *el-İbâziyye: dirâsetün mürekkezetün*, 51).

81 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 43.

82 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 67.

83 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 57.

84 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 3: 120.

85 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 30, 46-47.

86 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 55.

azabı hususunda ise, kabir azabının sahih, mevcut ve maruf olduğunu ifade etmekte; Hz. Peygamber'in on hadisini ve Hz. Ali başta olmak üzere bazı sahâbîlerin sözlerini bu hususta delil göstermektedir.⁸⁷

4.2. Diğer Mezheplerle İlgili Görüşleri

Vercelânî *iftirak hadisi*⁸⁸ şeklinde meşhur olan, ümmetin Hz. Peygamber'den sonra fırkalara ayrılacağını bildirdiği hadisin farklı versiyonlarını zikretmiştir. Çoğu râvisiz olarak zikrettiği rivâyetler, “Ümmetim 73 fırkaya ayrılacaktır. Nâciye hariç diğerleri cehennemdedir. Hepsi bu bir fırkadan olduğunu iddia eder.”, Cebir b. Nefir'den naklen “Siz 61 fırkaya ayrılacaksınız.”⁸⁹, “Yahudiler 71 fırkaya, Hıristiyanlar 72 fırkaya ayrıldılar. Siz de 73 fırkaya ayrılacaksınız.” ve “Ümmet 73 fırkaya ayrılacaktır. Biri cehennemlik, bunun dışındakilerin hepsi cennettedir.” şeklindedir. Onun “Allah bu ümmeti önceki ve sonrakilerin en hayırlısı kılmıştır ve hakkı yetmiş üçüncü fırkaya tahsis etmiştir.” şeklindeki sözlerinden yetmiş iki fırkanın cehennemde, yalnızca birinin cennette olduğu şeklindeki rivâyeti tercih ettiği anlaşılmaktadır.⁹⁰ Vercelânî kanaatimizce sayıyı gerçek manasıyla kabul etmektedir. Sayıyı tamamlama gayreti göstermese de o, fırkaları 7 ana kolda toplamış, bunların Kaderiyye, Mürcie, Mârîka, İbâziyye, Şîa, Müşebbihe ve Mücessime olduğunu belirtmiştir. Bu fırkaların alt kollarından bahsetmemiş, yalnızca muhtemelen bir kol şeklinde düşündüğü Sünniyye'nin Mürcie'ye dahil olduğunu söylemiştir. Fikirlerinden Fırka-ı Nâciye ile kastının İbâziyye olduğu anlaşılmaktadır.⁹¹

Vercelânî, içerisinde Hâricîlerin de olduğu diğer mezheplerle ilgili görüşlerini bazı hadisleri naklederek sıralamıştır. Râvi belirtmeden zikrettiği “Kaderiyye bu ümmetin Mecusileridir, Mürcie de Yahudileridir.”, “Ümmetimden 2 sınıfa şefaatin ulaşmaz. Mürcie ve Kaderiyye. O ikisi 70 peygamberin dilinden lanetlenmiştir.” ve “Ümmetimden insanlar vardır ki okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkarlar. Okun ucuna bakarsın bir şey göremezsin, çıktığı yere bakarsın bir şey göremezsin, şüphe edersin.” şeklindeki rivâyetleri vererek Kaderiyye, Mürcie ve Mârîka'nın Hz. Peygamber'in hakkında haber verdiği fırkalar olduğunu, O'nun vefatından sonra ise Râfıza/Şîa, Mücessime ve Müşebbihe'nin zuhur ettiğini belirtmiştir.⁹² Bahsi geçen bu fırkaların görüşlerini çeşitli şekillerde eleştirmektedir.

87 Vercelânî, *ed-Delil ve'l-burhân*, 3: 327.

88 Bk. Ahmet Keleş, “73 Fırka Üzerine Bir İnceleme”, *Marife* 5/3 (2005): 26-28; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 15-20.

89 Bu rivâyete hiçbir kaynakta rastlanmamaktadır. Müellifin bu sayıyı hata ile yazdığı ya da dizgide bu şekilde yazıldığı kuvvetle muhtemeldir.

90 Vercelânî, *ed-Delil ve'l-burhân*, 1: 13-14.

91 Vercelânî, *ed-Delil ve'l-burhân*, 1: 42.

92 Vercelânî, *ed-Delil ve'l-burhân*, 1: 16, 24-25, 43; 2: 66; 3: 120.

Vercelânî Kaderiyye'yi fiiller konusundaki görüşleri noktasında tenkit etmektedir. Kaderiyye'nin, kulu fiillerinin yaratıcısı olarak görmesini eleştirmiş, "Allah'tan başka size göklerden ve yerden rızık veren bir yaratıcı var mı?" (el-Fâtır 35/3) âyetini delil göstererek Allah'ın bu âyet ile müşrikleri de çürüttüğünü ifade etmiştir.⁹³

Vercelânî'nin Mürcie'ye yönelttiği eleştiriler iman anlayışında yoğunlaşmaktadır. Ona göre Mürcie Allah'ın koymuş olduğu sınırları aşarak emirlerinin manasını tahrip etmiş ve yok saymıştır. Hz. Peygamber'in dini sevdirmek ve dine çağırarak insanlara karşı tanıdığı kolaylıkları Mürcie'nin insanları İslam'a teşvik etmek için kullandığını ve dini yalnızca "La ilahe illallah diyen cennete girer." lafzına hasrettiğinden yakınmaktadır. Vercelânî'ye göre bu merteye ancak samimi bir şekilde kalpten inanarak ve günahlardan sıyrılarak amellerle kazanılabilir. Ona göre Mürcie'nin böyle bir iman anlayışını benimsemesi insanlara amelsiz imanın mümkün olabileceği vehmini vermiş ve insanlar da sadece lafzî bir imanla yetinmişlerdir. Vercelânî, ümmete Mürcie'den daha fazla zarar veren ve şeytana ondan daha yardımcı olan bir grubun gelmediğini söyleyerek Mürcie'ye ağır eleştiriler yöneltmiştir.⁹⁴

Mürcie ile yakın gördüğü Sünniyye hakkında ise fazla bir malumat vermemekle birlikte onu halku'l-Kur'ân meselesinde eleştirmekte, va'd-va'id hususunda Mürcie'ye meylettiğini belirtmektedir. Hal ve akıbet hususunda ise yine Mürcie'nin yolunu takip ettiğini söylemektedir.⁹⁵

Vercelânî Râfıza/Şîa'yı Hz. Ali ile olan münasebetleri açısından eleştirmektedir. Ona göre Râfıziler Hz. Ali'yi Hıristiyanların tıpkı Hz. İsa'yı ilahlık mertebesine yükselttikleri gibi ilahlık makamına yükseltmişler, Ali evladını (el-Ahzâb 33/40) âyetini görmezden gelerek peygamberlik konumuna çıkarmışlardır. Ayrıca ona göre Şîa, "Bu ümmetin fırkalarının şerlisi bir fırkadır ki Ya Ali, seni sahipleneceler ama senin emrine uymayacaklar." şeklindeki hadisin muhatabıdır.⁹⁶ Vercelânî Şîa'nın kendi içerisindeki görüş farklılıklarını ve Hz. Ali ile ilgili farklı görüşleri benimseyen grupları da isim zikretmeden fikirleri ile sıralamıştır.⁹⁷ Şîa hakkındaki bu görüşlerinde, Şîa'nın imamlarını masum ad-detmesine mukabil, onun "Hz. Peygamber'den sonrakiler masum değildir."⁹⁸ kabulünün etkili olduğu açıktır. Vercelânî aynı başlık altında, putlara ve şahıslara taparak atalarının dinine döndüklerini iddia ettiği Mücessime'yi ve on-

93 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 42.

94 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 64.

95 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 25, 29, 42, 43, 47.

96 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 25; 2: 66.

97 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 44-45.

98 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 26.

lara uyduğu gerekçesiyle Müşebbihe'yi de tenkit etmiştir. Müşebbihe'yi Allah'ın *yed, veh, cenb, ayn* gibi haberi sıfatlarını yaratılmışlarınkine benzettiği ve ona organ nispet ettiği için eleştirmiştir.⁹⁹

İbâzî olması sebebiyle Vercelânî'nin Hâricîler hakkındaki görüşleri ve Hâricî algısı dikkati en çok çeken hususlardan olmuştur. Bilindiği üzere İbâziyye, Sünnî fırak müellifleri tarafından mezhepler tarihi eserlerinde Hâricîler/Havâric'in bir kolu olarak sunulmaktadır.¹⁰⁰ Hâlbuki İbâzî müellifler Hâricî olarak adlandırılmaktan rahatsızlık duymakta ve eserlerinde kendilerini Hâricîlerden ayıştırmaktadırlar.¹⁰¹ Onlara göre Havâric, tahkîm olayı sonrasında ortaya çıkan gruptan biri olan Muhakkime'nin daha sonra fırkalara ayrılması sonucu ortaya çıkan ve ana bünyeyi temsil eden İbâzîlerin dışında kalan Ezârika, Sufriyye ve Necedât fırkalarıdır.¹⁰² Dolayısıyla onlar Hâricî derken bu fırkaları kastetmektedirler. Nitekim Vercelânî de, tevhit ehli olduğu halde kendilerinden olmayan diğer insanları müşrik kabul ettiği için Ezârika lideri Nâfî' b. Ezrak'ı; yine muvahhitlerin malını ve kanını helal gördükleri için Hâricîleri hatalı görmüş, hatta Hâricîler denilen zümrenin küfre düştüğünü savunmuştur.¹⁰³

Vercelânî, hadiste zikredilen *Mârîka* ile kastedilenin Hâricîler olduğunu belirtmiş ve onların Hz. Peygamber'den sonra bir peygamber gönderilmiş gibi davrandıklarını iddia etmiştir. İslâm ehli oldukları halde kendilerinden olmayanlara putperestlere davrandıkları gibi davrandıklarını söyleyerek onları tenkit etmiştir.¹⁰⁴ İbâzî müellif Ali Yahya Muammer de Vercelânî'den bu satırları alıntılararak İbâzîlerin Hâricîler hakkındaki görüşlerinin kesin bir şekilde bu olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁵

Vercelânî'nin Hâricîlerle ilgili bu görüşlerine bakıldığında mezhepler tarihiyle ilgili klasik dönem fırak edebiyatında İbâziyye'nin Hâricîlerin bir kolu olarak gösterilmesine ilişkin değerlendirmelerinin sorunlu ve üzerinde düşünülmesi gereken bir tasnifi ifade ettiği açıktır.¹⁰⁶

99 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 46.

100 Bk. Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 95; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 103; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 156.

101 Muammer, *el-İbâziyye: dirâsetün mürekkezetün*, 40; a. mlf., *el-İbâziyye fî mevkibi't-târîh: el-halkatü'l-ülâ neş'eti'l-mezhebi'l-İbâzî: el-halkatü's-sânîye el-İbâziyye fî Libya I-II* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1993), 35; Beşîr Misi' Muhammed, *Şübhethü nisbeti'l-İbâziyye ilâ Havâric*, 62-63, 359-363.

102 Muammer, *el-İbâziyye fî mevkibi't-târîh*, 35.

103 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 28; 2: 45, 58.

104 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 66.

105 Ali Yahya Muammer, *el-İbâziyye fî mevkibi't-târîh: el-İbâziyye fî Tûnis* (Beyrut: Dârü's-Şekâfe, 1966), 28.

106 İbâziyye'nin Hâricîlerin devamı olup olmadığına dair bir tartışma için bk. Gömbeyaz, "Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefilere mi? Metodik Bir Tartışma", 80-83.

4.3. Halifelerle İlgili Görüşleri

İbâzîler Hâricîler gibi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in halifeliklerinin tümünü, Hz. Osman döneminin ilk altı yılını; Hz. Ali'nin ise tahkîm olayına kadar olan kısmını meşru kabul etmektedirler. Hz. Osman'ın şehadeti ile neticelenen siyasî karışıklıklar için Hz. Osman'ın bazı hatalarının olduğunu söyleyerek halifeliğinin ikinci altı yıllık döneminde bazı adaletsizliklerin gerçekleştiğini söylemektedirler.¹⁰⁷

Vercelânî de eserinde “*Ümmetim için en hayırlısı Ebû Bekir, sonra Ömer'dir.*” şeklinde bir hadis zikretmiş ve ardından Hz. Peygamber'den sonra yaşanan hadiseleri anlatmıştır. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemini anlatırken bu iki halifenin isminden sonra *radiyallahu anh* lafzını kullanması, bununla birlikte Hz. Osman'dan sonra bir şey dememesi onun halifelere bakışını yansıtmaktadır. Nitekim ilk iki halifenin halifelik dönemlerini anlatırken yapmış oldukları faaliyetlerden gururla bahsetmiş olması da bu olumlu bakışa örnektir.¹⁰⁸

Vercelânî Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in halifeliklerini âyet, hadis ve akli delillerle delillendirmeye çalışmıştır. Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin meşruiyetini (en-Nûr 24/55) âyetine dayandırmış ve onun hilafeti konusunda emin olmayıp itaat etmeyenlerin fâsık olduğunu belirtmiştir. Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinin doğru ve hak olduğunun delilinin ne olduğuna dair sorulan soruya “Allah, şükredenleri mükâfatlandıracaktır.” âyetini delil göstermekte Hz. Ebû Bekir'in şükredenlerin önde geleni olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca onu namazda imam olarak görevlendirdiğini ifade etmiş ve Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir hakkında “*Rasûlullah dinimiz hakkında senden razı olmuştur. Biz de dünyamız hakkında senden razıyız.*” dediğini aktarmıştır. “*Benden sonraki iki kişiye uyunuz.*” şeklinde râvi belirtmeden zikrettiği hadis de delilleri arasındadır. Vercelânî bu rivâyetlerden sonra sahabe icmasından örnek vermiştir. Hz. Ebû Bekir'e sahabenin *halifetu rasûlillah* şeklinde isim vermesi ve mağaradaki iki kişiden ikincisinin olmasına şahitlik etmeleri ona göre Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin meşruiyetine delildir.¹⁰⁹

Vercelânî Hz. Ömer'in hilafetinin delilinin sahih bir temele dayandığını, tüm siyasî hususlarda Hz. Ebû Bekir'le birlikte hareket ettiğini, Kur'an, sünnet ve icma yönünden harfiyen ona tabi olduğunu belirtmiştir. Ona göre Hz. Ebû Bekir'le olan bu birlikteliği halifeliğini meşru kılmıştır.¹¹⁰ Hz. Osman'ın hilafeti hakkında ise onun seçiminin şûraya uygun olduğunu lakin yaptığı bazı hatalar ve işlediği haramlar sebebiyle öldürüldüğünü ifade etmektedir. Bu hataları da işlerinde ve yönetimde ehil ve hak sahibi olmayan fâcir kimse-

107 İbn Sellam, *Bed'ü'l-İslâm*, 105-106.

108 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 18, 23.

109 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 39-40.

110 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 40.

leri istihdam etmesi, bazı kimseleri dövdürmesi, devletin mallarını saçıp savurması ve israf etmesi; seçkin kimselere değil kötü olan kimselere cömertçe harcaması şeklinde açıklamıştır.¹¹¹

Vercelânî Hz. Ali'nin halifeliğini meşru kabul etmiş; bunun sahabe ve diğerlerinin şûrası ile gerçekleştiğini ifade etmiştir. Hz. Ali'nin Cemel Savaşı'nda Talha, Zübeyr ve Âişe ile savaşmasını da meşru saymıştır. Sebebini ise Hz. Ali'ye karşı anlaşmalarını bozmaları, başkaldırmaları ve kan dökmeleri şeklinde açıklamıştır. Tahkîm hadisesinde ise Vercelânî, Hâricî düşünceye paralel şekilde Hz. Ali'yi suçlamakta ve onun önce tahkîmi kabul edeni kâfir gördüğünü, daha sonra bu düşüncesinden vazgeçerek tahkime razı gelmeyi kâfir gördüğünü, fakat sonrasında hem tahkime razı gelenle hem de onu reddedenle savaşmış olduğunu dolayısıyla cehenneme müstahak olduğunu ifade etmiştir. Vercelânî burada Hz. Ali'yi hatalı görmek ve kasten mümin bir kimseyi öldürmenin haramlığı ile ilgili âyeti delil göstererek onun cehennemi hak ettiğini belirtmekle birlikte ona ve Hz. Osman'a açık bir şekilde küfür isnat etmemektedir.¹¹² Fiillerinden ötürü onu günahkâr ve nimet küfrü içerisinde görmesi mezhebinin küfürle ilgili görüşünün bir sonucudur.¹¹³

4.4. Toplumsal Görüşleri

Vercelânî henüz erken denebilecek bir dönemde, ümmet ve topluma dair bazı görüşleri ile de dikkat çekmektedir. Endülüs, Sudan, Hicaz gibi bölgelere yaptığı seyahatlerdeki gözlemler ve yaşadığı toplumda ortaya çıkan sosyal sorunlar sebebiyle Müslümanları muhtemel toplumsal ve siyasî tehlikelere karşı uyarmak için eseri *ed-Delîl ve'l-burhân*'da "ümmeğin âfetleri" başlığı altında toplumu felakete sürükleyen bazı muhtemel sebeplere yer vermektedir.¹¹⁴

Öncelikle *ümme* kavramını ele alan Vercelânî, İslâm ümmetinin sınırlarını belirlemeye çalışmış ve ümmet tanımı hakkındaki farklı görüşleri aktarmıştır. İslâm ümmetinin en faziletli ümmet olma vasfına sahip olduğunu ve hak olan görüşün yetmiş üçüncü fırkaya tahsis edildiğini ifade etmiştir. Yer verdiği âyet ve hadisler ile İslâm ümmetinin faziletlerini vurgulamıştır.¹¹⁵ Ayrıca o saygınlığın geri gelmesi, bereket ve zenginliğin olması ve yeni ülke ve şehirlerin fethedilmesini Hz. Peygamber'in ümmeti hakkında gerçekleştirdiği mucizelerinden saymıştır.¹¹⁶

111 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 27, 40-41.

112 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 41, 51.

113 Yakın zamanda yayınlanan bir çalışmanın aksine Vercelânî'nin Hz. Ali'yi tekfir ettiği iddiasının doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim yazarın Vercelânî'nin eserine atf yaptığı kısımlara bakıldığında, onun Hz. Ali'yi açıkça tekfir ettiği sonucu çıkmamaktadır. Bk. Metin Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi", 300.

114 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 20-34.

115 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 13, 18-19, 22.

116 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 36-37.

Vercelânî eserinde Hz. Peygamber’den sonra ümmetin helâkine sebep olacağına inandığı bazı tespitlerde bulunmaya da çalışmıştır. Özellikle Hz. Peygamber’in vefatı sonrası halifeler ve sonraki dönemlerden seçilen bu örnekler Vercelânî’nin İslâm tarihine vâkıf olduğunu da göstermektedir. Konu hakkındaki görüşlerini sıralarken ilgili hadisleri zikrederek ve bazı açıklamalar yaparak toplumu, onları bekleyen tehlikelere karşı uyarmıştır. Bu hadisler bağlamında Vercelânî “ümmetin âfetleri”ni, fâcir veya ilmîni gizleyen âlimlerin ve câhil âbidlerin ortaya çıkması, münafıkların Kur’an ile cedelleşmeleri, sefih kimselerin başa geçmesi, asker çokluğu, hükmün satılması, kanın hafife alınması, sıla-i rahmin kesilmesi, Kuran’ı iyi bilen değil de iyi okuyan fakih olarak nitelendirilmesi, zorba hükümdarların iş başında olması ve Hz. Peygamber’e isnat edilen uydurma rivâyetler şeklinde sıralamıştır.¹¹⁷

Daha sonra ümmetin din hususundaki âfetlerine ayrıca değinmiş ve İslâm tarihinden bazı örnekler vermiştir. Vercelânî’ye göre insanların din hususundaki ilk âfeti âlimin işlediği hatadır. Bu hususta o Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’i hariç tutarak sonraki iki halifeyi örnek vermiştir. Öncelikle Hz. Osman’ın, güvenilmez kimseleri emrinde çalıştırması, hak etmedikleri halde akrabalarına para ayırması, cezayı hak etmeyen Müslümanları dövdürerek ceza vermesi ve bazı hususlarda haddi aşması şeklindeki fiillerini hata olarak değerlendirmiş ve Hz. Osman’ın neden cezayı hak ettiğine dair görüşlerini paylaşmıştır. Bir sonraki hata eden âlim olarak da Hz. Ali’nin tahkîm hususunda vermiş olduğu kararı eleştirerek hem tahkîm hadisesini hem de Nehrevan’da savaşta kendi ifadesiyle tövbe etmiş dört bin kişiyi öldürmüş olmasını hatalı bulmuştur.¹¹⁸

Âlimlerin hatalarına dair başka isimleri de örnek göstermiştir. Hz. Ali’ye biat ettikten sonra bu sözlerinden döndükleri için Talha ve Zübeyr, küçük bile olsa günahları sebebiyle tevhit ehlini müşrik sayan Hâricî Nâfi’ b. Ezrak, müşriklerin çocuklarının da kâfir olduğunu söylediği için Mevlâ benî Hâşim, fakihlere idare kapısını açtığı ve âlimlerin idarecilerin yerlerine göz dikmesine sebep olduğu için Abdülmelik b. Mervân’ın vezirlerinden Zührî bunlar arasındadır. Vercelânî bu isimlerden her birinin hatalı oldukları hususları açıklamış, âyet veya hadisleri zikrederek neden hatalı olduklarını delillendirmeye çalışmıştır.¹¹⁹

Ona göre ümmetin bir diğer âfeti Hz. Peygamber’e yalan yere hadis isnadında bulunmaktır. Vercelânî hadis uydurma ve uydurulan hadisleri kâğıda yazarak satmanın bir dönem meyhane ehli için geçim kaynağı haline geldiğini ve cahillerin çocuklarına ilim için bu kâğıtları satın aldıklarını aktarmıştır. Vercelânî’nin uyardığı bir başka âfet ise bid’at ehli din adamlarıdır. Bu din

117 Vercelânî, *ed-Delîl ve’l-burhân*, 1: 20.

118 Vercelânî, *ed-Delîl ve’l-burhân*, 1: 27.

119 Vercelânî, *ed-Delîl ve’l-burhân*, 1: 27-31.

adamları emredilenden fazlaca ibadet edenler ve kendilerine çok ibadeti ve meşakkati zorunlu kılanlardır. Onlar zamanla namaz ve oruç gibi ibadetlerde birtakım bidatler ihdas ederek şeriatı değiştirmekte ve yeni şeriatı benimsemeye başlamaktadırlar. Şartların getirdiği değişimler de Vercelânî'ye göre bir başka âfettir. Bunları zamanın şartları, mekânın şartları, zaman geçmesiyle birlikte insan fıtrâtı ve tabiatıta meydana gelen değişimler şeklinde sıralamıştır. Vercelânî'nin yer verdiği son âfet ise zâlim idarecilerdir. Ona göre böylesi idareciler insanları zorla Allah'ın dini dışındaki şeylere sürükleyerek insanlara kendi görüş ve uygulamalarını din olarak kabul ettirmeye çalışmaktadırlar. Vercelânî burada Velîd b. Abdülmelik ve Haccâc'ın Cuma namazını öğle vaktinin sonuna kadar geciktirmesini örnek olarak göstermiştir.¹²⁰

Sonuç

İbâziyye'nin önemli âlimlerinden biri olan Ebû Ya'kûb el-Vercelânî eseri *ed-Delîl ve'l-burhân*'da sadece itikâdî değil, siyasî ve toplumsal görüşlerini de paylaşmıştır. Eserin büyük bir kısmında iman, büyük günah, velâyet-berâet, sıfatlar, şefaât, ru'yetullah, va'd-vaîd ve kabir azabı gibi itikâdî konularda görüşlerini beyan etmiş, bu hususlarda bazen Mu'tezile bazen de Ehl-i sünnete yakın durmuştur. Şefaât ve kabir azabı konularında Mutezile'den ayrıştığı görülmektedir.

Vercelânî, Kaderiyye, Mürcie, Müşebbihe, Mücessime, Havâric, Şîa ve Sünniyye gibi mezheplerle ilgili açıklamalar yapmış, Mürcie'nin özellikle iman konusundaki görüşlerine sıkça atıflarda bulunmuştur. Onun Mürcie'nin iman konusundaki görüşleri üzerinde ayrıca durması önemli bir husustur. Zira iman anlayışına ameli de dâhil ederek kapsamını genişleten İbâziyye ile ameli terk etmenin imana bir zarar vermeyeceğini iddia eden Mürcie bu hususta birbirine zıt görüşlere sahiptir. Vercelânî'nin Mürcie'yi şiddetle tenkit etmesi, mezhebinin görüşleri ve döneminin tartışmalarının doğal bir sonucudur.

Vercelânî'nin Havâric hakkındaki görüşleri İbâziyye-Hâricîlik ilişkisi tartışmaları bakımından en dikkate değer olandır. Onun Hâricîlerle ilgili görüşlerine bakıldığında bu zümreyi eleştirdiği, hadiste Mârîka ile kastedilenin Havâric olduğunu ifade ettiği görülmektedir. Onun bu ifadeleri, oldukça katı uygulamalara sahip Ezârika ile Ehl-i sünnetten Mu'tezile'ye farklı görüşleri meczetmiş ılıman bir fırka olan İbâziyye'yi aynı isim altında zikreden fırka tasniflerinin sağlıklı olmadığını bir göstergesidir. Bu hususta mezhebin klasik ve modern dönem kaynaklarına bakmak yerinde olacaktır. Bu kaynaklara bakıldığında, İbâziyye'nin Muhakkime'nin h. 64'te bölünerek Hâricîlerin Ezârika ile devam ettiğini, kendilerinin ana bünye olarak *ehlü'l-istikâme*'yi

120 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 31-33.

temsil ettiklerini iddia ettikleri ve dolayısıyla kendilerini Hâricî görmedikleri gibi bu gruptan ayırttıkları anlaşılmaktadır.

Bu görüşe muvâfık olarak Vercelânî'nin de Hâricîlikle kastettiğinin, Ezârika önderliğinde amelin terki ve büyük günah gibi hususlar sebebiyle Müslümanların canlarını helal görme düşüncesi olduğu anlaşılmaktadır. Modern dönem İbâzî çalışmaları da bu algıyı devam ettirmektedir. Tüm bunlar dikkate alındığında onları tarihi kökenlerindeki ortaklıklarla birlikte karakteristik Hâricî özellikleri tamamen yansıtmayan, dünyada iken Müslümanları muvahhit kabul ederek, canlarına ve mallarına dokunmanın doğru olmadığını benimseyen bir zümre olarak görmek daha doğru olacaktır. Bu doğrultuda İbâziyye'nin en azından isimlendirilme noktasında Hâricîler olarak nitelendirilmemeleri ve bu hususta özen gösterilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

İbâziyye-Hâricîlik bağlantısı ve bunun üzerine yapılan tartışmalar bir kenara bırakıldığında, İbâzîlerin Hâricîlerden ayrılan en önemli özelliklerinden birisi, onların sistemli bir itikâdî düşünceye sahip olmalarıdır. Bazı açılardan Ehl-i sünnet düşüncesine yakın duran bu mezhep, özgün bir itikâdî ve fikhî düşünce sistemi ile büyük günah meselesinde ortaya koydukları "nimet küfrü" anlayışlarıyla küfür anlayışına alternatif bir yorum getirmeye çalışmışlardır. Onlar bu çerçevede tekfirci ve dışlayıcı karakterdeki Hâricîlerin aksine zuhur eden problemlere karşı kendilerine özgü bir metodoloji ortaya koymuşlar ve böylece düşüncelerinin daha büyük kitlelere ulaşması ve günümüze kadar varlığını sürdürmesini sağlamışlardır.

Vercelânî'nin iman ve küfür konusundaki görüşlerine bakıldığında, onun canı ve malı helal gören bir küfür algısının olmadığı, aksine bu durumdaki bir kişinin muvahhit olup tövbe kapısının açık olduğu, tövbe etmediği durumda ebedi cehennemlik olacağı şeklindeki aynı zamanda İbâzî düşüncüyü de yansıtan bir küfür anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Onun metin içerisinde hüküm verirken şirk küfrü ve nimet küfrü şeklinde sürekli bir ayırım yapmaması okuyucunun zihninde zaman zaman karışıklığa yol açsa da metne İbâzî düşüncenin bu küfür anlayışı ile bütüncül şekilde bakıldığında kullandığı lafızlar ile kastettiği mana daha iyi anlaşılacaktır.

Şüphesiz velûd bir âlim olan Vercelânî'nin tüm görüşlerini bir makalenin sınırları dâhilinde dile getirmek mümkün değildir. Yalnızca bir eseri bağlamında değerlendirmeye çalıştığımız, Türkiye'de yeterince tanınmayan bu âlimin diğer eserleriyle birlikte farklı İbâzî kelamcılarla da fikirlerinin karşılaştırıldığı yeni çalışmaların yapılması alana katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- A'veşt, Bükeyr b. Saîd. *Dirâsât İslâmiyye fi'l- usûli'l-İbâziyye*. 3. Baskı. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Arı, Mehmet Salih. "Vercelânî, Ebû Zekerıyyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 51-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bâcû, Muştafa b. Şâlih. *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve fikrühü'l- usûli muşkârene bi-Ebî Hâmid el-Ğazzâlî*. Maskat: Vizâretü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Seşkâfe, 1995.
- Bâcû, Muştafa b. Şâlih. *Mucemü alâmi'l-İbâziyye mine'l-karni'l-evvel el-ħicrî ile'l-aşri'l-hâzir: kısmi'l-Ġarbi'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2000.
- Bağdâdî, Ebû Manşûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muḥammed. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Maḥbatü'd-Devle, 1928.
- Bağdâdî, Ebû Manşûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muḥammed. *el-Farḫ beyne'l-fıraḫ*. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 2008.
- Bebek, Adil. "Kebîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 163-164. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bulut, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Câbirî, Ferhat. *el-Bu'dü'l-ħadârî li'l-akîdeti'l-İbâziyye*. B.y.: Maḥbatü'l-Elvânî'l-Hadîs, 1989.
- Dercînî, Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. Saîd b. Süleymân Temicârî. *Ṭabaḫâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*. Nşr. İbrâhîm Ṭallây. 2 Cilt. Cezâir: Maḥbatü'l-Ba's, 1974.
- Dündar, M. Mücahid. "Otantik Bir Vehbî-İbâzî Akâid Metni: Akîdetü't-tevhîd li-Amr İbn Cümeý". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2013): 271-302.
- Eş'arî, Ebü'l-Ḥasan, Ali b. İsmâil. *Maḫâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'ħtilâfü'l-muşallîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Aşriyye, 2009.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbâziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 256-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Gaiser, Adam. *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of The Ibadî Imamate Traditions*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Gömbeyaz, Kadir. "Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefler mi? Metodik Bir Tartışma". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 9/1 (2016): 77-98.
- Hizmetli, Sabri. "İbâdilikte Azzâbe". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987): 285-301.
- Hizmetli, Sabri. "İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnancı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986): 180-204.
- İbâzî, İbn Sellam. *Bed'ü'l-İslâm ve şerâiü'd-dîn*. Thk. Werner Schwartz. Wiesbaden: Dârü Şâdir, 1986.
- İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil el-Ḳureşî el-Buşrâvî ed-Dımaşķî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1992.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Ḥasen İzzüddîn Alî b. Muḥammed b. Muḥammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîḫ*. 11 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.

- Kavas, Ahmet. "Mizâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 203-204. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Keleş, Ahmet. "73 Fırka Üzerine Bir İnceleme". *Marife* 5/3 (2005): 25-45.
- Kılavuz, Ulvi Murat. "Kuzey Afrika İbâzî Akidesi: Cenâvünî Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2015): 71-123.
- Lewicki, Tadeusz. *el-Müerrihûne'l-İbâziyyûn fi târîhi İfrîkiyye's-şimâliyye*. Trc. Mâhir Cerrâr - Rîmâ Cerrâr. Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2000.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâziyye: mezhebu İslâmî mu'tedil*. 2. Baskı. Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, ts.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâziyye fi meokibi't- târîh: el-İbâziyye fi Tûnis*. Beyrut: Dârü's-Şekâfe, 1966.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâziyye beyne'l-fırakı'l-İslâmiyye*. Uman: Mektebetü'd-Ġâmirî, 1972.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâziyye: dirâsetün mürekkezetün fi uşulihim ve târîhihim*. 2. Baskı. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1987.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâziyye fi meokibi't-târîh: el-halkatü'l-ûlâ neş'eti'l-mezhebi'l-İbâzî: el-halkatü's-sâniye el-İbâziyye fi Libya*. 2. Baskı. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1993.
- Muhammed, Beşîr Misi'. *Şühbetü nisbeti'l-İbâziyye ilâ Havâric*. Uman: Mektebetü'd-Ġâmirî, 2018.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemu a'lâmi'l-Cezâir min şadri'l-İslâm hattâ'l-aşri'l-hâzır*. Beyrut: Müessesetü Nüveyhizi's-Şekâfiyye, 1980.
- Önkâl, Ahmet. "Tahkîm Olayı Üzerine Bir Değerlendirme". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 1/2 (2003): 33-68.
- Öz, Mustafa. "Halka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 359-360. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Öz, Mustafa. "İstî'râz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 374. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Özdemir, Ahmet. *İbâziyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebi' b. Habîb'in Müsned'i*. Mardin: Şırnak Üniversitesi, 2018.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Uşûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kâhire: Mektebetü'l-Eşeriyye, 2003.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Darü'l-Mârife, 2008.
- Şemmâhî, Ebü'l-Abbâs Bedrüddîn Aḥmed b. Saîd b. Abdilvâhid. *Kitâbü's-Siyer*. Thk. Muḥammed Ḥasan. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Medâri'l-İslâmî, 2009.
- Tuayme, Şâbir. *el-İbâziyye: akîdeten ve mezheben*. Beyrut: Darü'l-Cıl, 1986.
- Vercelânî, Ebü Ya'kûb b. İbrâhîm es-Sedrâtî. *ed-Delîl ve'l-burhân li-ehli'l-ukûl*. Thk. Sâlim b. Aḥmed el-Ḥarisî. 2. Baskı. 3 Cilt. Amman: Vizâretü't-Türâs ve's-Şekâfe, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Şefaât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 412-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
- Yıldız, Harun. "Ali Yahya Muammer'in Çalışmalarında İbâdîlik". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 8/1 (Bahar 2015): 7-51.
- Yıldız, Metin. "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi". *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 294-318.
- Yiğit, İsmail. "Sıffîn Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

The Main Doctrines of Ibādīyya in the Context of An Ibādī Scholar Abū Ya'qūb al-Warjalānī's Work *al-Dalīl wa'l-burhān*

(Extended Abstract)

About 25 years after the death of Prophet Muhammed, as a solution to the disagreement between the parties in the Siffin War, the idea of arbitration (*tahkīm*), acceptance of arbitration of the Qur'an, was put forward. As a result of this arbitration, a group of the Tamim tribe separated from the majority by claiming that they would not accept the arbitration except Allah, and in the future they were called Khārijites. The division of Muslims for a political reason for the first time led to a new theological and political debate in Islamic thought and its influence lasted for centuries.

Khārijism which is accepted as the first political sect in the history of Islam, has been divided into sub-branches in time. Ibādīyya is one of these branches and still alive. However, there is a debate on this assumption that Ibādīyya is a branch of Khārijism. This assumption substantially belongs to a classification of classical period Sunni theologians such as Abū al-Hasan al-Ash'arī, 'Abd al-Kāhir al-Baghdādī and al-Shahrestānī and is not accepted by Ibādīs today. They persistently distinguish themselves from the Kharijites and state that they do not accept widespread Khārijī attitudes, such as conceding the blood and property of Muslims who abandoned acts or committed great sin, *halāl*.

As the Science of History of Islamic Sects adopts that recognizing a sect through its own resources is the most important thing for reaching the right information about them. With this perspective, we have discussed in this article the basic ideas of Ibādīyya in the context of a prominent Ibādī scholar Abū Ya'qūb al-Warjalānī's work *al-Dalīl wa'l-burhān*.

Abū Ya'qūb Yūsuf b. Ibrāhim Sadrāfī al-Warjalānī was a scholar who had an important place in the history of Ibādīyya. He was born in Sadrāte, Warjalan, a city in southern Algeria. Warjalānī took his first education in Sadrāte and then took journeys to Andalusia, Sudan and Hijaz which had made a great contribution to his intellectual development. In the first years of his education, he went to Andalusia to take education and he lectured students from both Arab countries and Europe. He later studied chemistry in Toledo. He was particularly interested in astronomy and geography. Then he carried out scientific and commercial journeys to some parts of Sudan and Africa. It is stated in the sources that he went to a point very close to the equator line and was among the first discoverers of this line. When he visited Hijaz for pilgrimage, he observed communities with various cultures and traditions. Warjalānī passed away in 570/1175.

Warjalānī had many works in different branches of science. Among these works, the work *al-Dalīl wa'l-burhān* we have examined in our article has been

kept apart from other İbâdî kalâm works because of its comprehensive collection of knowledge, explaining the issues thoroughly, giving both rational and religious reasons strongly, including the views of the opposite sides.

The theological views of Warjalânî include faith, great sin, *walāya-barā'a*, divine attributes, intercession, seeing God (*ru'yet Allah*), *wa'd-wa'id*, the creation of the Qur'ân and grave punishment. Contrary to the Khārijites, İbâdîs do not accept the killing of a person who abandoned an act or committed a great sin. Such a person is not named as believer or infidel, but as *muwāhhid*. Warjalânî expressed his views on the faith by showing evidences of verses and hadiths in his work. Such a person according to him is *muwāhhid* and his property and his life is not halāl. According to Warjalânî, the repentance is always acceptable for the person who commits great sin. If s/he dies without repentance s/he is punished with hell. His other theological views are: *Walāya* which means asking for Muslims' forgiveness, praying and helping them and *barā'a* means staying away from disbelievers are obligations. The Qur'ân is composed of letters and sounds and everything except Allah is created. For this reason, the Qur'ân is created. In the Hereafter, intercession is right, which means that prophets and those who are permitted will ask for forgiveness of believers. *Wa'd* which means to award people who perform good acts in their life and *wa'id* means to punish people who perform evil acts are rights. Seeing God is not possible neither in the world nor in hereafter. The grave punishment is right.

The views of Warjalânî on sects include Qadariyya, Murjia, Khawārij, Shīa, Mushabbiha and Mujassima. He criticized Qadariyya on acts, Murjia on faith, Khawārij on killing people who commit great sin, Shīa on their relations with 'Alī. Warjalânî gave place his opinions about 4 caliphs in his work. He tried to prove that Abū Bakr and Omar's caliphates were right. He asserted that the second period of 'Uthmān's caliphate and after arbitration of 'Alī's caliphate were invalid.

As for his social views, he listed the reasons that led societies to disaster under the title "*disasters of the Ummah*". Arising sinful scholars and ignorant servants, ruling people cruel rulers, referring a non-hadith to Prophet, increasing soldiers in society are some of these disasters.

As a result, Abū Ya'qûb al-Warjalânî who is one of the most important İbâdî scholars, shared not only his theological opinions but also his political and social views in *al-Dalîl wa'l-burhân*. Given these opinions, it is obvious that he sometimes stayed close to Mu'tazilite and sometimes near the Sunnites. It can be seen that it differed from Mu'tazilite in the subjects of intercession and grave punishment. The opinions of Warjalânî on Khārijites should be considered in regard to sect's classification. In this context, it is understood that İbâdîyya should not be considered as Khārijî at least in point of naming and be separated from Khārijites.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

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

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 39, Yıl/Year: 2019 (Haziran/June)

**İMAM HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNDE OKUL AİDİYET
DUYGUSU (ÇORUM ÖRNEĞİ)**

*Sense of School Belonging Among Imam Hatip High School Students
(Çorum Case)*

Nevzat GENCER

Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı – Ph.D. Candidate, Hitit University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Çorum/Turkey

nevzatgencer@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-9619-8119>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 18/01/2019

Kabul Tarihi/Date Accepted: 27/03/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2019

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.514384>

Atıf/Citation: Gencer, Nevzat. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Okul Aidiyet Duygusu (Çorum Örneği)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 149-172.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Okul Aidiyet Duygusu (Çorum Örneği)

Öz

Temel amacı, imam hatip lisesi (İHL) öğrencilerinde okul aidiyet duygusunun incelenmesi olan bu araştırma, 2018-2019 öğretim yılında Çorum il merkezinde bulunan imam hatip liselerinde öğrenim görmekte olan 276 öğrenci (145 kız, 131 erkek) üzerinde gerçekleştirilmiştir. Verilerin toplanmasında Aşlamacı ve Eker tarafından geliştirilen "İHL Okul Aidiyeti Ölçeği" kullanılmıştır. SPSS 16.0 paket programına aktarılan verilerin analizi, betimsel istatistikler ile bağımsız gruplar t testi ve tek yönlü varyans analizi ile yapılmıştır. Elde edilen bulgulara göre, öğrencilerin okula aidiyet düzeyinin ($X=3,51$) yüksek olduğu tespit edilmiştir. Cinsiyetlerine göre öğrencilerin okul aidiyet ölçeği puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamakla birlikte, erkek öğrencilerin ortalamalarının kız öğrencilerin ortalamalarına göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Ayrıca ölçekten aldıkları puanlar, öğrencilerin sınıf düzeylerine, ebeveynin eğitim durumuna, ailenin gelirine ve geçmiş öğretim yılı akademik başarı durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermezken ($p>0.05$), İHL tercih sebepleri ve üniversitede okumak istedikleri alanlara göre ise gruplar arasında anlamlı farklılıklar bulgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Aidiyet, Okul Aidiyet Duygusu, İmam Hatip Lisesi.

Sense of School Belonging Among Imam Hatip High School Students (Çorum Case)

Abstract

This research, the main purpose of which is to examine the sense of school belonging of imam hatip high school (IHHS) students, has been carried out on 276 students (145 girls, 131 boys) who are studying at imam hatip high schools in the city center of Çorum in the 2018-2019 academic year. "IHHS School Belonging Scale" which was developed by Aşlamacı and Eker was used for data collection. The analysis of the data transferred to the SPSS 16.0 package program has been done by descriptive statistics, independent groups t test and one way variance analysis. According to the findings, it has been found that the students' level of school belonging ($X=3.51$) is high. Although there is no statistically significant difference between the scores of the students' school belonging scale according to their gender, it has been determined that the average of male students is higher than the average of female students. Moreover, while the scores obtained from the scale do not show a significant difference according to the students' class levels, the educational level of the parents, the income of the family and the academic achievement level of the past year ($p> 0.05$), there are significant differences between the groups according to the students' reasons for the IHHS preference and the fields they want to study at university.

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

Keywords: Psychology of Religion, Belonging, Sense of School Belonging, Imam Hatip High School.

Giriş

Aidiyet; ilişkililik, topluluk duygusu, sınıf üyeliği, destek ve kimlik duygusu gibi birçok açıdan tanımlanan geniş bir kavramdır.¹ Kelime olarak, "ait olma hali", "mensubiyet", "ilişkinlik" anlamlarına gelen "aidiyet", esasında ilişkilendirme şeklinde de anlaşılabilir. Söz konusu ilişkilendirmenin yönü herhangi bir nesneye, insana, topluluğa, etnik grup ya da sosyal bir kategoriye olabilir. Bu durum insanın kendini tanımlamada kullandığı unsurların çeşitliliği oranında genişletilebilir. Kimliğe iliştilen unsurların birey için ürettiği

1 Karen F. Osterman, "Students' Need for Belonging in the School Community", *Review of Educational Research* 70/3 (2000): 326-329.

tanımlayıcı başlık, farklı bir açıdan bakıldığında aidiyetin bir parçası olabilmektedir. Bu şekilde aidiyet kavramı kimliğin bir parçası olarak yeni bir boyut kazanır. Ait olma, birey ve toplum arasında kurulan bağın bir ifadesi olmakla birlikte, aynı zamanda insanları benzer kategoriler içerisinde anlamaya da yardımcı olur.²

İnsanın sosyalleşme sürecinde aileye, takıma ya da millete ait olma duygusu önemli değerler arasında kabul edilmekte, bu duygu kişinin toplumdaki rolünün belirlenmesinde ve onun belirli bir statü kazanmasında önemli bir olgu olarak görülmektedir.³

Bununla birlikte aidiyet duygusunun uzun süredir eğitimin önemli bir bileşeni olduğu düşünülmektedir.⁴ Okula aidiyet duygusu; öğrencinin okulun sosyal ortamında öğretmenler ve diğer yetişkinler tarafından kişi olarak onaylanma, saygı görme, dâhil edilme ve desteklenme düzeyine yönelik öznel duygu durumunu ifade etmektedir.⁵ Yapılan bir araştırmada, aidiyetin okulda kabul ve saygı görme, okula dâhil olma hissi, okulun bir üyesi olmanın gururunu hissetme ve okulu kendi kimliğini tanımlamak için kullanma duyguları ile ilişkili olduğu tespit edilmiştir.⁶

Öğrencinin kendisini okula bağlı ya da okuluna ait hissetmesi konusunda mevcut literatür okul bağlılığının üç boyutunun bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bunlar; duygusal, davranışsal ve bilişsel boyutlardır. Duygusal boyut; öğrencinin okula, öğretmenlerine ve akranlarına karşı olumlu duygularını içerir. Davranışsal boyut, öğrencinin okulda süregelen akademik ya da sosyal etkinliklere katılımını ifade eder. Müfredat dışı gözlemlenebilir sportif faaliyetler ile benzeri diğer kulüp faaliyetlerine katılım, ödevlerini yapma, aldığı puanlar ve başarı testlerindeki düzeyi gibi eylem ve performansı bu kapsamdadır. Okul bağlılığının üçüncü boyutunu oluşturan bilişsel boyut ise; öğrencinin kendisi, okulu, öğretmenleri ve diğer öğrenciler hakkındaki algı ve inançlarını içerir (örn. öz-yeterlik, motivasyon, öğretmenlerin veya akranların ilgisi, istek ve beklentileri).⁷

2 Duygu Alptekin, *Toplumsal Aidiyet ve Gençlik: Üniversite Gençliğinin Aidiyeti Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011), 20.

3 Hasan Şahan, *Üniversite Öğrencilerinin Sosyalleşme Sürecinde Spor Aktivitelerinin Rolü* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007), 81-82.

4 Matthew A. Capps, *Characteristics of A Sense Of Belonging and Its Relationship to Academic Achievement of Students in Selected Middle Schools in Region IV and VI Educational Service Centers, Texas* (Doktora Tezi, Texas A&M University, 2003), 8.

5 Carol Goodenow - Kathleen E. Grady, "The Relationship of School Belonging and Friends' Values to Academic Motivation Among Urban Adolescent Students", *Journal of Experimental Education* 62/1 (1993): 60-61.

6 Capps, *Characteristics of A Sense Of Belonging*, 10.

7 Shane R. Jimerson v.dğr., "Toward an Understanding of Definitions and Measures of School Engagement and Related Terms", *The California School Psychologist* 8 (2003): 7.

Çocuk ve gençlere, günlük zaman dilimlerinin önemli bir kısmını geçirdikleri okullarda, kendilerini huzurlu, mutlu ve güvende hissettikleri eğitim ortamlarının sunulması, okula ve genel olarak eğitimlerine bağlılıklarını arttıracak önemli faktörlerden birisidir. Özellikle eğitimin bilişsel çıktıları üzerindeki etkisi nedeniyle öğrencide okula yönelik olumlu tutumlar geliştirmek, eğitim alanında önemsenen konular arasındadır.⁸

Osterman, aidiyet deneyiminin önemli psikolojik süreçlerle ilişkili olduğunu söylemektedir. Ona göre ilişkinlik duygusu yaşayan çocuklar daha güçlü bir iç kaynağa sahiptir. Kendilerini daha yetkin ve özerk olarak algırlarlar ve içsel motivasyonları yüksektir. Kimlik, bağlılık ve performans duyguları da güçlüdür. Aidiyet duygusu olan öğrencilerin okula, sınıf çalışmalarına, öğretmenlere ve akranlarına karşı tutumları daha olumludur. Okulu daha fazla severler ve okula daha fazla bağlılık hissederler. Okul etkinliklerine daha çok katılırlar ve öğrenme sürecinde kendilerine daha çok yatırım yaparlar.⁹ Hatta öğrencilerin okul aidiyetine yönelik öznel duygu durumlarının özellikle okulu bırakma riski olan öğrenciler arasında akademik motivasyon, bağlılık ve katılım üzerinde potansiyel olarak önemli bir etkisinin olduğu ifade edilmektedir.¹⁰

Özetle; okul aidiyeti ve desteğinin tüm öğrenciler için önemli olduğunda kuşku yoktur ve bu ikisi birlikte birçok öğrencinin akademik başarısı için kritik öneme sahiptir.¹¹ Yurt dışında yapılan pek çok araştırma da öğrencinin okul aidiyet duygusu ile akademik başarısı üzerinde etkisinin olduğunu göstermektedir. Okula aidiyet duygusu ile yüksek başarının, akademik motivasyon ve akademik öz yeterlikle olumlu, okulu terk etme ile de olumsuz yönde yüksek ilişkiler gösterdiği tespit edilmiştir.¹² Ülkemizde ise farklı tür lise öğrencileri üzerinde okula aidiyet konusu çeşitli başlık ve içerikte ve sınırlı sayıda ele alınmıştır. Sarı¹³, Duy ve Yıldız¹⁴, Doğan¹⁵, Arslan¹⁶ ve Altınsoy ve

8 Mediha Sarı, "Lise Öğrencilerinde Okula Aidiyet Duygusu", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2013): 147.

9 Osterman, "Students' Need for Belonging in the School Community", 331-332.

10 Goodenow - Grady, "The Relationship of School Belonging and Friends' Values to Academic Motivation Among Urban Adolescent Students", 60.

11 Carol Goodenow, "Strengthening the Links Between Educational Psychology and the Study of Social Contexts", *Educational Psychologist* 27/2 (1992): 186.

12 Sarı, "Lise Öğrencilerinde Okula Aidiyet Duygusu", 148.

13 Sarı, "Lise Öğrencilerinde Okula Aidiyet Duygusu", 147-160.

14 Baki Duy - M. Ali Yıldız, "School Attachment and Loneliness in Early Adolescents with Different Bully Status", *Education and Science* 39/174 (2014): 173-188.

15 Abdullah Doğan, *Ortaöğretim Öğrencilerinin Kural Dışı Davranış Göstermelerinde Öğrenim Hayatlarını Denetleyememe İnancı, Özsaygı ve Okula Aidiyet Duygularının Rolü* (Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, 2015).

16 Gökmen Arslan, "Lise Öğrencilerinde Reddedilmişlik Duygusu, Akademik Başarı, Akademik Yeterlik ve Eğitimsel Amaçlar Arasındaki İlişki", *Eğitim ve Bilim* 41/183 (2016): 293-304.

Özyer'in¹⁷ çalışmalarını buna örnek olarak verebiliriz. Ancak imam hatip lisesi öğrencileri bağlamında iki çalışma dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi Korkmaz¹⁸ tarafından yapılan çalışmadır. Araştırmacı bu çalışmada İHL öğrencilerinin bu okulu tercih süreçleri, nedenleri ve beklentilerini çeşitli boyutlarıyla ele almıştır. Diğer ise; Aşlamacı ve Eker tarafından yapılan ve İHL öğrencilerinin okul aidiyet düzeylerini dini tutumlarıyla birlikte ele aldığı çalışmadır.¹⁹ Aşlamacı ve Eker'in çalışması dışında imam hatip liselerinde okul aidiyeti bilimsel çalışmalara henüz konu edilmemiştir.

Son yıllarda bir kısmı proje okulu olarak hizmet veren okullarla birlikte 2017-2018 Eğitim-Öğretim yılı verilerine göre, ülke genelinde 1,604 imam hatip lisesi bulunmaktadır ve bu liselerde toplam 514,806 öğrenci öğrenim görmektedir.²⁰ Nicel olarak belirli bir düzeyin yakalandığı anlaşılan imam hatip liselerinin nitel olarak da istenilen seviyelere ulaşması için bu okulların ve bu okullarda verilen eğitimin çok çeşitli ve derinlikli olarak araştırmalara konu edilmesi gerekmektedir. Bu ve benzer çalışmalar yoluyla eğitimin en önemli paydaşı olan öğrenci profilinin betimlenmesi, öğrencilerin duygusal, davranışsal ve bilişsel anlamda kendisini imam hatipli olarak görüp görmemesi, okulunu benimseme düzeyi ve bu kimlik üzerinden bir gelecek tasavvuruna sahip olup olmama durumunun olgusal tespiti önemlidir. Böylece bu okullarda sunulan hizmetlerin daha etkili ve verilen eğitimin daha kaliteli olmasına yönelik politikaların gözden geçirilmesi ve yeni yaklaşımların ortaya konulması fırsatı oluşacaktır.

Bir saha araştırması olan bu çalışmada da, İHL öğrencilerinin okul aidiyet düzeylerinin bazı değişkenlere göre farklılaşp farklılaşmadığı incelenmektedir. Ayrıca öğrencilerin İHL'yi tercih sebepleri ile üniversitede okumak istedikleri alan/bölüm gibi başlıklara yönelik tespitlerde bulunmak da amaçlanmıştır. Buna göre; araştırmanın temel problem cümlesi, "İmam hatip lisesi öğrencilerinin okul aidiyet düzeyleri cinsiyet, sınıf, anne-babanın öğrenim durumu, ailenin ekonomik durumu, öğrencinin başarı durumu, İHL tercih sebebi, üniversitede okumak istediği alan/bölüm değişkenleri açısından farklılık göstermekte midir?" şeklinde belirlenmiştir.

17 Fatma Altınsoy - Kübra Karakaya Özyer, "Liseli Ergenlerde Okula Aidiyet Duygusu: Umut-suzluk ve Yalnızlık ile İlişkileri", *İlköğretim Online* 17/3 (2018): 1751-1764.

18 Mehmet Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri" *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2013): 7-40.

19 İbrahim Aşlamacı - Emrah Eker, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dini Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/32 (2016): 7-38.

20 Milli Eğitim Bakanlığı, *Milli Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim* (Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu, 2018), 128.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmada bağımlı değişken olarak belirlenen imam hatip lisesi öğrencilerinin okula karşı aidiyet duygusu düzeylerinin; bağımsız değişkenler olan cinsiyet, sınıf düzeyi, anne-babanın öğrenim durumu, ailenin ekonomik durumu, öğrenci başarı durumu, İHL tercih sebebi, üniversitede okumak istediği alan/bölüm ile arasındaki ilişkisi incelenmektedir. Bu nedenle araştırmanın değişkenlerine ait veriler, betimsel tarama modeline uygun olarak tablolaştırılarak açıklanmıştır. Ayrıca öğrencilerin okul aidiyet düzeylerinde bazı değişkenlere göre bir farklılaşmanın olup olmadığının belirlenmesi amaçladığından araştırma “Karşılaştırmalı İlişkisel Tarama”²¹ modeline uygun olarak gerçekleştirilmiştir.

1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni, 2018-2019 eğitim-öğretim yılında Çorum il merkezinde bulunan altı imam hatip lisesinde öğrenim gören toplam 2698 öğrenciden oluşmaktadır. Örneklemi ise farklı sınıf düzeylerinden ve cinsiyete göre alt evrenlerden alınan 276 öğrenciden oluşmaktadır. Örneklem belirlenmesinde “Tabakalı Örneklem” yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemde her bir evrenden alınacak elaman miktarı, o alt evrenin bütün evren içindeki payına göre belirlenmektedir. Böylece alınacak örneklem, evreni tüm alt dilimleri ile temsil etmesi güvence altına alınmış ve araştırma açısından önemli olan bazı alt evrenlerin özellikleri salt şans faktörüne bırakılarak örneklem dışında kalmasının önüne geçilmiş olmaktadır.²² Örneğin her sınıf düzeyi evrenin alt tabakaları olarak düşünülebilir ve her tabakadan belli sayıda öğrenci çekilerek örneklem oluşturabilir. Bu şekilde toplam örneklem içinde her sınıf, eşit düzeyde ya da evrendeki oranı ölçüsünde temsil edilebilir.²³ Bu çalışmada da okulların 9., 10. 11. ve 12. Sınıf düzeyleri evrenin alt tabakaları olarak düşünülmüştür. Betimsel araştırmalarda örneklem alınacak oran minimum %10 olabildiğinden²⁴ bu okullarda öğrenim gören kız ve erkek öğrenci dağılımı da dikkate alınarak toplam evrenin %10’undan biraz fazlası örneklem dâhil edilmiştir. Hedeflenen sayıda öğrencinin belirlenmesinde de “Basit Tesadüfî Örneklem”²⁵ yöntemi kullanılmıştır. Evreninin okul ve sınıf düzeyinde dağılımı Tablo 1’de, örneklem dağılımı ise Tablo 2’de gösterilmiştir.

21 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, 5. Baskı (Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., 1994), 77-84.

22 Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, 113-114.

23 Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005), 105.

24 Mine Arlı – Hamil Nazik, *Bilimsel Araştırmaya Giriş* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2001), 77.

25 Basit Tesadüfî Örneklem Yöntemi için bk. Ayhan Ural - İbrahim Kılıç, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Detay Yayınları, 2005), 34.

Tablo 1. Evrenin Okul ve Sınıf Düzeyine Göre Dağılımı

Sınıf	ŞEOİHL	HKİHL(E)	ŞMSİHL	ŞOAİHL	BİHL(K)	HKİHL(K)	Toplam
9. Sınıf	131	86	66	83	140	123	629
10. Sınıf	157	137	53	125	98	165	735
11. Sınıf	177	113	-	65	142	239	736
12. Sınıf	204	130	-	-	132	132	598
Genel	669	466	119	273	512	659	2698
Toplam							

ŞEOİHL: Şehit Erol Olçok AİHL

HKİHL(E): Prof. Dr. H. Karaman AİHL (Erkek)

ŞMSİHL: Şehit Mustafa Solak AİHL (Erkek)

ŞOAİHL: Şehit Osman Arslan AİHL (Kız)

BİHL(K): Buharaevler AİHL (Kız)

HKİHL(K): Prof. Dr. H. Karaman AİHL (Kız)

Tablo 1'e göre; 9., 10., 11. ve 12. Sınıf düzeylerinde Şehit Erol Olçok AİHL'de 669, Prof. Dr. Hayreddin Karaman Erkek AİHL'de 466, Şehit Mustafa Solak AİHL'de 119, Şehit Osman Arslan Kız AİHL'de 273, Buharaevler Kız AİHL'de 512 ve Prof. Dr. Hayreddin Karaman Kız AİHL'de de 659 öğrenci olmak üzere toplam 2698 öğrenci öğrenim görmektedir. Bu veriler; söz konusu sınıflar düzeyinde toplam öğrencisi en fazla olan okulun Şehit Erol Olçok AİHL, en az sayıda öğrencisi olan okulun da Şehit Mustafa Solak AİHL olduğunu göstermektedir. Tüm okullarda sınıf düzeyinde en az öğrenci sayısı 12. Sınıflardır (n=598). Ayrıca 10. (n=735) ve 11. Sınıflarda (n=736) öğrenim gören öğrencilerin sayıları da birbirine eşit denilebilir.

Tablo 2. Örneklemenin Okul ve Sınıf Düzeyine Göre Dağılımı

Sınıf	ŞEOİHL	HKİHL(E)	ŞMSİHL	ŞOAİHL	BİHL(K)	HKİHL(K)	Toplam
9. Sınıf	14	9	7	8	15	13	66
10. Sınıf	16	14	5	12	10	17	74
11. Sınıf	18	12	-	7	15	24	76
12. Sınıf	21	13	-	-	13	13	60
Genel	69	48	12	27	53	67	276
Toplam							

ŞEOİHL: Şehit Erol Olçok AİHL

HKİHL(E): Prof. Dr. H. Karaman AİHL (Erkek)

ŞMSİHL: Şehit Mustafa Solak AİHL (Erkek)

ŞOAİHL: Şehit Osman Arslan AİHL (Kız)

BİHL(K): Buharaevler AİHL (Kız)

HKİHL(K): Prof. Dr. H. Karaman AİHL (Kız)

Tablo 2 örneklemin okul ve sınıf düzeyine göre dağılımını göstermektedir. Buna göre; tüm sınıflar düzeyinde Şehit Erol Olçok AİHL'den 69, Prof. Dr. Hayreddin Karaman Erkek AİHL'den 48, Şehit Mustafa Solak AİHL'den 12, Şehit Osman Arslan Kız AİHL'den 27, Buharaevler Kız AİHL'den 53 ve Prof. Dr. Hayreddin Karaman Kız AİHL'den de 67 öğrenci olmak üzere toplam 276 öğrenci araştırmanın örneklemini oluşturmaktadır. Bu veriler; en fazla örneklemin toplam öğrencisi en fazla olan Şehit Erol Olçok AİHL'de (n=69), en az örneklemin ise öğrenci sayısı en az olan Şehit Mustafa Solak AİHL'de olduğunu göstermektedir.

1.3. Veri Toplama Araçları

Öğrencilerin okul aidiyet duygusunu etkileyebileceği düşünülen bağımsız değişkenler araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi anketiyle, öğrencilerin okul aidiyet duygusu ise “İHL Okul Aidiyeti Ölçeği” ile tespit edilmiştir. Aşlamacı ve Eker tarafından geliştirilen ölçekte toplam 7 madde bulunmaktadır. Araştırmacılar öncelikle oluşturdukları madde havuzundan 13 maddelik bir ölçek formu hazırlamışlar ve İstanbul’da iki imam hatip lisesinde öğrenim gören 286 öğrenci üzerinde ölçeğin pilot uygulamasını gerçekleştirmişlerdir. Elde ettikleri verilere göre de ölçeğin yapı geçerliliği ile güvenilirlik çalışmasını gerçekleştirmişlerdir. Ölçeğin geçerlilik ve güvenilirlik değerleri, 3775 öğrencinin katıldığı asıl uygulamada tekrar incelenmiştir.

Verilerin faktör analizine uygun olup olmadığını tespit etmek amacıyla Kaiser Mayer Olkin (KMO) ve Barlett testleri yapılmış ve KMO değeri ,844; Barlett testi değeri de .00 anlamlı ($p < .01$) bulunmuştur. Bu değerler ölçeğin faktör analizi için uygun olduğunu göstermektedir.²⁶ Yapı geçerliliğinin sağlanabilmesi için faktör analizi yapılmış ve herhangi bir faktör altında yeterli yük değerlerine ulaşmayan maddeler ölçekten çıkarılmıştır. Böylece tek boyutta yedi maddeden oluşan İHL Okul Aidiyet ölçeği elde edilmiştir. Yedi maddeli ölçekte açıklanan toplam varyans oranı 45,48’dir. Maddelerin faktör yükleri ,53 ile ,79 arasında değişmektedir. Ölçeğin güvenilirlik düzeyini belirlemek amacıyla da Croanbach Alpha iç tutarlılık katsayısı hesaplanmış ve alfa değeri ,797 olarak bulunmuştur.²⁷

Bu araştırma için yapılan faktör analizi çalışmasında ise İHL Okul Aidiyet ölçeğine ilişkin KMO katsayısı ,725 bulunmuş, Barlett testi anlamlı ($p < .01$) çıkmıştır. Geçerlik analizi sonucunda ölçeğin tek boyutta toplandığı tespit edilmiştir. Tek boyutun açıkladığı toplam varyans oranı %40,55’dir. Maddelerin faktör yükleri ,44 ile ,84 arasında değişmektedir. Ayrıca ölçeğin düzeltilmiş madde toplam korelasyonlarına bakılmış, korelasyonlarının ,31 ile ,67 arasında değiştiği gözlenmiştir. Örneklem üzerinden ölçeğin toplam puana yönelik iç tutarlılık katsayısı Cronbach Alpha yöntemiyle hesaplanmış ve bu değer ,723 olarak bulunmuştur. Yapılan geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları sonucunda, ölçeğin bu çalışma için uygun olduğu söylenebilir.

Ölçek maddelerine verilen cevaplar olumlu maddeler için “tamamen katılıyorum” (5), “katılıyorum” (4), “kararsızım” (3), “katılmıyorum” (2) ve “hiç katılmıyorum” (1) şeklinde 5’den 1’e doğru puanlandırılmış, olumsuz maddelerde ise puanlama 1’den 5’e doğru ters yönde yapılmıştır. Elde edilen or-

26 Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2002), 67.

27 Aşlamacı - Eker, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve ...”, 15-16.

talamalara göre 1.00-1.80 puan arası “çok düşük”, 1.81-2.60 puan arası “düşük”, 2.61-3.40 puan arası “orta”, 3.41-4.20 puan arası “yüksek” ve 4.21-5.00 puan arası da “çok yüksek” aidiyet düzeyi olarak değerlendirilmiştir.²⁸

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma verilerini toplamak üzere geliştirilen kişisel bilgi anketi ile “İHL Okul Aidiyet Ölçeği”, Çorum il merkezinde bulunan altı imam hatip lisesinin 9., 10., 11. ve 12. Sınıfında öğrenim görmekte olan toplam 284 öğrenciye uygulanmıştır. Veriler 2018 yılı Aralık ayı içerisinde farklı tarihlerde bizzat okullara gidilerek toplanmıştır. Uygulama sırasında okul yönetimleri ve meslek dersleri öğretmenlerinden de destek alınmıştır. Ölçek maddelerinin tamamında 5 ve 1 seçeneklerini işaretleyen ve sorulardan bazılarında cevap vermeyen toplam 8 öğrencinin anketi değerlendirme dışında tutulmuştur. Değerlendirme kapsamına alınan 276 anketten elde edilen veriler SPSS 16.0 paket programına aktarılmış ve verilerin analizinde betimsel istatistiklere yer verilmiştir. Verilerin normal dağılıp dağılmadığını anlamak için Kolmogorov Smirnov normallik testi yapılmıştır. Test sonucunda basıklık ve çarpıklık değerlerinin -1,5 ile +1,5 arasında olduğu görüldüğünden verilerin normal dağıldığı kabul edilmiştir. Ayrıca öğrencilerin okul aidiyet düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre anlamlı düzeyde farklılaşıp farklılaşmadığı ikili gruplar için t-testi, ikiden fazla gruplar için ise tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ile anlaşılmasına çalışılmıştır. Farklılaşmanın olduğu sonuçlarda farklılaşmanın yönü “post-hoc” çoklu karşılaştırma testlerinden Tamhane’s T2²⁹ testi ile belirlenmiştir. Analizlerde anlamlılık düzeyi 0,05 olarak kabul edilmiştir. Bilgilerin istatistiksel analizi sonucu elde edilen bulgular, "Bulgular ve Yorumlar" bölümünde tablolaştırılarak sunulmuştur.

2. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde, örneklemin okul aidiyeti ölçeğinden aldıkları puan ortalaması, bağımsız değişkenler ile araştırma problemine ilişkin yapılan analizler sonucu elde edilen bulgular ve bunlara dayalı sonuçlara dair yorumlar yer almaktadır.

2.1. Okul Aidiyet Ölçeğine İlişkin Betimsel Bulgular

Tablo 3, öğrencilerin okul aidiyet ölçeğinden aldıkları toplam puan ortalamasına ilişkin verileri içermektedir.

28 Aşlamacı - Eker, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve ...”, 17.

29 Nilgün Köklü v.dğr., *Sosyal Bilimler İçin İstatistik*, Geliştirilmiş 2. Baskı (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006), 180-193.

Tablo 3. Okul Aidiyeti Ölçeğinden Alınan Puanın Analizi

	N	X	Ss	Düzye
Okul Aidiyeti	276	3,51	,866	Yüksek

Tabloda görüldüğü gibi, öğrencilerinin okul aidiyet düzeyleri $X=3,51$ olarak tespit edilmiştir. Bu sonuç, Çorum il merkezinde bulunan İHL öğrencilerinin aidiyet düzeylerinin yüksek olduğunu göstermektedir. Yüksek aidiyet düzeyine ilişkin bulgudan hareketle öğrencilerin kendilerini okulun önemli ve saygın bir parçası olarak gördükleri ve okullarını sevdikleri yorumu yapılabilir. Aşlamacı ve Eker de İHL öğrencilerinin dini tutum ve okul aidiyeti hakkında yaptıkları araştırmanın sonucunda İHL öğrencilerinin okul aidiyet düzeylerinin yüksek ($X=3,68$) olduğunu bulmuştur.³⁰ Cebeci tarafından yapılan çalışmada İHL öğrencilerinin %90'ının bu okullarda okumaktan memnun oldukları bulunmuştur. Bu konuda fikri olmadığını belirtenlerin oranı %8 ve İHL'de okumaktan memnun olmayanların oranı da %2 olarak tespit edilmiştir. Araştırmacı bu sonuçların öğrencilerin okulları hakkında olumlu bir yargıya sahip olduklarını gösterdiğini ifade etmiştir.³¹ Kanburoğlu da yarı yapılandırılmış mülakat tekniğiyle yaptığı çalışmasında katılımcıların genelinin 'imam hatipli olmak' şeklinde bir söylem geliştirdiği ve diğerlerinden farklı olduklarına inandıklarını gözlemlemiştir. Araştırmacıya göre; bu söylem, her zaman içi doldurulamıyor olsa da, öğrencilerin kurum algılarını etkilemekte ve onların okullarına ve sahip oldukları değerlere olan bağlılıklarını arttırmaktadır. Örneğin bu konuda bir öğrenci imam hatipli olmanın ayrıcalık olduğunu ve bu okullarda nezih bir ortamın bulunduğunu ifade etmiş, bir başka öğrenci de imam hatipli olmanın bir marka olduğuna işaret etmiştir. Onlara göre; İHL'de alınan ahlakî eğitimin telafisi yoktur.³² Bu yaklaşım öğrencilerin okulunu benimsediklerini ve okullarına bağlılıklarını göstermesi bakımından anlamlıdır.

2.2. Cinsiyete Göre Öğrencilerin Okul Aidiyet Düzeyleri

Araştırma Çorum il merkezinde bulunan altı devlet okulunda öğrenim görmekte olan toplam 276 öğrenciden alınan veriler doğrultusunda gerçekleştirilmiştir. Söz konusu örneklemin cinsiyet değişkenine ilişkin sonuçları Tablo 4'te sunulmuştur.

30 Aşlamacı - Eker, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve ...", 22.

31 Suat Cebeci, "İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Yapısı ve Bunun Sosyal Gelişme Açısından Değerlendirilmesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1995): 117-118.

32 Betül Ü. Kanburoğlu, *Popüler Kültür – Din Eğitimi İlişkisi: İmam Hatip Liseleri Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), 154-155.

Tablo 4. Cinsiyete Göre Öğrencilerin Okul Aidiyet Puanlarının İstatistiksel Analizi (t-Testi Sonuçları)

Cinsiyet	N	%	X	Ss	Sd	t	p
Kız	145	52,5	3,4828	,87629	274	-546	,586
Erkek	131	47,5	3,5398	,85646			
Toplam	276	100	3,5098	,87629			

p>0.05 (önemsiz)

Tablo 4'e göre öğrencilerin %52,5'i kız, %47,5'i ise erkeklerden oluşmaktadır. Okul yönetimlerinden alınan e-okul bilgilerine göre araştırmanın evrenini oluşturan okullarda 2018-2019 eğitim öğretim yılında öğrenim gören toplam 2698 öğrencinin 1294'ü erkek öğrenci (%48) ve 1404'ü de kız öğrencidir (%52). Bu verilerden anlaşılacağı üzere imam hatip liselerinde kız öğrencilerin oranı erkek öğrencilerin oranına göre daha yüksektir ve buna göre kızlar imam hatip liselerine daha yoğun bir ilgi göstermektedir. Korkmaz tarafından yapılan araştırmada da benzer bir sonuç elde edilmiştir. Yazara göre bunun nedeni imam hatip liselerindeki okul ortamının aileler tarafından özellikle kız öğrenciler için mazbut ve daha güvenli olarak düşünülmesi olabilir.³³

Tablo verilerine göre; kız öğrencilerin okul aidiyeti puan ortalaması (X=3,4828), erkek öğrencilerin tutum puanlarının ortalamasından (X=3,5398) daha düşüktür. Kız ve erkek öğrencilerin okul aidiyeti puan ortalaması arasında t-testi sonucunda ise (p=,586, p>0.05) anlamlılık düzeyinde önemli bir fark tespit edilmemiştir. Buna göre; kız ve erkek öğrencilerin okul aidiyet düzeyleri bakımından birbirine benzer özellikte oldukları yorumu yapılabilir. Aşlamacı ve Eker ise araştırmalarında kız öğrencilerin okul aidiyet puan ortalamalarının (X=3,88) erkeklerin ortalamalarına (X=3,53) göre daha yüksek olduğunu bulmuştur.³⁴

2.3. Sınıf Düzeylerine Göre Öğrencilerin Okul Aidiyeti

Araştırma kapsamında okul aidiyet düzeyleri ölçülen 276 öğrencinin sınıflara göre dağılımı ve ölçekten alınan sonuçlar Tablo 5'de verilmiştir.

Tablo 5. Sınıf Düzeylerine Göre Öğrencilerin Okul Aidiyeti Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları

Sınıf	N	%	X	Ss	F	p
9. Sınıf	66	23,9	3,5519	,75004	,822	,483
10. Sınıf	74	26,8	3,6178	,86368		
11. Sınıf	76	27,5	3,4417	,92352		
12. Sınıf	60	21,7	3,4167	,91427		
Toplam	276	100	3,5098	,86583		

p>0.05 (önemsiz)

33 Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri", 12.

34 Aşlamacı - Eker, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve ...", 25.

Tablodaki veriler incelendiğinde; Tablo 1’de gösterilen evren (2698) ile uyumlu bir biçimde her sınıf düzeyinden evreni temsil edecek sayıda örneklem alınmış görülmektedir. Sınıf düzeyleri bakımından öğrencilerin okul aidiyet düzeylerinin değişip değişmediğinin ölçüldüğü varyans analizi sonuçları ($p=,483$, $p>0.05$), ortalamalar arasında anlamlı bir farklılığın olmadığını göstermektedir. Ancak grupların ortalamaları değerlendirildiğinde, 11. ($X=3,44$) ve 12. Sınıflarda ($X=3,41$) öğrencilerin okula aidiyet düzeyi 9. ve 10. Sınıflardaki öğrencilere göre daha düşük çıkmıştır. Bu analiz sonuçlarına göre; sınıf düzeyi değişkeni bağlamında öğrencilerin okul aidiyet düzeylerinin birbirine benzer özellik gösterdiği anlaşılmaktadır. Ancak üst sınıflarda okul aidiyet düzeyinin nispeten düşük çıkmasının nedeni; yaklaşan üniversite sınavından dolayı öğrencilerin okul dışında ders, kurs, etüt merkezi gibi farklı sosyal ortamlar ve farklı çevrelerden yeni arkadaşlar edinmeleri olabilir. Zira öğrenciler yeni ve çeşitli kimlikler tanımakta, onlarla etkileşmekte ve yeni deneyimler yaşamaktadır. Bu da sahip olunan değerleri, yargı ve algıları etkileyebilmektedir.

2.4. Annenin Öğrenim Durumuna Göre Öğrencilerin Okul Aidiyeti

Annenin öğrenim durumuna göre öğrencilerin okul aidiyet düzeylerine ilişkin veriler Tablo 6’da gösterilmektedir.

Tablo 6. Annenin Öğrenim Durumuna Göre Öğrencilerin Okul Aidiyeti Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları

Annenin Öğrenim Durumu	N	%	X	Ss	F	p
1. Okur-Yazar Değil	4	1,4	3,6071	,89879	,528	,715
2. İlkokul mezunu	153	55,4	3,5238	,88109		
3. Ortaokul mezunu	75	27,2	3,5371	,79569		
4. Lise ve Dengi okul mezunu	34	12,3	3,4874	,91920		
5. Yüksekokul-Üniversite Mezunu	10	3,6	3,1286	1,02231		
Toplam	276	100	3,5098	,86583		

$p>0.05$ (önemsiz)

Tablo 6’daki bilgilere göre, öğrencilerin annelerinin %1,4’ünün okuryazar olmadığı, %55,4’ünün ilkokul mezunu, %27,2’sinin ortaokul mezunu, %12,3’ünün lise ve dengi okul mezunu ve %3,6’sının ise yüksekokul ya da üniversite mezunu olduğu görülmektedir. Analiz sonucunda annenin öğrenim durumu değişkenine göre, öğrencilerin okula aidiyet düzeyleri arasında önemli bir fark bulunmamıştır ($p=,715$, $p>0.05$). En düşük ortalama annesi yüksek okul ya da üniversite mezunu olan grupta çıkmış olsa da ($X=3,1286$) gruplar istatistiksel olarak benzer özellikler taşımaktadır. Buna göre annenin öğrenim düzeyi öğrencinin okul aidiyet düzeyi üzerinde anlamlı bir etkiye sahip değildir.

2.5. Babanın Öğrenim Durumuna Göre Öğrencilerin Okul Aidiyeti

Tablo 7, babanın öğrenim durumuna göre öğrencilerin okul aidiyet düzeylerine ilişkin bilgileri içermektedir. Tablodaki bilgilere göre, öğrencilerin babalarının %35,5'inin ilkökul mezunu, %30,4'ünün ortaokul mezunu, %20,7'sinin lise ve dengi okul mezunu, %10,9'unun yüksekokul ya da üniversite mezunu ve %2,5'inin de lisansüstü mezunu olduğu görülmektedir. Babanın eğitim durumunun kademeli olarak azaldığı ve araştırmada yer alan öğrencilerin babalarının eğitim düzeyi bakımından katılımın en az olduğu grubun lisansüstü mezunu olanlar olduğu ve en çok katılımın da ilkökul mezunu olan grupta olduğu görülmektedir.

Tablo 7. Babanın Öğrenim Durumuna Göre Öğrencilerin Okul Aidiyeti Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları

Babanın Öğrenim Durumu	N	%	X	Ss	F	p
1. İlkokul mezunu	98	35,5	3,4898	,89014	1,184	,318
2. Ortaokul mezunu	84	30,4	3,6395	,92595		
3. Lise ve Dengi Ok.	57	20,7	3,3784	,78594		
4. Yük.Ok.-Ünv.M.	30	10,9	3,5524	,65919		
5. Lisansüstü	7	2,5	3,1224	1,11095		
Toplam	276	100	3,5098	,86583		

$p > 0.05$ (önemsiz)

Analiz sonuçları ise babanın öğrenim durumu değişkenine göre, öğrencilerin okula aidiyet düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmadığını göstermektedir ($p = ,318$, $p > 0.05$). En düşük ortalama babası lisansüstü mezunu olan grupta çıkmış olsa da ($X = 3,1224$) gruplar istatistiksel olarak benzer özellikler taşımaktadır. Buna göre babanın öğrenim düzeyinin öğrencinin okul aidiyet düzeyi üzerinde önemli bir etkiye sahip olmadığı yorumu yapılabilir. Tablo 6 ve 7 birlikte ele alındığında katılımcıların babalarının eğitim düzeyi annelerin eğitim düzeyine göre daha yüksek bulunmuştur. Ayrıca eğitim durumu değişkenine göre her seviyeden ailenin çocuklarının imam hatip liselerinde öğrenim gördükleri de anlaşılmaktadır.

2.6. Ailenin Gelirine Göre Öğrencilerin Okul Aidiyeti

Ailenin gelir düzeyine göre öğrencilerin okul aidiyet düzeylerini gösteren veriler Tablo 8'de sunulmuştur.

Tablo 8. Ailenin Gelirine Göre Öğrencilerin Okul Aidiyeti Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları

Ailenin Geliri	N	%	X	Ss	F	p
Düşük	26	9,4	3,4615	1,03751	,853	,427
Orta	230	83,3	3,5354	,84612		
Yüksek	20	7,2	3,2786	,85899		
Toplam	276	100	3,5098	,86583		

$p > 0.05$ (önemsiz)

Öğrencilerin kendi değerlendirmelerine göre %9,4'ü ailelerinin ekonomik durumunu düşük, %83,3'ü orta ve %7,2'si ise düşük olarak görmektedir. Ailesinin ekonomik durumunu düşük, orta ve yüksek olarak algılayan öğrencilerin okula aidiyet düzeyleri arasında varyans analizi sonucu anlamlı bir fark görülmemiştir ($p=,427$, $p>0.05$). Bu sonuca göre, ailenin ekonomik durumunun öğrencinin okula aidiyet duygusu üzerinde önemli bir etkisinin bulunmadığı söylenebilir. Ancak aidiyet düzeyi en düşük olan ($X=3,2786$) öğrencilerin aileleri ekonomik durum bakımından en yüksek olan gruptakiler olduğu tespit edilmiştir.

2.7. Geçmiş Öğretim Yılları Başarı Durumuna Göre Öğrencilerin Okul Aidiyeti

Tablo 9, öğrencinin geçmiş öğretim yıllarındaki başarı düzeyleri ile öğrencinin okul aidiyet duygusu arasındaki ilişkiyi gösteren verileri içermektedir.

Tabloya göre; öğrencilerin %4,7'si geçmiş yıllardaki başarı düzeyini "düşük", %75'i "orta" ve %20,3'ü de "yüksek" olarak değerlendirmiştir. Öğrencilerin kendi başarı algılarına göre okul aidiyet puan ortalamaları düşükten yükseğe doğru sıralanmıştır. Yüksek bir başarı düzeyine sahip olduğunu düşünen öğrencilerin okula karşı hissettikleri aidiyet düzeyi de en yüksek çıkmıştır ($X=3,6199$). Başarı algısı düştükçe, okula aidiyet duygusu düzeyi de düşmektedir.

Varyans analizi sonucu ise bu farklılığın anlamlılık düzeyinde olmadığını göstermektedir ($F=,812$; $p=,444$, $p>0.05$).

Tablo 9. Geçmiş Öğretim Yılı Başarı Durumuna Göre Öğrencilerin Okul Aidiyeti Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları

Başarı Durumu	N	%	X	Ss	F	p
1. Düşük	13	4,7	3,3187	,90003	,812	,445
2. Orta	207	75,0	3,4921	,86514		
3. Yüksek	56	20,3	3,6199	,86373		
Toplam	276	100	3,5098	,86583		

$p>0.05$ (önemsiz)

2.8. İHL Tercih Sebebine Göre Öğrencilerin Okul Aidiyeti

Tablo 10, İHL öğrencilerinin okul tercih sebeplerine göre okul aidiyet düzeylerinde anlamlı bir farklılaşmanın bulunup bulunmadığına ilişkin yapılan tek yönlü varyans analizi sonuçlarını göstermektedir.

Tablo 10. İHL Tercih Sebebine Göre Öğrencilerin Okul Aidiyeti Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları

İHL Tercih Sebebi	N	%	X	Ss	F	p	Tamhane T2
1. Kendi İsteği	121	43,8	3,9965	,66380	20,563	,000	1 ile
2. Ailenin İsteği	60	21,7	3,0071	,88197			2,4,5,6
3. Akrafa ve Çevre	9	3,3	3,6190	,70711			3 ile 4
4. Öğretmen yönlend.	16	5,8	2,8304	,73996			5 ile 4
5. Sınav sist. yönlend.	65	23,6	3,2637	,77189			
6. Okulun Eve Yakın Olm.	5	1,8	2,9429	,21665			
Toplam	276	100	3,5098	,86583			

p<0.05 (önemli) (Levene T. Değ.=2,408; Sd: 5; p=,037)

Tabloya göre öğrencilerin yarıya yakını İHL'yi kendi isteğine göre tercih ettiklerini belirtmişlerdir (%43,8). İkinci sırada sınav sisteminin yönlendirmesi puanının bu okula yetmesi gelmekte (%23,6), aile isteği doğrultusunda İHL'yi tercih ise üçüncü sırada yer almaktadır (%21,7). Daha sonra sırasıyla öğretmenlerin yönlendirmesi (%5,8), akraba ve çevresindekilerin yönlendirmesi (%3,3) ve okulun eve yakın olması (%1,8) tercih nedenleri olarak ifade edilmiştir.

Yapılan analiz sonucunda öğrencilerin okul tercih sebeplerine göre okul aidiyet (F= 20,563; p=,000, p<0.05) puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Farklılığın hangi tercih seçenekleri arasında olduğunu tespit etmek için yapılan Tamhane T2 analizi sonucuna göre; farklılaşmanın genel olarak kendi isteğiyle İHL'yi tercih eden öğrencilerle (X=3,9965) ailenin isteği (X=3,0071), öğretmenin yönlendirmesi (X=2,8304), sınav sisteminin yönlendirmesi-puanının bu okula yetmesi (X=3,2637) ve okulun evine yakın olması (X=2,9429) gruplarındaki öğrencilerin puanları arasında olduğu anlaşılmaktadır. Yine akraba ve çevresindekilerin yönlendirmesi (X=3,6190) ile öğretmenin yönlendirmesi (X=2,8304) grupları arasında akraba ve çevresindekilerin yönlendirmesi lehine; sınav sisteminin yönlendirmesi ve puanının bu okula yetmesi (X=3,2637) grubunda bulunanlar ile öğretmenin yönlendirmesi (X=2,8304) grubu arasında sınav sisteminin yönlendirmesi-puanının bu okula yetmesi lehine anlamlı farklılaşmanın olduğu anlaşılmıştır. Buna göre; kendi isteğiyle İHL'de okuyan öğrencilerin okul aidiyet düzeyleri kendi istekleri dışındaki diğer nedenlerle bu okullarda okuyan öğrencilere göre anlamlı şekilde daha yüksek olduğu yorumu yapılabilir. Aşlamacı ve Eker de araştırmalarında benzer sonuçlara ulaşmıştır.³⁵

35 Aşlamacı- Eker, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve ...", 28-29.

2.9. Üniversitede Okumak İstedikleri Alana Göre Öğrencilerin Okul Aidiyeti

Öğrencilerin üniversitede okumak istedikleri alan/bölüm değişkenine göre okul aidiyet düzeylerinde anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığını anlamak için yapılan tek yönlü varyans analizi sonuçları Tablo 11’de gösterilmiştir.

Tablo 11. Üniversitede Okumak İstedikleri Alana Göre Öğrencilerin Okul Aidiyeti Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları

Üniversitede Okumak İstedikleri Alan/Bölüm	N	%	X	Ss	F	p
1. İlahiyat Fakültesi	34	12,3	4,3067	,61634	2,841	,000
2. Öğretmenlik	32	11,6	3,4509	,89701		
3. Hukuk	30	10,9	3,5190	,83677		
4. Tıp, Eczacılık, Dış Hek.	37	13,4	3,3629	,86674		
5. Mühendislik, Mimarlık	31	11,2	3,3963	,83112		
7. Siyasal Bilgiler, Kamu Yönetimi	7	2,5	3,4898	1,18625		
8. Uluslararası İlişkiler	2	,7	3,7857	,70711		
9. Sosyoloji-Psikoloji-PDR	21	7,6	3,3946	,92351		
10. Güzel Sanatlar	2	,7	3,5000	,10102		
11. Spor Bilimleri	17	6,2	3,3782	,74392		
12. İletişim, Radyo, Sinema	3	1,1	3,0000	,14286		
13. Milli Sav. Üni. (asker, polis)	29	10,5	3,4138	,79296		
14. Havacılık, Pilotluk	4	1,4	3,7857	,63353		
15. Beslenme-diyetetik	3	1,1	3,0000	,49487		
16. Dil Edebiyat ve Tercümanlık	4	1,4	3,1786	,17976		
17. Veterinerlik Fakültesi	4	1,4	3,9286	,66496		
18. Başka	16	5,8	3,0179	,97293		
Toplam	276	100	3,5098	,86583		
p<0.05 (önemli)						
Homojenlik Testi			Tamhane T2			
Levene T. Değ.	1,869		1 ile 2, 3, 4, 5, 9, 10, 11, 12, 13, 16,			
Sd	16					
p	,024					

p<0.05 (önemli)

Analiz sonuçları öğrencilerin üniversitede okumak istedikleri alan/bölüm grubu değişkenine göre okul aidiyeti (F= 2,841; p=,000, p<0.05) puanları arasında anlamlı farklılığın bulunduğunu göstermektedir. Farklılıkların hangi alanlara yönelmek isteyen öğrencilerin ortalamalarından kaynaklandığını belirlemek için varyansın homojen olmadığı durumlarda (Lev. İst. Değ.= 1,869; p=,024, p<0.05) başvuru post-hoc testlerinden Tamhane T2 analizi yapılmıştır. Analiz sonucu okul aidiyeti puan ortalamalarındaki farklılaşmaların

genelde ilahiyat alanında okumak isteyen öğrenciler ($X=4,3067$) ile diğer alanlarda okumak isteyen öğrenciler arasında ilahiyat okumak öğrenciler lehine olduğu bulunmuştur. Puan ortalamaları özellikle ilahiyat okumak isteyen grupta öğretmenlik, hukuk, tıp, eczacılık ve diş hekimliği, mühendislik ve mimarlık, sosyoloji, psikoloji ve PDR, güzel sanatlar, spor bilimleri, iletişim, radyo ve sinema, Milli Savunma Üniversitesi ve dil edebiyat ve tercümanlık alan ya da bölümleri arasında olduğu görülmüştür.

Okul aidiyet düzeyi ortalamaları incelendiğinde, en yüksek ortalamaya İlahiyat Fakültesinde okumak isteyen öğrencilerin ($X=4,3067$) ve ikinci sırada da veterinerlik fakültesinde okumak isteyen öğrencilerin sahip olduğu ($X=3,9286$) anlaşılmıştır. Gruplar arasında okul aidiyet puan ortalaması en düşük olan iletişim, radyo ve sinema bölümlerinde okumak isteyen öğrencilerde ($X=3,0000$) ikinci en düşük aidiyet puan ortalaması da dil ve edebiyat ve tercümanlık bölümlerini okumak isteyen öğrenci grubunda çıkmıştır ($X=3,1786$). Aşlamacı ve Eker de araştırmalarında benzer sonuçlar elde etmişlerdir. Araştırmacılar, İHL öğrencilerinin üniversitede okumak istedikleri alana göre on (10) başlık oluşturmuşlar ve analizlerinde İHL öğrencilerinin üniversitede en fazla ($n=877$) İlahiyat Fakültesinde okumak istedikleri sonucuna ulaşmışlardır. Yine araştırmada üniversitede İlahiyat Fakültesi'nde okumak isteyen öğrencilerin diğer alanlarda okumak isteyen öğrencilere göre İHL okul aidiyet düzeylerinin daha yüksek olduğu bulunmuştur ($X=4,17$).³⁶ Kokmaz ise araştırmada İHL öğrencilerinin neredeyse tamamının üniversite okumayı istediğini ve en fazla istenilen iki alanın tıp ve ilahiyat olduğunu tespit etmiştir.³⁷

Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada imam hatip lisesi öğrencilerinin okul aidiyet düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi ve aralarındaki ilişkinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Çalışmaya Çorum il merkezinde bulunan altı imam hatip lisesinden toplam 276 öğrenci katılmıştır. Araştırma sonunda öğrencilerin okul aidiyet düzeylerinin genel olarak olumlu yönde ve yüksek düzeyde ($X=3,51$) olduğu tespit edilmiştir. Sarı tarafından yapılan araştırmada da 274 lise öğrencisinin okul aidiyet puan ortalaması araştırmamızda elde edilen aritmetik ortalamayla aynı çıkmıştır ($X=3,51$)³⁸ Araştırmada elde edilen sonuçları ve bu sonuçlara bağlı olarak sunulan önerileri şu şekilde özetlemek mümkündür:

Cinsiyet değişkeni bağlamında; okul aidiyeti puan ortalamasında anlamlı bir farklılık olmamakla birlikte, erkek öğrencilerin ortalamalarının kız öğrencilere göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Sular'ın araştırması araştırmamızın bulgularını destekler niteliktedir. Araştırmacı lise öğrencilerinin okula

36 Aşlamacı- Eker, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve ...", 28-29.

37 Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri", 30, 38.

38 Sarı, "Lise Öğrencilerinde Okula Aidiyet Duygusu", 153-154.

yabancılaşmasında okul iklimi ve okulda iletişimin rolü konulu çalışmasında okula yabancılaşma puan ortalamasının erkekler öğrencilerde daha düşük olduğunu tespit etmiştir.³⁹ Bu sonuç erkek öğrencilerin kendilerini okula daha fazla ait hissettikleri şeklinde yorumlanabilir.

Öğrencilerin okul aidiyetleri sınıf düzeyi değişkenine göre farklılaşmaktadır. Araştırma bulguları, sınıf seviyesine göre öğrencilerin benzer özellikte aidiyet düzeyine sahip olduklarını ortaya koymuştur. Literatürde ise farklı bulgulara rastlamak mümkündür. Örneğin; Sarı araştırmasında 9. Sınıf öğrencileri lehine anlamlı farklılık tespit ederken,⁴⁰ Çetin ise öğrencilerin sınıfları ile okula karşı tutum toplam ve alt boyutlarının puanları arasında anlamlı bir farklılık olmadığı sonucuna ulaşmıştır.⁴¹

Araştırmamızda anne-babanın öğrenim durumunun öğrencilerin okula aidiyet düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkisinin bulunmadığı görülmüştür. Ailelerin ekonomik durum değişkenine göre de öğrencilerin okula aidiyet düzeylerinde bir farklılaşma tespit edilmemiştir. Ancak ekonomik durum bakımından en yüksek olan gruptaki öğrencilerin aidiyet puan ortalamaları en düşük düzeyde çıkmıştır. Literatürde de gelir düzeyi yüksek olan ailelerin çocuklarının okulu baskıcı ve sıkıcı olarak gördüklerine⁴², kendilerini engellenmiş hissettiklerine ve bu duygunun da okulda öfke ve şiddete yol açtığına⁴³, özellikle anlamsızlık alt boyutunu ekonomik gelir düzeyi ortanın üstü olan ailelerin çocuklarının daha yoğun yaşadığına⁴⁴ dair bulgular mevcuttur.

Öğrencilerin kendi başarı algılarına göre okul aidiyet puan ortalamalarının düşükten yükseğe doğru sıralandığı bulgulanmıştır. Geçmiş yıllardaki akademik başarısı en düşük olan öğrencilerin aidiyet puan ortalamalarının en düşük; en yüksek akademik başarıya sahip olan öğrencilerin aidiyet puan ortalamalarının ise en yüksek olduğu bulunmuştur. Bu bulgular, alan yazındaki diğer araştırmaların bulgularıyla tutarlıdır. Örneğin; Sarı da araştırmasında benzer bir sonuç elde etmiştir. Buna göre akademik başarısı düşük olan öğrenciler, kendilerini okullarına daha az ait hissetmektedirler.⁴⁵ Benzer şekilde

39 Mahir Sular, *Lise Öğrencilerinin Okula Yabancılaşmasında Okul İklimi ve Okulda İletişimin Rolü* (Yüksek Lisans, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2017), 62.

40 Sarı, "Lise Öğrencilerinde Okula Aidiyet Duygusu", 153-154.

41 Çetin, *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Okula İlişkin...*, 57.

42 Murat Özdemir, "Lise Öğrencilerinin Metaforik Okul Algılarının Çeşitli Değişkenler Bakımından İncelenmesi", *Eğitim ve Bilim* 37/163 (2012): 104.

43 Gönül Özgür v.dğr., "Lise Öğrencilerinin Şiddet Algıları, Şiddet Eğilim Düzeyleri ve Etkileyen Faktörler", *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 2/2 (2011): 57.

44 Meral F. Pala, *Ortaöğretim Öğrencilerinin Okula Yabancılaşma Sorunu: İstanbul İli Silivri Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Aydın Üniversitesi, 2016), 54.

45 Sarı, "Lise Öğrencilerinde Okula Aidiyet Duygusu", 156.

Goodenow ve Grady⁴⁶, Hagborg⁴⁷, Isakson ve Jarvis'in⁴⁸ çalışmalarında da okula aidiyet duygusu yüksek olan öğrencilerin akademik başarılarının da daha yüksek olduğu ortaya konulmuştur.

Kendi isteğiyle İHL'yi tercih eden öğrencilerin okul aidiyet düzeylerinin ($X=3,9965$) kendi istekleri dışındaki diğer nedenlerle (aile, öğretmen, akraba, yakın çevre yönlendirmesi gibi) bu okullarda okuduğunu ifade eden öğrencilere göre daha yüksek olduğu saptanmıştır. Korkmaz ise araştırmasında öğrencilerin İHL'yi tercih etme sebepleri arasında "aile ve yakın çevrenin istekleri"nin ağırlıklı olduğunu tespit etmiştir. Öğrenciler %60 oranla aile ve çevrenin istekleri doğrultusunda bu okulları tercih etmektedirler.⁴⁹ Çetin Anadolu imam hatip liselerinde öğrenim gören öğrencilerin okula ilişkin tutumlarını çeşitli değişkenler açısından incelediği araştırmasında öğrencilerin %61,8'inin bu okulu kendisinin tercih ettiğini, %27,3'ünün ailesinin tercih ettiğini ve %10,9'unun da başka bir okula puanının yetmediği için tercih ettiğini bulmuştur.⁵⁰ Acar'ın araştırmasında da imam hatip lisesini kendi isteği ile tercih edenlerin oranının %60 olduğu anlaşılmaktadır.⁵¹ İmam hatip liseleri merkezi yerleştirmenin yanı sıra 9. Sınıflarda yerel yerleştirmeye göre de öğrenci almış olmasına rağmen, tercih sebepleri arasında sınav sisteminin yönlendirmesi seçeneğinin ikinci sırada vurgulanmış olması dikkat çekici bulunmuştur. Ayrıca ailenin öğrencinin tercihi üzerindeki etkisi de görülmüştür.

İHL öğrencileri üniversitede okumak istedikleri alan olarak en fazla oranla tıp, eczacılık, diş hekimliği gibi sağlık alanı (%13,4) ile ilahiyat alanını (%12,3) belirtmişlerdir. Aşlamacı ve Eker'in çalışmasında da üniversitede öğrencilerin okumak istedikleri alanlar arasında ilk iki sırada ilahiyat ve tıp, eczacılık, diş hekimliği gibi sağlık alanlarının geldiği tespit edilmiştir.⁵² Ayrıca araştırmamızda %11,6 oranla öğretmenlik alanı, %11,2 ile mühendislik-mimarlık, %10,9 ile hukuk ve %10,5 ile de asker, polis gibi savunmaya yönelik meslek alanları, %7,6 oran ile sosyoloji-psikoloji-PDR bölümleri ve %6,2 ile de spor

46 Goodenow, - Grady. "The Relationship of School Belonging and Friends' Values to Academic Motivation Among Urban Adolescent Students", 60-71.

47 Winston J Hagborg, "An Exploration of School Membership Among Middle and High School Students", *Journal of Psychological Assessment* 12 (1994): 312-323.

48 Kristen Isakson – Patricia Jarvis, "The Adjustment of Adolescents During the Transition into High School: A Short Term Longitudinal Study", *Journal of Youth and Adolescence* 28/1 (1999): 1-26.

49 Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri, 25.

50 İsa Çetin, *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Okula İlişkin Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2017), 49.

51 Muhammet Cevat Acar, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dini Sorumluluk Düzeylerinin İncelenmesi: Bingöl Örneği", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2014): 157.

52 Aşlamacı - Eker, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve ...", 29.

bilimlerinin öğrencilerin okumak istedikleri alan ya da bölümler olduğu görülmüştür. Söz konusu bu meslek alanları örneklemin %83,7'sine tekabül etmektedir (n=231). İHL öğrencilerinin üniversite yönelimlerine dair farklı örneklemlerde yürütülen önceki araştırma sonuçlarıyla karşılaştırıldığında, yakın tarihli çalışmalarda İHL öğrencilerinin ilahiyat ve sağlık alanlarına yönelimlerinin arttığı görülmektedir. Bu sonuçlar; öğrencilerin genellikle istihdamı yüksek ve daha kolay iş bulabilecekleri alanları öncelendiklerini göstermektedir.⁵³

Araştırma bulguları doğrultusunda aşağıdaki öneriler ileri sürülebilir:

İmam hatip liseleri farklı eğitim ve gelir düzeyine sahip aileler ve çocukları tarafından tercih edilmektedir. Bu ilginin sürdürülebilir olması için, imam hatip liselerinde verilen eğitimin nitelik bakımından iyileştirilmesine yönelik tedbirler alınmalıdır.

İmam hatip liselerini tercih sebepleri arasında sırasıyla; öğrencinin kendi isteği, sınav sisteminin yönlendirmesi-puanının bu okula yetmesi ve ailenin isteği gelmektedir. Dolayısıyla ortaokul öğrencileri ve ailelerine imam hatip liselerinin tanıtılmasına ve imkânları hakkında hedef kitlenin bilgilendirilmesine önem verilmelidir. Ayrıca söz konusu paydaşlara yönelik LGS sınav sistemi hakkında gerekli rehberlik çalışmaları yapılmalıdır.

İHL öğrencileri ilahiyat öncelikli olmak üzere sağlık ile ilgili alanların dışında pek çok bölüm ya da alana da yönelmektedir. Katsayı probleminin ortadan kalkması sonrasında esasında öğrencilerin üst öğrenim olan üniversitede istediği bölümü okumaları da mümkün hale gelmiştir. Ancak bu okulların öğrencilerinin diğer ortaöğretim kurumlarında öğrenim gören öğrencilerle akademik anlamda rekabet edebilir düzeye gelebilmesi için haftalık ders çizelgelerinde düzenlemeler yapılmalıdır. Örneğin; alanlara kaynaklık eden seçmeli derslerin ders saati bakımından diğer okullarla eşitlenmesi öğrencilerin hedeflerine ulaşmaları için yararlı olabilir. Bu kapsamda meslek derslerinin ders saatleri de yeniden gözden geçirilebilir.

Öğrenci ve öğretmen niteliğinin artırılmasına yönelik alınacak tedbirler ve müfredatın iyileştirilmesine yönelik yapılacak çalışmalar eğitim kalitesini artıracaktır. Bu da imam hatip lisesi öğrencilerinin okula yönelik aidiyet duygusunu olumlu yönde etkileyecektir.

Kaynakça

- Acar, Muhammet Cevat. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dini Sorumluluk Düzeylerinin İncelenmesi: Bingöl Örneği". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2014): 151-161.
- Alptekin, Duygu. *Toplumsal Aidiyet ve Gençlik: Üniversite Gençliğinin Aidiyeti Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011.

53 Aşlamacı- Eker, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve ...", 30.

- Altınsoy, Fatma - Özyer, Kübra Karakaya. "Liseli Ergenlerde Okula Aidiyet Duygusu: Umutsuzluk ve Yalnızlık ile İlişkileri". *İlköğretim Online* 17/3 (2018): 1751-1764.
- Arlı, Mine - Nazik, Hamil. *Bilimsel Araştırmaya Giriş*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2001.
- Arslan, Gökmen. "Lise Öğrencilerinde Reddedilmişlik Duygusu, Akademik Başarı, Akademik Yeterlik ve Eğitimsel Amaçlar Arasındaki İlişki". *Eğitim ve Bilim* 41/183 (2016): 293-304.
- Aşlamacı, İbrahim - Eker, Emrah. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/32 (2016): 7-38.
- Capps, Matthew A. *Characteristics of A Sense Of Belonging and Its Relationship to Academic Achievement of Students in Selected Middle Schools in Region IV and VI Educational Service Centers, Texas*. Doktora Tezi, Texas A&M University, 2003.
- Cebeci, Suat. "İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Yapısı ve Bunun Sosyal Gelişme Açısından Değerlendirilmesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1995): 111-120.
- Çetin, İsa. *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Okula İlişkin Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2017.
- Doğan, Abdullah. *Ortaöğretim Öğrencilerinin Kural Dışı Davranış Göstermelerinde Öğrenim Hayatlarını Denetleyememe İnancı, Özsaygı ve Okula Aidiyet Duygularının Rolü*. Yüksek Lisans, Mersin Üniversitesi, 2015.
- Duy, Baki - Yıldız, M. Ali. "School Attachment and Loneliness in Early Adolescents with Different Bully Status". *Education and Science* 39/174 (2014): 173-188.
- Goodenow, Carol - Grady, Kathleen E. "The Relationship of School Belonging and Friends' Values to Academic Motivation Among Urban Adolescent Students". *Journal of Experimental Education* 62/1 (1993): 60-71.
- Goodenow, Carol. "Strengthening the Links Between Educational Psychology and the Study of Social Contexts". *Educational Psychologist* 27/2 (1992): 177-196.
- Hagborg, Winston J. "An Exploration of School Membership Among Middle and High School Students". *Journal of Psychological Assessment* 12 (1994): 312-323.
- Isakson, Kristen - Jarvis, Patricia. "The Adjustment of Adolescents During the Transition into High School: A Short Term Longitudinal Study". *Journal of Youth and Adolescence* 28/1 (1999): 1-26.
- Jimerson, Shane R. - Campos, Emily - Greif, Jennifer L. "Toward an Understanding of Definitions and Measures of School Engagement and Related Terms". *The California School Psychologist* 8 (2003): 7-27.
- Kanburoğlu, Betül Ü. *Popüler Kültür – Din Eğitimi İlişkisi: İmam Hatip Liseleri Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. 5. Baskı. Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., 1994.
- Korkmaz, Mehmet. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2013): 7-40.
- Köklü, Nilgün. Şener Büyüköztürk ve Ömay Çokluk Bökeoğlu. *Sosyal Bilimler İçin İstatistik*. Geliştirilmiş 2. Baskı. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Milli Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim*. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu, 2018.

- Osterman, Karen F. "Students' Need for Belonging in the School Community. *Review of Educational Research* 70/3 (2000): 323-367.
- Özdemir, Murat. "Lise Öğrencilerinin Metaforik Okul Algılarının Çeşitli Değişkenler Bakımından İncelenmesi". *Eğitim ve Bilim* 37/163 (2012): 96-109.
- Özgür, Gönül - Yörükoğlu, Gülden – Arabacı, Leyla B. " Lise Öğrencilerinin Şiddet Algıları, Şiddet Eğilim Düzeyleri ve Etkileyen Faktörler". *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 2/2 (2011): 53-60.
- Pala, Meral F. *Ortaöğretim Öğrencilerinin Okula Yabancılaşma Sorunu: İstanbul İli Silivri Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Aydın Üniversitesi, 2016.
- Sarı, Mediha. "Lise Öğrencilerinde Okula Aidiyet Duygusu". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2013): 147-160.
- Sular, Mahir. *Lise Öğrencilerinin Okula Yabancılaşmasında Okul İklimi ve Okulda İletişimin Rolü*. Yüksek Lisans Tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2017.
- Şahan, Hasan. *Üniversite öğrencilerinin sosyalleşme sürecinde spor aktivitelerinin rolü*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2002.
- Ural, Ayhan - Kılıç, İbrahim. *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Detay Yayınları, 2005.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005.

Sense of School Belonging Among Imam Hatip High School Students (Çorum Case)

(Extended Abstract)

In this study, it was aimed to examine the school belonging levels of imam hatip high school students in terms of various variables and to determine the relationship between them. The sample of the study was determined by "Stratified Sampling" method. A total of 276 students from six different schools in the city centre of Çorum Province participated in the study. The data of the study was collected by using "IHHS School Belonging Scale". The information collected in surveys was first transferred to the SPSS 16.0 package program. Then the analysis of the data was done using descriptive statistics, independent groups t test and one way variance analysis. The findings were presented in tables. At the end of the study, it was determined that the school belonging levels of the sample were generally positive and high ($X=3.51$). It is possible to summarize the results obtained in the research and the suggestions presented in relation to these findings as follows:

1. 52.5% of the participants are female and 47.5% are male. In the context of gender variable; it has been observed that the mean score of school belonging is higher in male students than female students.

2. School belonging of students does not differ according to the class level variable. The findings of the research have shown that students have similar characteristics of belonging according to the class level. However; the 11th and 12th grade students' mean scores were found to be lower than the 9th and 10th grade students. This may be due to the impact of various social environments outside the school on 11th and 12th grade students in the process of preparing for university exams.

3. The education level of parents does not have a significant effect on students' level of belonging to school. Although the findings of the study show that the mean score of school belonging of students whose mothers are college or university graduates and those whose fathers have post-graduate degrees are lower than other two groups, the difference is not statistically supported. The levels of belonging of the children whose parents have high education level and the levels of belonging of the children whose parents have low levels of education are similar.

4. According to the families' economic status variable, there is no difference between the students' level of school belonging. On the other hand, the mean scores of students in the group with the highest economic status are at the lowest level.

5. Students with the lowest academic achievement in previous years have the lowest belonging mean scores while students with the highest academic achievement have the highest belonging mean scores.

6. The school belonging level of the students who willingly preferred imam hatip high school ($X=3,9965$) is higher than the level of those stating that they are studying in these schools because of reasons such as family, teachers, relatives etc. rather than their wishes. In addition; testing system and family are significant factors on the student's preference.

7. It has been found that the fields students want to study at university are as follows: medicine, pharmacy, dentistry (13.4%) and faculty of theology (12.3%). Other areas students want to study at university are: teaching (11.6%), engineering-architecture (11.2%), law (10.9%), defence related professions such as military education and policing (10.5%), sociology, psychology, psychological counselling and guidance (7.6%) and sports sciences (6,2%).

Based on the findings of the research, the following suggestions can be proposed:

8. Imam hatip high schools are preferred by all walks of society with every level of education and income. In order to the continuity of this interest, measures should be taken to improve the quality of education provided in imam hatip high schools.

9. Guidance services at secondary schools are quite important. Among the reasons for preferring imam hatip high schools are student's own will, the direction of the High Schools Entrance Exam (HSEE) system and the family's request. Therefore, the necessary guidance should be provided to the secondary school students and their families about these schools and their benefits and the HSEE (High Schools Entrance Exam) system.

10. In order to enable the students of these schools to compete academically with the students of other secondary schools, arrangements should be made in the weekly course schedules. For example; the equalization of elective courses with other schools in terms of class time can be useful for students to reach their goals. Within this scope, the hours of vocational courses can also be revised.

11. Measures to be taken as regards to the increase of the students' and teachers' quality and improvements to the curriculum will enhance the quality of education. This will have a positive effect on the students' sense of belonging to the school.

The criteria applied to the determination of the teaching staff of the qualified schools and the selection of the students to be educated should be achieved according to the standard. In addition, improvements to the curriculum, student and teacher qualifications will positively affect the quality of education and the sense of belonging of the student to the school.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

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

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 39, Yıl/Year: 2019 (Haziran/June)

**MÜCMELİN BEYANI BAĞLAMINDA KUR'ÂN'IN KUR'ÂN'LA
TEFSİRİNİN BİLGİ DEĞERİ**

*Epistemological Value of the Qur'ānic Exegesis (Tafsīr) Made with the
Qur'ān itself in the Context of the Closed and Cryptic Expressions (Mujmal)*

Muhammed İsa YÜKSEK

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı –
Assistant Professor, Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Tafsīr,
Istanbul/Turkey

muhammedisa1@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9521-7007>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 24/12/2018

Kabul Tarihi/Date Accepted: 05/04/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2019

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.501282>

Atıf/Citation: Yüksek, Muhammed İsa. "Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Bilgi Değeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 173-198.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Bilgi Değeri

Öz

Bir sözdeki kapalı hususlar, sözün sahibi tarafından belirlendiğinde kesin bilgi ifade eden açık ifadelere dönüşmektedir. Bu bağlamda bazı müellifler, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini rivayet tefsirine ait verilerin ilki kabul etmişler ve bu metodun beyan-ı mütekellim kabilinden olduğunu belirtmişlerdir. Hâlbuki aynı metod, yorumcunun bir ayetten çıkardığı manayı başka bir ayetten çıkardığı mana ile eşleştirmesi yoluyla da uygulamaya konulduğu için özeldir.

Hz. Peygamberin tefsirinin bağlayıcılığı ile ashabın akıl yürütmenin mümkün olmadığı hususlarda yaptıkları tefsirlerin bağlayıcılığı, metottan değil müfessirin konumundan kaynaklanmaktadır. Müfessirlerin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemiyle ortaya koydukları yorumların sıhhati ise bu hususta dayandıkları veri ve delillerin nesneliliğiyle doğru orantılıdır.

Bu çalışma, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin imkânı ve bağlayıcılığı noktasında öncelikle Kur'ân dilinin özelliklerini konu edecek, metnin bir parçası olan mücmel ifadeleri ve mücmelin beyanını usûl ilminin verilerinden hareketle işleyecektir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin aslında öznel bir metod olduğunun temellendirildiği çalışma, terminolojik ve teorik bazı önerilerle sonuçlandırılacaktır.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Metod, Nesnellik, Usûl.

Epistemological Value of the Qur'anic Interpretation of the Qur'ân in the Context of the Explanation of Closed (Mucmel) Expressions

Abstract

The ambiguous aspects of a word or a phrase become clear and definite when elucidated by speaker. In this context, some authors classified the method of interpretation of the Qur'ân by the Qur'ân under the interpretation based on tradition by considering it as a first source of this type of tafseer. They also defined this method as the explanation of ambiguous words by the speaker (Allah) himself whereas, this method could be used through matching the meaning of a verse with another. Therefore, the conclusions arrived by using this method are subjective.

The binding nature of the exegetical narratives from the Prophet and the narratives from the companions on the knowledge of unseen and imperceptible subjects depends on the religious authority of both not the method itself. But the issue of interpretation of the Qur'ân by the Qur'ân is completely related to whether those who practice this method use objective data and arguments.

This study will primarily focus on the characteristics of the Qur'anic language in terms of possibility and the bindingness of the interpretation of the Qur'ân by the Qur'ân, and will handle the ambiguous phrases which they are part of the text from the methodological perspective. We seek in this study to substantiate that the interpretation of the Qur'ân by the Qur'ân is of subjective characteristics. We also provide with some terminological and theoretical suggestions for this issue.

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

Keywords: Qur'ân, Commentary, Method, Objectivity, Methodology.

Giriş

Tefsirde nesnel bir alanın varlığı-yokluğu, metinden tek anlama ulaşmanın imkânı ve klasik-modern dönem anlama metodlarının işlevselliği gibi konuların nesnesi Kur'ân'dır. Bu konular etrafında yapılacak tespitler bizzat Kur'ân'ın mahiyeti ile alakalıdır. Kur'ân'ın apaçık bir Arapça ile indirildiğine ve kendisinin tek mübeyyini olduğuna vurgu yaparak tefsirde -en azından tefsir usûlü açısından- Kur'ân'ı tek kaynak görenler ile sünnetin Kur'ân lafızlarının anlam alanını tebyin ettiğini kabul ederek tefsir yapanların, Kur'ân'ın

mahiyetine dair farklı tasavvurlara sahip olukları söylenebilir. Başka tasavvurlar üzerine kurulmuş önermelerin ve metodolojilerin farklı olması ise kaçınılmazdır. Üstelik tasavvurlarla ilgili kabuller sadece anlamının nesnesiyle sınırlı değildir. Bu hususta anlam ve anlamaya dair kabuller de bir o kadar belirleyicidir. Bir başka deyişle müşterek bir usûl ve nesnel bir zeminin temininde neyi anladığımız kadar anlamın ne olduğu de önemlidir. Dolayısıyla tefsirde metodoloji arayışlarının ve Kur'ân'ı anlama noktasında sarf edilen çabaların başarıyla sonuçlanması, birtakım öncülleri gerekli kılmaktadır.

Kur'ân'ı anlamının usulünden önce Kur'ân mefhumunun belirlenmesi, metnin özelliklerinin ve imkânlarının analiz edilmesi gerekmektedir. Bu terip her ne kadar müşterek bir tasavvurât alanını garanti etmese de metodolojilerle ilgili karşılaşılan karışıklığın önüne geçecektir. Bu bağlamda, tefsir sahasında yapılacak çalışmaların -özellikle modern dönemde tefsir ilmi için önerilen- anlama metotlarından çok metnin mahiyetine teksif edilmesi önem arz etmektedir.

Bazen bir metot bazen de rivayet tefsirinin ilk kaynağı olarak gösterilen¹ Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, bugün için ilmi düzeyde tefsirle meşgul olan-olmayan herkesin başvurduğu bir yöntem haline gelmiştir. Üstelik bu kavrama, yapılan tespitlerin (tefsirlerin) meşrûiyeti ya da nesnellîği noktasında önemli bir misyon da yüklenmiştir. Birçok usûlcünün, beyanın en üstün ve güzel yolu olarak tavsif ettiği bu metot, iki ayetin yan yana getirilerek İslam'ın ruhu ile bağdaşmayacak yorumların üretilebildiği bir olguya dönüşmüştür.² Burada müfessir bizzat Kur'ân olduğundan, bu metod uygulanarak yapılan yorumların kat'î anlam addedilmesi ise kaçınılmazdır. Bu durumda; "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri mümkün değil midir?", "Eğer mümkünse, en doğru yol olarak tavsif edilen bu metodun gelişigüzel bir şekilde ve kişisel yorumlara dokunulmazlık kazandırılması amacıyla kullanılması nasıl izah edilebilir?", "Bu metodun sınırları ve şartları tayin edilebilir mi?", "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri tamamen öznel bir zeminde mi teşekkül etmektedir?" gibi sorulara usûl açısından cevap bulup konunun temellendirilmesi gereklidir. Ancak -belirttiğimiz üzere- usûle dair bu soruların sağlıklı bir şekilde cevaplandırılması, başlangıçta metnin özelliklerinin ve imkânlarının tanınmasına bağlıdır.

Kur'ân'ı anlamının önünde muhataptan ve metnin kendi yapısından kaynaklanan birtakım engeller vardır. Muhatapların hepsi aynı bilgi, birikim, kültür ve algı seviyesine sahip değildir. Bu sebeple Kur'ân'ın apaçık bir Arapça ile indirilmesi, Kur'ân'a muhatap olan herkesin onu aynı derecede anlamasını zorunlu kılmaz. Hatta Arap olan herkesin Kur'ân'ı anladığını iddia

1 Muhammed Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009): 3-4.

2 Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", 27.

etmek bile mümkün gözükmemektedir. Metin de anlaşılması açısından homojen bir yapı arz etmemektedir. Başlangıçta Kur'ân'da -anlamın mahiyeti ile ilgili tasavvurlarımıza bağlı olarak- anlamını sadece Allah'ın bildiği ayetler mevcuttur. Sonra Kur'ân, sözcük ve metin düzeyinde içerisinde çokanlamlılıklar, ihtimaller ve anlam kapalılıkları barındırmaktadır.³ Müfessir çoğunlukla bu ihtimaller ve çokanlamlılıklar arasında tercih yapan kişidir.

Matürîdî'nin tefsir-tevil ayrımı bu tercih alanı ile anlam alanını; diğer bir deyişle zannî ile kat'îyi belirlemeye dönük bir ayrımdır. Matürîdî'nin ayrımında tefsir; Hz. Peygamber ve sahabeye, tevil ise fukahaya aittir.⁴ Bu tasnifte kat'îyet ifade eden tefsir alanının Hz. Peygamber'e ve sahabeye ait olması, bu bilgilerin mütekellimin beyanı mesabesinde değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bir sözden kastedilen manayı bilme ve açıklama noktasında ilk kaynak o sözün sahibidir. Eğer mütekellim sözünü bir yerde ne kastettiği anlaşılacak şekilde kapalı (mücmel) bıraktıysa bu ifadenin anlaşılması için öncelikle ona başvurulur.⁵ Başka bir deyişle, eğer kapalı bir ifade sözün sahibi tarafından açıklanmışsa bu bilgi bağlayıcıdır. Muhtemel manalar arasından yapılan tercihler ise zannî delillerle yapıldığından yorumdan ibaret kalmaktadır. Hz. Peygamber'in tefsirinin mütekellimin beyanı sayılabacağı açıktır. Matürîdî'nin metodolojisinde ashabın tefsir sahasında kalan beyanatı ise akıl yürütülemeyecek konularla sınırlıdır.⁶

Şu halde, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri şeklinde tabir edilen metodun kullanıldığı tefsirin, mütekellimin beyanı mı yoksa Kur'ân metninden kaynaklanan çokanlamlılıklar ve muhtemel anlam vecihlerini tek anlama indirgeme eğiliminde olan müfessirin eylemi mi olduğu belirlenmelidir. Bu noktada yaşanan nesnellik-öznellik ikileminin çözümlenmesi, aynı zamanda metodun uygulandığı tefsirlerin anlam alanına mı, yorum alanına mı ait olduğunu tespit etme imkânı sağlayacaktır.

3 Ebû'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmii't-Tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtîha ve metâlii'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Kuveyt: Dârü'd-Da've, 1984), 45-46.

4 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Matürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne= Te'vilatü'l-Kur'an = Te'vilatu ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf Heymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1: 349. Matürîdî'nin ayrımında Hz. Peygamberin tefsirine ve sahabenin beyanatına özgülenen tefsir sahasında Kur'ân'ın kendi beyanının yer almaması kanımızca tefsirin hakikat bilgisi olarak düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim dil kendi içerisinde zan barındırmaktadır. Bu yaklaşımda muhkem ifadelerin kat'î alana ait kılınması diğer karinelerin birlikteliğinde gerçekleşmektedir. Dilsel ifadeler kat'îyat alanına ait kılındığında ise mesele delalet düzeyinde ele alınmaktadır. Bu çalışmada da benzer bir yaklaşım sergilenecektir.

5 Müsâid b. Süleyman b. Nasır et-Tayyar, *et-Tahrîr fî usûli't-tefsîr* (Cidde: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtü'l-Kur'âniyye, 2014), 44.

6 Ashabın tefsirinin akli alanın dışındaki hususlarda kat'î addedilmesi, bu tefsirlerin murâd-ı ilâhîye taalluku açısından düşünülmelidir. Yoksa ashabın tefsiri akıl yürütülebilecek hususlarda da tercih sebebidir.

Ülkemiz tefsir akademisinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ile ilgili yapılmış birtakım çalışmalar bulunmaktadır. Bu konuda doktora tezi hazırlayan Halis Albayrak, Kur'ân'ın kendisini tefsir etme imkânını; metnin iç bütünlüğü, Kur'ân'ın açık olması ve çelişki barındırmaması ile temellendirmektedir.⁷ Çalışmasında ön yargılı olmanın, metni mezhebî doktrinler içerisinde yorumlamanın ve bütüncül yaklaşımdan uzak kalmanın, Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içerisinde anlamaya engel teşkil ettiğini⁸ söyleyen Albayrak, tefsirde sünneti, sahabe görüşlerini ve döneme ait bilgileri de vazgeçilmez addetmektedir.⁹ Ahmet Sait Sıcak'ın *Kur'ân Tefsirinde Öznellik* isimli doktora tezinin üçüncü bölümünde, özneliği açısından Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ele alınmaktadır. Sıcak'ın çalışmasında, konu detaylı bir şekilde incelenmektedir. Sıcak, açık bir kitap olan Kur'ân ayetlerinin birbirini tasdik etmesi ile temellendirdiği bu metodun, genişletme ve daraltma şeklinde iki temel yöneme indirgenebileceğinden bahsetmektedir. Müphemînin tavzihi ve mücmelin tafsilini genişletme; mutlakın mukayyede, âmmun hâssa yorulmasını da daraltma ile açıklayan Sıcak'ın, bu metodu Kur'ân âyetleri ile ilişkilendirilerek yapılan tefsir çeşitlerinin bütününe kapsayan bir çerçevede düşündüğü görülmektedir.¹⁰ Yazar; ayetin ayeti tefsiri, ayetin unsurlarının birbirini tefsiri, siyak ilişkisi gibi hususları ele aldığı satırlarda bu metodu en geniş ve hacimli tefsir olarak tavsif etmekte;¹¹ konulu tefsir,¹² müşkilin halli ve tekrârü'l-Kur'ân konularını da bu metod kapsamında değerlendirmektedir.¹³

Muhammed Aydın "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım" isimli makalesinde rivayet-dirayet ayrımının geçerliliğini tartışmakta, bazı müellifler tarafından Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin rivayet tefsirinin ilk maddesi olarak verilmesini yanlış bir çıkarsama olarak addetmektedir. Aydın'a göre, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından bir tefsir metodu olarak tavsif edilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, bazı müellifler tarafından rivayet tefsiri olarak isimlendirilerek büyük bir yanlışa imza atılmıştır.¹⁴ "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması" başlığı ile kaleme aldığı makalesinde Mustafa Öztürk, daha çok Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri metodunun ortaya çıkış serüvenine, işlevine, modern dönemdeki taraftarlarına ve sonuçlarına değinmiştir. Makalede, bu metodun ortaya çıkış süreci ile modern dönemde kullanıldığı bağlamlara ve meselenin ideolojik yönlerine dair

7 Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2015), 23-43.

8 Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, 61-95.

9 Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, 148-164.

10 Ahmet Sait Sıcak, *Kur'ân Tefsirinde Öznellik* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 198.

11 Sıcak, *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*, 230.

12 Sıcak, *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*, 243-245.

13 Sıcak, *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*, 236-237.

14 Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", 15.

bilgi verilmektedir.¹⁵ Ali Karataş, “Kur’ân’ı Kur’ân’la Anlamak” isimli makalesinde Öztürk’ün, ilk defa Hanbelî âlimlerce sistematik bir şekilde ele alınan bu metodu Kur’âncılar ekolünün geliştirdiğini söylemesini eleştirmiş ve ilk dönemde kullanılan Kur’ân’ın Kur’ân’ı tefsir etmesi ile Kur’âncıların dile getirdiği Kur’ân’ın Kur’ân’ı tefsir etmesinin çıkış noktalarının farklı olduğunu belirtmiştir.¹⁶ Karataş’a göre, bu metottaki öznellik bütün tefsir metotlarında vardır. Diğer tefsir metotları bu hususiyetleri sebebiyle geçersiz sayılmadığı gibi Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri de öznel diye terkedilemez.¹⁷ Üstelik müfessirler Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirini tek yöntem olarak görmemişler; bunun yanında farklı kaynaklara da başvurmuşlardır. Bu kaynaklar, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirinde özneliğin önüne geçebilecektir.¹⁸

Her ne kadar eserlerde daha çok belirli başlıklardan bahsedilse de Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri, uygulandığı yerler ve uygulanış biçimleri açısından geniş bir kapsama sahiptir. Müfessirler; mücmellik, müphemlik ve garâbet gibi hususların yanında âyetin anlamını zenginleştirmek/genişletmek, aralarında çelişki izlenimi olan âyetlerin arasını uzlaştırmak, genel anlamlı ifadeleri sınırlandırmak (tahsis), mutlak ifadeleri kayıtlamak (takyid), âyetin anlamını gerekçelendirmek ve örneklendirmek, âyetin hükmünü açıklamak gibi amaçlarla da bu yöntemle başvurmuşlardır. Müfessirler, bazen de

15 Öztürk’ün; “Bu bağlamda kısaca değindiğimiz paradoks ve ironi üzerine çok şey söylenebilir; ancak burada özellikle su hususu belirtelim ki Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri daha ziyade Selefî-Hanbelî geleneğe -ki bu gelenek Ehl-i hadisin paltosunun altından çıkmıştır- mensup olan İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi âlimlerce önemsenmiş olmasına karşın bu tefsir tarzı günümüzde hadis, eser, rivayet gibi kavramlara son derece mesafeli durmakla maruf “Kur’âncılar” tarafından benimsenmiştir. Mesela, Hint Alt kıtasında Seyyid Ahmed Han’ın (ö. 1898) “sünnet ve hadisin otoritesini reddetmek ve salt Kur’ân’la yetinmek” şeklinde özetlenebilecek görüşleri 20. yüzyılın başlarında Ehl-i Kur’ân ekolü tarafından daha ileri bir noktaya taşınmış; diğer bir deyişle, Ahmed Han’ın düşüncelerini ekstrem denebilecek fikirlerle şerh eden bu ekolün temsilcileri dinî alanda Kur’ân’ın tek kaynak olduğunu savunmuştur.” (Mustafa Öztürk, “Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008): 6.) şeklindeki ifadeleri makalenin içeriğini yansıtmaya açısından önemlidir. Öztürk, “en güzel tefsir metodu” olarak tavsif edilen veya rivayet tefsir çeşitleri arasında yer verilen bu metodun Selefiyye (Ehl-i Hadis) damarından beslendiğini söylemekte; ancak ahkâmın kaynağını Kur’ân’la sınırlandırma eğilimine koz verdiğini düşünmektedir. Bk. Öztürk, “Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”, 12, 14. Bizim çalışmamız ise meseleyi usûlî temelleri açısından ele almakta, kavramsal ve teorik düzeyde fıkıh-tefsir usûlünün verilerinden hareketle çözüm önerileri sunmaktadır.

16 Ali Karataş, “Kur’ân’ı Kur’ân’la Anlamak”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011): 80.

17 Karataş, “Kur’ân’ı Kur’ân’la Anlamak”, 181.

18 Karataş, “Kur’ân’ı Kur’ân’la Anlamak”, 195.

doğrudan ilişkili olmayan âyetleri eşleştirmişler, bir âyeti diğer bir âyetle irtibatlandırılırken benzerlik-zıtlık gibi özellikleri kullanmışlardır.¹⁹ Modern dönemde bir tefsir metodu olarak değerlendirilen konulu tefsir ve kavram çalışmaları da düşünülecek olursa Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin kapsamının nerelelere uzandığı anlaşılacaktır. Bizim çalışmamız, yaklaşık on maddede ele alınan Kur'ân'ın kendisini tefsir ediş yollarından²⁰ sadece bir tanesini; muhtemel ifadeleri teke indirgemeyi²¹ mücmel kavramı altında konu edinecektir. Çalışmamızda mücmel, özlü ve kısa ifadelerin tavzihi²² çerçevesinde değil, hangisinin murâd-ı ilâhîyi olduğu bilinemeyen muhtemel manaların beyanı bağlamında ele alınmaktadır. Usûldeki anlamıyla mücmelin sadece sözün sahibi tarafından beyan edilebileceği düşünülüyüğünde, Kur'ân'daki mücmel ifadelerin sadece Allah ve Hz. Peygamber tarafından açıklığa kavuşturulabileceği görülmektedir. Konuya Mâtürîdî zaviyesinden yaklaşıldığında, mücmelin beyanı tefsir addedilmelidir ve kaynağı açısından kat'î bilgi ifade etmelidir. Bu durumda Kur'ân'daki mücmel ifadelerin diğer âyetlerle/âyetlerde beyan edildiğinin belirlenmesi esasında -kelam ilminin ele aldığı bağlamda- bir murâd-ı ilâhîyi tespitidir ve kat'î bilgi gerektirmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunun mücmelin beyanında kullanılması, aynı metodun kullanıldığı diğer tefsir örneklerinden -genellikle- farklılık arz etmektedir. Örneğin; tahsis, takyid gibi hususlarda analitik önermeler, anlamında kapalılık bulunan lafızlarda tikel anlam arayışları söz konusudur. Âyetler arasındaki uzlaştırmalar, genişletmeler, temellendirmeler, örneklendirmeler ve gerekçelendirmeler ile konulu tefsir çalışmalarında ise böyle bir iddia bulunmamaktadır. Çünkü bu gibi yerlerde müfessirin yaptığı tespitlerin açılımı veya ispatı söz konusudur. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunun nesnellüğünün imkânı/öznelliği bir yana, mücmel ifadelerin beyanında bu metodun kullanılması, mütekellimin kastına dair tespit iddiası taşımaktadır. Bu iddia ise hem metodun hem de dilin imkânlarını analiz etmeyi gerekli kılmaktadır.

Bu çalışmada öncelikle Kur'ân metninin bir hususiyeti olarak mücmel ifade ve beyanı ele alınacak ve dil-usûl merkezli bir analiz yapılacaktır. Mücmel ifadenin kim tarafından beyan edildiği, ya da farklı odaklar tarafından beyan edilen mücmel ifadenin epistemik değeri bu bölümde incelenecektir. Daha sonra Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunun kullanıldığı tefsir örnekleri karşılaştırmalı olarak okunacak ve bir muhteva sorgulaması yapılacaktır. Çalışmanın sonunda yer alacak çözüm önerileri ise bu metodun epistemolojik temellerinin sorgulandığı başlık altında şekillenmeye başlayacaktır. Bu maka-

19 Karataş, "Kur'ân'ı Kur'ân'la Anlamak", 189-194; Karataş, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 139-220.

20 Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, 101 v.dğr.

21 Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, 125.

22 Sıcak, *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*, 202.

lede, bir metot olarak öznellikler barındırdığı görülen Kur'ân'ın Kur'ânla tefsiri metodunun epistemik değeri, yoruma gerek duyulmayacak şekilde açık olup bir birini tefsir eden âyetler açısından netleştirmeye çalışılacaktır. Ayrıca makalede yapılan tespitlerin, kat'î bilgi gerektiren durumlarda (murâd-ı ilâhîyi tespit edilirken) açık ifadelerin beyanının yeterli olup olmadığı noktasında dilin imkânlarını tartışmaya bir basamak olması hedeflenmektedir. Çalışmada tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân literatürünün yanında fıkıh usûlüne dair eserlerden de faydalanılacaktır.

1. Mücmel ve Beyanı

İcmâl mastarından türeyen mücmel kelimesi, usûlcüler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. "Tefsiri (beyanı) yapılcaya dek kendisinden murâdın anlaşılmadığı söz", "delaleti açık olmayan ifade", "vaz' veya örf itibariyle aralarında tercih yapılamayacak derecede iki veya ikiden çok manaya muhtemel olan lafız" şeklindeki tanımlar, genellikle mütekellimûn metodunu benimseyen usûlcülerin tercih ettiği tanımlardır.²³ Ebû Hamid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) mücmeli, vaz'en ve örfe manası tespit edilememiş olup iki muhtemel manadan birini ifade eden lafız;²⁴ Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) ise aralarında tercih yapılamayan iki manadan birine delaleti olan lafız²⁵ olarak tarif etmiştir.²⁶ Hanefî usûlcülerinden Şemsüleimme es-Serahsî'ye (ö. 483/1090) göre ise mücmel, sözün sahibine sormadan veya sözün sahibi tarafından açıklanmadan kendisinden kastedilen mananın bilinemediği lafızdır.²⁷

Dâvûd ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) görüşleri bir tarafa bırakılacak olursa usûlcüler arasında Kur'ân ve sünnette mücmel ifadelerin bulunabileceği ile ilgili herhangi bir ihtilafın olmadığı söylenebilir. Esasında bu olgu, dile aittir. Nitekim dilde bazı ifadelerin önce kapalı bırakılıp daha sonra açıklığa kavuşturulduğu bilinen bir husustur. Arapların da konuşurken bir ifadeyi mücmel bırakıp sonra açıkladıkları bir vakiadır. Bu husus anlatılanın bütünlüğüne zarar vermemekte;²⁸ yani bir ifadenin kapalı bırakılıp sonradan açıklanması anlatılanın muhataba ulaştırılmasına engel olmamaktadır.

23 Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, thk. Ömer Süleyman el-Eşkar (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslamiyye, 1992), 3: 454.

24 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, ts.), 3: 37-38.

25 Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Affî (Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003), 3: 11-15.

26 Âmidî, *İhkâm*, 3: 11-15.

27 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1: 168.

28 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3: 454.

Bununla birlikte mücmel ifadenin beyan edilmeden kalması, imkânı açısından usûl ilminde ele alınmış ve tartışılmıştır. Bu noktada, mükellefiyet doğuran mücmel ifade ile mükellefiyet doğurmayan mücmel ifade arasında bir ayırım yapılmıştır. Usûlcüler, kulların mükellef tutuldukları ifadelerin beyanlarını gerekli görmüşler; ancak bu ifadelerin beyanlarının gecikmesi hususunda farklı görüşler bildirmişlerdir.²⁹

Usûlcülerin yaptıkları tanımlara bakıldığında mücmelin, Allah'ın murâdına delalet eden herhangi bir delil bulunmaksızın muhtemel manaları arasından anlamı tespit edilemeyen lafız olduğu anlaşılmaktadır.³⁰ Esasında mücmel ifadenin mefhumu kendinde belirlidir, ancak bu mefhum lafız aracılığı ile tespit edilemez.³¹ Muhatap, mücmel lafzın muhtemel manaları arasında tercih yapamaz ve bunu anlayabilmek için mütakellimin beyanına ihtiyaç duyar. Usûlcüler mücmelin beyanını, kapalı bir ifadeyi açıklığa kavuşturmak olarak tarif etmişlerdir. Bu tarif genel olarak beyanın tarifi değil, sadece mücmelin beyanının tarifidir.³² Çünkü bir ifadenin beyan edilmesi her zaman onun kapalı olmasına bağlı değildir.

Mücmellik ya tek kelimedeyi ya da cümlede olur. Eş anlamlı ('ayn) ve zıt anlamlı (kur') kelimeler ile iştikak bakımından birden çok manaya gelebilen kullanımlar (muhtar kelimesinin ism-i fâil-ism-i mef'ûl imkânı gibi) tek kelimedeyi söz konusu olan icmâlin örneklerini teşkil eder. Hanefî usûlcülere göre tek kelimedeyi söz konusu olan mücmellik; ya kelimenin manasındaki kapalılıktan (örneğin hulu' lafzı) yahut manası vaz' itibarı ile bilinmekle birlikte kelimedeyi terim anlamının kastedilmesinden (örneğin salât-ribâ lafızları) veya tercih imkânı bulunmayan çokanlamlılıktan kaynaklanmaktadır.³³

Kelimedeyi icmâlin sebeplerinden biri olan manada kapalılık, kelimeyi muhtemel yorumlara açık bir hale getirmektedir. Örneğin Bakara sûresi 232. âyette, fiilin (فَلَا تَتَضَلُّوهُنَّ) manasının açık olmaması, anlaşılma güçlüğüne sebep olmaktadır. Arapçada "'a d l" (عضل); men etmek, sıkışmak kalmak, darlık manalarına gelmektedir. Doğum yapamayan kadın ve yumurtlayamayan tavuk için kullanılan bu fiil, zorda kalın durumları ifade etmektedir. Genel kanaate göre kocaları tarafından bir defa boşanmış kadınlara, iddet sürelerinin bitmesinden sonra eski kocalarına dönmeleri hususunda bir zorluk çıkarılmasını salık veren bu ayetin anlaşılmasında sebep-i nüzul rivayeti önemli bir

29 Bk. Âmidî, *İhkâm*, 3: 39; Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 3: 187; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3: 454.

30 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3: 454.

31 Râzî, *Mahsûl*, 3: 153.

32 Gazzâlî, *Müstesfa*, 3: 63.

33 Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1: 86.

argümandır.³⁴ Cümledeki nehyin muhatabının kadınların kocaları mı yoksa velileri mi olduğu noktasındaki ihtilaflar ise daha çok cümlenin genel manası etrafında cereyan etmektedir.³⁵ Bununla birlikte bu konuda farklı yaklaşımlara sahip olanların, görüşlerini temellendirirken فَالَا تَعْظُمُوهُنَّ nehyindeki fiilin manası üzerinde durdukları da görülmektedir.

Benzer bir durum, Meâric sûresi 19. âyette geçen خَلُوعًا kelimesi için söz konusudur. Bu kelimenin; -manasında bir kapalılık (garâbet) söz konusu olmakla birlikte³⁶ kâfir, çok haris, çok şikayetçi, sabırsız gibi manalara geldiği söylenmiştir. Ebu Ubeyde (ö. 209/824) ve Sa'leb (ö. 291/904) ise kelimenin kendinden sonraki ayetlerle tefsir edildiğini belirtmişlerdir.³⁷

Yukarıda verdiğimiz örneklerde geçen kelimelerin manalarındaki kapalılık, kullanım azlığından veya lehçesel unsurlardan kaynaklanmaktadır. Aslında bu kelimeler Allah katında belirli bir murâda tekabül etmektedirler. Ancak kelimenin manasındaki kapalılık müfessiri muhtemel manalar arasında bırakmakta ve anlamı tespit ederken farklı deliller aramaya sevk etmektedir. Yapılan tespitler de deliller nispetinde değer kazanmaktadır.

İman sahibi şükreden fakir ile nankör kâfirin karşılaştırıldığı temsilde (el-Kehf 18/32-44) geçen ve bir pişmanlık tavrından kinaye olan فَأَصْبَحَ يُغْلِبُ كَفَيْهِ/ellerini oğuşturmaya başladı ifadesinin hangi hareketi karşıladığı ile ilgili muğlaklık ise jest-mimiklerin kültürlerdeki kullanım farklılıklarından kaynaklanıyor olabilir. Müfessirler bu hareketi; elleri yukarı kaldırıp aşağı indirmek, elleri ovuşturmak veya bir elin içiyle diğerinin dışına vurmak şeklinde yorumlamışlardır.³⁸ Yorumlardaki bu çeşitliliğin, aynı hareket tarzının herkes tarafından aynı şekilde uygulanmaya devam etmemesinden kaynaklandığı da söylenebilir.

Lafızlardaki mücmelliğin sebepleri arasında gösterilen çokanlamlılık bazen eş seslilikten, bazen de zıt anlamlılıktan kaynaklanmaktadır. وَالْأَيْلِ إِذَا عَسَسَ

34 Bk. Ebû Zekerıyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1: 148; Ebû İshak İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Abdülcelil Abduh (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1: 310-311; Cârullah Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998), 1: 454.

35 İlgili tartışmalar için bk. Râzî, *Meâni'l-Kur'ân* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1981), 5: 119-122.

36 Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis: ed-Dâru't-Tunisiyye li'n-Neşr, 1984) 29: 167.

37 Zemaşerî, *Keşşâf*, 6: 209; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebî bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 21: 236; Ebü'l-Fadl Şihabüddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 29: 61.

38 Kâdî Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 3: 519; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 13: 285; İbn Aşur, *et-Tahrîr, ve't-tenvîr*, 15: 327.

âyetindeki (et-Tekvîr 81/17) fiilin hem yönelmek hem de geride bırakmak manaları eş seslilikten, ثَلَاثَةٌ قُرْوَى ifadesindeki (el-Bakara 2/228) kur' kelimesi ise zıt anlamlılıktan kaynaklanan mücmelliğe örnek teşkil etmektedir. أَوْ يَنْعَمُوا الَّذِي بِيَدِهِ أَوْ يَنْعَمُوا الَّذِي بِيَدِهِ ya da nikâh bağı elinde bulunanın vazgeçmesi ifadesinde (el-Bakara 2/228) kastedilen kimsenin eş mi yoksa veli mi olduğu noktasındaki muhtemellik ise -tek tek kelimelerin değil de- cümlelerin mefhumundaki çokanlamlılıktan kaynaklanmaktadır.³⁹

Kur'an metninde kelimelerdeki kapalılık ve çokanlamlılık bazen dizgenin genel muhtevası ve örgüsü içerisinde netleştirilebilmektedir. Yani lafız boyutundaki muhtemellikler, siyak dikkate alınarak ve konu bakımından bütünlük gözetilerek giderilebilmekte; böylelikle manalar arasında tercih yapılabilir. Kelimelerdeki mücmelliği bu yöntemle gidermeye çalışan müfessirin kullandığı metot, yine Kur'an'ın Kur'an ile tefsiridir. Ancak metin müfessire her zaman aynı derecede imkân sunmamakta; çoğu kez lafızlardaki muhtemel hususlar, cümle boyutunda makul ve farklı anlamlara kapı aralayabilmektedir.

Sarfa ve nahve dair muhtemel durumlar da, âyetlerde icmâl sebepleri hususlardandır. Bu ihtimaller hangi mananın ya da hangi manaların esas alınacağı ile ilgili müfessiri bir tercihe zorlamaktadır. Örneğin şahitlik hukukunun ele alındığı Bakara sûresi 282. âyetteki nehyin (وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ) etken mi edilgen mi olduğu noktasındaki ihtilaf (Yazan da, şahid de bir zarar vermesin/Yazana da, şahide de bir zarar verilmesin.), bu kelimenin mücmel kategorisinde incelemesi sonucunu doğurmaktadır. Çünkü bu kelimenin etken kipteki nehyi de edilgen kipteki nehyi de وَلَا يُضَارَّ وَلَا يُضَارَّ şeklinde okunmaktadır. Kelime etken kabul edildiğinde ayette kâtabın ve şahidin zarar vermekten nehyedildiği anlaşılmaktadır. Şahitlik söz konusu olduğunda bu iki kişinin vereceği zarar; şahitlik isteğini geri çevirmeleri, şahadet ederken veya kayıt tutarken değişikliğe ve tahrife gitmeleri olabilir. Kelime edilgen kabul edildiğinde ise bu ifadeler ile kâtabe ve şahide zarar vermekten nehyedildiği görülmektedir. Bu durumda kâtabi ve şahidi göreve çağırın kimseler; onlara görevlerini acele ifa etmeleri noktasında baskı uygulamaktan, sorumlulukları dışında bir şey yapmalarını istemekten, yaptıklarının karşılığını vermemekten nehyedilmektedirler.⁴⁰

39 Bk. Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü't-Türas, 1984), 2: 210-214; Celaleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 458; İbn Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmîatü'ş-Şarika, 2006), 5: 140-142.

40 Nâsirüddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 165; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beirut,

Benzer bir durum, harflerin cümledeki işlevlerinde de söz konusudur. Enfâl sûresi 66. âyette geçen *اللَّهُ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا* cümlesindeki vav'ın atıf vav'ı veya hal vav'ı olması muhtemeldir ve bu ihtimal ayette mücmelliğe sebep olmaktadır. Allah'ın cüz'ileri ezelde bildiği/bilmediği ile ilgili Ehl-i sünnet-Mu'tezile kelamcıları arasındaki tartışmalarda bu lügavî ihtimallere başvurulduğu görülmektedir. Özellikle vav'ın atıf vav'ı olarak kabul edilmesi, Allah'ın Müminlerdeki zayıflığı bir zaman diliminde (el'ân) bildiği, başka bir deyişle Allah'ın bu durumu daha önce bilmediği şeklinde anlaşılmaya neden olmaktadır. Oysa vav'ın hal vav'ı olduğu kabul edildiğinde bu yorumun bir şekilde bertaraf edildiği görülmektedir.⁴¹ Diğer taraftan, vav'ı atıf vav'ı olarak değerlendirmek, Allah'ın cüz'ileri bilmediği sonucunu kabul etmeyi zorunlu kılmamaktadır.⁴² Görüldüğü gibi bu tartışmalar metindeki muhtemel durumlardan neşet etmemesine rağmen metindeki muhtemel manalar, ilgili yorumlara mesned kılınmaktadır.

Maide sûresi 6. âyette, suyun bulunmadığı durumlarda teyemmümü emreden *فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ* (temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve ellerinizi onunla meşhedin) cümlesindeki min'in (مِنْ) "ibtidâü'l-gâye" için mi yoksa "teb'iz" için mi kullanıldığı noktasındaki ihtilaflar da aynı mahiyettedir. Teyemmümde mesh esnasında elde toprak kalıntılarının bulunması gerektiğini savunanlar, min'deki teb'iz manasını dikkate almışlar; böyle bir şartın bulunmadığını savunanlar ise min'deki ibtidâü'l-gâye manasını esas alarak meshe, toprağa vurarak başlamayı yeterli görmüşlerdir.⁴³

Usûlü'd-dîn ve fıkıh sahalarına yansımaları olan bu muhtemel manaların ihtilaflı meselelere esas mı olduğu, yoksa delil mi teşkil ettiği -başka bir deyişle ihtilafların bu muhtemel manalardan dolayı mı oluştuğu, yoksa ihtilaflı meselelerde bu manalara delil olarak mı başvurulduğu- ayrıca değerlendirilmesi gereken önemli bir husustur. Konumuz açısından burada üzerinde durulması gereken husus ise lafızlardaki muhtemelliklerin kapalılığa sebep olduğu ve bu kapalılığın giderilmesinde Kur'ân'ın kendi beyanının kat'î olarak tespit edilebilirliği/edilemezliğidir. Nitekim mücmelliğe sebep olan farklı unsurları barındırması Kur'ân metninin yapısından kaynaklanmaktadır. Buna

Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1: 229-230; Ebüssuûd b. Muhammed el-Îmâdî el-Hanefî, *Îrşâdül'l-akli's-selîm ilâ mezâyê'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Riyad: Mekettebetü'r-Riyad el-Hadîse, ts.), 1: 419.

41 İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 10: 70.

42 Bk. Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 15: 202.

43 Muhyissünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. (Riyad: Dârü't-Tayyibe, 1989), 3: 25; Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, ts.), 4: 216; Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Adil, *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 7: 237-238.

ek olarak, kelimelerin ve cümlelerin ifade ettiği muhtemel anlamlar gibi zamirlerin mercii, sıfatların⁴⁴ ve terim anlamı kazanmış sözcüklerin delaletleri ile bazı ayetlerde karşılaşılan hazifler⁴⁵ de bu kapsamdadır.⁴⁶ Yine vakıf ve ibtida yerlerindeki değişiklikten kaynaklanan anlam değişiklikleri cümlelerin genel mefhumu ile ilişkili -ancak lafızlara da yansiyabilen- ihtilaflara sebep olabilmektedir. Aynı cümlede vakıf yerinin değişmesi ile farklı sonuçlar doğurabilecek manalara ulaşılabilir. Metnin otantik yapısından kaynaklan bu durum müfessiri muhtemel manalar arasında bir tercihe yöneltmektedir. Dolayısıyla müfessirin metindeki mücmel ifadeleri Kur'ân'ın iç bütünlüğüyle açıklığa kavuşturması, beyan-ı mütekellim ile değil, beyan-ı müfessir kavramı ile ifade edilebilir. Sonuçta bu, müfessirin etken olduğu analitik bir çabadır.

2. Muhteva Açısından Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) sonrasında sıklıkla gündeme gelmiş, bazen bir tefsir kaynağı bazen de bir tefsir metodu olarak isimlendirilmiştir. Bu hususta İbn Teymiyye, "Eğer tefsir metodlarının en güzeli hangisidir diye sorulacak olursa, bunun Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri olduğu söylenir. Çünkü Kur'ân'da bir yerde kapalı bırakılan bir ifade başka bir yerde açıklanmış; yine bir yerde özet olarak verilen bilgiler başka bir yerde detaylandırılmıştır."⁴⁷ şeklindeki ifadeleri ile Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini bir metod olarak nitelendirmiştir. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr de (ö. 774/1373) tefsirinin mukaddimesinde hocasının ifadelerine aynen yer vermiş, Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir imkânı kalmadığında hangi kaynaklara başvurulması gerektiğini hiyerarşik bir şekilde ele almıştır.⁴⁸

Tefsirin kaynakları sayılırken Hz. Peygamberin tefsirinden önce Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine yer verilmesi bir yönüyle doğru görülebilir. Ancak tasnifin mutlak bir şekilde yapılması, bu metodun, tefsirin en dokunulmaz kaynağı

44 Örneğin "mahir" sıfatının kayıtlayıcı bir unsur olmaksızın kullanıldığı durumlarda mevzu-fun hangi hususta maharet sahibi olduğu bilinemez ve bu kapalılığın giderilmesi beyanı gerektirir.

45 Örneğin وترغبون أن تكفوهن ayetindeki fiille birlikte düşünülen harf-i cerrin "fi" mi, "an" mi olduğu hususu mana da farklılığa sebep olmaktadır.

46 Âmidî, *İhkâm*, 3: 11-15.

47 Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, thk. Fevz Ahmed Zümerli (Beirut: Dâru İbni Hazm, 1994), 84. Aydın, İbn Teymiyye'nin bir "Tefsir Metodları" başlığı altında saydığı maddelerin Zürcânî ve Zehebî gibi müellifler tarafından "Rivayet Tefsiri" başlığı altında verildiğini ve böylelikle içerik ve hüküm açısından hatalı bir tasnife gidildiğini belirtmektedir. Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", 13.

48 Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr ed-Dimeşkî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1999), 1: 7.

mesabesinde görülmesine sebep olmuş; en azından böyle bir iddiaya kapı aralamıştır.⁴⁹ Aslında Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin başlangıçta bir metot olarak mı, yoksa kaynak olarak mı görüldüğü bir önem taşımamaktadır. Sonuçta ya tefsirin en temel kaynağı bir metoda evrilmiş ya da bu metot tefsirin en temel kaynağı ile temellendirilmiştir. Bunun doğruluğu; yani Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunun tefsirde en temel ve kat'î kaynak addedilmesinin sınanabilirliği, bir muhteva analizine ihtiyaç duymaktadır. Çünkü bu metodun epistemolojik değeri ancak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri tabirinden kastedilen tefsir unsurları belirlendiğinde tespit edilebilir.

Öncelikle, ayetler Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunun uygulanma şekli açısından kendi içlerinde farklılık arz etmektedirler. Bazı ayetler, müfessirin hiçbir dahli olmaksızın başka ayetler tarafından tefsir edilmektedir. Bu tefsir çeşidinde dilin delaleti belirleyicidir. Bazı ayetler ise özne tarafından bir biri ile ilintilendirilmekte ve açıklanmaktadır. Bu özne; bazen Hz. Peygamber, bazen ashab, bazen de müfessir olabilmektedir.⁵⁰ Bu ayırım dikkate alındığında Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin iki şekilde gerçekleştiği söylenebilir. Birincisinde dilin belirleyiciliği yeterli kabul edilir ve yoruma ihtiyaç duyulmaz. Çünkü bu grupta ele alınan âyetler arasında bağlantı kurulurken aklî çıkarımlara yer verilmez ve dilin beyanı esas alınır. Diğerinde ise tamamıyla müfessirin kabiliyeti, bilgi birikimi ve analitik yetkinliği ön plandadır.⁵¹ Bu bağlamda, yoruma ihtiyaç duyulmayan ve analitik çaba gerektirmeyen kısmın Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri şeklinde terminolojik olarak ikinci kısımdan ayrılması önem arz etmektedir.⁵²

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodu, işlevi açısından da farklı bir muhtevaya sahiptir. Bu metot usûlde manası kapalı olan bir lafzı tefsiri, mücmelin beyanını, umumun tahsisini ve mutlakın takyidini içerisine alacak şekilde kullanılmaktadır.⁵³ Bunlardan tahsis ve takyid daha çok ahkâm ile ilgilidir. Diğerleri ise usûl ilminin tanımladığı mücmel kategorisinin içerisinde yer almaktadır. Bazı araştırmacılar ise müşkilin halli, garîb lafızların (tek anlama muhtemel) beyanı ve konulu tefsir çalışmaları gibi hususları da bu muhtevaya dâhil etmektedirler.⁵⁴

Çalışmamız açısından Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri hususunda tespit edilmesi gereken esas nokta, müfessirin Kur'ân'ın mücmel ifadelerini beyan sa-

49 Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", 13.

50 Benzer değerlendirmeler için bk. Muhsin b. Hâmid el-Mutayrî, *Tefsiru'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Riyad: Dârü't-Tedmûriyye, 2011), 84 v.dğr.

51 Tahir Mahmud Muhammed Yakub, *Esbâbü'l-hata' fi't-tefsîr* (Beyrut: Dârü İbni'l-Cevzi, 1425), 1: 53.

52 Mutayrî, *Tefsiru'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, 83.

53 Müsâid b. Tayyar, *Tahrîr*, 42.

54 Karataş, "Kur'ân'ı Kur'ân'la Anlamak", 189-194; Sıcak, *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*, 230, 243.

dedinde yaptığı tefsirlerin nesnellığı ve bilgi değeridir. Burada Hz. Peygamber ve ashabın tefsirlerini diğer müfessirlerin tefsirlerinden ayırt etmek gerekmektedir. Hz. Peygamberin tefsirinin ve ashabın akıl yürütülemeyecek hususlardaki beyanlarının beyan-ı mütekellim addedilmesi ve bağlayıcı olması metot ile değil, tefsirin kim tarafından yapıldığı ile alakalı bir husustur.⁵⁵ Aslında bağlayıcılığı açısından yapılan bu ayırım kaynak-metot ikilemine de bir çözüm sunmaktadır. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde Hz. Peygamber'in ve ashabın ilgili beyanları tefsirde bir kaynak iken diğer unsurlar metoda konu olmaya müsaittir.

Bahsettiğimiz muhteva ile Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri literal bir anlam arışıdır ve bu yöntemde karşılaştırmalar, eşleştirmeler, lafzî deliller ön plandadır. Lafzî deliller ise bazen incelenen ayetle bir arada bazen de bu ayetten farklı bir yerde bulunabilmektedir. Usûlcüler bunu; “mücmelin Kur'ân ile gerçekleşen beyanı bazen muttasıl bazen de munfasıl delillerle olur”, şeklinde ifade etmişlerdir.⁵⁶ Muttasıl bir şekilde gerçekleşen beyana genellikle Bakara sûresi 187. âyette geçen *مِنَ النَّجْرِ* ifadesi örnek verilir. Aslında tahsis de muttasıl lafzî beyan çeşitlerinden sayılmaktadır. Ancak tahsis bir yönüyle mücmel ifadenin dışına taşmaktadır. Mücmel ifadenin muttasıl beyanında ifadeler -genellikle- yorumu ihtiyaç duyulmayacak derecede açıktır. Ancak bu beyanın, her zaman kesin olarak murâd-ı ilâhîyi yansıttığını söylemek doğru değildir.⁵⁷

Farklı yerlerde bulunan âyetler arasında yapılan eşleştirmelerde ise müfessirin yorumu etkindir. Bu eşleştirmelerin doğruluğu kullanılan delillerin ve istidlallerin sağlamlığı ile doğru orantılıdır. Delillerin zayıflığı ile analitik çıkarımların fazlalığı ise yapılan tefsirin nesnellığıne gölge düşürmektedir. Bu meyanda bazı usûlcülerin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine örnek teşkil edecek birtakım ayetler arasında ayırıma gitmeleri oldukça manidardır. Örneğin Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Bakara sûresi 230. âyetin (*فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ*) ile ric'î talakın kastedildiğine delalet ettiğini söylemekte; ancak bunu beyan değil de te'vil olarak isimlendirmektedir. Zerkeşî'ye göre 229. âyetteki talak farklı şekillerde anlaşılmaya müsaittir; *فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ* ifadesi ise talakın iki ile kayıtlı olmadığını göstermektedir.⁵⁸ Zerkeşî'nin, 229. âyette (*الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ*) mahiyeti-işlevi (*فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً*) belirlenen talakın, (*فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ*) belirlenen talakın, 229. âyette (*فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ*) ifadesinde sonuçları belirtilen talaktan farklı olduğuna aklî çıkarımlar ile

55 Benzer değerlendirmeler için bk. Aydın, “Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım”, 13; Sıcak, *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*, 207.

56 Süyûtî, *Mu'terakü'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân* (Beirut: Darü'l-Fikr, ts.), I: 219.

57 Dilin imkânı ile ilgili bu hususa ileride değinilecektir.

58 Zerkeşî, *Burhân*, 2: 215-216.

ulaşıldığını düşündüğü ve bunu salt literal delaletten farklı bir kategoride değerlendirerek te'vil olarak isimlendirdiği söylenebilir.

Buna karşın Zerkeşî'ye göre, rü'yetullah meselesi ile ilgili Ehl-i sünnet-Mu'tezile arasındaki tartışmalara konu olan En'âm sûresinin 103. âyetinden (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) kat'î olarak Allah'ın görülemeyeceğinin mi, yoksa tam manasıyla idrak edilemeyeceğinin mi kastedildiği noktasında bir ikileme düşülebilir. Ancak Kıyâmet sûresi 22-23. âyetler (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَجْحًا نَّاطِرَةٌ) bu âyeti tefsir etmekte ve rü'yetullah'ın mümkün olduğuna delil teşkil etmektedir. O'na göre, günahkârların ahirette Allah'ı görmekten alıkonacaklarını belirten Mutaffifin sûresi 15. âyet de (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) aynı şekilde bu nimeti hak edenler için rü'yetullahın gerçekleşeceğini ifade etmektedir ve bu yönüyle benzer bir tefsir argümanıdır. Zerkeşî bu tefsir türünü ise beyan olarak isimlendirmektedir.⁵⁹

Zerkeşî'nin tevil-beyan ayırımına gitmesi esasında onun lafzın muhtemel manalarından birini tercih ile lafzın manasını tayini farklı görmesinden kaynaklanmaktadır. (Bu ayırımın temeli ise zahir-mübeyyen (müfesser) tasnifine dayanmaktadır.) Zerkeşî'nin bu değerlendirmeleri Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde müfessirin yaptığı eşleştirmelerin ve irtibatların da delaletleri açısından kendi içerisinde çeşitlilik arz ettiğini göstermektedir. Yine bu örnekler, yapılan tefsirlerde müfessirin analitik çıkarımlarının ne denli etkin olduğunu göstermesi açısından oldukça yerindedir.

Sonuç olarak, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri denildiğinde dilin delaleti ile anlaşılan ayetlerin değil, müfessirin ayetler arasında kurduğu irtibatların ele alınması; ayrıca Hz. Peygamber ve ashabın tefsirleri ile diğer müfessirlerin tefsirleri arasında ayırımı gidilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte müfessirlerin mücmeli beyan sadedinde yaptıkları tespitlerin ve bu tespitlerde kullanılan delillerin de -bilgi derecesi bakımından- birbirinden farklı olduğu dikatlerden kaçırılmamalıdır.

3. Bir Yöntem Olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Bilgi Değeri

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, bazı müellifler tarafından Kur'ân'ın beyanının değeri açısından ele alınmıştır. Bu müellifler mutlak olarak Kur'ân'ın tefsirini beyan-ı mütekellim addetmişler ve tefsirin en üstünü olarak tavsif etmişlerdir. Bu müelliflerden biri olan Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî (ö. 1367/1948), Kur'ân'ın Kur'ân'la ve Kur'ân'ın sünnetle tefsiri hususunda şunları kaydetmektedir:

Bu iki kısmın kabulünde şüphe yoktur. Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirinin hüccet olması Allah'ın kendi sözünden kastettiğini yine en iyi kendisi-

59 Zerkeşî, *Burhân*, 2: 215-216.

nin bilmesinden ve Kur'ân'ın, sözlerin en doğrusu olmasından kaynaklanmaktadır. Sünnete gelince, yolların en doğrusu Hz. Peygamberin yoludur. Onun vazifesi Kur'ân'ı beyan etmek ve açıklamaktır. Üstelik onun günah işlemediği ve hep doğruyu söylediği noktasında şüphe yoktur.⁶⁰

Zürkânî gibi Muhammed Emîn eş-Şinkîfî (ö. 1907-1974) de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, tefsir çeşitlerinin en şerefli ve kıymetlisi olmasını, Kelâmullahın manasını Allah'tan daha iyi bilebilecek birinin bulunmamasına bağlamaktadır.⁶¹ Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini rivayet tefsirinin başına yerleştiren Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'ye (ö. 1915/1977) göre de, Kur'ân'ın Kur'ân'la ya da sünnetle tefsirinin geçerliliğinde herhangi bir ihtilaf yoktur. Dolayısıyla bu metotlarla yapılan tefsirlerde zayıf te'viller yer alamaz.⁶²

Zürkânî, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini rivayet tefsirinin (et-tefsiru'l-me'sûr) ilk maddesi olarak kaydetmiş, bu maddenin örneklerini lafzen tespit edilebilen açık ayetlerden vermiştir. Verdiği örneklere bakıldığında Zürkânî'nin, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden yoruma ve akli çıkarımlara ihtiyaç duyulmaksızın lafızların delaletleri ile eşleştirilen ayetleri kastettiği anlaşılmaktadır. Ancak gerek Zürkânî'nin benzeri örneklerin çok olduğunu ve bunların Kur'ân'ı tedebbür ile bilinebileceğini söylemesi gerekse diğer müelliflerin konuyu istidlalle ulaşılan örnekler ile işlemeleri, bu kavramın daha geniş bir çerçevede ele alındığını göstermektedir.⁶³ Karışıklık tam da burada ortaya çıkmaktadır. Bağlayıcılığı Kur'ân'ın ve sünnetin beyanı üzerinden belirlenen bu tefsir metodunun⁶⁴ kapsamı, müfessirin öznel değerlendirmelerini ihtiva edecek kadar genişletilmektedir. Sonuçta İslâm'ın ruhu ile bağdaşmayan yorumlar, bu metot üzerinden meşru addedilmekte ve Kur'ân'a isnad edilebilmektedir.

Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) hoş karşılanmayan te'vile verdiği örnek, -klasik dönemde bile- Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunun kullanıldığı tefsirlerin hangi boyutlara ulaşabileceğini göstermektedir. İsfahânî'nin aktardığına göre; Fâtır sûresi 24. âyet ile En'âm sûresi 38. âyeti bir arada ele alarak bütün hayvanların mükellef olduğunu söyleyenler vardır. En'âm sûresi 38. âyet yeryüzündeki ve gökyüzündeki bütün hayvanları topluluk (ümme) olarak isimlendirmektedir. Fâtır sûresi 24. âyette ise her topluluk için bir uyarıcının geldiği belirtilmektedir. Bu âyetler eşleştirildiğinde,

60 Muhammed Abdülhalim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvez Ahmed Zümerlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabi, 1995), 2: 13.

61 Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî eş-Şinkîfî, *Edvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Mekke: Dârü Âlemi'l-Fevâid, 1426), 1: 8.

62 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1: 114.

63 Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2: 12-13.

64 Bk. Sıcak, *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*, 195-196.

hayvanlara da peygamber gönderildiği; dolayısıyla onların da teklife muhatap oldukları şeklinde tuhaf bir sonuca ulaşılmaktadır.⁶⁵

Şiî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) Tevbe sûresi 40. âyette geçen *وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ مَعَنَا* ifadesini tefsir ederken söyledikleri de aynı metodun kişisel amaçlarla kullanılabilmesine örnek teşkil etmektedir. Tûsî, bu ayette Hz. Ebu Bekir'in faziletine dair herhangi bir delilin bulunmadığını ifade ederken aynı metodu kullanmakta ve "sâhib" kelimesinin fazilet anlamını içermediğini Kehf sûresi 37. âyet ile temellendirmektedir. Allah'ın bu ayette mümin ile kâfiri birbirine arkadaş (sahib) olarak tavsif ettiğini belirten Tûsî, aynı zamanda kâfir nitelemesini kullanarak Hz. Ebu Bekir ile ilgili telmihte bulunmaktadır.⁶⁶ Tûsî'nin bu yorumunda mezhep taassubu ve ideolojik saplantıdan kaynaklanan Hz. Ebu Bekir düşmanlığının etkin olduğu görülmektedir.

Bu uç yorumlar bir yana, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri metodunun kullanıldığı birçok tefsirin kanıtlanabilirliği konusu, tefsir metodolojisi ve epistemolojisi açısından problemlidir. Çokanlamlı kelimelerin manalarının teke indirilmesinde veya anlamı kapalı olan lafızların manasının belirlenmesinde bu metodun kullanılması yapılan tespitlerin nesnellliğini göstermez. Hatta bazen kelimedeki murâdın belirlenmesinde ve ihtimallerin teke indirgenmesinde Kur'ân'daki diğer kullanımlar yeterli bilgi sunmayabilir. Örneğin *وَإِنَّا لَنَعْلَمُ* (et-Tekvîr 81/17) âyetindeki *عَسَسَ* fiilinin *أدبر* manasında mı yoksa *أقبل* manasında mı olduğu hususunda bir ihtilafın olduğu görülmektedir. Müfessirler ayetteki mücmelliğin giderilmesi için diğer ayetlere başvurmuşlar ve bu âyeti Kur'ân'ın kendi beyanı ile tefsir etmişlerdir. Ne var ki bu fiile *إِذْ أَدْبَرَ* âyetine (el-Müddessir 74/33) bakılarak *أدبر* manasının verilmesi; *وَإِنَّا لَنَعْلَمُ* (ed-Duhâ 93/2), *وَإِنَّا لَنَعْلَمُ* (el-Leyl 92/1) gibi âyetlere bakarak *أقبل* manasının verilmesi mümkündür. Nitekim Muhammed b. Cerîr et-Taberî, (ö. 310/923) bu âyeti tefsir ederken bir sonraki âyeti de dikkate alarak *أدبر* manasını esas almış,⁶⁷ İbn Kesîr ise Kur'ân'da geceye yemin edilen diğer ifadeleri dikkate alarak kelimenin *أقبل* manasında olduğunu söylemiştir.⁶⁸

Mücmelin Kur'ân tarafından beyanına dair zikredilen en bariz örneklerden biri olan *إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ* (el-Meâric 73/19) âyetindeki *هَلُوعاً* lafzının bu âyeten hemen sonra gelen *وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً* (el-Meâric 73/20-21) âyetleri ile tefsir edildiği görüşü de bu bağlamda tekrar değerlendirilebilir. Sa'leb'den

65 Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 49.

66 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 5: 222-223.

67 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 161.

68 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8: 336.

gelen rivayette “helûan” lafzının Allah tarafından sonraki iki ayette tefsir edildiği belirtilmekte, bu tefsirden daha açık ve doğru bir tefsirin yapılamayacağına vurgu yapılmaktadır. Ancak Muhammed Tâhîr İbn Âşûr (ö. 1284/1868) bunun dikkatlice ulaşılmış bir tespit olmadığını düşünmekte, “helûan” kelimesinin, aralarında bir gereklilik bulunmayan iki cümlenin manası ile açıklanmasını sorunlu bulmaktadır. İbn Âşur bu tespitinde haksız değildir. Çünkü bu iki ayette zikredilen sıfatların “helûan” sıfatının aynı değil de sonuçları; yani davranışa yansımış biçimleri olması kuvvetle muhtemeldir.⁶⁹

Bunun yanında Kur'an'ı Kur'an'la tefsir metodunun kullanılarak çokanlamlı kelimelerin manalarından hangisinin murâd-ı ilâhî olduğunu tespit etmek yanlış sonuçlar doğurabilir. Örneğin وَلِيُطَوُّوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (el-Hacc 22/29) âyetinde geçen “atîk” kelimesi çokanlamlı bir kelimedir. Bu kelime “eski”, “zulümden kurtarılmış” ve “itibar sahibi” gibi manalara gelmektedir. Bu âyeti, إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ (Âl-i İmrân 3/96) âyeti ile eşleştirmek suretiyle “atîk” kelimesinin eski manasına geldiğinin ileri sürülmesi,⁷⁰ kelimenin diğer manalarının göz ardı edilmesi anlamına gelebilmektedir.

Muhkem-müteşabih taksiminin yapıldığı Âl-i İmrân sûresi 7. âyetteki vakıf-ibtida meselesinde de benzer şeyler söylenebilir. Ayette nerede durulacağı ile ilgili meşhur tartışmalarda ayetin iç bağlamının dikkate alındığı ve diğer ayetlerle (özellikle tevil kelimesi ile ilgili) eşleştirmeler yapıldığı görülmektedir. Hâlbuki bu ayet vakıfla ilgili iki ihtimal de göz önünde bulundurularak değerlendirilirse daha kapsamlı bir müteşabih tasnifini içerisine alacaktır.

Kur'an'ın Kur'anla tefsirinin bir metot olarak bağlayıcı kabul edilebilmesi tartışmalıdır. Ancak gerek Kur'an'ın sarıh lafızları ile tefsir edilen ayetler, gerekse Hz. Peygamberin aynı metodu kullanarak yaptığı tefsirler açısından durumun açıklığa kavuşturulması ve bu kavramın altında ele alınan tefsirlerin muhtevasının epistemik değeri açısından analiz edilmesi gerekmektedir.⁷¹

69 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29: 167.

70 Şinkitî, *Edvâ'ü'l-beyân*, 1: 10.

71 Bu metodun kullanıldığı tefsirlerin hangi şartlarda bağlayıcı olduğu belirlenirken usûl ilmindeki verilerin ve kavramların değerlendirilmesinin meseleye hatırı sayılır bir katkı sunacağı açıktır. Mücmel ifadelerin beyanının kim tarafından yapılabileceği ile ilgili Hanefiler ve Şafîiler arasında ihtilaf vardır. Hanefiler mücmel ifadelerin beyanının sadece sözün sahibi tarafından yapılabileceğini söylerken Şafîilere göre bu ifadeler karineler yardımı ile beyan edilebilir. (Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasen İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Mîmhâcü'l-vüsûl* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2: 508-509.) Bu ihtilaf mücmel ifadenin beyanında akli çıkarımlara yer olup olmadığına dairdir. Mücmelin beyanında ihtiyacı yeterli görmeyen Hanefilere göre bu ifadelerin beyanı tam olursa müfessere, tam olmaz ise müevvele dönüşür. Nitekim mücmelin beyanından sonra herhangi bir açıklamaya ve teemmüle ihtiyaç duyulmaz. Hanefî terminolojisinde beyanı tam olarak gerçekleşmeyen ifadeler müşkil kavramı ile karşılanır ve beyandan sonra ek bir sorgulamaya ihtiyaç duyar. (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 86-87.) Başka bir deyişle Hanefî usûlcülere göre mücmel ifade akli çıkarımlarla açıklığı kavuştu-

Hız. Peygamber'in zaman zaman bir âyeti başka bir âyet ile tefsir etmesi, hem Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin meşruiyeti, hem de bu yöntemin tarihçesi ve dayanağı noktasında belirleyici olmuştur. Ancak Hız. Peygamber'in bu yöntem ile yaptığı tefsirlerin sorgulanamaz olması, metodun bağlayıcı olmasından değil, tefsirin Hız. Peygamber tarafından yapılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Hız. Peygamber'in tefsiri ve ashabın akıl yürütülemeyecek hususlarla ilgili açıklamaları mütekellim beyanı sadedinde farklı bir konuda durmaktadır.

Müfessirlerin Kur'an'ın Kur'an'la tefsir metodunu uygulayarak vardıkları sonuçların doğruluğu ise daha çok müfessirin yetkinliği ile alakalı bir husustur.⁷² Yoksa bu metot bizatihi bağlayıcı ve kat'î bilgi sunan bir mekanizmaya sahip değildir. Aksine Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, kendisinde kanıtlanabilirliği düşük yorumların -farklı amaçlar müvacehesinde- yer bulabildiği bir yöntemdir. Bu bağlamda eserini Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri metodu üzerine kaleme alan Şinkî'nin değerlendirmeleri oldukça manidardır. Mukaddimesinde Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri çerçevesinde mücmelin beyanına geniş bir yer ayıran Şinkî, aslında bu yöntemin kendi içerisinde öznellikler taşıdığı farkındadır ve aşağıdaki ifadeleri bu yöntem ile yapılan tefsirlerin kanıtlanabilirliği ile ilgili önemli vurgular taşımaktadır.

...İhtilafı bir meselede bir ayeti başka bir ayet ile tefsir edersek ve karşımızdaki kişi de aynı yöntem ile kendi görüşünün doğruluğunu iddia ederse; biz kendi görüşümüzün doğruluğunu ve karşı görüşün yanlışlığını Kur'an'ın yanında sünnet ile de açıklarız. Böylece hem Kur'an'dan hem de sünnetten delilimiz olur. Eğer karşımızdaki kişi de aynı şekilde ayetle birlikte sünnetten bir delil getirirse biz görüşümüzün tercih yönünü açıklarız. Yok, eğer Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ettikten sonra ne bizim için ne de karşımızdaki kişi için sünnetten bir delil olmaz ise, kendi tefsirimizin (beyan) onun tefsirine üstünlüğünü ortaya koyarız.⁷³

Görüldüğü üzere Şinkî bu değerlendirmeleri ile karşı tarafların görüşlerini Kur'an ile temellendirebilmelerini mümkün görmektedir. Dolayısıyla ihtilafı bir meselede taraflar görüşlerinin doğruluğunu ispat için bu metodun

rulduğunda müşkil kategorisine dâhil edilmektedir. Mücmelin -zannî delille beyan edildiğinden- Hanefiler tarafından farklı bir kategoride değerlendirilen bu kısmının Şâfiîlerde mutlak mücmel olarak isimlendirilmesinin kategorik bir ihtilaf olduğu anlaşılmaktadır. Konumuz açısından önemli olan husus ise mücmel ifadelerin beyanında sözün sahibi dışındakilerin bu ifadeleri tefsir imkânı ve yapılan tefsirlerin bağlayıcılıklarıdır. -Usûlcülerin lafızları kapalılığı-açıklığı bakımından kategorize ettikleri tasniflerdeki ihtilafı bir tarafa bırakacak olursak- mücmel ifade ve beyanı ile ilgili bu bilgilerin Kur'an'ın Kur'an'ı tefsiri ile ilgili metodik bir altyapı sunduğu görülmektedir.

72 Bk. Müsaid b. Tayyar, *Tahrîr*, 47.

73 Şinkî, *Edvâü'l-beyân*, 1: 25.

dışında ek delillere ihtiyaç duymaktadır. Manada nesnellik ise bu metodun dışında -ya da yanında- kullanılan delillerin nesneliliği ile sağlanmaktadır.

Şu halde müfessirlerin bu yöntemi kullanarak yaptıkları tefsirlerin bilgi değerleri -yöntemden bağımsız olarak- tikel olarak değerlendirilmelidir. Âyetlerin muhkem olması, sünnet gibi farklı bilgi kaynaklarının yapılan tefsire delalet etmesi veya tefsirin sünnetin beyanı ile temellendirilmiş olması bu tespitlerin bilgi değerini kat'î sahaya taşıyabilir. Ancak bu durum metodun mahiyetine dair bir tespit değildir.

Müfessirin ayetleri eşleştirmek ve bir arada okumak suretiyle ulaştığı sonucun öznellik içerebileceği yargısı, Kur'ân'ın beyanının nesnellikten tamamen uzak olduğu anlamına gelmemektedir. Doğrusu, Kur'ân'ı alamaya çalışırken yine Kur'ân'dan yola çıkmanın bir metot olarak doğruluğu noktasında şüphe yoktur. Ancak müfessirin Kur'an'a başvurarak serdettiği yorumlar, onun özneliliğinden bütünüyle kopamaz. "Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içerisinde anlama" önerisi de bu bağlamda iddialı bir söylem olarak karşımızda durmaktadır. Nitekim nesnel anlamın temini için Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içerisinde anlama eylemi neticede analitik bir çabadır. Bu çabanın müfessirin özneliliğinden bağımsız olması ise mümkün gözükmemektedir.⁷⁴

Sonuç

İbn Teymiyye'den itibaren Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri birçok müellif tarafından bir metot olarak değerlendirilmiştir. Bazı müellifler de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine, tefsirin kaynakları çerçevesinde yer vermişler; bu metodu tefsire dair verili bilgilerin (Hz. Peygamberin-ashabın-tabii'nin tefsiri) başında zikretmişlerdir. Zamanla Kur'ân'ın beyanının bağlayıcılığı metoda yüklenmiş, dolayısıyla bu metodu kullanan müfessirin tefsiri de bir nevi meşruiyet ve nesnellik kazanmıştır. Aynı şekilde karşıt taraflar, görüşlerinin doğruluğunu ispat ederken bu metoda başvurmuşlar, -nesnellik iddiasında bulunarak- tespitlerini "Kur'ân'ın beyanı" ile temellendirmişlerdir.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri meselesinde öncelikle bir ayetin başka bir ayeti sarıh ifadelerle ve yoruma gerek duymaksızın açıklaması ile öznenin bir ayeti başka bir ayet ile birlikte okumasını ayırt etmek gerekmektedir. Nitekim bu metot altında verilen örnekler ve uygulamalar her iki olguyu da içerisine alacak derecede kapsamlıdır. Ancak her iki olgunun farklı seviyelerde bilgi ifade etmesi, büyük bir karışıklığa sebep olmaktadır. Bu noktada Kur'ân'ın açık ifadelerle beyanını Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri; müfessirin bir ayet ile başka bir ayeti ilintilendirmesini ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri şeklinde isimlendirmek meseleye terminolojik seviyede bir çözüm sunacaktır.

74 Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", 11.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bağlayıcılığını ve bilgi değerini belirleyen metot değil, metodu uygulayanlardır. Dolayısıyla tefsiri beyân-ı mütekellim mesabesinde olan Hz. Peygamber ve ashabın açıklamaları diğer müfessirlerin tefsirlerinden farklıdır. Ashabın akıl yürütülemeyecek hususlardaki tefsirleri bağlayıcı, diğer hususlardaki tefsirleri ise tercih sebebidir. Hz. Peygamber ve ashab dışındaki müfessirlerin bu metodu uyguladıkları tefsirlerin nesnelliği ise kullanılan delillerin nesnelliği ile doğru orantılıdır.

Kur'ân'ı bütüncül okuma teklifi okuyanın öznelliğinden tamamıyla kurulamaz. Çünkü bu okuma biçimi genellikle Kur'ân'ı kendi bağlamında okuyan yorumcunun anladığı parçaları eşleştirmesi şeklinde tezahür etmektedir. Üstelik dikkatle incelendiğinde Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri şeklinde ifade edilebilecek sarıh lafızların bile çoğu zaman mahiyet değil keyfiyet bilgisi verdiği görülmektedir. Bunun için *وما أدراك* ve *وما يدريك* ifadelerinden hemen sonra gelen ve Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsirine örnek verilen ayetlere bakmak yeterlidir. Bir ayette geçen bir kelime, olgu ya da yargının başka bir ayette geçen bilgilerle eşleştirilmesinde mahiyet-keyfiyet ayrımının yapılmaması, müsemmanın sıfat ile eşleştirilmesi gibi önemli sorunlara yol açabilmektedir. Başka bir deyişle, bir ayette bahsedilen bir olguyla diğer ayette geçen bu olguya dair bir özelliğin bizzat eşleştirilmesi, mahiyetlerin yanlış tespit edilmesine sebebiyet verebilmektedir. Bunun yanında bu eşleştirmelerin birçoğunda, -lafızlar tek tek ele alındığında- ayetlerin muhtemel oldukları manalardan bir kısmının ihmal edilebileceği de unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr an Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2015.
- Âlûsî, Ebû'l-Fadl Şihâbüddin Mahmud. *Rûhu'l-meânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Thk. Abdürrazzak Affî. 4 Cilt. Riyad: Dârü's-Sami'î, 2003.
- Aydın, Muhammed. "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009): 1-32.
- Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed El-Huseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. 8 Cilt. Riyad: Dârü't-Tayyibe, 1989.
- Bezzâvî, Nâsirüddîn Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Ebüssuûd, Muhammed el-İmâdî el-Hanefî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*. Thk. Hamza b. Zühayr Hafız. 4 Cilt. Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevverve li't-Tibâa ve'n-Neşr, ts.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb*, Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Akîle, İbn Akîle el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Kur'an*. 10 Cilt. İmârât: Câmîatü's-Şârîka, 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunis: ed-Dârü't-Tunisiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Kâdî Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dimeşkî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dârü Tayyibe li'n-Neşr, 1999.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. Thk. Fevz Ahmed Zümerlî. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1994.
- İsnevî, Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasen. *Nihayetü's-sûl fi şerhi Minhâcü'l-vüsûl*. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- Karataş, Ali. "Kur'an'ı Kur'an'la Anlamak". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011): 177-197.
- Karataş, Ali. *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24. Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Te'vilatu ehli's-sünne = Te'vilâtü'l-Kur'an = Te'vilatu ehli's-sünne*. thk. Fatma Yusuf Heymi, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Muhammed Ya'kub, Tahir Mahmud. *Esbâbü'l-hata' fi't-tefsîr*. Beyrut: Dârü İbni'l-Cevzî, 1425.
- Mutayrî, Muhsin b. Hâmid. *Tefsîru'l-Kur'an bi'l-Kur'an*. Riyad: Darü't-Tedmûriyye, 2011.
- Müsaid b. et-Tayyar, Müsâid b. Süleyman b. Nasir. *et-Tahrîr fi usûli't-tefsîr*. Cidde: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmât el-Kur'âniyye, 2014.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. Thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008): 1-20
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Râgıb. *Mukaddimetü Câmii't-Tefâsîr maa tefsîri'l-Fâtîha ve metâlii'l-Bakara*. Thk. Ahmed Hasan Ferhat. Kuveyt: Dârü'd-Da've, 1998.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn, *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*. Thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî, 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn, *Mefâtilihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimaşk, Dârü'l-Kalem, ts.

- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûlü's-Serahsî*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2008.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Mu'terakü'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî. *Edvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 9 Cilt. Mekke: Dârü Âlemi'l-Fevâid, 1426.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Carullah Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1998.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. Göz. Geç. Ömer Süleyman el-Eşkar. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Darü't-Türâs, 1984.
- Zürkânî, Muhammed Abdülhalim. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevvez Ahmed Zümerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1995.

Epistemological Value of the Qur'ānic Exegesis (Tafsīr) Made with the Qur'ān itself in the Context of the Closed and Cryptic Expressions (Mujmal)

(Extended Abstract)

While some writers have seen the exegesis of the Qur'ān by the Qur'ān as a method of exegesis, some others have used it as the first source of the Qur'ānic exegesis. This kind of exegesis have been accepted as the most comprehensive and objective method of interpretation by many scholars. The usage of the term exegesis of the Qur'ān by the Qur'ān for both the interpretation of the closed and cryptic verses by another clear verse and the subjective perspective of the exegete while choosing and identifying the verses brings about a paradox. As a result of this, some exegetes justified the objectivity of their position by identifying two verse groups, the closed and cryptic verses by the verses that do not need any more interpretation. Some of the approaches that emerge from the speeches, such as the necessity of the holistic approach in the exegesis and the need for the absence of a contradiction between the verses suggest that the Qur'ān's exegesis of the Qur'ān is the correct and fundamental way of the science of exegesis; thus, they included their own interpretations in this objective field. As a matter of fact, the objectivity and the connectivity of the verses have been attributed to the methodology with in the process, this has been caused to see the exegetes' own opinions as the goal of the God. On the other hand, interpretations that are incompatible with the spirit of Islam and the Sunnah of the Prophet were made by this approach applied by the parties with opposing views in proving their speech.

The method of exegesis of the Qur'ān by the Qur'ān has a wide usage area, consisting of such as the explanation of closed expressions, allocation, restrictive. In the modern period, the themed exegesis and the concept studies which are considered as exegesis method, it will be understood where the scope of the exegesis of the Qur'ān by the Qur'ān extends. Our study deals with only one of the ways of the Qur'ān to express itself. This is to reduce the possible expressions to a single. The usage of the Qur'ān with the Qur'ānic exegesis method in the mujmal statement differs from the other examples of exegesis in which the same method is used. The statement of the mujmal expressions asserted the determination of the purpose of the speech owner. The themed exegesis with reconciliation, expansions, justification and exemplification between the verses does not have this sort of claim since there is the justification of the exegetes for this kind of findings.

In this study, first of all, mujmal expressions and statements will be considered as a characteristic of the text and a linguistic-methodology based analysis will be made. The epistemic value of the mujmal statement declared by whom and the declaration of the mujmal statement by different foci will be

examined in this chapter. Then, the works that used the exegesis method of the Qur'ān by the Qur'ān will be read comparatively and a content inquiry will be made. At the end of the study, the proposed solutions take place under the heading of the epistemic value of the method. In this article, the epistemic value of the exegesis of the Qur'ān by the Qur'ān as a method, which contains subjectivities, will be clarified so that there is no need for interpretation. It will be clarified in terms of the verses which are interpreted each other. In addition, it is aimed to make a step in discussing the possibilities of language in terms of whether the statements made are sufficient in the cases that require solid knowledge (during the determination of divine intention).

As a result, in the exegesis of the Qur'ān by the Qur'ān, it is necessary to distinguish between the reading of a verse with another verse and the explanation of one verse without any need for interpretation or any other verses. As a matter of fact, the examples and applications given under this method are comprehensive enough to include both cases. However, the fact that both cases giving the knowledge at different levels causes a great confusion. At this point, the declaration of the Qur'ān with clear statements, the exegesis of the Qur'ān by the Qur'ān and the correlation of glossator between the verses present us a solution on the problem.

From the Prophet to contemporary exegetes, the binding and values of knowledge of the exegesis in which the method exegesis of the Qur'ān by the Qur'ān was conducted, are related with the identity of the exegete and the objectivity of the arguments used in the exegesis. In another word, there is a correlation between the evidences for truth and of the exegetes besides the Prophet's and his companions' ones and their epistemic values. However, the subjectivity of the method used in does not take away the possibility of being a conclusive knowledge of the results.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

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

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 39, Yıl/Year: 2019 (Haziran/June)

***DİNİ VE SOSYOLOJİK BOYUTLARIYLA DAYANIŞMA-
YARDIMLAŞMA OLGUSU***

Religious-Social Aspects of Solidarity and Cooperation

Abdualmuttalip BAYCAR

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı ve Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi - Res. Asst., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion and Ph.D. Candidate, Sakarya University Institute of Social Sciences, Sakarya/Turkey

abaycar@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2659-7760>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 04/02/2019

Kabul Tarihi/Date Accepted: 08/05/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2019

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.522007>

Atıf/Citation: Baycar, Abdualmuttalip. "Dini ve Sosyolojik Boyutlarıyla Dayanışma-Yardımlaşma Olgusu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 199-225.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Dini ve Sosyolojik Boyutlarıyla Dayanışma-Yardımlaşma Olgusu

Öz

Başkalarıyla bir arada yaşamak zorunda olan insan hem tabiata hem de sosyo-kültürel-ekonomik koşullara karşı tatminkâr bir şekilde yaşamını devam ettirebilmek için dayanışmaya ve yardımlaşmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu çalışmada dayanışma ve yardımlaşmaya atf yapan gerek dini kaynaklardan gerekse toplum bilimcilerden alıntılar yaparak; ana hatlarıyla bu iki olgunun dini ve sosyolojik boyutlarına temas edeceğiz. Bu bağlamda makro-bireyselci/toplulukçu ve göç teorileri ile dinlerin ve özelde İslam dininin bu iki olguya yaklaşımını bütüncü bir perspektif içerisinde ele almaya çalışacağız.

Dayanışmanın ve yardımlaşmanın az olduğu toplumlarda bireyin, karşılaştığı sorunlara karşı mücadele etmede zorlandığı, toplum içinde yalnızlaşma hissine kapıldığı ve neticede ortaya çıkan anomik durumun bir hastalık gibi grubun/toplumun tümüne sirayet ettiği görülmektedir. Sosyal gerçekliğe dayanarak dayanışma-yardımlaşma ve din ilişkisine temas eden düşünürler, dinin toplumsal dayanışma ağlarını örmede önemli bir fonksiyon icra ettiği kanaatine varmaktadırlar. Dinler tarafından telkin edilen dayanışma-yardımlaşma mefhumunun ve toplumun onu algılama ile pratize etme şeklinin; toplumu oluşturan bireyler arasında mutsuzluğu ve yalnızlığı gidermede başat bir rol oynadığını, sosyolojik veriler bize göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dayanışma, Yardımlaşma, Dinin Toplumsal Fonksiyonu.

Religious-Social Aspects of Solidarity and Cooperation

Abstract

The human being who must live together with others needs solidarity and cooperation to sustain his/her life in a satisfactory way towards both the nature and socio-cultural-economic conditions. In this study, quoting both from religious sources and social scientists who emphasizing the solidarity and cooperation; we will outline to the two concepts in the context of religious and sociological aspects. In this context, we will try to deal with the approach of macro-individualist/pluralist and immigration theories and religions- in particular Islam- to these both concepts, from a complementary perspective.

The individual, in societies which are seen less solidarity and cooperation bonds- will be forced to fight against the faced problems and the feeling of loneliness in society. This event, which is occurring among individuals, is then circulated to the entire group/society, such as a disease. Because of this chaos in the society which based on lack of solidarity and cooperation, social life will be dragged on unhealthy process. The social scientists who are dealing with the relationship -based on social reality- between solidarity and religion, consider that the religion perform an important function to knit the social solidarity networks in a society. The sociological data show that; the kind of concept of solidarity which suggested by religions and the believers' perception and practicing way of it play a major role in overcoming the unhappiness and loneliness among individuals in society.

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

Keywords: Sociology of Religion, Solidarity, Cooperation, Religions' Social Function.

Giriş

Dayanışma ve yardımlaşma bireylerin toplum içerisinde sağlıklı bir şekilde yaşamasının önemli anahtarlarından biri olarak görülmektedir. Bu bağlamda, topluma nüfuz eden kültürel ve dini müesseseler bu iki olgunun gereksinimini mensuplarına telkin eder. Toplumsal yaşamı konu edinen sosyal bilimciler, insanların başkalarıyla yaşamak zorunda olduklarını ve bunun sonucunda tabiatla varlığını devam ettirebilmek için, diğer insanlarla iş birliği ve dayanışma içerisinde olması gerektiğine vurgu yapmışlardır.

Tabiatı gereği başkalarıyla bir arada yaşamak zorunda olan insan barınma, beslenme, güvende kalma gibi zaruri ihtiyaçları karşılamak üzere birtakım kurallar ve tertipler silsilesi olan kültür sancağı altında toplanmaktadır.¹ Toplum kendi ihtiyaçlarını karşılamak için aile, eğitim, siyaset, ekonomi vs. kurumlara ihtiyaç duymakta ve bunlar bir bütün olarak kültürü oluşturmaktadır. Bireyler yaşanılabilir bir hayat temin etme ve tabiata karşı olan kendini koruma adına, başkalarıyla dayanışmaya ve yardımlaşmaya ihtiyaç duymaktadır. Dinler ise toplumsal anlamda oluşturduğu kurumsal yapı ve ilişki ağları aracılığıyla toplumsal dayanışma ve yardımlaşmanın önemini ortaya koymakta ve müntesiplerini buna yönlendirmektedir.

1. Dayanışma-Yardımlaşmanın Neliği?

“Yardımlaşma”, sosyal bilim araştırmalarında “prososyal davranış” kavramı başlığı altında ele alınmaktadır. Prososyal davranış kısaca yardımlaşma, dayanışma, adil olma, dürüst davranma, paylaşma gibi karşılığı olsun veya olmasın toplum ve bireylerin yararı için yapılan her türlü eyleme denilmektedir.² Dayanışma ise “Toplumsal planda bir amacın gerçekleşmesi için yapılan iş birliğinden doğan güç; tesanüt” şeklinde tanımlanabilir. “Dayanışmanın olduğu yerde toplumsal bağlar güçlü olur, yapılan yardımlar için karşılık beklenmezken, toplumsal bağların gevşediği anomik durumlarda dayanışma da zayıflar”.³

Fert, kaçınılmaz bir şekilde içerisinde yaşadığı cemiyetin bir azasıdır. Kişi ne kadar yüksek bir statüye ve donanımına sahip olursa olsun, toplumun gelenekleri, görenekleri, ananeleri vs. ferdin yapısını etkilemekte ve onun yaşantısını şekillendirebilmektedir. Bu birlikte var olma hali, bazen kişilerin ferdiyetini sınırlamakta, bazen de cemiyetin koruması ve güvenilirliği içerisinde ferdiyetini ortaya koymasına yardımcı olmaktadır.⁴ Toplum tarafından örülen dayanışma ve yardımlaşma ağları bireylere nüfuz etmekte ve onların kendilerini güvende hissetmesine yol açmaktadır. Başka bir ifadeyle bireyleri kuşatan bu ağlar, toplumu bir arada tutarak bir kalkan görevi görmektedir.

Yardımlaşma duygusu, “diğerkâmlık isteği”nin bir ürünüdür. İnsan, sadece kendisi hakkında değil, diğer insanlar hakkında da birtakım duygularla yüklüdür. Bireyler kendi menfaatine yönelik bir yaşam sürdüğü gibi, başkasına da yardım etme eğilimi içerisinde. Çocukluktan itibaren şekillenmeye

1 David Krech v.dğr., *Cemiyet İçinde Fert*, trc. Mümtaz Turhan, 2. Baskı (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), 2: 410.

2 Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 5.

3 Mehmet Ali Kirman, “Dayanışma”, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 56-57.

4 Krech v.dğr., *Cemiyet İçinde Fert*, 2: 344.

başlayan bu his ile birey ilerleyen dönemlerinde başkalarına yardım etmeye meyilli olur ve dünyanın birçok yerinde görüldüğü üzere iktisadi açıdan belli bir konumda olan insanlar, “hayır (charity)” adı altında ekonomik açıdan yetersiz olan insanlara yardım ederler.⁵

Dayanışma ile birlikte “fakir” ile “zengin” arasında bir etkileşim olur ve bu da her iki taraf üzerinde karşılıklı olarak psikolojik ve sosyolojik olumlu etkiler yaşanmasına neden olur. Maddi açıdan yoksunluk içerisinde olan kişi, edindiği finansal destek sayesinde yaşamı için gerekli zaruri ihtiyaçlarını karşılayabilmekte, toplum nezdinde varlığının fark edildiğinin bilincine varmakta ve dezavantajlı durumu ile başa çıkabilme imkânı bulabilmektedir.

Bununla birlikte dayanışma ve yardımlaşmanın, sosyo-ekonomik olarak daha üst sınırlarda olup finansal destek sağlayan üzerinde -sağlanana nazaran- daha çok psikolojik ve sosyolojik kazanımlar elde etmektedir. Bu konuda yer alanlar, başkalarına yardım ederek hem kendisini hem de başkalarını mutlu etmektedir. Ayrıca, ihtiyaç sahibi insanlara yardımcı olarak, toplumun devamlılığını sürdürülmesinde etkin rol oynaması, yardım eden kişinin birey olarak görevini yerine getirdiği düşüncesine kapılmasına ve bu yönde bir tatminkârlık duymasına yol açmaktadır.

Dayanışma ve yardımlaşma sürecinin muhatapları, karşılıklı olarak yaşadığı tatminkârlık neticesinde, fert olarak kendisine kıymet vermeye başlayacaktır. Ferdin, karşılaştığı problemler karşısında kendisine olan itimadı ve başarı arzusu gittikçe artacaktır. Kendinden emin olması, özgüvenli duruş sergilemesi diğer bireylerle olan ilişkisini de etkileyecek ve onlarla reaksiyona girmesini tetikleyecektir. Bunun bir neticesi olarak fert daha büyük bir oranda medeni cesaret gösterecek, atılgan olacak, hâkimiyet kurmaya çalışacak ve temkinli hareket edecektir.⁶

Özellikle kentlerde yaşayan bireyler, kurdukları ikincil ilişkiler sayesinde birbirleriyle olan bağlarının zayıflamasına, dayanışma ve yardımlaşma araçlarının azalmasına yol açmış; bu da kişilerin çeşitli psikolojik ve sosyolojik sorunlarla karşılaşmasına neden olmaktadır. Devlet ve STK birimleri tarafından oluşturulmuş yardım kuruluşları, bazen bizatihi içerisinde yaşanan toplumda, bazen de sınır aşırı ve uluslararası düzeyde yardımlaşma ve dayanışma ağlarını tekrardan öreerek bu sorunları minimize veya yok etmeye çalışmaktadırlar. Bu minvalde oluşturulan araçlara örnek olarak hem Türkiye’de hem de dünya çapında savaş, deprem, hastalık salgını, yangın ve su baskını gibi durumlarda zarar görenlere yardım eden, ilaç, gıda, çadır sağlayan ve karşılıksız yardım yapan Türkiye’de 1868 yılında kurulan “Hilal-i Ahmer Cemiyeti”, sonraki adıyla “Kızılay” gösterilebilir. Bir diğer kurum ise,

5 David Krech v.dğr., *Cemiyet İçinde Fert*, trc. Mümtaz Turhan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 1: 160-161.

6 Krech v.dğr., *Cemiyet İçinde Fert*, 1: 192.

tüm dünyada ihtiyaç sahibi çocukların temel gereksinimlerini karşılamak, çocukları yaşatma ve koruma amacıyla Birleşmiş Milletler tarafından oluşturulan ve küresel çapta faaliyetlerini sürdüren bir yardım kuruluşu UNICEF'tir.

Yardımlaşma olgusunun neliğini, (1) bazen yardım edilenin durumu, (2) bazen edenin durumu, (3) bazen yardım etmede sosyal normların, (4) bazen de diğer kişilerin etkileri şekillendirmektedir. (1) Yardım edilenin yardıma acil bir şekilde ihtiyacı duyması, o an içinde bulunduğu hal (sarhoşluk, hastalık), yardım edenle aynı özellikleri paylaşması, cinsiyeti (karşı cins yardım edilme ihtimali daha yüksektir), yardımın külfeti (yoğunluk arttıkça yardım azalır) gibi durumlar etki etmektedir. (2) "Yardım edenin durumuyla ilgili iki tür etkenden bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi kişinin yardım anında acil bir işinin olması veya o anki ruh hali gibi durumsal şartlardır. İkincisi ise, kişilik özellikleri, dini inanç ve tutumları, empatik eğilimi, yaşadığı ve yetiştiği sosyal çevre, cinsiyeti, gelir durumu", aileden yardımseverlik hususundaki edinimleri yani kazanılan şartlardır. (3) Grup üyelerinin nasıl davranması gerektiğini, yani toplumsal beklentilerin ifadesi olan sosyal normlar, iyilik/kötülüğün ne olduğunu da belirlemiştir. Dolayısıyla bir durumda yardım edilip edilmemesi gerektiği toplumsal normlar tarafından belirlenmektedir.⁷

Bu maddeyi şöyle bir örnekle açıklayabiliriz: İlk çocukluk döneminde (3-6 yaş) olan bir çocuğun kamusal alanda ebeveynleri ile birlikte iken sert bir şekilde yere düştüğünü farz edelim. Bu durumda onun yerden kaldırılmasının mı yoksa kendisinin kalkmasını beklemenin mi doğru bir davranış veya iyilik olduğu, Türk ve Alman toplumunun normlarına göre farklılık arz eder. Türk ebeveynler yere düşen çocuğunun, acı çekmesini ve tekrardan düşmesini önlemek için, onu kucaklama/yerden kaldırma isteği duyarlar. Ebeveyn veya yakın akraba çocuklar arasında bulunan kuvvetli bağların gerektirdiği içgüdüyle yapar ve çocuğu dış tehlikelere karşı korumada son derece hassas davranır. Ama Alman ebeveynler böyle bir müdahaleyi çocuğa yapılmış bir kötülük olarak addederler. Onlara göre, çocuğa hiç müdahale edilmemeli ve çocuğun kendi imkânlarıyla ayağa kalkıp yürümeye çabalamasına müsaade edilmelidir. Kendi ayakları üzerine durmasına bu şekilde yardım edilerek ona iyilik yaptıklarını düşünmektedirler. Onlara göre bu şekilde davranmak, çocuğa birey olma duygusunu aşılılamaya yardım eder.

(4) "Kişi, yardım edilecek bir durumla karşılaştığında, etrafta başka insanların bulunması, yardım etmesini hem olumlu hem de olumsuz yönde etkileyebilir. Letane ve Williams'a göre, etrafta ne kadar çok kişi varsa, bireyler daha az sorumluluk hissine kapılabilir. Buna "sorumluluk dağılımı" da denir.⁸ "Sorumluluk dağılımı" kavramı ile İslami terminolojide "farz-ı kifaye"

7 Ali Ayten, *Empati ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 58-67.

8 Ayten, *Empati ve Din*, 58-61.

arasında benzerlik kurulabilir. Zira Allah, Müslümanlardan, zorda kalana yardım edilmesi gerektiğini bildirmiştir. Ama bu emir, her yardıma muhtaç olunan zaman ve mekânda, o an için orada bulunanların hepsinden istenmiş değildir.

2. Sosyal Bilimler Teorilerine Dayanışma-Yardımlaşma Olgusu

2.1. Makro Teorilerde

Makro düzeyde toplumu inceleyen kuramcılar, dayanışmanın olmadığı toplumlarda bireylerin karşılaştıkları sorunlara temas etmişlerdir. Toplumsal bağların az olduğu gruplarda, bireylerin psikolojik ve fizyolojik sorunlarla karşılaştığı görülmektedir. Bazen de bu durum o kadar vahimleşir ki toplumsal bağların zayıflaması, bireylere yansır ve neticesinde bireyin toplumla arasındaki fiziksel bağlantıyı sonlandırmasına yol açmaktadır.

İbn Haldun'a (ö. 1406) göre bireyin varlığını devam ettirmesi için iki zaruri ihtiyacın karşılanması gerekmektedir. Bunlar: barınma ve beslenme ihtiyaçlarıdır. Bu iki ihtiyaç, insanlığın var olduğu ilk günden itibaren ortaya çıkmıştır. Bu zaruri ihtiyaç kırsal bölgelerde (bedevi), kentte yaşayan (hadari) toplumlarda da görülen ortak bir vakıadır. Bu iki temel gereksinimin karşılanması için de insanlığın bir arada yaşaması ve birbirleriyle dayanışması/organize olması gerekmektedir. Zira Allah, hayvanların tabiatında kendilerini savunması veya avlanması için türlerine has onlara bir takım uzuv ve tabiat vermiştir. İnsana da akıl ve el vermiştir. Ama insan için bunlar tek başına yeterli değildir. İnsanoğlu ancak içinde yaşadığı diğer bireylerle yardımlaştığı ve dayanıştığı zaman, tabiatında hayvanlara karşı başarılı bir mücadele verebilir ve tabiatın kendisine sunduğu nimetlere erişebilir.⁹ Keza insanlar yaşam araçları elde etmek ve hayatini devam ettirmek için de birbirleriyle yardımlaşma ihtiyacı hissetmektedirler.¹⁰ Bu konuda yapılan çalışmalar da göstermektedir ki insanlık ancak toplumun her katmanında iş birliği, yardımlaşma ve dayanışma içerisinde olmasıyla ilerleyebilmektedir.¹¹

Birey sadece hayatını devam ettireceği zaruri ihtiyaçlar olan beslenme ve barınma için diğer insanlarla bir arada yaşama ve onlarla dayanışma ihtiyacı hissetmez aynı zaman da orta ve lüks derecedeki ihtiyaçlarının temini için de yardımlaşma gereksinimi duyar.¹² Bu bağlamda ferdi tutumlarının devamlılığı için yine başkalarına muhtaçtır. Zira "ferdin tutumlarının çoğunun kaynağı ve mesnedi sadakatle bağlı olduğu gruplardadır. Ferdin tutumları, onun mensup olduğu grupların inançlarını, kıymetlerini ve normlarını aksettirir.

9 İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, 9. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 1: 213.

10 İbni Haldun, *Mukaddime*, trc. Turan Dursun (Ankara: Onur Yayınları, 1977), 1: 48-49.

11 Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 9. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 228.

12 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1: 213.

Fert tutumlarını devam ettirebilmek için aynı düşüncede olan şahısların yardımına muhtaçtır.” Zira tek başına kalan bir birey, birlik olmuş ve birbirine kenetlenmiş bir çoğunluğa karşı duramaz. Bu zafiyetin önüne geçebilmek için, kendisiyle aynı fikirde buluşacak insanlar bulma veya karşı taraftan birilerini kendi düşüncelerine ikna ettirme gayreti içine girecektir. Böyle bir dayanışmayı başaramadığında, yani kendisiyle aynı düşünceleri paylaşacak birilerini bulamadığı zaman, kendisini mağlup hissedecek ve çoğunluğa uymak zorunda kalacaktır.¹³

Durkheim dayanışmayı, toplumsal çözülmesinin yaşanmasını engelleyen önemli unsurlardan biri olarak görmektedir. Eğer bir toplumda dayanışma ve iş bölümü yoksa o toplumun iskeleti çökmeye mahkûmdur. Toplum mevcudiyetini ya “organik” ya da “mekanik” dayanışma sayesinde sağlıklı bir şekilde varlığını devam ettirmektedir. Birinci dereceden ilişkiye sahip olan gruplar (kırsal kesimde yaşayanlar, aile vs.), aynı bilince ve ahlaki değerlere sahip olan kişilerdir ve bunun sayesinde toplum birbirine bağlanmaktadır. Bunlar arasında görülen spontane dayanışmaya “mekanik dayanışma” denilmektedir. Karmaşıklaşmış bir toplumsal yapıda yer alanlar (şehirde yaşayanlar, şirket çalışanları vs.) ise birbirlerine yabancılaşmaya ve ikinci dereceden ilişkiler kurmaya başlarlar. Bu aşamada, aynı bilinç ve ahlaki değerlerden bahsetmek zordur. Bundan dolayı toplumun, kendine yeni bir bağ bulması gerekmektedir. İşte tam bu sırada “organik dayanışma” devreye girerek, “iş bölümü” vasıtasıyla bu bağı kurmaktadır.¹⁴

Parsons, Durkheim’in organik ve mekanik dayanışma anlayışını bir adım öteye taşıyarak, toplumu oluşturan sistemler içerisinde bir alt sistemin değer ve normları ile bir diğer alt sistemin değer ve normları arasında bir uyumsuzluğun oluşunun toplum içerisinde çatışma yaratacağına dikkat çekmektedir. Ona göre, bireylerin sistemler arasında yumuşak bir geçiş yapabilmesine yardımcı olmak için bütünleşme olgusuna odaklanmak ve onu geliştirmek gerekmektedir. Örneğin, okul sistemi ile iş hayatı sistemi arasında denge kurulması için okuldaki gençler, iş hayatının gerekliliklerine uygun bir şekilde yetiştirilmeli ve böylece ilgili iki sistem arasında bir konsensüs sağlanmalıdır.¹⁵

Bir grupta toplumsal bağlar zayıfladıkça, bireylerin intihar etme olasılığı da artmaktadır. Başka bir ifadeyle, dayanışma ve yardımlaşma bağlarının olmadığı bir grupta, grubun sosyal bağının zayıflaması, bireyin yalnızlığını arttırmakta ve bu da Durkheim’in ifadesiyle, “bencil intihar” ile sonuçlanmaktadır. Durkheim örnek olarak da bekâr ve boşanmış olan bireylerin, evli bireylere oranlara daha fazla intihar etmesini göstermektedir. Çünkü bekâr ve

13 Krech v.dğr., *Cemiyet İçinde Fert*, 1: 316.

14 Pitirim Alexandrovich Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları II*, trc. M. Münir Raşit Öymen (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 1994). 37-38.

15 Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, haz. Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz, 2. Baskı (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008), 378.

boşanmış kişiler, evliler gibi bir aile bağı ile birbirlerine bağlanmamıştır. Bir diğer örnekte ise Katolikler ile Protestanları örnek vermektedir. Elde ettiği sonuçlara göre, “dinleri çok dogmatik olan ve kendi üyelerini kuvvetle bütünlüştürmüş bulunan Katolikler, bunu yapmayan Protestanlardan ve bağlardan kurtulmuş olan özgür düşünenlerden” daha düşük oranda intihar etmektedirler.¹⁶

Yardımlaşma ve dayanışma olgusu Gouldner tarafından kurulan “Karşılıklı Bağımlılık Kuramı”nın ana çatisını oluşturmaktadır. Ona göre, insanların eylemlerinin sonucunu, diğerleriyle karşılıklı olan ilişkiler belirlemektedir. Sözelimi “insanlar genelde kendilerine yardım edenlere yardım ederler”. Bu teorinin bir uzantısı olarak şu söylenebilir ki “insanlar kendilerine yardım edene yardım etmelidirler... Senin yardım ettiğin kişiler, sana yardım etmek zorundadır... Eğer insanların sana yardım etmesini istiyorsan, senin de onlara yardım etmen gerekir.¹⁷

Toplumsal mutabakatın ve dengenin sağlanmasında karşılıklı yardımın ve karşılıklı memnuniyetin zaruri olduğu gözükmektedir.¹⁸ Gouldner’ın Karşılıklı Bağımlılık Teorisi’ne göre, “bireyler kendilerine yardım edenlere yardım etmelidirler” ve “bireyler kendilerine yardım edenlere zarar vermemelidirler”. Bu yönüyle “karşılıklılık”, evrensel olarak her kültürde görülmesi muhtemel olan ahlaki değerlerin “ana bileşenler”den birisidir.¹⁹

Malinowski, balıkçı köyler ile iç kısımlarda kalan yerliler arasında karşılıklı bir yardımlaşmanın görüldüğünü belirtmektedir. Bu yardımlaşma özünde bir değiş-tokuşa dayanmaktadır, yani iç kısımdakiler sebzeleri-denizdekiler ise balıkları birbirlerine sunarak gerçekleşir. Ona göre, “karşılıklı yükümlülük balıkçının hediyesini alır almaz iç kısımdaki partnerinin altında bırakmamaya ve geri ödemesine zorlar. Ne partneri reddedemez ne hasislik edebilir ne de bunun için gecikebilir.²⁰ Buradan şu sonuca varılabilir: “(a) uzun süreli karşılıklı mal ve hizmet değiş-tokuşu birbirini dengeleyecek b) eğer bireyler kendilerine yardım edenlere yardım etmezlerse, cezalandırılacaklardır, (c) kendisine yardım edilenlerden, o kişilere yardım etmesi beklenir...”²¹

Mamafih Krech v.dğr., bireyin kendi varlığını devam ettirmesi ve dış dünyaya karşı kendini muhafaza etmesi için diğer insanlarla, organizasyonlarla

16 Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları II*, 39.

17 Alvin W. Gouldner, “The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement”, *American Sociological Review* 25/2 (1960): 173.

18 Gouldner, “The Norm of Reciprocity”, 168.

19 Gouldner, “The Norm of Reciprocity”, 171.

20 Bronislaw Malinowski. *Crime and Custom in Savage Society* (London: Paul, Trench, Trubner, 1932), 22; Gouldner, “The Norm of Reciprocity”, 170.

21 Gouldner, “The Norm of Reciprocity”, 170.

dayanışma ağları örmesinin zaruri olduğu fikrine karşı çıkmaktadırlar. “Bugünkü insanın karşılaştığı garabet şudur: bir fert ancak gruplarda ve teşkilatlardaki diğer fertlere katıldığı takdirde kendi ferdiyetini tehdit eden siyasi, iktisadi ve içtimai kuvvetleri kontrol altına alma şansına sahiptir. Bu hakikat bilhassa kitlevi sosyal gruplaşmaların -milletler ve millet toplulukları halinde- hâkim olduğu günümüz için geçerlidir. Ancak cemiyet içinde fert diğer fertlerle omuz omuza kendi ferdiyetini muhafaza için mücadele ettiği takdirde bir fert olarak kalmayı ümit edebilir”.²² Her ne kadar da Krech v.dğr., ferdin varlığını koruması için diğer fertlerle dayanışma içerisinde olmasından ziyade, toplumda yer alan diğer bireylerle mücadele etmesi gerektiğini düşünüyorsa da yine de bu her halükârda insanların başkalarıyla iç içe yaşamalarını sonucunu değiştirmemektedir.

1.2. Geleneksel-Modern ve Bireyci-Toplulukçu Topumlarda

Yukarıda zikrettiğimiz teorisyenlerin fikirlerinde de görüleceği üzere esasında modernitenin sunduğu bireysellik değil, geleneksel ağlarla örülmüş toplulukçuluğa dayalı toplum tipi kutsanmaktadır. Modern çağda görülen küreselleşme, liberal ekonomi olgusu beraberinde yeni tartışmalar ve sorunları getirmiştir. Bunları aşmak üzere sosyal bilimciler tarafından ortaya atılan çokkültürlülük tartışmaları yeni tartışmalara zemin hazırlamış ve iki farklı toplum tipinden bahsedilir olmuştur: Toplulukçuluk (collectivism), Bireysellik (individualism).

Kültürlerarası araştırma çalışmaları bize göstermektedir ki toplulukçu toplumlardaki hem yetişkin hem çocuk bireyler, bireyselci toplumlardaki yetişkin ve çocuklara nazaran yardım etmeye daha meyillidir. Örneğin Kenya, Meksika ve Filipinler gibi toplulukçu kültüre sahip ülkelerdeki çocuklar, ABD’deki çocuklara göre daha yardım severdir. Çünkü toplulukçu toplumlarda yardımlaşma ve dayanışma ülküsü bireyselci toplumlara göre daha gür seslidir.²³

Gökalp, bir toplumun kültürcü (toplulukçu) veya medeniyetçi (ferdiyetçi-bireyselci) olmasından yola çıkarak o toplumun tüm alt birimlerinin de aynı kefeye konmasının bilimsel bir tutum olmayacağını iddia etmektedir. Edmond Demolins’in görüşlerine atıfta bulunan Gökalp onun Anglo-Saksonlar’ın ferdiyetçi olduklarından ötürü yükseldikleri, Doğu milletlerin (Türk toplumu dâhil) de kültürcü olduklarından ötürü gerilediği iddiasına katılmaktadır. Ona göre Anglo-Saksonlar (mesela İngiltere) ferdiyetçi bir devlet olabilir ama alt birimde yer alan mahalli idareler, milli mezhep teşkilatı, sınıf

22 Krech v.dğr., *Cemiyet İçinde Fert*, 2: 410.

23 Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 46; Stephen L. Franzoi, *Social Psychology*, 5. Baskı (New York: McGraw Hill, 2005), 473.

teşkilatı kültürcüdür.²⁴ Gökalp'in bu yaklaşımına göre -yukarıda açıkladığımız teoriye karşıt olarak- bir toplumun dayanışma ve yardımlaşma ağ örüntüsünün olduğunu anlamak için o ülkenin bireyci veya toplulukçu olduğuna bakmak yetmez, ayrıca onun alt birimlerine ve toplumsal tabakalarına bakmamız ve buna göre bir değerlendirmede bulunmamız gerekmektedir.

Neo-liberalist olan L. T. Hobhouse bireyseliği savunmakla birlikte, toplulukçuluğa yakın modifiye edilmiş bir bireysellik fikrini öne sürmüştür. Ona göre bu tarz bir bireysellik fakirliği azaltmada, halka dost kamusal hizmetler vermede ve fakirlik ile zenginlik olgusunu daha erişebilir düzeylere çekmede etkili olacaktır. İngiliz sosyolog Hobhouse oluşturmak istediği İngiliz toplum tipiyle, endüstri toplumunun yol açtığı sosyo-ekonomik dezavantajları bertaraf etmeyi arzulamaktadır.²⁵

Parekh'e göre liberalizm bireyseliği ortaya çıkartmış, toplulukçuluk da bireyseliğe bir tepki olarak doğmuştur. Liberalizm bireye bir yandan insan itibarı, özerklik, özgürlük, eleştirel düşünce ve eşitlik gibi yetiler kazandırmakta, öte yandan insani dayanışma, eşit yaşam şansı, özgeciler, kendini unutan bir tevazu ve mutluluk gibi erdemleri göz ardı etmektedir. Aynı zamanda bireyi kültüre, geleneğe, topluluğa, kökene ve aidiyet hissine karşı yabancılaştırır. Ona göre çokkültürlülük bakış açısı muhafazakarlık, sosyalizm, milliyetçilik dâhil tüm ideolojiler insan için esasında iyi bir yaşam vaat etmekten aciz gözükmektedir.²⁶

Geleneksel/kırsal kesimlerde yaşayan bireyler, yakın ve birinci dereceden ilişkiler kurdukları için, birbirleriyle dayanışma bağlarının kuvvetli olduğu görülmektedir. Ama modern bir toplum yapısında yaşayanlar, özellikle şehir yaşantısının getirdiği yabancılaşma ve yalnızlaşmanın üstesinden gelmek için, ya gönüllü bir şekilde bir araya gelerek ya kamu aracılığıyla "hayır" kurumları (UNICEF, Kızılay vs.) oluşturulmaktadır. Bu kurumlar, geleneksel ve kırsal toplumlarda kendiliğinden oluşan yardımlaşma ve dayanışma bağlarını modern ve şehir yaşantısına taşıyarak, ihtiyaç sahiplerin topluma tutunmasına ve varlıklarını ikame ettirmelerine yardımcı olmaktadır.

Modernitenin önemli unsurlarından biri sayılan bireyciliğin, diğerkâmlık ve yardımlaşma duygusunu yok ettiğine dair görüşler olmakla birlikte, bireycilik-yardımlaşmanın bir arada varlığını sürdürmesinin mümkün olduğunu düşünen toplumbilimciler de bulunmaktadır. Örneğin Wuthnow'un ABD ör-

24 Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, haz. Osman Karatay (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 32-33.

25 A. H. Halsey, *A History of Sociology in Britain Science, Literature, and Society* (New York: Oxford University Press, 2004), 9-10.

26 Mustafa Kemal Şan, "Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme", *Milal ve Nihal* 3: 1-2 (Aralık 2005-Haziran 2006): 107; Bhikhu Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, trc. Bilge Tanrıseven (Ankara: Phoenix Yayınları, 2002), 430-431.

neğinden yaptığı bir nitel çalışma sonuçları bu ikinci görüşü desteklemektedir. Bu çalışma, bireylerin bir yandan bireycilik özelliklerini koruyabildiğinin, öte yandan başkalarına iyilik etme konusunda özveride bulduklarının altını çizmektedir.²⁷

1.3. Göç ve Dayanışma-Yardımlaşma

Göç teorilerine göz attığımızda, dayanışma ve yardımlaşma olgusunun burada da sosyal bütünleşmenin sağlanmasında anahtar bir rol oynadığını görmekteyiz. Göç edenle önceden oraya göç etmiş hemşerileri arasındaki dayanışmanın, göç eden kişilerin göç ettikleri şehir, beldeye vs. uyum sağlamada tutkal gibi nasıl bir bütünleştirme fonksiyon icra ettiğini gözler önüne sermektedir. Şehre yeni gelenler, orada ikamet etmek ve barınmak için yeni imkânlar peşinde koşuştururken bir yandan memleketlerindeki kilerden bir yandan da yeni memleketindeki kişilerden destek alırlar. Bu dayanışma, göçmenleri şehirlere uyum sağlamada motive etmekte, onların orada yabancılaşmanın ve yalnızlaşmanın önüne geçmekte ve şehirle bütünleşmelerini kolaylaştırmaktadır.²⁸

Göçün ilk dönemlerinde, şehirde olsa bile kendi yerel kültürünü halen devam ettirmesi ve bundan dolayı akraba-çevre ilişkilerini sıkı tutması, dayanışmanın halen devam ediyor olması göçmenin şehir hayatının olumsuzluklarından bir nebze olsun kendini korunabilmesine yardım etmektedir. Ama hızlı şehirleşme sürecinin baş döndürücülüğü ve akraba-çevre bağlarının zamanla zayıflayıp dayanışmanın azalmasıyla birlikte göçmen, şehir hayatında kaçınılmaz bir şekilde bir yalnızlaşma hissine kapılmaya başlamakta ve yaşam kalıplarını değiştirmek zorunda kalmaktadır. Şehir hayatına intibak sağlamak için -dayanışma içerisinde olduğu birinci dereceden ilişkiler ya zayıfladığı ya da tamamen bittiğinden dolayı- kişi sosyo-ekonomik bağlamda bir dikey hareketlilik yaşamaya başlamaktadır. Bu andan itibaren göçmen ya kendi yerel kültürü ile şehir kültürünü kombine edip yeni bir “kültürleşme” dairesinde kendini bulmakta²⁹ ya da Durkheim’in tabiriyle “anomik” bir süreç içerisine girmektedir. Birey bu aşamada, içinde bulunduğu topluma karşı yabancılaşma hissine kapılmakta ve toplumun değerleriyle kendi değerlerinin birbiriyle uyuşmadığını düşünmektedir.³⁰ Bu da bireyin toplumsal kaynaklı derin psikolojik sorunlar yaşamasına ya da intihar etmesine neden olmaktadır.

27 Mehmet Süheyl Ünal, “Bireycilik ve Din”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 224-225.

28 Celaledin Çelik, *Şehirleşme ve Din* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2002), 64.

29 Çelik, *Şehirleşme ve Din*, 66.

30 Émile Durkheim, *Suicide*, trc. John A. Spaulding - George Simpson (New York: The Free Press, 1951), 15.

Göç edilen ülkede, göçmenlerin güçlü bir bağla dayanışma içerisinde olmaları, onların kamusal alanda görünürlüğüne de artmasına katkı sağlamaktadır. Örneğin, Hollanda’da seçimlere katılım oranlarını inceleyen araştırmalar güçlü bir dayanışma ağına sahip olan grupların, siyasi katılım oranlarının da yüksek olduğunu göstermektedir. Yapılan araştırma, Hollanda’da yüksek bir grup dayanışmasına sahip olan Türklerin, düşük bir grup dayanışmasına sahip olan Sürinam ve Faslılar’a göre daha yüksek bir siyasal katılıma sahip olduklarını göstermektedir.³¹

Kalıcı olarak bir ülkeden başka bir ülkeye yerleşen göçmenler gibi geçici olarak yer değiştiren (sojourner) bireylerin yaşayacakları sorunlarla başa çıkma amacıyla kuracakları dayanışma ağları yine büyük önem arz etmektedir. Bu minvalde, geçici süreliğine ülkemize gelen uluslararası öğrenciler de yalnızlaşma ve dışlanma hissine kapılıp psikolojik sıkıntılar yaşamaya başlarlar. Bu sorunla başa çıkma adına dayanışma ağı kurabilmeleri için, en azından Türkçe kullanım kabiliyetlerini geliştirmelerine kadar, dışarıdan desteklenmelidir. Üniversite birimleri tarafından sağlanacak sosyal ve akademik destek onların sorunlarla başa çıkmasında önemli bir yardım unsuru olacaktır.³²

2. Din ve Dayanışma-Yardımlaşma Olgusu

2.1. Dayanışma-Yardımlaşma Olgusuna Atıf Yapan Dini Pasajlar

Neredeyse tüm dinlerde başkalarına yardım etme, onlarla empati kurma, zorluklar karşısında birlikte olma gibi ahlaki davranışlar tavsiye edilmektedir. Özellikle ilahi dinlere göz attığımızda bu dinler, “muhtaçlara yardım et”, “başkalarını sev” ve “kendine nasıl davranılmasını istersen başkalarına öyle davran” gibi prososyal davranışları inananlarına aşılamaya çalışmaktadır.³³ Din, dayanışmanın ve yardımlaşmanın bireysel ve toplumsal bir ihtiyaç olduğunun altını çizmekte, bu bağlamda inanların birbirleriyle dayanışması ve yardımlaşması gerektiğini telkin etmektedir. Bu bağlamda üç büyük dinin kutsal kitaplarında iyilik yapma, yardımlaşma, bir arada bulunma, dayanışma tavsiye edilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de

- İnsanlar size bir kötülük yapsalar bile onlara karşı kötülük yapılmamasını, insanların dayanışma içerisinde olması ama bunu iyilik üzere yapması gerektiğini emredilmektedir: “Mescid-i Haram’a girmenizi önledikleri için bir

31 Teri Van der Heijden - Anja Van Heelsum, “Opkomst En Stemgedrag Van Migranten Tijdens De Gemeenteraadsverkiezingen Van 3 Maart 2010”, *IMES-Institute for Migration and Ethnic Studies, Amsterdam*, (2010); akt. Kadir Canatan v.dğr., *2014 Yılı Hollanda İnsan Hakları Raporu İslamofobi ve Entegrasyon Arasında Azınlıklar* (İstanbul: İZU Yayın, 2015,) 39.

32 Murat Özoğlu v.dğr., *Küresel Eğilimler Işığında Türkiye’de Uluslararası Öğrenciler* (Ankara: SETA Yayınları, 2012), 150.

33 Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 6.

topluma karşı beslediğiniz kin sizi tecavüze sevketmesin! İyilik ve (Allah'ın yasaklarından) sakınma üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın..." (el-Mâide 5/2).

• Bir diğer ayette, dayanışma şu şekilde tavsiye edilmektedir: "(Dünyalık olarak) size her ne verilmişse, bu dünya hayatının geçimliğidir. Allah'ın yanında bulunanlar ise daha hayırlı ve kalıcıdır. Bu mükâfat, inananlar ve Rablerine tevekkül edenler, büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınanlar, öfkeli oldukları zaman bağışlayanlar, Rablerinin çağrısına cevap verenler ve namazı dosdoğru kılanlar; işleri, aralarında şûrâ (danışma) ile olanlar, kendilerine verdiğimiz rızıktan Allah yolunda harcayanlar, bir saldırıya uğradıkları zaman, aralarında yardımlaşanlar içindir." (eş-Şûrâ 42/35-39).

Eski Ahit'te;

Dayanışma, yardımlaşma, komşulara iyilik etmeyi öğütleyen pasajlar bulunmaktadır "Eğer İbrani kardeşlerinizden bir erkek ya da kadın size satılırsa, altı yıl size kölelik edecek, yedinci yıl onu özgür bırakacaksınız. Onu özgür bırakırken, eli boş göndermeyin. Ona davarlarınızdan, tahılınızdan, şarabınızdan bol bol verin. Tanrınız Rab'bin sizi kutsadığı oranda ona vereceksiniz. Mısır'da köle olduğunuzu, Tanrınız Rab'bin sizi kurtardığınızı anımsayın. Bu buyruğu bugün size bunun için veriyorum."³⁴

Yeni Ahit'te,

• "Birbirinizi sevgi ve iyi işler için nasıl gayrete getirebileceğimizi düşünelim. Bazılarının alıştığı gibi, bir araya gelmekten vazgeçmeyelim; o günün yaklaştığını gördükçe birbirimizi daha da çok yüreklendirelim."³⁵

• Bazen sitemlere, sıkıntılara uğrayıp seyirlik oldunuz, bazen de aynı durumda olanlarla dayanışma içine girdiniz. Hem hapistekilerin dertlerine ortak oldunuz hem de daha iyi ve kalıcı bir malınız olduğunu bilerek mallarınızın yağma edilmesini sevinçle karşıladınız. Onun için cesaretinizi yitirmeyin; bu cesaretin ödülü büyüktür."³⁶ pasajlarında görüleceği üzere dayanışmanın öneminin ve zorluklara karşı bir olmanın gerekliliğinin altı vurgulanmaya çalışılmıştır.

• Ayrıca, iyiliği tavsiye edici nitelikte şöyle bir kıssa hikâye edilmektedir: "Bir Kutsal Yasa uzmanı İsa'yı denemek amacıyla gelip şöyle dedi: "Öğretmenim, sonsuz yaşamı miras almak için ne yapmalıyım?" İsa ona, "Kutsal Yasa'da ne yazılmıştır?" diye sordu. "Orada ne okuyorsun?" Adam şöyle karşılık verdi: "Tanrın Rab'bi bütün yüreğinle, bütün canınla, bütün gücünle ve bütün aklınla seveceksin." İsa ona, "Doğru yanıt verdin" dedi. "Bunu yap ve yaşayacaksın." Oysa adam kendini haklı çıkarmak isteyerek İsa'ya, "Peki komşum kim?" dedi. İsa şöyle yanıt verdi: "Adamın biri Yeruşalim'den

34 Yasa'nın Tekrarı 15/12-15.

35 İbraniler 10/24-25.

36 İbraniler 10/33-35.

Eriha'ya inerken haydutların eline düştü. Onu soyup dövdüler, yarı ölü bırakıp gittiler. Bir raslantı olarak o yoldan bir kâhin geçiyordu. Adamı görünce yolun öbür yanından geçip gitti. Bir Levili de oraya varıp adamı görünce aynı şekilde geçip gitti. O yoldan geçen bir Samiriyeli ise adamın bulunduğu yere gelip onu görünce, yüreği sızladı. Adamın yanına gitti, yaralarının üzerine yağla şarap dökerek sardı. Sonra adamı kendi hayvanına bindirip hana götürdü, onunla ilgilendi. Ertesi gün iki dinar çıkararak hancıya verdi. "Ona iyi bakın" dedi, "Bundan fazla ne harcarsan, dönüşümde sana öderim." Sence bu üç kişiden hangisi haydutlar arasında düşen adama komşu gibi davrandı?" Yasa uzmanı, "Ona acıyıp yardım eden" dedi. İsa, "Git, sen de öyle yap" dedi."³⁷

Semavi dinler dışında diğer dinlerde de iyilik temalı unsurlar bulunmaktadır. Örneğin Budizm iyilik, merhamet, verme gibi ahlaki değerlere vurgu yapmakta;³⁸ birçok Budist düşünür de başkasıyla empati kurma ve ona iyilik etmeye meyilli olmayı tavsiye edip, prososyal davranışları yerine getirmeye mâni olan düşmanlık, kıskançlık gibi duygulardan sakınmayı tembihlemektedir.³⁹

2.2. Dini Boyutuyla Dayanışma-Yardımlaşma

Pozitivist ve evrimci bir ekole bağlı olmasına rağmen Durkheim, din olgusuna büyük bir önem atfetmekte ve onu toplumun merkezine yerleştirmektedir. Ona göre kolektif bilinç, kolektif ahlaki bilinç ve sosyal bilincin oluşmasında din önemli bir rol oynamaktadır. Toplumu oluşturan bireyleri çepeçevre kuşatan, onları toplumsal kaidelere uygun bir şekilde yaşama icbar eden ve kendine has bir şahsiyet kazandıran kolektif bilinç din mahsulü olmakta ve toplumu bir arada tutmak için gerekli olan "dayanışma" olgusunun oluşumuna din pozitif bir katkı sağlamaktadır.⁴⁰ Bacon da insanlığı birbirine bağlayan en kuvvetli bağın din olduğunu düşünmektedir. Din ve dayanışma ilişkisine değinen Berger, Bacon'un bu düşüncesinin Durkheim'in din insan-

37 Luka 10/25-37.

38 Ayten, *Empati ve Din*, 58-61.

39 Nancy Eisenberg, "Empathy-Related Emotional Responses, Altruism, and Their Socialization", *Visions of Compassion: Western Scientists and Tibetan Buddhists Examine Human Nature*, ed. Richard Davidson (New York: Oxford University Press, 2001), 133; akt. Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 70.

40 Niyazi Akyüz – İhsan Çapcıoğlu, "Fonksiyonel Din sosyolojisi: Emile Durkheim", *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2008), 84; Winton Davis, "Din sosyolojisi: Kurucular ve Temel Yaklaşımlar", *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar I*, trc. İhsan Çapcıoğlu, ed. Bünyamin Solmaz – İhsan Çapcıoğlu (Konya: Çizgi Kitabevi, 2006), 83-84.

ların birbirine karşı aidiyet hissi (dar çerçeveli, kişisel ve ön yargılı menfaatlerini aşarak) yaşamasına yani dayanışma içerisinde olmasına katkı sağlar düşüncesi ile ete kemiğe büründüğünü belirtmektedir.⁴¹

İnanları arasında dayanışma ve yardımlaşma enstrümanları sunmuş olan dinlerin, böyle olmayan dinlere nazaran, daha tatminkâr bir yaşam sunduğu görülmektedir. Din ile intihar ilişkisi konusunda araştırma yapan Durkheim'e göre, "kendi üyelerini kuvvetle bütünleştirmiş bulunan Katolikler, bunu yapmayan Protestanlardan ve bağlardan kurtulmuş olan özgür düşünenlerden" daha düşük oranda intihar etmektedirler.⁴²

Toplum kendisini çevresel değişkenliklere karşı koruyamadığında, kendi varlığını devam ettirmek için değişim gösteremediğinde ve kendisini oluşturan parçalar fonksiyonunu yitirmeye başladığında "anomi" denilen olgu ortaya çıkmaktadır. Yapısal işlevselci sosyologlar, başta Talcott Parsons olmak üzere, toplumun varlığını devam ettirmesinde dört temel ihtiyaca işaret etmekte ve bunları AGİL (Adaptation [Adaptasyon], Goal Attainment [Amaca Ulaşma], Integration [Bütünleşme], Latency [Varlığını Sürdürme]) şeması altında toplamaktadırlar. Bunlara göre din -medya ve sosyal kontrol araçlarıyla birlikte- "bütünleşme" fonksiyonunu yerine getirerek; toplumda birlik duygusunun yaratılmasına, ortak bir kimliğin inşa edilmesine ve toplumsal bölünmelerin önüne geçilmesine katkı sağlamaktadır.⁴³

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna ön ayak olan Kurtuluş Savaşı'nda da dinin ve toplumsal dayanışmanın önemli bir rol oynadığını görmekteyiz. Zira bir ulus ve toplum inşa etmek için mevcut yetersizliklerin önüne din unsuru ile geçilmeye çalışılmıştır. O dönemlerde din Türk toplumunu fedakârlığa itmiş, dayanışmayı arttırmış, moral ve maddi desteklerden mahrum olunuş dualar ve cami sohbetler ile giderilmeye başlanmıştır.⁴⁴ Sosyal dayanışma esasında Osmanlılar döneminde toplumsal mutabakatın sağlanmasında yine önemli saç ayaklarından birini oluşturmuştur. Bu konuya değinen Topçu,⁴⁵ Osmanlı devletinin gücünü 3 ana karakterinden aldığını belirtmektedir: (1) "merkeziyetçi" bir devlet oluşu, (2) otoriter oluşu (müneverlere danışan ve

41 Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, trc. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 82; akt. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu, "Toplumsal Değişme ve Din", *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2008), 380.

42 Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları II*, 39.

43 Slatery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, 376-377.

44 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, 17. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 541.

45 Nurettin Topçu, *Büyük Fetih*, haz. Ezel Ezverdi - İsmail Kara, 5. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 14-15; Ümit Apaydın, *Ahmet Hamdi Tanpınar ve Nurettin Topçu'nun Eserlerinin Kültür ve Uygurluk Kavramları Açısından Karşılaştırılması* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2006), 320.

halka hesap verebilen), (3) “totaliter” oluşu (sosyal dayanışmayı vakıflar aracılığıyla kurumsallaştıran ve kul hakkı gözetin).

Din yukarıdan aşağıya Tanrı-kul arasında dikey yönlü ilişki kurmayı düzenlediği gibi inancın arasında da yatay ilişki kurulmasına da etki eder ve bu ilişkileri düzenler. Bu ilişki ağları, kültürel formlara dönüşür ve nesilden nesile aktarılır. Böylelikle bireyler üzerinde tahakküm eden bu formlar onları çepeçevre sarar ve kendilerini güvende ve uyumda hissetmelerine yol açar. Bu bağlamda din, bireyler arasında sosyal uyum, dayanışma ve bütünleşme ağlarının örülmesinde önemli mihenk taşlarından biri olur.⁴⁶

Dinler yardımlaşmanın önemine vurgu yaparken sadece inananlar arasındaki yardımlaşmaya değil, Yaratıcı ve Tanrı tarafından sunulacak merhamet, yardım gibi olgulara da atıf yapmaktadır. İslam’dan örnek verecek olursak, Bakara suresinde (2/214) geçen “Yoksa sizden öncekilerin çektikleriyle karşılaşmadan cennete girebileceğinizi mi sandınız? Onlar öylesine yoksulluk ve sıkıntı çekmişler, öyle sarsılmışlardı ki peygamber ve yanındakiler, “Allah’ın yardımı ne zaman gelecek?” diye niyaz etmişlerdi. Bilesiniz ki Allah’ın yardımını yakındır.” ayetiyle, gerek Hz. Muhammed gerekse önceki peygamberlerin ve ümmetinin yaşadıkları zorlukların çıkış yolu olarak inananların sabretmesi, doğruluktan ayrılmaması ve Allah’tan gelecek yardım ve desteği beklemesi ve onun yardımından ümitlerini kesmemesinin kurtuluş için bir anahtar olduğunun altı çizilmektedir.⁴⁷

Nietzsche,⁴⁸ “İyinin ve Kötünün Ötesinde” adlı eserinde Avrupa’da artan Ateist sayısında görülen artışın en önemli sebeplerinin Tanrı’nın inananlarına yardım etmeyişi ve onlara kendisinin varlığını hissettiremeyişi olduğunu şu sözleriyle belirtmektedir: “Niçin bugün Tanrıtanımazlık? - Tanrıdaki “baba” temelden yadsınıyor; “yargılayıcılığı”, “ödüllendiriciliği”, “Özgür isteme” si de: işitmez, işitse de yardım etmeyi bilmez, en kötüsü de: Kendini açıkça anlaşılır kılmada yetersiz görünüyor: Açık değil mi o? - Budur, benim Avrupa Tanrıcılığının çöküşünün nedenleri konusunda bulduğum, birçok kişiyle görüşmeden soruşturmadan, onları dinledikten sonra; bana öyle geliyor ki dinsel güdü güçlü bir biçimde gelişmekte- ama Tanrıci doyumu derin bir güvensizlikle yadsıyor.”

46 Michael Argyle - Benjamin Beit-Hallahmi, *The Social Psychology of Religion* (London: Routledge & Kegan Paul, 1975), 203-205; akt. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 118.

47 Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1: 333-334.

48 Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde- Bir Gelecek Felsefesini Açış*, trc. Ahmet İnam, 8. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 67.

2.3. Dayanışma-Yardımlaşmanın Önemine Dair İslam Dininden Örnekler

İslam dinindeki zekâtın toplumsal fonksiyonu, dinin toplumsal dayanışmayı tesis etmesine bir örnek olarak gösterilir. Zekât ve sadakalar, insanlar arasında birlik ve beraberliğin, sevginin ve dayanışmanın artmasına katkı sağlar. Yüksek gelire sahip olan kişiler, düşük gelire sahip olanlara mali destekte bulunup hem onlarla empati kurar hem de onlara temin ettiği bu yardımdan ötürü kendisini mutlu hisseder. Düşük gelire sahip olanlar ise- aldıkları bu mali destekten ötürü- hem yüksek gelir sahiplerine karşı nahoş hisler yerine minnettarlık duygusuna kapılır hem de temel ihtiyaçlarının karşılanmasına katkı sağlandığı için toplumdaki mevcudiyetine bir anlam bulur. Böylelikle hem alan hem veren kişiler -dolayısıyla toplum- arasındaki dayanışmanın bir örneği olan zekât kurumu sayesinde, sevgi ve bağlılığın tohumları atılır.⁴⁹

İslam'daki oruç ve zekât gibi ibadetler bir sosyal yardımlaşma ve dayanışmaya enstrümanı olarak görev ifa etmektedir. Örneğin Ramazan ayında kurulan iftar sofralarının oruç tutan-tutmayan, zengin-fakir, işçi-işveren vb. toplumun her kesiminden insanı bir araya getirebilme fonksiyonuna sahip olduğu görülmektedir. Oruç ibadeti aynı zamanda Müslümanlar ile diğer dinlere mensup olanların bir araya gelmesine ve ortak bir mekân ve zamanda buluşmasına katkı sağlayabilmektedir.

Eski Diyanet İşleri Türk İslam Birliği'nin (DİTİB) Genel Başkanlarından Prof. Dr. Nevzat Yaşaroğlu-DW Türkçe'ye yaptığı açıklamada- Almanya'daki iftar sofralarının Türkiye'dekilerden farklı olduğunu, zira buradaki sofraların farklı dinden insanların bir araya gelip, etkileşim kurmasına diyaloga girmesine ve birbirleriyle kaynaşmasına katkı sağladığını belirtmektedir. Özellikle İslamofobi ve İslam'a karşı ön yargıların yoğun bir şekilde gözlemlendiği bu dönemlerde Hristiyan, Musevi ve diğer dinlere mensup insanların Müslümanlar ile bir dayanışma ve yardımlaşma ortamında bulunarak İslam'ın gerçek yüzüyle karşılaştıklarını belirtmektedir.⁵⁰

Yazımızın başlarında değindiğimiz üzere göç olgusu, bireyleri göç ettikleri yerlerde ana kültürlerine karşı bir yalnızlık ve yabancılaşma tehdidiyle mücadele etmeye zorlamaktadır. Bu yüzden göçmenler kendi dini, kültürel alt yapısına sahip bireylerle bir ilişki ve yardımlaşma ağı kurma gereksinimi duymaktadır. Türkler özelinde konuşacak olursak, Avrupa'ya göç eden Türklerin öncelikle cami etrafında toplandığı görülmektedir.

İslam toplumlarında cami, dini sosyalleşmenin ve dini değerlerin kazanılmasında önemli bir fonksiyon oynamaktadır. Cami, inanlara Allah inan-

49 Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 122.

50 Deutsche Welle Türkçe, "İftarlar Buluşturacak", erişim: 05 Mayıs 2018. <http://www.dw.com/tr/iftarlar-bulusturacak/a-18522950>.

cının ve iman esaslarının yerleştirilmesinde; yakınlarla, komşulara ve başkalarına karşı yardımlaşma ve kaynaşma duyguları içerisinde olması için bu yönde motive etmesine, yardıma ihtiyaç duyan insanlara sahip çıkılmasına onların sorunlarıyla ilgilenmesine ve neticesinde kolektif yardımlaşma duygusunun devam ettirilmesi motive etmektedir.⁵¹

Almanya örneğinden yola çıkarsak, Türkler orada Batı kültürü ve değerlerinin tahakkümü altına girmeye karşı mücadele etmiş ve çareyi oradaki kurumsallaşmış İslami gruplara sığınmada bulmuşlardır. Bu gruplar bir yandan Batının sistemiyle dayanışma ve iş birliği içerisinde olmayı reddetmiş; öte yandan Türkler ve Müslümanlar için yaşama, yardımlaşma ve dayanışma ağlarının örülmesinde, sistematik bir dini bilgi edinmelerinde ve ibadetlerini pratize etmelerinde etkin bir rol oynamıştır.⁵²

Dayanışma olgusu, İslam hukukunda yer alan hükümlerin oluşmasında da etkisini göstermiştir. İslam ceza hukukunun sosyal açıdan tesisleşmesinde âkile (“Kasit unsuru bulunmayan bir öldürme veya yaralama hadisesinde suçlu adına diyet ödemeyi yüklenen şahıslar topluluğu”) müessesinin önemli bir yeri vardır. Bu olgunun köklerini Arapların eski kabilevi dayanışma ağında görebiliriz. Sonrasında Peygamber’in bunu tatbik etmeye başlamasıyla, âkile İslam hukukunda bir meşruiyet kazanmıştır.⁵³ Yine İslam hukukunda dayanışma ekseninde teşekkül etmiş bir olgudan bahsedebiliriz: “Akid” (“En yaygın hukuki işlemi ve borç kaynağını ifade eden bir hukuk terimi”). Akid esasında İslam’dan önceki eski medeniyetlerde de Cahiliye dönemi Araplar tarafından da bilinmekte ve kullanılmaktaydı. Bu olgu bilindiğinden ötürü Kur’an ve Hadislerde bunun tanımı yapılmaktan ziyade, hüküm ve açıklamalar getirmiş ve onun özellikle fert-fert, fert-toplum arasındaki himaye ve dayanışma antlaşması olduğunu vurgulamıştır.⁵⁴

İslam tarihine göz attığımızda dayanışma ve yardımlaşma olgusu üzerinde şekillenen çeşitli olayların yaşandığı bilinmektedir. Hicretin V. yılında muhacirler ve ensar arasında yakınlaşma ve dayanışma amacıyla kurulan “muâhât” bunlardan biri sayılabilmektedir.⁵⁵ Yazısız antlaşma olarak görebi-

51 Özcan Güngör, “Amerika’daki Türk Gençleri İçin Cami ve Dini Sosyalleşme (New Jersey Örneği)”, *Diyanet İlmî Dergi* 48/4 (Ekim-Kasım-Aralık 2012): 120.

52 Reinhard Schulze, “Zum Hintergrund Islamischer Politischer Bewegungen”, *İslamische Gruppen und der Fundamentalismus in der BRD In Namen Allahs* (Köln: (Hrsg. Bahman Niruman) Dreisam Verlag, 1990): 15-16; akt. Erkan Perşembe, “Almanya’da Türklere Ait Dini Kuruluşlar”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (Eylül 1996): 160-161.

53 Hamza Aktan, “Âkile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 1989), 2: 248.

54 Hayreddin Karaman, “Akid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 1989), 2: 251.

55 Ethem Ruhi Fıçlalı, “Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 1989), 2: 371.

leceğimiz “muâhât”, iki grup arasında yakınlaşma, yardımlaşma ve dayanışma ağları örmesini tetikleyen Peygamber’den gelen bir çağrı olarak adedilmektedir. Toplumsal bütünleşmeyi sağlama amacıyla yapılmış olan bu çağrı, o günkü Müslümanların sosyo-kültürel ve ekonomik problemlerinin çözümünde önemli rol oynamaktadır. Muâhâtın muhacir ve Ensar arasındaki ilişkiyi düzenlemede oynadığı sosyal, kültürel, ekonomik katkıları şu şekildedir:⁵⁶

“- Hilf denilen Cahiliye adetini ortadan kaldırılmasını,

- yurtlarından ve yuvalarından ayrı düşen muhacirlerin garipliğini, mahzunluğunu gidererek Medine'ye ve Medineliler'e ısınmalarının kolaylaştırmasını,

- onlara maddi destek imkanları araştırılırken bunun manevi bir kardeşlikle desteklenmesini ve yardım görmelerinden doğabilecek psikolojik ezikliğe fırsat verilmemesini,

- o zamana kadar yaşadıkları ağır şartlarda tecrübe kazanan muhacirlerin ensara mürşid, ensarın da onlara bir nevi öğrenci kılınarak eğitici bir hareketin başlatılmasını,

- ashop arasında seciye ve karakter benzerliğinin belirginleştirilmesini,

- her iki zümrenin ortak bir paydada buluşarak zihniyet beraberliği içinde inkârcı, münafık ve Yahudi fitnelere karşı birlikte hareket etmelerini sağlamıştır.” Ayrıca;

- Ensarın muâhât çerçevesinde muhacirlere karşı yardımları, destek ve feragatları Müslümanların Medine'nin iktisadi hayatında söz sahibi olmasına,

- Araplar arasında her zaman çıkabilecek kabilecilik gayretine dayalı tefrikaya karşı en etkili önlem” olmasına katkı sağlamıştır.

Toplum bilimciler, bir sosyal grup içerisinde “birlik” ve grup şuuru” oluşmasını baz alarak onların sosyal psikolojik duygusunun teminine göre grupları “hakiki” ve “şibih” gruplar olmak üzere iki farklı kategoriye ayırmaktadır. Bu bağlamda eğer bir grupta “mensubiyet duygusu”, “birlik veya grup şuuru” ve “biz duygusu oluşmuşsa” buna “hakiki grup”; aralarında herhangi bir yakınlık ve benzerlik bulunmasına rağmen eğer belirli bir roller dağılımı bir birlik duygusu oluşmamışsa bunu “şibih grup” şeklinde nitelendirmektedirler.⁵⁷ Dini grupların teşekkül aşamasında karizmatik liderin etrafında toplanan ilk tilmizler, dayanışma olgusu sayesinde birbirlerine gönül bağı ile bağlanmakta, böylece dış dünyadan farklı özelliklere haiz “halka” diyebileceğimiz bir din kardeşliği oluşturmaktadırlar.⁵⁸ Bu yönüyle hakiki bir sosyal

56 Hüseyin Algül, “Muâhât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 308.

57 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 8. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 258.

58 Niyazi Akyüz, “İlk Dini Cemaatin Profili”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 265; Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, trc. Ünver

grup olarak değerlendirilen dini grupların teşekkül aşamasında ve mevcudiyetlerini devam ettirme hususunda, yardımlaşma, dayanışma ve bir arada olma bilincine sahip olmaları dikkat çeken hususlardan birisi olmaktadır. Söz-gelimi İslam dini ve kültürüne göz attığımızda bir takım grup isimlerini yardımlaşma ekseninde belirlediğini anlayabiliriz.

Kur'an-ı Kerim'de geçen Hristiyanlar النصارى yani sözcüğüne baktığımızda, bu kavram Hz. İsa'nın doğduğu (Taberi) veya konakladığı (Râzî) veya bu din müntesiplerinin mesken tuttuğu yer olan "Nâsıra" (Taberi) olduğu için kendilerine bu ismin verildiği şeklinde bir yorum olduğu gibi, birbirleriyle yardım halinde bulduklarından ötürü "yardımlaşmak" anlamına gelen (انصار)'dan türetildiği şeklinde yorumlayanlar (Taberi) olmuştur. Zira Taberi de es-Saf Süresi'nde (61/14) geçen Hz. İsa'nın "Allah yolunda bana yardım edecek olanlar (ensârım) kimlerdir?" ayetini ona yardım edenlere binaen, o dinin mensuplarına النصارى denildiğini belirtmektedir.⁵⁹

Hız. Muhammed'e ve onunla birlikte Medine'ye hicret etmiş Muhaciler'e yardımcı olmuş Medineli Müslümanlara verilen "Ensar" kavramı da aynı şekilde değerlendirilebilir. Bu kelime de yardım etmek manasındaki "nasr" sözcüğünden türetilmiştir. Ensar, Mekke'den Medine'ye (o günkü adıyla Yesrib'e) göç eden Peygamber'i ve muhacirleri barındırmak ve korumak amacıyla onlara yardımcı olan Yesribli Evs ve Hazrec kabilelerine denilmiştir. Bu yardımlar, fedakârlıklar ve diğerkamlıklarından ötürü Kuran'ı Kerim'in birçok yerinde (örneğin et-Tevbe 9/100-107; Haşr 59/9; Enfal 8/72-74, Enfal 8/26, el-Bakara 2/218, el-Âl-i İmrân 3/169-174, el-Arâf 7/157, et-Tevbe 9/88-89, el-Fetih 48/18-19, el-Fetih 48/29) Ensar'dan hoşnutlukla ve müjdeleyici ifadelerle bahsedilmiştir.⁶⁰

Sonuç

Bu çalışmamızın ilk kısmında dini-sosyolojik verilerden yola çıkarak toplumu oluşturan bireylerin birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışma ağını oluşturmalarının önemine yer verdik. Makro teorilerde, modern-geleneksel/bireyci-toplulukçu toplum dikotomilerinde, göç teorilerinde bireyin yalnızlaşmasının, yardımlaşma ve dayanışma araçlarından mahrum bırakılmasının sosyolojik sonuçlarına temas ettik. İbn Haldun, Durkheim ve diğer makro teorisyenler

Günay (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 180-181; Çapcıoğlu, İhsan – Akyüz, Niyazi – Akın, Mehmet, "Toplumsal Yardımlaşma ve Dayanışma Olgusunun Sosyo-Teolojik Temelleri", 4. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumunu Tam Metin Kitabı (Elazığ: Asos Yayınevi, 2018), 4.

59 Gökhan Atmaca, "Süleyman Ateş'in Bakara Süresi 62. Âyeti Tefsiri Üzerine Bir Değerlendirme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (Aralık 2013): 8.

60 Hüseyin Algül, "Ensar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 251.

dayanışmanın toplumsal bütünlük için zaruri olduğunu, toplumdaki bireylerin yardımlaşma olgusu ile hayati ihtiyaçlarını karşıladığını düşünmektedirler. Birincil ilişkiler kuran geleneksel-toplulukçu toplumların doğal bir dayanışma-yardımla ağına sahip olmakta; modern-bireyci toplumlar ise, kurdukları ikincil ilişkilerden ötürü mensuplarına yapay dayanışma ve yardımlaşma mekanizmaları oluşturmaktadır. Mensubu olduğu kültürden başka bir kültüre göç eden bireyler ise, yeni koşullarla karşılaşmakta, farklı din, dil, etnik kökene sahip toplumla iç içe yaşama zorunda kalmaktadır. Bu da onun toplumda yalnızlaşmasına yol açmaktadır. Birey, yeni topluma adapte olmaya çalışmanın zorluklarını hemşehrilerinin oluşturduğu dayanışma ve yardımlaşma ağlarına tutunarak aşmaya çalışmaktadır.

Son kısmında ise hem bu dünyada hem de öteki dünyada inananlarına selamet vaat eden ve kul-kul, kul-Tanrı ilişkilerini düzenlemeye çalışan dinlerin de dayanışma ve yardımlaşmayı, öğretilerinin merkezinde tuttuğunu ve bu yönde telkinlerde bulunduğunu örneklerle açıklaya çalıştık. Dayanışma dokusunu sık örmeyi başaramamış din mensupları psikolojik, sosyolojik ve psiko-sosyal birtakım sorunlarla baş başa kalmaktadır. Bu yönüyle bireyciliği daha ön plana çıkaran Protestanların Katoliklere oranla intihara daha yakın olduğunu araştırmalar bize göstermektedir. Özellikle dinin ilk teşekkül aşamalarında ve yaşamlarının zor anlarında din müntesipleri, aşkın varlığın yardımına ihtiyaç duymakta ve bunu arzulamaktadır. Gerek dini metinler gerek psiko-sosyolojik veriler Yaratıcı tarafından kendilerine yardım edilmediği hissine kapıldıklarında, kendilerini karamsarlık çukuru içerisinde bulduklarını, hatta kimi zaman dini tutum ve düşüncelerinde bir zayıflama olduğunu göstermektedir.

Dayanışma-yardımlaşma ekseninde İslam dinine göz attığımızda, İslam'ın beş şartından zekât ve orucun yardımlaşma tandanslı toplumsal nitelikli dini buyruklar ördüğünü görmekteyiz. Ayrıca Müslümanların ibadethanesi olan camiler de onların dini kimlik kazanmasında ve dayanışma ağları örmesinde büyük önem arz etmektedir. İslam'ın bu iki olguya verdiği önemi İslam tarihinde ve İslami bilimler terminolojisinde kullanılan kavramlar ve kurulan müesseselerden de anlayabilmekteyiz: Âkile, akid, muâhât, Ensar, en-Nasara...

Kaynakça

- Akyüz, Niyazi. "İlk Dini Cemaatin Profili". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 264-270. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Akyüz, Niyazi - Çapcıoğlu, İhsan. "Toplumsal Değişme ve Din". *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. Ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 377-393. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2008.

- Akyüz, Niyazi – Çapcıoğlu, İhsan. “Fonksiyonel Din sosyolojisi: Emile Durkheim”. *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. Ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 85-90. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2008.
- Aktan, Hamza. “Âkile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Algül, Hüseyin. “Ensar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 251-252. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Algül, Hüseyin. “Muâhât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Apaydın, Ümit. *Ahmet Hamdi Tanpınar ve Nurettin Topçu'nun Eserlerinin Kültür ve Uygarlık Kavramları Açısından Karşılaştırılması*. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2006.
- Argyle, Michael – Beit-Hallahmi, Benjamin. *The Social Psychology of Religion*. London: Routledge & Kegan Paul, 1975.
- Atmaca, Gökhan. “Süleyman Ateş'in Bakara Sûresi 62. Âyeti Tefsiri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (Aralık 2013): 1-20.
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye*. Trc. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Haz. Ahmet Kuyaş. 17. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Canatan, Kadir – Yükselen, Ahmet – Serbest, Fatih – Okumuş, Fatih. *2014 Yılı Hollanda İnsan Hakları Raporu İslamofobi ve Entegrasyon Arasında Azınlıklar*. İstanbul: İZU Yayın, 2015.
- Çapcıoğlu, İhsan – Akyüz, Niyazi – Akın, Mehmet, “Toplumsal Yardımlaşma ve Dayanışma Olgusunun Sosyo-Teolojik Temelleri”, 4. *Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu Tam Metin Kitabı*. 3-6. Elazığ: Asos Yayınevi, 2018.
- Çelik, Celaleddin. *Şehirleşme ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2002.
- Davis, Winton. “Din sosyolojisi: Kurucular ve Temel Yaklaşımlar”. *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar I*. Trc. İhsan Çapcıoğlu. Ed. Bünyamin Solmaz – İhsan Çapcıoğlu. 73-96. Konya: Çizgi Kitabevi, 2006.
- Deutsche Welle Türkçe. “İftarlar Buluşturacak”. Erişim: 05 Mayıs 2018. <http://www.dw.com/tr/iftarlar-bulusturacak/a-18522950>.
- Durkheim, Émile. *Suicide*. Trc. John A. Spaulding - George Simpson. New York: The Free Press. 1951.
- Eisenberg, Nancy. “Empathy-Related Emotional Responses, Altruism, and Their Socialization”. *Visions of Compassion: Western Scientists and Tibetan Buddhists Examine Human Nature*. Ed. Richard Davidson. New York: Oxford University Press, 2001.
- Franzoi, Stephen L. *Social Psychology*. 5. Baskı. New York: McGraw Hill. 2005.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. “Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 371-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Gouldner, Alvin W. “The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement”. *American Sociological Review* 25/2 (1960): 161-178. <https://www.jstor.org/stable/2092623>.

- Gökalp, Ziya. *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. Haz. Osman Karatay. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. 8. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Güngör, Özcan. "Amerika'daki Türk Gençleri İçin Cami ve Dini Sosyalleşme (New Jersey Örneği)". *Diyanet İlmî Dergi* 48/4 (Ekim-Kasım-Aralık 2012): 117-136.
- Halsey, A. H. *A History of Sociology in Britain Science, Literature, and Society*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. Trc. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. 9. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- İbni Haldun, *Mukaddime*. Trc. Turan Dursun. 2 Cilt. Ankara: Onur Yayınları, 1977.
- Karaman, Hayreddin. "Akid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 251-256. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Karaman, Hayreddin – Çağrı, Mustafa – Dönmez, İbrahim Kâfi, Güneş – Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kirman, Mehmet Ali. "Dayanışma". *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. 56-57. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Kösemihal, Nurettin Şazi. *Sosyoloji Tarihi*. 9. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.
- Krech, David – Crutchfield, Richard S. – Ballachey, Egerton L. *Cemiyet İçinde Fert*. Trc. Mümtaz Turhan. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Krech, David – Crutchfield, Richard S. – Ballachey, Egerton L. *Cemiyet İçinde Fert*. Trc. Mümtaz Turhan. 2 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983.
- Malinowski, Bronislaw. *Crime and Custom in Savage Society*. London: Paul, Trench, Trubner, 1932.
- Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde- Bir Gelecek Felsefesini Açış*. Trc. Ahmet İnam. 8. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Özoğlu, Murat – Gür, B. S. – Coşkun, İpek. *Küresel Eğilimler Işığında Türkiye'de Uluslararası Öğrenciler*. Ankara: SETA Yayınları, 2012.
- Parekh, Bhikhu. *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*. Trc. Bilge Tanrıseven. Ankara: Phoenix Yayınları, 2002.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Perşembe, Erkan. "Almanya'da Türklere Ait Dini Kuruluşlar". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (Eylül 1996): 157-180.
- Schulze, Reinhard. "Zum Hintergrund Islamischer Politischer Bewegungen". *İslamische Gruppen und der Fundamentalismus in der BRD In Namen Allahs*. Köln: (Hrsg. Bahman Niruman) Dreisam Verlag, 1990.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. Haz. Ümit Tatlıcan - Gülhan Demiriz. 2. Baskı. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008.
- Sorokin, Pitirim Alexandrovich. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları II*. Trc. M. Münir Raşit Öymen. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 1994.
- Şan, Mustafa Kemal. "Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme". *Milî ve Nihal* 3/1-2 (Aralık 2005-Haziran 2006): 67-114.
- Topçu, Nurettin. *Büyük Fetih*. Haz. Ezel Ezverdi - İsmail Kara. 5. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.

- Ünal, Mehmet Süheyl. "Bireycilik ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 223-235. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Van der Heijden, Teri - Van Heelsum, Anja. "Opkomst En Stemgedrag Van Migranten Tijdens De Gemeenteraadsverkiezingen Van 3 Maart 2010". *IMES-Institute for Migration and Ethnic Studies, Amsterdam*, 2010.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. Trc. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.

Religious-Social Aspects of Solidarity and Cooperation

(Extended Abstract)

Solidarity and cooperation are regarded as the key elements for individuals to live a decent life in society. In this context, pervasive cultural and religious institutions urge the necessities of these two phenomena to their members. Social scientists who study communal life emphasize that people are obliged to live in a society with others, and consequently, they need to be in solidarity and cooperation with one another in order to sustain their existence.

Humans, who by nature have the need to live in a society, unite under a cultural flag which contains set of rules in order to meet the needs such as shelter, nourishment and security. A society is in need of institutions such as family, education, politics, economics etc. in order to fulfill its own requirements, and these together form the culture. Individuals need solidarity and cooperation for the purpose of maintaining a sustainable life and self protection from the nature. As for religions, they emphasize the importance of social solidarity and cooperation by forming corporate structures and relationship networks, and then channel the believers towards these notions.

“Cooperation” is studied under the title of pro-social behavior in social sciences. Pro-social behavior is consisted of concepts as cooperation, solidarity, justice, fairness and sharing; actions taken -whether unrequited or not- for the benefit of the community and individuals. Solidarity on the other hand is described as “The power that is gained through collaboration in order to achieve communal goals, solidarism”. “Where there is solidarity, good deeds are performed without expecting anything in exchange and social bonds become stronger, though with poor social bonds in anomic situations, the social solidarity weakens.”

The sensation of cooperation is regarded as a consequence of the aspiration of altruism. In this respect, one is unselfishly concerned in the welfare of others, not only himself. Individuals, although some may live their lives according to their own benefit, often are inclined towards giving service to others, and these can be seen in the early childhood years. With this sensation that develops from the early childhood, one become prone to help others in later stages in his/her life, and as can be seen around the world, certain people with financial security help out in the name of “charity” to those who are not self sufficient financially.

Solidarity inspires interaction between “the rich” and “the poor”, and this manifests a positive impact on both parties in terms of psychological and sociological effects. “The Poor” are able to receive help and provide for some of the basic needs, feel recognized in society and consequently become happy. The positive impact of the solidarity is proved to be greater on the “giver party” or “the rich” in terms of psychological and sociological effects. This person

makes both himself and other people happy by providing help for those who are in need. Moreover, giving help to those in need makes one feel that they play an active role in order for society to sustain its existence, and therefore they feel content with fulfilling the duty as an individual.

In the first chapter of our study, we mentioned the importance of cooperation of the individuals that forms a society and constitutes a solidarity network on the basis of religious-sociological data. We touched upon sociological consequences of isolation of individuals and deprivation from cooperation and solidarity tools in macro theories, modern-traditional/individualist-socialist community dichotomies and migration theories.

Macro-level social theorists point out the hardships that individuals go through in certain circumstances when there is no solidarity. It is seen that individuals encounter psychological and physiological problems in such groups that are in deficiency of social connections. In some cases, the situation gets so severe with the weakening of social ties, to the point where individuals attempt to terminate the connection for good and eventually end their own lives. Ibn Khaldun, Durkheim and other macro-level social theorists express that solidarity is crucial for social integrity, and individuals of a society provide for their essential needs by means of solidarity. Traditional-communitarian societies with primary relationships have a natural solidarity-cooperation network; while the modern-individualist societies establish artificial solidarity and cooperation mechanisms for the members due to their secondary relationships in society. Individuals who migrate to another culture experience new conditions, and are constrained to live in a community with different religion, language and ethnical background; this causes social alienation. The individual attend to overcome the difficulties of adaptation to the new society by holding on to the solidarity and cooperation network that consisted of his fellow citizens.

In the last chapter, we aimed to demonstrate how the religions that promise salvation both in this world and in the afterlife and regulate master-servant and servant-servant relationships, centralize solidarity and cooperation in their teachings and preach on the subjects for that matter. For almost every religion it is recommended to act with moral integrity by helping others, empathizing and fighting together against difficulties. Especially divine religions attempt infuses pro-social behaviors such as “help the poor”, “love others” and “treat others as you have them treat you” into the minds of the believers. Religions emphasize the importance of solidarity and cooperation for both individual and society, to that end they urge the believers to unite and cooperate within the society. In this respect, in the holy scriptures of the three mainstream religions it is strongly advised to perform good deeds, to cooperate and to unite in solidarity.

Believers who fail to build a bridge of solidarity would often encounter psychological, sociological and psycho-social problems. With this aspect, studies reveal that compared to Catholics, Protestants who emphasize individualism are more likely to show suicidal tendencies. Especially during the initial phase of the religion and the challenging times of their lives, the followers of the religion need and desire the help from transcendent forces. Both religious texts and psycho-social data indicate that they fall into desperation in certain situations when they feel the lack of God's grace, along with that, there may be seen a weakening in religious opinions and beliefs.

When we consider Islam in the sense of solidarity-cooperation, it is evident that zakāt and fasting as the two pillars of Islam originates religious commandments with social solidarity tendencies. Moreover, mosques as Islamic places of worship have a great importance to build solidarity network and gain religious identity. The importance given to these two concepts by Islam is clearly seen in the established institutes and the concepts that are exploited in the History of Islam and the Terminology of Islamic studies: al-‘aqilah, al-‘aqid, al-mu‘āhāt, al-anşār, al-naşārā...

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

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

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 39, Yıl/Year: 2019 (Haziran/June)

**ARAP DİLİNDE YER ALAN İLLÂ EDATININ FARKLI
KULLANIMLARI VE KUR'ÂN YORUMUNA YANSIMASI**

*Different Usages of Particle Illâ in the Arabic Language and Its Reflection on
the Interpretation of the Qur'ân*

Soner AKSOY

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı ve İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi – Res. Asst., Sakarya University Faculty of Theology Department of Tafsîr and Ph. D. Candidate, Istanbul University Institute of Social Sciences, Sakarya/Turkey

snraksoytrbzn@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3178-7937>

Sakin TAŞ

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı ve Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi – Res. Asst., Sakarya University Faculty of Theology Department of Tafsîr and Ph. D. Candidate, Sakarya University Institute of Social Sciences, Sakarya/Turkey

sakintas@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1301-9491>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 14/02/2019

Kabul Tarihi/Date Accepted: 08/05/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2019

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.527241>

Atf/Citation: Aksoy, Soner – Taş, Sakin. Arap Dilinde Yer Alan İllâ Edatının Farklı Kullanımları ve Kur'ân Yorumuna Yansımaları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 227-252.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Arap Dilinde Yer Alan İllâ Edatının Farklı Kullanımları ve Kur'ân Yorumuna Yansıması

Öz

Kur'ân, Arap dilinin imkân ve sınırları içerisinde insanlığın idrakine sunulan ilahî bir hitaptır. Bu ilahî hitabın anlaşılmasında ve yorumlanmasında hiç kuşkusuz kendisi ile varlık kazandığı dilin unsurları ve temel özellikleri önemli bir konuma sahiptir. Arap dilinde manaya yön veren unsurlardan birisi edat olarak tanımlanan me'âni harfleridir. Bu bağlamda yapacağımız çalışmanın temel amacı me'âni harflerinden birisi olan illâ edatının Arap dilinde hangi anlamlarda kullanıldığını ortaya koymak ve Kur'ân yorumunda bu kullanımların yansımasını tespit etmektir. Yapılacak olan bu tespitin illâ edatının yer aldığı bir kısım âyetlerin anlaşılması bağlamında açılım ve yorum zenginliği sağlayacağı kanaatindeyiz. Bu amaca dönük olarak illâ edatının Arap dilinde kullanıldığı anlam alanı ortaya çıkarılacak, daha sonra alt başlıklar halinde bu edatın Kur'ân'da hangi manalarda yorumlandığı incelenecektir. Buna göre Arap dilinde illâ edatının değişik anlamlarda kullanıldığı ve bu değişik anlamlar dikkate alınarak bir kısım âyetlerin farklı yorumlandığı sonucuna ulaştık. Bu sonuç Kur'ân'da çokça zikredilen illâ edatının sadece istisnâ edatı anlamında yorumlanmamasını ayrıca bu edatın diğer anlam ve ifade özelliklerinin de dikkate alınması gerektiğini göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Arap Dili, Edatlar, İllâ, Kur'ân, Yorum.

Different Usages of Particle *Illâ* in the Arabic Language and Its Reflection on the Interpretation of the Qur'ân

Abstract

The Qur'ân is a divine message presented to the consciousness of humanity within the possibilities and limits of the Arabic language. The elements and basic features of the language in which the Qur'ân was revealed certainly have an important place in understanding and interpreting this divine message. One of the basic elements that shapes meaning in the Arabic language is ma'ânî letters, which are defined as particle. In this context, the main purpose of this study is to present different meanings of particle illâ, which is one of ma'ânî letters and to identify the effects of these different usages on the Qur'ân interpretation. This identification will provide richness of interpretation of verses which include illâ. For this purpose, the meaning field of the particle illâ in the Arabic language will be explored; then in sub-headings how this particle was interpreted in the Qur'ân will be examined. According to this, it is found that the particle illâ in the Arabic language is used in very different meanings, and that some verses have been interpreted by taking these different meanings into consideration. This result shows that the particle illâ should not be interpreted as a particle of exception only, and that this particle's other meanings and expressions should be taken into account.

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

Key words: Tafsîr, Arabic Language, Particles, Illâ, Qur'ân, Interpretation.

Giriş

Kur'ân yaklaşık yirmi üç yıllık bir süre zarfında belli bir tarihsel vasatta Hz. Peygamber aracılığıyla insanlığa ulaştırılmış ilahî bir beyandır. Bu ilahî beyan Arap dilinin imkân ve sınırları içerisinde varlık kazanmıştır. Nitekim bu gerçek birçok âyette ilahî hitabın Arapça nâzil olduğu vurgusuyla açık bir şekilde ifade edilmiştir (Bk. Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103). Ayrıca âlimlerin, Kur'ân'ın nâzil olduğu dili ve belâgatı bilmeyi Allah'ın muradını tespit

etmenin ön şartı olarak görmeleri böyle bir gerçekliğe işaret eder.¹ Dolayısıyla Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında Arap dili, üslubu ve edebi özellikleri merkezi bir konuma sahiptir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak bir dili ve o dilin özelliklerini anlamadan o dilde varlık kazanmış bir hitabı anlamak mümkün değildir. Bu açıdan meseleye baktığımızda Kur'ân'ın özellikle dilsel ve metinsel düzeyde doğru anlaşılmasında, kendisi ile varlık kazandığı dilin özelliklerini bilmek vazgeçilmez bir yere sahiptir. Bu dil de hiç şüphesiz Arapçadır.

Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de söz; isim, fiil ve harften teşekkül eder. Sözü oluşturan bu unsurların birçok uzantısı olmakla birlikte bunlardan birisi edatlardır. İsim ve harfin ortak paydası olan edatlar Arap dilinde genel olarak; "İstifhâm, şart, istisnâ için kullanılan ifadeler gibi mütekellimin, çeşitli manalara kendisi ile ulaştığı kelime grupları"² şeklinde tanımlanmıştır ve İslam ilim geleneğinde genellikle hurûfu'l-me'ânî başlığı altında ele alınmıştır.³ Yukarıdaki tanımdan da anlaşılacağı üzere edatlar, mananın belirlenmesinde önemli bir işleve sahiptir. Bu nedenle erken dönemden itibaren bu başlık altında müstakil eserler telif edilerek edatların anlam üzerindeki etkileri mufassal olarak incelenmiştir.⁴

Biz bu araştırmamızda me'ânî harflerinden birisi olan illâ edatının Kur'ân âyetlerinin anlamı üzerindeki etkilerini ele aldık. Özellikle bu konuyu seçmemizin nedeni, bu edatın pek çok Kur'ân âyetinde geçmiş olması ve bu âyetlere dair yapılan yorumlarda genellikle illâ edatının sadece istisnâ anlamının esas alındığının görülmesidir. Hâlbuki Arap dilinde illâ edatı istisna anlamından farklı anlamlarda da kullanılmış ve tefsir eserlerinde birçok Kur'ân âyeti de istisna anlamından farklı anlamlarda yorumlanmıştır. Bu nedenle illâ edatının Arap dilinde zengin bir kullanım alanı bulunduğunun ve Kur'ân âyetle-

1 Ebû Abdullah Bedruddîn Muḥammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muḥammed Ebu'l-Fadl İbahim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 1: 13; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muḥammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Heyetu'l-Mısrıyye, 1974), 1: 172.

2 Muḥammed Semir Necib, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'n-naḥviyye ve's-şarfiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 196.

3 Edatların içerisinde isimler de yer almasına rağmen hurûfu'l-me'ânî şeklinde bir tanımlama kullanılması tağlîb yoluyla. Yani genellikle bu edatlar içerisinde harfler olduğundan kavramsallaştırma harf üzerinden yapılmıştır. Yoksa edatlar bütünüyle harflerden ibaret değildir.

4 Bk. Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân ez-Zeccâcî, *Hurûfu'l-me'ânî*, thk. Ali Tefvîk el-Ḥamd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.); Ebu'l-Ḥasan Ali b. 'Îsâ er-Rummânî, *Me'ânî'l-hurûf*, thk. 'İrfân b. Selîm (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 2005); Ali b. Muḥammed en-Nahvî el-Heravî, *el-Uzhiyye fî 'ilmi'l-hurûf*, thk. Abdulmu'in el-Melûhî (Dimeşk: Matbû'âtü Mecme'i'l-Luğa, 1993); Aḥmed b. Abdinnûr el-Mâlikî, *Raṣfu'l-mebânî fî şerhi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Aḥmed Muḥammed el-Ḥarrâd (Dimeşk: Matbû'âtü Mecme'i'l-Luğa, ts.); Ebû Muḥammed Bedruddîn b. Ali el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî 'alâ hurûfi'l-me'ânî*, thk. Faḥruddîn Kaḇâve (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992).

rinin de bu anlamlar dikkate alınarak yorumlanmasının daha isabetli olacağı-
nın ortaya konulması gerekmektedir. Böyle bir çalışma Kur'ân'ın doğru anla-
şılması açısından da önemlidir. Çünkü illâ edatının ifade ettiği anlama dair
yapılan bütün yorumlar, bu edatın yer aldığı bir kısım âyetlerin anlaşılması
açısından yeni açılımlar sağlayacaktır. Bu bağlamda çalışmada ilk olarak
Arap dilinde illânın hangi anlamlarda kullanıldığına yer verilecek, daha
sonra bu edatın, Kur'ân'da nasıl anlaşıldığına ve yorumlandığına değinile-
cektir. Diğer taraftan bu konuya dair doğrudan ilmi bir çalışma yapılmadığını
söyleyebiliriz. Bu çerçevede yapılan çalışmalar genel manada edatlar ve özel
manada ise istisnâ konusuna yoğunlaşmıştır.⁵ Son olarak Arap dili ve Kur'ân
tefsirine dair kaleme alınan eserler ve hurûfu'l-me'ânî başlığı altında oluşan
literatür, yapılacak olan bu araştırmanın ana kaynaklarını oluşturmaktadır.

1. Arap Dilinde İllâ Edatının Kullanımları

Arap dilinde illâ edatının en meşhur ve yaygın anlamı hiç kuşkusuz istis-
nâdır. İllâ edatının istisnâ anlamına dair nahiv eserlerinde ve ilgili çalışma-
larda geniş bilgiye ve birçok ayrıntıya yer verilmiştir. Bu bağlamda bütün bu
ayrıntılara yer vermek, çalışmanın çerçevesini ve amacını aşacağından özet
bilgilerle yetinilecektir. Zira bu başlık altındaki temel amaç Arap dilinde illâ
edatının sadece istisnâ anlamında değil birçok anlamda kullanıldığını genel
hatlarıyla ortaya koymaktır.

İlk olarak bir istisnâ cümlesi üç ögeden meydana gelir. Bu ögeler müstesnâ
(istisnâ edilen), müstesnâ minh (kendisinden istisnâ edilen) ve istisnâ edati-
dır. Bu bağlamda en yaygın kullanılan istisnâ edatı ۱۱ illâ harfidir.⁶ Nahivciler
arasında istisnâ anlamında kullanılan illâ edatının harf olduğunda ittifak ol-
makla birlikte, bu edatın ۱۱ + ۱۱ ya da ۱۱ + ۱۱ gibi iki harften mürekkep olup
olmadığı tartışılmıştır. Halîl b. Aḥmed (ö. 175/791) ve öğrencisi Sîbeveyh'in
(ö. 180/796) içinde bulunduğu genel görüşe göre ۱۱ edati tek bir harftir.⁷
Özelde Ferrâ (ö. 207/882) Müberred (ö. 286/900) ve Zeccâc'a (ö. 311/923) genel

-
- 5 Bu bağlamda yapılan çalışmalara örnek olarak bk. Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar* (Konya: Tekin Yayınevi 1984); Hüseyin Yazıcı, *Arapçada Edatlar ve Kullanımları* (İstanbul: Kitabevi, 1996); Selami Bakırcı - Sadi Çöğenli, *Arapça Edatlar Sözlüğü* (Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 2000); Monique Bernards, "Kur'ân-ı Kerîm'de İstisnâ (Hûd Sûresi, 116. Ayet Örneği)", trc. Cüneyt Eren-Bilâl Temiz, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004): 143-150; Muḥammed Hân, "Arap Dilinde Edatların Yapı ve Fonksiyonları", trc. Abdullah Hacibekiroğlu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (Haziran 2015): 129-140.
- 6 Diğer istisnâ edatları ise şu şekildedir: اِستِيسْنا / لا يَكُونُ اِليسْ / اِحْلا / اعدا / اما خلا / اما عدا / احاشي. Bk. Mahmûd Abdunnebî Şa'd, *Hurûfu'l-me'ânî beyne dekkâiki'n-naḥvi ve letâifil-fıkhî* (Mısır: Câmî'atü Benhâ, 1988), 337.
- 7 'Amr b. Osman Ebû Bişr Sîbeveyh, *Kitâbu Sîbeveyh*, thk. Abdusselâm Muḥammed Hârûn (Ka- hire: Mektebetü'l-Hâneci, 1988), 3: 46.

de ise Kûfe dil ekolüne nispet edilen görüşe göre ise *illâ* edatı *la* + *in* harflerinden teşekkül etmiştir.⁸ Kesret-i isti'mâlden (sık kullanıldığından) dolayı *in* harfinin şeddese hafzedilmiş ve *la* ile birleştirilmiştir. Örneğin جاء القوم إلا زيدا “Zeyd hariç kavim geldi” cümlesinde Zeyd kelimesini nasb eden *in* edatıdır. *la* harfinin ameli ise iptal edilmiştir. Aslında bu cümle جاء القوم إلا زيدا لم يجيء şeklinde.⁹ Diğer taraftan cümle جاء القوم إلا زيدا şeklinde olduğunda ise *in* harfinin ameli iptal edilmiş, *la* ise amel ettirilmiştir. Bundan dolayı زيدا kelimesi merfû olarak okunmuştur.¹⁰ Bu görüş nahivciler arasında doğru bir görüş olarak görülmemiştir. Örneğin Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979), Ferrâ'ya nispet ettiği bu görüşü fâsid bir görüş olarak nitelemiştir.¹¹

Harf olduğunda ittifak olan istisnâ edatı *illâ*, eğer emir, nehiy ve istifhâm-i inkârî bildirmeyen ve müstesnâ minh zikredilen bir cümle içerisinde kullanılırsa bu istisnâ, istisnâ-i muttasıl ve istisnâ-i munkatî şeklinde ikiye ayrılır.¹² Müsnesnâ, müstenâ minhin cinsinde ise istisnâ-i muttasıl, değilse munkatî olarak isimlendirilir. İstisnâ-i muttasıla örnek جاءني القوم إلا زيدا “Zeyd hariç kavim geldi” cümlesi verilebilir.¹³ ما في الدار أحد إلا حمرا “Evde eşekten başka bir şey yoktur” cümlesi ise istisnâ-i munkatî'ye örnektir.¹⁴ Müstesnâ, müstesnâ minhden ayrı bir hüküm ifade ettiğinden Kûfe dil ekolüne mensup olan dilciler, istisnâ-i munkatî'da *illâ* edatının yerine *سوى*, Basralı dilciler ise لكن takdirinde bulunmuşlardır.¹⁵ Bu bağlamda şu cümleyi örnek verebiliriz: والله إن لفلان

8 Abdurrahmân Ebu'l-Berakât Kemâluddîn el-Enşârî, *el-İnşâf fi mesâilil- hılâf beyne'n-nahviyyîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unşuriyye, 2003), 1: 212.

9 Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Mısır: el-Mektebetü'l-Tevfikîyye, ts.), 2: 253.

10 Bk. Ebû Saîd el-Hasan b. Abdullah es-Sîrâfî, *Kitâbu şerhi Sibeveyh*, thk. Aḥmed Ḥasan - Ali Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 3: 62; Abdurrahmân b. İshâk el-Bağdâdî ez-Zeccâcî, *el-Lâmât*, thk. Mâzin el-Mubârek (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 38.

11 Sîrâfî, *Kitâbu şerhi Sibeveyh*, 3: 62. Kaynaklar Ferrâ'ya böyle bir görüş nispet etmiş olsa da, Ferrâ'nın eserleri özellikle *Me'âni'l- Kur'ân* 'ı incelendiğinde böyle bir görüşe sahip olmadığı söylenmiştir. Bk. Abdulhamîd eş-Şemerî, “Haḳîkatü ra'yî'l-Ferrâ fi terkîbi edâtî'l-istišnâ”, *Mecelletü Câmi'ati Bâbil* 22/1 (2014): 21-37.

12 Ali b. Muḥammed b. İsâ el-Uşmûnî, *Şerhu'l-Uşmûnî li Elfiyeti İbn Mâlik* (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1: 502.

13 Muḥammed b. Yezîd Ebu'l-Abbâs el-Müberred, *el-Muktezâb* (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, ts.), 4: 379.

14 Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2: 250.

15 Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2: 250.

شقي مالا إلا أنه شقي “Allah’a yemin olsun ki falan kişinin malı vardır ama asi birisidir.”¹⁶ Bu örnekte illâ edatı yerine Sîbeveyh لكن، Ferrâ ise سوى takdirinde bulunmuştur.¹⁷

Eğer cümle; emir, nehiy ve istifhâm-i inkârî bildiriyor ve müstesnâ minh de zikredilmiyorsa bu istisnâ istisnâ-i muferrağ olarak isimlendirilir. İstisnâ-i muferrağ ise tahkîk ve kasr ifade eder.¹⁸ Kasr da bir şeyin başkalarında bulunmayıp ancak belli bir şeyde bulunduğunu ifade eder.¹⁹ Bu açıdan tahsis edilen şeye maksûr (مقصور), başka bir şeyin kendisine tahsis edildiği şeye ise maksûrun aleyh (مقصور عليه) denir.²⁰ Örnek olarak لا فتى إلا علي “Ali’den başka genç yoktur” cümlesi verilebilir. Bu cümlede فتى kelimesi maksûr علي kelimesi ise maksûrun aleyhdır.²¹ Ayrıca bir cümlede kasrın yapılması, muhatabın, söylenenin aksine inandığı ya da söylenene karşı bir tereddüt ve zan taşıdığı anlamı içerir.²² Örneğin ما الجاحظ إلا كاتب “Câhız yalnız kâtiptir” cümlesi, Câhız’ın kâtip olmadığı yönündeki inancı ya da vehmi izale etmektedir.²³ Dolayısıyla illâ edatının kasr anlamının doğru anlaşılmasında maksûr ve maksûrun aleyhin doğru tespit edilmesi ve kasrın ifade ettiği anlamsal bağlamın dikkate alınması büyük önem arz eder.

Arap dilinde illâ edatı, istisnâ harfi dışında غير gayr anlamına gelir. İllâ ve gayr edatları arasında anlam ve kullanım olarak fark vardır. Şöyle ki illâ edatında asıl olan istisnâ manası iken gayr kelimesinde ise asıl olan sıfat manasıdır. Bu açıdan bakıldığında illâ bir harftir, gayr ise bir sıfattır.²⁴ Ayrıca illâ edatının gayr manasında sıfat olarak kullanılmasında iki şart aranmıştır. Bu iki şart da bu sıfatın mevsûfuyla ilgilidir. Birincisi bu mevsufun, cemî’ ya da şibh-i cemî’ olmasıdır. İkincisi ise bu mevsûfun nekira veya cins bildiren elif lam takısı almasıdır.²⁵ Bu bağlamda örnek olarak Zürrumme’nin (ö. 117/735) şu beyti verilebilir:

أنيخت فألفت بلدةً فوق بلدة قليلاً حيا الأصوات إلا بعمامتها

16 Heravî, *el-Uzhiyye*, 1: 176.

17 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2: 325; Rummânî, *Me’ânî’l-ḥurûf*, 186.

18 Müberred, *el-Muktezab*, 4: 389.

19 Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyyâ İbnu Fâris, *Mu’cemu mekâyîsi’l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Mısır: Dâru’l-Fikr, 1979), 5: 96; Cemâluddîn Ebu’l-Fadl Muhammed b. Ali İbnu Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beirut: Dâru Şâdir, ts.), 5: 98.

20 Yûsuf b. Muḥammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Na’im Zerkûr (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1987), 1: 288.

21 Şeyh Emîn Bekrî, *el-Belâğatu’l-‘Arabiyye fi sevhâ’l-cedîd* (Beirut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 2004), 163.

22 Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 1: 288.

23 Ḥasan ‘Abbâs Fadl, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ* (Amman: Dâru’n-Nefâis, 2004), 401.

24 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2: 370.

25 Ali el-Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 1: 519.

“Deve çöktürüldü de kendi hırıldaması dışında seslerin az bulunduğu bir belde üstüne göğsü(nü) serdi.”²⁶

Bu şiirde yer alan illâ edatının içinde bulunduğu cümleyi Sîbeveyh; غير بغامها قَلِيلٌ بِمَا الْأَصْوَاتُ “Deve hırıldaması dışında orada sesler azdır” şeklinde takdir etmiştir.²⁷ Dolayısıyla illâ edatının gayr anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Bu bağlamda istisnâ anlamında kullanılan illâ, gayr anlamında kullanılan illâdan çeşitli açılardan ayrılır. Şöyle ki gayr anlamında kullanılan illânun mevsûfunun hazfedilmesi caiz değilken, istisnâ anlamında kullanılan illâda böyle bir durum söz konusu değildir.²⁸ Örneğin جاءني إلا زيد “Bana sadece Zeyd geldi.” cümlesinde illânun gayr anlamında kullanıldığını söylemek doğru değildir. Zira illâ edatı gayr anlamında yorumlanabilmesi için bir mevsûfun olması gerekir. Hâlbuki cümlede böyle bir mevsuf yoktur.²⁹

Birtakım nahivciler Arap dilinde illâ edatının zâid olarak kullanıldığını zikretmişlerdir. Asmaî (ö. 216/821) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) bu görüşü savunmuşlardır.³⁰ Bu iki dilci bu görüşlerine Zürrümme'nin şu şiirini delil olarak göstermişlerdir:

حراجيج ما تنفك إلا مناخة على الخسف أو يرمى بما بلدا قفرا

“Develer ya biçare çökmeye devam etmekte ya da kendileriyle ıssız belde-ler aşılırmaktadır.”

Diğer taraftan bu görüşü kabul etmeyen dilciler bu şiirde Zürrümme'den ya da râvilerden kaynaklanan bir imla hatası olduğunu ifade etmişlerdir. Şöyle ki ya illâ yanlışlıkla getirilmiş ya da aslı ^{آل} *âlen* olup yanlış yazılmıştır.³¹ Buna göre ^{آل} kelimesi şahıs anlamında kullanılmıştır.³² Dolayısıyla Asmaî ve İbn Cinnî'nin illâ edatının zâid olarak kullanıldığı yönündeki görüşleri, nahivcilerin geneli tarafından kabul görmemiştir. Örneğin Ali el-Murâdî (ö. 749/1377) illâ edatının zâid olduğu görüşünün garib ve zayıf bir görüş olduğunu ifade etmiştir.³³

26 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2: 331; Müberred, *el-Muktezâb*, 4: 409.

27 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2: 332.

28 Uşmûnî, *Şerhu'l-Uşmûnî*, 1: 515.

29 Ali el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 1: 519.

30 Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2: 271; Ebû Hayyân el-Endelîsî, *İrtişâfu'd-darb min lisâni'l-'Arab*, thk. Recep Osman Muḥammed (Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 1998), 3: 1498; Abdullah b. Yûsuf Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mubârek - Muḥammed Ali (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 102.

31 Uşmûnî, *Şerhu'l-Uşmûnî*, 1: 252; İbnu Nûriddîn Muḥammed b. Ali el-Mevzî'ı, *Mesâbiḥu'l-meğânî fi hurûfi'l-me'ânî*, thk. 'Âiz b. Nâfi' el-Ömerî (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1993), 121.

32 Daha geniş açıklamalar için bk. Enşârî, *el-İnşâf*, 1: 128; İbn Hişâm, *Muğni*, 102.

33 Ali el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 1: 520.

İllâ edatının Arap dilinde kullanılmış olduğu diğer bir anlamı atf vâvıdır.³⁴ Genel olarak nahivcilerin bu görüşü kabul etmemesine mukabil, Ferrâ (ö. 207/822), Ahfeş (ö. 215/830), Ebû Ubeyde (ö. 209/824) gibi dilciler illâ edatının atf vâvı anlamında kullanıldığını öne sürmüşlerdir.³⁵ Bu dilciler Arap dilinden şu şiirleri delil olarak göstermişlerdir:

مَا بِالْمَدِينَةِ دَارٌ تُحْيِي وَاحِدَةً دَارَ الْخَلِيفَةِ إِلَّا دَارٌ مَمْرُؤَانَا

“Şehirde halifenin ve Mervan’ın evinden başka bir ev yoktur.”³⁶

Zikri geçen nahivciler bu şiirde yer alan illâ edatının şair tarafından atf vâvı anlamında kullanıldığını söylemişlerdir.³⁷ Bu dilcilerin delil gösterdikleri diğer bir şiir Amr b. Ma’dikerib’in (ö. 21/641) şu beytidir:

وَكُلُّ أَخٍ يُفَارِقُهُ أَخُوهُ لِعَمْرِ أَبِيكَ إِلَّا الْفَرَقْدَانُ

“Babanın ömrüne yemin olsun ki her kardeş kardeşinden, iki yıldız da birbirinden ayrılır.”³⁸

Bu şiirde zikri geçen illâ edatının vâv anlamında olduğu söylenmiştir.³⁹ Sözün başında atf yaptığımız üzere cumhur, illâ edatının vâv anlamında kullanıldığına karşı çıkmış ve karşı delil olarak kullanılan bu iki beyitte illânın istisnâ anlamında kullanıldığını savunmuşlardır.⁴⁰

Diğer bir görüş ise illâ edatı vâv anlamında olmayıp bizzat kendisinin atf manası ifade ettiğidir. Bu durumda âtîf ile ma’tûfun aleyh arasında, hükümde değil i’rabta bir ortaklık söz konusudur. Bu görüş Kûfe dil ekolüne nispet edilmiştir.⁴¹ Zira bu ekole mensup olan dilciler illâ edatını atf harfi olarak değerlendirmişlerdir. Örneğin “Zeyd hariç kimse kakmadı” cümlesinde illâ atf harfi olarak kullanılmıştır. Yani زيد kelimesi أحد üzerine ma’tuftur.⁴² Basralı dilciler ise, bu cümlede زيد kelimesinin أحد kelimesinden bedel oldu-

34 Ebû Abdurrahmân Hâlif b. Aḥmed el-Ferâhîdî, *el-Cümel fi’n-naḥv*, thk. Faḥruddîn Kaḇâve (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 318.

35 Ali el-Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 519.

36 Sîbeveyh bu şiiri Ferazdaḳ’a nisbet etse de böyle bir beyit Ferazdaḳ’ın divanında yer almaktadır. Bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1: 373; Humâm b. Ğâlib Ebû Ferâs el-Ferazdaḳ, *Divânü’l-Ferazdaḳ*, thk. Ali ‘Afûr (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye), 1987; Müberred, *el-Mukteḇab*, 4: 425.

37 Ali el-Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 519.

38 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2: 334; Uşmûnî, *Şerhu’l-Uşmûnî*, 1: 516.

39 Uşmûnî, *Şerhu’l-Uşmûnî*, 1: 516; Ali el-Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 519.

40 Bk. Müberred, *el-Mukteḇab*, 4: 409, 425; Ebû Bekr Muḥammed b. Sehl İbnu’s-Serrâc, *el-Uşûl fi’n-naḥv*, thk. Abdu’l-Ḥuseyin el-Fetelî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 1: 304; Ali el-Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 519; Enşârî, *el-İnşâf*, 1: 217.

41 Enşârî, *el-İnşâf*, 1: 216.

42 Bk. Ali el-Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 520.

ğunu iddia etmişlerdir. Diğer taraftan Sa'leb (ö. 291/904) Basralıların bu görüşüne karşı çıkmıştır. Zira ona göre bedel anlam olarak mübdelün minhe (kendisinden bedel yapılan) tabidir. Bu bağlamda زيد kelimesi bedel olarak kabul edildiğinde Zeyd'in ayağa kalkmadığı şeklinde bir mana anlaşılabilir. Hâlbuki cümlede Zeyd'in ayağa kalktığı ifade edilmektedir.⁴³ Basralı dilciler zikredilen kuralın bedelü'l-külde geçerli olduğunu, bedelü'l-ba'zda ise bedelin, mübdelün minhden anlam olarak farklı olabileceğini söyleyerek Sa'leb'in itirazına cevap vermişlerdir. Bu bağlamda şu örneği zikretmişlerdir: رأيت القوم بعضهم "Kavmin bir kısmını gördüm." Bu örnekte önce kavmin görüldüğü ifade edilmiş daha sonra ise bedelü'l-ba'z getirilerek kavmin bir kısmının kastedildiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla örnekten anlaşılacağı üzere bedelü'l-ba'zda bedel ile mübdelün minh anlam olarak farklı gelebilmektedir.⁴⁴

Arap dilinde illânın yukarıda zikri geçen anlamlarından başka إما *immâ* manasında da kullanıldığı nakledilmiştir. Örnek olarak Arapların şu sözünü verebiliriz: إما أن تكلمني و إلا فاسكت "Ya benimle konuş ya da sus." Bu cümlenin takdiri; إما أن تكلمني و إما أن تسكت şeklinde yapılmıştır.⁴⁵ İllâ edatının en garib anlamlarından birisinin ise zarf anlamında kullanılan بعد *ba'âde* manasında olduğu ifade edilmiştir.⁴⁶ Sonuç olarak illâ edatı, Arap dilinde asli olarak istisnâ anlamı ifade etmekle birlikte bir kısım dilciler tarafından istisnâ anlamı dışında farklı anlamlarda da kullanılmıştır.

2. Kur'ân'da İllâ Edatının Yorum Farklılıkları

Bu başlık altında Arap dilinde farklı anlamlarda kullanılan illâ edatının, Kur'ân'da yer alan yorum farklılıklarına yer verilecektir. Başka bir ifadeyle illâ edatının, âlimler özellikle de dilciler ve müfessirler tarafından, Kur'ân'da hangi anlamlarda yorumlandığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Kur'ân'da toplam altı yüz elli yerde illâ edatı geçmektedir. Mahmud Hüseyin eş-Şerîf, zikri geçen bu yerlerde illâ edatının, yetmiş beşinde istisnâ-i muttasıl, elli dokuzunda istisnâ-i munkatı', beş yüz on beş yerde istisnâ-i muferrağ ve birinde ise gayr anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.⁴⁷ Dolayısıyla yapılan bu tasnifte Kur'ân'da illâ edatına dair farklı yorumlara yer verilmemiş ve bu edatın yer aldığı âyetler istisnâ anlamı çerçevesinde kategorize edilmiştir.

43 Ali el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni*, 520.

44 Burada verilen örnek ve yapılan tartışma dikkate alındığında lafzî bir ihtilaf olduğu anlaşılıyor. Bk. Enşârî, *el-İnşâf* 1: 6; Ali el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni*, 520.

45 Heravî, *el-Uzhiyye*, 178.

46 Ali el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni*, 521.

47 Mahmûd Hüseyin eş-Şerîf, *Mu'cemu ħurûfi'l-me'ânî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1: 338-346.

Kur'ân'da illâ edatının genellikle istisnâ anlamında kullanıldığı doğru olmakla birlikte, bu mutlak bir tespit değildir. Zira bu edat birtakım dilciler ve müfessirler tarafından istisnâ anlamı dışında farklı anlamlarda da yorumlanmıştır. Bu bağlamda Kur'ân'da illâ edatının istisnâ anlamının yaygın olması ve birçok eserde bu konunun işlenmesi nedeniyle, bu başlık altında illânın istisnâ anlamına yer verilmeyecektir. Buna mukabil bir önceki başlıkta Arap dilinde illâ edatının anlam alanına dair çizmiş olduğumuz çerçeveden hareketle, Kur'ân âyetlerinde bu edatın istisnâ anlamı dışında dil ve üslup olarak farklı anlamlarda kullanıldığı ve yorumlandığı yerler tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.1. İllâ Edatının İstib'âd Anlamında Yorumlanması

İstib'âd, bir şeyin uzak ve olanaksız görülmesi, o şeye imkân vermemek ve gerçekleşmesini ihtimal dışı bulmak anlamlarına gelir.⁴⁸ Bu bağlamda Kur'ân'da birçok yerde zikri geçen illâ, bazı müfessirler tarafından bir kısım âyetlerde -şekil ve cümlenin kuruluşu itibariyle istisnâ edati olarak yer alsa da- üslup açısından uzak görme, ihtimal vermeme gibi manaları çağrıştıran istib'âd anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak illâ, bazı Kur'ân ifadelerinde sûreten istisnâ anlamında kullanılmakla birlikte hakiki anlamda istisnâ anlamı ifade etmediği iddia edilmiştir. Bu bağlamda örnek olarak şu âyete yer verebiliriz:

سَنُفِّرُكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى “Sana Kur'ân'ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın. Ancak Allah'ın dilediği başka. Şüphesiz O, açık olanı da bilir, gizliyi de.” (el-A'lâ 87/6).

Ferrâ bu âyette yer alan istisnâ ifadesinin açılımı bağlamında dikkat çekici bir yoruma yer vermiştir. Zira Ferrâ'ya göre Allah âyette herhangi bir şeyin unutulmasını dilememiştir. Şöyle ki اللَّهُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ifadesi şekil ve cümle kuruluşu itibariyle istisnâ olsa da üslup olarak لَا يَشَاءُ اللَّهُ “Allah dilemedi.” anlamındadır.⁴⁹ Ferrâ bu üslubun şu âyette de kullanıldığını ifade etmiştir:

فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَمْ يَكُنْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُودٍ “Bedbaht olanlara gelince onlar cehennemdedir. Onlar, gökler ve yerler durdukça orada ebedî olarak kalacaklardır. Ancak Rabbinin istediği hariç. Şüphesiz Rabbin dilediğini yapandır. Mutlu olanlara gelince, gökler ve yerler durdukça içinde ebedî kalmak üzere cennettedirler. Ancak Rabbinin dilemesi başka. Bu, onlara ardı kesilmez bir lütuf olarak verilmiştir.” (Hûd 11/106-108).

48 İbnü Manzûr, *Lisânu'l- 'Arab*, 3: 90.

49 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Aḥmed Yûsuf en-Necâtî (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 3: 256.

Ferrâ, âyetlerde kullanılan bu üslup özelliğini Arapların şu sözüne benzetmiştir: “Dilediğim hariç istediğin her şeyi sana verdim.” Bu cümlede kullanılan istisnâda, istediği her şeyi verdiği, hiçbir şeyden onu men etmediği anlamı kastedilmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla âyette üslup olarak bu ifadeye benzer bir kullanım söz konusudur. Benzer bir yoruma Zemaşşerî (ö. 538/1144) de yer vermiştir. Şöyle ki Zemaşşerî âyette hakiki anlamda istisnâ manası kastedilmediğini Arapların şu sözüne benzetmiştir: أنت سهيمي فيما إلا ما شاء الله “Allah’ın dilediği hariç sahip olduğum her şeyde ortağımın.” Zira bu sözde mütekellim, hiçbir şeyi istisnâ etmeksizin sahip olduğu her şeyde muhatabın ortak olduğunu kastetmektedir.⁵¹ Bu bağlamda Zürkânî (ö. 1367/1948) iddia edildiğinin aksine âyette hakiki (حقيقي) değil sûrî (صوري) bir istisnâ olduğuna işaret etmiştir.⁵²

Diğer taraftan Muhammed Abduh’un *فَلَا تُسْفِرْكَ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ* âyetinin tefsiri bağlamında yer verdiği yorumlar, meselenin anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Abduh’a göre *فَلَا تُسْفِرْكَ* ifadesinde ebedi ve devamlı olacak şekilde bir vaat yapılırca Allah’ın kudretinin onu değiştirmeye gücünün yetmeyeceği ve bunun Allah’ın iradesinin dışında olabileceği vehmine karşı *إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ* ifadesi istisnâ olarak getirilmiştir. Dolayısıyla âyette bir şeyin istisnâ edilmesine değil, Allah’ın kudretinin hiçbir şeyden aciz olmadığına vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla istisnâdan maksat, doğrudan unutmanın nefyedilmesidir.⁵³

İllâ edatının istisnâ anlamı ifade ettiğine dair diğer başka âyetler de vardır. Bu bağlamda şu âyeti zikredebiliriz:

“Rabbimiz Allah’ın dilemesi olmadıkça, dininize dönmemiz bizim için olacak şey değildir.” (el-A’râf 7/89).

İbn ‘Aţıyye (ö. 541/1147) âyette zikri gecen illâ edatının istisnâ (bir şeyin uzak görülmesi), anlamında kullanılmasının muhtemel olduğunu zikretmiştir.⁵⁴ Bu kullanım tarzı Arapların şu sözüne benzetilmiştir: لَا أَفْعَلُ ذَلِكَ حَتَّى يَشِيبَ “Karganın saçları ağarmadıkça ve halat iğne deliğinden geçmedikçe bunu yapmayacağım.”⁵⁵ Anlaşılacağı üzere bu sözde o şeyin

50 Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3: 256.

51 Ebu’l- Kâsım Mahmud b. ‘Amr Cârullah Zemaşşerî, *el-Keşşâf’an haqâiki gawâmi’zî’t-tenzil* (Beirut, Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1988), 4: 739.

52 Muḥammed b. ‘Azîm ez-Zürkânî, *Menâhilu’l-‘irfân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Mısır: Matba’atü ‘Îsâ, ts.), 1: 267.

53 Muḥammed Abduh, *Tefsîru cüz’i ‘Amme* (Mısır: Matba’atü Mısır, ts.), 68.

54 Ebû Muḥammed Abdulḥak İbnü ‘Aţıyye el-Endelüsî, *el-Muḥarreru’l-vecîz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2001), 2: 428.

55 Muḥammed b. Yûsuf b. Ali Ebû Ḥayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru’l-muḥît fi’t-tefsir*, thk. Sıdkî Muḥammed Cemûl (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1999), 5: 114.

asla yapılmayacağı ifade ediliyor. Dolayısıyla bu sözde olduğu gibi âyette de söylenen şeyin imkânı değil imkânsızlığı vurgulanmak isteniyor. Bu bağlamda bir başka örnek olarak şu âyeti zikredebiliriz:

لَيْسَ لَكُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ صَبْرٍ
 “Onlara, acı ve kötü kokulu bir dikenli bitkiden başka yiyecek yoktur.” (el-Gâşiyeh 88/6).

Zemaşşerî'nin yer vermiş olduğu bir yoruma göre âyette yapılan istisnâyla o kimselerin asla bir yiyeceğinin olmayacağı kastedilmiştir.⁵⁶ Zira dikenli bitki insanı bırak, hayvanın bile yiyebileceği bir bitki değildir. Bu ifade tarzı şu söze benzemektedir: لَيْسَ لِفُلَانٍ ظِلٌّ إِلَّا الشَّمْسُ “Falan kimsenin güneşten başka gölgesi yoktur.”⁵⁷ Bu sözde o kimsenin asla serinleyebileceği bir gölge bulamayacağı vurgulanmıştır. Dolayısıyla âyet, bu üslup özelliği dikkate alınarak, o kimselerin hiçbir şekilde yiyecek bir şeylerinin olmayacağı manasında yorumlanmıştır.⁵⁸ Bu bağlamda zikri geçen âyetlerde yer alan bu üslup özelliğinin Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında oldukça önemli olduğunu ve diğer başka âyetlerin de bu üslup çerçevesinde yorumlanabileceğini söyleyebiliriz. (İllâ edatının ifade ettiği bu anlamın ve üslup özelliğinin yer aldığı diğer âyetler için bk. el-En'âm 6/80, 111; el-A'râf 7/89; Yûsuf 12/76; Müddessir 74/56).

2.2. İllâ Edatının Ba'de Anlamında Yorumlanması

Kur'ân'ı Kerim'de illâ edatının yorumlandığı anlamlardan bir diğeri بعد *ba'de* manasıdır. Bilindiği üzere *ba'de* Arap dilinde genellikle zaman zarfı manasında kullanılır. Bu bağlamda aşağıdaki âyette zikri geçen illâ edatı, bazı müfessirler tarafından *ba'de* anlamında yorumlanmıştır:

لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَعْدُهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ
 “Orada ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar. Allah, onları cehennem azabından korumuştur.” (ed-Duhân 44/56).

Müfessirlerin birçoğu bu âyette istisnâ-i munkatî' olduğunu, dolayısıyla illâ edatının لكن *lâkinne* anlamında kullanıldığını vurgulamışlardır.⁵⁹ Diğer bir görüşe göre ise âyette illâ edatı *ba'de* anlamında kullanılmıştır. Bu yoruma delil olarak Arapların şu sözü gösterilmiştir: ما كلمت رجلا اليوم إلا رجلا عندك “Senin

56 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4: 743.

57 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4: 743, Zerkeşî, *el-Burhân*, 3: 51.

58 Ayette zikri geçen *darî'* kelimesi hakiki anlamda dikene benzer, sabırdan daha aç, ateşden daha sıcak ve leşden daha bis bir yiyecek olarak da yorumlanmıştır. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Faḥruddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-'Arabi, 1999), 31: 140.

59 Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 7: 240; Ebû Abdullah Muhammed b. Aḥmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Aḥmed Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Miṣriyye, 1964), 16: 154; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1993), 4: 663.

yanındaki adamdan sonra hiçbir adamla konuşmadım.”⁶⁰ Bu sözde illâ edatı ba'de anlamında kullanıldığı gibi âyette de, ba'de manasında kullanılmıştır. Buna göre âyetin anlamı; “Orada ilk ölümden sonra bir ölüm tatmazlar” şeklinde olur.⁶¹

Âyette illâ edatının ba'de anlamında kullanıldığını savunan âlimlerden birisi İbn Cerîr et-Ṭaberî'dir (ö. 310/910). Ṭaberî ilk olarak âyette zikredilen illâ edatının bir kısım dilciler tarafından sivâ anlamında yorumlandığına değinmiş, daha sonra kendisine göre bu görüşün anlaşılır bir vechi olmadığını vurgulamıştır.⁶² Zira Ṭaberî'ye göre; “Bu gün la أذوق اليوم الطعام إلا الطعام الذي ذقته قبل اليوم” “Bu gün daha önce tatmış olduğum bir yemeği tadıyorum” diyen bir kimse genel olarak, şu an tatmış olduğu yemeğin başka bir yemek değil, daha önce yediği ve tattığı yemek olduğunu haber vermek istiyor. Dolayısıyla bu yoruma göre âyette, onlar cennette daha önce tatmış oldukları ölüme benzer bir ölüm tadacaklar manası anlaşılmaktadır. Ṭaberî'ye göre âyetin böyle anlaşılması doğru değildir. Zira cennet ehli cennete girince Allah kendilerini ölüm gibi sıkıntılardan emin kılacaktır. Durum böyle olunca âyette zikri gecen illâ edatının ba'de yerinde kullanılması caizdir. Zira manası yakın olan iki kelimenin bir-biri yerine kullanılması Arapların alışkanlıklarındandır. Örneğin لا أكلم اليوم رجلا لا أكلم اليوم رجلا diyen bir kimse; “Bu gün Amr'ın yanında olan adamla konuştuktan sonra hiçbir adamla konuşmayacağım” manasını kasteder.⁶³ Dolayısıyla Ṭaberî âyette zikredilen illânın, ba'de anlamında kullanıldığını iddia etmiş ve bu iddiasını aklî ve dilsel birtakım çıkarımlarla desteklemeye çalışmıştır.

Âyette illânın, istisnâ-i muttasıl, istisnâ-i munkatı' ve ba'de anlamlarında yorumlandığına dikkat çeken İbnu'l-Kayyim (ö. 751/1350) ise ba'de manasına dair şöyle bir değerlendirme yapmıştır: هذا معنى حسن جدا يفتقر إلى مساعدة اللفظ عليه “Lafzın desteklenmesine ihtiyacı olan gerçekten güzel bir manadır.”⁶⁴ İbn Kayyim'ın bu sözünden, ilgili âyette illânın ba'de manasını tercih ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim daha sonra âyeti ba'de anlamına göre açıklaması ve فهذا من أحسن ما يقال في الآية “Bu âyet hakkında söylenenlerin en güzeli.”⁶⁵ şeklinde konuyu bitirmesi, ba'de anlamını tercih ettiğine işaret etmektedir.

İllâ edatının ba'de anlamında yorumlandığı diğer bir âyet şudur:

60 Kurtubî, *el-Câmi'*, 16: 154; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4: 663.

61 Ebû Hâfıs Sirâcuddîn İbnu 'Âdil ed-Dîmeşkî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. 'Âdil Aḥmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 17: 336.

62 Muḥammed b. Cerîr Ebû Ca'fer et-Ṭaberî, *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 21: 67.

63 Ṭaberî, *Câmiu'l-beyân*, 21: 68.

64 Muḥammed b. Ebî Bekr İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.), 3: 70.

65 İbnu'l-Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, 3: 70.

“وَلَا تُنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَثَلًا وَسَاءَ سَبِيلًا” Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu bir hayâsızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iştir. Bu, ne kötü bir yoldur.” (en-Nisâ 4/22).

Bu âyette illânın ne anlama geldiğine dair farklı yorumlar yapılmıştır.⁶⁶ Bu yorumlardan birisi de ba’de manasıdır.⁶⁷ Buna göre âyetin anlamı; “Geçmişte olanlardan sonra, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin”⁶⁸ şeklinde olur.

2.3. İllâ Edatının Gayr Manasında Yorumlanması

Kur’ân’da illâ edatının yorumlandığı anlamlardan birisi gayr manasıdır. Gayr Arap dilinde nefiy, istisnâ ve isim anlamında kullanılan bir sıfattır.⁶⁹ İstisnâ anlamı ifade etmesi açısından illâ ile ortak paydaya sahip olsa da isim olması, sıfat manasında kullanılması ve mevsûfunu nekra olarak alması yönüyle illâ edatından ayrılmaktadır.⁷⁰ Diğer taraftan gayr kelimesi Kur’ân’da toplam doksan altı yerde geçmektedir. Bununla birlikte bazı âyetlerde illâ edatı gayr manasında yorumlanmıştır. Bu bağlamda şu âyet örnek olarak verilmektedir:

“لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ” Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'in Rabbi Allah, onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir.” (el-Enbiyâ 21/22).

Ferrâ zikri gecen illâ edatının sivâ manasında olduğunu söylemesine mukabil müfessirlerin ve Kisâi (ö. 189/805), Sîbeveyh gibi dilcilerin çoğunluğu gayr manasında olduğunu söylemişlerdir.⁷¹ Müfessirlerin ve dilcilerin çoğunluğunun âyette yer alan illâ edatını, gayr manasında yorumlamalarının dilsel bir kısım gerekçeleri olmakla birlikte,⁷² böyle bir yorum yapılmasında özellikle âyetin yanlış anlaşılmasına yönelik birtakım kaygıların etkili olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki illâ istisnâ anlamında yorumlandığında âyetin mefhumundan; “O ilahlarla birlikte Allah olsaydı o ikisinin düzeni bozulmazdı.” şeklinde bir anlam çıkıyor. Hâlbuki âyette verilmek istenen mana bu değildir.

66 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10: 21; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5: 104; İbnu 'Âdil, *el-Lübâb*, 6: 278.

67 Kurtubî, *el-Câmi'*, 5: 104.

68 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10: 21; İbnu 'Âdil, *el-Lübâb*, 6: 278.

69 Hasan el-Muştafavî, *et-Taḥkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Müessesetü't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1995), 7: 359.

70 Müberred, *el-Muktezab*, 4: 422.

71 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22: 127; Kurtubî, *Câmi'*, 11: 279; Ebû Şaîd Abdullah b. 'Amr el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muḥammed Abdurrahmân (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.), 4: 48.

72 Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 7: 420; Muḥammed b. Tâhir İbn 'Âşûr et-Tûnusî, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 17: 44.

Şöyle ki Allah o putlarla birlikte olsun ya da olmasın, o ikisinin fesada uğraması kaçınılmazdır.⁷³ Dolayısıyla yerin ve göğün düzeninin bozulması putların varlığıyla, başka bir ifadeyle ispatıyla alakalı bir durumdur.⁷⁴ Yani bu durumda lazım (putların varlığı) melzûmu (yerin ve göğün düzeninin bozulması) gerekli kılmış oluyor. Bu açıdan âyetin oturduğu bağlam Allah'ın varlık ve yokluğuyla ilgili değil, birtakım putların Allah'a ortak koşulmasıyla alakalıdır. Yani müşriklerin, Allah'la birlikte bir kısım putların mahlûkatta söz sahibi oldukları yönündeki iddiaları çürütülmüştür.⁷⁵ Bundan dolayı âyette illâ gayr manasında yorumlanmıştır. Zira âyette sıfat olarak gayr takdirinin yapılması mefhumdan anlaşılabilir yanlıştır manaların önüne geçmekte ve âyeti kendi bağlamına oturtmaktadır.

İllâ edatının gayr manasında yorumlandığı diğer bir âyet şudur:

“وَالَّذِينَ يَزْمُونَ آٰزْوَاجَهُمْ وَّمَا يَكُنْ لَهُمْ شَهَادَةٌ اِلَّا اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اٰخِذِهِمْ اَرْبَعٌ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ” “Eşlerine zina isnat edip kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği; kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair, Allah adına dört defa yemin ederek şahitlik etmesidir.” (en-Nûr 24/6).

Bu âyette yer alan illâ, istisnâ anlamında olduğu söylenmekle birlikte gayr manasında da yorumlanmıştır.⁷⁶ Bu bağlamda illâyî gayr manasında yorumlayan âlimlerden birisi Zerkeşî'dir (ö. 794/1392). Ona göre illânın istisnâ anlamı dikkate alındığında nefisler zinaya şahit olmadıklarından dolayı müstesnâ ve müstesnâ minhin cinsi farklı olur. Zira zinaya şahit olanlarda sayı dikkate alınır. Buna mukabil illâ gayr manasında sıfat olarak yorumlandığında müstesnâ ile müstesna minh arasındaki cins uyumsuzluğu ortadan kalkar.⁷⁷ Örnek olarak vermiş olduğumuz bu iki âyetin dışında diğer başka âyetlerde de illâ, sıfat manasında yorumlanmıştır. (Bk. el-Hicr 15/19, el-Hac 22/40; ez-Zuhuruf 43/26-27; en-Necm 53/32).

2.4. İllâ Edatının Vâv Anlamında Yorumlanması

Daha önce Arap dilinde illâ edatının atıf vâv-ı anlamında kullanıldığına yer verilmişti. Bu bağlamda Arap dilinin imkân ve sınırlarını dikkate alan bir kısım âlimler, Kur'ân'ın bazı âyetlerinde yer alan illâ edatını vâv anlamında yorumlamışlardır. Bu çerçevede şu âyet örnek olarak verilebilir:

“فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ اِلَّا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْهُمْ فَاَلَا تَحْشَوْنَ وَاَحْشَوْنَ” “Nerede olursanız olun, yüzünüzü (Mescid-i Haram'a) doğru çevirin ki, zalimlerin dışındaki insanların elinde (size karşı) hüccet olmasın. Onlardan korkmayın, benden korkun.” (el-Bakara 2/150).

73 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22: 127.

74 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muħit*, 7: 420.

75 İbn 'Âşûr, *et-Taħrîr ve't-tenvîr*, 17: 38

76 Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4: 99; Kırtubî, *Câmi'*, 12: 182; Muhammed b. Muhammed Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 6: 158.

77 Zerkeşî, *el-Burhân*, 4: 239.

Kûfeli dilciler âyette yer alan illâ edatını vâv anlamında yorumlamışlardır. Yapmış oldukları bu yoruma binaen cümleyi şu şekilde takdir etmişlerdir: *والذين ظلموا لا يكون لهم أيضا حجة* “Zalim kimselerin de size karşı bir hüccetleri yoktur.” Âyete dair yapılan bu yorum, Ebû Bekr b. Mucâhid’in (ö. 324/936) bazı kurrâdan naklettiği şu kıraatle desteklenmiştir: *إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا* “Yani zulmedenlerle birlikte insanların elinde size karşı bir hüccet olmasın.”⁷⁸ Âyette illâ edatının vâv anlamında yorumlanabileceğine dikkat çeken Ferrâ, bu yorumu tefsir açısından doğru, Arap dili açısından ise hatalı olarak vasıflandırmıştır.⁷⁹ Zira Ferrâ’ya göre illâ edatının Arap dili açısından vâv anlamında kullanılabilmesi için daha önce gecen bir istisnâya atfedilmesi gerekir.⁸⁰ Âyette böyle bir atıf olmadığından her ne kadar tefsir açısından bu yorum doğru olsa da Arap dilinin kuralları açısından doğru bir yorum değildir.⁸¹ Ferrâ ile benzer gerekçeler gösteren Taberî de âyette illânın vâv anlamında yorumlanmasını doğru bulmamıştır.⁸²

Ebû Ubeyde, âyette illâ edatının istisnâ anlamında olmadığını, vâvu’l-muvâlât (sıra bildiren vâv) anlamında kullanıldığını vurgulamış ve yapmış olduğu bu yoruma Arap şiirinden ve nesrinden delil getirmiştir.⁸³ Zeccâc ise Ebû Ubeyde’nin bu yorumuna karşılık illânın istisnâ anlamında kullanıldığı görüşünü benimsemiştir.⁸⁴ Diğer taraftan Kırtubî (ö. 671/1273) bu âyet bağlamında farklı bir yoruma yer vermiştir. Şöyle ki *إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا* ifadesi İbn Abbâs, Zeyd b. Ali ve İbn Zeyd tarafından *أَلَا الَّذِينَ ظَلَمُوا* yani elif fetha ile lam ise tahfif edilerek *elâ* şeklinde okunmuştur. Bu okuyuşa göre *أَلَا* isti’nâf bildiren yeni bir edat olmuş oluyor. Bundan sonraki cümle ise cümle-i isti’nâfiyye olarak geliyor.⁸⁵ Râzî âyette zikri geçen illâ edatının istisnâ-i muttasıl, istisnâ-i munkatî’ ve vâv anlamında yorumlandığına dikkat çekerek bütün görüşleri özetlemiştir. Bu bağlamda Razi’nin naklettiğine göre Ali b. İsa er-Rummânî (ö. 384/994) illâ edatının vâv anlamında yorumlanmasını uzak bir görüş olarak nitelemiştir.⁸⁶ Zikri geçen âyet etrafında yapılan yorum farklılıkları şu âyet etrafında da yapılmıştır:

78 Enşârî, *el-İnşâf*, 1: 216.

79 Ferrâ, *Me’ân’l-Kur’ân*, 1: 89.

80 Aynı kurala Taberî de yer vermiştir. Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3: 205.

81 Ferrâ, *Me’ân’l-Kur’ân*, 1: 89.

82 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3: 205.

83 Ebû Ubeyde Ma’mer b. Müsennâ, *Mecâzu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü’l-Hâneçî, 1961), 1: 60.

84 İbrahim b. Sehl Ebû Ishâk ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, thk. Abdulcelîl Abde (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1988), 1: 227.

85 Kırtubî, *Câmi’*, 2: 170.

86 Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 4: 121.

“Benim katımda peygamberler kokmaz. Ancak kim zulmeder, kötülüğün yerine iyilik yaparsa bilsin ki şüphesiz ben çok bağışlayıcıyım ve affediciyim.” (en-Neml 21/10-11).

Bu âyette yer alan illâ edatı diğer âyette olduğu gibi vâv anlamında yorumlanmıştır. Bu yoruma göre âyetin manası; “Benim katımda peygamberler ve zulmettikten sonra kötülüğü iyilikle değiştirenler korkmaz.”⁸⁷ İbnu'l-Cevzi'ye (ö. 597/1201) göre bu görüş Ferrâ tarafından bir kısım nahivcilerden nakledilmiştir. Ne var ki Ferrâ bu görüşü doğru bulmamıştır.⁸⁸ İbn 'Atıyye'nin Ebû Ca'fer'den (ö. 338/950) naklettiği bir kıraate göre ise âyette yer alan illâ edatı tenbîh ifade eden *أل* *elâ* şeklinde okunmuştur.⁸⁹ Bu okuyuşa göre illâdan sonra başlayan cümle yeni bir cümledir. İllâ edatının vâv anlamında yorumlandığına dair diğer bir âyet şudur:

“Allah, zulme uğrayanın dile getirmesi dışında, çirkin sözün açıklanmasını sevmez. Şüphesiz Allah, hakıyla işitendir, hakkıyla bilendir.” (en-Nisâ 4/148)

Bu âyette zikri geçen illâ edatı genellikle istisnâ-i muttasıl veya istisnâ-i munkatı' anlamında yorumlanmakla birlikte⁹⁰ diğer bir görüşe göre vâv anlamında olduğu söylenmiştir. Bu yoruma göre âyetin takdiri şu şekilde yapılmıştır: “Allah zulme uğrayanların da kötülüğü açığa çıkarmalarını sevmez.”⁹¹ Örnek olarak verdiğimiz bu âyetler dışında başka bir kısım âyetlerde de illâ vâv anlamında yorumlanmıştır. (bk. Hûd 11/107; en-Neml 21/10-11; el-Ğâşiye 88/23).

2.5. İllâ Edatının İsti'nâf Anlamında Yorumlanması

İllâ edatı Kur'ân'da, yukarıda yer vermiş olduğumuz anlamların dışında isti'nâf (yeni bir cümleye başlama) manasında yorumlanmıştır. Bu bağlamda erken dönem âlimlerinden Yahya b. Sellâm (ö. 200/815) illâ edatının dört ayrı manasına değinerek bu manalardan birisinin isti'nâf olduğunu vurgulamıştır. Başka bir ifadeye illâdan sonra gelen ifade, müstesnâ-müstasnâ minh ilişkisinde olmayıp yeni bir cümledir.⁹² Bu kullanım tarzının yer aldığı âyetlere dair birçok örnek zikredilmiştir. Bu bağlamda şu âyet örnek olarak verilebilir:

“De ki: Allah dilemedikçe ben kendime bir zarar verme ve bir fayda sağlama gücüne sahip değilim.” (el-A'râf 7/188).

87 İbnu 'Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 4: 251, Kurtubî, *Câmi'*, 13: 161.

88 Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 3: 354.

89 Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 351; İbnu 'Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 4: 251.

90 Bk. Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4: 118; Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 11: 253.

91 Enşârî, *el-İnşâf*, 1: 217.

92 Yahya b. Sellâm b. Ebî Şa'lebe, *et-Teşârif li tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Hind Şelebî (Tûnus: eş-Şeriketu't-Tûnusiyye, 1979), 375.

Âyette illâ edatından sonra gelen ifade müstesnâya benzese de yeni bir cümle olduğu ifade edilmiştir. Buna göre cümlelerin takdiri şu şekilde yapılmıştır: فَإِنَّهُ يَصِيبُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ “Durum şu ki Allah’ın dilediği bana isabet eder.”⁹³ Bu bağlamda Yahya b. Sellâm إِلَىٰ مَا شَاءَ اللَّهُ ifadesinin yer aldığı âyetleri illâ edatının isti’nâf anlamında kullanılmasına örnek olarak vermiştir.⁹⁴ Farklı bir örnek olarak şu âyeti verebiliriz:

إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَابِتًا ثَقِينًا “Eğer siz ona yardım etmezseniz, inkâr edenler onu iki kişiden biri olarak (Mekke'den) çıkardıkları zaman, ona bizzat Allah yardım etmişti.” (et-Tevbe 9/40).

Müfessirler bu âyetin başında gelen illâ edatının istisnâ edatı olmadığını, isti’nâf bildirdiğini ifade etmişlerdir. Bu açıdan illâ edatının şartıye bildiren اِنْ ile nefiy bildiren لا harflerinden teşekkül ettiği vurgulanmıştır.⁹⁵ İllâ edatının isti’nâf anlamında kullanıldığına dair diğer başka âyetler de vardır. (Bk. el-Enfâl 8/73; et-Tevbe 9/39; el-Gâşiye 88/23). İllâ edatının isti’nâf anlamına dair zikredilen hemen hemen bütün örneklerde illâ edatı âyet başında gelmiştir. Bu bağlamda âyet başında gelen illâ edatının yeni bir cümleye başlama sadedinde bir edat olarak yorumlanmasında, âyetin kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlama kaygısı etkili olmuş olabilir. Bu minvalde başka bir örnek olarak şu âyet verilebilir:

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ لَّمْ يَرَدُّنَا لَهُ أُسْلَافًا سَافِلِينَ “Sonra onu, aşağıların aşağısına indirdik. Ancak, iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar için devamlı bir mükâfat vardır.” (et-Tîn 95/5-6).

Zikri geçen âyetlerde yer alan illâ edatının isti’nâf anlamında kullanıldığı söylenmiştir.⁹⁶ Ne var ki bir önceki âyeti de dikkate aldığımızda illâ edatının istisnâ anlamı ifade ettiği anlaşılıyor. Sonuç olarak bu tür örnek âyetlerde illâ edatının isti’nâf anlamında yorumlanması, manaya itibarla değil, âyetin başında gelmesi itibarıyla. Başka bir ifadeyle böyle bir yorum yapılmasında anlam değil illânın âyet başında gelmesi esas alınmıştır.

2.6. İllâ Edatının Zâid Anlamda Yorumlanması

Kur’ân ’da illâ edatının yorumlandığı anlamlardan bir diğeri zâid manasıdır. Zâid ifadesi nahiv açısından; bir kelimenin cümlede getirildiği halde lafzen

93 Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *el-Vucûh ve'n-Nezâir fi'l- Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ahmed Ferîd Müzeydî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 128.

94 Yahya b. Sellâm, *et-Teşârif*, 376.

95 Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 3: 81; İbnu 'Atıyye, *el-Muḥarreru'l-vecîz*, 3: 35; İbnu Aşur, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 10: 199.

96 Mukâtil b. Süleymân, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, 129; Yahya b. Sellâm, *et-Teşârif*, 376.

ve manen yok sayılması şeklinde tanımlanmaktadır.⁹⁷ Diğer taraftan bir kelimenin zâid olması tekit ve vurgu ifade eder.⁹⁸ Zerkeşi bu durumu lafzın ziyadeliği anlamın ziyadeliğini gerektirir şeklinde formüle etmiştir.⁹⁹ Bu bağlamda bir kısım âlimler şu âyette yer alan illâ edatını zâid anlamda yorumlamışlardır:

وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الْآدِيِّ يُعْقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءَ صُمُّ بُكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ “İnkârcıları imana çağırana ile inkâr edenlerin durumu, bağırp çağırmadan başka bir şey duymayan hayvanlara seslenen ile hayvanların durumu gibidir. Onlar sağır dırlar, dilsizdirler, kördürler. Bundan dolayı anlamazlar.” (el-Bakara 2/171).

Genel kabul bu âyette yer alan illâ edatının istisnâ-i muferrağ olduğu yönündedir.¹⁰⁰ Buna mukabil Ebû Hayyân'ın naklettiğine göre bir kısım âlimler âyette zikri geçen illâ edatını zâid olarak değerlendirmişlerdir. Bu yoruma göre cümle takdiri şu şekilde yapılmıştır: “O kimse, bir çağrı ve bir nida işitmez”¹⁰¹ Dolayısıyla illâ edatı istisnâ anlamında yorumlandığında, ispat manası yani o kimsenin sadece çağrı ve nida işiteceği vurgulanırken, zâid olarak değerlendirildiğinde ise nefiy manası kastedilmektedir.¹⁰²

İllâ edatını bu âyette zâid olarak yorumlayanlar şöyle bir gerekçe sunmuşlardır: O kimsenin لَا يَسْمَعُ ifadesiyle işitmediği söylenmesine rağmen çağrıyı ve nidayı işitmesi arasında bir tutarsızlık vardır. Bu şu ifadeye benziyor: يَسْمَعُونَ إِلَّا الْمَسْمُوعَ “İşitmiyorlar, ancak işitilene işitiyorlar.” Hâlbuki böyle bir kullanımı câiz değildir.¹⁰³ Ebû Hayyân ise bu ifadenin; hayvanların kendilerine söylenen lafızların manalarını anlamadıkları gibi, onlar kendilerine söyleneni anlamıyorlar anlamında olduğunu vurgulamıştır. Buna göre cümlenin takdiri: لَيْسَ لَهُمْ إِلَّا سَمَاعُ النَّدَاءِ دُونَ إِذْرَاكِ الْمَعَانِي وَالْأَعْرَاضِ; “Onlar manaları ve maksatları kavramaksızın sadece nidayı işitirler.” şeklindedir.¹⁰⁴ İbn Âdil (ö. 775/1373), Es-

97 Semir Necib, *Mu'cemu'l-muštalaḥâti'n-naḥviyye*, 100.

98 İslam geleneğinde Kur'ân'da zâid kelimelerin yer alıp almadığı tartışılmıştır. Bu bağlamda dil ve nahiv açısından Kur'ân'da bir kısım kelimeler zâid olsa da anlam olarak zâid olmadığı söylenmiştir. Diğer taraftan zâid kelimesinin çağrıştırdığı olumsuz anlamdan dolayı bir kısım âlimler zâid olarak kullanılan kelimeleri *sıla* olarak isimlendirmeyi tercih etmişlerdir. Bk. Ahmed Yüksel, “Dilbilim Açısından Kur'ân 'da Zâid Harfler”, *İslâmî Araştırmalar* 17/3 (2004): 171-183.

99 Zerkeşi, *el-Burhân*, 3: 34.

100 Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1: 214; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 5: 190; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 215.

101 Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2: 108.

102 Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2: 108.

103 Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2: 108.

104 Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2: 109.

maî'nin illâ edatının Arap dilinde zâid kullanıldığı görüşünde olduğunu zikrederek, âyette yapılan yorumu merdûd olarak vasıflandırmıştır.¹⁰⁵ Dolayısıyla İbn Adil'e göre âyette illâ edatının zâid anlamda yorumlanması doğru değildir.

Kur'ân'da bu âyetin dışında illâ edatının zâid anlamında yorumlandığına dair başka bir âyet tespit edemedik. Diğer taraftan daha önce üzerinde durduğumuz üzere Arap dilinde illâ edatının zâid olarak kullanıldığı görüşünün birçok dilci tarafından kabul görmemesi ve zâid ifadesinin çağrıştırdığı olumsuz anlam, Kur'ân tefsirinde illâ edatının zâid manasında yorumlanmamasında belirleyici bir etken olmuştur.

Sonuç

İlahi kelamın doğru anlaşılması noktasında hiç kuşkusuz dil vazgeçilmez bir unsurdur. Zira Kur'ân her ne kadar bütün insanlığa gönderilen bir mesaj olsa da bu mesaj nâzil olduğu dönemin dili içerisinde varlık kazanmış ve insanlığın idrakine sunulmuştur. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân'ın doğru anlaşılması Arap diline dair unsurların doğru anlaşılmasına bağlıdır. Dili ve anlamı oluşturan bu unsurlardan birisi de edatlardır. Biz bu çalışmada Arap dilinde genellikle istisnâ anlamında kullanılan illâ edatının farklı manalarda da kullanıldığını ortaya koymaya çalıştık. Buradan hareketle bu farklı manaların Kur'ân tefsirinde ve yorumundaki yansımalarını tespit ettik. Buna göre Kur'ân'da yer alan illâ edatının istisnâ anlamı dışında istib'âd, ba'de, gayr, vâv, isti'nâf ve zâid anlamlarda yorumlandığını gördük. Dolayısıyla Kur'ân etrafında yapılacak edat ve tefsir çalışmalarında, pek çok Kur'ân âyetinde geçen illâ edatının istisnâ anlamının yanında bu farklı anlamların da dikkate alınması gerektiğini söyleyebiliriz. Nitekim İslam ilim geleneğinde özellikle dilciler ve müfessirler ilgili âyetleri yorumlarken illâ edatının bu farklı anlamlarına işaret etmişlerdir.

Araştırmada özellikle illâ edatına dair farklı anlamların hangi âyetler etrafında ortaya konulduğunu tespit etmeye çalıştık. Bu açıdan illâ edatının Kur'ân'da kullanıldığı farklı manaların belli âyetler etrafında yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Müfessirlerin illâyı belli âyetlerde istisna anlamı dışında yorumlamalarında çeşitli sebeplerin etkili olduğu anlaşılıyor. Arap dilinin bu türden farklı yorumlara imkân vermesi, ayrıca müfessirin kendi bakış açısına göre ilgili âyette anlam ve mana bütünlüğünü sağlama kaygısı belirleyici etkenlerdendir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak müfessirin dirâyeti, içinde bulunduğu ilmi gelenek ve sahip olduğu ilmi ve fikri kimlik illâyı dair yapılan farklı yorumlarda belirleyici unsurlardandır. Bu açıdan meseleye bakıldığında yapılan yorumlar tartışılabilir bir içeriğe sahiptir. Nitekim aynı

105 İbnu 'Âdil, *el-Lübâb*, 3: 166.

ayette yer alan illâ edatının müfessirler tarafından farklı manalara tevcih edilmesi meselenin tartışmaya açık olduğuna işaret etmektedir.

İllâ edatının istisnâ dışındaki anlamları, yorum zenginliği sunduğu gibi bir kısım âyetlerin farklı anlaşılmasına imkân ve açılım sağlamaktadır. Bu noktada illâ edatının Arap dilinde farklı anlamlarda kullanıldığı ve Kur'ân âyetlerine bu yorum farklılıklarının yansıdığı tespitinden hareketle illâ edatının yer aldığı diğer başka âyetler de bu farklı manalar esas alınarak yorumlanabilir. Bunun en azından dilsel bir imkân olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim müfessirler de bu dilsel imkânı dikkate alarak belli âyetlerde, illâyâ istisna dışında farklı manalar vermişlerdir. Diğer taraftan sadece dilin vermiş olduğu imkâna dayanarak âyetlerde yer alan illâ edatının bu farklı anlamlardan birinde yorumlanması doğru olmaz. Zira Kur'ân yorumunda dilin imkân ve sınırları vazgeçilmez bir unsur olmakla birlikte, tek unsur değildir. Bu açıdan Kur'ân yorumunu bütünüyle dilin imkân verdiği manalara indirgememek gerekiyor. Dilin yanında Kur'ân'ın bütünlüğü ve anlamı belirleyen diğer esasların da dikkate alınması gerekir. Sonuç olarak yapmış olduğumuz bu araştırma daha çok tespite dayalı bir araştırma olduğundan, konuya dair yapılacak yeni çalışmalarda illâyâ dair bu farklı anlamların ne tür sonuçlara yol açtığı ya da açabileceği gerek konu gerekse de belli âyetler etrafında tartışılabilir. Dolayısıyla yapmış olduğumuz bu çalışmanın önemli sonuçlarından birisi, meseleye dair yapılacak tartışmalara ve yaklaşımlara teorik bir zemin oluşturmasıdır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tefsîru cüz'î 'Âmme*. Mısır: Matba'atü Mısır, ts.
- Akdağ, Hasan. *Arap Dilinde Edatlar*. Konya: Tekin Yayınevi, 1984.
- Bekrî, Şeyh Emin. *el-Belâğatu'l-'Arabiyye fi sebihâ'l-cedîd*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2004.
- Belhî, Mukâtil b. Süleymân. *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Aşmed Ferîd Müzeydî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Belhî, Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2002.
- Bernards, Monique. "Kur'ân-ı Kerîm'de İstisnâ (Hûd Sûresi, 116. Ayet Örneği)". Trc. Cüneyt Eren-Bilâl Temiz. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004): 143-150.
- Beydâvî, Ebû Şâid Abdullah b. 'Amr. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Thk. Muhammed. 5 Cilt. Abdurrahmân. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Çöğenli, Sadi - Bakırcı, Selami. *Arapça Edatlar Sözlüğü*. Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 2000.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhîl fi't-Tefsir*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-darb min lisâni'l-'Arab*. Thk. Recep Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1998.

- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. Thk. Muḥammed Fuâd Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâneî, 1961.
- Ebû Şa'lebe, Yahya b. Sellâm. *et-Teşârif li tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Hind Şelebî. Tûnus: eş-Şeriketu't-Tûnusiyye, 1979.
- Ebu's-Suûd, Muḥammed b. Muḥammed. *İrşâdu'l-akli's-selîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.
- Ensârî, Abdurrahmân Ebu'l-Berakât Kemaluddîn. *el-İnşâf fi mesâilil-l-hulâf beyne'n-nahviyyîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unşuriyye, 2003.
- Faql, Ḥasan Abbâs. *el-Belâğa funûnuhâ ve efnûnuhâ*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 2004.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân Ḥalîl b. Aḥmed. *el-Cümel fi'n-naḥv*. Thk. Faḥruddîn Qabâve. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Fereздақ, Humâm b. Ğalîb Ebû Ferâs. *Dîvânu'l-Fereздақ*. Thk. Ali Afûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Aḥmed Yûsuf en-Necâtî. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mışrıyye, ts.
- Hân, Muḥammed. "Arap Dilinde Edatların Yapı ve Fonksiyonları". Trc. Abdullah Hacıbekiroğlu. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (Haziran 2015): 129-140.
- Heravî, Ali b. Muḥammed en-Naḥvî. *el-Uzhiyye fi 'ilmi'l-hurûf*. Thk. Abdulmu'in el-Melûhî. Dimeşk: Matbû'âtü Mecme'î'l-Luğa, 1993.
- İbnu Âdil, Ebû Ḥafs Sırâcuddîn ed-Dimeşkî. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. Thk. Âdil Aḥmed Abdulmevcûd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- İbnu 'Aṭıyye el-Endelüsî, Ebû Muḥammed Abdulḥak. *el-Muḥarreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Abdüsselâm Abduşşâfi. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.
- İbnu 'Âşûr, Muḥammed b. Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbnu Fâris, Ebu'l-Ḥüseyn Aḥmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyi'si'l-luğa*. Thk. Abdusselam Muḥammed Hârûn. 6 Cilt. Mısır: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbnu Hişâm, Abdullah b. Yusûf Cemâluddîn. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. Thk. Mâzin el-Mubârek-Muḥammed Ali. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbnu Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Sâmi b. Muḥammed. 8 Cilt. Riyad: Dâru Ṭayyibe, 1999.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân. *Zâdu'l-mesîr*. Thk. Abdurrezzaқ el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kububi'l-'İlmiyye, 2001.
- İbnu'l-Ḳayyim el-Cevziyye, Muḥammed b. Ebî Bekr. *Bedâi'u'l-fevâid*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- İbnu Manzûr, Muḥammed b. Ali Ebu'l-Fadl Cemâluddîn. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, ts.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muḥammed b. Sehl. *el-Uşûl fi'n-naḥv*. Thk. Abdu'l-Huseyin el-Fetelî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Ḳurtubî, Ebû Abdullah Muḥammed b. Aḥmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Aḥmed Berdûnî. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâlikî, Aḥmed b. Abdinnûr. *Raşfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*. Thk. Aḥmed Muḥammed el-Harrâd. Dimeşk: Matbû'âtü mecme'î'l-luğa, ts.

- Mevzî'ı, İbnu Nuriddîn Muhammed b. Ali. *Meşâbihu'l-meğânî fi hurûfi'l-me'ânî*. Thk. Âiz b. Nâfi' el-Ömerî. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1993.
- Murâdî, Ebû Muhammed Bedruddîn b. Ali. *el-Cene'd-dânî 'alâ hurûfi'l-me'ânî*. Thk. Faḥruddîn Kaḫbâve. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Mustafavî, Hasen. *et-Taḥkîk fi kelimâti'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. 14 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tıba'a ve'n-Neşr, 1995.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd Ebu'l-Abbâs. *el-Muktezab*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, ts.
- Necib, Muhammed Semir. *Mu'cemu'l-muṣtalahâti'n-naḥviyye ve's-şarfiyye*. Beyrut: Müessesetür-r-Risâle, 1985.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Faḥruddîn. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabi, 1999.
- Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. 'İsâ. *Me'ânî'l-hurûf*. Thk. İrfân b. Selîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-Unşuriyye, 2005.
- Şa'd, Maḥmûd Abdunnebî. *Hurûfu'l-me'ânî beyne deḫâiki'n-naḥvi letâifi'l-fıkhî*. Mısır: Câmî'atü Benhâ, 1988.
- Sekkâkî, Yûsuf b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. Thk. Na'îm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Sıbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselam Muhammed Harûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Şaîd Ḥasan b. Abdullah. *Kitâbu şerhi Sıbeveyh*. Thk. Aḫmed Ḥasan - Ali Seyyid. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Suyûtî, Abdurrahmân Ebî Bekr Celâluddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrahim. 4 Cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Mışrıyye, 1974.
- Suyûtî, Abdurrahmân Ebî Bekr Celâluddîn. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. Thk. Abdulḫamid Hindâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetü'l-Tevfîkiyye, ts.
- Şemerî, Abdulḫamîd. "Ḥaḫîkatü ra'yi'l-Ferrâ fi terkîbi edâti'l-istisnâ". *Mecelletü Câmî'ati Bâbil* 22/1 (2014): 21-37.
- Şerîf, Maḥmuûd Hüseyin. *Mu'cemu hurûfi'l-me'ânî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Ṭaberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer. *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Aḫmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Uşmûnî, Ali b. Muhammed b. 'İsâ. *Şerhu'l-Uşmûnî li Elfîyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Yazıcı, Hüseyin. *Arapçada Edatlar ve Kullanımları*. İstanbul: Kitabevi, 1996.
- Yüksel, Ahmed. "Dilbilim Açısından Kur'an'da Zâid Harfler". *İslâmî Araştırmaları Dergisi* 17/3 (2004): 171-183.
- Zeccâc, İbrahim b. Sehl Ebû İshâk. *Me'ânî'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. Thk. Abdulcelîl 'Abde. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1988.
- Zeccâcî, Ebu'l-Ḳâsım Abdurrahmân b. İshâk. *el-Lâmât*. Thk. Mâzin el-Mubârek. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1985.
- Zeccâcî, Ebu'l-Ḳâsım Abdurrahmân b. İshâk. *Hurûfu'l-me'ânî*. Thk. Ali Tevfîk el-Ḥamd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

- Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr Cârullah. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâiḳi ğavâmiẓi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1988.
- Zürkânî, Muḥammed b. Azîm. *Menâhîlu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Mısır: 'Matba'atü 'Îsâ, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddîn Muḥammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Muḥammed Ebu'l-Faḳl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.

Different Usages of Particle *İllā* in the Arabic Language and Its Reflection on the Interpretation of the Qur'ân

(Extended Abstract)

The Qur'ân is a divine message delivered to humanity through the Prophet within twenty-three years in a certain historical setting. This divine message was revealed within the possibilities and limits of the Arabic language. Indeed, many verses in the Qur'ân stress that this divine message was revealed in Arabic. Moreover, the scholars have emphasised that knowledge of Arabic language and *balāghat* is an essential prerequisite for understanding the divine injunction. Therefore, the Arabic language, its style and linguistic features have a prominent role for the correct understanding of the Qur'ân. In other words, it is not possible to understand a message, without understanding the language in which the message is revealed. Hence, it is not possible to understand the Qur'ân precisely, without any knowledge of the Arabic and its linguistic features.

One of the elements of the Arabic language is particles. Particles, which are meaningless by themselves, have an important function in determining the meaning of the sentence. Therefore, from the early period there have been studies which have explored the effects of particles on meaning in detail. These studies have been collected under the title of *ḥurūf al-ma'ānī*.

In this study, we explored effects of particle *illā*, which is one of ma'ānī letters, on the meaning of the verses of the Qur'ân. The existence of this particle in many verses of the Qur'ân and the fact that the particle *illā* was considered solely as a particle of exception, are the reasons behind the choosing of this topic to study. However, in the Arabic language, the particle *illā* have different meanings, rather than being only an exception. Therefore, it should be stressed that there is a variety of different usages of the particle *illā* in the Arabic language and that it will be more accurate to interpret the Qur'ân verses by taking these usages and meanings into consideration. This study, therefore, aims also to contribute towards correct understanding of the Qur'ân.

As was mentioned before, the particle *illā* is used in different meanings in the Arabic language. All these different meanings have been taken into consideration by the tafsīr scholars when they interpret relevant verses. It is found that the particle *illā* was interpreted as *istib'ād* (execution), *ba'de* (after), *ğayr*, (without) *wāw* (conjunction), *isti'nāf* (resumption) and *zāid* (supplemental), apart from solely as an exceptive particle. Therefore, it can be argued that different meanings of particle *illā*, which is mentioned in the Qur'ân in many verses, should be taken into account in future studies on tafsīr and particles. In fact, in the Islamic scientific tradition, linguists and scholars of tafsīr have considered different meanings of particle *illā* when they interpret related

verses. It can be also said that the interpretation of *illā* in different meanings intensify around certain verses. It appears that there are various reasons why tafsīr scholars interpreted *illā* other than as an exception in certain verses. Some of the reasons for this: the fact that the Arabic language allows such different interpretations, the scholar's desire to ensure content and meaning integrity of relevant verses. In other words, the ability of the scholar, the intellectual tradition of the scholar and the scholar's scientific and intellectual identity have been decisive factors for the shaping of the interpretation of *illā*. This shows that these interpretations are debatable. Indeed, the fact that tafsīr scholars have attributed different meanings to *illā* in the same verse indicates that this issue is a matter of debate.

Different interpretations of *illā* will not only provide richness of interpretation but also make possible to understand some verses in a different way. It should also be stressed that if it is possible to attribute different meanings to *illā* in the Arabic language and these different meanings have been used by some scholars, it should also be possible to interpret other verses, which include *illā*, according to these different meanings. We can say that this is possible at least linguistically. In fact, some tafsīr scholars gave different meanings to *illā*, rather than the exception, in some verses, by taking these linguistic possibilities into account. However, it would not be correct to interpret *illā* in every verse differently, just because of the linguistic possibility. Even though the possibilities and limits of the language is an indispensable element in the Qur'ān interpretation, it is not the only element. In this respect, the interpretation of the Qur'ān should not be reduced completely to the possibilities of the language. In addition to the language, the integrity of the Qur'ān and other principles which help to determine the meaning of the Qur'ān should be taken into consideration.

In conclusion, because of this research was exploratory research, new researches are needed to examine the consequences of using a different meaning of *illā* to interpret the verses of the Qur'ān. This can be achieved by focusing on a certain topic or some verses. Thus, this research provides a theoretical basis for future researches and discussions about the issue.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

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

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 39, Yıl/Year: 2019 (Haziran/June)

**İSLAM HUKUKU AÇISINDAN ONLINE ALIŞVERİŞTE TESLİMİN
GERÇEKLEŞMEMESİNE BAĞLI GARAR VE SONUÇLARI**

*Al-Garar Caused by Lack of Delivery of Good in Online Shopping in Terms
of Islamic Law*

Nazan LİLA

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İslam Ekonomisi ve Finansı Ana Bilim Dalı - Res. Asst.,
Sakarya University, Research Center for Islamic Economics and Finance,
Sakarya/Turkey

nazankapici@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4858-233X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 05/03/2019

Kabul Tarihi/Date Accepted: 24/05/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2019

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.535820>

Atıf/Citation: Lila, Nazan. "İslam Hukuku Açısından Online Alışverişte Teslimin Gerçekleşmemesine Bağlı Garar ve Sonuçları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 253-279.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

İslam Hukuku Açısından Online Alışverişte Teslimin Gerçekleşmemesine Bağlı Garar ve Sonuçları

Öz

İslam hukukunda model akit olarak ele alınan satım akdinin mebinin teslimi açısından herhangi bir belirsizlik barındırmaması, fukahanın önemle üzerinde durduğu bir husustur. Fıkıh alimlerinin bu hususta dikkatli davranmalarının sebebi, akitte taraflar arasında çıkması muhtemel bir anlaşmazlığı önlemektir. Satım akdinde kabzın gerçekleşmemesine bağlı olarak meydana gelen belirsizliğin iki yönlü olduğu görülmektedir. Söz konusu iki cihet, mebinin vasıflarındaki belirsizlik ile mebinin teslim edilmesi konusundaki belirsizliktir. Mebinin vasıflarındaki belirsizlik, genellikle mebinin akit meclisinde mevcut olmamasından (gaip olmasından) kaynaklanmaktadır. Mebinin madum ve kabzedilmemiş olması da çoğunlukla teslim edilebilirlik noktasında belirsizliğe yol açmaktadır. Günümüzde yaygınlaşmış olan internet üzerinden alışveriş, mebinin teslimi konusunda fıkhi açıdan birtakım belirsizlikler barındırmaktadır. Bu sebeple online alışverişin fıkhi mahiyetinin ele alınarak garar barındıran durumların incelenmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmada, online alışverişlerde mebinin teslimi açısından garar barındıran durumlar metodolojik veri analizi yöntemiyle ele alınacak olup konunun teorik ve pratik boyutu aydınlatılacaktır. Bu çalışma, modern bir uygulama olan online alışverişin fıkhi kaideleri çerçevesinde değerlendirilmesi konusunda literatüre katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Garar, Teslim, Online Alışveriş, Mesafeli Satım.

Al-Garar Caused by Lack of Delivery of Good in Online Shopping in Terms of Islamic Law

Abstract

In Islamic law, the contract of sale, which is considered as a model contract, must not contain any uncertainty (garar) in terms of delivery of the good. The reason why the Fiqh scholars are cautious about this is to prevent a possible dispute between the sides in contract. On the other hand, shopping on the internet - as a distance sale - which has become widespread nowadays, has some uncertainties regarding the delivery of the good. For this reason, it is important to examine the state of the online shopping in terms of fiqh rules and to examine the situations that contain the uncertainty. In this study, the situations that contain the uncertainty in terms of the delivery of the good will be handled with methodological data analysis. In this way, the theoretical and practical aspects of the subject will be clarified. This study will contribute to the literature on the evaluation of the online shopping under the fiqh rules.

Keywords: Islamic Law, Uncertainty, Delivery, Online Shopping, Distant Sales.

Giriş

Satım akdinde mebinin akit esnasında mevcut olmaması yahut henüz satıcısının eline geçmemiş olması, mebinin vasıfları ve alıcıya teslim edilebilirliği noktasında belirsizliğe yol açmaktadır. Fakihler bu durumu, taraflar arasında anlaşmazlığa yol açabilecek bir etken olarak gördüğünden, satım akdinde mebinin müşteriye teslim edilmesi konusunda birtakım tedbir ve gereklilikler getirmişlerdir. Söz konusu tedbirlerin amacı, mebinin teslim edilememesi sebebiyle akitte meydana gelecek gararın¹ önüne geçmektir. Bu tedbirler arasında akit meclisinde bulunmayan malın, mevcut olmayan (ma'dûm) malın

1 İslam hukukunda akdin, haksız kazançta yol açacak ölçüde kapalılık ve belirsizlik taşıması durumuna garar denir. Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Garar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 366.

ve kabzedilmemiş malın satımı hususunda getirilen kayıt ve sınırlamalar zikredilebilir.

Satım akdinde kabzın gerçekleşmemesine bağlı olarak meydana gelen belirsizliğin iki yönlü olduğu görülmektedir. Söz konusu iki cihet, mebinin vasıflarındaki belirsizlik ile mebinin teslim edilmesi konusundaki belirsizliktir. Mebinın vasıflarındaki belirsizlik, genellikle mebinin akit meclisinde mevcut olmamasından (gaip olmasından) kaynaklanmaktadır. Mebinın madum ve kabzedilmemiş olması da çoğunlukla teslim edilebilirlik noktasında belirsizliğe yol açmaktadır. Bu sebeple çalışmada, teslimin gerçekleşmediği satım akdinde garar (belirsizlik) konusu; gaibin satımı, madumun satımı ve kabzedilmeyen malın satımı çerçevesinde değerlendirilecektir.

Bu çalışmada, öncelikle satım akdinde malın teslimi açısından belirsizliğe yol açan durumlar ele alınacak, akabinde günümüz uygulamalarından olan online alışverişlerde garar meselesi değerlendirilecektir. Bu bağlamda ilk kısmında mebinin akit meclisinde hazır olmaması, madum ve kabzedilmemiş olması sebebiyle oluşan garar ele alınıp dört mezhep fukahasının konuyla ilgili değerlendirmelerine yer verilecektir. Akabinde ise günümüz işlemlerinden olan online alışverişte ürünün teslimine bağlı gararın varlığı ve sebepleri ele alınıp değerlendirilecektir.

1. Kabzın Gerçekleşmediği Satım İşlemlerinde Garar ve Sonuçları

İslam hukukunda satım akdinde hem semenin hem mebinin karşılıklı teslim ve tesellümü söz konusu olmakla birlikte müstakil olarak “kabz” denildiğinde daha çok mebinin teslim alınması anlaşılmaktadır. Bunun sebebi, semenin çoğunlukla misli mal olmasından dolayı borç olarak zimmete taalluk etmesi ve helakinin akdin sıhhatini etkilememesidir. Alacak ve borcun çoğunlukla dış dünyadaki somut varlığa (ayna) taalluk ettiği mevide ise durum farklıdır. Mebinın helaki, akdin sıhhatine etki etmektedir. Dolayısıyla, özellikle muhtemel helak durumunun teslimin imkânsızlığına yol açması sebebiyle mebinin kabzı konusu, akitte gararın giderilmesi açısından önem kazanmaktadır. Netice itibariyle kabzı gerçekleşmeyen bir malın başkasına satılması işlemlerindeki gararın, teslim müktedir olamama ihtimalinden ve mevideki bilinmezlikten kaynaklandığı söylenebilir. Bu yasağa konu olan mallar hakkında ise üç görüş bulunmaktadır: tüm mallar, menkul mallar ve yalnızca gıdalar. Çalışmanın ilerleyen kısmında bu görüşlere ayrıntılı şekilde değinilecektir.

İslam hukukunda garar kavramı, cehalet ile yakından ilişkisi bulunan bir kavramdır. Her iki durumun da bilinmezlik ve belirsizlik içermesi bu kavramları birbirine yaklaştırmış, bu kavramların klasik fukaha tarafından bazen

birbiri yerine kullanılmasına neden olmuştur.² Bu açıdan garar ve cehalet farkının net şekilde ortaya konulması gerekmektedir. Maliki fakih Karâfi'ye göre garar ile cehalet arasında *umum-husus min vech* ilişkisi bulunmaktadır. Buna göre garar, -satım akdi özelinde ele alınırsa- mebinin teslim alınıp alınamayacağıнын bilinmemesi durumunu; cehalet ise mebinin vasıflarının bilinmemesi durumunu ifade etmektedir. Karâfi'ye göre garar ve cehalet farklı akitlerde ayrı ayrı bulunabilecekleri gibi, bir akitte beraber de bulunabilirler.³ Çağdaş araştırmacılarından Sıddık Emin ed-Darî'e göre ise garar ve cehalet arasında *umum-husus mutlak* ilişkisi bulunmakta olup garar daha kapsamlıdır. Buna göre her garar cehalet içermez, ancak her cehalet durumu garar barındırır.⁴ Ayrıca garar ve cehaletin eş anlamlı olduğunu savunan alimler de bulunmaktadır.⁵ Fıkıh alimleri nazarında iki kavramın birbiri ile ilişkili – veya bazılarına göre özdeş – olmasından dolayı çalışmada, teorik arka plan anlatılırken cehalet kapsamına giren belirsizlik durumlarına da yer verilecektir.

İslam hukukunda kabzın gerçekleşmediği satım işlemleri; gaibin (kişinin yanında olmayan malın), madumun (mevcut olmayan malın) ve kabzedilmeyen malın satımı olmak üzere üç başlık altında toplanabilir. Bu üç başlık birbiriyle bağlantılı olmakla beraber, konuyla ilgili hadislerde farklı şekillerde varid olmaları ve aralarındaki hüküm farklılığı sebebiyle ayrı ayrı değerlendirilmeleri daha isabetli görünmektedir. Çalışmanın bu kısmında, söz konusu üç başlık ele alınıp satım akdinde garara yol açması bakımından değerlendirilecektir. Bununla birlikte gaibin satımı, mebinin vasıflarındaki belirsizlik açısından; madumun ve kabzedilmeyen malın satımı ise teslimin imkânı açısından ele alınacaktır.

1.1. Gaibin (Satıcının Yanında Olmayan Malın) Satımında Garar ve Sonuçları

Gaip malın satımından maksat, mevcut olmakla beraber satıcının yanında olmayan malın satım akdine konu edilmesidir. Dolayısıyla gaibin satımı, madumun satımı ile birebir aynı anlamda kullanılmamaktadır. Klasik fıkıh eserlerinde gaibin satımı meselesi, çoğunlukla muhayyerliklerin ve akdin sıhhatini etkileyen unsurların konu edildiği kısımlarda ele alınmaktadır. Fıkıh alimleri arasında gaibin satımı hakkında birbirinden farklı görüşler bulunmasına rağmen fakihlerin çoğunluğu böyle bir satım akdine cevaz vermektedir. Bununla beraber gaibin satımı konusundaki cevaz mutlak değil, bazı kayıt ve

2 Necmeddin Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013), 80.

3 Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Karâfi, *el-Furûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 3: 432.

4 Sıddık Muhammed Emîn ed-Darîr, *el-Garar ve eseruhu fi'l-ukûd fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Cidde: Silsiletü Sâlih Kâmil li'r-Rasâilî'l-Câmiyye li'l-İktisâdi'l-İslâmî, 1416/1995), 60.

5 Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*, 83.

şartlara bağlıdır. Müşteri için görme muhayyerliğinin şart koşulması ile mebinin miktar, cins, tür, sıfat ve vadesinin akit esnasında belirtilme zorunluluğu bu şartlar arasında zikredilebilir.⁶ Fukaha burada, gaip malın satımında mevcut olan belirsizliği azaltarak taraflar arasında çıkması muhtemel anlaşmazlıkları önlemeyi amaçlamaktadır.

İmam Şafii başta olmak üzere fukahenin çoğunluğunun gaibin satımı ya-
sağına dair delilleri, Hz. Peygamber (sav)'in kişinin yanında olmayan mali
satmasını nehyeden rivayetidir.⁷ Ayrıca garar içeren satımın yasak oluşuna
dair rivayet⁸ de fukaha tarafından delil olarak kullanılmıştır. Nitekim gaip
malın konu edildiği satım akdinde mebinin vasıfları ve teslim edilebilirliği
noktasında var olan belirsizlik, akdin sıhhatini etkileyip tarafları anlaşmaz-
lığa götürebilecek niteliktedir.

Klasik fıkıh eserlerinde, akitte satıcının yanında mevcut olmayan mebinin
satımı konusunda yoğunluk kazanan tartışma noktası, mebinin müşteri tara-
fından görülmesi ile ilgilidir. Fıkıh alimleri, mebinin görülmesine dair farklı
ihtimaller üzerinde durmaktadır. Gaibin satımıyla ilgili olarak çoğunlukla
üzerinde durulan meseleler şunlardır:

- Mebinin müşteri tarafından akitten önce görülmüş olması,
- Mebinin bir örneğinin müşteri tarafından akit esnasında görülmesi,
- Mebinin satıcı tarafından tavsif edilerek satılması,
- Mebinin bir kısmının müşteri tarafından akit esnasında görülmesi.

Söz konusu meseleler, gaibin satımındaki belirsizliğin derecesinin tespiti
açısından önem taşıyan hususlardır. Bu sebeple bu kısımda fakihlerin bu me-
selelere dair görüş ve değerlendirmeleri ele alınacaktır.

Mebinin müşteri tarafından akitten önce görülmüş olması: Mebi alıcı ta-
rafından daha önce görülmüşse, mebide sonradan herhangi bir değişiklik ol-
madığı takdirde görmenin gerçekleştiği ve görme muhayyerliğinin sakıt ol-
duğu kabul edilir. Bununla beraber, önceki görmeden sonra mebide bir deği-
şiklik meydana gelmişse müşterinin görme muhayyerliği sakıt olmaz. Ayrıca
mebinin, satıcının elindeyken helak olması durumunda tazmin sorumluluğu-
nun satıcıda olduğu kabul edilir.⁹

6 Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 9: 291-292; Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb, *Mevahibu'l-celîl fi şerhi Muhtasarı Halîl* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1992), 4: 296; Muvaffakuddîn Ahmed. b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1406/1986), 6: 33.

7 Ebû Dâvud , "İcâre", 68; Tirmizî, "Büyû", 18; Nesâî, "Büyû", 60.

8 Müslim, "Büyû", 4; İbn Mâce, "Ticârât", 23; Ebû Dâvud, "Büyû", 24; Tirmizî, "Büyû", 17; Nesâî, "Büyû", 27.

9 Ali Haydar Efendi, *Dürreru'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkam* (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1424/2003), 1: 329; Muhammed b. Ahmed ed-Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî ale'ş-Şerhi'l-Kebîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 3: 24; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 186.

Mebinin bir örneğinin akitte müşteri tarafından görülmesi: Malın bir örneğini göstererek yapılan satım akdi, Hanefi ve Maliki mezhepleri tarafından caiz görülmüş olup misli (benzeri piyasada bulunan) mallar için geçerlidir. Burada malın bir örneğini görme, kendisini görme gibi kabul edilmiştir. Dolayısıyla müşterinin, malın bir örneğini görmesi durumunda görme muhayyerliği sakit olmaktadır. Ayrıca bu konuda oluşmuş bir teamülün bulunması da mezheplerin dayanak noktalarından biridir. Bununla beraber bu satım akidinde, müşterinin ayıp muhayyerliği mebiyi teslim alana kadar saklı tutulmaktadır. Ayrıca teslim alınan mebinin kalitesinin, görülen örnekten daha düşük olması durumunda vasıf muhayyerliği devreye girmektedir.¹⁰ Şafii ve Hanbelilerde ise gösterilen numune satım akdine dâhil edilmedikçe, mebinin bir örneğini görmek mebiyi görmek yerine geçmez. Zira mebinin örneğini müşteriye göstermek, mebinin tayin edildiği anlamına gelmez. Satıcının gösterdiği örneği de mebi ile beraber satması durumunda, mebinin tamamı görülmüş kabul edilir. Ayrıca gaip mebinin tavsif edilmesi konusunda selem akidindeki kriterler göz önüne alınmaktadır.¹¹

Mebinin satıcı tarafından tavsif edilerek satılması: Gaibin satımı ile ilgili bir diğer önemli konu da gaip mebinin tavsif edilerek satılmasıdır. Hanefi mezhebinde misli mallarda mebinin bir örneğini gösterme yöntemiyle satım kabul edilmişken, kıyemî mallarda mebinin tavsif edilme şartıyla satımına cevaz verilmiştir. Ancak burada, mebinin tüm özellikleri anlaşmazlığı ortadan kaldıracak şekilde tam olarak tavsif edilmelidir. Bununla beraber mebinin tavsif edilmesi, müşterinin görme muhayyerliğini düşürmez.¹² Şafii ve Maliki mezheplerinde de gaip mebinin tavsif edilerek satımı caiz olup buradaki tavsif etme, görme yerine geçmez.¹³ Hanbelilerde ise mebinin tavsifiyle yapılan satım akdinin caiz olduğu ve olmadığı yönünde iki farklı görüş bulunmaktadır. Mezhepteki zahir görüş, böyle bir satım akdinin geçerli olduğu yönündedir. Şafii mezhebinde olduğu gibi burada söz konusu edilen nitelemenin miktarı, selem akdine kıyasla tespit edilmiştir.¹⁴

Mebinin bir kısmının müşteri tarafından akit esnasında görülmesi: Gaip mebinin bir kısmının görülmesi ile yapılan satım akdi de konuyla ilgili değerlendirilmesi gereken meselelerdendir. Mebinin bir kısmının görülmesiyle ilgili te-

10 Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hukkâm*, 1: 324-325; Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1356/1937), 2: 5; Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, 3: 24.

11 Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 298; Ebû İshak İbrahim b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 4: 25.

12 Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 5: 295; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 5.

13 Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 291; Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, 3: 25.

14 İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 4: 25-26; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 33.

mel kriter, görülen kısmın mebinin tamamı hakkında fikir vermesi durumunda görmenin gerçekleşmiş olmasıdır.¹⁵ Hanefilere göre müşterinin, kıyemi mebinin bir kısmını görmesi durumunda akit caiz olmakla beraber görme muhayyerliği sakıt olmaz. Misli mallarda ise mebinin bir örneğini görmek, tamamını görmek gibi kabul edilir ve muhayyerlik sakıt olur.¹⁶ Şafiiler ve Hanbeliler, mebinin bir kısmını görme konusunda ikili bir ayrıma gitmişlerdir. Buna göre görülen kısım mebinin gaip olan kısmının bilinmesine yardımcı oluyorsa akit geçerli (sahih) olur, aksi takdirde ise akit geçersizdir.¹⁷ Malikilerde ise mebinin misli mal olması durumunda bir kısmının görülmesiyle yapılan satım akdi geçerli olur. Ancak mebi kıyemi bir mal ise mezhepteki zahir görüşe göre böyle bir satım akdi geçersizdir.¹⁸

Yukarıda zikredilen satım şekillerinin her biri, gaibin satımı meselesine dahil olup mebinin vasıfları konusunda belirsizlik içermektedirler. Bu sebeple mezhep alimlerinin, söz konusu satım şekilleri konusunda belirsizliği gidermeye yönelik birtakım tedbirler aldıkları görülmektedir. Mebinin bir kısmının görüldüğü akitte, görülen kısmın mebinin tamamı hakkında bilgi verecek nitelikte olması ve tavsif edilerek satımda tavsifin bilinmezliği giderecek yeterlilikte olması şartı söz konusu tedbirler arasında zikredilebilir. Bu tedbirler alındıktan sonra akitte hala mevcut olan az miktardaki gararın görme ve ayıp muhayyerliği ile telafi edilebileceği öngörülmektedir. Nitekim İslam hukukunda akdin sıhhatine etki eden belirsizlik, fahiş derecedeki belirsizlik olup az miktardaki belirsizlik fakihler tarafından doğal ve kaçınılamayacak bir durum olarak karşılanmaktadır. Fukahanın gaip mebinin satımı konusundaki bu tutumu, taraflar arasında anlaşmazlığa sebebiyet verme ihtimalinden dolayı garar içeren satım konusundaki hassasiyetlerinin bir göstergesidir.

2. Madumun (Mevcut Olmayan Malın) Satımında Garar ve Sonuçları

İslam hukukunda satım akdinde mebi ile ilgili getirilen en önemli şartlardan biri de “mevcut olma” şartıdır. Mebinin akit esnasında mevcut olma gerekliliği, fukaha tarafından akitteki belirsizlikleri giderme ve tarafları muhtemel anlaşmazlıklardan koruma amacına matuf olarak getirilmiştir. Mebinin mevcut olma şartı, Hanefi mezhebinde akdin in’ikad şartı olarak görülürken diğer mezhepler meseleyi “madumun satışının yasaklığı” çerçevesinde ele almışlar ve madum malın satımının akdi ifsat edeceğini söylemişlerdir.¹⁹ Netice itibarıyla akit esnasında mevcut olmayan malın satımı, İslam hukukunda mebinin

15 Darîr, *el-Garar*, 438.

16 Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hukkâm*, 1: 325-326.

17 Ebû Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 513-514; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 4: 24.

18 Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, 3: 24.

19 Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*, 207.

vasıflarının tam olarak bilinmemesi ve özellikle teslim edilmesi noktasında belirsizlik meydana gelmesi sebebiyle yasaklanmıştır.

Madum malın satımında garar konusu, gelecekte mevcut olması kesin ve şüpheli mallar için ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Zira söz konusu belirsizlik her iki durumda aynı değildir. Bu kısımda öncelikle madumun satımı konusu, gelecekte mevcut olması kesin ve şüpheli mallar için ayrı ayrı ele alınacak, akabinde ise mezhep ulemasının konuya dair görüşlerine yer verilecektir.

Gelecekte Mevcut Olması Şüpheli Malın Satımı: Satım akdinde mevcut olmayan malların bir kısmının gelecekteki mevcudiyeti şüphelidir. Satım akdinde mevcut olmayan mallar, tam madum ve kısmi madum olmak üzere ikiye ayrılır. Henüz cenin halinde bile olmayan hayvan yavrusu, tomurcuk halinde bile olmayan ağaç meyvesi tam madum mala örnek olarak verilebilir. Bu örneklerde de görüldüğü üzere tam madum mallar, akit anında hiçbir şekilde mevcut değildir.²⁰ Netice itibarıyla henüz cenin haline bile gelmemiş yavrunun ve tomurcuk haline gelmemiş meyvenin satımı, madumun satımı mesabesinde ve batıldır.²¹ Bu mahiyetteki bir belirsizlik, fahiş garar içermektedir. Kısmî madum malda ise başlangıç ve asıl mevcuttur. Verilen örneklerde, hayvanın cenin halinde yahut meyvenin tomurcuk halinde mevcut olduğu durumlarda mebi, kısmî madumdur. Mebinin gerek tam madum, gerekse kısmî madum olduğu durumda gelecekte mevcut olacağı konusunda bir kesinlik söz konusu değildir.²²

Fakihlere göre cenin halindeki yavrunun satımındaki butlanın gerekçesi; hayvanın hamile olup olmadığının, hamile ise doğacak yavrunun vasıflarının ve sağ doğup doğmayacağını kesin olarak bilinmemesidir.²³ Günümüz teknolojisiyle anne karnında yavru olup olmadığının tespiti mümkün olsa bile söz konusu akit, mebinin vasıfları ve teslim edilebilirliği konusunda garar içermeye devam etmektedir. Tomurcuk halindeki meyvenin satımı ise bu tomurcuğun afetten emin olunacak kadar büyümüş olması durumunda caizdir.²⁴ Meyvenin, afetten emin olunamayacak kadar küçük olması durumunda ise Hanefiler, meyvenin ağaç üzerinde bırakılıp bırakılmamasına bakarlar. Eğer akit, meyvenin ağaç üzerinde bırakılması şartıyla yapılmışsa caiz değildir. Ancak akdin kurulmasından sonra meyvenin toplanıp teslim alınması şartıyla yapılmışsa caizdir. Şafiiler ise afetten emin olunmayacak kadar küçük

20 Güney, Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar, 212.

21 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5: 138; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2: 18; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 4: 27.

22 Güney, Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar, 212.

23 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 18.

24 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5: 138.

meyvenin satımını, mutlak olarak caiz görmezler.²⁵ Burada fakihlerin, meyvenin afetten emin olması konusundaki hassasiyeti, mebinin teslim edilebilirliği noktasında akdi belirsizlik ve garardan arındırma amacına yöneliktir. Neticite itibariyle fukaha, akit esnasında madum olup gelecekte de tesliminde şüphe bulunan bir malı akde konu etmekten kaçınmıştır. Nitekim böyle bir akit, fahiş garar içereceğinden bâtil olur.

Gelecekte Mevcut Olması Kesin Malın Satımı: Gelecekte var olacağı kesin mebiye, buğdayın içindeki un ile susam veya sütteki yağ örnek olarak verilebilir. Bu tür mallar, klasik fıkıh eserlerinde madum olarak değerlendirilmiş olup bunlar mahsul olarak ortaya çıkarılmadan satımlarına cevaz verilmemiştir. Unun henüz buğdayın içindeyken satılması veya canlı hayvanın etinin satılması durumlarında, mebinin mevcut olması sebebiyle satışta belirsizlik bulunmadığı gerekçesiyle bu yasaklamaya itiraz edilmiştir. Nitekim satım esnasında buğdayın içerisindeki un ve canlı hayvanın eti mevcuttur. Ancak burada göz önüne alınması gereken iki belirsizlik sebebi daha vardır. Bu sebepler, mebinin niteliğinin bilinmemesi ve mebinin tesliminin ek masraflar gerektiriyor olmasıdır.²⁶ Bu belirsizlik sebepleri, fahiş belirsizlik kapsamında olup akdin sıhhatine etki edecek mahiyettedir.

2.1. Madumun Satışı Konusunda Mezheplerin Görüşleri

Mebinin akit esnasında mevcut olmaması, onun müşteriye teslimi noktasında belirsizlik meydana getireceğinden madumun satışı fakihlerin çoğunluğu tarafından yasaklanmıştır. Fukaha, madumun satışının yasaklığı ile ilgili çeşitli hadisleri delil getirmiştir. Hz. Peygamber'in garar içeren satım akdinden nehyettiğine dair olan rivayet²⁷ ile kişinin yanında olmayan şeyi satmasını yasaklayan hadis²⁸ bunlardandır. Bu hadiste Hâkim b. Hizâm'ın sorusu üzerine Hz. Peygamber, kişinin yanında olmayan malı satmasının yasaklığını ifade eden bir cevap vermektedir. Çalışmanın bu kısmında, dört mezhep âliminin madumun satımı ile ilgili görüşlerine yer verilecektir.

Hanefilerde madumun satışı caiz değildir. Mezhepte bu yasaklamanın temel gerekçesi, madumun ele alınması ve saklanması mümkün olmamasından dolayı mal olarak görülemeyeceği anlayışıdır. Zira fıkhıta mal olmayanın satışı yasaklanmıştır, dolayısıyla madumun satışı da batıldır. Buna örnek olarak, Hanefilerde kişinin akit anında mülkiyetinde olmayan belli bir miktar buğdayı satması verilmektedir. Böyle bir satım akdi, Hanefilere göre

25 Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsi, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1413/1993), 12: 195.

26 Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*, 226.

27 Müslim, "Büyû", 4; İbn Mâce, "Ticârât", 23; Ebû Dâvud, "Büyû", 24; Tirmizî, "Büyû", 17; Nesâî, "Büyû", 27.

28 İbn Mâce, "Ticârât", 20; Ebû Dâvud, "İcâre", 68; Tirmizî, "Büyû", 19; Nesâî, "Büyû", 60.

madumun satışı olarak kabul edildiğinden batıl görülmüştür.²⁹ Mezhepte madumun satışının iki istisnası; selem ve ıstısnâ' akitleridir. Kişinin malik olmadığı malı satmasına, selem ve ıstısnâ' akitleri vasıtasıyla cevaz verilmiştir. Bununla beraber, bu akitlerin sahih olabilmesi için bazı özel şartların yerine getirilmesi gerekir.

Şafii, Maliki ve Hanbeli mezheplerinde de madumun satışı batıldır. Buradaki butlan hükmü, Hz. Peygamber'in (sav) kişinin yanında olmayan malı satmasıyla ilgili yasağına ve mebinin tesliminin belirsizliği sebebiyle akitte oluşan garara binaen verilmiştir. Ayrıca fukaha, madumun satışının butlanı konusunda icma bulunduğunu ifade etmiştir.³⁰ Kişinin malik olmadığı malı satması da teslimin belirsizliği sebebiyle bu çerçevede değerlendirilmiş ve yasaklanmıştır. Havadaki kuşun ve sudaki balığın satımı buna örnek olarak gösterilebilir.³¹ Ayrıca mebinin kolaylıkla alınabilecek bir mesafede olması durumunda teslimin gerçekleşmiş kabul edileceği ve böyle bir akitte garar olmadığı ifade edilmiştir. Ancak mebinin teslim alınmasında zorluk ve meşakkat bulunuyorsa garar sebebiyle akit batıldır.³²

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in madumun satışına dair görüşleri, klasik dönem fukahasına nispetle esneklik arz etmektedir. Bu iki alime göre madumun satışı konusunda esas nokta, garar ilkesidir. Daha açık bir ifadeyle söz konusu yasağın illeti mebinin mevcut olmaması değil, bu akdin garar barındırmasıdır. Garar barındırmadığı sürece madum malın satımında bir sakınca yoktur. Onlara göre burada söz konusu olan durum, derhal teslim şartıyla madumun satışının yasak olmasıdır. Zira daha sonra mevcut olacağı kesin olan madum malın vadeli satımında bir sakınca yoktur.³³

Fıkıh alimlerinin madumun satışının yasaklığı konusundaki hassasiyetleri, satım akdinin mebinin teslimi konusunda garar içermesi sebebiyledir. Bununla beraber selem ve ıstısnâ' akitlerinde madumun satımına, konuyla ilgili rivayetlere ve toplumun yaygın teamülüne dayanarak istisnai olarak cevaz verilmiştir. Madumun satımı konusunun, bu hususta örf meydana gelmesi ve ihtiyaç hâsıl olması gerekçesiyle caiz olabileceği yönündeki anlayış, usûl-ü fıkıh kuralları çerçevesinde değerlendirilmelidir. Madumun satımına ihtiyaç duyulması hususunda ise ihtiyacın boyutu, şiddeti ve kapsamına bakılmalıdır. Necmettin Güney'e göre, madum malın satımının yasaklığı genel

29 Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hukkâm*, 1: 177.

30 Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 258; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5: 223; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 4: 23.

31 Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 259.

32 İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 4: 23.

33 Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ* (Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1416/1995), 20: 542-543; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmu'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991), 2: 7.

ilke olarak kabul edilmelidir. Bununla beraber, madumun satımına ihtiyaç hasıl olduğu durumlarda ruhsat verilmelidir.³⁴

2.2. Mebinin Kabzdan Önce Satımında Garar ve Sonuçları

İslam hukukunda satım akdinde henüz kabzedilmemiş mebinin bir başkasına satılması durumu, taraflar arasında anlaşmazlığa müsait bir vaziyettir. Nitekim bu durumdaki mebi herhangi bir sebeple helak olma riskiyle karşı karşıyadır. Bu risk sebebiyle akitte mevcut olan bilinmezlik ve garar, akdi geçersiz kılacak mahiyettedir. Bu sebeple fakihler, mebinin kabzdan önce (satım, icâre gibi) ıvazlı bir akde konu edilmesi hususunda hassas davranmışlardır. Teberru akitlerinde ise niza ihtimali daha az olduğundan bu tür akitler söz konusu yasağın kapsamına dâhil edilmemiştir. Nitekim fakihlerin bir kısmı, konuyla ilgili nakli delilleri yorumlarken asıl gayenin, nizaa yol açabilecek kararı ortadan kaldırmak olduğunu ifade etmişlerdir.³⁵

Konuyla ilgili delili, Hz. Peygamber (sav)'den rivayet edilen hadisler teşkil etmektedir. Kabzdan önce satımın yasaklığı konusunda delil olarak kullanılan rivayetler, çoğunlukla gıda maddesinin ölçümden önce satımını yasaklayan,³⁶ satın alınan gıda maddesinin nakledilmeden satımını yasaklayan,³⁷ kişinin yanında olmayan şeyi satmasını yasaklayan³⁸ ve garar içeren satımı yasaklayan hadisten³⁹ oluşmaktadır. Söz konusu hadisler, fukaha tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu farklı yorumlamaların neticesinde kabz öncesi satım yasağına konu olan malların kapsamı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bununla beraber fukahanın, söz konusu yasağı genellikle garar ile gerekçelendirdikleri görülmektedir. Çalışmanın bu kısmında, dört mezhep ulemasının kabzdan önce satım yasağı ile ilgili görüşlerine yer verilecektir.

2.3. Kabz Öncesi Satım Hakkında Mezheplerin Görüşleri

İslam uleması, bazı malların kabz öncesi satımının yasak olduğu konusunda ittifak etmiştir. Bununla beraber hangi tür malların bu kapsamda olduğu hususunda ve bu yasağın tüm mülk edinme yolları hakkında genel mi, yoksa bazılarına özel mi olduğu hususunda ihtilaf halindedirler.⁴⁰

34 Güney, Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar, 211.

35 Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hukkâm*, 1: 236.

36 Buhârî, "Büyû", 54; Müslim, "Büyû", 30, 31, 32, 34; Ebû Davud, "İcâre", 65; Tirmizî, "Büyû", 56; Nesâî, "Büyû", 55.

37 Müslim, "Büyû", 33, 34; Ebû Dâvud, "İcâre", 65.

38 İbn Mâce, "Ticârât", 20; Ebû Dâvud, "İcâre", 68; Tirmizî, "Büyû", 19; Nesâî, "Büyû", 60.

39 Müslim, "Büyû", 4; İbn Mâce, "Ticârât", 23; Ebû Dâvud, "Büyû", 24; Tirmizî, "Büyû", 17; Nesâî, "Büyû", 27.

40 Sıddîk Muhammed Emîn ed-Darîr, "el-Kabz: suveruhû, ve bi hâssati'l-müstecidde minhâ ve ahkâmuhâ", *Mecelletü Mecme'l-Fıkhî'l-İslami*, 6/1 (1990): 478.

Hanefî mezhebinde konuyla ilgili olarak zikredilen genel kaide, akitlerde helakiyle akdin münfesihi olduğu bedellerde kabzdan önce tasarrufun yasak; helakiyle akdin münfesihi olmadığı bedellerde ise kabzdan önce tasarrufun caiz oluşudur.⁴¹ Bu kaideden hareketle Hanefilerde menkul malın kabzedilmeden önce satımının yasak olduğu konusunda ittifak vardır. Gayrimenkul malın kabzedilmeden satımı ise Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre istihsânen caizdir. İmam Muhammed ve Züfer ise gayrimenkulün de kabzdan önce satılmasının yasak olduğu görüşündedirler.⁴²

Hanefilerin, menkulün kabzdan önce satımının yasak oluşu konusundaki akli gerekçesi, menkul malın kabzedilmeden önce taşıdığı helak olma riski sebebiyle söz konusu akitte mevcut olan garardır. Satın alınan menkul malın kabzedilmeden önce satılması durumunda mal helak olursa ilk akit batıl olur, buna bağlı olarak ikinci akit de münfesihi olur. Dolayısıyla kabzedilmeyen malın satımında mebinin teslimi konusundaki garar, söz konusu akdin fesadına yol açmaktadır.⁴³ Nitekim yukarıda geçtiği üzere Hz. Peygamber garar içeren akitleri yasaklamıştır. Bu hususta menkul malın ilk satıcısına yahut üçüncü bir kişiye satılması arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.⁴⁴

Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un, gayrimenkulün kabzdan önce satımına istihsânen cevaz vermesi bu tür malların helak ihtimalinin nadir olması sebebiyledir. Şeyhayn, akde ehil olan kimselerin mütekavvim mal üzerinde yaptıkları satım akdinde asıl olanın sıhhat olduğu görüşündedirler. Onlara göre garar sebebiyle kabz öncesi satımın yasak olması arızî bir durumdur. Helak riski sebebiyle akitte mevcut olan garar, gayrimenkulün satımında söz konusu olmadığından, illet sebebiyle arızî olarak gelen yasaklık hükmü de ortadan kalkar ve gayrimenkulün kabzdan önce satımı caiz olur.⁴⁵ Bununla beraber onlar, gayrimenkulün deniz kenarında veya üst katta olması gibi helak riskinin mevcut olduğu durumlarda menkul gibi hüküm vermişler ve bu tür gayrimenkulün kabzdan önce satımının yasak olduğunu söylemişlerdir.

Şafiî mezhebine göre malın kabz öncesi satımı mutlak olarak yasaktır. Malın menkul veya gayrimenkul olması yahut gıda maddesi olup olmaması durumu değiştirmez. Aynı şekilde satım için satıcının izninin bulunması veya semenin ödenmiş olması (yani satıcının hapis hakkının olmaması) da durumu değiştirmez.⁴⁶ Şafiîlerin bu konuda getirdiği delil, kişinin kabzetmediği malda mülkiyetinin istikrar bulmayacağı düşüncesidir. Ayrıca kabzedilmemiş malın

41 Kâsani, *Bedâiu's-sanâi'*, 5: 181; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar*, 7: 370; Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hukkâm*, 1: 236.

42 İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar*, 7: 369.

43 Kâsani, *Bedâiu's-sanâi'*, 5: 180; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar*, 7: 369; Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hukkâm*, 1: 237.

44 Kâsani, *Bedâiu's-sanâi'*, 5: 180.

45 Kâsani, *Bedâiu's-sanâi'*, 5: 181; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar*, 7: 369.

46 Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 319, 326.

teslimden önce helak olma ihtimali de bir diğer akli gerekçedir. Malın helak olma ihtimalinin bulunması, teslimin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinde kesinlik olmaması anlamına gelir. Bu durum da garar barındırdığı için caiz görülmemiştir.

Şafiîler, Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un gayrimenkulün helakinin nadir olduğu veya tasavvur edilemeyeceği gerekçesiyle bu tür malları yasağın dışında tutmalarını da kabul etmemektedirler. Nitekim Şafiî alim Nevevî, kendi zamanında mevcut olan pek çok akarın helak riskine maruz olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷

Malikî mezhebinde gıda maddesi dışındaki mebinin kabzdan önce satımının caiz olduğu noktasında ihtilaf bulunmamaktadır. Gıda maddesinden ribevi olanların kabzdan önce satımının yasak olduğu konusunda da bir ihtilaf yoktur. Bununla beraber ribevi olmayan gıda maddesi hakkında İmam Malik'ten rivayet edilen iki görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden meşhur olanı ve mezhepte kabul edileni, ribevi olmayan gıda maddesinin de kabzdan önce satımının yasak olduğu şeklindedir.⁴⁸

Malikîlerin konuyla ilgili dayanağı, gıda maddesinin kabzdan önce satımını yasaklayan hadislerin delîlü'l-htâbıdır.⁴⁹ Nitekim Malikîlerde nassların delîlü'l-htâbının akli bir delil olarak kullanıldığı bilinmektedir. Buna göre nassda zikredilmeyenin hükmü, zikredilenin hükmünün zıddı şeklinde sabit olur.⁵⁰ Dolayısıyla hadislerde zikredilmeyen gıda maddesi dışındaki malların hükmü, bu malların kabzdan önce satımının caiz oluşudur. Netice itibarıyla Malikîlerde kabzetmeden satma yasağı (keyli, vezni veya adedi olsun) ölçüme tabi tutularak satılan gıda maddelerine münhasırdır. Mezhepte getirilen akli gerekçe ise gıdanın kabzdan önce satımının ribaya ve îne satışına yol açma tehlikesidir.⁵¹

Hanbelîler, kabzetmeden satma yasağı konusunda kural olarak kabzdan önce helakiyle akdin batıl olacağı mallarda kabzdan önce tasarrufun yasak; kabzdan önce helakiyle akdin batıl olmayacağı mallarda ise tasarrufun caiz olduğu görüşündedirler.⁵² Hanbelî mezhebinde kabzdan önce satım yasağına konu olan mallar, ölçüme tabi olarak satılan mallardır. Buna mukabil, ölçüme

47 Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 328.

48 Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 3: 163.

49 Ebu'l-Abbas Şihâbuddin el-Karâfi, *ez-Zahîra* (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1994), 5: 133.

50 Adem Çiftçi, *İbn Rüşd'ün Fıkıh Usûl ve Pratiğinde Delîlü'l-htâb* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007), 31.

51 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 164-166.

52 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 191.

tabi olmaksızın satılan malların kabzetmeden başkasına satımı caiz görülmüştür.⁵³ Üzerinde tevfiye hakkı⁵⁴ bulunan malların ölçümden önce taayyün etmemesi sebebiyle nehyi bu tür mallara münhasır kılmışlardır. Örneğin, bir yığının içerisinde bulunan bir kilo buğday taayyün etmemiştir, dolayısıyla kabzedilmeden satımı caiz değildir. Aynı buğdayın götürü usulü satılması durumunda ise mebi taayyün etmiş kabul edilir ve kabzedilmeden satımı caiz olur.⁵⁵ Buradaki tayin, kabz mesabesinde görülmüştür.⁵⁶

Hanbelîlerin bu konudaki delili, Hz. Peygamber'in "*Kim bir yiyecek satın alırsa, ondaki hakkını tam olarak alana kadar – teslim alana kadar – onu satmasın*" şeklindeki hadis-i şerifidir. Hanbelîler, Hz. Peygamber döneminde ağırlık ve hacim ölçüsüne tabi olarak satılan malların çoğunu gıda maddelerinin oluşturması sebebiyle hadiste gıdanın zikredildiğini söylemektedirler.⁵⁷ Mezhep ulemasının bu yorumundan, yasaklık hükmünün gıda olsun olmasın ölçüme tabi olarak satılan tüm malları kapsadığı anlaşılmaktadır. Hanbelîler ayrıca sayıyla ve uzunluk ölçüsüyle satılan malları da kıyas yoluyla ağırlık ve hacimle ölçülen mallara hükmen dâhil etmişlerdir. Onların yaptığı bu kıyasın illeti, bu tür mallarda da ağırlık ve hacimle ölçülen mallarda olduğu gibi tevfiye hakkı bulunmasıdır.⁵⁸

Hanefî ve Şafiî mezheplerinin bu noktada yasağın sınırlarını genişleten bir tutum sergiledikleri göze çarpmaktadır. Bu iki mezhebe göre söz konusu hadislerin illeti, öncelikle kabzedilmemiş malın satımında mevcut olan belirsizliktir. Bu belirsizlik, akdi fesada götürecektir niteliktedir. Şeyhaynın gayrimenkulü yasaktan istisna etmesi de mantıki açıdan yasağın illeti ile uyuşan bir tutumdur. Hanbelî mezhebinin de kabzdan önce satım yasağını garar ile gerekçelendirdiği görülmektedir.

3. Online Alışverişlerde Teslim İşleminde Garar ve Sonuçları

İnternet üzerinden alışveriş, son dönemde yaygınlaşan ve özellikle genç kuşak tarafından daha fazla benimsenen bir olgudur. İnternet alışverişi, müşteriye vakit kazandırması ve geniş bir pazarda ürünler ile fiyatları karşılaştırma imkânı sunması gibi sebeplerle tercih edilen bir yöntemdir. Bununla beraber

53 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 181; Mansur b. Yunus el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-kimâ' an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1403/1983), 3: 241.

54 Tevfiye hakkı, ölçüme tabi olarak satılan malların tesliminde satıcı tarafından ölçümün yapılmasına ilişkin müşteri lehine terettüp eden haklıdır.

55 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 181.

56 İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 4: 117.

57 İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 4: 116; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kimâ'*, 3: 241.

58 Buhûtî, *Keşşâfu'l-kimâ'*, 3: 241.

birçok tüketici, güvenlik kaygısı ve satıcıyla ürünü birebir görmeden malı satın alma gibi sebeplerle online alışverişe temkinli yaklaşmaktadır.⁵⁹ Ayrıca satın alınan ürünün teslimi noktasında teslimin zamanı, yeri ve gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusundaki belirsizlikler tüketicilerin online alışveriş tercihlerini olumsuz etkileyen unsurlardır. Çalışmanın bu kısmında online alışveriş, İslam hukuk kuralları çerçevesinde ürünün vasıfları ve tesliminde belirsizlik bulunup bulunmaması açısından değerlendirilecektir.

3.1. Online Alışverişte Takip Edilen Süreç

Konuyu İslam hukuku açısından değerlendirmeye geçmeden önce online alışverişte sürecin nasıl işlediğini görmekte yarar vardır. Online alışverişte tüketici, firmanın kendi internet sitesini veya marka/firma sınırı olmaksızın bu hizmeti sağlayan siteleri kullanarak alışveriş yapmaktadır. Burada müşteri, satın alacağı ürüne karar verdikten sonra sitedeki yönlendirmeleri takip ederek satın alma işlemini tamamlar. İşlem esnasında müşteriden adres, e-posta adresi ve telefon numarası gibi kişisel bilgiler istenir. Ardından müşterinin ödeme tercihini yapması istenir. Ödeme yöntemi olarak kapıda ödeme veya kartla ödeme şeklinde iki alternatif sunulur. Bazı siteler sadece kartla ödemeyi kabul etmektedir. Ayrıca satıcının hesabına eft gönderme gibi başka seçenekler de bulunmaktadır.

Müşterinin kartla ödemeyi tercih etmesi durumunda, kendisinden banka/kredi kartı bilgileri talep edilir. Müşteri kart numarasını ve ilgili diğer bilgileri girdikten sonra ürünün bedeli tahsil edilir. Ödeme tamamlandıktan sonra genellikle müşterinin mail adresine siparişin özeti gönderilir. Burada sipariş verilen ürüne dair bilgiler yer almaktadır. Bundan sonra sipariş edilen ürün, anlaşmalı kargo şirketi tarafından beyan edilen adrese teslim edilir.

Online alışverişte sipariş onayından önce müşteriden mesafeli satış sözleşmesini okuyup kabul etmesi istenir. Bu sözleşmede, satıcı ile müşterinin hak ve sorumluluklarına dair düzenlemeler yer almaktadır. Müşteri sözleşmeyi kabul etmekle, orada belirtilen sorumlulukları üstlendiğini de beyan etmiş olmaktadır. Ancak günümüzde internette alışveriş yapan çoğu müşterinin bu sözleşmeyi okumadan alışverişini tamamladığı görülmektedir. Bu durum, olası bir mağduriyet halinde müşterinin hak iddia etmesini hukuki olarak engellemektedir. Bu sebeple mesafeli satış sözleşmesinin müşteriler tarafından okunması, herhangi bir belirsizlik veya mağduriyet durumunda problemin sağlıklı bir şekilde çözüme kavuşturulmasını kolaylaştıracaktır.

59 Seden Algür – Funda Cengiz, “Türk Tüketicilere Göre Online (Çevrimiçi) Alışverişin Riskleri ve Yararları”, *Journal of Yaşar University* 22/6 (2011): 3667.

3.2. İslam Hukukuna Göre Online Alışverişin Mahiyeti

İslam hukukunda online alışverişi, elçi vasıtasıyla yapılan satım akdine benzetmek mümkündür. Nitekim burada alıcı ve satıcılar birbirleriyle yüz yüze iletişime geçmemekte, alışverişi üçüncü bir vasıtanın devreye girmesiyle tamamlamaktadırlar. Bu üçüncü vasıtanın, klasik dönemde genellikle elçi veya elçinin getirdiği mektup olduğu görülmektedir. Elçinin satım akdi kurmak için asil tarafın irade beyanını iletmesi icap mesabesinde ve icap karşı tarafa iletildiği anda akit meclisi teşekkül etmiş olur. Online alışverişte de alıcı ve satıcıların bulunduğu internet ortamı, tarafları bir araya getirmesi açısından elçi benzeri işlev yapmaktadır.

İslam hukukunda elçinin icabı karşı tarafa ulaştırmasıyla akit meclisi teşekkül etmiş olmaktadır. İnternet alışverişi açısından bakıldığında ise müşterinin ürünü görüp incelemesiyle meclis teşekkül eder. Müşterinin ürünü sipariş vermesi ise kabul mahiyetinde bir işlemdir. Satıcı, müşteri tarafından sipariş verilene kadar satışa sunduğu ürünü geri çekme ve internet sitesinden kaldırma hakkına sahiptir. Bu, klasik fıkihtaki rücu muhayerliğidir. Ancak sipariş verildikten sonra kabul gerçekleşmiş sayılır ve akit her iki taraf için de bağlayıcı hale gelir.

Burada satıcı olan firma, anlaşmalı olduğu kargo şirketine teslim konusunda vekâlet vermiş olmaktadır. Dolayısıyla satım akdindeki teslim işlemi akdin hukukundan kabul edildiği için teslim ile ilgili hak ve borçlar vekile, yani kargo şirketine aittir. Mebinin teslimi esnasında oluşan hasardan ise kasıt, ihmal ve kusuru olmadığı müddetçe kargo şirketi sorumlu değildir. Online alışverişte müşteri, kural olarak görmediği bir malı satın aldığı için görme muhayerliğine, mebinin ayıplı çıkma ihtimalinden dolayı da ayıp muhayerliğine sahiptir.

İslam hukukunda akdin kurulmasına dair ele alınan en önemli hususlardan biri, bağlayıcılık konusudur. İnternet alışverişlerinde bağlayıcılık çerçevesinde tartışılan meseleler, icabın mahiyeti ile sözleşmenin hazırlar arasında olup olmadığıdır. Türk hukukuna göre sözleşmenin “hazır olanlar” arasında mı, yoksa “hazır olmayanlar” arasında mı yapıldığını belirleyen unsur, tarafların doğrudan iletişim kurabilme imkânıdır. Türk Borçlar Kanunu’nun 4/2. maddesine göre, bilgisayar ve telefon gibi iletişim araçlarıyla doğrudan iletişim sırasında yapılan icap, hazırlar arasında yapılmış sayılır.⁶⁰ Buna göre söz konusu iletişim araçları kullanılsa bile doğrudan iletişim kurulmadığı durumlarda icap ve kabul, hazır olmayanlar arasında gerçekleşmiş kabul edilir. Sözleşmenin hazır olanlar ya da olmayanlar arasında kurulması, icabın bağ-

60 Mevzuat Bilgi Sistemi, “Türk Borçlar Kanunu”, erişim: 26 Nisan 2019, <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6098.pdf>.

layıcılık süresi ve kabulün anında muhataba yöneltilip yöneltilmemesi açısından önem arz etmektedir.⁶¹ Burada icabı yapan tarafın bağlayıcılık süresi, icabın karşı tarafa ulaşma süresinin ve muhatabın düşünüp irade beyanını iletme süresinin toplamından ibarettir.⁶²

Sözleşmenin sağlıklı şekilde kurulması açısından internet alışverişlerinde icap ile icaba davet arasındaki farkın izah edilmesi önem arz etmektedir. Bir ifadenin/beyanın icap olup olmadığını anlamada temel nokta, beyanı yöneltenin bağlanma iradesidir. Bağlanma iradesi durumdan anlaşılıyorsa, aksi belirtilmedikçe bu bir icap kabul edilir. Türk Borçlar Kanunu'nun konuya dair 8. maddesi şöyledir:⁶³

“Öneren, önerisi ile bağlı olmama hakkının saklı olduğunu açıkça belirtirse veya işin özelliğinden ya da durumun gereğinden bağlanma niyetinde olmadığı anlaşılırsa, önerisi kendisini bağlamaz.

Fiyatını göstererek mal sergilenmesi veya tarife, fiyat listesi ya da benzerlerinin gönderilmesi, aksi açıkça ve kolaylıkla anlaşılmadıkça öneri sayılır.”

Borçlar Kanunu'nun yukarıdaki hükmü emredici bir hüküm olmayıp, kişinin bağlanma iradesi konusunda aksini belirtmesi mümkündür. Kişinin beyanıyla hukuki açıdan bağlı olmadığını açıkça ifade etmesi durumunda icap değil, icaba davet gerçekleştirilmiş olur. Burada kişi, karşı tarafı bir icapta bulunmaya davet etmiş olmaktadır. Ayrıca işin özelliğinden veya durumun gereğinden de kişinin bağlanma niyetinde olmadığı anlaşılabilir. Ürünün reklam amaçlı sergilenmesi buna örnek olarak verilebilir. Burada ürünü sergileyenin, o ürünü satma amacında olmadığı açıktır. Bu itibarla internet sitesinde ürünün reklam amaçlı teşhirini icaba davet olarak; satış amaçlı teşhirini ise icap olarak yorumlamak mümkündür.

3.3. Online Alışverişte Müşteri Açısından Garar Barındıran Durumlar

Online alışverişte müşteri açısından belirsizlik barındıran durumlar, temelde mebinin vasıflarındaki ve kusursuz olarak teslim edilebilirliği noktasındaki belirsizliktir. Çalışmanın bu kısmında mebinin vasıflarındaki ve teslimi noktasındaki belirsizlik ayrı ayrı değerlendirilecektir.

3.3.1. Online Alışverişte Mebinin Vasıflarındaki Belirsizlik

Online alışverişte mebinin vasıfları konusundaki belirsizlik, mebinin müşteri tarafından görülmemesinden kaynaklanmaktadır. Burada öne çıkan nokta, internet sitesinde satıcı tarafından ürünün özellikleri hakkında bilgilendirme

61 N. Engin Sokullu, “Sözleşmenin Kurulması İcap ve Kabul”, erişim: 26 Nisan 2019, <https://ozay.av.tr/publication/sozlesmenin-kurulmasi-icap-ve-kabul>.

62 İstanbul Üniversitesi Hukuk Ders Notları, “Hukuki İşlem (Sözleşme)”, erişim: 26 Nisan 2019, <https://borclarhuku.wordpress.com/2-hukuki-islem-sozlesme/>.

63 Mevzuat Bilgi Sistemi, “Türk Borçlar Kanunu”, erişim: 26 Nisan 2019, <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6098.pdf>.

yapılması meselesi ile ürünün bir örneğinin fotoğrafının siteye konulmasının görme muhayyerliğini düşürüp düşürmediği konusudur. Burada mebinin misli ve kıyemi mal olma durumlarını ayrı ayrı değerlendirmek yerinde olacaktır.

Satım akdinde mebinin görülmüş sayılması için klasik eserlerdeki kriter, mebi hakkında genel anlamda bilgi verecek bir görmenin gerçekleşmesidir, yoksa mebinin tamamının görülmesi değildir. Bu bağlamda online alışverişte misli mal cinsinden bir ürünün satımında ürünün bir örneğinin fotoğrafının internet sitesinde yer alması konusu, görme muhayyerliği açısından önem taşımaktadır. Sipariş esnasında ürünün bir örneğinin fotoğrafı ile beraber ürünün boyutu, rengi, cinsi, türü ve yapıldığı malzeme gibi özellikleri hakkında da bilgi verildiği durumlarda ürünün fotoğrafını görmenin, görme muhayyerliğini düşürdüğünü kabul etmek zor görünmektedir. Nitekim çoğu durumda internet sitesine konulan fotoğraf vasıtasıyla ürün hakkında istenen şekilde bilgi edinmek mümkün olmamakta, ürüne ait fotoğrafların müşteriye yanıtılabildiği görülmektedir. Ürünün fotoğrafı, hangi açıdan ve ne kadar mesafeden çekildiğine bağlı olarak bile değişiklik arz etmekte olup müşteriye yanlış yönlendirebilmektedir. Bu açıdan kanaatimizce fotoğrafın varlığı, müşterinin görme muhayyerliğini düşürmemektedir. Burada ürün hakkındaki bilgilendirmeler, söz konusu satım akdini tavsifle satıma daha yakın hale getirmektedir.

Sitede ürüne ait söz konusu açıklamalar bulunmaksızın sadece fotoğraf ile bilgilendirme yapmanın ne derece sağlıklı olduğu hususu da tartışmaya açık bir meseledir. Nitekim fotoğraf vasıtasıyla ürün hakkında belirsizliği giderecek derecede yeterli bilgi edinmek zor görünmektedir. Bu sebeple kanaatimizce sadece fotoğrafın görülmesi, görme muhayyerliğini düşürmez. Ayrıca yukarıda zikredilen muhtemel tüm durumlarda müşterinin ayıp muhayyerliğinin baki olduğunu ifade etmek gerekir. Kıyemi mallarda ise hiçbir mal birbirine tam olarak benzemediği için mebinin örneğinin internet sitesinde gösterilmesi mümkün değildir.

Konuyla ilgili bir diğer muhtemel durum ise fotoğraf olmaksızın ürünün vasıflarının yazılı olarak sitede belirtildiği satım akdidir. Bu durum, klasik eserlerde geçen "tavsifle satım" a benzetilebilir. Ürünün kıyemi bir mal olması durumunda tavsifle satım geçerli olup müşterinin görme ve ayıp muhayyerlikleri bakidir. Bununla beraber ürünün, hakkındaki kapalılıkları giderecek ve nizaa mahal bırakmayacak derecede tavsif edilmesi gerekmektedir. Ürünün misli mal olması durumunda da akit, tavsifle satım akdi mesabesinde olup satıcının borcu zimmete taalluk eder. Satıcı, sitede vasıflarını belirttiği ürünün mislini müşteriye teslim etmekle yükümlü olur. Bununla beraber müşteri, ürünün rengi veya sair vasıflarına dair özel bir tercihte bulunduyorsa bu tercihin satıcı tarafından dikkate alınması gerekir. Misli malın tavsifle sa-

tımında da müşterinin görme ve ayıp muhayyerlikleri saklıdır. Ayrıca ürünün, müşterinin istediği özelliklere uygun olmaması durumunda müşterinin vasıf muhayyerliği bulunmaktadır.

Online alışverişte, sipariş edilen ürünün özellikleri ile satıcının iletişim bilgileri hakkında müşteriye bilgi verilmelidir. Mesafeli Sözleşmeler Yönetmeliği'nin 5/1. maddesine göre müşteri, satıcı tarafından sözleşme konusu malın temel nitelikleri, satıcı veya sağlayıcının adı veya unvanı ile açık adresi, telefon numarası ve benzeri iletişim bilgileri, malın tüm vergiler ve ek masraflar dâhil toplam fiyatı ile ödeme, teslimat ve ifaya ilişkin bilgiler hakkında bilgilendirilmek zorundadır.⁶⁴

3.3.2. Ürünün Ayıplı Çıkması veya Olası Hasar İle İlgili Belirsizlik

Konuyla ilgili olarak değinilmesi gereken bir diğer önemli mesele de ürünün ayıplı çıkması durumudur. Ürünün ayıplı çıkması durumunda fıkhen müşterinin ayıp muhayyerliği bulunmaktadır. Ancak burada konumuzla ilgili önem arz eden husus, ayıp muhayyerliğini kullanma noktasında pozitif hukukta ve online alışverişlerde yer alan sözleşmelerde müşterinin tercih hakkının bulunup bulunmadığı meselesidir. Ayrıca ürünün teslimi sırasında oluşabilecek hasardan hangi tarafın sorumlu olduğu hususu da önem arz etmektedir. Bu çerçevede ilgili hususlara dair Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun ile Mesafeli Sözleşmeler Yönetmeliği'ne başvurulacaktır.

Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun'un 11/1. maddesine göre, alışverişte ürünün ayıplı çıkması halinde tüketiciye ürünü iade edip bedelini geri alma, başka bir ürünle değişim, kusur oranında bedelden indirim ve ücretsiz onarım talep etme hakkı tanınmıştır. Müşteri, maldaki ayıbı 30 gün içinde satıcıya bildirdiği takdirde bu seçeneklerden birini tercih ederek kusuru telafi ettirebilmektedir.⁶⁵ İlgili maddedeki hükmün, müşteriye İslam hukukundan daha geniş seçenek tanıdığı söylenebilir. Nitekim İslam hukukunda fukahanın çoğunluğuna göre müşterinin, mebide meydana gelen ayıp nedeniyle bedelden indirim talep etme gibi seçenekleri bulunmamaktadır. Müşteriye tanınan tercih hakkı, sadece akdi feshederek mebiyi iade etme ve parasını geri alma yahut akdi devam ettirme konusundadır.⁶⁶

Bilindiği üzere online alışverişte teslimat, kargo şirketi tarafından yapılmaktadır. Müşteri malı fiilen teslim aldığı anda doğrudan satıcı ile değil, kargo şirketinin çalışanı ile muhatap olmaktadır. Bu açıdan müşterinin, teslimatı yapan kişi ayrılmadan ürün paketini açarak kontrol etmesi üründeki muhtemel

64 Resmi Gazete, "Mesafeli Sözleşmeler Yönetmeliği", erişim: 27 Kasım 2018, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/11/20141127-6.htm>.

65 Resmi Gazete, "Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun", erişim: 21 Kasım 2018, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/11/20131128-1.htm>.

66 Ali Bardakoğlu, "Ayıp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 246-247.

ayıp veya hasarları fark etmesi açısından önem arz etmektedir. Teslimat esnasında üründe ayıp tespit etmesi durumunda müşteri, kargo görevlisine hasar tespit tutanağı tutturarak üründeki ayıbın, tercih edeceği yollardan biriyle telafi edilmesini isteyebilir.

Konuyla ilgili değinilmesi gereken bir diğer mesele ise ürünün teslimi sırasında oluşabilecek hasarlardan kimin sorumlu olacağı konusudur. Mesafeli Sözleşmeler Yönetmeliği'nin 17/1-2. maddesine göre satıcı, ürünün müşteriye teslimine kadar geçen sürede oluşan kayıp ve hasarlardan sorumludur. Bununla beraber müşterinin, satıcının belirlediği taşıyıcı dışında başka bir taşıyıcı ile ürünün gönderilmesini talep etmesi durumunda, ürünün ilgili taşıyıcıya tesliminden itibaren oluşabilecek kayıp ya da hasardan satıcı sorumlu değildir.⁶⁷ Netice itibariyle ilgili yönetmeliğe göre ürünün, müşteriden gelen talep üzerine satıcının anlaşmalı olduğu kargo şirketinin dışındaki bir şirket vasıtasıyla gönderilmesi durumunda satıcı, teslimat esnasında oluşacak hasardan sorumlu tutulamaz.

Online alışverişle ilgili değinilmesi gereken bir diğer önemli konu gayri maddi malların online satımıdır. Bilgisayar programları ve yazılımları gibi gayri maddi mallarda nelerin ayıp sayılabileceği, akittteki belirsizliği gidermek açısından önem arz etmektedir. Bu çerçevede programda yer alan fonksiyonun düzgün çalışmaması, fonksiyon noksanlığı, kapasite kaybı, hesaplama düşüklüğü ve bilgisayarı yavaşlatan durumların, özellikle de virüslerin varlığı birer ayıp olarak değerlendirilmektedir.⁶⁸ Gayri maddi malların ayıplı çıkması durumunda da hukuki süreç, yukarıdaki gibi işlemekte olup tüketici, seçimlik haklarından birini kullanabilmektedir.

3.3.3. Mebinin Teslimi Konusundaki Belirsizlik

Online alışverişle ilgili değinilmesi gereken bir diğer önemli konu, ürünü teslim yükümlüğü ile teslim tarihine ilişkin problemlerdir. Öncelikle sipariş edilen ürünün teslimiyle ilgili tüm süreçlerden satıcının sorumlu olduğunu belirtmek gerekir. Mesafeli Sözleşmeler Yönetmeliği'nin 16. maddesine göre satıcı, siparişin kendisine ulaşmasından itibaren en geç otuz gün içinde ürünü müşteriye teslim etmekle yükümlüdür. Ayrıca satıcının teslim dair yükümlülüğünü yerine getirmemesi durumunda, müşterinin satım akdini feshetme imkânı vardır. Sipariş konusu mal ediminin yerine getirilmesinin imkânsızlaştığı hallerde ise satıcı, bu durumu öğrendiği tarihten itibaren üç gün içinde tüketiciye bildirmek ve varsa teslimat masrafları da dâhil olmak üzere tahsil edilen tüm ödemeleri bildirim tarihinden itibaren en geç on dört gün içinde

67 Resmi Gazete, "Mesafeli Sözleşmeler Yönetmeliği", erişim: 27 Kasım 2018, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/11/20141127-6.htm>.

68 Orhan Kuzu, "Elektronik Mallar Sektöründe Tüketici Hukuku ve Uygulamaları", *II. Tüketici Hukuku Sempozyumu Tebliğ Metinleri* (Ankara: Bilge Yayınevi, 2013), 124-125.

iade etmekle yükümlüdür.⁶⁹ Ayrıca Mesafeli Sözleşmeler Yönetmeliği'nin 9/1. maddesine göre müşterinin, malı teslim almasından itibaren on dört gün içerisinde hiçbir sebep göstermeksizin – bazı istisnalar bulunmakla beraber – malı iade etme (cayma) hakkı bulunmaktadır. Buna ilaveten müşterinin, cayma hakkının olduğu durumlarda bu hakkın kullanılma şartları, süresi, usulü ve satıcının iade için öngördüğü taşıyıcıya ilişkin hususlar hakkında da bilgilendirilmesi gerekmektedir. Mevzuattaki bu şart ve uygulamalar fıkhi açıdan caiz olup sözleşmedeki gararı ortadan kaldırmaya yardımcı olmaktadır.

Bedelin teslimi konusunda ise kapıda ödeme ve kartla sanal ortamda ödeme olmak üzere iki tür teslim yöntemi vardır. Bu yöntemlerden kapıda ödemeyi, satıcının vekiline yapılan ödeme gibi değerlendirmek mümkündür. Online ödeme ise elçi vasıtasıyla yapılan ödemeye benzetilebilir. Burada internet ortamı vasıtasıyla hesaptan bedelin ödendiği kanal, işlevi bakımından elçi gibidir.

Gayri maddi malların teslimi de online alışverişte garar açısından değerlendirilmesi gereken bir konudur. Bu tür mallar, kopyalanıp çoğaltılmasını engellemek amacıyla bazı kodlar veya şifreler aracılığıyla satılmakta olup bunların tesliminde yazılımın kendisinden ziyade onu kullanmaya hazır hale getirecek kodun teslimi önemlidir. Bu yazılımların teslimi; flash bellek, DVD, CD ve USB bellek gibi medyalara kaydetme veya bilgisayar ortamında indirme olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir. Birinci şekilde, menkul malların kabzına dair hükümler dikkate alınır ve bu cihazların alıcıya (elden) verilmesiyle teslim tamamlanmış olur. İkinci şekilde ise içerisinde kod veya şifrelerin de yer aldığı ilgili dosyanın alıcının e-postasına gönderilmesiyle (veya bu linki içeren sayfaya yönlendirilmesiyle) teslim işlemi hükmen tamamlanmış olur. Ayrıca yazılım için gerekli olan kodlar evin anahtarına benzetilirse, anahtarın teslim edilip evin kullanımına izin verilmesinin hükmen teslim sayılması gibi kodların verilmesi de hükmen teslim olur. Satım konu olan yazılımın bilgisayara indirilmesi ise menkul malın nakliyesine benzemektedir.⁷⁰ Alıcı, söz konusu ürünü bilgisayara indirdikten sonra onu teslim almış kabul edilir ve bu andan itibaren satıcının teslimle ilgili sorumluluğu sona erer. Alıcı, ürünü kontrol ettikten sonra cayma ve varsa ayıpla ilgili seçimlik haklarını kullanabilir.

69 Resmi Gazete, "Mesafeli Sözleşmeler Yönetmeliği", erişim: 27 Kasım 2018, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/11/20141127-6.htm>.

70 Mustafa Kisbet, *İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010), 95-96.

Sonuç

İslam hukukunda, akitte taraflar arasında çıkması muhtemel anlaşmazlıkları önlemek ve akdin işleyişini istikrara kavuşturmak amacıyla belirsizlik ve aldanma içeren durumların mümkün olduğunca önüne geçilmesi amaçlanmıştır. Bu sebeple satım akdinde garar konusu, klasik dönemde fıkıh alimlerinin özellikle üzerinde durdukları bir mesele olagelmıştır. Bu çerçevede fukaha gaibin, madum ve kabzedilmemiş malın satımı konusunda belirli şart ve sınırlamalar getirmiştir.

Günümüzde klasik döneme nispeten daha karmaşık ve hızlı hale gelen ticari işlemler, belirsizlik ve aldanmaya açık yönler barındırmaları sebebiyle garar cihetinden ele alınıp incelenmelidir. Söz konusu işlemlerden biri de günümüzde yaygınlaşmış olan online alışverişlerdir. Ürünü görmeden satın almak, ürün özellikleri hakkında sanal ortamda verilen bilgilerle yetinmek durumunda kalmak, ürünün ayıpsız ve hasarsız şekilde teslim edileceğinden emin olamamak gibi durumlar online alışverişi garar barındıran, aldanmaya açık bir işlem niteliğine büründürmektedir. Online alışverişte söz konusu olan belirsizlik, mebinin vasıfları ile sağlam olarak teslim edilebilirliği konusunda yoğunlaşmaktadır.

Online alışverişte, internet sitesinde ürünün vasıflarıyla ilgili yapılan açıklamalar akitteki belirsizliği nispeten azaltıp işlemi "tavsifle satım" haline getirmektedir. Tavsifle satıma da fıkıh alimleri cevaz vermektedirler. Ancak akitte, mebinin özelliklerinin mebi hakkındaki kapalılığı ortadan kaldıracak kadar açıklanması gerekmektedir. Bununla beraber müşterinin, ürünün veya (misli mallarda) bir örneğinin fotoğrafını görmüş olması durumunda bile görme muhayyerliğinin düşmeyeceğini ifade etmek gerekir. Zira ürüne ait fotoğraflar, bazı durumlarda aldatıcı ve yanıltıcı olabilmektedir. Netice itibarıyla online alışverişte mebinin yeterince tavsif edilmemesi durumunda akdin caiz olmayacağını söylemek mümkündür.

İslam hukukunda akitteki belirsizlikten doğan anlaşmazlığı önlemeye yönelik olarak getirilen muhayyerliklerin, pozitif hukukun ilgili kanun ve yönetmeliklerinde de mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede pozitif hukukta yer alan, malı kusur sebebiyle iade etme hakkı fıkıhtaki ayıp muhayyerliğinin; sebepsiz iade etme (cayma) hakkı ise görme muhayyerliğinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Mevzuata göre online alışverişte ürünün teslimi konusundaki sorumluluk, kargo şirketinin, satıcının anlaşmalı olduğu şirket olup olmamasına göre değişiklik göstermektedir. Eğer müşteri tarafından satıcının anlaşmalı olduğu kargo şirketi tercih edilmişse, ürünün müşteriye teslimine kadar geçen süreçteki hasardan satıcı sorumlu olur. Müşterinin, anlaşmalı kargo şirketi dışında

bir taşıyıcıyı tercih etmesi durumunda ise ürünün taşıyıcıya teslimi ile satıcının sorumluluğu sona erer. Bu durumda müşteri, ürünün taşınması esnasında oluşan hasardan satıcıyı sorumlu tutamaz.

Kanaatimizce online alışverişte ortaya çıkan belirsizliği gidermeye yönelik tedbirler, İslam hukukunda olduğu gibi pozitif hukukta da yer almaktadır. Bununla beraber akitteki belirsizlik sebebiyle meydana gelen aldanma ve anlaşmazlık durumları, çoğunlukla internet kullanıcılarının mevzuat hakkında yeterince bilgi sahibi olmamalarından kaynaklanmaktadır. Gönderilen ürünün vasıfları ve teslimi ile ilgili herhangi bir anlaşmazlık durumunda takip edilecek hukuki sürecin tam olarak bilinmemesi, bu tür durumlarda mağduriyet yaşanmasına sebep olmaktadır. Müşterilerin siparişlerini onaylamadan önce sitede yer alan mesafeli satış sözleşmesini okumaları, kendi hak ve sorumluluklarını bilmeleri açısından önem arz etmektedir. Buna ilave olarak mevzuatta fıkhi açıdan gerekli olan garar önleyici tedbirlerin alınmış olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Algür, Seden – Cengiz, Funda. “Türk Tüketicilere Göre Online (Çevrimiçi) Alışverişin Riskleri ve Yararları”. *Journal of Yaşar University* 22/6 (2011): 3666-3680.
- Arsebük, Ali Haydar Efendi (küçük). *Dürrü'l-hukkâm şerh-u Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1424/2003.
- Bardakoğlu, Ali. “Ayıp”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 246-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1436/2015.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1403/1983.
- Çiftçi, Adem. *İbn Rüşd'ün Fıkıh Usûl ve Pratiğinde Delilü'l-Hitâb*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007.
- Darîr, Sıddîk Muhammed Emîn. *el-Garar ve eseruhu fi'l-ukûd fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Cidde: Silsiletü Salih Kamil li'r-Rasâilî'l-Câmiyye li'l-İktisâdî'l-İslâmî, 1416/1995.
- Darîr, Sıddîk Muhammed Emîn. “el-Kabz: suveruhû ve bi hâssati'l-müstecidde minhâ ve ahkamuhâ”. *Mecelletü Mecmei'l-Fıkhi'l-İslâmî* 6/1 (1990): 465-493.
- Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebir alâ Muhtasar-ı Halil*. b.y. : Dâru'l-Fikr, ts.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Garar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 366-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ebû Davud, Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî. *el-Müsned*. Mısır: Dâru Hicr, 1420/1999.
- Güney, Necmeddin. *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.
- Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Muhtasarı Halil*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Hattâb, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Mevahibu'l-celîl fi şerhi Muhtasarı Halil*. 6 Cilt. B.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebû Bekr el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1406/1986.
- İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1436/2015.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1416/1995.
- İstanbul Üniversitesi Hukuk Ders Notları. "Hukuki İşlem (Sözleşme)". Erişim: 26 Nisan 2019. <https://borclarhuku.wordpress.com/2-hukuki-islem-sozlesme/>.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîra*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1415/1994.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *el-Furûk*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. B.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kisbet, Mustafa. *İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010.
- Kuzu, Orhan. "Elektronik Mallar Sektöründe Tüketici Hukuku ve Uygulamaları". II. *Tüketici Hukuku Sempozyumu Tebliğ Metinleri*. 122-125. Ankara: Bilge Yayınevi, 2013.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1436/2015.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. B.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Ravzatu't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.
- Mevsilî, Ebu'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1356/1937.
- Mevzuat Bilgi Sistemi. "Türk Borçlar Kanunu". Erişim: 26 Nisan 2019. <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6098.pdf>.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1436/2015.
- Resmi Gazete. "Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun". Erişim: 21 Kasım 2018. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/11/20131128-1.htm>.
- Resmi Gazete. "Mesafeli Sözleşmeler Yönetmeliği". Erişim: 27 Kasım 2018. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/11/20141127-6.htm>.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1413/1993.

- Sokullu, N. Engin. "Sözleşmenin Kurulması İcap ve Kabul". Erişim: 26 Nisan 2019. <https://ozay.av.tr/publication/sozlesmenin-kurulmasi-icap-ve-kabul>.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmam eş-Şâfi*. 3 Cilt. B.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ. *el-Câmiu's-sahîh*. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1436/2015.

Al-Ġarar Caused by Lack of Delivery of Good in Online Shopping in Terms of Islamic Law

(Extended Abstract)

The fact that if the subject-matter of sale does not exist at the time of the contract or the seller has not received it, leads to uncertainty in terms of the characteristics of the goods and the deliverability to the buyer. Because of that the scholars regard this situation as a factor that can cause a conflict between the parties, they have introduced a number of measures and requirements for the delivery of the good to the customer. The purpose of the measures in question is to block the stations that will occur in the contract due to not delivering the subject-matter of sale. These measures may include the restrictions imposed on the sale of goods that are not available at the time of sale, the non-existing goods and the goods that have not been received.

It is observed that the uncertainty that occurs due to the fact that the delivery is not realized is two-way. These two aspects are uncertainty about the deliverability of the subject-matter of sale and the uncertainty about its features. Uncertainties in the characteristics of the good, usually are due to the non-availability of the subject-matter of sale at the time of contract. The absence of the goods and the lack of delivery often lead to uncertainty with regard to deliverability. Therefore, in the study, the issue of uncertainty in the sale of the delivery did not occur; will be discussed in the context of the sale of goods that are not existed, not available and not received.

In this study, firstly, the situation which leads to uncertainty regarding the delivery of the goods will be discussed and then the uncertainty issue in the online shopping will be evaluated. In this context, in the first part, the uncertainty due to the fact that the subject-matter of sale is not available for sale, not existed and not received; will be mentioned. Also, the evaluations of scholars of four denominations will be included. Then, the existence and reasons for the uncertainty related to the delivery of the product will be discussed and evaluated.

Nowadays, commercial transactions, which become more complex and faster than the classical period, should be considered from the point of view of the uncertainty because of their possibility of deception. Some situations, such having bought the product without seeing it, having to use just the information given in the virtual environment about the product features and not being sure that the product will be delivered in a non-defective and undamaged manner, makes the online shopping a process that involves uncertainty and deception. The uncertainty involved in online shopping is focused on the flawless delivery of the product and its features.

In online shopping, the explanations about the qualifications of the product on the website, reduce the uncertainty in the transaction and make the

transaction "selling by definition". The scholars of Islamic law, also, allow the selling by definition. However, in the sale, the characteristics of the product must be explained to eliminate the obscurity about the product. However, it should be noted that even if the customer sees a photograph of the product itself or (in the case of fungible goods) a sample of it, the option of viewing will not fall. Because the photos of the product may be deceptive and misleading in some cases. As a result, it is possible to say that if the product is not adequately described in online shopping, the contract will not be available.

It is possible to say that the options introduced in Islamic law to prevent the dispute arising from the uncertainty in the contract exist in the relevant laws and regulations of positive law. In this context, the right to return the goods due to the defect in the positive law can be considered as a reflection of defect option in the Islamic law; and the right to return without reason can be considered as a reflection of the option of seeing.

According to the legislation, the responsibility for the delivery of the product in online shopping varies depending on whether the shipping company is a contractor or not. If the customer chooses the cargo company with which the seller has contracted it, the seller is responsible for the damage in the period until the delivery of the product to the customer. If the customer chooses a carrier other than the contracted cargo company, the seller's liability is terminated with the delivery of the product to the carrier. In this case, the customer cannot hold the seller responsible for the damage caused during the transportation of the product.

In our opinion, measures to eliminate the uncertainty that arise in online shopping are also included in positive law as in Islamic law. However, the deceptions and disagreements caused by the uncertainty in the contract are mostly due to the fact that internet users do not have enough information about the legislation. Failure to know the legal process to be followed in case of any dispute concerning the characteristics and delivery of the product is caused by the victimization in such cases. It is important for customers to read the distance sale contract on the site before they approve their orders in order to know their rights and responsibilities.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

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

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 39, Yıl/Year: 2019 (Haziran/June)

Latif Tokat (ed.). *Din Felsefesi*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018, 392 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Muammer İSKENDEROĞLU

Prof. Dr. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı – Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Rize/Turkey.

iskenderoglumuammer@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1857-9826>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 29/03/2019

Kabul Tarihi/Date Accepted: 14/05/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2019

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.546603>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Latif Tokat (ed.), *Din Felsefesi*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018, 392 s.

Ülkemizde din felsefesi üzerine gerek akademik çevreye gerekse üniversitelerin ilgili bölümlerinin öğrencilerine hitap eden yayınlarda son yıllarda nicelik olarak dikkate değer bir artış olduğu gözlemlenmektedir. Bu niceliksel artışın nitelik açısından ciddi bir değerlendirmeye tabi tutulması, akademik çevrelerin önemli bir görevidir. Bu yazımızda hem öğrenciye hem de bu konuya ilgi duyan genel okuyucuya hitap etme potansiyeli olan, Latif Tokat'ın editörlüğünü yaptığı *Din Felsefesi* kitabını değerlendireceğiz.

Altı yazar tarafından yazılan ve on altı bölümden oluşan eserde din felsefesinin ana konularının alan açısından dengeli bir şekilde ele alındığı söylenebilir. 'Din Felsefesi Nedir?' sorusuna cevap arandığı ilk bölümü sırasıyla 'Akıl ve İnanç', 'Tanrı ve Nihai Gerçeklik Tasavvurları', Tanrı'nın Varlığının Delilleri', 'Tanrı'nın Sıfatları', 'Ateizm', 'Dini Tecrübe, İbadet ve Dua', 'Vahiy ve Mucize', 'Din Dili', 'Kötülük Problemi', 'Tanrı, Özgürlük ve Kader', 'Ölüm ve Ölümsüzlük İnancı', 'Din ve Bilim', 'Din ve Ahlak', 'Din, Estetik ve Sanat' ve 'Dini Çeşitlilik' takip ediyor. Her bölümün girişinde okuyucuya onu bölümde işlenecek konuya hazırlayıcı sorular ve bölüm sonunda da kaynakça ve ileri okumalar için teklifler sunulması, eserin formatı üzerinde belli ölçüde ortak çaba sarf edildiği izlenimi vermekle beraber aynı şeyin bölüm içerikleri ve yöntemi konusunda sarf edildiği söylenemez. Her ne kadar editör, "Her bölümün sorunsalı, içeriği ve yöntemi kendi yazarını bağlayıcıdır." dese de ders kitabı formatında çok yazarlı bir eserde bölüm içeriklerinin eserin diğer bölümleriyle uyumluluğunun sağlanması editör ve yazarların üzerinde düşünmesi ve çaba sarf etmesi gereken bir husustur. Bu açıdan kitabın bazı bölümlerinin kitabın genel içerik ve yöntem bütünlüğünü ciddi anlamda bozduğu söylenebilir.

Yukarıda bahsettiğimiz bütünlük sorununa bir örnek olarak 'Akıl ve İnanç' bölümü ele alınabilir. Genel olarak din felsefesinde akıl ve inanç konusunu sistematik olarak ele alınıp, bu konu ile ilgili genel teoriler ve eleştiriler sunulması beklenir. Fakat bölüm yazarı Aydın Topaloğlu burada adeta bir felsefe tarihi sunuyor, antik dönemde akıl ve inançtan başlayıp Hristiyanlıkta akıl ve inançla devam ediyor, ardından da İslam düşüncesinde akıl ve inanca geliyor, son olarak da modern dönemde akıl ve inançla bitiriyor. Bu uzun felsefe tarihi özeti sonunda okuyucunun akıl ve inanç konusunda zikredilen farklı gelenekler karşılaştırıldığında ortak temel yaklaşımlar olup olmadığı konusunda bir fikre varması zor görünüyor. Aynı yazar 'Ölüm ve Ölümsüzlük İnancı' adlı bölümde de benzer bir felsefe tarihi sunuyor: Epikuros'da ölüm ile başlıyor, Sokrates ve Platon'da ölümsüzlük, Lucretious'da ölüm, dinlerde ölüm ve ölümsüzlük ve modern dönemde ölüm ve ölümsüzlük ile devam ediyor, son olarak İslam düşüncesinde ölüm ve ölümsüzlük ile bölümü

tamamlıyor. Bu konuya hangi bakış açısıyla yaklaşıldığına aşağıda değineceğiz.

Eserle ilgili dikkat çekmek istediğimiz hususlardan birisi, nasıl bir din felsefesi sorusuna eserin değişik bölümlerinde satır aralarında yansıyan cevaplardır. Editör ve aynı zamanda birinci bölümün yazarı Latif Tokat bu soruya şöyle cevap veriyor: “Dini geleneklere göre din felsefesi yapma biçimleri farklılık gösterebilir. Hristiyan imancılığı ile İslam imancılığı birbirinden farklıdır. Bu yüzden Budist din felsefesi, Hristiyan din felsefesi ve Müslüman din felsefesi mümkündür. Bu felsefeler içerik olarak farklı olabilirler, ancak genel bakışlar ve yöntem itibarıyla benzer olacaktırlar” (s. 33). Bizce bu genel bakış ve yöntem benzerliği dikkate alındığı oranda gerçek bir din felsefesinden söz edilebilir. Aksi takdirde, örneğin Müslüman din felsefesi denilen şey savunmacı kelimadan farklı bir şey olmayacaktır. Bu açıdan eser değerlendirildiğinde, değişik bölüm yazarlarının sık sık din felsefesi yaklaşımından uzaklaşıp savunmacı kelam yaklaşımını benimsedikleri söylenebilir. Şayet din felsefesinin birçok sorunu, örnek olarak Hristiyanlık kaynaklı ise ve bu sorunun İslam’da tam anlamıyla bir karşılığı yoksa, İslam toplumunda din felsefesi adıyla farklı bir disipline niçin ihtiyaç duyulmaktadır?

Klasik dönem İslam kelimacıları ve Hristiyan teologlarının birçoğu bile genel bakış açısı ve yöntem benzerliği açısından savunmacı yaklaşımın ötesine geçebilmişken modern dönemde hem İslam geleneğinde hem de Hristiyan geleneğinde, özellikle de Protestan geleneğinde Din felsefesi adı altında oldukça savunmacı bir bakış açısıyla sorunlara yaklaşılmaları üzerinde durulması gereken bir husustur. Bu açıdan eserde dikkatimizi çeken bazı örnekleri burada ele almak faydalı olacaktır.

Denebilir ki iman akıl konusunda temel yaklaşımlar vardır ve hem Hristiyanlık hem de İslam’ın değişik dönemlerinde bu yaklaşımların her birinin temsilcisini bulmak mümkündür. Bu bağlamda Aydın Topaloğlu ise şöyle diyor: “... Hristiyanlıktaki paradoksları ve dogmaları İslamiyet’te görmemekteyiz. Bu noktada Hristiyanlığın daha gizemli olduğu, İslamiyet’in daha açık olduğu da söylenebilir” (s. 58). Bizce savunmacı bakış açısı bir tarafa bırakıldığında paradoks ve dogmaların her dinde olduğu rahatlıkla görülebilir.

Tanrı ve Nihai Gerçeklik tasavvurlarının ele alındığı üçüncü bölümde Mehmet Ata Az, eserin yayınlandığı tarihte gündemde olan ama bir türlü akademik seviyede tartışılmayan deizm ile ilgili şöyle diyor: “Batı düşüncesinde deist düşüncenin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan teolojik ve metafizik problemlerin, dogmaların, reformist hareketlerin, mezhep çekişmelerinin ve kilise gibi kurumların varlığının bir benzerinin Müslüman toplumlarda bulunmaması, deizmin İslam düşüncesinde sınırlı oranda etkisinin olmasını sağlamıştır” (s. 72). Yazarın deizmin Batı’da sistemli bir felsefi ekole 17. Asırda dönüştüğünü ifade etmesine rağmen İslam dünyasından Ravendi ve Zekeriyya er-Razi gibi erken dönem düşünürlerle atıfla konuyu geçiştirmesi,

modern Batı'dan bu fikrin İslam dünyasına nasıl geçtiği ve Tanrı tasavvurunda ne tür tartışmalara yol açtığını tartışmaması dikkate değerdir. Aynı şekilde farklı panteist tasavvurları varken, yazarın vahdet-i vücudu hangi panteizmden ayırdığını anlamak zor görüldüğü gibi, bu iki öğreti arasında var olduğunu iddia ettiği farklılıklarla ilgili sunduğu argümanlar da ikna edici görünmüyor.

Eserin üçüncü bölümünde ele alınan farklı Tanrı tasavvurlarının her dini gelenekte savunucularını bulmak mümkün iken, Ateizm konusunun ele alındığı altıncı bölümde Aydın Topaloğlu şöyle diyor: “Sözgelimi sadece İsrailoğullarına pozitif yaklaşan Yahudi inancının milli Tanrı anlayışıyla; insanın en temelde kötülüğe bulaştığını ve Vaftiz olmak şartıyla bundan kurtulacağını ileri süren Hristiyanlığın Tanrı, Oğul İsa ve Kutsal Ruh üçlemesi karşısında, İslamiyet’in herkesin Rabbi olan tek, aşkın ve evrensel Tanrı anlayışı eşit derecede değildir” (s. 149). Yazarın bu geleneklerdeki farklı Tanrı tasavvurlarından habersiz olduğu düşünülemezine göre, burada felsefi yaklaşım yerine savunmacı bir yaklaşımı tercih ettiğini söyleyebiliriz. Yazar benzer yaklaşımı ölüm ve ölümsüzlük konusunu ele aldığı on ikinci bölümde de tekrarlıyor: “İslamiyet’in ölüm anlayışında bir belirsizlik, gizem veya sır bulunmamaktadır. Hristiyanlıkta olduğu gibi insanın varoluş hikâyesinde asli suç, düşüş, lanetlenmişlik veya mahkûmiyet söz konusu değildir” (s. 291). Hâlbuki felsefi bakış açısıyla bakıldığında ölüm sonrası hayata dair tartışmaların her dini gelenekte benzer olduğu ve nihayetinde ölüm sonrasının belirsizlik, gizem ve surla kaplı olduğu söylenebilir.

Din ve Bilim ilişkisi açısından da her dini gelenekte benzer yaklaşımların olduğu ve her bir yaklaşımın her dönemde savunucusunun olduğu söylenebilir. Bu bağlamda bölüm yazarı Zikri Yavuz ise şöyle diyor: “İslam düşüncesi açısından değerlendirildiğinde, düşünce tarihimizde kilise ve bilim arasındaki gibi bir tartışma/çatışma olmadığından diyalogun imkânı daha muhtemel gözükmektedir” (s. 311). Oysa felsefi bakış açısıyla bakıldığında, Kilise denen kurumu belli dönemlerde yöneten din adamlarının bilime yaklaşımlarıyla belli dönemlerde söz gelimi Şeyhulislamlik gibi kurumu yöneten din adamlarının bilime yaklaşımları arasında bir farkın olmadığına dair birçok örnek verilebilir.

Genel olarak değerlendirildiğinde bu eserin son dönemlerde ders kitabı piyasasından pay kapma amacıyla çalاکalem yazılıp piyasaya sürülen birçok eserden farklı olarak belli bir emek mahsulü olduğu, konuya yabancı okuyucunun dahi rahatlıkla anlayabileceği bir dil ve üslupla yazıldığı söylenebilir. Savunmacı üsluptan biraz daha uzaklaşılabilseydi ve tartışılan konular ağırlıklı olarak Batı geleneği üzerinden değil, dengeli bir şekilde hem Doğu hem Batı geleneği üzerinden yapılabilseydi çok daha başarılı bir eser ortaya çıkabilirdi. Ümit ediyoruz ki yeni çalışmalar seviyeyi düşürmek yerine daha da ileriye götüren çalışmalar olur.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

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

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 39, Yıl/Year: 2019 (Haziran/June)

James George Frazer. *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri.*
Trc. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, 114 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Şeyma KÖMÜRÇÜOĞLU

Dr., Sakarya/Turkey.

seymakomurcuoglu@yahoo.com.tr

<http://orcid.org/0000-0002-6575-7835>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 31/10/2018

Kabul Tarihi/Date Accepted: 08/02/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2019

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.477103>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

James George Frazer. *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*. Trc. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, 468 s.

Bu yazıda James George Frazer'ın dinler tarihi ve din antropolojisi alanlarının klasikleşmiş yapıtlarından biri olan *Altın Dal* adlı eserinin değerlendirmesi yapılacaktır. Bu değerlendirmeyi yaparken izlek olarak seçtiğimiz tema, kitapta da oldukça merkezi bir noktada olan "ilkel¹ insanın kutsalla ilişkisi" temasıdır.

Dinin kökeni ve dinî düşüncenin gelişimi hakkında din antropolojisi, felsefe, din sosyolojisi gibi alanlar uzunca bir süredir çeşitli teoremler geliştirmektedir. Bu sosyal teorilerin, kendi dönemlerindeki diğer bilimsel, biyolojik açıklamalarla da birlikte geliştiğini söylemek mümkündür. Özellikle 19. asrın sonlarında, dinî düşüncenin gelişimi, evrim teorisinin de etkisiyle, "ilkel düşünce" ile bağlantılı olarak ele alınmaya başlanmıştır. William Paden'e göre, Darwin'in evrim teorisini geliştirmesinden sonra, pek çok antropolog dinin kökenini, ilkel olarak tavsif ettikleri topluluklara dayandırmaya başlamıştır. Buna göre dinî düşünce, modern döneme kadar sürekli ilerleyen bir gelişim seyri göstermektedir. Paden'in bu antropologlara verdiği iki örnekten biri Edward Taylor, diğeri ise, bu yazıda konu edindiğimiz eserin yazarı olan James Frazer'dir. Taylor'un animizm teorisi; dinî düşüncenin, insanların ruhlarına ve ruhanî varlıklara inanmalarıyla başladığını öne sürerek, bir tanrıya iman etmenin de, bu arkaik inanışların gelişmiş bir hali olduğunu iddia etmektedir. Paden'e göre Frazer ise, insanların ilk önce büyüye inandıklarını, ardından tanrıların öfkelerini dindirmek amacıyla kefarete ödeme anlayışına yöneldiklerini, en nihayetinde ise, bilim aracılığıyla dünyayla anlamlı bir bağ kurduklarını iddia etmektedir.² Dikkat edilirse, her iki teoride de, insanların din ve kutsal hakkındaki düşüncelerinde olduğu varsayılan bir ilerleme fikri hâkimdir. Bu ise, dönemin bilimsel çevrelerinde kabul görmekte olan evrim teorisinin sosyal bilimlerdeki bir yansıması olarak kabul edilebilir. Söz konusu yansımanın ilerlemeci tarih anlayışı perspektifinden, bugün de pek çok olguyu aynı bakış açısıyla değerlendirdiğini söylememiz gerekmektedir. Ayrıca tanıtımını yaptığımız eserin, antropolojinin oryantalizmin uzantısı olarak hizmet verdiği bir döneme ait olduğunu da unutmamak gerekmektedir.

Bu ideolojik şartlar altında yazılmış olan *Altın Dal*'ın ilk baskısı 1890 yılında yapılmış olmakla birlikte, bu yazıda kullandığımız çeviride esas alınan

1 Eski çağlarda yaşayan insanları nitelemek için eserde sıklıkla "ilkel" sıfatı kullanılmaktadır. İlerlemeci tarih anlayışının bir ürünü olarak bu ifadeyi ben, *miüellifin anlatısına sadık kalmak adına* kullandığımı belirtmek isterim.

2 Bk. William E. Paden, *Kutsalın Yorumu*, trc. Abdurrahman Kurt (İstanbul: Sentez Yayınları, 2008), 32. Frazer'ın teorilerinin değerlendirildiği eserlere örnek olarak bk. E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1965), 48; Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, trc. Tayfun Atay (Ankara: İmge Yayınları, 2004).

baskı 1894 Londra baskısıdır. Bu baskı kendi içinde iki cilt ve her ciltte iki bölüm olmak üzere toplamda dört bölüm olarak yazılmıştır.³

Birinci cildin ilk bölümü *Ormanın Kralı* başlığını taşımaktadır. Bu bölümde yazar, ilkel insanların doğa ile ve doğaüstü ile olan ilişkisi, tanrıların bedenlenmesi, ağaca tapınma gibi konular üzerinde durmaktadır. Bu bölümde insan-tanrı fikri ve bu fikrin çıkış noktaları tartışılmaktadır.

Frazer, insan-tanrı fikrinin nereye uzandığını tespitle işe başlamak ister: Buna göre “insan-tanrı ya da tanrısal veya doğaüstü güçlerle donanmış bir insanî varlık kavramı, temelde dinler tarihinin daha erken dönemine, tanrılara ve insanlara henüz aynı varlıkları gibi bakıldığı dönemlere ve aralarında açılan aşılmaz uçurumla henüz birbirlerinden ayrılmadıkları bir döneme aittir. Bu yüzden, insan şeklinde bedenleşmiş bir tanrı fikri bize garip görünse de, ilk insan için çok irkiltici bir şey değildir. O, insan-tanrıya ya da tanrı insanda, tam bir inançla kendisinde de olduğunu ileri sürdüğü aynı doğaüstü güçlerin daha yüksek bir derecesinden başka bir şey görmemektedir. Bu tür bedenleşmiş tanrılar yabanıl toplumlarda yaygındır” (s. 33).

Yazar bu çıkış noktalarını tartışırken rahip-krallar ve doğa yasası kavramlarından hareket etmektedir. Eski çağlarda kralların birçok durumda rahipler arasından seçilebileceği bilinmektedir. Fakat antik toplumlarda “bir rahip-kral sadece insanla tanrı arasında bir aracı olarak değil, genellikle insanın elinin uzanamayacağı bir yerde olduğu varsayılan ve ancak insanüstü ve görünmez varlıklara sunulan dua ve kurbanlarla ulaşılabilen iyilikleri kullarına ve kendine tapınanlara verebilecek tanrılar olarak saygı görmekteydi” (s. 19). Çalışmada bu fikir, insan-tanrı fikrine ulaşabileceğimiz yollardan biri olarak görülmektedir. Fakat yazara göre, bizi bu toplumlarda görülen insan-tanrı fikrine ulaştırabilecek başka bir yol daha vardır. Bu da, *duygusal büyü* fikridir. Frazer bunu, çağdaş doğa yasası kavramının ilk nüvelerinden biri olarak görebileceğimizi söyler ve şöyle der: “İlkel insanda, tinsel güçlerle dolu bir dünya görüşüyle yan yana bir başka kavram daha vardır: Çağdaş doğa yasası kavramının, ya da doğayı hiç değişmeyen bir düzen içinde, kişinin müdahalesi olmaksızın gelişen olaylar dizisi olarak alan görüşün ilk tohumunu bu kavramda bulabiliyoruz. Sözünü ettiğimiz tohum, çoğu boş inan dizgelerinde büyük bir rol oynayan, duygusal büyü diyebileceğimiz şeyde bulunmaktadır. “Duygusal büyüün ilkelerinden biri; herhangi bir etki, onu taklit ederek elde edilebilir ilkesidir. Birkaç örnek verelim buna. Eğer birini öldürmek istiyorsanız onun bir imgesini yaratır ve yok edersiniz; insanın, kişiyle onun imgesi yakınım (sempati) yoluyla, imgeye verilen zararı sanki kendi bedenine yapılmış gibi hissettiğine ve imge yok edilirse kendisinin de aynı zamanda yok olması gerektiğine inanılır” (s. 20). Frazer’in temas ettiği bu noktanın, antik

3 *Altın Dal* adlı eserin, farklı yayınevleri tarafından kimi diğerinin özeti olarak yayımlanmış farklı basımları mevcuttur.

topluluklar için ortak bir nitelik olduğu söylenebilir. Pek çok tarih öncesi kültürde kutsal, somut nesnelere vasıtasıyla algılanan, dokunulabilen, hatta yenilebilir-içilebilir bir nitelik arz etmekteydi. Kutsalla kurulmak istenen bağ; somut, elle tutulabilir nesnelere aracılığıyla gerçekleştirilirken, insanın herhangi bir konudaki doğal akışı değiştirebilmek için yapması gerekenler de oldukça somuttu. Örneğin, zarar verilmek istenen bir kişinin saçının bir teline bir işlem uygulanırsa (yakmak gibi), bunun o kişinin kendisine bir zarar gelmesiyle sonuçlanacağına inanılmaktaydı.

Frazer'e göre, "doğanın gidişini duygusal büyüyle böyle etkileme gücüne sahip olduğuna inanmayan bir yabancı bulmak zordur. Bu görüşe göre bir insan tanrı, bu ortak gücü olağanüstü yüksek derecede kullanabildiğine inanılan bir bireyden başka bir şey değildir." Yani, bir insan-tanrı, doğaüstü gücünü doğayla belli bir fiziksel yakınlıktan almaktadır. O, yalnızca kutsal bir ruhu içinde tutan bir şey değildir. Onun tüm varlığı, bedeni ve ruhu, dünyanın uyumuna öyle duyarlı bir biçimde ayarlanmıştır ki, elinin bir dokunuşuyla ya da başını bir döndürüşüyle, şeylerin evrensel çerçevesi içinde titreşen bir duygu dalgası gönderebilir bunun tersine onun kutsal organizması sıradan ölümlüleri hiç etkilemeyecek küçük değişikliklere son derece duyarlıdır" (s. 22).

İkinci bölüm *Ruhun Korkuları* başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, felsefenin de çeşitli açıklamalar getireceği bir dizi soru üzerinde durulmaktadır. Bu sorular, ruhun mahiyeti, bedenle olan ilişkisi, ölüm ya da uyku hallerinde ruha ne olduğu ile ilgili sorulardır ve tarih öncesi toplumlarda da bu sorulara çeşitli şekillerde cevap bulunduğu görülmektedir. Frazer'e göre ilkel insan, nasıl, doğa olaylarını, ona canlılık atfederek açıklıyorsa, yaşamın kendisini de böyle açıklamaktadır. Yazar, Avusturyalı zencilerle yapılan bir mülakata dayanarak, bu toplumda ruhla ilgili inanışlardan bahsetmektedir. Bu insanların kendilerini bir kişi değil, iki kişi olarak gördüklerini, her insanın bedeninin içinde bir de görünmeyen küçük bir insan olduğuna inandıklarını nakletmektedir. Buna göre, her hayvanın içinde bir de onu hareket ettiren küçük bir hayvan bulunmaktadır. Öldükten sonra, içte bulunan bu küçük insan/hayvan, bedenden ayrılmakta ve çalıkların arasına, denizlere ya da bilinmeyen yerlere gitmektedir (s. 82).

Ruhun ayrıca, vücuttaki doğal açıklıklardan uçup gidecek bir yapıda olduğuna inanılmaktadır. Hasta insanların burun deliklerine, göbeğine, ruhu kolaylıkla uçup gitmesin, gidecek olursa takılarak geri dönsün diye balık otaları takıldığı da kitapta verilen örnekler arasındadır. Uyurken ruhun bir süreliliğine bedeni terk ettiğine inanıldığı için de, uyuyan insanın uyandırılması tehlikeli görülmektedir. Zira uyuyan biri uyandırıldığında ruhu tekrar bedene dönmek için yeterli zamanı bulamayabilir ve bu durumda kişi hastalanabilir (s. 85).

Frazer, antik toplumlarda insanların başına gelen her türlü hastalığın sebebini “hastanın ruhunun kaçması” olarak yorumlandığı pek çok örnek zikretmektedir. Bazı Afrika Sultanlarının yüzlerini peçeyle örtmeleri, hem kötü etkilerin bedene girmesini engelleme hem de ruhun kaçmasını önleme amacıyla hizmet etmesi bağlamında kitapta zikredilmektedir (s. 105). Bugün modern toplumların dillerinde bulunan bazı deyimlerin de (örneğin yüreği ağzına gelmek), ilk atalarımızın ruhun ağızdan çıkıp gidebileceğine dair korkularından izler taşıdığı yine zikredilen örnekler arasındadır.

İkinci bölümü bitirirken Frazer, çalışmasının temel bakış açısı olarak okunabilecek bir özet-sonuç kısmına yer vermektedir. Burada ilkel, yabanıl insana bakış açısını ortaya koyarken, hareket ettiği ilkeyi şöyle açıklamaktadır: “Bütün olup bitenlerden sonra, bizim yabanılara olan benzerliklerimiz, onlardan ayrıldığımız taraflardan sayıca çok daha fazladır. Yüzlerce yıldır bize aktarılmakta olan bir servetin mirasçıları gibiyiz biz. Bu nedenle yabanıl çağların ve ırkların düşüncelerini gözden geçirirken onların hatalarına hakikatin peşinde koşarken yapılmış kaçınılmaz sürçmeler olarak sevecenlikle bakmak ve günün birinde bizim de gerek duyabileceğimiz hoşgörüyü göstermek akıllılık olacaktır” (s. 132).

Altın Dal'ın üçüncü bölümü, *Tanrıyı Öldürme* başlıklıdır. Bu bölüm, ilkel insanların sonsuz zaman fikrinden yoksun oluşundan hareketle, tanrılarını da kendileri gibi ölümlü olarak tasarladıkları tespitiyle başlar. Grönlandlıların, rüzgârın en güçlü tanrıyı bile öldürebileceğine inandıklarını, hatta Hristiyanlığın “ölmeyen tanrısı” ile tanıştıklarında bu tanrının “hiç mi ölmediğini” ısrarla sorduklarını ifade eder.

Çalışmada tanrının öldürülmesi, aslında daha ziyade insan-tanrının öldürülmesi bağlamında yer bulmaktadır. Zira her kabiledede, doğal düzenden, sağlıktan ve refahtan sorumlu tuttıkları, kendilerine kutsallık attettikleri bir insan-tanrı bulunmaktadır. Ve bu insan-tanrı haddizatında bir insan olduğu için, yaşlanma ya da ölümcül hastalık emareleri gösterdiğinde, bu zayıflık emarelerinin tabiattaki düzenin bozulmasına, bereketin kesilmesine, ya da kabileye çeşitli musibetlerin gelmesine neden olacağına inanılmaktaydı. Tüm bunların olmasındansa, bu insan-tanrı doğal bir ölümle kendiliğinden ölmeden, *öldürülmesinin* daha iyi olacağına inanırlardı. Hatta bazı örneklerde insan-tanrının, kendi kabilesini toplayıp onlara bir veda konuşması yapıp kendi kendisini öldürdüğü durumlar da mevcuttur (s. 134-vd.).

Son bölüm olan dördüncü bölüm, kitaba da adını veren *Altın Dal* başlığını almıştır. Burada yazar *altın dalın* ne olduğu sorusuna yanıt aramaya çalışır. Bunu da Aricia rahipleriyle ilgili anlatılan bir hikâyeden yola çıkarak yapar. Bu anlatıya göre, Aricia rahipliğine aday olan kişi, kendisinden önceki rahibi öldürmek ve altın dalı kırmak zorundaydı. Burada yazar, rahiplerin ve kutsal kralların yaşamlarını düzenleyen iki kurala dikkat çekmektedir. Bu kurallardan ilki, “kutsal kişinin ayağıyla yere dokunamayacağı” kuralıdır. Bu kurala

göre ayağı yere dokunmuş olursa kutsallığını kirletmiş olmaktadır. Çok sonraki dönemlerde dahi krallar sarayın dışında omuzlarda taşınır, sarayın içinde ise özel dokuma halılar üzerinde yürürlerdi (s. 364).

Eserde dikkat çekilen ikinci kural ise, kutsal kimsenin başının üzerinde güneşin parlamayacağı kuralı idi. Bu, kutsal kişiliğin açık havaya çıkarılması olarak görülür ve hoş karşılanmazdı. Bu korkunun nedeni ise, kutsal kabul edilen kişinin, “bir yandan toprağa ya da gökyüzüne dokununca öldürücü şiddetini her ikisinin de üzerine boşaltabileceği korkusudur. Öte yandan gök-sel erdemi böylece boşalmış kutsal varlığın, bu yolla halkın hatta dünyanın güvenliğinin uygun şekilde sağlanmasına bağlı doğaüstü işlevlerini gelecekte yapamaz hale gelebileceği korkusudur” (s. 375).

Altın Dal ile ilgili de yazarın getirdiği açıklama şu şekildedir. Bir öyküye göre, Nemi'deki bir tapınakta üzerinden dal koparılmayan bir ağaç yetişmektedir. Eğer bir köle, sahibinden kaçarsa ve eğer gücü yetip de o dallardan birini koparabilirse, bu girişimde başarılı olan köleye, rahiple bir tek dövüş yapma hakkı verilmektedir. Eğer köle rahibi öldürürse, Ormanlar kralı sıfatıyla onun yerine egemenlik sürebilirdi (s. 17 ve s. 439 vd.).

Frazer'in eseri, dört ana bölümü takip eden bir ek ile nihayete ermektedir. Bu ek kısım ise, “İlk Ürün Sunuları” başlığıyla, ilkel insanların bir mevsimde ilk yetiştirilen yeni ürünün kutsal bir ruhla ya da yaşamla dolu olduğuna inandıkları için, bunu bir tanrının bedeniymişçesine ayinlerde paylaştıklarını anlatır. Fakat ilerleyen dönemlerde, bu tarım ürünlerinin bir tanrı tarafından yaratılan ürünler değil de yetiştirilen ürünler olduğu inancı hâkim olmaya başladığında ise, bu ritüelin kaybolmaya başladığını nakleder.

Frazer'in çalışmasının üretildiği entelektüel şartları ve ideolojik çevreyi dikkatten uzak tutmamak kaydıyla, esere yöneltilecek genel bir bakış dahi onun çalışmasının farklı kabile ve kültürlerle dair verdiği spesifik örnekler açısından ne denli zengin ve doyurucu olduğu konusunda bir fikir vermeye yetecektir. Çalışma hem modern antropolojinin kurucu isimlerinden biri kabul edilen Frazer'in insanlığın bugün ulaştığı bilimsel-teknolojik noktanın arka planındaki devasa mirası gözler önüne sermesi açısından, hem de atalarımız olarak kabul edebileceğimiz insan gruplarının hayatlarında, kutsal, ruh, büyü, ölüm gibi kavram ve tecrübelerin neye tekabül ettiğini göstermesi açısından oldukça önemli bir yerde durmaktadır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

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

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 39, Yıl/Year: 2019 (Haziran/June)

**Ali Ayten. *Din ve Sağlık-Kavram, Kuram ve Araştırma.*
İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018, 165 s.**

Değerlendiren/Reviewed by

Nevzat GENCER

Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
Ana Bilim Dalı – Ph.D. Candidate, Hitit University, Institute of Social Sciences, Department of
Philosophy and Religious Sciences, Çorum/Turkey.

nevzatgencer@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-9619-8119>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 16/11/2018

Kabul Tarihi/Date Accepted: 06/02/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2019

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.484448>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Ali Ayten. *Din ve Sağlık-Kavram, Kuram ve Araştırma.* İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018, 165 s.

Ali Ayten, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi “Din Psikolojisi” ana bilim dalında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Yardımseverlik, empati, affetme, şükür, hayat memnuniyeti, dinî başa çıkma, din ve sağlık ilişkisi, batıl inanç ve davranışlar, ölüm kaygısı, maneviyat, erdemler, popüler dindarlık, türbeler gibi Din Psikolojisi alanını ilgilendiren pek çok konuda yayınlanmış makale ve kitapları bulunan Ayten’in “*Din ve Sağlık-Kavram, Kuram ve Araştırma*” isimli kitabı da dindarlık ve sağlık ilişkisine dair temel konuları ele almaktadır. Kitapta dindarlığın başa çıkma süreçlerindeki rolü, kaygı, ölüm kaygısı, depresyon, OKB gibi ruhsal bozukluklarla ilişkisi ve bazı ruhsal hastalıklarda dinî belirtiler üzerinde durulmaktadır. Yine kitapta dindarlığın sağlık davranışlarına riayet etmeyle ilişkisi ve bağımlılıkla mücadeledeki rolü incelenmektedir. Dindarlık ile olumlu ruh sağlığı göstergeleri olan mutluluk, iyi oluş ve hayat memnuniyeti ilişkisi ve dini/manevi danışmanlık konuları da Batılı örneklem ağırlıklı olmak üzere Türkiye ve diğer İslam ülkelerinde yapılan araştırma bulgularıyla örneklendirilerek izah edilmeye çalışılmaktadır.

Kitap, önsöz ve kaynakçayla birlikte 165 sayfadan oluşmaktadır. Eserine önsözle başlayan yazar, giriş bölümünde 8 alt başlık altında “dindarlık ve başa çıkma”, “dindarlık ve ruh sağlığı”, “dindarlık ve fiziksel sağlık”, “dindarlık, sağlık davranışları, diyet, obezite ve yeme bozuklukları”, “bağımlılıkla mücadelede dindarlık ve maneviyat”, “dindarlık, mutluluk, iyi oluş ve hayat memnuniyeti”, “danışmanlıkta dinî-manevî konular ve bilim dışı yardım arayışları”, “dinî/manevî danışmanlık ve rehberlik uygulamaları” konularını ele almıştır. “Sonuç ve Öneriler” kısmında ise yazar; kitapta değindiği hususları özetlemiş, araştırma bulgularının kullanılabilceği alanları vurgulamış ve yapılabilecek çalışmalara ilişkin önerilerini sunmuştur. Bu çalışma ile ülkemizde dindarlık ve sağlık ilişkisine dair tartışmalara katkı sağlamayı amaçlayan yazar; kitapta söz konusu başlıklarda Batı, Türkiye ve diğer İslam ülkelerinde alan yazında yer alan araştırmalardan bolca örnekler vermiştir.

“Önsöz” bölümünde, dindarlık ve sağlık ilişkisinin psikoloji ve din psikolojisi içerisindeki yeri hakkında genel bilgiler verilmekte ve din-sağlık ilişkisinin psikolojinin ve özellikle de din psikolojisinin başlangıcından beri ele aldığı temel konularından biri olduğu vurgulanmaktadır. Yazara göre psikolojinin öncü isimleri ve teorisyenleri çalışmalarında dindarlık-sağlık ilişkisinin olumlu-olumsuz yönlerini irdelemişlerdir. Din ve sağlık ilişkisi ilk başlarda teorik düzeyde ele alınmış, 1950 ve özellikle de 1980’lerden sonra ise nicel ve nitel araştırmalara konu olmuştur. Ayrıca maneviyat da dindarlıkla birlikte ve sonraki süreçlerde dindarıktan ayrı olarak sağlıkla ilişkilendirilmiş ve ma-

neviyat ile ruhsal ve fiziksel sağlık ilişkisi araştırılmıştır. Yazar yapılan araştırmalarda dindarlık ve maneviyatın depresif eğilimleri ve kaygıyı azaltıcı, ruhsal ve fiziksel sağlık problemlerinden bireyi koruyucu ve hastalıklarla başa çıkmada destekleyici rolünün pek çok bulgu ile ortaya konulduğunu belirtmiştir (s. 7). Pozitif psikoloji yaklaşımıyla birlikte dindarlık-sağlık ilişkisinde erdemlerin rolünün gündeme geldiğinin vurgulandığı kitapta, dindarlık tarafından desteklenen hayırseverlik, affetme, şükür ve alçakgönüllülük gibi erdemlerin sağlık üzerinde dolaylı bir katkısının olduğunu ve bu bağlamda Batı'da binlerce çalışma yapıldığının altı çizilmiş, Türkiye'de ise buna yönelik çalışmaların son yıllarda arttığı ifade edilmiştir (s. 8).

"Giriş" bölümünde psikolojinin öncü isimlerinden William James, Sigmund Freud ve Carl G. Jung'un çalışmalarında din ve ruh sağlığı ilişkisine yer verdikleri, ilk teorisyenlerden bazılarının dinin ruhsal hastalıkları artıran ve bazen onlara kaynaklık eden rolünün olabileceğini ifade ettikleri (örn. Freud), bazılarının ise dinin ruh sağlığı üzerinde olumlu katkısının olduğunu düşündükleri (örn. Jung) belirtilmiştir. Din ve maneviyatın fiziksel ve ruhsal sağlıkla ilişkisi konusunda araştırmaların 2000'li yıllardan sonra katlanarak arttığı, Amerika'da din ve maneviyatın sağlığa olumlu katkısına dair kabulün Avrupa'ya kıyasla daha önde olduğu ve İslam ülkelerindeki araştırma sonuçlarının da dinin olumlu sağlığa katkısını gösterdiği söylenmiştir. Ancak yazara göre dindarlık bazen sağlık açısından olumlu rol oynarken bazen etkisiz kalabilmekte ve hatta bazı durumlarda dinin yanlış yorumlanması sonucu ortaya çıkan dindarlık türleri bireydeki stres, kaygı ve depresif eğilimleri artırabilmekte, hastalıkları ya da hastalıklara giden süreçleri tetikleyebilmektedir. Kitapta söz konusu bu iki farklı yön, ilgili başlıklar altında araştırma bulguları çerçevesinde tartışılmaktadır (s. 11-13).

"Giriş" bölümünün ilk başlığı "Dindarlık ve Başa Çıkma"dır. Kitapta zorluklar karşısında bireyin anlam duygusunu korumak ve hayatın kontrolünü kaybetmemek için zorlukların getirdiği stresle mücadelesinde bilişsel, duygusal ve davranışsal içerikli etkinliklere başvurması "başa çıkma" olarak tanımlanmaktadır. Bu tür durumlarda bireylerin dinî referanslara başvurabileceği ve bu konuda dinden destek alabileceği belirtilerek psikolojik yönden bireye destek olabilecek ayetlerden örnekler verilmiştir. Ancak bu desteğin birey açısından her zaman olumlu olmayabileceğinin altı çizilmiş ve dinî başa çıkma kavramının din psikolojik değerlendirmesi yapılmıştır. Yazar, olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma yaklaşımlarından söz etmiş ve yapılan araştırma sonuçları kapsamında konuyu ele almıştır (s. 14, 15). Teorik zemin ve araştırmaların sonuçlarına göre; bireyler zor zamanlarda stresle başa çıkma süreçlerinde dinden sık sık destek almakta, olumlu dinî başa çıkma yaklaşımları, hayat memnuniyeti, psikolojik dayanıklılık, mutluluk ve iyi oluş açısından bireye olumlu katkılar sağlamakta; olumsuz dinî başa çıkma yaklaşımları sağlık

yönünden bireyi olumsuz etkilemekte ve dinî başa çıkma etkinliklerindeki ifrat ise diğer etkinliklere engel olmakta ve bireyi olumsuz etkilemektedir (s. 21).

“Giriş” bölümünde ikinci başlık “Dindarlık ve Ruh Sağlığı”dır. Bu bölümde ruh sağlığı açısından normal ve anormalin tespiti üzerinde durulmuş ve bu kavramların kültüre, zamana, mekân ve bireysel özelliklere göre değişebilen yapısı anlatılmıştır. Yazar, ruhsal bozukluk tanımının *kişisel sıkıntı, yeti kaybı, işlev bozukluğu ve sosyal normların ihlalini* içermesi gerektiğini belirterek bu hususları örneklendirmiştir. Ruh sağlığı tanımlamasının da güç olduğu, ana akım yaklaşımının ruh sağlığını tanımlarken onun daha çok kaygı, depresyon, OKB gibi olumsuz görünümünün ölçümlerinden hareketle bir tanımlama yaptıkları ifade edilmiş ve pozitif psikoloji yaklaşımını benimseyen psikologların ruh sağlığına dair iyi oluş, mutluluk, akış, umut, huzur, erdem vb. olumlu göstergeler üzerinde durdukları belirtilmiştir. Dindarlık ve ruh sağlığı ilişkisinde ise dinin hastalık, katılık, dogmatizm, saldırganlık, bağımlı kişilik, suç işleme, duygusal dengesizlik gibi olumsuz ruh sağlığı özelliklerine sebep olabileceğine dair görüşlerin yanı sıra dinin güven, anlam, kontrol, teselli, mutluluk, uyum vb. olumlu ruhsal sağlık özelliklerini destekleyeceğine dair teorilerin de olduğu değerlendirilmiştir. Ampirik çalışmalarda dindarlığın ruh sağlığına etkisinin daha çok dinî başa çıkma sürecine katkısı bağlamında ele alındığının belirtildiği kitapta, araştırmalardan yola çıkılarak verilen örneklerle konu detaylandırılmıştır (s. 22-26). Yazar, dindarlık ve ruh sağlığı ilişkisini ele alırken ana akım psikolojinin çalışma düzenini takip etmiş ve öncelikle dindarlık ile kaygı, OKB, depresyon, intihar ve ruhsal bozukluklar arasındaki ilişkileri incelemiştir. Bu başlıklar altında yazar Batı’da, ülkemizde ve diğer İslam ülkelerinde yapılan pek çok araştırmadan örnekler sunmuştur.

“Giriş” bölümünde üçüncü başlık olan “Dindarlık ve Fiziksel Sağlık” başlığı altında dindarlığın kilo kontrolü, düzenli egzersiz, içki ve sigara tüketimi gibi sağlık davranışları ile bağımlılık, uzun ömürlülük, kanser gibi hastalıklarla ilişkisi üzerinde durulmakta ve dinin fiziksel sağlığa doğrudan ve dolaylı olarak iki şekilde etkisinin olduğu örneklerle anlatılmaktadır (s. 68, 69).

“Dindarlık, Sağlık Davranışları, Diyet, Obezite ve Yeme Bozuklukları” alt başlığında, “health behaviours”/sağlık davranışları çerçevesinde bireyin yapması ve dikkat etmesi gereken davranışlar sıralandıktan sonra fiziksel sağlığın korunmasına yönelik söz konusu hususta pek çok tavsiyenin dinin müntesiplerine vazettiği öğretiler arasında olduğu ifade edilmektedir. Yazar alan yazında konunun hangi kombinasyonlarda ve ne şekilde ele alındığını örneklerle göstermiş, çeşitli ülkelerde ve farklı din mensupları üzerinde yapılmış olan araştırma bulgularını okurlarıyla paylaşmıştır. Yeme içme alışkanlığı konusunda dinlerin ortaya koyduğu çok sayıda ilkenin bulunduğu, Budist geleneğin vejetaryen diyeti teşvik ederken, Katoliklerde şehvet ve oburluğu tektleyici olan etten uzak durulmasının istendiği örnek olarak verilmiştir

(s. 78). Yapılan araştırmalarda dindarlığın genellikle olumlu sağlık davranışlarını desteklediğinin ve olumsuz sağlık davranışlarını ise azalttığı bulgularla belirtildiği belirtilerek bu konuda yaşam tarzı, ekonomik durum, çevre, kültürel ilkeler, beslenme alışkanlıkları, şehirleşme vb. hususların etkisinin de olduğunun altı çizilmiştir. Ayrıca yazar ülkemizde bu konuda sonuca ulaşacak kadar yeterli ampirik bulgulara sahip olmadığımızı da dile getirmiştir (s. 79).

“Giriş” bölümünün bir diğer başlığı “Bağımlılıkla Mücadelede Dindarlık ve Maneviyat”tır. *Bir davranış ya da maddeye ısrarlı ve saplantılıca bağlı olma durumu* (s. 80) olan bağımlılık günümüzde ve özellikle de şehir hayatında en önemli sorunlardan birisidir. Kitabın bu bölümünde öncelikle bağımlılık ve bağımlılığı etkileyen etmenler üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda bağımlılığın oluşumunda genetik, nörobiyolojik ve psikososyal faktörlerin birlikte etkili olduğu belirtilmiş ve hastalığın tanısı için geçerli olan kriterler sıralanmıştır. Daha sonra dinlerin bağımlılık yapan maddelere karşı bakışı ele alınmış, Yahudi, Hıristiyan ve Budist geleneklerden örnekler verildikten sonra bu konuda en net tavır alan İslam’da alkolün yasaklanma sürecine ilişkin ayetler sunulmuştur. İslam dininin bağımlılık yapan maddelere yönelik önleyici tedbirlerinin altı çizilmiş ve bununla birlikte bağımlılığın tedavisinde maneviyyatın sağaltıcı yönünden yararlanılması gerektiği vurgulanmıştır. Burada dinin destek ve motivasyon aracı olabileceği, namaz, zikir, dua, cami ortamında bulunma gibi ibadete yönelik uygulamaların rehabilitasyon sürecinde olumlu ve dönüştürücü rolü olabileceği ifade edilmiştir (s. 85-89). Ayrıca Batı ve İslam ülkelerinde bağımlılıkla mücadele konularına da değinen yazar, bu konuda yapılan çalışmaları etraflıca ele almıştır (s. 89-109).

“Giriş” bölümünün altıncı başlığı “Dindarlık, Mutluluk, İyi oluş ve Hayat Memnuniyeti”dir. Dünya Sağlık Örgütü’nün “sağlık” tanımlamasıyla konuya başlayan yazar, sağlıklı olmanın bir göstergesinin de mutluluk, iyi oluş ve yaşam memnuniyeti gibi sağlığın olumlu yönleri olduğuna işaret etmektedir. 1980 sonrasında bu tür olumlu insani duygu ve durumlara ilginin arttığını, esasında ilk başta bu kavramların haz temelli (hedonist) bir anlayışla ele alındığını; ancak, özellikle pozitif psikoloji yaklaşımının yaygınlaşmasıyla mutluluğun erdemlerle ilişkilendirildiğini ifade eden yazar, kişiyi sevgi, huşu, merhamet aşkınlık gibi pozitif duygulara; yardımseverlik, affetme, alçakgönüllülük, şükür gibi erdemlere yönelten dindarlığın mutluluğa katkı sağlayabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca bu bölümde İslam filozoflarının eserlerinden hareketle mutluluk anlayışlarına yer verilmiştir. Günümüzde pek çok araştırmancının Yahudi-Hıristiyan örneklem üzerinde yapıldığı ve az da olsa Müslüman örneklemle yapılan çalışmaların da bulunduğu vurgulanmış, tüm bu çalışmalarda mutluluğu belirleyen tek etmen olmasa da genel eğilimin dindarlık-mutluluk, dindarlık-özel/iyi oluş ve dindarlık-hayat memnuniyeti arasında olumlu ilişkilerin tespit edildiği belirtilmiştir. Bu konuda kitapta yerli ve yabancı birçok araştırma bulgusu paylaşılmıştır (s. 110-117).

“Danışmanlıkta dinî/manevî Konular ve Bilim Dışı Yardım Arayışları” alt başlığında; danışmanlık ve terapi süreçlerinde dinî, manevî konular ele alınmış ve bu konuda psikologların sahip oldukları farklı görüşler tartışılmıştır. Yazar pek çok psikolog ya da danışmanın kendisinin seküler olmasına karşın danışanın inançlarından haberdar olmasının danışan açısından yararlı olacağını söylemiştir. Ayrıca ruhsal rahatsızlıkla ilgili olarak tıbbi tedavi dışında yardım arayışlarının ekonomik, damgalanma korkusu, hastalığı tabiatüstü alanla ilişkilendirme gibi farklı sebeplerinin olabileceğini ifade etmiştir (s. 118). Kitapta Müslümanlar arasında bazı ruhsal hastalıklarda cinlerle ilişkilendirme, işlenen günahlardan dolayı cezalandırılma ya da nazara geldiği düşüncesinin yaygın olduğu anlatılmaktadır. Hemen hemen tüm Müslüman toplumlarda farklı düzeylerde görülen bu durum neticesinde kişiler “hoca, üfürükçü, cinci” olarak tabir edilen kişilere gitmekte, ancak sorun daha karmaşık hale gelmektedir. Yazar ruhsal sorunların çözümünde bu tür algıların farkında olunmasının ve bu süreçte hem psikiyatrist ve psikolog gibi sağlık çalışanlarının hem de manevî danışman olarak din adamlarının katkılarının olabileceğini savunmaktadır. Yapılan araştırma bulgularına göre dinî içerikli yardım arayışları içerisinde “hocaya gitme”, “okutma”, “muska yazdırma” yöntemlerine sıklıkla başvurulduğunu belirten yazar, bu süreçte manevî danışmanlığın rolü ve önemi üzerinde durmuştur. Ergenlik dönemi ve LGBT bireylerin yaşadıkları sorunlarda da manevî danışmanlığın rolünün olduğunu belirtilerek LGBT bireylerle ilgili çalışmaların ülkemizde yetersiz olduğunun altı çizilmiştir (s. 120-122).

“Giriş” bölümünde yer alan son başlık “Dinî/Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamaları” başlığıdır. Bu bölümde insanın anlam arayışı, anlamı koruma çabası, yitirdiğinde ise anlamı dönüştürme uğraşları anlatılmaktadır. Bu başa çıkma süreçlerinde dinî/manevî değerlerin başvurulan temel kaynaklardan olduğu ifade edilmektedir. Tecrübe edilen olayların birey tarafından algılanış biçiminin önemine de dikkat çekilerek dinî inanç, ibadet ve değerlerin bu süreçte bireye çok büyük bir destek sağladığının altı çizilmektedir. Harici destek arayışındaki bireylere (hasta, yaşlı, mahkûm, engelli vb) hayatta anlam ve kontrol kazandırıcı, teselli edici, hayatı dönüştürücü ve olgunlaştırıcı özellikleriyle dinî/manevî danışmanlık hizmetlerinin önemi vurgulanmaktadır (s. 124). Dinî/manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin hedef kitlesi ile öncelikli hedef kitlesi hakkında bilgiler gerekçeleriyle paylaşmakta, bu alanda hizmetlerin sağlıklı bir biçimde verilebilmesi için öneriler getirilmektedir (s. 125). Dinî/manevî danışmanlık ve rehberlik uygulamalarının Batı ülkelerinde farklı alanlarda yaygın olduğuna, ancak ülkemizde yeni ve KYK yurtları, aile irşat büroları, yaşlılar yurtları, kadın sığınma ve ceza evleri ile sınırlı bir uygulama alanına sahip olduğuna ve 2010 yılından sonra akademik araştırma ve uygulama düzeyinde çalışmalara konu olduğuna de-

ğınılmaktadır. Hastanelerde yürütülen manevî danışmanlık hizmetleri ile 2015 ve 2016 yılı pilot uygulamaları, bu hizmetleri veren personelin eğitimleri ve hastaya yaklaşımları hakkında bilgiler paylaşılmaktadır. Bu bölümde ayrıca Türkiye’de manevî danışmanlık ve rehberlik çalışmalarına da değinilmiş ve bu alanda ülkemizde yapılan lisansüstü tez çalışmaları tablo halinde verilmiştir (s. 134, 135). Yazar bölümün sonunda manevî danışmanlık bağlamında okunması gereken kitaplardan ve izlenebilecek filmlerden örnekler vermiştir (s. 137, 138).

“Sonuç ve Öneriler” bölümünde kitapta psikologların, psikiyatrların ve din psikolojisi uzmanlarının dindarlık-sağlık ilişkisine dair görüşleri ve bu konudaki teorilerinin anlatıldığı ve yapılan araştırma ve klinik çalışma bulgularının paylaşıldığından bahisle yazar, kitapta değindiği konuları özetlemiştir. Bulgular çerçevesinde dindarlığın başa çıkma, kaygı, ölüm kaygısı, depresyon, OKB, intihar düşüncesi, umutsuzluk, mutluluk ve hayat memnuniyeti, sağlık davranışları ve bağımlılık ile ilişkisinin tartışıldığını ifade etmiştir. Yazar dinî/manevî içerikli müdahalelerin ve tedavilerin, fiziksel ve ruhsal hastalıklara karşı koruyucu ve tedavi sürecinde başa çıkmayı destekleyici rolü nedeniyle bu konularda bilimsel çalışmaların psikologlar, ilahiyatçılar ve psikiyatrlar tarafından yapılmasının yararlı olacağını önermiştir. Din psikolojisi alanında dindarlık, erdem ve sağlık ilişkisinin birlikte değerlendirilmeye muhtaç olduğunu vurgulayan yazar, hayatı sonlandırma kararı (ötenazi) gibi dindarlık ve ölümle ilişkili konuların dindarlıkla ilişkisine yönelik çalışmalar yapılabileceğini belirtmiştir. Yine yazar bağımlılıkla mücadele eden kurumlarda, dinî/manevî değerlerin önleme ve rehabilitasyon modellerine dahil edilmesinin yararına dikkat çekmiştir. Ülkemizde son yıllarda uygulamaya başlayan manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri konusunda teorik temel, uygulayıcıların yetiştirilmesi, denetlenmesi, hukuki problemler uygulama alanlarının genişletilmesi gibi eksikliklere ilişkin çalışmaların sürece katkıda bulunacağını altını çizmiştir. Ve son olarak din psikolojisi ve genel sağlık çalışmalarına katkı bağlamında, sağlık sorunlarının çözümünde ve sağlığın korunmasında disiplinler arası yaklaşımın önemini vurgulayarak ilahiyat, tıp ve psikoloji alanlarındaki araştırmacıların önyargılardan uzak ve sadece bilimsel amaçlarla koordineli çalışmasının yararına dikkat çekmiştir.

Sonuç olarak, “*Din ve Sağlık-Kavram, Kuram ve Araştırma*” isimli bu çalışma yerli ve yabancı literatür bilgisi ve özgün araştırma sonuçlarından elde edilen veriler ile fiziksel sağlık, ruhsal sağlık ve sağlık davranışları konularında dinin rolü üzerinde duran bir çalışmadır. Dinî başa çıkma, maneviyat, mutluluk, iyi oluş, yaşam doyumu, dinî/manevî danışmanlık ve rehberlik gibi değindiği farklı konulara da ışık tutmasıyla da araştırmacıların oldukça istifade edeceği bir çalışma niteliğindedir. Ancak, dindarlık ve olumlu ruh sağlığı ilişkisi bağlamında iyi oluş, öznel iyi oluş, psikolojik iyi oluş, duygusal iyi oluş

ve manevi iyi oluş kavramlarından bahsedilen bölümde bu kavramların dindarlıkla ilişkileri ifade edilmesine rağmen, söz konusu başlıklarda tartışmanın yeterince yapılmadığı görülmektedir. Özellikle olumlu ruh sağlığı açısından dindarlığın öznel iyi oluş üzerindeki etkilerine dair daha fazla sayıda yerli ve yabancı araştırma bulguları verilerek dindarlık-öznel iyi oluş ilişkisi hakkında daha derinlemesine analizler yapılabilirdi.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

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

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 39, Yıl/Year: 2019 (Haziran/June)

Yusuf Bahri Gündoğdu. *Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri İlk Vahyin İzinde*. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2018, 265 s.

Değerlendirenler/Reviewed by

Soner AKSOY

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD ve İstanbul Üniversitesi SBE Doktora Öğrencisi – Res. Asst., Sakarya University Faculty of Theology Department of Taf-sir and Ph.D. Candidate, Istanbul University Institute of Social Sciences, Sakarya/Turkey.

snraksoytrbzn@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3178-7937>

Abdurrahman HENDEK

Öğretim Görevlisi Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü – Instructor Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Sakarya/Turkey.

abdurrahmanhendek@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2832-3445>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 21/03/2019

Kabul Tarihi/Date Accepted: 17/05/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2019

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.542853>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Yusuf Bahri Gündoğdu, *Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri İlk Vahyin İzinde*. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2018, 265 s.

Kur'an, belli bir tarih ve dil içinde insanlığın anlam dünyasına sunulmuş ilahî ve evrensel bir mesajdır. Bu açıdan ilahî kelâm belli bir dil ve tarih içerisinde varlık kazansa da özellikle varoluşsal anlamda bütün insanlığın soru ve sorunlarına cevap üretmiştir. Bu bağlamda ilahî kelâm söze "oku" emriyle başlamış ve sonsuz cömert, lütuf ve ikram sahibi olan Allah'ın bütün varlığın yaratıcısı olduğu gerçeği insana hatırlatılmıştır. Ayrıca Allah'ın insana kalemle yazmayı ve bilmediklerini öğrettiğine dikkat çekilerek yaratılışın varoluşsal bir gözle okunması gerektiği emredilmiştir. Dolayısıyla sözlü ve şifahi kültür içerisinde ümmî bir topluma nazil olan ilahî kelâmın söze "oku", "kalem", "bilmediğini öğretti" gibi eğitim ve öğretime işaret eden temellerle başlaması oldukça dikkat çekicidir. Bu çerçevede vahyin ilk tezahürü kabul edilen ilk beş ayet, her ne kadar Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetini ifade eden tefsir ilminin bir araştırma alanı olsa da dikkat çekmiş olduğu konular itibariyle din eğitimi disiplininin de ilgi sahalarından birisidir. Özellikle ilk beş ayet, İslam'ın eğitim ve öğretime vermiş olduğu değeri göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Değerlendirmesini yapacağımız; "Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri İlk Vahyin İzinde" isimli eser Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Bahri Gündoğdu tarafından din eğitimi disiplini bağlamında kaleme alınmıştır. Diğer taraftan eser din eğitimi formasyonu içerisinde telif edilmiş olmakla birlikte, çalışmada tefsir literatüründen de maksimum düzeyde istifade edilmiştir. Yazarın ifadesi ile söyleyecek olursa bu eser; "... tefsir ve eğitim sahasını buluşturan disiplinler arası" bir çalışmadır (s. 35). Bu açıdan çalışma ilk olarak şekil ve içerik bakımından tanıtılacaktır. Daha sonra araştırma tefsir ve din eğitimi disiplinleri dikkate alınarak tetkik edilecek ve değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Eser giriş, üç bölüm, sonuç ve öneriler ile kaynakça kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın alt yapısını ve teorik çerçevesini oluşturan konulara yer verilmiştir. Bu bağlamda İslam öncesi Arap toplumunun kültürel yapısına değinilmiştir. Yazar cahiliye döneminde sözlü ve şifahi kültürün hâkim olduğunu vurgulamış (s. 13), diğer taraftan bu dönemin bir bilgisizlik çağı olarak görülmesinin doğru olmadığına dikkat çekmiştir (s. 4). Zira sözlü ve şifahi kültüre sahip olan cahiliye Araplarının ilm-i nücum, ilm-i enva', ilm-i hayl, kehanet ve esâtir gibi ilimleri bildiklerine vurgu yapılmıştır (s. 7).

İslam öncesi dönemde cahiliye toplumunun yazılı bir kültüre sahip olmayan ümmî bir toplum olduğuna dikkat çekilerek ilk muhatapların ilim ve eğitimle olan ilişkileri resmedilmiştir. Daha sonra yazar Alak sûresinin ilk beş ayetinde yer alan ilim ve eğitim unsurlarına yer vermiştir. Bu bağlamda bu

ayetlerde okumanın, yazmanın, terbiyenin, ta'lîmin ve ilmin bir arada zikredilmesinin eğitim açısından dikkat çekici ve bir o kadar da önemli olduğuna değinilmiştir (s. 20). Yazar daha sonra araştırmanın sorununu, Ordu Üniversitesinin çeşitli bölümlerinde okuyan öğrencilere, "İslam'ın ilme verdiği önemi anlatmada kullandıkları üç örnek nedir" sorusu üzerine kurmuştur. Zira yapılan anketlerde ilk cevap olarak, Alak sûresinin ilk ayeti zikredilmiştir (s. 25-29). Dolayısıyla İslam'ın eğitime vermiş olduğu önemi anlatmada akla ilk "oku" emrinin gelmesi ve konuya dair müstakil bir çalışma yapılması yazarı Alak sûresinin eğitimsel değeri hakkında böyle bir araştırma yapmaya sevk etmiştir.

Giriş bölümünde çalışmanın amacı şu şekilde ifade edilmiştir: "...çalışmanın amacı tespit edilebilen ilk tefsir ürünlerinden başlamak üzere henüz İslam'ın üretken olduğu dönemlerin sonuna kadar nazil olan ilk ayetlerin eğitim açısından nasıl yorumlandığını ortaya koymaktır" (s. 34). Yazar bu amaç çerçevesinde 8/14. asrın sonuna kadar kaleme alınan tefsir çalışmalarını esas almıştır. Bu bağlamda geniş bir tefsir literatürüne yer verilerek bu eserlerin içerisinde Alak sûresinin ilk beş ayetinin tefsirine yer veren çalışmalar tespit edilmiştir. Tespit edilen bu çalışmalar içerisinde sûfi, fikhî, mezhebi, rivayet, dirayet ve hâricî gibi kategorik bir ayırım yapılmadan farklı fikri ve ilmi kategorilere ait toplam kırk beş tefsir seçilmiştir. Daha sonra Alak sûresine dair yapılan araştırmalara ve çalışmanın sınırlılıklarına yer verilerek giriş bölümü bitirilmiştir.

Yazar, "Bulgular" ismini kullandığı birinci bölümün hemen başında ilk nazil olan sûrenin hangi sûre olduğu tartışmasına yer vermiştir. İlk nazil olan sûre ya da ayete dair; Alak, Müddessir, En'âm 6/151 ve Fâtîha şeklinde dört görüş nakledilmiştir (s. 56). Bütün bu görüşlere yer veren yazar İslam vahyinin Alak sûresiyle başladığına dair tam bir ittifak olduğunu zikretmiştir (s. 57). Dolayısıyla yazar, ilk nazil olan sûrenin Alak sûresi olduğu görüşünü kabul etmiş daha sonra sûrenin; "ikra", "kalem", "alak" şeklinde farklı isimlerine yer vermiştir. "İlk Beş Ayete Dair Bulgular" ana başlığı altında *Tefsîru Katâde*'den başlayarak kronolojik olarak İbn Kesîr'in, *"Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm"* isimli eserine kadar toplam kırk beş tefsir çalışmasında Alak sûresinin ilk beş ayetinin nasıl yorumlandığına yer verilmiştir. Bu yapılırken sadece eğitim ve öğretimle alakalı veriler üzerinde durulmamış, dil ve nahvî tahliller de dahil olmak üzere her türlü veri üzerinde durulmuştur. Yazarın ifadesiyle söyleyecek olursak; "...yöntem olarak yalnızca eğitimsel sonuçlar değil, o eğitimsel yorum ve sonuca götüren sürecin de ortaya konulması esas alındığından eğitimle ilgili olmayan açıklama ve yorumlar da bulgular bölümünde kendisine yer bulmuştur" (s. 40). Ayrıca kısa da olsa müfessir ve eseri hakkında bilgiler nakledilmiştir.

Kitabın ikinci bölümü "Değerlendirme" olarak adlandırılmıştır. Bu bölümde, birinci bölümde tefsir çalışmalarında yer verilen Alak sûresinin ilk beş

ayetiyle ilgili yorumlar eğitim açısından değerlendirilmiştir. Toplam on iki başlıktan oluşan bu bölümde yapılan değerlendirme tematik ve kronolojiktir. Örneğin ilk değerlendirme konusu “oku” değil, “kalem ile öğretti” ifadesidir. Çünkü yazara göre müfessirlerin bu ayetlerdeki eğitim ile ilgili ilk dikkatlerini çeken “kalem” olmuştur (s. 141). “Kalem ile öğretti” ifadesi müfessirler tarafından yazının öğretilmesi şeklinde anlaşılmış, yazı sayesinde ise bilgilerin kalıcı hale geldiği, ilimlerin ilerlediği ve eğitim sisteminin ortaya çıktığı vurgulanmıştır. Yazara göre “yazı” bu kadar önemli olmasına rağmen, bugünkü Müslümanlar yazı etkinliklerine ve “aktif ve hür” bir şekilde yazmaya yeterince önem vermemektedirler (s. 155-156).

Değerlendirmeler yapılırken bazı yerlerde Alak sûresinde ortaya konan eğitim anlayışının günümüz eğitim anlayışını destekleyen yönlerine vurgu yapılmıştır. Örneğin sûrenin ortaya koyduğu tedrici usul, bugünkü eğitim sistemindeki “bilinenden bilinmeyene”, “somuttan soyuta”, “basitten karmaşığa” ilkelerini desteklemektedir (s. 218-223). Yazar, ikinci değerlendirdiği kavram olan “alakten yaratmayı”, eğitimin iki değişmez unsuru olan “süreç” ve “değişim” ile ilişkilendirmiştir. Buna göre nasıl ki insan en düşük seviye olan kan pıhtısından (alak) halden hale geçirilerek mükemmel bir hale getirilirse, birey de başlangıçtaki durumu ne olursa olsun iyi bir eğitim sürecinin sonunda en üst seviyeye ulaşabilir (s. 164).

Yazar kimi yerde ise modern eğitim anlayışı ile Alak sûresinde ortaya konan eğitim anlayışının farklılıklarını ortaya koymuştur. “Niçin eğitim” sorusunun cevabının arandığı altıncı kısımda, modern eğitim bilimcilerin hangi amaçla eğitim yapılmalı sorusuna farklı cevaplar verdikleri belirtilmiştir (s. 185). İslam'ın bu konudaki görüşünü ise sûredeki “bismi rabbik” ifadesini ele alarak ortaya koymuştur. Buna göre bu ifadeden “Allah'ın ismini oku”, “Allah'ın adıyla oku”, “Bismillah deyip oku” gibi manalar çıkmakla birlikte, “Allah için” yani “Allah'ın rızasını kazanmak için” oku anlamı da çıkmaktadır. Buna göre İslam'da eğitimin gayesi Allah'ın rızasıdır (s. 191).

Yazarın bu bölümde en çok üzerinde durduğu hususlardan birisi “oku” emridir. Bu emrin kime yapıldığının incelendiği kısımda emrin muhatabının Hz. Muhammed olduğu kadar, aslında Kur'an'ın muhatabı olan bütün insanlık olduğu vurgulanmıştır (s. 173). Eğitim açısından buradaki en can alıcı soru “ne okumalı” sorusudur. Ayette açık olarak zikredilmeyen neyin okunacağı müfessirlerce “rabbın ismi”, “Kur'an'dan sana indirilen” ya da “Kur'an” olarak yorumlanmıştır. Yazar ise ayetlerde okunması gerekenin belirtilmeyerek aslında okunacak muhtevanın sınırlandırılmadığı görüşüne vurgu yapmıştır. Buna göre Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere faydalı olan her türlü ilim okumaya değerdir (s. 184). Buna destek olarak bütün bilgilerin kaynağının Allah olduğuna da vurgu yapılmıştır (s. 205). Oku emrinin iki kez tekrar edilmesini ise yazar, eğitimde çok okumanın ve önemli olan hususların tekrar tekrar okunmasının önemi ile ilişkilendirir (s. 198). Yine ilk oku emrinin öğrenmeye,

ikinci oku emrinin ise öğretmeye delalet etmesinden bahsedilmiştir (s. 199). Yazar bu bölümde eğitim adına yapılan bazı yanlışlıklara da atıf yapmıştır. Ailede ve okullarda eğitim adı altında çocuklara/bireylere gösterilen olumsuz muamelenin Alak sûresinde ortaya konan “şerefli insan” anlayışı ile çeliştiğine vurgu yapılmıştır (s. 171).

Toplam yedi sayfadan oluşan “Tartışma” bölümünde ise yazar İslam’ın ilk mesajının eğitim yüklü olmasının İslam kültürüne ve gelişmesine etkisini kısaca incelemiş, sonrasında ise günümüzdeki duruma değinmiştir. Bu bağlamda günümüz İslam toplumlarının ilim sahasında “Cahiliye” dönemini yaşadığını bunu aşmanın ise öze dönmekle mümkün olacağı ifade edilmiştir (s. 235).

Sonuç ve öneriler kısmında ise yazar çalışmanın genel bir özetine, elde edilen sonuçlara ve bir kısım önerilere yer vermiştir. Bu bağlamda ilim ve eğitimin gayesinin Allah rızası olması gerektiği, eğitim ve öğretimin herkesi kapsaması, ilmin ve öğretimin muhatabının insan olduğu gibi tespitler ilk ayetlerden çıkarılan temel mesajlardır (s. 246). Yazar kaynakça bölümüyle birlikte çalışmasını nihayete erdirmiştir.

Alak sûresinin ilk beş ayetinin eğitimsel değerine dair yapılan bu araştırma din eğitimi alanına önemli katkılar sunmaktadır. Beyza Bilgin de belirttiği üzere din eğitimi bilimini besleyen iki temel alan vardır; bunlar ilahiyat ve eğitim bilimleridir.¹ Din eğitimi bilimcilerinin eğitim bilimlerinde yapılan çalışmalardan faydalandıkları kadar temel ilahiyat alanında yapılan çalışmalardan da faydalanmaları gerekmektedir. Bu anlamda din eğitimi biliminin tefsir, hadis gibi ilahiyat temel alanlarından bağı koparmaması önem arz etmektedir. Bu çalışma ise tefsir ilminin ana kaynaklarından faydalanarak din eğitimi bilimine önemli bir katkı sunmuştur.

Özellikle ilahî mesajın ilk tezahürü olarak kabul edilen ayetlerin, insanoğlunun önemli değerlerden olan eğitim ve öğretim bağlamında ele alınması, İslam’ın eğitime ve öğretime vermiş olduğu ehemmiyetin ilgili ayetler bağlamında güçlü bir şekilde vurgulanması, bununla birlikte araştırmayla ilgili klasik ve çağdaş verilerin harmanlanarak güncel bir dille okuyucuya sunulması çalışmanın önemine ve özgünlüğüne işaret eden temel hususlardandır.

Bir diğer önemli husus, eserde Alak sûresiyle ilgili verilerin din eğitimi açısından değerlendirilmesinde felsefecilerden din eğitimcilerine, popüler bilim eserlerinden ilahiyat alanı temel eserlerine kadar birçok kaynaktan yararlanılmasıdır. Kaynak yelpazesinin bu kadar geniş olması okuyucuya zengin bir literatür sunması yanında, araştırmaya derinlik kazandırmıştır. Ayrıca ilk beş ayete dair yapılan yorumlarda kronolojinin esas alınması, anlama ve yorumlama sürecinin nasıl bir değişim ve dönüşüm yaşadığının ortaya çıkması açısından oldukça önemlidir.

1 Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayınları, 2007), 9.

Araştırmaya katkı ve eleştiri düzeyinde birkaç şey söylenebilir. İlk olarak çalışmada tekrarlara yer verildiği görülmektedir. Örneğin birinci bölümde Alak sûresinin ilk beş ayetine dair müfessirlerin yapmış olduğu benzer yorumlar tekrar edilmiştir. Sözelimi Sehâvî (ö. 643/1245) ve Kurtubî (ö. 671/1273) ayette zikri geçen “alak” ifadesini insanlığın şerefi bağlamında yorumlamışlar (s. 113, 116) ve bu yorumlar yazar tarafından tekrar edilmiştir. Çalışmada bu tür tekrarların dikkat çektiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla yazar araştırmada müfessirlerin aynı ve benzer yorumlarına yer verilmeyebilirdi. Diğer taraftan bir müfessir tarafından yapılan aynı yorumun tekrar edildiği görülüyor. Örneğin birinci bölümün girişinde İbnü'l-Arabî'den (ö. 543/1148) naklen ilk inen sûrenin hangisi olduğuna dair dört farklı görüşe yer verilmiş (s. 56), bu dört görüş İbnü'l-Arabî'nin eseri olan *Ahkâmu'l-Kur'an* başlığı altında tekrar edilmiştir (s. 97). Ayrıca özellikle birinci bölümde doğrudan konuyla alakalı olmayan, filolojik yorumlara yer verilmeyebilirdi (bk. s. 92). Zira araştırmanın amacı ve çerçevesi dikkate alındığında bu tür dilsel ve filolojik açıklamalar zâid olarak gözükmektedir. Birinci bölümde olduğu gibi benzer tekrarlara zaman zaman “Değerlendirme” bölümünde de yer verilmiştir. Örneğin “alak” ile eğitimin süreç ve değişim unsurlarının ilişkilendirildiği bölümde alak kelimesine hangi âlimlerin nasıl anlamlar verdikleri iki sayfaya yakın tekrarlanmıştır. Her ne kadar bu tekrarlar çeşitli açılardan faydalı olsa da diğer taraftan bazen konuların fazla uzamasına sebep olduğunu, okuyucuyu sıkıttığını söyleyebiliriz.

Diğer bir husus olarak, üslup ve içerik açısından araştırmanın, konulu tefsir yöntemiyle olan ilişkisi dikkat çekicidir. Zira çağdaş dönemde yeni bir tefsir yaklaşımı olarak görülen konulu tefsir; belli bir sûrenin, konunun, kavramın ya da ayet topluluğunun konu bütünlüğü içerisinde ele alınıp incelenmesidir. Bu açıdan bakıldığında yazarın yapmış olduğu araştırmanın konulu tefsire çok benzediği söylenebilir. Bu bağlamda araştırmanın girişinde bu noktaya yani araştırmanın konulu tefsirinden ayrıştığı ve kesiştiği hususlara değinilebilirdi. Ayrıca araştırma her ne kadar Alak sûresinin ilk beş ayetine yönelik olsa da okuyucuya bir bütünlük sunmak açısından sûrenin bütünüyle alakalı giriş bölümünde genel bir bilgi verilebilirdi. Sözelimi bu ilk beş ayetin sonraki ayetlerle anlam ve süreç olarak ilişkisine, varsa bu bağlamdaki rivayetlere değinilebilirdi.

Yazar Alak sûresinin yorumuna dair 8/14. asrın sonuna kadar oluşan tefsir literatürünü esas almıştır (s. 36). Bu asrın seçilme sebebi olarak ise İslam'ın bilimsel olarak bu döneme kadar üretken olduğu görüşü –Rosmorduc'a referansta bulunarak (s. 234)– baz alınmıştır. Ancak, İslam'ın bilimsel serüvenine ait bu dönemsel ayırım üzerinde ittifak edilen bir ayırım değildir. Nitekim yazarın da yer verdiği üzere Fuat Sezgin bu üretkenlik döneminin 16. yüzyılın ortasına kadar devam ettiğini iddia etmiştir (s. 234). Ancak buradaki esas hu-

sus, İslam'ın bilimsel olarak 14. asırla birlikte durakladığı ve gerilediği görüşünün yazar tarafından çalışmaya alınacak tefsirleri belirlerken kullanılmasıdır. Bu ise ister istemez aynı duraklama ve gerilemenin tefsir ilminde de gerçekleştiği fikrinin kabul edildiği sonucunu doğurmaktadır. Kanaatimizce bu tespit tefsir literatürü ve tarihi göz önünde bulundurulduğunda sorgulanması gereken bir husustur. Tavsiyemiz, eserin bundan sonraki baskılarında bu konuda bir şerh düşülmesi yahut yazar, 8/14. asırla birlikte tefsir ilminin de durakladığını ve gerilediğini iddia ediyorsa bunun delillendirilmesidir.

Sonuç olarak değerlendirmesini yaptığımız bu çalışmanın ciddi bir mesainin ve ilmi çabanın hasılası olduğunu söyleyebiliriz. Tefsir ilminin ana kaynaklarından faydalanılması, buradan çıkan bulguların zengin bir bilgi birikimiyle harmanlanarak değerlendirilmesi, tefsir ilmi ile din eğitimi ilmi arasındaki bağın güçlendirilmesi eserin önemli katkılarıdır. Bizim öneri kabilinden zikrettiklerimiz ise araştırmanın daha da geliştirilerek okuyucuya ve ilim dünyasına sunulması amacı taşımaktadır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

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

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 39, Yıl/Year: 2019 (Haziran/June)

Mürteza Bedir. *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografi*. Ankara: Ay Yayınları, 2018, 184 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Ayşe AKTAŞ

Arş. Gör., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı –
Res. Asst., Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law,
Bayburt/Turkey.

ayseaktas@bayburt.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 19/02/2019

Kabul Tarihi/Date Accepted: 15/05/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2019

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.529046>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Mürteza Bedir, *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografisi*. Ankara: Ay Yayınları, 2018, 184 s.

Ebû Hanîfe'yle ilgili ülkemizde yapılmış fikhî çalışmaların doksanlı yıllardan sonra yoğunluk kazandığı görülmektedir. Ebû Hanîfe'ye dair sempozyumların yapılması ve akademik dergilerde Ebû Hanîfe'ye özel sayıların yer alması ise iki binli yıllardan sonraya tekabül etmektedir. Seksenli yıllardan itibaren ilahiyat fakültelerinin artış göstermeye başlamasıyla beraber Ebû Hanîfe ile ilgili tezler yapılmış tezler haricinde gerek makale gerekse kitap şeklinde çalışmalar ortaya çıkmıştır. Seksenli yılların öncesinde Ebû Hanîfe'yle ilgili çalışmaların bir hayli az olduğunu söyleyebiliriz. Günümüze kadar Ebû Hanîfe ile ilgili birçok Arapça ve Türkçe çalışmalar yapılmış, oryantalist literatürde ise Ebû Hanîfe'ye dair tam anlamıyla müstakil bir çalışma bulunmayıp birtakım makaleler kaleme alınmıştır. Arapça olarak kaleme alınmış eserlerden bazıları şunlardır: Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe: Hayatuhu ve Asruhu*,¹ Habib Ahmed Kiranevî, *Ebû Hanîfe ve Ashâbuhu*, Mustafa Şek'a, *Îmâmü'l-Azâm Ebû Hanîfe en-Numan*, Abdulhalim Cündi, *Ebû Hanîfe*, Vehbi Süleyman Gavecî, *Ebû Hanîfe en-Numan Îmâmü'l-Eimmeti'l-Fukahâ*. Türkçe literatürdeki eserlerden bazıları şunlardır: Abdülvehhab Öztürk, *Îmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe ve Eserleri*, Ali Pekcan, *Ebû Hanîfe ve Fıkhın Bedene Bürünüşü*, Mehmet Cemal, *Ebû Hanîfe*, Ahmet Özel, *Îmâm Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi*, Abdullah Kahraman, *Ebû Hanîfe Hayatı, Şahsiyeti, Etkileri*, Ekrem Sağıroğlu, *Îmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe*, Enes Selim, *Îmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe*, İsmet Demir, *Îmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe: Hayatı, İslâm Hukuku ve Hanefî Mezhebini Tedvindeki Metodu*, M. Metin Şirikçi, *Îmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe*, Ragıp Güzel, *Îmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe Hayatı ve Menkıbeleri*. Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe'yle ilgili çalışmalar mevcut olsa da bu eserlerin her biri Ebû Hanîfe'yi belirli açılardan incelemiş olup tam olarak Ebû Hanîfe'yle ilgili her şey ortaya konulmamıştır. Tanıtımını yapacağımız eserin diğerlerinden farklı olan yönünün daha çok Ebû Hanîfe'nin hukuk sistemi üzerine yoğunlaşması ve bu sistemi hukuk diliyle ele alması olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca yazarın eserde olayların arka planını vermesi, Ebû Hanîfe'yle bazı kavramları özdeşleştirmesi ve bu kavramlar üzerinden Ebû Hanîfe'nin hukuk sistemini ele alması kitabı diğer eserlerden ayıran yönlerdendir. Müellifin de ifade ettiği gibi Ebû Hanîfe'nin entelektüel birikimini çağının bağlamında çalışacak derinlikli ilmi çalışmalara hala ihtiyaç bulunduğundan tanıtacağımız eserin bu alanda önemli bir boşluğu doldurduğu kanaatindeyiz. Eser bu anlamda bir boşluğu doldursa da diğer eserlerde bulunup da bu eserde hiç yer verilmeyen birtakım eksiklikleri de bünyesinde barındırmaktadır. Mesela söz konusu eserde Ebû Hanîfe ve tefsir ilmine dair herhangi

1 Bu eser Osman Keskiöğlü tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Bk. Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanîfe*, trc. Osman Keskiöğlü, 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1997).

bir bilgiye yer verilmemişken başka bir eserde bu konuya dair bilgiler yer almaktadır. Ayrıca Bedir'in eserinde oryantalistlerin Ebû Hanîfe algısına dair hiçbir bilgiye rastlanmazken Kahraman'a ait eserde bu konuya dair bilgi verilmektedir. Ayrıca oryantalist literatürle ilgili Necmettin Kızılkaya tarafından "Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe Algısı" başlıklı bir makale yazılmıştır.² Bunun yanı sıra Ebû Hanîfe'ye dair yapılan tüm çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olmak için Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi'nin 22. sayısında "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Ebû Hanîfe Hakkında Yapılan Fikhî Çalışmalar" adıyla Bilal Esen tarafından kaleme alınmış makale önemli bir yere sahiptir.

Tanıtımını yapacağımız Mürteza Bedir'in *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografi* adlı eseri ilk olarak 2018'in Şubat ayında İstanbul'da basılmış olup birinci baskısı 191 sayfadır. Tanıtım ve değerlendirme yaparken esas alacağımız baskısı ise ikinci baskı olup Mayıs 2018'de Ankara'da basılmış ve 184 sayfadır. Eser takdim, önsöz, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Yazar eserde genel olarak Ebû Hanîfe'nin etkili olduğu üç ilim alanındaki fikirlerine, ilmi birikimine ve bıraktığı etkilere odaklanmıştır.

"Birinci Bölüm"de Ebû Hanîfe'nin ailesi, hayatı ve yaşadığı sosyal ve siyasî çevre anlatılmaktadır. Başlangıç olarak yazar Ebû Hanîfe'nin soyunu, yaşadığı çevre ve seyahatlerini kısaca özetleyip ardından "Siyasî Arka Plan: Emevîler ve Irak İsyancıları" başlığı altında Ebû Hanîfe'nin nasıl bir siyasî ortamda yaşadığını ele alıp, Ebû Hanîfe'nin ilmi çevresiyle ilgili bilgiler verip daha sonra tedvin çağına geçmektedir. Fetihlerden sonra İslâm coğrafyası genişlemiş fakat birtakım problemler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Yazarın ifadelerine göre "İslâm'ı kozmopolit bir ortamda, yani çok dilli, çok kültürlü, çok dinli bir çevrede ve beşerîyetin medeniyet birikimi karşısında nasıl yorumlayacağız? İnsanlara İslâm'ın evrensel mesajını nasıl anlatacağız?" (s. 24) gibi sorular İslâm'ın Mekke ve Medine dışındaki yerlerde nasıl yorumlanacağı hususunda Müslüman âlimleri düşündürmeye başladı ve bunun üzerine bu soruların cevabının verildiği çağ tedvin çağı oldu. Ulemâ Kur'an ve sünneti bütüncül olarak analiz ettiklerinde Allah Teâlâ'nın insanlardan "itikâd (inanç)", "amel" ve "kalp tasfiyesi (arınma)" olmak üzere üç sahada ona teslim olmalarını istediği yönünde mesajını tespit ettiler.

Fıkıh kavramının ortaya çıkışını ise yazar şu şekilde anlatmaktadır. Âlimler ilk Müslümanların İslâm öğretilerini yakından incelemelerinin sonucunda Kur'an ve sünnette mündemiç olan bir mantık ve hikmetin varlığını gördüler. Bu şekilde fıkıh kavramı ortaya çıkmış oldu. "Fıkıh" kelime olarak bir şeyi derinlemesine anlayıp iç yüzünü ve arka planını kavramak anlamına gelir. Bu mantık ve hikmetin fark edilmesinin ardından âlimlerin bir kısmı "fakîhler"

2 Bk. Necmettin Kızılkaya, "Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe (v. 150/767) Algısı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012): 373-397.

olarak ayrılmaya başladı. İlk başlarda “âlim” ve “fakîh” genel bir şekilde tüm ilim sahipleri için kullanılıyorken zamanla “fakîh” kelimesi daha özel bir anlam için kullanılmaya başlandı. Böylelikle “fakîh” gelenekten elde edilen bilgileri nazar, tefekkür ve teemmül süreçlerinden geçirdikten sonra beşerî bir yorum çerçevesi içerisinde oluşturan kimselere denir olmuştur (s. 25). Başlangıçta fıkıh uzmanlığı da bütüncül bir yapıya sahipti. Bundan dolayı hem kelâm uzmanlığına hem de amel ve kalp tasfiyesi uzmanlığına “fıkıh” denilebiliyordu. Buna dayanarak itikâd/kelâm ilmine “fıkh-ı ekber”, ameller ilmine “fıkh-ı zâhir”, insanın kalp tezkiyesiyle ilgilenen disipline de “fıkh-ı bâtin” adı verilmiştir. İlerleyen dönemlerde sözü edilen disiplinler ve bu alanlarda uzmanlaşan kişiler “kelâm-mütekellim”, “fıkıh-fakîh” ve “tasavvuf-sûfi/mutasavvıf” olarak adlandırılmıştır. Fıkıh kelimesinin Ebû Hanîfe’nin yaşadığı dönemde bu üç disiplini de içine aldığı onun itikâda dair yazmış olduğu *el-Fıkhü’l-ekber* adlı eserinden de anlamak mümkündür. Ebû Hanîfe sûfiler arasında önemli bir yere sahip olsa da Ebû Hanîfe’yi asıl tebarüz ettiren alan fıkh-ı zâhir dediğimiz fıkıh ilmidir. Nitekim Ebû Hanîfe tedvin çağında çok önemli bir rol oynamış ve tabiri caizse İslâm düşüncesinde yeni bir çığır açmıştır.

“İkinci Bölüm”de “Ebû Hanîfe ve Hadis” başlığı altında kendisine en ciddi ve son derece acımasız eleştiriler yönelten kesim olan ehl-i hadis çevresiyle ilişkisi ve Ebû Hanîfe’nin hadise bakışı ele alınmaktadır. Bu bölümde öncelikle ehl-i re’y ve ehl-i hadisin arka planı anlatılmaktadır. Daha sonra “Re’y ve Hadis Taraftarları”, “Fıkıh ve Re’y Kavramları ve Bid’at Nitelemesi”, “Bir Dönüm Noktası Olarak Mihne Hadisesi”, “Hanefilerde Hadis Çalışmaları”, “Rivayet Malzemesi Olarak Fıkıh Edebiyatı”, Ebû Hanîfe ve Hadis İlmi” konularına yer verilmektedir.

Kitabın en uzun bölümü olan “Üçüncü Bölüm”de müellif Ebû Hanîfe ve fıkıh konusuna yer vermektedir. Yazar, “Re’y Kavramı, Kıyas, İstihsân, Takdirî/Farazî Fıkıh”, “Ebû Hanîfe’nin Fıkıh Düşüncesinin Temel Özellikleri”, “Ebû Hanîfe’nin Fıkıh Düşünce ve Uygulamalarına Katkısı: İctihatlarından Bir Seçki”, “Fıkıh Usûlü ve Ebû Hanîfe” başlıkları altında Ebû Hanîfe ve fıkıh ilişkisini ele almaktadır. Müellifin de ifade ettiği gibi Ebû Hanîfe’nin İslâm medeniyetine yaptığı en büyük katkı hiç şüphesiz fıkıh ilminin tanımını ilk defa yapan ve bu ilmin temellerini atan ilk kişi olmasından ötürüdür. Nitekim Ebû Hanîfe denince ilk akla gelen şey fıkıh olmuş, tabiri caizse fıkıh ile Ebû Hanîfe özdeşleşmiş ve fıkıh denince ilk Ebû Hanîfe düşünülmüştür (s. 63). Ebû Hanîfe’yle ilgili birçok eserde bu durum bilhassa vurgulanmaktadır. Fıkıh ilminin sistematik olarak bağımsız bir disiplin hüviyetine bürünmesi onun sayesinde olmuş ve özellikle de Kûfe’de kurduğu ilim meclisi vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Ebû Hanîfe’nin kurmuş olduğu bu ilim meclisi bir nevi “fıkıh akademisi” gibi olup fıkıh ilminin temel kavramlarının ve meselelerinin tespit edildiği yer olmuştur. Bunun yanı sıra bazı kavramlar da neredeyse

Ebû Hanîfe ile özdeşleşmiştir. Bu kavramlar şunlardır: Re’y, kıyas, istihsân, takdirî/farazî fıkıh.

Ebû Hanîfe’nin fıkıh düşüncesinin temel özelliklerini inceleyecek olursak öncelikle Ebû Hanîfe’nin fıkıh ilmini fûrû-ı fıkıh ve usûl-i fıkıh olarak ikiye ayırdığını ifade etmek gerekir. Ebû Hanîfe fûrû-ı fıkıhı kurmuştur ve zaten fıkıh dediğimizde de ilk akla gelen fûrû-ı fıkıhtır. Fûrû-ı fıkıh da kendi içerisinde ibadât, muâmelât ve ukûbât olmak üzere üç ana başlık altında incelenir. Bunlar da kendi içerisinde yaklaşık yetmiş bölüm halinde ele alınmıştır. Bu başlıkların her birinin altında ele alınan konuyla ilgili neredeyse olması mümkün tüm şer’î sorular sorulur ve her birinin cevabı verilir.

Ebû Hanîfe’yle özdeşleşen kavramları inceleyecek olursak bu kavramların başında re’y gelmektedir. Re’y kavramının Ebû Hanîfe’yle özdeşleştiğini söylemek mümkündür. Çünkü Ebû Hanîfe bazı tabakât kitaplarında “re’y ehlinin imâmı ve Iraklıların fakîhi” olarak ifade edilmektedir. Ayrıca ehl-i re’y veya ashâb-ı re’y ifadesi mutlak anlamda kullanıldığında Ebû Hanîfe ve onun takipçileri anlaşılır. Re’y ehlinin karşısında ise ehl-i hadis dediğimiz hadis taraftarları yer alır. Re’y kelime anlamı olarak “görüş” ve “görme” anlamına gelmektedir. Terim olarak re’y ise; “yorum gerektiren bir mesele hakkında şer’î hükme ulaşmak için fakîhin/müçtehidin kişisel bilimsel kanaati” anlamındadır. Re’y kelimesinin fikhî bir görüş anlamında kullanılması esasında ilk fıkıh eserlerinde yer alan bir ifadeden doğmuştur. İmâm Muhammed’in eserlerinde bulunan bu ifade ile iki şahıs arasında geçmekte olan diyalogda bir tarafın diğer tarafa konuyu çeşitli sorular sorarak, düşünmeye sevk ederek muhatabına yönelttiği “أرأيت” yani “ne dersin” şeklinde başlayan cümledeki bu kalıpla bir meseleye çeşitli açılardan bakılarak daha öncesinde düşünülmemeyen ihtimaller hesaba katılarak yeni bir değerlendirme yapılmaktaydı (s. 72-73).

Ebû Hanîfe re’y yöntemiyle geleneksel mirası eleştirel bir tahlile tabi tutmuş ve hiç kimsenin hâkim anlayışı haline gelemeyen bazı görüşleri tek başına savunmuştur. Birçok eserde Ebû Hanîfe’nin bu görüşlerinin üzerinde durulmaktadır. Bu görüşlerden bazıları şunlardır: Kadınların kendi başlarına evlenebilme yetkisini, mürtedin ölüm cezasını bir dini inancı reddetmenin sonucu olarak değil de savaş suçu olan ihanet içerisinde değerlendirmiştir ve İslâm toplumlarında yaşayan insanların Müslüman veya gayrimüslim olsun eşit can güvenliği hakkına sahip olduğunu Ebû Hanîfe re’y ile temellendirmiştir. Özetle re’y kavramı İslâmî geleneği teşkil eden naslar ve selef dönemi öğretilerinde mündemiç olan düşünce ve mantığın ortaya çıkarılması olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda da Ebû Hanîfe’nin re’yciliğini ortaya koyan üç kavram vardır bunlar; kıyas, istihsân ve takdirî/farazî fıkıhtır (s. 76-77).

Kıyas, içtihat ya da re'y dediğimiz yöntemin çerçevesini somutlaştıran kavramların en önemlilerindedir. İslâmî gelenekte kıyas, fıkıh ve mantık olmak üzere iki disiplinde önemli bir yere sahiptir (s. 77). Ayrıca kıyas evrensel bir metot olarak hemen hemen her kültürde, her ilim dalında çok işlevseldir. İslâm âlimleri ise kıyasın ilahi iradeyi yansıtmamasını onun nasların makul manasına bağlı olmasından kaynaklandığını düşünürler. Buna göre nasların bir zâhirî bir de akledilebilir manası vardır. Akledilebilir mana da illete bağlı ve mana ile gayeye bağlı olmak üzere ikiye ayrılır. Kıyas, nasların akledilebilir manasını çıkarmada kullanılan bir yöntemdir. İşte Ebû Hanîfe'nin Kûfe'de kurmuş olduğu fıkıh akademisi gerek yeni durumlar ve şartlara uyum sağlama gerekse yeni sorulara ve olaylara cevap verme imkân ve kapasitesini kıyas yöntemi özelinde başarmıştır. Bunu bizzat İmâm Muhammed'in *el-Asl* adlı eserinde görmekteyiz (s. 79-80).

İstihsân kelime anlamından hareketle güzel olanı aramaktır ve eşitlikten ziyade hakkaniyeti ve adaleti ön planda tutmaktır. İstihsân da aynı kıyas gibi yine nasların makul manasına dâhildir, fakat kıyasta akledilebilir mana nesnel bir gerekçe olan illete bağlı iken istihsânda ise akledilebilir mana nasların gayesi ya da makâsidü'ş-şerîa şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı kıyas esas olmakla birlikte insanî durumları göz ardı eden kuralcı yönün yol açabileceği sakıncaların ortaya çıkması halinde kıyas terkedilerek istihsân yapılmaktadır. İmâm Muhammed'in *el-Asl*'inde çok sayıda istihsân örneği bulunmak mümkündür (s. 82-83).

Ebû Hanîfe'nin re'yçiliğini ortaya koyan son kavram olan takdirî/farazî fıkha gelince bunu "bilinen hükümlerden" hareketle "bilinmeyenlerin hükümünü" ortaya çıkarma olarak tanımlayabiliriz. Nitekim fıkıh ilminin disipline edilmesinde farazî fıkıh yönteminin çok büyük rol oynadığını söyleyebiliriz.

"Dördüncü Bölüm"de kelâm, siyaset ve tasavvuf konuları incelenmektedir. İlk olarak *Fıkıh-ı ekberden* hareketle Ebû Hanîfe ve kelâm, iman ve amel meseleleri ele alınmaktadır. Burada Ebû Hanîfe'nin günümüze ulaşan eserlerinin mevzusu olan kelâm ilmindeki başarısı üzerinde durulmaktadır. Ardından Ebû Hanîfe'nin itikâda dair Türkçe'ye çevrilmiş iki eseri incelenmektedir. Son olarak da "Ebû Hanîfe ve Siyaset", "Ebû Hanîfe, Tasavvuf ve Zühd" başlıkları yer almaktadır. Burada da Ebû Hanîfe'nin siyasete dair görüşlerine ve tasavvufla ilişkisine değinilmiştir.

Sonuç olarak bu eserin fıkıh tarihinde önemli bir yeri olan İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'yi birçok açıdan inceleyen kıymetli bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz. İlgililerin muhakkak okuması gereken bir eser olduğunu vurgulamakla birlikte Ebû Hanîfe gibi bir şahsiyetin kurduğu hukuk sistemini ortaya koyması bakımından eserin İslâm hukukçuları nazarında ayrıca önemli bir yer edineceğini ifade edebiliriz.

Etik Kuralları

Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

Editörler

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul veya ret edilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yayın İlkeleri

1. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

14. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
15. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda **TDV İslam Ansiklopedisi (DIA)** imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası **ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi** ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir. Ayrıca her makale için 750-1000 kelime İngilizce geniş özet (Extended Abstract) gönderilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte **8000 kelimeyi** geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Araçça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.
<http://dergipark.gov.tr/sakaifd/writing-rules>

Ethical Principles

Authors

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by SAUİFD, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

Referees

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

Editorial Board

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

Journal of Sakarya University Faculty of Theology (SAUIFD) Editorial Principles

1. SAUIFD aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.

2. SAUIFD that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.

3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.

4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, translations, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.

5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.

6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.

7. SAUIFD reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.

8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.

9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.

10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.

11. Names of the referees are written in the relevant issue.

12. A maximum of two works of the same author (manuscript or translation) can be published in the same issue.

13. SAUIFD does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

14. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.

15. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to the Faculty of Theology of Sakarya University.

16. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of SAUIFD.

Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.

2. *SAUIFD* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.

3. Turkish and English abstracts should be added to each article, abstracts should be 100-150 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.

4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **8000 words** including footnotes and bibliography.

5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:

Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm.

Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).

Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk.

Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.

6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.

7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.

8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.

9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.

10. For detailed information please see

<http://dergipark.gov.tr/sakaifd/writing-rules>