

ilahiyat^{ilred}
tetkikleri dergisi
journal of ilahiyat researches

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



YIL / YEAR: 2019/2 | SAYI / ISSUE: 52
ERZURUM

ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi

journal of ilahiyat researches

ISSN: 2458-7508 | e-ISSN: 2602-3946

Yıl / Year: 2019/2 | Sayı / Issue: 52

Dergi Eski Adı / Previous Title:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Atatürk University Faculty of Divinity Review.
(Yayınlanan Sayılar / Numbers of Publication: Yıl / Year: 1975, Sayı / Issue: 1 - Yıl / Year: 2015, Sayı / Issue: 43)

Kapsam / Scope: İlahiyat (Dinî Araştırmalar ve İslam Araştırmaları) /
Theology (Religious Researches and Islamic Researches)

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

ilahiyat tetkikleri dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
journal of ilahiyat researches is a international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyrights of the articles published in the journal belong to the Dean of the Faculty of Theology of Ataturk University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Yakutiye-Erzurum

Tel: +90 442 231 19 09 - Fax: +90 442 231 36 55

e-mail: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr

<http://dergipark.gov.tr/ilted>



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



Yayıncı | Publisher

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ataturk University Faculty of Theology

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Sinan ÖGE (Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk Üniv.)

Editör | Editor

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniv.)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KIZILKAYA (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Üniv.)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniv.)

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniv.)

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Recep Tayyip Erdoğan Üniv.)

Prof. Dr. Dosay KENJETAY (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniv.)

Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI (Katar Üniv.)

Prof. Dr. Abderrazak OURKIA (Sidi Muhammed b. Abdullah Üniv.)

Doç. Dr. Raed Abu-MOUNES (Ürdün Üniv.)

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KIZILKAYA (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Üniv.)

Ar. Gör. Nurun Nisa KİLİT (Atatürk Üniv.)

Ar. Gör. Sıbğatullah İÇDE (Atatürk Üniv.)

Arş.Gör. Talha ÖZDEMİR (Atatürk Üniv.)

Arş.Gör. Bilal KOÇAK (Atatürk Üniv.)

Okt. Mustafa KILINÇ - (Erciyes Üniv.)

Sedi SULAN (Atatürk Üniv.)

Danışma Kurulu ve Alan Editörleri | Advisory Board and Field Editors

Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU - Marmara Üniv. (İslam Sanatları Tarihi)

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI - Sakarya Üniv. (Hadis)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN - İstanbul Üniv. (İslam Tarihi)

Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI - Sakarya Üniv. (Arap Dili ve Belegati)

Prof. Dr. Ahmet ÖGKE - Akdeniz Üniv. (Tasavvuf)
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU - Atatürk Üniv. (Mantık)
Prof. Dr. Alim YILDIZ - Cumhuriyet Üniv. (Türk İslam Edebiyatı)
Prof. Dr. Asım YAPICI - Çukurova Üniv. (Din Psikolojisi)
Prof. Dr. Fazlı POLAT - Atatürk Üniv. (Din Sosyolojisi)
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ - Marmara Üniv. (Din Musikisi)
Prof. Dr. Hasan HACAK - Marmara Üniv. (İslam Hukuku)
Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ - Marmara Üniv. (Kelam)
Prof. Dr. Kemal POLAT - Amasya Üniv. (Dinler Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI - Marmara Üniv. (Kiraat)
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK - Hitit Üniv. (İslam Felsefesi)
Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ - Marmara Üniv. (Tefsir)
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ - Marmara Üniv. (Din Eğitimi)
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER - Akdeniz Üniv. (İslam Mezhepleri Tarihi)
Prof. Dr. Rahim ACAR - Marmara Üniv. (Din Felsefesi)
Prof. Dr. İbrahim İbrahim Abdou ELWAN - Tanta Üniv. (İslam Hukuku)
Prof. Dr. Zakaria ALZUMAILI - Gazze Üniv. (Tefsir)
Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI - Katar Üniv. (Tefsir)
Doç. Dr. Kimbat KARATIŞKANNOVA - Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniv. (Tasavvuf)
Doç. Dr. Samagan MIRZAIBRAIMOV - Oş Devlet Üniv. (İslam Hukuku)
Doç. Dr. Zaylabidin ACİMAMATOV - Oş Devlet Üniv. (Din ve Sosyal Bilimler)
Doç. Dr. Timur KUZUKULOV - Oş Devlet Üniv. (Din ve Siyaset)
Doç. Dr. Abdulaziz KALBERDIEV - Oş Devlet Üniv. (Kelam)
Doç. Dr. Mahroof ATHAMBAWA - Katar Üniv. (İslam Hukuku)
Dr. Öğr. Üyesi Sultan İbrahim ALHASHMI - Katar Üniv. (İslam Hukuku)

Dil Editörleri | Language Editors

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - İstanbul Üniv. (İng.)
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU - Recep Tayyip Erdoğan Üniv. (İng.)
Prof. Dr. Salih Qadir ez-ZANKI - Katar Üniv. (Ar.)
Prof. Dr. Ali İhsan PALA - Atatürk Üniv. (Ar.)
Okt. Mustafa KILINÇ - Erciyes Üniv. (İng.)

Hakem Kurulu | Referee Board

ilabiyat tetkikleri dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.
journal of ilabiyat researches uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

ilabiyat tetkikleri dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
journal of ilabiyat researches provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Muhammet S. KARACA Rana Ajans / Erzurum
Baskı Tarihi / Publication Date: Aralık / 2019

İndeksler / Indexes

	ULAKBİM TR DİZİN Başlangıç / Start Date: 31/12/2011 / Sayı 36		Emerging Sources Citation Index Başlangıç / Start Date: 30/06/2016
	EBSCO Information Services Başlangıç / Start Date: 30/06/2019		Index Islamicus Başlangıç / Start Date: 31/12/2018
	ATLA Religion Database* (ATLA RDB*) Başlangıç / Start Date: 31/12/2018		ProQuest Databases Başlangıç / Start Date: 30/04/2019
	OPENAIRE Başlangıç / Start Date: 24/03/2017		MLA International Bibliography - EBSCO ve ProQuest Başlangıç / Start Date: 24/01/2018
	DOAJ: Directory of Open Access Journals Başlangıç / Start Date: 25/04/2018		MIAR: Information Matrix for the Analysis of Journals Başlangıç / Start Date: 12/02/2018
	SIS: Scientific Indexing Services Başlangıç / Start Date: 07/02/2018		J-GATE: E-Journal Gateway Başlangıç / Start Date: 17/01/2018
	CITEFACTOR Başlangıç / Start Date: 11/06/2018		ROOT INDEXING Journal Abstracting and Indexing Başlangıç / Start Date: 24/01/2018
	ESJI: Eurasian Scientific Journal Index Başlangıç / Start Date: 2013		CEEOL: Central and Eastern European Online Library Başlangıç / Start Date: 25/04/2018
	ROAD: Directory of Open Access Scholarly Resources Başlangıç / Start Date: 22/03/2017		DRJI: Directory of Research Journals Indexing Başlangıç / Start Date: 24/01/2018
	ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences Başlangıç / Start Date: 20/06/2018		CROSSREF Başlangıç / Start Date: 21/12/2017
	INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL: Başlangıç / Start Date: 11/06/2018		SAIF: Scholar Article Impact Factor Başlangıç / Start Date: 24/01/2018
	SOBIAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini Başlangıç / Start Date: 31/12/2011/Sayı 36		WORLDCAT: Başlangıç / Start Date: 30/06/2015
	İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database Başlangıç / Start Date: 31/12/2011/Sayı 36		EZB: Elektronische Zeitschriftenbibliothek -Electronic Journals Library Başlangıç / Start Date: 24/04/2018

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden

Editorial

رئاسة تحرير المجلة

11-15

Araştırma Makaleleri

Sami KILINÇLI

Esbâb-ı Nüzûl Rivayetlerinin Vakiyla Uyum Sorunu:
Ka'b b. Eşref Örneği

*The Issue of Compliance of Asbâb al-Nuzûl Stories
with the Facts: Sample of Ka'b b. Eşref*

17-39

Şükrü MADEN

Şîi-İmâmî Müfessirlerin Kur'ân Mesellerine Mezhebî
Yaklaşımlarındaki Problemler Üzerine Bir İnceleme

*A Review on Problems Encountered in the
Denominational Approaches of Shia-Imamiyyah
Commentators toward Interpreting the
Representative Expressions of the Qur'an*

40-64

Bayram AYHAN

Fahreddîn er-Râzî'nin Enfâl Sûresi 67-68. Âyetlere Dair
Yorumları Eleştirisi

*Fahreddin al-Râzî's Criticism to the Commentaries on
67-68th Verses of Sûrah al-Anfâl*

65-87

Abdurrahman ECE

Yemen ve Halkını Metheden Rivâyetlerin Tespit ve Tahlili

*Determinations and Analysis of Narrations Praising
Yemen and Its People*

89-111

Cafer GENÇ

Kelâmdaki Bilgi-İman Tartışması Yönüyle Yapay Zekâ
ve İman Açısından Ortaya Çıkarması Muhtemel Sorun

*Artificial Intelligence with the Aspect of the
Knowledge-Faith Discussion and the Problem
Possible to be Arisen by it in terms of Kalam*

113-135

Muhammet Nasih ECE

Tümel Cevher ve Tümel Arazların Yüklem Olma Durumları ve Buna Dair Bir Tartışma:
Aristoteles-Fârâbî-İbn Rüşd

Conditions of Predicate of Universal Essence and Universal Accidents and a Discussion on This: Aristotle-Fârâbî-Ibn Rushd

137-154

Emrah KAYA

Reason and Rationality in the Epistles of Ikhwân al-Şafâ'

İhvân-ı Safâ Risalelerinde Akıl ve Aklilik

155-172

İbrahim AKSU

Erdemler Arası İrtibat Problemine Bir Çözüm Olarak Râğıb el-İsfahânî'de Erdemlerin Birliği Öğretisi

The Doctrine of the Unity of the Virtues in Râğhib al-İsfahânî as a Solution to the Problem of the Interconnectedness of the Virtues

173-193

**Muhammet Cevat ACAR
Faruk KARACA**

Dinî Boyutun Psikolojik Danışma Sürecine Etkisi: Üniversite Öğrencileri İle Yapılmış Deneysel Bir Çalışma

The Effect of the Religious Dimension on the Counseling Process: An Experimental Study with University Students

195-216

Büşra Nur YÜKSEL

Dini Yönelim Biçimleri ile Dini İçerikli Obsesyon Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: İlahiyat Fakültesi Örneği

The Relationship between Religious Orientations and Religious Obsession: A Model of Faculty of Theology

217-239

Ali BALTACI

İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmenlerin Mesleki Sorunlarının Analizi ve Çözüm Önerileri

Analysis of Professional Problems of Teachers Working in Imam-Hatip High Schools and Suggestions for Solutions

241-264

Semra ÇİNEMRE

İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin
İlahiyat Fakültesi Programına İlişkin Algılarının
Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi

*An Examination of the Faculty of Theology
Senior Students' Perceptions about the Faculty of
Theology Program through Metaphor Analysis*

265-286

İsmail ALTUN

Müsteşrik Alfred Guillaume'nin Mescid-i Aksâ'nın
Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım

*A Critical Approach to the Views of Orientalist
Alfred Guillame Regarding the Location of
al-Masjid al-Aqsâ*

267-309

Mevlüt POYRAZ

Alâ' b. el-Hadramî'nin İslâm Tarihindeki Yeri

The Place of Alâ b. al-Hadramî in the History of Islam

311-333

Kitap Değerlendirmeleri**Abdurrahman HENDEK**

Muhammed Esat Altıntaş. *Ateist Çevrelere Göre
S/Zorunlu Din Dersleri*. Ankara:
Maarif Mektepleri, 2019

335-340

Oğuz YILMAZ

Murat Ak. *Şair ve Peygamber Na't Geleneğinde
Hz. Peygamber İmgesi*. İstanbul:
KETEBE Yayınları / Publishing, 2018

341-346

Halil ŞİMŞEK

Mehmet Akif Koç. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi:
es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Suleymân
(150/767) Rivayetleri*. Ankara: Kitâbiyât, 2005

347-352

Cemal ÖZEL

Amit Bein. *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti:
Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*. Çev. /
Trans. Bülent Üçpunar. İstanbul:
Kitap Yayınevi / Publishing, 2013

353-359

İrfan KARADENİZ

Anthony Kenny. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Ortaçağ Felsefesi*. Cilt 2. Çev. / Trans. Şeyma Yılmaz. İstanbul: Küre Yayınları / Publishing, 2017

361-364

Yayın İlkeleri

Publication Principles

قواعد وضوابط النشر

365-372

EDİTÖRDEN

Yazarlarımıza ve okuyucularımıza kucak dolusu şükranla başlamak istiyorum 52. sayımızın editör yazısına. Bu sayımız için toplamda 54 makale başvurusu oldu. Bu makalelerden 27'si editöryal inceleme; bir tanesi etik kuralları ihlal, 2 tanesi hakem incelemesi, 5 tanesi de geri çekme şeklinde yayın dışı bırakılmıştır. Yayın kapsamına 19 makale girmiştir ki bunların 14 tanesi araştırma makalesi, 5 tanesi de kitap kritiğidir. Dolayısıyla 19 çalışmayla 52. sayımız, online ve basılı olarak okuyucularımızın takdirlerine arz edilmiştir.

Müracaat eden makale sayımızın daha fazla olmamasında –sanıyoruz- makale kategorilerimizi sosyal bilimlerden sadece ilahiyat/İslâmî araştırmalar alanına daraltmamız; ayrıca makale çeşitleri olarak sadece araştırma makalesi ve kitap kritiği şeklinde iki kategoriye indirmemiz etkili oldu. Öte yandan makalenin red gerekçelerinde temelde ilahiyat dışı olmak; ya da araştırma makalesi kapsamında –yayın politikasında açıkladığımız üzere- bir sorunsalı/tezi olan makaleleri ve kitap tanıtımı kapsamında da sıradan bir tanıtım yerine daha çok review (kritik) tadında olan tanıtımları öncелеmek, ciddi fonksiyon icra etti. Bu konudaki hassasiyetimiz bundan sonraki sayılarımızda da devam edecektir. Hâsılı, biz alana katkı yapacak problemi olan araştırma makalelerini ve kritik düzeyindeki kitap tanıtımlarını dikkate alacağız.

Bir standart yakalama adına geçen sayımızda sözünü ettiğimiz makale sınırı olarak araştırma makalesi olarak 15; kitap kritiği olarak 5 sayısıyla sınırlama yoluna gittik. Burada makalelerin sıraya girmesini geliş tarihlerini dikkate alarak ayarlamaya karar verdik. Kuşkusuz bazı özel durumlarda editöryanın bir kısım tercih ve uygulamaları olacaktır.

İndekslenme konusuna gelince; biraz da bunun üzerinde duralım. Öncelikle ESCI, Pro-Quest'den sonra EBSCO'da taranmaya başladığımızı not edelim. Web of Science kayıtlarına göre şu an dergimizdeki makalelerin 60'ın üzerinde atıf aldığını tespit ettik. Arkadaşlarımız AHCI'ya müracaat çalışmalarına devam etmektedirler. Gelişmeleri yazarlarımız ve okuyucularımızla ileriki sayılarımızda paylaşacağız.

52. sayımızda bir makalenin İngilizce olmasına karar verdik. Makalelerden biri İngilizce, diğerleri Türkçedir. Makalelerimiz tefsir, hadis, kelam, mantık, İslam felsefesi, İslam tarihi, din psikolojisi, din eğitimi alanlarındadır.

Dergimizin gelişiminde titiz ve yoğun çalışması dolayısıyla editöryal ekibime; maddi ve manevi katkılarla bizi destekleyen rektörlüğümüze ve dekanlığımıza şükranlarımı arz ediyorum. Öte yandan makaleleriyle katkı sağlayan yazarlarımıza; hakemlik sürecini çok ciddiye alan hakemlerimize teşekkür ediyorum. Dergiparktaki

sitemizde dergimizin makale indirilme sayısı, 1.071.855'dir. Son sayımızı inceleyen 3180; makale indiren 5543 okuyucumuz var. Okuyucularımıza da şükran borçluyuz. Dopdolu bir sayıyı okurlarımızın takdirlerine arz ediyoruz.

53. sayımızda buluşmak üzere...

Prof. Dr. Ömer KARA

EDITORIAL

I want to begin my editorial for 52nd issue with lots of thanks to our writers and readers. For this issue, there were 54 article applications in total. However, 27 of them were not accepted after editorial examination, one of them was not accepted due to violation of ethical rules, 2 of them were not accepted after peer-review process and 5 of them were not published because of withdrawal of the writers. There are 19 articles in total, 14 of which are research articles and 5 of which are book reviews. Therefore, with 19 studies, our 52nd issue is presented to our readers' appreciation in online and published versions.

We did not have too many applications for this issue because –we suppose- it has been influential to restrict our article categories from social sciences to only theology/Islam studies, and also to reduce the number of article types to two as research articles and book reviews. On the other hand, it has functioned effectively to be out of the field of theology in rejection reasons of the articles, or to prioritize the articles with a research question/thesis statement –as we already mentioned in our publishing policy- in terms of research articles and the book reviews which are not like an ordinary promotion of a book in terms of book reviews. Our sensitivity on this will continue in the next issues. Briefly, we are going to take into consideration the research articles with problematiques and book promotions with the quality of book reviews.

For the sake of setting standards, we have preferred to limit the number of research articles with 15 and the number of book reviews with 5 as we mentioned in the previous issue. Here, we have decided to regulate the order of the articles by taking their date of arrival into consideration. Undoubtedly, there will be a number of preferences and practices by the editorial board in some special cases.

When it comes to indexing, let me make some reference to this topic. First of all, we must note that after ESCI, and Pro-Quest we have started to be scanned in EBSCO, as well. According to Web of Science records, we have determined that the articles in our journals have been referenced more than 60 times until now. Our friends keep working on the task of application to AHCI. We are going to share the advancements in the upcoming issues with our writers and readers.

In our 52nd issue, we decided an article to be in English. One of the articles is in English and the others are in Turkish. Our articles are in the fields of Tafseer, Hadith, Kalam, Islamic Philosophy, History of Islam, Religious Psychology and Religious Education.

I present my deepest thanks to my editorial board who work hypercritically and intensively for the development of our journal, to Rectorship and Deanship who help us with moral and material supports. On the other hand, I present my thanks to the writers who contribute with their articles, and to peer-reviewers who take reviewing process quite seriously. The number of downloaded articles from our website in Dergi-park is 1.071.855. There are 3180 readers who viewed our latest issue; and there are 5543 readers of ours who downloaded articles. We owe a debt of gratitude to our readers, as well. We present a chockfull issue to our readers' appreciation.

See you in our 53rd issue...

Prof. Dr. Ömer KARA

أود أن أستهل بالشكر الجزيل إلى كتابنا وقرائنا في بداية العدد الثاني والخمسين، وصلت إلينا للنشر في هذا العدد ٥٤ مقالة، تم رفض ٢٧ منها بعد تدقيقها من قبل هيئة التحرير، واحدة منها بسبب انتهاك الأخلاقية للنشر، ٢ منها بعد التحكيم، و٥ منها تم سحبها من قبل الكتاب، تم نشر ١٩ مقالة من بينها ١٤ مقالة بحثية و٥ مراجعات نقدية للكتب، لذلك، تم تقديم العدد ٥٢ لتقدير القراء عبر الإنترنت والمطبوعة مع ١٩ دراسة.

نعتقد أن السبب وراء عدم زيادة عدد المقالات هو أننا قمنا بتضييق فئات مقالاتنا من العلوم الاجتماعية إلى الدراسات الدينية / الإسلامية فقط، بالإضافة إلى ذلك، كان من الأسباب المؤسرة في تقليص أنواع المقالات إلى مجالين: مقالة بحثية ومراجعة نقدية للكتب، من ناحية أخرى، في أسباب رفض المقالات بالإضافة إلى كونها خارج مجال الدراسات الدينية، -كما أوضحنا في سياسة النشر للمجلة- كان فعالاً في اختيار المقالات البحثية كونها مقالة لديها إشكالية، وفي المقالات النقدية للكتب كونها مراجعة نقدية للكتب بدلاً من التقييم البسيط للكتب، سوف تستمر حساسيتنا بشأن هذا الموضوع في أعدادنا القادمة، باختصار؛ سوف نهتم بالمقالات البحثية المساهمة في هذا المجال وذات إشكالية، والمراجعة النقدية للكتب.

للوصول إلى معيار، كما هو مذكور في عددنا السابق، ذهبنا إلى الحد مع رقم ١٥ للمقالات البحثية وإلى الحد مع رقم ٥ للمراجعة النقدية للكتب، هنا، قررنا ترتيب المقالات من خلال النظر إلى تواريخ وصولهم، ولا شك في بعض الحالات الخاصة، سيكون لدى لجنة التحرير بعض الخيارات والتطبيقات.

عندما يتعلق الأمر بالفهارس، يجب الإشارة إلى أنّ مجلتنا أصبحت تُستعرض في الفهرس EBSCO بعد ESCI وPro-Quest. وفقاً لسجلات Web of Science فقد اكتشفنا أكثر من ٦٠ اقتباساً لمقالاتنا الآن. تواصلت لجنتنا المراجعة إلى AHCI، سنشارك التطورات مع مؤلفينا وقرائنا في عددنا القادم.

في عددنا ٥٢، قررنا أن ننشر مقالة واحدة باللغة الإنجليزية، أحد المقالات باللغة الإنجليزية والأخرى باللغة التركية، تشمل مقالاتنا التفسير، والحديث، والعقيدة، والمنطق، والفلسفة الإسلامية، والتاريخ الإسلامي، وعلم النفس الديني، والتعليم الديني.

أود أن أشكر لجنة التحرير على عملها الدقيق والمكثف في تطوير مجلتنا، كما أعرب عن امتناني لرئيسنا وعميدنا اللذين دعمانا بمساهمات مادية ومعنوية، من ناحية أخرى، أشكر المؤلفين الذين ساهموا بمقالاتهم؛ كما أشكر الحكام اللذين أخذوا عملية التحكيم على محمل الجد، عدد التنزيلات لمقالاتنا قد وصل إلى ١,٠٧١,٨٥٥ مقالة في موقعنا في Dergipark، عدد الناظرين في عددنا الأخير ٣١٨٠ والمنزليين لمقالاتنا من القراء ٥٥٤٣، نحن مدينون لقرائنا، نحن نقدم عددنا الأخير لتقدير قرائنا.

إلى أمل اللقاء في عددنا ٥٣...

أ. د. عمر قرا

Esbâb-ı Nüzûl Rivayetlerinin Vakıyayla Uyum Sorunu: Ka'b b. Eşref Örneği

The Issue of Compliance of Asbâb al-Nuzûl Stories with the Facts: Sample of Ka'b b. Eşref

Sami KILINÇLI

Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Associate Professor, Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Tafsir,
Adana / Turkey
kilinclsami01@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-8232-7474

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Haziran / June 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Ekim / October 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.583752

Atıf / Citation: Kılınçlı, Sami. "Yeni Esbâb-ı Nüzûl Rivayetlerinin Vakıyayla Uyum Sorunu: Ka'b b. Eşref Örneği / The Issue of Compliance of Asbâb al-Nuzûl Stories with the Facts: Sample of Ka'b b. Eşref". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 52 (Aralık / December 2019/2): 17-39.

doi: 10.29288/ilted.583752

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Kur'an'ın anlamını doğru tespit ve te'vil etmek çabasında kullanılacak araçlardan biri de nüzûl vasatı ile esbâb-ı nüzûl rivayetlerine vukûfiyet ve bunları doğru tahlil etmek için isabetli bir yaklaşımı benimsemektir. Âyetlerin tefsirinde sahip olduğumuz kanaatlerin ve açıklamaların birçoğu esbâb-ı nüzûl rivayetlerine dayanmaktadır. Bu rivayetlerin Kur'an'ın muhtevasına, hadis usulüne, rivayet kalıplarına, siyerle uyumuna göre değerlendirilmesi gerektiği şeklinde görüşler serdedilmiştir. Mesela Medineli Yahudilerden Ka'b b. Eşref'in Bedir sonrasında öldürüldüğü kabul edilmekle birlikte ismi bu tarihten çok sonra nazil olan ayetlerin te'vilinde konuyla ilgili rivayetler nakledilmektedir. Tarihsel açıdan bu çelişkili durum esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin tarihi vakıa ile uyumunu araştırmanın önemini göstermektedir. Bu makalede yukarıda zikrettiğimiz hususları Ka'b b. Eşref örneği üzerinden ele alarak, kaynaklardaki bilgileri analitik olarak değerlendirmeye çalıştık. Sonuç olarak konuyla ilgili diğer tartışmalara girmeden tarihi bakış açısıyla rivayetleri tarihe ve zamana uyum açısından değerlendirerek, selef'in kastı doğru anlaşılmadığı ve tarihi tutarlılığa yeteri kadar dikkat edilmediği için isminin vefatından sonra nazil olan birçok ayetin esbab-ı nüzûlünde zikredildiğini tespit ettik.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Mekkî, Medenî, Rivayet, Esbâb-ı Nüzûl, Ka'b b. Eşref.*

Abstract

One of the tools that will be used to determine and gloss the meaning of the Qur'an correctly is to adopt an accurate approach in order to recognize the revelation atmosphere and the narratives of asbâb al-nuzûl (the reasons of revelation) and analyzing them correctly. Most of our acceptances and rejections are based on the narratives of asbâb al-nuzûl. Viewpoints are propounded that these narrations should be evaluated according to the content of the Qur'an, the hadith method, the narrative patterns, and the harmony with the prophetic biography. For example, although it is accepted that Ka'b b. Ashraf, who is one of the Jews of Medina, was killed after Badr, his name is narrated in glosses regarding the revealed verses long after that. This contradictory situation requires that the compliance of the asbâb al-nuzûl narratives should be examined with the facts. In this paper, we tried to evaluate the information in the sources analytically by discussing the aforementioned issues based on the sample of Ka'b b. Ashraf. As a conclusion, we determined that his name was mentioned in the asbâb al-nuzûl of many verses revealed after his death because the intention of the predecessor wasn't understood correctly and diachronic consistency wasn't paid enough attention.

Keywords: *Tafsir, Meccan, Medinan, Story, Asbâb al-Nuzûl, Ka'b b. Ashraf.*

Extended Summary

The basic information source of Islamic sciences is narrations (riwayahs). Since it is to discover the meanings and interlocutors of the verses in the period when they were revered, tafsir is based on narrations. There are different and contradictory conveying that narrations that are authentic, weak and fabricated, sometimes even on the same issue. This situation requires that the narrations be evaluated within the framework of certain criteria and that there is a preference among them. In terms of the structure of tafsir, the narrations of Asbâb al-Nuzûl are of special importance. Since these narratives are indispensable in understanding the Qur'an, the importance and evaluation criteria of these books and articles are mentioned in the works of the Qur'an in the classical and modern times. In these works, it is explained that the evaluation of these narrations according to the narrative modes and to the hadith, the fact that some of the companions stated that "the subject of verse has been revealed about this subject and this person" cannot be considered as the real reason of the verse, but as explaining that this particular person and event entered the meaning circle of the given verse. In the modern period, the narrations are divided into two by A. Nedim Serinsu as Asbâb al-Nuzûl narrations and Asbâb al-Nuzûl evaluations for tafsir, and it is suggested that without such a distinction, narrations cannot be understood correctly. He also explains that some of these narratives are in contradic-

tion and inconsistency with historical facts in terms of time, and that it is necessary to use history science to prevent this. Ali Rıza Gul divides the reasons of narratives into two parts as the true cause and the virtual/considered cause due to the conflicts about the Asbâb al-Nuzûl. Muhsin Demirci explains that the criteria determined by the scholars are insufficient in evaluating these narratives, that the deficiencies such as preservation of notes, not being classified and the existence of different narratives on the same subject should be eliminated. According to Serinsu, in the narrations of the Asbâb al-Nuzûl, the real reasons for revelation are “original history”; the narratives made for the exegesis appear as “thoughtful interpretation-thoughtful history”. Therefore, among other criteria, the narratives should be examined in terms of conformity to date and time and case studies reflecting this point of view should be carried out. As an example, we have discussed the narratives about Ka'b b. Ashraf on the basis of this approach. Ka'b b. Ashraf, an important leader of the Jewish Nadîr sons, was a person whom some Muslims also valued. He also relied on this social position and he was going forward in hostility to the Prophet and Islam. Since he was engaged in activities against the Muslims with Mushriks, he was killed on the order of the Prophet through end of second exilic year. Despite his murder on this date, his name is mentioned in the Surah Makkiyah as well as in the narrations of some of the verses in the Surahs Madaniyah. In the Surah Madaniyah Al-Bakara and Âli 'Imran it is accepted that the verses associated with Ka'b b. Ashraf were written before his murder. His name is mentioned in the narrations of Asbâb al-Nuzûl, because Ka'b b. Ashraf was one of the leading names of the Jewish opposition and he entered into discussions with the Prophet and his Companions. It is understood that they are real Asbâb al-Nuzûl, since there are no inconsistencies in the narratives in terms of date and time. Ka'b b. Ashraf's name is mentioned in surahs an-Nisâ, al-Mujadila, al-Hashr, an-Nur, al-Maidah and surah al-Baqara (verses 256-257), which are accepted to be revealed after his death. From the Companions and et-Tabiins onward, Islamic scholars claimed that the message of the Qur'an was not limited to the conditions and interlocutors of the period, but on the contrary, in order to show that the Qur'an's message is universal, they have applied the principle of “The generality of the Word and not the particularity of the reason is taken into consideration.” This exegesis style seems to be consistent with its correct purpose. However, when the narratives of Asbâb al-Nuzûl are mentioned above, the opinions, classifications, contradictions and solution suggestions are tried to be understood without knowing, the subject becomes inextricable. Due to the lack of this approach, the science of tafsir can become more difficult, complex, full of narratives incompatible with the process and environment. This makes it difficult to understand what the Qur'an says and what it means. In this respect, when we evaluate the narrations in the surahs mentioned above on the basis of the harmony of date and time, and in agreement with the fact, it is seen that there are contradictions and these are not true narratives of Asbâb al-Nuzûl. Since Ka'b b. Ashraf is a Jewish leader who is also known for his opposition to Islam, it is understood that his name is mentioned in many verses about the Jewish opposition in the form of es exegesis reviews for commentary. Classical works should be understood not by the perceptions we are in, but by the assumptions and meanings in the period they were written. Science goes through the process of construction, evolution and renewal. However, since tradition is an ongoing, complementary process, there are new approaches to problematic issues. Therefore, the contributions of both classical and modern works should be taken into consideration in understanding and solving the issues. As a result, as in the case of Ka'b b. Ashraf, the narratives of Asbâb al-Nuzûl should be evaluated with respect to the content of the time, the Qur'an and prophetic biography relationship, the harmony with the Qur'an and the time, and the contradictions should be solved in accordance with the historical point of view, and thus the contradictions should be eliminated.

GİRİŞ

İslamî ilimlerin ana bilgi kaynağı rivayetlerdir. İlimlerdeki kabuller, ihtilaflar ve ekolleşmeler de genellikle rivayetleri değerlendirmedeki usul farklılıklarına dayanmaktadır. Bu yönüyle rivayetler hem bir imkânı ve sağlam zemini hem de sorunlar yumağını ve kaygan zemini oluşturmaktadır.

Kur'an-ı Kerim Müslüman, müşrik, Ehl-i kitap ve münafıklardan oluşan hitap çevresinde nazil olmuştur. İlk dönem bilgi ve tecrübesi rivayetler yoluyla aktarıldığı Kur'an'ın nazil olduğu dönem, öncesi ve sonrasına dair tüm bilgilerimiz rivayetlere dayanmaktadır. Rivayetlerin öneminden dolayı özellikle Ehl-i hadis terminolojisinde “ilim” kelimesi hadis ve rivayet anlamında kullanılmıştır.¹ Tefsir rivayete dayandığı için müfessirler Kur'an konusunda salt re'yi değil Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiünden nakledilen bilgileri esas almanın gerektiğini açıklamışlardır.²

Tefsir nüzûl döneminde konuşulan ve yaşanan bir gerçeklik ve bilgi anlamına gelmektedir.³ Yaşanan bu gerçeklikle ilgili pek çok konuda farklı rivayetler bulunmakta ve tercih edilen rivayetlere göre de anlam değişmektedir. Kur'an'da ayetlerin nüzûl tarihleri ve muhatapları açıkça zikredilmediği için ayetleri anlama, tarihlen-dirme, indiği dönemi resmetme ve muhatapları belirlemede esbâb-ı nüzûl rivayetleri ana malzemeyi oluşturmaktadır. Bunun için klasik ve modern dönem ulûmu'l-Kur'an ve tefsir usulü kitaplarında ayet ve sûrelerin esbâb-ı nüzûlünü, Mekkîlik ve Medenîlik durumlarını bilmenin önemi üzerinde durulmuştur.⁴

1. ESBÂB-I NÜZÛL RİVAYETLERİNDE TARİHÎ VE ZAMANSAL TUTARLILIK SORUNU

İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre selefin “Bu ayet şu hususta inmiştir.” şeklindeki sözleri birçok kez yaşanan olayın aktarılması değil örnekleme yoluyla ayetin tefsir edilmesidir. Özellikle de şahıs adları verilerek aktarılan esbâb-ı nüzûlle ilgili görüşler böyledir. Selefin bu yaklaşımı, ayetin iniş sebebi her ne kadar husûsî olsa da ayetin hükmünün belli şahıslara hasredilmeyip o özellikleri taşıyan herkesi kap-

¹ Bk. İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 111; Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 72-73.

² Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân'an te'vîli'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1955-1969), 1: 77-79; Ebû Mansûr el-Maturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellâm (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1: 349; Ebu'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vasit fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecid*, thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1: 47, 49.

³ Öztürk, *Tefsirin Halleri*, 67.

⁴ Nüzûl sebeplerini bilmenin önemiyle ilgili geniş bilgi için bk. Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 1: 39-48; Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtqân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Daru'l-Hadis, 2006), 1: 48-137; Muhammed Abdülazim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevâz Ahmed Zemerî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 1: 76-116; 159-197; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 115-122; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul, İfâv Yayınları, 2007), 231-243; M. Akif Koç, “Ulûmu'l-Kur'an”, *Tefsir El Kitabı*, ed. M. Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 316-332.

sadığının gösterilmesini hedeflemektedir. Bundan dolayı “Ayet bu konuda, şu şahıs hakkında nazil olmuştur.” sözü bazen gerçek nüzûlü bazen de o ayetin anlam daire-si içine giren bilgiyi ifade etmektedir. Rivayetlerin bu yapısından dolayı ulemâ sebab-i nüzûl rivayetlerinin müsned rivayet mi yoksa tefsirî rivayet mi olduğunu tartışmışlardır. Buhârî bu rivayetleri müsned kabul ederken Ahmed b. Hanbel ve diğerleri müsned kabul etmemiştir. Gerçek sebab-i nüzûl olduğu kesin olan rivayet-leri ise bütün âlimler müsned kabul etmiştir.

Müsned olmayan rivayetler birbirleriyle çelişse de bunlar tefsir/açıklama, örnekleme kabilinden olduğu için birbirlerini nakzetmezler. Bu tür rivayetler selevin eserlerinde oldukça fazla bulunmaktadır. Bu hususu bilmeyenler söz konusu rivayetlerin ihtilaf barındırdıklarını zannetmektedirler.⁵ Zerkeşi de (ö. 794/1392) konuyu benzer şekilde izah etmektedir.⁶ İbn Teymiyye'nin ve Zerkeşi'nin açıklamalarına göre esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin birçoğu gerçek yaşanmışlığı ve muhatapları anlatmamaktadır. Buhârî'nin Kitabu't-Tefsir'de her sûre için bir bab teşkil edip yüzlerce rivayet naklederken; Müslim'in konuya yedi bab ayırıp sadece otuz beş rivayete yer vermesi de⁷ her iki âlim arasındaki yaklaşım farklılığını göstermektedir.

Aslında tefsir rivayetlerine yönelik bu ihtiyatlı yaklaşım ilk dönemlerden itibaren âlimlerimiz tarafından gündeme getirilmiştir. İmam Şafii'nin “İbn Abbas'a ait tefsir rivayetlerinden sadece yüz kadarı sahihtir.” dediği nakledilmektedir.⁸ Tefsir konusundaki rivayetlerin çoğunluğu meğâzî ve melâhimle ilgili rivayetler gibi olduğu için İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) “Meğâzî, melâhim ve tefsir bilgilerinin isnadı yoktur.” demiştir. Bu söz “Bunların aslı yoktur.” şeklinde de nakledilmektedir. Buradaki “Aslı yoktur ibaresi, bu tür rivayetler genelde Mürsel oldukları için senedi yoktur” anlamındadır.⁹ İbn Abbas'tan çok sayıda ayet hakkında birçok rivayet nakledilmektedir. İmam Şafii'nin naklettiğimiz sözü bu rivayetlerdeki sahih sayısının azlığına vurgu yaparken, Ahmed b. Hanbel'in sözü ise tefsir rivayetlerinin senedsiz nakline vurgu yapmaktadır. Nedim Serinsu'ya göre esbâb-ı nüzûl rivayetlerini değerlendirmede sistematik bir usûl bulunmamaktadır. Ahmed b. Hanbel'den nakledilen söz de tefsir, meğâzî ve melâhim kitaplarındaki söz konusu rivayetlerle ilgili oluşan tereddütleri dile getirmektedir.¹⁰

⁵ Takiyuddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, thk. Adnân Zerzûr, 2. Baskı (b.y., y.y., 1972), 46-49. Sahabenin esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin merfû müsned hadis kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği tartışılmış, bazı âlimlerce konu onların ictihad alanlarının dışında olduğu için söz konusu rivayetler “merfû hadis gibi değerlidir” anlamında müsned olarak tanımlanıp kabul edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'un Rolü* (İstanbul: Şule Yayınları, 1994), 90-105.

⁶ Zerkeşi, *el-Burhan fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 1: 46. Ayrıca bk. Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 1: 114-116.

⁷ Bk. Buhârî, “Kitâbu't-Tefsir” 1-473; Müslim, “Kitâbu't-Tefsir” 1-35.

⁸ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 2: 484.

⁹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, 58-59.

¹⁰ A. Nedim Serinsu, “Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'e Yeni Bir Yaklaşım”, *I. Kur'an Sempozyumu*, haz. M. Akif Ersin v. dğr. (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 194.

Dihlevî'ye (ö. 1176/1762) göre mütekaddimûn ve müteahhirûn âlimleri arasındaki ıstılah farklılığı esbâb-ı nüzûlün anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Mütekaddimûn “Ayet şu konu hakkında inmiştir.” sözünü bazen gerçek sebep-i nüzûl bazen de ayetin kapsamı alanına giren Hz. Peygamber zamanında veya sonrasında olan olaylar için kullanmıştır.¹¹ “Sahabe ve tâbiûnun ‘Ayet şu konuda nazil olmuştur.’ şeklindeki sözlerinin çoğunluğu ayetin umûmî lafızları kapsamına giren olayları nakletmeye matuftur.” Dihlevî: “Ulaştığım bu sonuç esbâb-ı nüzûl konusunda içtihadı açık bir alanın olduğunu göstermektedir. Bu noktayı anlayan kişi esbâb-ı nüzûl rivayetlerindeki ihtilafı kolay bir şekilde çözümleyebilir.”¹²

A. Nedim Serinsu'ya göre de ayetlerin iniş sebepleriyle ilgili rivayetler iki türdür. Bunlardan birincisi ayet veya ayetlerin gerçek nüzûl sebebi olan kıssaları, nüzûl sırasında ve nüzûl ortamında meydana gelmiş hadiseleri ihtiva eden esbâb-ı nüzûl rivayetleridir. İkincisi ise Hz. Peygamber, sahabe, tabiûn ve müfessirlerin yaptıkları sebep-i nüzûl değerlendirmeleridir. Eski müfessirler bu ayrıma dikkat etmelerine karşın muteahhirûn ulema da aynı hassasiyet ve dikkat görülmemektedir. Bu sebeple iki tür rivayet birbirine karıştırılmış ve ikinciler de birinciler gibi bağlayıcı, kesin bilgi olarak değerlendirilmiştir.¹³ Serinsu gerçek nüzûl sebeplerini “orijinal tarih”, tefsir için yapılan rivayetleri ise “düşünölmüş yorum-düşünölmüş tarih” olarak adlandırmaktadır.¹⁴ Ayrıca sahâbe ve tâbiûndan nakledilen müsned olamayan rivayetleri Kur'an'ı anlama hususunda gösterilen çaba ve ictihad sonucu ulaşılan yorum;¹⁵ kendi dönemlerinden ve kendi deneyimlerinden bir şeyler katarak Kur'an'ı anlama gayretleri¹⁶ olduğunu kaydetmektedir. Yine Serinsu'ya göre şayet esbâb-ı nüzûl rivayetleri a. Esbâb-ı nüzûl rivayetleri b. Tefsir için olan esbâb-ı nüzûl değerlendirmeleri olarak tasnif edilmezse nüzûl ortamında cereyan etmemiş veya etse bile nüzûle sebep olmamış bir hâdise o döneme mal edilebilmektedir. Sahâbenin, tâbiûnun kendi rey ve ictihadları ile yaptıkları bir sebep-i nüzûl değerlendirmesi, nüzûl sırasında olmuş gibi kabul edilmektedir.¹⁷ Bu şekilde nakledilen ve Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında esbâb-ı nüzûlün yetersiz kalma sebeplerinden biri de bu rivayetlerin bir kısmında görölen tarihî gerçeklere aykırılık ve zaman bakımından uyumsuzluktur. Bunun önlenmesi için Tarih İlmi'nden yararlanmak gerekmektedir.¹⁸

Ali Rıza Gül esbâb-ı nüzûl konusundaki ihtilafardan dolayı rivayetleri *gerçek nüzûl sebebi ve sanal/takdir edilen nüzûl sebebi* şeklinde iki kısma ayırmakta, riva-

¹¹ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebir fi usûli't-tefsir* (Dimaşk: Dâru'l-Ğavsânîli'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2008), 69-71.

¹² Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebir*, 128-129.

¹³ Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'un Rolü*, 280-285.

¹⁴ A. Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2008), 230-232.

¹⁵ Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, 138.

¹⁶ Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, 145-146.

¹⁷ Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, 290.

¹⁸ Serinsu, “Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'e Yeni Bir Yaklaşım”, 196.

yetlerin Kur'an'ın nüzûl sürecinin haritasını çıkarmada önemini vurgulamakta ve rivayetleri değerlendirmede tarih biliminden yararlanmayı da önermektedir. Gül'e göre: "Böyle çok yönlü bir metot, gerçek nüzûl sebeplerinin ve ayetlerin nüzûl tarihlerinin tespitini nispeten de olsa kolaylaştırmakla kalmamakta, aynı zamanda bir ayetin birkaç defa indiği yönündeki görüşün kabulünü de oldukça zorlaştırmaktadır."¹⁹

Muhsin Demirci'ye göre ise esbâbu'n-nüzûl rivayetlerinin Kur'an'ın anlaşılmasındaki sonuçlarını tespit edebilmek için söz konusu rivayetleri bilmenin manayı kavramadaki rolüne bakmak gerekmektedir. Esbâbu'n-nüzûl rivayetleri Kur'an'ın anlaşılması sürecinde izlenen bir yoldur. Ancak bu yolun sağlıklı sonuçlara götürebilmesi için metot çok önemlidir. Âlimler esbâb-ı nüzûl rivayetlerini ele alırken elbette bazı ilkeler tespit etmişlerdir. Ancak bunların bazen yetersiz kaldığı da bir vakıdır. İşte bu sebepten dolayıdır ki esbâbu'n-nüzûl rivayetleri Kur'an'ın anlaşılmasında olumlu sonuçlar doğurduğu gibi bazı olumsuzlukları da beraberinde getirmiştir.²⁰ Demirci'ye göre esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin problemleri tasnif edilmemeleri, senedlerin hazfedilmesi, bir konuda farklı rivayetlerin bulunmasıdır. Rivayetlerden tam olarak istifade etmek için bu söz konusu aksaklıkların giderilebilmesi, hadis usulüne göre tenkit edilmeleri ve rivayetlerden yararlanmada ihtiyacın sınırlarının belirlenmesi gerekmektedir.²¹

Yukarıda naklettiğimiz gibi Serinsu, rivayetleri a. Esbâb-ı nüzûl rivayetleri b. Tefsir için olan esbâb-ı nüzûl değerlendirmeleri olarak tasnif etmektedir. Bu rivayetlerle ilgili sorunlardan biri de bir kısmında görülen tarihî gerçeklere aykırılık ve zaman bakımından uyumsuzluk olduğunu tespit ederek bunun önlenmesi için Tarih İlmi'nden yararlanmayı teklif etmektedir. Rivayetleri *gerçek nüzûl sebebi ve sanal/takdir edilen nüzûl sebebi* şeklinde iki kısma ayıran Gül de nüzûl rivayetlerini değerlendirmede tarih biliminden yararlanmayı önermektedir. Demirci ise bu rivayetlerdeki problemlerin giderilmesi için hadis usulüne göre tenkit edilmelerini ve

¹⁹ Ali Rıza Gül, "Kur'an Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", *Dinî Araştırmalar* 7/19 (Haziran 2004): 218-220. Ayrıca bk. Muhsin Demirci, "Nas-Olgü İlişkisi Açısından Mükerrer Nüzul", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (Ocak 2014): 21. Tefsirle ilgili rivayetlerin hukuk ve akaid alanlarında rivayetler kadar sıkı bir tahlil ve tenkide tabi tutulmadığıyla ilgili olarak bk. M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 147-156, 161.

²⁰ Muhsin Demirci, "Esbabu'n-Nüzûlün Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12/1993-1994 (1997): 18.

²¹ Demirci, "Esbabu'n-Nüzûlün Kur'an Tefsirindeki Yeri", 21-22. Ayrıca esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin yeterliliği ve çelişkileri için bk. İzzet Derveze, *Kur'ânü'l-mecîd*, trc. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 185-199; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Merkezü Dirâsati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008), 3: 371-372. Benzer açıklamalar için bk. İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. Mehmet Yolcu (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 2: 9-14; Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet* (Diyarbakır: A Grafik, 2015), 143-172, 271; Hüseyin Algül, "İslam Tarihi Araştırmalarında ve İslam Tarihi Dokümanlarının Değerlendirilmesinde Dikkate Değer Hususlar", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu (Samsun, 27-30 Haziran 1989)*, 81; Şaban Öz, "Hz. Peygamber'in Siretiyle İlgili Mevzu Haberlerin Tarihi Değeri", *İslami Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2007): 59-70.

rivayetlerden yaralanmada ihtiyacın sınırlarının belirlenmesi gerektiğini savunmakla birlikte âlimlerin belirlediği ilkelerin yetersiz kaldığını da vurgulamaktadır.

Biz konuyla ilgili sorunların çözümünde yukarıda teklif edilen görüşlerin isabetli olduğunu düşünüyoruz. Buna göre rivayetlerin değerlendirilmesinde âlimlerin belirlediği kriterlerin yetersiz kaldığı yerler olduğu unutulmadan rivayetlerin senetlerinin yanı sıra metinleri de tenkit edilerek bağlama, nüzûl sıralamaları, nüzûl süreci, Kur'an-sîret ilişkisine diğer ifadeyle tarih ve zaman uyumuna dikkat edilmelidir. Biz de bu makalede rivayetleri sened ve sîgalarla ilgili değerlendirmelerine girmeden Kur'an-sîret ilişkisi, tarih ve zaman uyumu temelinde ele alacağız.

2. KA'B B. EŞREF'İN ÖLDÜRÜLMESİ VE BENÎ NADİR SÜRGÜNÜ

Benî Nadîr kabilesine mensup Ka'b b. Eşref'i hem Araplar hem Yahudiler sevmekte ve değer vermekteydi. Sosyal konumuna da güvenen Ka'b Hz. Peygamber ve Müslümanlara devamlı sıkıntı veriyordu. Müşriklerin Bedir mağlûbiyeti üzerine Mekke'ye giderek onları Müslümanlara karşı savaşa teşvik ederek Hz. Peygamber'e karşı onlara destek olacağını söyledi. Kâ'b b. Eşref'in davranışlarından rahatsız olan Hz. Peygamber bu duruma son verilmesini ve kendisinin eziyetten kurtarılmasını istedi. Bunun üzerine Muhammed b. Mesleme, Kâ'b b. Eşref'in sütkardeşi Ebû Nâile b. Selâme ile bazı sahâbîler bir gece gezmek sohbet etmek bahanesiyle onu evinden çıkartarak öldürdüler.²²

Ka'b'ın öldürülmesi İbn İshak'a (ö. 151/768) göre Bedir'den sonra, hicri ikinci yılın son aylarında olmuştur.²³ İbn Hişam (ö. 218/833), İbn Sa'd (ö. 230/845), Vâkıdî (ö. 207/823) ve Semhûdî'ye (ö. 911/1506) göre Ka'b hicretten sonra 25. ay olan Rebiyülevvelin 14. gecesi öldürülmüştür.²⁴

Taberî'ye (ö. 310/923) göre Ka'b 3. yılda Hz. Peygamber Ziemr, Kureyş ve Benî Süleym'e karşı Bahran'a kadar gittiği gazveden Cemâdilülâ'dan (Cemâziyelevvel) sonra öldürülmüştür.²⁵ İbn Kesîr'e (ö. 774/1373) göre ise Bedir savaşından sonra,

²² Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ v.dğr. (Şam: Mektebetü İbni Hacer, 2005), 2: 830-837; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib, *et-Tabâkâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Amr (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 2: 28-31; Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbu'l-megâzi*, thk. Marsden Jones, 3. Baskı (Londra, 1966), 1: 184-192; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991), 1: 195-196; 580-581; Elşad Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 366-369; Mehmet Ali Kapar, "Ka'b b. Eşref," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 3-4; İbn Sa'd, *et-Tabâkât*, 2: 57; Ebû Davud Süleyman b. el-Eş'as, "Kitâbu'l-Harâc ve'l-İmâre ve'l-Fey" *Sünen*, nşr. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 21-23; Nagihan Kocadağ, *Hz. Peygamber Döneminde İslam ve Diğerleri Medine Vesikasının Sosyolojik Analizi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 23-24.

²³ Muhammed b. Yesâr b. İshak, *Siretu İbn İshak*, thk. Muhammed Hamidullah (b.y: Ma'hedu'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs li't-Ta'rib, ts.), 297-301.

²⁴ İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 1: 348-350; İbn Sa'd, *et-Tabâkât*, 2: 28-31; 51-53; Vâkıdî, *Kitâbu'l-megâzi*, 1: 121-122; 184-193; Ebû'l-Hasen Ali b. Abdillâh es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, nşr. Hâlid Abdülğani Mahfûz (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2006), 1: 348-350.

²⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 2: 487-491.

Nadir sürgününden önce olmuştur.²⁶ Süheylî (ö. 581/1185) ve Ebû Dâvud'a (ö. 275/889) göre de Bedir sonrasında öldürülmüştür.²⁷ Müsteşriklerden M. Watt'a göre Ka'b Kaynuka sürgününden 4 ay kadar sonra (Eylül başı, 624/Hicri üçüncü yılın ortaları) Bedir sonrasında;²⁸ Uri Rubin'e göre ise Bedir'den 6 ay sonra öldürülmüştür.²⁹ Yukarıda nakledilen tarihi bilgilerden hangi ayda öldürüldüğü ihtilafli olmakla birlikte Ka'b b. Eşref'in Bedir sonrası, Uhud öncesi öldürüldüğünde ittifak bulunduğu anlaşılmaktadır.

Ka'b b. Eşref'in ismi bazı Mekki sûrelerin esbâb-ı nüzûl rivayetlerinde geçtiği gibi öldürülmesinden sonra nazil olduğu kabul edilen en-Nisâ, el-Mâide, en-Nûr, el-Mücâdele ve el-Haşr gibi Medenî sûrelerdeki rivayetlerde de zikredilmektedir. Biz bu çalışmada ilgili rivayetleri vakiya, tarih ve zamana uygunluk açısından ele alarak bunların gerçek esbâb-ı nüzûl olup olmadıklarını ele alacağız.

3. MEKKÎ SÛRELERDE KA'B B. EŞREF'LE İLİŞKİLENDİRİLEN AYETLER

Mekki sûrelerde onunla ilişkilendirilen ayetler Mekke döneminde Yahudilerin Müslümanlar ve müşriklerle ilişkilerini resmetme açısından önem taşımaktadır.

Rivayetlere göre İhlas sûresi müşriklerin, Abdullah b. Selâm'ın veya Ka'b b. Eşref ile Huyey b. Ahtab'ın Hz. Peygamber'e "bize Rabbinin anlat" demeleri üzerine nazil olmuştur.³⁰ Taberî, sûrenin nüzûlüyle ilgili olarak müşrikler ve Yahudilerle ilgili rivayetleri naklettikten sonra Allah Teâlâ'nın nesebi ve özellikleri hakkında soru soran herkese bu sûre ile cevap verilmesinin emredildiğini açıklamıştır.³¹ Mevdûdî'ye göre muhtevastan anlaşıldığı üzere sûrenin Mekke'nin başlangıç döneminde nazil olduğu anlaşılmaktadır.³² İlgili görüşleri değerlendiren Emin Işık da sonuç olarak, "Sûrenin dili, üslûbu ve içeriği de Mekki sûreleri andırmaktadır."³³ demektedir. Bu durumda sûrenin Mekke'de müşriklerin soruları üzerine nazil olduğunu daha sonraki dönemlerde Yahudilerin ve Hristiyanların da benzer soruları üzerine Hz. Peygamber el-İhlas sûresini okuyarak cevap verdiği anlaşılmaktadır.

Müşrikler, Kur'an'ın şeytanların Hz. Peygamber'e söylediği sözler olduğunu iddia etmekteydiler. Onlara cevaben Mekki sûrelerden olan eş-Şuarâ Sûresi 26/221-

²⁶ Ebû'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer b. Kesir ed-Dımaşkı, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (b.y.: Dâru Hicr, 1997-1999), 5: 326-333; 336. Nisa, 4/51. ayet de bunu anlatmaktadır.

²⁷ Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh es-Süheylî, *er-Ravzû'l-ünûf fi şerhi's-sîreti'n-Nebeviyye li'bni Hişâm*, nşr. Abdurrahman el-Vekil (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1967-1990), 4: 305-306; 5: 396-404. Ayrıca bk. Müslim, "Kitâbu'l-Cihadve's-Siyer", 42. Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7: 64.

²⁸ W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Medine'de*, trc. Süleyman Kalkan (İstanbul: Kuramer, 2016), 211; 218-219.

²⁹ Uri Rubin, "The Assassination Of Ka'b B. Al-Ashraf", *Oriens* 32 (1990): 65-71, 65.

³⁰ Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *ed-Durru'l-menşûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Merkezu Hicr, 2003), 15: 743-745.

³¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24: 687-689.

³² Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc. Muhammed Han Kayani v.dğr., 2. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 7: 302-303.

³³ Emin Işık, "İhlâs Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 21: 537.

226. ayetlerde şeytanların ancak iftiracı ve günahkârları yönlendirdiği, müşrik şairlerin de aynı yoldan gittikleri anlatılmıştır. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) bu tip kötülere örnek olma kabilinden Müseylemetu'l-Kezzâb'ın yanı sıra Ka'b'ın adını da zikretmektedir.³⁴ Ka'b b. Eşref'in Mekke'de Hz. Peygamberle diyaloguna dair herhangi bir bilgi bulunmadığından Mukâtil'in bu ayette onun adını zikretmesi gerçek nüzûl değil konuyu örnekleme kabilinden tefsiri tarzda açıklama olmaktadır. Mukâtil bu yorumuyla Medine döneminde Hz. Peygamber'e muhalefet eden Ka'b b. Eşref'in de şeytanın yönlendirdiği şairlerden biri olduğunu açıklamış olmaktadır.

Mukâtil b. Süleyman'ın naklettiğine göre Yûsuf Sûresi Ka'b b. Eşref ve Yahudi ileri gelenlerinden bir grubun Hz. Peygamber'e Hz. Yusuf'u sorduklarında onlara cevaben nazil olmuştur.³⁵ Yusuf Sûresi Taberî'ye göre müşriklerin baskı ve işkencelerinden daralan sahabilerin içlerini rahatlatacak bir kıssa talepleri üzerine nazil olmuştur.³⁶ İbnu'l-Cevzî ise sûrenin nüzûlüyle ilgili hem sahabilerin taleplerini hem de Yahudilerin Hz. Peygamber'e "bize Yakup ve oğullarını anlat" demelerini ve 7. ayetteki "soranlardan" kast edilenlerin de Yahudiler olduğunu nakletmektedir.³⁷ İbn Âşûr'a göre sûre Medine döneminden önce nazil olmuştur. Yedinci ayetteki "soranlardan" kast edilenlerin Yahudiler olduğu görüşü de doğru değildir.³⁸ Bekir Topaloğlu'na göre de Yusuf sûresi Nübüvvetin 8-10. yılları arasında nâzil olmuştur.³⁹

Sonuç olarak rivayetlerin ve âlimlerin genelinin Yusuf sûresinin Mekkî olduğu görüşünü teyit ettiğini söyleyebiliriz. Sûrenin genel içeriği de sahabilerin sorularına, isteklerine cevaben nazil olduğunu göstermektedir. Bu ayetle Ka'b ve diğer Yahudilerin ilişkilendirilmeleri de Kur'an'ı anlamada, ayetleri muhataplarla ilişkilendirilmede, nüzûl sebep ve tarihini belirlemede ne kadar parçacı yaklaşıldığını göstermektedir.

4. MEDENÎ SÛRELERDE KA'B B. EŞREF'LE İLİŞKİLENDİRİLEN AYETLER

el-Bakara sûresinin ilk Medenî sûre olduğu konusunda kanaat bulunmakla birlikte⁴⁰ sûrenin konu dağılımı onun geniş bir zaman diliminde nazil olduğunu göstermektedir. "Uzun aralıklarla bölüm bölüm inen ve birbirinden farklı konuları ih-

³⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 2: 467.

³⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, 2: 319.

³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15: 551-554.

³⁷ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-meşîr*, 4: 176-178, 182.

³⁸ Muhammed b. Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûnî'n-Neşrve't-Tevzî', ts.), 12: 197-200; 219.

³⁹ Bekir Topaloğlu, "Yûsuf Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 28.

⁴⁰ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 1: 51-53; Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 1: 138-139; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 201-202.

tiva eden sûrenin nüzûlünü tek sebebe bağlı olarak açıklamak mümkün görünmemektedir.”⁴¹

Bakara sûresindeki birçok ayet Ka'b b. Eşref ve diğer Yahudi liderlerle ilişkilendirilmektedir. Mukâtil b. Süleyman'ın nakline göre Hz. Peygamber Ka'b b. Eşref ve Ka'b b. Useyd'i İslam'a davet ettiği zaman onlar “Allah, Hz. Musa'dan sonra yeni bir kitap göndermemiştir” diyerek İslam'ı reddedince Bakara sûresinin ilk ayetleri nazil olmuştur.⁴² Aynı şekilde münafıklar Müslümanlarla karşılaştıklarında iman ettiklerini söylerken, Ka'b b. Eşref gibi Yahudi liderleriyle karşılaşınca “biz sizinle birlikteyiz, Müslümanlarla sadece alay ediyoruz” demekteydiler. el-Bakara 14 ve 15. ayetlerdeki şeytanlardan ve batıl yolda olanlardan kast edilenler de Ka'b gibi Yahudi liderleridir.⁴³ Ka'b ve arkadaşları Hz. Peygamber'in tebliğlerine rağmen iman etmemekte ısrar edince el-Bakara 41. ayetle hakikatleri dünyalık menfaatler karşılığında terk etmemeleri, Yahudi toplumundan İslam'ı ilk inkâr edenlerin kendileri olmamaları emredildi.⁴⁴ Bazı Yahudiler, dostları veya sütkardeşleri olan Müslümanlara Hz. Peygamber'in risaletinin hak olduğunu söylediklerinde, Ka'b b. Eşref ve diğer ileri gelenler “Allah katında aleyhimize delil olacak şeyleri niçin Müslümanlara söylüyorsunuz” diyerek onları uymaları el-Bakara 75-78. ayetlerde anlatılmaktadır.⁴⁵ Aynı şekilde Ka'b b. Eşref ve diğer ileri gelenlerin Hz. Peygamber'in risaletinin hak olduğunu sanki bilmiyorlarmış gibi inkâr etmişleri de el-Bakara 101. ayette anlatılmıştır.⁴⁶ Ka'b ve benzerleri Müslümanların irtidat etmelerini istemekteydi. Allah Teâlâ Müslümanlara onları affetmeyi, yaptıklarını görmezden gelmeyi emretti. Taberî ayette çoğul ifade kullanıldığı için ayetin muhatabının sadece Ka'b olarak yorumlanmasının yanlış olduğunu belirtmektedir.⁴⁷

Kiblenin Kudüs'ten Kâbe'ye tahvil edilmesi Yahudilerin zoruna gitmişti. Bundan dolayı Rufâa b. Kays, Kardem b. Amr, Ka'b b. Eşref ve Nafi' b. Ebi Kinâne Hz. Peygamber'e gelerek “Kibleni niçin değiştirdin? Eski kiblene dön sana tabi olalım” dediler.⁴⁸ Hâlbuki Ka'b b. Eşref gibiler gerçek kiblenin Kâbe olduğunu kendi evlatlarını bildikleri gibi bilmekteydiler.⁴⁹

Muaz b. Cebel, Sa'd b. Muaz gibi Müslümanlar Nadîr oğullarının liderlerinden Ka'b b. Eşref ve İbn Sûriyâ'ya Hz. Peygamberin risaleti, recm gibi konuları sorduklarında onlar bu konulardaki hakikatleri gizlediler. Bunun üzerine onları eleştiren

⁴¹ Emin Işık, “Bakara Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 526.

⁴² Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 81.

⁴³ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 91.

⁴⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 101; İbn Zemenin, *Tefsîru'l-Şur'âni'l-'azîz*, 1: 136.

⁴⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 118. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-meşîr*, 1: 104.

⁴⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 126.

⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2: 499-500; İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Şur'âni'l-'azîm*, 1: 204; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Şur'âni'l-'azîm*, 2: 18; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 1: 556; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-meşîr*, 1: 131.

⁴⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3: 142; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 2: 9.

⁴⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 148.

el-Bakara 159 ve 160. ayetler nazil oldu.⁵⁰ Bakara 174. ayette de aynı kişilerin dünyevi menfaatler karşılığında hakikatleri gizlemeleri anlatılmaktadır.⁵¹

Buraya kadar Bakara sûresinden naklettiğimiz ayetlerin Ka'b'ın ölümünden sonra nazil olduklarına dâir herhangi bir bilgi nakledilmediği için bu rivayetlerin gerçek esbâb-ı nüzûl ve nüzûl süreciyle uyumlu olduklarını düşünüyoruz.

Vâhidî ve İbnu'l-Cevzî'ye göre el-Bakara 256. ve 257. ayetlerde eleştirilen tağut Ka'b b. Eşref ve Huyey b. Ahtab gibilerdir.⁵² Mukâtil'e göre de 257. ayetteki tağut Ka'b'tır.⁵³ Taberî bu ayetlerdeki tağutun kâhinler, Allah'a isyan edenler, kendisine tapılan insan, put ve şeytan gibi her türlü varlıklar olduğunu kaydetmektedir. Onun nakillerine göre ise ayet Nadîr oğulları sürgün edildiklerinde, onlara süt evlat olarak verilen Arap çocukları da sürgün cezasına uğramışlardı. Medinenli Müslümanlar evlatlarının bu durumdan kurtulmaları için iman etmeleri hususunda onları zorlayınca Bakara 256. ayetle dinde zorlamanın olmadığı anlatılmıştır.⁵⁴ İbnu'l-Cevzî Nadîr sürgünü ve diğer rivayetleri naklederken tağuttan kast edilenin Ka'b olduğu görüşünü de nakletmektedir.⁵⁵ İbn Kesir ise ayetlerle ilgili ensarın Hıristiyanlaşan çocuklarına Müslüman olmaları için baskı yaptıkları rivayetlerini nakletmekte birlikte Ka'b'tan bahsetmemektedir.⁵⁶

Ka'b, Nadîr sürgününden önce öldürüldüğü için ayetlerin Nadîr sürgünü günlerinde nazil olduğunu ve tağutlardan birinin de Ka'b olduğunu aktaran rivayetlerde tarihi açıdan tutarsızlık ortaya çıkmaktadır. Bu tefsirlerde Ka'b'ın ismi, tarihi süreç dikkate alınmadan örnekleme yoluyla zikredilmiş olmalıdır.

Âl-i İmrân sûresinde de bazı ayetler Ka'b ile ilişkilendirilmektedir. Bu sûre genel olarak Medenî üçüncü sûre olarak kabul edilmektedir. Sûrenin ikinci bölümünde Yahudilere hitap edilmekte ve bu Yahudilerin de Nadîr oğullarından oldukları nakledilmektedir.⁵⁷ Kaynaklardaki bilgilere göre Nadîroğulları 4. yılda sürgün edilmişlerdir.⁵⁸ Sûrenin nüzûlüyle ilgili olarak rivayetleri değerlendiren İbn Âşûr⁵⁹ ve Câbirî⁶⁰ de sûrenin üçüncü sırada indiği görüşünü kabul etmektedir.

Âl-i İmrân 121-180. ayetlerde Uhud savaşını anlatan pasajlar bulunması bu bölüm ve sonrasının Uhud sonrasında nazil olduğunu göstermektedir. Bu durumda

⁵⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 152-153.

⁵¹ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 156.

⁵² Vâhidî, *el-Basît*, 4: 358-369; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-meşîr*, 1: 307.

⁵³ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 137-138.

⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 407-429.

⁵⁵ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-meşîr*, 1: 305-307.

⁵⁶ İbn Kesir, *Tefsîru'l- Kur'âni'l-'azîm*, 2: 444-450.

⁵⁷ İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, trc. Vahdettin İnce - Mustafa Altınkaya (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 5: 388.

⁵⁸ Nadîr Özkuyumcu, "Nadîr (Benî Nadîr)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 275.

⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 3: 146.

⁶⁰ Câbirî, *Fehmu'l-Ḳur'ân*, 3: 134-135.

sûrenin ilk 120 ayetinin ilgili rivayetlerden dolayı Bedir'le Uhud arasında nazil olduklarını kabul edebiliriz. Ka'b ile ilişkilendirilen ayetleri bu bilgilere göre değerlendireceğiz.

Âl-i İmrân 3. ayette Kur'an'ın Tevrat ve İncil'i tasdik etmek için gönderildiği; 4. ayette de Allah'ın ayetlerini inkâr eden kâfirlerin şiddetli azaba uğrayacakları anlatılmaktadır. Mukâtil'e göre söz konusu kâfirler İslam'a inanmayan Ka'b b. Eşref, Cudey b. Ahtab, Yâsir b. Ahtab ve Ka'b b. Useyd gibileridir.⁶¹ 10. ayetteki kâfirlerden kast edilenler de Yahudiler ve özellikle de Ka'b'tır.⁶² 11. ayette kâfirlerin müşrikler olduğu nakledildiği gibi bunların Yahudiler olduğu da nakledilmiştir. Rivayete göre Müslümanlar Bedir savaşını kazanınca Ka'b ve beraberindeki 60 kişi Mekk'e'ye giderek Kureş'e "Muhammed'e karşı birlik olalım" demeleri üzerine ise bu ayet nazil olmuştur.⁶³

Âl-i İmrân sûresinin 23. ayetinde Ehl-i kitabın âlimlerinin bir meselenin çözümü için Allah'ın kitabına çağrıldıkları, Ka'b b. Eşref, Ka'b b. Useyd, Yâsir b. Ahtab ve Mâlik b. Dayf gibilerin bu çağrıya uymadıkları nakledilmektedir.⁶⁴ Rivayetlere göre bazı sahabîlerin Ka'b b. Eşref ve bir grup Yahudi'yle dostluğu vardı. Diğer sahabîlerin uyarılarına rağmen dostluklarına devam ettikleri için bu tür dostlukları yasaklayan Âl-i İmrân 28. ayet nazil oldu.⁶⁵ Mukâtil'in naklettiğine göre Yahudilerden Ka'b b. Eşref, Ebû Hukayk gibiler ile Necranlı Hristiyanlar Hz. İbrahim'in kendi dinlerinden olduğunu iddia edince onun ne Yahudi ne de Hristiyan değil bir Hanîf olduğunu, ona en yakın olanların da Müslümanlar olduğunu açıklayan Âl-i İmrân 65-68. ayetler nazil oldu.⁶⁶ Ka'b b. Eşref ve Mâlik b. Dayf gibiler Yahudi yandaşlarına "Sabah namazında İslam'a inandığınızı söyleyin. Daha sonra akşamüzeri Müslümanların kafasını karıştırmak için 'Biz Tevrat'a baktık, Tevrat'ta anlatılan Muhammed değilmiş' diyerek İslam'dan dönün." şeklinde akıl vermeleri Âl-i İmrân 72. ayette anlatılmaktadır.⁶⁷ 74. ayette de Ka'b b. Eşref ve çevresindeki bazı Yahudilerin kendilerine bir dinar bile emanet edilse onu sahibine kolay kolay teslim etmeyecekleri anlatılmıştır.⁶⁸ Dünyalık menfaatler karşılığında Allah'a verdikleri sözden dönenler; 78. ayette dil oyunlarıyla Hz. Muhammed'in risaletiyle ilgili bilgileri tahrif edenler de aynı gruptur.⁶⁹ Hristiyanlar ile Ka'b b. Eşref ve çevresi "Hristiyanların mı yoksa Yahudilerin mi Hz. İbrahim'in dininden olduğu" konusunda tartışmışlar bir sonuca varamayınca Hz. Peygamber'e başvurarak kimin haklı olduklarını sorduklarında Hz. Peygamber "Her iki grup da onun dininden değilsi-

⁶¹ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 263.

⁶² Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 265.

⁶³ İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-meşîr*, 1: 356.

⁶⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 268-269.

⁶⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 314; Suyûtî, *ed-Durru'l-menşûr*, 3: 505.

⁶⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 282-283.

⁶⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 284.

⁶⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 284.

⁶⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 286; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 529; Suyûtî, *ed-Durru'l-menşûr*, 3: 634.

niz” cevabını verince “Biz senin hükmünü kabul etmiyor, dinine de girmiyoruz.” demişlerdi. Bunun üzerine “Allah’ın dininden başka bir din mi arıyorlar...?” şeklindeki Âl-i İmrân 83. ayeti nazil oldu.⁷⁰ Yahudi toplumu sevap kazanıp cennetlik olabilmek için Ka’b b. Eşref gibi Yahudi liderlere yiyecek, içecek gibi konularında infakta bulunuyorlardı. Âl-i İmrân 117. ayette onların bu harcamaları rüzgârda yok olup giden ekine benzetildi.⁷¹

Yukarda da değindiğimiz gibi Âl-i İmrân sûresinin ilk 120 ayetinin Uhud öncesinde indiğini kabul ediyoruz. Bu durumda bu ayetlerin esbâb-ı nüzûllerinin onunla ilişkilendirilmelerinde tarihi açıdan herhangi bir tutarsızlık olmadığını düşünüyoruz. Ancak Âl-i İmrân 186. ayette Müslümanlara İslam davası konusunda müşrikler ve Ehl-i kitaptan çok sayıda eziyet verici sözler işitecekleri, buna da sabretmeleri gerektiği anlatılmaktadır. Bu ayetteki Ehl-i kitaptan kast edilenler bir rivayete göre Ka’b b. Eşref’tir. Bu ayetin tefsirinde onun İslam düşmanlığından dolayı öldürmesi de anlatılmaktadır.⁷² Bu ayetlerin Uhud sonrasında inmiş olması kuvvetle muhtemel olduğu için tefsirlerin naklettiği rivayetlerin gerçek sebep-i nüzûl olmadığı anlaşılmaktadır.

en-Nisâ sûresinde birçok ayet Ka’b b. Eşref’le ilişkilendirilmektedir. Sûre, Hz. Osman’a nispet edilen nüzûl sıralamasında Hudeybiye sonrasında nazil olan el-Mümtehine sonrasında; İbn Abbas’a nispet edilen sıralamada ise el-Feth sûresi sonrasında yerleştirilmektedir.⁷³ Sûrenin nüzûlü Mevdûdî’ye göre muhtemelen 3. yılın sonlarında başlayıp 4. yılın sonları veya 5. yılın başlarına kadar devam etmiştir.⁷⁴ İbn Âşûr’a göre sûre Uhud sonrası nazil olmuştur. İlgili rivayetler ve sûre muhtevasına göre sûre yedinci yılda inmeye başlamış ve uzun süre de devam etmiştir.⁷⁵ Kâmil Yaşaroğlu’na göre de sûre muhtemelen 5. yılda (626-27) nâzil olmuştur.⁷⁶ Aktardığımız görüşlerden sûrenin Uhud sonrası indiği konusunda ittifak olduğu anlaşılmaktadır.

Rivayetlere göre en-Nisa 37. ayette Ka’b b. Eşref ve diğer Yahudi liderlerinin cimrilikleri, Müslümanlara da cimriliği emrettikleri ve Hz. Peygamber’le ilgili bildikleri hakîkâtleri de gizledikleri anlatılmaktadır.⁷⁷ Ayetteki gizlenen şeyden kast edilen, ulemanın geneline göre Yahudilerin Hz. Peygamberin risaletini; bazı âlimle-

⁷⁰ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 11: 218.

⁷¹ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 296.

⁷² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7: 456; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 3: 834; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-meşîr*, 1: 520.

⁷³ Bk. Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 87.

⁷⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, 1: 321-322.

⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 4: 211-213. Ayrıca bk. Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 6: 62.

⁷⁶ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Nisa Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2007), 33: 137.

⁷⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 372; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8: 353; Suyûtî, *ed-Durru’l-menşûr*, 4: 437; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-meşîr*, 2: 81; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 3: 964.

re göre ise zenginliklerini gizlemeleridir.⁷⁸ Mevdûdî ve Derveze'ye göre ise ayetin bağlamı infak olduğu için ayette zenginliğin gizlenmesinden bahsedilmektedir.⁷⁹ Ayet risaletle ilgili bilgilerin gizlenmesi şeklinde anlaşıldığı takdirde muhataplar Yahudiler; maldan cimrilik olarak anlaşıldığı zaman ise münafıklar olmaktadır ki münafıklar olması daha doğrudur.⁸⁰ Bu durumda müfessirlerin genelinin ayetle ilgili tefsirleri, bunu da Yahudiler ve Ka'b ile ilişkilendirmeleri doğru olmamaktadır. Ayetlerin Yahudiler olarak açıklanmasını doğru kabul etsek dahi olay Uhud sonrasında olduğu için Ka'b ile ilişkilendirilmesi tarihen doğru olmamaktadır.

Taberî, Suyûtî ve İbn Kesîr'in nakline göre Ka'b Mekke'ye geldiğinde müşrikler, "Biz mi yoksa Muhammed mi daha hayırlıdır?" diye sorduklarında o, "siz hayırlı-sınız" demesi üzerine Kevser 3. ayet nazil olmuştur. Nisa, 4/44 ve 45. ayetler de onun hakkında nazil olmuştur. el-Kevser 3. ayetin muhatabının As b. Vâil, Ukbe b. Ebî Muayt ve Kureyşten bir grup olduğu da nakledildiği için Taberî'ye göre ayet belli bir şahsa hitaben nazil olmuş olmakla birlikte mesaj olarak Hz. Peygamber'e düşmanlık yapan herkesi kapsamaktadır.⁸¹ Rivayetlerde el-Kevser sûresi 3. ayetle Nisa sûresi 44 ve 45. ayetlerinin aynı tarihte inmiş olduğunun söylenmesi rivayetlerdeki karşıklığı, tarih ve zamana uyumsuzluğu anlatmaktadır.

Mukâtil b. Süleyman'a göre en-Nisâ 47. ayetle Ka'b ve benzerlerine azap gelmeden önce Tevrat'ı tasdik eden Kur'an'a ve onu tebliğ eden Hz. Muhammed'e iman etmeleri emredilmiştir.⁸² Bu rivayet de vakıa ile mutâbık görünmemektedir.

Rivayetlere göre Huyey b. Ahtab ve Ka'b Uhud sonrası 30 kişiyle birlikte Mekke'ye gitmişlerdi. Ebu Süfyan "Biz mi yoksa Muhammed mi daha hayırlıdır?" sorusuna bu Yahudiler "siz daha hayırlı-sınız" deyince Nisa 51. ayet nazil oldu. Ayetteki *cibt* ile kast edilen Huyey b. Ahtab, *tağut* ise Ka'b b. Eşref'tir. el-Kevser sûresinde kendisinden *ebter* olarak bahsedilen de Ka'b'tır.⁸³ İbn Kesir Ka'b ile ilgili rivayetleri naklettiği gibi Ahzab savaşını organize eden Huyey b. Ahtab ve diğer Nadîr ileri gelenlerinin Mekke'ye gelişlerini ve Kureyş'e "siz daha hayırlı-sınız" dediklerini, daha sonra da Hendek savaşının yaşandığını da nakletmektedir. en-Nisâ 51-56. ayetler de söz konusu kişileri anlatmaktadır.⁸⁴

İbn Âşûr'a göre Uhud savaş sonrası Ka'b b. Eşref ve Huyey b. Ahtab Müslümanlara karşı iş birliği yapmak için Mekke'ye gitmişlerdi. Ayetteki "müşrikler

⁷⁸ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 2: 82.

⁷⁹ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6: 129; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 1: 360.

⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 5: 53.

⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24: 657-658; Suyûtî, *ed-Durru'l-menşûr*, 15: 706; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 14: 483. Ayrıca bk. İlyas Üzümlü, "Kevser Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 25: 345.

⁸² Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 377.

⁸³ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 378-379; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3: 973-977; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 462-472; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4: 116-118; Suyûtî, *ed-Durru'l-menşûr*, 4: 479-485; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 2: 106.

⁸⁴ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4: 118-122.

Müslümanlardan daha doğru yoldadırlar” anlamındaki konuşmalar Yahudilerin kendi aralarındaki konuşmaları da olabilir.⁸⁵ Derveze ise Yahudileri eleştiren en-Nisâ 47-55. ayetlerin indiği zamanı belirlemenin zorluğundan bahsederek bunların bütün Yahudiler Medine’deyken, Nadîrlilerin Hayber’e sürgün sonrası Yahudi muhalefetini organize etmeleri üzerine hatta Ahzab savaşından sonra inmiş olmasının dahi söz konusu olabileceğini anlatmaktadır.⁸⁶

Ayetlerdeki ifadelerde geçmişe yönelik herhangi bir atıf bulunmamaktadır. Eğer böyle bir atıf olsaydı, Ka’b ’ın ölümü öncesindeki yaptıklarının geride kalan Yahudilere ders olarak anlatıldığını düşünebilirdik. Ancak böyle bir durum olmadığı için büyük ihtimalle ayetler Ka’b sonrası Nadîr-Kureyş ittifakını anlatmaktadır. Ka’b ’tan söz edilmeyen rivayetler de bu görüşümüzü desteklemektedir. Daha önceki örneklerde de olduğu gibi Ka’b ileri gelen biri olduğu için ismi rivayetlere eklenmiştir. Hamidullah’ın nakline göre Nadîr sürgününden bir yıl sonra Nadîrli bir heyet Mekkeli Müşriklerle Hendek savaşını çıkaracak olan büyük saldırı ittifakını organize etmiştir.⁸⁷ Nisa sûresindeki ayetler de büyük ihtimalle bu organizasyonu anlatmaktadır. Zaten sûrenin nüzûl tarihiyle ilgili görüşler, rivayetler arası farklılıklar, olayın Uhud sonrası olması, bazı rivayetlerde Ka’b’ın zikredilip bazılarında zikredilmemesi gibi durumlar da bizim görüşümüzü desteklemektedir.

Bütün bu rivayetler Ka’b’ın Bedir sonrası Mekke’ye gitmesi olayı ile daha sonraki olayların karıştırıldığını, müfessirlerin bu konuda yeteri kadar hassas davranmaması sebebiyle olayın tarihi konusu karmaşık bir hâl aldığını göstermektedir. Ka’b’ın şahsında ortaya çıkan bu olumsuz şöhret, sûrenin nüzûl tarihiyle uyumlu diğer rivayetlerden daha meşhur olmuştur.

en-Nisâ 60-65. ayetlerde münafıkların hakemlik konusunda Hz. Peygamber’in hükmüne başvurmak istemedikleri, onun yerine tağuta gitmeyi tercih ettikleri bunda iman iddialarıyla bağdaşmadığı anlatılmaktadır. Rivayetlerde farklı olay ve kişilerden bahsedilmekle birlikte Ka’b b. Eşref’ten de bahsedilmektedir.⁸⁸ Tüm bu rivayetler birbirine benzer olayların birçok defa tekrarlandığını göstermektedir.

Hem el-Bakara sûresi 256-257. ayetlerde hem de en-Nisâ 51 ve 60-65. ayetlerde *tağut* ve *cibt* kavramları geçmektedir. Bunların tefsirlerinde farklı bilgiler ve isimler -Ka’b b. Eşref’in ismi de- zikredilmektedir. Sûrelerin nüzûl dönemlerini ve Ka’b’ın vefat tarihini dikkate aldığımızda bu ayetlerde kast edilenin Ka’b olması mümkün gözükmemektedir. Bu durumda iki ihtimalden bahsedebilir. Birincisi ayetlerde anlatılan olayların benzeri Ka’b hayattayken de olmuş ve müfessirler kronolojiye dik-

⁸⁵ İbn Aşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 5: 86-87.

⁸⁶ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6: 144-146.

⁸⁷ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 584.

⁸⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 383-386; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 511-524; İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3: 991-993; Vâhidî, *Basît*, 6: 547-566; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, 2: 118-124; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4: 138-14; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 4: 517-522; İbn Aşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 5: 102-110.

kat etmeden önceden olan olayı bu ayetlerle ilişkilendirmişlerdir. İkincisi ise, Ka'b b. Eşref de bir tağut olduğu için yine kronolojiye dikkat etmeden onun ismi örnek kabilinden eklenmiştir. Burada Ka'b meşhur olduğu için onun adının zikredilmesinin yanlış olmasına rağmen diğer isimleri gölgede bıraktığından da söz edilebilir.

en-Nisâ 153. ayette Ehl-i kitaptan bazılarının Hz. Peygamber'den Kur'an'dan başka kitap getirmesini istedikleri anlatılmaktadır. Mukâtil b. Süleyman'a göre muhataplar Yahudilerden Ka'b b. Eşref ve Finhâs'tır.⁸⁹ Taberî ise isim vermeden konuyu Yahudi ve Hristiyanlarla ilgili olarak açıklamaktadır.⁹⁰ Bu rivayetlerde de diğer örneklerde olduğu gibi tarih ve zaman hususunda tutarlılık sorunu bulunmaktadır.

el-Mücâdele sûresi Ahzab savaşından sonra 5. yılda nazil olmuştur.⁹¹ Derzeze'ye göre ise sûrenin bazı ayetleri Ahzab savaşı öncesinden önce bazıları da daha sonra nazil olmuştur.⁹²

Mukâtil b. Süleyman'a göre el-Mücâdele 8. ayette Hz. Peygamber'i Allah'ın selamlamadığı şekilde "essâmu" diye selamlayanlar Ka'b b. Eşref, Huyey b. Ahtab ve arkadaşlarıdır.⁹³ Nadîr sürgünün anlatıldığı el-Haşr sûresinin 1. âyetindeki Allah Teâlâ'nın Nadîrilere "ummadıkları yerden darbe vurmasından"⁹⁴ ve "kalplerine korku salmasından" kast edilen Ka'b'ın öldürülmesidir.⁹⁵ Nadîr oğulları sürgün cezasına çarptırıldıklarında Medine'den ayrılmadan önce Ka'b'ın mezarı başında ağlaştıkları da nakledilmektedir.⁹⁶

en-Nûr 47-50. ayetlerde münafıkların sorunlarında hakem belirleme konusunda çelişkili durumları, Bişr'in Ka'b'ın hakemliğini istediği, Yahudînin ise hakem olarak Hz. Peygamber'e girmek istediği anlatılarak münafığın bu tavrı eleştirilmektedir.⁹⁷ Farklı görüşler olmakla birlikte en-Nûr sûresinin hicri altıncı yılda nazil olduğu kabul edilmektedir.⁹⁸ Bişr ile Yahudi arasındaki olay en-Nisâ 60-65. ayetlerin tefsirinde de nakledilmektedir. Her iki olayı birlikte değerlendirdiğimiz zaman aynı olayın muhteva olarak benzer ayetler için sebep-i nüzûl olarak kullanıldığını anlaşılmaktadır. Ka'b'ın öldürülmesinden sonra nazil olan el-Mücâdele ve en-Nûr sûrelerindeki ayetlerle el-Haşr sûresindeki ayetlerin Ka'b ile ilişkilendirilmesi tarihen tutarlı olmamaktadır.

⁸⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 419.

⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9: 356-360.

⁹¹ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 6: 151.

⁹² Derzeze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 6: 390.

⁹³ Mukâtil, *Tefsîr*, 4: 260.

⁹⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 4: 275.

⁹⁵ İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, 8: 202; Vâhidî, *Basît*, 21: 366.

⁹⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, 4: 275-276.

⁹⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, 3: 204; İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8: 2622; Vâhidî, *el-Basît*, 16: 332; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, 6: 54-55.

⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahtîr ve't-tenvîr*, 18: 139-140; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 3: 439-440; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Nûr Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 247; Câbirî, *Fehmu'l-Kur'an*, 3: 286-287.

En son nazil olan sûrelerden olan el-Mâide sûresinin bazı ayetleriyle ilgili rivayetlerde de Ka'b b. Eşref'ten bahsedilmektedir. el-Mâide sûresi Kurtûbî'ye göre Hudeybiye'den sonra nazil olmuştur. Sûrede Veda haccında, Mekke'nin fetih yılında nazil olan ayetler de bulunmaktadır.⁹⁹ İbn Âşûr konuyla ilgili görüşleri naklettikten sonra "Bu sûrenin bir kısmı Nisa sûresi tamamlanmadan önce nazil olmakla birlikte geneli Tevbe suresinden sonra nazil olmuştur." demektedir.¹⁰⁰ Derveze göre sûrenin Ahzâp savaşı öncesinden başlayan farklı dönemlerde bölümler halinde nâzil olduğunu söylemektedir.¹⁰¹

Tefsirlerde bu bilgiler ayrıntılı olarak nakledilmediği için ayetler cezalandırılan üç büyük Yahudi kabilesiyle ve doğal olarak da Ka'b b. Eşref ile ilişkilendirilmesi gibi yanlış sonuçlara gidilebilmektedir.

el-Mâide sûresi 10. ayette bir kavmin Müslümanlara tuzak kurdukları Allah Teâlâ'nın da Müslümanları bu tuzaktan koruduğu anlatılmaktadır. Taberî'nin bu ayetin tefsirinde sebep-i nüzûl olarak naklettiği görüşlerin bazılarında Ka'b b. Eşref'in ismi zikredilmektedir.¹⁰² İbnu'l-Cevzi, Taberî'nin naklettiği rivayetlerin yanı sıra isim vermeden Yahudilerle müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı yardımlaşmalarını da nakletmektedir.¹⁰³ İbn Kesir ise diğer tefsirlerdeki tüm rivayetlerin yanı sıra Hz. Peygamber'e yönelik suikast planının Ka'b b. Eşref'in evinde yapıldığını nakletmektedir.¹⁰⁴

el-Mâide 12 ve 13. ayetlerde ise İsrailoğullarından misak alındığı ancak onların bu misakı bozdukları ve içlerinden bir grubun da daima Müslümanlara ihanet ettikleri anlatılmaktadır. İbnu'l-Cevzi'ye göre bu ayetteki ihanet edenler Kureyzalılar ve Mekkelileri kışkırtan Ka'b'tır.¹⁰⁵ el-Mâide Sûresi 18. ayetteki "Biz Allah'ın kıymetli kullarıyız" diyen Yahudiler Ka'b b. Eşref, Mâlik b. Dayf, Ka'b b. Useyd gibileridir;¹⁰⁶ Maide 41. ayetteki "yalan konuşanlar" Ka'b ve arkadaşlarıdır. Aynı şekilde 42. ayetteki "yalana kulak verip, rüşvet alanlar da" Ka'b ve çevresidir.¹⁰⁷ el-Mâide 44. ayetteki recmi inkâr edenler de aynı kâfirdirler.¹⁰⁸ el-Mâide 45. ayetle ilgili rivayetlere göre Hz. Peygamber'in "herkesin diyeti aynıdır" hükmünü kabul etmeyenler de Ka'b ve arkadaşlarıdır.¹⁰⁹

⁹⁹ Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l- Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdu'l Hasen et-Türki (Beyrut: Müessesu'r-Risale, 1427/2006), 7: 243-244.

¹⁰⁰ İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 6: 71-72.

¹⁰¹ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 7: 2-3. Benzer açıklamalar için bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Mâide Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 403.

¹⁰² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10: 100-108; Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 458-460; Suyûtî, *ed-Durru'l-menşûr*, 5: 229-234.

¹⁰³ İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-meşîr*, 2: 308-310.

¹⁰⁴ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5: 128-130.

¹⁰⁵ İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-meşîr*, 2: 314.

¹⁰⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 464.

¹⁰⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 474-478. İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4: 1130.

¹⁰⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 479- 480; İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4: 1142.

¹⁰⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 483.

el-Mâide, 5/60-61. ayetlerle ilgili rivayetlerde Ka'b b. Eşref ve benzerlerinin iman etmedikleri halde “iman ettik” dedikleri ve Ka'b'ın rüşvet aldığı anlatılmaktadır.¹¹⁰ Maide 80. ayetteki kâfirleri veli edinenler de Ka'b ve arkadaşlarıdır. en-Nisâ 51. ayette de aynı durum anlatılmıştı.¹¹¹ el-Mâide 104. ayette Allah'ın indirdiğine çağrıldıklarında “Biz Ka'b'a gideriz.” diyenler de aynı kişilerdir.¹¹² el-Mâide sûresindeki tüm bu rivayetlerde Ka'b'ın isminin geçmesi tarihi açıdan isabetli değildir. Ka'b b. Eşref ve beraberindekilerin karakterleriyle ayetlerde anlatılanlar uyduğu için bunların isimlerine yer verilmiştir. Nüzûl dönemiyle ilgili elimizdeki bilgiler eksik olduğu için meşhur kişilerle ilgili bilgiler bir tür dolgu malzemesi olarak birçok ayete ilişkilendirilmiştir. Rivayetler birçok açıdan değerlendirilmediğinde ilk planda ayetlerin sebebi nüzûlü konusu çözümlenmiş gibi olmakla birlikte aslında sûreler, ayetler ve nüzûl dönemiyle ilgili başka sorunlar, yanlışlar oluşmaktadır.

“el-ibre bi umûmi'l-lafzi, lâ bi husûsi's-sebeb” ilkesinin uygulanmasının sonucu olarak Ka'b b. Eşref'in ilgili ayetlerdeki umûmî lafızların kapsamına girdiği anlaşılmaktadır. Bu ilke doğrultusunda yapılan yorumlar ayetlerin daha sonraki nesiller için de bilgi kaynağı olması anlamında doğrudur. Ancak yorumlar “Bu açıklamalarımız gerçek bilgi değil, tefsiri açıklamalardır.” şeklinde bir açıklama cümlesi kaydedilmeden aktarıldığı için ayet ve sûrelerle ilgili birbiriyle çelişen rivayetler oluşmaktadır. Bu ise tefsir ilmini ve tefsirleri doğru anlamayı zorlaştıran bir sebebe dönüşmektedir.

SONUÇ

Tefsir ve esbâb-ı nüzûl rivayetleri ayetlerin muhataplarının, nüzûl vasatının ve tarihlerinin belirlemedeki temel bilgi kaynaklarımızdır. Bu bilgileri değerlendiren Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye, Zerkeşi, Suyûtî ve Dıhlevî gibi âlimler bunların önemli bir kısmının selef âlimlerinin “Bu şahıs ve olaylar da ayetin anlam dairesine girmektedir.” anlamındaki tefsiri açıklamaları olduğunu kaydetmektedirler. Serinsu bu tür rivayetleri sahabe ve tâbiinin re'y ve icthad sonucu ulaştıkları yorumlar olarak değerlendirerek bunları “tefsir için olan esbâb-ı nüzûl değerlendirmeleri” ve “düşünülmüş yorum-düşünülmüş tarih” olarak tanımlamaktadır. Gül de aynı rivayetleri “sanal/takdir edilen nüzûl sebebi” olarak isimlendirmektedir. Bütün bu görüşler esbâb-ı nüzûl konusunda bireysel değerlendirmelere açık bir alanın bulunduğunu ve rivayetlerin önemli bir kısmının da gerçek sebep-i nüzûl olmadığını izah etmektedir. Bu tefsir için olan esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin ayetlerin hükümlerinin sadece doğrudan muhataplarla sınırlı olmadığını, bu kapsama giren herkesi kapsadığını anlatmak, diğer ifadeyle Kur'an'ın mesajının indiği tarih ve topluma

¹¹⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 489.

¹¹¹ Vâhidî, *el-Basît*, 7: 491.

¹¹² İbn Ebi Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4: 1225.

sınırlandırmamak, onun evrenselliğini göstermek amacıyla söylendiği anlaşılmaktadır.

Esbâb-ı nüzûl ihtilafı, anlaşılması zor bir konu olarak önümüzde durmaktadır. Sorunun merkezinde bilginin nakledilmesinden çok İbn Teymiyye ve Dıhlevî'nin de kaydettiği gibi mütekaddim ve müteaahir ulemâ arasındaki ıstılah farklılığı bulunmaktadır. Esbâb-ı nüzûl rivayetlerindeki bu husus bilinmediğinde yanlışlıkla müfessirlerin anakronizme düştükleri sonucuna gidilmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla müfessirlerin rivayetleri naklederken “Bu rivayetler tefsiri tarzda açıklamalardır.” şeklinde açıklama kaydı düşmemeleri de bu yanlış algının oluşmasında etkili olduğu söylenilebilir. Geleneği yeterince tanımamak ve dilini de bilmemek de yanlış kanaatlerin oluşmasında etkili olmaktadır.

Ka'b b. Eşref ile ilgili rivayetler de bu karışık, zor durumun bir örneğini oluşturmaktadır. Ka'b b. Eşref'in Bedir sonrasında öldürüldüğünde ittifak bulunmakla birlikte adı daha sonraki tarihlerde nazil olan en-Nisâ, el-Mâide ve en-Nûr sûrelerindeki bazı rivayetlerde zikredilmektedir. Rivayetler klasik kaynaklardaki usul dikkate alınarak değerlendirilmediğinde ayetlerin nüzûl tarihleri ve muhatapları konusunda karışıklık oluşmaktadır. Hâlbuki metin içi ve metin dışı bağlamla birlikte Ka'b b. Eşref'in adının tefsiri tarzda yazıldığı dikkate alındığında muhataplar ve nüzûl tarihiyle ilgili sorunlar ortadan kalkmaktadır. İleri gelen ve tanınan bir Yahudi lider olması da adının Yahudi muhalefetiyle ilgili her ayette zikredilmesine sebep olduğu söylenilebilir.

Klasik kaynaklardaki bilgileri kendi kabullerimiz üzerinden değil, yazıldığı dönem algısı üzerinden değerlendirip, rivayetleri tarihî bakış açısıyla sûre muhtevası, Kur'an-siyer ilişkisi, tarihe ve zamana uyum gözetilerek sonuca ulaşmaya çalışmamız gerekmektedir. Rivayetlere yönelik tutarlı bir yaklaşımın ortaya konulması için vakıya mutabakatı esas alan sûre ve şahıs temelli örnek çalışmaların yapılması elzem gözükmektedir.

KAYNAKÇA

Algül, Hüseyin. “İslam Tarihi Araştırmalarında ve İslam Tarihi Dokümanlarının Değerlendirilmesinde Dikkate Değer Hususlar”. *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu* (Samsun, 27-30 Haziran 1989). 81-89. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1344/2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Saḥîḥu'l-Buḥârî*. Thk. Mustafâ Dîb el-Buḡâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

- Ëbû Davud Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. Nşr. Bedrettin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2007.
- Demirci, Muhsin. "Esbabu'n-Nüzûlün Kur'an Tefsirindeki Yeri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1994): 7-25.
- Demirci, Muhsin. "Nas-Olgu İlişkisi Açısından Mükerrer Nüzûl". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (Ocak 2014): 5-21.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Trc. Şaban Karataş v.dğr. 7 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. Trc. Mehmet Yolcu. 3 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Derveze, İzzet. *Qur'ânü'l-mecîd*. Trc. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzu'l-kebîr fî uşûli't-tefsîr*. Dımaşk: Dâru'l-Ğavsânîli'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2008.
- Gül, Ali Rıza. "Kur'an Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzûl Sebeplerinin Rolü". *Dinî Araştırmalar* 7/19 (Haziran 2004): 191-220.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991.
- Işık, Emin. "Bakara Suresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Işık, Emin. "İhlâs Suresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 537-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnûnli'n-Neşrve't-Tevzi', 1984.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekâ v.dğr. 2 Cilt. Şam: Mektebetü İbni Hacer, 1426/2005.
- İbn İshak, Muhammed b. Yesâr. *Sîretu İbn İshâk*. Thk. Muhammed Hamidullah. B.y.: Ma'hedud-Dirâsât ve'l-Ebhâs li't-Ta'rib, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid v.dğr. 15 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421/2000.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. B.y: Dâru Hicr, 1997-1999.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib. *et-Tabâkâtu'l-kübra*. Thk. Ali Muhammed Amr. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.

- İbn Teymiyye, Takiyyuddin. *Muḳaddime fî uşûli't-tefsîr*. Thk. Adnân Zerzûr. 2. Baskı. B.y: 1972.
- Kapar, Mehmet Ali. "Ka'b b. Eşref". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 3-4. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Karataş, Ali. *Tefsir Geleneğinde Rivayet*. Diyarbakır: A Grafik, 2015.
- Kocadağ, Nagihan. *Hz. Peygamber Döneminde İslam ve Diğerleri Medine Vesikası'nın Sosyolojik Analizi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Koç, M. Akif. *Tefsir El Kitabı*. Ed. M. Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Koç, M. Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Kurtûbî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'uli ahkâmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1427/2006.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Mahmudov, Elşad. *Hz. Peygamber'in Savaşları*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Maturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. Thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Ḳur'an*. Trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. 2. Baskı. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâcel-Kuşeyrî. *Saḫîhu Müslim*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Öz, Şaban. "Hz. Peygamber'in Siretiyle İlgili Mevzu Haberlerin Tarihi Değeri". *İslami Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2007): 59-70.
- Özkuyumcu, Nadir. "Nadîr (Benî Nadîr)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Halleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Rubin, Uri. "The Assassination Of Ka'b B. Al-Ashraf". *Oriens* 32 (1990): 65-71.
- Semhûdî, Ebü'l-HasenAlî b. Abdillâh. *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*. Nşr. Hâlid Abdülğani Mahfûz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûl'un Rolü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1994.

- Serinsu, Ahmet Nedim. “Kur’an-ı Kerim’in Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl’e Yeni Bir Yaklaşım”. *I. Kur’an Sempozyumu*. Haz. M. Akif Ersin v.dğr. 189-202. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur’an ve Bağlam*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2008.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Ḳur’ân*. Thk. Ahmed b. Ali, 2 Cilt. Kahire: Daru’l-Hadis, 2006.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. *ed-Durru’l-mensûr fi’t-tefsîri bi’l-me’sûr*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 cilt. Kahire: Merkezi Hicr, 2003.
- Süheylî, Ebû’l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh. *er-Ravzû’l-ünûf fi şerhi’s-sîreti’n-Nebeviyye li’bni Hişâm*. Nşr. Abdurrahman el-Vekîl. 7 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-İslâmiyye, 1967-1990.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi’u’l-beyân an te’vili’l-Ḳur’ân*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Mahmûd Muhammed Şâkir. 16 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1955-1969.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu’t-Taberî*. Thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.
- Topaloğlu, Bekir. “Yûsuf Sûresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 28-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Üzüm, İlyas. “Kevser Sûresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 345-346. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Watt, W. Montgomery. *Hiz. Muhammed Medine’de*. Trc. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Vâhidî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fi tefsîri’l-Ḳur’âni’l-Mecîd*. Thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd v.dğr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbu’l-meğâzi*. Thk. Marsden Jones. 3. Baskı. 2 Cilt. Londra: 1966.
- Ya’kûbî, Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya’kûb İshak. *Târîhu’l-Ya’kûbî*. Thk. Abdülemîr Mühennâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-A’lemî, 2010.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Nûr Sûresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33: 247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Ḳur’ân*. Thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1428/2007.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü’l-irfân fi ‘ulûmi’l-Ḳur’ân*. Thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbî’l-Arabî, 1995.

Şii-İmâmî Müfessirlerin Kur'ân Mesellerine Mezhebî Yaklaşımlarındaki Problemler Üzerine Bir İnceleme

A Review on Problems Encountered in the Denominational Approaches of Shia-Imamiyyah Commentators toward Interpreting the Representative Expressions of the Qur'an

Şükrü MADEN

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Karabük University, Faculty of Theology, Department of Tafsir,
Karabük / Turkey
madensukru@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7165-6299

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Temmuz / July 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Kasım / November 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.597447

Atıf / Citation: Maden, Şükrü. "Şii-İmâmî Müfessirlerin Kur'ân Mesellerine Mezhebî Yaklaşımlarındaki Problemler Üzerine Bir İnceleme / A Review on Problems Encountered in the Denominational Approaches of Shia-Imamiyyah Commentators toward Interpreting the Representative Expressions of the Qur'an". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 52 (Aralık / December 2019/2): 41-64. doi: 10.29288/ilted.597447

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Meseller itikadî, amelî ve ahlakî bir takım soyut manaların daha kolay ve derin kavrayışla idrak edilebilmesi açısından Kur'an üslubunun önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Ayetlerde temsili anlatımlarla anlaşılması zor pek çok mesele, doğal ve sosyal hayatın içinden benzetmelerle adeta muhatapların gözlerinin önünde sahnelenmiştir. Bu yönüyle meseller pek çok müfessir ve araştırmacının ilgisini çekmiştir. Şii tefsir literatüründe ise bazı Kur'an mesellerinin siyasi ve mezhebî doktrin doğrultusunda yorumlandığı görülmektedir. Bazı Şii-İmâmî müfessirler mesellerde sahnelenen konu ve karakterler ile -eğer mesel olumlu ise- imâmet, velâyet, Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve imamlar; -olumsuz ise- ilk üç halife, Muaviye ve Emevîler'in kastedildiğini belirtmişlerdir. Bu yorum tarzı sadece mezhebî ön kabullerden hareket etmesiyle değil, pek çok yorum ilkesi bakımından da problemler taşımaktadır. Bu çalışmada bu tür yorumların tefsir usulü ve yorum metodolojisi bakımından taşıdıkları problemler ele alınmaktadır. Söz konusu sorunların genel itibarıyla Kur'an bütünlüğü, rivayet, dil, tarih, usul ve toplumsal ilişkiler vasatında yoğunlaştığı ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Mezhep, Şia, Mesel, Emsâlü'l-Kur'an.*

Abstract

Expressions of similitude are important Quranic concepts in terms of understanding intangible concepts related to belief, deed and ethics more simply and deeply. Issues that are difficult to comprehend are vivified via examples of natural and social life by representative expression in verses. With this aspect, expressions of similitude drew attention of many tafseer scholars and researchers. However, in the literature of Shia-Imâmiyyah commentary, some Quran issues have been reviewed as political and denominational. Some Shia-Imamiyyah interpreters referred to Imamah, walayah, Ali, Fatima, Hasan, Huseyn and imams -if the topic and main characters of similitude expression were positive- but if not positive, they referred to the first three Chalips, Muaviyah and Omayyads. This interpretation style has problems regarding the method rules. In this study, these kinds of problematic interpretations were examined about interpretation methods. These problems are generally accumulated on the integrity of Quran, narrative, language, history, method and social relations areas.

Keywords: *Quranic Exegesis/Tafsir, Denomination, Shia, Mathal, Amthalu'l-Qur'an.*

Extended Summary

One of the attention-grabbing styles of the Qur'an is that some abstract concepts and issues are narrated with expressions of similitude. By this way, the addressee have become able to understand the advices of the Qur'an more easily and more accurately. The representatives in the Qur'an are mostly related with general concepts and issues, such as faith in Allah, Qur'an, blasphemy, shirk and deeds of the heathen. In the Shia-Imamiyyah commentary literature, on the other hand; it is seen that some of the representative expressions of the Qur'an are interpreted by being specialized in the denominational perspective". Some of the commentators who were the members of the Imamiyyah adopted interpretations aiming to enrich the denomination doctrine, while explaining the expressions of similitude in the Qur'an. According to them, the similitudes with positive characterizations in the Qur'an referred to persons and concepts, such as the Prophet Ali, Fatima, Hasan and Huseyin, imams, Shia members, imamet and guardianship. In that case, to them; wicked and negative characterizations in some similitudes were related with the first three khalifas, Muaviye, Talha, Zubeyr, Yezid, Umayyads and enemies of the Shia. This paper examines the abovementioned interpretations degrading some of the expressions of similitude in Qur'an into the denomination ideology and the problems they bear in terms of commentary science, within the frame of the Shia-Imamiyyah commentary literature. It is seen that the Shia-Imamiyyah thought is examined in two separate ecoles as; "akhbariyyah", which claims that the only source of religious provisions is narrations from the imams, and "usuliyyah", which claims that religious provisions can be achieved through rational deduction. The commentary understandings which emerged depending on the methodology of these two ecoles in the historical process also differentiated. In the study, a comparative method was

followed on the basis of the commentators from both ecoles. One of the basic issues escaping from the attention of some Shia-Imamiyyah commentators while interpreting the expressions of similitude in Qur'an is the meaning of the verses in their own context. Especially, the meanings attributed to similitudes in the verses referring to symbolic personalities, such as Prophet Ali and imams for the Shia denomination are not compatible with the topic integrity of the passage, in which the verse appears. In the Shia commentary literature, the sayings of imams are also accepted as a major reference, besides Qur'an and the Prophet Muhammad's deeds. This thought is based on the belief that the Shia imams are sinless just like the prophets. On the other hand, the members of the ahbari ecole thought that it was unnecessary to analyze the narratives of the imams, which led to the interpretation of some expressions of similitude in the Qur'an according to discredited narratives. The commentary tradition suggests that it will be more proper to comprehend the Qur'an verses with their general meanings, unless there is a contrary evidence. On the other hand, in some interpretations of the Shia-Imamiyyah commentators, this principle is ignored and some negative characterizations in the expressions of similitude are ascribed to those who are considered anti-sectarian. The narrative materials concerning in which period the verses had been sent and on what sort of incidents and phenomenon or for whom, are included in the commentary work meticulously. In this respect, historical and social context of the verses are important elements referring to the purpose. On the other hand, the interpretations of the Imamiyyah commentators concerning some similitudes are utterly different from the context of the verses and are aimed at legitimizing the denomination ideology. One of the aspects to regard in the interpretation of representative expressions in the Qur'an is the objectives of the representatives. However, interpreting the expressions of similitude by degrading them into certain people and groups may destroy the benefit expected from them. Especially, some of the Shia-Imamiyyah commentators limited the expressions of similitude in the verses to the denomination ideology and concealed the general truth expected from them. The similitudes in the Qur'an serve the universality of the Qur'an, in consequence of discussing the basic concepts and issues of religion. People from every period and geography can draw a lesson from these expressions of similitude. However, the fact that the Shia-Imamiyyah commentators degraded positive and negative human typings in the expressions of similitude in Qur'an into a special personality according to their own denominational understanding, had damaged that universal aspect of Qur'an. On the other hand, the interpretations of the Imamiyyah commentators concerning some similitudes have a potential of generating social problems. Because they deemed negative typings in the expressions of similitude worthy of personalities whom they considered opponent. Thus, they not only defamed the first three khalifas or Muawiya, but also marginalized the Muslims who had different thoughts.

GİRİŞ

İnanç, ibadet ve ahlak gibi alanlarıyla din dili pek çok soyut kavram ve konuyu içerir. İnsan aklı ise bu soyut kavramları anlayabilecek özelliğe sahiptir. Özellikle insanın dünyasından somut nesne ve tecrübelerle benzetilerek yapılan anlatımlarda akıl kolayca kastedilen manayı kavrayabilmektedir. Örneğin meseller Kur'an'ın çeşitli mefhumları anlatmak için insan aklına yönelttiği hitaplardır.¹ Kur'an'da temsilî anlatımlarla idrak edilmesi zor pek çok kavram ve konu, doğal ve sosyal hayatın içinden benzetmelerle adeta muhatapların gözlerinin önünde sahnelenmiştir. Böylece muhataplar soyut ve somut arasında karşılaştırma yaparak soyut mefhumları idrak edebilme imkânına kavuşmuştur.² Bu yönüyle mesellerin³ Kur'an'ın eşsiz üs-

¹ el-Ankebût 29/43; ez-Zümer 39/27; el-Haşr 59/21.

² Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâbi ve's-Sünne* (Beirut: Dâru İbn Zeydün, 1407/1987), 13-14; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Emsâl fi'l-Kur'âni'l-kerim* (Beirut: Dâru'l-ma'rife,

lubu ile yakın ilgisi olup meseler, Kur'an'ın i'câzını artıran birer unsurdurlar.⁴ Bu açıdan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) meselleri, izahın en üst seviyesi olarak görmektedir.⁵ Kur'an meselleri dinî ilke ve değerlerin anlaşılmasındaki önemi sebebiyle pek çok müfessir ve araştırmacının ilgisini çekmiştir. Öneminden dolayı Ulûmu'l-Kur'an dallarından biri de *Emsâlû'l-Kur'an* adıyla bu konuya tahsis edilmiştir.⁶

Müfessirler genel olarak mesellerle tevhid, küfür, mü'min ve kâfirin halleri, âhîret ahvali ve bir takım ahlakî değerler gibi küllî esas ve mefhumların kastedildiğini belirtirler.⁷ Şîî-İmâmî tefsir literatüründeki bazı mesel yorumları ise bu genel yaklaşıma göre farklı bir yerde durmaktadır. Şîî-İmâmî müfessirlerin bir kısmı Kur'an'daki bazı meselleri kendi mezhebî düşünceleri açısından olumlu veya olumsuz olmasına göre Hz. Ali, Ehl-i Beyt, imamlar, imâmet ve velâyet ya da Muâviye, Emevîler ve Şîa düşmanları gibi belirli kavram ve şahsiyetlere tahsis eden yorumlar ortaya koymuşlardır.

Bu makalede, Şîî-İmâmî tefsir literatürü çerçevesinde bazı Kur'an mesellerini mezhep ideolojisine indirgeyen söz konusu yorumlar ve bu yorumların tefsir ilmi açısından taşıdıkları problemler incelenmektedir. Şüphesiz bu çalışma ile Şîî tefsir

1981), 173-174; Celâleddin Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Dib el-Buğa (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1422/2002), 2: 1042; Şadi Eren, *Kur'an'da Teşbih ve Temsiller* (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 69-70; Yusuf Batar, "Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsâlû'l-Kur'an", *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013): 341, 343.

³ Kur'an'daki meseller musarrah (açık) ve kâmin (gizli) meseller olarak iki kısımda incelenmektedir. Musarrah mesellerin ne için zikredildikleri belli olup birer "mesel" oldukları açıkça âyette ifade edilmiştir. Örneğin, "مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الصَّلَاتُ الْبَعِيدُ" (İbrâhîm 14/18) âyetinde bir mesel olarak kafirlerin amelleri, fırtınalı bir günde rüzgârın şiddetle savurduğu bir küle benzetilmiş ve onların amellerinin ahirette hiçbir fayda vermeyeceği ifade edilmiştir. Kâmin meseller ise mesel oldukları âyette açıkça belirtilmeyen ancak zımnî olarak bazı Arap veya Acem mesellerinin muhtevalarını içeren ifadelerdir. Bu tür meseller kolayca idrak edilemez, üzerinde derinlemesine düşünmek gerekir. Örneğin; "...Ne yaşlı ne de körpe, ikisi arasında..." (el-Bakara 2/68), "Eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma..." (el-İsrâ 17/29) meâlindeki âyetlerin "خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا" (İşlerin en hayırlısı orta halli olanıdır.) meselinin manasını taşıdıkları belirtilmiştir. Bununla birlikte mesellerin bu ikinci türünün mesel olarak kabul edilmesine karşı çıkanlar olmuştur. Kur'an'ın bunların birer mesel olduğunu belirtmemesi ve içeriklerinde bir mesel hikayesi bulunmaması bu duruma gerekçe gösterilmiştir. Mana bakımından benzerlik bulunması yeterli görülmemiş, mesel olması için nesilden nesile aktarılmış olması gerekli görülmüştür. (Bk. Bedreddin Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1408/1988), 1: 571; Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 1045; Veysel Güllüce, "Kâmin Mesellerin Değerlendirilmesi -İbn Fadl Örneğinde-", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006): 93-94; Yakup Kızılkaya, *Arap Dilinde Kâmin Meseller* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014), 90-92; Mesut Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'an", *Tefsir*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 407).

⁴ Mustafa b. Abdullâh Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zûmûn 'an esâmi'l-kütûbi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, ts.), 2: 1086; Hasan Keskin, *Emsâlû'l-Kur'an* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1986), 34-35.

⁵ Ziyâeddin Ömer Muhammed Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-kebîr: Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1401/1981), 2: 80. Ayrıca bk. Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Cemheratü'l-emşâl* (Beyrut: Dârü'l-kütûbi'l-ilmîyye, 1408/1988), 10.

⁶ Muhsin Demirci, "Emsâlû'l-Kur'an", *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2009), 58.

⁷ Keskin, *Emsâlû'l-Kur'an*, 110-217.

literatüründe mesel yorumlarının tamamının sorunlu olduğu iddia edilmiş değildir. Nitekim bazı çalışmalarda dikkat çekildiği üzere Şii-İmâmî müfessirler bir kısım meselleri mezhebî düşünceleriyle ilişkilendirmeden yorumlamışlardır.⁸ İmâmî müfessirlerin meseller karşısındaki bu farklı tutumu; müfessirlerin tefsir anlayışlarındaki farklılıklara ya da Kur'an'daki bütün mesellerin mezhep fikriyatını desteklemeye imkân vermemesine bağlanabilir. Bu çalışma ise mesellerin Şii mezhep anlayışını güçlendirmek için kullanıldığı izlenimini veren yorumlar ve bunların problemleri üzerine odaklanmaktadır.

Şia mezhebî Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, İsmâiliyye, Gâliyye ve Bâtıniyye gibi pek çok fırkaya ayrılmaktadır. Ancak bunlar içinde en yaygın olanı İsnâaşeriyye ve Câferiyye adlarıyla da bilinen İmâmiyye'dir. Şia denilince genellikle bu fırka anlaşılmalıdır.⁹ Diğer taraftan tefsir literatürü bakımından da İmâmiyye'nin diğer fırkalara nazaran daha zengin bir literatür oluşturduğu görülmektedir. Bu münasebetle çalışmada İmâmî müfessirlerin yorumları esas alınmıştır. Ayrıca Şii-İmâmî düşüncenin, dinî hükümlerin yegâne kaynağının imamlardan gelen nakiller olduğunu savunan "ahbâriyye" ve dinî hükümlerin akli istidlâl yöntemiyle elde edileceğini söyleyen "usûliyye" adlı iki ekole ayrılarak incelendiği görülmektedir. Yine Şii tefsirleri ahbârî ve usûlî düşüncelerin hâkimiyet dönemlerini ifade etmek üzere [i] birinci rivayet dönemi (hicrî I-IV. asırlar), [ii] birinci dirayet dönemi (IV-XI. asırlar), [iii] ikinci rivayet dönemi (XI-XIII. asırlar) ve [iv] ikinci dirayet dönemi (XIV-XV. asırlar) olmak üzere dört dönemde ele alan tasnifler yapılmıştır.¹⁰ Bu nedenle makalede Şii-İmâmî müfessirlerin Kur'an meselleriyle ilgili

⁸ Bk. Aslan Habibov, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 229-230; Recep Demir, *Kur'an'ın Şii Yorumu (Ebû Ca'fer et-Tûsi Örneği)* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2016), 245-247; Hüseyin Topal, *Tûsi ve Kur'an İlimlerine Yaklaşımı* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2018), 222-225.

⁹ Bk. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n- nihâl*, thk. Emîr Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993), I, 169-235; Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri* (İstanbul: Şa-To İlahiyat Yayınları, 1999), 157.

¹⁰ İmâmiyye Şiâsî'nda düşünce biçimi ahbâriyye ve usûliyye olmak üzere iki ekol altında ele alınmaktadır. Ekollerin metodolojisine bağlı olarak tarihi süreçte ortaya çıkan tefsir anlayışı da farklılaşmıştır. Ahbârî düşüncede dinî bilginin yegâne kaynağı olarak imamlardan gelen rivayetler kabul edilmektedir. Bu nedenle ahbârî gelecekte Kur'an'ın rivayetler esas alınarak tefsir edilmesi gerektiği görüşü hakimdir. İmamlar masum kabul edildiği için onların Kur'an yorumlarını ihtiva eden rivayetler sahih ve bağlayıcıdır. Furât el-Kûfî, Ayyâşî ve Kummî'nin tefsirlerinde görüleceği üzere özellikle ilk dönem tefsirleri (hicrî I-IV. yüzyıllar) ahbârî düşüncenin etkisiyle rivayet usûlüyle yazılmıştır. Hicrî V. yüzyıldan itibaren şii tefsirinde ahbârî ekol etkisini yitirmeye başlamış, usûlî düşünce tarzı ön plana çıkmıştır. Usûliyye düşünce tarzına göre ise dinî hükümlerin akli istidlâl yoluyla elde edileceği savunulmuştur. Ebû Ca'fer et-Tûsi ve Tabersî gibi bu dönem müfessirler eserlerini dirayet ağırlıklı bir metotla telif etmişlerdir. Bu dönemde gelişen rical ilminin de etkisiyle müfessirler, rivayetler konusunda daha seçici davranmışlar, imamlardan gelen her türlü rivayeti tefsirlerine almamışlardır. Şii düşünce hicrî XI. asırda ahbârî ekolün tekrar güçlendiği görülmektedir. Molla Feyz-i Kâşânî gibi bazı müfessirler ikinci rivayet dönemi de denilen bu süreçte tefsirlerini yazmışlardır. Kur'an-ı Kerim, ilk dönem ahbârîlikte olduğu gibi rivayetler ekseninde tefsir edilmiştir. Bu dönemde yazılan tefsirlere ilk dönem tefsirlerinin önemli etkisi olmuş, Kummî ve Ayyâşî gibi müfessirlerin eserlerinden çokça rivayet ıktibas edilmiştir. İkinci rivayet dönemi XIII. asra kadar etkisini sürdürmüştür. Çağdaş dönemde ise usûlî düşünce etkin olup tefsirler ağırlıklı olarak dirayet yöntemi ile kaleme alınmaktadır. Bu dönemin en önemli tefsirlerinden biri Tabâtâbâî'nin *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'an*'ıdır. (Bk. Abdülcelil Kazvîni, *Kitabu'n-Nakd*, nşr. Celâlüddin Mu-

görüşleri incelenirken söz konusu iki ekol ve dört dönemin tamamından temsil gücü yüksek tefsirler seçilmiştir. Bu bağlamda çalışma ahbârî ekol içinde değerlendirilen Şîî-İmâmî müfessirlerden Furât el-Kûfî (ö. 310/922 civarı), Ayyâşî (ö. 320/932 [?]), Kummî (ö. 329/941), Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679); usûlî ekolden de Tabersî (ö. 548/1154) ve Cenâbezi¹¹ (ö. 1909) ile sınırlanmıştır. Çalışma içinde açıklanacağı üzere usûlî dönemin en önemli müfessirlerinden Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) ve Tabâtabâ'nin (ö. 1981) mesellerin tefsirinde daha ilmî bir tutum içinde olduğu görülmektedir. İmâmîyye'nin kendi içinde karşılaştırma imkânı sağladığı için makede bu iki müfessirin yorumlarına da yer verilecektir.

Şîî tefsir anlayışı ve bazı şîî tefsirler üzerine yapılan akademik çalışmalarda da Şîî müfessirlerin Kur'an mesellerini mezhep fikriyatını meşrulaştırmak için kullandıkları tespitinin yapıldığı görülmektedir.¹² Ancak bizim çalışmamız Kur'an meselleleriyle ilgili Şîî-İmâmî yorumların problemlerine odaklanmakta ve meseleyi müstakil olarak ve geniş bir literatür çerçevesinde mukayeseli bir yaklaşımla ele almayı hedeflemektedir. Bu çalışma ile hem mesellerin anlaşılması noktasında Şîî tefsir literatüründeki tarihsel değişmelere işaret etme hem de ahbârî ve usûlî düşünce tarzı arasında mukayeseler yapma imkânı yakalanabilecektir.

1. Şİİ-İMÂMÎ MÜFESSİRLERİN BAZI MESELLERE MEZHEBÎ YAKLAŞIMLARINDAKİ PROBLEMLER

1.1. Usul Bakımından Problemler

İncelediğimiz mesellerin Şîî-İmâmî müfessirlerce ortaya konan yorumlarındaki sorunların bir kısmının tefsir usulü ile ilgili olduğu değerlendirilebilir. Âyetlerin metinsel ve tarihsel bağlamlarının gözetilmemesi, sıhhati problemlili nakillerin delil

haddis el-Urmevî (Tahran: 1939), 178-190; Metin Yurdagür, "Ahbâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 490; 91-92; Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, 13-14, 26-27, 31-35; Mustafa Öz, "Usûliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 214; Sabuhi Shahavatov, *Nüzûl Ortamını Göz Ardı Etmede Mezhep Taassubunun Etkisi (Şîa Tefsirleri Bağlamında)* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014), 92, 97; Bekir Kuzudişli, "Şîa'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'an'a Arzı -Tûsî'nin İstibsâr'ı Örneği", *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*, der. ve trc. M. Macit Karagözoglu - M. Enes Topgöl (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 105-106; Demir, *Kur'an'ın Şîî Yorumu (Ebû Ca'fer et-Tûsî Örneği)*, 38.)

¹¹ İmâmî müfessir Cenâbezi ikinci dirayet döneminde yaşamıştır, ancak mezhep ideolojisine dayalı aşırı yorumları dikkate alındığında ahbârî çizgi içinde de değerlendirilebilir.

¹² Bk. Süleyman Ateş, "İmâmîyye Şiasının Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 162-164; Halis Albayrak, "Mübhematü'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992): 176; Mustafa Öztürk, "Mübhematü'l-Kur'an ve İmâmîyye Şiası", *Dini Araştırmalar* 3/8 (2000): 130-132; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum* (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 420, 428-429; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şîa Polemikleri*, 2. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 23; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 2. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 184, 250-251, 251-253; Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, 229-231, 239-241; Abdulcabbar Adıgüzel, *Kur'an'ı Mezhebi Saik ve Kaygılarla Okumanın Şîî Formu* (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2012), 133-134, 138; Necdet Çağıl, "Hakikat-Mecaz Kutuplaşması Bağlamında Kur'an'da Temsili (Simgesel) Anlatım", *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013): 96; Shahavatov, *Nüzûl Ortamını Göz Ardı Etmede Mezhep Taassubunun Etkisi (Şîa Tefsirleri Bağlamında)*, 137.

olarak kullanılması, bir karineye dayanmaksızın mecâzî anlamın tercihi ya da delil olmaksızın umûmî mananın tahsis edilmesi gibi metodolojik problemler söz konusu müfessirlerin doğru manayı ıskalamalarına sebep olmuştur.

1.1.1. Siyak-Sibak Bütünlüğünü Dikkate Almama

Kur'an'ın lafızları arasında anlam bakımından bir bütünlük ve irtibat bulunur. Her bir âyet hem kendi içindeki kelimelerle hem de öncesindeki ve/veya sonrasındaki âyetlerle oluşturduğu bütünün bir parçasıdır. Bundan dolayı, başta âyet bütünlüğü olmak üzere âyet grubu, sûre ve Kur'an bütünlüğündeki anlam ilişkisi Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında gözetilmesi gereken hususlardır.¹³ Sözün siyaki doğru mananın tercihindeki kıstaslardan biri olarak görülmüştür. Bu yönüyle siyak, söz sahibinin maksadını gösteren en güçlü delillerden biridir.¹⁴ İfadelerin bağlamlarından koparılması, esas maksadın ve doğru anlamın ne olduğu konusunda görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasına kapı aralayacaktır.¹⁵ Dolayısıyla âyetin içinde bulunduğu konu bağlamı, mananın tespitinde belirleyici olmaktadır. Nitekim Kur'an'daki mesellerle hedeflenen mananın tespitinde en önemli karinenin siyak olduğu söylenebilir. Kur'an-ı Kerim'deki pek çok mesel, bir bağlamın parçası olarak yer almıştır.

Bazı Şii-İmâmî müfessirlerin Kur'an'daki meselleri yorumlarken dikkatten kaçırdıkları en temel hususlardan birinin âyetin siyak ve sibaki olduğu görülmektedir. Özellikle Hz. Ali ve imamlar gibi Şia mezhebi için sembol şahsiyetlerin kastedildiğini belirttikleri âyetlerde mesellere yüklenen anlamlar, çoğunlukla âyetin içinde bulunduğu pasajın konu bütünlüğü ile uyumlu değildir. Söz konusu müfessirler meselleri siyak ve sibakından soyutlayarak mezhebin ana kabulleri muvacehesinde bir manaya taşımışlardır.

Örnek: Nur Verilen Kimse ile Karanlıktan Çıkamayan Kimsenin Meseli

el-En'âm sûresinin temel konularından birini müşrik Arapların putlar için hayvanlarını kurban etmelerine yönelik eleştiriler oluşturur.¹⁶ Sözgelimi sûrede Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanların yenilmesi yasaklanarak bunun büyük bir günah olduğu ifade edilmiş, şirk geleneğini devam ettirenlerle İslâm'ı kabul edenlerin durumu dikkat çekici bir meselle şöyle mukayese edilmiştir: "Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüebileceği bir nur verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu! İşte kâfirlere yaptıkları böyle süslü gösterilmiştir." (el-En'âm 6/122)

¹³ Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü* (Ankara: Sidre Yayınları, 1996), 110-120; Fatih Tiyek, "Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Önemi", *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş - Yunus Emre Gördük, (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 85-86.

¹⁴ Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 2: 218.

¹⁵ Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, 137; İsmail Aydın, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014), 15, 19.

¹⁶ el-En'âm 6/121, 136, 138-139, 145.

Âyette mü'minlerin iman etmeden önceki müşrik halleri, karanlıklar içindeki ölüye benzetilmiştir. Nitekim küfür ve şirk, insanın aklını ve vicdanını karartarak kurtuluş yolunu bulmasını engellemesi açısından karanlığa benzemektedir. Buna karşılık Allah'ın kendisine İslâm'ı nasip ettiği kişi ise yeniden hayata gelmiş gibi hakkı batıldan ve helali haramdan ayırabilme imkânına kavuşmuştur. Böylece kişinin imanı onun zihnini ve kalbini aydınlatan bir nur gibi olmuştur.¹⁷ Kaynaklarda âyetteki meseli nüzûl döneminden iki muayyen kimseye tahsis eden yorumlara rastlanmaktadır. Bu hususta kendisine nur verilen kimsenin Hz. Peygamber, Hz. Hamza, Hz. Ömer veya Ammâr b. Yâsir; karanlıktan çıkamayanın da Ebû Cehil olduğuna dair farklı görüşler nakledilmiştir.¹⁸ Bununla birlikte Kurtubî'nin de belirttiği gibi hitabın genel olduğunu, âyetin mü'min ve kâfir herkesi kapsadığını söylemek daha isabetlidir. Öte yandan rivayetler de âyetin kimler hakkında indiği konusunda ittifak halinde değildir.¹⁹

Bazı İmâmî müfessirlerin ise âyetteki meseli siyakı görmezden gelerek mezhep doktrini doğrultusunda özelleştirdikleri görülmektedir. Örneğin Ayyâşî'ye göre âyetteki nur içinde yürüyen kimse ile imam ve özellikle de Hz. Ali, karanlıkta kalmış kimse ile de imamları tanımayanlar kastedilir.²⁰ Kummî de âyette bahsedilen nurun "velâyet" olduğunu söyler. Ona göre karanlıkta kalmış kişi Şîa imamlarının dışındakilerin velâyetlerini tanıyanlardır.²¹ Oysa âyet şirk-iman bağlamında bir mesaj taşımaktadır. Ahbârî ekolün önemli müfessirleri, âyeti siyak sibakından kopuk bir şekilde yorumlamışlar, âyetteki temsil ile Şîa mezhebinin temel kavram ve şahsiyetleri arasında benzerlik kurarak kolay bir eşleştirme yoluna gitmişlerdir.

Şîa mezhebine mensup müfessirlerden Tûsî, Tabersî ve Tabâtabâî'nin ise ahbârî ekole nispetle daha itidalli yorumlar ortaya koydukları görülmektedir. Örneğin Tûsî'ye göre âyet her bir kâfir ve mü'min hakkındadır. Âyetteki nur, ahirette mü'minin önünü aydınlatan²² ışık veya kişinin müslüman olduğunu gösterir hükümler olabilir. Yine ona göre âyetteki nurun ilim ve Kur'ân olması da mümkün-

¹⁷ Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hağâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-eğâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-ubeykan, 1998/1418), 2: 392; Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 2: 464.

¹⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Hecl, 1422/2001), 9: 533-534; Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-ulûm, 1426/2005), 4: 115; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 13: 182.

¹⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006), 9: 18.

²⁰ Ebû'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *et-Tefsîr* (Kum: Müessesetü'l-bi'se, 1421), 2: 117.

²¹ Ebu'l-Hasan Ali b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Müessesetü'l-İmâmî'l-Mehdî, 1435), 1: 319. Ayrıca bk. Muhammed b. el-Murtezâ el-Mevlâ Muhsin el-Kâşânî, *Kitâbü's-şâfi fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhsin el-Hüseynî el-Eminî (Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1419), 3: 94; el-Hâc Sultân Muhammed Ali Şâh el-Cenâbezi, *Beyânü's-sa'âde fi makâmâti'l-ibâde* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemi li'l-matbû'ât, 1408/1988), 2: 152-153.

²² Tûsî burada el-Hadîd sûresinin 12 ve 13. âyetleri ile istidlâl etmektedir. (Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 4: 259.)

dür.²³ Tabersî de âyetin umûmî manasına hamledilmesi konusunda onunla aynı kanaattedir. Ayrıca o da âyetteki nurun ilim, hikmet, Kur'an ve iman olabileceğini söylemiştir.²⁴ Tabâtabâî ise bu nurun Kur'an olmasını siyaka uygun bulmamaktadır. Ona göre âyette insanın hayatının her safhasını aydınlatacak, onu dinî ve toplumsal hayatta salih amellere yöneltecek olan iman kastedilmiştir.²⁵ Görüldüğü üzere ahbârî ekole nazaran usûliyye ve Ehl-i Sünnet müfessirleri dil vasatında kalmaya çalışmışlar, âyetin bağlamını dikkate alan bir yorum anlayışını benimsemişlerdir.

1.1.2. Sıhhati Problemleri Rivayetleri Delil Olarak Kullanma

Şii tefsir literatüründe Kur'an ve Hz. Peygamber'in hadisleriyle birlikte imamların sözleri de ana kaynak olarak kabul edilmektedir.²⁶ Bu düşüncenin temelinde Şia imamlarının peygamberler gibi masum oldukları inancı yatmaktadır. Dolayısıyla imamlardan gelen rivayet ve tefsirler de sünnet/nas seviyesinde bağlayıcı kabul edilmiştir.²⁷ Özellikle ahbârî ekole göre Kur'an'ın tefsirinde bu masum şahsiyetlerden intikal eden rivayetler esas alınmalıdır. Bu kabul ise imamlara ait rivayetlerin tartışılmaksızın sahih kategorisinde kabul edilmesine neden olmuş ve ilk dönem tefsirler, imamlara nispet edilen rivayetler ve görüşler çerçevesinde telif edilmiştir.²⁸ Ahbârîler, imamlardan gelen rivayetlerin metin ve sened tenkidini gerekli görmemişlerdir.²⁹ Söz gelimi ilk dönem Şii müfessirlerden Ayyâşî'nin tefsirinde zayıf râvîlerden çokça rivayet naklettiği ve pek çok rivayetin de senedi itibarıyla munkat' olduğu tespit edilmiştir.³⁰ Yine kendi düşüncelerini yaymak isteyen kimi gruplar

²³ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân*, 4: 259-260.

²⁴ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4: 115.

²⁵ Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'an* (Kum: Cem'atü'l-müderresin fi'l-havzeti'l-ilmîyye, ts.), 7: 336-337, 339.

²⁶ Habibov, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*, 12.

²⁷ İmâmiyye'nin bu husustaki en önemli hadis kaynaklarından *el-Kâfî*'de İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın şöyle dediği nakledilmiştir: "Benim hadisim, babamın hadisidir. Babamın hadisi, dedemin hadisidir. Dedemin hadisi, Hüseyin'in hadisidir. Hüseyin'in hadisi, Hasan'ın hadisidir. Hasan'ın hadisi, Mü'minlerin Emîri'nin hadisidir. Mü'minlerin Emîri'nin Hadisi, Resûlullâh'ın hadisidir. Resûlullâh'ın hadisi, Yüce Allah'ın hadisidir." (Muhammed b. Ya'kûb el-Küleyni, *Uşûlü'l-Kâfî* (Beyrut: Menşûrâtü'l-fecr, 1428/2007) 1: 31. Ayrıca bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1424/2003), 2: 19-20; Ateş, "İmâmiyye Şiasının Tefsir Anlayışı", 150; Habibov, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*, 14.)

²⁸ Yurdagür, "Ahbârîyye", 1: 490; Habib Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011/2): 206.

²⁹ Kuzudışlı, "Şia'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'an'a Arzı -Tûsî'nin İstibâr'ı Örneği", 92.

³⁰ Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye'nin sahih hadis anlayışında birtakım farklar bulunur. Ehl-i Sünnet, râvî'nin âdil olmasını şart koşarak bütün müslüman fırkaları içine alan bir tanım yaparken İmâmiyye, râvî'nin İmâmiyye'ye mensup olmasını şart koşturmuştur. Bunun yanında Şia, sahih hadiste şâz ve illetten âri olma şartını da aramaktadır. Şia'da zayıf hadis nitelemesi de sahih, hasen ve muvessak hadisin özelliklerini taşımayan rivayetler için kullanılır. Yine bir masuma ulaşmayan rivayetler de zayıf kategorisinde değerlendirilebilmektedir. Örneğin Şia'ya göre munkat' rivayetler zayıf kabul edilir ve bu açıdan da Ehl-i Sünnet ile bir benzerlik söz konusudur. Nitekim Ayyâşî'nin tefsirinde naklettiği rivayetlerin bir kısmının hem Şia hem de Ehl-i Sünnet açısından zayıf olduğu görülmüştür. Zira Ayyâşî'nin yer verdiği bazı rivayetlerin râvîleri belli değildir. (M. Cemal Sofuoğlu, "Şia-i İmamiyye'nin Hadis Anlayışı", *Milletlerarası Şiilik Sempozyumu* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 277-278, 281; Recep Emin Gül, "Şii Müfessir Ayyâşî'nin Tefsirinde Zayıf Hadis", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (2017): 65, 68-74.)

başta Ca'fer es-Sâdık olmak üzere imamlar adına hadisler uydurmuşlardır.³¹ Usulî dönemde ise bu kabul sorgulanmaya başlamış, rivayetlerin sıhhatinin cerh ve tadil kuralları neticesinde belirlenmesi gerektiği görüşü ağırlık kazanmıştır.³² Örneğin hadisçiliğiyle de meşhur olan bu dönemin müfessirlerinden Ebû Ca'fer et-Tûsî,³³ ahbârî usulü benimseyen bilginlerden farklı olarak dirayet ağırlıklı bir tefsir yazmış ve ilk dönem tefsirlerde sıhhat değerine bakılmaksızın imamlardan nakledilen pek çok rivayeti tefsirine almamıştır.³⁴ Ancak ikinci rivayet döneminde Feyz-i Kâşânî gibi müfessirlerde görüldüğü üzere rivayetlerin incelenmesi konusundaki hassasiyetin yeniden zayıfladığı ve Kummî ve Ayyâşî gibi ilk dönem müfessirlerin eserlerinde yer verilen zayıf rivayetlerin sorgulanmadan, olduğu gibi aktarıldığı görülür.³⁵ Özellikle ilk dönem Şii tefsirlerdeki bu temel problem, emsâlû'l-Kur'ân konusunda da kendini göstermiştir. Âyetin siyakı göz önüne alınmaksızın yapılan bazı batınî yorumlar imamlara nispet edilerek tefsirlerde yer bulmuştur. Rivayetler sıhhat durumu gözetilmeden nakledilmiştir.

Örnek: Sağlam İp Meseli

el-Bakara sûresinin 256. âyetinde tâğûtu reddedip Allah'a iman eden kimsenin kopmayan sağlam ipe tutunmuş olduğu (فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا) ifade edilir. Taberî ve Zemahşerî âyetteki "الْعُرْوَةُ الْوُثْقَىٰ" (sağlam ip) tabirinin bir mesel/temsil olduğunu belirtmişlerdir. Zemahşerî'ye göre âyette şeytanı ve putları bırakıp Allah'a imanı tercih eden kimsenin kopma korkusu olmayan sağlam bir ipe tutunduğu anlatılmaktadır. Bu gibi temsillerde duyularla algılanan şeylerden delil getirilerek muhatap manayı gözüyle görür gibi tasavvur etmekte ve ona olan itikadı daha da sağlamlaşmaktadır.³⁶

Şia'nın ahbârî ekole mensup müfessirlerinden bazılarının âyetteki "sağlam ip" ifadesine tefsir literatüründeki genel eğilimin dışına çıkarak farklı bir yorum getirdikleri görülmektedir. Söz gelimi Kummî'ye göre sağlam ip, "velâyet" anlamında olup âyette Mü'minlerin Emiri Hz. Ali ve ondan sonraki imamlara tutunulması emredilmektedir.³⁷ Feyz-i Kâşânî ise İmam Muhammed el-Bâkır'dan (ö. 114/733)

³¹ Ron P. Buckley, "Şii Hadislerin Kaynağı Olarak Ca'fer es-Sâdık", *Şia'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*, der. ve trc. M. Macit Karagözoğlu - M. Enes Topgül (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 50-59.

³² Jonathan A. C. Brown, "Şia'da Hadis", *Şia'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*, der. ve trc. M. Macit Karagözoğlu - M. Enes Topgül (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 22. Ayrıca Tûsî ve Tabâtabâî rivayetlerin sıhhatinin tespiti açısından rivayetlerin Kur'ân'a arz edilmesi hususuna çokça önem vermişlerdir. (Bk. Kuzudişli, "Şia'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'ân'a Arzı -Tûsî'nin *İstibâr*'ı Örneği", 10-119; Recep Demir, "İtâb Ayetlerinin Şii Yorumu: Tabâtabâî Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016): 1069-1071.

³³ Kuzudişli, "Şia'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'ân'a Arzı -Tûsî'nin *İstibâr*'ı Örneği", 93.

³⁴ Habibov, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*, 26-27.

³⁵ Örneğin bk. Feyz-i Kâşânî, *Kitâbü's-şâfi*, 3: 191, 4: 340, 6: 264.

³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 559; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 487.

³⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1: 128. Kummî bir sonraki ayette de (el-Bakara 2/257) "اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا" ifadesi ile Ehl-i Beyt'e tabi olanların ve "وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ" ifadesi ile Ehl-i Beyt'e zulmedenlerin ve onların hakla-

sağlam ipin Ehl-i Beyt sevgisi olduğuna dair bir görüş aktarmıştır. Onun senetsiz bir şekilde naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, “Kim kopmayan sağlam ipe tutunmak isterse kardeşim ve vasım Ali b. Ebî Tâlib’in velâyetine tutunsun. Çünkü onu seven ve onun velâyetini kabul eden asla helak olmaz. Ona buğz eden ve ona düşman olan ise asla kurtulmaz.” demiştir.³⁸ Bir başka İmâmî müfessir Cenâbezî de benzer bir yorum ortaya koymakta, âyette velâyetin kabul edilmesinin emredildiğini ifade etmektedir.³⁹ Ancak söz konusu rivayetlerin çoğu Şii-İmâmî müfessir tarafından dikkate alınmadığı görülmektedir. Onlar âyetteki “sağlam ip” ifadesi ile Allah’a, O’nun birliğine ve Resûlüne imanın kastedildiğini ifade etmişlerdir.⁴⁰

1.1.3. Delile Dayanmadan Âyetin Umûmî Manasını Tahsis Etme

Tefsir geleneğinde Kur’an âyetlerinin umûmî manasıyla anlaşılmasının daha evla olduğu görüşü öne çıkmıştır. Âyetin anlamını tahsis etmeyi gerektirecek bir delil, karine veya sebep olmadığı sürece âyetin umûmî manasının husûsî manasına takdim edileceği ifade edilmiştir.⁴¹ Şii-İmâmî müfessirlerin bazı yorumlarında ise bu ilke gözetilmeyerek mesellerdeki bir takım olumsuz nitelermeler mezhep karşıtı olarak görülen kimselere yakıştırılmıştır. Oysa kötü sıfatları hak eden herkes için kullanılabilen Kur’an’ın bazı umûm ifadelerini bir kişiye veya gruba tahsis etmek uygun değildir.⁴²

Örnek: Rüzgârın Savurduğu Kül Meseli

Kur’an’da kafirlerin amellerinin akıbeti bir temsil yoluyla şöyle anlatılır: “Rablerini inkâr edenlerin amelleri, fırtınalı bir günde rüzgârın, şiddetle savurduğu küle benzer. Kazandıklarından hiçbir şeyi elde edemezler. İşte bu durum haktan çok uzak bir sapkınlıktır.” (İbrâhîm 14/18). Genel itibarıyla küfür ve küfrün sonucundan bahseden⁴³ bu âyetin Şii müfessirlerden Kummî tarafından mezhep muhaliflerine indirgenildiği görülür. Kummî, hiçbir karine yokken âyetteki âm bir sigâ ile zikredilen “Rablerini inkâr eden kâfirleri” (الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ), Hz. Ali’nin velâyetini ikrâr etmeyen kimselere hasretmiş, bu kimselerin amellerinin rüzgârın savurduğu kül gibi boşa çıkacağını söylemiştir.⁴⁴ Kummî’nin bu tutumu umûmî manayı delilsiz bir

rını gâsp edenlerin kastedildiğini belirtir ve âyet bu hususta indiği için de hamd eder. (*Tefsîru’l-Kummî*, 1: 128.)

³⁸ Feyz-i Kâşânî, *Kitâbü’s-şâfi*, 1: 445-446.

³⁹ Cenâbezî, *Beyânü’s-sa’âde*, 1: 223.

⁴⁰ Ayyâşî, *et-Tefsîr*, 1: 259; Ebû Ca’fer et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 313; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 2: 134; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2: 344-345. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4: 560-561; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 4: 284; el-Kâdî Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk - Mahmûd Ahmed el-Atraş (Dimeşk: Dâru’r-reşîd, 1421/2000), 1: 219.

⁴¹ İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl*, 1: 13; Muhammed Abdülâzîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ’ulûmi’l-Kur’an* (Beirut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1415/1995), 1: 106.

⁴² Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 246.

⁴³ Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl*, 32; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Emsâl*, 227-228.

⁴⁴ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2: 525.

şekilde hususileştirme gibi metodik problemle karşı karşıyadır. Onun bu yorumu ne siyak ne bir rivayet ne de dilsel bir karine ile desteklenebilir. Diğer Şii-İmâmî müfessirler dahi onun bu yorumunu benimsememişlerdir.⁴⁵ Sadece Cenâbezî, kâfirlerin vasıflarını sayarken velâyeti terk etmeyi de zikretmektedir.⁴⁶

1.1.4. Nüzûl Bağlamına Uygunsuzluk

Kur’ân’ın tefsirinde nüzûl döneminde gerçekleşen hadiseler hakkında bilgi sahibi olunması muradın isabetli bir şekilde tayin edilmesine katkı sağlamaktadır.⁴⁷ Bu sebeple tefsir literatüründe âyetlerin hangi dönemde, ne gibi olay ve olgular üzerine ya da kim hakkında indiğine dair rivayet malzemesine dikkatle yer verilmiştir. Söz gelimi Kur’ân ve Hz. Peygamber’e karşı inkârcıların verdikleri mücadele âyetlerde pek çok kez zikredilir. Kur’ân’ın eskilerin masalları, sihir, şiir veya kehânet olduğunu iddia eden inkârcılar,⁴⁸ Kur’ân’da zikredilen bazı temsilleri de küçümseyip alaya almışlardır.⁴⁹ Nüzûl dönemindeki muhatapların bu direnç ve iddialarının bilinmesi, ilgili âyetlerin maksadının anlaşılması açısından şüphesiz büyük öneme sahiptir.

Örnek: Sivrisinek Meseli

Kur’ân-ı Kerîm’de hakikatlerin daha kolay ve ileri seviyede idrak edilmesi için insanların etrafında şahit oldukları şeylerden büyük küçük pek çok örneğe yer verilmiştir. Ancak bu örnekler aynı zamanda imtihan unsuru olmuş, pek çok kimse- nin doğru yolu bulmasını sağlarken çoğu kimsenin de sapkınlığa düşmesine sebep olmuştur. Nitekim “Şüphesiz Allah sivrisinek ve onun da ötesinde bir varlığı misal getirmekten çekinmez. İman edenler bu misalin Rablerinden gelen hak ve gerçek olduğunu bilirler. Kâfirler ise Allah bu misal ile ne murad eder? derler. Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir. Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır.” (el-Bakara 2/26) âyetinde inkârda direnenlerin sivrisinek gibi örnekleri küçümseyip kötiledikleri anlatılmıştır.

Bazı ilk dönem Şii müfessirler ise bu âyetteki temsili, mezhebî çizgiye indirgeyerek yorumlamışlardır. Örneğin Kummi’ye göre âyetteki “بُعُوضَةً” (sivrisinek) kelimesi ile Mü’minlerin Emiri Hz. Ali, “فَمَا فَوْقَهَا” (sivrisineğin üstünde bir örnek) ifadesi ile de Hz. Muhammed (as) murâd edilmiştir.⁵⁰ Furât el-Kûfi de âyetteki “وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ” (Verdiği misallerle Allah fâsıkları saptırır.) ifadesi ile Hz.

⁴⁵ Bk. Ebû Ca’fer et-Tûsi, *et-Tibyân*, 6: 285-286; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 6: 51-52; Feyz-i Kâşânî, *Kitâbü’s-şâfi*, 4: 232; Tabâtabâi, *el-Mizân*, 12: 36.

⁴⁶ Cenâbezî, *Beyânü’s-sa’âde*, 2: 391.

⁴⁷ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1: 45-49, 239; Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa’âde ve mişbâhu’s-siyâde* (Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, 1985), 2: 349; Zürcânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1: 91-95, 161.

⁴⁸ en-Nahl 16/24; el-Enbiyâ 21/5; el-Hâkka 69/40-42; el-Müddessir 74/24-25.

⁴⁹ Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsiru’l-kebir*, 2: 144.

⁵⁰ Kummi, âyetin devamındaki “Mü’minler onun hak olduğunu bilirler” ifadesini de bu görüşüne delil göstermiştir. Çünkü ona göre Resûlullâh mü’minlerden Hz. Ali’nin imam olduğuna dair bir söz almıştır. (Kummi, *Tefsiru’l-Ḳummi*, 1: 62.)

Ali'nin düşmanlarının kastedildiği kanaatindedir. Allah onun düşmanlarını saptıracak, ona destek olanlara da hidayet edecektir. Ona göre Hz. Ali'nin velâyetini tanımayanlar fâsık kimselerdir.⁵¹ Bununla beraber ilk dönem Şii-İmâmî müfessirlerin âyetin indiği sosyal ve tarihî gerçekliği göz ardı eden mezhep ideolojisine dayalı bu yorumları Ebû Ca'fer et-Tûsî, Tabersî, Feyz-i Kâşânî, Tabâtabâî ve Cenâbezi gibi müfessirlerce kabul görmemiştir. Tûsî, Tabersî ve Feyz-i Kâşânî siyaka dayanarak âyetin münafıklar ve kâfirlerle ilgili olduğunu dile getirmişlerdir.⁵² Tabâtabâî âyeti hidayet ve dalalet bağlamında kelimî perspektifte yorumlamış, Cenâbezi ise kâfirlerin Kur'an'da zikredilen sivrisinek ve örümcek gibi mesellere karşı gösterdikleri inkâr tavrının bu âyetle reddedildiğini söylemiştir.⁵³ Görüldüğü üzere Furât el-Kûfî ve Kummî'nin âyetin anlamını Hz. Ali'ye tahsisi konusunda sergiledikleri tutum kendilerinden sonraki İmâmî müfessirlerce dahi benimsenmemiştir. Çünkü ne âyetin nüzûlüyle ilgili rivayetlerde ne siyakında ne de kelimenin lügat anlamında Kummî ve Kûfî'nin bu yorumlarını doğrulayacak bir delil bulunmaktadır. Oysa âyet, nüzûl döneminde gerçekleşen bir hadiseyle ilgili olup kafirlerin âyetlerde verilen örnekleri küçümseyici tavırlarına bir cevap olarak inmiştir. Sinek ve örümcek gibi kafirlerin garipsedikleri şeylerin örnek verilmesinin hiç de onların düşündükleri gibi olmadığı ifade edilmiştir.⁵⁴

1.2. Sonuçları Bakımından Problemler

1.2.1. Dikkatleri Mesellerin Hedeflediği Hakikatlerden Saptırma

İnsanoğlu, anlaşılması zor olan soyut manaları, âşına olduğu dış dünyadan örnekler verilmesi durumunda daha kolay idrak edebilmektedir.⁵⁵ Nitekim Kur'an'daki mesellerde bazen inanç boyutunda uyarılar yapılmış, bazen inananlar salih amellere teşvik edilmiş, bazen de iyi ve kötü hasletler arasındaki farka dikkat çekilmiştir.⁵⁶ Dolayısıyla Kur'an'daki mesellerin yorumunda gözetilmesi gereken noktalardan biri de mesellerin taşıdığı hedeflerdir. Ne var ki mesellerin belirli kişi ve gruplara indirgenerek yorumlanması onlarla amaçlanan faydanın ortadan kalkmasına yol açabilmektedir. Özellikle Şii-İmâmî müfessirlerden bazılarının Kur'an'daki meseller üzerine ortaya koydukları yorumlarda bu sorunla karşılaşmak mümkündür. Onlar bu türden yorumlarıyla âyetlerdeki temsilleri mezhep fikriyatı ile sınırlayarak onlarla hedeflenen genel hakikatleri perdelemişlerdir.

⁵¹ Ebû'l-Kâsım Furât b. İbrâhim b. Furât el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, thk. Muhammed el-Kâzım (Beirut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1432/2011), 1: 54.

⁵² Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân*, 1: 111; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1: 88, 90; Feyz-i Kâşânî, *Kitâbü's-şâfi*, 1: 153-154.

⁵³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1: 91-95; Cenâbezi, *Beyânü's-sa'âde*, 1: 68.

⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 423-425; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 235-236; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerikandî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dârü'l-mizân, 2005), 1: 64; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 2: 144.

⁵⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Emsâl*, 173-174.

⁵⁶ Hasan Keskin, *Emsâlü'l-Kur'an* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1986), 219-220.

Örnek: Birbiriyle Çekişen Birçok Kişiyeye Bağlı Kimse ile Tek Kişiyeye Bağlı Olan Kimsenin Meseli

Kur'an'da müşrik ve muvahhid kimselerin durumu iki kölenin misali üzerinden anlatılmıştır. “Allah, çekişip duran birçok ortağın sahip olduğu bir adam (köle) ile yalnız bir kişiyeye bağlı olan bir adamı misal olarak verir. Bu ikisi eşit midir?” (ez-Zümer 39: 29) âyetindeki temsile göre kölelerden birinin kendi aralarında anlaşamayan birçok efendisi vardır. Bunlardan her biri o köleye farklı bir iş yaptırmaya çalışır. Köle bu geçimsiz insanların arasında perişan olur. Diğer kölenin ise tek bir efendisi olduğundan köle onun isteklerini yerine getirip huzur ve emniyet içinde yaşar. Bu ikisinin durumu eşit değildir. Âyette işte bu iki kölenin durumu karşılaştırılarak Allah'tan başka tanrılar edinerek onların isteklerini yerine getirmeye çalışan kimse ile yalnızca Allah'a kulluk eden bir mü'minin eşit olmayacağı idrake sunulmaktadır. Tevhid ve şirkin hakikati bu hoş temsil ile somut bir şekilde gözler önüne serilmiştir.⁵⁷

Tevhid ehli ile müşriklerin durumunun anlatıldığı bu misal, bazı Şîi tefsirlerde mezhebî perspektiften yorumlanmıştır. Örneğin ahbarî ekolden Furât el-Kûfi, Ayyâşi, Kummî ve usûlî ekolden Tabersî'ye⁵⁸ göre âyetteki “yalnız bir kişiyeye bağlı olan adam” ifadesi ile yalnızca Resûlullâh'a bağlı olan Hz. Ali ve taraftarları kastedilmiştir.⁵⁹ Kummî, âyette “çekişip duran birçok ortakların sahip olduğu adam” diye bahsedilen kimsenin Hz. Ali'ye zulmeden ve onun hilâfet hakkını gasp edenler olduğunu belirtir.⁶⁰ Feyz-i Kâşânî'nin tefsirinde ise “çekişip duran birçok ortakların sahip olduğu adam”ın Hz. Ebû Bekir olduğu belirtilmiş ve âyetteki mefhumu göre bir Ebû Bekir portresi çizilmiştir. Bu yaklaşıma göre Ebû Bekir, batıl bir yolla halife olanların ilkidir. O, sadece Allah ve Resûlü'ne bağlı değildir. Onun destekçileri de hevâları ve şahsi görüşleri peşine gitmişler, ihtilaf içine düşmüşlerdir. Buna karşılık âyetteki “yalnız bir kişiyeye bağlı olan adam”, Mü'minlerin Emîri Hz. Ali'dir. O ise hak üzere halife olanların ilkidir. Onun ashabı, Ebû Bekir ve arkadaşlarının aksine yalnızca Allah ve Resûlü'ne bağlıdırlar.⁶¹

Görüldüğü üzere âyette mü'min kimse ile şirk ehli arasındaki fark, o dönem toplum hayatının bir parçası olan köle olgusu üzerinden ortaya konulmaktadır. Ancak Şîi müfessirlerin bu yorumunda âyet, bağlamının dışına çıkarılarak Hz. Ali

⁵⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20: 198; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 12: 329-330; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 26: 277-278; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 188; Ömer Çelik, *Hakk'ın Dâveti Kur'an-ı Kerim Meâlî ve Tefsîri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1434/2013), 4: 324-325.

⁵⁸ Usûlî ekolden gelen Tabersî'nin meseller konusundaki mezhebî yorumları bu örnekle sınırlı değildir; Tabersî, *Âl-i İmrân* 3/103, *İbrâhîm* 14/24-26 ve *Nûr* 24/35. âyetlerdeki meselleri de mezhep doktrini çerçevesinde tefsir etmiştir. Bk. Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2: 286, 6: 56, 7: 184.

⁵⁹ Furât el-Kûfi, *Tefsîru Furât el-Kûfi*, 2: 366; Ayyâşi, *et-Tefsîr*, 3: 149; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3: 898; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8: 302; Cenâbezi, *Beyânü's-sa'âde*, 4: 8.

⁶⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3: 897.

⁶¹ Feyz-i Kâşânî, *Kitâbü's-şâfi*, 6: 268.

ve Hz. Ebû Bekir ile onlara tabi olanların hak ve batıl ekseninde tavsifine dönüştürülmüştür. Âyetteki temsil ile hedeflenen temel gaye, şirk gibi büyük bir inkâr türünün eleştirisi iken bu yorumda bir Şîa iddiası olarak Hz. Ali'nin hakkını gasp edenlerin kötülenmesi olmuştur. Böylece temsilin anlam ve gayesi inanç boyutundan çıkarılıp daha çok siyaset düzleminde bir manaya yerleştirilmiş olmaktadır. Söz konusu âyetin Mekki bir sûrede yer aldığı da hatırlanırsa, Şii müfessirlerin bu yorumunun âyetteki temsilin muradını saptırdığı çok açık bir şekilde söylenebilir. Şii-İmâmî müfessirlerden Tûsî ve Tabâtabâî'nin bu âyet üzerinde yaptıkları yorumlar ise genel tefsir literatürü ile aynı çizgidedir. Onlar bu temsilde şirk ve tevhid ehlinin durumları mukayese edilerek şirkin batıl bir inanç türü olduğuna dair mesaj verildiğini belirtmişlerdir.⁶² Anlaşıldığı kadarıyla onlar da diğer Şii müfessirlerin siyasî değer biçen bu tür yorumlarını isabetli bulmamışlardır.

1.2.2. Kur'an'ın Evrenselliğine Zarar Verme

Kur'an mesellerinde genellikle özel bir isim belirtilmemiş, genel nitelermeler yapılmıştır. Böylece bütün zaman ve coğrafyadan insanlar, kendilerini muhatap hissetme imkânını yakalamışlardır. Şii-İmâmî müfessirlerin Kur'an mesellerindeki olumlu ve olumsuz insan tiplermelerini kendi mezhebî anlayışlarına göre özel bir şahsiyete tahsis etmeleri Kur'an'ın bu evrensel yönüne zarar vermektedir. Bir mü'minin halinin anlatıldığı çoğu temsilde Hz. Ali'nin kastedildiğini ifade eden söz konusu müfessirler ileriki çağlarda yaşayan birinin hidayetinin önemini idrak etmesini engellemiş olmaktadır. Diğer yandan Kur'an'daki temsili anlatımın bir takım genel betimlemeler içermesi mesellerin yorumunda muhtemel farklı te'villeri mümkün kılmıştır.⁶³ Özellikle pek çok temsilde yer alan "nur" ve "karanlık" gibi bazı benzetmelerin izahında bu yorum zenginliğini görmek mümkündür. Ne var ki bazı Şii-İmâmî müfessirlerin Kur'an mesellerini dar bir çerçeveye hapseden bir tefsir anlayışı benimsemeleri mesellerin sunduğu alternatif te'vil imkânını bir hayli sınırlamıştır.

Örnek: Nur Üzerine Olan Kimsenin Meseli

ez-Zümer sûresinin "أَمَّنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مَنْ" (ez-Zümer 39/22) âyetinde Allah'ın gönlünü İslâm'a açtığı kimsenin "Rabbinden gelen bir nur üzerine" olduğu ifade edilerek bu kişi aydınlık içinde önünü gören ve rahatça ilerleyen kimseye benzetilir. Müfessirler genel itibarıyla bu âyeti İslâm'ı seçen, Allah'a iman edip O'nun emir ve yasaklarına boyun eğen kimselerin bir niteliği olarak umûmî manasıyla anlamışlardır. Örneğin Taberî'ye göre âyette Allah'ın İslâm'ı nasip ettiği kimsenin Hakk'ın kalbini aydınlatması sonucu artık basiret ve yakîn sahibi bir mü'min olduğu anlatılmaktadır.⁶⁴

⁶² Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân*, 9: 24; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 17: 258-259.

⁶³ Batar, "Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsâlu'l-Kur'an", 337.

⁶⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20: 189.

İmâm Mâtürîdî de bu nur ile kişinin hakkı hak, bâtılı da batıl olarak göreceğini, Allah'ın nur sahibi kişiye her şeyin iç yüzünü göstereceğini söyler.⁶⁵

Ancak Şîî müfessirlerden Kummî, bu âyetin Hz. Ali hakkında indiğini ifade etmiş,⁶⁶ Feyz-i Kâşânî de onun bu yorumunu iktibas etmiştir.⁶⁷ Cenâbezi ise mezhebî telakkiye dayanan bu tercihi biraz daha ileri götürerek bu nurun velâyet nuru olduğunu söylemiş, imamları da âyetin kapsamına dâhil etmiştir.⁶⁸ Onların bu yorumuna göre karşısına çıkacak olan zor durumlarda Rabbinin verdiği nur ile doğru ve yanlış ayırt edebilecek kimse sadece Hz. Ali ve imamlar olmaktadır. Oysa âyet zaman ve mekân belirlemesi yapmaksızın, kıyamete kadar her bir kişiye hitap etmektedir.⁶⁹ Âyette eğer bir kişi din olarak İslâm'ı seçerse o kişinin basiret sahibi bir mü'min olacağı, Rabbinin nuru ile olayların iç yüzünü görebileceği mesajı verilmektedir. Şîî müfessirlerin zikredilen yorumları ise âyetin bu evrensel hitabını engelleyici bir sorun içermektedir.

Diğer taraftan “Rabbinden gelen bir nur üzerine olan kimse” nitelemesi çeşitli yorumlara müsait bir ifadedir. Tefsirlerde bu ifade için basiret, yakîn, hidayet, hak ve batılı ayırabilme, marifet, Allah'ın lütfu ve tevfiği, hayır, iman, tevfiğ ve feyiz gibi farklı manalar verilmiştir.⁷⁰ Şîî müfessirlerin bu nûru imamların velâyetine tahsis etmeleri bu yorum zenginliğinin de önüne geçmiştir.

Bununla beraber Tûsî, Tabersî ve Tabâtabâî gibi diğer Şîî-usûlî müfessirlerin bu türden bir kişiselleştirmeyi benimsemediklerini ifade etmek gerekir. Onlar Rabbinden nur üzerine olan kimsenin hakkı batıldan ayırabilen, hidayet ve sahih din üzerine olan kişi olduğunu belirtmişlerdir.⁷¹

1.2.3. Kur'ân Üzerinden Karşıt Düşünceleri Düşmanlaştırma

Tarihi tecrübe göstermiştir ki dinî esas ve hükümlerin anlaşılıp yorumlanması sürecinde farklı görüş ve düşünce sistemleri var olagelmıştır. Bu durum nasların yapısı, gündelik hayatın sonsuz olay ve olguları, ilmî ve fikrî birikim, kültürel ve coğrafi özellikler, tarihsel yaşanmışlıklar ve insanoglunun tabiatından gelen özellikler gibi çok farklı değişkene bağlanabilir. Bu yönüyle nasların yorumlarında ortaya

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 321-322.

⁶⁶ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3: 897.

⁶⁷ Feyz-i Kâşânî, *Kitâbü's-şâfi*, 6: 264.

⁶⁸ Cenâbezi, *Beyânü's-sa'âde*, 4: 6.

⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 18: 265.

⁷⁰ Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 20: 189; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 321-322; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 229; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 26: 265-266; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 3: 186; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1993), 7: 405; Ebusuûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, *İrşâdü'l-'akli's-selim ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*, thk. Abdülkâdir Ahmed Ata (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadîsiyye, ts.), 4: 608; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-neşr, 1984), 23: 381.

⁷¹ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân*, 9: 20; Tabersî, *Mecma'ul-beyân*, 8: 299; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 17: 255.

çıkan farklı görüş ve yorumlar⁷² kaçınılmaz olsa da bazı dönemlerde aşırı boyutlara varan ihtilaflar zuhur etmiştir. Bazı mezhep ve düşünce sistemleri sadece kendi meşruiyetlerini Kur'an'a dayandırma konusunda değil, kendilerine muhalif düşünce sahiplerini eleştirirken de âyet ve hadislerden destek almışlardır. Ne var ki bu destek yer yer karşıt düşüncelerin Kur'an üzerinden düşmanlaştırılmasına yol açmıştır.⁷³ Bu tür tutumların örnekleri Şii tefsirlerde de bulunur. Kur'an'daki çoğu kötü insan tipolojisi bazı Şii müfessirlerce ilk üç halife ve özellikle de Muâviye ve Emevîler ile özdeşleştirilmiştir. Bu anlayışta âyetlerle ilişkilendirilen hadiselerin Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçekleşmiş olması da sorun görülmemiştir.⁷⁴ Aynı yaklaşım, Şii müfessirlerin bazı emsâlü'l-Kurân yorumlarında da görülebilmektedir. Âyetlerde temsilî bir anlatımla tasvir edilen şirk ve küfür zihniyeti, bazı Şii tefsirlerde kendilerince meşru görülme-yen şahsiyetlerle eşleştirilmektedir.

Örnek: Denizdeki Karanlıklar ve Aydınlik Meseli

en-Nûr sûresinin “ *أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ* ” (en-Nûr 24/40) âyetinde kafirlerin halini adeta bir tablo gibi gözler önüne seren etkileyici bir temsil yer alır. Bu temsile göre inkârcıların durumu çok derin bir denizdeki karanlıklara benzer. Dalgalar üst üste gelmiş, onları da üstlerinden bir bulut kaplamıştır. Birbiri üstüne öyle karanlıklar ki kişi elini çıkarıp uzatsa onu dahi görememektedir. Âyetin siyakı da dikkate alındığında temsilde zikredilen üst üste gelmiş çok sayıdaki karanlığın kâfirlerin hallerini anlattığı anlaşılmaktadır. Müfessirler inkâr içinde olan kimsenin hem inancı hem sözleri hem de amelleri bakımından karanlık bir hayat yaşadığını; kalbinin, gözünün ve kulağının karanlıkta olup hakikati idrak edemediğini ifade etmişlerdir. İnkârda ısrarlarından dolayı kâfirlerin sapkınlıkları üst üste binmiştir. En açık delilleri dahi görüp duyduğu halde anlayamaz hale gelmişler; akıllarını ve vicdanlarını aydınlatacak bir nurdan yoksun kalmışlardır.⁷⁵ Ne var ki; ahbârî ekole mensup Şii müfessirlerin bir kısmı âyetin kâfirlerin durumunu anlatan umûmî manasını pek konu edinmezler. Âyetteki bu meseli düşman olarak addettikleri kimseler ile özdeşleştirirler. Çünkü onlara göre bu mesel Hz. Ali'nin ve onun neslinden gelen imamların haklarını gasp edenlerin durumunu ortaya koymaktadır.⁷⁶ Kummî ve Feyz-i Kâşânî'nin Ca'fer es-Sâdık'tan naklettikleri rivayete göre âyetteki her bir ifade ile bir kişi kastedilmektedir:

⁷² Tefsir ihtilafları için bk. İzzeddin b. Abdisselâm, *Kitâbü'l-işâre ile'l-icâz fi ba'di envâ'i'l-mecâz* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1313), 220-222; Ferruh Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'an Özelinde Tefsirde İhtilâflar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 109-117, 191-368.

⁷³ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 146, 235.

⁷⁴ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 248-249.

⁷⁵ Fahrreddin er-Râzi, *et-Tefsiru'l-kebir*, 24: 8-9; Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl*, 38; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Emsâl*, 195-196, 198.

⁷⁶ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2: 710-711; Feyz-i Kâşânî, *Kitâbü's-şâfi*, 5: 244-245.

“فِي بَحْرِ لَجِّي يَنْشِئُهُ مَوْجٌ” (Dalgalar kaplamış derin çok derin bir deniz) Na’sel (Hz. Osman); “مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ” (Onun üstündeki dalga) Talha ve Zübeyr; “ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ” (Birbiri üstüne karanlıklar) Muâviye,⁷⁷ Yezîd ve Emevîlerin fitneleri; “إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ” (İnsan elini çıkarıp uzatsa) Bir mü’minin Emevîlerin fitnelerinin karanlığından çıkış araması; “وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا” (Allah’ın kendisine bir nur vermediği kimse) Allah’ın Fâtîma’dan doğan bir imam vermediği kimse; “فَمَا لَهُ” (Artık o kimsenin aydınlıktan bir nasibi yoktur) Onun kıyamet günü nuru altında yürüyeceği bir imamı yoktur, anlamındadır.⁷⁸

Cenâbezi de âyetteki kâfirlerin, imamların velâyetini inkâr edenler olduğunu belirtir. Ona göre velâyet, Hz. Nûh’un gemisi gibidir, ona tutunan zamanın fitnelerinden ve karanlıklardan güvende olur ki âyetteki “nur” ile bu velâyete işaret olunmuştur.⁷⁹ Anlaşıldığı üzere Şîî-İmâmî müfessirlerin bir kısmı tarafından bu âyet, muhalif addettikleri pek çok şahsiyetin sadece siyaseten değil aynı zamanda dinî açıdan da düşmanlaştırılması için bir fırsat olarak görülmüştür. Genel anlamda bir kâfirin halinin temsil edildiği bu âyet ile hususî olarak Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman, Talha (ö. 36/656), Zübeyr (ö. 36/656), Muâviye, Yezîd (ö. 64/683) ve nihayet Emevîlerin kastedildiği iddiası zorlamadan başka bir şey değildir. Delilden yoksun, mezhep ideolojisine dayanan bir kabuldür. Nitekim usûlî ekolden gelen müfessirlerden Tûsî, Tabersî ve Tabâtabâî’nin ahbârî müfessirlerin sergilediği bu tutumu benimsemedikleri görülür. Onlara göre âyet kâfirin hali, sözü, itikadı ve varacağı yerin karanlık olduğunu anlatmaktadır.⁸⁰

SONUÇ

Meseller Kur’ân-ı Kerim’in üslubunu eşsiz kılan özelliklerdendir. Temsili anlatım yoluyla dinin temel kavram ve konuları somut varlık ve durumlara benzetilerek kolay ve kalıcı bir öğrenme sağlanmıştır. Kur’ân meselleri genellikle Allah’a iman, hidayet, Kur’ân, Allah’ın kudreti, lütfu, salih amel, küfür, şirk, kâfirlerin ameli ve durumu gibi umûmî kavram ve konularla ilgilidir. Şîî-İmâmî tefsir literatüründe ise çoğunlukla ahbârî ekolde olmak üzere usûlî ekol de dâhil bazı Kur’ân mesellerinin daha hususî manalarla tefsir edildiği gözlemlenmektedir. Bazı İmâmî müfessirler, meselleri açıklarken mezhep doktrinini tahkim etmeye yönelik yorumlar ortaya koymuşlardır. Onlara göre mesellerdeki niteleme eğer güzel ve olumlu ise bu mesellerde Hz. Ali, Fâtîma, Hasan ve Hüseyin, imamlar, Şîa mensupları, imâmet ve velâyet gibi kişi ve kavramlar kastedilmiştir. Mesellerdeki kötü ve olumsuz nitelermelerin ise ilk üç halife, Muâviye, Talha, Zübeyr, Yezîd, Emevîler ve Şîa düşmanları hakkında olduğu ifade edilmiştir.

⁷⁷ Muâviye, Feyz-i Kâşânî’nin rivayetinde “le’anehullâh” (Allah ona lanet etsin) diye nitelenir. (Feyz-i Kâşânî, *Kitâbü’s-şâfi*, 5: 244.)

⁷⁸ Bk. Kummî, *Tefsîru’l-Çummi*, 2: 711; Feyz-i Kâşânî, *Kitâbü’s-şâfi*, 5: 244-245; Ateş, “İmâmiyye Şiasının Tefsiri Anlayışı”, 163; Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, 429.

⁷⁹ Cenâbezi, *Beyânü’s-sa’âde*, 3: 125-126.

⁸⁰ Ebû Ca’fer et-Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 443-444; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 7: 187; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 15: 132.

Şii-İmâmî düşünce içinde görülen bu tür yorumların en temel sebebi, mezhep fikriyatını meşrulaştırmak konusunda tefsirin stratejik bir alan olarak görülmesi olmalıdır. Ancak bu yorumlar pek çok açıdan çeşitli problemler taşımaktadır. Öncelikle, meseller Kur'ân-ı Kerîm'de bir âyet öbeğinin bir parçası olarak yer almışlardır. Dolayısıyla âyetin siyaki, meselin kastına işaret eden delillerin başında gelir. Bazı Şii-İmâmî müfessirler ise meselleri bağlamından soyutlayıp siyakından kopararak yorumlamışlardır. Diğer taraftan Şii düşüncede ahbârî ekolün etkin olduğu dönemlerde rivayete dayalı tefsir yaygındır. İmamlara nispet edilen rivayetlere tanınan mutlak otorite ise pek çok asılsız rivayetlerin tefsirlere girmesine neden olmuştur. Bazı müfessirler, meseller hakkındaki rivayetlere sıhhat durumunu dikkate almaksızın tefsirlerinde yer vermişlerdir. Bu ise âyetlerin kastını aşan anlamların ortaya çıkmasının yolunu açmıştır. Şii-İmâmî tefsirlerdeki bazı sorunlar ise âyetin umûmî anlamının imamlar ve velâyet gibi belirli kişi ve kavramlara tahsis edilmesinden ileri gelmektedir. Oysa tefsir geleneğinde bir karine olmadıkça âyetlerin umûmî manalarıyla anlaşılması ilkesi genel kabul görmüştür. Ayrıca âyetlerin tarihî ve sosyal bağlamları da maksada işaret eden önemli unsurlardır. İmâmî müfessirlerin bir kısım mesel yorumları ise âyetin nüzûl sebebinden tamamen bağımsız, başka gerekçeleri de olmayan indî yorumlardır.

Kur'ân'daki her bir meselle hedeflenen bir hakikat vardır. Bazı Şii-İmâmî müfessirlerin yorumlarında bu hakikatlerin çarpıtılarak mezhep ön kabulleri doğrultusunda belirlendiği görülür. Örneğin imanın değeri ve şirkin çirkinliğini anlatmak üzere kullanılmış bir meseli, bazı Şii-İmâmî müfessirlerin Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir ile onları sevenlerin siyasî çekişmesine yormaları âyetle amaçlanan gerçeğin saptırılmasından başka bir şey değildir. Mesellerin en önemli özelliklerinden biri dinin temel kavram ve konularını anlatmaları hasebiyle Kur'ân'ın evrenselliğine hizmet etmeleridir. Bu yönüyle her dönem ve coğrafyadan insanlar mesellerden ibret alabilmektedir. Ancak Şii-İmâmî müfessirlerin, meselleri imamlar gibi bazı şahsiyetlere indirgemeleri, mesellerin evrensel boyutta anlaşılmasını kısıtlamış, zihinsel üretkenliğe de zarar vermiştir. Öte yandan bazı İmâmî müfessirlerin meselleri yorumlarken ortaya koydukları bazı mana tercihleri, sosyal problemler doğurma potansiyeline sahiptir. Çünkü mesellerdeki olumsuz tiplmeleri muhalif olarak gördükleri şahsiyetlere layık görerek sadece ilk üç halifeyi ya da Muâviye'yi kötölememişler, aynı zamanda kendileri gibi düşünmeyen müslümanları da düşmanlaştırmışlardır. Çağdaş İmâmî müfessirlerin bu konularda daha mutedil bir yaklaşım benimsenmiş olması ise müslümanların birliği açısından oldukça önemlidir.

Şüphesiz mesellerin yorumundaki zikrettiğimiz bu problemler, bütün Şii-İmâmî müfessirler için aynı oranda geçerli değildir. Şii düşüncedeki ahbârî ve usûlî perspektif farklılığının Şii tefsir literatüründe de büyük oranda etkili olduğu görülmektedir. Ahbârî ekolün etkisinde olan Furât el-Kûfi, Ayyâşî ve Kummî gibi müfessirler meselleri daha çok rivayet usulü ile açıklamışlardır. Bu ise mesellerin imamlara nis-

pet edilen pek çok problemlili rivayetin etkisinde yorumlanmasına neden olmuştur. Usûlî düşüncenin etkisinin görüldüğü hicrî V. yüzyılda ise bilhassa Ebû Ca'fer et-Tûsî ile birlikte ilmî bir tutum benimsemeye gayret gösterildiği görülmektedir. Tûsî, sadece dirayet yöntemini esas almasıyla değil, hadisçi yönüyle de asılsız rivayetlere itibar edilmemesi yönünde bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ancak Tabersî usûlî ekole mensup olduğu halde, yer yer ahbârî ekolle yakın görüşler benimsemiştir. İkinci rivayet dönemi de denilen süreçte yaşayan Feyz-i Kâşânî, ilk dönem tefsirleri kaynak olarak kullanmış, onlardaki bazı rivayetleri tenkide tabi tutmaksızın tefsirine almıştır. Bununla birlikte onlara nazaran aklî tefsiri daha fazla kullandığı görülür. Çağdaş dönemde ise Tabâtabâî'nin *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ı meseller konusunda en mutedil ve ilmî eser olma özelliğine sahiptir. Diğer taraftan yine çağdaş dönemde yaşayan Cenâbezi, döneminin hâkim düşüncesinden farklı olarak mezhep ideolojisini oldukça ön planda tutmuş, âyetlerin kastını aşan bâtınî yorumlar yapmıştır.

Sonuç olarak Kur'ân mesellerinin tefsiri hususunda en problemlili tefsirin aşırı mezhep hassasiyeti içindeki Kummi'ye ait olduğu söylenebilir. En ilmî ve makul yorumlar ise Kur'ân tefsiri hususunda usul kaygılarına sahip oldukları açıkça görülen Tûsî ve Tabâtabâî tarafından benimsenmiştir. Özellikle bu iki müfessirin Kur'ân meselleriyle ilgili yorumları Sünnî ve Mutezilî müfessirlerle oldukça yakındır. Bununla birlikte Tûsî ve Tabâtabâî'nin çeşitli yorumları tenkit ettikleri halde ilk dönem Şii müfessirlerin görüşlerini eleştirmekten uzak durduklarına dikkat çekilmelidir.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Abdulcabbar. *Kur'ân'ı Mezhebî Saik ve Kaygılarla Okumanın Şii Formu*. Yüksek Lisans Tezi. Harran Üniversitesi, 2012.
- Albayrak, Halis. "Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992): 156-182.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl. *Cemheratü'l-emşâl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Ateş, Süleyman. "İmâmiyye Şiâsının Tefsir Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 147-172.
- Aydın, İsmail. *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014.
- Ayyâşî, Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd. *et-Tefsîr*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-bi'se, 1421.
- Batar, Yusuf. "Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsâlu'l-Kur'an". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013): 323-346.

- Beyzâvî, el-Kādî Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk - Mahmûd Ahmed el-Atraş. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-reşîd, 1421/2000.
- Brown, Jonathan A. C. "Şîa'da Hadis". *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*. Der. ve trc. M. Macit Karagözoğlu - M. Enes Topgül. 11-39. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Buckley, Ron P. "Şii Hadislerin Kaynağı Olarak Ca'fer es-Sâdık". *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*. Der. ve Trc. M. Macit Karagözoğlu - M. Enes Topgül. 41-65. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cenâbezi, el-Hâc Sultân Muhammed Ali Şâh. *Beyânü's-sa'âde fi maķâmâti'l-'ibâde*. 4. Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbû'ât, 1408/1988.
- Çağıl, Necdet. "Hakikat-Mecaz Kutuplaşması Bağlamında Kur'an'da Temsili (Simgesel) Anlatım". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013): 93-112.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. 2. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Çelik, Ömer. *Hakk'ın Dâveti Kur'an-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri*. 5 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 1434/2013.
- Demir, Recep. "İtâb Ayetlerinin Şîi Yorumu: Tabâtabâî Örneği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016): 1047-1082.
- Demir, Recep. *Kur'an'ın Şîi Yorumu (Ebû Ca'fer et-Tûsî Örneği)*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2016.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2009.
- Ebû Ca'fer et-Tûsî, Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Ķur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Baħru'l-muħît*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1993.
- Ebussuûd, b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. Thk. Abdülkâdir Ahmed Ata. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadîsiyye, ts.
- Eren, Şadi. *Kur'an'da Teşbih ve Temsiller*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Fahreddîn er-Râzî, Ziyâeddin Ömer Muhammed. *et-Tefsîru'l-kebîr: Mefâtiħu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1401/1981.

- Feyz-i Kâşânî, Muhammed b. el-Murtezâ el-Mevlâ Muhsin. *Kitâbü's-şâfi fi tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Muhsin el-Hüseynî el-Emînî. 7 Cilt. Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1419.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. *Çaġımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. İstanbul: Şa-To İlahiyat Yayınları, 1999.
- Furât el-Kûfi, Ebû'l-Kâsım Furât b. İbrâhîm. *Tefsîru Furât el-Kûfi*. Thk. Muhammed el-Kâzım. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1432/2011.
- Gül, Recep Emin. "Şii Müfessir Ayyâşî'nin Tefsirinde Zayıf Hadis". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (2017): 61-76.
- Güllüce, Veysel. "Kâmin Mesellerin Değerlendirilmesi -İbn Fadl Örneğinde". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006): 91-124.
- Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 2007.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali. *el-Emsâl mine'l-Kitâbi ve's-Sünne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, 1407/1987.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *el-Emsâl fi'l-Kur'âni'l-kerîm*. Beyrut: Dâru'l-ma'rif, 1981.
- İzzeddin b. Abdisselâm. *Kitâbü'l-işâre ile'l-icâz fi ba'dı envâ'i'l-mecâz*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1313.
- Kahraman, Ferruh. *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsirde İhtilâflar*. İstanbul: Raġbet Yayınları, 2011.
- Karaman, Hayreddin - Çaġrııcı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kartaloġlu, Habib. "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneġi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011/2): 193-216.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Kazvînî, Abdülcelil. *Kitabu'n-Nakd*. Nşr. Celâlüddîn Muhaddis el-Urmevî. Tahran: 1939.
- Keskin, Hasan. *Emsâlül-Kur'ân*. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, 1986.

- Kızılkaya, Yakup. *Arap Dilinde Kâmin Meseller*. Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi, 2014.
- Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrâhîm. *Tefsîru'l-Kummî*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâmî'l-Mehdî, 1435.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006.
- Kuzudişli, Bekir. “Şîa'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'an'a Arzı - Tûsî'nin *İstibsâr*'ı Örneği”. *Şia'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*. Der. ve trc. M. Macit Karagözoğlu – M. Enes Topgül. 91-131. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *Uşûlü'l-Kâfi*. 7 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-fecr, 1428/2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. Thk. Vanlıoğlu, Ahmed. Müracaa. Topaloğlu, Bekir. 17 Cilt. İstanbul: Dâru'l-mîzân, 2005-2007.
- Okumuş, Mesut. “Ulûmu'l-Kur'an”. *Tefsir*. Ed. Mehmet Akif Koç. 316-425. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Öz, Mustafa. “Usûliyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 214-215. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa. “Mübhematü'l-Kur'an' ve İmamiyye Şiası”. *Dinî Araştırmalar* 3/8 (2000): 117-135.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Aşırı Yorum*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*. 2. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Shahavatov, Sabuhi. *Nüzûl Ortamını Göz Ardı Etmede Mezhep Taassubunun Etkisi (Şia Tefsirleri Bağlamında)*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 2014.
- Sofuoğlu, M. Cemal. “Şia-i İmamiyye'nin Hadîs Anlayışı”. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1993.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Mustafa Dîb el-Buğa. 2 Cilt. Dîmeşk: Dâru İbn Kesîr, 1422/2002.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Emîr Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rifet, 1414/1993.

- Tabâtabâî, es-Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. 20 Cilt Kum: Câmîatü'l-müderrişîn fi'l-havzeti'l-ilmîyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Hechr, 1422/2001.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ulûm, 1426/2005.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985.
- Tiyek, Fatih. "Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Önemi". *Günümüz Tefsir Problemleri*. Ed. Ali Karataş - Yunus Emre Gördük. 79-96. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Topal, Hüseyin. *Tûsî ve Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı*. Doktora Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi, 2018.
- Ünver, Mustafa. *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- Yurdağür, Metin. "Ahbâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 490-491. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1424/2003.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an haḳâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvil fî vücûhi't-te'vil*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-ubeykan, 1998/1418.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdullâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1408/1988.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1415/1995.

Fahreddin er-Râzî'nin Enfâl Sûresi 67-68. Âyetlere Dair Yorumları Eleştirisi

Fahreddin al-Râzî's Criticism to the Commentaries on 67-68th
Verses of Sûrah al-Anfâl

Bayram AYHAN

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir, Niğde / Turkey
byrmayhan@hotmail.com / byrmayhan@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1851-0204

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.540830

Atıf / Citation: Ayhan, Bayram. "Fahreddin er-Râzî'nin Enfâl Sûresi 67-68. Âyetlere Dair Yorumları Eleştirisi / Fahreddin al-Râzî's Criticism to the Commentaries on 67-68th Verses of Sûrah al-Anfâl". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 52 (Aralık / December 2019/2): 65-87. doi: 10.29288/ilted.540830

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bedir Savaşı Müslümanlar'ın Hz. Peygamber (a.s) önderliğinde yaptıkları, ganimet ve esir aldıkları ilk gazvedir. Bu gazveye dair teferruat Enfâl Sûresi'nin neredeyse tümüne teşmil edilmiştir. Söz konusu sûrede savaş öncesi, savaş esnasında ve savaştan sonra yaşananlar tafsilatlı bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmamızı ilgilendiren esas konu bu savaşta ele geçen ganimetler ve esirlerdir. Mezkur durum, sûrenin 67 ve 68. âyetlerine konu edilmiştir. Müfessirlerin kâhir ekseriyeti esir alması sebebiyle Hz. Peygamber'in (a.s) 67. âyetteki itâba muhatap olduğu kanaatindedir. Yine çoğu müfessire göre 68. âyet müminlere ganimetin helal kılınacağını, şayet bu hüküm olmasaydı esirlerden fidye almaları sebebiyle müminlere çok büyük bir azabın ineceğini ifade etmişlerdir. Fahrreddin er-Râzî (ö. 606/1210) zikredilen iki yorum ve benzeri yorumları tefsirinde ele almış ve eleştirmiştir. Müfessire göre Hz. Peygamber (a.s) esir almamış ve esir alınmasını emretmemiştir. Dolayısıyla 67. âyetin muhatabı değildir. Âyetin muhatabı ganimet alma düşüncesiyle henüz savaş devam ederken esir almakla uğraşan sahabeden bazılarıdır. Aynı şekilde, müminlere ganimetin helal kılınacağı hükmü olmasaydı müminlerin almış oldukları fidye sebebiyle azaba müstehak olacağı yorumu da eleştiriye açıktır. Zira bir fiilden nehyetmeden ona ceza verilemez. Esirlerden fidye almanın haram olduğuna dair akli veya şer'i herhangi bir delil yoktur. Dolayısıyla söz konusu yorum isabetli görünmemektedir. Makale, söz konusu iki âyete dair dile getirilen ve Râzî tarafından eleştirilen diğer yorumları tahlil ve tavzih etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Enfâl Sûresi, Bedir, Esir, Ganimet, Tefsir, Yorum, Eleştiri.*

Abstract

The Battle of Badr is the first battle of Muslim's in which they fought under the leadership of Prophet Mohammad and they took prisoners and get plunder. The details about this battle take part in the all Surah al-Anfal. The events occurring in the pre-war, during war and after the war take over in the cited surah in detail. The main issue that concern to our study is taking prisoner and getting plunders. The mentioned status has been taken in the 67-68th verses of Sûrah. Many of the commentators say that Prophet Mohammad is the interlocutor of 67th verse because of taking prisoners. Likewise according to most commentators, 68th verse must interpret aiming that the plunders will be allowed and that that if this judgement had not been given, a torment for Muslims' would be sent because of taking plunders. Fahraddin er-Râzî handled and criticized two cited comments and similar comments in his tafseer. According to him, The Prophet did not take any prisoners and did not command others to take prisoners. On account of this, he isn't the interlocutor of the 67th verse. The interlocutors of the verse are some of the companions who took prisoners while the battle was going on. Likewise, the comment Muslims would get punished if it isn't plunders would be allowed judgement open the criticism. Because an act cannot be punished before it is prohibited. There isn't any divine or mind-based evidence about taking ransom from prisoner is forbidden by religion. The article aims to examine and analyze the other comments put into words and criticized by Fahraddin al-Râzî about the two mentioned verses.

Keywords: *Tafsir, Surah al-Anfâl, Badr Battle, Prison, Plunders, Exegesis, Commentary, Criticism.*

Extended Summary

The Battle of Badr has been subject to the verses of Surah al-Anfal in detail. Taking slaves and and taking ransoms from slaves takes part in the 67th and 68th verses or the surah. According to the most exegetes, the companions, who took prisoner before the battle ended, are criticized in the 67th verse. According some exegetes the Prophet (pbuh) is the interlocutor of this verse because he did not forbid the companions taking slaves. According some exegetes the interlocutor of verses are the persons who are propose the opinion of taking slaves. The Prophet (pbuh) has criticized because of agreed to opinion of taking slaves. Fahrreddin al-Râzî has criticized some commentary of exegetes. According to him, criticism in the verses was intended for the companions who tried to take prisoners before ending of the Battle and before enemy's exact defeat. It is unacceptable to say that The Prophet was the interlocutor of the verse's criticism, because he did not command Muslims to take slaves. Secondly, he might have allowed taking slaves because he considered victory to be achieved and enough numbers

of enemy were killed. Otherwise, it would be a mistake of jurisprudence and it is never forgiven. Additionally, al-Râzî does not accept the criticism of the verses regarding to The Prophet (pbuh) and Abu Bakr, because Abu Bakr did not want to take ransom for the sake of worldly earnings. On account of this, neither Abu Bakr nor The Prophet can be the interlocutors of the criticism in the verses and it can be for some of companions. We think that it is not absolutely forbidden to take slaves in a war. It is forbidden until the defeat of the enemy. Taking slaves is permissible after victory. Therefore, some of the companions can be subject of criticism of the verse as they take slaves before victory. For us, the mentioned companions are criticized over the Prophet's name. Likewise, we think that the verses' criticism towards the companions because of their taking ransom is impossible, and it is not right that this commentary for Abu Bakr and especially for Prophet. Because, while criticizing them, He declares that "they want a little from the worldly subsistence". We think that Abu Bakr and Prophet cannot be the interlocutors of verse the specific to the mentioned expression. There are several interpretations on the nature expression "predetermined judgment" in the 68th verse of Surah al-Anfal, which is the subject of our study. According to the most exegetes, this judgment can be "the ransom will be allowed to the Muslims", according to the other rumors "Allah will not punish the companions of Badr", "Allah will not punish before banning for an act", "he will not sentence for an intended mistake". Fahreddin al-Râzî criticizes the opinion that ransom will be allowed in the correlation of presence of permission. If there is not permission at the time of processing an act, the treated act is illicit. If there is permission for an act, a punishment must not be given for act. The result will not change though the permission would be in the knowledge of Allah. Fahreddin al-Râzî refuses the commentary that no matter what companions of Badr did, they would be forgiven. Because this means that the responsibility of the mentioned people was removed. Râzî criticizes the opinion that Allah will not punish for an act before banning within the correlation of knowledge-act. There is no rational or religious information stating that taking ransoms from slaves is wrong. On account of this, it is not possible to punish for an act about which there is not a data stating that the act is false. Râzî prefers the opinion that a punishment would not be given for an unintended mistake. Companions made a mistake of jurisprudence, and they were forgiven. For us, Allah's predetermined judgment can be that an act with an unintended mistake will not be punished, which is the same as what Râzî says. Likewise, this judgement can be the victory that was promised by Allah to Muslims. Thus the verse says that either the caravan or the army is promised. When caravan escaped, the army remained as the other commitment. If Allah had not promised the victory, they could have been defeated because of taking slaves during battle, as Se'alibî expresses. As a matter of fact, a similar case happened during the Uhud Battle and Muslims had a big defeat though they about to win. We can explain that the opinion loot will be allowed is contrary to the historical data. As stated by Ibn Arabî, the loot has been allowed before the Battle of Badr. The Prophet has taken ransom from slaves and this had not been censured or criticized by verses. We can say the rumor that the companions in Badr were forgiven is special to Hâtîb b. Ebî Beltea, who acted an unintended mistake. Thus there are some people who were punished even though they are from companions of Badr. They have a special status in the sight of Allah and they are the companions of Prophet and are distinguished people. Some of them were criticized because they struggle with taking prisoners before the ending of Battle and before enemy's exact defeat, but they were forgiven.

GİRİŞ

Bedir Savaşı Müslümanların Hz. Peygamber'in (a.s) önderliğinde yaptıkları ilk savaş olup bu savaşta esir ve ganimet elde edilmiştir. Bu savaşın öncesinde de Müslümanlar ile Mekkeliler arasında var olan fiilî savaş durumuna binaen vuku bulan seriyeler olmuştur.¹ Kaynakların aktardıklarına göre Hz. Peygamber (a.s) Ebu

¹ Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Megâzi Rasûlillâh: Kitâbu'l-Megâzi*, thk. Abbas eş-Şerîfî (Kahire: Matbaatu's-Saâde, 1948), 3-6; Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî (Beirut: Dâru Li'l-kutubi'l-'Arabî, 1990), 2: 234-244; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-

Süfyan komutasında Şam'dan yola çıkan kervanın haberini alınca kervanı ele geçirme düşüncesini ashaba beyan eder.² Hz. Peygamber (a.s) ve ashabin yola çıktığını öğrenen Ebu Süfyan Mekke'ye haber gönderir ve Ebu Cehil komutasında bin kişilik bir ordu ile yola çıkar. Ebu Süfyan kervanın yolunu sahile çevirir ve kervanı kurtarır. Mekke kervanını Bedir'de ele geçirmeyi düşünen müminler Mekkeliler'in bir ordu ile geldiğini öğrenirler.³ Hz. Peygamber (a.s) durumu ashabi ile istişare eder. Allah'ın kendilerine zaferi vadetmesine rağmen,⁴ asaptan bazıları kervan için yola çıktıkları ve hazırlıksız oldukları gerekçesiyle⁵ orduyla savaşmak istemediklerini söyler, Hz. Peygamber (a.s) ile tartışır. Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer (ö. 23/644) gibi önemli isimlerin etkisiyle savaşmak yönünde karar çıkar.⁶

Taberî, *Târihu'r-rusûl ve'l-mulûk: Târihu't-Taberî*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Maârif bi-Mısır, ts.), 2: 404-407; Metin Yılmaz, *Hz. Peygamber Döneminde İstihbarat* (İstanbul: Siyer Yay., 2017), 72-80.

² Vâkidi, *Megâzi Rasûlillah*, 10-15; Ebu Abdillâh Muhammed b. İshâk, *es-Siretu'n-nebeviyye li İbn İshâk*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1: 314-320; İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, 2: 249-255.

³ Siyer müelliflerine göre Müslümanlar kervanı Bedir civarında yakalamayı düşünürken Bedir kuyularına su almaya gelen iki kölenin yakalanması sonrası Müşrik ordusuna dair bilgi edinirler. Bk. İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, 2: 252-254; Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2: 420-422; Ebû Câfer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyil-Kur'an*, thk. Abdullâh bin Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiye, 2001), 11: 34-37; Mustafa Fayda, "Bedir Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1992), 5: 325-327. Bazı müfessirler ise kervanı ele geçirme yahut ordu karşısında muzaffer olma vaadinin yolda iken Cibril tarafından Hz. Peygamber'e (a.s) ulaştırıldığını zikrederler. Hz. Peygamber (a.s) kervanın uzaklaştığını ve müşrik ordusunun savaş için yola çıktığını öğrenir. Bu durumda geriye savaşmak ve Allah'ın vadedtiği zafere ulaşmak kalır. Bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Galip İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-'Aziz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 2: 503; Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb: Tefsiru'r-Râzi* (Lübnan: Dâru'l-Fikr li't-Tabaa ve'n-Neşr, 1981), 15: 130-131. İbn Cerir et-Taberî her iki ordunun birbirinden habersiz karşılaştığını Enfal Süresi 42. âyet bağlamında dile getirir. Eğer müminler düşmanın çokluğu, kendilerinin de sayıca az olduğu bilgisine sahip olsalardı, anlaşma olsa bile savaşmaktan vazgeçerlerdi. Fakat Allah önceden takdir buyurduğu üzere müminleri muzaffer ve muazzez, müşrikleri ise ölüm ve esaret ile mağlup etmek istiyordu. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 206-207; Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Merkezu Hicr li'l-Buhûs, 2004), 7: 37-38.

⁴ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-veciz*, 2: 503; Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 15: 130-131; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed İbrahim es-Semerkandî, *Tefsiru's-semerkandî: Bahru'l-ülüm*, thk. Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 2: 5-6; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-veciz*, 2: 504; Nâsiruddîn Ebu'l-Hayr Abdullâh b. Ömer el-Beydâvi, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-tevil: tefsiru'l-beydâvi*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî (Beirut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 3: 51; Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 2: 633; Ebu Abdillâh Muhammed İbn Arafе, *Tefsiru ibn 'arafe*, thk. Celâleddin es-Suyûtî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 2: 279.

⁵ Abdurrezzak b. Hemmâm, *Tefsiru'l-Kur'an*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1989), 1: 274; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 34-35; Ebû Mansur Muhammed el-Mâturidî, *Tevilâtu ehli's-sünne: Tefsiru'l-Mâturidî*, thk. Mecdi Basillâm (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 5: 154; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-veciz*, 2: 503; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 7: 27-29.

⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11: 33-35; Mâturidî, *Tevilâtu ehli's-sünne*, 5: 156; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâveridî, *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsiru'l-Mâveridî*, thk. Abdulmaksûd bin Abdurrahîm (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2: 295-296; Ebu'l-Bekrât Abdullâh b. Ahmed en-Neseî, *Tefsiru'n-nefesi: medâriku't-tenzil ve hadâiku't-tevil*, thk. Yusuf Ali Bedvî (Beirut: Dâru'l-Kelâmi't-Tayyib, 1997), 1: 632; Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 15: 130-131; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azim*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Sellâme (Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1997), 4: 14-15; Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yay., 2007), 3. Baskı, 2: 666-667.

Bu çalışmada Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) Bedir esirleri özelinde aktarılan ve bazı müfessirlerce makul ve racih bulunan rivayetlere dair eleştirileri analitik bir okumaya tabi tutulacaktır. Metodumuz öncelikle söz konusu âyete dair rivayetleri ve müfessirlerin bu konudaki yorumlarını aktarmak, bilahare Fahreddin er-Râzî'nin eleştirilerini zikretmek ve her iki yorumu kıyaslamak şeklinde olacaktır.

1. ÂYETİN HZ. PEYGAMBER'İ İTÂBININ SEBEBİ

Bedir Savaşı'nda esir alınmış olmasını eleştiren âyet lafız ve anlamı itibariyle şöyledir: “مَا كَانَ لِإِنبِيَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُتَّخَذَ فِي الْأَرْضِ تَرْبُوتًا ۚ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْأَجْرَةَ ۚ” “O yerde gerekli mücadeleyi yapıp hâkimiyetini kuruncaya kadar bir peygamberin esirlerinin olması uygun değildir. Siz geçici dünya varlığını istiyorsunuz, oysa Allah âhireti istiyor; Allah izzet ve hikmet sahibidir.” (el-Enfâl, 8/67)

Müfessirler buradaki âyetin muhatabının kim olduğu konusunda iki farklı yorum yapmıştır. Kimine göre âyetin muhatabı ashaptır, diğer yoruma göre âyetin muhatabı hem Hz. Peygamber (a.s) hem de ashaptır.

1.1. Mutlak Galibiyetten (İshân'dan) Önce Esir Alınması

Müfessirlerin bu husustaki yorumlarına geçmeden önce ishâna dair bilgi vermemiz icap etmektedir. Çünkü ishân kilit bir kavram rolü oynamaktadır. Enfâl Süresi'nin 67. âyeti Hz. Peygamber'in (a.s) savaşta ishân olana dek esir almasının doğru olmayacağını belirtmiştir. Sözlükte; “bir ipi kalınca örmek, bir şeyi ağırlaştırmak”⁷ anlamlarına gelen “sehane/تحن” kökünden müştak olan “ishân/إتخان” “savaş alanında hâkimiyet sağlamak”⁸, “savaş esnasında düşmanı öldürmede katı davranmak ve düşmana kesin bir mağlubiyet yaşatmak”⁹ “düşmanı, hareket edemez bir hale gelinceye dek öldürmek”¹⁰ şekillerinde anlamlandırılmıştır.

Müfessirlerin kahir ekseriyetine göre âyetteki itâbın sebebi ishândan önce esir alınmış olmasıdır.¹¹ Düşmanın, mutlak bir şekilde mağlup edilmeden önce esir edi-

⁷ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Abdulhamid Hendeî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1: 198; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Hemedâni, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 1: 372; Ebu Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub el-Firûzâbâdi, *el-Ķâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Naim el-Arkasûsi (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), 1184; Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, ts.) 13: 77.

⁸ Ebu Zekeriyya el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an li'l-ferrâ* thk. Ahmed Yusuf (Mısır: Daru'l-Misriyye li't-Te'lif, ts.), 1: 418; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıp el-İsfehâni, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Elbâz (y.y., Mektebetu Nezzâr Mustafa Elbâz, ts.) 152; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn: tefsîru'l-mâverdi*, thk. Abdulmaksûd bin Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2: 332; Ebu'l-Hasan Muhammed el-Vâhidî, *el-Vasit fi tefsîri'l-Kur'ani'l-mecid*, thk. Adil Ahmed Abdulsarsud (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 2: 471.

⁹ İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, 13: 77.

¹⁰ Firûzâbâdi, *el-Ķâmûsu'l-muhît*, 1184; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 1: 372.

¹¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* thk. Abdullah Muhammed Şehhâte (Beyrut: Müessesetu't-Târihi'l-'Arabî, 1423/2002), 2: 125; Ebu İshâk İbrahim ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve irâbuhû* thk. Abdulcelil Şulbi (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988), 2: 425; Mâtürîdî, *Tevilâtu ehlî's-sünne*, 5: 262; Ebu Ali el-Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2005), 4: 362-363; Ebu Ca'fer Muham-

nilmesi eleştirilmiştir.¹² Bazı müfessirlere göre eleştirinin muhatabı savaş henüz devam ediyorken fidyeye karşılık olacağı düşüncesiyle esir almakla uğraşan sahabe-dir.¹³ Bir kısım müfessir âyette Hz. Peygamber'e (a.s) de itâb olduğu kanaatindedir. Bunun gerekçesi, savaş henüz tam olarak nihayete ermeden esir almakla uğraşan müminleri bu ameliyeden alıkoymamasıdır.¹⁴

Müfessirlerin bir kısmı ishânı sadece Bedir Savaşı ile tahdit etmemiş, daha kapsamlı bir şekilde yorumlamışlardır. Bu yoruma göre düşmanın tamamen yok edilinceye ve Müslümanlar her açıdan mutlak güce ulaşınca kadar esir alınması yanlıştır.¹⁵ Binaenaleyh Bedir Savaşı'nda henüz Müslümanlar tam olarak güçlenmemiş, müşrikler de mutlak bir mağlubiyet almamış, güçleri henüz tam olarak kırılmamıştı. Bu nedenle güçleri tamamen kırılmadan ve mutlak bir mağlubiyet olmadan Hz. Peygamber'in (a.s) esir alması doğru değildir.¹⁶ Zikredilen durum tam olarak yerine gelinceye kadar o esirlerin öldürülmesi gerekirdi.¹⁷ Müminler mutlak hâkimiyeti

med b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Şeyh Âğa et-Tahrâni (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 5: 156-157; Ebû'l-Meâlî Muinüddin Muhammed b. Abdurrahmân el-İcî, *Câmiu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Abdulhamid Hendeî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004), 2: 37-38; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 7: 197-198; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006), 4: 253; Karaman v.dğr, *Kur'an Yolu*, 2: 709; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 3: 534-535.

¹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 272; Muhammed b. Abdullah İbn Ebî Zemenin, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîz li İbni Zemenin*, thk. Muhammed b. Mustafâ el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tabâa, 2002), 2: 187.

¹³ Ebû Muhammed Hasan b. Mesûd el-Begavî, *Tefsiru'l-Begavî: Meâlimu't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1989), 3: 376; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-veciz*, 2: 551; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15: 205; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *Tefsiru'l-bahri'l-muhit*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993), 4: 514; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis: Tertibu's-Süver Hasebe'n-nüzûl* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, 1383/1964), 7: 89-90; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakim: et-Tefsiru'l-vâdih hasebe tertibi'n-nüzûl* (Beyrut: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 2009), 3: 158.

¹⁴ Sa'd b. Muâz (ö. 5/627) savaş tam olarak bitmeden ashabin esir aldığı görünce kızar. Hz. Peygamber (a.s) çadırından olayı görür ve Sa'd'a: "İnsanların yaptığı şeyi kerih görüyorsun sanki" der. Bunun üzerine Sa'd: "Kesinlikle Ey Allah'ın Rasulü, esirleri öldürerek ishâna ulaşınca dek düşmanı öldürmek, onları hayatta bırakmaktan daha fazla hoşuma giderdi," der. İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, 2: 271; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2: 449; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Hişâm Semir el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1372/1952), 8: 46-47.

¹⁵ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâi, *Tefsiru'n-Nesâi*, thk. Abdulhalik eş-Şafiî (Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1990), 1: 656; Ahmed b. Yusuf el-Halebî, *ed-Dürrü'l-maşûn fi 'ulümü'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Harrad (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 5: 637; Nizâmuddin Muhammed b. Hasan b. Hasan en-Nisâbüri, *Garâibu'l-Kur'an ve ragâibu'l-furkân*, thk. Zekeriyya Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996), 3: 417-418; el- el-İcî, *Câmiu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, 2: 37-38; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir: el-câmiu beyne fenniyyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsir*, thk. Abdurrahman Umeyra (y.y.: Dâru'l-Vefâ, ts.), 2: 467; Muhammed Şukrî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ani fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-meşâni* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 10: 33; Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-menâr* (Mısır: Mektebetu'l-Kâhire, 1960), 10: 96; Mustafa el-Merâgî, *Tefsiru'l-Merâgî* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Halebî, 1946), 10: 33.

¹⁶ Bu konuda farklı bir yorum için bk. Ebu'l-'Alâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yay., 2000), 2: 238-239.

¹⁷ Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 2: 126; Abdurrahman b. Muhammed Ebu Zeyd es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsiri'l-Kur'an: Tefsiru's-Se'âlibî*, thk. Abdulfettah Ebu Sünne (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1997), 3: 151-152.

tesis edip gücü eline aldıktan sonra artık ishân şartı kalkar, esirlerin fidye karşılığında veya karşılıksız serbest bırakılabilmesi¹⁸ mümkün olur.¹⁹

Fahredden er-Râzî (ö. 606/1210) müfessirlerin Enfâl Süresi 67. âyet ile ilgili zikrettiklerini aktardıktan sonra katılmadığı bazı konularda müfessirlere aleyhte cevaplar vermiştir. Müfessirlerin ekseriyetine göre Hz. Peygamber (a.s) ve ashabı savaş başlamadan önce kâfirleri öldürmekle²⁰ emrolunmuşlardır.²¹ Hz. Peygamber (a.s) ve ashab düşmanı öldürmeyip esir aldıkları için emre muhalefet etmiş, masiyet işlemişlerdir.²² Râzî, müfessirlerin bu yorumuna ishân ekseninde cevap verir. Râzî'ye göre; “bir peygamberin yeryüzünde ishân vaki oluncaya kadar esir alması olacak şey değildir” âyeti, ishân vaki olduktan sonra esir alınmasının meşruiyetine delâlet etmektedir.²³ İshân, savaş esnasında düşmanı yeterli sayıda öldürmek ve düşmana şiddetli bir korku salmaktır.²⁴ Ayrıca ishân, bazı müfessirlerin ifade ettiği üzere fiilî savaşın dışına teşmil edilemez. Maksat yeryüzündeki tüm düşmanların öldürülmesi değildir; bunu savaş durumu ile tahdit etmek gerekir. Nitekim Müslümanlar birçok kişiyi öldürüp, düşmana korku saldıktan sonra esir almışlardır. İshândan sonra esir alınabileceğini söyleyen âyetin açık delaletine göre sahabenin amelîyesi âyete mutabık bir şekilde cereyan etmiştir. Dolayısıyla esir almış olmaları yanlış değildir.²⁵ Mamafih ishânın muayyen bir şekli ve miktarı yoktur. Dolayısıyla Hz. Peygamber (a.s) Bedir günü öldürülenlerin durumuna ve savaşın gidişatına binaen ishânın vuku bulduğuna hükmetmiş fakat içtihat hatası yapmıştır. Bu içtihat hatası, hakkında nass bulunan ve dolayısıyla nassa muhalif bir hata olmayıp, şekli bir hatadır. Mevcut durumdaki verilere binaen yaptığı mezkûr içtihadı günah ve masiyet olmamasına rağmen ishân konusunda yapılan hata sebebiyle ihtar vaki olmuştur.²⁶

¹⁸ Muhammed, 47/4.

¹⁹ Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 3: 376. Mâtürîdî, ishânı fiilî savaş haliyle tahdit eder ve fidye karşılığında serbest bırakabilmenin savaştan sonra mümkün olduğunu zikreder. Bk. Mâtürîdî, *Tevilâtu ehli's-sünne*, 5: 262.

²⁰ el-Enfâl, 8/12.

²¹ Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 273; Zeccâc, *Meâni'l-Şur'ân*, 2: 425; Mâtürîdî, *Tevilâtu ehli's-sünne*, 5: 257.

²² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15: 205.

²³ Mâtürîdî, “حتى يثخن في الأرض” / “yeryüzünde ishâna kadar” için âyet, mutlak zafere ulaşana kadar esir edinilmesinin caiz olmadığını söyler. Zira ishân'dan sonra esir alınabileceğini Muhammed Süresi'ndeki “حتى إذا” / “onları kesin olarak mağlup edince/onları çökertince” ibaresi takyid etmiştir. Dolayısıyla Enfâl Süresi'ndeki âyetin tenkidinin gerekçesi savaşta mutlak sonuca ulaşılmadan esir alınma gayretinin varlığıdır. Mâtürîdî, *Tevilâtu ehli's-sünne*, 5: 262. Ayrıca bk. Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 2: 466.

²⁴ Benzeri youm için bk. Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10: 96; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 10: 33; Molla Huveş ed-Deyrezûrî, *Tefsîru beyâni'l-me'âni* (Dimaşk: Matbaatu't-Terakkî, 1965), 5: 308-309.

²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15: 205.

²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15: 206. Benzer bir yorumu Nizâmuddîn en-Nisâbüri (ö. 730/1329) yapmıştır. İshânın mutlak bir miktarı ve şekli olmadığı için ashab, öldürdükleri düşmanın ishân için yeterli olduğunu düşünmüş ve esir almış fakat içtihatlarında hata yapmışlardır. Bu hata sebebiyle de uyarılmışlardır. Savaşta esir almak mutlak bir şekilde yasak değildir. İshân şartıyla mukayyettir, ishândan ve düşmanın mutlak hezimetinden sonra artık esir alınmasına cevaz verilmiştir. Bk. Nisâbüri, *Ğarâibu'l-Şur'ân*, 3: 419-420.

Fahredden er-Râzî düşmanı öldürme emrine muhalefet ettikleri için ashabın mâsiyete girdiğini, Hz. Peygamber'in (a.s) âyetin itâbına muhatap olanlara dâhil edilemeyeceğini söyler. Zira Hz. Peygamber (a.s) bizzat düşmanı öldürmekle emrolunmamıştı. Sahabe, bu emrin muhatabı idi ve hata, onlardan sadır olmuştu. İkincisi, Hz. Peygamber (a.s) bilfiil savaşmamış, hiç kimseyi esir almamış, esirleri fidye karşılığında değiştirme düşüncesine de girmemiştir.²⁷ Fakat sahabe henüz savaş sona ermeden esir alma düşüncesine girmiştir. Ordu dağılıp insanlar kaçışmaya başladıktan sonra ashap Hz. Peygamber'den (a.s) uzaklaşmış, esirleri uzakta ele geçirmiş ve alıp gelmişlerdi. O (a.s), esirler huzuruna getirilinceye kadar esir alındığından habersiz idi.²⁸

Fahredden er-Râzî'nin yorumunu teyit etmekle birlikte Hz. Peygamber'in (a.s) de itâbın muhatabı olduğunu söyleyen isimler olmuştur. İbn Atiyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273) ve Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî (ö. 875/1471) gibi müfessirler henüz savaş nihayete ermeden ve düşman mutlak mağlubiyete uğramadan²⁹ esir almak suretiyle Hz. Peygamber'in (a.s) elinde esir bulunmasını zorunlu kılan ashabın âyetle tenkit edildiği kanaatindeydi. Âyetin devamında yer alan; *«تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا»* "Siz geçici dünya varlığını istiyorsunuz..." bu hakikati teyit etmektedir. Hz. Peygamber (a.s) hiç kimseye savaş tam olarak nihayete ermeden düşmanı sağ bırakmalarını emretmemiş veya asla dünyalık arzulamamıştı. Onun da dolaylı yoldan eleştirilmesinin sebebi, çadırından insanların esir aldığını görmesine ve Sa'd b. Muaz'ın (ö. 5/627) bu durumu tenkir etmesine rağmen³⁰ zaferin etkisi ve işlerin kontrolsüz durumu sebebiyle onları bundan nehyetmemiş olmasıdır.³¹

Bizce Kur'ân'ın itâbının sebebi kâhir müfessirin ifade ettiği üzere ishân vuku bulmadan esir alınmış olmasıdır. Zira savaşta esir almak mutlak olarak yasaklanmış

²⁷ Bu konuda Râzî'nin yorumunu nakzeden birkaç rivayetin var olduğunu kaydetmek gerekir. Hâkim en-Nisâbüri'nin (ö. 405/1014) Şeyhayn'ın şartlarına göre sahih olup eserlerine almadıklarını ifade ettiği rivayete göre Hz. Peygamber (a.s) ashabi fidye ve öldürme arasında muhayyer bırakır. İsterlerse esirleri öldürürler, isterlerse esirlerden fidye alırlar ve daha sonra aldıkları esirler sayısınca mümin şehit edilir. Bk. Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn* (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1997), 2: 166-167. Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın kaydettiğine göre bu tahyiri Cibrâil Allah'ın emriyle getirir. Bk. Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-'Azamî (Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1972), 5: 210. Ayrıca bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003), 6: 523; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8: 48; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 7: 200.

²⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15: 206.

²⁹ Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî (ö. 875/1471) savaş henüz devam ederken ve düşman hezimete uğramamışken fidye alma düşüncesiyle düşmanın esir edilmeye çalışılmasının çok tehlikeli sonuçlar doğurabileceğine dikkat çeker. Düşmanı yenmek üzere iken mağlup olmak gibi Müslümanların aleyhine bir durum vuku bulabilirdi. Seâlibî, *Cevâhiru'l-hisân*, 3: 151.

³⁰ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, 2: 271; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2: 449; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8: 46-47.

³¹ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-veciz*, 2: 551; Seâlibî, *Cevâhiru'l-hisân*, 3: 151-152. Her ne kadar Hz. Peygamber'in (a.s) esir alınmasını emretmediği ifade edilmişse de İbn Abbas'tan mervî rivayete göre Hz. Peygamber (a.s) savaştan önce: "Kim bir düşmanı öldürürse karşılığı şudur, kim de birini esir alırsa karşılığı şu olacaktır ..." demiş ve ashabi esir konusunda teşvik etmiştir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8: 2-3.

değil, ishân ile tahdit edilmiştir. Düşman kesin bir mağlubiyet aldıktan sonra esir alınması mümkündür. Biz yine Râzî'nin ifade ettiği üzere Hz. Peygamber'in (a.s) itibın muhatabı olmadığı yorumunu makbul bulmaktayız. Zira Hz. Peygamber (a.s) esir alınmasını emretmemiştir. Yine bazı müfessirlerin Hz. Peygamber (a.s) esir alınmasını görmesine rağmen bundan men etmemiş olması sebebiyle itâba muhatap olduğu yorumuna karşı Râzî'nin cevabının isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Zira ishânın mahiyeti tam olarak tavzih edilmiş değildir. Hz. Peygamber ishânın vuku bulduğuna hükmetmiş fakat bu konuda hata yaptığı için uyarılmış olabilir. Biz, ashabin fidiye düşüncesiyle fiili savaş esnasında esir alma teşebbüsünün söz konusu âyette eleştirildiği yorumunun daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

1.2. Esirlerden Fidyeye Alınmış Olması

Müfessirlerin bir kısmına göre Enfâl Sûresi 67. âyetindeki itâbın sebebi esirlerden fidiye alınmasıdır.³² Bedir Savaşı nihayete erdikten sonra Hz. Peygamber (a.s) esirler konusunda ne yapılabileceğini ashabına danışır. Hz. Ömer tümünün öldürülmesini teklif eder. Esirlerden bazıları ile Müslümanlar arasında akrabalık bağları olduğunu ve Müslümanlar'ın kendi akrabasını öldürmelerini de ekler. Çünkü onlar küfrün önde gidenleridir ve Hz. Peygamber (a.s) ve muhacirleri Mekke'den çıkmak zorunda bırakmışlardır. Abdullah b. Revâhâ (ö. 8/629) ise esirlerin ateşte yakılarak öldürülmelerini teklif eder.³³ Hz. Ebû Bekir ise fidiye alınması yönünde kanaat belirtir. Zira esirler ile aralarında akrabalık bağları vardır. Sağ bırakılmaları durumunda iman etme ihtimalleri vardır. Onlara karşılık alınacak fidiyenin de Müslümanlar'ın güçlenmesine vesile olacağını beyan eder. Hz. Peygamber (a.s) Hz. Ebu Bekir'in teklifine binaen esirlerden fidiye alınmasını uygun görür. Mezkûr âyet esirlerden fidiye alınmasının yanlış olduğunu dile getirir.³⁴ Rivayete göre Hz. Peygamber (a.s) esirlere karşılık fidiye alma görüşünü kabul ettiği için ashabını helak edecek bir azabın kendisine gösterildiğini söyleyip ağlamıştır.³⁵ Eğer azap incek olsaydı Hz. Ömer hariç ashabın helak edileceği farklı rivayetlerce mervîdir.³⁶

Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), Ebu İshâk İbrahim ez-Zeccâc (ö. 311/923) ve Mâverdî (ö. 450/1058) buradaki eleştirinin istişare sonrası esirlerden alınan fidiye olduğu kanaatinde dir.³⁷ Ahkâm müfessiri Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981) Hz. Pey-

³² Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1992), 4: 258; Ebu'l-Kâsım muhamed b. Ahmed İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzil*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 1: 318; Muhammed Hüseyin b. Muhammed Tabatabaî, *el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetu'l-A'lamî, 1997), 9: 138-139; Deyrezûri, *Tefsîru beyâni'l-me'ânî*, 5: 308.

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 273; Suyûtî, *ed-Dürri'l-menşûr*, 7: 198.

³⁴ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4: 88-89; İbn Arafê, *Tefsîru İbn 'Arafê*, 2: 290; Bikâî, *Naẓmu'd-dürrer*, 8: 331-332.

³⁵ Müslim, "Cihâd", 58; Ebu Dâvûd, "Cihâd", 129.

³⁶ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4: 90-91; Suyûtî, *ed-Dürri'l-menşûr*, 7: 197-199.

³⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 418; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 2: 425; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2: 332; Vâhidî, *el-Vasît*, 2: 471; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8: 46; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4: 88-89.

gamber'in (a.s) hevâsından konuşmadığını fakat içtihadının hatalı olabileceğini söyler. Dolayısıyla esirlerden fidye alınması reyî ile küçük bir içtihat hatası yapmış ve uyarılmıştır.³⁸ İbn Cüzeyy (ö. 741/1340) esirlere ne yapılacağını istişare edilmesinin kınandığı kanaatindedir. Hz. Peygamber (a.s) Hz. Ebu Bekir ve benzerlerinin teklifi sonrası esirlerin sağ bırakılmaları yönünde karar verdiği için³⁹ onlarla birlikte âyetin eleştirilerine muhatap olmuştur.⁴⁰

Fahreddin er-Râzî Hz. Peygamber'in (a.s) âyetteki tenkidin muhatabı olduğunu söyleyen müfessirleri eleştirir. Hz. Peygamber'in (a.s) fidye almaya hükmetmekle masiyet işlediği yorumuna katılmadığını beyan eder. Zira savaşta esir almanın haram olduğuna dair herhangi bir nass ya da ibâre görmemekteyiz. Nitekim âyetin öncesinde ishâna kadar esir alınmasının caiz olmadığı daha önce ifade edilmişti. "... Siz geçici dünya varlığını, Allah ise ahireti istemektedir" ibaresi esirlere karşılık fidye alınmasının yanlışlığına mesnet edilemez. Zira âyet savaş devam ederken fidye alma düşüncesiyle esir alınmasını eleştirmektedir. Bizzat fidye almanın kendisi haram değildir. Ayrıca Hz. Ebu Bekir esirlerden fidye alınmasını teklif ettiğinde alınan fidye karşılığında Müslümanların gücünün, yani Allah'ın dininin takviyesini gaye edinmiştir. Dünyalık ihtiyacın giderilmesi veya dünyalık geçim için yapılmış bir teklif değildir. Dolayısıyla Hz. Ebubekir'in düşüncesinin yanlış olduğu yorumu isabetli olmamıştır. Geçici dünya varlığı gayesiyle fidye talep edenlerin eleştirildiğini söylemek mümkündür. Sonuç olarak Hz. Peygamber (a.s) ve Hz. Ebû Bekir'i ağlatan azabın inme sebebi sahabe topluluğunun savaş devam ederken kıtal emrini tam olarak yerine getirmemiş olmaları ve esir almakla uğraşmalarıdır. Savaş devam ederken düşmanı öldürmek yerine esir almayı öncelemeleri azabın inmesine sebebiyet vermişlerdir. Âyetteki "حتى" edatı gayenin nihayetine matuftur, yani savaş kesin bir galibiyet ile sonuçlandıktan sonra artık esir alabilirler, bunun önünde herhangi bir engel yoktur.⁴¹

Bu başlık altında birkaç fikrin beyan edildiğini müşahade etmekteyiz. Biz âyetteki itâbın mutlak olarak esirlerden fidye alınmasına matuf olduğu yorumunun isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Bizce âyetteki itâbın sebebi savaş devam ederken

³⁸ Cessâs, *Ahâkâmü'l-Şur'ân*, 4: 258. İbare şöyledir: "ماصية صغيرة"

³⁹ Ebu Hayyân (ö. 745/1344), "النبي" kelimesinde mahzûf bir ibarenin var olduğunu söyler. Âyet; "الأصحاب النبي" "...Peygamber'in ashabının..." yahut "لأتباع النبي" "...Peygamber'in takipçilerinin..." takdirindedir. Dolayısıyla muhatap Hz. Peygamber değildir, zira O (a.s) esir alınmasını emretmemiştir. Müfessir Hz. Peygamber'e (a.s) yakıştırmayacak anlatıları doğru bulmadığı için tafsilata girmedini söyler. Ayrıca Hz. Ebu Bekir, dünyalık menfaat için esirlerden fidye alınmasını teklif etmemiş, Müslümanlara ekonomik anlamda faydalı olacağı ve aralarında akrabalık bağları bulunduğunu düşüncesiyle fidye almayı teklif etmiştir. Fakat âyet bu içtihadın hatalı olduğunu beyan etmiş ve eleştirmiştir. Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muħit*, 4: 514; İbn Arafe, *Tefsiru İbn 'Arafe*, 2: 290.

⁴⁰ İbn Cüzeyy, *et-Teshil*, 1: 348; Bikâî, *Naẓmu'd-dürer*, 8: 30-331; Nesâî, *Tefsiru'n-Nesâî*, 1: 656; Nisâbüri, *Garâibu'l-Şur'ân*, 3: 418. Suyûtî'nin aktardığı rivayete göre esirlerin affedilmesini isteyen Hz. Peygamber'dir. Hz. Ömer esirlerin öldürülmesini teklif ettikten sonra, düşüncesini tekrar dolaylı yoldan dile getirir. Bk. Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7: 197.

⁴¹ Râzî, *Mefâtiħu'l-ğayb*, 15: 207-208.

fidye alma düşüncesiyle esir edinilmesidir. Âyetin geçici dünya malı edinmek niyetiyle fidye alınmasını tenkit ettiği yorumunun da iki açıdan tavzih edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Evvelâ Râzî'nin isabetle beyan ettiği üzere Hz. Peygamber (a.s) ve Hz. Ebû Bekir ayetteki itâbın muhatabı olamaz. Zira onlar asla dünyalık arzusuyla fidye talep etmemişlerdir. Rivayetlerin de teyit ettiği üzere Hz. Ebû Bekir Allah'ın dininin tazimine vesile olacağı kanaatiyle bu teklifte bulunmuştur.⁴² İkincisi, Müslim rivayetinde zikredildiği üzere Hz. Peygamber'e (a.s) gösterilen azap dünyalık niyetiyle fidye alanlara matuftur.⁴³ Eğer Hz. Peygamber (a.s) de dâhil olsaydı "bize incek azap gösterildi" şeklinde takyit edilmesi gerekirdi. Ebû Hayyân'ın işaret ettiği üzere âyetin lafzı her ne kadar Hz. Peygamber'e (a.s) ise de muhatap dünyalık peşinde olan ashaptan bazılarıdır.

2. ÖNCEDEN TAKDİR EDİLEN HÜKÜM ÜZERİNE

Müfessirlerin ve Fahreddin er-Râzî'nin yorumlarına geçmeden önce konumuz olan Enfâl Sûresi'nin 68. âyetini lafzı ve manası ile şöyle zikrederim: "لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ" "Allah'ın daha önceden yazılmış bir hükmü olmasaydı elde ettiğiniz menfaat sebebiyle size büyük bir azap dokunurdu." Âyette geçen; "Allah'ın daha önceden yazılmış hükmü" nün mahiyetine dair farklı rivayetler ve kanaatler vardır.

2.1. Müslümanlara Ganimetin Helal Kılınacağı

Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Hûd b. Muhakkem el-Huvvâri (ö. 280/893) gibi isimler başta olmak üzere birçok müfessire göre Allah müminlere ganimeti helal kılacağını önceden takdir etmemiş olsaydı, esirlerden fidye aldıkları için onlara büyük bir azap dokunacaktı.⁴⁴ İbn Cerîr et-Taberî'nin Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) aktardığı rivayete göre müminler kendilerine helal kılınmadan önce esirler karşılığında fidye aldıkları için tenkit edilmişler, daha sonra ganimet helal kılınmış ve istifade edebilecekleri beyan edilmiştir.⁴⁵

⁴² Müslim, "Cihâd", 32/58; Ebu Dâvûd, "Cihâd", 9/129; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 273; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4: 90-91; Suyûtî, *ed-Dürü'l-menşûr*, 7: 197-199.

⁴³ İbare şöyledir: "أبكى للذي عرض علي أصحابك من أخذهم الغداء لقد عرض علي عذابهم أدنى من هذه الشجرة"

⁴⁴ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 418; Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1989), 1: 262. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'an*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978), 180; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *Tefsîru'l-Müşkil min garîbi'l-Kur'âni'l-'Azîmi ale'l-icâz ve'l-ihtisâr*, thk. Huda't-Tavil (Beyrut: Dâru'n-Nûri'l-İslâmiyye, 1988), 183; Hûd b. Muhakkem el-Huvvâri, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*, thk. Belhâc bin Said Şerîf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 2: 104; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 277; Mâturîdî, *Tevilâtu ehli's-sünne*, 5: 257; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 3: 378; Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 3: 377; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4: 90; Bikâi, *Naẓmu'd-dürer*, 8: 332; Şevkânî, *Fetħu'l-kadîr*, 2: 467.

⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 276-277; İbn Abbas'tan (ö. 68/687) mervî rivayete göre Hz. Peygamber'den (a.s) önceki hiçbir ümmete ganimet helal değildi. Onlar savaşta ele geçirdikleri ganimeti bir araya toplar sonra yarırlardı. Bu, Hz. Peygamber'in (a.s) ümmetine Bedir günü esirlerden aldıkları fidyeden sonra helal kılındı. Ne

Ebû Bekir İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148) ve Ebu Zeyd es-Seâlibî (ö. 875/1470) esirlere karşılık fidye alınması ve ganimetin helal kılınacağı hükmüne dair farklı bir yorum yapmışlardır. Seâlibî'ye göre âyet esirlere karşılık fidye alınmış olmasını değil, savaş devam ederken fidyeye karşılık olacağı düşüncesiyle esir edinmeyi tenkit etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber (a.s) ve ashabına ganimet helal kılınmasaydı onlara büyük bir azap dokunurdu yorumu tashihe muhtaçtır. Zira tarihsel verilerin de teyit ettiği üzere Hz. Peygamber'e (a.s) esir alma ve ganimet Bedir Gazvesi'nden önce vuku bulan Abdullah b. Cahş (ö. 3/624) komutasındaki Batn-ı Nahle Seriyeye'sinde helal kılınmıştı.⁴⁶ Bu savaşta hem ganimet hem de esirler ele geçirilmiştir. Bu seriyyeden ele geçirilen ganimetin beşte biri Hz. Peygamber'e (a.s) verilmiş, esirler de bizzat Hz. Peygamber (a.s) tarafından fidye karşılığında serbest bırakılmışlardır.⁴⁷ Bu seriyyeye Kur'ân-ı Kerîm'de yer verilmiş, seriyyeden elde edilen ganimetin veya esirlerden alınan fidyenin haramlığına dair en ufak bir telmihte bulunulmamıştır.⁴⁸

Fahreddîn er-Râzî; "Allah sana ve ümmetine ganimeti helal kılacak" hükmü verilmemiş olsaydı onlara azap dokunurdu." yorumun müşkül bir durumunun var olduğunu beyan eder. Öncelikle, esirlerden fidye alındığı sırada ganimetin helal olma hükmü var mıydı, yok muydu? Eğer ganimetin helal kılınması veya helal kılınacağı izni bu vakitte mevcut ise, o zaman azabın inmesi imkânsızdır. Çünkü fiilin gerektirdiği ceza meydana gelmeden önce kendisine o konuda izin verilmemişti. Amelin vuku bulunduğu zaman diliminde iznin olmaması yapılan amelin haram olması demektir. Allah'ın ilminde ganimetin helal kılınacağı bilgisinin var olması veya onu sonradan helal kılacak olması bu iki durumdan önce esirlerden ganimet almanın haramlığını ortadan kaldırmaz. Şayet; "ganimet almanın helal kılınacağı sebebiyle azabın hafifletilmesi gerekir" şeklinde bir itiraz gelirse buna da şöyle cevap verilir: "Durum denildiği gibi olsa bile ganimet alınması sebebiyle cezanın vaki olması mümkün değildir."⁴⁹

Biz, bu başlık altında düşüncemizi tarihsel verilerin tahkiki üzerinden beyan etmeyi uygun görmekteyiz. Öncelikle, Râzî'nin ifade ettiği üzere bir fiilin veya durumun helal kılınacağına dair hüküm o fiil meydana geldiği esnada var ise o fiilin işlenmesi helal olur; hüküm o esnada yoksa fiil haram olur. Fahreddîn er-Râzî bazı

var ki onlar kendilerine helal kılınmadan önce onu elde ettikleri için kınanmışlardır. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 277; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4: 89.

⁴⁶ Seâlibî, *Cevâhiru'l-hisan*, 3: 155-156; İbnu'l-Arabî "Allah'ın önceden taktir ettiği hükmün" mahiyetine dair zikredilen tüm yorumların sahih ve makbul olabileceğini söyler. Fakat râcih olan ganimetin helal kılınacağına dair hükümdür ve bu hüküm Bedir'den önceki Abdullah b. Cahş seriyyesinde verilmişti. İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2: 434-435.

⁴⁷ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, 2: 243-247; et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2: 410-415; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 650-655; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 12-15.

⁴⁸ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1: 274-275; Vâhidî, *el-Vasît*, 1: 320-321; Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzili ve 'uyûni'l-eqvâli fi vucûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Riyad: Mektebetu'l-Abikan, 1998), 1: 424-425; Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2: 154.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 15: 209.

tutarlı mantıksal çıkarımlar yapmışsa da tarihsel verilere nedense hiç temas etmemiştir. Biz, Ebû Bekir İbnu'l-Arabî ve Ebu Zeyd es-Seâlibî'nin de temas ettiği gibi, biliyoruz ki Müslümanlar Bedir Gazvesi'nden önce de ganimet ve esir almış ve bu esirleri fidye karşılığında serbest bırakmışlardır. Bu seriyye haram ayda vuku bulunduğu için müşrikler bunu Müslümanlar'ın aleyhine kullanmak istemiş; âyetler haram ayda savaşın haramlığını dile getirmiş fakat ele geçirilen ganimetin ve esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılmasına dair hiçbir imada bulunmamıştır.⁵⁰ Eğer ganimet alınması veya esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılması yanlış olsaydı âyetler uyarıda bulunurdu. Müfessirlerin bir kısmı nedense bu tarihi veriyi gözden kaçırmış ve Hz. Peygamber'den (a.s) önceki ümmetlere ganimetin haram kılındığı, Bedir günü Hz. Peygamber'in (a.s) ashabının haramlık kalkmadan acele ettiği ve bu yüzden kınandığı şeklinde bir rivayeti aktarmışlardır.⁵¹ Bizce bu rivayete dair iki değerlendirme yapılabilir. Evvela seriyye ve gazveyi ve dolayısıyla seriyyeden elde edilen ganimeti ve gazveden elde edileni birbirinden ayırmamız gerekir ki bu pek mümkün görünmemektedir. Yahut Hz. Peygamber'i (a.s) yaşadığı sosyal hayatın dışında değerlendirmek demektir. Kadim Arap geleneğinde savaş esirlerine farklı muameleler yapılmıştır. Esirlerin köleleştirilmesi, fidye karşılığı serbest bırakılması, topluca öldürülmeleri veya topluca yakılmaları bu muamelelere örnek olarak zikredilebilir.⁵² Batn-ı Nahle'de ganimet ve esirlere mukabil fidye alan Hz. Peygamber'dir. O (a.s) kervanlara misilleme yapmayı o toplumun teamüllerine göre yapmaktaydı.⁵³ Daha önce ifade ettiğimiz üzere ilgili âyetler ne Batn-ı Nahle seriyyesinden ele geçirilen ganimetler ne de Ebu Süfyan komutasındaki kervanı ele geçirme düşüncesi bağlamında müminleri tenkit etmiş değildir.⁵⁴ Dolayısıyla Bedir'den önce Hz. Peygamber'e (a.s) ganimetin haram kılındığına dair İbn Abbas rivayetinin reel tarihsel vakia ile mütenakız olduğunu söyleyebiliriz. Bizce Hz. Peygamber (a.s) savaş ve barışa münhasır teamülleri olan bir toplumun üyesiydi ve onların teamüllerini uygulamaktaydı. Hz. Peygamber (a.s) Bedir Savaşı'ndan önce de ganimet ve esirlere karşılık fidye almıştır. Enfal Süresi'nin ilgili âyetinin ve Müslim (ö. 261/875) rivayetinin muhatabı fidye almak düşüncesiyle savaş devam ederken esir alanlar olmalıdır.

⁵⁰ Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 6: 33; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2: 154-155; Halebî, *ed-Dürri'l-maṣûn*, 2: 391-392; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 2: 326.

⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 277; Cessâs, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 4: 258; Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, thk. Muhammed Abdulkahir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4: 434; Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, 3: 378.

⁵² Cevad Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 2. Baskı (y.y.: Neşru câmiati Bağdad, 1413/1993), 5: 465; Ahmet Özel, "Esir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1995), 11: 383-384.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: eş-Şirketü'd-düveliyye, 2001), 1: 224; Montgomery Watt, *Peygamber ve Devlet Adamı; Hz. Peygamber*, çev. S. Erdem Türközü (İstanbul: İletişim Yay., 2015), 110-114. Bu konuda tafsilat için bk. Mehmet Azimli, "Bedir Savaşı Çerçevesinde Bazı Mülahazalar", *Bilimnâme* 18/1 (2010): 8-10.

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11: 33-35; Mâtürîdî, *Tevilâtu ehli's-sünne*, 5: 156; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 2: 295-296; Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 1: 632; Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 15: 130-131; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*, 4: 14-15; Semerkandî, *Baḥru'l-'ulûm*, 2: 5-6; İbn Atiyye, *el-Muḥarretu'l-veciz*, 2: 504; Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, 3: 51; İbn Arafê, *Tefsîru İbn 'Arafê*, 2: 279.

Mevdûdî'nin de işaret ettiği üzere itâbın muhatapları kervanı arzulayan, hazırlıksız oldukları gerekçesiyle savaşmak istemeyen, savaş devam ederken fidye düşüncesine kapılanlar ve ganimet paylaşımında Hz. Peygamber'e (a.s) muhalefet edenlerdir.⁵⁵

2.2. Bedir Ashabına Azap Etmeyeceği

Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın Hasan-ı Basrî'den aktardığı,⁵⁶ İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/923),⁵⁷ İbn Mes'ûd el-Begavî (ö. 516/1122),⁵⁸ Muînuddîn el-Îcî (ö. 905/1500),⁵⁹ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201),⁶⁰ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273),⁶¹ Şevkânî (ö. 1250/1834)⁶² ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (ö. 1924) gibi müfessirlerin zikrettiği rivayete göre eğer Allah Bedir savaşına katılanlara azap etmeyeceğini önceden yazmamış olsaydı savaşta esir almalarına karşılık onlara büyük bir azap dokunacaktı. Bedir ashabına azap edilmeyeceğine dair rivayeti Buhârî (ö. 256/870)⁶³ başta olmak üzere Müslim (ö. 261/875)⁶⁴ ve Tirmizî (ö. 279/892)⁶⁵ zikretmiştir. Bedir ashabından olan Hâtub b. Ebî Beltea (ö. 30/650) Mekte'nin fethinden önce akrabalarını korumak için fethi haber veren bir mektubu Mekkelilere göndermek için bir kadına verir. Hz. Peygamber (a.s) vahiy ile durumu öğrenir ve kadın yakalanır. Hâtub sadece akrabalarına zarar gelmemesi için böyle yaptığını söyler. Hz. Ömer Hâtub'ın öldürülmesini söyleyince Hz. Peygamber Allah'ın: "Ey Bedir ehli, bundan böyle ne işlerseniz işleyin ben sizi bağışladım" dediğini aktarır ve Hz. Ömer'i yatıştırır.⁶⁶

Fahreddîn er-Râzî; "Allah Bedir ashabına azap etmeyeceğini yazmamış olsaydı onlara azap dokunurdu" yorumunun tavzihe muhtaç olduğunu söyler. Çünkü bu yorum; "bu kişiler küfür, isyan, zina, içki gibi ikâbı (uyarımı) gerektiren işlerden men edilmemişlerdir" demeyi gerektirir. Bu da teklifin onlardan kaldırıldığı anlamına gelmektedir ki bunu hiçbir aklı başında kimse söylemez. Şayet âyetteki müteşeddît ikâbı gerektirecek benzer bir durum gerçekleşecek olsa, Allah aynı kınamayla onlara yöneltmeyecek midir?⁶⁷

⁵⁵ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 2: 238-239.

⁵⁶ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'an*, 1: 262.

⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 80.

⁵⁸ Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, 3: 378; Müfessir bu rivayeti Said b. Cübeyr (ö. 94/713), Hasan-ı Basrî ve Mücâhid b. Cebr'den (ö. 103/721) aktarır.

⁵⁹ el-Îcî, *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*, 2: 38.

⁶⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 3: 382.

⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 8: 50. Bir diğer ahkâm müfessiri olan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) bu rivayeti ve yorumu zikretmemiştir. Bk. 2: 434-435.

⁶² Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2: 467-468.

⁶³ Buhârî, "Cihâd", 141, 195.

⁶⁴ Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 161.

⁶⁵ İsa b. Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Ammâr Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), "Tefsîru'l-Kur'an", 60.

⁶⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebevîyye*, 4:39-40; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Leiden: Matbaatu Brill, 1883), 1: 62; Nebi Bozkurt, "Hâtub b. Ebî Beltea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1997), 16: 444-445.

⁶⁷ Râzî, Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15: 210.

Bedir ashabının günahlarının affedildiği rivayeti zikredildiği üzere Hâtıb b. Ebî Beltea'ya mahsustur. Bu konunun Buhârî şârihi İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) tarafından tahkik edildiğini ve meseleye dair farklı yorumlar yapıldığını söylememiz mümkündür. Hz. Peygamber (a.s) Bedir ashabının günahlarının affedildiğini tereccî sigası⁶⁸ ile⁶⁹ ifade etmiştir.⁷⁰ İbn Hacer'e göre Hz. Peygamber (a.s) Bedir ashabından olmasının onun büyük günahının affına vesile olacağını kastetmiştir. Bu yorumun yanı sıra bu affın ahirete matuf olduğu ifade edilmiştir.⁷¹ Eğer had gerektirecek bir amel vuku bulursa ceza uygulanır.⁷² Nitekim ifk hadisesine adı karışan Mistah b. Üsâse'ye (ö. 34/654) had cezası uygulanmıştır.⁷³

Bizce, Hz. Peygamber (a.s) muhtemelen Hz. Ömer'in aşırı tepkisini yumuşatmak için tereccî sigası kullanmış olmalıdır. Zira müfessirlerin ekseriyetinin de ifade ettiği üzere niyeti ailesi ve akrabalarını korumak olan Hâtıb Allah düşmanları lehine casusluk yapmıştır.⁷⁴ Hz. Ömer böylesi bir ameliyenin cezasının ölüm olması gerektiğini belirtmiştir. Hz. Peygamber (a.s) Hâtıb için: "Bedir Savaşına katılmadım mı?" diye sorduğunda Hz. Ömer: "Evet katıldım fakat düşmanlara yardım ettim" şeklinde itiraz etmiş, Hz. Peygamber (a.s) durumu tavrından vazgeçmiştir.⁷⁵ Biz ne yaparlarsa yapsınlar günahının affedileceği vurgusunun mezkur olağanüstü duruma ve ailesini korumak niyetiyle bu ameliyeyi işleyen Hâtıb b. Ebî Beltea'ya mahsus olduğu kanaatindeyiz. Zira Râzî'nin de ifade ettiği üzere bu savaşa katılanların tümü için ne yaparlarsa yapsınlar affedildiğini söylemek onlardan tekli-
fin kaldırıldığı anlamına gelir. Rivayeti ahirete yahut onların Allah katındaki değerine matuf yorumlamak mümkündür.

2.3. Bir Fiilden Nehyetmeden Ceza Vermeyeceği

Muhammed b. İshâk (ö. 151/768), Taberî, Şevkânî ve Âlûsi gibi müfessirlerin kaydettiği rivayete göre âyette önceden takdir edilen husus, "Allah bir fiili işlemek-

⁶⁸ Tereccî sigası bir durumun meydan gelmesini ümit edilmesini ifade eder. Allah için tereccî söz konusu olmaz, hakikat ifade eder. Bk. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 2: 248; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 5: 33; İbn Atiyye, *el-Muharrerul-veciz*, 3: 519; Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥit*, 4: 295-296.

⁶⁹ Buhari, "Cihâd", 141, "Tefsir", 60; Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 161; Tirmizi, "Tefsiru'l-Kur'an", 60.

⁷⁰ Ebül-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi şahîhi'l-Buḥârî*, thk. Abdulaziz b. Bâz (Riyad: el-Mektebetu's-Selefiyye, ts.), 8: 635. İbn Hâcer, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) Ebu Hureyre'den (ö. 58/678) cezm sigası ile rivayette bulunduğunu söylemişse de İbn Ebî Şeybe aynı yerde hadisin tereccî sigası ile olan şeklini de aktarmıştır. Bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsar*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989), 6: 397-398.

⁷¹ Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-menâr*, 10: 105.

⁷² İbn Hâcer, *Fethu'l-bârî*, 8: 635.

⁷³ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4: 80; Mistah'ın annesi oğlunu nahoş bir şekilde anınca Hz. Aişe Bedir ashabından olan birisini kötü anmasını kınar. Daha sonra Hz. Aişe Bedir ashabından olan Mistah'ın da bu iftirada adının geçtiğini öğrenince hastalığı daha da ziyadeleşir ve babasının evine gitmek için Hz. Peygamber'den izin ister. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17: 190-191; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6: 20; Suyûtî, *ed-Dürri'l-menşûr*, 10: 665.

⁷⁴ Mukatil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil*, 4: 297-298; Mâturidî, *Tevilâtu ehli's-sünne*, 9: 610; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5: 517; Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, 8: 92; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8: 82-83.

⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 561; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5: 517.

ten nehyettikten sonra ancak azap eder” hükmüdür.⁷⁶ Fahreddîn er-Râzî bu yorumun da tavzihe muhtaç olduğunu ifade eder. Bedir esirlerinden önce Allah Müslümanları fidye almaktan nehyetmemişti. Dolayısıyla nehyetmediği bir ameliye için onlara azap etmesi hikmete münafidir. Binaenaleyh bu yorum da zayıftır. Bedir savaşından önce esirlerden fidye alınmasını yasaklayan herhangi bir şer’î delil yoktur.⁷⁷ Eğer buna dair akli bir delil vardır denirse, bu durumda Allah bu yasağı beyan etmedi demek gerekir ki bu mümkün değildir. Eğer akıl ve şeriatte bu yasağı gerektirecek bir durum/hüküm yoktur dersek o zaman bu yasağın meydana gelmiş olması ve cezanın terettüp etmesi mümkün olmayacaktır. Aksi takdirde bu durum teklifi mâ lâ yutâk (insana kaldıramayacağı sorumluluğun yüklenmesi) olur. Yasak yoksa izin vardır, izin var idiyse bu durumda eyleme cezanın terettüp etmesi doğru değildir.⁷⁸

2.4. Kasıtsız Yapılan Hatadan Sorumlu Tutulmayacağı

Allah’ın önceden takdir ettiği hüküm olmasaydı esirlerden fidye almış olmaları sebebiyle şiddetli bir cezaya çarptırılacaklarına dair bir diğer yorum, bilgi eksikliği/cehalet temelinde şekillenmektedir. Söz konusu yoruma göre; “Allah’ın bir kişi bilmeden/cehaletle hata işerse ona ceza vermeyeceğine dair hükmü” olmasaydı onlara büyük bir azap dokunabilirdi.⁷⁹ Fahreddîn er-Râzî, müfessirlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu söylemişse de görebildiğimiz kadarıyla bu isabetli bir çıkarsama değildir.⁸⁰ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere kâhir ekseriyet “ganimetin helal kılınacağına dair hükmü” makbul bulmuştur.⁸¹ Râzî, kişi hata ile işlediği büyük günahlardan kaçınırsa küçük günahlarının affedileceği yorumunun da âyetteki “önceden takdir edilen hüküm” bağlamında dile getirildiğini ekler. Müfessir bu hükmün sadece Bedir ashâbı ile tahdit edilemeyeceğini, tüm Müslümanlar için geçerli olduğunu zikreder. Bedir ehli Hz. Peygamber’e (a.s) ilk inanan ve itaat edenlerdir. Silahsız ve hazırlıksız kervanı silahlı düşmana öncelemişlerdir. Onların itaat

⁷⁶ İbn İshâk, *es-Siretu’n-nebevviyye*, 1: 316-317; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11: 276; Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 2: 468; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 10: 34.

⁷⁷ Benzer yorum için bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2: 601.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 15: 209.

⁷⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11: 276; Mâturîdî, *Tevîlâtü ehli’s-sünne*, 5: 257; İbnü’l-Arabî, *Ahkhâmu’l-Kur’an*, 2: 434; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-menşûr*, 7: 203; Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 2: 468; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 10: 34.

⁸⁰ Râzî bu kanaatini Bedir esirlerinden fidye alınmış olmasının içtihat hatası olduğuna dair yorumun üzerine bina etmiş olmalıdır. Bk. Cessâs, *Ahkhâmu’l-Kur’an*, 4: 258; İbn Cüzeyy, *et-Teshîl*, 1: 348; Bikâî, *Naẓmu’d-Dürer*, 8: 330-331. Zemaşşerî içtihat hatasına ceza verilmeyeceğine dair hüküm gereğince muhataplara azap edilemeyeceğini beyan etmiştir. Tenkide konu olan bu hata Bedir esirlerinden fidye karşılığı serbest bırakılmıydı. Müslümanlar onların fidye karşılığı serbest kalmaları durumunda İslam’a girme ihtimalini ve alınan fidyenin de Müslümanların lehine olacağını düşünmüşler fakat hata etmişlerdir. Zira o dönemde İslam’ın yücelmesi esirlerin öldürülmesi ile mümkündü. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2: 601.

⁸¹ Ferrâ, *Meânî’l-Kur’an*, 1: 418; Abdurrezâk b. Hemmâm, *Tefsîru’l-Kur’an*, 1: 262; İbn Kuteybe, *Tefsîru ğaribi’l-Kur’an*, 180; Mekki b. Ebi Tâlib, *Tefsîru’l-Müşkil min ğaribi’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 183; Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi’l-‘Aziz*, 2: 104; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11: 277; Mâturîdî, *Tevîlâtü ehli’s-sünne*, 5: 257; Begavî, *Meâlimu’t-tenzîl*, 3: 378; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-meşîr*, 3: 377; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 4: 90; Bikâî, *Naẓmu’d-Dürer*, 8: 332; Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 2: 468; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 10: 34.

ile elde ettikleri sevap işledikleri hata ile vuku bulan kınamadan daha fazladır ve günahları affedilmiştir. Eğer savaş devam ederken düşmanı fidye alma düşüncesiyle esir alma eylemini herhangi bir Müslüman yapmış olsaydı, affedilmezdi. Bedir ehli zikredilen hususiyetleri sebebiyle tenkit edilmiş fakat affedilmiş ve bu mükâfata nâil olmuştur.⁸²

Yorumlarından anladığımız kadarıyla Râzî “daha önceden takdir edilmiş hüküm olmasaydı” ibaresini hata ile işlenen büyük günahın affedilebileceği ekseninde yorumlamıştır. Her ne kadar Mu‘tezile büyük günahın affının mümkün olmadığını söylemişse de âyette Allah kendisi için: “O, kendi üzerine rahmeti yazmıştır”⁸³ buyurmuş ve büyük günahları affedeceğini beyan etmiştir. Dolayısıyla Bedir ashabından bazıları içtihat hatası yapmıştır, kasıtsız bir eylem vuku bulduğu için itâb edilmişler fakat affedilmişlerdir.⁸⁴

SONUÇ

Bedir Gazvesi tafsilatlı bir şekilde Enfâl Sûresi’ndeki âyetlere konu olmuştur. Bedir Gazvesinde esir alınması ve esirlerden fidye alınmış olması sûrenin 67. ve 68. âyetlerinde yer almıştır. Müfessirlerin kâhir ekseriyetine göre sûrenin 67. âyetinde henüz savaş sona ermeden esir almakla uğraşan ashab tenkit edilmiştir. Bir kısım müfessire göre esir alınırken bundan men etmeyen Hz. Peygamber (a.s) de âyetin itâbına muhatap olmuştur. Bazı müfessirlere göre âyetin muhatabı esirlerden fidye alınması görüşünü teklif edenlerdir. Hz. Peygamber (a.s) de bu görüşe mutabık kaldığı için eleştirilmiştir.

Fahredden er-Râzî müfessirlerin bazı yorumlarını eleştirmiştir. Müfessire göre âyetin eleştirisi henüz savaş tam olarak sona ermeden ve düşman kesin mağlubiyet almadan esir almakla uğraşan ashaba matuftur. Hz. Peygamber’in (a.s) bu bağlamda âyetin tenkidine muhatap olduğu kabul edilemez. Zira Hz. Peygamber (a.s) esir alınmasını emretmemiştir. İkincisi, yeterince düşmanın öldürülmüş olduğunu, dolayısıyla da ishânın vuku bulduğunu düşündüğü için esir alınmasına müsaade etmiş olabilir, bu durumda da içtihat hatası yapmış olur, bu da affedilmiştir. Mamafih, Râzî esirlerden fidye alınmasının itaba konu olduğu yorumunu Hz. Ebû Bekir ve Hz. Peygamber (a.s) özelinde makbul görmez. Zira Hz. Ebû Bekir fidye alınmasını dünyalık kazanç için arzulamış değildir. Dolayısıyla ne Hz. Ebû Bekir ne de Hz. Peygamber (a.s) esirlerden fidye alınması konusunda âyetin muhatabı olamaz, ashabtan bazıları için böyle bir yorum mümkün olabilir.

Biz de Râzî’nin ve müfessirlerin kâhir ekseriyetinin yorumunun isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Savaşta esir alınması mutlak olarak haram değildir. Düşman tamamen mağlup edilinceye yani ishân vaki oluncaya kadar yasaklanmıştır. İshân

⁸² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15: 210.

⁸³ el-En‘âm 6/12.

⁸⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15: 210.

vuku bulduktan sonra esir alınabilir. Bu bağlamda ashaptan bazıları henüz ishân vuku bulmadan esir aldıkları için âyetin itibına muhatap olmuşlardır. Biz de Hz. Peygamber'in (a.s) âyetin muhatabı olmadığı yorumunu makbul bulmaktayız. Hz. Peygamber'in (a.s) şahsında ashabı eleştirilmiştir. Yine âyetin esirlerden fidye alınmasını tenkit ettiği yorumunu ashaptan bazıları için mümkün görmekte, Hz. Ebû Bekir ve bilhassa Hz. Peygamber (a.s) için bu yorumun doğru olmadığını düşünmekteyiz. Zira Allah onları eleştirirken "az bir dünya geçimliğini" arzuladıklarını beyan etmiştir. Hz. Peygamber (a.s) ve Hz. Ebû Bekir'in bu ibâre özelinde âyete muhatap olamayacağını düşünmekteyiz.

Çalışmamıza konu olan Enfâl Sûresi'nin 68. âyetindeki "önceden takdir edilmiş/belirlenmiş hükmün" mahiyetine dair birkaç yorum yapılmıştır. Müfessirlerin kâhîr ekseriyetine göre bu hüküm "Müslümanlara ganimeti helal kılacağı", diğer rivayet ve yorumlara göre "Bedir ashabına azap etmeyeceği", "bir fiilden nehyetmeden azap etmeyeceği", "kasıtsız yapılan hataya ceza vermeyeceği" olabilir. Fahreddin er-Râzî ganimetin helal kılınacağı görüşünü iznin mevcudiyeti ve amelin münasebeti ekseninde eleştirir. Bir amelin işlendiği sırada izin yoksa işlenen amel haramdır. İzin varsa amele ceza verilmemesi gerekir, velev ki izin Allah'ın ilminde bulunsun sonuç değişmeyecektir. Müfessir Râzî, Bedir ashabının ne yaparsa yapsın Allah tarafından affedildiği yorumunu makbul görmez. Zira bu, söz konusu kişilerden teklifin kaldırılmış olması anlamına gelir. Bu konuyu ele alan diğer müfessirlere göre rivayeti âhîret ekseninde yahut onların Allah katındaki değerinin izharı olarak yorumlamışlardır. Râzî bir fiilden nehyedilmeden ceza verilmeyeceği yorumunu ilim-amel ekseninde eleştirir. Esirlerden ganimet alınmasının yanlış olduğuna dâir herhangi şer'î yahut akli hüküm/bilgi yoktur. Dolayısıyla nehyedildiğine dâir herhangi bir veri olmayan ameliyeye cezanın terettüp etmesi mümkün değildir. Râzî kasıtsız yapılan ameliyeye ceza verilmeyeceğine dair görüşü racih bulur. Ashap bir içtihat hatası yapmış ve affedilmiştir. Aslında cehaletle yapılan hataya ceza verilmemesi tüm müminler için geçerli bir hükümdür. Fakat Bedir ashabı Hz. Peygamber'in (a.s) en seçkin ashabıdır ve onlar bu hususta itâb edilmekle birlikte mağfirete fazlasıyla müstehak olmuşlardır.

Bizce Allah'ın önceden takdir ettiği hüküm Râzî'nin ifade ettiği üzere hata ile işlenen amele ceza verilmeyeceği olabilir. Mamafih, bu hüküm Allah'ın müminlere vadettiği zafer olabilir. Nitekim kervan yahut ordudan birisinin vadedildiğini âyet ifade etmiştir. Kervan kurtulduktan sonra geriye bir diğer vaat olan müşrik ordusu kalır. Eğer Allah önceden müminlere zaferi vadetmemiş olsaydı Seâlibî'nin de izhar ettiği üzere savaş esnasında esir almakla uğraşmaları sebebiyle büyük bir mağlubiyet yaşamaları mümkün olabilirdi. Nitekim Uhud Savaşı'nda da benzeri bir durum vuku bulmuş ve müminler tam kazanmak üzere iken çok büyük kayıp yaşamışlardır. Müminlere ganimetin helal kılınacağı yorumunun tarihsel verilerle mütenakız olduğunu, dolayısıyla bu yorumun isabetli olmadığını ifade edebiliriz. Ebû Bekir İbnu'l-Arabî'nin de ifade ettiği üzere ganimet Bedir Gazvesi'nden önce helal kılın-

mış; Hz. Peygamber (a.s) Bedir Gazvesi'nden önce ganimet ve esirlere karşılık fidye almıştı ve bu durum âyetler tarafından tenkit/tahrim edilmiş değildi. Bedir ashabının affedildiği rivayetinin kasıtsız bir hata işleyen Hâtıb b. Ebi Belteâ'ya mahsus olduğunu, onların değerini ifade etmek için varid olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Bedir ashabından olup had ile cezalandırılan isimlerin var olduğu bir hakikattir. Onlar Allah nezdinde özel bir konumu olan ve Hz. Peygamber'in ilk dava arkadaşlığını/fedakârlığını yapan seçkin insanlardır. İçlerinden bazıları savaş tam olarak nihayete ermeden esir edinme gayesi güttükleri için tenkit edilmiş fakat affedilmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. Thk. Habiburrahman el-'Azamî. 12 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-İslami, 1972.
- Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. Mustafa Müslim Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1989.
- Âlûsî, Muhammed Şükrî. *Rûhu'l-me'ani fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesâni*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 11 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Azimli, Mehmet. "Bedir Savaşı Çerçevesinde Bazı Mülâhazalar". *Bilimname* 8/18 (2010): 7-20.
- Begavî, Ebû Muhammed Hasan b. Mesûd. *Tefsîru'l-Begavî: Meâlimu't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1989.
- Beydâvî, Nâsıruddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl: tefsîru'l-Beydâvî*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer b. Hasen. *Nazmu'd-dürer fi tenâsubi'l-âyâti ve's-suver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İslami, ts.
- Bozkurt, Nebi. "Hâtıb b. Ebi Beltea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 444-445. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm: et-tefsîru'l-vâdîh hasebe tertîbi'n-nüzûl*. 3 cilt. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 2009.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1992.

- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî târihi'l-'arab kable'l-islâm*. 10 Cilt. y.y: Neşru Câmiati Bağdad, 2. Baskı, 1413/1993.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs: tertibu's-süver hasebe'n-nüzûl*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabi, 1383/1964.
- Deyrezûri, Molla Huveys. *Tefsîru beyâni'l-me'âni*. 6 Cilt. Dımaşk: Matbaatu't-Terakkî, 1965.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *Tefsîru'l-Bahri'l-muhît*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Fayda, Mustafa. "Bedir Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 325-327. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Ferrâ, Ebu Zekerriyya. *Me'âni'l-Kur'ân li'l-ferrâ*. Thk. Ahmed Yusuf. 3 Cilt. Mısır: Daru'l-Mısriyye Li't-Te'lif, ts.
- Firûzâbâdi, Ebu Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Thk. Muhammed Naim el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005.
- Halebî, Ahmed b. Yusuf. *ed-Dürrü'l-maşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Harrad. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Halil b. Ahmed, Ebu Abdurrahman el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-'ayn*. Thk. Abdulhamid Hendevî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Huvvâri, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*. Thk. Belhâc bin Said Şerifi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Arafe, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru ibn 'arafe*. Thk. Celaleddin es-Suyûtî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdullah b. Gâlip. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Thk. Abdusselam Abduşşâfi. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhamed b. Ahmed. *et-Teshîl li u'lûmi't-tenzîl*. Thk. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Kitâbu'l-musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989.
- İbn Ebî Zemenîn, Muhammed b. Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz li İbni Zemenîn*. Thk. Muhammed b. Mustafâ el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tabâa, 2002.

- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed el-Hemedânî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hâcer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*. Thk. Abdulaziz b. Bâz. 13 Cilt. Riyad: el-Mektebetu's-Selefiyye, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdulmelik. *es-Sîretu'n-Nebeviyye li İbn Hişâm*. Thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1990.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed. *es-Sîretu'n-nebeviyye li İbn İshâk*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. Thk. Sâmî bin Muhammed es-Sellâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'ân*. Thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1978.
- İbn Manzur, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: eş-Şirketu'd-Düveliyye, 2001.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali. *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Abdulkahir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- İcî, Ebü'l-Meâlî Muînüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Abdulhamid Hendevî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004.
- İsfehâni, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıp. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. Thk. Mustafa Elbâz. y.y, Mektebetu Nezzâr Mustafa Elbâz, ts.
- Karaman, Hayrettin - Çağrıçı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadreddîn. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. 3. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Hişâm Semir el-Buhârî. 21 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1372/1952.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Tevilâtu ehli's-sünne: Tefsîru'l-Mâturîdî*. Thk. Mecdî Basillûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005.

- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn: Tefsîru'l-Mâverdî*. Thk. Abdulmaksûd bin Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *Tefsîru'l-Müşkil min ġaribi'l-Ķur'âni'l-'azîmi ale'l-îcâz ve'l-ihtisâr*. Thk. Huda't-Tavîl. Beyrut: Dâru'n-Nûri'l-İslâmiyye, 1988.
- Merâġî, Mustafa. *Tefsîru'l-Merâġî*. 30 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Halebî, 1946.
- Mevdûdî, Ebu'l-'Alâ. *Tefhimu'l-Ķur'ân*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Mukatil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Muhammed Şehhâte. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 1423/2002.
- Nesâi, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Tefsîru'n-Nesâi*. Thk. Abdulhalık eş-Şafîi. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1990.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru'n-Nesefî: medâriku't-tenzîl ve hadâîku't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Bedîvî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelâmî't-Tayyib, 1997.
- Nisâbûrî, Hâkim. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1997.
- Nisâbûrî, Nizâmuddîn Muhammed b. Hasan b. Hasan. *Ġarâibu'l-Ķur'ân ve raġibu'l-furkân*. Thk. Zekerîyya Umeyra. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Özel, Ahmet. "Esir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 382-389. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-ġayb: Tefsîru'r-Râzî*. 32 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr Li't-Tabaa ve'n-Neşr, 1981.
- Rızâ, Reşid. *Tefsîru'l-menâr*. 10 Cilt. Mısır: Mektebetu'l-Kâhire, 1960.
- Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed Ebu Zeyd. *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Ķur'ân: Tefsîru's-Seâlibî*. Thk. Abdulfettah Ebu Sünnê. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed İbrahim. *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm*. Thk. Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Suyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. Thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezi Hicr li'l-Buhûs, 2004.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr: el-Câmi'u beyne fenniyyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. y.y: Dâru'l-Vefâ, ts.
- Tabatabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an*. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-A'lamî, 1997.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiye, 2001.
- Taberî, EbûCâfer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan. *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-U'lûm, 2005.
- Tirmizî, İsa b. Muhammed b. İsa. *Sünenu't-Tirmizî*. Thk. Beşşâr Ammâr Ma'rûf. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Şeyh Âğa et-Tahrânî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-A'rabî, ts.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Muhammed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Thk. Adil Ahmed Abdulmarsud. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1994.
- Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Amr. *Meğâzi Rasûlillâh*. Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1947.
- Watt, Montgomery. *Peygamber ve Devlet Adamı; Hz. Peygamber*. Çev. S. Erdem Türközü. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 3 Cilt. Leiden: Matbaatu Brill, 1883.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006.
- Yılmaz, Metin, Hz. *Peygamber Döneminde İstihbarat*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Seriyî. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbuhu*. Thk. Abdulcelil Şulbî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an haqâiki gavâmidî't-tenzîli ve 'uyûni'l-ekvali fi vucûhi't-te'vîl*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Abikan, 1998.

Yemen ve Halkını Metheden Rivâyetlerin Tespit ve Tahlili

Determinations and Analysis of Narrations Praising
Yemen and Its People

Abdurrahman ECE

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Siirt University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Siirt / Turkey
arahman1977@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9755-789X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Haziran / June 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Kasım / November 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.582259

Atıf / Citation: Ece, Abdurrahman. "Yemen ve Halkını Metheden Rivâyetlerin Tespit ve Tahlili / Determinations and Analysis of Narrations Praising Yemen and Its People". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 52 (Aralık / December 2019/2): 89-111. doi: 10.29288/ilted.582259

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Son dönemde İslam dünyasında yaşanan olumsuzluklar bir tarafa Yemen, yıllardır iç çatışmalar ve bunun sonucu olan açlık ve sefalet ile gündemdeki yerini korumaya devam etmektedir. Her geçen gün yarasının daha da derinleştiği görülmektedir. Aslında Yemen, köklü geçmişiyle büyük sahâbiler ve âlimlerle anılan önemli bir İslam beldesidir. Hadis kaynaklarımızda Yemen ve Yemenlilerle ilgili birçok rivâyete rastlamak mümkündür. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Yemen cihetini işaret ederek, "İmanın ve hikmetin Yemen'li olduğunu" belirttiği rivâyetler öne çıkmaktadır. Bunların birden çok sahâbiden geliyor olması ayrıca önemlidir. Özellikle Yemen'in ve Yemenlilerin günümüzdeki durumu, dikkatlerimizi bu rivâyetlere çekmiştir. Bu rivâyetlerin tespit ve delalet yönünden incelenmeleri doğru anlaşılmalara katkı sağlayacağı gibi farklı taraflara çekilmelerinin de önüne geçecektir. Zira genel anlamda rivâyetlerin sıhhat durumlarının göz ardı edilmesi veya bağlamlarından koparılarak yanlış anlamlar yüklenmesi günümüzün önemli hadis problemleri arasındaki yerini korumaktadır. Çalışmada Yemen'i ve Yemenlileri öven rivâyetler tespit ve delalet yönünden ele alınmış, bunların geçtiği kaynaklar tespit edildikten sonra sahâbî raviler esas alınarak sened ve metin tahlilleri yapılmıştır. Amaç bu rivâyetlerin doğru anlaşılmaları ve değerlendirilmelerine katkı sunmaktır. Temel hadis kaynakları başta olmak üzere birçok eserde yer aldıkları görülen bu övgülerin, Hz. Peygamber dönemindeki güzel huylu Yemenlilere yönelik söylendiği, sonraki insanlara teşmil etmenin isabetli olmayacağı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İman, Hikmet, Yemen, Rabî'a, Mudar.

Abstract

Recent adversities in the Islamic world aside, Yemen, maintains its place in the agenda with internal conflicts and the consequent hunger and misery. It is seen that this wound deepens every day. In fact, Yemen is an important Islamic Country, where great companions (sahabah) and religious scholars have emerged with their deep-rooted past. In our hadith sources, there are many narrations praising Yemen and Yemenis. In this context, it is mentioned that the Prophet pointed out the direction of Yemen and stated that faith was in this facet and that the faith and wisdom were Yemenis. It is also important that they come from multiple sahabah. Especially, the present situation of Yemen and Yemenis has brought our attention to these narrations. The examination of these narratives in terms of detection and evidence will contribute to their correct understanding and prevent them from being drawn to different parties. Because, in general terms, the ignorance of the reliability status of narratives, or misunderstanding them by taking them apart from their contexts remains one of the important hadith problems of today. In this study, the narrations praising Yemen and Yemenis are discussed in terms of detection and signification. After the sources in which these are found were determined, isnâd and text analyzes were made on the basis of the sahabah narrator. The aim is to contribute to the correct understanding and evaluation of these narrations.

Keywords: Hadith, Iman, Wisdom, Yemen, Rabia, Mudar.

Extended Summary

Many narratives of the Prophet praising Yemen and its people are found in our main hadith sources. In these narrations, it is reported that "faith is in the direction of Yemen", "faith and wisdom are Yemeni", "Yemenis are the most auspicious people on earth", and it is also stated that the Prophet also "prayed for abundance for Yemen and Damascus", and "will make a room for them in the kawthar basin". In our opinion, these compliments do not match with the civil war, poverty and starvation that Yemen experiences today. Therefore, this situation necessitates the evaluation of these narrations in terms of detection and understanding. Although one of these narrations studies has been conducted, there is no study that deals with all of them in integrity that was hence done. In the research, it was found that the narration states "faith and wisdom is in the direction Yemen" comes from thirteen sahabahs and two tabiis. The narration is in *Musnad* of Tayâlisî, *Muvatta* of Mâlik, *Jami*' of Ma'mer b.

Râşid, *Musannef* of Ibn Abi Shaybe, *Sahihs* of Bukhari and Muslim and many other sources. In the study, “sanad”s of Abu Masud Ukba b. ‘Amr and Abu Hurairah were reviewed and it was understood that the narration was authentic. Other “sanad”s have not been reviewed in order not to exceed the limit of the study. According to this, the Messenger of Allah (pbuh) pointed out to Yemen side and said: “Faith is here. Know that hardness and hard heartedness are among those who shout behind camels/camel owners. Soft characters belong to people who feed sheep. The head of the blasphemy is in the east. As a matter of fact, the Satan’s horn will come out of Rabia and Mudar. Both faith and wisdom are from Yemen.” These mentioned narrations from two tabiins are not authentic. In a narration from Abu Musâ al-Ash‘arî, the Prophet had said for the Ash‘ari’es of Yemen that “they are from me and I am from them”. In another narration by Imrân b. Husayn, in the same way Yemenis were praised. These two narrations are authentic and are included in the basic hadith sources such as Bukhari and Muslim. In a narration from Sevbân b. Bucdud, it was stated that the Prophet would open a special place for the Yemenis at the beginning of the Basin. This narrative is also found in many sources, including the *Sahih* of Muslim and the *Sunan* of Tirmidhi. Another narration that praises the people of Yemen is the one Jubayr b. Mut‘im transfers from his father. In this narration, in many sources, the Prophet says to the people of Yemen that “they are the best all over the world”. The sanad of this narration is hasen (fine). A narrative about our subject comes from Ibn Umar. Accordingly, the Prophet prayed for abundance for Damascus and Yemen. This narration located in the Bukhari and Muslim *Sahihs* and Ahmed Hanbal’s *Musnad*. This narration is authentic. As a result, it can be said that the narrations that praise Yemen and its people come from about twenty sahabahs. It can be said that the narrations do not have a problem in terms of authenticity except some tariqs. The texts of the narratives stand out that Yemenis have a soft and gentle heart, that faith and wisdom are in the direction of Yemen, and that Yemenis are good people. In the narration the east side, especially Rabi‘a and Mudar tribes are being vilified and it is stated that the head of the blasphemy and the horn of Satan will emerge from the east. It is also stated that the Prophet prayed for abundance for Damascus and Yemen and would make room for Yemenis at the beginning of the kevser basin. In our opinion, in these narratives, the characteristics of compassion and pity that were prominent in the Yemenis at that time were praised and therefore faith and wisdom had been attributed to them. As a matter of fact, it is known that the Messenger of Allah (pbuh) occasionally praises the sahabahs who come forward with certain qualifications. On the other hand, in the same period, the hardness and rigidity of the eastern people were sometimes expressed with obvious statements and sometimes it is expressed with inexplicit expressions such as profanity head and Satan’s horn. The Prophet is one of those who best understands and evaluates the nature of people. He realized that Damascus and Yemen would become important Islamic towns in the future and prayed for them. To keep the morality of the sahabah it is known that the Prophet had sometimes gave such glad tidings. However, in that period, the expected charity and abundance in Yemen and Damascus could shift to other towns by the change of time and conditions. Also, the danger perceived from the east could shift to different directions as the nature of the people changed. The Prophet’s gospel that a space will he make to Yemenis in day of resurrection at the beginning of the basin for progress should be understood for the Yemeni people who believed and supported him at that time. So, it can be said that the gospel is valid for everyone who performs the same good deeds. Because it is obvious that superiority is not with discretionary differences such as place, race, tribe and country. As a result, the satires and praises in the narratives are said to be specific to the people of that period. But their messages are for all people. In other words, good deeds deserve praise and bad deeds deserve criticism.

GİRİŞ

Günümüzde halen Zeydiliğin merkezi olan Yemen, iç çatışmalar ve bundan kaynaklı fakirlik ve yoksullukla gündemdedir.¹ Oysa kaynaklarda yer alan birçok rivâyette Yemen ve halkı övülmüştür. Rivâyetlere göre iman, hikmet, bereket ve merhamet merkezi olması gereken Yemen’de bugün dünyanın en büyük açlık krizi ve insanlık dramı yaşanmaktadır. Öyle ki yaklaşık 30 milyon olan nüfusundan yüzde 80’inin hayatta kalmak için acil yardım beklediği ifade edilmektedir.²

Yemen halkının acıklı durumu gündemdeki yerini korurken kimi araştırmacılar halen Yemen’in iman ve hikmet yurdu olduğunu savunmaktadır.³ Bu çelişkili durum Yemen ve halkını metheden rivâyetleri tahlil etmeyi gerektirmektedir. Daha önce konuyla ilgili bir tek rivâyeti ele alan çalışmalar yapılmışsa da farklı rivâyetleri bir arada değerlendiren bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu yönüyle çalışmamız diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

1. YEMEN VE HALKINI METHEDEN RİVAYETLERİN TESPİTİ

Yemen ve halkını metheden rivâyetler ilk dönemden itibaren hadis kaynaklarında yerini almıştır. Birçok sahâbiden gelen bu rivâyetlerde, “*İmanın Yemen cihe-tinde olduğu, iman ve hikmetin Yemenli olduğu,*” *Yemenlilerin yeryüzünün en hayırlı insanları olduğu*”, Hz. Peygamber’in “*Yemen ve Şâm için bereket duası yaptığı*” ve “*Havz-ı Kevser’inde Yemenliler için yer açacağı*” ifade edilmiştir.

1.1. İman ve Hikmeti Yemen’e İzâfe Eden Rivâyetlerin Kaynakları

İman ve hikmeti Yemen ve halkına nispet eden rivâyet, Mu‘âz b. Cebel (ö. 18/639), Abdullâh b. Mes‘ûd (ö. 32/652-53), ‘Ubâde b. Sâmî (ö. 34/654), Osmân b. ‘Affân (ö. 35/656), Ebû Mes‘ûd Ukbe b. ‘Amr (ö. 42/662 [?]), Ebû Hüreyre (ö.

¹ Yemen’in İslâmlaşma süreci hakkında bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân* (Beirut: Dârü’l-fikr, ts.), 5: 447 vd.; Ebü’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu’l-büldân* (Beirut: Müessesetü’l-mu‘âf, 1987/1407), 1: 92-103; İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, et-*Tabakât* (Beirut: Dâru sâdir, 1968), 1: 357-358; İbn Hacer el-Askalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethü’l-Bârî bi-şerhi Şerhu Şahîhi’l-Buhârî* (Beirut: Dârü’l-ma‘rife, 1379), 4: 92; Bedruddin el-Aynî, Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *‘Umdetü’l-kârî fi şerhi Şahîhi’l-Buhârî* (Beirut: Dârü İhyâi’t-turâsî’l-‘arâbî, ts.), 6: 191; Halil Kurt, “Yemen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 400-401; Cengiz Tomar, “Yemen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 406-412; Ayşe Esra Şahyar, “İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir’ Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* 10/1 (2012): 20-25; Mehmet Ali Büyükkara, “Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Hüsü Hareketi”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011): 115-152; Yusuf Gökâlîp-Fatih Yücel, “Zeydiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 328-338.

² Oku, düşün, uygula, “Yemen’deki insanlık dramı – Prof. Dr. Hayri Kırbasoğlu”, erişim: 15 Temmuz 2019, <https://kitapveinsan.com/yemendeki-insanlik-drami/>; Kaynak: AA, “Yemen halkının yüzde 80’i yardıma muhtaç”, erişim: 21 Eylül 2019, <https://www.trthaber.com/haber/dunya/yemen-halkinin-yuzde-80i-yardima-muhtac-401609.html>.

³ Mehmet Hayri Kırbasoğlu, “İman da Yemen’lidir Hikmet del”, erişim: 14 Temmuz 2019, <http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=334>.

58/678), Abdullah b. Amr b. el-Âs (ö.65/684), Abdullâh b. Abbâs (ö. 68/687-88), İbn Ömer (ö. 73/693), Câbir b. Abdullâh (ö. 78/697), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Ebû Kebşe el-Enmâri (ö. ?), ‘Amr b. ‘Abese (ö. ?) olmak üzere on üç sahâbî ve Abdullah b. Avf ed-Dımaşkî (ö. ?) ile Ravh b. Zinbâ‘ el-Cüzâmî‘ (ö. 84/703) isimlerindeki iki tâbiiden rivâyet edilmiştir. Rivâyet, Teyâlisî’nin *Müsned*’i, Mâlik’in *Muvatta*’sı, Ma‘mer b. Râşid’in *Câmi*’i, İbn Ebî Şeybe’nin *Musannefi*, Buhârî ve Müslim’in *Sahih*’leri ve daha birçok kaynakta yer almaktadır. Misal olarak Ebû Mes‘ûd Ukbe b. ‘Amr senediyle gelen rivâyet, Rabî‘ b. Habîb’in (ö. 180/796?) *Müsned*’i, Humeydî’nin (ö. 219/834) *Müsned*’i, İbn Ebî Şeybe’nin (ö. 235/849) *Musannefi*, Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *Müsned*’i ile Buhârî ve Müslim’in *Sahih*’lerinde yer almaktadır. Ebû Hüreyre’den (r.a.) gelen rivâyet, Ma‘mer b. Râşid’in (ö. 153/770) *Câmi*’i, İmam Mâlik’in (ö. 179/795) *Muvatta*’sı başta olmak üzere Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *Müsned*’i, Buhârî ve Müslim’in *Sahih*’leri ve Tirmizî’nin (ö. 279/892) *Sünen*’i gibi temel kaynaklarda yer almıştır. İbn Ömer, İbn Mes‘ûd’dan gelen rivâyet, Teyâlisî’nin (ö. 203/813) *Müsned*’ine daha sonra Ahmed b. Hanbel’in, Ebû Ya‘lâ’nın ve Bezzâr’ın *Müsned*’ine ve Taberânî’nin *Mu‘cem*’ine girmiştir. Abdullah b. Avf ed-Dımaşkî isnâdıyla gelen rivâyet İbn Ebî Şeybe’nin *Musannefi* ve Beyhâkî’nin *Şu‘abü’l-îmân*’ında yer almıştır.

1.2. İman ve Hikmeti Yemen’e İzâfe Eden Rivâyetlerin Sened Tenkidi

Hz. Peygamber’in Yemen cihetini işaret edip, “*İmân ve hikmet Yemenlidir*” dediğine dair rivâyet, yukarıda isimleri verilen on üç sahabîden gelmiştir.⁴ Süyûtî (ö. 911/1505) rivâyetin mütevâtir olduğunu iddia etmiş ve on bir sahâbî râvisinin ismini zikretmiştir.⁵ Ancak verdiği isimlerden ikisi sahâbî değildir. Ayrıca tevâtür için gerekli sayı üzerinde ittifak olmadığı gibi sadece tariklerin çokluğu tevâtür için yeterli değildir.⁶ Dolayısıyla rivâyetin mütevâtir olduğunu söylemek yerine meşhûr saymak daha isabetlidir. Bir rivâyetin meşhûr olması sahîh olduğu anlamına gelmediği için sened ve metin tenkidinin yapılması gerekmektedir.⁷ Bunun için öncelikle rivâyetin en erken kaynaklardaki isnâdları tahlil edilecektir. Bunlarda sıhhat

⁴ Kadir Demirci, iman ve hikmetin Yemenli olduğuna dair hadisin sekiz isnâdını, Ayşe Esra Şahyar iki tabiiyi de dâhil ederek on beş isnâdını vermiştir. Ancak isabetli olan on üç olduğudur. Bk. Kadir Demirci, “İman da Hikmet de Yemendedir” Hadisine Dair Bir İnceleme” *Dini Araştırmalar* 14/38 (Ocak - Haziran 2011): 98-99; Ayşe Esra Şahyar, “İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir” Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme”, 11.

⁵ Ebü’l-Fazl Celâlüddin es-Süyûtî, *Katfû’l-ezhâri’l-mütenâsire fi’l-ahbâri’l-mutevâtire* (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1985/1405), 44; Muhammed Abdülhay el-Kettâni, *Nazmü’l-mütenâsir mine’l-hadisi’l-mutevâtir* (Mısır: Dârü’l-kütübi’s-selefiyye, ty.), 43; Kadir Demirci yaptığı çalışmada bu hadisi nakleden sekiz sahâbîyi ve on yedi kaynağını tespit etmiştir. Bk. Kadir Demirci, “İman da Hikmet de Yemendedir” Hadisine Dair Bir İnceleme”, *Dini Araştırmalar* 14/38 (Ocak - Haziran 2011): 98-99.

⁶ İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni, *Nüzhetu’n-nazar fi tavzihi nühbeti’l-fiker* (Riyad: Matbaatü Sefir, 1422), 37.

⁷ Rivâyet üzerinde her ne kadar müstakil çalışma yapılmışsa da konu bütünlüğü açısından rivâyet üzerinde durmayı gerekli gördük. Bk. Kadir Demirci, “İman da Hikmet de Yemendedir” Hadisine Dair Bir İnceleme”, *Dini Araştırmalar* 14/38 (Ocak - Haziran 2011): 95-122.

problemi tespit edilmemesi durumunda çalışmanın sınırını aşmamak için diğer târiklerin tahliline gidilmeyecektir.⁸ Metin tahlili bilâhare yapılacaktır.

1.2.1. Ebû Mes'ûd 'Ukbe b. 'Amr'den (r.a.) Gelen Rivâyetler

Ebû Mes'ûd 'Ukbe b. 'Amr b. Sa'lebe el-Bedrî'den (ö. 42/662 [?])⁹ (r.a.) gelen rivâyet iki ayrı târikle gelmiş, birisinden Rabî' b. Habîb'in (ö. 180/796?) *Müsne'd*'ine, diğerinden Humeydî'nin *Müsne'd*'i ile Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerine girmiştir. Buna göre rivâyetin yer aldığı ve elimizde bulunan en eski kaynaklar Rabî' b. Habîb'in *Müsne'd*'i ile Humeydî'nin *Müsne'd*'idir. Şimdi bu iki târiki inceleyelim.

Birinci Tarîk: Rabî' b. Habîb'e ulaşan rivâyetin isnâdı, Resûlullâh → Ebû Mes'ûd → Câbir b. Zeyd → Ebû Ubeyde → Rabî' b. Habîb şeklindedir. Rivâyet an'ane sigalarla gelmiştir. Buna göre Resûlullah (s.a.s.) eliyle Yemen tarafını işaret ederek şöyle demiştir: “*Bilin ki iman buradadır. Fitne ve kalp katılığı ise develerin peşinde bağiranlardadır. Nitekim şeytanın iki boynuzu Rebîa ve Mudar'da çikacaktır.*”¹⁰

Ebû Mes'ûd el-Bedrî'den rivâyeti Câbir b. Zeyd almıştır. Câbir b. Zeyd (ö. 93/711), kaynaklarımızda sika ve fakîh bir râvî olarak tanıtılmıştır. Ancak hocaları arasında Ebû Mes'ûd el-Bedrî zikredilmediği gibi talebeleri arasında da Ebû Ubeyde sayılmamıştır.¹¹ Ayrıca Ebû Ubeyde (İbn Ebî Kerîme) (ö. 145?/762?) kaynaklarda mechûl ve müdellis bir râvî olarak tanıtılmıştır. Sadece Hz. Ali'den rivâyetlerinin olduğu, Câbir b. Zeyd'den semâ'ının ise olmadığı ifade edilmiştir.¹² Bu durumda Rabî' b. Habîb'e ulaşan rivâyetin senedinde mechûl ve müdellis râvî vardır. Buna ilaveten hoca-talebe ilişkisi de net değildir. Öyleyse bu târikin sahîh olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Şimdi ikinci târiki inceleyelim.

İkinci Tarîk: Ebû Mes'ûd 'Ukbe b. 'Amr'dan ikinci târik ile gelen rivâyetin yer aldığı ilk kaynak Humeydî'nin (ö. 219/834) *Müsne'd*'idir, onun isnâdı şu şekildedir: Resûlullâh → Ebû Mes'ûd el-Bedrî → Kays b. Ebî Hâzim el-Kûfi → İsmâ'il b. Ebî

⁸ 'Âli isnâd, burada en eski rivâyetler anlamında kullanılmıştır.

⁹ Ebû Mes'ûd 'Ukbe b. 'Amr el-Bedrî hakkında bilgi için bk. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-şahâbe*, thk. Âdil b. Yûsûf (Riyâd: Dârü'l-vatan, 1998), 4: 2147; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstifâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beirut: Dârü'l-cil, 1992), 1: 330; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beirut: Dârü'l-cil, 1412), 4: 524; İbnü'l-Esir el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe* (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994/1415), 5: 286; Mücteba Uğur, “Ebû Mes'ûd el-Bedrî”, 10: 187; Ahmet Önkâl, “Hazrec (Benî Hazrec)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 143-144.

¹⁰ Rebî' b. Habîb, Ebû Amr er-Rebî' b. Habîb b. Amr el-Ezdi el-Ferâhîdî el-Basrî, *el-Müsne'd* (Beirut: Dârü'l-hikme, 1415), 43.

¹¹ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beirut: Dârü İhyâit-turâsî'l-arabî, 1952), 2: 494; İbn Hibbân el-Büstî, *es-Sikât* (Beirut: Dârü'l-fîkr, 1975/1395), 4: 101; Mizzi, *Tehzibü'l-kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1980/1400), 4: 434.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir* (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986), 7: 193; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8: 193; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân* (Beirut: Müessesetü'l-e'lemî li'l-matbû'ât, 1986/1406), 6: 32; Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Mîzânü'l-î'tidâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beirut: Dârü'l-ma'rife, 1963), 4: 106; İbnü'l-Cevzî Ebû'l-Ferec el-Bagdâdî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkin* (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1406), 3: 118; Irâkî Ebû'l-Fazl Zeynüddîn el-İrâkî, *Tuhfetü't-tahşîl fi zikri ruvâti'l-merâsil* (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1999), 369.

Hâlid el-Kûfî → Süfyân b. Uyeyne → Humeydî. Buna göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Sıkıntı ve katı kalplilik Rebîa ve Mudar’dan olan bedevilerde, yani develerin peşinde bağırarlardır.”¹³

Kays b. Ebî Hâzim el-Kûfî (ö. 90?/708?), en üst derecede ta’dîl edilmiş sika bir râvîdir. Ebû Mes’ûd el-Bedrî dâhil olmak üzere birçok sahâbîden hadis almıştır. Birçok kişi de ondan hadis almıştır. Ancak ömrünün sonlarında hafızasını yitirdiği ve bunayıp abuk sabuk şeyler söylediği ifade edilmiştir. Bu nedenle Yahyâ b. Sa’îd, onu “münkerül’l-hadis” olarak tanıtmıştır.¹⁴ Rivâyeti ondan alan talebesi İsmâ’il (ö. 146/763), sika-sebt ve hâfız gibi ifadelerle en üst derecede ta’dîl edilmiştir. Hafızasının çok güçlü olduğu ayrıca belirtilmiştir.¹⁵ Nesâî tarafından tedlîs ile itham edildiği ifade edilmiş olsa da bu rivâyette semâ’ını açıkça belirttiği için tedlîs ihtimali kalmamaktadır.¹⁶ Rivâyeti İsmâ’il’den alan Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) tebeu’t-tâbiîn neslinin hadis âlimi, hâfızı, sika, fakîh, imam ve hüccet olanlarından’dır.¹⁷ Rivâyeti İsmâ’il’den almasında, lika ve mu’âsarât açısından bir problem görülmemektedir. Süfyân b. Uyeyne’den rivâyeti talebesi, hadis hafızı ve fakîhi Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî (ö. 219/834) almış ve *Müsned*’ine kaydetmiştir. Üçünün de rivâyeti semâen aldığı sigalardan anlaşılmaktadır.

Burada önemli olan husus medârü’l-ismâd olan râvî İsmâ’il b. Ebî Hâlid’in bu rivâyeti Kays b. Ebî Hâzim’in hangi döneminde aldığıdır. İhtilât yaşadığı dönemde almış ise rivâyet sahih olmaktan çıkacaktır. Bununla ilgili olarak ne yazık ki kaynaklarda her hangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Ayrıca Rebî’ b. Habîb’e ulaşan metnin, “Resûlullah (s.a.s.) eliyle Yemen tarafını işaret etti” kısmı bu tarîkte yer almaktadır. Dolayısıyla bu tarikle gelen rivâyete de ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. İsmâ’il’e mütâba’ât eden başka bir râvî veya hadisin bir şâhidi bulunmadıkça hadis zayıf sayılacaktır.

Diğer sahâbîlerden gelen rivâyetlere geçmeden önce İsmâ’il b. Ebî Halid’ten gelen diğer tarîklere de kısaca değinmekte fayda vardır. Rivâyet Ebû Üsâme tarîkiyle İbn Ebî Şeybe’nin (ö. 235/849) *Musannef*’ine, Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’ine ve İmam Müslim’e ulaşmıştır.¹⁸ Daha sonra Ebû Avâne’nin (ö. 316/929) *Müsned*’i¹⁹ ile

¹³ Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Kureşî el-Humeydî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Beyrut: Dârü’s-Sekâ, 1996), 1: 271.

¹⁴ Zehebî, *Siyerü a’lami’n-nübelâ*, 7: 220-221; Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî, *el-Muhtalîfîn* (Kâhire: Mektebetü’l-hâneci, 1996), 99 (37).

¹⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2: 174.

¹⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Tabakâtü’l-müdekkîsin*, thk. Âsım b. Abdullah (Ürdün: Mektebetü’l-menâr, ts.), 28.

¹⁷ Zehebî, *Siyerü a’lami’n-nübelâ*, 15: 478.

¹⁸ İbn Ebî Şeybe Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü ulümü’l-Kur’ân/Dâru Kurtuba, 2006/1427), 12: 182 (33100); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28: 298; Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi’u’s-şâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-arabi, ts.), “İmân”, 81.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37: 32.

Kudâî'nin (ö. 454/1062) *Müsned*'inde de tahrîc edilmiştir.²⁰ Bu kaynaklardaki metinler birbirine yakındır. Rivâyetlerde Humeydî'nin *Müsned*'inde yer alan metinden farklı olarak Allah Resûlü'nün (s.a.s.) eliyle Yemen tarafına işaret ettiği ve "*İman buradadır...*" dediği yer almaktadır. Bu ziyadenin makbul olup olmadığı Ebû Üsâme'nin cerh ve ta'dîl durumu ile ilgilidir. Zira rivâyetin tarîkinde değişen tek râvî odur. Ebû Üsâme (ö. 201/816) Kütüb-i Sitte râvilerinden biridir ve sika-sebt, hâfız ve hüccet gibi ifadelerle ta'dîl edilmiştir. Bununla birlikte zaman zaman tedlîste bulunduğu söylenmiştir.²¹ Bu rivâyette de semâ'ını açıkça belirtmediğinden, başka bir deyişle 'an (عن) ifadesiyle rivâyeti naklettiğinden ziyadeyi kabul etmemiz doğru olmayacaktır. Bu durumda diğer tarîklere de bakmamız gerekmektedir.

İsmâîl b. Ebî Hâlid tarîkiyle Ahmed b. Hanbel'e ve Buhârî'ye ulaşan tarîkte de Resulullah'ın (s.a.s.) eliyle Yemen tarafını işaret ettiğine dair aynı ziyade vardır.²² Ahmed b. Hanbel rivâyeti, hadiste emîrül-müminîn sayılan Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'dan,²³ Muhammed b. Ubeyd'den ve Yezîd b. Hârûn'dan almıştır. Bunların her üçü de rivâyeti İsmâîl b. Ebî Hâlid'ten almışlardır. Muhammed b. Ubeyd ile Yezîd b. Hârûn semâ'larını belirtmiş, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân ise belirtmemiştir. Bu durumda sika olmaları durumunda semâ'ı olanların naklettiği metin bizim için esas olacaktır. Muhammed b. 'Ubeyd (ö. 204/819) Kütüb-i sitte râvilerindedir ve hadis hafızıdır.²⁴ Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821) da hadis hafızıdır.²⁵ Öyleyse Ebû Mes'ûd el-Bedrî'den (r.a.) gelen tarîkler arasında bu iki hadis hafızıyla Ahmed b. Hanbel'e ve Buhârî'ye ulaşan metin kanaatimizce en sahih metindir. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) eliyle Yemen tarafına işaret ettiği ziyadesi de bu durumda makbuldür. Rivâyet *Sahîh-i Buhârî*'de dört yerde geçmektedir. Buna göre, "Resûlullah (s.a.s.) Yemen tarafına eliyle işaret ederek şöyle demiştir: "*İman buradadır. Bilin ki sertlik ve katı kalplilik ise bağırarlarda yani deve sahiplerindedir. Öyle ki şeytanın karn'ı Rabî'a ve Mudar'da çıkacaktır.*"²⁶ Muhammed (b. 'Ubeyd), ("*deve sahiplerindedir*" yerine) "*develerin arkasında (bağırarlardadır)*"²⁷ dedi. Böylece Ebû Mesûd senediyle gelen ve birçok kaynakta yer alan rivâyetin sahih olduğu,²⁸ Allah

²⁰ Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyîni, *el-Müsned* (Beirut: Dârü'l-ma'rife, ts.), 1: 61; Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb* (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1986/1407), 1: 129.

²¹ Zehebi, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 17: 285 (76).

²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-risâle 2001), 28: 298; 37: 32; Ahmed b. Hanbel, *Fađâilu's-şahâbe*, thk. Vasiyyullâh Muhammed Abbâs (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1983), 2: 862, (1608).

²³ Zehebi, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 17: 185 (53).

²⁴ Zehebi, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 17: 461 (163).

²⁵ Zehebi, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 17: 371 (118).

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28: 298.

²⁷ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh* (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Bedü'l-halk", 15.

²⁸ Kays b. Hazm'ın yukarıda işaret edilen durumundan dolayı rivâyet hasen kabul edilse de diğer sahâbilerden gelen sahih rivâyetler dikkate alınarak sahih li gayrihi kabul edilebilir.

Resûlü'nün (s.a.s.) eliyle Yemen tarafına işaret ettiğine dair kısım bazı kaynaklarda yer almasa da semâ'larını izhâr eden sikâ râvîler tarîkiyle geldiği için bunun da makbul olduğu söylenebilir.

1.2.2. Ebû Hüreyre'den (r.a.) Gelen Rivâyetler

İman ve hikmetin Yemenli olduğuna dair rivâyet en çok Ebû Hüreyre (r.a.) isnâdıyla gelmiştir. Sadece Buhârî ve Müslim'de yirmi tarîki tespit edilmiştir. Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri yanında Ma'mer b. Râşid'in *Câmi*'i, Mâlik'in *Muvatta*'sı, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i²⁹ ve Tirmizî'nin *Sünen*'i³⁰ gibi temel kaynaklarda da yer almıştır.³¹ Ebû Hüreyre'den sonra rivâyet meşhur seviyesine çıkmış ve giderek tarîkleri artmıştır. Buna göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Size Yemenliler geldi. Onlar, kalpleri en yumuşak ve yürekleri en nazik insanlardır. İman Yemenli, hikmet Yemen'lidir. Küfrün başı ise doğu cihetindedir.*”³² Metinlerde ravî tasarruflarından kaynaklanan kısmî farklılıklar göze çarpmaktadır. Rivâyet özel çalışmalara konu olduğundan araştırmacının yer vermediği ilk kaynaklardan ikisinin sened ve metinlerini vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *Câmi*'i ile İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta*'sında yer alan senedleri şöyledir:

1. Resûlullâh (s.a.s.) → Ebû Hüreyre (r.a.) → Sa'îd b. el-el-Müseyyeb → İbn Şihâb ez-Zührî → Ma'mer b. Râşid, *Câmi*³³

2. Resûlullâh (s.a.s.) → Ebû Hüreyre (r.a.) → A'rac → Ebu'z-Zinâd → İmâm Mâlik, *Muvatta*³⁴

Ma'mer b. Râşid'e ulaşan senedde, rivâyeti Ebû Hüreyre'den tabiûnun büyüklelerinden damadı Sa'îd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) almış, ondan da İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) almıştır. Diğer tarîkte ise rivâyeti Ebû Hüreyre'den tâbiûnden talebesi sika râvî A'rac (Sâbit b. İyâd) (ö. 111?/730?) almış,³⁵ ondan da imam hâfız Ebu'z-Zinâd (ö. 130/748)³⁶ almıştır. Ondandır rivâyet İmâm Mâlik'e (ö. 179/795) ulaşmıştır. Bu durumda iki isnatta da sıhhat açısından bir problem görülmemektedir.

²⁹ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12: 474; 13: 90; 14: 440; 14: 506; 15: 163, 241, 303, 551-552; 16: 196, 341, 576-77.

³⁰ Bk. Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1962/1382), “Fiten” 61.

³¹ Bk. Humeydî, *el-Müsned*, 2: 236; İbn Hibbân Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Şahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân*, thk. Şu'ayb el-Arneût (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1993/1414), 13: 8.

³² Buhârî, “Meğâzî”, 70; Müslim, “İmân”, 90; İbn Ebî Şeybe, *Muşannef*, 12: 182.

³³ Ma'mer b. Râşid, *Câmi*' (Musannef'in Sonunda) (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 11: 52 (19885).

³⁴ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Yemenî, *el-Muvafta* (Mısır: Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî, ts.), 2: 970 (1743).

³⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-tehziib*, thk. Muhammed Avvâme (Süriye: Dâru'r-raşid, 1986/1406), 132.

³⁶ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 9: 338 (1350).

Tespitte bütünlük gereği Ebû Mes‘ûd’tan gelen rivâyetler Ebû Hüreyre’den gelen rivâyetlerle birlikte düşünüldüğünde şöyle bir metin önümüze çıkmaktadır:³⁷ Resûlullah (s.a.s.) Yemen tarafına eliyle işaret ederek şöyle buyurdu:

“İman buradadır. Bilin ki sertlik ve katı kalplilik develerin arkasında bağırarlarda/deve sahiplerindedir. Yumuşak huyluluk ise koyun besleyenlerdedir. Küfrün başı doğudadır. Öyle ki şeytanın boynuzu Rabî‘a ve Mudar’da çıkacaktır. İman da Yemen’lidir, hikmet de.”

Böylece rivâyetin merfû olan isnâdının sahîh olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmanın sınırını aşmamak için diğer isnâdlar tahlil edilmeyecektir.³⁸ Ancak mevkûf gelen rivâyetlerin tahlil edilmesinde fayda vardır.

1.2.3. Abdullah b. Avf ed-Dimeşki ile Ravh b. Zinbâ‘ el-Cüzâmî’den Gelen Rivâyetler

“İmanın Yemenli olduğu” rivâyeti Abdullah b. Avf ed-Dimeşki (ö. ?) ile Ravh b. Zinbâ‘ el-Cüzâmî (ö. 84/703) isimli iki tabîiden de gelmiştir.³⁹ Yukarıda işaret edildiği gibi Suyûtî, rivâyeti mütevâtir addederken sahâbî râviler arasında bu iki tabîiyi de saymıştır ki bu bir hatadır.

Abdullah b. Avf ed-Dimeşki’den gelen rivâyet, İbn Ebî Şeybe’nin *Musannef*’inde iki yerde geçmektedir. Rivâyetin tarihlerinden biri mevkûf, biri mürseldir. Mevkûf rivâyette Abdullah b. Avf, “İman Yemenli’dir” demektedir,⁴⁰ Merfû rivâyette ise buna ilâveten, “İman Yemenli’dir, Hades (حَدَس) ve (جَدَام) Cüzâmdadır.”⁴¹ denilerek iman vasfı Yemen’li iki kabileyeye izafe edilmektedir. Mevkûf olanın senedinde tedlîs ve ihtilâl yapmakla bilinen Ebû İshâk (ö. 127/744) yer almaktadır.⁴² Abdullah b. Avf ed-Dimeşki’nin hadis aldığı kimseler arasında Kâ‘bu’l-Ahbâr’ın (ö. 32/652-53 [?]) da zikredilmiş olması⁴³ mürsellerine ihtiyatlı yaklaşmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla rivâyetin Abdullah b. Avf ed-Dimeşki’den gelen hiçbir metni sahih değildir.

Ravh b. Zinbâ‘ el-Cüzâmî’den gelen rivâyet İbn Asâkir’in (ö. 571/1176) *Târihu Medîneti Dimaşk*’ında yer almaktadır ve metni şöyledir: “Cüzâm dağlarına kadar İman Yemenlidir, Allah Cüzâm’ı bereketli kılsın.”⁴⁴ Zehebî (ö. 748/1348) Müslim’in,

³⁷ Tespitte bütünlük hakkında detaylı bilgi için bk. Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Yaklaşım* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 115-255, bu yaklaşımda sadece delil olmaya elverişli rivâyetler dikkate alınmaktadır. Her türlü rivâyetin dikkate alınması gerektiğini savunan yaklaşım için bk. Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018).

³⁸ Diğer sahâbilerden gelen isnâdların tahlili ve geniş bilgi için sadece bu rivâyeti ele alan ve ismi daha önce verilen çalışmalara müracaat edilebilir.

³⁹ Ebû’l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Ma’rifetü’s-sikât* (Medine: Mektebetü’l-dâr, 1985/1405), 2: 48; Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-şahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf (Riyâd: Dârü’l-vatan, 1998), 3: 1740, 2: 1111; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 5: 203, 2: 505 (2715); İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-gâbe*, 3: 355 (3110); 2: 295 (1711).

⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6: 407 (32439).

⁴¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6: 407 (32437).

⁴² Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, 9: 482; Süyûtî, *Esmâü’l-müdellesin*, thk. Mahmûd Muhammed (Beyrut: Dârü’l-cil, ts.), 77 (41)

⁴³ İbn Hacer, *el-İşâbe*, 5: 203.

⁴⁴ İbn Asâkir Ebû Muhammed Bahâüddîn, *Târihu Medîneti Dimaşk* (Beyrut: Dârü’fikir, 1995), 18: 240.

Ravh b. Zinbâ'ı sâhâbî sayarak hataya düştüğünü belirttikten sonra “sadûk” bir râvî olduğunu, Kütüb-i Sitte’de rivâyetlerinin bulunmadığını ve rivâyetlerinin oldukça az olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵ Dolayısıyla rivâyet, bu isnâdla mürseldir ve sahih değildir.

1.3. Yemenlilerle İlgili Sahâbilerden Gelen Diğer Rivâyetler

“İman ve Hikmet Yemenlidir” hadisi dışında Ebû Mûsâ el-Eş’arî (ö. 42/662-63), İmrân b. Husayn (ö. 52/672), Sevbân b. Bücdüd (ö. 54/673), Cübeyr b. Mu’im (ö. 59/678) ve İbn Ömer’den (ö. 73/692) Yemenlileri öven değişik rivâyetler gelmiştir. Bunların tek tek sened tenkidlerini yapmak çalışmamızın sınırını aşacağından sadece kaynakları ve sıhhat durumları belirtilecektir.

Ebû Musâ el-Eş’arî’den (r.a.) gelen rivâyette Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Eş’arîlerin gazvede veya Medine’de erzakları azalınca, yanlarında ne varsa bir elbisede toplarlar sonra da bir kapla eşit bir şekilde aralarında bölüşürler. Onlar benden, ben de onlardanım.”⁴⁶ *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh’i Müslim*’de yer alan bu rivâyet müttefakun ‘aleyhtir ve sıhhatinde bir problem görülmemektedir. Ebû Mûsâ el-Eş’arî’den gelen ve müttefakun ‘aleyh olan başka bir rivâyette ise Hz. Peygamber, Eş’arîlerin gece hoş bir sesle Kur’ân okuyuşlarını takdir etmiştir.⁴⁷

İmrân b. Husayn’dan (r.a.) gelen rivâyette Temimoğullarının kabul etmediği Hz. Peygamber’in müjdesini, Yemenlilerin kabul ettiği ifade edilmiştir. *Sahîh-i Buhârî*’nin birçok yerinde geçen rivâyette İmrân b. Husayn şöyle demektedir:

“Devemi mescidin kapısında bağladıktan sonra Resûlullah’ın (s.a.s.) huzuruna girdim. Yanına Temimoğullarından bazı insanlar geldi. Hz. Peygamber onlara, ‘(Ahirette alacağınız mükâfat ile) sevinin’ buyurdu. Onlar, ‘Bizi sevindirdin, şimdi bize mal/ganimet ver’ dedi. Bunu iki defa tekrarladıklarında Resûlullah’ın (s.a.s.) yüzü değişti (üzüldü). Daha sonra Yemenli bazı insanlar geldi. Allah Resûlü (s.a.s.) onlara da, ‘Verilen müjdeyi kabul edin. Zira Temimoğulları kabul etmedi.’ dedi. Yemenliler, ‘Ey Allah’ın Resûlü! Biz kabul ettik.’ dediler...”⁴⁸

Gelen Yemenlilerin Ebû Mûsâ el-Eş’arî’nin (ö. 42/662-63) de aralarında olduğu Eş’arîler olduğu Buhârî’nin koyduğu bâb başlığından ve başka rivâyetlerden anlaşılmaktadır.⁴⁹ Bu rivâyetin de isnâdında sıhhat açısından bir problem tespit edilmemiştir.

Sevbân b. Bücdüd’ten (r.a.) gelen rivâyet Müslim’in *Sahîh’i* ve Tirmizî’nin *Sünen’i* başta olmak üzere Ahmed b. Hanbel’in, Ebû Ya’lâ’nın ve Bezzâr’ın *Müsned*’leri ile İbn Ebî Şeybe’nin *Muşannefi* ve Hâkim’in *Müstedrek*’inde yer almaktadır. Buna göre Allah Resûlü (s.a.s.): “(Suyundan içsinler diye) Yemenliler için

⁴⁵ Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, 7: 280.

⁴⁶ Buhârî, “Şerike”, 1; Müslim, “Fedâil”, 167.

⁴⁷ Buhârî, “Meğâzi”, 36; Müslim, “Fedâil”, 166.

⁴⁸ Buhârî, “Bedü’l-vahy”, 1 (3018, 3019), “Meğâzi”, 64 (4107), 70 (4125), “Tevhid”, 22 (6982).

⁴⁹ Buhârî, “Meğâzi”, 70 (4125); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19: 83.

*havzımın başında insanları asamla durdururum (onlara yer açarım)...*⁵⁰ demiştir. Bu rivâyetin de isnâdı sahihtir.

Yemenlileri metheden diğer bir rivâyeti Cübeyr b. Mut'im (r.a.), babasından aktarmaktadır. Teyâlisî'nin, Ahmed b. Hanbel'in, Ebû Ya'lâ'nın ve Bezzâr'in *Müsned*'leri ile Taberânî'nin *Mu'cem*'inde yer alan rivâyette Cübeyr b. Mut'im şöyle demektedir: Babamla beraber Mekke yolunda yürürken Resûlullah (s.a.s.) bize şöyle buyurdu:

"Yemen ehli bulut gibi üzerinize doğacak. Onlar yeryüzündekilerin en hayırlılarıdır." Ensar'dan biri, "Ey Allah'ın Resûlü! Biz hariç öyle değil mi?" dedi. Allah Resûlü (s.a.s.) sustu ve bir şey demedi. O kişi tekrar, "Ey Allah'ın Resûlü! Biz hariç öyle değil mi?" dedi. Yine Allah Resûlü (s.a.s.) sustu ve bir şey demedi. Tekrar o kişi, "Ey Allah'ın Resûlü! Biz hariç öyle değil mi?" deyince üçüncüsünde Allah Resûlü (s.a.s.) kısık bir sesle, "Siz hariç." buyurdu.⁵¹

Şu'ayb el-Arneût rivâyetin isnâdının hasen olduğunu ifade etmiştir.⁵²

İbn Ömer'den gelen bir rivâyete ise Hz. Peygamber Şam ve Yemen için bereket duası yapmıştır. Rivâyet Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almaktadır. Buna göre Resûlullah (s.a.s.): *"Allah'im! Şam'ımızda bize bereket ver/bereketli kıl. Allah'im! Yemen'imizde bize bereket ver/bereketli kıl,"* diye dua etmiştir. Sahâbîler, *"Ey Allah'ın Resûlü! Necid'imize de!"* dediler. Resûlullah (s.a.s.), *"Allah'im! Şam'ımızda bize bereket ver/bereketli kıl. Allah'im! Yemen'imizde bize bereket ver/bereketli kıl,"* dedi. Tekrar sahâbîler, *"Ey Allah'ın Resûlü Necid'imize de!"* dediler. Öyle zannediyorum ki üçüncü seferde Allah Resûlü (s.a.s.), *"Burada sarsıntılar, fitneler olacak, şeytanın boynuzu da oradan çıkacaktır,"* buyurdu.⁵³ Rivâyetin isnâdı Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahihtir.

Görüldüğü gibi Yemen ve halkını metheden rivâyetler birbirini destekler mahiyettedir. Bazı tarîkler problemlî görülse de genel anlamda isnâdlarında sıhhat açısından problem görülmemektedir.

2. RİVÂYETLERİN METİN TAHLİLİ

Rivâyetlerde Yemenlilerin bazı vasıfları methedilmiş, bunun karşısında doğu cihetinin ve özelde Rabî'a ve Mudar kabilelerindeki bazı vasıfları yerilmiştir. Ayrıca küfrün başının doğuda olduğu, şeytan boynuzunun⁵⁴ bu taraftan/Rabî'a ve Mudar'dan çıkacağı ifade edilmiştir. Hz. Peygamber'in Şam ve Yemen için bereket duasında bulunduğu, kevser havzı başında Yemenlilere yer açacağı belirtilmiştir.

⁵⁰ Müslim, "Fedâil", 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37: 106; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyeri, *el-Muşannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 11: 406; İbn Ebî 'Âsım Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî, *Kitâbü's-Sünne* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1993), 2: 325-26.

⁵¹ Teyâlisî, *el-Müsned*, 2: 254; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 27: 335; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 13: 327; Bezzâr, *el-Müsned*, 8: 352; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 12: 183.

⁵² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 27: 335 (İlgili hadisin dipnotuna bakınız).

⁵³ Buhârî, "İstiskâ", 26; "Fiten", 16; Müslim, "Fiten", 45; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8: 307.

⁵⁴ Bu ifadenin ne anlama geldiği ve bununla ne kastedildiği ileride üzerinde durulacaktır.

Şimdi bu rivâyetlerde yer alan konuları tahlil etmeye çalışalım.

2.1. Yemenlilerin Methedilen Vasfı: Merhamet

Hız. Peygamber, Yemenlilerin yeryüzündeki insanların en iyileri (merhametlileri) olduklarını vurgulamıştır. Ensar’dan bir kişinin ısrarla “biz hariç” itirazına kısık bir sesle “siz hariç” diyerek Yemen ehlindeki bu vasfın ne kadar övgüye değer olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Malum olduğu üzere merhamet vasfı, Hız. Peygamber’in (s.a.s.) Kur’ân’da övülen ve resûl olarak gönderilmesinin arkasındaki temel sebeplerden birisidir.⁵⁵

Enes b. Mâlik (r.a.) Yemenlilerin Medine’ye gelişlerini anlatırken, musafahayı (tokalaşma/el sıkma) Medine’ye ilk getirenlerin onlar olduğunu söylemiştir.⁵⁶ Hız. Ebû Bekir (r.a.) döneminde Yemenliler Medine’ye gelmiş, Kur’ân dinlediklerinde ağlamaya başlamışlardır. Bunu gören Hız. Ebû Bekir, “İşte biz böyle idik, sonra kalpler katılaştı.” demiştir.⁵⁷ İbn Ömer (r.a.), Yemenli bir grup insanı hac ederken gördüğünde, ashaba en çok benzeyenleri görmek isteyenlerin onlara bakmasını tavsiye etmiş,⁵⁸ onlardaki Peygamber’e benzeme azmine dikkat çekmiştir. İman ve hikmetin Yemenlilere nispet edilmesi de kanaatimizce onlardaki bu merhamet vasfı gereğidir. Nitekim Allah Resûlü’nün (s.a.s.) belirli iyi vasıflarda öne çıkan sahâbileri zaman zaman, en hayırlı/en üstün gibi ifadelerle övdüğü malumdur. Hadis kaynaklarındaki Fadâilü’s-Sahâbe, Menâkıb bölümleri bu bağlamdaki rivâyetlerle doludur.

Diğer taraftan Allah Resûlü (s.a.s.), o dönemde doğu ehlindeki sertlik ve katılığı, bazen açık ifadelerle⁵⁹ bazen de “küfrün başı doğu cihetindedir,”⁶⁰ “Şeytan boynuzu doğudan çıkacaktır” gibi kapalı ifadelerle yermiştir.⁶¹ Bu övme ve yerme şekli Kur’ân’da rastladığımız bir yöntemdir. Misal olarak Kubâlîlar, “tathîr”⁶² özelliklerinden dolayı Kur’ân’da övülmüşlerdir.⁶³

Dolayısıyla Hız. Peygamber’in kabile veya gruplar hakkındaki övme veya yermelerini, dönemin insanları ve amelleri bağlamında anlamak gerekmektedir. Bunları geçmiş ve gelen/gelecek insanları kapsayacak şekilde almak zorlama olacaktır. Misal olarak “İbn Cüreyc, Kâbe’yi ilk örten kişinin Yemenli Tubba’ olduğu haberinin

⁵⁵ el-Enbiyâ 21/107.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-arabî, ts.), “Edeb”, 154; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19: 83, 20: 433,

⁵⁷ İbn Battâl Ebû’l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekri el-Kurtubî, *Şerhu Şahîhi’l-Buhârî* (Riyâd: Mektebetü’r-rüşd, 2003), 10: 281.

⁵⁸ Ebû’t-Tayyib Muhammed Şemsü’l-Hak b. Emir Ali ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-ma’bûd* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1415), 11: 135.

⁵⁹ Humeydi, *el-Müsned*, 2: 452 (1049); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15: 303.

⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 12: 182; Müslim, “İmân”, 90.

⁶¹ Rivâyetleri bir arada görmek için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 12: 182-184.

⁶² Tathîr, maddi temizlik anlamına geldiği gibi, Allah rızasını kazanmak için kötü huylardan ve günahlardan arınma anlamına da gelmektedir. Bk. Beyzavî, Nâsirüddîn Ebû Said Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil ve esrârü’t-te’vil* (Beyrut: Dâru’l-ihyâi’t-turâsi’l-arabî, 1418), 3: 98.

⁶³ Bk. et-Tevbe 9/108.

kendilerine ulaştığını⁶⁴ ifade ederek hadislerin kapsamını çok eskilere kadar götürmüştür. Ancak İbn Hacer'in de (ö. 852/1449) ifade ettiği gibi⁶⁵ bu yaklaşım isabetli değildir. İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) ise sonradan gelen Yemenli âlimleri de hadisin kapsamına dâhil etmiştir.⁶⁶ Bir kısım araştırmacı ise Yemen'in bazı yönleriyle, halen "hikmet yurdu" olmaya devam ettiğini iddia etmiştir.⁶⁷ Günümüzdeki Yemen halkının bazı olumlu ve ayırıcı vasıflarına dikkat çekip böyle bir çıkarımda bulunmak bir açıdan doğru görülse de hadisi tüm Yemenlilere genellemek isabetli görülmemektedir. Zira iman ve hikmette ölçü mekân, şahıs veya toplumlar değil imânî vasıflardır.⁶⁸

2.2. Küfrün Başı / Şeytan Karn'ı / Kibir ve Böbürlenme

"Küfrün başının doğu cihetinde olduğu"⁶⁹ ve "Şeytanın Karnı'nın/boynuzunun bu cihetten çıkacağı"⁷⁰ hadislerini, ilk etapta o dönemde sahrada yaşayan bedevilerdeki ve özellikle cahiliye döneminde birlikte hareket eden Rabî'a ve Mudar kabilelerindeki katılık ve sertliğe bir işaret olarak anlamak gerekir.⁷¹ Bu ifadelerle özellikle bedevî alışkanlıklarına ve kabile asabiyetine sıkıca bağlı olan kesimler kast edilmiştir.⁷² Zira bu bedevilik ve asabiyet, Hz. Peygamber'den sonra da uzun süre devam etmiştir.⁷³ Kur'ân-ı Kerim'de de bedevilerin küfürdeki bu sert yapılarına dikkat çekilmiş,⁷⁴ bu vasıfta olamayanlar ise kapsam dışı bırakılmıştır.⁷⁵ Nitekim Hz. Peygamber'in Temimoğullarının etik olmayan hareketini görünce üzüldüğü,⁷⁶ iyi hareketlerini gördüğünde ise övdüğü anlaşılmaktadır.⁷⁷ Dolayısıyla bu tür yerme ve övmeleri öncelikle kabile ve şahısların amelleri ve vasıfları bağlamında anlamak gerekir. Ancak bu anlama farklı anlamalara engel değildir. Nitekim "küfrün başı" ve "şeytanın boynuzu (قرن الشيطان)" ifadelerine başka anlamlar da verilmiştir.

⁶⁴ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 5: 89.

⁶⁵ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 3: 458.

⁶⁶ İbn Receb el-Hanbelî Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî, *Câmi'ü'l-ülûmi ve'l-hikem* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1408), 95.

⁶⁷ Mehmet Hayri Kırbasoğlu, "İman da Yemen'lidir Hikmet de!", erişim: 14 Temmuz 2019, <http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=334>.

⁶⁸ Bk. el-Asr 103/1-3.

⁶⁹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 11: 52 (19885).

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsnef*, 8: 373; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 17: 323; Müslim, "Kitâbü'l-Fiten", 48.

⁷¹ Buhârî, "Bedü'l-halk", 15; "Meğâzi", 70; "Talâk", 73; Müslim, "İmân", 81; İrfan Aycan, "Rebia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 498-499.

⁷² İslâm'dan önce ve İslâm döneminde Rabî'a ve Mudar kabilelerinin başlıca özellikleri hakkında geniş bilgi için bk. Şahyar, "İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir" Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme", 20-25.

⁷³ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Mudar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 358-359.

⁷⁴ Ayetin meali şöyledir: "Bedeviler inkârcılık ve ikiyüzlülükte daha ileridedirler; Allah'ın resulüne indirdiklerinin sınırlarını tanımamaya daha yatkındırlar. Allah her şeyi bilmekte ve hikmetle yönetmektedir." (et-Tevbe, 9/97).

⁷⁵ Bk. et-Tevbe 9/99.

⁷⁶ Yukarıda geçen ilgili rivâyete bakılabilir.

⁷⁷ Buhârî, "İtk", 13; "Meğâzi", 64.

“Karn” ifadesi “boynuz” anlamına geldiği gibi “kuşak, tabaka ve nesil” anlamına da gelmektedir.⁷⁸ Dolayısıyla قرن الشيطان ifadesini “Şeytanın boynuzu” veya “nesli” şeklinde tercüme etmek mümkündür. Buna göre ifadeden, kötülük için çalışan grupları anlamak isabetli olduğu gibi bunu bir temsîlî anlatıma yormak da mümkündür.⁷⁹ Buna göre maksat şeytanın daha aktif hale gelmesidir. Küfrün başı ile de sözü edilen kötü grupların/nesillerin ileri gelenlerinin kastedildiği kanaatindeyiz. Nitekim küfür, kötülük ve fitne işlerinde ismi öne çıkan kişi/ler veya yer/ler için “küfrün, fitnenin veya kötülüğün başı” gibi ifadeler sıkça kullanılmaktadır. Buhârî’nin rivâyeti zikrettiği kitâb isimlerine -Kitâbü’l-fiten ve Kitâbü’l-istikâ- baktığında onun bu ifadelerden ümmeti etkileyen fitneleri ve kıtlığı anladığını çikarsayabiliriz.

Aslında hadislere gâi yaklaşıldığında bütün bu anlamların isabetli olduğu anlaşılacaktır. İsaletli olmayan, böylesi rivâyetleri literâl anlamaktır.⁸⁰ Hicaz ve çevresindeki bölgelerde yaşayan insanların tabiatlarını en iyi bilen biri olarak Allah Resûlü (s.a.s.), bir peygamber ve devlet başkanı sıfatıyla inananları doğu yönünden gelecek (Irak/Necid)⁸¹ tehlikelere karşı bu hadisleriyle uyarmıştır.⁸² Nitekim sonraki dönemlerde birçok fitne tohumunun bu cihetinden çıktığı malumdur.⁸³ Yönler değişse de tehlikeler her zaman için vardır. Önemli olan tehlikelerin geleceği yönleri doğru tespit edip bunlara karşı her zaman uyanık ve tedbirli olmaktır.

2.3. Yemen ve Şam İçin Bereket Duası Yapılması

Hadiste geçen في شامنا ويمنا ifadesinden Şam ve Yemen mevkilerinin kastedildiği kanaatindeyiz.⁸⁴ Allah Resûlü (s.a.s.), henüz Müslüman olmamış fakat İslam tohumlarının yeşermeye başladığı bu iki bölge için bereket duasında bulunmuştur.⁸⁵ Bu dua, ileride buraların İslam’la şereflenip emniyetli yerler olacağına işaret sayıl-

⁷⁸ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütüh (Fettüh) b. Abdillâh el-Humeydî, *Tefsîru garîbi mâ fi’s-sahîhayn el-Buhârî ve Muslim* (Kahire: Mektebetü’s-sünne, 1995/1415), 71.

⁷⁹ İbnü’l-Mülakkın Ebû Hafs Sirâcüddin, *et-Tavdîh li şerhi’l-Câmi’i’s-sahîh* (Dımaşk: Dârü’n-Nevâdir, 2008/1429), 32: 356-357; Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, 7: 59; Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh*, 9: 4038.

⁸⁰ Gâi Yaklaşım: Sadece lafzın zahiri anlamıyla yetinmeyip Hz. Peygamber’in o hadisi irâd buyururken hangi amaçla/gaye ile söylediğini dakkate almaktır. Sadece lafzın zahiri anlamıyla yetinmek ise literal yaklaşımdır. Gâi Yaklaşım’ın gerekliliği ve literal yaklaşımın sakıncaları için bk. Abdurrahman Ece, *Hadislerle Gâi Yaklaşım* (İstanbul: Nida Yayınları, 2019).

⁸¹ Necid, Hicaz’ın doğusundan Irak’a kadar uzanan yerlere verilen isimdir. Ancak rivâyetlerde geçen Necid’ten maksadın Irak ve çevresi olduğu söylenmiştir. Bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh* (Beyrut: Dârü’l-fıkr, 2002), 9: 4038; Kastallâni, Ebû’l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallâni, *İrşâdü’s-Sâri* (Mısır: Matbaatü’l-kübâ el-Emiriyye, 1323), 10: 189; Hatîb et-Tebrîzî, *Mişkâtü’l-Mesâbih*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbâni (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmi, 1985), 3: 662.

⁸² İbn Battâl, *Şerhu Şahihi’l-Buhârî*, 10: 44.

⁸³ İbn Battâl, *Şerhu Şahihi’l-Buhârî*, 10: 44.

⁸⁴ Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, 7: 59; Hz. Peygamber’in doğduğu yer olan Mekke’nin Yemen’den sayıldığı, ikamet ve vefat ettiği yer olan Medine’nin ise Şam’dan sayıldığı için bu iki yere dua ettiğini söyleyenler olmuştur. Bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh*, 9: 4038; Tibî, *Şerhü’l-‘Tîbi ‘alâ Mişkâtü’l-meşâbih*, thk. Abdulhamid Hindâvi (Riyâd: Mektebetü Nezar, 1997/1417), 12: 3958.

⁸⁵ Buhârî, “İstiskâ”, 26; “Fiten”, 16.

mıştır. Nitekim öyle de olmuştur.⁸⁶ Hz. Peygamber'in sahâbenin moralini zirvede tutmak için zaman zaman ileriye dönük böyle müjdelere verdiği bilinmektedir. Mîsal olarak Mekke döneminin işkence yıllarında Habbâb b. Eret'e (r.a.) söylediği, "Öyle bir zaman gelecek ki bineğine binen biri, Allah'tan başka bir şeyden korkmadan ve koyununa saldıracak kurtlar dışında hiçbir şeyden endişe etmeden San'a'da Hadramevt'e kadar gidecektir..."⁸⁷ sözünü ve hendekler kazılırken ashâbına, Şam, İran ve Yemen gibi yerlerin fethedileceğini söylediğine dair rivâyetleri⁸⁸ bu bağlamda anlayabiliriz. Kur'an'da da Mekke fethedilmeden önce müjdesinin verilmiş olması, insanların bölük bölük İslam'a gireceklerinin bildirilmesi kanaatimizce hep bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Alî el-Kârî'ye göre Şam ve Yemen için bereket duası yapılmasının bir diğer sebebi de Medine erzağının çoğunun o dönemde buralardan gelmesidir.⁸⁹ Şerrin bereketi için dua yapmak, çoğalmasını talep etmek anlamına geleceğinden, fitne ve şerhler ile tanınan Necid için ise böyle bir dua yapılmamıştır.⁹⁰ Nitekim bu bölge, o dönemde çokça katı ve sert İslam düşmanlığı ile anılmıştır.⁹¹

Netice olarak Allah Resûlü'nün (s.a.s.) şahıs, yön ve mekân isimleri vererek yaptığı böylesi dualar, dönemin siyasi, sosyal ve kültürel şartları dikkate alınarak anlaşılmalıdır. O dönemde Yemen ve Şam cihetinden beklenen hayır ve bereket, zaman ve şartların değişmesi ile başka beldelere kayabildiği gibi, doğudan sezilen tehlike de insanların tabiatlarının değişmesi ile değişik cihetlere kayabilmiştir. Günümüzde ise tehlike bir cihetle sınırlı değil küfrün olduğu her taraftan gelebilmektedir.

2.4. Havz-ı Kevser Başında Yemenlilere Yer Açılacağı

Hz. Peygamber'in, Kıyamet günü havzı başında Yemenlilerin ilerlemesi için yer açacağına dair müjdesi,⁹² birçok âlime göre erken dönemde iman eden ve kendisine destek çıkan Yemenlilere yöneliktir.⁹³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu noktaya dikkat çeken ilk âlim Tahâvî'dir (ö. 321/933). O, Yemenlilerin Medine'ye gelmelerini anlatan rivâyeti⁹⁴ verdikten sonra şöyle demektedir: "Bundan anlaşılıyor ki rivâyetlerde geçen Yemen ehlinde kasıt, İslam'a ilk giren Yemenli Eş'ariler ve em-

⁸⁶ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 8: 221.

⁸⁷ Buhârî, "Menâkıb", 22.

⁸⁸ Nesâî, 5: 269 (8807); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30: 625-626; İbn Ebi Şeybe, *el-Muşannef*, 20: 386; 14: 422; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn, 1984), 3: 244 (1685); Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 13: 27, 37 (54, 86), 14: 46, 70 (14638, 14670)

⁸⁹ Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, 9: 4038.

⁹⁰ Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, 9: 4038.

⁹¹ Keşmirî, Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şah el-Keşmirî, *Feydül-Bârî alâ Şahihi'l-Buhârî* (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2005/1426), 2: 504.

⁹² Müslim, "Fedâil", 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37: 106; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 11: 406; İbn Ebi 'Âsım, *Kitâbü's-Sünne* (Beirut: Mektebetü'l-İslâmi, 1993), 2: 325-26.

⁹³ Kurtûbî, *el-Müfḥim* (Beirut: Dârü İbn Kesir, 1996/1417), 6: 96; Nevevî, *el-Minhâc*, 15: 62.

⁹⁴ Buhârî, "Megâzi", 70; Müslim, "İmân", 90; İbn Ebi Şeybe, *el-Muşannef*, 12: 182.

salleridir. Onlar dışındakiler kastedilmemiştir.”⁹⁵ Nitekim İyâd el-Eş‘arî’nin (r.a.) rivâyeti bunu desteklemektedir. O şöyle demektedir: “*Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler...*” (el-Mâide 5/54) ayeti nazil olduğunda Resûlullah (s.a.s.) Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’yi işaret ederek “*Onlar, bunun kavmidir*” buyurdu.⁹⁶

Kur’ân’a göre, Resûlullah (s.a.s.) bir uyarıcı olduğu gibi aynı zamanda bir müjdecidir.⁹⁷ Dolayısıyla onun uyarıcı hadisleri yanında, özel ve genel müjdeler içeren hadisleri de normal karşılanmalıdır. Bu hadiste verilen müjde, her ne kadar o dönemde iman etmiş Yemenlilere has söylenmişse de onlarla sınırlı tutmak kanaatimizce isabetli değildir. Zira hem ayette açıkça ifade edilmesi⁹⁸ hem de “cezanın amel cinsinden olması” kaidesi gereği, güzel amellerde bulunan herkese mükâfatları aynı şekilde verilecektir. Diğer bir ifadeyle o dönemde işlenen güzel amellerin karşılığı olarak verilen bu müjdenin, aynı amelleri işleyen her dönemdeki inananlar için geçerli olduğu kanaatindeyiz.

Aslında tüm Yemenlileri, Hz. Peygamber’in müjdesi kapsamına dâhil etmek de isabetli değildir. Buhârî’nin koyduğu başlıklarda herhangi bir dönemdeki Yemenlilerin daha üstün/faziletli olduğu anlamından ziyade, üstünlüğün takvada olduğu ön plandadır.⁹⁹ Diğer âlimler ise başlıklarında hüküm istinbatından ziyade rivâyetlerin özetini vermişleridir ki bu bir literal yaklaşımdır ve kanaatimizce isabetli değildir. Misal olarak İmam Nevevî’nin *Sahîh-i Müslim*’de ilgili rivâyetlere koyduğu başlık, “İman Bakımından Müminlerin Dereceleri ve Yemen Halkının İman Üstünlüğü” şeklindedir.¹⁰⁰ İlk etapta bu başlıklardan anlaşılan, Yemen ve ehlinin genel anlamda daha faziletli olduğudur. Oysa böyle bir anlama Kur’ân ve sahih sünnetin temel ilkeleriyle ters düşmektedir. Zira üstünlüğün yer, mekân, ırk, kabile, ülke gibi gayri ihtiyari farklılıklarla olmadığı, takva ve salih amellerle olduğu açıkça ifade edilmiştir.¹⁰¹ Öyleyse hadisler, o gün dine, imana aşkla yönelen Yemenlilere Hz. Peygamber’in bir takdiri ve iltifatıdır. Dolayısıyla sahih ve hasen isnâdlarla birçok kaynaktan yer alan bu rivâyetleri, İslam’ın temel ilkeleriyle muaraza gerektirmeyecek şekilde, irad olundukları dönemin şartları bağlamında gâî bir yaklaşımla anlamak gerekir.

SONUÇ

Yapılan araştırmada, Yemen ve halkını metheden on sekiz sahâbî ve iki tâbiiden gelen rivâyetler tespit edilmiştir. “*İman ve hikmetin Yemenli olduğunu*” ifade eden

⁹⁵ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Mısri et-Tahâvî, *Şerhü müşkili’l-âsâr* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1987), 2: 277.

⁹⁶ İbn Ebi Şeybe, *el-Muşannef*, 17: 206; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 17: 371; Hâkim, *Müstedrek*, 2: 314. Hâkim, rivâyetin Müslim şartlarına göre sahih olduğunu söylemiştir.

⁹⁷ Bk. el-Bakara 2/119; Sebe’ 34/28; Fâtır 35/24; Fussilet 41/4; el-İsrâ 17/105; el-Furkân 25/56.

⁹⁸ Bk. en-Nisâ 4/122-125; ez-Zilzâl 99/7.

⁹⁹ Buhârî, “Bedü’l-halk”, 15; Buhârî, “Menâkıb”, 1; Buhârî, “Megâzi”, 70; Buhârî, “Talâk”, 23.

¹⁰⁰ Müslim, “İmân”, 21; Benzer başlıklar için bk. İbn Hibbân, *Sahîh*, 16: 286; İbn Ebi Şeybe, *el-Muşannef*, 12: 182.

¹⁰¹ el-Hucurât 49/13.

hadis on üç sahâbîden gelmiştir. Bu yönüyle bu hadisi mütevâtir sayanlar dahi olmuştur. Bunun dışında konuyla ilgili beş sahâbîden gelen rivâyetler tespit edilmiştir.

Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri başta olmak üzere temel hadis kaynaklarının çoğunda yer alan bu rivâyetler de genel anlamda sahih veya hasen isnatlarla gelmişlerdir. Bu rivâyetlerde Yemenlilerin yardımlaşma ve merhamet gibi iyi vasıflarına dikkat çekilmiş, Allah Resûlü'nün (s.a.s.) havz-ı kevser başında onlar için yer açacağı müjdelenmiş, Yemen ve Şam için bereket duası yapılmıştır.

Günümüzdeki Yemen ve halkının yaşadığı durum ile bu rivâyetler bir arada değerlendirildiğinde aralarında bir çelişki olduğu ilk etapta akla gelse de aslında öyle olmadığı kanaatine varılmıştır. Zira bu hadisler her dönemde yaşayan Yemenlilerle ilgili değildir. Allah Resûlü (s.a.s.), kendi dönemindeki Yemenlilerin yumuşak huylu, nazik kalpli, şefkat ve merhamet dolu insanlar olduğunu görmüş ve imanın da gereği olan bu vasıflarını, "*İman ve hikmet Yemen'lidir.*" diyerek övmüştür. Bunun karşısında aynı dönemde sert ve katı kalpli olmalarıyla bilinen bedeviler ve özellikle Rabî'a ve Mudar kabileleri bu vasıfları nedeniyle yerilmiştir. Bedevilerdeki bu alışkanlıkların Hz. Peygamber'in vefatından sonra da uzun süre devam ettiği ifade edilmiştir.

Diğer bir husus Allah Resûlü'nün (s.a.s.) Yemen ve Şam için bereket duası yapmasıdır. Onun bu duası, İslam tohumlarının yeşermeye başladığını bu yerlerin ileride İslam'la şereflenip emniyetli bir bölge olacağına işaret sayılmıştır. Ayrıca Medine'nin erzağının buralardan geliyor olması bu duanın yapılmasında etkili olmuştur. Hz. Peygamber, dönemin şartlarını ve o günkü insanların yapısını dikkate alarak küfrün başının doğu cihetinden çıkacağını öngörerek inananları ileride bu yönden gelebilecek fitnelere, maddi ve manevi sarsıntılara ve şer yanlısı kötü nesillere karşı uyarmıştır.

Hz. Peygamber'in Yemen ve Şam'dan beklediği hayır ve bereket, zaman ve şartların değişmesi ile başka beldelere kayabileceği gibi, doğuda sezdiği tehlike de o cihete has olmayıp şartların ve tabiatların değişmesi ile farklı yönlere ve mekânlara kayabilmektedir. Nitekim günümüzde Yemen, fakirlik ve yoksulluğun en üst seviyede yaşandığı bir yer haline gelmiş iken, işaret edilen tehlikeler de bir cihetle sınırlı olmaktan çıkmıştır. Küfrün olduğu her taraftan ve farklı insan gruplarından gelebilmektedir.

Resûlullah'ın (s.a.s.) Yemenlilere verdiği havz-ı kevser'de yer açma müjdesinin onlarla sınırlı olmadığı, "Cezanın amel cinsinden olması" kaidesi gereği, güzel amellerde bulunan her dönemdeki inananları içine aldığı kanaatine varılmıştır. Dolayısıyla rivâyetlere bakıp her dönemdeki Yemenlileri müjdeye mazhar olmuş insanlar olarak görmek isabetli değildir.

Belirli yer, şahıs veya kabileler hakkında söylenmiş övme veya yerme hadislerini dönemin siyasî ve sosyal şartları bağlamında anlamak gerekir. Resûlullah'ın (s.a.s.) verdiği müjdelere mazhar olmak, kabile, ırk veya mekân gibi gayr-ı ihtiyari farklılıklarla değil, sevgi, şefkat ve merhamet duygularını canlandırıp güven ve bereket kaynağı olmak gibi Kur'ânî vasıflarla mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *Muşannef*. Thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel. *Fađâilu's-şahâbe*. Thk. Vasiyyullah Muhammed Abbas. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1983.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *el-Muhtaliğîn*. Kahire: Mektebetü'l-hâneçî, 1996.
- Alî el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mirğâtü'l-mefâtîh*. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 2002.
- Aycan, İrfan. "Rebîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 498-499. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Aynî. *'Umdetü'l-kârî*. Beyrut: Dârü ihyâ't-turâsî'l-arâbî, ts.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Ali ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî. *'Avnü'l-ma'bûd*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1415.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Müessesetü'l-mu'âf, 1987/1407.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî. *el-Ba's ve'n-Nüşûr*. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1988.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr el-Basrî. *el-Müsned*. Thk. Mahfûzurrahman Zeynullah. Beyrut: Müessese Ulûmi'l-Kur'an, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî. *el-Câmi'u's-şahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî. *et-Târihu'l-kebîr*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi". *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16, 30 (2011): 115-152.
- Coşkun, Selçuk. *Hadise Bütüncül Yaklaşım*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.

- Demirci, Kadir. “İman da Hikmet de Yemendedir” Hadisine Dair Bir İnceleme”. *Dini Araştırmalar* 14/38 (Ocak - Haziran 2011): 95 - 122.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-arabî, ts.
- Ebû Avâne, Ya‘kub b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî. *Müsnedü Ebî ‘Avâne*. Beyrut: Dârü’l-ma‘rife, ts.
- Ebû Nu‘aym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Ma‘rifetü’s-şahâbe*. Thk. Âdil b. Yûsûf. Riyâd: Dârü’l-vatan, 1998.
- Ebû Ya‘lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *el-Müsned*. Thk. Hüseyin Selîm Esed. Dımaşk: Dârü’l-Me‘mûn, 1984.
- Ece, Abdurrahman. *Hadislere Gâî Yaklaşım*. İstanbul: Nida Yayınları, 2019.
- Hâkim en-Neysâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ‘ale’s-Şahîhayn*. Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1397/1977.
- Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Alî. *Mişkâtü’l-Meşâbih*. Thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Beyrut: Meketebetü’l-İslâmî, 1985.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Kureşî. *el-Müsned*. Thk. Hüseyin Selîm Esed. Beyrut: Dârü’s-Sekâ, 1996.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütüh. *Tefsîru garîbi mâ fi’s-sahîhayn el-Buhârî ve Muslim*. Kahire: Mektebetü’s-sünne, 1995/1415.
- İrâkî, Ebü’l-Fazl Zeynüddîn el-İrâkî. *Tuhfetü’t-taḥşîl fî zikri ruvâtî’l-merâsîl*. Riyâd: Mektebetü’r-rüşd, 1999.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstî‘âb*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dârü’l-cil, 1992.
- İbn Asâkir, Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kasım b. Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkı. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. Beyrut: Dârü’fîkr, 1995.
- İbn Battâl, Ebü’l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtûbî. *Şerhu Şahîhi’l-Buhârî*. Riyâd: Mektebetü’r-rüşd, 2003.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *Kitâbü’s-Sünne*. Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1993.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve’t-ta’dîl*. Beyrut: Dârü ihyâi’t-turâsî’l-arâbî, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Muşannef*. Thk. Muhammed Avvâme. Beyrut: Dârü Kurtuba, 2006/1427.
- İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İşâbe*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dârü’l-cil, 1412.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi nühbeti'l-fiker*. Riyad: Matbaatü Sefîr, 1422.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-bârî*. Beyrut: Dârü'l-ma'rifê, 1379.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. Beyrut: Müessesetü'l-e'lemî, 1986/1406.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tabakâtü'l-müde'llisîn*. Thk. Âsım b. Abdullah. Ürdün: Meketebetü'l-menâr, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. Thk. Muhammed Avvâve. Sûriye: Dârü'r-raşîd, 1986/1406.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Şahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1993/1414.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sikât*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1975/1395.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuad Abdulkakî. Beyrut: Daru İhyâi't-turasi'l-Arabi, 1975.
- İbn Mülakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî. *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmi'i's-şahîh*. Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2008/1429.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn el-Bağdâdî. *Câmi'ül-'ulûmi ve'l-hikem*. Beyrut: Dârü'l-ma'rifê, 1408.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994/1415.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakât*. Beyrut: Dâru sâdır, 1968.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî. *Ma'rifetü's-sikât*. Medine: Mektebetü'd-dâr, 1985/1405.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî. *İrşâdü's-sârî*. Mısır: Matbaatü'l-kübrâ el-Emiriyye, 1323.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şah el-Keşmîrî. *Feydü'l-Bârî alâ Şahîhi'l-Buğârî*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005/1426.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir. *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*. Mısır: Dârü'l-kütübî's-selefiyye, ts.

- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî. *Müsnedü's-Şihâb*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986/1407.
- Kurt, Halil. "Yemen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 400-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer el-Kurtubî. *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslim*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996/1417.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mudar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 358-359. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi'* (*Musannef* in Sonunda). Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1403.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvaftâ*. Mısır: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- Mehmet Hayri Kırbaşoğlu. "İman da Yemen'lidir Hikmet de!". Erişim: 14 Temmuz 2019. <http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=334>.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn el-Mizzî. *Tehzîbü'l-kemâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1980/1400.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *el-Minhâc*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1392.
- Oku, düşün, uygula. "Yemen'deki insanlık dramı – Prof. Dr. Hayri Kırbaşoğlu". Erişim: 15 Temmuz 2019. <https://kitapvein-san.com/yemendeki-insanlik-drami/>
- Önkâl, Ahmet. "Hazrec (Benî Hazrec)". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 17: 143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Rebî' b. Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru'l-hikme, 1415.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî. *Esmâü'l-müdeellisîn*. Thk. Mahmûd Muhammed. Beyrut: Dâru'l-cil, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî. *Katfü'l-ezhârî'l-mütenâsire fi'l-ahbârî'l-mutevâtire*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985/1405.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî. *ed-Dîbâc 'alâ Şahîhi Müslim*. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1996.
- Şahyar, Ayşe Esra. "İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir' Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme". *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* 10/1 (2012): 7-33.

- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *el-Mü'cemü'l-Kebîr*. Mûsul: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1404/1983.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî. *Şerhü müşkili'l-âsâr*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987.
- Teyâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Teyâlisî. *el-Müsned*. Thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî. Mısır: Darü Hecer, 1999/1419.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin et-Tîbî. *Şerhü't-Tîbî 'alâ Mişkâtî'l-meşâbih*. Thk. Abdulhamid Hindavi. Riyâd: Mektebetü Nezâr, 1997/1417.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî/el-Câmi'u's-Şaîh*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arâbî, 1962/1382.
- Tomar, Cengiz. "Yemen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 406-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Trt Haber. "Yemen halkının yüzde 80'i yardıma muhtaç". Erişim: 21 Eylül 2019. <https://www.trthaber.com/haber/dunya/yemen-halkinin-yuzde-80i-yardima-muhtac-401609.html>
- Türkel, Rifat. "Etkileri Açısından Vehhâbilik (Suûdi Arabistan Dışı Ülkeler Örneği)", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/8 (Ekim 2013): 699-718.
- Uğur, Mücteba. "Ebû Mes'ûd el-Bedrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 187. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dârü'l-fıkr, ts.
- Yusuf Gökâlî-Fatih Yücel. "Zeydiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 328-338. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî. *el-Muğnî fi'd-đu'afâ*. Thk. Nüreddîn İtur. Katar: İdâretü ihyâi't-turâsi'l-İslâmî, 1987.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî. *Mizânü'l-i'tidâl*. Thk. Alî Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1983/1403.

Kelâmdaki Bilgi-İman Tartışması Yönüyle Yapay Zekâ ve İman Açısından Ortaya Çıkarması Muhtemel Sorun

Artificial Intelligence with the Aspect of the Knowledge-Faith Discussion and the Problem Possible to be Arisen by it in terms of Kalam

Cafer GENÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of Kalam,
Artvin / Turkey
g.cafer@artvin.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-5188-4892

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Kasım / November 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.538171

Atıf / Citation: Genç. Cafer. “Kelâmdaki Bilgi-İman Tartışması Yönüyle Yapay Zekâ ve İman Açısından Ortaya Çıkarması Muhtemel Sorun / Artificial Intelligence with the Aspect of the Knowledge-Faith Discussion and the Problem Possible to be Arisen by it in terms of Kalam”. *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 52 (Aralık / December 2019/2): 113-135. doi: 10.29288/ilted.538171

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bilgisayar teknolojisi hayatımıza önemli açılımlar ve kolaylıklar sağlamıştır. Bilgisayar ilk döneminde teknolojik bir nesne iken yapay sinir ağlarının ortaya çıkmasıyla önemli bir değişikliğe uğrayarak robot sistemlerini ve buna bağlı olarak yapay zekâ tartışmalarını ortaya çıkarmıştır. Yapay zekâ tartışmalarının belli ölçüde popülist yanı bulunmakla beraber ciddiye alınması gereken tarafları da barındırmaktadır. Bu kapsamda, yapay zekâ çalışmalarının kendine özgü düşünce sistemini ortaya çıkaracağını söyleyebiliriz. Kelâm, bu düşünce sisteminin “iman” konusunda ortaya çıkarması muhtemel sonuçları tartışmakla yükümlüdür. Bu çerçevede yapay zekâ, kelâmın vesâili içerisinde ele alınması gereken bir konudur. Yapay zekâ yeni bir gelişme olmakla beraber, arka planında varlık-bilgi kurgusu- nu/ilişkisini taşıması dolayısıyla eski bir tartışmanın bir devamı olarak görülebilir! Bu noktadan hareketle, kelâm tarihindeki bilgi-iman tartışmalarının yapay zekâyı algılamada bize ışık tutacağını söyleyebiliriz. İman tartışmaları sonunda mucizeye dayandığı gibi, yapay zekâ tartışmalarının son noktası da muhtemelen Kur’an’a dayalı bilgi/ “mucize” kapsamında tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Kelâm, Bilgisayar sistemleri, Yapay zekâ, İman, Bilgi.*

Abstract

Computer technology has provided important expansions and facilities for our lives. While the computer was a technologicaly object in the first period, it has undergone a significant change with the emergence of artificial neural networks and the robot systems and the related artificial intelligence arguments. Besides being populist to some extent, discussions on artificial intelligence have a side to be considered seriously. We can say that artificial intelligence studies will reveal its unique thinking system. Kalam is obliged to discuss the possible consequences of this system in terms of “belief”. Within this frame, artificial intelligence is a subject to be adressed within the borders of kalam. Although artificial intelligence is a new development, it can be seen as a continuation of an old discussion because of its existence / knowledge in the backdrop. From this point of view, we can say that the knowledge-faith discussions in the history of kalam will shed light on us to perceive artificial intelligence. The endpoint of the discussion of artificial intelligence, as well as the wonders of faith, will be discussed in the context of Qur’anic knowledge.

Keywords: *Kalam, Computer systems, Artificial intelligence, Faith, Knowledge.*

Extended Summary

With the creation of mankind, the historical process of man has begun. Whereas the nature given to man by creation is problem-solving in its relationship with nature, it can also lead to the emergence of new problems. While the mind that perceives nature as evidence develops the real relationship with nature, the mind that perceives nature by objectification paves the way for a virtual relationship with nature. The discussions of knowledge and faith emerge from this point. The mind considering nature as merely objective reality sees all relations developed by man in nature within the modality of knowledge and does not recognize faith as a reality. Likewise, since the mind, which is not aware of the objective aspect of nature, perceives the relationship it has developed with nature only according to the modality of belief, it does not recognize reality to the knowledge. The first period kalam scholars considered the relationship between knowledge and faith on a solid basis and understood the objective/creation of nature as evidence that leads to the possibility of knowledge, and thus, prevented unilateral understanding. Although the evaluations regarding the relationship between knowledge and faith in Kalam are made in a different conceptual framework, they all open up a reality area to knowledge and faith; different assessments focus more on which one has priority. While it is important that the relationship between knowledge and faith in kalam is built on a solid ground, it is also important that it be sustainable. Kalam was able to take all kinds of external and internal discussions in a healthy way by distinguishing between makâsid and vesâil. However, there is always the danger of losing this opportunity when kalam loses its traditional position and enters into the method of social sciences. In other words, the confusion/disappearance of the makâsid and vesâil is an important danger for Kalam. Since human beings are constantly in contact with nature, they always face different openings. Each moment/era has its own blessing and burden depending on the original side. Man can sometimes make one-sided evaluation by focusing only on one of the blessings and

burdens. When the evaluations of the historical period, which is called the modern period, are closely looked this one-sided view can be seen. One side sees this historical period as the moment/era of enlightenment of humanity, while the other sees it as the beginning of an absolute strategic deviation. No moment/era has any superiority or lagging side over another. The difference between the eras is nothing more than a misperception/difference of perception; actually the human being is always there as a constant element. When the perception of the majority of people is identified with a period, this perception is thought to be a unique aspect of that era. The modern era is called the industrial and technological era. The dominant element of this period is computer technology. It is also called the information age with the increase/facilitation of information and access to information. As it can be seen from a closer look, computer and information have emerged as two important elements. That computer and information are mentioned together with an integrated structure should not be seen just as a coincidence. The computer is no longer an auxiliary element of knowledge, it has become a fundamental component. This structural relationship change/transformation between knowledge and computer will undoubtedly pose an epistemological problem/issue of its own. The emergence of artificial neural networks has led to significant changes in computer technology and has initiated the discussion on the areas and opportunities of artificial intelligence. Although this is an age-specific discussion, it can also be seen as a continuation/opening of an old/non-aging issue when the discussion of the relationship between knowledge and faith in kalam is considered. Therefore, the debates on the axis of artificial intelligence, which sometimes becomes extremely excessive, should not be exaggerated. The insights that put too much emphasis on artificial intelligence can be seen as equivalent to the understanding that brings knowledge before faith in the history of kalam. It can be thought that the real danger can arise from this point. In other words, the main issue is the complete disappearance of faith in knowledge in the relationship between knowledge and faith. The prevailing modern perception gives a sharp privilege to knowledge in front of faith. While knowledge does not feel the need to defend itself, faith can only express itself within the boundaries of knowledge; more precisely it seems to have entered this path. As a representation, the relationship between knowledge and faith can be described as better appearance of the lighter one in the surface of water, but the heavier one cannot be seen because it is deeper. The Qur'an is the only brief kalam. Therefore, it has features which are not found in any book. When this feature of the Qur'an is understood as a feature in all books, an important shift in thinking may occur. Since artificial intelligence is a production of the human mind, it cannot investigate what is not condemned to be rational. Therefore, Qur'an may experience the problem that no book will encounter in the face of artificial intelligence. To say/understand that the problem arises from artificial intelligence rather than from the Qur'an is equivalent to understanding the invitation of all the prophets.

GİRİŞ

Bilgisayar ilk döneminde teknik konularla sınırlı bir şekilde kullanılırken, zamanla kullanım alanını genişleterek her alanda önemini artırmıştır. Bilgisayar teknolojisi başlı başına bir alan haline gelmiş, insanlara sunduğu imkânlarla kendinden söz ettirmiş ve haklı olarak günümüzde belirleyici konum elde etmiştir. Bilgisayar teknolojisi kullanım ağıyla ve yaygınlığıyla çoktan mahalli olma özelliğini yitirmiş, evrensel bir nitelik kazanmıştır.

Teknolojik aletlerin hayatımızı kolaylaştırdığı açık bir gerçektir. Teknoloji tedrici olarak gelişme göstermekte ve bu gelişmelere bağlı olarak hayatımızı kolaylaştırmaya devam etmektedir. Teknolojinin insanla ilişkisi insanlık tarihi kadar eskidir. En geniş anlamıyla teknoloji, insanın tabiatı doğal halde bulmayıp kendi zekâ ve emeğiyle elde etmiş olduğu aletlere dayanır. Yine tabiatı hazır olarak bulduklarını fonksiyonel kılama başarısı da teknolojinin kapsamına girer.

İnsan alet ilişkisi sosyal bilimlerin kapsamında olmakla beraber, konunun teorik dayanağı kelâmı ilgilendirmektedir. Kelâm bu konuda sosyal bilimlerin yaklaşımlarını dikkate almakla beraber, sadece sosyal bilim teorilerinin verilerini hareket noktası olarak görmekle yetinmemelidir. Kaldı ki, kelâm tarihinde ilk döneminden itibaren ortaya çıkan iman ile bilginin ilişkisi tartışmaları, günümüzdeki yapay zekâ tartışmalarına bakış açısı sağlamaktadır. Bu noktadan hareketle, bu makalede şu sorulara teorik açıdan cevap aranacaktır: (a) Yapay zekâ, bilgi ile imanın ilişkisi bağlamında ele alınabilir mi? (b) Yapay zekâ, tabiatın “ilâhî” dili olarak görülebilir mi? (c) Yapay zekânın kendine özgü ortaya çıkarması muhtemel sonuçları ne olabilir?

1. KELÂMDAKİ İMAN-BİLGİ İLİŞKİSİ YÖNÜYLE YAPAY ZEKÂ

Kelâmda ilk dönem tartışmalarından biri bilgi ile imanın ilişkisidir. Bilgi ve iman, var olana dair bir hüküm ifade eder. Hüküm sadece mantıkî olabileceği gibi, “dinî” de olabilir.¹ Bu çerçevede bilgi-iman konusu var olanlar hakkında sadece mantıkî mi veya dinî mi, yoksa eklektik olarak her ikisiyle mi hüküm verileceği tartışmasına çıkmaktadır.²

Mezhepler tarihi araştırmacıları, akîdeler³ üzerine akli tefekkürün mutezile⁴ ve selefleri kaderiyye ile cehmiyyenin elinde başladığını söylemektedirler.⁵ Yine araştırmacılara göre, Kur’an’ın mahlûk olduğunu ilk ileri sürenin Ca’d b. Dirhem olduğu, Cehm b. Safvân’ın da ondan aldığını belirtmektedirler.⁶ Bu durumda, Kur’an’ın mahlûk oluşunun hangi meseleye binaen ortaya çıktığı önem kazanmaktadır. Çünkü konunun hangi problemi barındırdığı anlaşılabilir ise, müstakil bir mesele olarak algılanabilir. Bağımlı/bağıntılı bir meselenin müstakil bir mesele olarak görülmesi ise başlı başına bir problemdir. Mihne olaylarının zihni arka planını hesaba katmadan yapılan yüzeysel değerlendirmeler muhtemelen bu noktadan kaynaklanmaktadır. Konu yakından değerlendirildiğinde, mihne olayının yoğunluk derecesi yüksek bir konu olduğu anlaşılır. İşin hukuki kısmı bir yana, her iki tarafın meselenin köklerinin farkında olarak kendi tezlerini savundukları anlaşılmaktadır.

Konuşma dilinde, bir isim istenen anlamı yansıtıyorsa isme uygun/ait sıfat kullanma gereği görülmez; kullanılsa da ismin anlamında nitel bir anlam dönüşümüne

¹ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 135.

² Şerafettin Gölcük, “Cehmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 235-236.

³ “İslâm akidesi” tamlaması yerine sadece “akide” lafzının kullanılması tercih edilmiştir.

⁴ “Müslüman” tabiri bilindiği üzere Arapça “müslim” ism-i failinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bundan dolayı isim değil, fiil anlamı tercih edilerek dini mensubiyet bildiren kelimelerin küçük harfle yazılması uygun görülmüştür. Aynı şekilde, mezhep isimlerinin başka bir mezhebe izafe edildiğinde özel isim, İslama’a izafe edildiğinde ise cins isim kapsamında kullanılmasının doğru olacağı düşünülmüştür.

⁵ İrfan Abdülhamid, *İslâm’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 140.

⁶ Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi* (Konya: Kitap Dünyası, 200), 57.

yol açmaz. Ancak kullanılan isim meramımızı tam olarak anlatmıyorsa, sıfatla desteklenmesi gerekir; uygun sıfat kullanılmadığında ismin anlamı tam olarak yansıtılamaz.

İsim ile müsemmanın ilişkisi tartışması duyu organlarına dayanan nesnel âlemin isimlendirilmesinde pek fazla problem çıkarmamaktadır; ancak isimlendirme duyu organlarının kapsamı dışındaki varlık âlemine çıktığında, konu olabildiğince zorlaşmaktadır. Kelâmın isim müsemma konusunu daha çok duyu ötesi âlemin isimlendirilmesi çerçevesinde, özellikle Allah'ın isimleri ve sıfatları açısından ele aldığını belirtmek gerekir.⁷

Mantıkla dil arasında doğrudan ilişkinin olduğu bilinen bir husustur.⁸ Mantık lafzının “nutk” kökünden türe(til)miş olması bu ilişkiye işaret etmektedir. Evvel emirde mantığın dili oluşturması dolayısıyla dile üstünlüğü vardır; ancak dilin de sosyolojik unsurlara ait yönünün bulunması dili işlevsel açıdan mantığa yakın/eşit seviyeye getirmektedir.⁹ Bundan dolayı, mantıkla dili, karşılıklı olarak birbirini destekleyen ilişki içinde ele almak gerekir.¹⁰ Bu kapsamda dilin gerçekliği anlaşılmasından¹¹ başta bilgi/iman olmak üzere insanî ilişkilerin anlaşılması ve aktarılması mümkün değildir.

Mantık ile dil arasında var olan doğal ilişkiyi ortadan kaldıracak şekilde birini diğerinden yana ortadan kaldırmak ta'til ve teşbihe yol açar. Hatta sadece nesnel âlemde yapılacak isimlendirmelerde bile spekülâtif yola sapmak kaçınılmaz olur.¹²

Bu yöndeki tartışma doğal olarak mantığın evrensel olup olmama konusunu beraberinde getirmektedir. Mantık evrensel görüldüğünde diller mantığın ilâhî/beşerî¹³ açılımı olarak anlaşılır.¹⁴ Yani bu durumda, insanlarda mantık tek/ortak bir mekanizmaya göre işlemekte, insanlar farklı sembollerle anlatmış olmakta; dolayısıyla dillerin çok olması mantığın çok olmasını gerektirmemektedir. Tarih boyunca dillerin değişerek ortadan kalkmaları bu minvalde yorumlanabilir. Buna karşın, mantığın, dilsel yapıya bağlı olarak şekillendiği kabul edildiğinde ise, her dilin kendine özgü mantıksal yapıyı taşıdığı kabul edilmiş olur. Dolayısıyla ortak bir “metafizik dil” ileri sürülemez.

⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Daru'l Cami'ati'l Mısıriyye, ts.), 44.

⁸ Necip Taylan, *Mantık Tarihi Problemleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 61-62.

⁹ Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 97-98.

¹⁰ Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 61.

¹¹ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 239.

¹² Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, 5. Basım (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 398.

¹³ Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 54-55.

¹⁴ Çıkar, *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 97.

Mantıkla dil arasındaki ilişki *tohumla tarla* arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Tohum olmadan en iyi tarla bir işe yaramayacağı gibi, tarla olmadan da en iyi tohum bir işe yaramaz. Ürünlerin çeşitli oluşu tohumun ve tarlanın varlığına ve asaletine bir hâlel getirmez. İyi tohum ve iyi tarla uzun vadede birbirini geliştirir. Bu örneklemde, cahiliye dönemi Arapçasının durumunu tarlanın iyi oluşuna, dönemin Araplarının düşünme tarzını da tohumun bozulmuş oluşuna teşmil edebiliriz.

Dil ile işaret ettiği gerçeklik arasındaki ilişkinin ıskalanması sonucu, bir konu “dinî” çerçevede ele alındığında bazen dinin dışına çıkılabilir! Bundan dolayı din tabirinde ortaya çıkan anlam daralması/kayması din lafzına atfedilen anlamın “reel dışı” kalma sorununu beraberinde getirmektedir.¹⁵ Örneğin asrısaaadet her dönemde insan ve medeniyet anlayışını ortaya koymada temel hareket noktasıdır.¹⁶ Ancak tarihin belli dönemine ait bir oluşum/gelişim olarak görüldüğünde, realiteden kopuk bir iman/inanç hareketi olarak görülüp bu dönemin temel unsuru olan imanın bilgiyle alakalı yönü gölgede kalabilmektedir. Oysa bu dönemin en önemli özelliği “bilgi” ve “imanın” bir arada iç içe bulunuyor/gelişmiş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, bu dönemde iman tabiri bilgiyi de kapsamına alacak şekilde geniş/asıl anlamı ifade etmekteydi.¹⁷ Oysa günümüzdeki genel algı, imanın “mahalli” bir gerçekliğe işaret ediyor olmasıdır. Bu durumda asrısaaadetin “iman çağı” olarak adlandırılması doğru olmakla beraber, günümüzdeki zihinlerde oluşturduğu anlam izleği, o dönemden farklı olabilmektedir.

Vahiy sadece cahiliye Arapçasının lafızlarıyla anlaşılmaya çalışıldığında sosyal bilimlerin, sadece mantığın kurallarıyla ele alındığında ise felsefi düşüncenin nesnesi haline gelir. Her ikisinden tamamen müstağni kalmak mümkün değildir; hatta doğru da değildir. Ancak vahyin kelimeler ve kavramlar üzerinde yapmış olduğu değişim ve dönüşümü anlayıp bu noktadan hareket etmek gerekir. Kur’an’ın cahiliye dönemi Araplarının mantığını söz konusu anlam dönüştürmesiyle şekillendirdiği söylenebilir.¹⁸

Ehl-i sünnet, Kur’an’da geçen esmâ-i hüsnâyı teşbihe ve ta’tille düşmeden anlamlandırmayı uygun bulmakta, esmâ-i hüsnânın insanlar/duyu âlemi için kullanıldığı anlamlarının tamamen dışında olmadığı gibi, onlarla tamamen mutabık da olmadığını savunmaktadır. Dolayısıyla şahadet âlemi ile gayb âlemi arasında matematiksel bir dilin¹⁹ kurulamayacağına işaret etmiş olmaktadır. Benzer durum vahiy/Kur’an için de düşünüldüğünde, prensip olarak vahiy de matematiksel bir dille anlamının imkân dâhilinde olmadığı ileri sürülebilir. Ancak bu noktada bir husu-

¹⁵ İsmail Çalışkan, *Kur’an’da Din Kavramı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 55-56.

¹⁶ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 309.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 380.

¹⁸ Mustafa Sıbai, *İslâm Hukukunda Sünnet*, trc. Kamil Tunç (İstanbul: Girişim Yayınları, 1989), 329-330.

¹⁹ Teşbih, düşünce mekanizmasıyla sebep-sonuç ilişkisine dayanmaktadır. Ta’til teşbihe karşı geliştiren bir dil olmakla beraber, zımmen yine sebep-sonuç ilişkisine/kurgusuna dayanmaktadır.

sun belirtilmesi gerekir: Kur'an'da Allah'a atfedilen isim ve sıfatlar²⁰ şahadet âlemi için geçerli anlamlardan tamamen hâli olmadığından, duyu âleminin diliyle/bilgiyle vahyi anlamının yolu açılabilir. Yani vahyin bir kısmı duyu dilinin/matematikselsel dilin sınırlarına girebilir. Ancak muhkem ve müteşabih ayetlerin genel geçer tasnifi mümkün olmadığından, matematikselsel dilin hangi çerçevede ve sınırlarda kullanılabileceğine karar verilemez. Vahyi tamamen duyu/matematikselsel dilin imkânlarıyla anlamaya çalışmak, teşbihin/antropomorfizmin bir şekli olarak görülebilir. Teşbih-te "ontolojik benzeşme" varken matematikselsel dilde "epistemolojik benzeşme" söz konusudur.

Ehl-i sünnet dili tevkifi kabul etiğinden isimlendirmenin meşruluğunu sadece kognitif açıdan ele almamakta, aynı zamanda ona konatif bir anlam da katmış olmaktadır. Bu yolla hem bilgi ile imanın birbirinden ilişkisiz olmasının hem de bir tutulmasının önüne geçmektedir. Böylece önermelere dayalı bilgiye giden yolu açarken, aynı zamanda bütün bilgilerin önermelerle ifade edilemeyeceğini de ortaya koymaktadır. Matematikselsel dilin azami sınırı, şahadet âleminin sınırları ve meşruiyet sınırı kadardır. Gayb âlemi sadece Allah'ın isim ve sıfatlarından ibaret değildir; melekler, cinler, şeytanlar gibi varlıklar da gaybın alanına girmektedir. Dolayısıyla bu alanlarda da tek matematikselsel dilin kullanılması mümkün değildir. Şahadet âlemi müstakil âlem gibi görünse de, gayb âlemiyle ilişkileri bağlamında ele alındığında mutlak anlamda bağımsız bir âlem olmaktan çıkar, görüntü/uzantı âlem haline gelir ki, bu durumda da matematikselsel dilin imkânlarıyla anlam çözümlemesinin yapılabilmesi zorlaşır, hatta imkânsızlaşır. Şahadet âleminde meydana gelip insanlar tarafından mucize ve mucizevari olaylar olarak algılanan olaylar bunun bir sonucudur. Bu olaylar şahadet âlemine nisbetle mucize olarak adlandırılrsa da gayb âlemiyle ilişkisi bağlamında sünnetullah kapsamına giren hadiselerdir. Yani sünnetullahın çerçevesi geniş tutulduğunda, mucize de sünnetullahın kapsamına girer.²¹

Burada belirtilmesi gereken bir diğer konu, kelâm âlimlerinin kadîm ilim hâdis ilim ayrımını yapmış olmalarıdır.²² Bu ayrımın Allah'ın zatına mı yoksa ilim sıfatına nispetle mi yapıldığı başka bir konudur.²³ Âlem Allah'ın esmâ-i hüsnâsının tecelligâhıdır ve yaratılmış olması yönüyle insanla bazı ortak niteliklere sahip varlıktır.

Âlemin hâdis olması âleme dair her bilginin hâdis ilim kapsamına girmesini gerektirmesi durumunda, kadîm ilmin/İlim sıfatının âlem üzerindeki tecellileri görü-

²⁰ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 278.

²¹ Ebû Hamid el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, 6. Basım (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 177-178.

²² İmamü'l Haremeyn Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kava'di'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulmunim Abdulhamid (Mısır: Mektebetu'l Hancı, 1950), 13.

²³ Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabsiratu'l-edille fi usûli'd-din*, trc. Hüseyin Atay, 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1: 256.

lememiş olur²⁴ ve bir bakıma ta'tile giden yola girilir! Âlemin hâdis oluşu yaratılışına nisbetledir; yoksa kadîm ilimden müstağni olması anlamına gelmez;²⁵ bu şekilde yorumlanamaz. Muhtemelen Allah'ın cüziyyatı "bilmeme" tartışmaları bu noktadan neşet etmektedir.²⁶ Âlem hâdis olmakla beraber âleme dair hem hâdis hem de kadîm ilim söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, hâdis ilim kadîm ilim birbirinden kopuk/ayrık değil, hâdis ilim kadîm ilmin kapsamında bir ilimdir.²⁷ Bu konu bu şekilde ele alındığında, âlem sadece hâdis ilmin değil, her ikisinin mahalli olarak görülmüş olur. Âlem hakkında insanın bilgisi hâdis bilgi iken, Allah'ın bilgisi kadîm bilgidir. Ancak Allah insanın bildiklerini de bilmektedir. Bununla beraber Allah'ın bilgisi hâdis bilgi olarak, insanın bilgisi de kadîm bilgi olarak vasıflanamaz. Vacib varlıkla mümkün varlık arasındaki farkın benzeri kadîm bilgi ile hâdis bilgi arasında da vardır. Hâdis ilim kadîm ilmin kapsamında olduğundan bir ifade tarzı olarak "Âlem, hâdis ilmin kapsamındadır." yerine "Âlem, kadîm ilmin kapsamındadır." şeklinde "kapsayıcı" bir ifade tercih edilebilir.²⁸

Mutezileye bağlı düşünenler dili/adlandırmayı hâdis kabul ettiklerinden, âlemi sadece hâdis ilmin/aklın kapsamında işleyen sistem olarak görmüş olmaktadır.²⁹ Allah'ın her şeyi bildiğini bildikten sonra bunu zatıyla mı yoksa sıfatıyla mı bildiğini tartışmak yararlı bulunmayabilir; ancak barındırdığı arka planın önemli olduğunu söylemek gerekir. Mutezili düşünenler, Allah'ın sıfatlarını zatıyla aynı kabul edip sıfatlarının zatından bağımsız olamayacaklarını düşünürler.³⁰ Burada bizim için önemli olan nokta, dil açısından sıfatı isimden bağımsız ele almalarıdır. Yani Allah'ın sıfatları zatından ayrı müstakil mana olarak anlaşıldığında, kadîm varlıkların çoğalması söz konusu olmaktadır. Hâlbuki sıfatın ait olduğu isimden bağımsız olamayacağı kabul edildiğinde, kadîm varlıkların çoğalması söz konusu olmaz. Dolayısıyla dilin oluşumunu hâdis âleme bağlamış olmakla âlemin tedbiratını matematiksel sisteme/determinizme bağlamanın yolu açılmış olmaktadır.³¹ Çünkü âlem/oluş "fenomenal toplam" olarak görüldüğünde, her bir fenomenal duruma delâlet edecek mantıksal mana/delâlet bulunabilir. Cevher-araz anlayışlarında da cevher araz ilişkisine bakışa göre benzer durum söz konusudur.

Genel olarak kelâmcılar bilgiyi inanç, bir şeye olduğu gibi inanmak; kabiliyet, idrak, eylem, tanımak olarak anlamışlardır.³² İnanmak insana ait bir durum iken, "olduğu gibi" olma varlığı ait bir durumdur. İnsanın "varlık" hakkındaki bilgisinin

²⁴ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 250-251.

²⁵ Neseî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, 402.

²⁶ Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (İstanbul: Elis Yayınları), 355.

²⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 97.

²⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 135.

²⁹ Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 189.

³⁰ Neseî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, (1)/261.

³¹ Neseî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2: 270.

³² Neseî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1: 9-10.

vakiya mutabık olmasının mümkün olup olamayacağı konunun odak noktasını oluşturmaktadır. Bilgiyi inanç olarak tanımlamak, vakiya uygunluğu ifade ettiği gibi etmeyebilir de! Bazı âlimlerin “vakiya uygun şekilde bilme” tanımına “sükün-i nefis” eklemesinde bulunmaları³³ muhtemelen bu noktadan kaynaklanmaktadır. Sükün-i nefis, yani insanın mutmain olması bilginin tanımında önemli bir aşamayı ifade etmekle beraber, problemi tamamen bertaraf edememektedir; çünkü istidlâlî bilginin ve mucize talebinin olduğu yerde tam bir sükün-i nefis olamaz. Nazarî sonuçların her zaman bilgiyi olduğu gibi ifade ettiğini ileri sürmenin de kendi içinde bazı sakıncaları vardır. Aynı şekilde, insanın fitratı bozulduğunda yanlış şeylerden/sonuçlardan mutmain olması imkân dâhilindedir. Bununla beraber, nefsin mutmain olmasını fitratla ilişkilendirdiğimizde, doğru bağlantıların kurulabilmesinin önü açılabilir. Nefsin “sükün bulması” fitrata ait bir durum olarak anlaşıldığında, gerçekten mutmain olmak bilgi doğurur. Mefhum-i muhalifinden söylemek gerekirse, insan gerçek olmayan bilgiden yalandan/zandan mutmain olmuş gibi görünse de aslında mutmain olmuş değildir! Dolayısıyla “zann” hem zan/göreceli, hem de yakîn/dogmatik olmak üzere iki zıt anlama delâlet edebilmektedir.³⁴ Bu durumda aynı yoldan realitenin doğruluğuna da, yanlışlığına da; hatta belli derecede doğruluğuna ve yanlışlığına hükmedilebilir! Metaforik ifadeyle, gerçeğe “açılan” kapıyla yanlış açılan kapı aynı kapı olduğundan, bu kapının delâlet ettiği mananın lafzen/tek kelimeyle ifade edilmesi mümkün değildir!

Bilgiyi bir sıfat olarak tanımlayan kelâmcılar ise, bilgi ile bilgi kabiliyetini beraber ele almışlar, bilgiyi bilgiye yatkın kabiliyetin doğal bir sonucu olarak görmüşlerdir. Bir anlamda “zarfla mazrufu” tek bir realite olarak anlamışlar ve insana ait bilgiyi kadîm ilmin kapsamında ele almışlardır. İki zıt varlığın/özün bir arada olması imkânsız iken, bazı zıt sıfatların aynı öze ait olması imkân dâhilindedir.³⁵

2. TABİATIN DİLİ VE YAPAY ZEKÂ

Tabiatın işleyişi konusu düşünce tarihi boyunca hep önemini korumuş, bu yön-de birçok teori geliştirilmiştir. Naturalistler genel kural olarak her şeyin tabiatla başladığını ve orada bittiğini ileri sürmüşlerdir. Realistler, materyalistler ve pozitivistler tabiatın işleyişi konusunda prensip olarak aynı düşünürler, fakat ayrıştıkları noktalar da vardır. Naturalistler tanrı anlayışına sahip olmakla beraber, sonuçta tanrıyı tabiatın bir türevi/çıkarım olarak görürler. Bilgi teorilerini duyu verilerine dayandırır ve sağlam duyuların tabiatı olduğu gibi yansıtacağını³⁶ ileri sürerler.

³³ Nesefî, *Tabırratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1: 9-10.

³⁴ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed (Ragıb el-İsfehânî), *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan ed-Davedî (Beyrût: Dâru'l Kalem, 1412), 539.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 13.

³⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Nobel yayınları, 2013), 94.

Genel felsefe içinde ele alınan bu akımların İslâm düşünce geleneğinde ele alınışları biraz farklılık göstermekte ve daha çok inanç ve itikad merkezlidir ve felsefe ile İslam felsefesi arasında geçiş niteliğinde ele alınmıştır. Dehriler zaman ve varlığın ezeli olduğunu, her şeyin bu ikisinin ilişkisine dayandığını ileri sürmekte ve yaratıcıya inanmamaktadırlar. Tabiatçılar da her şeyin, varlığın ve zamanın ilişkisine bağlı olduğunu kabul etmekte, bununla beraber tabiattaki düzenden hareketle belli ölçüde yaratıcıya alan açmakla beraber ahiret hayatını kabul etmemektedirler. İlahiyatçılar³⁷ da tabiatçılar gibi “zorunlu yaratıcı” fikrine sahip olsalar bile, nübüvvele inanmamakla İslam’ın dışına çıkmış olmaktadır.³⁸

Presokratik felsefe geleneğinde varlık ilk arke ile temellendirilmeye çalışılır.³⁹ Yani varlığın varlık olarak ele alınması söz konusu olup, varlığın düzeni konusu ikinci derecede bir konudur. Bu şekilde, sağlam bir ontolojik temellendirmenin kozmolojik düzene de alan açacağı var sayılmıştır.⁴⁰ Presokratik tabiat anlayışında bu saklı düzen⁴¹ anlayışı, bazı çağdaş felsefeciler tarafından eleştiri konusu yapılmış, bunun var olanla realitesi arasındaki mesafeyi açtığını ileri sürmüşlerdir.

Tabiatın var olma yönüyle ele alınması ontolojik bir mesele iken, düzen içerisinde var olması ve var kalmaya devam etmesi kozmolojinin bir konusudur. Felsefe tabiatın düzenini ilk arke/ler bağlamında helezöist, logos, “varlık”, sevgi-nefret ve kozmik zihin tezleriyle ortaya koymaya çalışmıştır.⁴² İlk dönem tabiat felsefesinde ilk arke canlı⁴³ olma özelliğine sahiptir. Bu canlılık ilk arkeyi düzenleyici yapmış olmaktadır. Parmenides’in “sınırsız varlık” görüşü, varlığa her türlü potansiyel imkân tanımaktadır. Sevgi ve nefret temel elementlerin/ilk arke(ler)in birbirlerini itip çekmeleriyle kozmik düzen sağlanmış olmaktadır. Bütün bu farklı değerlendirmelerde ortak olan husus, bu unsurlara egemen olan temel düzenleyici güç olan logos ve evrensel zihnin var sayılmasıdır. Logos/determinizm varlığın iç dinamikleriyle akılsal olmasını ifade ederken, evrensel zihin/teleolojik dış dinamiklerin varlığa egemen olmasını ifade etmektedir. Her durumda tabiat, matematiksel dille anlaşılabilir bir varlık olarak kabul edilmiş olmaktadır. Tabiat ister pisagoryen teoriye göre matematiksel modellemelerin ve sayıların doğrudan bir ifadesi sayılsın, isterse sürekli var olan atomların hareketine bağlı oluşan yapı olarak anlaşılsın, sonuç olarak tabiat karmaşık olmakla beraber matematiksel bir dille ifade edilebilecek kadar sade görülmektedir.⁴⁴ Aynı şekilde logos ve evrensel akıl ile tabiatın unsurları ve sistemleri arasında akılsal/bilimsel bir ilişki vardır ve bu ilişki kurgusal değil, gerçek

³⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 4.

³⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 78.

³⁹ Weber, *Felsefe Tarihi*, 12.

⁴⁰ Jonathan Barnes, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, trc. Hüsen Portakal (İstanbul: Cem Yayınları, 2004), 19.

⁴¹ Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 102.

⁴² Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 111.

⁴³ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 102-103.

⁴⁴ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 109.

bir ilişkidir. Pisagoryen felsefede sayı varlık ilişkisinde kavramlaştırma sayılara göre yapılırken, yani sayıların gücü varlığın ifade edilmesinde bir dil olarak kullanılırken, varlık felsefesinde soyutlama varlıktan hareketle olmaktadır. Yani ilkinde sayıdan varlığa doğru bir yol izlenirken, ikincisinde varlıktan sayıya doğru yol izlenmektedir. İlk bakışta bir problem gibi algılanabilecek bu durum, konumuz açısından bir problem oluşturmamaktadır. Çünkü varlık dogmatik ve organik bir gerçeklik olarak kabul edildiğinde⁴⁵ her varlık tözüne/biçimine karşı bir sayısal modelleme var olmaktadır; diğer bir ifadeyle kabul edilmiş olmaktadır.

Modern dönem mantık anlayışlarından mantıksal pozitivizm yine pisagoryen ve dogmatik varlık anlayışının çağdaş bir açılımı olarak kabul edilebilir. Pozitivizm bilimle felsefeyi bir araya getirdiğinden, en azından dönemselsel olarak orijinal olma özelliğine sahiptir. Pozitivizme göre bilginin kaynağı duyu ve deneylerdir ve bilgi dış gerçekliğe sahiptir. Pozitivizm felsefeye sadece dilsel çözümleme görevi yüklemektedir. Bir anlamda felsefeyi bilimin önemli/gerekli araçsal unsuru olarak görmektedir. Bu açıdan pozitivizm felsefeye karşı değil, ancak felsefeye çizdiği çerçeveye klasik anlayıştan biraz farklıdır. Sonuç itibarıyla, felsefi gelenekte tabiat prensip olarak ölçülebilen, çerçeveselendirilebilen ve sayısal modellemelerle ifade edilebilen sade/”bilimsel” bir realitedir.

Felsefe geleneğinde tabiat matematiksel bir realite olarak kabul edilince, tabiatın bilimsel izahına yönelik teorilerin/teoremlerin ortaya çıkmasının yolu açılmıştır. Bu açıdan matematiksel tabiat algısının bilimsel gelişmenin önünü açacağı rahatlıkla söylenebilir. Çünkü insan, ancak var olabileceğine inandığı şeyi arama konusunda azimli olabilir; aksi takdirde arayışını boş bir çaba olarak görür ve bu “boş görme” kendi içinde tutarlı bir davranıştır. Çünkü yanlışlığı ortaya çıkmış bir teorinin arkasından gitmek ne kadar yanlış bir davranış ise, var olduğuna inanılmayan bir alanda arayış içerisinde olmak da o kadar yanlış bir davranıştır. İnanç ile bilim arasında “rasyonel kopuşun” başladığı yer burasıdır. Bu kopuşu rasyonel olarak adlandırmamız bu kopuşu önemseydiğimiz ve anlamlı bulduğumuzdan dolayıdır. İşaret etmek istediğimiz husus, ortaya çıkan durumun, diğer bir ifadeyle kurgulanan fenomenal durumun inanç ve bilimin bir arada durmasına kesin bir şekilde/bilimsel gerçeklikte izin vermemesidir. Yani inanç ve bilimin bir arada olmaması bilimsel metodun bir gereği haline gelmiş olmasıdır. Tabiatı karmaşık ama matematiksel sadelikte algılayan biriyle, karmaşık/kuralsız algılayan birinin tabiat üzerine konuşabilmeleri imkânsızdır. Tabiatı yasalara bağlı çalışan bir mekanik/elektronik aygıt olarak gören insan, zaman içerisinde her şeyin ortaya çıkacağını kabul eder; hatta buna inanır.⁴⁶ Bu kesin bilgiyi/inancı da yadırgamamak gerekir; çünkü tümevarım metotunu gerekli/zorunlu kılmaktadır. Buna karşın, tabiatı gelişigüzel veya akıl

⁴⁵ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 113.

⁴⁶ Ayhan Bıçak, *Evren Tasavvuru* (İstanbul: Dergâh Yayıncılık, 2014), 100.

üstü⁴⁷ sistemle çalışan bir varlık olarak gören insan evrensel/bilimsel yasa arayışında olmayacaktır. Bu durum, sürekli evrensel düzen yerine “anlık düzen” anlayışı olarak tanımlanabilir. Yani evrensel zihin ve logosun arka planı olan tinsel güç, ya da “tanrı”⁴⁸ tabiattaki düzeni anlık olarak sağlamakta, dolayısıyla genel-geçer yasa-dan bahsetmek mümkün değildir.

Verili düzen anlayışında yaratma fiili/fikri öne çıkmaktadır. Bu anlayışa göre tabiatın düzeni o kadar mükemmeldir ki, bunu varlığın iç dinamikleriyle açıklamak mümkün değildir; dolayısıyla bilimsel olarak anlaşılabilir; insan sadece sonucu görebilir ve bu sonuçtan yaratıcının mükemmelliğine gidebilir. Dolayısıyla teolojiye dayalı teleolojik görüş, tabiatı araçsallaştırmakta ve teosentrik bir tabiat anlayışına yol açmaktadır. Bu anlayışta, tabiatın düzenli oluşu bizzat tabiatla ilgili bir durum olarak görülmemekte, doğrudan yaratıcının fiili olarak telakki edilmektedir. İnşa edici düzen anlayışında ise kozmolojik düzen, akla paralel/uyumlu çalışan sistem olarak görüldüğünden, araç olmaktan çıkmakta ve müstakil bir realite olarak görülmektedir. Bu nokta tartışmalı olmakla beraber, en azından bir realite olarak günümüzde hâkim olan eğilimin bu yönde geliştiğini söylemek gerekir. İnanç ile bilgi arasında yaşanan rasyonel kopuş/ayrışma trajik⁴⁹ olduğundan, kopuş süreci rasyonel çerçevede ele alınamamıştır. Bu, günümüz düşünce dünyasının da stratejik bir problemi.

Burada bizi esas ilgilendiren konu, inanç ve bilimin hangi mantık/metot ekseninde tartışmaya katıldığını ortaya koymaktır. Bilim ve inancın tümevarım, tüm-dengelim, analogi, diyalektik gibi düşünce metotlarını kullanmaları inanç ve bilgiyi birbirine yaklaştırabilir mi, yoksa daha da ayırıştırabilir mi? Günümüzde mantığın evrensel bir realite olduğu anlayışı baskın bir şekilde kendini hissettirmektedir. Mantık insanlar arasında ortak bir meziyet/özellik olarak anlaşılınca, inançla bilgi arasındaki ilişki mantıksal bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Yani inancı şekillendiren unsurla, bilgiyi/bilimi şekillendiren unsur aynı olmaktadır. Dolayısıyla bilimde ve inançta önermeler konusu öne çıkmaktadır.

Önermeler hüküm bildirirler. Önermelerin doğru ya da yanlış olmaları önerme mantığı açısından pek önemli değildir; çünkü her iki durumda düşünce sistemi işlemeye devam edebilmektedir. Önerme mantığı açısından doğru ya da yanlış kabul edilen bir bilginin/hükmün, epistemolojik temellendirme ile doğru olduğu ya da yanlış olduğu ortaya konabilir. Epistemolojinin bu tavrı doğrudan mantığı bağlamaz. Bilgi ve inancın düşünceye dâhil olabilmesi için kendilerine ait anlam dünyalarını önermelere dayandırarak ifade etmeleri gerekir. Aksi takdirde, mantıkla sorun yaşayacaklarından meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kalabilirler.

⁴⁷ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 12.

⁴⁸ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1974), 168.

⁴⁹ Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 99.

Bilim verili düzen üzerinden değerlendirmeler yaptığından, temel konularını önermelerle ortaya koymakta zorluk çekmeyebilir. Ancak inanç verili düzen kadar, kendini önermelerle ortaya koyabilme imkânına sahip değildir. Bu durum, inancın hem *orijinal* hem de *marjinal* tarafını oluşturmaktadır. Marjinal tarafı, mantıklı sorun yaşaması ve kendini ifade edememesidir; orijinal tarafı ise yüzyıl(lar)a varan konjoktürel etkenlerin egemenliğine girmemiş olmasıdır.

Mütekaddimûn dönemi kelimcileri “yol” ile “hedef” arasında doğrudan ilişki olduğunu varsaymış, bir anlamda bilgi ile mantık/“illetle ma’lul” bir arada görülmüştür. Yani mantık bilginin bizzat bir bileşeni olarak görülmüş, bilgi mantıktan ayrı/bağımsız tasavvur edilmemiştir.⁵⁰ Eğer iman kendine ait bir mantığın doğal/zorunlu bir sonucu ise, inançla iman arasında ortak illet tasavvur edilemez.⁵¹ Buna karşın, muteahhirûn dönemi mantığı tikel bilginin doğal bir bileşeni olarak görmemiş, bilgiden ayrıştırarak bilgiden bağımsız ortak insanî/“seküler” unsur/metot olarak görmüştür.⁵² Bu durumda ise, inançla iman arasında ortak illetten bahsedilebilir.

İstidlâl akıl yürütmek, delil getirmek ya da delil istemek anlamına gelmektedir.⁵³ Kur’an insanların tefekkür etmelerini talep etmektedir. İnsan kendi düşünce kapasitesi nisbetinde Kur’an’a hâkimse, ayetleri ve nazmı onun için bir delildir; doğrudan nazar ve istidlâl ile doğruyu elde edebilir; daha doğrusu doğruyu elde etme yoluna girebilir. Ancak yeterince Kur’an’a hâkim olmayan bir insanın, kâinat kitabını okuyarak dolaylı nazar ve istidlâlde bulunması gerekir. Kur’an’da her ikisine işaret eden deliller vardır (el-Rûm 30/19-25).

Kelâmdaki şekliyle istidlâlî düşüncenin doğrudan ve dolaylı/nazarî olanı⁵⁴ Kur’an’a/İslâm’a aittir; yani vahyin bizzat ifade ettiği bilgi ile bu bilgiye dayanarak elde edilen nazarî bilgi İslâm’a özgüdür. Ancak “istidlâlî” şeklinde adlandırma yapılırken dikkat etmek gerekir. Doğrudan istidlâl İslâmî bilgi, dolaylı istidlâl ise “bilimsel bilgi” şeklinde bir adlandırma yapıldığında, gayb ile şehadet âlemi arasında epistemolojik ilişkisizlik oluşturabilir! Gayb ve şehadet âlemi mutlak anlamda birbirinden ayrıştırıldığı anda “epistemolojik düalizm” başlar ki, burası “şirk”e giden yolun başlangıç noktasıdır. Burada bizi ilgilendiren esas konu, gayb ve şehadet âleminin iki farklı/bağımsız dille ifade edilme sürecine girilmesidir. Bu durumda, dille gerçeklik arasındaki ilişki bozulmaktadır. Aydınlanma felsefesinin tabiat anlayışında bütün bu problemleri görmek mümkündür.⁵⁵ Matematiksel dil sadece tabiatın

⁵⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 6.

⁵¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 13-14.

⁵² Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 166-167.

⁵³ Neseî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1: 20-21.

⁵⁴ Neseî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2: 28-29.

⁵⁵ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014), 48-49.

işleyişiyle sınırlı tutulmamış, insanın ahlâkî gelişimi için bile bir metot olarak önerilmiştir.⁵⁶

Burada dile getirilmesi gereken bir diğer husus, bilgi-inanç ilişkisine dair iki tür ön yargıdır. Bazıları bilgi ile inanç arasında bir zıtlaşmanın olmaması gerektiğini o kadar baskın bir şekilde ileri sürerler ki, her ikisini neredeyse aynıleştirirler ve bunu bir yetkinlik olarak kabul ederler. Bir diğer kesim ise, aynı kesinlikte inanç ve bilginin kesinlikle bir arada olamayacağını ileri sürerler. Gerçekten, gayb âlemi ile şehadet âlemi arasında bağlantı koparılmış ve her ikisi farklı dille ifade ediliyorsa, bilgi ile inancın bir arada olması imkânsızdır. Ancak her iki alan aynı dille ifade edilebiliyorsa bilgi ile inanç en ideal şekilde bir arada olabilir. Bu iki unsurun bir arada olabilmesi, sadece insanların şahsi davranış tarzlarıyla alakalı değil, epistemolojik anlayışla alakalı bir konudur. Bunun aynı zamanda eğitim felsefesiyle ilgili yanını da vardır; çünkü insan zihni bir anda şekillenemez, uzun bir eğitim sürecinden sonra şekillenebilir. İnsanların aynı delillere/olaylara farklı, hatta zıt tepkiler vermeleri bunu doğrulamaktadır.⁵⁷ Eğitim sürecindeki birikimleri dolayısıyla tabiatı ve insanı kapalı bir mekanizma olarak gören bir zihin, gayb ve şehadet âlemini determinist/mekanik bir mantıkla işleyen varlık/sistem olarak değerlendirmek zorunda kalacaktır.⁵⁸ Kapalı, diğer bir ifadeyle, kendi içerisinde tutarlı bir sistem mekanik olmak zorundadır. Burada gerçekten trajik bir durum ortaya çıkmış olmaktadır. Tabiatın düzeni ve nizamı için tabiatın bir sisteme sahip olması ve bilim için de insanın bu düzeni görmesi gerekir. Görünen fenomenal âlemin düzenli olduğuna vakıf olan insan, bunun Yararıcıdan olduğunu anladığında “iman” etmiş olur.⁵⁹ Ancak bu düzenin bizzat tabiatın kendisinden olduğunu kabul etmek hiçbir şekilde tabiatın bilgi elde etmeye engel teşkil etmez. Tabiatın düzeninin görülmesi, bilimin teşekkülü için yeterlidir; ayrıca iman etmeye gerek yoktur, bir başka ifadeyle iman gerekli değildir. Dolayısıyla bilimle din/İslam arasında doğrudan ilişki kurmak doğru değildir ve bu İslam için bir nakısa oluşturmaz. Gayb ve şehadet âlemi doğrudan Allah’a aittir ve insanın bir arada algılaması arzu edilendir; ancak sadece şehadet âleminin diliyle de bilimin oluşabileceğini bilmek gerekir. Bu çerçevede, bilimin gelişmesini “mahza hayr” olarak anlamak eksik/yanlış algıya⁶⁰ dayanmaktadır. Gayb âlemini manipüle ederek sadece şehadet âleminin diline dayalı bilimsel gelişmelerin Kur’an’ın ifadesiyle “fitne” olma ihtimali vardır (el-Enbiyâ 21/35; el-Bakara 2/102, 193)! Fitne olması bizzat bilimin kendisinden değil, gayb âleminden ayrıştırılmasından/birliğin görülememesinden ortaya çıkmaktadır.⁶¹ Bu noktada,

⁵⁶ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 53.

⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2: 1255-1257.

⁵⁸ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 40-42.

⁵⁹ Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd*, 28-29.

⁶⁰ Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 58,

⁶¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7: 4869-4870; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam’da Düşünce ve Hayat*, trc. Fatih Tatlıhoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1981), 138.

konuya ışık tutması için mutlak/zorunlu düzen ile bağıl/iradî düzen⁶² hakkında kısaca bilgi vermek yararlı olabilir.

Mutlak düzene ve mutlak kaosa, aynı şekilde düzen anlayışına açık olmayan kaosa “iman” edilse bile, (el-Bakara 2/164; er-Ra’d 13/4; el-Enbiyâ 21/32; el-Furkân 25/2; el-Gaşiye 88/17-20; Âl-i İmrân 3/191), her ikisi de “bilimsel bilgi” olarak kavranamaz. Kıyametin alâmetlerine işaret edilmesine karşın kıyamet saatinin bildirilmemiş olması bu minvalde düşünülebilir (en-Necm 53/57-58; Müлк 67/25-26; Naziat 79/42-44; Zuhruf 43/61; Araf 7/187; Enbiya 21/96-97; Neml 27/82; Muhammed 47/18)! Kaos düzenin olmaması ise, ikisi birbirini gerektirmektedir. Tabiatın karmaşa veya düzen içinde olduğuna dair dünya görüşü ve fikri insanın algısından ortaya çıkmaktadır. Aynı tabiatı farklı algılamanın sebebi budur. Bu durumda, tabiat felsefesinin öznesi doğa değil insandır. Yani insan tabiat üzerine konuşmuş/düşünmüş olsa da, düşünülen ve söylenen insandan sadır olmaktadır. Dolayısıyla Kur’an’da tabiatın tefekkür edilmesiyle ilgili talepleri bu çerçevede insanda algı/”gerçek bilgi” oluşturma metodu olarak anlamak gerekir. Tabiatla ilgili tefeküre çağırın ifadeleri bilimsel bir teori elde etme çabası olarak değil, insanda nizam fikrini ihdas etme ve insandaki kargaşa fikrini bertaraf etme çabası/tebliğ olarak anlamak gerekir (el-Ra’d 13/1-4; el-Hicr 15/ 14-27; Vakıa 56/62-65). Burada, tabiatın bizzat düzenli olduğunu anlamakla düzenli olduğunun “açıklamasını” anlamak arasında önemli fark olduğunu bilmek gerekir. Tabiatın bizzat düzenli oluşunun anlaşılması bilimsel dile kapalı olduğundan ancak gayb/vahiy diliyle anlaşılabilir. Tabiatın düzenini bilimsel dille anlamakla vahiy diliyle anlamak arasında önemli fark vardır. Tabiatı sadece şahadet âleminin diliyle/bilimsel dille bütünsel olarak düzenli görmek/zannetmek aslında bir yanılgıdır; çünkü şahadet âlemi gaybdan kopuk değildir. Normal koşullarda bu düzenin “bilimsel bilgi” şeklinde görülmemesi gerekir; eğer insan bu noktada tabiatın düzenini modelleyebiliyorsa, gerçek düzeni farkında olmadan ve kesin bilgi zannıyla/yakîn bir şekilde “manipüle ediyor”⁶⁴ demektir. Allah ile ilâh arasında illiyet bağı/benzerliği olmadığına göre,⁶⁵ vahyî düzen anlayışıyla tecrübi/bilimsel düzen anlayışı arasında da “mutlak illiyet” benzerliği olamaz! İnsan nasıl ki ilâha Allah’ın bazı isim ve sıfatlarını yanlış bir şekilde atfedebiliyorsa,⁶⁶ benzer şekilde bilimsel çerçeveye sınırlı tabiat sistemine de “mutlak düzen” anlamı atfedebilmektedir!

Burada dile getirilen ifadelerden, tabiat kitabının dışlandığı gibi bir anlam çıkarılamaz. Belirtilmek istenen, tabiat kitabının Kur’an’la okunmasının gerektiğine işaret etmektir.⁶⁷ Ayrıca “bilimsel dil” vahiy anlamanın çağdaş bir metodu olarak da

⁶² Cüveyni, *Kitâbü'l-irşâd*, 94-95.

⁶³ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*; Cabiri, *Arap-İslâm Kültürününün Akıl Yapısı*, 36-37.

⁶⁴ Cüveyni, *Kitâbü'l-irşâd*, 9.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 19-20.

⁶⁶ Yazır, *Hak Dini*, 3: 1998-2000.

⁶⁷ Cabiri, *Arap-İslâm Kültürününün Akıl Yapısı*, 91.

önerilmiştir. Bilimsel dilden bu kadar aşırı beklentilere girilmesi, kâinat kitabının vahiy diliyle okunmadan anlaşılamayacağını idrak edilememiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Tabiatta geçerli olan/gözlemlenen determinizmin insan davranışlarında da geçerli olduğuna dair teoriler vardır.⁶⁸ Kelâmda bu konular “halku’l-ibad” kapsamında ele alınmıştır. Kelâmda “kader” konusu/algısı etrafındaki tartışmalar bu hususta belirleyicidir. Ancak her ne olursa olsun, kelâmda insan davranışlarıyla bağlantılı bir konu olarak determinizm pozitivist/natüralist teorilerindeki gibi keskin determinizme dayanmaz. Prensip olarak, insanın davranışlarında özgür olduğunu savunan mutezile bile insandaki özgürlüğü, tıpkı akıl, vicdan gibi Allah tarafından verilmiş fitrata ait bir özellik sayar.⁶⁹ Dolayısıyla pozitivist/natüralist teoriden oldukça farklıdır.

Hem tabiat hem de insan için savunulan determinizmin/düzenin bizzat varlıkla kaim olup olmadığı tartışılan bir konudur. Yani, determinizm var olmanın, düzen içinde olmanın vazgeçilmez bir şartı mıdır, yoksa Allah tarafından an be an devam ettirilen bir sistem midir? Genel kural olarak, felsefi görüş determinizmi varlıkla/kozmojiyle içkin görmekte, var olmanın/düzenin asal elemanı/unsuru olarak görmektedir.⁷⁰ Bu konu kelâm mezhepleri arasında tartışmalı olmakla beraber, genel görüş determinizmin varlıkla içkin olmadığı, Allah’ın, sıfat ve esmasına bağlı fiili oluşumlar olduğu yönündedir.⁷¹ Bu durumda, tabiattaki düzen varlığın imkânları itibariyle zorunlu değil, fitne ve imtihan çerçevesinde Allah’ın ikame ettiği/etmekte olduğu bir sistemdir(el-Ahkâf 46/3; es-Saffât 37/63; el-Enbiyâ 21/ 111). Mucize tabiatta varlığın bir türevi olarak var olan/ortaya çıkan bir durum değil, Allah’ın bir olaya/meseleye yönelik özel iradî müdâhelesidir. Mucize Allah’ın varlığa “şah damarından daha yakın olma” durumunu ifade eder. Temsili anlatımla, kör bir insan kendisine çok yakın duran cisimle uzak duran cismi aynı zanneder/düşünür, oysa her iki durum arasında çok büyük fark vardır! Varlık yapısı itibariyle her iki cisim aynıdır, ama insana nisbetle her iki durum çok farklıdır. Mucizenin inkâr edilmesi, diğer bir ifadeyle görülememesi⁷² muhtemelen bu noktadan kaynaklanmaktadır. Tabiat potansiyel olarak bütün imkânlara sahip bir sistem olarak görüldüğünde, mucize sıradanlaşır⁷³ ve diğer tabiat olaylarından bir farkı kalmaz, daha doğrusu insan bu farkı algılayamaz.

Mucize olayına geniş açıdan bakıldığında tabiat anlayışı açısından “mihenik taşı” mesabesindedir. Mucizeyi kabul etmek/anlamak, tabiatın matematiksel dille mo-

⁶⁸ Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 152-153.

⁶⁹ Kadı Abdulcebbar, *Mu’tezile’de Din Usûlü*, trc. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 88-89.

⁷⁰ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 100.

⁷¹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 82-83.

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhid* . 200.

⁷³ Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd*, 309.

dellenmesine engeldir. Mucizeyi anlayamayan bir zihin için “orijinal olay” yine matematiksel modelleme içerisinde ele alınır; velev ki bugün insan algılayamamış olsa bile! İnsanın bu gün itibarıyla anlayamamış olmasını bilimsel seviyenin yetersiz oluşuna bağlamak ister, mantığı buna mecbur eder.⁷⁴ Mucize tabiatta kozmik düzeyde paradigmatik değişikliklerin olabileceğinin, bunun imkân dâhilinde olabileceğinin önünü açmaktadır. Mucizenin olduğu yerde alternatifsiz bilimsel dil/düzen anlayışına yer yoktur; düzeni sağlamanın birçok alternatifleri vardır. Bu düzen(ler) esmâ-i hüsnânın tecellisiyle sağlanmaktadır. Dolayısıyla insanlık tek bir bilimsel modele “mahkûm” değildir. Kur’an’da bildirilen tabiatın yaratılış süreçlerinden her birinin farklı bir bilimsel modele işaret etme ihtimali vardır; daha doğrusu bu şekilde düşünülebilir (el-Hicr 15/86; el-Fatır 35/28; el-Bakara 2/256; el-İsrâ 36).⁷⁵

3. YAPAY ZEKÂNIN KENDİNE ÖZGÜ ORTAYA ÇIKARABİLECEĞİ DÜŞÜNME ŞEKLİ

Yüzyılımıza teknoloji çağı denilmesi her düzeyde insanın üzerinde mutabakata vardığı bir tanımlamadır. Sürekli ilerleyen teknolojinin gelecek yıllarda ne tür sonuçlar ortaya çıkaracağı tartışılan önemli konular arasındadır. İnsanların çoğu teknolojik ilerlemenin insanlara yaşama konforu kattığı noktasında hemfikir olmakla beraber, alttan alta bu teknolojinin bazı “yan tesirlerinin” olabileceği endişesini de tartışmaya başlamışlardır.

Yapay zekâ felsefi/bilimsel bir tanımlama olup doğrudan “töz” ve “anlam” ilişkisine dayalı bir mantığın/sistemin gerçekliğine işaret eder. Yapay zekâ, insan zekâsının mekanik hareket ettiğini düşünerek/var sayarak, insan zekâsını fonksiyonel açıdan “büyütme”/geliştirme amacına dayanır. Yani insanın bir metre mesafeden sesi duyabiliyorsa bin metreden de duyulabilmesini, aynı şekilde belli büyüklükteki bir cismi görebiliyorsa, çok küçük olanını da görebilmesini imkân dâhilinde görür. Bir bakıma yapay zekâ, teknolojik gelişmenin ileri bir aşaması olarak ele alınabilecek bir konudur. İnsan zekâsının bire bir töz-anlam ilişkisine göre çalıştığı kabul edilmediğinde, ya da var sayılmadığında yapay zekâ sistemlerinin insan zekâsıyla paralelliği kurulamaz.

Varlık/töz ile anlam arasında doğrudan ilişki kurulduğunda⁷⁶ akıl sistematik birlik/bütünlük sağlayabilir/oluşturabilir ve bu sistem etrafında bir dil/mantık geliştirilebilir. Geliştirilen bu sistem halihazırda var olan/düşünülen varlıklara dayandığından, sistem içinde doğruluğu yanlışlığı bir yana, anlamlıdır. Ancak irade sadece var olanlara göre değil, var olacıklara veya var olma imkânı olabileceklere göre de ta-

⁷⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 10.

⁷⁵ Allah’ın yaratmasında iradesinin yeri kelâmcılarla felsefeciler arasında tartışma konusudur. Allah’ın yaratması felsefecilerin savunduğu şekilde “zorunlu” kabul edilse bile, Allah’ın varlığı alternatifsiz yaratmaya “mahkûm” olduğu anlamına gelmez. Yani Allah’ın yaratıcı olmasının tezahür edebilmesi şu an mevcut varlıklarla olmak zorunda değildir; “başka varlıklarla” da Allah’ın “halık” oluşu tezahür edebilir, bu görülebilir.

⁷⁶ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 58.

lepte bulunur. Dolayısıyla irade “akıldan”⁷⁷ daha kapsamlıdır ve akıl iradenin kapsamındadır (el-Bakara 2/30). Akıl/zihnin teknik çalışma yönü olsa bile, iradenin teknik çalışma yönü bulunmamaktadır. Dolayısıyla zihnin bazı fonksiyonlarının matematiksel modellemesi yapılabilir, ancak iradenin matematiksel modellemesi yapılamaz. Burada şunu belirtmekte yarar vardır: İdeal olan durum, akılla iradenin bir arada olmasıdır; daha doğrusu akıl ve irade şeklinde bir ayırımı gitmeden tek bir anlam olarak ifade etmek gerekir. Kur’an’daki “taakkul” etmenin böyle olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁸ Ancak tarihi bir realite olarak akıl ile irade ayrılaşmış ve her biri kendine göre kavramsal yapı oluşturmuştur. Dolayısıyla, konunun bütünlüğü lafız düzeyinde değil, belki mana düzeyinde sağlanabilir.

Allah’a ait irade yaratılan varlıkların iradelerinden farklıdır. Allah’ın iradesinde ilim, kudret ve tekvin bir arada vardır. Yaratılan varlıkların ilim ve kudretleri Allah’la aynı olmadığı gibi, tekvin de sadece Allah’a ait bir sıfattır. Dolayısıyla irade lafzı müşterek lafız konumunda olup, her varlık kategorisinde farklı delâlete sahiptir. Allah’ın iradesi mutlak irade iken, varlıklara ait irade mutlak irade değildir. Mutlak irade her şeye taalluk ederken, bağıl/bağ(lı) irade Allah’ın takdirleri ve tedbiratı çerçevesinde gerçekleşir. Bundan dolayı, tabiatın işleyişinde mutlak determinizmden, yani bütün irade türlerinde ortak determinizmden bahsedilemez. Bazı olaylarda, her bir determinizm türü arasında çakışma olsa bile, bu durum bütün tabiat olayları için geçerli olamaz. Determinizm konusunda bu ayrıntıya dikkat edilmediği zaman, tabiatta determinizm “vardır” veya “yoktur” şeklinde total bir değerlendirmeye gidilir ve bir sonuca varılamaz. Örneğin, mucize Allah’ın iradesine nispetle “determinizm” kapsamında anlaşılabilir iken, beşerî irade kapsamında determinizm kapsamında ele alınamaz.⁷⁹ Aynı şekilde insanlara, cin ve meleklerle bağılı meydana gelen tabiat olaylarında da benzer durumlar söz konusudur. Bir varlık alanına göre determinizm kapsamında ele alınabilecek bir tabiat olayı diğerlerine göre determinizm kapsamına girmeyebilir. Sadece insanın varlık alanına ait determinizm algısı ile tabiatın işleyişi hakkında doğrudan/kapsayıcı dil oluşturula-

⁷⁷ Akıl ve irade ayrıştığında/ayrıştırıldığında iman akıldan çok iradeyle ilişkili olmaktadır. Mezhepleşme sürecinde, iman tartışmalarının arka planında akıl-irade ayrışması vardır. Bunun bir sonucu olarak iman-bilgi/ilişkisi tartışması ortaya çıkmıştır. Bu ayrışmadan sonra iman tartışmaları akıl ve iradeden biri öne çıkarılarak yapılmıştır. Bu çerçevede ehl-i sünnetin iman anlayışı akla yer vermekle beraber iradeyi hareket noktası kabul eden anlayıştır.

⁷⁸ İsfehâni, *Müfredat*, 578.

⁷⁹ Âlemdeki düzenin sağlanması için Allah’ın koyduğu kurallar sünnetullah olarak adlandırılmaktadır. Bu kurallar insanda düzenin algılanmasını sağlamak içindir; yoksa bizzat Allah bu şekilde düzeni sağlamaya mahkûm değildir. Bu minvalde, başta melekler ve şeytanlar olmak üzere bütün varlıklar ve bu varlıklara ait/bağlı irade ve tasarruflar, Allah’ın kudretine nispetle değil, insanın yaratılış gerçeğine nispetlidir. Bu varlıklarla ilgili tasarrufları mümkün varlıklara nispetle anlamak gerekir, aksi takdirde şirke düşülür. Şirkin “kolay” olmasına karşın “zulüm” olması muhtemelen bu noktadan kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber:” Ey insanlar! Bu şirkten kaçınınız, çünkü o bir karıncanın hareketinden daha gizlidir. O, bir karıncanın hareketinden daha gizli olduğuna göre nasıl sakınabiliriz? Hz. Peygamber (s.a.v): Ey Allah’ım, bile bile sana şirk koşmaktan sana sığınırım. Bilmediğim şeylerden dolayı senden mağfret dilerim! Deyin buyurdu. (Lokman 31/13; Ahmed, *Müsned*, 4/403.)

maz. Bu şekilde elde edilen dilin bizzat tabiatın dili olduğuna inanıldığında, akli/zihni kıyamet sürecine girilmiş sayılır. Çünkü doğru olmayan, eksik olan bir durumun tam doğru zannedilmesi söz konusu olduğundan, tabiatın yanlış okunması, yanlış algılanması ve buna bağlı olarak insanın kendine yabancılaşması süreci ortaya çıkar.

Kıyametin alametleri çerçevesinde deccal, mehdi ve Hz. İsa (a.s.)⁸⁰ ile ilgili verilen bilgilerde ortak husus her birisinin “olağan üstü” nitelikte bilgiler içeriyor olmasıdır. Yani insan hakikatle ve aldatılma durumuyla bir arada karşı karşıya kalacaktır. İnsan bir anlamda bütün potansiyel imkânlarıyla dünyadaki serüvenini tamamlama aşamasına gelmiş/geçmiş olacaktır. İnsanın eşya ve tabiatla ilişki kurmasında temel faktör bilgi ve bu bilgiye dayalı algısıdır. İnsan “bilginin” dayatmasına yoğun bir şekilde maruz kalınca, eğitim yoluyla elde ettiği zorunlu mantığı her durumda geçerli bir akıl yürütme olarak görür ve genellemelerle realitede⁸¹ karşılığı olmayan kurgusal bilgiler elde etmeyi metot haline getirir. Deccal, mehdi ve nüzul-i İsa ile ilgili tartışmaların aynı minvalde ele alınması ortak zihni tavırdan/mantıktan kaynaklanmaktadır. Deccali ve mehdiyi kabul etmeyip nüzul-i İsa’yı kabul etmek veya tersi mümkün değildir. Aynı şekilde, deccal ve mehdiyi te’vil etmek ile nüzul-i İsa’yı te’vil etmek aynı zihni çerçevede şekillenmektedir.

Günümüzde bilimsel, diğer ifadesiyle insanî algıya/bilgiye dayalı determinizm, büyük ölçüde genel-geçer bir düşünme metodu olarak görülmektedir. Bu düşünme tarzı daha da kökleşir/meşrulaşır ve alternatifi olmayan “yegâne akli düşünce” olarak anlaşılır ve tabiatın da biricik lisanı olarak algılanırsa, tabiat mutlak determinizmi besleyen matematiksel modelleme dili ile tanınmaya çalışılır. Hz. Peygamber’in (s.a.v) deccalin fitnessini en büyük fitne olarak vasıflandırmasını bu çerçevede düşünmek yararlı olabilir! Çünkü yapay zekânın ortaya çıkaracağı sonuçlar, insan aklını ileri derecede zorlayabilecek hususlardır. Aslında iman noktasında her dönemde insanı zorlayan unsurlar vardır. Ancak her geçen gün maddi gelişimini arttıran insana musallat olacak unsurlarda da o paralelde değişiklikler olacağı açıktır. İnsan en üst gelişimini doğal olarak kıyamete yakın yapacağından, o döneme özgü derin fitnelerin olması imkân dâhilinde görülmelidir. Matematiksel modellemeye dayalı dilin yegâne dil olarak görülmesinin yol açacağını düşündüğümüz birkaç örnek vermek yararlı olabilir.

Bilindiği üzere dünyanın küreselleşme sürecine girmiş olmasına bağlı olarak çoğulculuk, bir arada yaşamanın neredeyse biricik kuralı/şartı olarak görülmektedir. Her düşünce kendi egemenliğini geliştirme ve pekiştirme eğiliminde olduğundan bu durum uzun süre sürdürülemez. Muhtemelen hoşgörüyeye dayanan barış sürecinden hoşgörüyeye dayanan “savaş”/mücadele sürecine evrilme zorunlu olacaktır.

⁸⁰ Zeki Ünal, *Hız. İsa'nın Dönüşü Meselesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 245-246.

⁸¹ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 22.

Bu açıdan, kıyamet alametlerinde küresel kargaşaya işaret eden hususlara işaret edilmiş olması⁸² anlamlıdır. İnançların ve dinlerin çok olması barışı tehdit etmeye başladığında, insanlar ortak hiyerarşik inanç sistemi oluşturmayı bir çıkış olarak görebilirler! Bütün kutsal metinler ana bilgisayarlara yüklenerek ortak veri tabanı oluşturulup yapay zekâ sayesinde herkesin uymakla yükümlü tutulacağı “objektif inanç sistemi” ortaya konmak istenebilir! Bu şekilde ortaya konan sistem, tarihî ve sosyal tartışmalardan uzak olduğundan insanlar tarafından önemsenebilir de!

Bu yaklaşımın bir devamı olarak, İslam’ın dayandığı bütün bilgi müktesebatı yine ana bilgisayara yüklenerek, İslam’a dair soruların bilgisayarlardan/uzman sistemlerden istenmesi durumunda yine müftünün tarihe karışıp “müzelik” duruma düşeceği ileri sürülebilir. Gerçekten, bilgi eğer önermeler arası bir işleme dayanıyorsa, bunu en iyi şekilde yapacak bilgisayardır. Bu durumda, belki de matematiksel modellemeye dayalı bir “ictihad” aşamasına geçilmiş olacaktır! Kur’an’ın muciz olma özelliği matematiksel modellemelerle ifade edilmesine engeldir. Yapay zekânın ortaya çıkaracağı mantık/algorithm hareket noktası olarak kabul edildiğinde, Kuran’a “dayandırılan”⁸³ yanlışların ortaya çıkacağı söylenebilir.

İnsan yaratılışından itibaren “kopma” ve “bütünleşme” olarak adlandırılacak süreçleri yaşamakta ve her insanın kendi tarihi, insanlığın tarihi ile benzeşmektedir.⁸⁴ İnsan toplumun yaşadığı sosyolojik evrelerin benzerini⁸⁵ kendi hayatında da yaşamaktadır. Kendi şahsi hayat tecrübesiyle tarihi tecrübeyi harmanlayarak zihni ve sosyolojik kimliği teşekkül etmektedir. Şahsi tecrübesinin ve tarihi tecrübenin aynı kaynaktan beslenmesi arzulan durumdur. İnsanın, tarihi, tecrübeyi yaşadığı gün gibi anlaması/algılaması ya da tarihi, yaşadığı gün gibi algılaması doğru yolda olduğu anlamına gelir.

SONUÇ

Allah insanı sorumluluklarını yerine getirebilecek bir donanımda yaratmıştır. Akıl bu donanım içerisinde önemli bir yere sahiptir. Akıl Hz. Ali’nin ifadesiyle doğuştan olan ve sonradan kazanılan olmak üzere iki kısımda ele alınabilir. Aklın iki kısma ayrılmış olması, gerçekten aklın iki tane olduğu anlamına gelmez; her ikisi aynı aklın birer sıfatı hükmündedir.

Doğuştan olan akıl potansiyel imkân olup insan olmakla içkindir ve değişime kapalıdır; değişmesi, bozulması anlamına gelir. Kazanılan akıl ise, insanın tabiatla

⁸² Gölcük-Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*, 452-453.

⁸³ Doğru olmadığı halde doğru olduğuna yakını olarak kanaat getirilen te’villerle Kur’an’a dayandırılan bilgiler (el-Bakara 2/78; en-Nisâ 4/119; el-Hadid 57/14).

⁸⁴ Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 161.

⁸⁵ İnsan yaratılmasıyla bir yandan fitratından “uzaklaşmakta” diğer yandan tabiatla bütünleşerek medeniyet ortaya koymaktadır. Zihin iki farklı kutbu telif etmekle uğraşmakta, bu telifi hem tarih felsefesi olarak hem de sosyal hayat olarak ortaya koymaktadır. (Fussilet 41/53; es-Sâd 38/87-88)

ilişkiye geçmesini sağlayan akıldır. Bu nokta iyi anlaşılmadığında, aklın, sadece tabiatla ilişkiye girmesiyle teşekkül ettiği zannedilebilir!

İnsanın potansiyel aklıyla tabiatla ilişkiye girmesiyle, akılda “çatallaşma” ortaya çıkmıştır. Potansiyel akıl ile kazanılmakta olan akıl arasındaki ilişkinin uyumlu götürülmesi gerekir. Vahiy aklın iki unsuru arasında bozulan bu dengeyi yeniden uyumlu hale getirmeyi amaçlar. Kazanılan/kazanılmakta olan akıl, potansiyel aklın önüne geçip onu belirlemeye başladığı anda, insan için felaket başlamış demektir. Bu durum belli ölçüde insanlık tarihinin ortak bir problemidir.

Vahyin önemseydiği ve muhatap aldığı akıl, iradeyle beraber işlevsel olan akıldır. Akıl ile iradenin ayrışması, iman ile bilgi arasındaki ilişkinin bozulmasına yol açar. Bunun sonucunda “dogmatik imana” ve “bilimsel inanca” kapı açılmış olur. İnsanın bu iki alana sıkışması, onun için büyük bir trajedidir. Her iki durumda, insanın gerçek olanla ilişkisi kesilmeye başlar ve kilitlenme durumu ortaya çıkar. Akıl ve irade birbirini besleyen olmaktan çıkar, birbirini yiyen ve tüketen duruma düşer.

Yapay zekâ tartışmalarına bağlı ortaya çıkan sorunlar, bu ortak problemin bir devamı ve uzantısıdır. Yapay zekânın insanı felakete götüreceğine dair teorilerin bir ölçüde gerçeklik payı olmakla beraber, bu konuda bir abartının olduğu da bir vakıdır. Yapay zekânın insan ürünü olması ve insanın kutsallaşmasına alan açması dolayısıyla, yıkıcı olmasından örtülü bir “gurur duyulduğu” da ileri sürülebilir.

Yapay zekâ, önermeler mantığına dayanmaktadır, bundan dolayı sadece kognitif bilgi üretebilir ve analitik çözümlenmelerde bulunabilir. Önermelere dayanmayan bilginin yapay zekânın alanına girmesi mümkün değildir. Bu noktadaki temel sorun, her bilginin önermelerle ifade edilmeye kalkışılmasından ortaya çıkabilir! Muciz olan Kur’an’ın önermeler mantığına indirgenmesi mümkün olmadığından, sadece Kur’an’ın bu sorunla karşı karşıya kalacağını söyleyebiliriz!

Akıl ve iradenin beraberce olgunlaşması anlık bilgilerle ve eylemlerle gerçekleşemez; dolayısıyla uzun sürece yayılmış formal ve informal bir eğitim sürecini gerektirmektedir. Bu yönüyle, yapay zekânın kelâm açısından ortaya çıkaracağı sorunlar, aynı zamanda bir “eğitim felsefesi” sorunudur.

KAYNAKÇA

Abdülhamid, İrfan. *İslâm’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. Trc. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1974.

Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014.

Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.

- Barnes, Jonathan. *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. Trc. Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınları, 2004.
- Bıçak, Ayhan. *Felsefenin Kuruluşu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Bıçak, Ayhan. *Evren Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayıncılık, 2014.
- Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015.
- el-Cabiri, Muhammed Abid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu v.dğr. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Cüveynî, İmamü'l Haremeyn. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kava'idi'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*. Thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdulmunîm Abdulhamid. Mısır: Mektebetu'l Hancı, 1950.
- Çalışkan, İsmail. *Kur'an'da Din Kavramı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed (Ragıb el-İsfehâni). *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*. Thk. Safvan Adnan ed-Davedi. Beyrût: Dâru'l Kalem, 1412.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf Ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Filozofların Tutarsızlığı*. Trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. 6. Basım. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm Tarihi*. Konya: Kitap Dünyası, 200.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 235-236. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kadı Abdulcebbar. *Mu'tezile'de Din Usûlü*. Trc. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Karadaş, Cağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Daru'l Cami'ati'l Mısıriyye, ts.

- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam'da Düşünce ve Hayat*. Trc. Fatih Tatlılıoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1981.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratu'l-Edille Fi Usûli'd-Dîn*. Trc. Hüseyin Atay. 2. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Sıbai, Mustafa. *İslâm Hukukunda Sünnet*. Trc. Kamil Tunç. İstanbul: Girişim Yayınları, 1989.
- Taylan, Necip. *Mantık Tarihçesi Problemleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Ünal, Zeki. *Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Trc. H. Vehbi Eralp. 5. Basım. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Tümel Cevher ve Tümel Arazların Yüklemler Olma Durumları ve Buna Dair Bir Tartışma: Aristoteles-Fârâbî-İbn Rüşd

Conditions of Predicate of Universal Essence and Universal Accidents and a
Discussion on This: Aristotle-Fârâbî-Ibn Rushd

Muhammet Nasih ECE

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Logic,

Van / Turkey

hermesece2009@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-2270-0502

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Haziran / June 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Ağustos / August 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.573626

Atıf / Citation: Ece, Muhammet Nasih. "Tümel Cevher ve Tümel Arazların Yüklemler
Olma Durumları ve Buna Dair Bir Tartışma: Aristoteles-Fârâbî-İbn Rüşd /

Conditions of Predicate of Universal Essence and Universal Accidents and a

Discussion on This: Aristotle-Fârâbî-Ibn Rushd". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi /*

journal of ilahiyyat researches 52 (Aralık / December 2019/2): 137-154.

doi: 10.29288/ilted.573626

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Aristoteles, *Kategoriler* adlı eserinin girişinde dört varlık sınıfından bahseder. Onun tarafından bu varlık sınıfları, bir konuda bulunmaksızın konuya yüklenen, bir konuda bulunup da konuya yüklenmeyen, hem konuda bulunan hem de konuya yüklenen ve ne bir konuda ne de bir konuya yüklenen şekilde dile getirilmektedir. Bunlar, Fârâbî ve İbn Rüşd tarafından sırasıyla tümel cevher, tekil araz, tümel araz ve tekil cevher olarak ifade edilir. Önermeler mantığında bu varlık sınıfları, konu-yüklem ilişkisi bağlamında bir öneme sahiptir. Bu açıdan bunlardan sadece tümel varlıklar, yani tümel cevher ve tümel arazlar bir konuya yüklem olabilirler. Fârâbî, yüklem olan tümellerin durumu, yükledikleri konunun zâtı ve arazlarına ilişkin bilgi vermesi bakımından değerlendirmektedir. Buna göre tümel cevher, sadece konunun zâtına ilişkin bilgi verirken; tümel araz, hem konunun zâtına hem de arazlarına ilişkin bilgi vermektedir. İbn Rüşd ise Fârâbî'nin bu yaklaşımını tümellerin yükledikleri konuların birlik ve çokluğu açısından Aristoteles'in maksadına aykırı, dolayısıyla yanlış bulur. İşte bu çalışma, yüklem olabilen varlık sınıflarından tümel cevher ve tümel arazların yüklem olma durumlarını, adı geçen üç filozof üzerinden incelemeye çalışmaktadır. Burada öncelikle Aristoteles'in varlık sınıfları ve İbn Rüşd'ün buna yönelik yorumları, ardından yüklem olabilenlere dair Fârâbî'nin yaklaşımı, son olarak da İbn Rüşd'ün Fârâbî eleştirilerinden hareketle her iki filozof nazarında oluşan farklılık çözümlenerek, değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, tümel, cevher, araz, yüklem, Aristoteles, Fârâbî, İbn Rüşd.

Abstract

Aristotle mentions the four classes of existence in the introductory chapter of his book, *Categories*. These classes of existence are expressed by him as not in subject but predicated to subject, in subject but not predicated to subject, both in subject predicated to subject and neither in subject nor predicated to subject. These are described by Fârâbî and Ibn Rushd respectively as the universal essence, singular accident, universal accident and singular essence. In the logic of propositions, these classes of existence have an importance in the context of subject-predicate relation. From this point of view, only the universal entities, i.e. the universal essence and the universal accidents can be a predicament. Fârâbî evaluates the situation of universals predicate in terms of giving information about the substance and accidents of the subject. Accordingly, the universal essence is given only information about the substance of subject, while the universal accident provides information on both the substance of subject and the of accident of subject. Ibn Rushd finds this approach of Fârâbî wrong and therefore contrary to Aristotle's purpose, in terms of the unity and multiplicity of the subject that the universals predicate. This study tries to analyze universal essence and accidents from the classes of assets that can be a predicate by means of the three mentioned philosophers. Here, first of all, Aristotle's classes of existence and Ibn Rushd's comments on it, and then Fârâbî's approach to those who can become predicates are examined. Finally, based on the Ibn Rushd's criticisms on Fârâbî, the difference between the two philosophers is evaluated.

Keywords: Logic, universal, essence, accident, predicate, Aristotle, Fârâbî, Ibn Rushd.

Extended Summary

Aristotle mentions the four classes of existence in the introductory chapter of his book, *Categories*. These classes of existence are expressed by him as not in subject but predicated to subject, in subject but not predicated to subject, both in subject predicated to subject and neither in subject nor predicated to subject. These are described by Fârâbî and Ibn Rushd respectively as the universal essence, singular accident, universal accident and singular essence. In the logic of propositions, these classes of existence have an importance in the context of subject-predicate relation. From this point of view, only the universal entities, i.e. universal essence and universal accidents can be a predicament. This study tries to analyze universal essence and accidents from the classes of assets that can be predicates by means of the three mentioned philosophers. Here, first of all, Aristotle's classes of existence and Ibn Rushd's comments on it, and then Fârâbî's approach to those who can become predicates are examined. Finally, based on Ibn Rushd's criticisms on Fârâbî, the difference between the two philosophers is evaluated. Fârâbî explains how the universal essence and the universal accident, which can be predicates of these four types of assets, associate themselves with the subjects. Accordingly, the type of entity about which Aristotle says it can be attributed to the subject, but does not exist on the subject is

the universal essence. The universal essences report only about the self of subjects they are attributed to. Their absence in subject indicates that they are predicate only in their essence. What Aristotle defines as the one which is both attributed to a subject and in a subject, is the universal accident according to Fârâbî. The universal accident is that they have a statement both on the essence of the subject they are attributed to and from outside the essence of the subject. Ibn Rushd finds Aristotle's definitions and explanations of predicate essence and accident universals sufficient and flawless. For this reason, he considers Fârâbî's interpretations of the matter as redundant and irrational. Although he opposes Fârâbî's approach in his article *el-Kavl fi'l-külliyâti'l-cevher ve külliyâti'l-a'râz* about the universal essence, it is seen that he does not think much differently from *Kitâbu'l-Makûlât*. Ibn Rushd's views here have no difference from Farabi's definition of universal essence. Ibn Rushd's remarkable criticisms of Fârâbî were about universal accident. He accepts the fact that Aristotle's thoughts about universal accident are named by Fârâbî. However, he finds Fârâbî's view that the universal predicate declares both the essence of the subject and the outside of the subject is both wrong and contrary to the purpose of Aristotle. Aristotle's example of being in the subject is valid for singular accidents. The predicating to the subject is valid for universal essence. When both come together, in the view of Fârâbî, it turns into both an essence of the subject and a predicate outside the subject. There is a "attribution to the subject" and "availability in the subject". Considering that these are brought together, it is noteworthy that Fârâbî considers them as essence and non-essence. However, Ibn Rushd says that Aristotle handles them separately and therefore should be considered separately. In terms of essence to the subject and in his words it has a qualitative meaning. The presence of the subject is relative and valid to another subject. Aristotle's dual classification in the form of loading and being on the subject shows this. Fârâbî's predicament here is that he considers both predicate types at the same time and for the same subject, which is evident in the example given by Ibn Rushd. Therefore, instead of making a distinction between essence and non-essence, according to Ibn Rushd, a distinction should be made in the form of qualitative prediction or relative prediction and these should be considered separately. As a matter of fact, this is what Aristotle did. Ibn Rushd thinks that according to the approaches of Aristotle and Fârâbî, the definitions to be made about universals and the examples given according to these definitions will reveal the difference of both philosophers. Therefore, he concludes that a perfect definition has emerged according to Aristotle's approach, giving the possible definition of "human" for both approaches. According to Fârâbî's approach, any definition to be made on the concept of "human" will not be free from being flawed. Consequently, the fact that the universal accident predicate has a statement "both on the essence of the subject and beyond the essence of the subject" requires more than one subject as Aristotle thinks, not as a single subject as Fârâbî thought. According to Ibn Rushd, when this is considered, a healthy definition of universal accident will be achieved.

GİRİŞ

Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) kurduğu mantık biliminin günümüzde sembolik mantığın geldiği yere nispetle, metafizikten arınmış olduğu söylenemez. Formel yapısına rağmen onun, mantığı varlığın mantığı olarak düşünmesi, bunun salt zihinsel olmayıp, dış dünyanın olgularına dayandığını göstermektedir. Bu suretle Aristoteles mantığının, varlığı varlık olması bakımından inceleyen metafizikle sıkı bir ilişki içerisinde olması bu sisteminin gereği olarak gayet tabii karşılanmalıdır.¹ Bu ilişkiden dolayı Aristoteles felsefesinde birçok kavram ve problem, hem metafiziksel hem de mantıksal hususiyetler içermektedir. Bu çalışmaya konu olan tümel, tekil, cevher ve araz kavramlar ile bunlara dair oluşan problemler, hem mantığı hem de metafiziği ilgilendiren meselelerin başında gelmektedir.

¹ Necati Öner, "Mantık Felsefesi Nedir?", *Felsefe Yolunda Düşünceler* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995), 167.

Mantık açısından tümel, yüklendiği sınıfın tümüne işaret eden varlıklar veya kavramlar için kullanılır. “İnsan”, “canlı”, “kitap” ve “kalem” gibi. Tekil (şahsî) ise yalnızca bir şeye veya somut bir gerçekliğe işaret etmek için kullanılır. “Bu masa”, “bu kalem”, “Sokrates” ve “Fârâbî” gibi kavramlar böyledir. Tümel kavramlar birçok olay veya nesnenin ortaklığı için söylenirken, tekiller ortaklığı kabul etmezler.²

Genellikle Aristoteles’in kategorilerinden ilk ve temel olanına karşılık gelen cevher, felsefe ve mantıkta bir varlığı var kılan özüne işaret etmek için kullanılır. Bir şey özüyle var olur ve daha sonra bu öze ilişkinler ise özün arazlarını meydana getirir. Örneğin “insan” niteliklerinden ayrı olarak kendi başına bir cevherdir. Araz ise fertlerde geçici olarak bulunan, ferdin varlığının ona bağlı olmadığı ve diğer fertlerde de bulunan özellikler için kullanılır. Bir konuda bulunan “beyazlık”, “gülmek” ve “yürümek” böyledir.³

Bu kavram çiftleri (tümel-tekil ve cevher-araz), metafiziksel açıdan birer varlık kategorileri oldukları gibi mantıksal açıdan da bir konuya yüklem olurlar. Bunlar birbiriyle ilişkilendirildiğinde tümel cevher, tümel araz, tekil cevher ve tekil araz olmak üzere dört varlık kategorisi ortaya çıkmaktadır. Aristoteles’in önermeler mantığının konu-yüklem unsurlarında temellendiği veya bunlara çözümlendiği hesaba katıldığında,⁴ söz konusu varlık sınıflarını, muhtemel yüklemleme türleri veya biçimleri olarak da düşünmek mümkündür.

Bu dört varlık çeşidini *Kategoriler* adlı eserinde ilk defa ele alan Aristoteles olmuştur.⁵ Bunlardan tekil cevher ve tekil arazlar, metafiziksel açıdan birer varlık sınıfı olmakla birlikte, mantıksal açıdan bir konuya yüklem yapılamamaktadır. Buna göre bir konuya yüklem olmaları bakımından tümel cevher ve tümel araz olmak üzere iki sınıf kalmaktadır. Bu bakımdan tümellik özelliğine sahip oldukları ve bir konuya yüklenebildikleri için mantık açısından incelenmeye değer tümel cevher ve tümel arazları dikkate almamız gerekir.

Tümel cevher ve tümel araz yüklemelerin konularına yüklem olma durumlarını incelemeyi amaçlayan bu çalışma, üç başlık altında şekillenmektedir. Birinci başlıkta, Aristoteles’in konularına nispetle dört varlık türünü belirlemesi ve bunu takiben İbn Rüşd’ün (1126-1198) buna yönelik açıklayıcı yorumları yer almaktadır. İkinci başlıkta, Fârâbî’nin (871-950) tümel, cevher ve araz kavramlar hakkındaki görüşleri serimlenerek, İbn Rüşd’ün eleştirilerine hedef olan tümel cevher ve tümel araz yüklemelerin tanımları çözümlenmektedir. Üçüncü başlıkta ise tümel cevher ve tümel

² İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 312-313.

³ Emiroğlu - Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 74, 154. Felsefe tarihinde gerek metafiziksel gerek mantıksal açıdan tümel ve tümelin cevher ve araz oluşlarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümel* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 86-90, 125-128, 128-133, 244-270.

⁴ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, trc. Ali Houshiary (Ankara: Dost Kitabevi, 1998), 24b 15-16, 11.

⁵ Aristoteles, *Kategoriler*, trc. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 1a 20-30 1b 1-14, 7-9; İbn Rüşd, *Telhîşu mantîku Aristû kitâbu'l-mağûlât*, thk. Gerard Gihamy (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992), 8-9. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-mağûlât*, thk ve trc. Salih Yalın (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 17-18.

araz tanımlarına dair Fârâbi ile İbn Rüşd'ün tutumları karşılaştırılarak, her iki filozofun yaklaşımları değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Böylelikle metafizikte olduğu kadar, mantıkta da önemli bir yeri olan tümel cevher ve tümel araz kavramlarının, yüklem olma durumları ve bunların konularıyla ilişkileri her üç filozof nazârında açıklığa kavuşturularak, Fârâbi ile İbn Rüşd arasında oluşan karşıtlık çözümlenmiş olacaktır.

1. ARİSTOTELES'İN DÖRT VARLIK TÜRÜ VE İBN RÜŞD'ÜN BUNA YÖNELİK YORUMLARI

Aristoteles, *Kategoriler* adlı kitabının başında, on kategoriye ilgilendiren cevher ve araz durumunda düşünülebiyecek varlık sınıflarını dört çeşit olarak belirlemektedir. Varlıkları dile getirme biçimleri olarak da anlaşılabilir bu sınıflar, aynı zamanda bir önerme yapısında yer alan yüklemelerin konuya yüklenme (tümel cevher ve tümel araz) durumlarına da karşılık gelmektedir. Önermede yer alan konuyüklem unsurlarının ilişkileri de dikkate alınarak, bu varlık sınıfları şu şekilde ifade edilebilir:

1. Yüklemelerden (var olanlardan) bir kısmı bir konuya yüklenir, ama bu yüklemeler bir konuda yer almazlar. Örneğin “insan” kavramı belli bir insana yüklenir, ancak bir konu (taşıyıcı) içinde olmaz.

2. Kimi varlıklar, bir konuda bulunur, ancak bir konuya yüklenmezler (söylenmezler). Aristoteles'in burada “konu içinden” ifadesinden kastı, bir şeyin içinde parça olarak değil, içinde bulunduğu nesneden ayrı olarak bulunmayan şeydir. Örneğin “aklık” cisim olarak bir konuda bulunur (çünkü her renk mutlak bir cisimde bulunur), ama hiçbir konu için söylenmez. Benzer şekilde dilbilimi konu (zihin) içinde bulunur, ama hiçbir konuya (taşıyıcıya) söylenmez.

3. Kimi varlıklar (yüklemeler), hem bir konu için söylenir hem de bir konu içinde yer alırlar. Örneğin “bilgi” bir konu (zihin) içindedir ve bir konu (dilbilimi) için söylenir. Çünkü bilgi zihinde varlık bulur. Aynı şekilde bilgi, dilbilimi için yüklem yapılabilir.

4. Kimi varlıklar da ne bir konu içinde bulunur ne de bir konuya söylenirler. Belli bir insan veya belli bir at böyledir. Çünkü belli bir insan veya belli bir at ne bir konu içinde yer alır ne de bir konuya yüklem yapılır.⁶

⁶ Aristoteles, *Kategoriler*, 1a 20-30, 1b 1-10, 8-9. Teoman Duralı, Aristoteles'in dört varlık sınıfını “ifade tarzlarının varlıkları dile getirilişleri” şeklinde düşünmektedir. Bk. Teoman Duralı, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu* (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995), 42. Aristoteles'in varlık sınıflarını konu-dayanak bağlamında çözümlemesi için ayrıca bk. Hülya Altunya - Mustafa Yeşil, “Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri”, *Beitullihikme An International Journal of Philosophy* 6/2 (2016), 87-88. Aristoteles'in dile getirdiği varlık sınıflarının tümel durumları ve ayrıca tümelin töz olup olamama durumları için bk. Betül Çotuksöken, “Porphyrios ve Tümel Sorunu”, *Porphyrios, Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş* İçinde, trc. Betül Çotuksöken (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1986), 15.

Aristoteles'in varlık sınıflarını yorumlayan İbn Rüşd, bu dört varlık kategorisinin tümel, tekil, cevher ve araz olma durumlarını tespit ederek izah etmeye çalışmaktadır:

(1) İbn Rüşd'e göre birinci maddede zikredilen, “*konuya yüklenip, ancak bir konuda yer almayan*” türünden yüklem, yüklendikleri konunun mahiyetini tanıtır ve bu tanıtlama konunun cevheriyle sınırlıdır. Bu sınırlılıktan dolayı konunun cevherin dışında hiçbir şeyi tanıtmazlar. İbn Rüşd, Aristoteles'in “insan” örneğine “canlı”yı da ekleyerek, bu türden olan yüklemeleri **genel cevher** (cevheru'l-âmm) olarak nitelendirir. Çünkü ona göre bu tümeller, bir konuya yüklendikleri zaman o şeyin sadece cevherini, yani zatının dışında bir şeyi değil, sadece zatını tanıtır. İbn Rüşd'ün maksudını, verdiği örneklerle izah edecek olursak, “Zeyd insandır” ve “İnsan canlıdır” denildiğinde buradaki “insan” ve “canlı” yüklemeleri, yüklendikleri konunun zatına ilişkin bir bildirimde bulunur ve bu bildirim o şeyin zartının dışına taşmaz. Konunun zatının dışında bir bilgidен bahsedilemez. Bu türden yüklem, tek tek varlıklara değil de, yüklendikleri varlıkların tamamına göndermede bulunduğu için de genel veya tümel durumundadırlar. Verilen örneklerden “insan” ve “canlı” kavramları, cinsin ve türün her bir ferdine söylenmektedir.⁷

(2) İkinci maddede zikredilen, “*konuda bulunup, ama konuya söylenmeyen*” şeklinde dile getirilen varlıklar, İbn Rüşd'e göre konuları olmaksızın var olmaları mümkün değildir. Bunların varlık kazanması için bir konuya ihtiyaç duyulur ve bunlar mahiyet yoluyla bir konuya kesinlikle yüklenmezler. İbn Rüşd bu türden varlıkları kendilerine somut olarak işaret edildiği için **şahsî araz** (şahsu'l-'araz) olarak ifadelendirir. Bir cisimde somut bir şekilde işaret edilen “şu siyahlık” ve “şu beyazlık” örnekleri böyledir. Çünkü her renk bir cisimde bulunur, ancak bu renkler konuya özsel olarak yüklenemezler. Kalem için “*Kalem beyazdır*” denilebilir, çünkü beyazlık, her zaman bir cisimde bulunması gerektiğinden kalemde de bulunabilir. Ancak “*Kalem beyazlıktır*” denilemez. İbn Rüşd'ün “mahiyet yoluyla (min tariki mâ hüve) yüklenmez” demesinden anlaşılan budur. Bu nedenle İbn Rüşd'ün şahsî araz dediği bu türden varlıklar, konu içinde bulunmakla birlikte konuya yüklenmeye müsait değildirler.⁸

(3) Üçüncü maddede yer alan varlık biçimi, birinci ve ikinci maddelerde değinilen yüklemleme tarzının olumlu yönlerinin bırakılıp, olumsuz yönlerinin kaldırılması şeklindedir. Bu “*hem bir konuya yüklenen hem de bir konuda bulunan*” yüklemelerdir. Aristoteles ve İbn Rüşd'ün ifade ve örneklerine bakılırsa, burada yüklem bildirimde bulunduğu tek bir konunun değil, birden fazla konunun bulunmasını gerektirir. Yüklem olacak kavramın, farklı konulara nispeti söz konudur. İbn Rüşd'ün **genel araz** ('arazu'l-amm) olarak ifade ettiği bu türden yüklem, yüklen-

⁷ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mağûlât*, 8.

⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mağûlât*, 8.

dikleri konulardan kiminin mahiyetini tanıtırken, kiminin mahiyetini tanıtmaz. Burada yüklem, mahiyetini tanıttığı cevherin bir parçası olurken, mahiyetini tanıtmadığı cevherin bir parçası değildir. “Bilgi”nin zihne ve yazı yazmaya nispeti böyledir. Çünkü yazı yazmak bir bilgidir ve bilgi de zihinde yer alır. “Yazı yazmak bilgidir” şeklinde bir önerme kurarak, bilgiyi yazı yazmaya yüklem yaptığımızda, bilgi burada yazı yazmanın cevherini tanıtmış olmaktadır. İbn Rüşd, “Yazı yazmak nedir?” şeklinde sorulacak bir soruya verilen cevapta bilginin söylenmeye en uygun cins olduğunu ve bu yüklemleme biçiminin yazı yazmanın cevherini verdiğini söyler. Bu yönüyle bu türden yüklem, yüklendikleri konunun mahiyetini tanıtır. Ancak “Zihin bilendir” şeklinde kurulacak bir önermede “bilgi”, zihne yüklem yapıldığında, burada “bilen” yüklemi zihnin zatının dışında bir şey tanıtmış olur. Bu da İbn Rüşd’ün mahiyetini tanıtmaz dediği duruma karşılık gelir. İlk örnekte yüklem konuya yüklenirken, ikinci örnekte yüklem konunun içinde var olur. Yani yazı yazmaya yüklenen “bilgi”, aynı zamanda zihinde de yer alır.⁹ Bu çalışma kapsamında denilecek olan İbn Rüşd’ün Fârâbî’ye itirazları, bu varlık/yüklem sınıfı hakkında olacaktır.

(4) “Bir konunun içinde yer almadığı gibi bir konuya da söylenmeyen” varlıklar¹⁰ şeklinde Aristoteles’te ifadesini bulan dördüncü madde ise İbn Rüşd tarafından “cevheri tanıtacak şekilde konuya asla yüklenmeyen ve bir konuda da bulunmayan” şeklinde dile getirir. O, **şahsî cevher** (şahsu’l-cevher)¹¹ olarak ifadelendirdiği bu türden yüklem için “Zeyd” ve “Amr” örneklerini verir. Aristoteles’in verdiği belirli insan ve at örneklerinde de görüldüğü gibi bunlar somut varlıklar oldukları için ne bir konuda bulunmak ve ne bir konuya söylenmek şeklinde bir özelliğe sahiptirler.¹²

Aristoteles, bu dört çeşit varlık biçimini belirlerken bunların tümel ve tekil cevher, aynı şekilde tümel ve tekil araz oluşlarına literal olarak değinmez.¹³ İbn Rüşd, Aristoteles’in bu verilerinden hareketle her bir varlık ve yüklem türünün cevher ve araz oluşlarını ve ne bakımdan böyle olduklarını izah etmeye çalışır. Bu anlamda onun şu sözleri dikkate değerdir:

⁹ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Mağûlât*, 8.

¹⁰ Tümel cevher ve tümel arazların geçtiği yerde yüklem, tekil cevher ve tekil arazların geçtiği yerde ise varlık ifadeleri tercih edildi. Hepsî için varlık ifadesi kullanılabilse de yüklem ifadesi doğru bir karşılık olmaz. Çünkü tekil cevher ve tekil arazlar herhangi bir konuya yüklem yapılamamaktadır.

¹¹ İbn Rüşd, Aristoteles’in belirlediği varlık türlerini karşılamak için srasıyla tümel cevher, tekil araz, tümel araz ve tekil cevher araz ifadelerini kullanılır. Bu sınıflandırmalara ilişkin isimlendirmeler daha önce Fârâbî’de de görmek mümkündür. Bk. Fârâbî, “Kitâbu’l-Mağûlât”, *el-mantik’inde’l-Fârâbî I*, nşr. Refik el-Acem (Beirut: Daru’l-Meşrik, 1986), 89-90.

¹² İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Mağûlât*, 8-9. İbn Rüşd’ün yüklem sınıfları için ayrıca bk. Salih Yalın, *İbn Rüşd’ün Felsefesinde Kategoriler* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 32-33.

¹³ Aristoteles’in tümel kavram anlayışı için bk. F. Didem Çoban Sarı, “Platon ve Aristoteles’te Tümel Problemi”, *Kutadgubilig* 34 (2017): 352-354.

“Özetle genel veya özel olsun cevher, asla bir konuda bulunmaz. Ve yine özetle genel veya özel olsun araz, bir konuda bulunduğu söylenendir. Kısaca ister cevher ister araz olsun genel, bir konu hakkında söylenendir. Kısaca ister cevher ister araz olsun şahıs, bir konu hakkında söylenmeyendir. Sonra tümel (külli) cevher, tümelin bir konu hakkında söylenmesi ve şahsî olanın bir konu hakkında söylenmemesi itibariyle, şahsî cevherden ayrılır. Şahsî araz da, tümelin bir konu hakkında söylenmesi, şahsî olanın ise bir konu hakkında söylenmemesi itibariyle, tümel arazdan ayrılır”.¹⁴

Bu pasaj, gerek metafiziksel gerek mantıksal açıdan cevher, araz, tümel ve tekil kavramları ve bunların birbirleriyle olan ilişkileri hakkında İbn Rüşd’ün yaklaşımını sunması bakımından oldukça önemlidir. Onun yaklaşımını belirginleştirecek olursak, İbn Rüşd’e göre cevher,¹⁵ asla bir konuda yer almazken, araz ise bir konuda bulunandır.¹⁶ Tümel,¹⁷ bir konuya yüklenen, tekil ise bir konuya yüklem yapılamazdır.¹⁸ Bu dört kavramı birbirine katmak suretiyle yüklem olup olmamalarını düşündüğümüzde şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır:

1. Tümel ve tekil cevherler: “İnsan”, “canlı” gibi tümel cevherler, bir konuya yüklenir, ancak bir konuda yer almazlar. “Zeyd”, “şu at” gibi tekil cevherler ise ne bir konuda bulunur ne de bir konuya yüklenirler.

2. Tümel ve tekil arazlar: “Bilgi”, “hareket edici” gibi tümel arazlar, hem bir konuya yüklenir hem de bir konuda bulunurlar. “Şu siyahlık”, “şu beyazlık” gibi tekil arazlar ise bir konuda bulunur, ancak bir konuya yüklem yapılamazlar.¹⁹

Aristoteles’te temellerini bulan İbn Rüşd’ün tümel cevher ve tümel araz anlayışını şimdiye kadar onun *Kitâbu’l-Makûlât*’ına dayanarak incelemeye çalıştık. İbn Rüşd bu meseleyi, *el-Kavl fi külliyyâti’l-cevher ve külliyyati’l-a’raz* unvanlı risalesinde ise başka bir boyuta, Aristoteles’in yaklaşımını yorumlamaya dönük bir tartışmayla ele almaktadır. Bu tartışmasının hedefinde Fârâbî yer almaktadır. Ona göre Fârâbî, Aristoteles’in tümel cevher ve tümel araz anlayışını yanlış yorumlamış; dolayısıyla onun görüşleri tahkik edilmeye muhtaçtır.²⁰

İbn Rüşd burada öncelikle Aristoteles’in ileri sürmüş olduğu dört varlık sınıfından yüklem olabilen tümelleri ayıklayarak alır. Bunlardan ilki, Aristoteles’in birinci maddede dile getirdiği “konuya söylenen, ama konuda yer almayan” tümellerdir.

¹⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Makûlât*, 9.

¹⁵ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi (Telhîşû mâ ba’de’l-ıtabî’a)*, trc. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 11.

¹⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 13.

¹⁷ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 26.

¹⁸ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 26.

¹⁹ Aristoteles’in varlık veya yüklem sınıflarında görüldüğü gibi cevher, araz, tümel ve tekil olmak üzere dört kavram bulunmaktadır. İbn Rüşd’ün yorumlarında bu kavramları ilişkilendirmek suretiyle varlık türlerinin nasıl şekillendiğini gördük. İbn Rüşd’ten önce Aristoteles’in önemli yorumcularından Ammonius, söz konusu dört kavramı ve bunların muhtemel ilişkilerini bir kare diyagramıyla anlaşılır bir şekilde ortaya koymaktadır. Bunun için bk. Ammonius, *On Aristotle Categories*, çev. S. Marc Cohen - Gareth B. Matthews (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 34.

²⁰ İbn Rüşd, “el-Kavl fi’l-külliyyâti’l-cevher ve külliyyâti’l-a’raz”, *Resâilü’l-felsefiyye: Makâlât fi’l-mantık ve’l-ilmî’l-ıtabî’i li Ebi’l-Velid İbn Rüşd*, nşr. Cemaleddin Alevî (Fas: Dâru’l-Beydâ, 1983), 75-76.

İkincisi ise Aristoteles'in üçüncü maddesine denk gelen, “*konuya yüklendiği gibi konuda bulunan*” tümellerdir.²¹

İbn Rüşd, Fârâbî'nin yaklaşımını tartışmaya açmadan önce, Aristoteles'in ileri sürdüğü söz konusu iki çeşit yüklem sınıfının, kendisinden önce ileri sürülmüş üç farklı yorumunu nakleder. Bunlardan birincisi, İbn Rüşd'ün en eski dediği yorumdur. Buna göre, yüklenme itibariyle tümel iki çeşit olur. Birincisi, konularından zatı açısından bilinen ancak konularında yer alamayan tümeller, yani bunlar araz olmayan tümellerdir. İkincisi ise hem konusundan zatı itibariyle bilinen hem de konuda yer alan tümeller. Yani bu türden tümeller, konuda bulunan arazlardır. İbn Rüşd, arazın tanımını gerekçe göstererek, dolaylı bir şekilde bu görüşü onaylamaktadır. İkinci yorum Fârâbî'ye aittir. Fârâbî de tümeli iki kısma ayırır. Birincisi, yüklendikleri konularının zatlarını bildiren, ancak konunun zatının dışında başka bir şey bildirmeyen tümellerdir. İkincisi ise hem yüklendikleri konunun zatını hem de zatı dışında bir şeyi bildiren tümellerdir.²²

İbn Rüşd, naklettiği üçüncü yorumu İbn Sînâ'ya atfeder. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın Aristoteles'in “*konuya yüklenen*” sözünden anladığı şey, bir yüklem birçok konuya söylenmesidir. Bundan dolayı İbn Sînâ'nın nazarında tümel, zatlarına işaret eden konularından ve zatları bilinmeyen konularına delâlet etmesi şeklinde düşünülür. O, İbn Sînâ'nın görüşünü, “*asla bir konuda yer almayan ve bir konuda yer alan tümeller*” şeklinde ikili bir ayımla yorumlamaktadır.²³ İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın bu hususta esasında bir tanımlamada bulunmadığını, sadece tümel cevher ve tümel araz ayırımına gittiğini gerekçe gösterir, dolayısıyla bundan fazla bir değerlendirmede de bulunmaz.²⁴ Bu açıdan bir tartışma söz konusu olmadığı için İbn Sînâ'nın bu konudaki düşüncelerine dair bir incelemeye gidilmeyecektir. İbn Rüşd'ün eleştirileri sadece Fârâbî'nin yaklaşımına yönelik olduğundan, bu eksende kalınacaktır.

2. FÂRÂBÎ'NİN TÜMEL CEVHER VE TÜMEL ARAZ ANLAYIŞI

Fârâbî ve İbn Rüşd'ün görüşlerinde oluşan karşıtlığı çözümlenmeden önce tümel cevher ve tümel araz ifadelerinde geçen tümel, cevher ve araz kavramlarının Fârâbî metinlerinde nasıl ele alındığını görmemiz gerekir. Bu vesileyle Muallim-ı Sâni'nin Aristoteles ve İbn Rüşd'ün birinci yorum dediği anlayıştan ayrılıp ayrılmadığı, ne derece ve ne bakımdan ayrıldığı, ayrılmasında haklı olup olmadığı ve son olarak İbn Rüşd'ün nazarında onun sahip olduğu görüşün doğru olup olmadığını değerlendirmeye çalışacağız.

²¹ İbn Rüşd, “el-Ķavl fi'l-külliyyât”, 75.

²² İbn Rüşd, “el-Ķavl fi'l-külliyyât”, 75-76; Fârâbî, “Kitâbu'l-MaĶûlât”, 89.

²³ İbn Rüşd, “el-Ķavl fi'l-külliyyât”, 77.

²⁴ İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi İbn Sînâ'nın görüşlerinin böyle olup olmadığına dair burada sadece bir “acaba” kaydını koymakla yetiniyoruz. Klasik İslam mantığında bu konuyu en detaylı inceleyen kişi İbn Sînâ olmuştur. Bk. İbn Sînâ, *Kategoriler*, trc. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 17-50.

Fârâbî'ye göre tümel, birden fazla konuya yüklenebilen isimler için kullanılır. Örneğin “insan” bir tümeldir. Çünkü Sokrates’e, Zeyd’e, Amr’a ve onların dışındaki tüm insanlara yüklem yapılabilir. Benzer şekilde “beyaz” kavramı da canlı, duvar, hurma ağacı, at, köpek, eşek, öküz ve daha birçok şeye yüklenebilir.²⁵

Fârâbî'nin nazarında cevher, bir konuda bulunmayan somut duyulur nesnelere söylenir. Cevher, aynı zamanda duyulur nesnelere ikinci akledilirler düzeyinde tür, cins ve ayırım gibi ne olduklarını ifade eden yüklemeldir. Cevher, her bir türün mahiyetini, mahiyetini oluşturan şeyin zatını kâim kılan şeyi tarif etmek için de söylenir. Burada Fârâbî, cevher olana veya cevherliğe ilişkin iki temel özelliğe dikkat çekmektedir. Bunlar, bir şeyin mahiyetine ilişkin olan ve o şeyi kaim kılan, yani zatına ilişkin olan özelliklerdir.²⁶

Araz ise Fârâbî'ye göre bir şeyin nitelendiği her sığata denir. Yüklem olan bu sıfat, konunun mahiyetine dâhil olmaz. Aksine yüklem olan araz, konunun zatı ve mahiyetinin dışında bir şeyi bildirir. Fârâbî, arazı, zâtî ve zâtî olmayan şeklinde bir ayırma tabi tutar. Birincisi, konusu mahiyeti olan veya mahiyetinden bir parça olan arazdır. İkincisi ise konusu mahiyetine girmeyen ve konusunun mahiyeti o arazın kendisinde bulunmasını gerektirmeyen arazdır. O, arazın felsefedeki anlamını ikinciye atfeder.²⁷ Yüklem-konu bağlamında değerlendirildiğinde de görülmektedir ki, cevher ister tümel ister tekil olsun bir konuda bulunmazken, araz ister tümel ister tekil olsun bir konuda bulunandır. Birincisi, konunun zatını tarif ederken, ikincisi konuyla birlikte konunun zatının dışında olanları da tarif etmektedir.²⁸

Tümel cevher ve tümel arazların bir konuya yüklem olmaları meselesinde Fârâbî'nin düşüncesini aydınlatmak ve İbn Rüşd'ün de işaret ettiği kaynak olması bakımından burada zikredilmeye değer en önemli eser, onun *Kitâbu Kâtâgûriyâs evi'l-Makûlât* adlı eseridir. Fârâbî, burada Aristoteles'in *Kategoriler*'in girişinde ele aldığı isimlerin eşadlık ve eşanlamlılık gibi konulara değinmeden, doğrudan yukarıda zikrettiğimiz dört varlık biçiminden yüklem olabilenleri incelemeye başlar. O, bir konuya yüklem olabilen tümeleri, İbn Rüşd'ün de aktardığı şekilde iki kısma ayırır. Birinci türden olan yüklemeler, bütün zatlalarıyla konusundan bilinir, ancak zatının dışındaki şeyler, konusundan bilinmez. Bunlar tümel cevherlerdir. İkinci türden olan yüklemeler ise onlar için olan zatlalarıyla ve zatlalarının dışında kendileri için olan şeylerle konularından bilinirler. Bunlar da tümel arazlardır. Yani tümel cevherler, yüklendikleri konunun zatının dışında değil, sadece zatına ilişkin bilgi veririrken; tümel arazlar, yüklendikleri konuların hem zatlara hem de zatlalarının dışında bulunan arazlarına ilişkin bilgi verirler.²⁹

²⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-elfâzi'l-müsta'mele fil'l-mantık*, trc. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 32.

²⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Ĥurûf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 34, 40.

²⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Ĥurûf*, 35-36.

²⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Ĥurûf*, 34.

²⁹ Fârâbî, “*Kitâbu'l-Makûlât*”, 89.

3. TÜMEL CEVHER VE TÜMEL ARAZIN YÜKLEM OLUŞUNA İLİŞKİN İBN RÜŞD'ÜN FÂRÂBÎ ELEŞTİRİLERİ

İbn Rüşd, Fârâbî'nin tümelleri tanımlama ve yorumlama şeklini Aristoteles'in maksadına aykırı, bu nedenle de mantıksız bulur. Ona göre Fârâbî, yüklem olan tümel cevherin tanımında arazı olumsuzlarken, tümel arazın tanımında da olumsuzlamıştır. Bu nedenle tümel cevher ve tümel araz için yapılan tanım, isabetli olmamıştır.³⁰

Fârâbî'nin tümel cevher ve tümel araz tanımlamaları, İbn Rüşd'ün onayladığı Aristoteles ve birinci görüşten öncelikle ne bakımdan farklı olduğuna bakmamız icap eder. İbn Rüşd'ün kabul ettiği tümel cevher yüklem, konunun zatı için söylenir, ancak konuda bulunmaz. Yüklemin konuya söylenme ve zata ilişkin olması bakımından iki filozofun düşüncesinde bir farklılık söz konusu değildir. Yüklemin konuda bulunmamasına gelince, Fârâbî bunu yüklem yüklediği konunun zatının dışında bir şey bildirmemesi olarak değerlendirmektedir. İbn Rüşd ise esas problemin burada olduğunu, yani yüklem konunun zatının dışında başka hiçbir şey hakkında bilgi vermemesi durumunu, esas karışıklığa sebep olan kısım olarak düşünür. Tümel arazlar konusunda da benzer bir durum söz konusudur. İbn Rüşd'ün kabul ettiği Aristoteles'in görüşü, tümel arazların konuya söylenen ve konuda bulunan şeklindedir. Fârâbî ise tümel araz yüklem, konunun zatı hakkında bilgi verdiği gibi konunun zatı dışında da bilgi verdiğini düşünür.³¹ Yüklemlere ilişkin her iki filozofun ileri sürdüğü görüşlerin daha iyi anlaşılması için şu şekilde bir formülasyona gidilmesi farklılığı daha anlaşılır kılacaktır.

İbn Rüşd:

Tümel Cevher: Bir konuya yüklenir, ancak yüklendiği konunun içinde bulunmaz.

Tümel Araz: Hem bir konuya yüklenir hem de o konunun içinde bulunur.

Fârâbî:

Tümel Cevher: Yüklendiği konunun zatı hakkında bilgi verir, ancak zatı dışında bilgi vermez.

Tümel Araz: Yüklendiği konunun hem zatı hem de zatının dışındaki şeyler hakkında bilgi verir.

Görüldüğü üzere Fârâbî, Aristoteles'in "konuya yüklenme ve konuda bulunmama" fikrini, konunun zatı bağlamında değerlendirir. Bize göre, Fârâbî'nin nazârında bu türden bir yüklem, eğer konuya yüklenir, fakat konunun içinde bulunmazsa bu ancak konunun zatına ilişkin bir yüklem olabilir. Böyle bir yapıda olan

³⁰ İbn Rüşd, "el-Ğavl fi'l-külliyât", 75-76.

³¹ İbn Rüşd, "el-Ğavl fi'l-külliyât", 75-76.

yüklem, konunun zatına ilişkin bir bildirimde bulunduğu için de konunun içinde yer alması mümkün değildir. “*İnsan canlıdır*” önermesinde canlılığın insana yüklenmesi söz konusu iken, insanın zatının dışında bir bildirim mümkün değildir. Bu nedenle İbn Rüşd’ün düşündüğü şekilde, Fârâbî’nin yaklaşımının bir probleme yol açması bir yana Aristoteles’in görüşünü daha da anlaşılır kıldığını söylemek yanlış olmaz.

Tümel arazlar hakkında da Aristoteles’in “*bir konuya yüklenir ve bir konunun içinde bulunur*” görüşünü aynı şekilde zat bakımından değerlendiren Fârâbî’ye göre bir yüklem, hem konuya yüklenir hem de konuda bulunuyorsa bu, söylendiği konunun hem zatına dâir hem de zatının dışında bir bilgi vermektedir. Aristoteles’in örneğinde geçen “bilgi” kavramını, “*Yazı yazmak bilgidir*” önermesinde görüldüğü gibi yazı yazmaya yüklem yaptığımızda bir problemden bahsedilebilir mi? “Bilgi”nin hem yazı yazmanın zatına ilişkin bilgi verdiği hem de yazı yazmanın dışında başka şeyler hakkında da bildirimde bulunduğu düşünüldüğünde Fârâbî’nin düşüncesinde bir problemin olduğunu söylemek kolay görünmemektedir. Ancak Fârâbî’nin taşıyıcı durumunda olan konuyu bir veya birden fazla düşünüp düşünmediği konusunda bir fikre sahip olmadığımız için bu hususta net bir yargıya varmamız da mümkün değildir. İbn Rüşd’ün esas itirazı bu noktadadır ve ancak onun işaret ettiği şekilde, yüklem tek bir konuya ilişkin olması durumunda burada bir sınırlılığın oluştuğunu söylememiz gerekir.³²

İbn Rüşd, bu konuya ilişkin Aristoteles’in *Kategoriler*’inde yer alan açıklamaların, Fârâbî’de yer alan fikir kapalılığından uzak, basit bir şekilde herhangi bir probleme yol açmayacak şekilde olduğunu ileri sürer. O, inceleme konusu yaptığımız, Fârâbî’nin de tümel cevher ve tümel araz şeklinde ifade ettiği iki çeşit yüklem sınıfını, *el-Ḳavl fi’l-külliyâtî’l-cevher ve külliyâtî’l-a’râz* adlı risalesinde farklı isimlerle dile getirerek Aristoteles’in maksadını izah etmeye çalışmaktadır.³³ Buna göre tümel cevhere denk düşen birincisi, “nitel yüklem (el-hamlu’l-vasfî)” olarak isimlendirdiği yüklemdir. Bu, “*İnsan canlıdır*” örneğinde olduğu gibi yüklem konu olduğu söylenen tarzda tümel olan yüklemdir. İkincisi ise yüklem-konu ilişkisinin nispet harfiyle ifade edilmesidir. Bu harflerin en meşhur olanı, içinde anlamını veren “fi” harfidir. Bu ikili sınıflama, Aristoteles’te temellerini bulmakla birlikte isimlendirmeler ve bu isimlendirmelerin izah biçimi İbn Rüşd’e aittir.³⁴ O, gerek kendisinin yapmış olduğu sınıflandırma ve açıklamalardan gerek bu konuda söylediklerinden hareketle Aristoteles’in maksadını şu şekilde izah etmektedir: Tümel cevher, nitel bir yüklemleme ile konuya yüklenir ve herhangi bir nispetle, yani içinde anlamı ile yüklenmez.³⁵ İbn Rüşd, Fârâbî’nin “konunun zatı dışında” dediği şeye karşılık ola-

³² İbn Rüşd, “*el-Ḳavl fi’l-külliyât*”, 79.

³³ İbn Rüşd, “*el-Ḳavl fi’l-külliyât*” adlı risalesinde tümel yüklemeleri, *Kitâbu’l-Maḳûlât*’tan farklı bir tarzda ele almaktadır.

³⁴ İbn Rüşd, “*el-Ḳavl fi’l-külliyât*”, 78.

³⁵ İçinde ifadesi “fi” harfiyle gerçekleşen yüklemle işaret etmek içindir.

rak, “içinde bir anlamla yükleme” ifadesini kullanır. Tümel araz ise her iki şekilde (hem nitel hem de nispet harfiyle) yüklenen tümeldir. İbn Rüşd’ün “hem nitel hem de içinde bir yükleme” ifadesi, Fârâbî’nin “konunun zatı ve konunun zatı dışında” dediği ifadeye karşılık gelmektedir. “İlim” bunun örneğidir. Çünkü ilim zihinde olur ve zihinde bulunan şey ilimdir. Aynı şekilde ilim, yazı yazmaya da nitel tarzda yüklenebilir.³⁶ Görüldüğü gibi İbn Rüşd, burada insan için canlılığı nitel yükleme; yazı yazma için ilmi de hem nitel hem de içinde bir yükleme olarak düşünmektedir. Bunların önerme formunda gösterilmesi şu şekilde olabilir:

1. Nitel yükleme: “İnsan canlıdır”.
2. Hem nitel hem de nispet harfiyle yükleme:
 - a) “İlim zihindedir” b) “Yazı yazmak ilimdir”.

Her iki yüklem tarzını bu şekilde çözümledikten sonra İbn Rüşd, tümel arazlar üzerinden Fârâbî’nin yaklaşımını eleştirmeye devam eder. Ondan önce de Aristoteles’in maksadını başka bir açıdan daha izah etmeye girişir. O, tümel arazlarda geçen nispetli (içinde anlamını taşıyan “fi” harfiyle) yüklem olma tarzını, Aristoteles’in “bir şeyin konunun bir parçası olmaksızın konuda bulunması ve konunun onusuz olamaması”³⁷ sözüyle yorumlar. İbn Rüşd’e göre Aristoteles’in tümel araz olan yüklemeleri bu şekilde ele alması onları iki kısım olarak düşündüğünü göstermektedir: Birincisi, parçanın bütüne nispetidir. Yazmanın ilme nispeti böyle düşünülebilir. Çünkü yazı yazma, ilmin sadece bir parçası olabilir. İkincisi ise bir şeyin mekânına nispetidir. İlmin zihinde olması da böyledir.³⁸

Aristoteles’in tümel araz yüklemelerin konularıyla ilişkileri hakkındaki görüşlerinin doğru ve yeterli olduğunu temellendiren İbn Rüşd, Fârâbî’nin bu konuda ileri sürdüğü görüşlerin Aristoteles’e nispetle fazlalık olduğunu şöyle bir varsayım ile dile getirmektedir: Eğer Aristoteles, sözünde tümel araz yüklemelerin yüklendikleri konunun zatlarının dışında da bilgi verdiğini ileri sürmek isteseydi, o zaman içinde ile yapılan yüklemelerin delâletlerini taksim etme ihtiyacını duymazdı. Bu suretle Fârâbî’nin düşündüğü gibi, yani “hem konunun zatı hem de konunun zatı dışında bilgi verir” şeklinde düşünürdü. İbn Rüşd, burada Fârâbî’nin tümel araz tanımlamasını ayrıca zat ve eklenti (lâhik) şeklinde ikili bir tasnifle de analiz ederek eleştirmeye çalışır. Ona göre, Fârâbî’nin tümel araz yüklem, konunun zatının dışında bir şey hakkında bilgi vermesi şeklinde düşünmesi, yükleme bir “eklenti” olup esasa dair değildir. Dolayısıyla Aristoteles’in tanımı esasa ilişkin, Fârâbî’nin ise eklenti şeklindedir.³⁹

³⁶ İbn Rüşd, “el-Ğavl fi’l-külliyât”, 78.

³⁷ Bk. Aristoteles, *Kategoriler*, 1a 25-26, 9. Yüklem, konuyla ilişkisini hem konuya yüklenme hem de konuda bulunma haline karşılık gelen metinde geçen Aristoteles’in bu sözü, yüklem, bir tür konuya yüklenmesi ve konunun bir parçası hakkında bilgi vermesi, konunun bir parçası olmaya yeterli değil. Ancak bu bildirim konunun yüklemli olmayacağı anlamına gelmektedir.

³⁸ İbn Rüşd, “el-Ğavl fi’l-külliyât”, 79.

³⁹ İbn Rüşd, “el-Ğavl fi’l-külliyât”, 79.

İbn Rüşd, Fârâbî tarafından araz için ileri sürülen eklentinin bir benzerinin tümel cevherin tanımında da bulunduğunu söyler. Çünkü Fârâbî, nasıl tümel araz için zatının dışında bir bildirimde bulunduğunu söylüyorsa, tümel cevher için de zartının dışında herhangi bir bildirimde bulunmaz diye ifade ediyor. Yani tümel cevherde yüklem, “konunun zatının dışında bir bilgi vermez” açıklaması da İbn Rüşd tarafından bir eklenti olarak düşünülmektedir. İbn Rüşd’e göre burada amaç, araz için mevcut olanı, arazdan olan her bir şeyle arazi tanımlamaktır. O da hepsinin üzerine ve hepsinin içine yüklenendir. Konunun zati ve konunun zatının dışındaki şeyler hakkında bilgi veren Fârâbî’nin yüklemi ise ikisinden her biri (konuya söylenme ve konuda olma) bizzat araz için bulunmaz. İbn Rüşd’e göre, Fârâbî’nin burada araz üzerine yaptığı tanımdan ortaya çıkan şey, onun birini diğerinden ayırmadan (konunun zati ve konunun zati dışındaki şeyler) muhtemel iki yüklemeyi birlikte düşünmesidir. Oysa tek tek alınması durumunda bu görüş doğru olabilir, ancak birlikte düşünülmesi durumunda problem ortaya çıkar.⁴⁰

Buradan hareketle İbn Rüşd, hem Aristoteles hem de Fârâbî’nin bakış açısıyla “insan” için yapılacak bir tanımın nasıl olacağını göstermeye çalışır. Ona göre, Fârâbî’nin anladığı şekilde insan tanımı yapılacak olsa, “*İnsan düşünen ölümlü canlıdır*” şeklinde bir tanım ortaya çıkar. “Ölüm”ün insana yüklenmesi, insanın “düşünen” ile kayıtlanması durumunda doğru olabilir, ancak böylesi bir tanımlama kusurludur. Aristoteles’in düşündüğü şekilde ise “*İnsan düşünen, ölümden sonra bozulmayan canlıdır*” şeklinde bir tanım ortaya çıkar ve bu tanım kusursuzdur. Burada İbn Rüşd, konuya söylenen yüklemelerin birlikte yüklenmesinde cevheri bakımdan oluşan probleme işaret eder. Buna göre söz konusu niteliklerin insana ayrı ayrı yüklenmesinde herhangi bir sıkıntı meydana gelmez, ancak birlikte yüklenmesi probleme yol açar.⁴¹ İşte Fârâbî’nin yaptığı şey de tümel arazları tek bir konu için düşünmesidir ki, problem buradan kaynaklanmaktadır.

Dolayısıyla İbn Rüşd’e göre Fârâbî’nin düşündüğü şekilde, tümel araz yüklemine hem konunun zati hem de konunun zatının dışında bildirimde bulunduğu için, buna uygun denk düşecek herhangi bir kavramın tanımı kusurlu olacaktır. Çünkü hem zata ilişkin hem de zatin dışında bir bildirim söz konusu olacaktır. Oysa Aristoteles, konunun zati ve zati dışı şeklinde bir ayrıma gitmemiş, konuya yüklenen ve konuda bulunan demiştir. Böylelikle Fârâbî’nin düşündüğü gibi yüklem konunun zatının dışına taşmamaktadır. Tamamen zatından olmazsa da zartının onsuz yapamayacağı bir tarzdadır.

Görüldüğü gibi İbn Rüşd’ün itirazı daha çok tümel yüklemine yüklendiği konunun bir veya birden fazla olma durumuyla alakalıdır. Eğer bir yüklem, bir tek konuya hem zat hem de araz bakımından yüklenirse bu problem oluşturur. Onun an-

⁴⁰ İbn Rüşd, “el-Kavl fi’l-külliyât”, 79.

⁴¹ İbn Rüşd, “el-Kavl fi’l-külliyât”, 80.

ladığı şekilde yüklem tek bir konu için düşünülmüşse itirazlarının haklılığı teslim olunmalıdır. Çünkü Fârâbî'nin açıklamalarının yetersizliği, yani açık bir şekilde konu ve başka konu şeklinde bir ayrıma gidilmemesi İbn Rüşd'ün vardığı sonucu mümkün kılmaktadır. Fârâbî'nin açıkça bir ayrıma gitmemiş olmasından, tek bir konu düşündüğü çıkarılabilir olmakla birlikte, bu çıkarsamanın bir zorunluk taşıdığı söylemek de zordur. Bu nedenle eksikliklere rağmen İbn Rüşd'ün düşündüğü şekilde Fârâbî'nin mantıksız davrandığını düşünmediğimiz gibi Fârâbî'nin konu ve konu dışı açık bir ayrıma gitmemesinden dolayı da bir noktaya kadar İbn Rüşd'ün itirazlarının isabetli olduğu kanaatindeyiz.

SONUÇ

Aristoteles, tümel cevher, tümel araz, tekil cevher ve tekil araz olarak isimlendirilen dört varlık çeşidini belirleyerek bunların yüklem olma ve olamama durumlarını tespit etmiştir. Bunlardan tekil olanlar, bir konuda buldukları halde bir konuya yüklem olmaları mümkün değildir. Tümelardan cevher olanlar, bir konuya yüklendikleri halde konuda bulunmazlar. Araz olanlar ise hem bir konuya yüklenir hem de bir konuda bulunurlar.

Fârâbî, bu dört varlık türünden yüklem olabilenlerden tümel cevher ve tümel arazların nasıl yüklem olduklarını, bunların taşıyıcıları durumunda bulunan konuların zatlarıyla ilişkilendirerek izah etmektedir. Buna göre Aristoteles'in konuya yüklenir, ancak konuda bulunmaz dediği varlık, tümel cevherdir. Tümel cevher, sadece yüklendikleri konuların zatına ilişkin bildirimde bulunurlar ve konuda bulunmamaları da sadece zatlara ilişkin yüklem olduklarını gösterir. Aristoteles'in hem bir konuya yüklenen hem de bir konuda bulunan dediği şey de Fârâbî'ye göre tümel araz olmaktadır. Tümel araz ise yüklendikleri konunun hem zatına ilişkin hem de konunun zatinin dışından bir bildirimde sahip olması demektir.

İbn Rüşd, Aristoteles'in yüklem olabilen cevher ve araz tümelere ilişkin tanım ve açıklamalarını yeterli ve kusursuz bulur. Bu nedenle de Fârâbî'nin konunun zatiyle ilişkili yorumlarını fazlalık ve mantıksız olarak değerlendirir.

İbn Rüşd'ün, tümel cevher konusunda *el-Kavl fi'l-külliyyâti'l-cevher ve külliyyâti'l-a'râz* adlı risalesinde Fârâbî'nin yaklaşımına karşı çıksa da *Kitâbu'l-Makûlât*'ta ondan pek farklı düşünmediği görülmektedir. Buna göre tümel cevher, yüklendikleri konunun cevherini ve mahiyetini tanıtır. Bu türden olan yüklem, konunun cevheriyle sınırlıdır. Bu sınırlılıklarından dolayı konunun cevherinin dışında hiçbir şeyi tanıtmazlar. Çünkü bu türden yüklem, bir konuya yüklendikleri zaman o şeyin sadece cevherini, yani zatinin dışında bir şeyi değil, sadece zatinin tanıtır. İbn Rüşd'ün burada ileri sürdüğü görüşler, Fârâbî'nin tümel cevher tanımından (yükledikleri konuların zatlari hakkında bilgi verir, ancak zatlari dışında bilgi vermezler) hiçbir farka sahip olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla tümel cevher yüklemere

ilişkin İbn Rüşd'ün Fârâbî'ye dönük eleştirilerini haklı bulmak oldukça zor görünmektedir.

İbn Rüşd'ün Fârâbî'ye dönük dikkate değer eleştirileri, tümel arazlar hakkında olmuştur. O, Aristoteles'in tümel arazlara yönelik dile getirdiği düşüncelerin Fârâbî tarafından yapılan isimlendirmelerini aynen almaktadır. Ancak Fârâbî'nin tümel yüklem hem konunun zatına hem de konunun zatının dışına ilişkin bildirimde bulunduğu görüşünü hem yanlış hem de Aristoteles'in maksadına aykırı bulmaktadır. Aristoteles'in konuda bulunma örneği, tekil arazlar için geçerlidir. Konuya yüklenme ise tümel cevherler için geçerlidir. Her ikisi bir araya gelince Fârâbî nezdinde hem konunun zatı hem de konunun zatının dışında bir yüklelemeye dönüşmektedir. Burada "konuya yüklenme (tümel cevher)" ve "konuda bulunma (tekil araz)" söz konusudur. Bunların bir araya getirildiği düşünülüğünde Fârâbî'nin bunları zat ve zat dışı olarak değerlendirmesi dikkate değerdir. Ancak İbn Rüşd, Aristoteles'in bunları ayrı ayrı ele aldığını, dolayısıyla ayrı olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürer. Konuya yüklenme, zat bakımından ve onun ifadesiyle nitel anlamdadır. Konuda bulunma ise nispetle olur ve başka bir konu için geçerlidir. Aristoteles'in konuya yüklenme ve konuda olma şeklinde yaptığı ikili tasnif bunu gösterir. Fârâbî'nin buradaki çıkmazı, her iki yüklem türünü aynı anda ve aynı konu için düşünmesidir ki, bu durum İbn Rüşd'ün verdiği örnekte de kendini göstermektedir. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre zat ve zat dışı bir ayırım yapmak yerine, nitel yükleleme veya nispet harfiyle yükleleme şeklinde bir ayırma gidilmeli ve bunlar ayrı ayrı düşünülmalıdır. Nitekim Aristoteles'in yaptığı da bu olmuştur.

İbn Rüşd, Aristoteles ve Fârâbî'in yaklaşımlarına göre tümelere ilişkin yapılacak tanımlar ve bu tanımlara göre verilecek örneklerin her iki filozofun farkını ortaya koyacağını düşünür. Bu nedenle o, her iki yaklaşım biçimine göre muhtemel "insan" tanımını vererek, Aristoteles'in yaklaşımına göre kusursuz bir tanımın ortaya çıktığı sonucuna varmaktadır. Fârâbî'nin yaklaşımına göre ise "insan" kavramına yapılacak herhangi bir tanım, özsel olmayan unsurların tanıma katılmasını gerektireceği için kusurlu olmaktan kurtulamayacaktır. Neticede tümel araz yüklem, "hem konunun zatına ilişkin hem de zatının dışında" bir bildirimde sahip olması, Fârâbî'nin düşündüğü gibi tek bir konuyu değil, Aristoteles'in düşündüğü gibi birden fazla konuyu gerektirir. Bu şekilde düşünülüğünde sağlıklı bir tümel araz tanımına ulaşılmış olacaktır.

Fârâbî'nin tümel araz meselesinde konunun birden fazla olma durumunu açıkça beyan etmediğinden onun bu tutumu İbn Rüşd'ün eleştirilerini haklı kılmaktadır. Bununla birlikte Fârâbî'nin açık bir şekilde konunun birden fazla olabileceğini ifade etmemesi, yüklem bir konuya hem zat hem araz bakımından yüklenebileceği ve mutlak olarak bu konunun birden fazla olamayacağını çıkarsamak da mantıksal açıdan doğru değildir. Bunu yapılan açıklamaya dair bir eksiklik ve eksikliğin doğur-

duğu problemler olarak değerlendirmek daha isabetli olur. Dolayısıyla yapılan itirazları da eksikliğe dair bir eleştiri olarak yorumlamak yerinde bir yaklaşım olur.

KAYNAKÇA

- Akkanat, Hasan. *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeler*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Altunya, Hülya - Yeşil, Mustafa. "Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6/2 (2016): 79-108.
- Ammonius. *On Aristotle Categories*. Çev. S. Marc Cohen - Gareth B. Matthews. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Aristoteles. *Birinci Çözümlemeler*. Trc. Ali Houshiary. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- Aristoteles. *Kategoriler*. Trc. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2014.
- Çotuksöken, Betül. "Porphyrios ve Tümeler Sorunu". *Porphyrios, Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş içinde*. Trc. Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Duralı, Teoman. *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995.
- Emiroğlu, İbrahim – Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbi. *Kitâbu'l-Hurûf*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbi. *Kitâbu'l-elfâzi'l-müsta'mele fil'l-mantık*. Trc. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Fârâbi. "Kitâbu'l-Mağûlât". *el-Mantık 'inde'l-Fârâbi I*. Nşr. Refik el-Acem. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- İbn Rüşd. "el-Kavl fi'l-külliyyâti'l-cevher ve külliyyâti'l-a'râz". 75-80. *Resâilü'l-felsefiyye: Mağâlât fi'l-mantık ve'l-'ilmi't-tabii li Ebi'l-Velid İbn Rüşd*. Nşr. Cemaleddin Alevî. Fas: Dâru'l-Beydâ, 1983.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi (Telhîşü mâ ba'de't-tabî'a)*. Trc. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Rüşd. *Telhîşü kitâbi'l-mağûlât*. Thk. ve Trc. Salih Yalın. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd. *Telhîşü mantıku Aristû kitâbu'l-mağûlât*. Thk. Gerard Gihamy. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1992.
- İbn Sînâ. *Kategoriler*. Trc. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

Sarı, F. Didem Çoban. "Platon ve Aristoteles'te Tümelemler Problemi". *Kutadgubilig* 34 (2017): 347-356.

Öner, Necati. "Mantık Felsefesi Nedir?". *Felsefe Yolunda Düşünceler*. 166-170. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.

Yalın, Salih. *İbn Rüşd'ün Felsefesinde Kategoriler*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.

Reason and Rationality in the Epistles of Ikhwān al-Şafā'

İhvân-ı Safâ Risalelerinde Akıl ve Aklilik

Emrah KAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Islamic
Philosophy, Sakarya/ Turkey
emrahkaya@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8889-5587

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Haziran / June 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.574428

Atıf / Citation: Kaya, Emrah. "Reason and Rationality in the Epistles of Ikhwān al-Şafā' / İhvân-ı Safâ Risalelerinde Akıl ve Aklilik". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 52 (Aralık/December 2019/2): 155-172.

doi: 10.29288/ilted.574428

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Abstract

Ikhwān al-ṣafā' are one of the most significant groups of authors of Islamic thought. Their teachings became influential where philosophy and Sufism and reason and intuition came together. *Ikhwān al-ṣafā'* adopted Neoplatonic philosophy to Islamic thought and affected the course of events and developments of Islamic philosophy and Sufism. Nevertheless, some researchers claim to have *Ikhwān al-ṣafā'* evaluated issues superficially and not had original ideas and approaches. However, the fact that *Ikhwān al-ṣafā'* throughout their thoughts constituted a consistent relationship between cosmology and epistemology is a valuable success. This article aims to examine how *Ikhwān al-ṣafā'* approached their concept of reason (al-'aql). It is possible to evaluate the concept, reason, in the contexts of cosmology, morality, and epistemology. *Ikhwān al-ṣafā'* also used this concept carefully and consistently by taking those contexts into consideration. Reason, which refers to an important communication channel between God and human beings, is the most human side of the soul. At the end of this research, we reached the conclusion that *Ikhwān al-ṣafā'* accept even the intuition and revelation as rational activities.

Keywords: Islamic Philosophy, *Ikhwān al-ṣafā'*, Reason, Cosmology, Morality, Epistemology.

Öz

İhvân-ı Safâ İslam düşünce tarihinin en önemli figürlerinden biridir. Felsefe ve tasavvufun, akıl ile sezginin bulunduğu noktada İhvân-ı Safâ'nın düşünceleri etkili olmuştur. Yeni Eflâtuncu felsefeyi İslam düşüncesine uyarlamış ve kendinden sonraki felsefi ve tasavvufî düşünceleri derinden etkilemiştir. İhvân-ı Safâ her ne kadar meseleleri yüzeysel ele alan ve özgün olmayan kişiler olarak değerlendirilse de tüm düşünce sisteminin tutarlı bir kozmoloji ve epistemoloji ilişkisine dayanması başlı başına bir başarıdır. Bu makalenin amacı İhvân-ı Safâ'nın akıl kavramına nasıl yaklaştığını ele almaktır. Bir kavram olarak akıl, kozmoloji, ahlak ve epistemoloji bağlamlarında ele alınabilir. İhvân-ı Safâ da akıl kavramını bu bağlamları göz önüne alarak dikkatli bir şekilde kullanmıştır. İnsan ile Tanrı arasındaki en önemli iletişim ağını ifade eden akıl, ruhun en insanî yönüdür. En önemli bulgumuz ise İhvân-ı Safâ düşüncesinde sezginin dahi akli olarak değerlendirilmesidir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, *İhvân-ı Safâ*, Akıl, Kozmoloji, Ahlak, Epistemoloji.

INTRODUCTION

It is difficult to determine the scope of Islamic thought as it has been shaped by tremendous contributions of various nations, religions, and cultures. Islamic thought, which mainly consists of theology, philosophy, and mysticism, has been reflecting the Muslim interpretations regarding metaphysical questions—among others. These interpretations were based on the Qur'ān and Sunna of the prophet Muhammad as well as Jewish and Christian thought, philosophy of Plato, Aristotle, Neoplatonism, Eastern mysticisms, ancient Arabic and Persian cultures and faiths. *Ikhwān al-ṣafā'* (literally, the Brethren of Purity) come out as a striking and mysterious group in the history of Islamic thought since the group frankly declared that most religions and philosophies, including those that appeared to be non-Islamic, are true ways by which people may reach the reality.¹

¹ Concerning their mysterious characteristic, it is possible to present many examples from their epistles. According to the group, there is an interaction style that only the group members can understand and also there is a book owned only by the members. Furthermore, they use numerals and Arabic letters in a strange format that makes it difficult to grasp the intended meaning. See *Ikhwan al-safa', ar-Risāla al-jāmi'a*, ed. Arif Tamir (Beirut: Uwaydat, 1995), 132.

Ikhwān al-ṣafā' were a group of thinkers who lived in the 10th century in Basra mainly and in some other cities of the Abbasid Empire. This century was the golden age of Islamic thought and science, and welcomed many different ideas from Indians, Persians, and especially Pythagorean-Hermetic aspects of Greeks.² Therefore, the teachings of Ikhwān al-ṣafā' reflect a synthesis of various teachings of that time. Due to the nature of the group, which combines different cultures, ideas, and religious and philosophical teachings, speculations concerning the group have always been propounded. However, researchers have not proven yet any claims about the leader, members, and activities of Ikhwān al-ṣafā'.³

As for the epistles called *Rasāilu Ikhwān al-ṣafā' wa al-hullān al-wafā'*, and *ar-Risāla al-jāmi'a*, which is a kind of summary of the epistles, they are the sole sources of knowledge about the teachings of Ikhwān al-ṣafā'. The epistles comprise of many interesting and mysterious subjects such as some specific features of numerals, spectacular role of mathematics to acquire the truth, and the relationship between planets (the super-lunar world) and the existents on the earth (the sublunary world), the formations of the mines, plants, animals, and human beings with physical body and soul. Furthermore, religions, cultures, politics, psychology, the relationship between planets and human characteristics, the ways of happiness

² Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Chicago: ABC International Group, 2001), 153; Şahin Filiz, *İlk İslam Hürmanistleri: İhvan-ı Safa Topluluğu ve İnsan Felsefesi* (Konya: 11 Eylül Yayınları, 2002), 58. Hamdi Onay, *İhvan-ı Safa'da Varlık Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 35-57.

³ Among those claims, we may prove that the members of the groups, even if not all of them, were most probably from Shia because some expressions remind us of the teachings of Shia, especially the teachings of Ismailis. See Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 3. Ed (New York: Columbia University Press, 2004), 168; Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (New York: State University of New York Press, 2006), 148; Michael Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-'Arabi and the Isma'ili Tradition* (Leiden: Brill, 2014), 45-52; Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, trans. Liadain Sherard (London: Kegan Paul International, 1993), 133-136; Mustafa Öztürk, "İhvan-ı Safa'nın Felsefi Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15 (2003): 283-309. In addition to assertions about masonic relations of Ikhwan al-safa', claiming that there may be Christians among the writers of the rasail because of interesting expressions such as when Jesus talks about God, uses the word Father for Him, is possible. As is known, Islam does not welcome this kind of use. Ikhwan al-safa', *Rasailu Ikhwan al-safa' wa khullān al-wafā'*, 4 vols. (Qum: Maktab al-'lam al-İslami, 1985), 4: 31; Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-safa')* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), 53-71. Moreover, a reason of our inadequate information of Ikhwan al-safa' is their mysterious structure. The group preferred to be hidden because of Hussein, who is the son of 'Ali, and his friends were martyred in Karbala. Ikhwan al-safa', *Rasail*, 4: 269. Furthermore, one of the most interesting claims about Ikhwan al-safa' is their masonic relations. Some researchers, because of the mysterious structure of the group, have asserted the group is a branch of Masonic order. An important reason for such a claim is Jamal al-Din Afghani's statement. When Afghani applied to join the Masonic Lodge in Egypt in 1875, he addressed the masons as "Ikhwan al-safa' ". Especially based on this mention, the claims regarding the relation between Ikhwan al-safa' and masons have been amplified. Moreover, some thinkers like Emile Dantinne (d. 1969) claimed to have existed an organic relation between the group and Rose-Croix that is an esoteric and philosophical masonic organization founded in France in 1801. See Necip Dalkılıç, *İslam Felsefesinde Akılcı Bir Ekol: İhvan-ı Safa (Can Kardeşliği)* (Ankara: Hür ve Kabul Edilmiş Masonlar Büyük Locası Derneği İktisadi İşletmesi, 2015), 56-57; Elie Kedourie, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, 2. Ed (London: Frank Cass, 1997), 21; Sami Zubaida, *Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East* (New York: I. B. Tauris, 2011), 139.

and salvation in the afterlife, and epistemological issues are among the topics of the epistles. All these vast contents of the epistles urged researchers to study the teachings of Ikhwān al-ṣafā' from various angles.⁴

This article examines the concepts of reason and rationality in the thought of Ikhwān al-ṣafā', relying upon the aforementioned epistles. The concept of reason ('*aql*') has three different aspects in the teachings of Ikhwān al-ṣafā', which constitute different contexts.⁵ First is the context of cosmology in which the First Reason (*al-'aql al-awwal*, *al-'aql al-kullī* or *al-'aql al-fa' 'āl*) plays an enormous role in the formation of everything other than God. The second is the context of morality in which the reason that is human reason (*al-'aql*), actuates human beings always toward the right ideas, deeds, and religious beliefs. The last one is the context of epistemology in which the questions of how human beings acquire knowledge, what knowledge is, and what the epistemological value of rational and mystical (intuitional /*kashf* and *ilhām*) knowledge will be evaluated. This is the most important part of the article because human reason and rationality are more related to epistemology rather than cosmology or morality.⁶ In this part of the article, I will endeavor to find answers for what Ikhwān al-ṣafā' understand from rationality regarding human knowledge, by analyzing their statements throughout the epistles.

⁴ For example, Ian Richard Netton focuses on Ikhwan al-safa' with their relation to Greek thought, Judaism and Christianity, and 'Ismaili thought. Bayram Ali Çetinkaya, *İhvan-ı Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi* (Istanbul: Elis Yayınları, 2003). In this work, the author evaluates the sources of Ikhwan al-safa', the relation between religion and politics, and conceptions of a prophet and a human being. Şahin Filiz who is the author of *İlk İslam Hümanistleri*, evaluates the teaching of Ikhwan al-safa' regarding the relationship between human beings and the universe. Another work on the group is *İhvan-ı Safa'da Varlık Düşüncesi* written by Hamdi Onay who focuses on the concept of existence as a metaphysical problem in the teaching of Ikhwan al-safa'. I also would like to mention the work, *İhvan-ı Safâ Risâleleri* (5 vols.). It is the Turkish translation of the epistles including the translation of *ar-Risâla al-jâmi'a*. This translation is one of the most important attempts to introduce Ikhwan al-safa' to Turkish readers. See İhvanu's-Safâ, *İhvan-ı Safâ Risâleleri*, trc. Kollektif (Istanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017).

⁵ Some explanations about the concepts of reason and intellect are necessary because their using interchangeably is possible and may cause some confusions. According to a general assumption, the term reason, as a human-centered concept, had been preferred by many scientists of the 18th century to deny all supra-sensible realities for rationalism. On the other hand, the term intellect may point out the metaphysical realities. However, on the Islamic studies regarding the theory of emanation, scholars may use these terms interchangeably. For example, Majid Fakhry prefers mostly "reason" to mention both *al-'aql al-awwal* and human reason. However, Seyyed Hossein Nasr prefers the term intellect and reason for these things. Nasr, *Islamic Philosophy*, 93-103; Fakhry, *Islamic Philosophy*, 23-33; Rene Guenon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*, trans. Lord Northbourne (New York: Sophia Perennis, 2001), 89-95.

⁶ Even though we take the reason into consideration with three angles in this paper, for Ikhwan al-safa' the reason has two meanings: cosmological and epistemological. The first meaning is what philosophers use to identify the first originated or emanated being (*al-'aql al-awwal*, *al-'aql al-kullī*, *al-'aql al-fa' 'āl*). The second one is what humans understand as an essential power of the human soul enabling contemplation, speaking, and distinguishing. However, the context of morality as the intermediate area between human reason and soul is worthy of examination. Ikhwan al-safa', *Rasâil*, 3: 232; Ikhwan al-safa', *ar-Risâla al-jâmi'a*, 204.

The aim of this paper is to make clear how Ikhwān al-ṣafā' understand the concepts of reason and rationality, and accepts all knowledge including intuitional and revelational knowledge as rational knowledge.

1- AL-‘AQL IN THE CONTEXT OF COSMOLOGY

Ikhwān al-ṣafā', who were influenced by Socrates, Plato, Aristotle, and Neoplatonism, were the loyal followers of Pythagoras. In his teaching, everything was based on the number one. Ikhwān al-ṣafā' embraced this idea when forming their cosmology. Numbers were regarded as the keys to comprehend the unity of God, the mysteries of the universe, and to grasp the essence of knowledge.⁷

In the teaching of Ikhwān al-ṣafā', just as all numbers are an extension of the number one, all the universe was based on the unity of God, who is the One. Following the path of Pythagoras, Ikhwān al-ṣafā' assert that the numerals do not have an existence ontologically without referring to the One. In the same way, the universe together with all components does not have an existence without referring to God.⁸

The understanding of Ikhwān al-ṣafā' regarding the universe is complex to some extent. The group has countless statements regarding the formation and coming into existence of the universe in various contexts. Some argued for the creation from nothing (*ex nihilo*) while others supported the theory of emanation, which Plotinus had put forward. According to the theory of emanation, the "One" is at the top of all existence. In accordance with the theory, from the one can be emerged one [thing] only.⁹ In the same way, from the "One", the First Reason (*al-‘aql al-awwal*) emanates timelessly.¹⁰ This is the beginning of the physical and non-physical or metaphysical existents.¹¹ From the First Reason the Soul (*al-naḥs al-kullī*), from the Soul the Matter (*al-jism al-kullī* or *al-hayūlā al-ūlā*) emanates respectively and timelessly. The Matter by accepting length, width, and depth

⁷ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 3: 347.

⁸ Especially for the number "one", Ikhwan al-safa' say that God created and organized everything as that all numerals are originated from the number "one". Therefore, multiplicity is His proof, and the classification and composition of numerals should be regarded as perfection of His wisdom on creation. In addition, the group underlines that the knowledge of numbers is a language expressing the unity and incomparability of God. Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 3: 201; Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 8, 13.

⁹ <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=plotinus>. Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 273.

¹⁰ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 3: 238.

¹¹ As a note, the Active Reason (*al-‘aql al-fa'‘āl*) is different in Ikhwan al-safa' in contrast to that of al-Fārābī. According to al-Fārābī, the Active Reason is the tenth celestial reason that is together with the moon. For Ikhwan al-safa', the Active Reason is the *First Reason* that comes after God on the hierarchical scheme. Apart from the question of whether the Active Reason is the first or the tenth reason, the concept of the First Reason has some problems because the question of who is the First Reason is not clear. Is the First Reason God or the Reason emanated first from God? If we follow al-Fārābī, God himself is the reason (*al-‘aql*). In this case, the Reason emanates first from God and becomes the second reason. See Fakhry, *Islamic Philosophy*, 192.

causes another matter to come into existence, which is spherical (*al-hayūlā al-thānī*).¹²

In this theory, the origination of the universe is dependent on God who is the first cause of everything. The universe consists of two connected parts: the super-lunar world and the sublunary world. Ikhwān al-ṣafā' also, like al-Fārābī and Ibn Sīnā, followed the geocentric model of the cosmology of Ptolemy (*Baṭlāmyūs*). According to this model, the Earth was at the center of the universe, around which were seven planets (the Moon, Mercury, Venus, the Sun, Mars, Jupiter, and Saturn), fixed stars and surrounding Heaven (*al-falak al-muḥīṭ*).

All these planets affect the beings of the Earth. In the epistles, the group mentions briefly how each of these planets affects the Earth. For example, the Sun is influential in the continuation and perfection of the universe, Saturn in the uniting of the form and matter, Mars in desiring perfection, Jupiter in balancing opposites, Venus in all types of love, Mercury in all types of knowledge, and the Moon in interaction between the super-lunar world and the sublunary world, which are the area of generation and corruption.¹³ God created the planets as the angels and the sovereigns of the heavens to construct the universe and to manage all created beings.¹⁴

The First Reason, because of its nearness to God, is the noblest, perfect, competent, and spiritual substance. It is the first being created by God without an intermediary, but with His Light (*nūr*).¹⁵ The First Reason contains all forms of beings given by God. The First Reason transmits the forms to the Universal Soul

¹² Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 3: 187. Ikhwan al-safa' are successful in the integration of the theory of creation (*ex nihilo*) and the theory of emanation. Although their explanations reflect mostly the doctrine of Neoplatonism, they created the universe from nothing and refer to the terms *ibdā'*, *ikhṭirā'*, and *ijād*. Furthermore, I should underline bluntly the fact that God created the First Reason as well. However, the emanation begins with the First Reason and continues with the Universal Soul and the First Matter. Hence, - even if a few exceptions- it is not a mistake to say that according to Ikhwan al-safa', the act of creation is related to the generation of the First Reason while the emanation process is related to the generation of the universe. Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 1: 28; 1: 278. Also, Majid Fakhry expresses that Miskawayh (d. 1030) as well defends that God created everything from nothing and that the First Reason is the first being that emanated from God. As is seen, Ikhwan al-safa' and Ibn Miskawayh share a similar approach by putting together the theories of creation and emanation. Fakhry, along with al-Farabi and Ibn Sina, defends the impossibility of a compromise between those theories. On the other hand, according to Onay, the attempt of Ikhwan al-safa' to reconcile religion and philosophy has caused an idea suggesting to explain creation with the term of emanation. Onay, *Varlık Düşüncesi*, 70. See Godefroid De Callatay, *Ikhwan al-Safa': A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam* (Oxford: Oneworld, 2005), 17-22; Fakhry, *Islamic Philosophy*, 192.

¹³ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 2: 146.

¹⁴ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 1: 145; 1: 179; 1: 186.

¹⁵ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 1: 35; 1: 54; 2: 269; 3: 144. According to Ikhwan al-safa', a phrase *mathalu nūrihi* (His Light) in the Qur'anic verse indicates the First Reason. Thus, the group claims that the First Reason is created by His Light. "Allah is the Light of the heavens and the earth. The example of His light is like a niche within which is a lamp, the lamp is within glass, the glass as if it were a pearly [white] star lit from [the oil of] a blessed olive tree, neither of the East nor of the West, whose oil would almost glow even if untouched by fire. Light upon light. Allah guides to His light whom He wills. And Allah presents examples for the people, and Allah is Knowing of all things." (The Qur'an, 24/35). Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 270. See Enver Uysal, *Ihvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 144-151.

(*al-nafs al-kullī*). Even if God has, according to Ikhwān al-ṣafā', created the Universal Soul after (not in terms of time, but ontology) the First Reason and by means of the First Reason, this step is an emanation process.¹⁶ The First Reason is the first created thing as well as a complete, eternal, and competent being. The existence of the First Reason stems from the existence of God. The eternity of the First Reason stems from God's help with His existence (*wujūd*) and light (*nūr*). The completeness of the First Reason stems from its acceptance of these graces and forms, and the competence of the First Reason stems from its ability to make flowed these graces and forms to the Universal Soul.¹⁷ Moreover, the First Reason is the first divine act of the essence of God (*zāt al-ilāhī*) through His word 'Be!' (*kun*) and power (*qudra*).¹⁸

According to Ikhwān al-ṣafā', the First Reason as a veil between God and creatures is the unchangeable and eternal face of God. The First Reason is far away from all deficiencies, physical effects, and puts every being beneath itself in order. For Ikhwān al-ṣafā', this is the meaning of the first created (*al-sābiq al-bādī*).¹⁹

The Universal Soul as another component of the cosmological hierarchy of Ikhwān al-ṣafā' plays a significant role in their morality and epistemology. Therefore, making a brief explanation about the relation between the First Reason and the Universal Soul is necessary. Ikhwān al-ṣafā' follow a similar way with Plato and affirm the existence of a soul as the soul of the Universe.²⁰ According to the group, the position of the moonlight relative to the Sun is exactly the same as the position of the Soul relative to the Reason. The position of the sunshine relative to the Sun is the same as the position of the Reason relative to God. In other words, just as the moonlight is not self-existent the soul as well does not exist without the Reason and God.²¹

When we take the hierarchal structure of cosmology into consideration, we can see that the Soul is above the Matter (*al-jism al-kullī*), nature, and all physical beings. According to Ikhwān al-ṣafā', the Soul cannot dominate the Reason that is above the Soul, but heads toward the Matter that is below it.²² The Soul is a kind of place where the First Reason is active by transmitting to it the forms and graces that are bestowed by God. Because of this activity, the Soul obtains its completeness and competence and carries the traces of the divine wisdom.²³ The Soul, whose rank is

¹⁶ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 3: 197.

¹⁷ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 3: 184–187; 3: 352; Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 156, 299, 337.

¹⁸ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 4: 212.

¹⁹ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 1: 41; Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 132.

²⁰ Daniel A. Dombrowski, *A Platonic Philosophy of Religion* (New York: State University of New York Press, 2005), 15; Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 1: 398.

²¹ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 2: 462; Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 145.

²² Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 3: 36.

²³ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 4: 239; Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a* 13.

lower than the Reason, takes the divine wisdom, forms, and graces from the Reason just as a pupil takes his knowledge from his master. In this interaction, the knowledge of the master does not decrease at all. On the contrary, we understand the master's superiority and the pupil's dependence on the master. Therefore, Ikhwān al-ṣafā' identify the Universal Soul to be the Passive Reason (*al-'aql al-munfa'il*) while identifying the First Reason to be the Active Reason (*al-'aql al-fa'āl*).²⁴

By these explanations, the authority and significance of the First Reason after God have become clear. As the first divine act, the First Reason dominates all beings. It is the manager and cause of all physical and metaphysical beings apart from God. Just as the First Reason is supposed to be the manager of all beings, human reason, as a representative or reflection of the First Reason, should be considered to be the manager of the human soul and acts.²⁵

2- AL-'AQL IN THE CONTEXT OF MORALITY

The concept of morality is examined in Islamic thought in conjunction with the human soul (*rūh-nafs*) because all virtues, good deeds, and immoralities take place within the soul. Ikhwān al-ṣafā' affirm three types/degrees of the soul in the sublunary world: The vegetative soul (*al-nafs al-nabāṭi*), the animal soul (*al-nafs al-ḥayawānī*), and the reasoning soul (*al-nafs al-nāṭiqā*). The place of the first one, the vegetative soul, is a liver. The animal soul together with its virtues and immoralities stays in a heart. The place of the reasoning soul together with its rational powers, virtues, and vileness is a brain. According to Ikhwān al-ṣafā', these three types of the soul are interconnected to the same essence. It is like three rivers flowing in different areas but coming from the same spring. Also, it is like someone who gains a name according to what he does. Namely, when he writes, he is called a writer (*kātib*); when he reads, he is called a reader (*qārī*); and when he teaches, he is called a teacher (*mu'allim*). The person is the same, but his name or attribute depends on his acts.²⁶

When the soul runs after food and sexual intercourse, it is called the vegetative soul whose nature has lust. If the soul runs after tyranny, heroism, and presidency (*riyāsa*), it is called the animal soul whose nature has anger. As for the reasoning soul, it is the soul who runs after always knowledge (*'ilm*), gnosis (*mā'rifa*), realities (*ḥaqā'iq*), and virtues (*faḍā'il*).²⁷

²⁴ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 3: 197.

²⁵ Hamza Jabir Al-asadi, "Maḥūm al-'aql fī falsafa Ikhwān al-ṣafā'", *Journal of Kufa Studies Center* 1/3 (2004): 71-79.

²⁶ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 2: 386; Şahin Filiz, "İhvan-ı Safa (X. yy)'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001): 115.

²⁷ Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 232.

Human beings have individual souls supported by the First Reason to raise them to the degree of angels. According to Ikhwān al-ṣafā', the last stage of animals is contiguous to the first stage of humans, and the last stage of humans is contiguous to the first stage of angels. The soul of humans encompasses good traits as reasoning and discernment (*tamyīz*), and bad traits as having an unbounded lust and anger.²⁸ In this regard, Ikhwān al-ṣafā' successfully set a connection between the cosmological structure and human souls. Just as the First Reason stands at a higher position than the Universal Soul in the cosmological hierarchy, human reason stands at a higher position than the human soul and has been worthy of being obeyed. Since the First Reason is superior to the Universal Soul in terms of competence and possessing divine forms, the Universal Soul must head towards the First Reason. Otherwise, the Universal Soul will turn towards the Nature that consists of limitations, corruptions, and infelicity because Nature is subject to the generation process and the corruption process.²⁹ In the same way, human reason (*al-aql*) is a superior power in the human soul to the other two powers: the vegetative (*nabāṭī*) and animal (*ḥayawānī*) souls. Therefore, if the soul heads toward human reason, it will attain to joy, health, and enlightenment.

As a result of heading toward to human reason, the soul will be saved from the heaviness of the physical world, purified, and luminous. This is a necessary step for the soul to be mature and then attain the reality that is the knowledge of God because according to Ikhwān al-ṣafā', whoever knows his soul (*nafs*), realizes his Lord (*Rabb*).³⁰ The individual souls should be developed on knowledge with the help of human reason, faculty of discernment, and contemplation so that they can ascend to the Supreme Assembly (*al-mala' al-a'lā*). An individual soul who ascended to this stage with the help of human reason does good deeds, protects himself from sins, and reaches to his Lord.³¹

Ikhwān al-ṣafā' consider purification of the soul to be an act making the soul closer to human reason, and frequently emphasize the relationship among human reason, morality, and religion. People whose mentor is human reason, have many praiseworthy traits such as righteousness, peacefulness, kindness, humbleness, and piousness.³² Those who purify their souls, deserve being called reasonable because, within the human soul, only human reason encourages the individual to walk in the right way. Thus, according to the group, precious affairs must be correlated with human reason.³³

²⁸ Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 85.

²⁹ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 4: 233; Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 25.

³⁰ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 1: 76.

³¹ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 3: 6; 3: 159-160. See Yasien Mohamed, "The Cosmology of Ikhwan al-safa', Miskawayh and al-Isfahāni", *Islamic Studies* 39/4 (2000): 657-679.

³² Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 2: 227; Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 25.

³³ Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 29.

Moreover, reason and religion, which recommends a moral life to its believers, are relevant to each other. According to Ikhwān al-ṣafā', people, who follow their reason are at the same time pious because human reason is the first property of pious people and both the religion and human reason request people following moral principles. Whenever the soul of an individual who follows his/her reason, contemplates on the worthlessness of the material world and be purified from its stains, he/she may be together with angels in the Heaven.³⁴ A reasonable person lives in this world as an ascetic who does not aspire the worldly pleasures, not investigate sins of people, not exceed the lines of his/her religion but always prefers righteous behaviors.³⁵ Finally, Ikhwān al-ṣafā' propound that some moral compulsions are present in humans as a natural instinct. The other acts of people are dependent on choice, contemplation, and [divine] laws (*al-nāmūs al-siyāsī*). Nature is a preliminary to (*muqaddima*) and servant of the soul; the soul is a preliminary to and servant (*khādima*) of human reason, and human reason is a preliminary and servant of religion (*nāmūs*). When nature installs a habit in humans, the soul explains and reveals the habit. As for human reason, it conceives and improves the habit by contemplation, and the religion (*al-nāmūs*) manages and reinforces the habit with religious commands and prohibitions.³⁶

As understood from the epistles, Ikhwān al-ṣafā' affirm that the authority of the reason is based on the morality of humans as well. Having explained the similarities between a city and a human being in detail, Ikhwān al-ṣafā' claim that human reason to had been the manager of the body and soul of humans. The group begins the explanations of origination of human beings with the four temperaments (hot, cold, dry, and wet) and the four elements (fire, water, air, and earth). Then the group compares every organs or parts of the human body with a mission or part of a city.³⁷ The group emphasizes the leadership of human reason by recognizing its true guidance and authority by stating "...to our assembly, we have accepted human reason as the leader and the judge, submitted faithfully to provisions of the reason because God has made human reason the leader for the virtuous people. Whoever abandons submission and obedience to the reason, will be taken out our companionship and solidarity."³⁸

In a story about a Muslim-Indian king and his son, Ikhwān al-ṣafā' mention that there are ten pieces of advice that the king gave to his son. One of this piece of advice is to give up intoxicating beverages that are the enemy of the reason. The reason, on the other hand, is an immanent vicegerent of God (*khalīfa*). Whenever the reason disappears, religion, knowledge, courage, modesty (*ḥayā*), and

³⁴ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 1: 138; 1: 356; 4: 137.

³⁵ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 3: 65; 3: 79; 3: 287; 3: 429; 3: 501; 4: 81; Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 108.

³⁶ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 1: 318–319.

³⁷ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 2: 382.

³⁸ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 4: 127; Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 64.

inspection of the self (*murāqaba*) will disappear.³⁹ Therefore, in the epistles, many passages highlight the superiority of the reason. According to Ikhwān al-ṣafā', human reason is bestowed by God to human beings only as a gift, pride, guidance for the reality, and beneficence.⁴⁰

Eventually, Ikhwān al-ṣafā' summarize the connection between the soul and the reason. If the soul is blind of the lights (*anwār*), emanations (*fayaḍān*), and goodness of the reason, defects and deficiencies occur in the soul so that the soul begins to mistake and to commit sins.⁴¹ These statements display the significance of human reason on the soul to establish a moral life. Besides, these statements clarify what Ikhwān al-ṣafā' understood from rationality as well. Rationality, at least in the context of morality, is equal to being moral.

3- AL- 'AQL IN THE CONTEXT OF EPISTEMOLOGY

This section of the article focuses on the cognitive function of human reason. This function certainly is connected to the celestial reason, the First Reason (*al- 'aql al-awwal* or *al- 'aql al-fa' 'āl*). However, this function could be active with the help of things found in the terrestrial area. In this section, I will examine the concept of reason itself first, and then, the concept of knowledge (*'ilm*) as an act of the Reason and human reason.

Human reason is one of the powers of the human soul (*al-nafs al-nāṭiqā*) as well as a part of the Universal Soul (*al-nafs al-kullī*). Human reason together with its supplements is a blessing and bestowal of God to the soul.⁴² Also, human reason is the power of discernment (*tamyīz*) found in each individual of humans specifically.⁴³ In other words, the human soul is a potential knower (*allāma bi'l-quwwa*). However, it needs something else, that is human reason, to turn into an actual knower (*allāma bi'l-fi'l*).⁴⁴

Furthermore, Ikhwān al-ṣafā' make an analogy between the First Reason and human reason. The former as the closest being to God is a kind of veil or door between creatures and God Himself. Through the agency of the First Reason, humans can conceive the unity and oneness of God, and it is the manager of the supreme world (*al- 'ālam al- 'alā*). As for human reason, as the model of the First Reason, it is the manager (*mudabbir*) and judge (*qāḍī*) in the material and inferior world (*al- 'ālam al-sufī*). Thus, through the agency of human reason, human beings can unite (*al-ittisāl*) with the First Reason, and then attain the knowledge of God.⁴⁵

³⁹ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 3: 174.

⁴⁰ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 2: 227; 2: 263; 3: 505; 4: 124; 4: 165; Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 11-12, 256.

⁴¹ Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 255.

⁴² Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 1: 316; 3: 232; 3: 241.

⁴³ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 3: 386.

⁴⁴ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 1: 437.

⁴⁵ Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 195, 313.

According to Ikhwān al-ṣafā', human reason is divided into two: Instinctive reason (*al- 'aql al-ḡarīzī*) and acquired reason (*al- 'aql al-muktasab*). The instinctive reason emerges in humans after contemplating on the sensate things (*maḥsūsāt*). The acquired reason is that who contemplates further on the sensate things and purifies the soul becomes more competent at rationality.⁴⁶ The things that are known by human reason consist of the images of the sensate particulars and genus (*jins*) and species (*naw'*) found in the soul. Human reason, as a power of the soul (*al-nafs al-nāṭīqa*), produces knowledge that he/she needs to maintain daily life, by distinguishing genus, species, differentia (*faṣl*), and essence (*dhāt*).⁴⁷ In fact, this is an elementary level of human reason, the instinctive reason.

Every human being has the instinctive reason and without an intermediary possesses it in him/herself.⁴⁸ However, this reason may go astray because of its complex and imperfect structure. Therefore, the control of the human soul should be handed over to the acquired reason. It is more perfected and competent than the instinctive reason. According to Ikhwān al-ṣafā', if the acquired reason does not control the human soul and not accompany it, an irregularity would appear on the acts of humans.⁴⁹

The purpose of the reason is not only to regulate the acts of humans but also to attain reality. The ancient philosophers through their reason, according to Ikhwān al-ṣafā', focused, with the help of their inexhaustible contemplation of, on the immanent meaning of the things of what they saw by their eyes.⁵⁰ As understood from this phrase, for Ikhwān al-ṣafā', human reason is a kind of bridge between concrete and abstract dimensions of the existents. This is to pass from the physical area to the metaphysical one. Moreover, the purpose of God to create the reason is to have humans headed in the right direction. In this regard, the reason plays a vital role because even though a human being can express the opposite of what he/she knows, but cannot know the opposite of what he/she realizes by the reason. In other words, the reason would dictate the truth to humans.⁵¹ The absolute truth is certainly the knowledge of God in this teaching. The reason awakens the soul from negligence and ignorance to make it comprehend God who is beyond the material world and has wisdom and power.⁵²

⁴⁶ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 3: 466. Regarding the sources of knowledge, many thinkers throughout the history of thought have come up with various suggestions. For example, for sensualists, the source is sense organs; for empiricists, the source is experience; and for relativists, the source is human being itself. For this discussion in the thought of Ikhwan al-safa', see İsmail Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, 2. Ed. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 10; Uysal, *Tanrı ve Âlem*, 53.

⁴⁷ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 3: 425; 2: 62.

⁴⁸ Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 15.

⁴⁹ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 2: 114; 2: 389.

⁵⁰ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 1: 404.

⁵¹ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 1: 79; 1: 102–103; 1: 32; 1: 426.

⁵² Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 2: 73; 2: 113; 2: 142.

In this regard, the question of what is knowledge (*'ilm*) is the essential point because knowledge is the main element of the reason.⁵³ Knowledge as a light walking in front of a servant (*'abd*) brings him/her closer to the Lord (*rabb*). It brings him/her closer to the Lord because knowledge is to conceive something with its real essence (*māhiyya*). As long as the knowledge of human beings increases about the things that they are the arts of God, comprehension of the highness of God matures as well.⁵⁴ Knowledge is the nutrient of the human soul. Furthermore, Ikhwān al-ṣafā' define knowledge to be nothing but the forms of known things that reside in the soul.⁵⁵

Having stated briefly the question of what knowledge is, we may touch on the concepts of sense, reason, and proof that are the steps of acquiring knowledge in Ikhwān al-ṣafā'. According to Ikhwān al-ṣafā', sense (*ḥiss*), reason (*'aql*), and proof (*burhān*) are three ways of knowledge. By the concept of sense, five senses that are shared with animals as well, are indicated. By the concept of reason, the power of discernment (*tamyīz*) that separates humans from animals, is meant. By the concept of proof, the group points out a higher degree of human knowledge. To this degree, some scholars only may reach after contemplation of geometrical and logical principles.⁵⁶

All accidents are either physical (*jismānī*) or non-physical (*rūḥānī*). While the former is perceived by the senses, the latter is comprehended by human reason. Nevertheless, the knowledge of humans may occur by the cooperation of the sense organs with human reason. Therefore, the cooperation of the senses, the power of imagination (*mutakhayyila*), the power of thinking (*mufakkira*), and the function of memory (*ḥāfiẓa*) comes to prominence.⁵⁷ The sensory organs perceive the images of things first. The power of imagination transfers these images to the power of thinking, whereby human reason contemplates of the images particularly in order to constitute specific knowledge and to distinguish between what is truth

⁵³ The purpose of this section is to focus on epistemological ways rather than the classification of knowledge (*'ilm*). For a classification of knowledge in the epistles of Ikhwan al-safa', see Godefroid De Callatay, "The Classification of Knowledge in the Rasā'il", *The Ikhwān al-Safā' and their Rasā'il: An Introduction*, ed. Nader El-Bizri (Oxford: Oxford University Press - The Institute of Ismaili Studies, 2008), 58-82; Mahmut Meçin, "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014): 427-458.

⁵⁴ Ikhwan al-safa', *Rasâil*, 1: 346; 1: 399; 4: 217; 3: 293.

⁵⁵ Ikhwan al-safa', *Rasâil*, 1: 261; 1: 413; 1: 277; 4: 65; Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 287.

⁵⁶ Ikhwan al-safa', *Rasâil*, 1: 277; 3: 232; 2: 396; Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 204.

⁵⁷ Even though Ikhwan al-safa' use these terms frequently, it is difficult to state a firm consistency. In some passages, the five sense organs are indicated to be five sensory powers of the human soul. In other passages, it is said that the human soul has seven spiritual powers: the five senses, speaking (*nuṭq*), and thinking. Furthermore, the concepts of imagination (*mutakhayyila*), discerning rational power (*al-quwwa al-mufakkira al-mumayyiza*), memory, speaking (*nāfiqa*), and power whereby humans perform arts, are counted as the five powers of the human soul. Eventually, Ikhwan al-safa' with respect to the classification of powers of the human soul does not pursue a clear way. See Ikhwan al-safa', *Rasâil*, 2: 401; 2: 414; 2: 468; 4: 232; Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 152, 147, 193.

and what is false. Then, this knowledge that is generated by the power of thinking is sent to the memory to use when needed.⁵⁸ The position of the power of thinking among the senses and the power of imagination is similar to the position of a judge among claimants and defendants. Just as the judge can arrive at a decision by means of proofs, the power of thinking, as a component of human reason, arrives at a decision by means of proofs as well.⁵⁹ The proof (*burhān*) that emerges after the senses and human reason, and that based on a priori premises of reason (*bidāya al-‘uqūl*), is a measure of true and false knowledge regarding not only religious but also mundane matters.⁶⁰

In this respect, the significance of the power of thinking (*al-quwwa al-mufakkira*) comes to prominence because of its relation to proofs. This power has some specific characteristics and acts related to two different types of existents: abstract beings and concrete beings. Some of these characteristics related to the concrete beings are matters relevant to the arts in general. As for the characteristics and acts that are relevant to the abstract beings and concepts, those are thinking (*fikr*), reasoning (*rawiyya*), discernment (*tamyīz*), imagination (*taṣawwur*), consideration (*i‘tibār*), composition (*tarkīb*), analyzing (*taḥlīl*), collecting (*jam*), and demonstrative reasoning (*al-qiyās al-burhānī*) are some of these characteristics and acts of the power of thinking. In addition, the power of thinking has the acts of sagacity (*firāsa*), prophesy (*takahhīn*), intuition (*khawātir*), inspiration (*ilhām*), revelation (*waḥy*), dream (*ru‘ya*), and its interpretation (*ta‘wīl*).⁶¹

Of these concepts, especially intuition, inspiration, and revelation are significant epistemologically. Those types of knowledge are said to have been bestowed by God so that human beings may find a mysterious and transcendent knowledge in their soul.⁶² Ikhwān al-ṣafā’ propound that inspiration and revelation come to human beings according to the capacity of their souls. Furthermore, according to Ikhwān al-ṣafā’, with respect to an acquisition of knowledge about the future, reasoning (*istidlāl*) plays a significant role, and it has several varieties. For example, astrology, prophesy, contemplation, and consideration, as well as intuition, revelation, and inspiration, may be counted as some of those types. The last concepts, intuition, revelation, and inspiration, are the supreme ones and they are not acquired

⁵⁸ Ikhwan al-safa’, *Rasāil*, 1: 451; 2: 457; 3: 237; 2: 389; 3: 243; 3: 404; 3: 408; 3: 424; 2: 414; 2: 471. In *ar-risāla al-jāmi‘a* Ikhwan al-safa’ mention one more step that comes after the memory. This step is called the rational thinking power (*al-quwwa al-nāṭiqā al-‘āqila*) that is the essence of humans, thinks of everything, abstracts all meanings from the physical beings, and conceptualizes these meanings. This part of the text most probably indicates the acquired reason (*muktasab*) and by the power of thinking (*mufakkira*) the instinctive reason (*ḡarīzī*) is pointed out. If we follow the path of Ikhwan al-safa’, it is seen that there is no another way of rational knowledge in humans. See Ikhwan al-safa’, *ar-Risāla al-jāmi‘a*, 127; Ikhwan al-safa’, *Rasāil*, 1: 30.

⁵⁹ Ikhwan al-safa’, *Rasāil*, 3: 423.

⁶⁰ Ikhwan al-safa’, *Rasāil*, 1: 268; 1: 425; 1: 432; 1: 444; 3: 89; 3: 438; Ikhwan al-safa’, *ar-Risāla al-jāmi‘a*, 70.

⁶¹ Ikhwan al-safa’, *Rasāil*, 3: 421; 3: 245; Ikhwan al-safa’, *ar-Risāla al-jāmi‘a*, 211.

⁶² Ikhwan al-safa’, *Rasāil*, 1: 145; 3: 340.

(*muktasab*) but given as the blessing of God for the servants whom God chooses and exalts.⁶³ According to Ikhwān al-ṣafā', intuitional, inspirational, and revelational knowledge are rational knowledge and taken from angels. Thus, it is possible to see a sentence as "the reason (*'aql*), which is named as revelation and inspiration..." when the group defines the philosophical logic.⁶⁴

With respect to the relation between human reason and revelational knowledge, Ikhwān al-ṣafā' claim that the prophets have had a revelation by means of the power of thinking so that among human beings the prophets are at the highest degree regarding the rational knowledge (*al-'ulūm al-'aqliyya*). In addition, knowledge, acts, and miracles that are peculiar to the prophets, are the divine knowledge and instruction (*ta'līm*) conveyed to the prophets by angels as revelation and inspiration. It is not worldly knowledge and instruction but a rational overflowing (*fayḍ al-'aqlī*).⁶⁵

Eventually, the most important point of this section is that according to Ikhwān al-ṣafā', all types of knowledge, including even revelation, inspiration, and intuition, are rational (*'aqlī*) because of the connection between human reason and the First Reason.⁶⁶ In this respect, Ikhwān al-ṣafā' state that the [First] Reason is the first of all creatures, and God created the instinctive reason from it and created the acquired reason from the instinctive reason. This kind of statements shows the connection of all knowledge with the Reason.⁶⁷

CONCLUSION

Ikhwān al-ṣafā', as one of the most controversial figures of Islamic thought, influenced Islamic philosophy and the philosophical Sufism significantly. The teachings of the group were famous for its philosophical and mystical dimensions, and consisted of elements from the ancient Greek philosophy, Persian and Indian thoughts, Judaism, Christianity, and Islam.

In this article, I focused on the concept of the reason (*al-'aql*) in the thought of Ikhwān al-ṣafā' from three angles: cosmological, moral, and epistemological. Just as

⁶³ Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 178; Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 1: 154; 3: 303.

⁶⁴ Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 33; Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 1: 392.

⁶⁵ Ikhwan al-safa', *Rasāil*, 3: 13; 4: 412; 4: 330. In this respect, Hasan Aydın evaluates this approach of Ikhwan al-safa'. According to Aydın, Ikhwan al-safa' purpose that the revelational and inspirational knowledge are rational means that their authenticity is known and approved by human reason. This can be one of the possible meanings of what Ikhwan al-safa' said. However, I think that the consideration of Ikhwan al-safa' about the rationality of the revelation and inspiration is more comprehensive and connected with the cosmological reason, the First Reason. See Hasan Aydın, "Kozmolojik Temelleri Işığında İhvān Es-Safā'da Astroloji ve Astrolojinin Meşruluğu Sorunu", *Kelam Araştırmaları* 9/1 (2011): 192.

⁶⁶ Even though a difference between the heart and human reason may be in question, according to Ikhwan al-safa', this difference is in expression (*laḫẓan*). Hence, it may be truer to identify knowledge such as revelation and inspiration to be a rational intuition rather than a mystical one. For this kind of matter, see Bayram Ali Çetinkaya, "İhvān-ı Safā Düşüncesinde Temel Tasavvufi Kavramlar ve Meseleler", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 9/2 (2005): 218-221.

⁶⁷ Ikhwan al-safa', *ar-Risāla al-jāmi'a*, 189.

a triangle can be completed with three different angles, a comprehensive understanding of the concept of the reason can be achieved with these different angles.

At the first section of the article, I examined the concept of reason in the cosmological context because everything, including physical and metaphysical existents apart from God's essence, is connected to the First Reason. The theory of emanation underlies this kind of teaching. In the hierarchical structure of the cosmology, after the First Reason, comes the Universal Soul that transmits all forms of existents including that of sensate (*maḥsūsāt*) and known (*ma'qūlāt*) beings to the Matter (*al-hayūlā*). Consequently, everything has a link to the Reason in terms of ontology, cosmology, and epistemology.

At the second section, I examined the concept of reason in the context of morality in conjunction with the First Reason and human reason. In this section, the degrees and acts of the human soul, its relation with the First Reason and the Universal Soul, and the position and mission of human reason on the human soul where morality and virtues can be in question. The human soul is one existent, not more than one, but it is called with different names as vegetative, animal, and reasoning soul, depending on its acts. According to Ikhwān al-ṣafā', human reason is the manager of the human soul and directs it to the Lord. In this process, one of the most significant steps is to purify the soul.

As for the last section, the concept of human reason in the context of epistemology was examined to understand how it attains knowledge and what the rationality means in the teaching of Ikhwān al-ṣafā'. Just as the human soul has different names according to its acts, rational knowledge also has different names such as sense, illusion, dream, thought, demonstration, intuition, inspiration, and revelation. The most impressive point of the approach of Ikhwān al-ṣafā' is that all knowledge, including revelational and inspirational one, is rational knowledge. Even if Ikhwān al-ṣafā' sometimes use the heart as a place of knowledge, use the heart synonymously with human reason. Hence, it is possible to say that the group does not consider the heart as an alternative epistemological means.

To sum up, it is possible to say that Ikhwān al-ṣafā' were a group of rational authors in the history of Islamic thought. Even their mystical discourses are meaningful within the context of rationality. Without referring to human reason and the First Reason, no knowledge is considered possible to humans. Their rationality is an approach that encompasses all types of knowledge even intuitional, inspirational, and revelational knowledge.

BIBLIOGRAPHY

- Al-asadi, Hamza Jabir. "Mafhūm al- 'aql fi falsafa Ikhwān al-şafā". *Journal of Kufa Studies Center* 1/3 (2004): 71-79.
- Aydın, Hasan. "Kozmolojik Temelleri Işığında İhvân Es-Safâ'da Astroloji ve Astrolojinin Meşruluğu Sorunu". *Kelam Araştırmaları* 9/1 (2011): 179-198.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. Trans. Liadain Sherard. London: Kegan Paul International, 1993.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufi Kavramlar ve Meseleler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 9/2 (2005): 205-261.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İhvan-ı Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*. İstanbul: Elis Yayınları, 2003.
- Dalkılıç, Necip. *İslam Felsefesinde Akılcı Bir Ekol: İhvan-ı Safa (Can Kardeşliği)*. Ankara: Hür ve Kabul Edilmiş Masonlar Büyük Locası Derneği İktisadi İşletmesi, 2015.
- De Callatay, Godefroid. *Ikhwan al-Safa': A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*. Oxford: Oneworld, 2005.
- De Callatay, Godefroid. "The Classification of Knowledge in the Rasâ'il". *The Ikhwān al-Safâ' and their Rasâ'il: An Introduction*. Ed. Nader El-Bizri. 58-82. Oxford: Oxford University Press - The Institute of Ismaili Studies, 2008.
- Dombrowski, Daniel A. *A Platonic Philosophy of Religion*. New York: State University of New York Press, 2005.
- Ebstein, Michael. *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-'Arabî and the Ismâ'îlî Tradition*. Leiden: Brill, 2014.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. 3. Edition. New York: Columbia University Press, 2004.
- Filiz, Şahin. "İhvan-ı Safa (X. yy)'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001): 101-124.
- Filiz, Şahin. *İlk İslam Hümanistleri: İhvan-ı Safa Topluluğu ve İnsan Felsefesi*. İstanbul: Bilim ve Ütopya Kitaplığı, 2011.
- Guenon, Rene. *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*. Trc. Lord Northbourne. New York: Sophia Perennis, 2001.
- İhvânü's-Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. Trc. Kollektif. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Ikhwan al-safa'. *ar-Risâla al-jâmi'a*. Ed. 'Arif Tamir. Beirut: 'Uwaydat, 1995.

- Ikhwan al-safa'. *Rasāilu Ikhwān al-ṣafā' wa khullān al-wafā'*. 4 Vols. Qum: Maktab al-i'lam al-İslami, 1985.
- Kedourie, Elie. *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. 2. Edition. London: Frank Cass, 1997.
- Meçin, Mahmut. "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014): 427-458.
- Mohamed, Yasien. "The Cosmology of Ikhwān al-Ṣafā', Miskawayh and al-İsfahānī". *Islamic Studies* 39/4 (2000): 657-679.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. New York: State University of New York Press, 2006.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. Chicago: ABC International Group, 2001.
- Netton, Ian Richard. *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā')*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Onay, Hamdi. *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Öztürk, Mustafa. "İhvân-ı Safâ'nın Felsefi Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15 (2003): 283-309.
- Uysal, Enver. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Yakıt, İsmail. *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*. 2. Edition. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Zubaida, Sami. *Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East*. New York: I. B. Tauris, 2011.

Erdemler Arası İrtibat Problemine Bir Çözüm Olarak Râğib el-İsfahânî'de Erdemlerin Birliği Öğretisi

The Doctrine of the Unity of the Virtues in Râghib al-Isfahânî as a Solution
to the Problem of the Interconnectedness of the Virtues

İbrahim AKSU

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of
Islamic Philosophy, Erzincan / Turkey
aksuibrahim34@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7172-4204

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Haziran / June 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Ekim / October 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.583890

Atıf / Citation: Aksu, İbrahim. "Erdemler Arası İrtibat Problemine Bir Çözüm Olarak Râğib el-İsfahânî'de Erdemlerin Birliği Öğretisi / The Doctrine of the Unity of the Virtues in Râghib al-Isfahânî as a Solution to the Problem of the Interconnectedness of the Virtues". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 52 (Aralık / December 2019/2): 173-193. doi: 10.29288/ilted.583890

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu makale, erdemlerin birbirleri ile nasıl bir irtibat içinde oldukları sorusuna yanıt verebilmek amacıyla ilk kez antik Yunan düşüncesinde ortaya çıkmış felsefi bir öğretinin İslam felsefesinin önde gelen isimlerinden biri olan Râğıb el-İsfahânî (ö. V./XI. Yüzyıl) tarafından ne şekilde ele alındığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Modern ahlâk felsefesi literatüründe genel itibarıyla “Erdemlerin Birliği” şeklinde adlandırılan ilgili öğreti, İsfahânî tarafından kabul edilmiş ve belirli bir yorum süzgecinden geçtikten sonra bir çözüm önerisine dönüştürülmüştür. Ancak muhtasar biçimde ifade edildiği görülen bu öneri, mevcut haliyle kendisine yönelen ve tutarlığı ile açıklayıcılığını tartışmaya açan sorulara cevap verebilmekten bir hayli uzaktır. O nedenle söz konusu önerinin yine İsfahânî felsefesi içerisinde kalınarak temellendirilmesi ve detaylandırılması gerekmektedir. Bu maksatla kaleme alınan ve iki ana başlığa ayrılan elinizdeki çalışma, öncelikle erdemlerin birliği öğretisinin nasıl doğduğunu ortaya koyacak, sonrasında ise onun İsfahânî tarafından tevârüsünü analiz edecektir.

Anahtar Kelimeler: *İslam Felsefesi, İslam Ahlâk Felsefesi, Râğıb el-İsfahânî, Erdem, Erdemlerin Birliği, Erdemlerin Müttekâbiliyeti.*

Abstract

This article aims at revealing the details of the reception of a philosophical doctrine, emerged firstly in ancient Greek thought from the aspiration of answering to the question of how the virtues are related, by one of the foremost figures of Islamic Philosophy, Râğhib al-İsfahânî (d. V./XIth Century). The doctrine, which is called “The Unity of the Virtues” in modern ethical literature, was accepted and after a particular kind of interpretation, was transformed into a solution by him. However, this solution was encapsulated, and as is, it is far away from giving satisfactory responses to the inquiries intended for its consistency and explanatoriness. Thereby, it needs to be grounded and elaborated by staying within the boundaries of the philosophy of al-İsfahânî. To that end, this paper will firstly show how the doctrine emerged and then analyze its reception by al-İsfahânî.

Keywords: *Islamic Philosophy, Islamic Ethics, Râğhib al-İsfahânî, Virtue, Unity of the Virtues, Reciprocity of the Virtues.*

Extended Summary

Many philosophers have scrutinized the problem of the interconnectedness of the virtues in different ways since ancient Greek philosophy. The main question leading these investigations is whether or not the agent must have all virtues to be able to live an ideal moral life. Some of the philosophers responding to the related question affirmatively have asserted that there is only a single virtue indeed, and the other qualities referred to as virtues simply indicate distinguishable aspects of it. Accordingly, to be virtuous is equivalent to owning that single genuine virtue. Another group of philosophers have objected to the stated idea by saying that virtues are more than one in real terms. Nevertheless, they have also added that virtues entail each other. To put it in a different way, virtues are inter-dependent and having one of them means inevitably having the rest of them. All of these ideas, which are developed to solve the problem of the interconnectedness of the virtues and unite them in different ways, are examined under the title of “The Doctrine of the Unity of the Virtues” (DUV) in contemporary ethical researches. In the classical tradition predating Islamic philosophy, three main approaches have prevailed within the framework of DUV. Each approach proposes a different unity interpretation regarding virtues. One of them is the Socratic interpretation that identifies the virtue with wisdom (the unity of the virtue). The second one is the Platonic interpretation, and it asserts that the four cardinal virtues which are separable in terms of their essence make unity among themselves under the guidance of wisdom (the unity of the virtues). The last one is the Aristotelian interpretation. It claims that the number of virtues is not limited to only four, but all of them reciprocally entail each other (the reciprocity of the virtues). We also encounter DUV within the tradition of Islamic philosophy. In this context, it appears that one of the philosophers arguing for the doctrine is Râğhib al-İsfahânî (d.

V./XIth Century). He tackles with the problem of the interconnectedness of the virtues only in his book titled *Kitāb al-Dharī'ah ilā Makārim al-Sharī'ah*. In this work, he devoted a subheading called "Reciprocity of the Virtues of the Soul (Telāzum al-Feḏāil al-Nafsiyyah)" to the subject. The mentioned subhead starts with the following sentence: "Intellect (‘aql), courage (shajā‘ah), temperance (‘iffah), generosity (jūd), justice (‘adālah), and other virtues reciprocally entail each other." This statement is an indication of his reception of DUV. However, we do not find any justification for the relevant doctrine under the same subheading. Therefore, the answer to the question of why and how al-İsfahānī united the virtues must be sought in another place. This answer can be discovered among his explanations of the faculties of the soul. According to al-İsfahānī, man has to refine the three basic faculties of his soul to be able to achieve happiness: The faculty of rational, irascible and concupiscent. Refinement of them is only possible through each one's fulfillment of its peculiar function. When these functions are fulfilled as they should be, respectively the virtues called wisdom, courage, and temperance occur in man's soul. Whenever they exist, the fourth virtue called justice arises. Al-İsfahānī describes these four ones as cardinal moral virtues and states that each has its own special sub-virtues. The important point for our research is that none of the three soul faculties, which are the source of all these virtues, can perform their duties well without the help of others. All need each other. Thus, the faculty of the rational, irascible and concupiscent must act together for a man to attain the virtues and to pursue happiness. It means that these faculties establish a functional unity among themselves. Since the virtues occur only through well-functioning faculties, an aforementioned kind of functional unity correlatively results in the fact that the cardinal virtues and sub-virtues subordinated on them also exhibit unity among themselves. As such, the presence of each virtue becomes dependent on the presence of others. When considered from this viewpoint, the theoretical ground on which the philosopher stands while arguing for DUV becomes evident. The stated explanation connecting the virtues with each another, at first glance, is incompatible with the disunited appearance of the virtues in everyday life, because it is possible to encounter virtuous people who are fair but not brave. This situation brings a theory-practice inconsistency. In order to overcome that problem, al-İsfahānī regards virtuousness as a phenomenon manifesting itself gradationally. According to this evaluation, the virtuousness has three levels named as the beginning, intermediate and perfect, and DUV is valid merely in the final one. In other words, this doctrine applies solely to individuals who have a perfect level of virtue. Therefore, when considered from the angle of al-İsfahānī's ethics, the existence of people who characterized as virtuous in everyday life although they display some but not all of the virtues do not pose a problem for the theory. Because, this is only an indication of the fact that the level of the virtues of the agent has not yet reached the point of perfection. Finally, it is necessary to address the matter of the originality of al-İsfahānī's approach to DUV. First of all, it is possible to enounce that within the foremost versions of DUV, which are mentioned above briefly, he is located on the Platonian-Aristotelian line that is opposed to the Socratic one. However, instead of adopting one of the attitudes manifested by the aforesaid two philosophers, it appears that he opted for combining them in an eclectic way. Therefore, we cannot say that al-İsfahānī developed quite a different interpretation about DUV, and by means of it he provided a unique solution to the problem of the interconnectedness of the virtues. This, undoubtedly, does not mean that any original contribution of the philosopher cannot be noted in this context. Nevertheless, that contribution, to a large extent, can be discussed in terms of its theoretical robustness and consistency, not in terms of the content of his interpretation that he has built as a solution to the mentioned problem with an eclectic approach.

GİRİŞ

İnsana özgü iyi yaşamın kendi içerisinde tutarlılık ve bütünlük taşıyan ahlâkî bir yaşam olduğu düşüncesi, aydınlanma öncesi klasik felsefenin tüm gelenekleri tarafından yaygın biçimde kabul görmüştür. Böylesi bütüncül bir bakış açısının, iyi/ahlâkî yaşamın temel unsurları sayılan erdemlere ilişkin ortaya konulan tasarılarla belirli bir yansımasının bulunması ise beklenebilecek bir durumdur. Ancak söz konusu yansımanın nasıl tezahür edeceği hususu beraberinde erdemlerin birbirleri ile irtibatı problemini getirmektedir. Önemi dolayısıyla bu problem felsefe tarihi boyunca pek çok filozof tarafından inceleme konusu yapılmıştır. Söz konusu incelemeleri yönlendiren ana soru ise şu olmuştur: Bireyin “erdemli” sıfatını hak edebilmesi ve böylelikle de mutluluğa kavuşabilmesi için erdem diye anılan tüm zihin yahut karakter niteliklerine sahip olması mı gerekmektedir, yoksa yalnızca bazılarının varlığı yeterli midir? İlgili soruya olumlu cevap verenlerin bir kısmı hakikatte tek bir erdem bulunduğunu ve erdem şeklinde anılan diğer niteliklerin aslında o tek erdemden farklı görünüşlerinden ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre, erdemli olmak o tek hakiki erdeme sahiplikle eş değerdir. Diğer bir kısım filozoflar ise erdemlerin gerçek manada birden fazla olduğunu söyleyerek bu iddiaya karşı çıkmış, ancak bununla birlikte onların birbirlerinin varlığını gerektirdiğini ileri sürmüştür. Başka bir deyişle, erdemler birbirine bağlıdır ve birine sahip olmak zorunlu olarak diğerlerine de sahip olmak demektir. İşte, erdemler arası irtibat problemini çözmeye yönelik geliştirilen ve bazıları erdemlerin a) “tek bir erdem vardır” şeklinde “hakiki” anlamda “bir”, bazıları ise b) “erdemler bir bütündür” şeklinde “bölünme kabul etmeme” anlamında “bir” olduklarını savunan, fakat farklı şekillerde de olsa istisnasız hepsi erdemleri *birleştiren* bu fikirlerin tamamı, çağdaş ahlâk felsefesi literatüründe *erdemlerin birliği öğretisi* başlığı altında incelenmektedir.¹

Erdemler arasında bütünlük tesis edecek derecede sıkı bir irtibatın bulunduğu düşüncesi ilk defa antik Yunan felsefesi içerisinde bir öğretiye dönüşmüştür. Böylesi bir dönüşüm akabinde de Helenistik dönemin felsefe okullarınca² ve Hristiyan felsefe geleneği tarafından benimsenip değişik şekillerde yorumlanmıştır.³ Tüm bu süreç boyunca öğretinin içerdiği açmazlar giderilmeye ve çözümsüz bıraktığı noktalar vuzuha kavuşturulmaya çalışılmıştır. Aydınlanma sonrası döneme geldiğinde ise, erdemlerin ahlâk felsefesi tartışmalarındaki merkezî rolünü kaybetmesine

¹ Erdemlerin birliği öğretisinin genel kavramsal çerçevesine dair bk. John M. Cooper, “The Unity of Virtue”, *Social Philosophy and Policy* 15/1 (1998): 233-235; Robert Merrihew Adams, *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good* (Oxford: Clarendon Yay., 2006), 171-211; Daniel C. Russell, *Practical Intelligence and the Virtues* (Oxford: Clarendon Yay., 2009), 333-373; Julia Annas, *Intelligent Virtue* (Oxford: Oxford University Yay., 2011), 83-99.

² Söz konusu öğretinin Sokrates’ten Stoacılar kadar olan gelişimine dair bk. Julia Annas, *The Morality of Happiness* (Oxford: Oxford University Yay., 1995), 73-84; Cooper, “The Unity of Virtue”, 235-274.

³ Bu bağlamda örnek bir çalışma için bk. Thomas Aquinas, *Treatise on the Virtues*, trc. John A. Oesterle (Notre Dame: University of Notre Dame Yay., 1984), 139-148.

paralele olarak ona yönelik ilgi de bir müddet kaybolmuştur. Ne var ki, son zamanlarda erdem etiğinin canlanmasıyla beraber bahse konu öğretinin ahlâk felsefesi tartışmaları içerisinde yeniden yer almaya başladığı görülmektedir.⁴

Erdemlerin birliği öğretisi İslam ahlâk felsefesi geleneği içerisinde de karşımıza çıkmaktadır. Zira erdemlere dair problemlerle ilgilenen filozoflarından bazıları, erdemlerin birbirleri ile irtibatı sorunu bağlamında antik felsefenin daha önce geliştirmiş bulunduğu söz konusu öğretiye başvurmuştur. Elinizdeki çalışma, böylesi filozoflar arasında yer alan Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyıl) anılan öğretiyi ne şekilde tevârüs ettiğini ve onu erdemler arası ilişkinin tesisinde nasıl kullandığını ortaya koymaya çalışacaktır. Yalnız müellifin görüşlerini tahlilden önce, bir arka plan olarak erdemlerin birlik arz ettiği fikrinin doğuşunu ve İslam felsefesinin yaslandığı gelenekte öne çıkan temel yorumlarını ele almak faydalı olacaktır.

1. ERDEMLERİN BİRLİĞİ ÖĞRETİSİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Erdemlerin birliği öğretisinin kökenini Sokrates'in (M.Ö. 469-399) erdem soruşturmalarında bulmak mümkündür. Şöyle ki, ilgili soruşturmalarda erdemlere ilişkin mahiyet tartışmasının önemli bir yer tuttuğu bilinen bir husustur. Bu mahiyet tartışmasının cevap bulmayı istediği ana meseleler arasında ise şu iki tanesi özellikle kendisini belli etmektedir: A) Erdem insanî nefse mahsus tek bir kalıcı yatkınlığı/karakter niteliğini mi yoksa birden fazlasını mı ifade etmektedir; B) erdemler birbirleriyle nasıl bir irtibat içerisinde? Bu meseleler çerçevesinde gündeme gelmesi mümkün farklı yorumları *Protagoras* 329d-330b arasındaki temsil değeri yüksek bir metinde bir arada bulabilmekteyiz.⁵ İlgili yorumların birer önermeye dönüştürülmesi konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır:

A. Erdem, kelimenin *hakiki* anlamıyla *birdir* ve iffet, adalet, cesaret vb. her şey yalnızca onun farklı isimlerinden ibarettir.

B. Erdem, *bütün* anlamında *birdir* ve iffet, adalet, cesaret vb. her şey o bütünüün parçalarıdır.

⁴ Ancak hemen belirtilmelidir ki, meseleye klasik ve çağdaş ahlâk felsefelerinin bakışı arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Şöyle ki, erdemlerin kendi aralarında bir tür birlik oluşturdukları artık varlığı genel kabul gören bir öğreti olarak değil, aksine, değişik gerekçelerle büyük ölçüde reddedilmesi gereken bir düşünce şeklinde ele alınmaktadır. Başka türlü söyleyecek olursak, bugün için erdemlerin birliğinden/bütünlüğünden (unity of the virtues) ziyade bölünmüşlüğü (disunity of the virtues) fikri erdemler arası ilişkilere bakışta temel bir yaklaşım biçiminde belirmektedir. Dahası, söz konusu öğretiyi prensip olarak benimseyenler dahi onun klasik felsefenin çizdiği çerçeve içerisinde savunulabilmesinin artık pek mümkün olmadığı hususunda neredeyse hemfikirlerdir. Öğretinin bugün için savunulabilirliği lehinde çalışmalar için bk. Gary Watson, "Virtues in Excess", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 46/1 (July 1984): 57-74; Christopher Toner, "The Full Unity of the Virtues", *The Journal of Ethics* 18/3 (September 2014): 207-227. Öğretinin savunulabilirliği aleyhinde incelemeler için bk. Adams, *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good*, 171-199; Gopal Sreenivasan, "Disunity of Virtue", *The Journal of Ethics* 13/2-3 (2009): 203-211.

⁵ Plato, "Protagoras", *Complete Works*, haz. John M. Cooper (Cambridge: Hackett Publishing Company Yay., 1997), 762-763.

B1. Erdem denilen bütünü oluşturan parçalar altın külçesinde olduğu gibi aynı mahiyete sahiptir.

B2. Erdem denilen bütünü oluşturan parçalar yüzün uzuvlarında olduğu gibi farklı mahiyetlere sahiptir.

B2i. Erdem denilen bütünü oluşturan farklı mahiyetteki parçalar birbirlerini karşılıklı olarak gerektirir; birine sahip olursan diğerine de olursun.

B2ii. Erdem denilen bütünü oluşturan farklı mahiyetteki parçalar birbirlerini karşılıklı olarak gerektirmez; birine sahip olduğun halde diğerine olmayabilirsin.

Erdemin teklifi-çokluğu ile erdemler arası irtibat meselelerinde bahis mevzuu edilebilecek bu önermelerin her biri, erdemlerin birliği öğretisinin farklı bir yorumunun temelini teşkil etmektedir. Anılan öğretinin Sokrates ve sonrasındaki klasik dönem filozoflarının değişik biçimlerde benimsenmiş bulunduğunu göz önünde tutarsak, filozoflar arasındaki yaklaşım farklarının nihai noktada kendisinden hareket edilen ana önermeye göre şekillendiğini söyleyebiliriz. Bu başlık altında öğretinin tüm versiyonlarını ele almamız makalenin konusu ve kapsamı açısından mümkün değildir. Ancak Sokrates, Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) yorumları yaygınlıklarından, konuya ilişkin temel yaklaşımları ifade etmelerinden ve İslam felsefesine etki etmiş bulunmalarından ötürü özel bir vurguyu hak etmektedir.

Sokrates felsefesi üzerine çalışan modern araştırmacılar, filozofun en temelde A önermesini mi yoksa B önermesini mi benimsediği hususunda bir mutabakat içerisinde değildir.⁶ Ancak daha çok kabul gören görüş, kendisinin A'da ifade edilen erdem anlayışına taraftar olduğu şeklindedir. Bu kabulün ana dayanağı da Sokrates'in meşhur erdem-hikmet özdeşliği fikridir (*Menon*, 89a).⁷ Hikmet (σοφία/wisdom) ise bilgi (ἐπιστήμη/knowledge) terimi ile müteradif olarak kullanılmaktadır.⁸ Bunun anlamı, Sokrates açısından erdem hakikatte insan nefesine özgü tek ve bölünme kabul etmeyen bir şey olduğudur: Bilgi (*Protagoras*, 361a-c).⁹ Sözü edilen bilgidен kasıt da iyinin/iyilerin ve kötünün/kötülerin bilgisidir (*Lakes*,

⁶ Sokrates araştırmaları çerçevesinde A önermesi erdemlerin birliği öğretisinin *Özdeşlik Yorumu* (*Identity Interpretation*) olarak, B önermesi ise *Karşılıklı Bağlılık Yorumu* (*Biconditional Interpretation*) olarak isimlendirilmektedir. Karşılıklı Bağlılık yorumu lehinde öncü bir çalışma için bk. Gregory Vlastos, "The Unity of the Virtues in the Protagoras", *Gregory Review of Metaphysics* 25/3 (March 1972): 415-458. Özdeşlik yorumu lehinde önemli bir çalışma için bk. Terry Penner, "The Unity of Virtue", *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, ed. Gail Fine (Oxford: Oxford University Yay., 1999), 78-104. Yazar, çalışmasının girişinde başta Vlastos'un ki gelmek üzere muhtemel diğer yorumları tartıştıktan sonra kendi tercihini ortaya koymakta ve savunmaktadır (78-81).

⁷ Plato, "Meno", *Complete Works*, haz. John M. Cooper (Cambridge: Hackett Publishing Company Yay., 1997), 888.

⁸ Vlastos, "The Unity of the Virtues in the Protagoras", 427-428, dipnot 34; 434, dipnot 56.

⁹ Plato, "Protagoras", 789-790.

199b-d).¹⁰ Buna göre erdem terimi, esasında, hangi durumlarda hangi davranışı sergilemenin iyi, hangisini eylemenin kötü olduğuna dair bilgiye işaret etmektedir. Böylesi bir bilgi ise doğası gereği yekpâre ve bütüncül bir mahiyet arz etmek durumundadır.¹¹ Nitekim bu görüşlerinden ötürü, erdemlerin birbiri ile münasebeti sorunu çerçevesinde Sokrates'in taraftarı olduğu yoruma kelimenin gerçek anlamıyla "erdem" in "bir"liği (unity of the virtue) öğretisi denilmektedir.

Platon, Sokrates'in yaklaşımına benzer biçimde erdemlerin, yani hikmet, iffet, şecaat ve adaletten müteşekkil olduğunu söylediği dört temel erdemden birbirlerinden ayırlamayacağını düşünmektedir.¹² Dahası, hikmetin, yani bilginin erdemlerin temini için zaruri olduğu konusunda da Sokrates ile hemfikirdir.¹³ Ne var ki, hikmetin zorunluluğu değilse de yeterliliği noktasında iki filozof arasında belirli bir farklılaşmanın meydana geldiğini belirtmek gerekmektedir. Zira Platon insanî nefsi üç-parçalı/yetili bir yapıya sahip olarak tanımlayıp erdemleri de o yapıya bağımlı kılmıştır. Bunun sonucunda da birden çok erdemden bahsetmiştir. Erdemlerle nefsin kuvvetleri arasında kurduğu böylesi bir ilişkinin onun Sokrates vâri bir erdem-hikmet özdeşliğini olduğu gibi benimsemesinin önünde kategorik bir engel teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Şu hâlde, bu tabloya bakarak Platon'un temelde B önermesini esas aldığını düşünebiliriz. Böylelikle de Platon felsefesi çerçevesinde erdemden değil ama "erdemler" in birliğinden (unity of the virtues) bahsedebiliriz.

Konumuz çerçevesinde görüşlerine değineceğimiz son isim Aristoteles'tir. Filozofun erdemlerin birliği öğretisine yaklaşımının uygun karşılığını tam olarak B2i önermesinde bulduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Bu hususu şu şekilde biraz daha açabilmemiz mümkündür. Erdemleri düşünce ve karakter erdemleri şeklinde mahiyetçe farklı iki kategoriye ayıran Aristoteles, her bir gruptaki tekil erdemlerin de aynı şekilde birbirlerinden özleri itibariyle farklı olduğunu ileri sürmektedir.¹⁴ Bu da onun Sokrates'in taraftar bulunduğu erdemden birliği iddiasını en baştan kabul etmediğini göstermektedir (N.A., VI.13, 1144b14-21).¹⁵ Öte yandan o, erdemlerin hakiki manada birbirlerinden ayrılabilir oldukları fikrini de reddetmektedir.¹⁶ Filozofun ayrılabilir saymadığı erdemleri nasıl birleştirdiğini görebilmek için ise öncelikle bir düşünce erdemi saydığı pratik hikmete (φρόνησις/phrónêsis) ilişkin açıklamalarına bakmak gerekmektedir. Şöyle ki, Aristoteles'e göre bu erdem olmaksızın

¹⁰ Plato, "Laches", *Complete Works*, haz. John M. Cooper (Cambridge: Hackett Publishing Company Yay., 1997), 684.

¹¹ Anthony Kenny, *Antik Felsefe*, trc. Serdar Uslu, 2. Baskı (İstanbul: Küre Yay., 2018), 1: 295.

¹² Mark J. Boone, "The Unity of the Virtues and the Degeneration of Kallipolis", *Apeiron* 44/2 (2011): 131-132.

¹³ Terence Irwin, *Plato's Ethics* (New York: Oxford University Yay., 1995), 230-236; Boone, "The Unity of the Virtues and the Degeneration of Kallipolis", 132.

¹⁴ Marguerite Deslauriers, "How to Distinguish Aristotle's Virtues", *Phronesis* 47/2 (2002): 101.

¹⁵ Bu çalışmamızda *Nikomakhos Ahlakı'nın* (N.A.) şu neşrinden istifade ettik: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trc. C.D.C. Reeve (Indianapolis: Hackett Yay., 2014).

¹⁶ T.H. Irwin, "Disunity in the Aristotelian Virtues", *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Supplementary Volume*, ed. Julia Annas (Oxford: Oxford University Yay., 1988), 66-67.

karakter erdemlerinin vücut bulması mümkün değildir. (N.A., VI.13, 1144b14-22). Yalnız Aristoteles bir adım daha ileri gider ve karakter erdemleri olmaksızın da kişinin pratik hikmeti elde edemeyeceğini belirtir (N.A., VI.13, 1144b30-32). İki erdem türü arasında kurulan böylesi bir irtibat ise, dolaylı olarak, karakter erdemlerinin bizatihi kendilerini de birbirlerine sıkı sıkıya bağlamaktadır. Zira nihai nokta her birinin varlığını mümkün kılan aynı ilke yani pratik hikmettir. Şayet o ilke halihazırda bulunmaktaysa bu zorunlu olarak tüm karakter erdemlerinin de bulunduğu anlamına gelmektedir (N.A., VI.13, 1144b32-1145a2). Bu kaydedilenlerden ortaya çıktığı üzere, Aristoteles felsefesinde erdemler her ne kadar mahiyetçe ayrı iseler de birbirleri ile olan ilişkileri zorunluluğa dayalı bütünlüklü bir ilişkidir. Başka türlü söylenecek olursa, erdemlerden birine sahip olan aynı zamanda zorunlu olarak tümüne de sahiptir ve birine dahi sahip olmayan esasında hiçbirine sahip değildir.¹⁷ Sonuç olarak, Aristoteles'in bir yandan erdemlerin temelde bir tür birlik arz ettiği fikrinde Sokrates ile ortak noktada buluşurken, diğer yandan söz konusu birliğin keyfiyeti hususunda ondan ayrıldığı ve erdemi hakiki anlamda bir olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır. Mahiyetleri itibariyle ayrı birden fazla erdem varlığını kabul eden, fakat yine de onları bir biçimde *birleştiren/bütünleştiren* yaklaşımlar genel itibariyle "erdemler" in birliği başlığı altında ele alınmaktadır. Bu anlamda Aristoteles'in yaklaşımını da Platon'unki ile aynı çerçevede değerlendirmek durumundayız. Bununla beraber, erdemler arasındaki ilişkiyi Platon'dan farklı olarak karşılıklı zorunluluğa dayalı biçimde kurması nedeniyle filozofun ilgili görüşleri bugün artık daha çok erdemlerin birliği değil, onun hususi bir yorumu diyebileceğimiz "erdemlerin müttekâbiliyeti" (reciprocity of the virtues) öğretisi adıyla anılmaktadır.¹⁸

Özetle, İslam felsefesini önceleyen gelenekte erdemlerin birbirleri ile münasebeti sorununu bir bütünlük ilişkisi çerçevesinde ele alan üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Her biri ayrı bir bütünlük yorumu teklif eden bu yaklaşımlardan ilki, erdemi hikmet ile özdeşleştiren Sokratesçi yorumdur (erdem birliği). Bir diğeri, mahiyetçe ayrışan dört temel erdem hikmet öncülüğünde kendi aralarında bütünlük oluşturduğunu öne süren Platoncu yorumdur (erdemlerin birliği). Sonuncusu ise sayılarını dört tane ile sınırlamadığı erdemlerin birbirlerini karşılıklı olarak gerektirdiklerini iddia eden Aristotelesçi yorumdur (erdemlerin müttekâbiliyeti). Çizilen bu genel çerçeveden sonra, şimdi de İsfahâni'nin soruna yaklaşımını tahlile geçebiliriz.

¹⁷ Elizabeth Telfer, "The Unity of the Moral Virtues in Aristotle's 'Nicomachean Ethics'", *Proceedings of the Aristotelian Society: New Series* 90 (1989-1990): 35-36; Deslauriers, "How to Distinguish Aristotle's Virtues", 101-102.

¹⁸ Böylesi bir isimlendirmenin ilk defa Terence Irwin'in "Disunity in the Aristotelian Virtues" başlıklı makalesinde belirlediği (bk. Sayfa 61) ve sonraki çalışmalarda da benimsenerek kullanıldığı görülmektedir. Bk. Stephen M. Gardiner, "Aristotle's Basic and Non-Basic Virtues", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20 (2001): 261-262; Russell, *Practical Intelligence and the Virtues*, 335, dipnot 1; Annas, *Intelligent Virtue*, 85.

2. RÂGİB EL-İSFAHÂNÎ'DE ERDEMLER ARASI İRTİBAT MESELESİ

Râgib el-İsfahânî'nin ahlâk felsefesine dair çalışmaların henüz sınırlı sayı ve kapsamda olduğunu belirtebiliriz. Görebildiğimiz kadarıyla da bunlardan hiçbiri onun erdemlerin birbiri ile irtibatı problemine yaklaşımını müstakil bir tetkik konusu kılmamıştır.¹⁹ Bu başlık böylesi bir ameliyeyi üstlenmektedir. Soruşturmasına veri sağlayacak kaynak da İsfahânî'nin en önemli ahlâk çalışması olan *Kitâbu'z-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* isimli yapıttır.²⁰

İnsanın nihai gayesini uhrevî mutluluk olarak belirleyen İsfahânî, o gayeye erişebilmek için erdemlerin²¹ ve özellikle de nefse ait olanlarının kazanımını zaruri görmektedir.²² Mutluluk için olmazsa olmaz sayılan ve esas itibariyle *akıl/hikmet, iffet, şecaat* ile *adaletten* müteşekkil bu nefsi/ahlâkî erdemlerin²³ birbirleri arasındaki ilişki *ez-Zerî'a*'da müstakil bir alt başlık altında incelenmektedir.²⁴ Bu alt başlık "Nefsî Erdemlerin Mütakabiliyeti (Telâzümü'l-Fezâilî'n-Nefsiyye)" adını taşımaktadır.²⁵ *Telâzüm* sözcüğü, İslam düşünce geleneğinde esas itibariyle "iki şeyin karşı-

¹⁹ Bu meseleyi özel olarak ele almamakla birlikte İsfahânî'nin konu çerçevesindeki fikirlerine işarette bulunan çalışmalar için bk. Anar Gafarov, *Râgib el-İsfahânî'nin İnsan ve Ahlâk Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 139-140; Yasien Mohamed, *The Path to Virtue: The Ethical Philosophy of al-Râghib al-İsfahânî: An Annotated Translation, With Critical Introduction of Kitâb al-Dharî'ah ilâ Makârim al-Sharî'ah* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization Yay., 2006), 247; İbrahim Çapak, "Nefis Kaynaklı Problemlerin Aşılması: İsfahânî Örneği", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Güz 2015): 87-88.

²⁰ Râgib el-İsfahânî, *Kitâbu'z-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, thk. Ebu'l-Yezîd Ebü Zeyd el-'Acemî, 2. Baskı (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010); *Râgib al-İsfahânî, Erdemli Yol*, trc. Muharrem Tan, 2. Baskı (İstanbul: İz Yay., 2010). Râgib el-İsfahânî'nin ahlâk problemlerine ilişkin yürüttüğü tartışmalar ve ileri sürdüğü fikirler en yoğun ve kapsamlı biçimde bu eserinde görüldüğü gibi, kendisinin bu makalemizde üzerinde durduğumuz konulara dair görüşlerinin takip edebileceği yegâne yapıtı da yine *ez-Zerî'a*'dır. Zira müellif başta *Tafşîlu'n-neş'eteyn ve tahşîlu's-sa'âdeteyn* gelmek üzere, *Risâle fi âdâbi'l-ihlâq bi'n-nâs*, *Risâle fi fazîleti'l-insân bi'l-ülûm ve Risâle fi merâtibi'l-ülûm ve'l-a'mâlî'd-dünyevîyye* gibi erdemlere ilişkin bahisleri de muhtevî diğer eserlerinde erdemler arası irtibat sorununu doğrudan yahut dolaylı biçimde tartışmamıştır. Nitekim bu durum bir sonucu olarak da anılan sorunun çözümüne yönelik bir öğretî olan erdemlerin birliği öğretisi ile o eserlerinde herhangi bir şekilde ilgilenmemiş görünmektedir.

²¹ İsfahânî'nin *ez-Zerî'a*'da ortaya koyduğu genel tanıma göre erdem (el-fazîle) hem "kişinin kendisi sayesinde başkalarına karşı üstünlük sağladığı şeyin ismi" ve hem de "mutluluğa eriştiren şeyin ismi"dir. Bunun zıddı da erdemsizliktir (er-zerîle). Bk. İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 109.

²² İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 106.

²³ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 106. Bu noktada İsfahânî'nin *ez-Zerî'a*'da erdemlere ilişkin kullandığı terminoloji hakkında önemli birkaç hususa işaret etmek gerekmektedir. Filozof ilgili eserinin bir yerinde *akıl, iffet, şecaat* ve *adalet*'in *temel nefsi erdemler* (ümmehtë'u'l-fezâilî'n-nefsiyye) olduğunu ve bunlardan her birinin de kendine mahsus *alt erdemlere* (benât) sahip bulunduğunu belirtmektedir. Bk. *İsfahânî, ez-Zerî'a*, 115. Fakat kendisi aynı eser içerisinde ve yine benzer bağlamda söz konusu dört temel erdemi bu kez kendisini önceleyen gelenekle mutabik biçimde *hikmet, iffet, şecaat* ve *adalet* diye isimlendirmekte ve bunların *temel ahlâkî erdemleri* (uşûlu'l-fezâilî'l-halkiyye) oluşturduğunu ifade etmektedir. Bk. *İsfahânî, ez-Zerî'a*, 88-89.

²⁴ *Kitâbu'z-Zerî'a* boyunca erdemler arası irtibat meselesinin iki farklı düzeyde ele alındığı görülmektedir. Meseleyi önce türsel düzeyde tetkik eden İsfahânî uhrevî, nefsi, bedenî, hâricî ve tevfiikî şeklinde beş farklı gruba ayırdığı erdem türlerinin birbirleri ile irtibatını karşılıklı ihtiyaç fikri çerçevesinde izah etmektedir. Bk. İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 106-110. Bir sonraki aşamada ise filozof aynı sorunu bu kez bahsi geçen beş erdem türünden biri olan nefsi erdem türünün fertleri, yani tekil nefsi/ahlâkî erdemler düzeyinde incelemektedir. Makalenin sınırlarını çok geniş tutmamak adına burada yalnızca filozofun ikinci düzeyde yürüttüğü soruşturmayı tahlil etmeye çalışacağız. Kendisinin ilk düzeye ilişkin açıklamalarını ise başka bir araştırmanın konusu kılmak üzere şimdilik dikkate almayacağız.

²⁵ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 121.

lıklı olarak birbirini gerektirmesi” manasında bir mantık terimi olarak yaygınlık kazanmıştır.²⁶ Ancak bizatihi bu başlıktan ve onun birazdan ele alacağımız içerikten anlamaktayız ki, filozof ilgili mantık terimini ahlâk felsefesine, özellikle de erdemler sahasına taşımış ve nefis kaynaklı yani ahlâkî erdemlerin birbirlerini gerektirdiğini vurgulamak üzere kullanmıştır. Çalışmamızın birinci bölümünde ortaya konulduğu üzere, erdemler arası irtibatın karşılıklı zorunluluk esasına dayalı olarak kurulması, erdemlerin birliği öğretisinin temel yorumlarından olan Aristotelesçi yorumu teşkil etmektedir. Buna bakarak ilk elde İsfahânî'nin de erdemlerin birliği öğretisine ve daha özeldede onun Aristotelesçi yorumuna taraftar olduğunu düşünmek mümkündür. Şayet bu düşünce doğruysa, şu sorular anlamlı hale gelmektedir: Cesaret olmadan adaletin, iffet olmadan hikmetin var olabilmesi önünde nasıl bir engel bulunmaktadır ki, müellif böylesi bir öğretiye eserinde yer vermiştir? İnsanların erdemlerden bazılarına sahip olduğu halde diğer bazılarını sahip olamayabileceği hususu pratik hayatta bir vakia olarak görülmekte iken, erdemler arasında zarurete dayalı bir karşılıklı ihtiyaç, daha doğru bir ifadeyle gereklilik, niçin ve nasıl savunulabilir?

2.1. RÂĞİB EL-İSFAHÂNÎ'DE ERDEMLERİN MÜTEKÂBİLİYETİ

Erdemlerin mütekâbiliyeti (telâzümü'l-fezâil) bahsi *ez-Zerî'a'*da ayrı bir başlık altında incelense de bu tetkikin çok detaylı olduğunu söylemek mümkün değildir. Ne var ki, filozofun söylemiş oldukları, kendisinin meseleye genel bakışını anlamamıza yardımcı olabilecek niteliktedir. Bu nedenle de başlangıç noktası ittihaz edilebilir. Öneme binaen ilgili satırların tamamını doğrudan aktarmakta yarar görmekteyiz:

[1] Akıl, şecaat, iffet, cömertlik, adalet ve diğer erdemler birbirlerini gerektirir. Zira akıl ışıldadığında sahibini [a] kınanmasına yol açacak şeylere girişmekten alıkoymaz; [b] korkuya cesaretle karşı durmaya sevk edip böylelikle onun övgü elde etmesini sağlar; [c] elinde bulunanın fazlasını ihtiyaç sahiplerine ihsan etmeye ve [d] her hak sahibine hakkını vermeye yönlendirir. Bunlar da [sırasıyla] iffet, şecaat, cömertlik ve adalettir.

[2] Aynı şekilde [kişi] adil olduğunda adaleti onu [a] elde etmesi meşru olmayan şeyleri terk etmeye; [b] üzerine cesaretle gitmesi gereken şeylerden çekinmemeye ve [c] elindekinin fazlasını ihsanda cimrilik etmemeye sevk eder.

[3] [Benzer biçimde kişi] şecaat sahibi olduğunda [a] şehveti onu elde etmesi meşru olmayan bir şeye el uzatmaya ve [b] başkasına zulmetmeye zorlayamaz; [c] fakirlikten korkmaz ve cimri davranmaz. Bu bakış açısından ötürüdür ki bazı şairler şecaati cömertlik ve cömertliği de şecaat saymışlardır. Ebû Temmâm şöyle demiştir:

Yakinen bildim ki cömertlik şecaatten neşet etmektedir ve şecaat de cömertlikten.

[4] Nebi (s.a.v.) şehvetin ortadan kaldırılmasını cihat saymış ve şöyle söylemiştir: “Cihadın hevâna [karşıdır]”. İffet de cömertlik sayılmış ve şöyle denilmiştir: İki şekil cömertlik vardır. Elinde bulunamı [harcayarak] yaptığın ve başkasının elinde bulunana [tamah etmeyerek] yaptığın cömertlik, ki bu [ikincisi] içlerinde en yüce olanıdır.

²⁶ Ömer Türker, “Telâzüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2011), 40: 394.

[5] Bu erdemler [kişide] varlık bulduğunda onlarla birlikte insanlık (el-insâniyye), hürriyet ve kerem de [kişide] varlık bulur; İslam, iman, takva ve ihsanın kökü de bunlara dayanır.²⁷

Alıntıda konumuz itibariyle dikkat çekilmesi gereken birkaç husus bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi, ilk satırın bize İsfahânî'nin temel fikrini özetlemekte oluşudur. Buna göre, nefse ait erdemler birbirlerinin varlığını gerekli kılmaktadır. Ancak bu gerekli kılma olgusunun nasıl anlaşılacağı izaha muhtaçtır. İzah sadedinde ise filozofun ihtiyaç kavramı çerçevesindeki görüşleri yardıma çağırılabilir. Şöyle ki, filozof herhangi iki şeyin birbirine ihtiyacının ya zorunluluk yahut fayda esasına dayalı olarak kendisini belli edebileceğini dile getirmektedir. Zorunluluk temelli ihtiyaç, taraflardan birinin varlığının diğeri olmaksızın meydana gelemediği ihtiyaç çeşidi iken; fayda temelli ihtiyaç tarafların bağımsız olarak var olabildiği ama birinin diğeri olmaksızın yetkinlik noktasında zarar gördüğü ihtiyaç çeşididir.²⁸ O halde, belirtilen ayrımı göz önünde bulundurarak erdemlerin birbirleri için gerekliliği olgusunu iki farklı şekilde yorumlamak mümkündür. Birincisi, nefsin nihai gayesi olan mutluluğa erişme sürecinde erdemlerin birbirlerinin yardımına ihtiyaç duyması anlamında fayda temelli bir gereklilik iken; ikincisi ise, erdemlerin bizatihi var olabilmeleri için birbirlerine ihtiyaç duyması manasında zaruret temelli bir gerekliliktir. Alıntının ilk satırının devamındaki açıklamalar, müellifin bu bağlamda ikinci seçenekte belirtilen gereklilikten bahsettiğini bizlere göstermektedir. Diğer bir deyişle, İsfahânî'ye göre erdemlerden birine sahip olan diğerlerine de sahip olmuş demektir. Her ne kadar açıkça zikredilmese bile bu düşünce, erdemlerden birine sahip olmayanın diğerlerine de sahip bulunamayacağı sonucunu beraberinde getirmektedir.

Alıntı çerçevesinde zikredilebilecek ikinci bir husus, metinde tüm erdemlerin mi yoksa içlerinden bazılarının mı kastedildiğinin ilk bakışta net bir şekilde belli olmamasıdır. Zira metinde somut örnekler üzerinden karşımıza çıkan izahların birinci paragrafta yalnızca akıl, şecaat, iffet, cömertlik ve adalet; ikinci ve üçüncü paragrafta şecaat, iffet, cömertlik ve adalet; dördüncüsünde ise sadece iffet ve cömertlik erdemleri çerçevesinde gerçekleştiği görülmektedir. Yine bu bağlamda, filozofun ahlâkî erdemleri genel olarak temel ve alt erdemler şeklinde bir tasnife tabi tuttuğu ve temel erdemleri de akıl/hikmet, iffet, şecaat ile adaletten müteşekkil dört tane ile sınırladığı olgusunu yeniden hatıra getirebiliriz.²⁹ Cömertlik ise kimi zaman şecaatin bir alt erdemi şeklinde değerlendirilmekte,³⁰ kimi zaman ise dînî ahlâkın (mekârimu's-şerî'a) kazanımı sürecinin sonunda beliren dört temel erdem arasında yer alan ve kendisine iffet vasıtası ile ulaşılabilecek bir erdem olarak karşımıza çık-

²⁷ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 121-122. Tam bu noktada İsfahânî'ye göre *din* teriminin esasında erdemlere kemal derecede bir sahiplik anlamına geldiği hususuna dikkat çekmekte fayda vardır. Bk. İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 106.

²⁸ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 110.

²⁹ Bu konuda elinizdeki çalışmanın 23. dipnotuna bakılabilir.

³⁰ Her bir temel erdemın altına yerleştirilen tâlî erdemlere dair bk. İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 115-116; İsfahânî, *Erdemli Yol*, 118.

maktadır.³¹ Şu hâlde, İsfahânî'nin birbirlerini gerektirdiğini söylediği erdemleri temel erdemlerle sınırlamak ilk elde bir seçenek gibi gözükmemektedir. Ne var ki, daha ayrıntılı bir bakış bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Çünkü birinci satırdaki “ve diğer erdemler (ve sâiru'l-fezâil)” ibaresi dikkate alınmak durumundadır. Dahası, en son paragraf *insanlık, hürriyet ve keremi* daha öncesinde sayılan erdemlerin kazanımıyla özdeşleştirmektedir. Müellif ise eserinin nefse ait erdemlerin detaylarını okuyucusu ile paylaştığı bölümünde temel ve alt erdemleri saydıktan sonra insanlık, hürriyet ve keremin tüm bunları topladığını belirtmiştir. Buna göre, insanlık insana mahsus nefis kaynaklı erdemler anlamına gelmekte iken, hürriyet ve kerem bilfiil ortaya çıkmış tüm övgüye değer huyların ve fiillerin (cemî'u'l-ahlâk ve'l-ef'âl el-mahmûde) ismi olmaktadır.³² Böylelikle anlaşılmaktadır ki, İsfahânî mümkün tüm ahlâkî erdemlerin karşılıklı olarak birbirlerini gerektirdiğini öne sürmektedir. Peki, filozofun söz konusu iddiasının ardında onu benimsemeyi mümkün kılan nasıl bir teorik zemin bulunmaktadır? Bu soru bizi müellifin nefis ve kuvvetlerine ilişkin anlatısına yönlendirmektedir.

2.2. Nefse Ait Kuvvetlerin Fonksiyonel Birliği

İnsan denilen varlığın gözle idrak edilebilen bir beden ve ancak basiret ile idraki mümkün bir nefisten mürekkep olduğunu söyleyen İsfahânî,³³ Allah tarafından terkinin ikinci unsuruna birtakım kuvvetlerin bahşedildiğini ifade etmektedir: *Beslenme, Duyu, Tahayyül, Arzu ve Düşünme* kuvvetleri.³⁴ Nefsin parçalarından değil kuvvetlerinden bahsettiği olgusunu göz önünde bulundurduğumuzda filozofun nefsi yekpare bir varlık olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Dahası, ona göre bu kuvvetler insanın bilgi edinmesi sürecinde birbirleri ile yardımlaşma halindedir.³⁵ Şu halde nefsin gerek yapısında ve gerekse kuvvetlerinin işleyişinde bir tür birlik/bütünlük ve uyum söz konusudur. En azından nefis kaynaklı olgulardan biri olan bilginin varlık buluşu sürecinde durum bu şekildedir. Ancak ilgilendiğimiz problem itibarıyla burada daha önemli olan ise, bahsedilen birlik ve uyumun kuvvetlerin erdemlerle irtibatında ve erdemlerin kazanımı sürecinde de bulunup bulunmadığıdır.

İnsan nefsinin ahiretteki kurtuluşunu bu dünyada temizlenmesi şartına bağlayan İsfahânî, temizlenecek olanları da *düşünme* (el-fikr), *şehvet* (eş-şehve), ve *hamiyet* (el-hamiyye) kuvvetleri şeklinde belirlemektedir.³⁶ Düşünme kuvvetinin ısla-

³¹ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 84-85; İsfahânî, *Erdemli Yol*, 86.

³² İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 116-117.

³³ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 72; İsfahânî, *Erdemli Yol*, 74.

³⁴ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 73-74; İsfahânî, *Erdemli Yol*, 75-78.

³⁵ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 76-77; İsfahânî, *Erdemli Yol*, 78-79.

³⁶ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 88. Ayrıca bk. *İsfahânî, Tafsîlu'n-neş'eteyn ve taşîlu's-sa'âdeteyn*, thk. Abdülmecid en-Neccâr (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî Yay., 1988), 173. Filozofun çalışmalarında anılan üç kuvvetin adlandırılmasında terminoloji birliğinin bulunmadığı görülmektedir. Zira *ez-Zerî'a*'nın bir başka yerinde düşünme kuvveti'nin (kuvvetu'l-fikr) yerini akıl (el-'akl) almaktadır. Bk. İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 89-91. Dahası kendisinin bir diğer ahlak eserinde ilgili üç kuvvet *şehvet, gazab ve fikr-reviyye* kuvveti şeklinde isimlendirilmektedir. Bk.

hı kişinin inançta gerçek ile gerçek olmayanın, sözde doğru ile yalanın ve eylemde de güzel ile çirkinin arasını ayırt etmesine imkân sağlayacak bir öğretim sürecinden geçmesi ile mümkündür. Bu süreç sonunda elde edilecek erdemler de hikmet ve ilimdir. Şehvet kuvvetinin ıslahı, kişinin maddi gücü nispetinde zorlanmaksızın kolaylıkla cömertlik yapmasını ve övgüye değer ihسانlarda bulunmasını temin edecek bir ölçülülük haline erişmesiyle mümkün olur. Bu hale eriştiğinde kendisinde iffet ve cömertlik erdemleri yer eder. Hamiyet kuvvetinin temizlenmesi ise, akla boyun eğinceye ve nefsin öfkenin gereğini yerine getirmekten alıkonulması manasını taşıyan hilm erdemi ile nefsin yerilen korku ve hırslardan alıkonulması anlamına gelen şecaat erdemi kendisini gösterinceye değin bu kuvvetin kontrol altına alınmasıyla gerçekleşir. Her üç kuvvetin ıslahı ile birlikte ise nefste adalet ve ihسان erdemleri doğar ki, filozofa göre bunlar da ahlâkın, nefis temizliğinin ve övgüye değer güzel huyların toplamını ifade eder.³⁷

Râgıb el-İsfahânî'nin nefsin kuvvetleri ile erdemler arasında tesis ettiği bu varlık ilişkisi cevabını aradığımız sorular açısından kayda değer bir veri sunmaktadır. Buna göre filozof, erdemin nefse ait tek bir bütünlüklü hali yahut melekeyi ifade ettiğini düşünmemektedir. Başka türlü ifade edersek erdem, nefsin bir bütün halinde meydana getiriyor olduğu tek bir şey değil, değişik kuvvetlerce üretilen farklı karakter niteliklerine yüklenen müşterek bir isimdir. Bu ise bizi şöyle bir sonuca ulaştırmaktadır: Değişik adlarla anılan erdemlerin her biri kendinde müstakil bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla da onları tek bir erdemın çeşitli yansımaları yahut da dış dünyada somutlaşırken aldığı ayrı isimler şeklinde değerlendirmek mümkün değildir. Öyleyse, diyebiliriz ki, İsfahânî'de erdemler Sokrates'te görüldüğü gibi hakiki anlamıyla bir değil, tam aksine çoktur. Şayet bu çokluk gerçekse ve tüm erdemler de kaynağı itibarıyla farklı bir kuvvete dayanmakta olup böylelikle mahiyeti bakımından bir diğerinden ayrılmaktaysa, erdemler arasında müellifin iddia ettiği gibi karşılıklı zorunluluk esasına göre işleyen bir birliği kurmak için her şeyden önce onların kaynağı durumundaki kuvvetlerin birbiri ile irtibatını izah etmek gerekmektedir.

Filozof, fâilin ahlâkî açıdan övgüye değer karakter niteliklerine sahip hale gelebilmesi için nefsin akıl/düşünme, hamiyet/gazab³⁸ ve şehvet kuvvetleri arasında sıkı bir bağın kurulmasını zorunlu görür. Bu fikrini de sembolik bir dil ile ifade eder.³⁹ O çerçevede İsfahânî her bir kuvvetin işlevini tasvir için birden fazla metafora başvurur. Farklı bakış açılarına göre de o kuvvetlere nispeten farklı işlevler yükler. Bununla birlikte en temelde akla yani düşünme kuvvetine hamiyet kuvvetini eğitme,

İsfahânî,, "Risâle fi fazîleti'l-insân bi'l-'ulûm", *Risâle fi edebi'l-ihtilâfi bi'n-nâs ve resâilu uhrâ*, thk. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî (Amman: Ervika li'd-Dirâse ve'n-Neşr Yay., 2015), 148, 154.

³⁷ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 88, 95; İsfahânî, *Taḫşîlu'n-neş'eteyn ve taḫşîlu's-sa'âdeteyn*, 173-174.

³⁸ *Düşünme kuvveti* (kuvvetu'l-fikr) ile *akıl* ve *hamiyet* ile *gazab* terimlerinin İsfahânî tarafından birbirleri yerine kullanıldığı hususu 36. dipnotta izah edilmiştir.

³⁹ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 89-91; İsfahânî, *Erdemli Yol*, 90-93.

hamiyet kuvvetine de aldığı bu eğitim sayesinde şehvet kuvvetini kontrol altına alıp zarara sebep olmasını engelleme görevi verdiği dikkati çekmektedir.⁴⁰ Bu tabloya göre her üç kuvvet arasında akıldan hamiyete, hamiyetten de şehvete doğru yönelen ve hâkimiyet temelinde işlediğini söyleyebileceğimiz tek yönlü doğrusal bir ilişki söz konusudur. Ne var ki, konuya dair daha detaylı bir tahlil bu tespiti kısmen yanlışlamaktadır. Zira ilgili kuvvetler arasındaki irtibat aslında ne sadece tek yönlü ve doğrusal ne de yalnızca hâkimiyet esaslıdır; aksine, aynı zamanda çift yönlü ve dairesel bir nitelik arz etmekte ve dahası hâkimiyet yanında ihtiyaca da dayanmaktadır. Şöyle ki, İsfahâni aklın nefsin kuvvetleri içerisinde en şerefli olmasına rağmen yapabileceklerinin olması gerekene işaret etmenin ötesine gidemeyeceğini belirtmektedir. Bu durumda akıl, kendisinin işaret ve yönlendirmelerine göre olması gerekeni yerine getirecek, eylemde bulunacak bir başka kuvvete ihtiyaç duymaktadır: Hamiyet. Nitekim filozof, hamiyetin Allah tarafından aklın isteklerini yerine getirmekle görevli bir vekil olarak tayin edildiğini ve bu kuvvet olmaksızın aklın erdeminin -ki o erdem hikmet olduğunu biliyoruz- varlık bulamayacağını açıkça ifade etmektedir.⁴¹ O halde, akıl/düşünme kuvveti-hamiyet kuvveti ilişkisini kısaca şöyle tarif etmek mümkündür: Düşünme kuvveti kendisinden bekleneni bilfiil yerine getirebilmek ve erdemini yani hikmeti ortaya çıkarabilmek için hamiyet kuvvetine; aynı şekilde hamiyet kuvveti de erdemini yani şecaati meydana getirebilmek için düşünme kuvvetinin eğitime ve onun boyunduruğuna muhtaçtır.

Filozofun şehvet kuvvetine ilişkin anlatısına baktığımızda onu “kötü bir seyis”, yahut aklın idarecisi bulunduğu şehri yok etmeye niyetli bir “düşman”⁴² şeklinde olumsuz bir karakterde tasvir ettiğini görmekteyiz. Ancak aynı şekilde kendisi bu kuvvetin *övülen* ve *yerilen* biçiminde iki çeşidinin söz konusu olduğunu belirtmektedir. İlkinin nefis için zaruri ve faydalı, diğerini zararlı saymaktadır.⁴³ Yine bu ayrıma dayanmak suretiyle, şehvet kuvveti bir yönüyle sebep olacağı zararlardan çekinilen, fakat bir yönüyle de menfaati umulan düşmana benzetilmiştir.⁴⁴ O halde az önceki kötü tasvirler ikinci çeşit şehvete aittir. Öte yandan, aynı kuvvet ilk çeşidi/yönü itibarıyla değerlendirildiği vakit nefsin diğer kuvvetlerinin kendisinden ve var edeceği erdeminden müstağni kalamayacağı bir kuvvet haline gelmektedir. Şehvet kuvvetinin bahse konu önemini doğuran özelliği ise doğrudan ve dolaylı etkileridir. Çünkü o terbiye edildiğinde beden sağlığı ve düzgün işlemlerini sağlar. Bu şekilde işleyen beden insana iyi bir dünya hayatı ve o hayat da mutluluk için gerekli adımları atma zemini sunar.⁴⁵ Şayet terbiye edilmezse, bu kez de nefsin en büyük düşmanı haline alır. Şehvet kuvvetinin terbiye edilmesi sürecinde hamiyet kuvvetinin rolünü dikka-

⁴⁰ İsfahâni, *eğ-Zerî'a*, 89.

⁴¹ İsfahâni, *eğ-Zerî'a*, 90; İsfahâni, *Erdemli Yol*, 91.

⁴² İsfahâni, *eğ-Zerî'a*, 90.

⁴³ İsfahâni, *eğ-Zerî'a*, 94.

⁴⁴ İsfahâni, *eğ-Zerî'a*, 100; İsfahâni, *Erdemli Yol*, 102.

⁴⁵ İsfahâni, *eğ-Zerî'a*, 99-100.

te aldığımızda ise, onun hamiyet ve bir adım ötede de düşünme kuvveti ile içinde bulunduğu karşılıklı irtibatın mahiyetini de gün yüzüne çıkarmış oluruz. Buna göre, şehvet kuvveti nefis namına fayda üretebilmesi için terbiye edilmek durumunda-
dır. Böylesi bir terbiyenin gerçekleşmesi ve onun neticesinde de şehvet kuvvetine mahsus erdemini yani iffetin ortaya çıkabilmesi için ise bu kuvvet fiilen hamiyet kuvvetine ve dolaylı olarak da düşünme kuvvetinin yönlendirmelerine boyun eğmek zorundadır. Diğer taraftan düşünme kuvveti de iyi işleyebilmek, nefsin mutluluğu için gerekenleri hamiyet kuvvetine yaptırabilmek ve sonucunda da kendi erdemi olan hikmeti elde etmek için şehvet kuvvetinin düşmanlığından uzak kalmaya, faydasını ise temin etmeye muhtaçtır. Bunu da ancak onu terbiye ettirerek başarabilir. Benzer biçimde hamiyet kuvveti de düşünme kuvvetinin yönlendirmelerine açık hale gelebilmek, kendisinden beklenen görevleri icra edebilmek ve şecaati ortaya çıkarabilmek için şehvet kuvvetinin vereceği zararlardan korunmaya ve sağlayacağı faydalardan ise istifade etmeye muhtaçtır. Bunun yolu da düşünme kuvvetinin desteği ile bizatihi şehvet kuvveti üzerinde zor kullanarak baskı kurmaktır.

Buraya değin kaydedilen açıklamalar nefsin kuvvetlerine ve birbirleri ile olan irtibatlarına dair bizi şöyle bir sonuca ulaştırmaktadır: Nefsin nihai hedefi olan mutluluğa erişebilmesi ancak nefse ait kuvvetlerin hususi işlevlerini olması lazım gelen biçimde gerçekleştirebilmesine ve bu sayede de her birinin kendi erdemini var edebilmesine bağlıdır. Fakat yukarıda da görüldüğü üzere, hiçbir kuvvetin bir diğerinden müstağni kalarak görevini iyi icra edebilmesi mümkün değildir. Üç kuvvetin tamamı da birbirlerine ihtiyaç duymaktadır. O halde, erdemleri temin edebilmek ve nefsin arzuladığı gayenin peşinden gidebilmek için düşünme, hamiyet ve şehvet kuvveti birlikte hareket etmek zorundadır. Kuvvetlerin kendi aralarında böylesi bir fonksiyonel birlik tesis etmeleri, meydana getirecekleri erdemlerin de aynı şekilde kendi aralarında bir birlik sergilemeleri, bütünlük oluşturmaları sonucunu doğurmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ise, İsfahânî'nin erdemlerin müttekâbiliyetinden bahsetmek suretiyle erdemlerin birliği öğretisini savunurken dayanmakta olduğu teorik zemin de belirgin hale gelmektedir. Buna göre, A) *hikmet ve şecaat birbirini gerektirir*; çünkü hikmet düşünme kuvvetinin çabalarının erdeme varmasıyla oluşur. Bu çabaların sonuçsuz kalmayıp hikmetin ortaya çıkabilmesi için şehvetin zararlarından korunması gerekmektedir. Bu korumayı hamiyet kuvveti sağlar. Yalnız hamiyetin bunu temin etmesi, düşünme kuvvetinin eğitimine tabi olması neticesinde varlık bulur. Bu tabi olma ve sonrasında şehveti kontrol altına alma ise şecaat erdeminin oluşması anlamına gelmektedir. Ancak düşünce kuvvetinin eğitim görevini gereği gibi icra edebilmesi için de hikmet erdemine erişmiş bulunması gerekmektedir. B) *İffet ve şecaat birbirini gerektirir*; çünkü iffet, hamiyet kuvvetinin şehvet kuvvetini boyunduruğu altına alması sonucunda görünür olur. Hamiyet kuvvetinin böylesi bir hâkimiyeti sağlaması düşünme kuvvetine tabi olup onun yönlendirmeleri ile hareket etmesine yani şecaat erdemine sahip olmasına bağlıdır. Şecaa-

tin iffeti gerektirmesine gelince, bunun nedeni kaynak kuvvet olan hamiyet kuvvetinin hikmet sahibi düşünme kuvvetine itaat edebilmesi ve bu sayede de şecaati var kılabilmesi için şehvet kuvvetinin zararlarından uzak kalmaya ihtiyaç duymasındır. Şehvet kuvvetinin zararsız hale gelmesi ise iffet erdemine erişmesi demektir. C) *Hikmet ve iffet birbirlerini gerektirir*; çünkü düşünme kuvveti şehvet kuvveti kontrol altına alınmadan, diğer bir deyişle bu kuvvet iffet erdemini meydana getirmeden hikmet erdemini var edemez. Öte yandan, şehvet kuvveti de hamiyet kuvveti vasıtasıyla dolaylı yoldan da olsa hikmet sahibi bir düşünme kuvvetinin yönlendirmelerine boyun eğip tabi olmadan iffet erdemini ortaya çıkaramaz. Böylelikle anlaşılmaktadır ki, hikmet, şecaat ve iffet biri olmaksızın diğerinin de var olamayacağı biçimde birbiri ile irtibatlıdır. Başka bir deyişle, her biri ya diğer ikisi ile birlikte bulunmak ya da hiç meydana gelememek durumundadır. Sayılan üç erdem, İsfahânî'nin ahlâkî yaşamın temeline yerleştirdiği erdemlerden üç tanesidir ve böylesi erdemlerden bir tane daha bulunmaktadır: Adalet. Adalet erdemi ise her üç erdemden nefste belirmesi ile kendisini doğal olarak ortaya çıkaran bir erdemdir. Eğer onun varlığı diğer üçüne ve diğer üçünün varlıkları da birbirlerine bağlı ise, bunun mantıksal bir sonucu adaletle tek tek diğer üç erdem arasında da zorunluluğa dayalı karşılıklı bir ilişkinin bulunmasıdır. Başka bir biçimde söylemek gerekirse, adalet hikmeti ve hikmet de adaleti, şecaat adaleti ve adalet de şecaati, adalet iffeti ve iffet de adaleti gerektirir.

Erdemler arası irtibata ilişkin İsfahânî tarafından çizilen resmin bu dört temel erdemle tamamlanmadığını hemen belirtmek icap etmektedir. Zira onlardan her biri kendisine mahsus birtakım alt erdemlere sahiptir ve daha önce de ifade edildiği üzere filozofa göre sadece temel değil tüm ahlâkî erdemler karşılıklı olarak birbirlerini gerektirmektedir. Ancak, her ne kadar bu konu çerçevesinde yalnızca temel erdemler üzerinden yapılan bir tahlil eksik kalacaksa da, onlar arasındaki ilişki bir kere tesis edildikten sonra, varlık sebepleri bu temel erdemler olan diğerlerinin durumu da anlaşılır kılınmaktadır. Şöyle ki, İsfahânî'nin sunduğu erdem şemasına göre alt erdemler temel erdemlerin yetkinleşmesi ile birlikte ve her biri diğerinin varlık sebebi olacak biçimde kademe kademe ortaya çıkmaktadır. Örneğin hikmet kuvveti bulup yetkinleştiği vakit *iyi düşünme* (cevdetu'l-fıkr) ve *iyi hatırlama* (cevdetu'z-zıkr); bu ikisi iyi işlediğinde *kıvrak zekâllık* (el-fiṭnatu) ve *açık görüşlülük* (cezâletu're'y); bu dört alt erdem varlık bulduğunda da *iyi kavrayış* (cevdetu'l-fehm) ve *iyi hafıza* (cevdetu'l-ḥıfz) meydana gelir.⁴⁶ Şayet hikmet erdeminin alt erdemleri hikmet ile vücut buluyorsa, hikmet iffetsiz olamıyorsa, aynı şekilde iffetin alt erdemleri de iffet ile varlık kazanıyorsa, o halde hikmetin alt erdemleri ile iffetin alt erdemlerinin de birbirlerinin varlığını gerektirdiğini söyleyebiliriz. Diğer temel erdemlerin altında sıralananlar için de benzeri bir durum söz konusudur. Buradan hareket edersek, temel erdemlerin birbirlerine olan bağımlılığının doğal olarak alt

⁴⁶ İsfahânî, *eż-Zerî'a*, 115.

erdemleri de birbirlerine bağladığını ve bu sayede zorunluluğa dayalı aynı karşılıklı irtibatın onlar için de geçerli hale geldiğini rahatlıkla dile getirebiliriz.

Şu hâlde, özette ifade edilecek olursa, İsfahânî'ye göre adına erdemlilik denilen şey mahiyeti itibariyle bütünlüklü bir olgudur. O nedenle erdemlerin tamamı insanın kendi türüne mahsus yetkinliğe ulaşabilmesi ve mutluluğu elde edebilmesi için önemli ve gereklidir. Erdemler arasında böylesi bir zaruri birlikteliği savunulabilir kılan teorik arka plan gerek temel erdem ve gerekse alt erdem düzeyinde onlardan her birinin ontolojik olarak birbirine bağımlı kabul edilmesidir. Sözü edilen ontolojik bağımlılığın ise nefis kuvvetlerinin işleyişindeki fonksiyonel birliğe dayandırıldığı görülmektedir.

İsfahânî'nin erdemler arasında birliği/bütünlüğü ortadan kaldıracak bir bölünmeyi teorik açıdan mümkün saymaması, mühim başka bir sorunun gün yüzüne çıkmasına sebebiyet vermektedir: Teori-pratik uyumu meselesi. Şöyle ki, şayet erdemlerden birinin nefste bulunup diğerlerinin bulunmaması filozofun ortaya koyduğu teorik çerçeve açısından imkânsız ise, bu durumda, erdemlerin pratik yaşamda kendisini net bir biçimde belli eden bölünmüşlüğü, parçalanmış görünümü ilgili teorik çerçeve ile nasıl bağdaştırılabilecektir?

2.3. Erdemler Arası İlişkide Teorik ve Pratik Boyutların Uyumu

Râgıb el-İsfahânî gerek temel ve gerekse alt erdemler olsun tüm ahlâkî erdemlerin iki şekilde kazanılabileceğini belirtmektedir: A) Eğitim ve öğretim; B) ilahî lütuf. Ancak ikinci seçenek yalnızca istisnai insanlar için gündeme gelebileceğinden ötürü,⁴⁷ burada birincisini esas almak durumundayız. Buna göre ahlâkî fail erdemleri belirli bir zaman gerektiren öğretim, eğitim ve alıştırma süreci içerisinde derecede derece elde edebilmektedir.⁴⁸ Bahse mevzu derecelenme ise kendisini iki noktada belli etmektedir. Konuyu detaylandırarak olursak, insan dört basamakta erdemli hale gelir: A) Doğru inanç, B) bu inancın apaçık burhanlara ve kati delillere dayandırılması, C) kötü eylemlerin ve alışkanlıkların terki ve D) övgüye değer hasletlerin kazanımı ve alışkanlık haline getirilmesi.⁴⁹ Bu basamakları geçmiş ve dördüncü seviyeye erişmiş bir birey *erdemli* sıfatını hak eder. Ne var ki, hak ettiği bu sıfatı yüklenmesi de yine dereceli bir biçimde tezahür etmektedir ve fail, erdemlilikte ya henüz başlangıç aşamasında ya orta seviyede yahut da zirvededir.⁵⁰ Anılan üç basamağı sırasıyla tırmanıp zirveye varabilmesi ise alıştırma ile ilişkili bir durumdur. Zira kişi henüz başlangıç seviyesinde sahip olduğu erdemleri çokça pratiğe dökerek etkinleştirir. Böylelikle de adım adım erdemlilikte en üst seviyeye erişir.⁵¹ Bu son

⁴⁷ İsfahânî, *ez-Zeri'a*, 104.

⁴⁸ İsfahânî, *ez-Zeri'a*, 104.

⁴⁹ İsfahânî, *ez-Zeri'a*, 101.

⁵⁰ İsfahânî, *ez-Zeri'a*, 102.

⁵¹ İsfahânî, *ez-Zeri'a*, 104.

seviyede ahlâkî fail, tıpkı belirli bir sanat dalında ustalaşmış kimse gibi, hakiki manasıyla erdem sahibi addedilir ve erdemlerin gerekli kıldığı eylemler kendisinden herhangi bir düşünüp taşınmaya ihtiyaç bırakmaksızın sâdır olur. Bunun nedeni, artık erdemleri ortaya çıkaran nefis kuvvetlerinin ahlâkî failde gereğince işler hale gelmeleri ve erdemlerin varlığına engel teşkil edecek etkenlerin de tamamen uzaklaştırılmış olmasıdır.⁵²

Erdemlerin kazanımına dair bu açıklamalarda sorumuz açısından dikkat çekici görülebilecek bir husus bulunmaktadır. O da yalnızca son seviyeye erişenlerin erdemli sayılmayıp bu sıfatın başlangıç ve orta seviyede bulunanlar için de kullanılmasıdır. Nitekim filozofun “*erdemli failin erdemde [ulaşacağı] zirve, erdemlerin ondan daima düşünüp taşınmaksızın sâdır olmasıdır*”⁵³ şeklindeki ifadesinde tarafımızca italikle vurgulanan kısım buna işaret etmektedir. Öyleyse İsfahânî için erdemlilik esasında içerisinde farklı yetkinlik basamakları yer alan bir süreçtir. Kişi bu sürecin önce başında, sonra ortasında, sonra da zirvesinde bulunur. O noktada da artık erdemleri düşünüp taşınmadan sergilemesine imkân tanıyan bir nefsanî yapıya kavuşur. Bu açıdan değerlendirildiğinde, temel erdemlerin ve onlarla beraber alt erdemlerin gerçek manada kişide vücut bulduğu anın da anılan yetkinlik zirvesine erişildiği ve ilgili nefis yapısına kavuşulduğu an olacağını söyleyebiliriz. Çünkü erdemleri doğuran tüm kuvvetler ancak o zaman tüm engellerden kurtulup tam da gereken şekilde işlemekte ve bunun sonucunda da kendi aralarında fonksiyonel bir birlik tesis edebilmektedir. Nitekim yine bu sebeple, nefis kuvvetlerinin fonksiyonel bir birlik oluşturup erdemleri yetkin düzeyde ortaya çıkarmaları ile kendisini belli eden erdemler arası karşılıklı zarurî irtibattan yani birlikten de ancak bu seviyede bahsedilebileceğini düşünebiliriz. Şu hâlde, yukarıda dile getirdiğimiz “teorik bütünlük iddiasının pratikteki bölünmüşlükle nasıl bağdaştırılabileceği” sorusunu şöyle cevaplayabilmemiz mümkündür: Erdemler arasındaki birlik, yalnızca ahlâkî failin erdemlere yetkin seviyede erişmiş bulunması durumunda gündeme gelebilecek bir olgudur. O bakımdan pratik hayatta erdemlerde karşımıza çıkan bölünmüşlüğün ve parçalanmış görünümün nedeni, ilgili erdemleri yüklenmiş bulunan söz konusu failin onlara henüz yetkin bir derecede değil, başlangıç yahut orta seviyede sahip bulunuyor oluşudur. Dolayısıyla bu bakış açısına göre, örneğin, erdemliliğin en üst seviyesine erişmiş ve erdemleri en yetkin düzeyde yani düşünüp taşınmaya gerek kalmaksızın kendiliğinden sergileyebilecek duruma gelmiş bir yönetici aynı zamanda hem adil hem de korkak olamaz; onun mutlak surette cesur olması gerekmektedir. Çünkü erdemliliğin en üst düzeyinde erdemlerin ne teorik ne de pratik olarak birbirlerinden ayrılması mümkün değildir.

⁵² İsfahânî, *eğ-Zerî'a*, 102.

⁵³ İsfahânî, *eğ-Zerî'a*, 102.

SONUÇ

Râgıb el-İsfahânî'nin erdemlerin birliği öğretisini erdemler arası irtibat sorunu çerçevesinde nasıl ele aldığını konu edinen bu makale, şu sonuçlara ulaşmıştır: Filozof, *Protagoras* diyalogundan çıkarımda bulunmak suretiyle ortaya koyduğumuz ve her birinin erdemlerin birliği öğretisinin temel bir yorumuna mebde teşkil ettiğini belirttiğimiz önermeler içerisinde kendisine hareket noktası olarak B2i önermesini seçmiştir. Bu seçimiyle o, daha en baştan, erdemlerin hakiki manada tek değil birden fazla olduğunu kabul ettiğini ve onların her birini mahiyetçe farklı birer olgu olarak değerlendirdiğini de beyan etmiş olmaktadır. Başka bir deyişle, Sokrates'in erdem-hikmet özdeşliğini esas alan ve *erdem*in birliği şeklinde anılan yaklaşımının aksine, İsfahânî *erdemlerin birliğinden* taraf olmuştur. Sokrates'ten bu şekilde uzaklaşan filozofun erdemlerin varlığına ve birbirleri ile irtibatına ilişkin teorik izahları dolayısıyla Platon'a yaklaştığını söylemek mümkündür. Nitekim her iki isim de erdemleri dört temel asıla indirgemekte ve bu asıllardan her birinin varlığını nefsin farklı kuvvetlerinin müşterek işleyişine, onlar arasındaki bütünlüğü de söz konusu işleyişteki fonksiyonel birliğe dayan-dırmaktadır. Platon'la olan bu yakınlaşmaya rağmen, temel erdemler yanında alt erdemlerin de varlığını kabul etmesi dolayısıyla erdem sayılarını dört ile sınırlamaması ve dahası, erdemlerin hem temel hem de alt düzeyde birbirlerini karşılıklı olarak gerektirdiklerini söyleyip onların müttekâbilyetinden bahsetmesi, İsfahânî'nin Aristoteles'in durduğu noktadan da çok uzaklaşmadığını bize göstermektedir.

Râgıb el-İsfahânî'nin erdemlerin birliği öğretisine yönelik yorumunun mahiyetini ortaya koyan bu tespitler, ilgili yorumun özgünlüğü meselesini de gündeme getirmektedir. Öncelikle, filozofun öğretinin temel yorumları içerisinde Sokrates'in karşısında yer alan Platon-Aristoteles hattı üzerinde konumlandığı görülmektedir. Ancak o anılan iki filozofun tavırlarından birini benimsemek yerine, eklektik bir yaklaşımla onları mezc etmeyi tercih etmiştir. Şu hâlde, İsfahânî'nin erdemlerin birliği öğretisinin çok farklı bir yorumunu geliştirdiğini ve geliştirdiği o yorum üzerinden de erdemler arası irtibat sorununa bütünüyle yeni bir çözüm sunduğunu belirtemeyiz. Hiç şüphesiz bu durum, onun konu çerçevesinde özgün herhangi bir katkısından bahsedilemeyeceği anlamına da gelmemektedir. Fakat bu katkı, büyük oranda, kendisinin anılan soruna cevap olarak eklektik bir yaklaşımla inşa ettiği yorumunun içeriği açısından değil, teorik sağlamlığı ve tutarlılığı açısından söz konusu edilebilir. Nitekim o bağlamda, İsfahânî'nin erdemliliği farklı düzeylere sahip bir olgu olarak ele alan ve erdemlerin kendi aralarında birlik tesis ettiği iddiasını da yalnızca son/mükemmel düzeye erişebilmiş bireyler için geçerli gören değerlendirmeleri özellikle vurgulanmalıdır. Zira erdemlerin birliği öğretisinin karşılaştığı en büyük eleştiri teori-pratik uyumu problemidir ve bu problemi aşmaya yönelik izahların yetersizliği, İsfahânî öncesi filozofların öğretiyeye ilişkin yorumlarının zayıf yanını teşkil etmektedir. Az önce bahsi geçen ve ayrıntılarına makalenin son başlığın-

da yer verilen değerlendirmeler ise, o zayıflığı gidererek öğretiyi nispeten daha sağlam ve tutarlı hale getirmektedir. Bu da öğretinin İsfahânî tarafından sunulan yorumunun özgün sayılabilecek yönünü oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adams, Robert Merrihew. *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good*. Oxford: Clarendon Yayınları, 2006.
- Annas, Julia. *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford University Yayınları, 2011.
- Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Yayınları, 1995.
- Aquinas, Thomas. *Treatise on the Virtues*. İngilizce trc. John A. Oesterle. Notre Dame: University of Notre Dame Yayınları, 1984.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. İngilizce trc. C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Yayınları, 2014.
- Boone, Mark J. "The Unity of the Virtues and the Degeneration of Kallipolis". *Apeiron* 44/2 (2011): 131-146.
- Cooper, John M. "The Unity of Virtue". *Social Philosophy and Policy* 15/1 (1998): 233-274.
- Çapak, İbrahim. "Nefis Kaynaklı Problemlerin Aşılması: İsfahanî Örneği". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Güz 2015): 77-91.
- Deslauriers, Marguerite. "How to Distinguish Aristotle's Virtues". *Phronesis* 47/2 (2002): 101-126.
- Gafarov, Anar. *Râğıb el-İsfahânî'nin İnsan ve Ahlâk Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Gardiner, Stephen M. "Aristotle's Basic and Non-Basic Virtues". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20 (2001): 261-295.
- Irwin, Terence. "Disunity in the Aristotelian Virtues". *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Supplementary Volume*. Ed. Julia Annas, 61-78. Oxford: Oxford University Yayınları, 1988.
- Irwin, T.H. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Yayınları, 1995.
- İsfahânî, Râğıb. *Erdemli Yol*. Trc. Muharrem Tan. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- İsfahânî, Râğıb. *Kitâbu'z-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*. Thk. Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd el-'Acemî. 2. Baskı. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.

- İsfahânî, Râgıb. “Risâle fî fazîleti'l-insân bi'l-'ulûm”. *Risâle fî edebi'l-ihtilâfi bi'n-nâs ve resâilu uhrâ*. Thk. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî, 135-183. Amman: Ervika li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 2015.
- İsfahânî, Râgıb. *Taḫṣîlu'n-neş'eteyn ve taḫṣîlu's-sa'âdeteyn*. Thk. Abdülmeccid en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Kenny, Anthony. *Antik Felsefe*. Trc. Serdar Uslu. 2. Baskı. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Mohamed, Yasien. *The Path to Virtue: The Ethical Philosophy of al-Râghib al-İsfahânî: An Annotated Translation, With Critical Introduction of Kitâb al-Dhari'ah ilâ Makârim al-Shari'ah*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization Yayınları, 2006.
- Penner, Terry. “The Unity of Virtue”. *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Ed. Gail Fine, 78-104. Oxford: Oxford University Yayınları, 1999.
- Plato. “Laches”. *Complete Works*. Haz. John M. Cooper, 664-686. Cambridge: Hackett Publishing Company Yayınları, 1997.
- Plato. “Meno”. *Complete Works*. Haz. John M. Cooper, 870-897. Cambridge: Hackett Publishing Company Yayınları, 1997.
- Plato. “Protagoras”. *Complete Works*. Haz. John M. Cooper, 746-790. Cambridge: Hackett Publishing Company Yayınları, 1997.
- Russell, Daniel C. *Practical Intelligence and the Virtues*. Oxford: Clarendon Yayınları, 2009.
- Sreenivasan, Gopal. “Disunity of Virtue”. *The Journal of Ethics* 13/2-3 (2009): 195-212.
- Telfer, Elizabeth. “The Unity of the Moral Virtues in Aristotle's ‘Nicomachean Ethics’”. *Proceedings of the Aristotelian Society: New Series* 90 (1989-1990): 35-48.
- Toner, Christopher. “The Full Unity of the Virtues”. *The Journal of Ethics* 18/3 (September 2014): 207-227.
- Türker, Ömer. “Telâzüm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 394. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Vlastos, Gregory. “The Unity of the Virtues in the *Protagoras*”. *Gregory Review of Metaphysics* 25/3 (March 1972): 415-458.
- Watson, Gary. “Virtues in Excess”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 46/1 (July 1984): 57-74.

Dinî Boyutun Psikolojik Danışma Sürecine Etkisi: Üniversite Öğrencileri İle Yapılmış Deneysel Bir Çalışma

The Effect of the Religious Dimension on the Counseling Process:
An Experimental Study with University Students

Muhammet Cevat ACAR

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü

Dr. Lecturer, Mardin Artuklu University, Faculty of Letters,

Department of Psychology, Mardin/Turkey, mcacar@artuklu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-4222-3101

Faruk KARACA

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Psikolojisi Anabilim Dalı

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology,
Department of Psychology of Religion, Rize/Turkey, faruk.karaca@erdogan.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-3325-2154

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Ekim / October 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.556705

Atıf / Citation: Acar, Muhammet Cevat - Karaca, Faruk. "Dinî Boyutun Psikolojik Danışma Sürecine Etkisi: Üniversite Öğrencileri İle Yapılmış Deneysel Bir Çalışma / The Effect of the Religious Dimension on the Counseling Process: An Experimental Study with University Students". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 52 (Aralık / December 2019/2): 195-216. doi: 10.29288/ilted.556705

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Bu çalışma, dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışma sürecinin üniversite öğrencilerinin psikopatolojik düzeylerini gidermede etkili olup olmadığının sınanması amacıyla yapılmıştır. Araştırma, Mardin Artuklu Üniversitesine bağlı farklı birimlerde lisans düzeyinde öğrenim gören on beş öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Bu öğrencilerden yedisine bireysel psikolojik danışma; sekizine ise dinî boyutun dâhil edildiği bireysel psikolojik danışma uygulanmıştır. Deneklerin seçilmesinde ve uygulamanın etkililiğini ölçmede Kısa Semptom Envanteri (KSE) kullanılmıştır. KSE, psikolojik danışma müdahalesinden önce, müdahale süreci bittikten hemen sonra ve son test uygulandıktan 6 ay sonra danışanlara uygulanmıştır. Psikolojik danışma müdahalesinin danışanların psikopatolojik düzeyleri üzerindeki etkisini test etmek amacıyla toplanan veriler, SPSS 21.0 paket programı kullanılarak çözümlenmiş ve Mann-Whitney U ve Wilcoxon İşaretli Sıralar Testleri kullanılarak analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda dinî boyutun dahil edildiği bireysel psikolojik danışma uygulamasının üniversite öğrencilerinin psikopatoloji düzeylerini düşürmede kalıcı bir etkiye sahip olduğu ve somatizasyon, obsesif- kompulsif düşünceler, depresyon ve anksiyete alt boyutları ile genel psikopatoloji düzeyini düşürmede bireysel psikolojik danışmadan daha etkili olduğu saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Din Psikolojisi, Psikoloji, Psikolojik Danışma, Manevî Danışmanlık, Üniversite Öğrencileri.*

Abstract

This study was conducted to test whether the psychological counseling process, including the religious dimension, is effective in eliminating the psychopathological levels of university students. The research was conducted with fifteen students studying at undergraduate level at different departments of Mardin Artuklu University. Seven of these students were applied individual psychological counseling; and eight individuals were applied psychological counseling including religious dimension. Brief Symptom Inventory (BSI) was used to select subjects and to measure the effectiveness of the application. The BSI was administered to counselors immediately before the psychological counseling intervention, immediately after the intervention period was over, and 6 months after the last test was administered. The data collected to test the psychological counseling intervention on the psychopathological levels of the clients were analyzed using the SPSS 21.0 package program and the Mann-Whitney U and Wilcoxon Marked Ranks tests were used. As a result of the research, it was determined that the individual psychological counseling application which included the religious dimension had a permanent effect on the decrease of the psychopathology levels of the university students, and that it was more effective than the individual psychological counseling without lowering the general psychopathology level with somatization, obsessive-compulsive thoughts, depression and anxiety sub-dimensions.

Keywords: *Department of Psychology, Psychology, Psychological Counseling, Pastoral Counseling, University Students.*

Extended Summary

The emergence and the first periods of the science of psychology coincide with a period in which the behavioral paradigm prevails. For this reason, researchers who work on psychology in the early stages argued that the characteristics of the individual other than observable behaviors are outside the field of science and, of course, psychology. This perspective was also reflected in the psychological assistance process and the spiritual life and religious resources of the individual in the fields of psychi-

* Bu çalışma, Prof. Dr. Faruk KARACA danışmanlığında Dr. Muhammet Cevat ACAR tarafından hazırlanan ve 'Bireysel Psikolojik Danışma Sürecinde Dinî Boyut: Üniversite Öğrencileri İle Yapılan Bir Araştırma' ismiyle 2018 yılında kabul edilmiş olan doktora tezinden üretilmiştir. This article has extracted from my doctorate dissertation entitled "The Religious Dimension In The Process Of Individual Psychological Counseling: A Study Carried Out With University Students' under supervision of Prof. Dr. Faruk KARACA in Atatürk University, Erzurum/Turkey, 2018.

atry, psychology and psychological counseling were ignored. The wave of change, which began with the understanding that the diversity of individuals with different religious and spiritual cultures and beliefs is an issue to be considered in studies on psychology, has now reached to integrate religious and spiritual approaches into the main psychology movements. However, independent religious and spiritual therapy approaches are also being developed. Nowadays, in the field of psychology, religion and spirituality have been included in both academic studies and as a result, studies and case examples have started to increase in number to which religion and spiritual issues in the psychological aid process are attached. The sample of this research, which includes the inclusion of religious dimension in the individual psychological counseling process, consists of university students. For young people university life; offers a wealth of minds to act more independently, to explore and develop their latent powers and potentials, to acquire qualifications to have a profession and to prepare for the next developmental period. Factors such as the fact that universities are mostly located in urban centers and there are many universities in big cities make it possible for the youth to pass their university years efficiently. Today, practitioners who offer psychological help are not keen on involving their clients' religious lives in the counseling process. It is not a coincidence that the counselee's religious life is so offended in the counseling process that requires the knowledge of all dimensions of the individual's life and be included in the psychological counseling process. Psychology, which claims to be a positive science, has adopted a materialist stance for science. As a spirit science, it has ignored the spiritual aspect of man, and although it has positive developments, it still maintains this attitude. When it is evaluated in terms of Turkey, it is possible to see this point of view both in academic studies and in the curricula of educational institutions in this field. Understanding the world of the client is an important stage to help him/her. Therefore, knowing the importance of religion in the world of the client and incorporating it into the consultation process if it is a big part is one of the main tasks of the psychological counselor. One of the aims of this study is to explain the concepts of including the religious dimension in the process of psychological assistance and the techniques used in this process. Considering the principle that the service is provided according to the need, psychological services should be arranged according to the universal, cultural, ontological and current needs of people. In this arrangement, it is unthinkable that individuals' religious beliefs and practices are not taken into account. In the psychology of religion literature; there is quite empirical works related to religious life, religiousness and mental health. However, there are almost no studies that use the basic data of psychology of mental health together with mental health practices. One of the aims of this study is to show that it is possible to use the data provided by the psychology of religion. In other words, it is aimed to use the data of this area, which does not come to the agenda to help individuals who have problems related to mental health, to eliminate psychopathology. Religious life is a phenomenon that surrounds human life. In this context, the mental problems of the individual are also in the interest of religion. However, the purpose of this study is not to provide a personal benefit to the individual, but rather to reveal whether this process will be more effective by including the individual's religious experience and resources in the counseling process. In fact, the basic perspective of the psychology of religion is in this direction. The aim of this study is to test the effectiveness of the individual psychological counseling practice in which the religious dimension is included. For this purpose, control and experimental group formed by university students were studied. The Brief Symptom Inventory was used to determine the effectiveness of the psychological counseling practice in the selection of clients and the inclusion of religious dimension. The data were analyzed using SPSS and Mann Whitney U and Wilcoxon Signed Rank Tests were used in the analysis. Based on the quantitative findings obtained from this research carried out with an experimental pattern, it was concluded that the psychological counseling process in which the religious dimension was included had a positive effect on the mental state of the clients and this effect was permanent. Other results achieved in this study are: A) Psychological counseling practice involving religious dimensions; somatization, obsessive-compulsive thoughts, interpersonal sensitivity, depression, anxiety, hostility, phobic anxiety, paranoid thoughts and psychotism levels of the clients in the experimental group

were effective in reducing their general psychopathology. This effect is permanent for all dimensions. B) Individual psychological counseling practice; it is effective in decreasing the hostility levels of the clients in the control group. Depression, anxiety, paranoid thought levels and general psychopathology have a lasting effect. C) Individual counseling practice involving religious dimension; somatization, obsessive-compulsive, depression, anxiety and general psychopathology levels of university students are more effective than individual psychological counseling.

GİRİŞ

Psikoloji biliminin doğuşu ve ilk dönemleri işlevselci ve davranışçı paradigmanın hâkim olduğu bir döneme denk gelmektedir. Bu yüzden, psikanalitik paradigmanın hâkim olduğu ilk yıllardan sonraki dönemlerde psikoloji ile ilgili çalışma yapan araştırmacılar, bireyin gözlenebilen davranışları dışındaki özelliklerinin bir bilimin ve doğal olarak psikolojinin çalışma alanının dışında olduğunu savunmuşlardır. Bu bakış açısı psikolojik yardım sürecine de yansımış ve psikiyatri, psikoloji ve psikolojik danışma alanlarında bireyin ruhsal yaşantısı ve dinî kaynakları görmezden gelinmiştir. Ancak; dinî yaşantının, insanın tüm hayatını kuşatan bir fenomen olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bireyin ruhsal sorunlarının dinlerin de ilgi alanına girdiği görülmektedir.

Bireysel psikolojik danışma sürecine dinî boyutu dâhil etmenin konu edinildiği bu araştırmanın örneklemini, üniversite öğrencileri oluşturmaktadır. Üniversite yaşamı gençlere; daha bağımsız hareket etme, gizil güçlerini ve potansiyellerini keşfedip geliştirme, bir mesleğe sahip olacak yeterlilikler kazanma ve bir sonraki gelişim dönemine hazırlanma hususunda zengin olanaklar sunmaktadır (Türküm, 2007, 202). Ülkemizde üniversitelerin daha çok kent merkezlerinde olması ve büyük şehirlerde çok sayıda üniversite bulunması gibi faktörler gençlerin üniversite yıllarının yeni deneyimlere açık bir şekilde geçmesini olanaklı kılmaktadır. Ancak üniversite hayatının gençlere sağladığı olanaklar, beraberinde bazı güçlükleri de getirmektedir. Öğrenimin devam ettiği süre içinde barınma, akademik başarı, karşı cinsle ilişkiler, uyum sorunları, aileden uzak kalmanın getirdiği duygusal sıkıntılar, kariyere hazırlık, kimlik bulma, zaman yönetimi, vb. sorunlar üniversite gençliğinin en sık karşılaştığı sorunların başında gelmektedir (Kemertaş, 2004, 169; Tan - Baloğlu, 2011; Türküm, 2007, 204). Bu durum, üniversite öğrencilerinin psikolojik destek almaya ihtiyacı olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmanın amacı, bir ruh sağlığı hizmeti olarak psikolojik danışma sürecinin, bireyin dinî kaynaklarından beslenmesi halinde daha etkili olup olmayacağı incelenmesidir. Bu amaç doğrultusunda; (a) psikolojik danışma sürecinin tüm aşamalarında ve gerektiği durumlarda dinî ve manevi teknikler ve müdahaleler kullanmanın, (b) danışanın dinî inancıyla uyumlu bir terapötik dil kullanmanın ve (c) bireyin dinî hayatını psikolojik yardım sürecine dâhil etmek gibi müdahalelerin danışma sürecini daha verimli kılacağı düşünülmektedir.

Günümüzde psikolojik yardım sunan uygulamacılar, danışanlarının dinî hayatlarını yardım sürecine dâhil etme konusunda pek istekli değildirler ve bu durum ülkemiz açısından daha belirgindir. Bireyin hayatının tüm boyutlarının bilinmesini ve psikolojik danışma sürecine dâhil edilmesini gerektiren psikolojik danışma sürecinde, danışanın dinî hayatının deyim yerindeyse ıskalanması bir tesadüf olarak açıklanamaz. Pozitif bir bilim olma iddiasında olan psikoloji, bilim olma uğruna materyalist bir tavır takınmıştır. Bir ruh bilim olarak, insanın ruhsal yönünü göz ardı etmiştir ve olumlu gelişmeler olmakla birlikte bu tutumunu büyük oranda günümüzde de sürdürmektedir. Ülkemiz açısından değerlendirildiğinde bu bakış açısını hem yapılan akademik çalışmalarda hem de bu alanda eğitim veren kurumların müfredatlarında görmek mümkündür. Ülkemizde psikoloji alanında çalışan akademisyen ve uygulamacılar, dine ve dinî boyutun olduğu yardım mesleklerine şüpheli ve kötümser bir bakış açısıyla yaklaşmaktadırlar. Buna binaen bu çalışmanın amaçlarından biri de dinî boyutu olan psikolojik danışma uygulamasının bireysel psikolojik danışmanlık hizmetleri ile aynı; bazen daha etkili sonuçlar verdiğini ortaya koyabilmektir.

Din psikolojisi literatüründe; dinî hayat, dindarlık ve ruh sağlığı ile ilgili çokça ampirik çalışma mevcuttur. Ancak ruh sağlığı uygulamaları ile din psikolojisinin temel verilerinin beraber kullanıldığı çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu çalışmanın amaçlarından biri de psikolojik yardım uygulamalarında din psikolojisinin sağladığı verilerin kullanılmasının mümkün olduğunu ortaya koymaktır. Bir başka ifadeyle ruh sağlığı ile ilgili sorun yaşayan bireylere doğrudan yardım etmenin pek gündeme gelmediği bu alanın verilerinin, psikopatolojinin giderilmesi yönünde kullanılması amaçlanmaktadır.

Dindarlık ile ruh sağlığı arasında olumlu ve pozitif bir ilişki olduğu birçok araştırmayla ortaya konmuştur (Yapıcı, 2013, 311). Olumlu dinî başa çıkmanın da ruh sağlığını destekleyici ve ruhsal problemleri önleyici rolü çok sayıda araştırma bulgusu ile ortaya konmuştur (Hebert v.dğr., 2009, 539). Bu konularla ilgili hem dünya genelinde hem de ülkemizde yapılmış olan çok sayıda ampirik ve meta-analitik araştırma bulunmaktadır (Baynal, 2015, 206; Kartopu, 2013, 626; Koenig - Larson, 2001, 67; Yapıcı - Kayıklık, 2005, 177; Yapıcı - Koçak, 2017, 93). Ancak dinin ruh sağlığını destekleyici ve iyileştirici fonksiyonunun nasıl işlediğini gösteren deneysel çalışmalar ve vaka çalışmaları oldukça sınırlıdır. Bu araştırmanın önemi, oldukça sınırlı sayıdaki vaka çalışmalarının bir örneğini oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Bu araştırmayı önemli kılan faktörlerden biri de alanda yapılan deneysel çalışmaların azlığıdır. Özellikle ülkemizde psikolojik danışma süreciyle ilgili bile deneysel çalışmaların azlığı göz önünde bulundurulduğunda dinî boyutun dâhil edildiği uygulamalı çalışmaların sınırlılığı ortaya çıkmaktadır.

Ülkemizde yaşayan insanların büyük çoğunluğu az veya çok dindardır (Diyaret İşleri Başkanlığı, 2014). Bu konuyla ilgili yapılan çalışmalar aynı durumun gençler

için de geçerli olduğunu ve gençlerin kurumsal dinle ilişkilerini sürdürdükleri göstermektedir (Yapıcı, 2012, 1). Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, psikolojik yardım sürecine dini dâhil etmeyi amaçlayan bu çalışmanın önemi daha anlaşılır hâle gelmektedir. Birçok danışan kendilerini anlayamayacakları ve/veya yardım edemeyecekleri endişesi ile psikolojik yardım alma konusunda gönülsüz davranmaktadır. Bu çalışmaya benzer araştırmaların artmasıyla, dindar bireylerin psikolojik yardım alma konusunda daha istekli ve gönüllü olacakları düşünülmektedir.

Maneviyat ve psikolojik danışmanın beraber ele alındığı çalışmalar son yüzyılda hızlı bir artış göstermiştir (Powers, 2005, 218). Bu artış, danışanların psikolojik danışma uygulamasında dinî temelli müdahalelerin kullanılması konusundaki istekleri (Stanley v.dğr., 2011, 338) ile ilişkilidir. Ancak psikolojik yardım sürecine dinî boyutu dâhil etme ile ilgili yapılan çalışmalar nispeten daha az olup büyük bir çoğunluğu Hıristiyan dünyasıyla sınırlıdır. Müslümanlarla ilgili yapılan uygulamalı çalışma sayısı ise oldukça azdır. Bu çalışmanın, Müslümanlar ile yapılan az sayıdaki deneysel çalışmalara bir katkı olması bakımından önemli olduğu düşünülmektedir.

1. YÖNTEM

Dinî boyutu olan psikolojik danışma sürecinin etkililiğinin test edilebilmesi için tam (gerçek) deneysel desenlerden biri olan 'ön test-son test kontrol gruplu araştırma deseni' kullanılmıştır. Bu çalışmada kullanılan, ön test, işlem, son test ve izleme şeklinde tasarlanan desen şu şekildedir.

Tablo 1 *Araştırmanın Deneysel Deseni*

Grup	Ön Test	İşlem	Son Test	İzleme
Kontrol Grubu (7 Danışan)	KSE	Bireysel Psikolojik Danışmanlık	KSE	KSE
Deney Grubu (8 Danışan)	KSE	Dinî Boyutun Dâhil Edildiği Psikolojik Danışmanlık	KSE	KSE

Kısa Semptom Envanteri (KSE), 1992 yılında Derogatis tarafından Brief Symptom Inventory (BSI) adıyla geliştirilmiştir. Bu ölçme aracı, Symptom Check List (SCL-90) isimli, daha uzun bir envanterin kısaltılarak 53 maddeyle sınırlandırılmış halidir. KSE, Hisli Şahin ve Durak (1994) tarafından üniversite öğrencileri için kullanılmak üzere Türkçe'ye uyarlanmıştır ve aynı formun ergenler için kullanımını da uygundur (Hisli Şahin v.dğr., 2002, 134). KSE'nin Türkçe formu, Türkiye'deki üniversite öğrencilerinin psikolojik sorunlarını güvenilir ve geçerli bir şekilde ölçebilmektedir. Bu ölçme aracı, hastalıkların psikolojik sağlığa etkileri, stresin psikolojik etkileri ve halk sağlığı çalışmalarında kullanılmaktadır. Ancak; ölçeğin ana amacı ve aynı zamanda geliştirilme amacı, terapi etkililiğinin ölçülmesidir.

Hem ölçeğin kendisi hem de alt boyutları, psikolojik danışma sürecinin etkisini yakalayabilecek duyarlılıktadır.

KSE'deki maddeler, 'hiç' ve 'çok fazla' şeklinde 0-4 değerleri arasında sıralanmıştır. Tamamı olumsuz ifadeler içeren maddelere verilen yanıtların skorunun yüksek olması, ruh sağlığının olumsuz olduğunu göstermektedir. Her alt ölçeğin puanı, o ölçeğe ait maddelere verilen toplam puanın madde sayısına bölünmesiyle hesaplanır. KSE, toplam 9 alt ölçekten oluşmaktadır. Alt ölçekler; somatizasyon, obsesif-kompulsif, kişiler arası duyarlılık, depresyon, anksiyete, hostilite, fobik anksiyete, paranoid düşünceler ve psikotizm olarak isimlendirilmişlerdir. Bu alt boyutlardan her biri, yapılan çok sayıda çalışma ile test edilmiş ve her birinin iç tutarlılığına sahip olduğu ispatlanmıştır (Hisli Şahin - Durak, 1994, 54). Nitekim ülkemizde yapılan birçok araştırmada (Düzgün, 2003; Ünsal Barlas v.dğr., 2010) KSE'nin kullanılması ve yapılan çalışmalardaki geçerlilik ve güvenilirlik puanları, bu ölçme aracının özellikle üniversite öğrencileri için geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğunu doğrulamaktadır. Soru sayısının az olması, kısa sürede uygulanabiliyor olması ve birçok boyutu beraber ölçüyor olması bu ölçeğin kullanım alanını yaygınlaştırmıştır.

Danışanlar, Kısa Semptom Envanterinden (KSE) 4 veya daha fazla boyutta yüksek ve/veya çok yüksek düzeyde psikopatoloji gösteren öğrenciler arasından seçilmiştir. KSE'den alınabilecek en düşük puan 0, en yüksek puan ise 212'dir. Öngörüşme sırasında öğrencilere bu çalışma hakkında bilgi verilmiştir. Danışma Sözleşmesindeki şartları kabul eden danışanlar ile onların ve psikolojik danışmanın uygun olduğu gün ve saat belirlenerek psikolojik danışma oturumlarına başlanmıştır. Çalışma kapsamında psikolojik danışmanlık hizmeti almayı kabul eden 15 öğrenciden 7'sine (4 kadın, 3 erkek) bireysel psikolojik danışma, 8'ine (5 kadın, 3 erkek) ise dinî boyutun dâhil edildiği bireysel psikolojik danışma hizmeti verilmiştir. Dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışma uygulamasının hangi öğrenciler ile yapılacağına, ilk oturumun (psikolojik değerlendirme) sonunda, Psikolojik Değerlendirme Forumu'ndaki bilgiler dikkate alınarak karar verilmiştir. Kontrol ve deney gruplarına seçilen danışanların uygulama öncesindeki KSE puanlarının farklılaşp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla Mann Witney U testi uygulanmış ve iki grubun ön test puanlarının anlamlı derecede farklılaşmadığı ($z: -1,853$; $p: ,064$) belirlenmiştir.

Psikolojik danışma süreci, eklektik bir yaklaşım benimsenerek sürdürülmüştür. Bu çalışmada yaklaşım, tek başına bir kuram olmaktan çok danışanın getirdiği soruna bağlı olarak diğer psikolojik danışma kuramlarından yararlanarak danışanın sorununu çözmeyi amaçlayan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım bir anlamda psikolojik danışmanın kendine özgü olarak geliştirdiği psikolojik danışma stilidir (Karaköse - Karaköse, 2016, 176). İlk dönem psikologlarından Jung (2013, 131), eklektik bakış açısını şu cümlelerle ifade etmektedir: 'Bana çoğu zaman psikoterapik ya da analitik

yöntemimin ne olduğu sorulur. Bu soruya tek bir yanıt veremem. Tedavi her vaka-da farklıdır. Bir doktor bana şu ya da bu yönteme sadık kaldığını söylerse tedavisinin etkili olacağından kuşku duyarım'. Jung'un da ifade ettiği gibi aslında ne kadar insan varsa o kadar psikolojik yardım yaklaşımı vardır. Her sorun özel olduğu için her danışana özel olarak yaklaşılmalıdır.

Hiçbir kuram tek başına bütün psikolojik sorunları açıklama gücüne sahip değildir. Bu yüzden, uygulayıcıların danışanı, tek bir kuramın boyutlarına, kavramlarına ve ilkelerine indirgemek yerine, kuramlarını ve uygulamalarını danışanlarının gereksinimlerine uydurmaları daha doğru görünmektedir. Bazı kuramcılar eklektizmi sadece teknik boyutla sınırlandırırken; bazıları ise kavramsal ve kuramsal bütünleştirmeye de gitmektedirler (Corey, 2005, 502). Çok Yönlü Terapiyi (Multimodal) geliştiren Lazarus, bu yaklaşımın en çok tanınan savunucusudur. Lazarus (1997), hem kişilik kuramını hem de terapi tekniklerini bütünleştirerek kullanmıştır. Lazarus, 1987 yılından beri psikanalitik, davranışçı, bilişsel vb. yaklaşımları beraber kullanarak hem kişilik hem de danışmanlık alanında bu yaklaşımları beraber kullanmaktadır.

Bu araştırma kapsamında 15 danışan ile 124 oturum gerçekleştirilmiştir. İzleme oturumları bu sayıya dâhil olmayıp sadece bir öğrenci ile şehir dışında olduğu için uzaktan görüşme yapıp izleme testi doldurtulmuş; diğer tüm danışanlar ile izleme oturumu yüz yüze yapılmıştır. İzleme testinin uygulandığı izleme görüşmesi, son testin uygulandığı son oturumdan 6 ay sonra yapılmıştır.

Bu araştırmada, sosyal bilimlerde az denekli çalışmalarda grup içi ve gruplar arası karşılaştırma yapmakta kullanılan Mann-Witney U Testi ile Wilcoxon İşaret Sıralaması Testi kullanılmıştır. Bireysel psikolojik danışmanlık için seçilen danışanlar ile, dinî boyutun dâhil edildiği danışma uygulamasına katılacak olan danışanların ön test, son test ve izleme puanlarının anlamlı derecede farklı olup olmadığı belirlemek için Mann-Witney U Testi kullanılmıştır. Her iki grubun kendi içindeki ön test-son test, ön test-izleme ve son test-izleme puanlarının anlamlı derecede değişiklik gösterip göstermediğini belirlemek için ise Wilcoxon İşaret Sıralaması Testi kullanılmıştır. Verilerin analizinde SPSS 21.0 paket programı kullanılmıştır.

Dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışma uygulamasının bireysel psikolojik danışma uygulamasından daha etkili olduğunu göstermek amacıyla hem toplam puan için hem de KSE'nin her alt boyutu için şu işlem yolu izlenmiştir: i- Bireysel psikolojik danışmaya katılan danışanların ön test-son test ve ön test- izleme ve puanlarının karşılaştırılması (Wilcoxon İşaret Sıralaması Testi), ii- Dinî boyutun dâhil edildiği danışmaya katılan danışanların ön test- son test ve ön test- izleme ve puanlarının karşılaştırılması (Wilcoxon İşaret Sıralaması Testi), iii- İki grubun son test puanlarının karşılaştırılması (Mann - Witney U Testi).

İzlenen işlem yoluyla, iki gruba uygulanan psikolojik danışma müdahalesinin etkili olup olmadığı ve dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışma uygulamasının daha etkili olup olmadığı, alt boyutlarla birlikte ortaya konmaya çalışılmıştır.

2. İLGİLİ LİTERATÜR

Dinî temelli müdahalelerin dâhil edildiği psikolojik danışma ve psikoterapi uygulamalarının bireylerin somatizasyon düzeyleri üzerindeki etkisini inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Karaca ve Acar (2016, 164) tarafından sunulan bir vaka raporunda bayan bir danışan ile çalışıldığı ve Kısa Semptom Envanterinden ön test uygulamasında 0,9 puan alan danışanın son test ve izleme testlerinde 0,2 puan aldığı raporlanmıştır.

Dinî boyutun kullanıldığı psikolojik yardım sürecinin bireylerin OKB düzeylerine olan etkisini inceleyen sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. OKB'nin dindarlık ve dinî bağlılık ile ilişkili olduğu yönündeki genel kanı dinî boyutun OKB tedavisine dâhil edilmesini zorlaştırmaktadır. Freud'un (1907, 117) dinî uygulamaları, obsesif davranışlara benzetmesi ile başlayan bu yaklaşım, günümüzde de devam etmektedir. Himle v.dğr. (2011, 256), 20 farklı çalışmayı inceleyerek yaptıkları araştırmada din, dindarlık ve dini bağlılık ile OKB arasında pozitif yönde bir ilişki olduğu belirtmektedirler. Ancak Al-Solaim ve LoeWenthal'in (2011, 180) de belirttiği gibi bu sorunun ortaya çıkmasında din etkili olmamakta olup bu sorun kendini dinî içerikli semptomlarda gösterebilmektedir. OKB tanısına sahip 15 bayan ile nitel görüşmeler yapan araştırmacılar, dinin yardım arama sürecini kolaylaştırıcı ve hızlandırıcı bir işlev gördüğünü aktarmaktadır. Araştırmacılar, görüştikleri kişilerin dini bağlılıklarının, onların OKB ile mücadele etmelerini kolaylaştırıcı bir işlevi olduğunu aktarmaktadırlar. Katılımcılardan biri semptomlar ortaya çıktığında Kur'an dinlediğini ve bu şekilde rahatladığını ifade ederken bir diğeri ise 'Müslüman bilir ki şifa Allah'tandır' diyerek bu sorunla baş etmeye çalıştığını ifade ettiğini raporlamaktadır.

OKB'nin dinî uygulamalarda ortaya çıktığı vakalarda, dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışmaya daha çok ihtiyaç duyulabilmektedir. Temizlik obsesyonlarının bir kısmı abdest ve gusül almada kendini gösterebilmektedir. Psikolojik danışmanın, dinî konularda yeteri kadar bilgiye sahip olmasının gerekliliğinin açık bir şekilde görüldüğü bu vakalar, danışanın semptomlarının azalmasında dinî boyutu dâhil etmek için uygundur. Çimen v.dğr.'nin (2016, 18) aktardığı bir vakada, 15 yaşında, erkek ve dindar bir gencin, sahip olduğu temizlik (el yıkama, abdest, gusül, sıkça elbise değiştirme vb.) komplüsyonlarından bahsedilmektedir. Danışanın ayrıca diğer insanları cehennemde yanarken hayal etmek, onlara baktığı zaman günah işlediğini düşünmek gibi direkt dinî komplüsyonları da bulunmaktadır. Araştırmacılar bu vakada herhangi dinî bir müdahale kullanmadıkları gibi danışan için dinî bir otoriteye başvurmamışlar veya danışanı refere etmemişlerdir. Farklı ilaçların

farklı dozlarını defalarca deneyen ancak buna rağmen semptomlarında artış gözlenen danışan, yatılı olarak tedaviye alınmış ve ilaç dozları arttırılarak semptomları azaltılmaya çalışılmıştır. Bu vakada görüldüğü gibi, danışmanların yeteri düzeyde dinî bilgi sahibi olmaları, dinî temelli müdahaleleri kullanmaları ve gerektiğinde dinî bir otoriteyle konsültasyon yapmaları danışanların iyileşme sürecine olumlu katkı sunabilmektedir.

Hupperp v.dğr. (2007, 938), Ultra Ortodoks Yahudiler ile yapılan ve dinî temelli müdahalelerin kullanıldığı vakaları incelemişler (12 danışandan 9'u kendini Ultra Ortodoks Yahudi olarak nitelemiştir) ve dinî içeriğin bulunduğu vakaların bazı durumlarda avantaj sağlayabileceği sonucuna varmışlardır. Bazı dinî ritüeller, danışanların komplüsyonları ile çelişebilmekte ve bu durum dindar bireylerin komplüsyonlardan vazgeçmeleri ile sonuçlanabilmektedir. Bu aşamada önemli olan danışanın dinî ve kültürel arka planının iyi bilinmesi ve ona uygun müdahalelerin kullanılmasıdır. Sperry (2010, 152), manevî ve psikolojik dönüşümün beraber yaşanabileceğini belirterek aktardığı bir vakada, danışma sürecinin amaçlarından birinin danışanın obsesif-kompulsif belirtilerle beraber görülen mükemmeliyetçi tutumunun azalması olduğunu belirtmektedir. Dua ve uygun bir dinî topluluğa katılma müdahalelerinin etkin olarak kullanıldığı süreçte danışanın OKB belirtileri belirgin düzeyde düşüş göstermiştir.

Dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik yardımın depresyon üzerindeki etkisini inceleyen araştırmalar, son yirmi yılda artış göstermektedir. Hawkins v.dğr. (1999, 314), deneysel bir araştırma yaparak Hıristiyan dini temelli psikolojik danışma ile seküler psikolojik danışmanın bireylerin depresyon düzeyleri üzerindeki etkisini incelemişlerdir. Araştırma kapsamında 18 kişiye dinî temelli müdahaleler uygulanmıştır. 11 danışana ise seküler psikolojik danışmanlık uygulanmıştır. Araştırmanın sonuçlarına göre dinî temelli müdahalenin yapıldığı bireylerin depresyon düzeylerindeki düşüş, seküler psikolojik danışma uygulanan bireylerin depresyon düzeylerindeki düşüşten anlamlı derecede daha yüksektir. Bu durum, dinî değerlerin psikolojik danışma müdahalesine entegre edilmesinin önemini ortaya koymaktadır.

Hodge ve Bonifas (2010, 199), dinî boyutun dâhil edildiği bilişsel davranışçı yaklaşımın danışanların semptomlarının giderilmesinde daha etkili olabileceğini iddia etmektedirler. Buna göre danışanların hayat öykülerinden elde edilen bilgiler ışığında, danışanların sahip oldukları inançların ve değerlerin danışma sürecine dâhil edilmesi, psikolojik danışma sürecinin etkililiğini arttıracaktır. Dinî boyutu psikolojik danışma sürecine dâhil etmek, danışanların daha hızlı iyileşmelerini ve danışma sürecinin çıktılarının kalıcı olmasını sağlamaktadır. Hurst v.dğr. (2008, 388), inanç temelli psikolojik danışmanın etkilerini ölçmek için 32 danışan ile çalışmışlardır. Uygulamalarına Özgürlük İçin Atılan Adımlar (Steps for Freedom) adını veren araştırmacılar, katılımcılara 11 aşamadan oluşan ve inanç temelli olarak kur-

gülenen psikolojik yardım sunmuşlardır. Uygulama öncesi ve sonrasında uygulanan değişik ölçeklerin analizine göre katılımcıların depresyon düzeyleri anlamlı derecede düşüş göstermiştir. Azhar ve Varma (1995, 234), 15 kişinin deney, 15 kişinin de kontrol grubu olarak belirlendiği bir çalışmada, yakınıni kaybeden ve depresyon yaşayan bireylerle çalışmışlardır. Deney grubundaki kişilere dinî uygulamaların kullanıldığı psikolojik yardım hizmeti verilirken; kontrol grubuna ise seküler psikolojik danışmanlık hizmeti verilmiştir. Araştırmanın sonucuna göre deney grubunda depresyon belirtileri daha hızlı bir şekilde ortadan kalkmış ve deney grubundaki iyileşme 6 aylık izleme sürecinde de devam etmiştir.

Al-Thani ve Moore (2012, 199), dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışma uygulamasının Müslüman bireylerdeki etkilerini araştırmışlardır. Katar'daki bir psikolojik destek merkezinden hizmet alan dokuz vakayı incelemişler ve tüm vakalarda hem son test hem de izleme testlerinde anlamlı derecede düşüş olduğunu bulmuşlardır. Araştırmacılar, İslami bir çerçevede sunulan psikolojik destek hizmetlerinin Müslümanların ruhsal durumlarını olumlu yönde etkilediğini belirtmektedirler. 14 oturum süren bir vakayı ayrıntılı olarak aktaran araştırmacılar, danışma sürecinde dinî boyutun dâhil edildiği diyaloglardan örnekler sunmuşlardır. Razali v.dğr. (1998, 870), depresyon tanısına sahip 100 kişi ile yaptıkları çalışmada danışanların tamamına standart danışmanlık uygulamışlardır. 52 danışana ise standart uygulamanın yanında dinî ve kültürel boyutu olan psikoterapi uygulanmıştır. Bu uygulama, düzenli olarak dua etmek, Kur'an okumak ve Allah'a daha yakın olmak gibi müdahaleleri içermektedir. Araştırmanın sonucuna göre dinî ve kültürel danışma uygulamasına katılan danışanların depresyon düzeyleri diğer gruba oranla anlamlı düzeyde daha hızlı bir şekilde düşüş göstermiştir. Ancak altı aylık izleme uygulamasında kontrol grubundaki danışanlar ile deney grubundaki danışanların depresyon düzeyleri arasındaki farklılık ortadan kalkmıştır.

Kaygı bozukluğuna ilişkin semptomların azaltılmasında dinî temelli müdahaleler de kullanılmaktadır. Yaşlı bir popülasyon ile çalışan Stanley v.dğr. (2011, 335), kaygı bozukluğu yaşayan danışanların, danışmanlık sürecinde dinî boyutun dâhil edilmesini istediklerini belirtmektedirler. Hıristiyan bir grupla çalışan Hurst v.dğr. (2008, 389), dinî temelli müdahalelerin anksiyete semptomlarının azaltılması ve giderilmesinde etkili olduğu sonucuna varmışlardır. Rungreangkulkij ve Wongtakee (2008, 131), 21 kişiyle Budizm temelli bireysel psikolojik danışma yapmışlardır. Araştırma sonuçlarına göre, Budist doktrine dayalı bireysel psikolojik danışma, danışanların anksiyete semptomlarını gidermede etkili olmuştur. Bir ay sonra yapılan izleme görüşmesinde de bu etkinin devam ettiği görülmüştür.

Razali v.dğr. (2002, 133), 165 kişi ile yaptıkları bir çalışmada danışanların bir kısmına anksiyete bozukluğunun giderilmesi için uygulanan standart prosedürü uygulamış (kontrol grubu), diğer bir kısmına ise bu prosedürün yanı sıra dinî ve kültürel psikoterapi (Religious-Cultural Psychotherapy) uygulamışlardır (deney

grubu). Bu uygulamanın odak noktasını danışanların Allah'a daha yakın olmaya çalışmaları ve danışanların hayatlarını İslam Peygamberinin hayatına uygun olacak şekilde yeniden düzenlemeleri oluşturmaktadır. Araştırmanın sonucuna göre deney grubundaki danışanların anksiyete puanlarındaki düşüş kontrol grubuna göre anlamlı derecede daha yüksektir. Ancak altı ay sonra yapılan izleme çalışmasında bu farklılık ortadan kalkmıştır. Montgomery (2013, 37), Malezya'da hizmet veren 177 psikolojik danışman ile görüşerek onların anksiyete tedavisinde kültürel ve dinî içeriğin kullanılmasına ilişkin görüşlerini almıştır. Araştırmanın sonucuna göre danışmanlar, dinî boyutun anksiyetenin tedavisinde etkili olduğunu ve kültürel boyut dikkate alınarak yapılan uygulamaların daha etkili olacağını vurgulamışlardır. Farklı dinî gelenekler içerisinde yapılan çalışmalar, dine ve kültüre duyarlı psikolojik danışmanlık hizmetlerinin bireysel psikolojik danışmadan daha etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Cole (2005, 223), dinî odaklı psikolojik danışmanın etkililiğini test etmek amacıyla 9 danışanla dinî odaklı psikolojik danışma gerçekleştirmiştir. 7 kişi ise kontrol grubu olarak belirlemiştir. Yapılan uygulamanın temel ögesini 'olayların Tanrı'nın kontrolü altında olması' oluşturmaktadır. Yapılan analizlerin sonucuna göre deney grubundaki danışanların depresyon ve anksiyete başta olmak üzere psikolojik belirtileri kontrol grubundaki bireylere göre anlamlı derecede düşüş göstermiştir. İki ay sonra yapılan izleme çalışmasında da bu etki devam etmektedir. Şirin (2014, 312), bilişsel davranışçı terapi ile bütünleştirilmiş dinî danışmanlık modelini grupla psikolojik danışma sürecinde uyguladığı 14 kişiye ait verilere dayanarak, geliştirdiği modelin danışanların durumluk ve sürekli kaygı düzeylerini, otomatik düşüncelerin görülme sıklığını ve danışanların KSE'den aldıkları toplam puanı azaltmada etkili olduğunu belirtmektedir. Bu süreçte en çok kullandığı tekniklerin tövbe, nefis muhasebesi, tefekkür ve dua olduğunu da belirtmektedir.

3. BULGULAR, TARTIŞMA VE YORUM

Araştırmaya katılan danışanların kısa semptom envanterinden aldıkları ön test, son test ve izleme puanlarının analiz edildiği bu bölümde, dinî boyutun dahil edildiği psikolojik danışma uygulamasının etkililiğinin test edilmesi amacıyla deney grubundaki danışanların ön test-son test ve ön test-izleme puanları karşılaştırılmıştır. Aynı analizler kontrol grubu için de yapılmıştır. Dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışma uygulamasının bireysel psikolojik danışma uygulamasından daha etkili olup olmadığı ve bu etkinin kalıcı olup olmadığının sınanması amacı ile deney ve kontrol gruplarının son test puanları karşılaştırılmış ve ardından bu bulguların yorum ve tartışması yapılmıştır.

Tablo 2 *Tablo Kontrol ve Deney gruplarının KSE'nin Tüm alt Boyutlarından Aldıkları Puanların Anlamlılık Durumu¹*

Boyutlar	Deney Grubu		Kontrol Grubu		Deney ve Kontrol Gruplarının Son Test Puan Karşılaştırması
	Ön test-Son test	Ön test-İzleme	Ön test-Son test	Ön test-İzleme	
Somatizasyon	x	x			x
Obsesif- Kompulsif	x	x		x	x
Kişilerarası Duyarlılık	x	x			
Depresyon	x	x	x	x	x
Anksiyete	x	x	x	x	x
Hostilite	x	x	x		
Fobik Anksiyete	x	x			
Paranoid Düşünceler	x	x	x	x	
Psikotizm	x	x		x	
Toplam	x	x	x	x	x

Deneysel yöntem ile yürütülen bu araştırmada, öncelikle deney ve kontrol grubunun ön test puanları Mann Witney U testi ile karşılaştırılmış ve gruplar arasında anlamlı bir farklılaşma olmadığı belirlenmiştir (z: -1,853; p: ,064). Deney grubunun ön test-son test ve ön test-izleme puanlarının karşılaştırılmasında için ise Wilcoxon İşaretli sıralar testi kullanılmıştır. Aynı analiz kontrol grubu için de yapılmıştır. İki grubun son test puanlarını karşılaştırmak için Mann Witney U testi kullanılmış ve bu işlem yolu KSE'nin tüm alt boyutları için uygulanmıştır. Tablo- 2'de yapılan analizler sonucunda elde edilen bulgular özetlenmiştir. Analiz sonucunda .05 anlamlılık düzeyindeki farklılaşmalar (x) işareti ile gösterilmiştir.

Tabloda görüldüğü üzere, dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışma uygulaması, danışanların KSE'nin tüm boyutlarından ve toplamda aldıkları puanları anlamlı derecede düşürmüştür. Bu etki izleme uygulamasında da devam etmiştir. Bu durum, dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışma uygulamasının danışanlarını psikopatolojik düzeylerini düşürmede kalıcı bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Danışanların son test uygulamasından aldıkları puanlara bakıldığında,

¹ x ile işaretli alanlar, ilgili değerlerde ,05 düzeyinde anlamlı farklılık olduğunu göstermektedir.

somatizasyon, obsesif-kompulsif, depresyon, anksiyete boyutları ile KSE'den alınan toplam puanda deney grubundaki danışanların anlamlı derecede düşük puan aldıkları görülmektedir. Buna göre bu boyutlarda ve toplam puanda dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışma uygulamasının bireysel psikolojik danışma uygulamasından daha etkili olduğu söylenebilir.

Dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışma uygulamalarının bireylerin semptomlarının azalmasında etkili olduğunu gösteren araştırmalar son yıllarda artış göstermektedir. Ancak yapılan çalışmaların büyük bir kısmı grupla psikolojik danışma uygulamalarına ilişkindir. Dinî boyutun dâhil edildiği bireysel psikolojik danışma uygulamasında danışanların psikopatolojileri üzerindeki etkisini inceleyen çalışmalar daha sınırlıdır. Psikolojik sorunlar ile dinî başa çıkma ilişkisini inceleyen Murat ve Kızılgeçit (2017, 133), psikiyatrik tanıya sahip 150 kişiden elde ettikleri verilere göre bireylerin olumlu dinî başa çıkma stratejilerini kullanmaları ile psikopatolojik düzeyleri arasında herhangi bir ilişki olmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Ancak olumsuz dinî başa çıkma, psikopatolojinin anlamlı bir yordayıcısı olarak bulunmuştur. Bireylerin olumsuz dinî başa çıkma stratejilerini kullanmaları onların ruhsal sorunlar yaşamalarına neden olmaktadır. Dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışma uygulamasının amaçlarından birinin de danışanların olumsuz dinî başa çıkma stratejilerini kullanma düzeylerini azaltmak olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu araştırmadan elde edilen bulguların, Murat ve Kızılgeçit'in (2017, 138) elde ettiği sonuçları desteklediği söylenebilir.

Dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışmanlık uygulamalarının etkililiğini 31 farklı çalışmayı inceleyerek ortaya koymaya çalışan Smith v.dğr. (2007, 643), çalışmalardaki toplamda 1845 danışana ait danışmanlık çıktılarını incelemişlerdir. Araştırmanın sonuçlarına göre dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışmanlık uygulamaları, bireylerin psikolojik problemlerinin giderilmesinde faydalı ve etkilidir. Worthington v.dğr. (1996, 470-474), 1986- 1995 yılları arasında yapılmış olan 148 ampirik çalışmayı incelemişlerdir. Bu çalışmaları danışanlar, danışmanlar ve kullanılan teknikler açısından sınıflandırarak inceleyen araştırmacılar, dinî boyutun dâhil edildiği bireysel ve grupla psikolojik danışma uygulamalarının özellikle dinî bağlılığı yüksek olan danışanlar için belirgin şekilde etkili olduğu sonucuna varmışlardır. Richards ve Bergin (2010, 306), farklı dinlere mensup bireylerle gerçekleştirilen ve dinî boyutun danışma sürecine farklı düzeylerde dâhil edildiği 15 vaka sunumunu özetlemişler ve sonuç olarak dinî boyutun dâhil edildiği uygulamaların en az seküler psikolojik danışma uygulamaları kadar etkili olduğunu belirtmişlerdir. Bu sonuç, bizim araştırmamızın sonuçları ile paralellik göstermektedir.

Koç (2016), 6 kişiyle yürüttüğü çalışmada, bu kişilerle 5 ila 16 seans arasında değişen sıklıkta manevî-psikolojik danışma uygulaması yapmıştır. Bu uygulamada, logoterapi, müzikoterapi, sinematerapi, bibliyoterapi ve dinî boyutu içeren pastoral psikoterapi tekniklerini kullanmıştır. Çalışmanın sonucuna göre bu uygulamayı

alan danışanların olumsuz dinî başa çıkma, kaygı, depresyon, umutsuzluk ve yalnızlık düzeyleri düşmüş; olumlu dinî başa çıkma, kendini gerçekleştirme ve yaşamı sürdürme nedenleri düzeyleri yükselmiştir.

Dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışma uygulamalarının sadece hafif düzeydeki psikolojik sorunlarda değil ciddi psikolojik rahatsızlıklarda da etkili olduğunu belirten de Manami v.dğr. (2010, 355), özellikle psikotik belirtilerin görülmediği sorunlarda bu etkinin daha belirgin olduğunu iddia etmektedirler. Aktardıkları üç vaka üzerinden yaptıkları analiz sonuçlarına göre, dinî boyutun psikolojik danışma sürecine dâhil edilmesi, psikolojik danışmanlık sürecinin kazanımlarını arttırmaktadır. Barrera v.dğr. (2012, 355), bilişsel davranışçı yaklaşıma entegre edilmiş dinî bir danışmanlık modeli geliştirmişlerdir. 12 hafta süren bu programın etkililiğini 3 vaka üzerinden inceleyen araştırmacılar, geliştirilen bu programın danışanların psikopatolojilerini gidermede etkili olduğunu ve bu etkinin 6 haftalık izleme sürecinde de devam ettiğini belirtmektedirler. Bizim çalışmamızda da benzer bir şekilde izleme sürecinde etkinin devam ettiği görülmektedir.

Hamdan (2007, 99), 26 yaşındaki Müslüman bir kız danışan ile gerçekleştirdiği dinî temelli psikolojik danışmanlık sürecini aktardığı çalışmasında danışanın depresyon başta olmak üzere birçok boyutta yüksek düzeyde psikopatolojiye sahip olduğunu ifade etmektedir. Kendini dindar bir Müslüman olarak tanımlayan danışan, son dönemlerde 5 vakit namazını sıkça geciktirdiğini hatta bazı vakitleri kaçırdığını dile getirmiştir. Bu durum, Allah ile buluşmaya layık olmadığı yönündeki inancından kaynaklanmaktadır. Psikolojik danışman, suçluluk duygularının ön planda olduğunu görmüş ve bu durumun giderilmesi için tövbe sürecini kullanmıştır. Danışman, insanın başına gelen olumsuzlukların Allah tarafından gönderilen birer sınav olabileceğini ve bunun amacının kulun Allah'a yakınlaşması olduğunu vurgulayarak, danışanın olumsuz duygularını azaltmayı amaçlamıştır. Danışma sürecinin ilerleyen aşamalarında danışan, 5 vakit namazını düzenli olarak kılmaya başlamış ve daha çok dua edip daha çok Kur'an okuyarak Allah'a iyileşmesi için niyazda bulunmuştur. Bu vakada da görüldüğü gibi, özellikle dindar bireyler ile yapılan psikolojik danışma uygulamasına dinî boyutun dâhil edilmesi, psikolojik danışma sürecinin etkililiğini arttırmaktadır. Utz (2015, 29), dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışma uygulamalarında yer alan danışanların, seküler psikolojik danışma alan danışanlara göre tedaviye anlamlı derecede daha hızlı cevap verdiği çalışmaları özetledikten sonra bunun nedenini dinî boyutun dâhil edildiğini psikolojik danışma uygulamalarının danışanların dinsel ve kültürel inanç sistemleriyle uyuyuyor olmasına bağlamıştır.

SONUÇ

Bu araştırmanın amacı, dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışma sürecinin etkililiğini araştırmaktır. Deneysel bir desene yürütülen bu çalışmada elde edilen

nicel bulgulara dayanarak, dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışma sürecinin danışanların ruhsal durumlarını olumlu yönde etkilediği ve bu etkinin kalıcı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu araştırmada ulaşılan diğer sonuçlar şunlardır:

1- Dinî boyutun dahil edildiği psikolojik danışma uygulaması; deney grubundaki danışanların somatizasyon, obsesif-kompulsif düşünceler, kişiler arası duyarlılık, depresyon, anksiyete, hostilite, fobik anksiyete, paranoid düşünce ve psikotizm düzeyleri ile genel psikopatolojilerini düşürmede etkili olmuştur. Bu etki, tüm boyutlar için kalıcıdır.

2- Bireysel psikolojik danışmanlık uygulaması; kontrol grubundaki danışanların hostilite düzeylerini düşürmede etkilidir. Depresyon, anksiyete, paranoid düşünce düzeyleri ile genel psikopatolojilerini düşürmede kalıcı bir etkiye sahiptir.

3- Dinî boyutun dahil edildiği bireysel psikolojik danışma uygulaması; üniversite öğrencilerinin somatizasyon, obsesif-kompulsif, depresyon, anksiyete ve genel psikopatoloji düzeyleri üzerinde bireysel psikolojik danışma uygulamasından daha etkilidir.

Modern dünyadaki zorlu yaşantılar, insanların ruhsal dengelerinin bozulmasına sebep olmaktadır. Psikolojik yardım süreci, bu aşamada modern insanın başvurduğu çözüm yollarından biridir. Ancak ülkemizde psikolojik yardım sunan profesyonellerin dünya görüşleri ile hizmet ettikleri halkın önemli bir kısmının dünya görüşü uyuşmamaktadır. Psikoloji alanında çalışan profesyonellerin, dinî ve kültürel konulara daha duyarlı olmaları, kendilerine başvuran kişilere daha etkili hizmet sunabilmelerini sağlayacaktır.

Batı temelli psikolojik danışma yaklaşımlarının evrensel olamayacağı ve Müslüman toplumlarda, hiçbir değişiklik yapılmadan kullanılmalarının doğru olmadığı birçok araştırmacı tarafından dile getirilmektedir. Bu yüzden kültüre duyarlı psikolojik danışma yaklaşımlarının desteklenmesi ve Müslümanlar için uygun psikolojik danışma yaklaşımlarının geliştirilmesi bir zaruret olarak karşımızda durmaktadır. Akıl ve ruh sağlığını, Allah'ın bir emaneti olarak değerlendiren İslam dininin, psikolojik yardım konusunda zengin bir alt yapıya sahip olduğu aşikârdır. Psikolojik yardım alanında eğitim gören uzmanlar, danışanların beden, zihin, duygu ve davranışları ile ilgili eğitildikleri gibi onların manevi ve dinî boyutları ile ilgili de eğitilmelidirler. Bu süreç bir an önce ve hızlıca olmalıdır. Çünkü dinî boyut danışanların gelişmelerinde ve iyileşmelerinde diğer boyutların sahip olmadığı bir potansiyele sahiptir.

Bu çalışma dinî boyutun, psikolojik danışma sürecinin çıktılarına (outcome) etkisine (septomların ortadan kalkmasına) odaklanmıştır. Ancak dinî boyutun dâhil edildiği psikolojik danışma uygulamalarında sürecin (process) nasıl değiştiğini daha detaylı bir şekilde betimleyen ve hangi tür danışanlarda hangi müdahalelerin

daha etkili olduğunu gösteren uygulamalara ve vaka çalışmalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Din psikoloğunun temel görevinin bireyi inancıyla birlikte değerlendirerek bu kişinin inancının hayatının diğer yönlerini nasıl etkilediğini araştırmak olduğu göz önünde bulundurulduğunda, psikolojik yardım sürecine dinî boyutun dâhil edilmesi ile ilgili çalışmaların ilk muhatabının din psikologları olduğu görülmektedir. Ülkemizde, psikoloji alanında çalışan akademisyen ve uygulayıcıların, dini, psikolojik yardım sürecine dâhil etme konusunda hazırlıklı ve istekli olmamaları, bu entegrasyonun din psikologlarının öncülüğünde gerçekleştirilebileceğini ima etmektedir.

Müslüman ve Türk popülasyon için özel olarak oluşturulmuş psikolojik testlerin geliştirilmesinin, sunulan psikolojik yardımın daha isabetli ve etkili olmasını sağlayacağı muhakkaktır. Nitekim mevcut ölçeklerin büyük çoğunlukta Hıristiyanlar için oluşturulup Müslüman popülasyona uyarlandığı için Müslüman danışanların psikolojik durumunu duyarlı bir şekilde ölçebilecekleri konusunda tereddütler vardır. Benzer bir durum psikolojik danışma merkezlerinde kullanılan bilgi formları için de geçerlidir. Bu formlarda, danışanların demografik bilgilerinin yanı sıra dinî ve mezhep gibi bilgilerinin de alınması önerilebilir. Ülkemiz için bu durum gizlilik açısından bir sıkıntı gibi görünse de başvuran bireylere bu bilgilerin gizliliği hakkında yeterince bilgi ve güvence verilmesi durumunda bu sıkıntının aşılabileceği düşünülmektedir.

Psikolojik danışmanlar, danışanlarının dinî görüşleri hakkında az çok bilgi sahibi olsa da dinî temelli müdahale ve teknikler kullanmak, danışanın getirdiği sorun bağlamında değerlendirilerek başvurulacak bir yoldur. Değerlendirme sürecine dinî boyutun dâhil edilmesi ise, müdahale aşamasında dinî temelli tekniklerin ne derece kullanılacağına belirleyici olmaktadır. Bu durum dinî temelli müdahaleleri kullanabilmek için psikolojik danışmanın bu konuda yetkin olmasını gerektirmektedir.

KAYNAKÇA

- Al-Solaim, Lamis - Loewenthal, Kate M. "Religion and Obsessive-compulsive Disorder (OCD) among Young Muslim Women in Saudi Arabia". *Mental Health, Religion & Culture* 14/2 (2011): 169-182. <https://doi.org/10.1080/13674676.2010.544868>.
- Al-Thani, Asha - Moore, J. "Nondirective Counseling in Islamic Culture in the Middle East Explored through the Work of one Muslim Person-centered Counselor in the State of Qatar". *Person-Centered and Experiential Psychotherapies* 11/3 (2012): 190-204. <https://doi.org/10.1080/14779757.2012.686888>.
- Azhar, Md Zain - Varma, Shashjit L. "Religious Psychotherapy as Management of Bereavement". *Acta Psychiatrica Scandinavica* 91 (1995): 233-235. <https://doi.org/10.1111/j.16000447.1995.tb09774.x>.

- Barrera, Terii L. - Zeno, Darrell - Bush, Amber L. - Barber, Catherine R. - Stanley, Melinda A. "Integrating Religion and Spirituality into Treatment for Late-life Anxiety: Three Case Studies". *Cognitive and Behavioral Practice* 19/2 (2012): 346-358. <https://doi.org/10.1016/j.cbpra.2011.05.007>.
- Baynal, Fatma. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkinin Çeşitli Değişkenlere göre İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015): 206-231. <http://dx.doi.org/10.15869/itobiad.96269>.
- Cole, Brenda S. "Spiritually-focused Psychotherapy for People Diagnosed with Cancer: A pilot Outcome Study". *Mental Health, Religion & Culture* 8/3 (2005): 217-226. <https://doi.org/10.1080/13694670500138916>.
- Corey, Gerald. *Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları*. Ankara: Mentis Yayıncılık, 2005.
- Çimen, İrem D. - Çakın Memik, Nursu - Yıldız Gündoğdu, Özlem. "İç Görüsü Kötü Obesesif Kompulsif Bozukluk: Bir Olgu Sunumu". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 17/3 (2016): 17-19.
- de Mamani, Amy G. W. - Tuchman, Naomi - Duarte, Eugenio A. "Incorporating Religion/ Spirituality into Treatment for Serious Mental Illness". *Cognitive and Behavioral Practice* 17/4 (2010): 348-357. <https://doi.org/10.1016/j.cbpra.2009.05.003>.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması". DİB, 2014. <https://serdargunes.files.wordpress.com/2013/08/tc3bcrkiye-de-dini-hayat-aramasi-2014.pdf>.
- Düzgün, Şükrü. "Öğrencilerin Psikolojik Belirtileri ile Ana-baba Tutumları Arasındaki İlişkiler". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/1-2 (2003): 149-162.
- Freud, Sigmund. (1907). "Obsessive Actions and Religious Practices". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume IX (1906-1908): Jensen's 'Gradiva' and Other Works* (1907): 115-128.
- Hamdan, Aisha. "A Case Study of a Muslim Client: Incorporating Religious Beliefs and Practices". *Journal of Multicultural Counseling and Development* 35/2 (2007): 92-100. <https://doi.org/10.1002/j.2161-1912.2007.tb00052.x>.
- Hawkins, Rebecca S. - Tan, Siang-Yang - Turk, Anne A. "Secular Versus Christian Inpatient Cognitive- behavioral Therapy Programs: Impact on Depression and Spiritual Well-being". *Journal of Psychology and Theology* 27/4 (1999): 309-318. <https://doi.org/10.1177%2F009164719902700403>.
- Hebert, Randy - Zdaniuk, Bozena - Schulz, Richard - Scheier, Micheal. "Positive and Negative Religious Coping and Well-being in Women with Breast Cancer".

- Journal of Palliative Medicine* 12/6 (2009): 537-545. <https://doi.org/10.1089/jpm.2008.0250>.
- Himle, Joseph A. - Chatters, Linda M. - Taylor, Robert J. - Nguyen, Ann. "The Relationship Between Obsessive-compulsive Disorder and Religious Faith: Clinical Characteristics and Implications of Treatment". *Psychology of Religion and Spirituality* 3/4 (2011): 241-258.
- Hisli Şahin, Nesrin - Durak, Ayşegül. "Kısa Semptom Envanteri (Brief Symptom Inventory- BSI): Türk Gençleri için Uyarlanması". *Türk Psikoloji Dergisi* 9/31 (1994): 44-56.
- Hisli Şahin, Nesrin - Durak Batıgün, Ayşegül - Uğurtaş, Sinem. "Kısa Semptom Envanteri (KSE): Ergenler için Kullanımının Geçerlik, Güvenilirlik ve Faktör Yapısı". *Türk Psikiyatri Dergisi* 13/2 (2002): 125-135.
- Hodge, David R. - Bonifas, Robin P. "Using Spiritually Modified Cognitive Behavioral Therapy to Help Clients Wrestling with Depression: A Promising Intervention for some Older Adults". *Journal of Religion and Spirituality in Social Work: Social Thought* 29/3 (2010): 185-206. <https://doi.org/10.1080/15426432.2010.495598>.
- Huppert, Jonathan D. - Siev, Jedidiah - Kushner, Elyssa S. "When Religion and Obsessive-compulsive Disorder Collide: Treating Scrupulosity in Ultra-Orthodox Jews". *Journal of Clinical Psychology* 63/10 (2007): 925-941. <https://doi.org/10.1002/jclp.20404>.
- Hurst, George A. - Williams, Marion G. - King, Judith E. - Viken, Richard. "Faith-based Intervention in Depression, Anxiety, and other Mental Disturbances". *Southern Medical Journal* 101/4 (2008): 388-392. <https://doi.org/10.1097/SMJ.0b013e318167a97a>.
- Jung, Carl Gustav. *Anılar, Düşler, Düşünceler: Otobiyografi*. Trc. İris Kantemir. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2013.
- Karaca, Faruk - Acar, Muhammet Cevat. "Bireysel Psikolojik Danışma Sürecinde Danışanın Dini Kaynaklarının Kullanılması Üzerine Bir Vaka Örneği". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt-1*. Ed. Ali Ayten - Mustafa Koç - Nuri Tınaz. 157-167. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2016.
- Karaköse, Rukiye - Karaköse, Şaban. *Rehberlik ve Psikolojik Danışma*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016
- Kartopu, Saffet. "Narsızmin Dindarlık Eğilimleri ile İlişkisi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/6 (2013): 625-649.

- Kemertaş, İsmet. “Yükseköğretimde Rehberlik”. *Eğitimde Üçüncü Boyut: Psikolojik Danışma ve Rehberlik*. Ed. Cengiz Karagözoğlu - İsmet Kemertaş. 167-174. İstanbul: Birsen Yayınevi, 2004.
- Koç, Mustafa. *Manevî- [Psikolojik] Danışmanlık: Müslüman- Türk Diasporası Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Koenig, Harold G. - Larson, David B. “Religion and Mental Health: Evidence for an Association”. *International Review of Psychiatry* 13/2 (2001): 67-78. <https://doi.org/10.1080/09540260124661>.
- Lazarus, Arnold A. *Brief but Comprehensive Therapy: A Multimodal Way*. New York: Springer, 1997.
- Montgomery, Michael R. “Well-being and Anxiety– Counselling and Psychotherapy: An Exploration in the Malaysian Context”. *Asia Pacific Journal of Counselling and Psychotherapy* 4/1 (2013): 31-43. <https://doi.org/10.1080/21507686.2013.767848>.
- Murat, Ayşe - Kızılgöçit, Muhammed. “Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2017): 111-151.
- Powers, Robin. “Counseling and Spirituality: A Historical Review”. *Counseling and Values* 49/3 (2005): 217-225. <https://doi.org/10.1002/j.2161-007X.2005.tb01024.x>.
- Razali, Salleh M. - Aminah, Kassim - Khan, Umeed A. “Religious–cultural Psychotherapy in the Management of Anxiety Patients”. *Transcultural Psychiatry* 39/1 (2002): 130-136. <https://doi.org/10.1177%2F136346150203900106>.
- Razali, S. M., Hasanah, C. I., Aminah, K., & Subramaniam, M. (1998). “Religious-sociocultural psychotherapy in patients with anxiety and depression”. *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry* 32: 867-872. <https://doi.org/10.1177%2F136346150203900106>.
- Richards, P. Scott - Bergin, Allen E. “Theistic Perspectives in Psychotherapy: Conclusions and Recommendations”. *Casebook for a Spiritual Strategy in Counseling and Psychotherapy*. Ed. P. Scott Richards and Allen E. Bergin. 287-308. Washington, DC: American Psychological Association, 2010.
- Rungreangkulkij, Somporn - Wongtakee, Wiwat. “The Psychological Impact of Buddhist Counseling for Patients Suffering from Symptoms of Anxiety”. *Archives of Psychiatric Nursing* 22/3 (2008): 127-134. <https://doi.org/10.1016/j.apnu.2007.07.004>.

- Smith, Timothy B. - Bartz, Jeremy - Richards, P. Scott. "Outcomes of Religious and Spiritual Adaptations to Psychotherapy: A Meta-analytic Review". *Psychotherapy Research* 17/6 (2007): 643-655. <https://doi.org/10.1080/10503300701250347>.
- Sperry, Len. "Integrative Spiritually Oriented Psychotherapy: A Case Study of Spiritual and Psychological Transformation". *Casebook for a Spiritual Strategy in Counseling and Psychotherapy*. Ed. P. Scott Richards and Allen E. Bergin. 141-152. Washington, DC: American Psychological Association, 2010.
- Stanley, Melinda A. - Bush, Amber L. - Camp, Mary E. - Jameson, John P. - Phillips, Laura L., Barber, Catherine R. - Zeno, Darrell - Lomax, James W. - Cully, Jeffrey A. "Older Adults' Preferences for Religion/Spirituality in Treatment for Anxiety and Depression". *Aging and Mental Health* 15/3 (2011): 334-343. <https://doi.org/10.1080/13607863.2010.519326>.
- Şirin, Turgay. *Dinî Danışma ve Rehberlik. İhsan Modeli Manevi Danışmanlık*. İstanbul: Mim Akademi Yayınları, 2014.
- Tan, Hasan - Baloğlu, Mustafa. *Psikolojik Danışma ve Rehberlik: Teori ve Uygulama*. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2011.
- Türküm, Ayşe Sibel. "Üniversite Gençliğine Yönelik Psikolojik Danışma ve Rehberlik Hizmetleri". *Gelişen Psikolojik Danışma ve Rehberlik: Meslektaşlar Sürecindeki İlerlemeler Cilt 1*. Ed. Ragıp Özyürek - Fidan Korkut-Owen - Dean W. Owen. 201-218. Ankara: Nobel Yayınları, 2007.
- Utz, Aisha. "Ruh Sağlığı, Ruhsal Bozukluklar ve Başa Çıkmanın Kavramsallaştırılması". *Müslümanlar için Psikolojik Danışma: Kültüre ve Dine Duyarlı Ruh Sağlığı Müdahaleleri*. Ed. Sameera Ahmed - Mona M. Amer. Trc. Vahap Yorgun. 15-31. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2015.
- Ünsal Barlas, Gül - Karaca, Semra - Onan, Nevin - Işıl, Özlem. "Üniversite Sınavına Hazırlanan Bir Grup Öğrencinin Kendilik Algıları ve Ruhsal Belirtileri Arasındaki İlişki". *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 1/ 1 (2010): 18-24.
- Worthington Jr, Everett L. - Kuruşu, Taro A. - McCollough, Micheal E. - Sandage, Steven J. "Empirical Research on Religion and Psychotherapeutic Processes and Outcomes: A 10-year Review and Research Prospectus". *Psychological Bulletin* 119/3 (1996): 448-487.
- Yapıcı, Asım. "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012): 1-40.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*. 2. Baskı. Adana: Karahan Kitabevi, 2013.

Yapıcı, Asım - Kayıklık, Hasan. “Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005): 177-206.

Yapıcı, Asım – Koçak, Ali. “Türkiye’de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme”. *Din, Değerler ve Sağlık*. Ed. Hayati Hökekleli. 65-115. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017.

Dini Yönelim Biçimleri ile Dini İçerikli Obsesyon Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: İlahiyat Fakültesi Örneği

The Relationship between Religious Orientations and Religious Obsession:
A Model of Faculty of Theology

Büşra Nur YÜKSEL

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimleri, Din Psikolojisi Anabilim Dalı

M. A. Student, İstanbul University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious
Sciences, Department of Psychology of Religion, İstanbul / Turkey
yüksel-busranur@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0419-1732

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.559043

Atıf / Citation: Yüksel, Büşra Nur. "Dini Yönelim Biçimleri ile Dini İçerikli Obsesyon Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: İlahiyat Fakültesi Örneği / The Relationship between Religious Orientations and Religious Obsession: A Model of Faculty of Theology". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches researches* 52 (Aralık / December 2019/2): 217-239. doi: 10.29288/ilted.559043

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Dini içerikli obsesyon genellikle dindar bireylerde ortaya çıkan psikolojik bir rahatsızlıktır. Farklı dini yönelime sahip olan bireylerin; psikolojik rahatsızlıklardan farklı düzeylerde etkilendikleri de bilinmektedir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini yönelim biçimleri ile dini içerikli obsesyon düzeyleri arasındaki ilişkiyi konu edinen bu makalede, bu ilişki cinsiyet, ekonomik durum ve mezun olunan lise türü gibi değişkenler üzerinden incelenmiştir. Araştırmanın örneklemi, 2018-2019 eğitim-öğretim yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören toplam 195 (92: Erkek, 103: Kadın) öğrenciden oluşmaktadır. Araştırmada, 'Dini Yönelim Ölçeği' ile 'Penn Dinsel Obsesyonlar Envanteri' kullanılmıştır. Değişkenler arası ilişkilerin belirlenmesi için frekans analizi, bağımsız örneklem t-test, tek yönlü varyans analizi ile Pearson korelasyon analizi uygulanmış ve SPSS 18 istatistik programı kullanılmıştır. Araştırmada; üniversite öğrencilerinin dışsal dini yönelim düzeyi ile dini içerikli obsesyon puanları arasında anlamlı yönde pozitif bir ilişki saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dindarlık, Dini Yönelim Biçimleri, Obsesif Kompulsif Bozukluk (OKB), Dini İçerikli Obsesyonlar, Üniversite Öğrencileri.

Abstract

Religious obsession is a psychological disorder, which generally emerges in religious people. It is also known that individuals with different religious orientations are affected at different levels from psychological disorders. In this article, the relations among religious orientations and religious obsession scores of university students in Faculty of Theology is examined with variables such as gender, economic status and graduated high school. The sample of the study consisted of 195 (92: Male, 103: Female) students who are studying in the Faculty of Theology at Istanbul University in the academic years of 2018-2019. In the research, 'The Religious Orientations Scale' and 'Penn Inventory of Scrupulosity' were used. In order to determine the relations among variables; frequency, Independent sample t-test, one way ANOVA, and Pearson correlation analysis were applied in SPSS statistics 18. In the research, it is found out that there is a significant positive correlation among the level of extrinsic religious orientation and religious obsessions.

Keywords: Religiosity, Religious Orientations, Obsessive Compulsive Disorder (OCD), Religious Obsessions, University Students.

Extended Summary

With the etiological studies on religious obsessions in recent years, the relations between religious obsessions and religion and religiosity have been tried to be determined. The reason is that 42% of the religious Muslim sample contracted the religious obsessions. Although it is known that religion generally protects the individuals against psychological disorders, it is also argued that every religious individual is not equally affected by psychological disorders. This discussion was initiated by Allport, who stated that religion cannot equally protect every religious person against psychological disorders. Allport also says that people who measure high in extrinsic religious orientation and who are superficially attach to God, have more psychological disorders than individuals with an intrinsic religious orientation and who sincerely attach to God, and that's why this study has been done in order to determine the relationship between religious orientations and level of religious obsessions, which is one of the psychological disorders. In this respect, the effects of religious obsessions on university students who have different religious orientation has been analyzed, and the effects also have been evaluated with some sociodemographic factors such as gender, economic status and graduated high school. In other words, the main problem of the research that "is there a relationship between the level of religious obsessions and religious orientations of the university students who are studying at Faculty of Theology?" and the basic hypothesis of the research was defined as "there is a significant positive relationship between religious obsessions and extrinsic religious orientation". In the research, the correlational model which is a quantitative research design was used and the survey form consisting of 'Personal Information Form' which contains sociodemographic factors such as gender, economic status (high purchasing power, middle purchasing power, lower purchasing power), and graduated high school (Islamic divinity students high-school/IHL, other) has been created by author appropriate to the topic, 'Religious Orientation Scale' formed by Allport and Ross and evaluates the types of religious

orientations, and ‘Penn Inventory of Scrupulosity’ formed by Abramowitz and his friends and evaluates the severity of religious obsessions, has been conducted on a group which consist of 195 university students (92: Male, 103: Female) who are studying in the Faculty of Theology at Istanbul University in the academic year 2018-2019. After collecting the scores on scales of students, the data was transferred to computer and SPSS 18 statistical program was used for the analysis of the data. The mean scores and standard deviations of religious obsessions, intrinsic and extrinsic religious orientation was calculated, and independent sample t-test was used to determine whether the relationship between two different groups was significant or not. One way ANOVA was used to analyze the datas obtained from comparison of more than two groups. For the analysis of the significant differences in the mean scores of the groups, the Post Hoc (Bonferroni and Tukeys) test was applied and Pearson coefficient of correlation was used in order to determine the variation of correlation between two variables. For the testing of hypotheses, significance value (p) was taken as 0,05. The results of analysis show that 103 (52,8%) of the participants were female, and 92 (47,2%) were male, at the same time 144 (73,8%) of them were graduates of Islamic divinity high-school (IHL), and 51 (26,2%) of them were graduates of other high schools. In addition, 155 (79,5%) participants had middle purchasing power, 21 (10,8%) had lower purchasing power, and 19 (9,7%) had high purchasing power. In the study, also a statistically significant difference was found between the participants' scores of extrinsic religious orientation and gender. Accordingly, the mean score of intrinsic religious orientation of women is statistically significantly higher than the mean score of men. In majority of the studies, it was also concluded that women's scores of intrinsic religious orientation were higher than men's. In addition to this, the results revealed that the scores of women's extrinsic religious orientation were also higher than men's. In other words, the same individuals have both intrinsic and extrinsic religious orientations. This shows that a religious individual with intrinsic oriented can see religion as a means to attain some goals. Moreover, in the results of analyses, it is clearly found that there is not any correlation between intrinsic religious orientation and religious obsessions while the extrinsic religious orientation is positively correlated with the religious obsessions. In other words, as the scores of extrinsic religious orientation increase, the scores of religious obsessions increase. The individuals, who have extrinsic religious orientation, approach religion as a support that can be used only if they have some problems. However, extrinsic religious orientation like all instrumental activities cannot protect individuals against psychological disorders caused by difficult life circumstances. As a conclusion, the results of this study also showed that the students at Faculty of Islamic and Religious Studies, who they stated to have a mature and sincere faith, integrated their beliefs with their daily lives and experienced less of the religious obsession which is a psychological disorder.

GİRİŞ

Son yıllarda yapılan çalışmalarda, psikolojik rahatsızlıklardan biri olan obsesyon etiyojik olarak ele alınmış ve din ile ilişkisi belirlenmeye çalışılmıştır. Dini literatürde obsesyona ilk kez; M.Ö. XI. yüzyılda Antik İsrail Krallığının Tanrı tarafından hükümdarlıkla görevlendirilmiş ilk kralı olan Saul'de rastlanmaktadır. İsrailoğulları, Saul'un önderliğinde Filistinlilere karşı sonsuza dek sürecek bir savaş başlatır. Fakat kısa bir süre sonra Saul'de sonraki yaşamını bütünüyle etkileyecek psikolojik bir rahatsızlık baş göstermeye başlar. Saul, Tanrı'nın bir emrine karşı geldiği korkusuyla 'rahatsız edici kötü ruh' ile cezalandırıldığını düşünmekten kendini alıkoymaz ve bu durum öyle bir hal alır ki cinnetin eşiğine gelir. Saul'un rahatsızlığını tedavi etmesi için ise arp çalması ile hastaları iyileştirdiği bilinen hizmetkârları Davut'u çağırırlar. Davut'un arpe her dokunuşunda iyileşme gösteren Saul, onun kendisini kötü düşüncelerden alıkoymayan bir zırh olduğunu söyler.¹ Tarih-

¹ See Liubov Ben-Nun, *The Diseases of the Kings of Israel* (Israel: Publication House, 2007), 8-24.

te ilk semptomlarına Saul'de rastladığımız dini içerikli obsesyon; kendiliğinden bilinç alanına giren, yineleyici, sıkıntı yaratan; Tanrı, şeytan ve günah gibi dini kavramlarla ilgili düşünce, dürtü ya da imajlardan oluşur.² Genel olarak Müslüman örneklemin %42'sinde görülen dini içerikli obsesyonun, nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan Türkiye'de³ de en fazla rastlanılan obsesyon türlerinden biri olması, özellikle dindar bireylerin dini içerikli obsesyonları yaşama ihtimalinin oldukça yüksek olduğunu göstermektedir.⁴

Genellikle aşırı dindar davranışlarla tezahür ettiği bilinen dini içerikli obsesyon, Amerikan Psikoloji Derneği tarafından psikolojik bir bozukluk olarak tanımlanmakta ve "bireyin zihninde istem dışı olarak birdenbire beliren ve bireyde sıkıntı yaratan yineleyici düşünce, imge veya dürtüler" ile karakterize etmektedir.⁵ Dini inançları yoğun yaşayan toplumlarda ortaya çıktığı bilinen ve "öldürmeyen ruh kanseri"⁶ olarak da tanımlanabilecek olan dini içerikli obsesyon, dindar bireyin kendisinde yoğun sıkıntı yaratan dini içerikli takıntılı düşüncelerden kendini alıkoymaması olarak da açıklanabilir. Türkiye'de görülme sıklığı değerlendirildiğinde ise tüm obsesyon türleri arasında dördüncü sırada yer aldığı⁷ bilinen dini içerikli obsesyonlar, akla istemsiz olarak Tanrı'ya karşı günahkâr bir eylemde bulunduğuna dair düşüncelerin veya zihinsel görüntülerin gelmesi sonucu özellikle dindar bireylerde 'Tanrı korkusu' veya 'günah olan şeyleri yapma korkusu' gibi temalar etrafında oluşmaktadır. Tanrı korkusunda birey; çoğunlukla dini ibadetler sırasında veya dini yerlerde, Tanrı'ya ya da diğer kutsal şeylere karşı küfür veya saygısızlıkta bulunduğuna dair şüphe taşımaktadır. Birey aslında Tanrı'ya küfretmek istemediği veya saygısızlıkta bulunmadığı gibi bunu uygulamada da göstermez. Ancak zihnin-den geçen düşünceleri uzaklaştırmaya çalıştığı halde buna engel olamamakta; üstelik bu çaba sonucunda düşünceler zihnini daha çok sarmaktadır.⁸ Bir diğer dini içerikli obsesyon niteliği kazanabilen günah işleme korkusunda ise dindar birey, zihninde birdenbire ortaya çıkan bu düşünceleri gerçekleştirme ihtimalinden çok büyük korku duymakta ve bu korku patolojik bir durum haline dönüşerek bireyin Tanrı ile ilişkisinin bozulduğu, kötü bir insan olduğu, dini gerekliliklere uymadığı

² Bu konuda bk. Reha Bayar – Mesut Yavuz, "Obsesif Kompulsif Bozukluk", *Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri Sempozyum Dizisi (İstanbul, 06-07 Mart 2008)*, ed. Müfit Uğur (İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, 2008), 185.

³ Bu tartışma hakkında bk. Anadolu Ajansı, "Türkiye'de Dini Hayat Araştırması", erişim: 14 Eylül 2019, <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/turkiyede-dini-hayat-arastirmasi/141424>; T24, "Optimar'dan Din-İnanç Anketi", erişim: 14 Eylül 2019, <https://t24.com.tr/haber/optimar-dan-din-inanc-anketi-yuzde-89-allah-invarligina-ve-birligine-inaniyor,821459>.

⁴ Cenk Tek – Berna Uluğ, "Religiosity and Religious Obsessions in Obsessive Compulsive Disorder", *Psychiatry Research* 104/2 (2001): 99.

⁵ Bk. Amerikan Psikiyatri Birliği, *Ruhsal Bozuklukların Tamsal ve Sayımsal El Kitabı (Dsm-5)*, trc. Ertuğrul Köroğlu (Ankara: Hekimler Yayınları Birliği, 2018).

⁶ Bu konuda bk. Ayşe Kani Sakallı, *Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanısı Alan Hastalarının Afektif Mizaç, Kronobiyoloji ve Dürtüsellik Açısından İncelenmesi* (Tıpta Uzmanlık Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014).

⁷ Tek – Uluğ, "Religiosity and Religious Obsessions in Obsessive Compulsive Disorder", 99-108.

⁸ Bk. Oğuz Tan, *Takıntılar*, 16. Baskı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 83.

gibi endişeleri saplantılı olarak düşünmesine neden olmaktadır.⁹ Esasen çalışmada; dine aşırı düşkünlükten kaynaklandığı bilinen Tanrı korkusu veya günah işleme korkusu durumlarının patolojik bir obsesyonun belirtisi de olmayabileceği yani sağlıklı bir Tanrı korkusu veya günah işleme korkusunun da olabileceği belirtilmiştir. Patolojik bir hal olarak obsesyona dönüşen korkuların ise dine aşırı ilgiden değil saplantılı kişilikten kaynaklandığı belirtilmiştir.¹⁰

Dini içerikli obsesyon üzerine gerçekleştirilen çalışmaların çoğunda; dini içerikli obsesyon ile din ve dindarlık arasındaki ilişki anlaşılmaya çalışılmıştır. Özellikle Freud'un, obsesif düşüncelere sahip olan hastalar ile dindar bireyler arasında benzerlikler kurması sonucu dinin kendisinin de bir obsesyon olduğu fikri uzun süre tartışmaya açılmıştır.¹¹ Freud'un savunduğu dinin bir obsesyon olduğu tezine karşılık Jung ise dini, Tanrı tarafından açıklanmış bir kurtuluş yolu olarak açıklar.¹² Freudyen din tanımlamasına eleştirel yaklaşımlardan biri de Fromm tarafından dile getirilmiş ve dinin yararlı da olabileceğini belirtmiştir.¹³ İnsanın anlam arayışından doğan dini inanca değinenlerden biri de hiç kuşkusuz Allport'tur. Allport, dinin bireyin olgunlaşma sürecine olumlu katkıları olduğunu, dinin veya dini yaşayış biçimi olan dindarlığın zararının aksine; umutsuzluk ve kaygı gibi faktörlerin sebep olduğu psikolojik rahatsızlıklara karşı da bireyi koruduğunu söylemektedir.¹⁴ Araştırmalarda da dini inancın türünün veya dinsel deneyimlerin bireyleri farklı derecelerde etkilediği sonucuna ulaşılmıştır.¹⁵ Bununla birlikte Allport dinin; dine yönelik farklı duygu ve düşünce biçimlerine sahip olan bireyler üzerinde aynı düzeyde koruyucu etkisinin olamayacağını da belirtmektedir. Bu farklı biçimler; bireylerin bir dini, herhangi bir derecede benimseme veya benimsememe şeklindeki subjektif değerlendirmesine ve dini hayatlarını motive edici kaynaklarına göre farklılaşmaktadır. Bu farklılığı ise Allport, geliştirdiği 'dini yönelim' kavramıyla açıklamaktadır. Bireyin dinle ilgili değerlendirmelerini ifade eden her çeşit tepkisi ve bunların derecesini ifade eden dini yönelim, kısaca; insanın din ile ilgili psikolojik yöneliminin bütünüdür.¹⁶

Bireylerin dine yönelik motivasyonlarının farklılığını, 'dini yönelim' kavramıyla açıkladıktan sonra Allport, farklı dini yönelim biçimlerini ifade etmek üzere de içsel

⁹ Jonathan Abramowitz, "Treatment of Scrupulous Obsessions and Compulsions Using Exposure and Response Prevention: A Case Report", *Cognitive and Behavioral Practice* 8/1 (2001): 79-85.

¹⁰ Bk. Dennis DiClaudio, *Paranoyak Ruh Sağlığından Şüphe Duyanların El Kitabı*, trc. Avi Pardo (İstanbul: NTV Yayınları, 2013), 22-25.

¹¹ Sigmund Freud, "Obsessive Actions and Religious Practices", *Jensen's 'Gradiva' and Other Works* (1907): 115-128.

¹² Bu konuda bk. Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, trc. Raziye Karabey (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2017).

¹³ Bu konuda bk. Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, trc. Elif Erten (İstanbul: Say Yayınları, 2019).

¹⁴ Gordon Allport, "Behavioral Science, Religion and Mental Health", *Journal of Religion and Health* 2/3 (1963): 187-197.

¹⁵ Bk. Christine Purdon - David Clark, *Takıntılarla Başa Çıkma: Obsesif Kompulsif Bozukluğunuzu Kontrol Altına Almanın Yolları*, çev. Aylin Gündoğdu (İstanbul: Psikonet Yayınları, 2018), 118.

¹⁶ Gordon Allport - Michael Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology* 5 (1967): 432-443.

ile dışsal yönelim kavramlarını kullanmıştır.¹⁷ Her iki kavram da dine yönelimde ve dini yaşantıda hangi motivasyonun daha baskın olduğunu ifade etmektedir. Bu iki farklı yönelimin dini niyetin saf hali ile din dışı başka amaçlar elde etmeye yönelik hali arasındaki farklılığı karşıladığını belirten Allport, dini hassasiyetin bireyden bireye farklılaştığını; bazıları için yüzeysel hatta önemsiz, bazıları için ise daha derin olabileceğini söylemektedir. Allport, dine yüzeysel bağlanan dışsal ile dine derinden bağlanan içsel yönelimin iki zıt kutupta bulunduğunu ve bireylerin çoğunluğunun da bu iki kutbun orta düzeyinde yer aldığını belirtmektedir.¹⁸

Dine içsel ve samimi duygularıyla yönelen içsel dini yönelim formuna göre, bireyin davranışlarında Tanrı'nın memnuniyetini kazanmak dışında sosyal ya da kişisel herhangi bir fayda beklentisi olmadığı gibi bu eğilimdeki bireyler dine hizmet edilmesi gerekliliği konusunda da oldukça isteklidirler.¹⁹ Bu formda birey için yaşamı anlamlandıran en önemli etken ve temel motivasyon kaynağı din²⁰ olduğundan yaşamın diğer alanları da din ile uyum içinde olmalıdır.²¹ Kısaca içsel dini yönelim; bireyin Tanrı'ya içtenlikte ve karşılık beklemeden yönelmesi halidir. Allport; bu tür bir dini duygunun tüm yaşamı anlam ve motivasyonla dolduracağını belirtmektedir.²²

İçsel dini yönelimin zıt kutbunda yer alan dışsal dini yönelim formunda ise bireyler dini, toplumda iyi bir konum elde etmek, güvenlik sağlamak, sosyal ilişkiler kurmak, sevmek, kendini haklı çıkarmak gibi sosyal, araçsal ve faydacı olan dışsal değerler için kullanırlar.²³ Yani dışsal dini yönelimde bireyin inanç dünyası öncelikli ihtiyaçlarına göre belirlenmekte ve bu sebeple de birey için Tanrı'ya yönelme öncelikle bireyin kendi benmerkezciliğini koruyan bir kalkan işlevi görmektedir.

Dini yönelim biçimlerini açıkladıktan sonra Allport, bu biçimlerin psikolojik rahatsızlıklara karşı iyileştirici veya koruyucu etkisinin olup olmadığını da araştırmış ve “dini duyguların bazı biçimleri psikolojik rahatsızlıklarda daha terapötik veya koruyucu olabilir mi?” sorusuna cevap aramıştır. Bu noktada içsel ve dışsal dini yönelim kavramlarını karşılaştıran Allport, içsel dini yönelimin dışsal dini yöneline göre bireyleri psikolojik problemlere karşı daha koruyucu veya bireylerin psikolojik problemlerini tedavi edici etkisinin olduğunu ileri sürmüştür.²⁴ Allport'un ileri sürdüğü bu durum hem yurt dışında hem Türkiye'de yapılan bazı

¹⁷ Allport – Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice”, 432-433.

¹⁸ Allport, “Behavioral Science, Religion and Mental Health”, 187-197.

¹⁹ Allport – Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice”, 433.

²⁰ Michael Donahue, “Intrinsic an Extrinsic Religiousness: Review and Meta Analysis”, *Journal of Personality and Social Psychology* 48/2 (1985): 400-419.

²¹ Niko Tiliopoulos et al., “The Means and Ends of Religiosity: A Fresh Look at Gordon Allport's Religious Orientation Dimensions”, *Personality and Individual Differences* 42/8 (2007): 1609-1620.

²² Gordon Allport, “Religion and Prejudice”, *The Crane Review* 2 (1959): 1-10.

²³ Emily Earnshaw, “Religious Orientation and Meaning in Life: An Exploratory Study”, *National Undergraduate Research Clearinghouse* 3 (2000).

²⁴ Allport – Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice”, 433.

araştırmalara da konu olmuş ve dini yönelim biçimlerinin psikolojik rahatsızlıklarla ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ulaşılan sonuçlar çoğunlukla içsel dini yönelim boyutu ile düşük seviyede psikolojik rahatsızlık arasında tutarlı bir ilişki tespit ederken dışsal dini yönelim boyutuyla psikolojik rahatsızlıklar arasında ise pozitif yönde bir ilişki olduğunu belirlemiştir.²⁵ Allport ve mevcut araştırmacıların cevap aradığı bu durum; dini inanç ve onunla ilişkili önemli kavramlardan biri olan dini yönelim biçimleri ile psikolojik rahatsızlıklardan biri olan dini içerikli obsesyon arasında da bir ilişkinin varlığından söz edilebileceğini göstermektedir. Bu doğrultuda araştırmada; “dini yönelim farklılıklarının etkisiyle hangi yönelimdeki dindar bireylerde, obsesyonun bir alt türü olan dini içerikli obsesyon düzeyinin yüksek görülürken hangisinde düşük derecede görüleceği” problemi üzerine odaklanılmıştır. Bu iki durum arasındaki ilişkinin tespit edilebilmesi; rahatsızlığın tanısı sonrasındaki tedavi sürecinde de önem taşımaktadır.

Dini yönelim biçimleri ile dini içerikli obsesyon konulu alan araştırması olarak tasarlanan bu araştırmada, “bireylerin dini yönelim biçimleri ile dini içerikli obsesyon düzeyleri arasında ilişki’ cinsiyet, mezun olunan lise türü ve ekonomik durum gibi sosyodemografik değişkenler ile birlikte incelenmiştir. Başka bir ifadeyle, araştırmamızın temel problemini, “İlahiyat Fakültesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin dini yönelim biçimleri ile dini içerikli obsesyon düzeyleri arasında bir ilişki var mıdır?” sorusu teşkil etmektedir. Dini yönelim biçimleri ile psikolojik rahatsızlıklar arasındaki ilişkiler üzerinde yapılan çalışmaların büyük bir bölümü yurtdışı kaynaklı olmakta, günümüzde Türkiye’de ise bu alanda araştırmalar azınlıkta kalmaktadır. Bu makalenin konusunu oluşturan ve dini yönelim biçimleri ile dini içerikli obsesyon ilişkisi üzerine ise halihazırda bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu sebeple mevcut çalışmalar da göz önüne alınarak; “dışsal dini yönelim ile dini içerikli obsesyon arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır” araştırmanın asıl hipotezi olarak belirlenmiştir.

1. YÖNTEM

Araştırmada, ‘İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini yönelim biçimleri ile dini içerikli obsesyon düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemek’ amacıyla veri toplama aracı olarak anket tekniği kullanılmıştır. Bu sebeple, bu bölümde araştırmanın modeli, evren ve örneklemin niteliği, veri toplama araçları, verilerin toplanması ve analizi ile ilgili bilgiler verilecektir.

²⁵ Mark Baker - Richard Gorsuch, “Trait Anxiety and Intrinsic-Extrinsic Religiosity”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 21/2 (1982): 119-122; Allen Bergin v.dğr., “Religiousness and Mental Health Reconsidered: A Study of an Intrinsically Religious Sample”, *Journal of Counseling Psychology* 34/2 (1987): 197-204; Vicky Genia, “I, E, Quest, and Fundamentalism as Predictors of Psychological and Spiritual Well-Being”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 35/1 (1996): 56-64; Charles Hackney - Glenn Sanders, “Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies”, *Journal for Scientific Study of Religion* 42 (2003): 43-55.

1.1. Araştırmanın Modeli

Nicel araştırma desenlerinden korelasyonel araştırma modeli kullanılan araştırmada, modele uygun bir şekilde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin hem dini yönelim biçimleri ile dini içerikli obsesyon düzeyleri arasındaki ilişki belirlenmiş hem de dini yönelim biçimleri ve dini içerikli obsesyon düzeylerinin sosyodemografik değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığı tespit edilmiştir.

1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın hedef evrenini, Türkiye'deki İstanbul şehrinin İlahiyat Fakültelelerinde öğrenim görmekte olan öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın ulaşılabilen evreni şeklinde nitelendirilen örneklemi ise, 2019 yılı Mart ayında İstanbul ili içerisindeki İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim görmekte olan öğrencileri kapsamaktadır. Belirtilen örneklem, 'Kişisel Bilgi Formu', 'Penn Dinsel Obsesyonlar Ölçeği' ve 'Dini Yönelim Ölçeği'ni içeren anket formunun yaklaşık 250 öğrenciye benzeşik örnekleme yöntemi ile uygulanması sonucu anket formlarından geriye gelen 198 formun içinden eksiksiz olarak doldurulan toplam 195 kişiyi kapsamaktadır. Verilere göre katılımcıların 103'ü (%52,8) kadın ve 92'si (%47,2) erkek iken 144'ü (%73,8) İmam Hatip Lisesi'nden (İHL) ve 51'i (%26,2) ise diğer liselerden mezun olmuşlardır. Buna ek olarak katılımcıların 155'i (%79,5) orta, 21'i (%10,8) ortanın altı ve 19'u (%9,7) ise ortanın üstü ekonomik duruma sahiptirler.

1.3. Veri Toplama Araçları

Dini yönelim biçimleri ile dini içerikli obsesyon ilişkisini konu edinen çalışma için katılımcılara sunulan anket formunda; sosyodemografik özelliklerin belirlendiği 'Kişisel Bilgi Formu', dini yönelim biçimlerini belirleyen Allport ve Ross'un 'Dini Yönelim Ölçeği' ile dini içerikli obsesyon düzeyini belirleyen ve Abramowitz ile arkadaşlarınınca geliştirilen 'Penn Dinsel Obsesyonlar Ölçeği' yer almıştır.

1.3.1. Kişisel Bilgi Formu

Katılımcıların cinsiyeti, mezun olunan lise türü ve ekonomik durumu gibi sosyodemografik özellikleri ile ilgili bilgilere, araştırmacı tarafından geliştirilen kişisel bilgi formundan yararlanılarak ulaşılmıştır. Hazırlanan formda mezun olunan lise türü kategorisinde, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çoğunluğunun İmam Hatip Lisesi mezunu olabileceği varsayımıyla 'İmam Hatip Lisesi' seçeneği oluşturulmuş ve Fen, Anadolu, Sağlık, Spor Liseleri gibi diğer liseler ise sayılarının az olması varsayımıyla bir araya getirilip 'Diğer' seçeneği altında toplanmıştır. Ekonomik durum ile ilgili soruda ise, kategoriler arasındaki oran; 'Ortanın Üstü' (OÜ), 'Orta' ve 'Ortanın Altı' (OA) seçenekleriyle belirlenmiştir.

1.3.2. Penn Dinsel Obsesyonlar Envanteri (*Penn Inventory of Scrupulosity*)

Araştırmada, Abramowitz ve arkadaşlarının²⁶ geliştirilen ve Türkçe 'ye Altın tarafından uyarlanan 'Penn Dinsel Obsesyonlar Envanteri' kullanılmış ve katılımcıların dini içerikli obsesyon düzeyleri puanlama yöntemiyle ölçülmüştür. 'Penn Dinsel Obsesyonlar Ölçeği', 'Tanrı Korkusu' ve 'Günah İşleme Korkusu' alt ölçeklerini içeren ve hiçbir zaman (1), neredeyse hiçbir zaman (2), bazen (3), sıklıkla (4) ve her zaman (5) seçeneklerinden oluşan beşli Likert tipi, 19 maddelik bir öz bildirim ölçeğidir. 'Tanrı Korkusu' alt ölçeği Tanrı'dan korkma ve Tanrı tarafından cezalandırılma korkusunu değerlendirirken, 'Günah İşleme Korkusu' alt ölçeği ise dini ya da ahlaki bir günah veya suç işleme korkusunu değerlendirmektedir. Altın, ölçeğin geçerliğinin kabul edilebilir düzeyde olduğunu belirtmiştir.²⁷

1.3.3. Dini Yönelim Ölçeği (*The Religious Orientation Scale*)

Allport ve Ross tarafından geliştirilen 'Dini Yönelim Ölçeği' beşli Likert tipi bir ölçektir.²⁸ 11 maddesi içsel dini yönelimi, 9 maddesi dışsal dini yönelimi ifade eden toplam 20 maddeden oluşan orijinal ölçek, Türkçe'ye Cirhinlioğlu tarafından uyarlanırken, 5. madde yerine "Şartlar engellenmediği sürece ibadetimin gereklerini yerine getiririm" maddesi; 7. maddenin karşılığı olarak "Şartlar engellenmediği sürece her gün beş vakit namaz kılarım" maddesi; 8. madde yerine "Senede bir kere malımın zekâtını veririm." maddesi; 9. maddenin yerine "Şartlar engellenmediği sürece insanın ömründe bir kez hacca gitmesi gerektiğini düşünürüm." maddesi ve 19. madde yerine "Şartlar engellenmediği sürece Ramazan ayında oruç tutarım." maddesi ölçeğe ilave edilmiştir. Böylece ölçeğin madde sayısı 23'e çıkarılmıştır. Ölçekte yer alan 23 maddenin ölçümü (1) hiç katılmıyorum, (2) pek katılmıyorum, (3) kararsızım, (4) biraz katılıyorum, (5) tamamen katılıyorum seçenekleriyle değerlendirilmektedir.

Ölçeğin yapı geçerliliği faktör analizi ile incelenmiş ve 3 alt faktör belirlenmiştir. İçsel dini yönelimi; 6, 14, 1, 3, 18, 7, 22, 13, 8, 16, 10 maddeleri, dışsal-kişisel dini yönelimi; 23, 12, 2, 5, 9, 11, 19 maddeleri ve dışsal-sosyal dini yönelimi; 15, 21, 4, 20, 17 maddeleri ölçmektedir. Çalışmada dışsal dini yönelim tek faktör olarak ele alınmış ve dışsal-kişisel ve dışsal-sosyal alt ölçeklerinin toplam puanı ile değerlendirilmiştir. İçsel, dışsal-kişisel ve dışsal-sosyal dini yönelim ölçeklerinin tüm ölçek ile uyum geçerliliği korelasyon analizi sonucu .92, .81 ve .70'dir. Ölçeğin güvenilirliğini belirleyen iç tutarlılık katsayısı ise .90 olarak hesaplanmıştır. İçsel dini yönelimi ölçen maddeler birinci faktör altında, dışsal-sosyal ve dışsal-kişisel dini yönelimi ölçen maddeler ise ikinci faktör altında yer almıştır.

²⁶ Jonathan Abramowitz v.dğr., "Religious Obsessions and Compulsions in A Non-Clinical Sample: The Penn Inventory of Scrupulosity", *Behavior Research and Therapy* 40/7 (July 2002): 825-838.

²⁷ Müjgân Altın, *A Cross-Cultural Investigation of Obsessive Compulsive Disorder Symptomatology: The Role of Religiosity and Religious Affiliation* (PhD Dissertation, Middle East Technical University, 2009).

²⁸ Bk. Gordon Allport, *Birey ve Dini*, trc. Bilal Sambur (Ankara: Elis Yayınları, 2004).

a. İçsel dini yönelim; madde 6, 14, 1, 3, 18, 7, 22, 13, 16 ve 10;

b. Dışsal dini yönelim; madde 23, 12, 2, 5, 9, 11, 19, 15, 21, 4, 20 ve 17 ile ölçülmektedir.

Bu maddelerden ikinci faktörle uyuşmayan 5. maddenin ölçekten çıkarılması uygun bulunmuştur. Tüm bu bulgular sonucu dini yönelim ölçeğinin güvenilir olduğu söylenebilir.²⁹

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma için hazırlanan anket formu, 2018 yılı Aralık ayı ve 2019 Mart ayı içerisinde İstanbul şehrindeki İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin farklı bölümlerinde öğrenim görmekte olan öğrencilerine uygulanmıştır. Anketlerin doldurulması, 3-5 dakika sürerken, katılımda öğrencilerin gönüllü olmaları ön planda tutulmuştur.

Araştırmacıya ulaşan 198 anketten, yapılan veri temizleme işlemi sonrasında 3'ü eksik ve dikkatsiz doldurma gibi nedenlerle değerlendirme dışı bırakılarak 195 anket formu değerlendirmeye alınmıştır. Öğrencilerin dini yönelim biçimleri ile dinsel obsesyon envanterinden aldıkları puanlar toplanmış ve uygulanan her bir anketten elde edilen veriler bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Bilgisayar ortamına aktarılan verilerin analizi, SPSS 18 istatistik programı kullanılarak yapılmıştır.

Gruplardaki madde dağılımların ölçümü için frekans analizi yapılmıştır. Katılımcıların dini içerikli obsesyon, içsel dini yönelim ve dışsal dini yönelim puan ortalamaları (Ort.) ve standart sapmaları (S) hesaplanmış ve farklı iki grup arasındaki ilişkinin anlamlı olup olmadığının ölçümünde bağımsız örneklem t-testi (*Independent sample t-test*) kullanılmıştır. İki den fazla grupların karşılaştırılmasından elde edilen bilgilerin analizi ve hipotezlerin test edilmesinde ise tek yönlü varyans analizi (*One way ANOVA*) kullanılmıştır. Analiz sonucunda puan ortalamaları arasındaki farkın önemli bulunduğu durumlarda, hangi gruplar arasında farkın önemli olduğuna Post Hoc (*Bonferroni* ve *Tukey*) testi ile bakılmıştır. İki değişken arasındaki ilişkinin derecesini belirlemek için ise Pearson korelasyon katsayılarından (*r*) yararlanılırken, hipotezlerin test edilmesinde önemlilik düzeyi ise “.05” olarak alınmıştır.

2. BULGULAR

Bu bölümde araştırma sorularını test etmek amacıyla yapılan istatistiksel analizlerin sonuçları yer almaktadır. Katılımcılardan elde edilen verilerin istatistiksel analizi sonucunda elde edilen bulgular üç ana başlık altında sunulmaktadır. İlk bölümde dini yönelim biçimleri ile sosyodemografik değişkenler arasındaki ilişkileri, ikinci bölümde dini içerikli obsesyon ile sosyodemografik değişkenler arasındaki ilişki-

²⁹ Bu konuda bk. Fatma Gül Cirhinlioğlu, *Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dini Yönelimler, Benlik Kuralları ve Psikolojik İyilik Hal Arasındaki İlişkiler* (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2006), 42-45.

leri incelemek amacıyla yapılan bağımsız örneklem t-testi ve tek yönlü varyans analizi sonuçları sunulmuştur. Üçüncü bölümde ise dini yönelim biçimleri ile dini içerikli obsesyon arasındaki ilişkileri belirlemek amacıyla yapılan Pearson korelasyon analizi sonuçlarına yer verilmiştir.

2.1. Dini Yönelim Biçimleri ile Sosyodemografik Değişkenler Arasındaki İlişkilere Dair Bulgular

Bu bölümde, içsel ve dışsal dini yönelim ile araştırmadaki katılımcıların sosyodemografik özellikleri arasındaki ilişkileri belirlemek adına yürütülen analizlere yer verilmiştir.

Tablo 1. Sosyodemografik Değişkenlere Göre İçsel Dini Yönelim (İDY) Toplam Puanlarına İlişkin Analiz Sonuçları

	I	J	Ort.	S	F	df	t	SS	p
İDY Cinsiyet		Kadın	3,5545	,39130	,417	193	4,841		,000
		Erkek	3,2732	,41995					≤,05
MOL		İHL	3,3994	,41206	,336	193	1,230		,220
		Diğer	3,4851	,46806					>,05
Ekonomik Durum		OA	3,2524	,41808	2,024	2		,733	,323
		Orta	3,4359	,43995					>,05
		OÜ	3,4943	,28622					

Tablo 1, cinsiyet ve mezun olunan lise değişkenlerine göre İDY toplam puanlarına ilişkin yapılan bağımsız örneklem t-testi analizi sonuçları ile ekonomik durum değişkenine göre İDY toplam puanına ilişkin yapılan tek yönlü varyans analizi sonuçlarını göstermektedir. Buna göre, İDY toplam puan ortalamalarının kadın ve erkek katılımcıları arasında istatistiksel olarak çok yüksek düzeyde anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Kadınların İDY puan ortalamaları (Ort.: 3,5545) erkeklerin puan ortalamalarından (Ort.: 3,2732) istatistiksel olarak anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Ayrıca katılımcıların İDY toplam puan ortalamalarının hem mezun olunan lise türü hem de ekonomik durum değişkenine göre anlamlı derecede farklılaşmadığı da saptanmıştır.

Tablo 2. Sosyodemografik Değişkenlere Göre Dışsal Dini Yönelim (DDY) Toplam Puanlarına İlişkin Analiz Sonuçları

	I	J	Ort.	S	F	df	t	SS	p
DDY Cinsiyet		Kadın	,5242	,49615	3,551	193	2,045		,042
		Erkek	,3609	,61711					≤,05

MOL	İHL	,4367	,53676	,482	193	,439	,661
	Diğer	,4769	,62927				>,05
Ekonomik Durum	OA	,4444	,46408	,005	2	,003	,545
	Orta	,4490	,58281				>,05
	OÜ	,4354	,49662				

Araştırmada, katılımcıların DDY toplam puan ortalamalarıyla cinsiyet değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olup olmadığını belirlemek amacıyla t-testi analizi yapılmıştır. Uygulanan t-testi analizi sonuçlarına göre DDY puanlarının kadın ve erkek katılımcılarda anlamlı derecede farklılaştığı saptanmıştır. Buna göre kadınların DDY puan ortalamaları (Ort.: 3,5242) erkeklerin puan ortalamalarından (Ort.: 3,3609) istatistiksel olarak anlamlı düzeyde daha yüksektir. Sonuçlar katılımcıların DDY puan ortalamalarının mezun olunan lise türü değişkenine göre anlamlı derecede farklılaşmadığını tespit etmiştir. Buna ek olarak katılımcıların DDY puanlarıyla ekonomik durumları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olup olmadığını belirlemek amacıyla uygulanan tek yönlü varyans analizi sonuçları da, ekonomik durumun DDY puanları üzerinde anlamlı bir farklılaşma sağlamadığını belirlemiştir. İlgili analizlerin sonuçları, Tablo 2’de sunulmaktadır.

2.2. Dini İçerikli Obsesyon (DİO) ile Sosyodemografik Değişkenler Arasındaki İlişkilere Dair Bulgular

Bu bölümde, dini içerikli obsesyon ile araştırmadaki katılımcıların sosyodemografik özellikleri arasındaki ilişkileri belirlemek adına yürütülen analizlere yer verilmiştir.

Tablo 3. Sosyodemografik Değişkenlere Göre Dini İçerikli Obsesyon (DİO) Toplam Puanlarına İlişkin Analiz Sonuçları

	I	J	Ort.	S	F	df	t	SS	p
DİO	Cinsiyet	Kadın	2,9861	,59298	,088	193	1,111		,268
		Erkek	3,0843	,64083					>,05
MOL	İHL		3,0505	,62080	,191	193	,687		,493
		Diğer	2,9814	,60687					>,05
Ekonomik Durum	OA		3,2530	,49901	2,284	2		1,713	,645
		Orta	2,9858	,62434					>,05
		OÜ	3,1690	,62289					

Tablo 3, cinsiyet ve mezun olunan lise değişkenlerine göre DİO toplam puanlarına ilişkin uygulanan bağımsız örneklem t-testi analizi sonuçları ile ekonomik du-

rum değişkenine göre DİO toplam puanına ilişkin uygulanan tek yönlü varyans analizi sonuçlarını göstermektedir. Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerin DİO puanlarıyla cinsiyet değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. Ayrıca analiz sonuçları, katılımcılarının mezun oldukları lise türünün DİO üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığını da göstermiştir. Ancak ortalamalar dikkate alındığında İHL mezunu öğrencilerinin DİO puanlarının, 'Diğer' seçeneğini işaretleyen öğrencilere göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Son olarak, tek yönlü varyans analizi sonuçları, kişilerin DİO puanlarının ekonomik durum değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmadığını tespit etmiştir.

2.3. Dini Yönelim Biçimleri ile Dini İçerikli Obsesyon Düzeyi Arasındaki İlişkilere Dair Bulgular

Bu bölümde, dini yönelim biçimleri ile araştırmadaki katılımcıların dini içerikli obsesyon düzeyleri arasındaki ilişkileri belirlemek adına yürütülen analizlere yer verilmiştir.

Tablo 4. Dini Yönelim Biçimlerine Göre Dini İçerikli Obsesyon Toplam Puanlarına İlişkin Korelasyon Analizi Sonuçları

	Ort.	N	p	r
İDY	3,4218	195	,072	,129
DİO	3,0324	195	(>,05)	
DDY	3,4472	195	,000	,371**
DİO	3,0324	195	(≤,05)	

Tablo 4; yapılan Pearson korelasyon analizi sonuçlarını göstermektedir. Buna göre, içsel dini yönelim ile dini içerikli obsesyon arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmezken, dışsal dini yönelim ve dini içerikli obsesyon puan ortalamaları arasında pozitif yönde ,371'lik anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir. Yani dışsal dini yönelim puanları arttıkça dini içerikli obsesyon puanları da artmaktadır.

SONUÇ

Dini yönelim biçimleri ile dini içerikli obsesyon ilişkisini konu edinen bu araştırmada, öncelikle cinsiyet, mezun olunan lise türü, ekonomik durum gibi sosyodemografik değişkenlerle hem dini yönelim biçimleri hem de dini içerikli obsesyon arasındaki ilişkiler ele alınmış ve dini yönelim biçimleri ile dini içerikli obsesyon arasındaki ilişki incelenmiştir.

Araştırmada; dini yönelimin içsel ve dışsal boyutlarında cinsiyete bağlı olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Kadınların içsel dini yönelim eğiliminin erkeklere göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Mevcut çalışmalarda ise bulgular farklılık göstermekte; bazı araştırma sonuçları kadınların bazıları erkeklerin içsel

dini yönelim puanlarını yüksek olarak tespit etmektedir. Bazı çalışmalarda ise içsel dini yönelimin cinsiyete göre anlamlı bir farklılaşma göstermediği sonucuna ulaşılmıştır. Donahue tarafından yapılan bir meta-analizde, 67 çalışmadan yedi tanesinde cinsiyete göre içsel ve dışsal dini yönelimde farklılıklar değerlendirilmiştir. Bu çalışmaların dördünde kadınların daha yüksek içsel dini yönelime sahip oldukları görülmüştür.³⁰ Erdoğan tarafından gerçekleştirilen bir diğer araştırmada; kadın öğrencilerin içsel dini yönelim puanlarının erkek öğrencilere göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu ortaya konulmuştur.³¹ Strickland ve Shaffer da yaptıkları çalışmada kadınların erkeklere oranla daha fazla içsel dini yönelim eğilimine sahip olduklarını tespit etmişlerdir.³² Hucar ve Rıdvan tarafından Arap toplumlarında yapılan bir başka araştırma sonucunda da, Gazze İslam Üniversitesi'nde okuyan kadın öğrencilerin içsel dini yöneliminin erkeklere göre daha yüksek olduğu saptanmıştır.³³ Yine Güven tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada da, kadınların içsel dini motivasyon ortalamalarının, erkek katılımcılardan daha yüksek olduğu görülmüştür.³⁴ Koç tarafından gerçekleştirilen bir alan araştırmasında ise erkeklerin içsel dini yönelime sahip olma eğilimlerinin kadınlardan daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.³⁵ Huyut tarafından yapılan bir başka çalışmada ise dini yönelimin içsel ve dışsal boyutlarında kadınların ve erkeklerin birbirlerine çok yakın ortalama puanlara sahip oldukları ve dini yönelimin alt boyutlarında cinsiyete bağlı olarak anlamlı bir farklılık bulunmadığı tespit edilmiştir.³⁶ Demir tarafından gerçekleştirilen bir başka araştırmada da benzer sonuçlara ulaşılmış ve içsel ile dışsal dini yönelimde cinsiyete göre anlamlı bir farklılık oluşmadığı tespit edilmiştir.³⁷ Tüm bu sonuçlar birlikte değerlendirildiğinde, araştırmaların çoğunda kadınların içsel dini yönelim puanlarının erkeklerden daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu sonucun oluşmasında, kadınların psikolojik ve bedensel açıdan bağlanmaya daha yatkın ve daha duygusal bir yapıya sahip olmalarının ve içsel dini yönelimin temeli olan yüce bir varlığa sığınma ihtiyacını daha içtenlikle hissetmelerinin etkili olduğu düşünülebilir. Bunun yanında çalışmanın bulguları; kadınların dışsal dini yönelim eğiliminin de erkeklere göre daha yüksek olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Literatürde de, dışsal dini yönelimin cinsiyet değişkeninde bir farklılık oluşturduğunu tespit eden

³⁰ Donahue, "Intrinsic an Extrinsic Religiousness: Review and Meta Analysis".

³¹ Bk. Emine Erdoğan, "Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Öznel Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi: Üniversite Örneklemini", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/29 (2015).

³² Bonnie Strickland - Scott Shaffer, "I-E, I-E, & F", *Journal for the Scientific Study of Religion* 10/4 (1971): 366-369.

³³ Bk. Ali Ayten, *Din Psikolojisi: Dine ve Maneviyata Psikolojik Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).

³⁴ Bu konuda bk. Metin Güven, *Narsisizm Alçakgönüllülük ve Dindarlık İlişkisi* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2019), 188.

³⁵ Bk. Mustafa Koç, *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık ile Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 126.

³⁶ Bk. Betül Çetintulum Huyut, *Dini Yönelim, İntihar ve İntihara Yönelik Tutumlar* (Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, 2013), 45.

³⁷ Bu konuda bk. Muhammed Demir, *Dindarlık - Yardımseverlik İlişkisi: Malatya Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2017), 55.

çalışmalar mevcuttur. Pierce ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen bir çalışma sonucunda; dışsal dini yönelim boyutlarında kadınların erkeklerden daha yüksek puan aldıkları tespit edilmiştir.³⁸ Dini yönelim biçimlerinin cinsiyet değişkeninde farklılaştığı sonucunu veren çalışmalar birlikte değerlendirildiğinde hem içsel hem dışsal dini yönelim puanlarının kadınlarda daha yüksek olduğu söylenebilmektedir. Maltby ve Day tarafından yapılan bir çalışmada kadınların hem içsel hem dışsal dini yönelim boyutlarında erkeklerden anlamlı derecede daha yüksek puan aldıkları tespit edilmiştir.³⁹ Cirhinlioğlu yaptığı bir çalışmada içsel ve dışsal dini yönelim arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulmuştur. Bu durum içsel dini yönelim ve dışsal dini yönelim boyutları arasında bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Yani, bu sonuçlara göre aynı bireyler hem içsel hem de dışsal dini yönelime sahip olabilmektedirler.⁴⁰ Bu da, içsel yönelimli dindar bir bireyin bazı amaçlara ulaşmak için dini bir araç olarak da görebileceğini göstermektedir. Allport ve Ross da sonraki çalışmalarında bazı katılımcıların hem içsel hem de dışsal boyuttaki ifadelerin ikisine birden katıldıklarını tespit etmişler ve dini yönelime ‘ayrım gözetmeyen din taraftarı’ grubu olarak bir alt boyut daha eklemiştir.⁴¹ Çalışmamızda ulaştığımız sonuçlarda araştırmamızın katılımcılarının da bu boyutta olduklarını düşündürmektedir. Sonuç olarak; ‘Kadınların, erkeklere oranla içsel dini yönelim puanları daha yüksektir.’ hipotezimiz bu bulgular doğrultusunda kabul edilirken, ‘Erkeklerin kadınlara oranla dışsal dini yönelim puanları daha yüksektir’ hipotezimiz ise reddedilmiştir.

Mezun olunan lise türü ve dini yönelim biçimleri arasında yapılan analiz sonucunda; İmam Hatip Lisesi’nden mezun olanların, Fen, Anadolu ve Meslek Lisele-ri’nin oluşturduğu ‘diğer’ seçeneğine oranla aralarında fark tespit edilmemiştir. Bunun sebebi diğer kategorisinde yer alan Uluslararası İlahiyat Bölümü öğrencilerinin çoğunlukta olması ile bu öğrencilere birçok dini öğretim unsurunun İmam Hatip Lisesi öğrencileriyle benzer nitelikteki aileleri tarafından verilmesi ve bu unsurların içselleştirilmesinin devamı şeklinde açıklanabilir. ‘İmam Hatip Lisesi mezunlarının içsel dini yönelim puanları ‘Diğer’ lise mezunlarından daha yüksektir’ şeklindeki hipotezimiz reddedilmiştir.

Ekonomik durumun dini yönelim biçimlerine etkisine bakıldığında, içsel dini yönelim ile ekonomik durum grupları arasında anlamlı olmayan pozitif yönde bir fark tespit edilmiştir. Ancak Sözer tarafından gerçekleştirilen bir alan araştırmasında ekonomik durum ile hem içsel hem dışsal dini yönelim puanları arasında negatif

³⁸ John Pierce v.dğr., “Gender Differences in Death Anxiety and Religious Orientation Among US High School and College Students”, *Mental Health, Religion & Culture* 10/2 (2007).

³⁹ John Maltby – Liza Day, “Amending A Measure of Quest Religious Orientation: Applicability of the Scale’s Use Among Religious and Non-Religious Persons”, *Personality and Individual Differences* 25/3 (1998).

⁴⁰ Bk. Fatma Gül Cirhinlioğlu, “Dini Yönelimler ve Önyargı”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2010): 1379.

⁴¹ Vicky Genia – Dale Shaw, “Religion, Intrinsic-Extrinsic Orientation, and Depression”, *Review of Religious Research* 32/3 (1991): 274-281.

yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.⁴² Bu çalışmada ise, içsel dini yönelim puanları en düşük olanların ‘ortanın altı’ grubunda yer aldığı görülmekteyken, içsel dini yönelim puanları en yüksek grubun ise, 19 kişinin oluşturduğu ‘ortanın üstü’ kategorisi içinde yer aldığı görülmüştür. Buna göre yapılan analizlerde, istatistiksel olarak anlamlı bir sonuç bulunamasa da, ortalamalar değerlendirildiğinde alım gücü iyi olanların içsel dini yönelim düzeyi yüksek, dışsal dini yönelim puanları düşük ve alım gücü düşük olan grubun ise içsel dini yönelim düzeyi düşük, dışsal dini yönelim düzeyi yüksek çıkmıştır. İçsel dini yönelimde; Tanrı’nın kendisinin bir amaç olması ve sadece sevgi/destek kaynağı olarak görülmesi ile ekonomik durumdaki rahatlıkları sebebiyle din dışındaki diğer ihtiyaçların daha az önem arz ettiği ortanın üstü ekonomik duruma sahip bireylerde içsel dini yönelim puanlarının yüksek görülmesi birbirini tamamlamaktadır. Dışsal dini yönelimli bireylerin ise maddi ve manevi tehlikelerle karşılaştığı zaman kişisel güvenliği içeren faydacı amaçlar önem arz ettiğinden ekonomik durum olarak ortanın altı kategorisinde bulunmaları doğal karşılanmaktadır. Ancak sonuç olarak ulaşılan değer anlamlılık belirtmediğinden; ‘Ekonomik durum yükseldikçe içsel dini yönelim puanları artacaktır’ şeklindeki hipotezimiz reddedilmiştir.

Dini içerikli obsesyonlar ile cinsiyet arasındaki analizde, kadınların ve erkeklerin dini içerikli obsesyon düzeyleri arasında istatistiksel anlamda anlamlı olmayan fark tespit edilmiştir. Yani, gruplar arası ortalamalar dikkate alındığında erkeklerin dini içerikli obsesyon düzeyinin kadınlara oranla daha yüksek olduğu görülmektedir. Elbette bu sonuçta birçok faktör etkili olabilir. Araştırmamızda, erkeklerin kadınlara oranla daha fazla dini içerikli obsesyon düzeyine sahip olmaları, obsesyonun diğer sebeplerinden görülen şiddetli travmatik olaylar veya genetik aktarımdan da kaynaklanabilmektedir. Ayrıca mevcut araştırmalar obsesyonun erkeklerde daha önce başladığını⁴³ ancak kadınlarda daha sık görüldüğünü belirtmektedir.⁴⁴ Literatürde obsesyonun erkeklerde başlama yaşının 21-30 arasında seyir göstermesi de⁴⁵ araştırmamızın örneklemini oluşturan üniversite dönemindeki erkek öğrencilerin kadın öğrencilerden daha yüksek düzeyde dini içerikli obsesyona sahip olmasının açıklaması olarak düşünülebilir. Ancak sonuç olarak; cinsiyetler arası bu farklılık anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır.

⁴² Bu konuda bk. Ömer Taha Sözer, *Üniversite Öğrencilerinde Kimlik Duygusu, Dini Yönelim ve Psikolojik İyi Oluş* (Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, 2017), 30.

⁴³ Martine F. Flament v.dğr., “Obsessive Compulsive Disorder in Adolescence: An Epidemiological Study”, *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry* 27 (1988): 764 -771; Susan E. Swedo v.dğr., “Obsessive-compulsive Disorder in Children and Adolescents: Clinical Phenomenology of 70 Consecutive Cases”, *Arch Gen Psychiatry* 46/4 (1989): 335-341.

⁴⁴ Bk. Özge Kocakula – Ali Ender Altunoğlu, “Obsesif Kompulsif Kişilik Bozukluğunun Karar Süreçlerine Etkisi”, *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi* 1/2 (2018): 123; Anish Cherian v.dğr., “Gender Differences in Obsessive-Compulsive Disorder: Findings From a Large Indian Sample”, *Asian Journal of Psychiatry* 9,(2014): 17-21; Maria Alice Mathis v.dğr., “Gender Differences in Obsessive - Compulsive Disorder: A Literature Review”, *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 33/4 (2011): 390-399.

⁴⁵ Bk. Ayhan Eğrilmez v.dğr., “Obsesif Kompulsif Bozuklukta Fenomenolojik Özellikler”, *3P Dergisi* 3 (1995): 9-14.

Bulgular, mezun olunan lise türüne göre katılımcıların dini içerikli obsesyon düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık olmadığını göstermektedir. Mezun olunan lise türü demek, üniversite öncesi edinilen öğrenimin içeriği demektir. Diğer kategorisinde yer alan öğrencilerin çoğunluğunun İlahiyat Fakültesi'nin Uluslararası İlahiyat Bölümü öğrencileri olduğu bilinmektedir. Bu öğrencilerin ailelerinde İmam Hatip Lisesi mezunu öğrencilerin aile yapılarına benzerliği göz önüne alınarak yakın benzerlikte dini öğrenim geçmişine sahip oldukları söylenebilir. 'İmam Hatip Lisesi mezunlarının dini içerikli obsesyon düzeyi 'Diğer' lise mezunlarından daha yüksektir.' hipotezi de araştırma sonuçlarına göre reddedilmiştir.

Ekonomik durum ile dini içerikli obsesyon düzeyleri arasındaki ilişkide ortanın altı, orta ve ortanın üstü grupları arasında istatistiksel olarak anlamlı olmayan bir fark tespit edilmiştir. Gruplar arası ortalamalar dikkate alındığında; ekonomik durumu ortanın üstü olan öğrencilerin dini içerikli obsesyon puanları düşük çıkarken; ortanın altında yer alan öğrencilerin dini içerikli obsesyon puanları daha yüksek çıkmıştır. Buna göre ekonomik durumun, dini içerikli obsesyonu olumsuz etkilediği söylenebilir. Mevcut araştırmalarda bulgularımızı desteklemektedir. Demirel ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada gelir düzeyinin yetersiz olduğunu belirten öğrencilerin, gelir düzeyi yeterli olanlara göre anksiyete, psikotizm ve obsesif kompulsif bozukluk puan ortalamalarının daha yüksek olduğu ve aradaki farkın istatistiksel olarak da anlamlı olduğu bulunmuştur.⁴⁶ Psikolojik rahatsızlıklar ve ekonomik durum arasındaki ilişkiyi belirlemeye çalışan araştırmalarda; genel olarak düşük ekonomik durumun bireylerde psikolojik problemleri arttırdığı saptanmıştır.⁴⁷ Ekonomik durumları düşük düzeyde olan üniversite öğrencileri; iyi bir yaşam ve çalışma ortamı gibi pek çok olanaktan yoksun olmaktadır. Bu olanak yoksunluğu da, üniversite öğrencilerinin yaşamlarını hem daha planlı hem de daha stresli yaşamalarına; dini hayatlarının öğelerinde de obsesyon gibi psikolojik sıkıntıların oluşumuna daha çok sebebiyet verebilmektedir. Çalışmalarda da ekonomik durumları düşük düzeyde olan bireylerin, daha fazla olanaklara sahip olan orta ve ortanın üstü durumdaki bireylere kıyasla, yüksek düzeyde depresyon ve anksiyete benzeri duygulanımları yaşama ihtimallerin yükseldiği belirtilmiştir.⁴⁸ Bunun aksine, ekonomik durumu ortanın üstü olan öğrencilerin ise maddi açıdan problem yaşamamaları yaşamlarına ve yaşamlarının büyük bir parçasını oluşturan dini öğelerle sağlıklı ilişkiler geliştirmelerini sağlayabilmektedir. Bu sonuçlar doğrultusunda ise; 'ekonomik durum iyileştikçe dini içerikli obsesyon düzeyi azalacaktır' hipotezimizin anlamsız bir fark ile kabul edildiği söylenebilir.

⁴⁶ Bu konuda bk. Simla Demirel v.dğr., "Üniversite Öğrencilerinin Ruhsal Durumlarının Belirlenmesi", *Neü Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2011): 26-27.

⁴⁷ Bk. Feryal Cam Çelikel - Ünal Erkorkmaz, "Üniversite Öğrencilerinde Depresif Belirtiler ve Umutsuzluk Düzeyleri ile İlişkili Etmenler", *Nöropsikiyatri Arşivi* 45 (2008): 126-128; Nesrin Şahin v.dğr., "Kısa Semptom Envanteri (KSE): Ergenler İçin Kullanımının Geçerlilik, Güvenilirlik ve Faktör Yapısı", *Türk Psikiyatri Dergisi* 13/2 (2002): 129.

⁴⁸ Şahin v.dğr., "Kısa Semptom Envanteri (KSE)", 130.

Araştırmada, dini yönelim biçimleri ile dini içerikli obsesyon düzeyi arasında anlamlı bir ilişki bulunmuş; dışsal dini yönelim puanları ile dini içerikli obsesyon puanları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Dışsal dini yönelimli bireyler dini, sadece sıkıntı yaşadıklarında başvurabilecekleri bir kaynak olarak görmektedirler. Böylece diğer araçsal etkinlikler gibi dışsal dini yönelimin de zorlu yaşam koşullarının yol açtığı psikolojik rahatsızlıklara karşı bireylerde koruyucu etkisinin olmaması doğaldır. Mevcut çalışmaların bulguları da çalışmamızdaki sonuçları doğrulamaktadır. Salsman ve Carlson'ın dindarlığın boyutları ve psikolojik rahatsızlıklar arasındaki ilişkiyi tespit etmek için yaptığı çalışmada dindarlığın dışsal yönelim boyutuyla obsesif düşünceler arasında pozitif fakat anlam düzeyine ulaşmayan ilişkiler tespit edilmiştir. Bunların aksine içsel dini yönelim boyutuyla obsesif düşünceler arasında ise anlamlı negatif ilişkiler belirlenmiştir.⁴⁹ Bizim çalışmamızda ise içsel dini yönelim ile dini içerikli obsesyon puanları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Allport ve Ross'un açıkladığı gibi içsel dini yönelimi olan kişilerde dinin etkileri yaşamlarının her alanında görülmektedir.⁵⁰ Bu bireylerde din önceliklidir ve yaşamlarının diğer alanları din ile uyum içinde olmalıdır.⁵¹ Bu noktada İslam dininin psikolojik bir rahatsızlık olan obsesyonu tanımlama biçimi de önem taşımaktadır. Modern psikiyatri terminolojisindeki obsesyon kavramının İslam terminolojisindeki en yakın karşılığı ise vesvese hastalığıdır. İslam dini vesveseyi; “kalbe şeytan tarafında verilen kötülükler, kötü hatıratlar, zihne gelen kötü resim ve düşünceler, boş söz ve laflar”⁵² şeklinde ifade etmekte ve vesvesenin safiyetten kötü nitelikte olmadığı ancak zihnin çalışma biçimi olan şüphenin de bir sonucu olduğundan bilgisizlik veya yanlış bilgilenme sonucu bireylerde patolojik bir hal alarak hastalığa dönüşebileceği belirtilmektedir. Bu hastalığın önlenmesi ve bireylerin korunması için ise çeşitli düşünce biçimleri tavsiye edilmektedir. Bu düşünce biçimleri ile bireylere; dine içtenlikle bağlı olmanın ve Tanrı dışında başka bir amaç söz konusu olmadan inanmanın, vesvesenin vesvese hastalığına dönüşmesindeki etkiyi söndürdüğü belirtilmektedir. İslam dininin temel referansı olan Kur'an-ı Kerim'deki; “Gerçek takva sahiplerine şeytan tarafından bir vesvese gelecek olursa (Allah'ı) anarlar ve hemen (hakkı) görürler” (el-A'raf 7/201) ve “Allah o şeytana lanet etti. Ve o da: ‘Elbette sizin kullarını mutlaka saptıracağım, onları boş kuruntulara sokacağım’ dedi” (en-Nisa 4/119) şeklindeki ifadelerde bu durumun altını çizmektedir.

Sonuç olarak araştırma ile; olgun ve içten bir imana sahip olduklarını ifade eden İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, günlük hayatlarıyla inançlarını bütünleştirdikleri, Tanrı ile olan ilişkilerinin onların hayatında temel oluşturduğu ve psikolojik bir

⁴⁹ Bk. John Salsman – Charles Carlson, “Dini Yönelim, Olgun İman ve Psikolojik Rahatsızlıklar: Negatif ve Pozitif İlişkiler”, trc. Ali Ayten, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004).

⁵⁰ Allport - Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice”, 433.

⁵¹ Tiliopoulos v.dğr., “The Means and Ends of Religiosity”.

⁵² Mustafa Çağrı, “Vesvese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2013), 43: 70.

rahatsızlık olan dini içerikli obsesyonu daha az yaşadıkları tespit edilmektedir. Bu araştırmanın temel amacı da dini yönelim biçimlerinin psikolojik rahatsızlıklardan biri olan dini içerikli obsesyona karşı dayanıklılığının farklılaştığını ortaya koymaktır. Bireyin sadece içtenlikle Tanrı'nın rızasını kazanmak için dine yönelmesinin bireyin hayatına olumlu etki ettiği görülmektedir. Araştırmanın sonucu da bu fikri desteklemiş ve içsel dini yönelim ile dini içerikli obsesyon arasında herhangi bir ilişki tespit edilememiş ancak dışsal dini yönelim ile dini içerikli obsesyon arasında pozitif yönde bir ilişki tespit edilmiştir. Bu ilişkiyi doğrulayan İslam dini de, dine çıkar beklentisiyle yani araçsal yönelmeyi eleştirmiş ve bireyin Tanrı ile samimi bir bağ kurmasının dini içerikli obsesyonun dini literatürdeki en yakın karşılığı olan vesvese hastalığına karşı bireyi koruyabileceğini belirtmiştir.

Her araştırmada olduğu gibi bu araştırmanın da belirli sınırlılıkları mevcuttur. İlk olarak; araştırma 2019 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde öğrenim görmekte olan üniversite öğrencilerini kapsadığından belirli bir zaman aralığına tabidir. Araştırmanın boylamsal değil, kesitsel olması da bunun doğal bir sonucunu teşkil eder. Araştırmada kullanılan ölçeklere ilişkin özellikler de ikinci sınırlılığı oluşturmaktadır. Araştırmada kullanılan dini yönelim ölçeğinin verileriyle belirlenen Allport'un 'içsel dini yönelim ve dışsal dini yönelim' biçimlerinin özellikleri bireylerde kesin sınırlarla da ayrılmamaktadır. Bunun nedeni ölçeğin Batı kaynaklı olmasından dolayı toplumlar arası farklılıkların; ölçeğin Türkçe'ye uyarlanışında tam olarak yansıtılamamasıdır. Ancak hem Türkiye'de hem de benzer kültürel özelliklere sahip Arap ülkelerinde, psikolojik rahatsızlıklar ve dindarlık tipolojileri üzerine yapılan araştırmalar çoğunlukla Allport'un dini yönelim ölçeği üzerinden sürdürülmüştür. Bu çalışmada uyarlamadaki eksikliklere rağmen dini yönelim ölçeğinin tercih edilmesinin nedeni de, diğer araştırma sonuçlarıyla subjektif bir karşılaştırma yapabilmeye imkân vermesidir. Ancak araştırmacıların bundan sonraki çalışmalarda öncelikle Türkiye'deki toplumun dini yönelim biçimlerini yansıtacak ölçekler geliştirmeleri önerilmektedir. Bu ölçeklerin hazırlanması hem dini içerikli obsesyon hem de dini yönelim biçimleri üzerine çalışan araştırmacıların çalışmalarını kolaylaştıracağı gibi toplumun zaman içerisindeki değişimini yansıtması bakımından da önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Abramowitz, Jonathan - Huppert, Jonathan - Cohen, Adam - Tolin, David - Cahill, Shawn. "Religious Obsessions and Compulsions in A Non-Clinical Sample: The Penn Inventory of Scrupulosity". *Behavior Research and Therapy* 40/7 (July 2002): 825-838.
- Abramowitz, Jonathan. "Treatment of Scrupulous Obsessions and Compulsions Using Exposure and Response Prevention: A Case Report". *Cognitive and Behavioral Practice* 8/1 (2001): 79-85.

- Allport, Gordon - Ross, Michael. "Personal Religious Orientation and Prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967): 432-443.
- Allport, Gordon. "Behavioral Science, Religion and Mental Health". *Journal of Religion and Health* 2/3 (1963): 187-197.
- Allport, Gordon. "Religion and Prejudice". *The Crane Review* 2 (1959): 1-10.
- Allport, Gordon. *Birey ve Dini*. Trc. Bilal Sambur. Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- Altın, Müjgân. *A Cross-Cultural Investigation of Obsessive Compulsive Disorder Symptomatology: The Role of Religiosity and Religious Affiliation*. PhD Dissertation, Middle East Technical University, 2009.
- Amerikan Psikiyatri Birliği. *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı (Dsm-5)*. Trc. Ertuğrul Köroğlu. Ankara: Hekimler Yayın Birliği Yayıncılık, 2018.
- Anadolu Ajansı. "Türkiye'de Dini Hayat Araştırması". Erişim: 14 Eylül 2019. <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/turkiyede-dini-hayat-arastirmasi/141424>.
- Ayten, Ali. *Din Psikolojisi: Dine ve Maneviyata Psikolojik Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Baker, Mark - Gorsuch, Richard. "Trait Anxiety and Intrinsic-Extrinsic Religiousness". *Journal for the Scientific Study of Religion* 21/2 (1982): 119-122.
- Bayar, Reha - Yavuz, Mesut. "Obsesif Kompulsif Bozukluk". Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri Sempozyum Dizisi (İstanbul, 06-07 Mart 2008). Ed. Müfit Uğur. 185-192. İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yayınları, 2008.
- Ben-Nun, Liubov. *The Diseases of the Kings of Israel*. Israel: Publication House, 2007.
- Bergin, Allen - Masters, Kevin - Richards, P. Scott. "Religiousness and Mental Health Reconsidered: A Study of an Intrinsically Religious Sample". *Journal of Counseling Psychology* 34/2 (1987): 197-204.
- Cam Çelikel, Feryal - Erkorkmaz, Ünal. "Üniversite Öğrencilerinde Depresif Belirtiler ve Umutsuzluk Düzeyleri ile İlişkili Etmenler". *Nöropsikiyatri Arşivi* 45 (2008): 122- 129.
- Cherian, Anish V. - Narayanaswamy, Janardhanan C. - Viswanath, Biju - Guru, Nishi - George, Cilna M. - Math, Suresh B. - Kandavel, Thennarasu - Reddy, Janardhan. "Gender Differences in Obsessive-Compulsive Disorder: Findings From a Large Indian Sample". *Asian Journal of Psychiatry* 9 (2014): 17-21.

- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. “Dini Yönelimler ve Önyargı”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2010): 1366-1384.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. *Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dini Yönelimler, Benlik Kurguları ve Psikolojik İyilik Hali Arasındaki İlişkiler*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2006.
- Çağrı, Mustafa. “Vesvese”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 70-72. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Demir, Muhammed. *Dindarlık – Yardımseverlik İlişkisi: Malatya Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2017.
- Demirel, Simla Adagide - Eğlence, Rabiye - Kaçmaz, Ercan. “Üniversite Öğrencilerinin Ruhsal Durumlarının Belirlenmesi”. *NEU Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2011): 18-29.
- DiClaudio, Dennis. *Paranoyak Ruh Sağlığından Şüphe Duyanların El Kitabı*. Trc. Avi Pardo. İstanbul: NTV Yayınları, 2013.
- Donahue, Michael. “Intrinsic an Extrinsic Religiousness: Review and Meta Analysis”. *Journal of Personality and Social Psychology* 48/2 (1985): 400-419.
- Earnshaw, Emily. “Religious Orientation and Meaning in Life: an Exploratory Study”. *National Undergraduate Research Clearinghouse* 3 (2000).
- Eğrilmez, Ayhan – Gülseren, Leyla – Aydemir, Ömer – Kültür, Savaş. “Obsesif Kompulsif Bozuklukta Fenomenolojik Özellikler”. *3P Dergisi* 3 (1995): 9-14.
- Erdoğan, Emine. “Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Öznel Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi: Üniversite Örnekleme”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/29 (2015): 223-246.
- Flament, Martine F. – Whitaker, Agnes – Rapoport, Judith L. – Davies, Mark – Berg, Carol Zarembo – Kalikow, Kevin – Sceery, Walter – Shaffer, David. “Obsessive Compulsive Disorder in Adolescence: An Epidemiological Study”. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry* 27/6 (1988): 764-771.
- Freud, Sigmund. “Obsessive Actions and Religious Practices”. *Jensen's 'Gradiva' and Other Works* (1907): 115-128.
- Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Din*. Trc. Elif Erten. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Genia, Vicky - Shaw, Dale. “Religion, Intrinsic-Extrinsic Orientation, and Depression”. *Review of Religious Research* 32/3 (1991): 274-283.

- Genia, Vicky. "I, E, Quest, and Fundamentalism as Predictors of Psychological and Spiritual Well-Being". *Journal for the Scientific Study of Religion* 35/1 (1996): 56-64.
- Güven, Metin. *Narsisizm Alçakgönüllülük ve Dindarlık İlişkisi*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2019.
- Hackney, Charles - Sanders, Glenn. "Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies". *Journal for Scientific Study of Religion* 42/1 (2003): 43-55.
- Huyut, Betül Çetintulum. *Dini Yönelim, İntihar ve İntihara Yönelik Tutumlar*. Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, 2013.
- Jung, Carl Gustav. *Psikoloji ve Din*. Trc. Raziye Karabey. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2017.
- Kocakula, Özge – Altunoğlu, Ali Ender. "Obsesif Kompulsif Kişilik Bozukluğu'nun Karar Süreçlerine Etkisi". *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi* 1/2 (2018): 114-131.
- Koç, Mustafa. *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık ile Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Maltby, John - Day, Liza. "Amending A Measure of Quest Religious Orientation: Applicability of the Scale's Use Among Religious and Non-Religious Persons". *Personality and Individual Differences* 25/3 (1998): 517-522.
- Mathis, Maria Alice – Alvarenga, Pedro – Funaro, Guilherme – Torresan, Ricardo Cezar – Moraes, Ivanil – Torres, Albina Rodrigues – Zilberman, Monica L. – Hounie, Ana Gabriela. "Gender Differences in Obsessive - Compulsive Disorder: A Literature Review". *Revista Brasileira de Psiquiatria* 33/4 (2011): 390-399.
- Pierce, John - Cohen, Adam - Chambers, Jacqueline - Meade, Rachel M. "Gender Differences in Death Anxiety and Religious Orientation Among US High School and College Students". *Mental Health, Religion & Culture* 10/2 (2007): 143-150.
- Purdon, Christine - Clark, David. *Takıntılarla Başa Çıkma: Obsesif Kompulsif Bozukluğunuzu Kontrol Altına Almanın Yolları*. Trc. Aylin Gündoğdu. İstanbul: Psikonet Yayınları, 2018.
- Sakallı, Ayşe Kani. *Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanısı Alan Hastaların Afektif Mizaç, Kronobiyoloji ve Dürtüsellik Açısından İncelenmesi*. Tıpta Uzmanlık Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014.

- Salsman, John – Carlson, Charles. “Dini Yönelim, Olgun İman ve Psikolojik Rahatsızlıklar: Negatif ve Pozitif İlişkiler”. Trc. Ali Ayten. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004): 119-131.
- Sözer, Ömer Taha. *Üniversite Öğrencilerinde Kimlik Duygusu, Dini Yönelim ve Psikolojik İyi Oluş*. Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, 2017.
- Strickland, Bonnie - Shaffer, Scott. “I-E, I-E, & F”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 10/4 (1971): 366-369.
- Swedo, Susan E. – Rapoport, Judith L. – Leonard, Henrietta – Lenane, Marge – Cheslow, Deborah. ”Obsessive Compulsive Disorder in Children and Adolescents: Clinical Phenomenology of 70 Consecutive Cases”. *Arch Gen Psychiatry* 46/4 (1989): 335-341.
- Şahin, Nesrin - Durak Batıgün, Ayşegül - Uğurtaş, Sinem. “Kısa Semptom Envanteri (KSE): Ergenler İçin Kullanımının Geçerlilik, Güvenilirlik ve Faktör Yapısı”. *Türk Psikiyatri Dergisi* 13/2 (2002): 125-135.
- T24. “Optimar'dan Din-İnanç Anketi”. Erişim: 14 Eylül 2019. <https://t24.com.tr/haber/optimar-dan-din-inanc-anketi-yuzde-89-allah-in-varligina-ve-birligine-inaniyor,821459>.
- Tan, Oğuz. *Takıntılar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Tek, Cenk - Uluğ, Berna. “Religiosity and Religious Obsessions in Obsessive Compulsive Disorder”. *Psychiatry Research* 104/2 (2001): 99-108.
- Tiliopoulos, Niko - Bikker, Annemieke - Coxon, Anthony - Hawkin, Philip. “The Means and Ends of Religiosity: A Fresh Look at Gordon Allport’s Religious Orientation Dimensions”. *Personality and Individual Differences* 42/8 (2007): 1609-1620.

İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmenlerin Mesleki Sorunlarının Analizi ve Çözüm Önerileri

Analysis of Professional Problems of Teachers Working in Imam-Hatip High Schools and Suggestions for Solutions

Ali BALTACI

Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Din Eğitimi Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Mersin University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Religious Education, Mersin / Turkey
baltaci7@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-2550-8698

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Temmuz / July 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.588197

Atıf / Citation: Baltacı, Ali. "İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmenlerin Mesleki Sorunlarının Analizi ve Çözüm Önerileri / Analysis of Professional Problems of Teachers Working in Imam-Hatip High Schools and Suggestions for Solutions".

ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches 52 (Aralık/December 2019/2): 241-264. doi: 10.29288/ilted.588197

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu araştırmanın amacı, imam-hatip liselerinde çalışan öğretmenlerin mesleki sorunlarının belirlenmesidir. Araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik yaklaşıma göre tasarlanmıştır. Çalışma grubu, amaçlı nitel araştırma örneklem yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme kullanılarak belirlenmiştir. Çalışma grubunu Ankara ilinin çeşitli imam-hatip liselerinde çalışan 58 öğretmen oluşturmaktadır. Verilerin toplanması amacıyla bir görüşme formu kullanılmış ve görüşmeler kayıt altına alınmıştır. Görüşmelerle elde edilen veriler, içerik analizine tabi tutularak nitel veri analizi yöntemlerinden olan Miles-Huberman modeli ile analiz edilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre öğretmenlerin sorun olarak belirlediği ilk beş tema: “Din eğitimi, öğretmen, öğrenci, okul yöneticileri ve üst yönetim kaynaklı sorunlar” olarak belirlenmiştir. Din eğitimi literatüründe öğretmenlerin mesleki sorunlarını ele alan çalışma olması ve okullarda yaşanan çeşitli ve çok sayıda soruna ilişkin nitelikli bilimsel veri sunması, bu araştırmanın önemine vurgu yapmaktadır. İmam-hatip liselerinde karşılaşılan mesleki sorunlara ilişkin din eğitimi politika belirleyiciler ile akademik çevrelerin dikkatini çekmeyi hedefleyen bu araştırmanın, literatürdeki önemli bir boşluğu kapatacağı ve konuya ilişkin ilgi uyandıracığı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Din eğitimi, İmam hatip lisesi, Öğretmen, Öğretmen sorunları.*

Abstract

The aim of this study is to determine the professional problems of teachers working in imam-hatip (religious vocational) high schools. The research is designed according to the phenomenological approach, one of the qualitative research methods. The study group consisted of 58 teachers working in Ankara and was determined by maximum diversity sampling among purposive qualitative research sampling methods. The data obtained from the interviews analyzed with Miles-Huberman model which is one of the qualitative data analysis methods. According to the results of the research, the first five themes that teachers identified as problems were: “Religious education, teachers, students, school administrators and senior management problems”. The fact that this study deals with teachers' professional problems in religious education literature and presents qualified scientific data on various and many problems experienced in schools emphasizes the importance of this research. It is hoped that this study, which aims to attract the attention of policy makers and religious circles regarding the professional problems encountered in imam-hatip high schools, will close an important gap in the literature and arouse interest on the subject.

Keywords: *Religious education, Imam Hatip high school, Teacher, Teacher problems.*

Extended Summary

Imam-hatip high schools, which are an important application area of religious education, are structures consisting of employees of various levels and qualities. Imam-hatip schools include teachers and administrators, civil servants and other personnel. Apart from these employees, school-parent associations, various non-governmental organizations, alumni associations and the top management units that are affiliated with Imam-hatip schools are also influential in the success of the activities carried out in the school. In this respect, this study focuses on Imam-hatip high schools, which are among the religious education schools, and aims to determine the professional problems of teachers working in these schools. Although there are studies directed to the problems of Imam-hatip high schools in the literature, the main reason for conducting this study is the lack of studies that address teachers' professional problems. In addition, the quality of education provided in these institutions will be clarified and qualified scientific data will be presented to religious education literature in order to create new areas of discussion by identifying the professional problems of teachers working in Imam-hatip high schools, which are in the focus of increasing debates both in terms of academic success and low student interest in moral values. In order for an Imam-hatip high school to be effective, teachers must have various carefully defined professional qualifications. Teachers, who are among the

educational staff of Imam-Hatip High School and direct the educational activities, are important for the effectiveness and achievement of the goals of the school. The problems that Imam-hatip high school teachers face in school can be listed as (1) religious curriculum, (2) students, (3) school administrators and other staff, (4) financial resources and (5) physical and instructional facilities of the school. In addition, teachers are required to have the ability to make critical instructional decisions and solve various problems they face during the day. In Imam-Hatip high schools, the above mentioned problems cannot be solved solely by the individual effort of the teacher. When the literature is evaluated, there are researches that teachers working in Imam-hatip high schools have different sources of problems. In general, teachers' problem sources include (1) excessive class size, (2) lack of school facilities, (3) parents' disinterest, (4) students' indifference to classes and (5) student attendance and indiscipline. In addition, teachers' sources of problems related to low job satisfaction, burnout and excess workloads are reported. However, when evaluated in the context of religious education, the first three problem areas faced by teachers are (1) the limitation of the curriculum of religious education, (2) not having sufficient professional skills in teaching and (3) special areas of religious education (Quran reading and comprehension, Arabic language) inadequacy, etc.). This research is based on the qualitative research approach and is designed in the phenomenological design of qualitative research methods. In this research, it was decided to use maximum diversity sampling, one of the purposive qualitative research sampling methods. 58 teachers working in different schools in Ankara form the study group. The research data were obtained through interview records and the data were evaluated with Miles-Huberman content analysis method. According to the results of the research, teachers' problems are: religious education problems, teachers' problems, students' problems, school administrators' problems, senior management problems, socioeconomic environment and parent problems, school building problems, supervision and rewarding problems, teaching equipment and career-related issues. Some of the problems related to religious education can be listed as: the religious education program being far from meeting the current needs, full of unnecessary details, information-intensive and insufficient, the pressure of NGOs and other religious groups on teachers and the reluctance of students towards religion. Some of the problems related to teachers are: The loss of teachers' belief in education, the increase in the number and intensity of political and religious discussions among teachers, and the lack of interest in teachers' work, low job satisfaction, and lack of feeling of school. Some of the problems related to the students not punishing the indisciplined behaviors of the students, not trying to prevent the bad habits of the students, Syrian students' disrupting the class and school order, and not taking precautions against discussions such as political party, ethnic origin and sectarianism. In this study conducted to determine the basic professional problems of the teachers working in Imam-Hatip high schools, the main problems, which are important in terms of the Turkish education system in general, and religious education in particular, were identified. Although the Imam-hatip high school buildings are physically deficient, the maintenance and repairs of the schools are hampered and even some parts of the newly constructed buildings may become unusable within a few years. However, the crowded class sizes compel the physical facilities of the school. The socioeconomic environment in which Imam-hatip high schools are located generally cause schools to experience security problems; and environmental behavior disorders can be seen among students. Some of the recommendations developed from the research findings are as follows: • Imam-hatip high schools should be physically improved, and in order to eliminate the shortcomings of teachers and other personnel, special working principles for Imam-hatip high schools should be determined. • Practical in-service training opportunities should be provided for professionals working in these schools in order to solve the educational problems experienced in Imam-hatip high schools. • The religious education program should be renewed to meet the requirements of the age; Particular attention should be paid to the aspects of social media and other technological opportunities that adversely affect religious education. • In order to increase the school-family interaction, teachers should be provided with a variety of practical in-service training that can improve social relations.

GİRİŞ

Toplumun din eğitimine yönelik ihtiyacını karşılama amacıyla açılan imam-hatip liseleri, din eğitiminin işlevsel bir parçasıdır. Bu yönüyle din eğitiminin uygulama alanı olan imam-hatip liseleri, din öğretiminin öğrenciye kazandırmak istediği çerçeveyi belirler. Temel amacı, öğrenciye hizmet etmek olan imam-hatip liseleri, kendine has öğretim programına sahip profesyonel çalışma alanlarıdır. Profesyonel bir çalışma alanı olarak imam-hatip liseleri içerisinde öğretmen ve yöneticiler ile memur, hizmetli ve diğer personeller bulunmaktadır. Bu çalışanlardan farklı olarak okulun veli ile ilişkilerini yönlendiren okul-aile birlikleri, çeşitli sivil toplum örgütleri, mezun dernekleri ve imam-hatip liselerinin bağlı olduğu üst yönetim birimleri de okulda yürütülen faaliyetlerin başarısında etki sahibidir. Bu açıdan bu çalışma temelde imam-hatip liselerine odaklanmakta ve bu okullarda çalışan öğretmenlerin, mesleki sorunlarını belirlemeyi ve bu sorunlara ilişkin çözüm önerilerini konu edinmektedir. Literatürde imam-hatip liselerinin sorunlarına yönelen çalışmalar bulunsa da öğretmenlerin mesleki sorunlarını ele alan çalışmaların sayıca azlığı ve ya öğretmen sorunlarının bütüncül bir bakıştan uzak bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Bu eksiklikler, çalışmanın yürütülmesindeki temel gerekçedir. Ayrıca, toplumda gerek akademik başarı gerek ahlaki değerlere yönelik öğrenci ilgisinin düşüklüğü gibi konularda giderek artan tartışmaların odağındaki imam-hatip liselerinde çalışan öğretmenlerin mesleki sorunlarının belirlenmesi, bu kurumlarda sunulan eğitimin kalitesi belirginleşecektir. Araştırma ile imam-hatip lisesine ilişkin literatürde yeni tartışma alanları oluşması ve din eğitimi literatürüne nitelikli bilimsel veri sunulması beklenmektedir.

1. İMAM-HATİP LİSESİ ÇALIŞANI OLARAK ÖĞRETMEN

İmam-hatip liseleri, çeşitli düzey ve nitelikte çalışanlardan oluşan bir yapıdır. Bu yapı içerisinde okulun tüm iş ve işlemlerini yürütmekle sorumlu okul müdürü, okul müdürüne yardımcı olmak amacıyla görevlendirilmiş müdür yardımcıları vardır. Bunun yanında öğretmenler, imam-hatip liselerinin temel yapı taşları olarak özelliği bir konumdadır. Ayrıca okul binasının işletme sorunlarını çözmek ve binayı korumak ve bakımını yapmakla görevli memur, hizmetli, aşçı, hemşire, güvenlik görevlisi, okul polisi, kaloriferci, şoför ve ambar memuru gibi farklı iş tanımlarına sahip çalışanlar da bulunur.

Bir ortaöğretim kurumu olması sebebiyle imam-hatip liselerinde belirli sayıda branş öğretmeni (Türk Dili ve Edebiyatı, Matematik, Fizik vb.) ve din eğitimine ilişkin hizmet sağlaması nedeniyle belirli sayıda meslek dersi öğretmeni istihdam edilir. Kısaca imam-hatip liselerinde hem genel kültür ve beceri dersleri hem de imam-hatip meslek dersleri birlikte uygulanmaktadır.¹ Bu yönü ile genel ortaöğre-

¹ Mustafa Öcal, *İmam-Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), 1: 14-15.

timdeki çoğu kurumdan ayrılan imam-hatip liselerinin çalışma takvimi, çalışma süresi ve ders içerikleri gibi genel konular Millî Eğitim Bakanlığı tarafından belirlenmektedir. Ders programlarının uygulanması ve farklı öğretim ilke ve yöntemleriyle konuların desteklenmesi gibi öğretimsel sorumluluklar öğretmenlerin görev alanındadır.² Merkezde belirlenen din eğitimi politikalarının, yerelde uygulama mecrası olan imam-hatip liselerinde, eğitim ve öğretim hizmetleri öncelikle ele alınmakta; eğitimin daha nitelikli şekilde sunulması için gerekli bina ve diğer donanım da ihmal edilmemektedir.³ Bu yönü ile etkili olma gayretindeki imam-hatip liselerinde öğretmenler ile diğer çalışanlar, öğrenciler ve veliler arasında sağlıklı bir ilişkinin ve takım çalışmasının kurulmuş olması önemlidir.

Öğretmen nitelikleri, okulun amaçlarına ulaşması noktasında önem taşır.⁴ Öğrenme süreçleri içerisinde öğrencilerle doğrudan etkileşim içinde olan öğretmenler, bir yandan öğretim sürecini tasarlarken, diğer yandan öğrencilerin istedik davranışlar kazanmasına rehberlik etmektedirler. İmam-hatip liselerinde gerek öğretim programının uygulanması; gerekse öğrencilere istedik bilgi, beceri, davranış ve değerlerin kazandırılmasında etkin bir görev üstlenen öğretmenler, belirli ölçüde genel kültür ve yeteneğe, yoğun bir öğretmenlik meslek bilgisine ve kendi alanlarına özgü bilgiye sahip olmalıdır. Böylesi bilgi birikimiyle donanmış olan öğretmenlerin, kendi alanlarındaki gelişmeleri takip eden ve bildiklerini yeni gelişmeler ışığında güncelleyen nitelikte olmasının yanında bilgisini en uygun şekilde öğrencilere aktaracak öğretmenlik becerilerini edinmesi beklenir.⁵ Nitelikli bir imam-hatip lisesi öğretmenin, gün içerisinde karşılaştığı eğitsel ve mesleki sorunları çözme becerisine sahip olması; farklı sorunlara aynı tepkileri vermek yerine her bir sorun için eşsiz çözümler üretecek bilişsel esnekliği göstermesi gereklidir. Bu açıdan din eğitiminin temel uygulama alanı olan imam-hatip liselerinde görevli öğretmenlerin, yalnızca belirli kazanımları öğrencilere sunmaya çalışmaktan ziyade öğrenciler için rol-model olabilen bir mentor/yaşam koçu konumunda olmaları önemlidir. Öğrencisi ve veliler ile ilgilenen, okulun sorunlarına çözüm arayan ve eğitim sistemi içinde sorunun değil, çözümün kaynağı olan nitelikli öğretmenlerle imam-hatip liseleri amaçlarına daha kolay ulaşabilir.

² Mehmet Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2013): 9.

³ İrfan Bozan, *Devlet İle Toplum Arasında: Bir Okul: İmam Hatip Liseleri... Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı...* (İstanbul: TESEV Yayınları, 2007), 23.

⁴ Niyazi Can, "Öğretmenlerin Geliştirilmesi ve Etkili Öğretmen Davranışları", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/16 (2004): 103-119; Metin Özkan - H. İsmail Arslantaş, "Etkili Öğretmen Özellikleri Üzerine Sıralama Yöntemiyle Bir Ölçekleme Çalışması", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2013): 311-330; Gönül Sakız, "Etkili Öğretmenlik ve Öğretmen Niteliğinin Geliştirilmesi", *Kuramsal Eğitim-bilim Dergisi* 9/2 (2016): 214-244.

⁵ Ali Baltacı - Mehmet Kamil Coşkun, "Din Dersi Öğretmenlerine Yönelik Öğretmen Algısı Ölçeğinin Geliştirilmesi", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 8/15 (Ağustos 2018): 1450-1473.

2. ÖĞRETMENLERİN MESLEKİ SORUNLARI

Toplumun farklılık gösteren din eğitimi talep ve beklentilerini karşılama gayretinde olan imam hatip liselerinin çağdaş liderlik özelliklerini sergileyen okul yöneticileri ve sürekli öğrenen, alanıyla ve öğrencilerle ilgili ve etkili öğretmenlik mesleki becerilerine sahip öğretmenlerden oluşması önemlidir. Öğrencileri, öğretim programında yer alan amaçlara motive edebilen ve okulda ortak bir eğitim vizyonu oluşturan öğretmenler, öğrenciler ve diğer öğretmenler arasında takım ruhu oluşmasını ve beraber düşünen, ortak karar alan, sürekli öğrenen ve araştıran bir okul ikliminin geliştirilmesini özendirirler.⁶ Nitelikli imam-hatip lisesi öğretmenlerinin, öğrencilere ve okulun sosyal çevresine yönelik gelişimsel bir vizyonu olmalıdır. Ancak böylesi ideal öğretmen tanımlamalarının pratikte karşılık bulmadığı, öğretmenlerin çeşitli mesleki sorunlar sebebiyle gerçek potansiyellerine ulaşamadıkları bilinmektedir.⁷

Türk din eğitimi literatüründe öğretmenlerin yaşadıkları sorunlarla ilgili çeşitli araştırmaların yapıldığı görülmektedir.⁸ Bu çalışmalar genel olarak değerlendirildiğinde, imam-hatip lisesinin içinde bulunduğu sosyo-ekonomik çevre, donanım olanakları ile anlık oluşabilen ihtiyaçlar gibi unsurlar, öğretmenlerin mesleki potansiyellerini kullanılmalarına engel olabilmektedir.⁹ Öğretmenlerin okulda karşılaştıkları sorunlar, çoğunlukla (1) din eğitimi müfredatı, (2) öğrenci ve veliler, (3) okul yöneticisi ve diğer personel, (4) mali kaynaklar ile (5) okulun fiziki ve öğretimsel imkânları olarak kategorileştirilebilir.¹⁰ Ayrıca literatürde öğretmenlerin, kritik öğretimsel kararları alma ve gün içinde karşılaştığı çeşitli sorunları çözme becerisi-

⁶ Yin Cheong Cheng, *School Effectiveness and School-Based Management* (New York: Routledge, 2013), 63.

⁷ Niyazi Can - Mustafa Ermeydan, "Disiplin Sorunları ve Sınıf Yönetimine İlişkin Öğretmen ve Yönetici Görüşleri", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Eğitim Dergisi* 1/1 (2017): 50-51.

⁸ İbrahim Aşlamacı, "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma", *Turkish Studies* 12/10 (2017): 49-80; Şahin Çalışkanoğlu, *İmam-hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)* (Yüksek Lisans, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018); Tuncaç Karateke, *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Batman İli Örneği)* (Yüksek Lisans, Fırat Üniversitesi, 2010); Muhammed Esat Altıntaş, "DKAB Öğretmenlerine Göre Suriyeli Çocukların Devlet Okullarında Karşılaştıkları Sorunlar (Nitel Bir Araştırma)", *Marife* (2018): 469-499; Fatih Çınar, "İmam Hatip Liselerinden Beklentiler", *Journal of International Social Research* 11/60 (2018): 1243-1259; Süleyman Karaceli, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Problemleri: Şırnak İli Örneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24 (2010): 143-163; Mehmet Zeki Aydın, "Okulda Din Dersi Tartışmaları (Türkiye'de Din Dersinin Tarihi, Teorik Yapısı, Bazı Ülkelerle Karşılaştırılması)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007): 7-51.

⁹ Mehmet Akif Helvacı - İsmail Aydoğan, "Etkili Okul ve Etkili Okul Müdürüne İlişkin Öğretmen Görüşleri", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2011): 52.

¹⁰ Aşlamacı, "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma", 77-78; Karateke, *IHL Öğrencilerinin Sorunları*, 136-138; Çalışkanoğlu, *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri*, 148-151; Hasan Demirtaş v.dğr., "Okul Yönetiminde Karşılaşılan Sorunların Öğrenci ve Okul ile İlgili Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 13/3 (2007): 437-439.

ne sahip olmadıkları¹¹, sorunları çoğunlukla erteledikleri veya yöneticilere havale ettiklerine yönelik eleştiriler de söz konusudur.¹²

Literatürdeki ilk dönem çalışmalardan birisinde Öcal, imam-hatip lisesi yönetici ve öğretmenlerinin içsel ve dışsal sorun kaynakları olduğunu; içsel kaynakların öğrenci, öğretmen ve eğitim sisteminin kendisinden kaynaklandığını; dışsal kaynakların ise çoğunlukla aile ve diğer demografik değişkenlerle ilişkili olduğunu belirlemiştir.¹³ Karateke, imam-hatip liselerinde karşılaşılan öğretmen sorunlarını; öğrenci, fiziki durum, öğretim programı, idari ve veli sorunları olarak belirlediği başlıklar altında incelemiştir.¹⁴ Aşlamacı, imam-hatip lisesinde karşılaşılan sorunları ele aldığı çalışmada öğrenci, öğretmen ve veli ile din öğretimi programına dair nitelik sorunlarına eğilmektedir. Aynı çalışmada imam-hatip lisesi öğretmenlerinin fiziksel, çevresel ve ekonomik sorunlarına dair çeşitli sorunlar ele alınmaktadır.¹⁵ Çınar, “İmam-hatip liselerinden beklentiler” isimli çalışmada, öğretmenlerden beklenen çalışmalara değinmiş; söz konusu beklentileri, “Okulun yapısı, öğrenciler ve öğretmen ortamı ve ile sosyal etkinlikler” gibi alt başlıklarda incelemiştir. Çınar’ın çalışması doğrudan öğretmenlere vurgu yapmasa da öğretmenlerin sorumluluk alanlarının belirlenmesi açısından önemlidir.¹⁶ Çalışkanoğlu, imam-hatip lisesi öğrencilerinin sorun kaynaklarını belirlediği çalışmasının bir bölümünü öğretmen kaynaklı sorunlar oluşturmaktadır. Anılan çalışmada, öğretmenler ile öğrenciler arasındaki iletişim problemlerine ve öğretmenlerin, öğrencilerin gelişim özelliklerine uygun davranışlar sergilemediğine; öğretmenlerin tutum ve davranışlarının tutarsızlığına ve öğretmenlerin yetersizliğine vurgu yapılmakta; yönetimin ve öğretmenlerin sorun çözme becerisi eleştirilmektedir.¹⁷

Öğretmen sorunlarına ilişkin çalışmaların yurtdışı din eğitimi literatüründe de bulunduğu görülmektedir. West’e göre, öğretmenler, gerek kendi başlarına gerekse diğer öğretmenler ile ortak bir şekilde aldıkları kararlarda çeşitli sorunlarla karşılaşır. Ayrıca azalan okul kaynakları, fazla iş yükü ve bürokratik engeller ile toplum okuldan ve öğretmenden yüksek beklenti içinde olması da zorlayıcı bir durumdur.¹⁸ Poucher ise, öğretmenlerin, iş yoğunluğuna bağlı zamansızlık, okul içindeki farklı dini ve sosyal gruplarla iletişimden kaynaklı engeller ile öğretimsel so-

¹¹ Emel Koçak v.dğr., “Öğretmenlerin Yetki Devri, Otonomi ve Hesap Verebilirliklerine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi”, *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 5 (2012): 133-134.

¹² Ali Baltacı, “Din Dersi Öğretmenlerinin Kişilik Özellikleri ile Erteleme Davranışı Eğilimleri ve Depresyon Düzeyleri Arasındaki İlişkiler” (2. Din Eğitimi Kongresi, Yediveren Kitap, 2018), 139-140.

¹³ Mustafa Öcal, “Müdürlerine Göre İmam-Hatip Liseleri”, *Din Öğretimi Dergisi* 30 (1991): 36-65.

¹⁴ Tuncay Karateke, “İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2015): 145-171.

¹⁵ Aşlamacı, “İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği ile İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma”, 49-80.

¹⁶ Çınar, “İmam Hatip Liselerinden Beklentiler”, 1243-1259.

¹⁷ Çalışkanoğlu, *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*, 143-148.

¹⁸ David D’Layne West, *An Analysis of Principal Burnout and Job-Person Fit Among Elementary, Middle, and High School Principals in Alabama* (Doktora, Liberty University School of Education, 2018): 53.

rumluluklarından kaynaklanan zaman alıcı ve yorucu diğer engellemelerle karşılaş-tıklarını bildirmektedir.¹⁹ Gross, din öğretimi yapan okullarda çalışan öğretmenle-rin kariyer gelişimleri için zaman ayıramadıklarını, farklı kariyer fırsatlarını değerlendirmeye noktasında çeşitli sosyal, dinî ve resmî kurumlar tarafından engellendikle-rini belirlemiştir.²⁰

Ayrıca öğretmenlerin sorun kaynakları arasında sınıf mevcudunun fazlalığı, okul imkânlarının yetersizliği, velilerin ilgisizliği, öğrencilerin derslere karşı ilgisiz-liği ve öğrenci devam ve disiplinsizliği gibi sorunlar da sayılabilir. Bunun yanında öğretmenlerin iş doyumunun düşüklüğü, tükenmişlik yaşamaları ve iş yüklerinin fazlalığına ilişkin sorun kaynakları da bildirilmektedir. Ancak din eğitimi özelinde değerlendirildiğinde öğretmenlerin karşılaştıkları ilk üç sorun alanı; din öğretimi müfredatının sınırlılığı, öğretmenlik mesleki becerilerine yeterince sahip olamama ve din eğitiminin özel alanlarına (Kur'an-ı Kerim okuma ve anlama bilgisi, Arapça dil yetersizliği vb.) yönelik yetersizlik olarak belirlenebilir. Buna karşın literatürde öğretmenlerin 'mesleki' ve 'öğretimsel' sorunlarının olduğuna ve çoğu durumda sorunun çözümüne yönelik arayış içinde olmadıklarına ilişkin bulgulara da rastla-nılmaktadır.

İmam-hatip liselerinde yukarıda kategorize edilen sorunların sadece öğretmenin bireysel çabasıyla çözüme kavuşturulması beklenilemez. MEB, imam-hatip liseleri-ni modern yönetim anlayışı ile yönetilen kurumlar olarak ifade etmekte; öğretmen-lerin yönetim sürecine aktif katılımının sağlanmasını ve okullarda demokratik bir ortam oluşturulmasını önermektedir.²¹ Öğretmenlerle işbirliği içinde olan okul yö-neticisi, pek çok sorunun sanılandan daha kolay ve çabuk çözüldüğünün farkına vararak okulunda daha demokratik bir okul iklimi sağlayabilir.²² Ancak öğretmen sorunlarının çoğunlukla öğrenci davranışları ile sınıf yönetimi kaynaklı olması ve öğretmenlerin, yaşadıkları her sorunu yönetime aksettirmesinin kendi imajına za-rar vereceğini düşünmesi gibi nedenlerle öğretmenler, sorunlarını görmezden gel-meyi tercih etmektedir.²³

Öğretmenlerin, mesleklerini icra ederken karşılaştıkları sorunlar değişkenlik göstermekte, çözümsüz kalan sorunlar, olumsuz iş tutumlarına ve tükenmişlik gibi

¹⁹ Jesse Wayne Poucher, *Relationship-Contingent Self-Esteem Predicts Self-Sacrifice to Resolve Conflict in The Face of More Severe Conflict* (Doktora, University of Texas, 2018): 26.

²⁰ Patrick M. Gross, *Catholic Elementary School Principal Induction: An Investigation of Diocesan Supports for Competent, Confident Leadership* (Doktora, Creighton University, 2017): 36-39.

²¹ Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, "Anadolu İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Ortaokulları Vizyon Belgesi", 2017, <http://dogm.meb.gov.tr/www/anadolu-imam-hatip-liseleri-ve-imam-hatip-ortaokullari-vizyon-belgesi/icerik/526>. Erişim tarihi: 12.08.2019

²² Ali Baltacı - Yusuf Aydın, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Demokratik Tutumları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/22 (2019): 58-78.

²³ Halil Ekşi v.dğr., "Öğretmenlerin Okul Yönetiminin Farklılıkları Yönetme Becerilerine İlişkin Algılarının Kişisel Anlam Profilleri ve Kurum İçindeki İnfomal İlişkileri Açısından İncelenmesi", *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 44/44 (2016): 48-49.

istenmeyen durumlara yol açabilmektedir. Bu açıdan öğretmenlere zorluk oluşturan ve iş verimlerini olumsuz etkileyen sorunların belirlenmesi önem arz etmektedir. Literatürde yapılan çalışmalardan ayrı olarak bu çalışma, farklı sosyal dinamikleri gözetererek imam-hatip lisesi öğretmenlerine odaklanmakta ve var olan sorunları, öğretmen görüşlerine göre yapılandırmayı amaçlamaktadır. Bu açıdan literatürdeki çalışmalardan ayrı ve özgün verileri üretme potansiyelindeki bu çalışma ile imam-hatip liselerinin sorun kaynaklarının daha iyi belirlenmesi ve öğretmenler tarafından sorun olarak görülen konuların akademik düzlemde tartışmaya açılması hedeflenmektedir. Bu kapsamda imam-hatip liselerinde çalışan öğretmenlerin temel mesleki sorunlarının neler olduğunun tespit edilmesiyle, anılan mesleki sorunlara potansiyel çözüm üretme strateji ve yaklaşımlarına dair farkındalık oluşturulacak ve özellikle din eğitimi politikalarına yön veren akademik ve bürokratik çevrelere nitelikli bilimsel veriler sunulacaktır. Bu düşünceden hareketle, imam-hatip liselerinde görev yapan öğretmenlerin karşılaştıkları mesleki sorunların belirlenmesi bu çalışmanın öncelikli hedefidir.

3. YÖNTEM

3.1. Araştırma Deseni

Bu araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik desende tasarlanmıştır. Fenomenolojik araştırmalar, toplumun belirli bir biçimde farkında olduğu ancak konu hakkında ayrıntılı ve derin bir bilgi birikimine sahip olmadığı olgu, olay ve durumları tespit etmek amacıyla yürütülen çalışmalardır.²⁴ Bu çalışmada ele alınan olgu, öğretmenlerin mesleki sorunlarıdır. Bu kapsamda mesleki sorunların derinliği, yaygınlığı ve etkisi belirlenmeye çalışılmıştır.

3.2. Çalışma Grubu

Araştırma, imam-hatip liselerinde görevli öğretmenler üzerinde yürütülmüştür. Öğretmenlerin sorunlarını daha doğru bir şekilde belirlemek amacıyla maksimum çeşitlilik örnekleme kullanılmıştır.²⁵ Bu örnekleme yöntemi, farklı ve çeşitli sorun kaynaklarının incelenmesine imkân tanımaktadır. Araştırma Ankara İli, Çankaya ilçesinde 2 (12 öğretmen) , Mamak ilçesinde 3 (15 öğretmen), Altındağ ilçesinde 3 (18 öğretmen) ve Yenimahalle ilçesinde 2 (13 öğretmen) imam-hatip lisesinde yürütülmüştür. Çalışma toplamda 10 imam-hatip lisesinde görev yapan 58 öğretmen-den oluşmaktadır. Çalışmada yer alan imam-hatip liselerinden 2 tanesi yalnızca kız öğrenci, 5 tanesi yalnızca erkek öğrenci kabul etmekte; 3 tanesi ise karma eğitim yapmaktadır. Ayrıca 2 okul, proje okulu olarak belirlenmiştir. Çalışma grubunun çeşitliliğini arttırmak amacıyla bu okullardaki tüm öğretmenlerden çalışmaya gönüllü olarak katılmak isteyenler örneklem grubuna alınmıştır. Örneklem grubunda

²⁴ Edward S. Casey, *Remembering: A Phenomenological Study* (Indiana University Press, 2009), 12.

²⁵ Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018): 231-274.

yer alan çalışmaya katılan 58 öğretmenden 23'ü branş, 35'i İHL meslek dersleri öğretmenidir; öğretmenlerin 22'si kadın, 36'sı erkektir. 33 öğretmenin mesleki kıdemi 5-15 yıl arasında değişmekte olup 8'i alanında lisansüstü eğitim almıştır. Ayrıca İHL meslek dersleri öğretmenlerinin 28'i İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi mezunu olup 7'si DKAB lisans mezunudur.

3.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada açık uçlu sorulardan oluşan yarı-yapılandırılmış bir mülakat formu kullanılarak veriler toplanmıştır. Mülakat formu hazırlanmadan önce imam-hatip liselerinde çalışan öğretmenlerle odak grup görüşmesi yapılmış ve yaşadıkları mesleki sorunları dile getirmeleri istenmiştir. Millî Eğitim Bakanlığı tarafından düzenlenen bir hizmetiçi eğitime katılan 25 imam-hatip öğretmeninden oluşan odak grup ile Ankara Başkent Öğretmenevinde yaklaşık 60 dakikalık 2 oturum gerçekleştirilmiş ve ilk oturumda katılımcılardan yaşadıkları sorunları kendilerine dağıtılan kâğıtlara yazmaları istenmiştir. İkinci oturumda ise odak grupla birlikte belirli sorunlara odaklanılmış, bu sorunların önem dereceleri belirlenmiştir. Görüşmeler sonucunda oluşan mülakat formu, din eğitimi, din psikolojisi, din sosyolojisi, eğitim programları, eğitim yönetimi, ölçme ve değerlendirme ile eğitim felsefesi alanında doktora derecesine sahip uzmanlara gönderilmiş; uzman görüşleri doğrultusunda forma son şekli verilmiştir.

Gerekli araştırma ve etik izinler alındıktan ve veri toplama aracı hazırlandıktan sonra araştırmacılar tarafından çalışma grubunda yer alan okullara bizzat gidilerek öğretmenlerle görüşmeler yapılmıştır. Katılımcılarla yapılan görüşmeler çoğunlukla okul yöneticisi odasında, rehberlik servisi odasında veya okul kütüphanesinde gerçekleştirilmiş; görüşmelerin öğretmenlerin boş zamanlarında olmasına ve eğitim-öğretim işlerini aksatmamasına riayet edilmiştir. Öğretmenlere, temelde "(1) imam-hatipte çalışan bir öğretmen olarak, mesleki açıdan ve sizi zorlayan durumlar nelerdir? (2) okulda karşılaştığınız temel sorunlarınız nelerdir?" soruları yöneltilmiştir. Her iki soru 10 adet alt soru ile desteklenmiş ve öğretmenlerin sorun kaynakları ile çözüm önerileri belirlenmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın geçerliğini sağlamak için kapsam geçerliği (uzman grubun araştırma verilerini inceleyerek görüş birliğine varması) ve katılımcı teyidi (katılımcılara görüş ve ifadeleri sorularak gerçekte ne demek istediklerinin teyit edilmesi) stratejileri birlikte kullanılmıştır. Bu amaçla nitel veri analizi konusunda uzman olan iki bağımsız araştırmacının düşünceleri dikkate alınarak veri seti düzenlenmiş, ayrıca; bulgular, din eğitimi bilim alanında doktora derecesine sahip 2 alan uzmanının görüşleri alınarak yorumlanmıştır. Araştırmanın veri setini, imam-hatip öğretmenlerinin yaşadıkları sorunlara ilişkin algıları oluşturmaktadır. Bu açıdan fenomenolojik desene uygun bir içerik analiz modeli olan Miles-Huberman analiz

modelinin kullanılmasına karar verilmiştir.²⁶ Bu modele uygun olarak imam-hatip lisesi öğretmenlerinin araştırma sorusuna verdikleri cevaplar ve detaylı açıklamalar öncelikle deşifre edilmiş; dikte edilen metinler kodlanarak kategoriler ve temalar oluşturulmuştur. Katılımcıların sorun kaynaklarına ilişkin görüşlerinden en fazla tekrar edenler kategorileri, kategorilerin birikimi ile temalar hazırlanmış ve tablolar halinde sunulmuştur. Araştırma kapsamında bir öğretmen çoğu durumda farklı tema ve kategoriler kapsamında ele alınabilecek çok sayıda görüş öne sürmüştür. Bu nedenle araştırma verilerine ilişkin tablolar oluşturulurken bazı görüşlere ilişkin frekanslar katılımcı sayısını aşmaktadır.

4. BULGULAR

Bu bölümde imam-hatip lisesi öğretmenlerinin sorunlarına ilişkin görüşlerinden elde edilen bulgular, öğretmen görüşleri şeklinde ayrı temalar altında düzenlenerek sunulmuştur. Tablo 1’de imam-hatip lisesi öğretmenlerinin yaşadıkları mesleki sorunlarına ilişkin görüşleri yer almaktadır.

Tablo 1. Öğretmenlerin Mesleki Sorunlarına İlişkin Görüşleri

Temalar	Sorun Kaynakları	F
Din Eğitimine İlişkin Sorunlar	Din öğretimi programının güncel ihtiyaçları karşılamaktan uzak, gereksiz ayrıntılarla dolu ve yetersiz olması, yoğun bilgi içermesi (63). STK ve diğer dini grupların öğretmenlere baskı uygulaması (58). Öğrencilerin dine karşı isteksizliği (51). Belirli bir mezhebe yönelik eğitim anlayışının sunulması (32). Din dersi kitap ve öğretim materyallerinin yetersizliği (29). Öğretmenin dini bilgi ve yeterliklerinin az olması (24). Öğretmenin iş doyumunun olmaması ve din eğitimi vermeye karşı isteksizliği (22). Din eğitiminde yaşanan sorunların, okul yöneticilerince üst yönetimlere bildirilmemesi (20). Din öğretimine yönelik hizmetiçi kursların az olması (19). Az sayıdaki hizmetiçi kurslarına hep aynı öğretmenlerin katılması (18). Yıl içinde düzenlenen yarışmaların eğitim ve öğretimi aksatması (16). Hafızlık eğitiminin plansızlığından kaynaklı sorunlar (13).	365
Öğretmenlere İlişkin Sorunlar	Öğretmenlerin, eğitime olan inançlarını kaybetmeleri (57). Öğretmenler arasında yaşanan siyasi ve dini tartışmaların sayı ve yoğunluğunun artması (55). Öğretmenlerin, işlerine ilgisiz olması, iş doyumlarının düşüklüğü ve kendilerini okula ait hissetmemeleri (52). Öğretmenlerin, rapor ve izin olarak devamsızlık yapması (48). Sınıf içi disiplinin sağlanamaması (45). Öğretmenlerin, meslekî bakımdan tükenmişliği (42).	299

²⁶ Ali Baltacı, “Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2017): 1-15.

Öğrencilere İlişkin Sorunlar	Öğrencilerin disiplinsiz davranışlarının cezalandırılmaması (49). Öğrencilerin kötü alışkanlıklarını engellemek için çalışma yapılmaması (45). Suriyeli öğrencilerin sınıf ve okul düzenini bozması (44). Öğrenciler arasında siyasi parti, etnik köken ve mezhepçilik gibi ayrımlaşmanın olması ve bu konuda önlem alınmaması (42). Sosyal medya kullanımına bağlı olarak öğrencilerin aşırı maddeci olması (40). Öğrenciler arasında yanlış dini inanış ve söylemlerin ilgi görmesi (39).	259
Okul Yöneticilerine İlişkin Sorunlar	Okul yöneticilerinin baskı ve zorbalık gibi istenmeyen davranışlar sergilemesi (55). Okul yöneticilerinin siyasi söylemleri (52). Okul yöneticilerinin belirli STK ve dini grupların çalışmalarına öncülük etmesi (50). Okul yöneticilerinin, yönetim alanında deneyimsiz ve yetersiz olması, aldıkları karar ve yaptıkları seçimlerde acemi davranması ve adil olmaması (47). Okul yöneticilerinin öğretmenlere moral destek sunmaması, onlarla işbirliği yapmaması, onları okulda alınan kararlara katmaması (38).	242
Üst Yönetim Kaynaklı Sorunlar	İl/ilçe Milli eğitim yöneticilerinin kolaylıkla ulaşılabilir olmaması ve iletişime kapalı olmaları (59). Bürokratik yapının işleri zorlaştırması; aşırı evrak işi ve bürokratik işlemlerin uzun sürmesi (59). Öğretmen görevlendirmelerinde yaşanan usulsüzlük ve kanun dışı uygulamalar (40). Üst yönetimin dağıttığı ödüllerin sürekli olarak, belirli okul ve öğretmenlere verilmesi (39). Sağlık izni ve diğer acil durumlarda izin almada yaşanan güçlükler (35).	232
Sosyoekonomik çevre ve Veli Kaynaklı Sorunlar	Velilerin eğitim sistemine, okula ve çocuklarına karşı ilgisiz olması; öğrenci başarısını arttırmak için öğretmenlerle iletişim kurmaması veya öğretmenlere yeterince destek olmaması (47). Okul çevresinin, öğrencilerin toplumun ve dinin gelenek ve değerlerine uygun yetişmesinde olumsuz etkileri (46). Velilerin, çocuklardan sahip olduğu potansiyelden daha fazlasını beklemesi (44). Öğrencilerde derslere karşı ilgisizlik ve motivasyon düşüklüğü (41). Öğrencilerin gelecekte beklentilerinin olmaması (34).	212
Okul Binası Kaynaklı Sorunlar	Sınıf mevcutlarının okul veya sınıfın kapasitesinden çok olması (48). Okullarda derslik, sıra veya diğer hizmet bölümlerinin (lavabo, mescit vb.) yetersiz olması; sosyal, sportif veya sanatsal faaliyetlerin yapılması için gereksinim duyulan alanların olmaması veya yetersiz olması (46). Okulun veya Sınıfların hijyen ve temizliğinden kaynaklanan sorunlar (44). Okul binasında acil durum donanımının (yangın merdiveni, acil durum çıkışlar vb.) olmaması (34). Deney ve diğer uygulamalı öğretim yapılacak okul bölümlerinin olmaması (32).	204

Denetim ve Ödüllendirmeye İlişkin Sorunlar	Öğretmenlerin mesleki çalışmalarını değerlendirmede adil bir performans denetim sisteminin olmaması; öğretmenlerin adil ölçütlerle değerlendirilmemesi (48). Ödüllerin, sürekli olarak belirli okullarda çalışan belirli öğretmenlere verilmesi (44). Okul yöneticilerinin kendilerine yakın gördükleri öğretmenleri ödüllendirmeleri (38). Okul aile birliği ve okula giren diğer maddi kaynakların nerelere harcadığının denetlenmemesi (35).	165
Öğretim Donanımına İlişkin Sorunlar	Derslerde ihtiyaç duyulan öğretim donanımları ile ders araç-gereçlerinin yetersiz olması (42). Sınıflarda bulunan akıllı tahta vb. donanımın arızalı olması (39). Öğretmen odası ve diğer alanların düzenlenmesinde öğretmen sayı ve ihtiyaçlarının gözetimelememesi (33).	114
Kariyer İmkânlarına İlişkin Sorunlar	Eğitim sisteminde yapılan yeniliklerin hizmetiçi eğitim veya diğer yollarla öğretmenlere yeterince tanıtılmaması (23). Öğretmenlerin mesleki eksikliklerine ve kariyer gelişimlerine dönük hizmetiçi eğitim yapılmaması (22). Hizmetiçi kurslara hep aynı öğretmenlerin gönderilmesi (15).	60

Tablo 1’de, imam-hatip lisesinde çalışan öğretmenlerin sorun kaynakları; Din eğitimine ilişkin sorunlar, öğretmenlere ilişkin sorunlar, öğrencilere ilişkin sorunlar, okul yöneticileri, üst yönetim, sosyoekonomik çevre ve veli kaynaklı sorunlar, okulların fiziki sorunları, denetime ilişkin sorunlar, donanım yetersizlikleri ve kariyer olanaklarına ilişkin sorunlar olarak belirlenen temalarda incelenmiştir. İlerleyen bölümde araştırma kapsamında belirlenen bulgular tartışılacaktır.

5. TARTIŞMA

Tartışma bölümünde, bulgular bölümünde ele alınan sorun alanları, temalar bağlamında tartışılmıştır.

5.1. Din Eğitimine İlişkin Sorunlar

İmam-hatip lisesinde çalışan öğretmenlere göre din öğretimi programı güncel ihtiyaçları karşılamaktan uzak ve gereksiz ayrıntılarla dolu olması, yoğun kuramsal bilgi içermesi, öğrenci seviyesi için uygun olmayan detaylar içermesi ve öğrenci farklılıklarını dikkate almaması gibi hususlarda yetersiz bulunmaktadır. Literatürde din öğretim programı ile ilgili sorunları belirlemeyi amaçlayan çeşitli çalışmalar bulunmakta olup araştırmanın söz konusu bulgusu literatürdeki farklı araştırma bulguları ile benzeşim göstermektedir. Örneğin Aşlamacı, imam-hatip lisesi öğretim programının çok yoğun olduğunu, meslek derslerinin ve sure ezberlerinin son sınıflarda yer almasının öğrenciler açısından problem olarak görüldüğünü ve gerek öğretmenler gerekse okul yönetimlerinin bu durumu önemli bir sorun olarak gör-

düğünü ifade etmektedir.²⁷ Başka bir araştırmada Karateke, öğretmenlerin din eğitime ilişkin en büyük sorun kaynağının din öğretimi programı olduğunu; ayrıca, kültür derslerine eklenmiş bir din öğretimi programının, öğrenciler için ağır geldiğini ifade etmiştir.²⁸ Karacelil, din öğretim programının genel eğilimi yansıttığını, yerel pratiklerin programda yer almamasının öğretmenler üzerinde baskı oluşturduğunu dile getirmektedir.²⁹

Araştırma kapsamında din eğitime ilişkin belirlenen sorunlardan biri de sivil toplum kuruluşları (STK), siyasi partiler ve dini grupların din eğitimi faaliyetlerini yönlendirme çabası ve bu yönde öğretmenlere yaptıkları yönlendirme ve baskıdır. Demokratik bir anlayışın egemen olması özendirilen eğitim sisteminde kararların istişare ile alınması ve karara katılımın egemen olması önemlidir.³⁰ Çağdaş demokrasilerde sivil toplum kuruluşları önemli bir denetim mekanizması olarak çalışırken; eğitimin çeşitli sorunlarına veya sorun kaynaklarına müdahale ederek öğretmenlerin işlerini kolaylaştırırlar.³¹ Ancak bu araştırmada imam-hatiplerde anılan ideal demokratik yönetim anlayışından ziyade, STK ve dini grupların okullarda söz sahibi olma gayreti ve öğretmenleri kendi dini anlayış ve istekleri doğrultusunda yönlendirme çabasının olduğu belirlenmiştir.

Araştırma kapsamında bilgi toplanan öğretmen ifadelerinde öğrencilerin dinden uzaklaştığı, dine karşı ilgisinin azaldığı ve öğrencilerin çoğunun dini pratiği (çeşitli ibadetler vb.) yaşamlarına sokmakta zorlandıkları dile getirilmiştir. Bu durum literatürde farklı araştırma bulguları ile benzerlik göstermektedir. Ertit, gençlerde yaşanan dini kopuşun, modernizmin bir gereği olduğunu ve sosyal medya ile yeni teknolojilerin bu süreci hızlandırarak gençlerin dini bilgiyi sorgulamalarına ve modern düşünceyle çelişen dini pratiklerden uzaklaştıklarına vurgu yapmaktadır.³² Literatürde karşı yönde görüş dile getiren çalışmalar da vardır. Ancak kısıtlı araştırmalarla imam-hatip lisesi öğrencilerinin dini eğilimlerinin belirlenmesi sorunludur. Bunun yerine bu çalışmada olduğu gibi alana inilerek öğretmen ve yöneticiler gibi din öğretiminin içinde olan ve öğrencilerle zaman geçiren profesyonellerin görüşlerinin dikkate alınması ve bu yönde çalışmalara ağırlık verilmesi önerilebilir.

5.2. İmam-Hatip Liselerinin İmkân ve Donanım Sorunları

İmam-hatip liselerinin fiziki bakımdan yetersiz ve bakımsız olması, imkân ve donanımlarının çağdaş din eğitimi sunmaya engel teşkil etmesi gibi hususlar, öğ-

²⁷ Aşlamacı, "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar", 72-74.

²⁸ Karateke, *IHL Öğrencilerinin Sorunları*, 122-125.

²⁹ Karacelil, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Problemleri", 157-158.

³⁰ Cevat Celep, "Okullarda İşbirlikçi Karar Verme ve Yöneticinin Rolü", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 5/5 (1996): 51.

³¹ Ercan Oktay - Şerife Pekküçükşen, "Yerel Yönetimlerin Demokratikleşmesinin Bir Aracı Olarak Sivil Toplum Kuruluşları-Türkiye İçin Kısa Bir Değerlendirme", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 2009/1 (2009): 172-186.

³² Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi* (İstanbul: Liberte, 2019), 22-29.

retmenlerin önemsedığı sorun alanlarındandır. Fiziki yetersizlikler arasında dersliklerin sayı ve niteliklerinin kaliteli bir din eğitimine uygun olmaması, okulun oda, laboratuvar ve diğer özel ve genel kullanım alanlarının öğretmen ve öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak olduğuna yönelik bildirimler önem arz etmektedir. Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), imam-hatiplerde okullaşmanın arttırılması amacıyla son yıllarda bu okullara önemli yatırımlar yapsa da binaların kullanım ömürlerinin az olduğu, kalite standartlarının altında inşa edildiği ve bakımsızlık nedeniyle bina donanımlarının zarar gördüğü bilinmektedir.³³ Ayrıca bakımsız okul binalarının öğrencilerde akademik başarıyı düşürdüğü, onları şiddete meyilli hale getirdiği ve sınıf içi disiplinin bu okullarda daha zor sağlandığına ilişkin bulgular önem arz etmektedir.³⁴

İmam-hatip liselerinin öğretim donanımları ile ders araç ve gereçleri yetersizlikleri, öğretmenler tarafından önemli bulunan sorunlar arasındadır. Literatürdeki farklı çalışmalar, bu araştırma bulgusu ile paralellik göstermektedir. Zengin, din öğretiminde materyal kullanımının önemli olduğunu; öğretim materyali, ders araç ve gereçleri ile diğer donanım eksikliklerinin din öğretimine engel teşkil ettiğini; ayrıca, öğretmenlerin materyal kullanımı yeterliklerinin din öğretiminin niteliğini doğrudan etkilediğini ifade etmiştir.³⁵ Karataş ve Tabak, yapılandırmacı anlayışla şekillenen din öğretimi programının, din öğretiminde yoğun materyal ve diğer eğitimsel donanımları gerektirdiğini belirtmişlerdir. Aynı çalışmada, din eğitimi alanında çalışan öğretmenlerin ise okul ve sınıflarda din öğretimine yönelik donanım ve materyal eksikliklerini daha çok hissettikleri bildirilmiş; bu durumun din eğitiminden istenen kalitenin önündeki engellerden biri olduğu ifade edilmiştir.³⁶

5.3. Sosyoekonomik Çevre ve Veli Kaynaklı Sorunlar

İmam-hatip lisesi öğretmenleri veli ve sosyoekonomik çevre kaynaklı sorunlara önem atfetmişlerdir. Özellikle velilerin gerek kendi çocuklarına; gerekse eğitim ve öğretim hizmetine karşı ilgisiz olması, öğrencilerin eğitsel sorunlarında onlara destek vermemesi önemli bir bulgudur. Ayrıca okul çevresinden kaynaklanan güvenlik

³³ Vural Nasuhbeyoğlu, "Eğitim de Okullar da Dökülüyor", *Evensel.net*, erişim: 15 Eylül 2018, <https://www.evrensel.net/haber/361429/egitim-de-okullar-da-dokuluyor?a=9a303>; Cem Celil Lale, "Ortaklar İmam Hatip Okulu Yıkılmak Üzere", *Haber Aydın*, erişim: 5 Ağustos 2018, <https://www.haberaydin09.com/haber/2562730/ortaklar-imam-hatip-okulu-yikilmak-uzere>; "Aceleye geldi, hepsi dökülüyor", *Özgür Kocaeli*, erişim: 17 Ocak 2019, <http://www.ozgurkocaeli.com.tr/aceleye-geldi-hepsi-dokuluyor-255082h.htm>; "19 Mayıs Hamidiye Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde Kovalı Çözüm", erişim: 31 Aralık 2018, <https://www.gercektaraf.com/samsun-haber/19-mayis-hamidiye-anadolu-imam-hatip-lisesinde-kovali-cozum-h850.html>; "Devlet Binaları Dökülüyor", erişim: 23 Ocak 2019, <http://bartintv.com.tr/haberler/devlet-binalari-dokuluyor/870>.

³⁴ Joseph A. Maxwell, "Designing A Qualitative Study", *The SAGE Handbook of Applied Social Research Methods 2* (2008): 214-253.

³⁵ Mahmut Zengin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013): 1-28.

³⁶ Süleyman Karataş - Necla Tabak, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri", *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 3/1 (2010): 56-65.

sorunları, çevrenin öğrenci karakterini bozucu ve öğrencileri kötü alışkanlıklara sevk edici etkisi de önlem almayı gerektirecek bir sorun kaynağıdır. Bununla birlikte öğrencilerin derslere karşı ilgisiz olmasının yanında velilerin, öğrencilerden potansiyelleri ölçüsünde beklentilerinin olmaması ve öğrencilerin gelecek beklentilerinin düşük olması da önemli çevresel sorun kaynakları arasında değerlendirilmiştir.

Etkili bir imam-hatip lisesi oluşturmanın önemli unsurlarından biri okulun bulunduğu sosyal, kültürel ve ekonomik çevreyle sağlıklı etkileşimin sağlanması ve okul-çevre işbirliğine olanak tanıyacak fırsatların oluşturulmasıdır. Okulun içinde bulunduğu coğrafi çevre önem taşısa da kültürel, sosyal ve ekonomik çevre de okulun başarısı için elzemdir. Ayrıca okul-aile işbirliğinin sağlanması, velilerin okula olan ilgilerinin artırılması ve veli-öğretmen etkileşiminin istenik seviyelere getirilmesi önemlidir. Öğrencilerin akademik başarısında ve eğitimden beklenen ideal insan tipinin oluşturulmasında okul-aile ve okul-çevre ilişkilerinin niteliği belirleyicidir. Bu noktada imam-hatip lisesi öğretmenlerinin, eğitim-öğretim sürecinde aile ve okul çevresinin ilgi ve desteğine yeterince sahip olmadıklarını ifade etmeleri ve bu durumu önemli bir sorun kaynağı olarak algılamaları, bu araştırmanın dikkate değer bulguları arasındadır. Araştırmanın söz konusu bulgusu, literatürdeki farklı araştırmalarla desteklenmektedir. Örneğin Aydoğan, okul ve çevre ilişkilerinin etkin bir okul kurgulamak için yeterli düzeyde olmadığını, gerek okul yöneticileri gerekse öğretmenlerin veli ve okul çevresi ile iyi ilişkilerin getirilerini içselleştirmediklerini bildirmiştir.³⁷ Bayrakçı ve Dizbay ise, okul aile birliklerinin okullarda yeterince sorumluluk almadığını, okulun çevre ile olan iletişiminin sınırlı düzeyde ve bireysel girişimlerle sağlandığını dile getirmiştir.³⁸ Özellikle toplumsal ve dini değerlere odaklanan ve bu yönüyle genel ortaöğretim kurumlarından ayrılan imam-hatip okullarında, veli ve öğretmen iletişimi ve işbirliği eğitim ve öğretimin niteliğinin artırılması için önemli görülmüştür.

İmam-hatip lisesinde öğrenim gören bir öğrencinin gerek akademik başarısı gerek değer yüklü yetişmesi, aile ve okulun birlikte çalışmasını gerektirir. Buna karşın, imam-hatip liselerinde velilerin okula ve kendi çocuklarına karşı ilgisizliği din öğretiminin niteliğinin artırılması amacına yönelik önemli bir dezavantajdır.³⁹ Ayrıca velilerin öğrenci potansiyelinin üzerinde akademik beklentileri, öğrenci ve öğretmenlerde önemli bir baskı unsuru olarak belirlemekte; okulların yüksek düzeyli akademik ve merkezi sınav başarısı göstermeleri gerektiğine yönelik yoğun toplum-

³⁷ İsmail Aydoğan, "İlköğretim Okullarında Okul-Çevre İlişkilerinin Düzeyi", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2006): 121-136.

³⁸ M. Bayrakçı - Serdar Dizbay, "Ortaöğretim Kurumlarında Okul Aile Birliklerinin Okul Yönetimine Katılım Düzeyleri", *Sakarya University Journal of Education* 3/1 (2013): 98-112.

³⁹ Semra Güven, "Sınıf Öğretmenlerinin Yeni İlköğretim Ders Programlarının Uygulanmasına İlişkin Görüşleri", *Millî Eğitim Dergisi* 177 (2008): 231; Hasan Meydan v.dğr., "Nasıl Bir Çocuk? (Zonguldak İlindeki Velilerin Çocuklarında Görmek İstedikleri Değerlerin Okul Türü Değişkenine Göre Analizi)", *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/29 (t.y.): 174.

sal beklenti oluşmaktadır. Bu durum, öğretmenlerde de önemli bir baskı oluşturmaktadır. Veli beklentisinin bir sonucu olarak öğrencilerin gelecek beklentileri olumsuz şekilde değişmekte, beklentiyi karşılayamayan öğrenciler derse ilgisizlik, kariyer ve meslek seçiminde hatalar ve çeşitli motivasyon sorunları da yaşayabilmektedir.⁴⁰

5.4. İmam-Hatip Lisesi Öğretmenlerinin Diğer Mesleki Sorunları

Araştırma kapsamında imam-hatip lisesinde çalışan öğretmenler, genel olarak okul yöneticilerinin, yöneticilik becerilerinin yetersiz olduğunu, çoğu yöneticinin deneyimsiz olması sebebi ile öğretmenlerle çeşitli sorunlar yaşadığını dile getirmişlerdir. Ayrıca öğretmenler, okul yöneticilerinin karar süreçlerine kendilerini dâhil etmediklerini, adil karar verme noktasında sıkıntı yaşadıklarını, öğretmenlere baskı uyguladıklarını ve öğretmenlerle eğitsel konularda işbirliği yapmadıklarını ifade etmişlerdir. Öğretmenlerin önemseydiği bir diğer sorun üst kademe yöneticilerinin öğretmenlere karşı takındığı tutum ve davranışlardır. Bu noktada il/ilçe millî eğitim yöneticilerinin çoğu durumda iletişime kapalı veya sorun çözücü bir tutum içinde olmadıklarına yönelik öğretmen görüşleri önemlidir. Kamu yönetiminde saydamlık önemli bir ilke olsa da gerek okullarda gerekse üst yönetim birimlerinde henüz yeterince açık bir iletişim ortamının sağlanmadığı, eğitim çalışanlarının pek çok sorunla kendi başlarına yüzleştiği ve üst yönetimlerin çoğu durumda önemli sorunlardan haberdar olmadıkları bilinmektedir.⁴¹ Memduhoğlu, okul yöneticilerinin büyük çoğunluğu görev öncesi veya görev yaptıkları süreçte herhangi bir hazırlayıcı eğitim almadıkları veya hizmetiçi eğitimlerle yöneticiliğe hazırlanmadıkları için okulun rutin işleyişi esnasında ortaya çıkabilecek sorunları deneme-yanılma suretiyle çözmeye çalıştıklarını; çoğu durumda okul yöneticilerinin, çözümün değil sorunun bir parçası haline dönüşüklerini ifade etmiştir.⁴²

İmam-hatip lisesinde görevli öğretmenlerin diğer sorun kaynakları arasında, eğitime olan inançlarını kaybettikleri, öğretmenler arasında yaşanan siyasi ve dinî tartışmaların sayı ve yoğunluğunun artması, öğretmenlerin işlerine ilgisiz olması, iş doyumlarının düşüklüğü ve kendilerini okula ait hissetmemeleri ile öğretmenlerin rapor ve izin alarak devamsızlık yapması ve öğretmenlerin mesleki bakımdan tükenmişliği de önem arz etmektedir. Araştırmanın söz konusu bulguları literatürdeki farklı çalışma sonuçları ile benzerlik göstermektedir. Çınar ile Yeğin, öğretmen-

⁴⁰ Abdullah Selvitopu v.dğr., "Ortaöğretim Öğrencilerine Kazandırılması Gereken Değerlere İlişkin Velilerin Okuldan Beklentileri", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 23/3 (2015): 979-994; Sadegül Akbaba Altun, "İlköğretim Öğrencilerinin Akademik Başarısızlıklarına İlişkin Veli, Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi", *İlköğretim Online* 8/2 (2009): 567-586.

⁴¹ Mahmut Akpınar, "Gün Işığında Yönetim Açısından Türk Kamu Yönetiminde Açıklık ve Şeffaflık Sorunu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 16/2 (2011): 235-261.

⁴² Hasan Basri Memduhoğlu, "Türk Eğitim Sisteminde Okulların Yönetimi ve Okul Yöneticilerinin Yetiştirilmesi Sorunsalı", *Millî Eğitim Dergisi* 176 (2007): 86-97.

lerin tükenmişlik sorunu yaşadıklarını⁴³; Doğanay, Çuhadar ve Sarı, öğretmenlerin siyasi içerikli tartışmalarının önemli bir sorun olduğunu⁴⁴; Alkın-Şahin, Tunca ve Ulubey, öğretmenlerin eğitime olan inançlarının düşük düzeyde olduğunu⁴⁵; Helvacı, Çankaya ve Bostancı, öğretmenlerin işlerine karşı ilgisiz ve iş doyumlarının düşük olduğunu⁴⁶ ve Bakay, öğretmen devamsızlığının önemli bir sorun kaynağı olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷ Ayrıca öğretmenlerin sınıf içi disiplini sağlayamamaları, önemli sorunlar arasındadır. Bununla birlikte öğrencilerin disiplinsiz davranışlarının cezalandırılmaması, öğrencilerin kötü alışkanlıklarını engellemek için çalışma yapılmaması da önem arz eden öğretmen sorunları arasındadır. Araştırmanın söz konusu bulguları literatürde farklı araştırma bulguları ile benzerlik göstermektedir. Suriyeli öğrencilerin farklı kültür ve sosyal yapıdan gelmeleri ve plansız bir şekilde okullara yerleştirilmeleri, okullarda önemli disiplin ve akademik sorunlara neden olmuştur. Araştırmanın söz konusu bulgusu literatürdeki çok sayıda araştırma ile desteklenmektedir.

SONUÇ

İmam-Hatip liselerinde çalışan öğretmenlerin temel mesleki sorunlarını tespit etmek amacıyla yürütülen bu çalışmada önem arz eden temel sorunlar belirlenmiştir. İmam-hatip lise binalarının fiziki eksiklikleri, sınıf mevcutlarının kalabalık olması gibi sorunlar öğretmenler için önemli sorun kaynakları arasındadır. İmam-hatip liselerinin içinde bulunduğu sosyoekonomik çevre genellikle okulların güvenlik sorunları yaşamasına neden olmakta; öğrenciler arasında çevre kaynaklı davranış bozuklukları görülebilmektedir. Velilerin okul ve öğrencilere karşı ilgisiz oluşu, okul-aile birliklerinin etkisiz çalışması ve veli-öğretmen ilişkilerinin istenilen düzeyde olmaması eğitim-öğretim faaliyetlerini ve bu dolayında öğretmenleri olumsuz etkilemektedir. Ayrıca öğretmenlere yönelik yeterli kalite ve nitelikte hizmetiçi eğitimin olmaması, önemli bir sorun teşkil etmektedir. Bunun yanında öğretmenlere yönelik denetim ve değerlendirme standartlarının belirlenmemiş olması ile adil bir ödül sisteminin olmaması, öğretmenlerin sorunları arasındadır.

İmam-hatip öğretmenleri, okul yöneticilerinin deneyimsiz olduklarını, yöneticilik için gereken mesleki yeterlik ve beceriye sahip olmadıklarını ifade etmişlerdir.

⁴³ Fatih Çınar, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2015): 235-282; Hüseyin İbrahim Yeğin, "Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin tükenmişlik düzeyleri", *EKEV Akademi Dergisi* 58/58 (2014): 315-332.

⁴⁴ Ahmet Doğanay v.dğr., "Öğretmen Adaylarının Siyasal Katılımcılık Düzeylerine Çeşitli Etmelerin Etkisinin Demokratik Vatandaşlık Eğitimi Bağlamında İncelenmesi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 50/50 (2007): 213-246.

⁴⁵ S. Alkın Şahin v.dğr., "Öğretmen Adaylarının Eğitim İnançları ile Eleştirel Düşünme Eğilimleri Arasındaki İlişki", *İlköğretim Online* 13/4 (2014): 58-75.

⁴⁶ M. Akif Helvacı v.dğr., "Eğitim Denetmenlerinin Görüşlerine Göre Öğretmenlerin Okullarda Değişime Karşı Direnme Nedenleri ve Düzeyleri", *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 6/1 (2013): 120-135.

⁴⁷ Mehmet Bakay, "Öğretmen Devamsızlığının İncelenmesi: Menderes İlçesi Örneği", *Ege Eğitim Dergisi* 15/1 (2014): 233-250.

Öğretmenler, okul yöneticilerinin saydam karar vermediklerini ve kendilerine eğitsel ve mesleki sorunların çözümünde yeterince destek sağlamadıklarını, işbirliğine kapalı olduklarını ve okulda alınan kararlara öğretmenlerin katılmadıklarını ifade etmişlerdir. Ek olarak öğretmenler eğitime yönelik inanç kaybına uğradıklarını, tükenmişlik ve sınıf yönetimi sorunları yaşadıklarını dile getirmişlerdir.

Araştırma kapsamında öğretmenlerin önerdiği çözümler aşağıda sıralanmıştır:

- İmam-hatip liseleri, fiziki bakımdan iyileştirilmeli, öğretmen ve diğer personel eksikliklerinin giderilmesi için imam-hatip liselerine özel özendirici çalışma ilkeleri belirlenmelidir.

- Okul – aile etkileşimini arttırmak için öğretmenler, sosyal ilişkileri geliştirici çeşitli uygulamalı hizmet içi eğitimlere alınmalıdır.

- Öğretmenlerin, velilerle etkileşim içinde olarak öğrencilerin akademik başarılarını arttırıcı ve istenmeyen davranışlarını azaltıcı önlemleri birlikte alması sağlanmalı, imam-hatip liselerinde koçluk/mentorluk sistemi etkinleştirilmelidir.

- Öğretmenlerin neredeyse tamamı pedagojik formasyon eğitimi aldıklarını dile getirsel de eğitim bilimleri alanında kendilerini yetersiz hissetmektedirler. İmam-hatip liselerinde yaşanan eğitsel sorunların çözümü amacıyla bu okullarda çalışan profesyonellere yönelik uygulamalı hizmetiçi eğitim olanakları sunulmalı; çalışanların kendilerini geliştirmek amacıyla yapacakları lisansüstü eğitimleri desteklenmeli ve özendirilmelidir.

- Din öğretim programı, çağın gereklerini karşılayacak şekilde yenilenmeli; özellikle sosyal medya ve diğer teknolojik imkânların din eğitimini olumsuz etkileyen yönleri üzerine odaklanılmalıdır.

- Öğretmenler ile imam-hatip liselerinin bağlı olduğu üst yönetim birimleri arasında etkileşimin artması ve karşılıklı görüş alışverişinin sağlanması amacıyla çeşitli toplantılar ve hizmetiçi eğitimleri düzenlenerek eğitime ilişkin sorunların çözümüne katkı sağlanabilir.

KAYNAKÇA

“19 Mayıs Hamidiye Anadolu İmam Hatip Lisesi’nde Kovalı Çözüm”. Erişim: 17 Ocak 2019. <https://www.Gercektaraf.Com/Samsun-Haber/19-Mayis-Hamidiye-Anadolu-İmam-Hatip-Lisesinde-Kovalı-Cozum-H850.Html>.

“Aceleye Geldi, Hepsi Dökülüyor”. *Özgür Kocaeli*. Erişim: 17 Ocak 2019. <http://www.ozgurkocaeli.com.tr/Aceleye-Geldi-Hepsi-Dokuluyor-255082h.htm>.

Akpınar, Mahmut. “Gün Işığında Yönetim Açısından Türk Kamu Yönetiminde Açıklık ve Şeffaflık Sorunu”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 16/2 (2011): 235-261.

- Alkın Şahin, Senar - Tunca, Nihal - Ulubey, Özgür. “Öğretmen Adaylarının Eğitim İnançları ile Eleştirel Düşünme Eğilimleri Arasındaki İlişki”. *İlköğretim Online* 13/4 (2014): 58-75.
- Altıntaş, Muhammed Esat. “DKAB Öğretmenlerine Göre Suriyeli Çocukların Devlet Okullarında Karşılaştıkları Sorunlar (Nitel Bir Araştırma)”. *Marife* (2018). 469-499.
- Altun, Sadegül Akbaba. “İlköğretim Öğrencilerinin Akademik Başarısızlıklarına İlişkin Veli, Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi”. *İlköğretim Online* 8/2 (2009): 567-586.
- Aşlamacı, İbrahim. “İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği ile İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma”. *Turkish Studies* 12/10 (2017): 49-80.
- Aydın, Mehmet Zeki. “Okulda Din Dersi Tartışmaları (Türkiye’de Din Dersinin Tarihi, Teorik Yapısı, Bazı Ülkelerle Karşılaştırılması)”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007): 7-51.
- Aydoğan, İsmail. “İlköğretim Okullarında Okul-Çevre İlişkilerinin Düzeyi”. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2006): 121-136.
- Bakay, Mehmet. “Öğretmen Devamsızlığının İncelenmesi: Menderes İlçesi Örneği”. *Ege Eğitim Dergisi* 15/1 (2014): 233-250.
- Baltacı, Ali. “Din Dersi Öğretmenlerinin Kişilik Özellikleri ile Erteleme Davranışı Eğilimleri ve Depresyon Düzeyleri Arasındaki İlişkiler”. 130-144. Yediveren Kitap, 2018.
- Baltacı, Ali. “Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunları Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018): 231-274.
- Baltacı, Ali. “Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli”. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2017): 1-15.
- Baltacı, Ali - Aydın, Yusuf. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Demokratik Tutumları”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/22 (2019): 58-78.
- Baltacı, Ali - Coşkun, Mehmet Kamil. “Din Dersi Öğretmenlerine Yönelik Öğretmen Algısı Ölçeğinin Geliştirilmesi”. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 8/15 (Ağustos 2018): 1450-1473.

- Bayrakçı, M. - Dizbay, Serdar. “Ortaöğretim Kurumlarında Okul Aile Birliklerinin Okul Yönetimine Katılım Düzeyleri”. *Sakarya University Journal Of Education* 3/1 (2013): 98-112.
- Bozan, İrfan. *Devlet İle Toplum Arasında: Bir Okul: İmam Hatip Liseleri... Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı...* İstanbul: TESEV Yayınları, 2007.
- Can, Niyazi. “Öğretmenlerin Geliştirilmesi ve Etkili Öğretmen Davranışları”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/16 (2004): 103-119.
- Can, Niyazi - Ermeydan, Mustafa. “Disiplin Sorunları ve Sınıf Yönetimine İlişkin Öğretmen Ve Yönetici Görüşleri”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Eğitim Dergisi* 1/1 (2017): 38-58.
- Casey, Edward S. *Remembering: A Phenomenological Study*. Indiana University Press, 2009.
- Celep, Cevat. “Okullarda İşbirlikçi Karar Verme ve Yöneticinin Rolü”. *Kuram Ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 5/5 (1996): 49-58.
- Cheng, Yin Cheong. *School Effectiveness And School-Based Management: A Mechanism For Development*. New York: Routledge, 2013.
- Çalışkanoğlu, Şahin. *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*. Yüksek Lisans, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Çınar, Fatih. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2015): 235-282.
- Çınar, Fatih. “İmam Hatip Liselerinden Beklentiler”. *Journal of International Social Research* 11/60 (2018): 1243-1259.
- Demirtaş, Hasan - Üstüner, Mehmet - Özer, Niyazi. “Okul Yönetiminde Karşılaşılan Sorunların Öğrenci ve Okul İle İlgili Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 13/3 (2007): 421-455.
- “Devlet Binaları Dökülüyor”. Erişim: 23 Ocak 2019. <http://Bartintv.Com.Tr/Haberler/Devlet-Binalari-Dokuluyor/870>.
- Doğanay, Ahmet - Çuhadar, Andaç - Sarı, Mediha. “Öğretmen Adaylarının Siyasal Katılımcılık Düzeylerine Çeşitli Etmenlerin Etkisinin Demokratik Vatandaşlık Eğitimi Bağlamında İncelenmesi”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 50/50 (2007): 213-246.
- Millî Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi genel Müdürlüğü. “Anadolu İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Ortaokulları Vizyon Belgesi”. Erişim: 12 Ağustos 2019.

<http://Dogm.Meb.Gov.Tr/Www/Anadolu-İmam-Hatip-Liseleri-Ve-İmam-Hatip-Ortaokullari-Vizyon-Belgesi/İcerik/526>.

Ekşi, Halil - Aksak, Meryem - Yaman, Neslihan. “Öğretmenlerin Okul Yönetiminin Farklılıkları Yönetme Becerilerine İlişkin Algılarının Kişisel Anlam Profilleri ve Kurum İçindeki İnfomal İlişkileri Açısından İncelenmesi”. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 44/44 (2016): 33-52.

Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. İstanbul: Liberte, 2019.

Gross, Patrick M. *Catholic Elementary School Principal Induction: An Investigation of Diocesan Supports For Competent, Confident Leadership*. Doktora, Creighton University, 2017.

Güven, Semra. “Sınıf Öğretmenlerinin Yeni İlköğretim Ders Programlarının Uygulanmasına İlişkin Görüşleri.” *Millî Eğitim Dergisi* 177 (2008): 224-235.

Helvacı, M. Akif - Çankaya, İbrahim - Bostancı, Aynur B. “Eğitim Denetmenlerinin Görüşlerine Göre Öğretmenlerin Okullarda Değişime Karşı Direnme Nedenleri ve Düzeyleri”. *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 6/1 (2013): 120-135.

Helvacı, Mehmet Akif - Aydoğan, İsmail. “Etkili Okul ve Etkili Okul Müdürüne İlişkin Öğretmen Görüşleri”. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2011): 41-60.

Karacelil, Süleyman. “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Problemleri: Şırnak İli Örneği”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24 (2010): 143-163.

Karataş, Süleyman - Tabak, Necla. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri”. *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 3/1 (2010): 56-65.

Karateke, Tuncay. “İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2015): 145-171.

Karateke, Tuncay. *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Batman İli Örneği)*. Yüksek Lisans, Fırat Üniversitesi, 2010.

Koçak, Emel - Turan, Selahattin - Aydoğdu, Elif. “Öğretmenlerin Yetki Devri, Otonomi ve Hesap Verebilirliklerine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi”. *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 5 (2012): 117-148.

Korkmaz, Mehmet. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2013): 7-40.

- Lale, Cem Celil. “Ortaklar İmam Hatip Okulu Yıkılmak Üzere”. *Haber Aydın*. Erişim: 05 Ağustos 2018. <https://www.Haberaydin09.Com/Haber/2562730/Ortaklar-İmam-Hatip-Okulu-Yikilmak-Uzere>.
- Maxwell, Joseph A. “Designing A Qualitative Study”. *The SAGE Handbook of Applied Social Research Methods 2* (2008): 214-253.
- Memduhoğlu, Hasan Basri. “Türk Eğitim Sisteminde Okulların Yönetimi ve Okul Yöneticilerinin Yetiştirilmesi Sorunsalı”. *Milli Eğitim Dergisi* 176 (2007): 86-97.
- Meydan, Hasan - Hasanov, Behram - Dikmen, Fatmanur. “Nasıl Bir Çocuk? (Zonguldak İlindeki Velilerin Çocuklarında Görmek İstedikleri Değerlerin Okul Türü Değişkenine Göre Analizi)”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/29 (T.Y.): 149-190.
- Nasuhbeyoğlu, Vural. “Eğitim De Okullar Da Dökülüyor”. *Evrensel.Net*. Erişim: 15 Eylül 2018. <https://Www.Evrensel.Net/Haber/361429/Egitim-De-Okullar-Da-Dokuluyor?A=9a303>.
- Oktay, Ercan - Pekküçükşen, Şerife. “Yerel Yönetimlerin Demokratikleşmesinin Bir Aracı Olarak Sivil Toplum Kuruluşları-Türkiye İçin Kısa Bir Değerlendirme”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 2009/1 (2009): 172-186.
- Öcal, Mustafa. *İmam-Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.
- Öcal, Mustafa. “Müdürlerine Göre İmam-Hatip Liseleri”. *Din Öğretimi Dergisi* 30 (1991): 36-65.
- Özkan, Metin - Arslantaş, H. İsmail. “Etkili Öğretmen Özellikleri Üzerine Sıralama Yöntemiyle Bir Ölçekleme Çalışması”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2013): 311-330.
- Poucher, Jesse Wayne. *Relationship-Contingent Self-Esteem Predicts Self-Sacrifice To Resolve Conflict in the Face of More Severe Conflict*. Doktora, The University of Texas, 2018.
- Sakız, Gönül. “Etkili Öğretmenlik ve Öğretmen Niteliğinin Geliştirilmesi”. *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 9/2 (2016): 214-244.
- Selvitopu, Abdullah - Taş, Ali - Bora, Veysel. “Ortaöğretim Öğrencilerine Kazandırılması Gereken Değerlere İlişkin Velilerin Okuldan Beklentileri”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 23/3 (2015): 979-994.
- West, David D’Layne. *An Analysis of Principal Burnout And Job-Person Fit Among Elementary, Middle, And High School Principals in Alabama*. Doktora, Liberty University School of Education, 2018.

Yeğın, Hüseyin İbrahim. “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Tükennmişlik Düzeyleri”. *EKEV Akademi Dergisi* 58/58 (2014): 315-332.

Zengin, Mahmut. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013): 1-28.

İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin İlahiyat Fakültesi Programına İlişkin Algılarının Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi

An Examination of the Faculty of Theology Senior Students' Perceptions
about the Faculty of Theology Program through Metaphor Analysis

Semra ÇİNEMRE

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Trabzon University, Faculty of Theology, Department of
Religious Education, Trabzon / Turkey
semra.cinemre@trabzon.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-2924-1129

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Temmuz / July 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.591076

Atıf / Citation: Çinemre, Semra. "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin
İlahiyat Fakültesi Programına İlişkin Algılarının Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi
/ An Examination of the Faculty of Theology Senior Students' Perceptions about the
Faculty of Theology Program through Metaphor Analysis". *ilted: ilabiyat tetkikleri
dergisi / journal of ilabiyat researches* 52 (Aralık / December 2019/2): 265-286.
doi: 10.29288/ilted.591076

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Türkiye’de yüksek din eğitimi kurumları üzerine, kendi kadim tarihi akışına eşlik eden çok sayıda akademik çalışmanın gerçekleştirilmiş olduğu bilinen bir vakıadır. Bu çalışmalarda yüksek din eğitimi kurumları; amaçları, programları, istihdam alanları ve sorunları başta olmak üzere akademisyenler tarafından farklı yönleriyle ele alınmıştır. Bu makalede, akademisyenlerin ortaya koyduğu görüşlerden farklı olarak, ilahiyat fakültesinin hedef kitlesi olan öğrencilerin fakülte programına ilişkin algılarını metaforlar yoluyla incelemek amaçlanmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde 2018-2019 akademik yılında 4. sınıfı tamamlama aşamasında bulunan 73 öğrenci oluşturmaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden olgu bilim deseni kullanılmıştır. Verilerin toplanmasında araştırmacı tarafından hazırlanan “İlahiyat Fakültesi Programına İlişkin Metaforik Algı Formu” kullanılmış, çözümlenmesinde içerik analizi tekniğinden yararlanılmıştır. Geçerli kabul edilen 65 formdaki metaforlar, ortak özellikleri bakımından yedi kategoride sınıflandırılmıştır. Yüzde ağırlığına göre katılımcıların en büyük oranının ilahiyat fakültesi programına ilişkin algılarının programın işlevselliği (%29,23) ile içerik ve kapsamının genişliği/derinliği (%23,08) yönünde olduğu tespit edilmiştir. Bulgular bölümünde, her kategori kapsamındaki algı, arka planındaki nedenlerle birlikte katılımcı ifadeleri eşliğinde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yüksek Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi Programı, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri, Metafor.

Abstract

It is a known fact that numerous academic studies have been carried out on higher religious education institutions in Turkey for long years. In these studies, these institutions have been discussed from different aspects such objectives, programs, employment areas and basic problems. In this article, it is aimed to examine perceptions of the students about the faculty program through metaphors. The study group of the research consists of 73 senior students studying at the Faculty of Theology at Trabzon University in the academic year 2018-2019. Phenomenology, one of the qualitative research methods, was used in the study. For data collection “Metaphoric Perception Form for Faculty of Theology” prepared by the researcher was used and for data analysis, content analysis technique was used. Metaphors in 65 accepted forms are classified into seven categories in terms of their common characteristics. The highest percentage of the participants’ perceptions about Faculty of Theology Program was found to be the functionality (29.23%) of the program and the breadth/depth of the content and scope of the program (23.08%). In the findings title, perceptions in each category were examined with background reasons and participant statements.

Keywords: Religious Education, Higher Religious Education, Program of Faculty of Theology, Students of Faculty of Theology, Metaphor.

Extended Summary

Higher religious education institutions have a deep historical background in Turkey. Currently, there have been significant quantitative developments in these institutions, especially over the last decade (2008-2019). On academic platforms on higher religious education, these institutions have been studied and discussed in terms of various perspectives for years. Aside from the views put forward by academics, it is important and necessary to investigate higher religious education programs with the views of students. In this way, it will be possible to get feedback from the target audience of the program itself. This will ultimately be taken into account in the program development process and ultimately will contribute to the quality, effectiveness and success of the teaching processes. However, academic studies examining higher religious education with the views of the students are not sufficient in terms of number and content diversity. From this point of view it is aimed in this article to reveal the perceptions of Faculty of Theology students about the faculty program through metaphors. In this context, the main problem of the study can be expressed as follows: “What are the metaphoric perceptions of the students who have reached the stage of completing the Faculty of Theology?” This study was prepared in accordance with the qualitative research method. In this context, phenomenology, which is one of the qualitative research methods, was used. The study group consisted of 73 students attending the 4th year of Trabzon University Faculty of Theology in the spring term of 2018-

2019 academic year. 63.08% of the participants are in daytime education and 36.92% are in evening education. According to the gender variable, 72.31% of the participants are female and 27.69% are male. Eight of the 73 participants selected for sampling were eliminated on the grounds that the form was incomplete or incorrect, thus 65 participants were evaluated. As a data collection tool, the *Metaphoric Perception Form of the Faculty of Theology Program* prepared by the researcher in line with the main problem of the research was applied in the study. In the analysis of the data, content analysis technique was used to reach concepts and relationships that could explain the collected data. According to the findings; it is seen that the participants developed 58 kinds of metaphors related to the Faculty of Theology program. "Asure" is the highest rated metaphor for theology faculty program with a ratio of 4.6%. All metaphors are divided into seven categories according to their common characteristics. Accordingly, 29.23% of the participants perceived the Faculty of Theology program by its functionality, 23.08% by its width/depth of content and scope, 15.38% by its guiding character, 10.77% by its uncertain character, 10.77% by its risks and difficulties, 7.69% by its difficulty and beauty together and 3.08% by its professional responsibility. As a result, in this study, the highest percentage of participants (44.61%) (within the third and fifth categories) was found to be positive in terms of the functionality and guidance of the program. All the reasons for the metaphors in this category are positive. From this point of view it is possible to conclude that the participants are satisfied with the program. However, the other half of the participants (44.62%) (within the first, second and fourth categories) perceived the program with its uncertainty, width/depth of content and scope, and risks and challenges. In this context, some results were obtained as follows; faculty program consists of many courses, and students should be interested in dozens of different courses within a single program, the majority of these courses require concentration, but it is difficult to focus and deepen with responsibilities of numerous courses, and this is an exhausting process for students. Therefore, it is emphasized that courses and their content remain insufficient or superficial because of this situation. At this point, the issues such as the competence levels of the students in these different fields and the extent to which they can successfully perform these tasks when they are employed have emerged as open points for discussion. As a natural consequence of broadness/depth and uncertainty of the program, the participants pointed out the difficulty of the program due to the large number of courses, memorization and exam intensity. When these results are taken into consideration, it is clear that the objectives of the Faculty of Theology program should be clearly defined and it is necessary to design and develop a suitable program according to these objectives. This process should be accompanied by various academic studies and scientific meetings where stakeholders of the field come together. In the light of the results of these studies, the structure of the Faculty of Theology consisting of a single program needs to be reevaluated in terms of its efficiency both in the teaching process and after graduation. At this point, reconstruction of higher religious education institutions taking into account the employment areas, in accordance with the requirements of this era and conditions of Turkey may contribute to the solution of the problems detected in the higher religious education institutions.

GİRİŞ

Türkiye’de yüksek din öğretiminin yürütüldüğü kurumlar, –sair isimlendirmeler olmakla birlikte– ilahiyat fakülteleridir. Cumhuriyet tarihi boyunca, önce Darülfünun’da açılan İlahiyat Fakültesi (1924-1933), daha sonra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (1949), ardından Yüksek İslam Enstitüleri (1959-1982) ve Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (1971-1982), ülkemizde yüksek din öğretiminde önemli fonksiyonlar üstlenmiş kurumlardır. Yüksek din öğretimi faaliyeti yürüten tüm bu kurumlar, Yükseköğretim Kanunu gereği 1982 yılında “İlahiyat Fakültesi” adıyla birleştirilip amaç ve program itibariyle hemen hemen standart bir konuma getirilmiştir. Bu tarihsel süreç boyunca, yüksek din öğretimi kurumları, derin bir arka plan edinerek günümüze kadar gelmiştir (Aşkoğlu, 2013, 232-240; Ayhan, 2014, 215-248; Öcal, 2015, 333-401).

Günümüze gelindiğinde, özellikle son on yılı aşkın süredir (2008-2019), ilahiyat fakültelerine ilişkin önemli niceliksel gelişmelerin yaşandığı görülmektedir. Bu noktada 2006 yılında üniversite sayısının ciddi biçimde artırılmasının ve yükseköğretimde taşıyıcı yayılmasının ardından yüksek din öğretimi kurumlarında da hızlı bir yayılma süreci başlamıştır. Bu gelişme sürecinde çoğu yüksek din öğretimi kurumunun ismi İlahiyat Fakültesi olarak kalırken; İslami İlimler Fakültesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Dini İlimler Fakültesi ve Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi gibi çeşitli isimler altında yeni yüksek din öğretimi kurumları da açılmıştır. Nicelik açısından genişleyen ve farklı isimlerle çeşitlenen bu kurumlarda öğrenim gören öğrenci sayısı da bu gelişmelere paralel bir şekilde artma eğilimi göstermiştir. Yükseköğretim Programları ve Kontenjanları 2019 Kılavuzuna göre; devlet üniversitelerinde 60'ı İlahiyat, 26'sı İslami İlimler, biri Dini İlimler Fakültesi olmak üzere, lisans düzeyinde öğrenci alan 87 yüksek din öğretimi kurumu bulunmaktadır.¹ Bu kurumlara –ilahiyat birinci ve ikinci öğretim türü ile İngilizce ve Arapça programları dâhil olmak üzere– lisans düzeyinde tahsis edilmiş olan toplam öğrenci kontenjanı 18.510'dur (Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi, 2019).² Devlet üniversiteleri bünyesinde yüksek din öğretimi kurumlarına devam eden öğrenci sayısı ise YÖK lisans atlası 26.11.2018 tarihli verilere göre 77.030'dur (Yükseköğretim Kurulu, 2018).

Türkiye'de yüksek din öğretimi kurumları; uzun yıllardır çeşitli akademik platformlarda meşruiyeti, amaçları, misyonu, kurumsal ve akademik yapılanması, niteliği ve istihdam alanları gibi konular başta olmak üzere çeşitli açılardan incelenmekte ve tartışılmaktadır.³ Yüksek din öğretimi konulu bu akademik toplantılarda alanın akademisyenleri ve diğer paydaşları tarafından meseleler etraflıca ele alınmakta, sorunlar ortaya konmakta ve bunlara yönelik çözüm önerileri geliştirilmektedir. Kurumların daha verimli hale getirilmesinin daimi bir hedef olduğu dikkate alındığında, eğitim süreçlerine bu bilimsel çalışmaların eşlik etmesinin gerekliliği açıktır. Bu çaba doğrultusunda, akademisyenler tarafından ortaya konan görüşler bir tarafa, yüksek din öğretimi programının, hedef kitlesi olan öğrencilerin görüşleri ile de araştırılması önemli ve gereklidir. Zira böylece bizzat programın hedef kitlesinden programa ilişkin geribildirimler almak mümkün olacaktır. Elde edilen bu geribildirimler, esasında programların değerlendirilmesine ilişkin doğrudan veri

¹ Devlet üniversitelerinin yanı sıra beş vakıf üniversitesi bünyesinde de yüksek din öğretimi faaliyetleri yürütülmektedir.

² Bu rakamlar lisans düzeyi yüksek din öğretimi kapsamaktadır. Bilindiği gibi Önlisans ve İltam programları kapsamında da yüksek din öğretimi faaliyetleri yürütülmektedir.

³ Bk. *Türkiye'de Yüksek Din Öğretiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu* (Isparta 16-17 Ekim 2003); *Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi, Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları* (Uluslararası Katılımlı Çalıştay) (Samsun 19-25 Temmuz 2010); *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır?-Sorunlar ve Çözümler-* (İstanbul 01-04 Haziran 2014); *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi* (İstanbul 16-18 Kasım 2017); *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Çalıştayı* (Samsun 18-19 Nisan 2019); *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi* (Akademik ve Toplumsal Boyutlarıyla) (Malatya, 24-25 Ekim 2019). Bu akademik toplantıların yanında, bu konuda literatürde onlarca makale ve tez çalışması da bulunmaktadır.

niteliğindedir. Bu veriler, program geliştirme kapsamında programın tasarlanması, geliştirilmesi, uygulanması, düzeltilmesi süreçlerine ve en nihayetinde öğretim süreçlerinin niteliği, etkililiği ve başarısına katkı sunacaktır.

Literatüre bakıldığında yüksek din öğretimini öğrenci görüşleri ile inceleyen bir tez ve yedi makale çalışmasının olduğu görülmüştür. İlgili yüksek lisans tez çalışması, öğrencilerin ilahiyat fakültesi lisans programının amaçlarını değerlendirme-sini konu edinmektedir (Yiğit, 2016). Makalelerin beşi ilahiyat fakültesi öğrencilerin öğrenime ilişkin sorunlarını, beklentilerini veya her ikisini bir arada konu edinmektedir (Fırat, 1989; Kirman - Demir, 2018; Koç, 2003; Mehmedoğlu, 2000; Okumuş, 2007). Bir makale çalışması, öğrencilere göre ilahiyat fakültesindeki eğitimin başarı durumunu konu edinmekte (Parladır, 1998), bir diğeri de fakülte öğrencilerinin profili, akademik eğilimi ve aldıkları eğitime ilişkin memnuniyet algılarını incelemektedir (Uçar, 2017). Yaklaşık yüzü bulan kurum sayısı ve binlerce öğrencisi olduğu dikkate alındığında, yüksek din öğretimini, hedef kitlesi olan öğrencilerin görüşleri ile inceleyen akademik çalışmaların gerek sayı gerekse içerik çeşitliliği bakımından yeterli olmadığını söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra kurumlarla ilgili son on yılda yaşanan gelişmeler dikkate alındığında aktüel değeri olan çalışmalara ihtiyaç duyulduğu açıktır. Oysa adı geçen çalışmalar içerisinde üçü hariç diğer tümü on yılı aşkın süre önce yapılmış çalışmalardır. Bu noktada, aktüel ve özgün değeri olduğu düşünülen bu makalede, adı geçen akademik çalışmalarda olduğu gibi öğrencilerin fakülte öğrenimine ilişkin sorun ve beklentileri konu edilmemiş; ilahiyat fakültesi programına ilişkin algılarını metaforlar yoluyla ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Bu bağlamda, öncelikle çalışmada kullanılan anlamıyla metafor kavramına kısaca yer vermek çalışmanın daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır.

1. METAFOR

Metafor kavramı ile genellikle kastedilen; bir kavram veya olgunun başka bir kavram veya olguya benzetilmesidir. Fakat literatürde metaforun, günlük hayatta kullanılan dili süslemeye yönelik bir söz sanatından ibaret olmayıp zihinsel ve düşünsel kavrayış sistemini yansıtan bir kavram olduğu yönü de vurgulanmaktadır (Saban, 2008, 460). Bu anlamda –özellikle Lakoff ve Johnson’ın (2005) çalışmalarına dayalı olarak gelişen– zihinsel metafor teorisine göre metaforun esası, bir olguyu başka bir olguya göre anlamak ve tecrübe etmektir. Metaforu zihinsel bir model olarak güçlü kılan yönü de onun iki benzeşmez olgu arasında bir ilişki kurarak belli bir zihinsel şemanın başka bir zihinsel şema üzerine yansımaya imkan vermesidir (Lakoff - Johnson, 2005’ten akt. Saban, 2009, 282).

Literatüre bakıldığında metaforların edebiyat, din bilimleri, psikoloji, sosyoloji ve felsefe gibi disiplinlerin yanı sıra son yıllarda eğitimbilimlerinde de sıklıkla kullanılan bir veri toplama aracı olarak tercih edildiği görülmektedir. Özellikle nitel

araştırmanın paradigmasına uygun veri toplamaya imkan verdiği kabul edilen metaforlar yoluyla katılımcıların herhangi bir kavram hakkındaki algılarını ortaya çıkarmak mümkün olmaktadır (Kılcan, 2019, 93).

Metaforlar, diğer yöntemlerle birlikte veya kendi başlarına veri toplama aracı olarak kullanılabilir. Metafor yoluyla veri toplama, ilahiyat fakültesi programının öğrencilerin zihinlerinde hangi yönüyle belirgin olduğunu ortaya çıkarmayı amaçlayan bu çalışma için de isabetli bir yol olarak görülmüştür. Bu bağlamda bu makalenin temel problemi şu şekilde ifade edilebilir: “İlahiyat fakültesini tamamlama aşamasına gelmiş olan öğrencilerin ilahiyat fakültesi programına ilişkin metaforik algıları nasıldır?” Çalışmanın alt problemleri şu şekilde ifade edilebilir:

- İlahiyat fakültesi son sınıf öğrencilerinin ilahiyat fakültesi programını betimleyen geliştirdikleri metaforlar nelerdir?
- Bu metaforlar, ortak özellikleri bakımından hangi kavramsal kategoriler altında toplanabilir?
- Bu kategorilerin gerekçeleri hangi konular üzerinde yoğunlaşmaktadır?

Çalışmanın, ortaya koyduğu sonuçlarla ilahiyat fakültesi lisans programını, fakülteyi tamamlama aşamasına gelen öğrencilerin algıları ile değerlendirerek literatüre öğrenci görüşleri perspektifinden katkı sunması beklenmektedir. Bu sonuçların, aynı zamanda programların geliştirilmesi, değerlendirilmesi ve düzeltilmesi süreçlerine ışık tutacağı düşünülmektedir.

2. YÖNTEM

2.1. Araştırmanın Deseni

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemine uygun olarak hazırlanmıştır. Bu kapsamda nitel araştırma yöntemlerinden olan olgu bilim deseni kullanılmıştır. Olgu bilim deseni, bir olgu üzerine odaklanarak farkında olunan, ancak derinlemesine ya da ayrıntılı bir anlayışa sahip olunmayan olguları araştırmayı amaçlayan çalışmalar için uygun bir zemin oluşturur. Olgu bilim desenine uygun olarak yapılan araştırmalarda içerik analizi yöntemi kullanılarak anlamlar ortaya çıkarılır ve böylece olgunun tam olarak anlaşılmasını sağlayacak temalara ulaşılabilir (Yıldırım - Şimşek, 2013, 78-82). Bu çalışmada da ilahiyat fakültesi son sınıf öğrencilerinin fakülte programına ilişkin algılarını belirlemek amacıyla metaforlardan yararlanılmış, içerik analizi ile de olguyu anlaşılır kılacak temalara ulaşılmıştır.

2.2. Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubunu 2018-2019 akademik yılı bahar döneminde Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. sınıfına devam eden 73 öğrenci oluşturmaktadır. Örneklemin belirlenmesinde amaçlı örnekleme tekniklerinden kolay ulaşılabilir durum örnekleme yolu izlenmiştir. Örneklem olarak seçilen 73 katılımcı-

dan sekizinin formu eksik veya hatalı olduğu gerekçesiyle elenmiş, böylece 65 katılımcının formu değerlendirmeye alınmıştır.

Çalışma grubuna ilişkin genel bilgiler Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1: Çalışma Grubuna İlişkin Genel Bilgiler

	<i>Değişken</i>	<i>N</i>	<i>%</i>
<i>Cinsiyet</i>	Kadın	47	72,31
	Erkek	18	27,69
<i>Öğretim türü</i>	Birinci Öğretim	41	63,08
	İkinci Öğretim	24	36,92
	TOPLAM	65	100

Katılımcıların tümü ilahiyat fakültesi son sınıf öğrencisi olup %63,08’i birinci öğretim, %36,92’si ise ikinci öğretime devam etmektedir. Cinsiyet değişkenine göre ise katılımcıların %72,31’i kadın, %27,69’u erkektir.

2.3. Veri Toplama Aracı ve Süreci

Bu çalışmada, araştırmanın temel problemi doğrultusunda araştırmacı tarafından hazırlanan *İlahiyat Fakültesi Programına İlişkin Metaforik Algı Formu* veri toplama aracı olarak uygulanmıştır. Araştırmaya gönüllü olarak katılan 73 öğrenciyi “İlahiyat fakültesi programı ... gibidir; çünkü ...” ifadesinin bulunduğu form dağıtılmış ve bu cümleyi metaforlar üreterek tamamlamaları istenmiştir. Burada katılımcılardan mevcut ilahiyat lisans programını bir duruma, olguya veya somut bir nesneye benzetmeleri beklenmiştir. Metaforun bir araç olarak kullanıldığı bu tip çalışmalarda “gibi” kavramı genellikle metaforun konusu ya da kaynağı arasındaki bağı daha açık bir şekilde çağrıştırmak için kullanılır (Saban, 2009, 285). “Çünkü” ifadesi ise benzetmenin mantıklı bir sebebe dayandırılması, diğer bir deyişle gerekçesinin ortaya konması amacını taşır.

Veriler, 2018-2019 akademik yılının Mayıs ayında toplanmıştır. Öğrencilerin fakülte programını değerlendirebilmek için fakülteyi tamamlama aşamasına gelmiş olması açısından bu tarih özellikle seçilmiştir. Formlar, araştırmacı tarafından dönem sonu sınav evrakı ile birlikte dağıtılmış, sınav süresine ek olarak katılımcılara 15 dakika süre verilmiştir. Formu nasıl doldurmaları gerektiğine dair kendilerine kısa bir açıklama yapılmış ve her katılımcının formu kendi başına yanıtlaması, birbirini etkilememesi prensibine dikkat çekilmiştir. Sınıfın sınav oturma düzeni de bu prensibe riayet edilmesini mümkün kılmıştır. Dağıtılan 73 formdan eksik veya ha-

talı doldurulan sekizi değerlendirmeye alınmamış, böylece 65 form analiz kapsamına dâhil edilmiştir.

2.4. Verilerin Analizi

Verilerin analizinde, toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşabilmek için içerik analizi tekniği kullanılmıştır. İçerik analizinin amacı, metinlerdeki içeriğin ne anlama geldiğini ve temel vurgusunun ne olduğunu ortaya çıkarmak ve okuyucunun anlayabileceği bir biçimde organize ederek yorumlamaktır (Bal, 2013, 179). İçerik analizi tekniği ile salt betimleme çabasını aşmak ve gözlenen sonuçlardan hareketle nedenlerin keşfedilmesine odaklanmak söz konusudur (Bilgin, 2014, 15). Bu noktada içerik analizi, basit bir sıralama veya tasnif işleminden farklı olarak; anlamı aydınlatma amacına hizmet edecek nitelikte bir kategorilendirmenin ifadesi olup anlama ilişkin bir kanıt inşasıdır (Bilgin, 2014, 2). Bu inşa oluşturma süreci, bir dizi aşamadan oluşmaktadır. Bu çalışmada veri analizi süreci şu şekildedir:

• Formların incelenmesi ve ayıklanması aşaması

Bu aşamada katılımcılara dağıtılan formlar incelenerek metafor niteliği taşıyan içerik tespit edilmiştir. Metaforun seçilmesinde programın bir nesneye/şeye benzetilmiş olması ve gerekçesinin bu metafor kavramıyla anlamsal açıdan örtüşmesi kriteri göz önünde bulundurulmuştur. Bazı katılımcılar metafor üretmeyerek bir sıfat kullanmış, bazı katılımcılar programa ilişkin fikirlerini yorum olarak ifade etmiş, bazı katılımcılar da ya sadece metafor ya da yalnızca gerekçesi kısmını yazarak formu tam olarak doldurmamıştır. Bu gerekçelere bağlı olarak sekiz form değerlendirmeye alınmayarak elenmiştir. Geriye kalan formlardaki metaforlar geçici olarak listelenmiştir. Bu listeleme aşamasında üretilen metaforların hangi katılımcıya ait olduğunu belirtmek üzere metaforun yanında cinsiyete ilişkin olarak *K* (kadın) ve *E* (erkek), öğretim türüne ilişkin olarak da *I* (birinci öğretim), *II* (ikinci öğretim) şeklinde rumuzlar kullanılmıştır. Örneğin (*E-II*) rumuzu ikinci öğretime devam eden erkek öğrenci, (*K-I*) rumuzu ise birinci öğretime devam eden kadın öğrenciye işaret etmektedir.

• İmge tarlalarının oluşturulması ve kategori geliştirme aşaması

Bu aşamada, geçerli formlardaki metaforlar ve gerekçeleri incelenerek imge tarlaları oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu amaçla metafor; konusu, kaynağı ve konu ile kaynak arasındaki ilişki açısından incelenmiş, her kaynağın çağrıştırdığı anlamları içeren imge tarlaları oluşturulmuştur. İmge tarlaları oluşturulurken katılımcıların anlam ve düşünce bütünlüğünü en iyi yansıtabilecek imgelerin kullanılmasına özen gösterilmiştir. Ardından, öne çıkan bu imgelere dayanılarak uygun kategorilerin oluşturulması aşamasına geçilmiştir. Bu aşamada katılımcılar tarafından üretilen metaforlara ilişkin ortaya çıkan imgeler belli bir tema ile ilişkilendirilmiş, böylece

belli başlı yedi kategori belirlemiştir. Elde edilen bu yedi kategoriye metaforların dağılımı yapılmıştır. Bu çalışma sürecini daha anlaşılır kılmak bakımından bir kategori grubundaki metaforlarla ilgili nasıl bir çalışma yapıldığını örnek olarak vermek yerinde olacaktır. “Arının her çiçekten bal alması gibi öğrencinin de bu programdan çok çeşitli ders alması” şeklindeki gerekçeye dayalı olarak “ders çeşitliliği” imgesi işlenmiştir. Üç katılımcının geliştirdiği aşure metaforunun gerekçeleri; “hem içeriği ve kapsamı geniş, hem de kıvamının tutturulması zor”, “içerisinde az az da olsa her şeyden bir şey vardır, fakat bakıldığında bir bütün teşkil eder”, “içerisinde her çeşidin olduğu bir tatlıdır. Kimi sever kimi yoğun bulur” şeklindedir. Bu gerekçelerle metaforların konusu ve kaynağı dikkate alındığında “kapsam genişliği” imgesi belirlenmiştir. Dünya haritası metaforu için “farklı büyüklükte çeşitli toprak parçalarına sahip olması”, ebru sanatı metaforu için “iç içe geçmiş çok sayıda rengi barındırması” gerekçeleri doğrultusunda belirlenen imge “çeşitli ve kapsamlı” şeklindedir. “Tabanındaki hamur ana dersler gibidir, üzerindeki çeşitli malzemeler de verilen seçmeli derslerdir” gerekçesinin olduğu pizza metaforu için de “temel üzerine çeşitlilik” imgesi belirlenmiştir. Nihayetinde bu imge tarlalarını en bütüncül yansıtabilecek şekilde “içerik ve kapsamının genişliği/derinliği” ifadesi tercih edilmiştir. Diğer tüm metaforların imge tarlalarının ve kategorilerinin geliştirilmesinde süreç bu şekilde takip edilmiştir.

• Kategorilerin geçerliği ve güvenilirliğinin sağlanması aşaması

Nitel çalışmalarda araştırmanın geçerliği ve güvenilirliği, inanırılık ve aktarılabirlik başlıkları altında detaylandırılabilir (Kılcan, 2019, 99). Araştırmanın aktarılabirliği; çalışma grubunun belirlenmesi, verilerin toplanma ve analiz süreci gibi detaylara yer verilmesi ile sağlanmaya çalışılır. Bu çalışmada çalışmanın bu süreçlerine ilişkin bilgi verilmiştir. Araştırmanın inanırılığını artırmak amacıyla da katılımcılardan doğrudan alıntılar yapılır. Bu çalışmada da her kategoriden rastgele seçilen dört katılımcı ifadesine yer verilmiştir. Bu ifadelerin de hangi cinsiyet ve öğretim türünden öğrencilere ait olduğu rumuzlarla belirtilmiştir.

İçerik analizinde kategorilerin tanımlarından başka geçerliliği ölçme aracı olmadığından kategorilerin önemi fazladır (Bal, 2013, 187). Esasında güvenilirlik de büyük ölçüde kategori sistemi ve buna bağlı kodlama işlemine bağlıdır. Bu da kodlayıcıların ve kodlama kategorilerinin güvenilirliğiyle ilgilidir. Kodlayıcının güvenilirliği, farklı kodlayıcıların da aynı metni, aynı şekilde kodlamalarını gerektirmektedir. Çalışmada bunu test etmek amacıyla veriler, ham hali ve kategorilere yerleştirilmiş liste hali ile (Din Eğitimi Anabilim Dalı’ndan) iki uzman görüşüne sunulmuştur. Uzman görüşünden yedi metaforla ilgili –görüş ayrılığı olmasa da– öneri olarak bu içeriğin farklı bir kategoride tasnif edilmesi şeklinde bir geribildirim gelmiştir. Bu doğrultuda, “programın işlevselliği” altında yer alan yedi metafor, “programın yol göstericiliği” adı ile açılan yeni bir kategori kapsamına alınmıştır. Burada her ne kadar bu kategorinin, programın işlevselliği kategorisi ile kesiştiği düşünülse

de gerek içeriğinin geniş olması gerekse burada yalnızca yol göstericiliğin ve rehberliğin gerekçe olarak gösterilmesinden ötürü içeriğin başlı başına bir kategoride ele alınması tercih edilmiştir. Diğer kategoriler ve metaforların kategorilere yerleşimi konusunda görüş birliği sağlanmış, dolayısıyla bir değişiklik gerekli görülmemiştir.

Kodlama kategorilerinin güvenilirliğinde en temel diğer nokta, kategorilerin açık-seçik olmasıdır. Nitekim belirsiz kategoriler güvenilirliği azaltmaktadır (Bal, 2013, 187). Bu noktada öncelikle imge tarlalarını temsil eden kategori isimlerinin bütüncül ve kapsamlı olmasına dikkat edilmiştir. Kategorilerin belirlenmesinde aynı zamanda iç homojenlik ve dış heterojenlik kriterlerinin gözetildiği belirtilmelidir. İç homojenlikte verilerin ait oldukları kategori ile ne kadar bütünlük sağladıklarına, dış heterojenlikte ise kategoriler arasındaki farkların net ve belirgin olmasına dikkat edilmiştir. Bu kriterlere göre bir gruba atanamayan ya da çakışan çok sayıda verinin olması, kategori sisteminde temel bir hata olduğuna işaret eder (Guba, 1978, 53'ten akt. Patton, 2014, 465-466). Bu çalışmanın kategori sisteminde herhangi bir gruba yerleşemeyen veri kalmamıştır.

3. BULGULAR VE YORUM

Bu başlıkta, “İlahiyat fakültesini tamamlama aşamasına gelmiş olan öğrencilerin ilahiyat fakültesi programına ilişkin metaforik algıları nasıldır?” temel sorusu doğrultusunda elde edilen bulgulara iki alt başlık halinde yer verilmiştir.

3.1. Genel Bulgular

Burada öncelikle katılımcıların ilahiyat fakültesi programına ilişkin geliştirdikleri metaforlara frekans ve yüzde dağılımları olarak yer verilmiştir (Tablo 2).

Tablo 2: Katılımcıların İlahiyat Fakültesi Programına İlişkin Geliştirdikleri Metaforlar ile Frekans ve Yüzde Dağılımları

No	Metafor	f	%	No	Metafor	f	No
1	Arı (E-I)	1	1,5	30	Kapalı kutu (K-I)	1	1,5
2	Aşure (K-I) (K-II) (K-I)	3	4,6	31	Kapı (K-I)	1	1,5
3	Ay (K-II) (K-I)	2	3,0	32	Kitap (E-I)	1	1,5
4	Ayak (E-I)	1	1,5	33	Koşu bandı (K-II)	1	1,5
5	Ayna (K-II)	1	1,5	34	Köprü (K-I)	1	1,5
6	Balık tutmayı öğrenmek (K-I)	1	1,5	35	Labirent (E-II)	1	1,5
7	Balık tutmayı öğreten balıkçı (K-II)	1	1,5	36	Merdiven (K-I)	1	1,5
8	Bataklık (E-I)	1	1,5	37	Mıknatısın iki kutbu (K-I)	1	1,5
9	Beyaz renk (K-I)	1	1,5	38	Mum (E-I) (K-I)	2	3,0
				39	Nar (K-II)	1	1,5

10	Brokoli (K-II)	1	1,5	40	Oksijen (K-I)	1	1,5
11	Bulmaca (E-I)	1	1,5	41	Okyanus (K-II)	1	1,5
12	Çelik (E-II)	1	1,5	42	Ölüm (E-II)	1	1,5
13	Çift dişli anahtar (K-I)	1	1,5	43	Önce ekşi sonra tatlı sakız (K-I)	1	1,5
14	Çorba (K-I)	1	1,5	44	Önce ağzı yakan sonra lezzet veren çay (K-I)	1	1,5
15	Davul (E-I)	1	1,5	45	Pencere (K-I)	1	1,5
16	Değirmen (E-II)	1	1,5	46	Pizza (K-II)	1	1,5
17	Deniz (K-II) (K-I)	2	3,0	47	Pusula (K-I)	1	1,5
18	Derya (K-II)	1	1,5	48	Sahur (E-II)	1	1,5
19	Dinlenme tesisi (E-II)	1	1,5	49	Servet (K-I)	1	1,5
20	Dönen çark (E-I)	1	1,5	50	Sonu olmayan bir yol (E-II)	1	1,5
21	Dünya haritası (K-I)	1	1,5	51	Su (K-II)	1	1,5
22	Ebru sanatı (K-II)	1	1,5	52	Süzgeç (K-I)	1	1,5
23	Fener (K-I)	1	1,5	53	Tohum (K-II)	1	1,5
24	Fırın (K-II)	1	1,5	54	Tuz (E-I) (K-I)	2	3,0
25	Gölge (E-I)	1	1,5	55	Vicdan (K-II)	1	1,5
26	Gül dikenini (K-I)	1	1,5	56	Yağmur (K-I)	1	1,5
27	Güneş (K-I)	1	1,5	57	Yapboz (E-II)	1	1,5
28	Işık (K-I)	1	1,5	58	Yıldız (K-I)	1	1,5
29	Kalp (K-I) (K-I)	2	3,0				

Katılımcılar tarafından 58 çeşit metafor geliştirilmiş olup “aşure”, %4,6 oranıyla İlahiyat fakültesi programına ilişkin olarak en yüksek oranda geliştirilmiş metafordur. Bunu takip eden metaforlar; %3'er oranla “ay”, “deniz”, “kalp” ve “tuz” şeklindedir. Diğer katılımcıların geliştirdikleri birer metaforun yüzdeleri oranı %1,5'tir. Bu metaforlar, gerekçeleri incelenerek imge tarlaları oluşturulmuş ve buna dayalı olarak da yedi kategori geliştirilmiştir. Metaforların kategorilere göre dağılımına ilişkin bilgiler Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3: Metaforların Kategorilere Göre Dağılımları

No	Kategori	Metafor	Metafor frekansı	%
1	Belirsizliği	Beyaz renk(1), Bulmaca(1), Davul(1), Kapalı kutu(1), Labirent(1), Nar(1), Yapboz(1)	7	10,77
2	İçerik ve kapsamının genişliği/derinliği	Arı(1), Aşure(3), Çorba(1), Deniz(2), Derya(1), Dünya haritası(1), Ebru sanatı(1), Kapı(1), Kitap(1), Koşu bandı(1), Sonu olmayan bir yol(1), Pizza(1)	15	23,08
3	İşlevselliği	Ayak(1), Ayna(1), Balık tutmayı öğrenmek(1), Balık tutmayı öğreten balıkçı(1), Çift dişli bir anahtar(1), Değirmen(1), Dinlenme tesisi(1), Kalp(2), Köprü(1), Merdiven(1), Mıknatısın iki zıt kutbu(1), Oksijen(1), Pencere(1), Sahur(1), Su(1), Tuz(2), Yağmur(1)	19	29,23
4	Risk ve zorlukları	Bataklık(1), Çelik(1), Dönen çark(1), Fırın(1), Okyanus(1), Ölüm(1), Servet(1)	7	10,77
5	Yol göstericiliği	Ay(2), Fener(1), Güneş(1), Işık(1), Mum(2), Pusula(1), Süzgeç(1), Yıldız(1)	10	15,38
6	Yüklediği mesleki sorumluluğu	Gölge(1), Vicdan(1)	2	3,08
7	Zorlukla birlikte güzelliği	Brokoli(1), Gül dikenini(1), Önce ağzı yakıp sonra lezzet veren çay(1), Önce ekşi sonra tatlı sakız(1), Tohum(1)	5	7,69
TOPLAM			65	100

Tablo 3'te görüldüğü gibi 65 katılımcı tarafından üretilen 58 çeşit metafor, ortak özelliklerine göre yedi kategoriye ayrılmıştır. Buna göre yüzde ağırlığına göre, katılımcıların %29,23'ü ilahiyat fakültesi programını işlevselliği, %23,08'i içerik ve kapsamının genişliği/derinliği, %15,38'i yol göstericiliği, %10,77'ser oranla belirsizliği ile risk ve zorlukları, %7,69'u zorlukla birlikte güzelliği ve %3,08'i yüklediği mesleki sorumlulukla algılamış ve bu doğrultuda görüşlerini ortaya koymuştur. Bu algıların arka planındaki gerekçeler bir sonraki başlıkta ayrıca ele alınmıştır.

3.2. Kavramsal Kategoriler ve Analizleri

İlahiyat fakültesi programına ilişkin yedi kategori çerçevesindeki algılar, açıklamaları ve çözümlemeleri ile başlık başlık ele alınmıştır. Alfabetik olarak sıralanan

her kategoride, katılımcılara ait ifadelerden rastgele seçilen dördüne yer verilerek yorum ve değerlendirmeler yapılmıştır.

Kategori 1: İlahiyat Fakültesi Programının Belirsizliği

Bu kategoride katılımcılar, ilahiyat fakültesi programına ilişkin algılarını programın belirsizliği doğrultusunda ortaya koymuştur. Bu algılarının arka planındaki bir gerekçe; programa başlamadan önce programın nispeten bütüncül görünmesi, tahmin edilmeyen özelliklerinin ve kendi içinde farklı yönlerinin tahsil sürecinde tecrübe edilmesi, bu haliyle belirsizlik arz etmesidir (nar, yapboz, davul). Diğer bir gerekçe de ilahiyat fakültesi programının her alandan dersleri barındırması, öğrencilerinin çeşit çeşit hedeflerinin olması ve bu haliyle belirsiz bir nitelik taşımasıdır (beyaz renk, labirent, bulmaca). Bir gerekçe de hocaların ders konu ve muhtevaları üzerine farklı yaklaşımlara sahip olabileceği bağlamında bir belirsizliktir (kapalı kutu).

Bu kategorideki ifadelerin bir kısmı şu şekildedir:

- *İlahiyat fakültesi programı beyaz renk gibidir. Çünkü beyazın her rengi barındırıp hiçbiri olmadığı gibi, program da her alandan dersleri içeren fakat hiçbirinde baskın olmayan bir özelliğe sahiptir. (K-I)*
- *İlahiyat fakültesi programı bulmaca gibidir. Çünkü her ne kadar aynı dersleri alsak da herkesin farklı farklı hedefleri var. Herkesin seçimine göre eğitim verilmiyor. (E-I)*
- *İlahiyat fakültesi programı davul gibidir. Çünkü uzaktan farklı görünür, hoş gelir, mahiyeti uzaktan pek bilinmez. Okumaya başlayınca tanımaya başlarsın. (E-I)*
- *İlahiyat fakültesi programı labirent gibidir. Çünkü içine girilince ne kadar karmaşık olduğu anlaşılır. (E-II)*

Bu kategorideki gerekçeler daha yakından incelendiğinde, katılımcıların işaret ettiği programın belirsizliğinin öğrencinin ilgi ve motivasyonu açısından dezavantaj oluşturduğu çıkarımında bulunmak mümkündür. Farklı çalışmalarda da öğrencilerin fakülte programına ilişkin memnun olmadıkları bir hususun amaç ve ideal sorununu olduğu tespit edilmiş, bu noktada öğrencilerin, bu programla hangi mesleğin bilgi ve becerilerini kazanacaklarını, mezuniyetten sonra ne yapacaklarını bilmek ve ona uygun bir öğretim süreci geçirmek istedikleri ortaya konmuş veya bu doğrultuda çeşitli önerilerine yer verilmiştir (Koç, 2003, 59; Yiğit, 2016). Bu sonuçlar, bu araştırmanın bulgularıyla birlikte değerlendirildiğinde, ilahiyat fakültesi programının öncelikle amaçlarının net bir şekilde belirlenmesi ve bu amaçlara uygun bir programın tasarlanması ve geliştirilmesinin gerekliliği ortadadır. Böylece öğrencinin motivasyonunu azaltan belirsizliğin önüne geçilmesi ve net amaçlar doğrultusunda ilgili mesleğin bilgi ve becerilerini edinmesi mümkün kılınacaktır.

Kategori 2: İlahiyat Fakültesi Programının İçerik ve Kapsamının Genişliği/Derinliği

Bu kategori altında ele alınan metaforların, içerik ve kapsam genişliği ve derinliği olmak üzere temelde iki odak noktası bulunmaktadır. Bu odak noktalarının arka planındaki gerekçeler önemli ölçüde birbiri ile örtüşmekte olduğundan aynı kategoride ele alınmıştır. Programın genişliğine işaret eden düşüncelerin ortak temel gerekçesi; içerisinde sınırlı da olsa birbirinden farklı ve çok sayıda dersin/muhtevanın bulunması, programın bu haliyle kapsamının çok geniş bir bütün teşkil etmesidir (arı, aşure, çorba, dünya haritası, ebru sanatı, pizza). Programın derinliği bağlamında ise arka plandaki ortak temel gerekçe; katılımcıların programı tahsil ederken derslerin/ilimlerin derinliğinde kaybolmaları, tahsil sürecinde bu yoğunlukta mesafe alamamaları, bu sürecin sonu gelmez bir derinliğe sahip olması, nitekim öğrendikçe sürekli olarak karşlarına öğrenecek yeni şeylerin gelmesi şeklinde özetlenebilir (deniz, derya, kapı, kitap, koşu bandı, sonu olmayan bir yol).

Bu kategorideki ifadelerin bir kısmı şu şekildedir:

- *İlahiyat fakültesi programı arı gibidir. Çünkü arı gibi her çiçekten bal almaya, yani bizim gibi birçok ders ve ilimden parça parça almaya çalışır. (E-I)*
- *İlahiyat fakültesi programı aşure gibidir. Çünkü içerisinde az az da olsa her şeyden bir şey vardır, bakıldığında bir bütün teşkil eder. (K-II)*
- *İlahiyat fakültesi programı deniz gibidir. Çünkü ne kadar çok şey öğrenirsen öğren, hala öğreneceğin şeyler vardır. Deniz gibi içine girdiğinde kayboluyorsun. (K-II)*
- *İlahiyat fakültesi programı koşu bandı gibidir. Çünkü hep koşarsın ama mesafe kat edemezsin, sonu gelmez. (K-II)*

Katılımcı ifadelerinde görüldüğü gibi bu kategorideki temel gerekçe, fakülte programının çok sayıda dersten müteşekkil olması ve bu haliyle kapsamının geniş olmasıdır. Bu noktada, bir çalışmada öğrencilere göre fakülte derslerinin muhteva bakımından %24,4 oranında yetersiz, %57,6 oranında yeterli olması sonucu da derslerin her birinin yoğunlaşma/derinleşme gerektirmesi, fakat ders sayısı ve çeşitliliğinden ötürü yetersiz veya yüzeysel kalması ile açıklanabilir (Okumuş, 2007, 73). Farklı bir çalışmada da öğrenciler, ders sayısının fazla olmasından ötürü derslerin yeterince derinlemesine işlenemediği ve yüzeysel geçildiğini ifade etmişlerdir (Yiğit, 2016, 116-120). Bu durum da fakülte programının mütehassis din uzmanları yetiştirilmesi noktasında yeterliliğine ilişkin soru işaretlerini beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda, çeşitli araştırmalarda gerek ilahiyat fakültesi son sınıf öğrencilerinin gerekse mezunlarının, istihdam alanlarına ilişkin öz yeterlilikleri ayrıca incelenmelidir.

Bu kategoride katılımcıların işaret ettikleri diğer bir gerekçe de İslamî/dinî ilimler sahasının geniş ve derin olmasıdır. Medreselerin fiilen ilga edilmesiyle adeta tüm medrese yükünün bir fakülteye yüklenmiş olduğu ve geniş bir ilmî medrese geleneğinden gelen ilahiyat fakültesinin, esasen üniversite içinde üniversite gibi bir

nitelik arz ettiği fakat fakülte kapsamına sıkışmış bulunduğu (Karadaş, 2014, 229) dikkate alındığında öğrencilerin, programın derinliği/yoğunluğuna ilişkin algıları, haklı bir gerekçeye dayanmaktadır. Bu noktada tek bir lisans programı kapsamında birbirinden farklı konuları ihtiva eden çok sayıda dersin olması ve bunların önemli bir kısmının derinleşmeyi gerektirmesi, fakat uygulamada dört-beş yıl içerisinde çok yönlü olarak okutulmasının güçlüğü, temel sorun olarak vurgulanabilir (Toksarı, 1987, 196-197). Bu durum da doğal olarak ders ve muhtevanın yetersiz veya yüzeysel kalması sonucunu beraberinde getirmektedir.

Kategori 3: İlahiyat Fakültesi Programının İşlevselliği

Bu kategoride katılımcılar, ilahiyat fakültesi programına ilişkin algılarını programın işlevselliği doğrultusunda oldukça geniş bir içerikle ortaya koymuştur. Bu algılarının arka planındaki bir gerekçe bireyseldir. Bireysel bağlamda ilahiyat fakültesi programının kişinin karmaşık dünyasını aydınlatması; şüphelerden arınmasını sağlama; hem dünyaya hem ahirete hitap etmesi; öğrencileri çeşitli açılardan bilgili ve donanımlı kılması; yeni bakış açıları kazandırması; kazandırdığı bilgi ile bireyi, yaşamda karşılaşılabilecek muhtemel zorluklara hazırlaması; kattığı bilgilerle bireyi adım adım yükseltmesi şeklinde özetlenebilir (ayna, çift dişli anahtar, mıknaşın iki zıt kutbu, dinlenme tesisi, kalp, oksijen, pencere, köprü, sahur, merdiven, balık tutmayı öğrenmek, balık tutmayı öğreten balıkçı).

Diğer kategorideki gerekçeler de programın toplumsal ve kurumsal açıdan işlevlerine işaret etmektedir. Bu bağlamdaki görüşleri; ilahiyat fakültesinin, bir kurum olarak devlet için önemli olması, dinin anlaşılması ve yaşatılmasında gerekli olması, yetiştirdiği bireyleri toplum için faydalı kılması, varlığında önemli görülmemeyen fakat eksikliğinde büyük bir boşluğun doğacağı bir kurum olarak özetlemek mümkündür (ayak, kalp, değirmen, su, tuz, yağmur).

Bu kategorideki ifadelerin bir kısmı şu şekildedir:

- *İlahiyat fakültesi programı çift dişli bir anahtar gibidir. Çünkü hem dünyaya hem de ahirete açılan bir yönü vardır. (K-I)*

- *İlahiyat fakültesi programı pencere gibidir. Eğer nefes almak, bakış açını geliştirmek istersen pencereyi açmak gerekir, aksi takdirde nefessiz kalınır. İlahiyat fakültesi de bize farklı bakış açıları sunar. (K-I)*

- *İlahiyat fakültesi programı sahur gibidir. Çünkü ilahiyat fakültesinde okumak şart değildir, fakat gelecekte karşına çıkacak zorluk ve engellerde direnç zihnindeki bilgilerden gelecektir. (E-II)*

- *İlahiyat fakültesi programı tuz gibidir. Çünkü varlığında önemsiz gibi görünür, varlığını hissetmezsin fakat yokluğunda onu her yerde ararsın. Kapatıldığı zamanlarda bunu deneyimledik. (K-I)*

Bu kategorideki metaforlara ilişkin tüm gerekçeler olumludur. Bu bağlamda katılımcıların, ilahiyat fakültesi programının farklı açılardan işlevsel olduğunu düşündükleri ve programa yönelik algılarının olumlu olduğu sonucuna varılabilir.

Başka bir çalışmada da katılımcıların %71'inin ilahiyat lisans programından memnun oldukları sonucu ortaya konmuştur. Bununla birlikte aynı çalışmada birinci sınıftan son sınıfa doğru katılımcıların programdan memnuniyet durumlarının azalma eğilimi gösterdiği tespit edilmiştir (Koç, 2003, 38). Bu çalışma, yalnızca son sınıf öğrencileri örnekleme ile yapıldığından sınıf düzeylerine göre öğrencilerin programdan memnuniyet durumları incelenememiştir. Farklı çalışmalarda öğrencilerin fakülte programından memnuniyet durumları sınıf değişkenine göre incelenebilir.

Kategori 4: İlahiyat Fakültesi Programının Risk ve Zorlukları

Bu kategoride katılımcılar, ilahiyat fakültesi programına ilişkin algılarını programın risk ve zorlukları doğrultusunda ortaya koymuştur. Bu algılarının arka planındaki bir gerekçe, tahsil sürecinde ilgili bir öğrenci olmak ve kaynaklara dayalı sağlam bir dini bilgi istikametinde kalmakta dikkatli olunması aksi halde bazı yanlış akidelere kayma riskinin olduğu yönündedir (çelik, fırın, servet, okyanus). Bir katılımcı da henüz yeterli donanımına gelmeden hüküm verme ve verilen hükümleri sorgulamanın kişiyi bocalamaya sürüklediği şeklinde bir gerekçe ortaya koymuştur (bataklık). Programın zorluğuna işaret eden katılımcılar da yoğun ders ve sınav programına işaret etmişlerdir (dönen çark, ölüm).

Bu kategorideki ifadelerin bir kısmı şu şekildedir:

- *İlahiyat fakültesi programı servet gibidir. Çünkü iyi yönetirsen âbad olursun, kötü yönetirsen berbat olursun. (K-I)*
- *İlahiyat fakültesi programı okyanus gibidir. Çünkü içinde her tür bilgi bulmak mümkündür, yanlış bir yola saparsan o okyanus seni yutabilir. (K-II)*
- *İlahiyat fakültesi programı bataklık gibidir. Çünkü öğrenci yeterli düzeye gelmeden kendini alim gibi görüp hüküm vermeye ve verilen hükümleri sorgulamaya başlıyor. Bu da kişiyi bocalamaya sürüklüyor. (E-I)*
- *İlahiyat fakültesi programı dönen çark gibidir. Çünkü sürekli sınav telaşı içindeyiz, sayfalarca ezber yapıyoruz. (E-I)*

Bu kategoride öncelikle risk bağlamında katılımcıların, ilahiyat fakültesi programının bazı açılardan dikkat ve hassasiyet gerektirdiği yönündeki algıları tespit edilmiştir. Programın ağırlığı/zorluğu yönündeki algılarını da birinci ve ikinci kategori ile birlikte değerlendirmek gerekirse, programın belirsizliği ile içerik ve kapsamının genişliği/derinliği gerekçelerinin doğal bir sonucu olarak öğrencilerin programı zor buldukları görülmektedir. Bu noktada öğrenciler çok sayıda ders, ezber ve sınav yoğunluğundan ötürü programın ağırlığına işaret etmişlerdir.

Kategori 5: İlahiyat Fakültesi Programının Yol Göstericiliği

Bu kategoride katılımcılar, ilahiyat fakültesi programına ilişkin algılarını programın yol göstericiliği doğrultusunda ortaya koymuştur. Her ne kadar bu kategorinin, programın işlevselliği kategorisi ile kesiştiği düşünülse de gerek içeriğinin geniş

olması gerekse burada yalnızca yol göstericiliğin gerekçe olarak gösterilmesinden ötürü başlı başına bir kategoride ele alınması tercih edilmiştir. Katılımcıların, programın yol göstericiliğine ilişkin algılarının arka planındaki temel gerekçe, programın muhtevası ile özeldir öğrenciler, genelde toplum için kılavuz niteliğinde olması, kişiye kazandırdığı yeni bakış açıları ile onu aydınlatması olarak özetlenebilir (ay, fener, güneş, ışık, mum, pusula, süzgeç yıldız).

Bu kategorideki ifadelerin bir kısmı şu şekildedir:

- *İlahiyat fakültesi programı fener gibidir. Çünkü doğru bildikleriniz aslında bilmediklerinizdir. Fakülte, programıyla buna ışık tutar. (K-I)*
- *İlahiyat fakültesi programı güneş gibidir. Çünkü bireyi aydınlatır ve yeni bakış açıları kazandırır. (K-I)*
- *İlahiyat fakültesi programı mum gibidir. Çünkü doğru bildiğimiz yanlışlar içinde kaybolurken ışık olup aydınlanmamızı sağlar. (E-I)*
- *İlahiyat fakültesi programı pusula gibidir. Çünkü sunduğu bilgilerle bir insanın doğru yönü bulmasına yardımcı olur. (K-I)*

Bu kategorideki metaforların gerekçeleri tümüyle olumludur. Buradan hareketle katılımcıların ilahiyat fakültesini rehberliği ve yol göstericiliği ile algıladıkları ve bu yönüyle fakülte programından memnuniyet duydukları sonucuna varılabilir. Farklı çalışmalarda daha geniş örneklem üzerinde programın öğrenciler için rehberlik/yol göstericilik boyutu daha detaylı olarak araştırılabilir.

Kategori 6: İlahiyat Fakültesi Programının Yüklediği Mesleki Sorumluluk

Bu kategoride katılımcılar, ilahiyat fakültesi programına ilişkin algılarını programın yüklediği mesleki sorumluluk doğrultusunda ortaya koymuştur. Bu algılarının arka planındaki temel gerekçe, “ilahiyatçı” misyonunun artık hayatlarının vazgeçilmez bir parçası olması ve bu sorumluluğa uygun davranmalarının gerekliliğidir (gölge, vicdan).

Bu kategorideki ifadelerin bir kısmı şu şekildedir:

- *İlahiyat fakültesi programı gölge gibidir. Çünkü artık nereye gidersek gidelim peşimizden gelecek. (E-I)*
- *İlahiyat fakültesi programı vicdan gibidir. Çünkü insan hata yaptığında en çok bu bölümün altında eziliyor. İlahiyatçı damgası vuruldu alnımıza. (K-II)*

Bu kategorideki metaforların gerekçeleri, yalnızca programı tahsilin bireylere yüklediği misyona odaklanmaktadır. Farklı çalışmalarda, programın öğrencilere ne tür ve ne derece “ilahiyatçı” misyonu yüklediği ve öğrencilerin bu noktada mesleki sorumluluk algıları incelenebilir.

Kategori 7: İlahiyat Fakültesi Programının Zorlukla Birlikte Güzelliği

Bu kategoride katılımcılar, ilahiyat fakültesi programına ilişkin algılarını programın zorlukla birlikte güzelliği yönünde ortaya koymuştur. Bu algılarının arka

planındaki temel gerekçe, programda zorlandıkları ya da hoşlanmadıkları hususlar varsa da diğer taraftan istifade ettikleri yönlerinin olması ya da bu zorluklara sabır gösterdikten sonra istedikleri verimi aldıkları/alacaklarına ilişkin kanaatleridir (brokoli, gül dikenini, önce ağzı yakıp sonra lezzet veren çay, önce ekşi sonra tatlı sakız, tohum).

Bu kategorideki ifadelerin bir kısmı şu şekildedir:

- İlahiyat fakültesi programı brokoli gibidir. Sağlıklı fakat lezzetli değildir. Çünkü zorlandığımız dersler, ezberler ve sınavlar var. Fakat hepsinin önemini ve değerini biliyoruz. (K-II)

- İlahiyat fakültesi programı önce ağzı yakıp sonra lezzet veren çay gibidir. Çünkü okurken zorlanılıyor fakat sonunda lezzetine varılıyor. (K-I)

- İlahiyat fakültesi programı önce ekşi sonra tatlı sakız gibidir. Çünkü bir bölümleşme olmadığı için istemediğim dersleri de alıyorum. Bitirmek için ekşi kısma katlanmak gerek. (K-I)

- İlahiyat fakültesi programı tohum gibidir. Çünkü meyvesini yiyebilmek için yıllarca sabretmek, emekle sulayıp beslemek gerekir. Meyvesi, yetiştireceğimiz öğrencilerdir. (K-II)

Burada katılımcıların programa ilişkin algıları yalnızca olumlu ya da olumsuz değil, programı tahsil için sabır ve emek gerektiği, belki başlangıç aşamasında yorucu ve zorlayıcı olduğu, fakat çaba gösterildiğinde programdan memnuniyet duyulduğu yönündedir. Katılımcıların ifadelerine göre bu memnuniyet durumu da son sınıfa doğru belirginleşmektedir. Fakat farklı bir akademik çalışmada ise öğrencilerin ilahiyat lisans programından memnuniyet durumlarının birinci sınıftan son sınıfa doğru azalma eğilimi gösterdiği tespit edilmiştir (Koç, 2003, 38). Bu iki çalışmada birbiri ile çelişkili olan bu sonuç özelinde, farklı çalışmalarda öğrencilerin fakülte programından memnuniyet durumlarının sınıf değişkenine göre araştırılması önerilebilir.

SONUÇ

İlahiyat fakültesinde mezuniyet aşamasına gelmiş olan öğrencilerin ilahiyat fakültesi programına ilişkin algılarını metaforlar yoluyla ortaya çıkarmayı amaçlayan bu çalışmada katılımcılar tarafından 58 çeşit metafor geliştirilmiştir. Bu metaforlar, yedi kategoride tasnif edilerek gerekçeleri ve öğrenci görüşleri eşliğinde incelenmiştir. Buna göre katılımcıların %29,23'ü ilahiyat fakültesi programını işlevselliği, %15,38'i ise yol göstericiliği ile algılamaktadır. Bu algılar ve algıların arka planındaki gerekçelerin tümü olumludur. Buradan hareketle katılımcıların %44,61'inin ilahiyat fakültesi programına ilişkin algılarının görece değişen gerekçelerle olumlu olduğu ve bu kitlenin öğrenim gördüğü programdan memnun olduğu sonucuna varmak mümkündür. Katılımcıların gerekçelerine bakıldığında programın işlevselliği ve yol göstericiliğinin yalnızca bir ya da birkaç ders/muhteva veya hususa işaret etmediği; bilakis programın geniş bir yelpazede işlevsel ve yol gösterici olduğuna dikkat çekildiği görülmektedir. Bu noktada ilahiyat fakültesi programının dinî, manevî, kişisel, psikolojik, genel kültürel, kurumsal/toplumsal açılar başta olmak üzere pek çok yönde işlevsel ve yol gösterici olduğuna işaret edilmiştir.

Farklı çalışmalarda daha geniş örneklem üzerinde programın öğrenciler için rehber/yol gösterici niteliği çeşitli açılardan inceleme konusu yapılabilir. Örneğin seçilen örneklem dinî, manevî, kişisel, psikolojik, genel kültürel, kurumsal/toplumsal açılardan programı ne düzeyde ve hangi yönleriyle işlevsel buldukları araştırılabilir.

Katılımcıların %23,08'i programı içerik ve kapsamının genişliği/derinliği ile algılamıştır. Bu algıların ne olumlu ne de tümüyle olumsuz gerekçelere dayandığı söylenebilir. Programın derinliği bağlamında İslamî/dinî ilimler sahasının çok geniş olduğu, fakülte programının da bu doğrultuda derin olduğuna işaret edilmiştir. "...İçine girdiğinde kayboluyorsun.", "Ne kadar ilim öğrenirsek öğrenelim sonuna nokta koyamıyoruz.", "...hep koşarsın ama mesafe kat edemezsin." gibi öğrenci ifadelerine bakıldığında bu derinliğin, öğrencileri bir taraftan öğrenme sürecinde sürekliliğe teşvik etmesi, fakat öte yandan da bitmez bir süreç olması itibarıyla yorması söz konusudur. Programın içerik ve kapsamının genişliği kapsamında öğrenciler; "...hem içeriği ve kapsamı geniş, hem de kıvamının tutturulması zor.", "...içerisinde az az da olsa her şeyden bir şey vardır, bakıldığında bir bütün teşkil eder.", "...içerisinde her çeşidin olduğu bir tatlıdır. Kimi sever kimi yoğun bulur." ifadeleri ile birbirinden farklı, çok sayıda, fakat sınırlı dersler aldıklarına işaret etmektedirler. Bu kategoriyi değerlendirmek gerekirse, İslamî/dinî ilimlerin kendine has derinliği dikkate alındığında, bununla birlikte bir de çok sayıda ve birbirinden farklı ders gruplarının eklenmesi, öğrenciyi bu derinliğe odaklanmakta zorlamakta, bu durumda derslere yönelik ilgisi ve hâkimiyeti de teknik açıdan yüzeysel kalmaktadır. Bu durum, aynı zamanda öğrencilerin istihdam edilecekleri alanlar için de yeterince uzmanlaşamamalarına sebebiyet vermektedir. Nitekim ihtisaslaşma için sınırlı bir sahada derinleşmek gerekmektedir. Uygulamaya bakıldığında ise ilahiyat fakültesi programının akademik yapılanma bakımından üç ayrı bölüme ve onlarca anabilim dalına ayrılması, öğrencilerin tek lisans programı altında bu anabilim dalları kapsamında en az birer ders alarak mezun olmaları gerçeği, katılımcıların ifadelerini tasdik eder niteliktedir. Oysa mesleki ihtisaslaşmanın gerçekleşmesi, bu hedef doğrultusunda planlanan istihdam alanlarına dönük bir fakülte yapılanması ile mümkün olacaktır. Öğrenciler, birbirinden farklı bu çeşitli derslerle ilgilenirken bir taraftan da kendilerinden dini ilimlerde derinleşmeleri beklenmekte, bu durum da öğrencileri gereğinden fazla yormaktadır. Katılımcıların %10,77'si bununla bağlantılı olarak programın risk ve zorlukları yönünde algılarını belirtmiş ve "...sürekli sınav telaşı içinde sayfalarca ezber yapıyor.", "...yığınla ders, ödev ve sınav var." ifadeleriyle bu yoğunluğa dikkat çekmişlerdir. Katılımcıların %7,69'u programın zorlukla birlikte güzelliğine işaret etmiş ve bu noktada programı tahsil için sabır ve emek vermek gerektiğine işaret etmiştir. Katılımcıların en düşük oranı da (%3,08) programa ilişkin algılarını, kendilerine yüklediği mesleki sorumluluk yönüyle ortaya koymuştur.

Katılımcıların %10,77'si ise ilahiyat fakültesi programını belirsizliği ile algılamaktadır. Bu algılara ilişkin gerekçeler daha yakından incelendiğinde programın belirsizliği algısının olumlu bir durum olmadığı görülmektedir. Nitekim "...program da her alandan dersleri alan fakat hiçbirinde yeterli olmayan bir özelliğe sahiptir.", "...Fakat aynı dersleri alıyoruz. Herkesin seçimine göre eğitim verilmiyor.", "... Fakültenin sonunda nar parçalanıyor, uzanıp hangi nar tanesini yiyeyim diye şaşırıyorsun." gibi öğrenci gerekçelerinde de belirtildiği gibi bir belirsizlik, öğrencinin ilgi ve motivasyonunun dağılmasına yol açıp tahsil sürecinde ilimlerde derinleşmesi açısından olumsuz bir durum arz etmektedir. Bu durumun da öğrencinin istihdam alanı açısından uzmanlaşamaması sonucunu beraberinde getirmesi muhtemeldir.

Sonuç olarak bu çalışmada katılımcıların yaklaşık yarısının (%44,61) ilahiyat fakültesi programına ilişkin algılarının, programın işlevselliği ve yol göstericiliği bağlamında olumlu olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte katılımcıların yaklaşık diğer yarısının da (%44,62) programı içerik ve kapsamının genişliği/derinliği, belirsizliği, risk ve zorlukları çerçevesinde algıladıkları ortaya konmuştur. Bu bağlamda öğrencilerin tek bir program kapsamında ilgilenmeleri gereken birbirinden farklı onlarca dersin bulunması, bu derslerin önemli çoğunluğunun derinleşmeyi ve yoğunlaşmayı gerektirmesi, fakat bir arada onlarca ders sorumluluğu ile odaklanmanın ve derinleşmenin zor olması, bunun da öğrenciler için yorucu, motivasyon kırıcı bir süreç olması gibi sonuçlar elde edilmiştir. Bu noktada, öğrencilerin bu ders çeşitliliği içerisinde bocaladığı ve derinleşemediği için birbirinden farklı bu alanlara yönelik yeterlik düzeylerinin ne olduğu, istihdam edildiklerinde de bu görevlerini ne ölçüde başarıyla yerine getirebildikleri gibi konular tartışmaya açık noktalar olarak belirmektedir. Bu bağlamda, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin tahsil sürecinde aldıkları dersleri kapsam ve derinlik bakımından ne derece yeterli/tatmin edici buldukları ayrıca araştırılmalıdır. Bunun yanı sıra gerek ilahiyat fakültesi son sınıf öğrencilerinin gerekse mezunlarının, istihdam alanlarına ilişkin öz yeterlilikleri farklı çalışmalarda incelenmelidir.

Esasında bu çalışmada elde edilen bu sonuçlar; programın tasarlanması, geliştirilmesi, uygulanması, düzeltilmesi ve değerlendirilmesi süreçlerinde dikkate alınması gereken doğrudan verilerdir. Bu ve buna benzer çalışmalarda öğrencilerden programa ilişkin gelen bu geribildirimler doğrultusunda, program geliştirme kapsamında öncelikle ilahiyat fakültesi programının amaçlarının net bir şekilde belirlenmesi ve buna uygun bir programın tasarlanması ve geliştirilmesi gerekmektedir. Ardından tasarlanan programın uygulanması, düzeltilmesi ve değerlendirilmesine dönük birtakım çalışmaların yapılması elzemdir. Bu süreçte çeşitli akademik çalışmalar ve alanın paydaşlarının bir araya geldiği bilimsel toplantılar da eşlik etmelidir. Bahsi geçen bu çalışmaların sonuçları ışığında, tek bir programdan müteşekkil ilahiyat fakültesi yapılanmasının gerek öğretim sürecinde gerekse mezun verdikten

sonraki verimliliği bakımından tüm unsurlarıyla yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. İşin uzmanlaşma ve nitelik boyutu bir tarafa, günümüzde pek çok toplumda bireysel ve toplumsal düzeyde, psikolojik, dinî, manevi temelli ihtiyaç, sorun ve beklentilerin çeşitlendiği ve buna karşılık dünyanın pek çok ülkesinde birbirinden farklı dinî sosyal hizmet alanlarının uygulandığı görülmektedir. Ülkemiz özetinde ele alındığında da bilgi toplumuna geçiş sürecinde ortaya çıkan gelişme ve değişimler karşısında İlahiyat fakültelerinin misyonunun çeşitlendiği ortadadır. Örgün ve yaygın din eğitiminin farklı sahalarında hizmet alanlarının büyümesi ve çeşitlenmesi karşısında yüksek din öğretimi kurumlarında bu çağın gereklerine ve Türkiye şartlarına uygun, istihdam alanlarını dikkate alan bir yeniden yapılanma, yüksek din öğretimi kurumlarında tespit edilen sorunların çözümüne katkı sunabilir.

KAYNAKÇA

- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. “Yüksek Öğretimde Din Eğitim ve Öğretimi”. *Din Eğitimi El Kitabı*. Ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 231-247. 2. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. 3. Baskı. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.
- Bal, Hüseyin. *Nitel Araştırma Yöntemi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2013.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi: Teknikler ve Örnek Çalışmalar*. 3. Baskı. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014.
- Fırat, Erdoğan. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989): 17-42.
- Guba, Egon G. *Toward a Methodology of Naturalistic Inquiry in Educational Evaluation*. CSE Monography Series in Evaluation No. 8. Los Angeles: Center for the Study of Evaluation, University of California, Los Angeles, 1978.
- Karadaş, Çağfer. “İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları Üzerine Genel Değerlendirme ve Öneriler”. *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? – Sorunlar ve Çözümleri – Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (İstanbul, 1-4 Haziran 2014)*. Haz. Kolektif. 205-264. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Kılcan, Bahadır. “Eğitim Bilimlerinde Metaforların Veri Toplama Aracı Olarak Kullanılması, Örnek Bir Uygulama”. *Metaforlar & Eğitimde Metaforik Çalışmalar İçin Bir Uygulama Rehberi*. Ed. Bahadır Kılcan. 93-112. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019.
- Kirman, M. Ali - Demir, Rıdvan. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği”. *Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2018): 1-21.

- Koç, Ahmet. “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2003): 25-64.
- Lakoff, George - Johnson, Mark. *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*. Çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Mehmedoğlu, Yurdagül. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri”. *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. Haz. İsmail Kurt. 121-150. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Okumuş, Ejder. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri -Dicle Üniversitesi Örneği-”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007): 59-94.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi –Mukaddime Kitap*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi. “2019 Yükseköğretim Kurumları Sınavı (YKS) Yükseköğretim Programları ve Kontenjanları Kılavuzu”. Erişim: 5 Temmuz 2019. <https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2019/YKS/kontkilavuz20062019.pdf>.
- Parladır, Selahattin. “Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesi Eğitiminin Başarı Durumu”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1998): 1-32.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. Çev. Ed. Mesut Bütün – Selçuk Beşir Demir. 3. Baskıdan çeviri. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Saban, Ahmet. “Okula İlişkin Metaforlar”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 55 (2008): 459-496.
- Saban, Ahmet. “Öğretmen Adaylarının Öğrenci Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Zihinsel İmgeler”. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/2 (2009): 281-326.
- Toksarı, Ali. “İlahiyat Fakülteleri Eğitim-Öğretiminde Branşlaşma”. *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu (Samsun, 21-23 Ekim 1987)*. Haz. Kolektif. 195-200. Samsun: Y.y., 1988.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 9. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Yiğit, Ahmet. *Öğrenci ve Öğretim Elemanlarının Görüşlerine Göre İlahiyat Lisans Programının Amaçlarının Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016.
- Yükseköğretim Kurulu. “Lisans Atlası”. Erişim: 9 Temmuz 2019. <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=20041>.

Müsteşrik Alfred Guillaume'nin Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım

A Critical Approach to the Views of Orientalist Alfred Guillame Regarding
the Location of al-Masjid al-Aqşâ

İsmail ALTUN

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları
Ana Bilim Dalı

Professor, Atatürk University, Faculty of Theology, Department of
Islamic History and Arts, Erzurum/Turkey
ismail.altun@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-4506-1435

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Ağustos / August 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.572856

Atıf / Citation: Altun, İsmail. "Müsteşrik Alfred Guillaume'nin Mescid-i Aksâ'nın
Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım / A Critical Approach to the Views of
Orientalist Alfred Guillame Regarding the Location of al-Masjid al-Aqşâ". *ilted:*
ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches 52
(Aralık / December 2019 /2): 287-309. doi: 10.29288/ilted.572856

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Dini metinlerde önemine ve faziletine vurgu yapılan ve Müslümanlar tarafından yeryüzündeki üç büyük mescitten biri olarak kabul edilen Mescid-i Aksâ'nın, Kudüs topraklarında bulunduğu hususunda kadim Sünnî kaynaklar ittifak halindedir. Şiiler hariç yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar Müslümanlar arasında Mescid-i Aksâ'nın yerine dair herhangi bir tartışma olmadığı söylenebilir. Ancak bu tarihten itibaren çeşitli gerekçelerle farklı görüşler ve iddialar ortaya atılmış, mezkûr Mescid'in Kudüs'te bulunup bulunmadığı tartışma konusu yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu tartışmaları başlatan ilk isim, 1953'de konuyla ilgili bir makale kaleme alan İngiliz oryantalist Alfred Guillaume olmuştur. Guillaume, makalesinde bazı gerekçeler ileri sürerek Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te değil Mekke yakınlarındaki Ci'râne bölgesinde olduğunu iddia etmiştir. Bilahare Türkiye'deki kimi muasır araştırmacılar da gerekçeleri kısmen farklılık arz etse de sonuç itibarıyla bu konuda Guillaume ile aynı görüşü paylaşmışlardır. Bu hususta yapılan tartışmaların ve yorumların ne derece gerçekçi olup olmadığını ortaya koymak ve sağlıklı bir değerlendirmeye tabi tutmak, başta İsrâ hadisesi olmak üzere bazı tarihi vak'aların doğru anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır. Binaenaleyh bu makalede, Guillaume'nin Mescid-i Aksâ'nın yerine dair farklı görüş ve yaklaşımları eleştirel bir bakış açısıyla ele alınarak değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Hz. Peygamber, Kudüs, Mescid-i Aksâ, Ci'râne, Alfred Guillaume.

Abstract

Al-Masjid al-Aqşâ is considered by the Muslims to be one of the three great mosques on earth. Also, its importance and merit have been mentioned and emphasized in religious texts. There is a consensus among classical Sunnî scholars that it is located in the Jerusalem region. It could be said that -excluding the Shiites-, there has been no debate among Muslims regarding the place of al-Masjid al-Aqşâ, until the second half of twentieth century. However after that, various claims have been set forth regarding its place; whether it is located in Jerusalem, based on diverse reasons. As far as we could find out, the first person to launch these debates is the British orientalist Alfred Guillaume, with his article published in 1953 regarding the issue. Based on some reasons, he alleged that al-Masjid al-Aqşâ is not located in Jerusalem, but in a region called Ci'râne (a place near Mecca). Afterwards, some contemporary researchers in Turkey shared the same idea with Guillaume, -in consequence-, despite having partially different reasons. It is of great importance to determine to what extent those debates are realistic, and also to evaluate them in a healthy manner; with a view to understanding some certain historical events in an accurate manner, especially the event of Isra. Therefore, this article investigates critically diverse views and approaches of Guillaume related to the place of al-Masjid al-Aqşâ.

Keywords: Islamic History, The Prophet Muhammad, Jerusalem, al-Masjid al-Aqşâ, Ci'râne, Alfred Guillaume.

Extended Summary

Al-Masjid al-Aqşâ is considered by the Muslims to be one of the three great mosques on earth. Also, its importance and merit have been mentioned and emphasized in religious texts. There is a consensus among classical Sunnî scholars that it is located in the Jerusalem region. It could be said that -excluding the Shiites-, there has been no debate among Muslims regarding the place of al-Masjid al-Aqşâ, until the second half of twentieth century. But after that, various claims have been set forth regarding its place; whether it is located in Jerusalem, based on diverse reasons. As far as we could find out, the first person to launch these debates is the British orientalist Alfred Guillaume, with his article published in 1953 regarding the issue. Based on some reasons, he alleged that al-Masjid al-Aqşâ is not located in Jerusalem, but at a region called Ci'râne (a place near Mecca). Reasons set forth by Guillaume regarding the issue could be outlined as follows: The phrase "al-Masjid al-Aqşâ" which was mentioned in the Quran, in the first verse of Şurah al-İsrâ has the meaning of "The Farthest Mosque". However, the third verse of Surah Al-Rum used the statement "Ednal Ard - The Nearest Place" to refer to the Palestinian lands. Thus, it would be improper to look for a mosque which was characterized to be "farthest", in a country which was described as "the nearest". "Al-Masjid al-Aqşâ" must be a mosque in the Ci'râne region which is located on the edge of the holy land of Mecca. Because, with

regard to a tradition mentioned in the books of Wâqidi (author of books of wars of the Prophet (PBUH)) and the famous historian Azraqî, there was a mosque in the name “al-Masjid al-Aqşâ” in the Cî'râne region. Therefore, on the night of Isrâ, the Prophet (PBUH) must be taken to Cî'râne region – which is near Mecca-, not to Jerusalem. Besides, historian Ibn Ishâq says that Islam had spread among Quraysh and all tribes, during the period when the event of Isrâ took place. This piece of information complies with the eighth year of Hegira calendar –when the umrah of Cî'râne was performed-, not the date before the Hegira (the holy journey of the Prophet from Mecca to Madinah). Thus, the journey of Isrâ of the Prophet (PBUH) had actually occurred on the eighth year of Hegira calendar, rather than a date before the Hegira –as it was claimed-. Guillaume tries to prove his claim based on the assertion that Tabarî –an early period author- had never mentioned Jerusalem in connection with the event of Isrâ, in his book named *Târîh* (The History). When we examine and evaluate those views and claims in a scientific and critical manner, we come up with the following conclusions: First of all, with regard to the phrase “Ednal Ard – The Nearest Place”- mentioned in the second verse of Şûrah al-Rûm- , there is no consensus on the issue that to what place it refers to; thus, no clear and definite piece of information exists regarding its reference. Therefore, it could not be considered as a healthy approach to attribute the phrase “nearest place” to Palestinian lands and to claim that any region on those lands cannot be described as “al-Åkşâ - the farthest” and thus, to claim that al-Masjid al-Aqşâ cannot be in Jerusalem. When we investigate the assertion that al-Masjid al-Aqşâ –which was mentioned in the beginning of Surah al-Isrâ- actually describes a mosque in the region of Cî'râne, depending on some traditions appearing in the the texts of Wâqidi and Azraqî, it is obvious that the aforementioned assertion arises from arbitrary and subjective interpretations, but not from scientific and objective evaluations. Because those mentioned traditions actually narrate a journey of umrah that happened in the eighth year of Hegira, not the well-known journey of Isrâ. However, there is consensus among scholars that the journey of Isrâ took place before the Hegira. Moreover, depending on our investigations, there exists no single record in our sources stating that a mosque in the name al-Masjid al-Aqşâ in the Cî'râne region had existed during the period when the event of Isrâ took place. As for the tradition of Azraqî, it is understood that the Prophet (PBUH) had put on the pilgrim's garment in Cî'râne, and then a mosque was built on that site and this mosque was named as al-Masjid al-Aqşâ. However, it is a very well-known fact that the real al-Masjid al-Aqşâ – which was mentioned in the first verse of Şûrah al- Isrâ- was built in the era of Prophet Adam, according to historical records. Thus, it is historically impossible to establish a connection between the mosque in Cî'râne and the event of Isrâ. In brief, despite the existence of many hadiths and historical records which prove that al-Masjid al-Aqşâ is located in Jerusalem, Guillaume's search of the mentioned mosque, not in Jerusalem, but near Mecca is not a scientific approach; which was based upon a subjective interpretation of a tradition – mentioned in the texts of Wâqidi and Azraqî- narrated by a person who never saw the Prophet (PBUH) (tabiun), and thus, which is not binding at all as an evidence according to the general opinion of the scholars. Besides, there exists no unique evidence which states that this tradition was related to the event of Isrâ. On the contrary, there is a number of evidence indicating that this said tradition has no link to the event of Isrâ. One of these evidences was narrated from Wâqidi, who is one of the historians that Guillaume used as a reference, who states the link between the event of Isrâ and Jerusalem. Despite the fact that Ibn Ishaq clearly stated that al-Masjid al-Aqşâ - where the Prophet (PBUH) had made his journey to-, was indeed the Bayt al-Maqdis in Jerusalem and also he stated that the event of Isrâ took place 16 months before the Hegira, Guillaume's claim which says –with a reference to Ibn Ishâq - al-Masjid al-Aqşâ to which the Prophet (PBUH) had made his journey was actually in Cî'râne and that the event of Isrâ occurred in the eighth year of Hegira, has to be considered as a groundless and scientifically unserious approach. Likewise, his assertion stating that Tabarî –an early period author-, in his book named *Târîh* (the History) had never mentioned Jerusalem in connection with the event of Isrâ, is also ungrounded. Because, Tabarî did mention the connection of the event Isrâ with Jerusalem, in his other book *Tafseer* (an exegesis of Holy Quran), where he clearly stated that al-Masjid al-Aqşâ –which was mentioned in the first verse of Şûrah al-Isrâ - was indeed the mosque of Bayt al-Maqdis. Besides, there are numerous traditions being mentioned in the works of authors prior to Tabarî, stating that the event of Isrâ is connected with Jerusalem. Moreover, there is a number of evidence indicating that this Isrâ journey was absolutely extraordinary and magnificent such as the beginning of the verse which mentions the event of Isrâ, there is an expression of exaltation (Subhan

to Allah; the idolators of Mecca tended to refute the Prophet (PBUH) upon the event; some of the people who had converted to Islam previously, left Islam due to the reason that they perceived it as a strange and odd happening. These examples prove that this journey was not an ordinary event. Considering the presented data and evaluations altogether, we come to the conclusion that, Guillaume's claim stating that al-Masjid al-Aqşâ is not in Jerusalem but in Cî'râne, completely lacks sound evidence and also he attributed false meanings to the texts and this claim merely consists of subjective interpretations put forward by him with a view to proving his theory.

GİRİŞ

Müslümanlar için yeryüzünde ulvî bir konuma ve yüksek bir fazilete sahip üç büyük mescit bulunmaktadır. Bunlar, Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'dır. Mescid-i Harâm'ın Mekke'de, Mescid-i Nebevî'nin Medine'de, Mescid-i Aksâ'nın ise Kudüs'te bulunduğu hemen herkesin malumudur. Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî özellikle Müslümanlar için kutsal kabul edilirken Mescid-i Aksâ, Yahudiler ve Hristiyanlar için de ayrı bir öneme ve kutsiyete sahiptir. Mescid-i Harâm'ın ve Mescid-i Nebevî'nin yeri hakkında herhangi bir tartışma yaşanmazken, muhtelif siyasî ve ideolojik düşüncelerle bir kısım Şiiiler ve kimi şarkiyatçılar, özellikle Mescid-i Aksâ'nın yeri ile ilgili olarak aykırı görüşler ortaya atmış ve mezkûr mescidin Kudüs'te bulunmadığını iddia etmişlerdir. Özellikle Yahudi asıllı kimi müellifler, oryantalistler ve akademisyenler, Mescid-i Aksâ'nın semada bulunduğu dair Şiiilerin cumhuri tarafından öne sürülen görüş ve iddiaları¹ kendi ideal-leri doğrultusunda kullanmış ve Mescid-i Aksâ'nın yeri hususunda Müslümanlar arasında görüş birliği olmadığı gerekçesiyle mezkûr mescidin Kudüs'ten başka bölgelerde aranması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.²

İslâmî ilimler üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan İngiliz oryantalist Alfred Guillaume (ö. 1965) ise 1953 yılında Mescid-i Aksâ'nın yeri ile ilgili bir makale yayımlayarak söz konusu mescidin Kudüs'te değil, Mekke yakınlarındaki Cî'râne bölgesinde olduğunu iddia etmiştir.³ Guillaume, bu iddiasını Vâkudî ve Ezrakî'nin nak-

¹ Muhammed b. Mes'ûd b. Ayyâşî es-Sülemî es-Semerkandî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, thk. Hâşim el-Mahallâtî (Beirut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbû'ât 1411/1991), 2: 302; Abbas el-Kummî, *Müntehe'l-Âmâl*, 3. Baskı (Beirut: Dâru'l-Mustafâ'l-âlemiyye, 1432/2011), I, 79. Şii âlimlerden Cafer Murtaza el-Âmilî, Mescid-i Aksâ'nın semada olduğunu ispat etmek için 'Mescid-i Aksâ nerede?' adıyla bir kitap kaleme aldığından İran'ın altıncı Cumhurbaşkanı Ahmedinejad tarafından ödüllendirilmiştir. Geniş bilgi için bk. Târık Ahmed Hicazi, *Şia ve Mescid-i Aksâ* (Konya: Meva Yayınları, 2010), 5-20; Mustafa Özcan, "Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mâbedin Kaderi", *Mescid-i Aksâ Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul, Nisan 2009), haz. İHH Araştırma Yayınlar Birimi (İstanbul: İstanbul Barış Platformu, 2009), 69-70. Muhammed Hamîdullah da Mescid-i Aksâ'nın semada bulunduğu hususunda Şiiilerle aynı kanaattedir. Bk. Muhammed Hamîdullah, *Aziz Kur'an*, trc. Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 429; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, 5. Baskı (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1: 140, md. 256 (254. dipnot).

² Isaac Hassoun, Yehuda Litani ve Meir Jacob Kister bunlardandır. Detaylı bilgi için bk. Cemâlüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Hişâm el-Ensârî, *Taḥşilü'l-üns li zâiri'l-Kuds*, thk. İsâ el-Kaddûmî ve Halid Nevâsire (Kuveyt: Dirâsetü't-Tevsîkiyye, 1430/2009), 18-22 (Mukaddime); Hicazi, *Şia ve Mescid-i Aksâ*, 37-43; Özcan, "Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mâbedin Kaderi", 69-71. Kur'an-ı Kerim'de zikri geçen Mescid-i Aksâ'nın semada olduğu iddiası için ayrıca bk. Frantz Buhl, "Kudüs", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1977), 6: 953; Arent Jan Wensinck, "Mescid-i Aksâ", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1979), 8: 118-119; Bep Schrieke, "İsrâ", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1987), 5/2: 1126.

³ Muhammed Hamîdullah da Mescid-i Aksâ'nın yerine dair Arapça bir makale yayımlayarak söz konusu mescidin Kudüs'te değil, semada olduğunu iddia etmiştir. Mezkûr makale 1983'te, Tunus'ta el-Hidâye dergisinin,

lettikleri bir rivayete dayandırarak temellendirmeye çalışmıştır.⁴ Türkiye'deki kimi çağdaş araştırmacılar da gerekçeleri kısmen farklılık arz etse de sonuç itibarıyla bu konuda Guillaume ile aynı görüşü paylaşmışlardır.⁵

Bu makalede Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te değil, Mekke yakınlarındaki Cî'râne bölgesinde bulunduğu dair Alfred Guillaume tarafından ileri sürülen görüş ve iddialar ele alınarak Kur'ân ayetleri, hadis kaynakları ve tarihî veriler ışığında bilimsel ve eleştirel bir bakış açısıyla incelenip değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu görüş ve iddiaların sağlıklı bir değerlendirmeye tabi tutulması, başta İsrâ hadisesi olmak üzere bazı tarihî olaylar hakkında yapılan yorumların ve tartışmaların ne derece gerçekçi olup olmadığını ortaya koyacak ve bu hadiselerin daha doğru anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

1. ALFRED GUILLAUME'NİN MESCİD-İ AKSÂ'NIN Cİ'RÂNE'DE BULUNDUĞUNA DAİR GÖRÜŞLERİ

İsrâ sûresinin birinci ayetinde zikredilen Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te değil Mekke yakınlarındaki Cî'râne bölgesinde bulunduğunu ileri süren Alfred Guillaume'nin gerekçeleri şunlardan ibarettir:

Kur'ân'da Filistin toprakları için “edna'l-ard/en yakın yer” ifadesi kullanılmıştır (Rûm 30/2-3). İsrâ sûresinin ilk ayetinde zikredilen “el-Mescidü'l-Aksâ” tabiri ise, “en uzak mescid” anlamına gelmektedir. Şu halde “en uzak” olarak nitelendirilen bir mescidi “en yakın” olarak nitelendirilen bir ülkede aramak doğru değildir.⁶

Mescid-i Aksâ, Mekke haremının kenarında bulunan Cî'râne bölgesindeki bir mescit olmalıdır. Çünkü Megâzî müellifi Vâkıdî (ö. 207/822) ile meşhur tarihçi Ezrakî'nin (ö. 250/864?) eserlerinde yer alan bir rivayette, Mekke yakınlarındaki

X/5. sayısında yayımlanmış, bilâhâre Türkçe'ye çevrilmiştir. Bk. Muhammed Hamîdullah, “Mescidü'l-Aksâ ve'l-Mescidü'l-Aksâ”, trc. Mehmet Selim Ayday, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4-5 (2016): 62-70. Ancak Guillaume'nin makalesi Hamîdullah'ın makalesinden 30 yıl önce yayımlanmıştır. Aslında Hamîdullah mezkûr iddiaya, *Aziz Kur'ân ve İslâm Peygamberi* isimli eserlerinde de yer vermiştir. Ancak her iki eserin de ilk basımları 1959 yılında gerçekleşmiştir. Bk. Salih Tuğ- M. Kâmil Yaşaroglu, “Muhammed Hamîdullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 536. Dolayısıyla Şiiler hariç, Mescid-i Aksâ'nın yeri hakkında tartışmaları başlatan ilk isim, 1953 yılında Guillaume olmuştur.

⁴ Bk. Alfred Guillaume, “Where was al-Mas'ûd al-Aqsâ”, *al-Andalus dergisi* 18/2 (1953): 323-336. Mescid-i Aksâ'nın Cî'râne'de olduğuna ilişkin Guillaume tarafından kaleme alınan makalenin yayımlanma tarihi hayli dikkat çekicidir. Zira İngilizlerin desteği ile 1948 yılında Filistin topraklarında bir Yahudi devletinin kurulması ve 1953 yılında yine bir İngiliz oryantalist tarafından böyle bir iddianın ortaya atılması tesadüf olmamalıdır.

⁵ Bk. Süleyman Ateş, “Mescid-i Aksâ”, *Kur'ân Ansiklopedisi* (İstanbul: 1997-2003), 13: 272; Mikail Bayram, “Kur'ân'da Adı Geçen Mescidü'l-Aksâ Nerededir?”, *İktibas* 274 (Ankara: Ekim 2001): 46-47; Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak, Mekke Yılları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 161-172; Mehmet Azimli, İsrâ ve Mi'râc Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar, *Bilimname: Düşünce Platformu* 7/16 (2009/1): 43-58; Mustafa Öztürk, *Nüzul Sırasına Göre Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 275-276.

⁶ Guillaume, “Where was al-Mas'ûd al-Aqsâ”, 326. Aynı gerekçe daha sonra Hamîdullah tarafından ileri sürülecektir. Bk. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 140 (md. 256); Hamîdullah, *Aziz Kur'ân*, 429. Bu konuda bazı tenkid ve değerlendirmeler için bk. İsmail Altun, “Muhammed Hamîdullah'ın Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018): 301-303.

Ci'râne bölgesinde el-Mescidü'l-Aksâ adında bir mescitten bahsedilmektedir. Dolaşısıyla Hz. Peygamber, İsrâ gecesinde Kudüs'e değil, Mekke yakınlarında yer alan Ci'râne'ye yürütülmüş olmalıdır.⁷ Ayette Mekke'den Kudüs'e bir gece yolculuğu şeklinde bir mucizeden söz edilmemekte, aksine son derece doğal tarihî bir vak'aya atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla "Hz. Peygamber'in Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya gelmesi normal bedensel bir yürümedir."⁸

Guillaume, iddiasını temellendirmek için İsrâ hadisesinin zamanını tayin hususunda da ilginç bir çıkarımda bulunur. Ona göre tarihçi İbn İshâk, "İsrâ'nın vuku bulunduğu dönemde İslâmiyet'in Kureyş ve bütün kabileler arasında yayılmış olduğunu" ifade etmektedir.⁹ Bu mâlûmât ise hicret öncesine değil, Ci'râne umresinin yapıldığı zaman olan hicrî sekizinci yıla uygun düşmektedir.¹⁰ Bu itibarla Hz. Peygamber, iddia edildiği gibi hicretten önce değil, hicretten sekiz yıl sonra Mescid-i Harâm'dan Ci'râne'ye doğru İsrâ yolculuğuna çıkmış olmalıdır. İsrâ sûresinin Mekkî olması da bu duruma mani değildir. Çünkü sûrenin Mekkî olması, hicret öncesi döneme ait olmasını gerektirmez. Bu sûre Muhammed'in Mekke haremî sınırları içerisinde geçici olarak kaldığı bir döneme ait olabilir. Dolayısıyla buradaki Mekkî terimi, kronolojik olmaktan ziyade coğrafi bir tasnif ifade etmektedir.¹¹

Guillaume, erken dönem müelliflerinden Taberî'nin (ö. 310/923), *Târih*'inde İsrâ hadisesiyle ilgili olarak Kudüs'ten hiç bahsetmediğini de ileri sürerek iddiasını ispatlamaya çalışmaktadır.¹²

Guillaume, ayrıca oryantalistlerin ciddi araştırma yapmaksızın Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te veya semada olduğunu varsayma hususunda Müslüman müellifleri körü körüne taklit ettiklerini de dile getirerek bu durumdan yakınmaktadır.¹³

2. ALFRED GUILLAUME'NİN MESCİD-İ AKSÂ'NIN Cİ'RÂNE'DE BULUNDUĞUNA DAİR GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yukarıda belirtilen yorum ve yaklaşımlar doğrultusunda Mescid-i Aksâ'nın Filistin topraklarında değil, Mekke yakınlarındaki Ci'râne bölgesinde bulunduğu

⁷ Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ (Beyrut: 2004), 3: 497; Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdillâh el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*, thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehiş, (b.y.: 1424/2003), 824.

⁸ Guillaume, "Where was al-Mas'yid al-Aqsâ", 331. Ayrıca bk. Ateş, "İsrâ ve Mi'râc", 10: 317-318, 13: 272-73; Bayram, "Kur'an'da Adı Geçen Mescidü'l-Aksâ Nerededir?", 46-47; Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 172; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 275-276.

⁹ Ebû Bekr b. Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Kitâbü'l-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî: Siretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamîdullah (Konya: 1981), 274.

¹⁰ Guillaume, "Where was al-Mas'yid al-Aqsâ", 334-335.

¹¹ Guillaume, "Where was al-Mas'yid al-Aqsâ", 332.

¹² Guillaume, "Where was al-Mas'yid al-Aqsâ", 327. Müsteşrik Schrieke de, Taberî'nin *Târih*'inde İsrâ hadisesinin Kudüs'le bağlantısından hiç söz edilmediğini iddia etmiştir. Bk. Schrieke, "İsrâ", 5/2: 1126. Aynı iddia için ayrıca bk. Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 165; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 275-276.

¹³ Guillaume, "Where was al-Mas'yid al-Aqsâ", 328.

dair Alfred Guillaume tarafından ileri sürülen görüş ve iddiaların ne derece doğru ve tutarlı olduğunu incelemeye ve değerlendirmeye çalışalım:

Evela Rûm sûresinde Filistin için “en yakın yer” ifadesinin kullanıldığını ileri sürerek orada bulunan herhangi bir bölgeyi “el-Aksâ (en uzak)” diye nitelendirmenin uygun olmayacağı, dolayısıyla Mescid-i Aksâ'nın Filistin topraklarında bulunamayacağı şeklinde bir yargıya varmanın isabetli bir yaklaşım olmadığını belirtmek gerekir. Zira Rûm sûresinde zikredilen “edna'l-ard/en yakın yer” terkinin hangi bölgeyi nitelendirdiğine dair sabit bir bilgi bulunmamaktadır. Nitekim mezkûr ayette zikredilen “el-Ard” kelimesi ile Ürdün ve Filistin topraklarının,¹⁴ Şam diyarının, Fars topraklarının,¹⁵ Arabistan Yarımadasının, Rum diyarının başkenti Kostantiniyye'nin,¹⁶ Rum diyarının tamamının¹⁷ veya bütün bir yeryüzünün¹⁸ kastedilmiş olabileceğine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ayrıca Rûm sûresindeki “edna'l-ard/en yakın yer” terkinin, iki bölge veya iki ülke arasındaki mesafeyi, İsrâ sûresindeki “el-Aksâ/en uzak” nitelemesinin ise iki mescid arasındaki mesafeyi ifade için kullanılmış olabileceğini dikkatten kaçırmamak gerekir. Nitekim ünlü müfessir Fahrüddin Râzî, Mescid-i Aksâ'nın, Mescid-i Harâm'a olan uzaklığından dolayı “el-Aksâ” diye nitelendirildiğini belirtmiştir.¹⁹ Dolayısıyla birbirine yakın hatta birbirine sınır olan iki ülkede bulunan belli bazı mekânların birbirine uzak olması pekâlâ mümkündür. Guillaume'nin, bu ve benzeri durumları dikkate almaksızın “en yakın yer” ifadesini sadece Filistin topraklarına hasrederek Mescid-i Aksâ'nın Filistin'de bulunamayacağını iddia etmesi görünen o ki subjektif yorumlardan veya sınırlı ve yüzeysel araştırmalardan kaynaklanmaktadır. Kaldı ki en uzak mescidi en yakın ülkede aramanın doğru olmadığını savunarak Filistin topraklarını Mescid-i Harâm'a yakın gören Guillaume'nin, aynı mescidi Cî'râne bölgesinde araması ve bunun doğal bir sonucu olarak da Mekke sınırları içerisinde bulunan Cî'râne bölgesini Mescid-i Harâm'a uzak görmesi²⁰ hayreti mucip bir yaklaşımdır.

Vâkıdî ve Ezrakî'de bulunan bir rivayete dayanarak İsrâ sûresinin başında zikredilen el-Mescidü'l-Aksâ'nın, Mekke yakınlarındaki Cî'râne bölgesinde bulunan

¹⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, thk. Ahmed Ferid (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3: 5.

¹⁵ Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâturidî, *Tefsîru'l-Mâturidî (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne)*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2005), 8: 249.

¹⁶ Elmalılı Muhammed Hamdî, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 6: 3797.

¹⁷ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1410), 2: 101.

¹⁸ Altun, “Muhammed Hamîdullah'ın Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım”, 302.

¹⁹ Fahrüddin er-Râzî, *Me'fâtihu'l-ğayb* (b.y.: Dârulfikr, 1981), 20: 147. Bu konuda bazı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Altun, “Muhammed Hamîdullah'ın Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım”, 301-303.

²⁰ Mescid-i Aksâ'nın Filistin topraklarında değil, Mekke yakınlarındaki Cî'râne bölgesinde bulunduğunu iddia eden Guillaume, bu iddiasıyla Mekke'ye yaklaşık 1500 km. mesafede yer alan Filistin topraklarını Mescid-i Harâm'a yakın, Mekke'ye 15 km. mesafede bulunan Cî'râne'yi ise Mescid-i Harâm'a daha uzak gördüğünü ilan etmiş olmaktadır. Cî'râne'nin Mekke'ye 15 km. mesafede bulunduğuna dair bk. Ezrakî, *Ah'bâru Mekke*, 277.

bir mescidi nitelendirdiğine dair ileri sürülen iddiaların ise ne derece doğru ve tutarlı olduğunu anlamak için öncelikle söz konusu rivayetleri gözden geçirmek ve incelemek gerekecektir.

İlk İslâm tarihçilerinden Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî* isimli eserinde de şu bilgilere yer vermektedir:

وانتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الجعрана ليلة الخميس لخمس ليالٍ خلون من ذي القعدة، فأقام بالجعрана ثلاث عشرة، فلما أراد الانصراف إلى المدينة خرج من الجعрана ليلة الأربعاء لاثني عشرة بقية من ذي القعدة ليلاً؛ فأحرم من المسجد الأقصى الذي تحت الوادي بالعدوة القصوى، وكان مصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كان بالجعрана - فأما هذا المسجد الأدنى، فيناه رجل من قريش

“Resûlullah (s.a.s.), Zilkade'nin beşinde perşembe gecesi Ci'râne'ye geldi ve Ci'râne'de 13 gün kaldı. Oradan ayrılıp Medine'ye gitmek istediğinde Zilkade'nin 18'inde çarşamba gecesi Ci'râne'den yola çıktı. En uzak tarafta vadinin alt tarafında bulunan Mescid-i Aksâ'dan ihrama girdi. Burası Resûlullah'ın (s.a.s.) Ci'râne'de kaldığı günlerdeki namaz kıldığı yerd. Şu Mescid-i Ednâ adını taşıyan mescidi ise, Kureyş'ten bir adam bina etti...”²¹

Tarihçi Ezrakî de *Ahbâru Mekke* isimli eserinde şu ifadeleri nakletmektedir:

عن ابن جريج قال: أخبرني زياد أن محمد بن طارق أخبره أنه اعتمر مع مجاهد من الجعрана، فأحرم من وراء الوادي حيث الحجارة المنصوبة، قال: من ههنا أحرم النبي -صلى الله عليه وسلم، وإنني لأعرف أول من اتخذ هذا المسجد على الأكمة، بناه رجل من قريش سماه، واشترى مالا عنده نخلًا فبنى هذا المسجد

قال ابن جريج: فلقبت أنا محمد بن طارق فسألته فقال: اتفقت أنا ومجاهد بالجعрана، فأخبرني أن المسجد الأقصى الذي من وراء الوادي بالعدوة القصوى، مصلى النبي -صلى الله عليه وسلم- ما كان بالجعрана، قال: فأما هذا المسجد الأدنى، فإنما بناه رجل من قريش

“İbn Cüreyc anlatıyor: Ziyâd'ın bana bildirdiğine göre Muhammed b. Târk, Mücâhid'le birlikte Ci'râne'den umreye niyet ettiğini kendisine anlatmıştır. Muhammed b. Târik vadinin arka tarafından, dikili taşın bulunduğu yerden (sınırdan) ihrama girmiş, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) de buradan ihrama girdiğini söylemiş ve demiştir ki: ‘Ben bu mescidi şu tepenin üstünde ilk yapan kişiyi tanıyorum. Onu Kureyş'ten bir adam bina etti, (Muhammed b. Târk) adamın ismini de verdi. O, yanındaki hurma ağaçlarını satın alıp bu mescidi bina etmişti”²²

İbn Cüreyc diyor ki: “Ben, Muhammed b. Târik ile karşılaştım ve kendisine sordum. O şöyle dedi: Ben Mücâhid ile Ci'râne'de karşılaştım. O bana en uzak yakada vadinin arkasında (öte tarafında) yer alan Mescid-i Aksâ'nın, Resûlullah'ın (s.a.s.) Ci'râne'deki namaz kıldığı yer olduğunu anlattı ve dedi ki; şu Mescid-i Ednâ adını taşıyan mescidi ise, Kureyşli bir adam bina etti...”²³

Evvela Vâkıdî ve Ezrakî'nin Ci'râne bölgesinde Mescid-i Aksâ adında bir mescidin bulunduğu dair naklettikleri bu rivayet hakkında bazı hususların belirtilmesi gerekir. Mezkûr rivayette Vâkıdî, Resûlullah'ın, Zilkade'nin beşinde Ci'râne'ye geldiğini, orada 13 gün kaldığını, Zilkade'nin 18'inde Ci'râne'den ayrılırken vadinin altında bulunan Mescid-i Aksâ'da ihrama girdiğini anlatmaktadır. Ayrıca buradaki

²¹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 3: 497.

²² Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 824. Semhûdî, bu ifadeleri Muhammed b. Târk'a değil, tâbiün neslinin önde gelenlerinden Mücâhid'e nispet etmektedir. Bkz. Ebû'l-Hasen Nürüddin Ali b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali el-Hasenî es-Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ' bi-ahbâri dâri'l-Muştafâ* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419), 3: 182.

²³ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 824.

Mescid-i Aksâ'nın, Resûlullah'ın Cî'râne'de kaldığı günlerdeki namaz kıldığı yer olduğunu belirtmektedir. Aynı yerde bir de "Mescid-i Ednâ/En Yakın Mescit" adını taşıyan bir mescitten söz etmekte ve bu mescidin, Kureyş'ten bir adam tarafından bina edildiğini ifade etmektedir. Ezrakî ise, tabiiinden olduğu, rivayetlerden anlaşılan Muhammed b. Târik'tan²⁴ naklen Hz. Peygamber'in vadinin arka tarafından ihrama girdiğini ve vadinin uzak kenarında yer alan Mescid-i Aksâ'nın, Resûlullah'ın (s.a.s.) Cî'râne'deki namaz kıldığı yer olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in ihrama girdiği yerde Kureyş'ten bir adamın mescit bina ettiğini yine Muhammed b. Târik'tan nakletmektedir.

Şimdi bu ifadelerin değerlendirilmesine geçelim. Öncelikle belirtmek gerekir ki Vâkıdî ve Ezrakî'deki rivayetlerin İsrâ hadisesiyle uzaktan yakından alakası yoktur. Zira adı geçen rivayetlerde İsrâ yolculuğu değil, Resûlullah'ın umre yolculuğu anlatılmaktadır. Vâkıdî ve Ezrakî'nin kayıtlarına göre Allah Resûlü, hayatı boyunca umre için dört defa ihrama girmiştir. Bunlardan birincisi Hudeybiye Umresi, ikincisi Kaza Umresi, üçüncüsü Cî'râne Umresi²⁵ dördüncüsü ise Veda Haccı ile birlikte yaptığı umredir.²⁶ Hz. Peygamber, hicri altıncı yılın Zilkade ayında Hudeybiye Umresinde traş olup ihramdan çıkma durumunda kalmıştır. Kaza Umresi, hicri yedinci yılın Zilkade ayında,²⁷ Cî'râne Umresi de hicri sekizinci yılın Zilkade ayında gerçekleşmiştir.²⁸ Veda Umresi ise hicretin onuncu yılında Veda Haccı esnasında eda edilmiştir.²⁹ Görüldüğü üzere Resûlullah'ın Cî'râne vadisinde ihrama girmesi, hicretin sekizinci yılına tekabül etmektedir. Dolayısıyla Vâkıdî ve Ezrakî'deki rivayetler hicretin sekizinci yılında gerçekleşen bir umre yolculuğu ile ilgilidir. Hâlbuki araştırabildiğimiz kadarıyla İsrâ yolculuğunun hicretten önce gerçekleşen bir hadise olduğu konusunda İslâm tarihçileri müttelik olup bu hususta herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Nitekim Guillaume de bu gerçeği itiraf etmektedir.³⁰

Ayrıca Vâkıdî ve Ezrakî'nin verdiği bilgilere göre Resûlullah'ın üçüncü kez çıktığı umre yolculuğu Mekke'den Huneyn'e, Huneyn'den Taife, Taife'den Cî'râne'ye, Cî'râne'den de Mekke'ye, Mekke'den tekrar Cî'râne'ye, oradan da Medine'ye doğru gerçekleşmiştir.³¹ Konumuz açısından bakıldığında Resûlullah'ın bu yolculuğunun üç aşamalı olduğu görülmektedir. Birinci aşama Mekke'den Cî'râne'ye, ikincisi Cî'râne'den Mekke'ye, üçüncüsü ise Mekke'den Medine'ye doğru gerçekleşmiştir.

²⁴ Bk. Cemâlüddin Ebu'l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992), 25: 404-405.

²⁵ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 1: 4, 3: 497; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 824.

²⁶ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 824.

²⁷ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 1: 4.

²⁸ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 3: 497. Cî'râne, Mekke'nin kuzeydoğusunda Mekke'ye 15 km uzaklıkta, Huneyn Gazvesi'nde elde edilen ganimetlerin dağıtıldığı yer olarak şöhret bulmuş bir bölgedir. Bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 277; Ahmet Önkâl, "Cî'râne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 25.

²⁹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 278.

³⁰ Guillaume, "Where was al-Mas'ûd al-Aqsâ", 327.

³¹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 277.

Vâkıdî'nin verdiği bilgilerden, söz konusu yolculuğun birinci aşamasının yani Mekke'den Ci'râne'ye doğru gerçekleşen yolculuğun 29 gün kadar sürdüğü anlaşılmaktadır.³² Bu durum dikkate alındığında yaşanan hadiseyi İsrâ olayı ile irtibatlandırmak mümkün değildir. Zira İsrâ sûresinin birinci ayetinde İsrâ yolculuğunun 29 günde değil, gecenin bir kısmında gerçekleştiği bildirilmektedir.

Yolculuğun ikinci aşaması, İsrâ yolculuğunda Resûlullah'ın izlediği güzergâh istikameti ile tamamen ters bir durum arz etmektedir. Zira Vâkıdî'nin verdiği bilgilere göre Resûlullah, bu aşamada Ci'râne'deki Mescid-i Aksâ'dan Mekke'deki Mescid-i Harâm'a doğru yolculuk yapmıştır.³³ Oysa İsrâ sûresinin ilk ayetinde yolculuğun Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya doğru gerçekleştiği ifade edilmektedir. Bu durumda da yaşanan hadiseyle İsrâ olayı arasında bağlantı kurmak söz konusu olamaz.

Yolculuğun üçüncü aşamasında ise Resûlullah'ın Mekke'de umre yaptıktan sonra aynı gece Ci'râne'ye geri döndüğü, Ci'râne'den de Medine'ye gittiği belirtilmektedir.³⁴ Bu durumu göz önünde bulundurduğumuz takdirde yine bu yolculuğu İsrâ olayı ile ilişkilendirmek kabil değildir. Çünkü İsrâ yolculuğunda Resûlullah'ın Mescid-i Aksâ'dan Mekke'ye döndüğü tarihen sabittir. Ayrıca İsrâ yolculuğu ile ilgili olarak nakledilen hadislerin ve tarihî rivayetlerin tamamında Resûlullah'ın Mescidi Aksâ'dan Medine'ye gittiğine dair de tek bir bilgi kırıntısı bulunmamaktadır. Kaldı ki bazı rivayetlerde yolculuğun üçüncü aşaması anlatılırken Resûlullah'ın Ci'râne'ye uğradığından hiç söz edilmemekte Mekke'de umre yaptıktan sonra aynı gece doğrudan Medine'ye yöneldiği belirtilmektedir.³⁵ Görüldüğü üzere Resûlullah'ın İsrâ yolculuğunun Ci'râne yolculuğu ile herhangi bir alakası bulunmamaktadır.

İşaret edilmesi gereken bir başka husus, inceleyebildiğimiz kadarıyla İsrâ hadisesinin gerçekleştiği tarihte Ci'râne bölgesinde Mescid-i Aksâ isminde bir mescidin

³² Vâkıdî'nin bildirdiğine göre 8/630 yılının Ramazan ayında Mekke'yi fetheden Hz. Peygamber, Hevâzin ve Sakif kabilelerinin Müslümanlara karşı ordu hazırlayıp Huneyn vadisinde toplandıklarını haber almış ve savaş hazırlıklarına başlamıştır. Mekke'nin fetihinden 15 gün sonra 6 Şevval 630 Cumartesi günü Mekke'den Huneyn'e gitmek üzere ordusuyla birlikte yola çıkmış, dört gün sonra 10 Şevval 630 Salı günü Huneyn'e varmıştır. Huneyn galibiyetinden sonra Sakif kabilesi Tâif kalesine sığınmıştır. Bunun üzerine Resûlullah Huneyn'de ele geçirilen esirlerin ve ganimetlerin Ci'râne'ye götürülmesini emrederek Tâife doğru yola çıkmıştır. Ordusuyla birlikte şehre varıp Tâif kalesini muhasara etmiştir. Tâif kalesinin fethi müyesser olmayınca Tâif'ten Ci'râne'ye gitmek üzere yola çıkan Resûlullah Zilkade'nin beşinde Perşembe günü Ci'râne'ye gelerek orada 13 gün kalmış ve ganimetleri taksim etmiştir. Daha sonra bir Çarşamba gecesi Umre yapmak niyetiyle Ci'râne'den Mekke'ye gitmiş, umre yaptıktan sonra aynı gece Ci'râne'ye geri dönmüştür. Ci'râne'den de Medine'ye gitmek üzere Perşembe günü yola çıkmış, Zilkade ayının bitimine üç gün kala Cuma günü Medine'ye gelmiştir. Bk. Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 3: 462, 464, 480, 488, 497. Görüldüğü üzere yolculuğun ilk aşaması 29 gün sürmüştür.

³³ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 3: 497.

³⁴ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 3: 497.

³⁵ Muhammed b. Müslim b. Abdillâh b. Şihâb ez-Zühri, *el-Meğâzi'n-nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkâr (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1401/1981), 94; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm, *Cevâmi'ü's-sîre*, thk. İhsan Abbas - Nâsiruddîn el-Esed (Kahire: Dâru'lmeârif, ts.), 248.

bulduğuna dair Vâkıdî ve Ezrakî de dâhil kaynaklarımızda tek bir kaydın bulunmamasıdır. Özellikle Mekke'ye ait yerler ve mescitler hakkında geniş bilgi veren Ezrakî dahi Mekke döneminde Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mescitlerin listesini verirken Ci'râne'de Mescid-i Aksâ adında bir namazgâhtan bahsetmemektedir.³⁶ Dolayısıyla İsrâ hadisesiyle bahse konu olan Ci'râne'deki bu mescit arasında bir bağlantı kurmak tarihsel olarak da mümkün değildir.³⁷ Şayet bu tarihte burada bir mescit bulunsaydı ve İsrâ hadisesi bu bölgede gerçekleşmiş olsaydı tarihî kaynaklar böyle bir mescidin varlığından mutlaka söz ederlerdi. Sahâbiler de Huneyn Seferinden önce bu bölgenin hatırasını yaşatır veya ziyaretgâh edinirlerdi.³⁸ Oysa hiçbir tarihi kaynakta o dönemde Mekke'de böyle bir mescidin varlığından söz edilmediği gibi sahâbilerin de Huneyn Seferinden önce bu bölgenin hatırasını yaşattıklarına veya ziyaretgâh edindiklerine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Hâlbuki başta Hz. Ömer olmak üzere sahâbiler, İsrâ hadisesinin gerçekleştiği mekân olduğu gerekçeyle Kudüs'e ayrı bir önem vermiş, burayı ziyaretgâh edinmişlerdir.³⁹ Nitekim Hz. Ömer, Kudüs'ün fethinden sonra Hz. Dâvûd'un mescidini görünce Resûlullah'ın (as) geceleyin oraya yürütüldüğünü ifade ederek Bilal-i Habeşî'ye Mescid-i Aksâ'da ezan okutmuş,⁴⁰ Allah Resûlü'nün namaz kıldığı yerde namaz kılmış⁴¹ ve Müslümanlara namaz kıldırmıştır.⁴² Mescid-i Aksâ'nın yerini tespit ettiren Hz. Ömer burada büyük bir mescit yaptırmıştır.⁴³ Ayrıca sahâbeden bazıları Hz. Peygamber döneminden itibaren ibadet ve ziyaret maksadıyla Kudüs'e yolculuklar gerçekleştirmişlerdir.⁴⁴ Oysa Ci'râne bölgesi için böyle bir durum söz konusu değildir. Bu bölgeye sahabenin bu anlamda bir ilgi gösterdiğine dair en ufak bir bilgi yoktur. Üstelik Vâkıdî, Ci'râne'deki Mescid-i Aksâ'dan bahsederken *وكان مصلى رسول الله* ifadesine yer vererek söz konusu mescidi "musallâ" olarak vasıflandırmakta ve bu mekânın bilâhare Mescid-i Aksâ olarak isimlendirildiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla burada sözü edilen "musallâ"nın, Hz. Peygamber'in umre yapmak niyetiyle namaz

³⁶ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 811-818.

³⁷ İsrâfil Balcı, "Kur'an'daki el-Mescidü'l-Aksâ Kavramının Kritiği", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 12/3 (2012): 170.

³⁸ İsrâfil Balcı, *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 133, 137.

³⁹ Bk. İsmail Altun, "Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksâ", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 47 (2017): 163-164.

⁴⁰ Ebû'l-Yümn Mücîrüdîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdîrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celil bi târihi'l-Kuds ve'l-Halil*, thk. Adnan Yunus (Amman: Mektebetü Dendis, 1999), 1: 228; Ahmet Ağırakça, "Kudüs ve Mescid-i Aksâ'nın İslâm'daki Yeri", *Mescid-i Aksâ Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul, Nisan 2009), haz. İHH Araştırma Yayınlar Birimi (İstanbul: İstanbul Barış Platformu, 2009), 86.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1420/1999), 1: 38; Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Cize: Dâru Hicr, 1996-1999), 9: 656; Özcan, "Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mabedin Kaderi", 65-66.

⁴² Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, 2. Baskı (Kahire: Dâru'lmeârif, ts.), 3: 611 (1: 240); İbn Kesir, *el-Bidâye*, 9: 656.

⁴³ İbn Teymiye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, thk. Enver el-Bâz - Âmir el-Cezzâr (b.y.: Dâru'lfefâ, 1426/2005), 27: 11; Buhî, "Kudüs", 6: 956; Ahmet Önkâl -Nebi Bozkurt, "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 48.

⁴⁴ İbn Teymiye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 27: 141; Ebû'l-Yümn el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celil*, 1: 231-237; Hicazi, *Şia ve Mescid-i Aksâ*, 54, 57; Ahmet Güç, "Yeryüzünde Üç Büyük Mescid", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/5 (1993): 270.

kıldığı yere verilen mekânsal bir tanımlamadan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁵ Nitekim Ezrakî'nin rivayetinde tâbiûn neslinden olan Muhammed b. Târik, vadideki bir tepenin üstünde Hz. Peygamber'in ihrama girdiği yerde Kureyş'ten bir adamın mescit bina ettiğini anlatmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Resûlullah'ın Cî'râne'de hicretin sekizinci yılında namaz kıldığı yer olan ve "musalla" olarak vasıflandırılan bu mekânda bilahare bir mescit bina edilmiştir. Mezkûr mescidin, Allah Resûlü'nün vefatından sonra bina edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Oysa İsrâ sûresinin ilk ayetinde zikri geçen Mescid-i Aksâ, Hz. Âdem döneminde⁴⁶ ve bir hadise göre Mescid-i Harâm'dan kırk yıl sonra vaz' edilmiş⁴⁷ yani tespit veya te'sis edilmiştir.⁴⁸ Sadece bu durum dikkate alındığı takdirde bile Cî'râne'deki Mescid-i Aksâ'nın hadislere konu olan Mescid-i Aksâ ile ilgisinin olmadığı net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Vâkıdî ve Ezrakî'deki rivayeti subjektif yorumlara tabi tutarak İsrâ hadisesinin gerçekleştiği tarihte Cî'râne bölgesinde Mescid-i Aksâ ismiyle anılan bir mescidin bulunduğunu ve Hz. Peygamber'in buraya yürütüldüğünü ileri sürmek ilmi dayanağı olmayan mesnetsiz bir iddiadan ibaret kalmaktadır. Muasır araştırmacılar Recep Orhan Özel'in de belirttiği gibi Vâkıdî ve Ezrakî'de yer alan rivayetler referans alınarak gündeme getirilen "İsrâ-Cî'râne ilişkisinin, el-Mescidü'l-Aksâ terkiibini metin içi bağlamından soyutlamak suretiyle kurulduğu anlaşılmaktadır."⁴⁹

⁴⁵ Balcı, "Kur'an'daki el-Mescidü'l-Aksâ Kavramının Kritiği", 172. Filhakika Farsça namazgâh kelimesinin Arapça karşılığı olan musalla, namaz kılınan yer anlamına gelen ve daha ziyade açık havada namaz kılmaya mahsus yerler için kullanılan bir terimdir. "İbrâhim'in makamından musallâ edinin" mealindeki âyette de bu anlamda kullanılmıştır. Bk. el-Bakara 2/125. Bu kelime fıkıh terimi olarak da yerleşim merkezlerinin dışında bayram, istiskâ/yağmur duası ve cenaze namazlarının kılındığı belirli mekânlar için kullanılmaktadır. Hz. Peygamber sefere çıktığında da dinlendiği yerlerde tespit edilen uygun bir alan temizlenmekte, etrafına taşlar dizilerek sınırları belirlenmekte ve burası namazgâh edinilmekteydi. Bk. Nebi Bozkurt, "Namazgâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 357.

⁴⁶ Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *İ'lâmu's-sâcid bi ahkâmî'l-mesâcid*, thk. Ebu'l-Vefâ Mustafa el-Merâgî (Kahire: Vezâretü'l-Evkafî'l-Misriyye, 1420/1999), 30; Ebü'l-Yümn el-Uleymi, *el-Ünsü'l-celil*, 1: 8; Ahmed Ömer Haşim, "el-Mescidü'l-Aksâ ve mekânâtühü fi'l-İslâm", *Mecelletü'l-Ezher*, 53/7 (1981): 1304; Muhammed Abdülkerim, *Kitâbü'l-Mescidi'l-Aksâ* (b.y.: y.y., ts.), 14, 17.

⁴⁷ Ebü Bekir Abdullâh b. Zübeyr el-Humeydi, *Müsnedü'l-Humeydi*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dârussafâ, 1996), 1: 226; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1: 403 (1578), 3: 348 (5925); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 309, 5: 157; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 583; Buhârî, "Ehâdîsü'l-Enbiyâ", 10, 40; Müslim, "Mesâcid", 1, 2 (520); İbn Mâce, "Mesâcid", 7; Nesâî, "Mesâcid", 3.

⁴⁸ Bir kısım âlimler, hadisteki vaz' etme tabirinin te'sis etme anlamına geldiği kanaatindedirler. Zira bu âlimler, Mescid-i Aksâ'nın Mescid-i Harâm'dan kırk yıl sonra te'sis edildiğini belirtmektedirler. Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 375; Ebü'l-Fadl Şihâbüddin el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni* (Beyrut: y.y. ts.), 15: 12; Zerkeşi, *İ'lâmu's-sâcid bi ahkâmî'l-mesâcid*, 30; Ebü'l-Yümn el-Uleymi, *el-Ünsü'l-celil*, 1: 8; Ahmed Ömer Haşim, "el-Mescidü'l-Aksâ ve mekânâtühü fi'l-İslâm", 1304. Bu görüş esas alındığında daha önce te'sis edilmiş olan Mescid-i Aksâ'nın, Hz. Süleyman döneminde tecdid edildiği yani eski temelleri üzerine yeniden yapıldığı anlaşılmaktadır. İbn Haldûn'a göre ise hadisteki vaz' etme ifadesinden kasıt bir bina olarak değil ibadet için tayin edilen bir mekân olarak düşünülmelidir. Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman dönemlerinde ise bu kutsal mekân üzerinde bina inşa edilmiştir. Bk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *Muqaddime*, thk. Abdullâh Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: Dâru Ya'rûb, 1425/2004), 2: 18, 26. Bu görüş kabul edildiği takdirde ise hadiste zikredilen Beytül-Makdis veya Mescid-i Aksâ ifadesinin Hz. Dâvûd dönemine kadar mekânsal bir tanımlama olarak kullanıldığı söylenebilir.

⁴⁹ Recep Orhan Özel, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -II-", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017): 2: 57.

Ayrıca Ci'râne, Mekke'nin kuzey doğusunda Serif vadisinde bulunan bir yer olup⁵⁰ bu vadinin her iki tarafına Kureyş'ten bir adamın mescit bina ettiği ilgili rivayetlerden anlaşılmaktadır. Kanaatimizce bu mescitlerin Mescid-i Aksâ ve Mescid-i Ednâ diye isimlendirilmeleri, izâfî bir niteleme olup kişilerin buldukları yere olan yakınlıkları veya uzaklıkları ile ilgili olmalıdır. Nitekim Muhammed b. Târik, İbn Cüreyc ile konuşurken bulunduğu yere nispetle en uzak yakada vadinin arkasında/alt tarafında⁵¹ yer alan mescitten Mescid-i Aksâ diye söz etmekte, yakınındaki mescidi ise Mescid-i Ednâ diye vasıflandırmaktadır.⁵² Dolayısıyla her iki mescide bu ismi veren şahsın Muhammed b. Târik olduğunu ifade etmek mümkündür. Kur'ân'da da buna mümâsil anlatımlar söz konusudur. Söz gelimi Yâsîn sûresi ile Kasas sûresinde anlatılan bazı hadiseler konuya ışık tutmaktadır. Yâsîn sûresinde anlatıldığına göre bir şehir halkına Allah tarafından elçiler gönderilir. Şehir halkı, elçileri yalanlamakla kalmaz, onların yüzünden uğursuzluğa uğradıklarını söyleyerek kendilerini recmetmekle tehdit ederler. O esnada bir adam elçilere yardım etmek üzere şehrin öte tarafından koşarak gelir. İlgili ayette bu hadise anlatılırken *وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ* "Adam şehrin en uzak tarafından geldi" (Yâsîn 36/20) ifadesi kullanılır. Çünkü adamın evi (bulduğu yer), şehre (olayın vuku bulduğu yere) göre en uzak noktada bulunmaktadır.⁵³ Kasas sûresinde de benzeri bir durum söz konusudur (Kasas 28/20). Enfâl sûresinde ise Bedir Gazvesi'nde İslâm ordusu ile müşrik ordusunun mevzilendikleri yerler tasvir edilirken Müslümanlara hitaben şöyle buyrulmaktadır: *إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى* "Siz (vadinin)⁵⁴ en yakın kıyısında olduğunuz, onlar ise en uzak kıyısında buldukları zamanı (hatırlayınız)..." (el-Enfâl 8/42). Bilindiği üzere bu ayette zikredilen *الدُّنْيَا* ve *الْقُصْوَى* kelimeleri *الأدنى* ve *الأقصى* kelimelerinin müennes kalıpları olup vadinin her iki kıyısı için sıfat olarak kullanılmışlardır. Tıpkı bunun gibi Vâkîdî ve Ezrakî tarafından nakledilen rivayetlerde zikri geçen *الأدنى* ve *الأقصى* tabirleri de Serif vadisinin iki kıyısında yapılan her iki mescit için sıfat olarak kullanılmışlardır. Bir başka ifadeyle ayette geçen Udvetü'l-Kusvâ tabirinin Udvetü'd-Dünya tabiri mukabilinde kullanılmış olması gibi, söz konusu rivayetlerde geçen Mescid-i Aksâ tabiri de Serif vadisindeki Mescid-i Ednâ mukabilinde kullanılmıştır. Dolayısıyla Ci'râne bölgesindeki Udvetü'l-Kusvâ'da/en uzak kıyıda yer alan Mescid-i Aksâ, Mescid-i Harâm'ın mukabili olarak değil, aynı bölgedeki Udvetü'd-Dünya'da/en yakın kıyıda bulunan Mescid-i Ednâ'nın mukabili olarak isimlendirilmiştir.

⁵⁰ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 277.

⁵¹ Vâkîdî'nin rivayetindeki *الوادي تحت الوادي* ifadesi dikkate alınırsa vadinin arkasından kastın vadinin alt tarafı olduğu anlaşılır. Vadilerin tabanı sürekli bir iniş gösterdiklerinden "vadinin altı" ifadesi kullanılmıştır.

⁵² *فَأَمَّا هَذَا الْمَسْجِدَ الْأَقْصَى الَّذِي مِنْ وَرَاءِ الْوَادِي بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى* ifadesi, Allah Resûlü'nün namaz kıldığı yerin Muhammed b. Târik'in bulunduğu yere uzak olduğunu, *الْمَسْجِدَ الْأَدْنَى* ifadesi ise ednâ/en yakın diye vasıflandırdığı mescidin Muhammed b. Târik'in hemen yanı başında bulunduğunu göstermektedir.

⁵³ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki, 2. Baskı (Kahire: 2001)19: 419.

⁵⁴ Bk. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, 2: 18.

Kaldı ki, İsrâ hadisesinde Resûlullah'ın Mekke'den Kudüs'e yaptığı seyahat, yoruma veya iddiaya değil, muhaddislerce sahih kabul edilen rivayetlere dayanmaktadır. Nitekim Allah Resûlü'nün Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yürütüldüğünü bildiren ve Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'teki mabet olduğuna delalet ya da işaret eden çok sayıda sahih hadis⁵⁵ ve tarihî rivayet⁵⁶ bulunmaktadır. Üstelik bu seyahatin Mekke'den Kudüs'e yapıldığı, nesilden nesile tevâtüren nakledilmiştir. Dolayısıyla konuyla ilgili olarak elimizde bulunan sahih hadislerle, tarihî verilere ve mütevâtir haberlere ters düşecek bir yorumun makul ve makbul olmadığı ortadadır. Bu arada Vâkıdî ve Ezrakî'de yer alan rivayetlerin, söz konusu hadislerle ve tarihî rivayetlerle çelişmediğini özellikle belirtmek gerekir. Hadislerle ve tarihî verilerle çelişen, mezkûr rivayetler değil bu rivayetler üzerinden yapılan subjektif yorumlardır. Bunun içindir ki İsrâ hadisesinin doğal bir yolculuk olmayıp Hz. Peygamber'in yaşadığı ilahî bir mucize olduğunu itiraf eden Alman şarkiyatçı Rudi Paret dahi, temelsiz ve son derece saçma olduğu gerekçesiyle Alfred Guillaume'nin bu yorumunu reddetmiştir.⁵⁷

Öyle anlaşılıyor ki, Mescid-i Aksâ'nın Ci'râne'de bulunduğunu iddia eden Guillaume ve onun görüşünü paylaşan bazı araştırmacılar, adı geçen Mescidin Kudüs'te bulunduğunu gösteren onlarca sahih hadise ve pek çok tarihi rivayete itibar etmemekte, Mekke'nin kenarında Mescid-i Aksâ adında bir mabet bulunduğu şeklindeki Vâkıdî ve Ezrakî'de yer alan maktû bir rivayetin⁵⁸ subjektif yorumuna tutunmaktadırlar. Bu bakış açısının ise bilimsel ve nesnel olmayıp ön yargılı ve ideolojik yaklaşımlardan kaynaklandığı aşikârdır. Kaldı ki bu rivayetin İsrâ hadisesi ile ilgili olduğunu gösteren tek bir karine dahi bulunmamaktadır. Bilakis söz konusu

⁵⁵ Zührî, *el-Meğâzi'n-nebeviyye*, 48; Abdullah b. Mübârek, *Müsnedü'l-İmâm Abdullah b. el-Mübârek*, thk. Subhi el-Bedri es-Sâmerâî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1407/1987), 1: 146; Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr, 1419/1998), 1: 370, 2: 685; Abdürrezzâk Ebû Bekir es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 1: 403 (1578), 3: 348 (5925), 4: 347 (8014), 5: 132 (9158, 9159, 9160), 135 (9171), 321 (9719); Humeydî, *Müsned*, 1: 226, 413, 2: 181; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Muammer 'Avvâme (Beirut: Dâru Kurtuba, 1427/2006), 5: 176 (7620), 6: 308 (9762), 8: 720 (15785), 721 (15790, 15792), 722 (15793), 19: 572 (37082), 20: 248 (37728); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 257, 2: 278, 3: 7, 5: 157. Ayrıca bk. Buhârî, "Fazlu's-Şalât", 1, 6, "Cezâu's-Şayd", 26, "Şavm", 67, "Ehâdişü'l-Enbiya", 10, 40; Müslim, "Mesâcid", 1, 2, "Hacc", 15/415, 511, 512; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 8, 94, 98; İbn Mâce, "Mesâcid", 7, "İkâme", 196, 198; Tirmizî, "Sünen", "Salât", 326; Nesâî, "Mesâcid", 3, 6, 10.

⁵⁶ İbn İshâk, *Sire*, 274 (md. 461); Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekka - İbrahim el-Ebyârî - Abdülhafız Şelebi (Kahire: y.y. ts.), 1: 396; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr v.dğr. (Beirut: Dâru'l-fikr, 1417/1996), 1: 255.

⁵⁷ Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, trc. Ömer Özsoy (Ankara: Bilgi Vakıf Yayınları, 1995), 91-95.

⁵⁸ Vâkıdî, söz konusu rivayetin senedini vermezken Ezrakî rivayetin senedini zikreder. Buna göre âhiru's-sened/ana ravi Mücâhid olduğundan rivayet maktû'dur. Çünkü hadise Hz. Peygamber döneminde yaşanmıştır. Mücâhid ise (ö. 103), tâbiündandır. Bk. Muhammed Fatih Kesler, "Mücâhid b. Cebr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 443. Maktû bir rivayetin hüccet olamayacağına dair bk. Burhânüddin Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halil el-Ca'berî, *Rüsumü't-tahdiş fi 'ulûmi'l-hadiş*, thk. İbrahim b. Şerif (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000), 68; Nüreddin İtr, *Menhecü'n-nağz fi 'ulûmi'l-hadiş* (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1981), 331. Âlimlerin genel kanaatine göre maktû hadis dini konularda bağlayıcı bir delil sayılmaz. Bk. Mehmet Efendioğlu, "Maktû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 458.

rivayetin, İsrâ hadisesi ile ilgili olmadığını gösteren çok sayıda delil bulunmaktadır. Bu delillerden birisi de Guillaume'nin referans aldığı iki tarihçiden biri olan Vâkîdî'den nakledilen ve İsrâ hadisesinin Kudüs'le bağlantısından söz eden rivayetlerdir.⁵⁹

Guillaume'nin, İbn İshak'ın "İsrâ'nın vuku bulunduğu dönemde İslamiyet'in Kureyş ve bütün kabileler arasında yayılmış olduğu..." tarzındaki ifadesini referans göstererek,⁶⁰ bu mâlûmâtın Cî'râne Umresinin yapıldığı zaman olan hicri 8. yıla uygun düştüğünü⁶¹ ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in Mescid-i Harâm'dan Cî'râne'ye gitmiş olduğunu iddia etmesi ise ilmî ciddiyetten uzak bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın ne derece temelsiz ve tutarsız olduğunu anlamak için öncelikle İbn İshak'ta yer alan söz konusu ifadenin metnine bir göz atalım:

ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسري به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وهو بيت المقدس من إيلياء، وقد فشي الإسلام بمكة وفشي في القبائل كلها

"Sonra Resûlullah (s.a.s.) Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yürütüldü. Bu (Mescid-i Aksâ) ise, İliyâ'daki/Kudüs'teki Beytü'l-Makdis'tir. (O tarihte) İslâm, Mekke'de ve bütün kabileler içerisinde yayılmıştı."

Görüldüğü üzere Guillaume'nin referans aldığı cümlede İbn İshak, önce Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'teki Beytü'l-Makdis olduğunu açıkça belirtmekte, sonra İslâm'ın Mekke'de ve bütün kabileler arasında yayıldığını ifade etmektedir. İsrâ hadisesinin hicretten 16 ay önce vuku bulunduğu bilgisi de yine Guillaume'nin referans aldığı İbn İshak'ın eserinde yer almaktadır.⁶² Dolayısıyla İbn İshak'a göre Mescid-i Aksâ, Kudüs'teki Beytü'l-Makdis'in ta kendisidir, İsrâ hadisesi bi'setin on ikinci yılına tekabül etmektedir ve bu yılda İslâm dini Mekke'de ve bütün kabileler arasında yayılmıştır. On iki yıl içerisinde İslamiyet'in Mekke'de ve bütün kabileler arasında yayılmış ve duyulmuş olması ise gayet tabii bir durumdur. Guillaume, nedense önceden hazırladığı teorisine uygun zannettiği cümle kırıntılarını referans almakta fakat iddiasını geçersiz kılacak aynı cümlenin baş tarafını ve diğer bilgileri göz ardı etmektedir. Kezâ onun İsrâ sûresinin Mekkî olmasını hicret öncesi döneme değil, hicret sonrası Hz. Muhammed'in Mekke haremî sınırları içerisinde geçici olarak kaldığı bir döneme ait olarak yorumlaması da kendi tezini ispat için ileri sürdüğü tamamen keyfî bir değerlendirme olup hiçbir delile dayanmamaktadır. Bu nedenledir ki Mescid-i Aksâ ile ilgili olarak Guillaume'nin görüşlerini değerlendiren Rudi Paret onun bu izahını da "tamamen saçma" olarak nitelendirmiştir.⁶³

Guillaume'nin, erken dönem müelliflerinden Taberî'nin *Târîh*'inde İsrâ hadisesinin Kudüs'le bağlantısından söz etmediğine dair iddiası da asılsızdır. Zira Taberî,

⁵⁹ Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 1: 256; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü'l-Ṭabaḳâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 1: 182.

⁶⁰ İbn İshâk, *Sîre*, 274.

⁶¹ Guillaume, "Where was al-Masʿid al-Aqsâ", 334-335.

⁶² İbn İshâk, *Sîre*, 277.

⁶³ Paret, *Kurʿân Üzerine Makaleler*, 94.

mezkûr eserinde İsrâ hadisesinin Kudüs'le bağlantısından söz etmiştir. Nitekim Taberî, *Târih*'inde II. Babil kralı Buhtunnasr'ın İsrâiloğulları üzerine yürüyüp Mescid-i Aksâ'yı tahrip ettiğini anlatmaktadır.⁶⁴ Taberî'nin kaydettiği bu bilgi, Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te olduğuna delil teşkil etmesi bakımından oldukça önemlidir. Zira Buhtunnasr'ın tahrip ettiği Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te bulunduğu tarihen sabittir. Ayrıca Taberî bir başka vesileyle Cebrail'in İsrâ gecesinde Resûlullah'ı Mescid-i Harâm'dan alıp Mescid-i Aksâ'ya götürdüğünü nakletmektedir.⁶⁵ Bu bilgiler bir araya getirilip değerlendirildiğinde Resûlullah'ın (s.a.s.) Mekkede'deki Mescid-i Harâm'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya götürüldüğü kolaylıkla anlaşılmaktadır. Kaldı ki Taberî, *Câmi'u'l-beyân* isimli tefsirinde İsrâ sûresinin birinci ayetinde zikredilen Mescid-i Aksâ'nın Beytü'l-Makdis mescidi olduğunu açıkça belirtmektedir.⁶⁶ Dolayısıyla Taberî'nin *Târih*'inde İsrâ hadisesinin Kudüs'le bağlantısından söz edilmediğine dair bu iddianın temelsiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu arada Taberî'den önce yaşamış erken dönem tefsir, hadis ve tarih kaynaklarının İsrâ hadisesinin Kudüs'le bağlantısından söz ettiğini de belirtmek gerekir. Nitekim gerek hicrî birinci asırda yaşayan ve Kur'an'ın tamamını tefsir eden ilk müfessir Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767),⁶⁷ gerek İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/741), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), Abdürrezzâk (ö. 211/826), Humeydî (ö. 219/834), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi erken döneme ait hadis otoriteleri,⁶⁸ gerekse İbn İshâk (ö. 151/768), İbn Hişâm (ö. 218/833) ve Belâzürî (ö. 279/892) gibi erken dönem tarihçileri eserlerinde İsrâ hadisesinin Kudüs'le bağlantısından söz eden pek çok rivayete yer vermişlerdir.⁶⁹ Guillaume, nedense iddiasını geçersiz kılacak bu tür bilgilere ve rivayetlere hiç değinmemektedir.

Konu ile ilgili olarak son bir hususa daha değinelim: İsrâ gecesine gidilen Mescid-i Aksâ'nın Ci'râne bölgesinde olduğunu kabul etmek, Kur'an'da bahsi geçen İsrâ hadisesini tamamıyla sıradan bir yolculuğa indirgemek olacaktır. Hâlbuki Muhammed Hamdi Yazır'ın da belirttiği üzere İsrâ sûresinin ilk ayetinde "Sübhânellezi" ifadesi ile söze başlanıp Allah Teâlâ'nın her türlü ayıp ve kusurdan münezzeh olduğunun ihtar edilmesi gösteriyor ki; bu yolculuk, şaşılacak ve akılları hayrete düşürecek bir hadise, fevkalâde ve muazzam bir vak'a olup sâdece Allah'ın kudretiyle vuku

⁶⁴ Taberî, *Târih*, 1: 559 (1: 673).

⁶⁵ Taberî, *Târih*, 1: 69-70 (1: 69).

⁶⁶ Taberî, *Tefsir*, 14: 420.

⁶⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir*, 2: 246.

⁶⁸ Zühri, *el-Megâzi'n-nebeviyye*, 48; Abdullah b. Mübârek, *Müsned*, 1: 146; Tayâlisî, *Müsned*, 1: 370, 2: 685; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1: 403 (1578), 3: 348 (5925), 4: 347 (8014), 5: 132 (9158, 9159, 9160), 135 (9171), 321 (9719); Humeydî, *Müsned*, 1: 226, 413, 2: 181; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5: 176 (7620), 6: 308 (9762), 8: 720 (15785), 721 (15790, 15792), 722 (15793), 19: 572 (37082), 20: 248 (37728); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 257, 2: 278, 3: 7, 5: 157. Ayrıca bk. Buhârî, "Fa'zlu's-Şalât", 1, 6, "Cezâu's-Şayd", 26, "Şavm", 67, "Ehâdisü'l-Enbiya", 10, 40; Müslim, "Mesâcid", 1, 2, "Hacc", 15/415, 511, 512; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 8, 94, 98; İbn Mâce, "Mesâcid", 7, "İkâme", 196, 198; Tirmizî, "Sünen", "Salât", 326; Nesâî, "Mesâcid", 3, 6, 10.

⁶⁹ İbn İshâk, *Sire*, 274 (md. 461); İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1: 396; Belâzürî, *Ensâb*, 1: 255.

bulmuştur. Allah Teâlâ kullarının, İsrâ harikasını tebcil ve tasdik etmeleri için, kalplerinin tasfiyesini temhîd ederek ve teşbih tevehhümâtından sakındırarak tesbih ve tenzih ifadesiyle söze başlamıştır. Yoksa sıradan bir yolculuğa çıkılması, böylesine kuvvetli bir ifade ile söze başlamayı gerektirmezdi. Ayrıca münkirler bu hadiseden dolayı Hz. Peygamber'i yalanlamaya tevessül etmez, Müslüman olmuş bulunan bazı kimseler de dinden dönmezlerdi.⁷⁰

SONUÇ

Konu ile ilgili olarak Guillaume'nin ileri sürdüğü görüş ve iddialar bilimsel ve eleştirel bir bakış açısıyla incelenip değerlendirildiğinde şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

Hz. Peygamber'in İsrâ gecesinde Beytü'l-Makdis'e götürüldüğüne dair muhadislerce sahih kabul edilen onlarca hadis ve tarihî rivayet varken onun bu gecede Cî'râne'ye götürüldüğüne dair tek bir tarihî rivayet dahi bulunmamaktadır. Binaenaleyh Allah Resûlünün İsrâ gecesinde Cî'râne'ye götürüldüğüne dair görüş ve iddialar temelsizdir.

Rûm sûresinin ikinci ayetinde zikredilen "edna'l-ard/en yakın yer" terkinin neresi nitelendirdiği konusunda sarîh ve kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Rûm sûresinde zikredilen "en yakın yer" nitelemesini Filistin topraklarına hamlederek "en uzak" olarak nitelendirilen bir mescidi "en yakın" olarak nitelendirilen bir ülkede aramanın doğru olmayacağını ileri sürmek ve bu nedenle Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te bulunamayacağını iddia etmek isabetli bir yaklaşım değildir.

Vâkîdî ve Ezrakî'de yer alan rivayetlere dayanarak İsrâ sûresinin başında zikredilen Mescid-i Aksâ'nın Cî'râne bölgesinde bulunan bir mescidi nitelendirdiğine dair iddiaların da bilimsel ve nesnel değerlendirmelerden değil keyfî ve sübjektif yorumlardan kaynaklandığı aşîkârdır. Zira adı geçen rivayetlerde İsrâ yolculuğu değil, hicretin sekizinci yılında gerçekleşen bir umre yolculuğu anlatılmaktadır. Hâlbuki İsrâ yolculuğunun hicretten önce gerçekleştiği hususu müttefekun aleyhtir. Ayrıca Hz. Peygamber'in umre yolculuğunun üç aşamada gerçekleştiği, bu aşamaların ise İsrâ yolculuğu ile hiçbir alakasının olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra kaynaklarımızda İsrâ hadisesinin gerçekleştiği tarihte Cî'râne bölgesinde Mescid-i Aksâ adında bir mescitten söz edilmemektedir. Konu ile ilgili rivayetlerden Resûlullah'ın Cî'râne'de ihrama girdiği yerde daha sonra bir mescit bina edildiği ve bu mescide Mescid-i Aksâ ismi verildiği anlaşılmaktadır. Oysa İsrâ sûresinin ilk ayetinde zikri geçen Mescid-i Aksâ, tarihî rivayetlere göre Hz. Âdem döneminde tespit veya te'sis edilmiştir. Dolayısıyla Cî'râne'deki mescit ile İsrâ hadisesi arasında bir bağlantı kurmak tarihsel açıdan da imkânsızdır. Kaldı ki bu rivayetin İsrâ hadisesi ile ilgili olduğunu gösteren tek bir karine bulunmamaktadır. Bilakis söz konusu

⁷⁰ Elmahlı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5: 3143-3144.

rivayetin, İsrâ hadisesi ile ilgili olmadığını gösteren deliller bulunmaktadır. Bu delillerden birisi de Guillaume'nin referans aldığı iki tarihçiden biri olan Vâkıdî'den nakledilen ve İsrâ hadisesinin Kudüs'le bağlantısından söz eden rivayetlerdir.

İbn İshak'ın, İsrâ gecesi Hz. Peygamber'in gittiği Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'teki Beytü'l-Makdis olduğunu açıkça belirtmesine ve İsrâ hadisesinin hicretten 16 ay önce vuku bulduğunu kaydetmesine rağmen Guillaume'nin, İbn İshak'ı referans göstererek, Hz. Peygamber'in Mescid-i Harâm'dan Cî'râne'ye gitmiş olduğunu iddia etmesi ise asılsız, ilmi ciddiyetten uzak bir yaklaşımdır.

Guillaume'nin, erken dönem müelliflerinden Taberî'nin *Târih*'inde İsrâ hadisesinin Kudüs'le bağlantısından söz etmediğine dair iddiasının da asılsız olduğu anlaşılmaktadır. Zira Taberî, mezkûr eserinde İsrâ hadisesinin Kudüs'le bağlantısından söz ettiği gibi *Tefsîr*'inde de İsrâ sûresinin birinci ayetinde zikredilen Mescid-i Aksâ'nın Beytü'l-Makdis mescidi olduğunu açıkça belirtmiştir. Kaldı ki Taberî'den önce yaşamış müelliflerin eserlerinde İsrâ hadisesinin Kudüs'le bağlantısından söz eden pek çok rivayet bulunmaktadır.

Ayrıca İsrâ hadisesiyle ilgili ayetin başında tesbih ve tenzih ifadesinin yer alması, müşriklerin Hz. Peygamber'i yalanlamaya tevessül etmeleri ve Müslüman olmuş bulunan bazı kimselerin dinden dönmeleri, bu yolculuğun sıradan bir yolculuk olmayıp sadece Allah'ın kudretiyle vuku bulduğunu, fevkalâde ve muazzam bir vak'a olduğunu göstermektedir.

Bütün bu bilgi ve değerlendirmelerden, Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'ün dışında olduğuna dair ileri sürülen iddiaların, sağlam delillerden yoksun olup müddeilerin metinlere taşımadıkları anlamlar yükleyerek tercih ettikleri teoriyi ispat için ortaya attıkları sübjektif yorumlardan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bu tür yorum ve iddiaların, bazı müsteşriklerin Kudüs'ü küresel İslâm davası olmaktan çıkarma ve Mescid-i Aksâ'yı Müslümanların gündeminden düşürme çabasından kaynaklandığı açıktır. Hz. Peygamber'in mucizeleri hakkında farklı görüşlere sahip olan bazı çağdaş araştırmacıların ise hissi mucizeyi kabul etmeme adına Guillaume'nin iddiasını paylaştıkları söylenebilir. Ancak unutulmamalıdır ki, bir araştırmacının kendi görüşüne uyan bir rivayeti kabulde mütesâhil, aykırı olanlarda ise bir o kadar müteşeddid davranması ilmi bir yaklaşım değildir. Bu nedenle farklı görüş ve iddia sahiplerinin daha tutarlı, objektif ve delile dayalı yorum ve değerlendirmelerde bulunmaları, ilme ve düşünceye saygı bakımından büyük önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

Abbas el-Kummî. *Münthe'l-Âmâl*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Mustafâ'l-âlemiyye, 1432/2011.

Abdülkerîm, Muhammed. *Kitâbü'l-Mescidi'l-Akşâ*. b.y.: y.y. ts.

- Abdullah b. Mübârek. *Müsnedü'l-İmâm Abdullah b. el-Mübârek*. Thk. Subhi el-Bedrî es-Sâmerâî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1407/ 1987.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekir es-San'ânî. *el-Muşannef*. Thk. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Ağırakça, Ahmet. "Kudüs ve Mescid-i Aksâ'nın İslâm'daki Yeri". *Mescid-i Aksâ Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul, Nisan 2009). Haz. İHH Araştırma Yayınlar Birimi, 81-88. İstanbul: İstanbul Barış Platformu, 2009.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/1999.
- Ahmed Ömer Haşim. "el-Mescidü'l-Akşâ ve mekânetühû fi'l-İslâm". *Mecelletü'l-Ezher* 53/7 (1981): 1304-1305.
- Altun, İsmail. "Muhammed Hamîdullah'ın Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018): 293-316.
- Altun, İsmail. "Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksâ". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 47 (2017): 153-169.
- Âlûsî, Ebü'l-Fadl Şihâbuddîn. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*. Beyrut: Y.y., ts.
- Ateş, Süleyman. "Mescid-i Aksâ". *Kur'ân Ansiklopedisi*. 13: 270-274. İstanbul: 1997-2003.
- Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd es-Sülemî es-Semerkindî. *Tefsîru'l-'Ayyâşî*. Thk. Hâşim el-Mahallâtî. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbû'ât, 1411/1991.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak, Mekke Yılları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Azimli, Mehmet. "İsrâ ve Mi'râc Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Bilimname: Düşünce Platformu* 7/16 (2009/1): 43-58.
- Balcı, İsrâfil. *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Balcı, İsrâfil. "Kur'an'daki el-Mescidü'l-Aksâ Kavramının Kritiği". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 12/3 (2012): 159-175.
- Bayram, Mikail. "Kur'an'da Adı Geçen Mescidü'l-Aksâ Nerededir?". *İktibas* 274 (Ankara: Ekim 2001): 46-47.
- Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahya. *Ensâbu'l-eşrâf*. Thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zirikî - Muhammed Hamîdullah. Beyrut: Dârulfikr, 1417/1996.

- Bozkurt, Nebi. “Namazgâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 357-360. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi‘u’s-şâhih*. Thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir. İstanbul: Dâru Tavki‘in-necât, 1422/2001.
- Buhl, Frantz. “Kudüs”. *İslâm Ansiklopedisi*. 6: 952-964. İstanbul: MEB Yayınları, 1977.
- Ca‘berî, Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl. *Rüsümü’t-tahdîs fi ‘ulûmi‘l-ḥadîs*. Thk. İbrahim b. Şerif. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş‘as es-Sicistanî. *Sünen*. Beyrut: Dâru‘l-Kitâbi‘l-‘Arabî, ts.
- Ebû‘l-Yümn el-Uleymî, Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Makdisî el-Hanbelî. *el-Ünsü‘l-celîl bi târihi‘l-Kuds ve‘l-Ḥalîl*. Thk. Adnan Yûnus. Amman: Mektebetü Dendîs, 1999.
- Efendioğlu, Mehmet. “Maktû”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 457-459. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur‘ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Ezraki, Ebu‘l-Velid Muhammed b. Abdillâh. *Aḥbâru Mekke ve mâ câ‘e fihâ mine‘l-âşâr*. Thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehiş. b.y.: Mektebetü‘l-esedî, 1424/2003.
- Guillaume, Alfred. “Where was al-Mas‘ûd al-Aqsâ”. *al-Andalus Dergisi* 18/2 (1953): 323-336.
- Güç, Ahmet. “Yeryüzünde Üç Büyük Mescid”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993): 267-274.
- Hamîdullah, Muhammed. *Aziz Kur‘ân*. Trc. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 5. Baskı. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- Hamîdullah, Muhammed. “Mescidü‘l-Aksâ ve‘l-Mescidü‘l-Aksâ”. Trc. Mehmet Selim Ayday, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4-5 (2016): 62-70.
- Hicazi, Târik Ahmed. *Şia ve Mescid-i Aksâ*. Konya: Meva Yayınları, 2010.
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullâh b. Zübeyr. *Müsnedü‘l-Ḥumeydî*. Thk. Hüseyin Selim Esed. Dımaşk: Dârussafâ, 1996.
- Itr, Nüreddin. *Menhecü‘n-naḳz fi ‘ulûmi‘l-ḥadîs*. Dımaşk: Dârulfikr, 1981.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Muşannef*. Thk. Muammed 'Avvâme. Beyrut: Dâru Kurtuba, 1427/ 2006.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Muḳaddime*. Thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Dimaşk: Dâru Ya'rub, 1425/2004.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *Cevâmi'ü's-sîre*. Thk. İhsan Abbas - Nâsiruddîn el-Esed. Kahire: Dârulmeârif, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekka - İbrahim el-Ebyârî - Abdülhafız Şelebî. Kahire: Y.y., ts.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah. *Taḥşîlü'l-üns li zâiri'l-Ḳuds*. Thk. İsâ el-Kaddûmî - Halid Nevâsire. Kuveyt: Dirâsetü't-Tevsikıyye, 1430/2009.
- İbn İshâk, Ebû Bekr b. Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Kitâbü'l-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-meğâzi: Sîretü İbn İshâk*. Thk. Muhammed Hamîdullah. Konya: 1981.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki. Cîze: Dâru Hicr, 1996-1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. İstanbul: Y.y., 1981.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Ṭabaḳâti'l-kebir*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Şihâb ez-Zührî, Ebû Bekir Muhammed b. Müslim b. Abdillâh. *el-Meğâzi'n-nebeviyye*. Thk. Süheyl Zekkâr. Dimaşk: Dâru'lfikr, 1401/1981.
- İbn Teymiye. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. Thk. Enver el-Bâz - Âmir el-Cezzâr. B.y.: Dârulvefâ, 1426/2005.
- Kesler, Muhammed Fatih. "Mücâhid b. Cebr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 442-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne)*. Thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mizzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992.
- Mukatil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen. *Tefsîr*. Thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc. *Şaḫîhu Müslim*. Riyad: Beytü'l-efkâri'd-devliyye, 1419/1998.

- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *Sünen*. Thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebü'l-matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Önkâl, Ahmet. "Ci'râne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 25. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Önkâl, Ahmet - Bozkurt, Nebi. "Cami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 46-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özcan, Mustafa. "Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mâbedin Kaderi". *Mescid-i Aksâ Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul, Nisan 2009). Haz. İHH Araştırma Yayınlar Birimi, 65-71. İstanbul: İstanbul Barış Platformu, 2009.
- Özel, Recep Orhan. "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -II-". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017): 2: 37-72.
- Öztürk, Mustafa. *Nüzul Sırasına Göre Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Paret, Rudi. *Kur'an Üzerine Makaleler*. Trc. Ömer Özsoy. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dârulfikr, 1981.
- San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'an*. Thk. Mustafa Müslim Muhammed. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1410.
- Schrieke, Bep. "İsrâ". *İslâm Ansiklopedisi*. 5/2: 1126-1127. İstanbul: MEB Yayınları, 1987.
- Semhûdî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî. *Vefâ'ü'l-vefâ' bi-ahbâri dâri'l-Muştafâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419.
- Taberî, Ebû Cafer Mummed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 2. Baskı. Kahire: Dârulmeârif, ts.
- Taberî, Ebû Cafer Mummed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 2. Baskı. Kahire: 2001.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. Thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî. Cize: Dâru Hicr, 1419/1998.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsâ. *Sünen*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. İstanbul: Y.y., 1981.
- Tuğ, Salih - Yaşaroglu, M. Kâmil. "Muhammed Hamîdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 534-537. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Vâkîdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Megâzî*. Thk. Muhammed Abdu'l-Kâdir Ahmed Atâ. Beyrut: 2004.

Wensinck, Arent Jan. "Mescid-i Aksâ". *İslâm Ansiklopedisi*. 8: 118-119. İstanbul: MEB Yayınları, 1979.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh. *İ'lâmu's-sâcid bi ahkâmi'l-mesâcid*. Thk. Ebu'l-Vefâ Mustafa el-Merâgi. Kahire: Vezâretü'l-evkâfi'l-Mısriyye, 1420/1999

Alâ' b. el-Hadramî'nin İslâm Tarihindeki Yeri

The Place of Alâ b. al-Hadramî in the History of Islam

Mevlüt POYRAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları
Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of History of
Islam, Artvin/ Turkey
mevlutpoyraz@artvin.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-2345-6789

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.539830

Atıf / Citation: Poyraz, Mevlüt. "Alâ b. el-Hadramî'nin İslâm Tarihindeki Yeri / The Place of Alâ b. al-Hadramî in the History of Islam". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 52 (Aralık / December 2019/2): 311-333.
doi: 10.29288/ilted.539830

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu araştırma; meşhur sahâbi Alâ b. Hadramî'nin Hz. Peygamber (s) ve Râşid halifeler döneminde gerçekleşmiş siyasi, idari ve askeri faaliyetlerdeki konumunu ele almaktadır. Hadramevt'li bir aileye mensup olup Mekke'de dünyaya gelen Alâ, Hudeybiye antlaşmasından önce Müslüman olup Medine'ye hicret etmiştir. Bahreyn emiri Münzir b. Sâvâ 'ya gönderilen İslâm'a davet mektubunun elçiliğini yapmıştır. Mekke'nin fethinden sonra dini tebliğin yanı sıra, zekât ve cizye tahsili yapmak üzere özel yetkiyle Bahreyn'e gönderilen Alâ, Allah Resûlü'nün vefatından kısa bir süre önce görevinden azledilmiştir. I. Halife Hz. Ebû Bekir tarafından Bahreyn bölgesi emirliğine yeniden tayin edilmiştir. Basra valiliğini üstlenmek üzere giderken yolda vefat etmiştir. (ö. 14/636).

Anahtar Kelimeler: *İslâm Tarihi, Sahâbi, Alâ b. Hadramî, Elçilik, Emirlik.*

Abstract

This research deals with the place of well-known companion Alâ b. Hadramî in political, administrative and military activities during the caliphs of Rashid and the Prophet (pbuh). Alâ, a member of a family from Hadramevt and born in Mecca, became a Muslim before the treaty of Hudeybiyyah, and migrated to Medina. He was a messenger of the letter of invitation to Islam sent to the Emirate of Bahrain, Münzir b. Sâvâ. After the conquest of Mecca, Alâ, who was sent to Bahrain with his special authority to collect zakat and jizya as well as the invitation to the religion, was dismissed from his post shortly before the death of the Messenger of Allah. Alâ was reappointed to the Emirate of Bahrain by the first Caliph, Abu Bakr. He died on his way to assume the governorship of Basra. (d. 14/636)

Keywords: *History of Islam, Companions, Alâ b. Hadramî, Embassy, Emirate.*

Extended Summary

This research deals with the place of well-known companion Alâ b. al-Hadramî in political, administrative and military activities during the caliphs of Rashidun and the Prophet (pbuh). The work done with the contribution of the basic sources of Islamic History and recent research aims to both convey procedures, methods and practices related to some of the events that shed light on the period of the Prophet (pbuh) - the main issues such as Islamic communiqués, invitation letters, the subject of Islam to the Bahrain region and the management of the Muslim-non-Muslim people in the region- to our era by means of investigating the famous Companion Alâ b. al-Hadrami and pass down the example life of the Companions who have endeavored to spread Islam and dominate the region. In this research conducted with this method and purpose; after briefly mentioning the pre-Islamic life of Alâ, we discussed his activities carried out as a Muslim from the period of the Prophet (pbuh) to his death in the period of Caliph Omar. Alâ, a member of a family from Hadramevt and born in Mecca, became a Muslim before the treaty of Hudeybiyyah and migrated to Medina. The fact that he is a member of a family that has an agreement with the Umayyahids, who are influential in the administration of Mecca and is also among the few literate people in Mecca, indicates that Alâ has both educational and administrative knowledge and experience. His position, as known by the Prophet (pbuh), immediately paved the way for his appointment as a clerk when he emigrated. On the other hand, the Messenger of Allah, taking into consideration his relationship with the Emirate of Bahrain as well as his oratory and political ability, sent him to the Emirate of Bahrain Münzir b. Sâvâ as a messenger. With a succinct speech that we believe he had an impact on the acceptance of Islam of Münzir b. Sava, he proved the prophetic vision of the Prophet (pbuh) when he chose him as a messenger. With this successful embassy, Alâ b. al-Hadrami paved the way for the people of a great region to meet Islam peacefully and to come under the rule of Muslims in a short time. The Messenger of Allah appointed him with the task of contributing to the spread of religion to the same region after the conquest of Mecca, struggling for the Islamic provisions to prevail in the region, applying the tax system envisaged by Islam, and collecting of zakat and jizya. Ala, who fulfilled his duty with utmost diligence, influenced a large mass of the people to enter Islam and made the non-Muslims, with the treaty of jizya, subject to the Islamic state in accordance with the instructions of the Messenger of Allah. He contributed to the improvement of the regional economy by distributing the zakat collected from the Muslim rich to the

poor, as well as sending the jizya income collected from non-Muslims to Medina to help the people of Medina to overcome their financial problems. Although the Messenger of Allah dismissed him from his duty, he did not use a condemnatory statement about his dismissal. When Caliph Abu Bakr appointed Alâ as an Emir to the region, his inculcation: "I expect you to serve as you did in the time of the Messenger of Allah" was evidence that he was not dismissed because of his mistakes. Both in his relations with the regional administrator in the period of the Prophet (pbuh) and in the period of Abu Bakr, his taking the support of administration by informing them in the coordinated works with the local Emirs and commanders while combating with the apostate, he projected the image of an obedient man. This attitude brought him success in taking the apostates under control as well as being effective in the conquest of some lands under the rule of Sassanians. Alâ, who also made a strong impression with his conquests in the Caliph Omar period, was awarded a new governorship to conduct the conquests in the Basra region, but died on the way. Ala b. Al-Hadrami presented an exemplary picture of believers who internalized obedience for the messenger of Allah and the Caliphs as well as his struggle to live the true religion when he began with migration on the path of Allah after he entered Islam, his consciousness of responsibility to carry out the duty given by the Messenger of Allah in the most beautiful way, his determination to spread the religion through the peace and his courage of the jihad made with the gun when necessary.

GİRİŞ

Hız. Peygamber'in (s) kâtipleri, elçileri ve emirleri arasında yer alan meşhur sahâbî Alâ b. Hadramî, hakkında araştırma yapılması gereken tarihi bir şahsiyettir. Bahreyn emiri Münzîr b. Sâvâ'nın ve Bahreyn halkının sulh yoluyla İslâm'a tabi olması için gösterdiği gayreti, Bahreyn bölgesinde Hız. Peygamber'in (s) valisi olması, ridde döneminde bölge halkının İslâm toplumuna tabi olması için yaptığı mücadelesi ve akabinde bölgede yaptığı fetih hareketleriyle İslâm'ın yayılmasına ve bölgedeki hâkimiyetine katkısı, bizi hakkında araştırmaya sevk eden amillerdir. Bu gerekçelerle gerçekleştirdiğimiz çalışmamızı, Alâ b. Hadramî'nin siyasi ve askeri faaliyetlerdeki rolüne hasrettik.

Bu çalışma; Hız. Peygamber dönemine ışık tutan olayların bir kısmına dair usul, yöntem ve uygulamaları -İslâmî tebliğ, davet mektupları, Bahreyn bölgesinin İslâm'a tabiiyeti ve bölgede müslim- gayrimüslim halkın yönetimi gibi başlıca hususlar- meşhur sahâbî Alâ b. Hadramî'nin hayatının incelenmesi suretiyle dönemimize aktarmayı amaç edindiği gibi İslâm'ın yayılmasında ve dönem itibarıyla bölgede hâkim olmasında gayret gösteren sahâbînin örnek hayatını günümüz nesline taşımaktadır.

Araştırmanın içeriğine girmeden önce Alâ b. Hadramî'nin kimliği ve İslâm'a girişine kadarki hayatına kısaca değinmeyi gerekli görmekteyiz. Yemen'in Hadramevt bölgesindeki¹ Kinde kabilesine mensup olup el-Hadramî ismiyle maruf Abdul-

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001), 5: 276; Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî, *Kitâbü't-Tabakât (Tabakâtü'r-ruvât)*, nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Riyâd: Dâru Tıbbiyye, 1402/1982), 12, 72; Ebü'l-Kâsim Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyli, *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sireti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: 1387- 1390/1967-1970), 3: 42.

lah'ın² soy zinciri hususunda farklı bilgiler³ olmakla birlikte Mekke'ye yerleştiği⁴ ve Ümeyyeoğullarıyla anlaşmalı olduğu hususunda rivayetlerde neredeyse ittifak vardır.⁵ Abdullah'ın yani el-Hadramî'nin Evs kabilesinden Zühre bt. Mâlik b. Huzeyfe b. Âmir b. Amr b. Cahcabe⁶ ile nerede ve ne zaman evlendiği ile ilgili bilgiye ulaşamadık. Ancak bu ailenin çocuklarından olup araştırmamıza konu olan meşhur sahâbî Alâ b. Hadramî'nin -doğum tarihi bilinmemekle birlikte- Mekke'de dünyaya geldiği bilgisi kaynakların naklettikleri bir husustur.⁷ Meymûn, Amr ve Amîr adlarında üç kardeşi olan Alâ'nın ailesinin;⁸ Mekke'nin saygın ailelerinden Benî Ümeyye ile anlaşmalı olmasının yanı sıra⁹ Meymûn b. el-Hadramî'nin Mekke-Irak yolu güzergâhında Ebtâh denilen yerde kazdırdığı ve adıyla (Meymûn kuyusu) anılan bir su kuyusu sahibi olması da¹⁰ -bölge şartları çerçevesinde dikkate alındığında- Mekke'de adlarından bahsettirecek bir saygınlık yakaladıklarını hissettirmektedir.

Alâ b. Hadramî'nin Mekke dönemine dair ayrıntılı bilgiye rastlayamadığımızı ifade etmeliyiz. Kaynaklar bağlamında onun Müslümanlar arasındaki ilk faaliyetini, Hudeybiye antlaşması sonrası Eslem kabilesi için yazdırılan yazının kâtipliğinde müşahede etmekteyiz. Bu durum; onun okuma yazma bildiğini ve Hz. Peygamber'in (s) kâtipleri arasında yer aldığı¹¹ ortaya koymaktadır. Kaynaklarda yer alan

² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5: 276; Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, 72; Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, nşr. Âdil Mürşid (Amman: Dârü'l-A'lâm, 1423/2002), 1: 334; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Hüseyin el-Esed (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985), 1: 262; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4: 71-72; Ebü's-Safâ (Ebü Saïd) Salâhüddîn Halil b. İzziddin Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaûd - Türki Mustafa (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâs, 1420/2000), 20: 41.

³ Alâ'nın babası Abdullah'ın soy zinciri hakkında kaynakların farklı verileri mevcuttur. Bk. (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5: 276; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beirut: Dârü'l-Ciil, 1412) 4: 541; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1: 334; Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, 12, 72; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 71-72; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 3: 42). Diğer kaynaklardan farklı olarak İbn Hacer, Alâ'nın isminin Abdullah olduğunu babasının isminin ise İmâd olduğu soy zincirini kaydetmiş (İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4: 541) ancak kardeşlerinin İbn-i Hadramî olarak zikredilmesi bu değerlendirilmeyi geçersiz kılmaktadır.

⁴ İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4: 541; Ahmet Önkâl, "Alâ b. Hadramî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1989), 2: 310.

⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5: 276; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4: 541; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1: 334; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1: 262; Mustafa el-A'zamî, "Asr-ı Saadette Yazı ve Vahiy Kâtipleri", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yay., 2006), 1: 200-201.

⁶ Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, 72.

⁷ Önkâl, "Alâ b. el-Hadramî", 2: 310.

⁸ Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen, *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübede* 've'l-haber...', thk. Halil Şühâde-Süheyl Zekkâr (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1421/2001), 2: 245.

⁹ Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sadır, 1397/1977), 1: 348.

¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5: 276; Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Muhammed Hamîdullah (Dârü'l-Maârif, ts.), 1: 11; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1: 262.

¹¹ Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, trc. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yay., 2013), 540-541; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, trc. Zakir Kadiri Ugan - Ahmet Temir (İstanbul: Meb Yay., 1992), 5: 854; Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye: Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, trc. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990-1993), 1: 199.

Bedir savaşına ve Uhud savaşına iştirak eden sahâbenin isimlerine dair bilgiler içerisinde adının yer almaması; onun İslâm'ı kabulünün ve hicretinin en erken Uhud savaşından sonra olabileceğini işaret etmektedir. Ancak onun Hendek savaşı sonrası ile Hudeybiye anlaşmasının hemen öncesi arasındaki zaman zarfında İslâm'ı kabul edip hicret ettiği daha makul gözükmektedir. Hamidullah'ın kaydına göre Alâ hicretten önce İslâm'a girmiştir¹² ancak adının geçtiği faaliyetlerin yukarıda bahsedilen kâtiplikle başlamış olması bu kanaati doğrulamamaktadır. Alâ'nın muhacirlerden oluşu ve İslâm'ı ilk kabul edenler arasında sayılması,¹³ Mekke'nin fethi sonrası İslâm'ı kabul edenlere göre değerlendirilmiş olabilir.

Kaynaklarımızda; Alâ ve ailesinin, İslâmî tebliğin Mekke döneminde gerek Hz. Peygamber'e gerekse diğer Müslümanlara karşı nasıl bir tepki verdiği hususunda bir bilgiye ulaşamadık. İslâm'a ve Müslümanlara karşı aşırı tepki gösterenler arasında isimlerinin geçmemesi, bu ailenin daha ılımlı bir yol izlediği hissiyatını hatıra getirmektedir. Bununla birlikte hicret sonrası Müslüman-müşrik çatışmasında öldürülen ilk müşrik, bu aileden Amr b. el-Hadramî olmuştur. Amr b. el-Hadramî'nin öldürülmesi, Mekke müşriklerince Bedir savaşının gerekçeleri arasında yer almıştır.¹⁴ Alâ'nın kardeşlerinden Âmir b. el-Hadramî ise Bedir savaşında Müslümanlar tarafından öldürülmüştür.¹⁵ Ancak Alâ'nın müşrikler safında dahi olsa bu savaşa iştiraki karanlıkta kalan bir husustur.

1. HZ. PEYGAMBER DÖNEMİ FAALİYETLERİ

Kaynaklarımıza göre; Alâ b. Hadramî'nin İslâm tarihinde adından bahsedilmesine sebep olan ilk olay, Hz. Peygamber'in (s) Eslem kabilesine yazdırdığı mektuptaki kâtiplik görevidir.

1.1. Eslem Kabilesine Yazılan Yazı

Vâkidî'nin kaydına göre; Gâdirü'l-Eştât denilen bölgede yaşayan Eslem kabilesi ve başkanları Büreyde b. el-Husayb, Hudeybiye anlaşmasından sonra Resûlullah'a (s) gelip talepte bulunmuşlardır. Büreyde'nin isteği üzerine Resûlullah (s): "Siz nerede olursanız olun muhacirsiniz." diye buyurduktan sonra Alâ b. Hadramî'yi çağırıp bir name yazdırmıştır.¹⁶ Hamidullah, bu mektubun bir benzerini bazı farklı bilgilerle eserinde zikrettikten sonra, Alâ'nın yazdığı mektupta geçen zekât ve hicret kelimelerini dikkate alarak mektubun yazılış tarihi hakkında değerlendirme yap-

¹² Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yay., 2004), 380-381.

¹³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5: 276; Önkal, "Alâ b. el-Hadramî", 2: 310.

¹⁴ İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4: 541; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1: 334; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 4: 71-72.

¹⁵ İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4: 656; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1: 334; Safedî, *el-Vâfi*, 20: 41.

¹⁶ Mektup içeriği: "Bu, Allah'ın elçisi Muhammed'den (s) Eslem kabilesinden Allah'a iman edenlere yazılmış bir mektuptur. Allah'ın bir ve Muhammed'in de onun kulu ve elçisi olduğuna şahadet edenler Allah'ın güvencesindedirler. Onlar için Allah'ın ve Resûlü'nün zimmeti vardır. Biz zulüm ve kötülük yapanlara karşı birlikte hareket ederiz. ..." Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Vâkidî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, trc. Musa K. Yılmaz (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2007), 3: 13-14; Muhammed Hamîdullah, *el-Vesâ'iki's-siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdari Belgeleri*, trc. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 1997, 297).

maya çalışmış ancak mektubun yazılış tarihi hakkında net fikir edinmenin zor olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁷ Kanaatimiz Hudeybiye antlaşması maddeleri çerçevesinde; Huzâa'lıların Hz. Peygamber'i seçip müttefik olmasıyla onların bir kolu olan Eslem'liler de bu esnada kitlesel olarak Hz. Peygamberle ittifak kurdular. Zira Vâkidi'nin naklettiği rivayet de bu ittifaka işaret eden içeriğe sahiptir.

1.2. Alâ b. Hadramî'nin Bahreyn Emiri Münzir b. Sâvâ'ya Elçi Gönderilmesi

Resûlullah (s) döneminde; Sâsânîlerin idaresi altındaki Abdülkays, Bekr b. Vâil ve Temîm kabilelerinden pek çok zümrenin yaşadığı bölge olan Bahreyn, Temîm kabilesinden Abdullah b. Zeyd'in soyundan Münzir b. Sâvâ tarafından idare edilmekteydi.¹⁸

Allah Resûlü (s), Alâ b. Hadramî'yi bir mektupla Bahreyn emiri Münzir b. Sâvâ'yı İslâm'a davet etmesi için gönderdi.¹⁹ Onun Bahreyn'e elçi olarak gönderildiği hususuyla ilgili kaynaklar nerdeyse ittifak ederken gönderiliş tarihiyle ilgili farklı bilgiler söz konusudur.²⁰ Bu tarihlerin her birinde Allah Resûlü'nün bölgeye mektup göndermiş olması muhtemeldir. Zira kaynaklarda Bahreyn emiri ile birkaç kez mektuplaşıldığı, Hamidullah'ın kaydına göre de Allah Resûlü'nün (s) Bahreyn'e sekiz mektup göndermiş olduğu zikredilmektedir.²¹ Ancak ilk davet mektubu için bu kadar farklı tarihi kabul etmemiz makul değildir. Bu rivayetler, mektuplaşma sürecindeki diğer mektupların gönderildiği tarihler için geçerli olur kanaatindeyiz.

1.3. Alâ b. Hadramî'nin Bahreyn Emiri Münzir b. Sâvâ'ya Davet Mektubu Götürmesi

Münzir b. Sâvâ ve ona tabi olan Arap halkının -Alâ'nın elçiliğinden önce- Abdülkays kabilesinden Münkız b. Hibbân aracılığıyla Müslüman olduklarına ve Medine'ye on dört kişiden oluşan Müslüman bir heyet gönderdiklerine dair²² bir

¹⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 380-381.

¹⁸ Belâzürî, *Fütûh*, 113; Yâkût, *Mu'cemül-büldân*, 1: 347; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 315-316.

¹⁹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer, *Târihü'l-Yakûbî*, thk. Abdülemir Mühennâ (Beyrut: Şirketu el-Alamiyyeti lil matbuat, 1431/2010), 1: 399; Ebü'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî, *Uyûnü'l-eser fi fînüni'l-meğâzi ve's-semâ'il ve's-siyer*, thk. Muhammed el-İd el-Hatrâvî - Muhyiddin Mestû (Beyrut: Daru İbn Kesir, ts.), 2: 353; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *Zâdü'l-me'âd*, trc. Şükrü Özen (İstanbul: İklim Yay., 1998), 4: 60-61.

²⁰ Bu rivayetlere baktığımızda; hicri altıncı yılda Hudeybiye'den ayrıldıktan sonra (Belâzürî, *Fütûh*, 114; Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 5: 581; Ebü'r-Rebî Süleymân b. Mûsâ el-Kelâ' el-Endelüsî, *el-İktifâ' bimâ Taẓminehu min Meğâzi Resûlullah ve's-şelâseti'l-Hulefâ'*, thk. Muhammed Kemâlüddin İzzüddin Ali (Beyrut: Dâru'n-Neşr, 1417), 2: 315, hicri yedinci yılda (Ebü Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb, *es-Sîretü'n-nebeviyye: Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. İzzet Hasan - Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 4: 307, hicri yedinci yılda Fars'a gönderilen mektuptan önce (İbn Haldûn, *el-İber*, 1: 121), Mekke'nin fethinden önce (Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 5: 797), hicri sekizinci yılda (Yâkût, *Mu'cemül-büldân*, 1: 348), Huneyn savaşı sonrası Cirâne'den ayrılırken (Belâzürî, *Fütûh*, 92-93; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5: 277; Ebü'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, trc. M. Beşir Eryarsoy - Ahmed Ağırakça (İstanbul: Bahar Yay., 1987), 2: 195-196, hicri dokuzuncu yılın Recep ayında (İbn Hacer, *el-İşâbe*, 3: 581) gibi farklı tarihler söz konusudur.

²¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 315-316; Hamidullah, *Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdari Belgeleri*, 162.

²² Mevlânâ Şibli Numânî, *Sîretü'n-Nebi-Son Peygamber Hz. Muhammed*, trc. Yusuf Karaca (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 402.

rivayet söz konusudur. Bu istisnai bilgiyi dikkate almadığımızda; Hz. Peygamber (s) dönemi Bahreyn münasebetlerinin -mektup içerikleri bağlamında- şu minval üzere gerçekleştiğini müşahede etmekteyiz.

Bahreyn'le münasebetlerin Mekke'nin fethinden önce²³ hicri yedinci yılda gerçekleştiği kuvvetle muhtemeldir. Bu münasebetin; Hz. Peygamber'in (s) gönderdiği İslâm'a davet mektubunu İran hükümdarının yırtması, Hz. Peygamber'in (s) de: "Allah da onun hükümdarlığını başına geçirip helak etsin"²⁴ sözü üzerine gelişen olaylar sonucu Yemen valisi Bâzân'ın İslâmiyet'i kabul etmesinden²⁵ sonra olduğu kanaatindeyiz. Zira Yemen valisi İslâm'ı seçip aynı görevde kaldığı gibi halkının İslâm'a girmesi için de çaba harcadı. Onun bu faaliyetleri, Sâsânî İmparatorluğunun Yemen'deki gücünü ortadan kaldırdığı gibi imparatorluğa bağlı Umman ve Bahreyn emirliklerinde de sarsıntı meydana getirdi. Allah Resûlü, bu çözülmeyi dikkate alıp bölge emirlerine Amr b. el-Âs'ı ve Alâ b. Hadramî'yi elçi olarak gönderdi. Umman'a elçi olarak gönderilen İbnü'l-Âs'ın hicri yedinci yılda Müslüman olduğunu da dikkate alırsak davet mektuplarının bölgeye yedinci yıl içi yahut sonrası gittiğini kabul etmek durumundayız. Münzir, mektup içeriğindeki "İslâm'a boyun eğersen sonunda esenliğe kavuşursun ve Allah şu anda iki elinin (iktidarı) arasında sahip olduğun şeyleri gerçekten sana bağışlayıp, senin yapar." ifadesiyle bir nevi Yemen'deki Bâzân gibi makamında kalırsın aksi takdirde iktidarınız ayaklarınızın altından kayıp gidecektir, mesajıyla davet edilmişti.

Alâ b. Hadramî'nin Münzir b. Sâvâ'ya götürdüğü ilk mektupta şu ifadeler yer verilmiştir: "Allah'ın elçisi Muhammed'den Münzir b. Sâvâ'ye: Selam hakikat yolunu izleyenlerin üzerine olsun. O halde ben seni İslâm'a davet ediyorum. İslâm'a boyun eğersen sonunda esenliğe kavuşursun ve Allah şu anda iki elinin (iktidarı) arasında sahip olduğun şeyleri gerçekten sana bağışlayıp, senin yapar. Şunu da bil ki benim dinim (güç ve iktidarım) yumuşak tabanı üzerine basan develerle tek tırnaklı atların erişebileceği sınırlara dek uzanan ülkelerde, çok yakın bir zamanda muzaffer olacaktır."²⁶ Bu mektup, içerik itibarıyla Bizans, İran ve Mısır hükümdarlarına gönderilen ilk davet mektuplarından²⁷ farklılık arz etmektedir. Ayrıca bu mektubun Bâzân'ın İslâm'ı kabul etmesinden sonra gönderildiğine de dolaylı olarak işaret etmektedir. İran sömürgelerinden olan Uman emirlerine gönderilen mektubun da aynı içeriğe sahip oluşu,²⁸ Münzir'e gönderilen ilk davet mektubunun Yemen'in İran imparatorluğundan kopması sonrasında olduğunu daha da pekiştirmektedir.

²³ Ebü Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *ed-Dürer fi'htîşâri'l-meğâzi ve's-siyer*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Misriyye, 1415/1995), 272; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 275-276; İbn Haldûn, *el-İber*, 2: 56.

²⁴ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 301.

²⁵ Mustafa Fayda, "Bâzân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 5: 283-284.

²⁶ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 315-316; Hamîdullah, *Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, 162.

²⁷ Mektup içerikleri için bk. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 220, 266, 280-281, 301.

²⁸ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 343-344, 351.

Söz konusu mektubu Bahreyn emiri Münzir b. Sâvâ'ya sunan Alâ'nın, muhtemelen daha önce bu emirle aralarında bir dostluk ilişkisi vardı ki, onu ikna etmek için mektup haricinde bir de hitabede bulunmuştur.²⁹ Alâ'nın diplomasideki yeteneğine örnek teşkil eden hitabesinde; Ey Emir, Ey Kral yahut Ey Hükümdar değil de Ey Münzir! diye başlaması, onun Münzir'le tanışıklığına yahut dostluğuna işaret etmektedir. Belki de Hz. Peygamber (s), onun Münzir'le ilişkisini bildiği için elçi olarak onu göndermeyi tercih etmişti. Ayrıca Alâ'nın bu konuşmada; Mecûsilik dinine ait olumsuz özelliklere atıf yapması da bölgeyle münasebeti olduğunu ortaya koymaktadır. Emir Münzir de düşüncelerini ortaya koyduğu bir hitabede bulunmuştur.³⁰ Bu konuşmalardan sonra yukarıda işaret ettiğimiz Bâzân örneğinde olduğu gibi İslâmiyet'in hem dünya hem ahirete hitap eden hak bir din olduğunu elçinin anlatımından öğrenen Münzir İslâmiyet'i benimseyerek dünyalık makamını koruduğu gibi Müslüman olarak da ahiret makamını elde etmiş oldu.³¹ Emir Münzir'in İslâm'ı kabul etmesiyle Müslümanların Bahreyn'le olan münasebetleri olumlu başlamış ve emir Münzir'in de gayretleriyle bölge savaş olmadan İslâm'ın kabul edildiği ve barışın sağlandığını yer haline gelmiştir.³² Tabi burada Allah'ın hidayete erdirdiği Münzir'in ikna edilmesinde ve bölgenin barışla İslâm'a tabi olmasında dolaylı sebep olan elçi Alâ'nın gayreti de asla küçümsenemez. Önkal, Münzir'in birkaç kez Hz. Peygamberle mektuplaştıktan sonra Müslüman olduğuyla ilgili bilgi nakletmiştir.³³ Ancak Haleb'in, İbn İshak, Vâkıdî, Seyf, Taberî ve diğer birçok esere atıfta bulunarak yaptığı kaydına göre; Münzir Alâ'nın götürdüğü ilk mektubun kendisine ulaşmasıyla Müslüman olmuş ve İslâm'ı da güzel yaşamıştır.³⁴ Dolayısıyla onun ilk davetle İslâmiyet'i benimsediğini mektuplaşmalardan daha net bir şekilde çıkarabilmekteyiz. Hamidullah, zikri geçen diyalogun her ne kadar da hicri sekizinci yılda gönderilen davet mektubunun iletilmesi sırasında gerçekleştiğini kaydetse de bu diyalogun fetih öncesi ilk mektubun iletilmesi esnasında gerçekleştiği kanaatini taşıdığımızı yukarıda belirtmiştik.

1.4. Elçi Alâ'nın Bahreyn'den Ayrılışından Vali Olarak Atanmasına Kadar Bahreyn Emiri ve Halkının Hz. Peygamberle Münasebeti

Alâ b. Hadramî de diğer elçiler gibi görevini yaptıktan sonra geri döndü ve emir Münzir'in İslâmiyet'i kabul ettiği bilgisini ve tutumunu Allah Resûlüyle paylaştı.

²⁹ Alâ'nın Münzir'e hitabesi: "Ey Münzir! Sen bu dünya işlerinin görülmesinde büyük bir bilgi sahibi kimse olarak ün yapmışsın. Bu durumda, öte dünyayı daha az biliyor olman düşünülemez. Şu Mecûsilik dinlerin en kötüsüdür..." (Kettâni, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, 1: 269; Endelüsî, *el-İktifâ'*, 2: 316; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 316; Önkal, "Alâ b. el-Hadramî", 2: 310).

³⁰ Münzir'in Alâ'ya cevabı: "Sizin dininizin en çok hoşlandığım tarafı sadece bu dünya ya da sadece ahiretle sınırlı olmayıp, her iki dünyanın da saadetini kendi içinde bir araya getirmiş olmasıdır. Öyleyse niçin onu kabul etmeyecekmişim?" (Endelüsî, *el-İktifâ'*, 2: 316; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 316).

³¹ Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 5: 797; İbn Abdülber, *ed-Dürer*, 272; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 6: 215.

³² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi*, 2: 195-196.

³³ Önkal, "Alâ b. el-Hadramî", 2: 310.

³⁴ Ali b. Burhâniddin İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *İnsânü'l-'uyûn fi sîretü'l-emîni'l-me'mûn: es-Sîretü'l-Halebiyye*, thk. Dârü'l-Ma'rîfe (Beirut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1400), 3: 300.

Bahreyn'deki Abdülkays kabilesine mensup Araplar emir Münzir'in davetiyle İslâm'a girdi.³⁵ İslâm'ı kabul eden Abdülkays kabilesi, Münzir b. Hâris komutasındaki on dört kişilik bir heyeti Allah Resûlü (s) ile görüşmek üzere Medine'ye gönderdiler.³⁶ Muhtemelen Münzir, görevi ve halkına nasıl davranacağı hususunda Hz. Peygamber'den kanaatini ve talimatlarını öğrenmek için Abdülkays heyetiyle bir mektup gönderdi. Allah Resûlü ise onun tereddütlerini gidermek üzere; kanaatimizce bu heyetle, Halebiye göre Alâ b. Hadramî eliyle (muhtemeldir) Münzir'e cevâbı yazı göndermiştir.³⁷ Bu mektupla emirin tereddütleri giderildiği gibi mektubun akışından Münzir'in elçiye değer verip itaat ettiği ve onun müspet tavırlarının elçiler tarafından övüldüğü de ifade edilmiştir.³⁸ Bu mektupta; Münzir'in -yukarıda zikri geçtiği üzere- İslâm'ı kabul edip elçiye değer veren müspet tavrının yanı sıra elçinin geri döndüğüne de işaret ettiği gibi "iyi davranırsan/ız malın/ız ve makamın/ız elin(iz)den alınmayacaktır" ifadesiyle de ilk davet mektubunun içeriğine de atıfta bulunulmuştur. Medine'ye gelip Allah Resûlü ile görüşen ve İslâm hakkında bilgiler öğrenip memleketlerine dönen bu heyetin, dönüş sonrası Abdülkaysların kalesi olan Cüvâsâ'da bir Cuma mescidi inşa etmiş olmaları yüksek bir ihtimaldir. Zira bu heyet, Medine'de kılınan Cuma namazlarına şahit olmuş ve kendi şehirlerindeki Müslümanların da aynı şekilde topluca ibadet yapabileceklerinin bilgisini de muhtemelen Allah Resûlü'nden sormuşlardı. Kaynaklarımızda Medine dışında ilk Cuma namazının Abdülkaysların bulunduğu Cüvâsâ şehrinde kılındığına dair rivayetler³⁹ bu kanımızı desteklemektedir. Cüvâsâ halkının hicri ikinci yılda İslâm'a girdikleriyle ilgili bir bilgi nakli de yapılmaktadır⁴⁰ ancak Sâsânî imparatorluğunun, himayesinde olan bir yerin bu tavra tepkisiz kalması düşünülemez. Sâsânîlerin tepkisinden bahseden bir kaynak olmadığına göre bu bilgi makul gözükmemektedir.

Kendisine gönderilen mektupla göreviyle ilgili şüpheleri izale olan emir Münzir, Abdülkays'tan sonra hâkimiyeti altındaki diğer kabileleri de İslâm'a davet etmeye başladı. Bu faaliyetleri sonrası Hz. Peygamber'e (s) gönderdiği mektup içeriğinden anlaşıldığına göre; davet ettiği yerlerdeki Arap kabilelerinin büyük çoğunluğu İslâm'ı kabul etti; ancak Mecusilikte kalmak isteyenler ile Yahudiler bu daveti reddet-

³⁵ Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 348; İbn Haldûn, *el-İber*, 1: 121; Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*, sad. Metin Muhsin Bozkurt (İstanbul: Dergâh Ofset Tesisleri, 1997), 1: 176.

³⁶ Numânî, *Sîretü'n-Nebi*, 402.

³⁷ Allah Resûlü'nün Münzir'e yazdığı cevabi mektup: "Esirgeyen ve bağışlayan Allah adıyla... Allah'ın elçisi Muhammed'den (s) el-Münzir bin Sâvâ'ya. Selâm sana. Kendinden başka tanrı olmayan Allah'a olan hamdimi sana iletirim. Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna şehâdet ederim. Ben sana Yüce Allah'ı hatırlatırım. Samimi olan, kendisi için samimi olur. Elçilerime itaat eden ve emirlerine uyan, bana itaat etmiş demektir. Onlara samimi davranan (bağlılık gösteren), kendine samimi davranmış olur. Elçilerim seni bana övdüler. Kavmin hakkındaki şefaatin kabul ettim. Müslüman olanlara elindekileri bırakıyorum. Günahkârları affettim, onlardan kabul et. Sen iyi davrandıkça seni görevden almayız." (Halebi, *İnsânü'l-uyûn*, 3: 300; Endelüsi, *el-İktifâ*, 2: 316; İbn Kayyım, *Zâ'dü'l-Meâd*, 4: 234-235).

³⁸ İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eşer*, 2: 352-353; Hamidullah, *Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdari Belgeleri*, 167.

³⁹ Ahmed Güner, "Asr-ı Saadette Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yay., 2006), 3: 248.

⁴⁰ Güner, "Asr-ı Saadette Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları", 3: 248.

ti. Bu kez onlara karşı takınacağı tavrı öğrenmek üzere Allah Resûlü'ne bir mektup gönderdi.⁴¹ Allah Resûlü (s), bu mektuba şu cevabi yazıyı yazdırdı: “Mektubun ve elçilerin bana geldi. Maksadını anladım. Kim namazımızı kılar, kiblemize döner, kestiğimizi yerse, o bizim hak ve ödevlerimize sahip Müslümandır. Kim böyle yapmazsa, muâfir (Yemen işi elbise) değerinde bir dinar (cizye) ödemesi gerekir.⁴² Hamidullah'ın değerlendirmesine göre; Allah Resûlü, bu mektubu emir Münzir ile vali Alâ arasındaki yetki karmaşasını gidermek için yazdırmıştır.⁴³ Ancak yukarıda yaptığımız izahat doğrultusunda bu kaniya varamadığımızı belirtmeliyiz. Burada zikredilen mektubun içeriğinden anlaşıldığı üzere; Müslümanların ibadet adına yapmaları gereken şeylerle gayrimüslimlerden ayrıldıklarına dikkat çekilmekle birlikte tebaa olan gayrimüslimlerin mükellef oldukları hususlar da açıklığa kavuşturulmuştur. Bu mektuplaşmaların sürdürüldüğü esnada İslâm ülkesinde yaşamak istediği halde Müslümanlığı kabul etmeyen gayrimüslimlere malî mükellefiyet getiren cizye âyetinin⁴⁴ nâzil⁴⁵ olduğu anlaşılmaktadır. Allah Resûlü, bu cevâbî mektubu muhtemelen Münzir'in elçisiyle gönderdi.

1.5. Alâ b. Hadramî'nin Bahreyn'e Vali Olarak Tayini

Allah Resûlü (s), İslâmiyet'i kabul edip Medine yönetiminin hâkimiyeti altında yaşayan bölgelere Müslümanlardan zekât, gayrimüslimlerden cizye almaları üzere görevliler tayin etti. Alâ b. Hadramî de işte bu sırada yani fetih sonrası hicri sekizinci yılda, başarılı bir elçilik yaptığı Bahreyn bölgesine İslâm'ı öğretmek, zekât ve cizye toplamak için tahsildar ve de emir Münzir'in yanı sıra özel yetkili vali olarak tayin edildi.⁴⁶ İbn Hacer'in, Alâ'nın oğlu Müslim'e isnad ederek naklettiği bir rivayete göre; Allah Resûlü ona bu görevi verince şöyle dedi: “(Bu görev için) herhangi bir kimsenin farzları ve sünnetleri bilmemesi helal değildir. Ama bunların dışında (kalan şeyleri bilmemesi) normaldir. Bir de Mecusilere Ehl-i Kitap muamelesi yapın!” diye buyurdu.⁴⁷ Ayrıca Allah Resûlü, muhtemelen Münzir'in Alâ'nın görevine tepki göstereceğini düşündü de: “eğer cevap verirse (yani bu görevini kabullenirse diye düşünülebilir) emrim gelinceye kadar bekle. Zenginlerden zekâtı al, yoksullarına ver.” diye buyurdu. Durumun nezaketini fark eden Alâ ise yeni göreviyle ilgili sorun olmaması için bir mektup talep etti. Resûlullah (s) da ona; deve, sığır, koyun, ekin, altın ve gümüşün zekât miktarlarıyla ilgili yazıyı verdi.⁴⁸ Allah Resûlü, ayrıca

⁴¹ Münzir'in Yahudi ve Mecusilerin durumuyla ilgili mektubu: “Ey Allah'ın elçisi! Mektubunu Bahreyn halkına okudum. Onlardan bir kısmı İslâm'ı sevdi, beğendi ve ona girdi. Bazısı da onu beğenmedi. Toprağımızda Mecusi ve Yahudi var. Bu konudaki emrini belirle.” (İbn Seyyidünnâs, *‘Uyûnü’l-eser*, 2: 352-353; Endelüsî, *el-İktifâ*, 2: 316; Hamidullah, *Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, 163).

⁴² Belâzürî, *Fütûh*, 92-93; Halebî, *İnsânü’l-‘uyûn*, 3: 300; İbn Seyyidünnâs, *‘Uyûnü’l-eser*, 2: 352-353; Hamidullah, *Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, 163.

⁴³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 316.

⁴⁴ Tevbe 9/29.

⁴⁵ Mehmed Erkal, “Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1993), 8: 42-45.

⁴⁶ Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, 123; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 5: 277; Önkal, “Alâ b. el-Hadramî”, 2: 310.

⁴⁷ İbn Hacer, *el-İşâbe*, 6: 111.

⁴⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 5: 277; Hamidullah, *Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, 161.

Hecer halkının da İslâm'a davet edilmesi için Münzir b. Sâvâ'ya Alâ ile bir mektup gönderdi. Hicri sekizinci yılda gönderilen bu mektupta; ondan Hecer'deki Mecûsîlerin dini liderleri Sibuh't ve Hecer halkını İslâm'a davet etmesi talep edilmekteydi.⁴⁹ Gönderilen mektup şudur: "Onlara İslâm'ı arz et. Müslüman olurlarsa, bizim hak ve ödevlerimize aynen sahip olurlar. Kabul etmeyene cizye vardır; kestikleri yenmez, kadınlarıyla nikâhlanamaz.⁵⁰ Başka bir rivayette; toprağı olmayan (sanatkâr ve ticaret yapan) her erkeğıe, dört dirhem ve bir üst elbisesi vergi (cizye) olarak yük- le."⁵¹ ifadesi geçmektedir. Münzir ve Alâ'nın yaptığı davet üzere dini başkanları Sibuh't başta olmak üzere Hecer halkının büyük bir kısmı Müslümanlığı kabul etti. İslâm'ı kabul etmeyen Mecûsîlerle cizye ödemeleri, kestiklerinin yenilmemesi ve hanımlarının nikâhlanmaması şartlarıyla⁵², Yahudi ve Hristiyanlarla da cizye ödemeleri karşılığında anlaşma yapıldı.⁵³

Belâzürî, bölgede yapılan cizye antlaşması üzerine Medine'deki Arap münafıkların: "Muhammed, cizyenin yalnızca Kitap ehli olanlardan kabul edileceğini iddia etmişti. Hâlbuki o, Hecer Mecûsîlerinden de cizyeyi kabul etmiştir; onlar Kitap ehli değildir." dediklerini, onların bu tavırları üzerine de; "Ey iman edenler! Siz kendinize bakın; doğru yolda iseniz sapıtan size zarar veremez..."(Mâide, 5/105) ayetinin nazil olduğunu kaydetmiştir.⁵⁴

Hecer'deki durum Allah Resûlüne haber verilince, Allah Resûlü, Alâ'ya gönderilmek üzere buradaki halkı temsilen yirmi kişiyi göndermesi hususunda mektup yazdırdı. Alâ da İslâm'a giren halkı temsilen yirmi kişilik heyeti bir mektupla birlikte Allah Resûlü'ne gönderdi.⁵⁵ Allah Resûlü de Hecer halkını muhatap olarak bir mektup göndermiştir.⁵⁶

⁴⁹ İbn Hişâm, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, 4: 307; Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, trc. Mehmet Keskin (Ankara: Çağrı Yay., ts.), 6: 469-473.

⁵⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 213-214; Hamîdullah, *Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdari Belgeleri*, 166-168.

⁵¹ İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4: 215; Hamîdullah, *Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdari Belgeleri*, 168.

⁵² Belâzürî, *Fütûh*, 93-94; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 213-214.

⁵³ Alâ'nın yazdığı anlaşma metni: "Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Bu yazı, Alâ b. el-Hadramî'nin Bahreyn halkıyla yaptığı antlaşmadır. O, Müslümanların çalışmasına gerek kalmadan yetiştirdikleri hurmaları Müslümanlarla bölüşmek üzere onlarla anlaştı. Kim bunu yerine getirmezse, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onun üzerine olsun. Baş vergisi cizye ise, ergenlik çağına gelen her erkekten bir dinar alınacaktır." (Belâzürî, *Fütûh*, 92-93; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 348).

⁵⁴ Belâzürî, *Fütûh*, 92-93.

⁵⁵ İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4: 203.

⁵⁶ Hecer halkına gönderilen mektup metni: "Esirgeyen bağışlayan Allah'ın adıyla. Peygamber Muhammed Resûlullah'tan Hecer halkına. Esenlik içinde olunuz. Kendinden başka tanrı olmayan Allah'a hamdimi size iletirim. Allah ve kendiniz adına, hidayeti bulduktan sonra sapmamanızı, doğruyu bulduktan sonra şaşırmanızı öğütlerim. Şunu belirteyim ki, kurulunuz bana geldi. Onlara yalnızca sevinecekleri şeyler yaptım. Sizdeki bütün hakkımı kullanacak olsam, sizi Hecer'den çıkarırdım. Yanımda bulunmayanlarınıza iyi davranıyorum, yanımda bulunanlara alıcenaplık gösteriyorum. Allah'ın size verdiği nimeti hatırlayın. Şunu da ekleyeyim ki, yaptıklarınızla ilgili haber bana geldi. Sizden iyi davranana, kötülük yapanın suçu yüklenmeyecek. Emirlerim (valilerim) size gelince, onlara itaat edin, Allah'ın emri ve yolu üzere olmak şartıyla onlara destek olun. Sizden iyi iş yapanlar ne Allah katında ne de benim katında değersiz (karşılıksız) kalmayacaktır." (Hamîdullah, *Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdari Belgeleri*, 167).

Bölgede yapılan davet faaliyetleri neticesinde; Müslümanlar ve gayrimüslimler iyice ayrılmış, özel vali ve vergi tahsildarı Alâ b. Hadramî de artık Müslümanlardan zekât, gayrimüslimlerden ise antlaşma gereği cizye ve haraç vergisi almaya başlamıştı. Alâ b. Hadramî, burada zekât tahsili yaptığı sırada biri Müslüman diğeri müşrik olan iki kardeşin ortak bahçesinin yükümlülüğü hususunda Allah Resûlü'ne bir yazı yazdı. Allah Resûlü de Müslüman olanından onda bir (öşür), Müslüman olmayandan ise haraç almasını emrettiği mektubu gönderdi.⁵⁷ Bir başka rivayette aynı olay zikredilmiş⁵⁸ ancak mektuplaşmadan bahsedilmemiştir. Ancak Alâ'nın kardeş mevzuuyla ilgili mektuplaştığı kanaatindeyiz. Hatta bu mektuplaşmalarında gönderdiği mektuplara önce kendi ismiyle başladığı ile ilgili rivayetler de mevcuttur.⁵⁹

Allah Resûlü, Bahreyn bölgesinden toplanan cizye gelirlerini kendilerine mektup getiren elçilerle Medine'ye göndermesi için Emir Münzir'e bir mektup gönderdi.⁶⁰ Allah Resûlü'nün, Emir Münzir ile Alâ b. Hadramî'yi birlikte muhatap aldığı ve içeriği itibarıyla biraz farklılık arz eden başka bir mektup gönderdiği de vâkidir.⁶¹ Bu mektuplardan anlaşıldığına göre Ebû Hüreyre, Alâ ile Bahreyn'e gittikten bir yıl sonra (8/629-630) geri dönmüştü. Zira onun Hz. Peygamber'in yanında üç yıl kaldığı (628-632) ifade edilmiştir.⁶² Alâ b. Hadramî ise buradan topladığı zekât, cizye ve haraçtan oluşan seksen bin (80,000) dirhemi Allah Resûlü'nün talimatı üzere; gelen elçilerle Medine'ye göndermiştir.⁶³ Bazı rivayetlere göre de Bahreyn'den toplanan gelirlerin getirilmesi için Ebû Ubeyde görevlendirmişti. Alâ'nın yanına varan Ebû Ubeyde kendisine teslim edilen mallarla Medine'ye döndü.⁶⁴ Rivayetlere göre Medine'ye ne bundan önce ne bundan sonra bu kadar para hiç gelmemiştir.⁶⁵

Bu münasebetlerden sonra Allah Resûlü, Abdülkayslılara bölgede vuku bulan Müslim ve gayrimüslim tebaayla ilgili birtakım sorunların çözümüne yönelik bir mektup göndermiştir.⁶⁶ Bu mektupta, Alâ b. Hadramî'ye itaat edilmesi hususuna da

⁵⁷ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yusuf b. el-Azîzi (Riyâd: Dârü'l-Vatân, 1419/1998), 4: 2199.

⁵⁸ Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 348.

⁵⁹ İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 4: 2199.

⁶⁰ Emir Münzir'e hitaben: "Kudâme ve Ebû Hüreyre'yi sana gönderdim. Ülkedeki cizyeden tahsil ettiklerini onlara teslim et. Esenlik dilerim." (Hamîdullah, *Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdarî Belgeleri*, 169).

⁶¹ Alâ b. el-Hadramî ve Münzir b. Sâvâ'ya, "tahsil etmiş olduğunuz cizyeyi teslim alacak kişiyi gönderdim. Bunları hemen (peşin) yolla. Cizyenin yanı sıra, tahsil ettiğin sadaka (zekât) ve öşürleri de gönder. Esenlik dilerim" (Hamîdullah, *Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdarî Belgeleri*, 169).

⁶² M. Yaşar Kandemir, "Ebû Hüreyre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 160-161.

⁶³ Belâzürî, *Fütûh*, 93-94; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4: 540.

⁶⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, nşr. Abdü'l-Mu'tî Kal'acî (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 7: 94; İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 4: 1979.

⁶⁵ Belâzürî, *Fütûh*, 93-94; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 348.

⁶⁶ Abdülkayslıların sorunlarına çözüm amaçlı gönderilen mektup metni: "Allah'ın elçisi Muhammed'den el-Ekber bin Abdülkays'a. Onlar, cahiliye döneminde işledikleri suçlara karşı, Allah'ın ve elçisinin emânıyla güven içindedirler. Onların taahhüt ettiklerine vefa göstermeleri gerekir. Hububat yolu kesilmeyecek, yağmur sulan engellenmeyecek, olgunlaşan meyvelerini toplamaktan mahrum edilmeyeceklerdir. Alâ b. el-Hadramî,

dikkat çekilmiştir ki, bu durum, buradaki sorunu çözemeyen Alâ tarafından Allah Resûlü'ne arz edilmiş intibai vermektedir.

Hamidullah, Hz. Peygamber'in (s) Alâ'ya bir mektup yazdırarak onu hicri altıncı veya yedinci yılın başında Bahreyn'e gönderdiğini kaydetmiştir. Bu mektuba temas etmemizin de yerinde olacağı kanaatindeyiz. Hamidullah, burada yazılı olan bilgilerde bazı yanlışlıklar olduğunu belirtmiş sonra da metni paylaşmıştır. Metinde, İslâm'ın Müslümanlardan ve Müslümanların idaresi altındaki gayrimüslimlerden yapmalarını istediği hususlara temas edilmiştir.⁶⁷ Ancak metnin yazılış tarihi dikkate alındığında; metnin içeriğinde dönem itibarıyla hakkında hükümlerin açıklanmadığı –zekât malları, cizye gibi- bazı hususlarla, mektubun yazılış tarihi ve kâ-tibi ile ilgili bilgiler dikkate alındığında bu mektubun gerçeği yansıtmadığı açıktır. Zira mektupta hicri dördüncü yılda yazıldığı bilgisi geçmektedir. Kaynakların genelini verileri dikkate alındığında; Hz. Peygamber'in (s) gönderdiği davet mektuplarının gönderiliş tarihiyle bu mektubun gönderiliş tarihi arasında dikkate değer fark söz konusudur. Ayrıca mektubu Muâviye b. Ebû Süfyan'ın yazdığı Halid b. Velid ve başka bazı sahâbenin şahitlik ettiği ifade edilmektedir. Oysa Halid b. Velid Hudeybiye sulhu sonrası İslâm'a girip Medine'ye hicret etmiş, Muâviye ise Mekk'e'nin fethinden sonra İslâm'a girmiş birisidir. Mektup metninde geçen: “Şunu belirtiyim ki, Alâ b. Hadramî'nin başına bir musibet gelirse, seyfullah Halid b. el-Velid, onlar hakkında Alâ b. Hadramî'nin halefi olur. Hak üzere olduğu sürece, haktan sapıncaya kadar onu dinleyin ve ona itaat edin”⁶⁸ şeklindeki bilgileri de dikkate aldığımızda; bu mektubun ridde dönemi Hz. Ebû Bekir'in bölge halkına gönderdiği ahitnâme olabileceği kanaati daha makul gözükmektedir.

İbn Sa'd, Resûlullah'ın (s) Alâ'ya mektup yazıp Abdülkays'lılardan yirmi kişiyle kendisine gelmesini istediğini, Alâ'nın da Abdullah b. Avf el-Eşecc'in reisliğindeki bir heyetle Allah Resûlüne geldiğini, bu heyetin Alâ'yı şikâyet etmesi üzerine; Resûlullah'ın da onu azledip yerine Ebân b. Saîd b. el-Âs'ı tayin ettiğini kaydetmektedir.⁶⁹ Alâ'nın görevinden alınmasına (azline)⁷⁰ halktan bazılarının şikâyetleri sebep olduğu zikredilmekle birlikte neyle itham edildiği hususunda bir bilgi aktarımında bulunulmamıştır. İbn Hacer, Resûlullah'ın, Alâ'yı geri çağırıldığını ve el-Münzir'i onun yerine geçirdiğini –muhtemelen yetki devri kastedilmektedir- zikretmiştir.⁷¹ İster İbn Hacer'in gerekçe belirtmeksizin Allah Resûlü tarafından

karada ve denizde olana, hazır müfrezelere ve oradan çıkana karşı Resûlullah'ın görevli emin kişisidir. Bahreyn halkı haksızlığa karşı onun koruyucuları, zulme karşı yardımcıları ve harpte destekleyicileridir. Böylelikle onlara Allah'ın ahdi ve misakı vardır. Bunu hiçbir sözle değiştirmezler ve ayrılık istemezler. Buna karşılık onların ordusuna fey'de (ganimet) ortaklık, hükümde adalet ve davranışlarında itidal hakları vardır. Hükümü her iki taraf da değiştirmeyecektir. Allah ve peygamberi onlara tanıktır.” (Hamidullah, *Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, 165-166).

⁶⁷ Mektup ve içeriği hakkında bk. Hamidullah, *Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, 426-431.

⁶⁸ Hamidullah, *Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, 427.

⁶⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5: 277.

⁷⁰ Belâzürî, *Fütüh*, 95; Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, 123.

⁷¹ İbn Hacer, *el-İşâbe*, 6: 215.

Alâ'nın geri çağrıldığını ister İbn Sa'd'ın rivayeti bağlamından şikayet üzere azlini kabul edelim, vakıa şudur ki Alâ'nın bölgedeki görevi h. 9. yılda Allah Resûlü tarafından sonlandırılmış yerine Ebân b. Saîd el-As Bahreyn'e görevlendirilmiştir.⁷² Ebân b. Saîd, Resûlullah'ın vefat ettiği zaman orada Münzir'in idaresinde askerî ve malî işlerden sorumlu âmil olarak bulunmaktaydı.⁷³ Belâzürî, bazıları Alâ'nın el-Katîf de vali olarak görevine devam ettiğini belirtmişlerse de onun azliyle ilgili bilgiler daha doğrudur diye kanaatini belirtmiştir.⁷⁴ Alâ'nın Resûlullah'ın vefatından sonra Bahreynlilerin irtidadı esnasında orada Resûlullah'ın emiri olarak bulunduğunu kaydeden bazı kaynaklar olsa da⁷⁵ bu kanaati paylaşamayacağımızı belirtmeliyiz. Zira onun Allah Resûlü tarafından azledildiğiyle ilgili bilgilerin daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca Hz. Ebûbekir tarafından Bahreyn'deki irtidat hareketlerini bastırması için kendisine sancak verilip bölgeye tayin edildiği bilgileri de bu kanaatimizi desteklemektedir. Belâzürî, Ebân'ın Hz. Peygamber'in (s) vefatıyla Bahreyn'den ayrılıp Medine'ye geldiğini Bahreyn halkının ise Alâ'yı kendilerine vali tayin etmesini Hz. Ebû Bekir'den talep ettiklerini onun da bu talep doğrultusunda onu Bahreyn'e vali tayin ettiğini kaydetmiştir.⁷⁶

2. HZ. EBÛ BEKİR DÖNEMİNDE ALÂ B. HADRÂMÎ'NİN FAALİYETLERİ

Allah Resûlü'nün vefatından kısa bir süre sonra Bahreyn emiri Münzir b. Sâvâ da vefat edince Bahreyn halkı arasında ridde baş göstermeye başladı.⁷⁷ Abdülkays kabilesi ve Bekr b. Vâil kabilesi Bahreyn'de toplanarak Lahmoğullarından Hire hükümdarlarının sonuncusu olup mecusilik dinine mensup bulunan Münzir b. Numân'ı Bahreyn hükümdarı olarak seçtiler.⁷⁸ Bekir b. Vâil kabilesine mensup Hutam el-Abdî'nin de yeni emirle işbirliği neticesinde bölgeyi mürtedler sardı.⁷⁹ Bu sırada Hz. Peygamber'in ölümünü bahâne ederek dinden dönenler arasına Cüvâsâ şehrinin halkı da dâhil olmuştu.⁸⁰ Hz. Peygamberle görüşükten sonra sağlam bir Müslüman olan sahabe Bişr b. Amr el-Abdi namı diğer el-Cârûd el-Muallâ'nın Abdülkays'lara bir konuşma yaptı. Bu konuşmadan ikna olan halk tekrar İslâm'a döndü.⁸¹ Böylece el-Cârûd ve kabilesinden kendisine tâbi olanlar hariç Bahreyn bölgesi irtidat etmişti. Bu irtidat edenler ise, emirleri el-Münzir b. Numân'ın etra-

⁷² İbn Sa'd, *ef-Tabakât*, 5: 277; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1: 264; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 348.

⁷³ Belâzürî, *Ensâb*, 2: 190; İbn Sa'd, *ef-Tabakât*, 5: 278; Halife b. Hayyât, *ef-Tabakât*, 123; Endelüsî, *el-İktifâ*, 2: 316-318; Önkâl, "Alâ b. el-Hadramî", 2: 310; Resûlullah'ın vefatını müteakip Medine'ye dönen Ebân b. Saîd herhangi bir görev almayıp Şam bölgesine cihada gitmiş ve orada şehit olmuştur. A'zamî, "Asr-ı Saadette Yazı ve Vahiy Kâtipleri", 1: 162-163.

⁷⁴ Belâzürî, *Fütûh*, 95.

⁷⁵ Taberî, *Millletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 5: 797; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 71-72; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1: 334.

⁷⁶ Belâzürî, *Fütûh*, 95. Ayrıca bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 348; Önkâl, "Alâ b. el-Hadramî", 2: 310.

⁷⁷ Belâzürî, *Fütûh*, 98; Taberî, *Millletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 5: 797; İbn Abdülber, *ed-Dürrer*, 272.

⁷⁸ İbn Haldûn, *el-İber*, 2: 56; Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*, 1: 364.

⁷⁹ Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 349.

⁸⁰ Halife b. Hayyât, *ef-Tabakât*, 143-144; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1: 264.

⁸¹ Belâzürî, *Fütûh*, 98; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 349; İbn Haldûn, *el-İber*, 2: 56, 76.

finda toplandılar. Hutam el-Abdî de yanındakilerle birlikte ona iltihak etti.⁸² Bahreyn'in kalesi olan Cuvâsâ halkının İslâm'daki sebatını öğrenen Hutam el-Abdî topladığı mürtedlerle buradaki Müslümanları muhasara altına alıp çevreyle irtibatlarını kesti.⁸³

Bu muhasara esnasında şiddetli sıkıntıyla yüzleşen Müslümanların durumunu, Bekr b. Vâil kabilesine mensup olan Abdullah b. Hazef, İslâm'daki sebatları nedeniyle karşılaştıkları sıkıntıları bir şiirle şöyle dile getirmişti: "Ey haberci! Ebû Bekir'e ve Medine'nin gençlerine bizim bu halimizi bildirmez misin? Ey Ebû Bekir! Cuvâsâ'da kuşatılmış, esir olarak geceyi geçiren gençlere yardım edecek misin?..."⁸⁴ Bölge halkı, gelişmelerden Hz. Ebû Bekir'i haberdar edince Halife Ebân b. Saîd'i tekrar göndermek istedi. Ebân kabul etmeyince Alâ b. Hadramî'yi mürtedlerle savaşmak üzere komutan tayin etti⁸⁵ ve ona Resûlullah döneminde olduğu gibi takva üzere görev yapmasını tavsiye etti.⁸⁶ Bir sancak⁸⁷ ve emrine verilen on altı kişilik süvari⁸⁸ ile Furat b. Hayyân el-İclî'nin kılavuzluğunda yola çıkan Alâ'ya Halife tarafından bir mektup verildi. Bu mektup; geçtiği güzergâhtaki Müslümanları, mürtedlere karşı savaşlarda kendisine yardım hususunda davet içermekteydi.⁸⁹ Hz. Ebû Bekir, Alâ ile birlikte Ebû Hüreyre'yi de göndermişti.⁹⁰ Ebû Hüreyre'nin Dehna'daki vakiyla ilgili rivayeti de bu durumu desteklemektedir.⁹¹ Alâ ve beraberindekiler Bahreyn'e yaklaştığında; Yemâme'deki mürtedlerden ayrılıp imanlarını muhafaza eden Sümâme b. Üsâl ve Hanîfeoğullarının önde gelenlerinin komutasındaki Müslüman askerler Alâ'nın ordusuna katıldı.⁹² Bahreyn'e doğru yol alan Alâ komutasındaki Müslüman ordusu Dehnâ denilen yere gelince gece olmuştu. Burada Alâ'nın, kaybolan develerin döndürülmesi ve su sıkıntısının giderilmesi gibi hususlarda kerâmet gösterdiği zikredilmektedir.⁹³ Müslüman ordusu yola devam ederek Hecer'e indiğinde Alâ, Cârûd'a Abdülkayslılarla birlikte yanına gelmesini emrettiği bir mektup gönderdi. O da kendisine itaat edenlerle birlikte Hecer'e gelip Alâ'nın kuvvetlerine katıldı.⁹⁴ Böylece Müslümanların tamamı Alâ b. Hadramî'nin komutasında toplandığı gibi Darin halkı hariç müşrikler de Hutam el-Abdî'nin komutasında toplanmıştı. Yeni kuvvetlerin katılımıyla birlikte yola koyulan Alâ'nın

⁸² Belâzürî, *Fütûh*, 98; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 349; İbn Haldûn, *el-İber*, 2: 76.

⁸³ Endelüsî, *el-İktifâ*, 3: 83; Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*, 1: 252-253.

⁸⁴ İbn Hacer, *el-İşâbe*, 5: 83; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 349, 2: 174.

⁸⁵ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1: 263; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 71-72; Safedî, *el-Vâfi*, 20: 41.

⁸⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5: 278; Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Târihu'l-hulefâ*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid (Mısır: Matbaatü's-Sa'âdeti, 1371/1952), 67.

⁸⁷ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 6: 448-451.

⁸⁸ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1: 263.

⁸⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5: 278; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1: 263.

⁹⁰ Kandemir, "Ebû Hüreyre", 10: 160-161.

⁹¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5: 280; Safedî, *el-Vâfi*, 20: 41.

⁹² Said Havvâ, *el-Esâs Fi's-sünne: Hadislerle İslâm Tarihi*, trc. M. Ahmet Varol - Recep Çetintaş - Abdurrahim Ali Ural - Orhan Aktepe - H. Ahmet Özdemir (İstanbul: Hikmet Neşriyat, ts.), 5: 330-331.

⁹³ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 71-72; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1: 265.

⁹⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*, 1: 252-253.

kuvvetleri Abdülkaysların kalesi olan Cüvâsâ şehrini kuşatan Hutam'ın askerlerinin yakınına geldiler.⁹⁵ Her iki taraf da ordularının etrafını hendeklerle çevirip şiddetli ve uzun süren bir mücadeleye tuttu.⁹⁶ Hutam'ın komutasındaki mürtedler, Alâ'nın kuvvetlerin üzerine ilerlediler ve aralarında cereyan eden şiddetli savaşın sonrasında Müslümanlar kaleye sığındılar. Bu kez düşman ordusu Müslümanları muhasara etmişti.⁹⁷ Belâzürî, bu muhasara esnasında Alâ'nın Halifeye yardım için mektup yazdığını, halifenin de Yemâme'deki Halîd b. Velîd'e mektup yazıp Alâ'nın yardımına gitmesini emrettiğini, Halîd b. Velîd geldiğinde de Hutam'ın öldürüldüğünü içeren bir rivayet nakletmiştir.⁹⁸ Ancak Alâ'nın yardım çağrısının, Cüvasa kuşatması esnada olmayıp Bahreyn'e yaklaşip bölgenin durumundan haberdar olması yahut Cüvâsâ dışında uzun bir süre devam eden hendek savaşı sırasında gerçekleşmiş olması daha makul gözükmektedir. Düşmana saldırı planı yapmakta olan Alâ, bir gece düşman kuvvetlerinin gaflette olduklarını hissetti ve durum tespiti için bir casus görevlendirdi.⁹⁹ Abdullah b. Hazef olduğu zikredilen¹⁰⁰ bu Müslüman casus, onların eğlenceye dalıp sarhoş olduklarını müşahede edince hemen geri dönüp durumdan Alâ'yı haberdar etti.¹⁰¹ Böyle bir anı beklemekte olan Alâ, saldırı emrini verince düşman kuvvetleri beklemedikleri bir anda hücumu uğradı. Müslümanlar, şiddetli savaş sonrası Allah'ın yardımıyla mürtedleri hezimete uğratıp¹⁰² başta liderleri Hutam el-Abdî olmak üzere askerlerinin çoğunu öldürdüler.¹⁰³ Savaş sonrası Müslümanlar tarafından toplanan ganimetlerin beşte biri Medine'ye gönderildikten sonra geriye kalanlar Alâ tarafından askerlere ganimet olarak paylaştırıldı.¹⁰⁴ Cüvâsâ'daki Müslüman halk kurtarıldığı gibi,¹⁰⁵ Hutam'ın ordusunun bitirilmesiyle de Bahreyn yeniden İslâm topraklarına katıldı¹⁰⁶ ve Alâ b. Hadramî, bölgenin valisi oldu.¹⁰⁷

Cüvâsâ savaşı esnasında bölgeden kaçan Münzir b. Numân, taraftarlarıyla birlikte Rebîa'nın oturduğu el-Hatt'daki kaleye sığındı. Alâ b. Hadramî ise Cüvâsâ'dan sonra sahilde bulunan el-Hatt üzerine yürüyerek burayı fethedip¹⁰⁸ Münzir'i ve yanındakileri öldürdü.¹⁰⁹ Belâzürî, Münzir'in Cüvâsâ'da öldürüldüğü, Cüvâsâ savaşında aman dileyip kaçtığı sonra yakalanıp öldürüldüğü, el-Muşakkar kalesine sığı-

⁹⁵ Belâzürî, *Fütûh*, 98; Halife b. Hayyât, *ef-Tabakât*, 143-144; Zehebi, *A'lâmü'n-nübela'*, 1: 263.

⁹⁶ Endelüsi, *el-İktifâ'*, 3: 85; Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*, 1: 252-253.

⁹⁷ Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 349.

⁹⁸ Belâzürî, *Fütûh*, 99; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 349.

⁹⁹ Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 349.

¹⁰⁰ Halife b. Hayyât, *ef-Tabakât*, 143-144. Ayrıca bk. İbn Hacer, *el-İşâbe*, 5: 83; Endelüsi, *el-İktifâ'*, 3: 84.

¹⁰¹ İbn Hacer, *el-İşâbe*, 5: 83; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 349; Endelüsi, *el-İktifâ'*, 3: 84.

¹⁰² İbn Sa'd, *ef-Tabakât*, 5: 278; Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, 67.

¹⁰³ Belâzürî, *Fütûh*, 98.

¹⁰⁴ Endelüsi, *el-İktifâ'*, 3: 85.

¹⁰⁵ Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 2: 174; Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, 67.

¹⁰⁶ Saîd Havvâ, *Hadislerle İslâm Tarihi*, 5: 330-331.

¹⁰⁷ Halife b. Hayyât, *ef-Tabakât*, 151.

¹⁰⁸ Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 349; Endelüsi, *el-İktifâ'*, 3: 85.

¹⁰⁹ Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 349.

nıp etrafını su ile çevirdikten sonra Alâ ile anlaşıp oradan ayrıldığı ve Müseylime'ye katılıp Yemâme savaşında öldürüldüğü ile ilgili rivayetleri de paylaşmıştır.¹¹⁰ Ancak din adına şiddetli sarsıntının geçirildiği bir dönemde, hayatta kalma mücadelesi veren bir ordunun gece gerçekleştirdiği ölüm kalım savaşında mürtedlerin reisi Münzir'e eman verilebileceğine hiç ihtimal vermiyoruz. Ayrıca bulunduğu yerde mürtedlere son vermek yahut mutlak itaati sağlamak için harekete geçmiş bir ordunun el-Muşakkar'a sığınan mürted elebaşına antlaşmayla dahi olsa -dine dönmediği için- eman vereceğine de ihtimal vermemekteyiz. Dolayısıyla onun el-Hatt'a sığındığı ve oranın fethi esnasında öldürüldüğü ile ilgili rivayetin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Mürted artıklarını takibe koyulan Alâ, bozguna uğrayanların yollarını tutmaları için Bekir b. Vâil kabilesinden Hafsaî Temîmî'ye ve Şeybanoğullarından Müsennâ b. Hâris'e mektup yazdı. Bu sırada kaçan düşman sahile bir gün ve bir gecelik mesafesi olan Darin'e gitti.¹¹¹ Arada geniş bir halici olan bu yere gitmek için kayık ihtiyacı vardı ancak Müslüman ordusunda kayık mevcut değildi.¹¹² Burada kerametleriyle anılan sahabe Alâ b. Hadramî, askerlerine dönerek: "Gazilerim! Yüce Rabbimiz size karada yardımını gösterdi. Ta ki denizde de ondan ibret alasınız. Haydi düşman üzerine yürüyünüz ve denize giriniz" diye buyurduktan sonra atını denize sürdü.¹¹³ Rivayetlere göre; deniz kendilerine musahhar kılındı da askerlerin kimi atıyla kimi devesiyle denize girdiler¹¹⁴ ve hep birlikte: "Ya Erhamer-râhimîn, Ya Kerîm, Ya Halîm, Ya Ehad, Ya Samed, Ya Hayy, Ya Muhyî'l-Mevtâ, Ya Kayyûm, Lâ İlâhe illâ ente ya Rabbenâ"¹¹⁵ diye dua ederek kumsalda yürür gibi denizi geçip Darin'e ulaştılar.¹¹⁶ Buradaki mürted ordusunu kılıçtan geçirdikten sonra çocukları ve kadınlarını esir edip mallarını ganimet olarak aldıktan sonra aynı şekilde geriye döndüler.¹¹⁷ Buradan ele geçirdikleri ganimet mallarının beşte biri ayrıldıktan sonra geriye kalan kısım askerler arasında pay edildi. Bu ganimetten süvarilerin her birine altışar bin (6.000), yayalara ise ikişer bin (2.000) dirhem düşmüştür.¹¹⁸ Bu gazada Müslümanların Alâ'nın kerametine şahit oldukları ve Afif b. Münzir adında bir şair'in bu hususu şiirinde dile getirdiği¹¹⁹ ayrıca bu keramete şahit olan bir rahibin İslâm'a geçtiği zikredilmektedir.¹²⁰ Alâ, Darin zaferinden sonra bu kez acemlerin toplandığı Katîf'e geldi ve buradakileri hezimete uğratıp Katîf'i topraklarına kattı.¹²¹ Bu sırada,

¹¹⁰ Belâzürî, *Fütûh*, 99. Ayrıca bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 349.

¹¹¹ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 6: 469-473; Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*, 1: 253-253.

¹¹² Endelüsî, *el-İktifâ*, 3: 85.

¹¹³ Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 6: 191; Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*, 1: 253.

¹¹⁴ İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4: 541; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1: 334.

¹¹⁵ Kaynaklar, Esmâ-i Hüsnâ'ya dair burada zikredilen isimleri farklı vermektedir. Bk. Halebî, *İnsânü'l-'uyûn*, 2: 399; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 6: 191; Endelüsî, *el-İktifâ*, 3: 85.

¹¹⁶ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1: 265.

¹¹⁷ Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 6: 191; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1: 265.

¹¹⁸ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1: 265; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 2: 432.

¹¹⁹ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1: 265; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 2: 432.

¹²⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 6: 469-473; Endelüsî, *el-İktifâ*, 3: 85.

¹²¹ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1: 263.

cizye vermek istemeyen ve muhasara esnasında kaçan el-Katîf'li Mecûsiler ile kendisine tabi oldukları Darin'den kaçan İran'lı merzuban el-Mükâ'ber, ez-Zâre kale-sine yerleşmişti. Bu durumu haber alan Alâ bu kez onların üzerine yürüdü ve ez-Zâre'yi kuşattı.¹²² Henüz fetih gerçekleşmemişken Hz. Ebû Bekir'in vefatı¹²³ ve yerine Hz. Ömer'in geçtiği haberi ona ulaştı.¹²⁴ Ahmet Cevdet'in ifadesiyle güzel ve yerinde nasıl hareket edeceğini bilen kumandanlardan vali Alâ,¹²⁵ bölgedeki mürted ve müşriklerle mücadelesini I. Halife Hz. Ebû Bekir'in vefatına kadar aralıksız sürdürmüştü.¹²⁶

3. HZ. ÖMER DÖNEMİ ALÂ B. HADRAMÎ'NİN FAALİYETLERİ

Hz. Ömer, I. Halife döneminde başlatılmış olan fetih hareketlerine devam etmiş ve onun döneminde atanmış valilerin birçoğunu da aynı görevde bırakmıştır. Bahreyn valisi Alâ b. Hadramî de görevinde bırakılan valiler arasındaydı.¹²⁷ Bazı kaynaklar; Alâ'nın görevden alındığını, onun yerine Kudâme b. Mâzûn'u göreve getirip daha sonra Kudâme'yi bir hatasından dolayı azledip tekrar Alâ'yı getirdiğini kaydetmektedirler¹²⁸ ancak muhtemelen burada bir tarih hatası yapmaktadırlar. Bu tutum her ne kadar da Halife Ömer'in genel uygulamaları arasında yer almış olsa da Alâ'yı gelir gelmez görevinden almasını gerektirecek bir gerekçesi o an itibarıyla gerçekleşmiş değildir. Ayrıca ridde olaylarını bastırmada başarılı olmuş görev yerinde sükûneti sağlamış bunlara ilaveten kuzey istikametinde fetihlere yönelmiş ve bu fetihleri de başarılı bir şekilde yürütmüş birisini görevden almak makul gözükmemektedir. Halife Hayyât, Halife Ömer'in onu görevinde bıraktığını, onun hilafete geldiği esnada ise, Alâ'nın ez-Zâre kuşatmasını yürüttüğünü kaydetmiştir.¹²⁹

3.1. Ez-Zâre'nin Teslim Alınması

Hz. Ebû Bekir'in vefatı esnasında kuşatması devam eden ez-Zâre şehrinin¹³⁰ Merzubanı ile Müslüman askerlerinden Berâ b. Mâlik mübareze yaptılar. el-Berâ onu öldürdü¹³¹ ve onun üzerindeki değerli şeyleri ganimet olarak aldı. Bu mübareze esnasında şehrin merzubanı öldürülerek şehir halkına karşı düelloda galibiyet elde edilmişse de şehir halkı teslim olmadıkları gibi muhasaracılara karşı savaşa da çıkmadılar. Ancak bir süre sonra düşman ordusundan eman isteyen biri Alâ'ya geldi ve ez-Zâre'nin içme suyunu karşılayan gözeyi ona gösterdi. Alâ bu gözeyi kapayınca susuz kalan şehir halkı, şehrin ve şehirde bulunan altın ve gümüşün üçte birini ona

¹²² İbn Sa'd, *ef-Tabakât*, 5: 278; Belâzürî, *Fütûh*, 100-101; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 349.

¹²³ Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 349.

¹²⁴ İbn Sa'd, *ef-Tabakât*, 5: 278; Halife b. Hayyât, *ef-Tabakât*, 151; Ya'kûbî, *Târih*, 2: 26.

¹²⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*, 1: 253.

¹²⁶ Halife b. Hayyât, *ef-Tabakât*, 151; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1: 334.

¹²⁷ İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1: 334; Zehebi, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1: 263.

¹²⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 492-494; İbn Haldûn, *el-İber*, 2: 109; Endelüsî, *el-İktifâ*, 4: 287.

¹²⁹ Halife b. Hayyât, *ef-Tabakât*, 151; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 2: 334.

¹³⁰ Belâzürî, *Fütûh*, 100; Halife b. Hayyât, *ef-Tabakât*, 154.

¹³¹ İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1: 334; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 349.

vermek suretiyle Alâ ile anlaşma yaptı.¹³² Ömer'in hilafetinin ilk günlerinde ez-Zâre meselesini böylece sulha bağlayan Alâ,¹³³ yanındaki Abdülkayslılarla birlikte es-Sâbûr üzerine yürüdü ve civardaki köyleriyle birlikte burayı fethetti.¹³⁴ Bu kez Farslıların bulunduğu el-Gâbe şehrine baskın düzenledi ve buradaki Farslıları öldürerek orayı ele geçirdi.¹³⁵

Halife Ömer, Alâ b. Hadramî'ye bir mektup yazarak Basra bölgesine vali olarak tayin ettiği Utbe b. Gazvan'a¹³⁶ yardımcı olması için Arface b. Herseme'yi göndermesini emretti.¹³⁷ Halife Ömer'in mektubunu alan Alâ, Arface b. Herseme'yi fetih için gönderdi.¹³⁸ O da gemilerle yol alarak Fâris yakınındaki bir adayı (Übülle) fethetti ki, burası fars topraklarında fethedilen ilk adaydı. Ayrıca Arface burada bir mescit inşa eden ilk kişiydi. Daha sonra Arface, hicri 14. yıla tekabül eden yılda Bârinçân sahillerine bir baskın yaptı ve orayı fethetti.¹³⁹ Ömer'in, Alâ'ya Utbe b. Ferkad es-Sülemi'yi Arface'ye yardım için göndermesini emrettiği mektubu gelince Alâ emrin gereğini yerine getirdi.¹⁴⁰

3.2. Alâ'nın Basra Valiliğine Tayini ve Vefatı

Basra'da birkaç ay kalan Utbe herhangi bir fethetme çıkmayınca Halife Ömer onun yerine Abdurrahman veya Abdullah b. Sehl'i görevlendirdi. Ancak yeni vali de yolda vefat edince bu kez Bahreyn valisi Alâ'yı Basra'ya vali tayin etti¹⁴¹ ve ona bir mektup gönderdi.¹⁴² Mektubu alan Alâ, aralarında Ebû Hüreyre ve Ebû Bekre'nin de bulunduğu bir heyetle Bahreyn'den yola çıktı. Basra'ya giderken hicri 14/636 yılında¹⁴³ oraya varmadan Benî Temîm toprağı olan Tiyas'ta vefat etti.¹⁴⁴ Alâ'nın defni

¹³² Belâzürî, *Fütûh*, 100-101.

¹³³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5: 279.

¹³⁴ Belâzürî, *Fütûh*, 100-101; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 349; Yâkût el-Hamevî, aynı eserinde es-Sabûr'un Hz. Ebubekir dönemi hicri 12. Yılda fethedildiğine dair bir bilgi de kaydetmiştir (Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 3: 168).

¹³⁵ Belâzürî, *Fütûh*, 100; Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, 154.

¹³⁶ Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, 156, 192; İbn Haldûn, *el-İber*, 2: 76.

¹³⁷ İbn Haldûn, *el-İber*, 2: 76.

¹³⁸ Belâzürî, *Fütûh*, 444; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5: 279; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 2: 44.

¹³⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5: 279; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 320; İbn Haldûn, *el-İber*, 2: 103.

¹⁴⁰ Belâzürî, *Fütûh*, 444.

¹⁴¹ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1: 263.

¹⁴² Hz. Ömer'in Basra valiliği ile ilgili Alâ'ya gönderdiği mektuptan kesitler: "Mektubumu aldığında Utbe b. Gazvan'a git! Seni onun yerine kumandan tayin ediyorum. Şunu da bil ki sen ... ilk muhacirlerden birinin yerine geçiyorsun. Ben onu iffetli ve takva sahibi olmadığı için azletmiş değilim. ... Ancak senin o yöredeki Müslümanlardan daha fazla yararlı olabileceğine inanıyorum. ... Senden önce onun yerine birisini göndermişim ama oraya ulaşmadan öldü. Eğer Allah Teâlâ bu görevi üstlenmeni dilerse oraya ulaşsın. Yok eğer Utbe'nin yerinde kalmasını dilemişse sen de gideceğin yere varamazsın. Hüküm ve emir âlemlerin Rabb'i olan Allah Teâlâ'nındır. ..." (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5: 279-280; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1: 265).

¹⁴³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5: 280; Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, 72; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 348; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 71-72; Safedî, *el-Vâfi*, 20: 41; Alâ'nın Sa'd b. Ebî Vakkas'ın Kadisiye zaferini kışkırdığı, aynı başarıyı elde etmek için ordu toplayıp İran topraklarında savaşıp yenildiği ve bu sebeple azledilip Sa'd b. Ebî Vakkas'ın emrine verildiği (İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi, 2: 492-494; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 7: 137-139; İbn Haldûn, *el-İber*, 2: 109) h. 21. yılda da vefat ettiği ile ilgili de bilgiler nakledilmiştir (İbn Kesir, *el-Bidâye*, 7: 176-188; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1: 264.). Ancak onun gibi bir emir ve de kerametleriyle meşhur birisinin h.14. ile h. 21. Yıl arası faaliyetlerine dair başka bir bilgi nakli olmadığı için h. 14. Yıldaki vefat

sonrası Ebû Hüreyre Bahreyn'e döndü ve onun yerine vali tayin edildi.¹⁴⁵ Ebû Bekre ise Basra'ya gitmiştir.¹⁴⁶ Basra valisi Utbe b. Gazvan da görevi gereği yapması gereken gazalara başlamıştır.¹⁴⁷

SONUÇ

Mekke idaresinde etkili olan Ümeyyeoğullarının anlaşmalısı olan bir ailenin ferdi olup aynı zamanda Mekke'deki az sayıda okuma yazma bilenler arasında olması, Alâ'nın gerek eğitim gerekse idari bilgiye ve tecrübeye sahip olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca o ve ailesi -henüz İslâm'a girmemişken- Mekke dönemi Müslümanlara karşı mutedil tavır sergileyenler arasında olduğu izlenimi vermektedir. Onun bu konumu, Hz. Peygamber (s) tarafından bilindiği için İslâm'a girip hicret etmesiyle birlikte hemen önemli vazife olan kâtiplikle görevlendirilmesinin yolunu açmıştır. Diğer taraftan Allah Resûlü, büyük olasılıkla onun hitabet ve siyasetteki kabiliyetinin yanı sıra Bahreyn Emirliği ile münasebetini de dikkate alarak onu, Bahreyn emiri Münzir b. Sâvâ'ya elçi olarak göndermiştir. Münzir b. Sâvâ'nın İslâmiyet'i kabulünde etkisi olduğuna inandığımız veciz bir hitabesiyle de Hz. Peygamber'in onu elçi seçmesindeki ileri görüşlülüğünü adeta ispat etmiştir. Alâ b. Hadramî, yaptığı bu başarılı elçilikle büyük bir bölgenin halkının barış yoluyla İslâm'la tanışmasının ve kısa sürede Müslümanların hakimiyeti altına girmesinin yolunu açmıştır. Allah Resûlü onu, Mekke'nin fethi sonrası aynı bölgeye dinin yayılmasına katkıda bulunması, emir Münzir'in yanı sıra İslâmi hükümlerin bölgede hâkim olması için mücadele etmesi, İslâm'ın ön gördüğü vergi sisteminin uygulanması, zekât ve cizye tahsili yapması göreviyle amel tayin etmiştir. Bu görevini de azami bir titizlikle yerine getiren Alâ, halkın büyük bir kitlesinin İslâm'a girmesinde etkili olmuş, gayrimüslimleri ise yaptığı cizye antlaşmalarıyla Allah Resûlü'nün talimatları doğrultusunda İslâm devletine tabi hale getirmiştir. Müslüman zenginlerden topladığı zekâtı fakirlerine dağıtarak bölge ekonomisinin düzelmesine katkı sağladığı gibi gayrimüslimlerden topladığı cizye gelirlerini Medine'ye göndererek Medine halkının maddi sıkıntısının giderilmesine de yardımcı olmuştur. Her ne kadar Allah Resûlü onu görevinden azletmişse de onun bu azli hususunda kınayıcı bir ifade kullanmamıştır. Halife Hz. Ebû Bekir, Alâ'yı bölgeye emir olarak tayin ederken: "Allah Resûlü'nün döneminde yaptığın gibi senden görev bekliyorum" diye telkinde bulunması da onun yaptığı yanlışlar nedeniyle azledilmediğinin ispatıdır. Gerek Hz. Peygamber dönemi bölge idarecisi ile ilişkilerinde gerek Hz. Ebû Bekir dönemi

bilgisi daha muteberdir kanaatindeyiz. Ayrıca râvilerin olayları aktarırken isimleri karıştırmış ihtimali olabileceği gibi onun bölgedeki başarılarını hazmedemeyen birilerinin onu kıskanarak başarısızlık ve azledilme gibi olumsuzlukları yükleme gayesiyle kurgusal rivayette bulunmuş olmaları da muhtemeldir. Zira onun hakkında övgü maksatlı aktarılan kerametlerle ilgili rivayetlerde de bunları görmekteyiz (Endelüsi, *el-İktifâ'*, 3: 85).

¹⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5: 280; Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, 156, 192; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 1: 348; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 492-494; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 71-72.

¹⁴⁵ Zehebi, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 1: 263.

¹⁴⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5: 280.

¹⁴⁷ Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, 156, 192.

mürtedlerle savaşırken yerel emir ve komutanlarla koordineli çalışmalarında merkezi haberdar edip idarenin desteğini arkasına almasıyla yönetime itaatten ayrılmayan bir görüntü çizmiştir. Bu tutum ona, mürtedleri itaati altına alma başarısı getirdiği gibi Sâsânî hâkimiyeti altındaki bazı topraklar üzerindeki fetihlerde de etkili olmasını sağlamıştır. Hz. Ömer döneminde de yaptığı fetihlerle göz dolduran Alâ, Basra bölgesindeki fetihleri yürütmesi için yeni bir valilik ile taltif edilmiş ancak yeni görev yeri için ömrü vefa etmeyerek yolda vefat etmiştir.

Alâ b. Hadramî, İslâm'a girdikten sonra Allah yolunda hicretle başladığı hak dini yaşama gayreti, Allah Resûlü'nün verdiği vazifeyi en güzel bir şekilde yerine getirme sorumluluk bilinci, dini sulh yoluyla yayma azmi ve gerektiğinde silahla yapılan cihattaki cesaretinin yanı sıra Resûlullah'a ve râşid halifelerine Allah için itaati içselleştiren örnek bir mümin tablosu ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa. *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*. Sad. Metin Muhsin Bozkurt. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Ofset Tesisleri, 1997.
- A'zamî, Mustafa. "Asr-ı Saadette Yazı ve Vahiy Kâtipleri". *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*. I: 153-216. Ed. Vecdi Akyüz. 4 Cilt. İstanbul: Beyan Yay., 2006.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-Eşrâf*. Thk. Muhammed Hamîdullah. 13 Cilt. Dâru'l-Maarif, ts.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. Trc. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yay., 2013.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Delâ'ilü'n-nübüvve*, Nşr. Abdül-Mu'tî Kal'acı. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Endelüsî, Ebû'r-Rebî' Süleymân b. Mûsâ el-Kelâ'. *el-İktifâ' bimâ Tazminehu min Meğazî Resûlullah ve's-şelâseti'l-Hulefâ'*. Thk. Muhammed Kemâlüddîn İzzüddîn Ali. Beyrut: Dâru'n-Neşr, 1417.
- Erkal, Mehmed. "Cizye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 42-45. İstanbul: TDV Yay., 1993.
- Fayda, Mustafa. "Bâzân". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 5: 283-284. İstanbul: TDV Yay., 1992.
- Güner, Ahmed, "Asr-ı Saadette Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları". *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*. 3: 211-260. Ed. Vecdi Akyüz. 4 Cilt. İstanbul: Beyan Yay., 2006.
- Halebî, Ali b. Burhâniddîn. *İnsânü'l-uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn: es-Sîretü'l-Halebiyye*. Thk. en-Nâşir Dâru'l-Ma'rife. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1400.

- Halife b. Hayyât, Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife. *Kitâbü't-Tabakât (Tabakâtü'r-ruvât)*. Nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Riyâd: Dâru Tıbbiyye, 1402/1982.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yay., 2004.
- Hamidullah, Muhammed. *el-Veşâ'îku's-siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdarî Belgeleri*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. Thk. Âdil Mürşid. Amman: Dârü'l-A'lâm, 1423/2002.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *ed-Dürer fi'htişâri'l-meğâzi ve's-siyer*. Nşr. Şevki Dayf. Kahire: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Mısriyye, 1415/1995.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih Tercümesi*. Trc. M. Beşir Eryarsoy - Ahmed Ağırakça. 12 Cilt. İstanbul: Bahar Yay., 1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-Sahâbe*. Thk. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer Şihâbüddîn. *el-İşâbe fî temyizi's-şahâbe*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ciil, 1412.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber...*, Thk. Halil Şühâde - Süheyl Zekkâr. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1421/2001.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb. *es-Sîretü'n-nebeviyye: Hz. Muhammed'in Hayatı*. Trc. İzzet Hasan - Neşet Çağatay. 4 Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Zâdü'l-me'âd*. Trc. Şükrü Özen. 6 Cilt. İstanbul: İklim Yay., 1998.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Trc. Mehmet Keskin. 14 Cilt. Ankara: Çağrı Yay., ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Kâtib. *e't-Tabakâtü'l-kübrâ*, Thk. Ali Muhammed Ömer. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001.

- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'amerî. *'Uyûnü'l-eşer fî fününi'l-meğâzi ve'ş-şemâ'il ve's-siyer*. Thk. Muhammed el-İd el-Hatrâvî - Muhyiddin Mestû. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. Thk. Âdil b. Yusuf b. el-Azîzî. 7 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Vatân, 1419/1998.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Hüreyre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 160-167. İstanbul: TDV Yay., 1994.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed. *et-Terâtîbü'l-İdâriyye: Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*. Trc. Ahmet Özel. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990-1993.
- Numânî, Mevlânâ Şibli. *Sîretü'n-Nebî-Son Peygamber Hz. Muhammed*. Trc. Yusuf Karaca. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Önkâl, Ahmet. "Alâ b. Hadramî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 310. İstanbul: TDV Yay., 1989.
- Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed Arnaûd - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâit-Türâs, 1420/2000.
- Saîd Havvâ. *el-Esâs fi's-sünne: Hadislerle İslâm Tarihi*. Trc. M. Ahmed Varol. 7 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1989.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî. *Târîhu'l-hulefâ'*. Nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Mısır: Matbâatü's-Sa'âdeti, 1371/1952.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî. *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. Thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. 4 Cilt. Kahire, 1387- 1390/1967-1970.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*. Trc. Zakir Kadiri Ugan - Ahmet Temir. 5 Cilt. İstanbul: Meb Yay., 1992.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd. *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*. Thk. Marsden Jones. Trc. Musa K. Yılmaz. 3 Cilt. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2007.
- Ya'kübî, Ahmed b. İshak b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kübî*. Thk. Abdülemîr Mühennâ. Beyrut: Şirketü'l-A'lamiyyeti li'l-matbuât, 1431/2010.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Thk. Şuayb el-Arnaûd - Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.

Muhammed Esat Altıntaş. Ateist Çevrelere Göre S/Zorunlu Din Dersleri. Ankara: Maarif Mektepleri, 2019

Abdurrahman HENDEK

Öğr. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Instructor Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Religious
Education, Sakarya / Turkey
abdurrahmanhendek@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-2832-3445

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Haziran / June 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Ağustos / August 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.581953

Atıf / Citation: Hendek, Abdurrahman. "Muhammed Esat Altıntaş. *Ateist Çevrelere Göre S/Zorunlu Din Dersleri*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2019". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 52 (Aralık / December 2019/2): 335-340. doi: 10.29288/ilted.581953

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

İncelenen “Ateist Çevrelere Göre S/Zorunlu Din Dersleri” isimli eser Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Dr. Öğretim Üyesi Muhammed Esat Altıntaş tarafından kaleme alınmıştır. Ateist çevrelerin sorunlu gördüğü zorunlu din derslerine getirdikleri eleştirileri inceleyen eser Türkiye’de bu alanda yapılmış ilk müstakil çalışma olma özelliğine sahiptir. Nitel araştırma metodlarından durum çalışmasının kullanıldığı araştırmada ikincil veriler kullanılmıştır. Buna göre 2014 yılında Ateizm Derneği’nin başlattığı imza kampanyasına yapılan yorumlar araştırmancının verilerini oluşturmuştur. Kitabın üçüncü bölümünde ateist çevrelerin zorunlu din derslerine getirdikleri eleştiriler sekiz başlık altında incelenmiştir. Yazarın ateist çevrelerin yaptığı eleştirileri genelde haksız bulduğu ya da uygulamadaki eksiklere yorduğu görülmektedir. Eserin son bölümünde yazar dersin programlarının daha iyi hale getirilebileceğini belirtmiş ancak dersin zorunluluğunun kaldırılmasına karşı çıkmıştır. Alana önemli katkılar sunan, dili sade ve anlaşılır olan eserin eksikleri de bulunmaktadır. Kaynakçadaki bir kısım hatalar, kamuya açık imza kampanyasına katılıp yorum yazan herkesin “ateist çevre” olarak adlandırılması ve eserde ders programlarında ve kitaplarında ateizmin nasıl öğretildiğinin eleştirel bir incelemesinin olmaması görülen eksikliklerdir. Bu eksikler eserin bundan sonraki baskılarında düzeltililecek düzeydedir. Eser din eğitimi alanına önemli bir katkı sunacak, konuya ilgi duyanlar için ise faydalı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ateist Çevreler, Zorunlu Din Dersleri.

Abstract

The reviewed book, entitled “Problematic/Compulsory Religious Courses According to Atheist Circles” was written by Muhammed Esat Altıntaş, Dr. Lecturer in Religious Education at the Faculty of Theology, Erciyes University, Turkey. The book is the first study which explores the criticisms of atheist circles levelled at, what they deemed problematic compulsory religious courses in Turkey. Case study, which is one of the qualitative approaches, and secondary data were used in the study. Accordingly, the comments made to the signature campaign initiated by the Atheism Association in 2014 constituted the data of the research. In the third chapter, the criticisms of atheist circles aimed at compulsory religious courses are examined under eight titles. It can be seen that the author either deemed the criticisms unfair or attributed them to deficiencies in teachers’ practice. In the last part of the book the author hinted that religious education programs could be improved, but opposed the abolition of compulsory religious education courses. The book, which is easy to understand, makes a significant contribution to the field, but it has also some shortcomings, such as some problems in the bibliography, calling everyone who commented on the public signature campaign “atheist circles” and a need for critical examination of how atheism is presented in religious education programs and books. These shortcomings can be compensated in the future editions of the book. The book is an important contribution to the field and will be useful for those interested in the subject.

Keywords: Religious Education, Atheist Circles, Compulsory Religious Education.

Sekülerleşme ve çoğulculuk gibi sosyo-politik değişimlerin yaşandığı modern toplumlarda din dersleri tartışılmalı konulardan birisi olmuştur. Derslerin statüsü, içeriği, kimler tarafından, nerede ve nasıl öğretilmesi tartışılan konulardan bir kaçıdır. Din dersleri etrafında yürütülen bu tartışmaların birçok aktörü bulunmaktadır. Siyasiler, dini kurumlar, aileler, öğretmenler ve araştırmacılar bunlardan ilk akla gelenlerdir. Ancak bunun yanında bir de herhangi bir dine mensup olmayan gruplar bulunmaktadır. İnceleyeceğimiz eserde “ateist çevreler” olarak adlandırılan bu grupların din derslerinden ne istediği ya da istemediği özellikle yurtdışındaki din eğitimi çalışmalarında üzerinde durulan konulardan bir tanesidir.¹ Ancak Tür-

¹ Linda Rudge, “‘I Am Nothing’--Does It Matter? A Critique of Current Religious Education Policy and Practice in England on behalf of the Silent Majority”, *British Journal of Religious Education* 20/3 (1998).

kiye'deki din eğitimi çalışmalarında bu grupların din eğitiminden beklentileri müstakil bir çalışma konusu yapılmamıştır.

Bu anlamda, elimizdeki eser ateist çevrelerin din derslerine getirdikleri eleştirileri incelemesi bakımından Türkiye din eğitimi literatüründeki önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Dr. Öğretim Üyesi Muhammed Esat Altıntaş tarafından kaleme alınan eser *Ateist Çevrelere Göre S/Zorunlu Din Dersleri* olarak adlandırılmıştır. Ateist çevrelerin sorunlu olarak gördükleri zorunlu din derslerine getirdikleri eleştirileri incelemeyi hedefleyen eser dört bölümden oluşmaktadır.

Eser *Giriş* bölümüyle başlamaktadır. Yazar bu bölümde öncelikle Türkiye'de halkın çoğunluğunun din derslerinin zorunlu olarak devam etmesinden yana olduğunu vurgulamıştır (s. 12). Sonrasında ise Türkiye'deki din derslerinin tartışmalı doğasına değinmiştir. Türkiye'de herhangi bir dine inanmayanların sayısının az olduğunu belirten yazar (s. 16), yine de demokratik hukuk devletlerinde zorunlu din derslerinin ülkedeki her kesime hitap edecek şekilde hazırlanması ve sunulması gerektiğini belirtmiştir (s. 17-19).

Giriş bölümünde araştırmanın yöntemine de değinilmiştir (s. 23-27). Nitel araştırma modellerinden durum çalışmasının kullanıldığı çalışmada “ikincil” veriler kullanılmıştır. Buna göre Ateizm Derneği'nin 2014 yılında change.org internet sitesinde başlattığı imza kampanyasına yapılan yorumlar araştırmanın verilerini oluşturmuştur. 1534 katılımcının yorumları NVivo 12 Pro adlı bilgisayar programının yardımıyla içerik analizine tabi tutulmuştur.

Eserin ikinci bölümü Türkiye'deki din derslerinin tarihine ayrılmıştır. Tek partili dönem, çok partili dönem ve 1980 sonrası dönem olarak üçe ayrılan bu bölümde derslerin statüsü, içeriği ve dersler etrafında yapılan tartışmalar kısaca aktarılmıştır. “Ateist çevrelerin” din derslerine yönelttikleri eleştirilerin incelendiği ve değerlendirildiği üçüncü bölüm *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Anayasal Statüsüne Yönelik İtirazlar* olarak adlandırılmıştır. Yapılan eleştirilerin sistematik olarak incelenmesi için eleştiriler sekiz başlıkta değerlendirmiştir. Her ne kadar kimi yerlerde konuların iç içe girdiği görülse de, bu şekilde ayırım yapılması daha sistematik bir değerlendirme imkanı sunmuş gözükmektedir.

Yazar eserin amacının ateist çevrelerin zorunlu DKAB dersine getirdikleri eleştirileri “rasyonel ve bilimsel bir zeminde” ve “soğukkanlılıkla” incelemek ve değerlendirmek olduğunu belirtmiştir (s. 22). Yazar kitap boyunca bu hedefine yakın hareket etmiştir. Ancak bazen yapılan eleştirilerin dozundan kaynaklı olarak, yazarın soğukkanlılığını kaybettiği anlar da olmuştur. Örneğin hakarete varan eleştirilere yazar bir yerde şöyle cevap vermiştir: “Aklı, mantığı ve vicdanı olan herhangi bir bireyin söyleyemeyeceği bu tür itham ve hakaretlerin bilim süsü verilerek ifade edilmesi ise manidardır” (s. 70). Bu ise, genelde ideolojik olarak yürütülen böyle

tartışmalarda “soğukkanlı” kalmanın zorluğunu göstermektedir. Yine de yazar bu konuda genelde başarılıdır.

Bu bölümde ateist çevrelerin yaptığı eleştiriler her konu başlığı altında “doğrudan” alıntılarla sunulmuştur. Bu, okuyucunun yapılan eleştirileri direk görmesini ve kendi değerlendirmelerini yapmasını sağlamaktadır. Genel olarak bakacak olursak, yazar yapılan eleştirileri ya haksız bulmuş ya da öğretmenlerin uygulamadaki eksiklerine bağlamıştır (ayrıntıları için aşağıya bakınız). Bunun yanında ateist çevrelerin yaptığı bazı öneriler de uygulanamaz bulunmuştur. Örneğin *Zorunlu DKAB Dersinin Devlet Okulunun Değil Aile, Cami veya Cemaatlerin Görevi Olduğu Argümanı* başlığı altında yazar ateist çevrelerin dile getirdiği din derslerinin okullardan kaldırılıp camilerde ya da cemaatler aracılığı ile verilmesi önerisini değerlendirmiştir. Yazara göre bu, ülke gerçekleri ve ihtiyaçlarına uygun değildir. Onun yerine din dersleri şu an yapıldığı şekliyle herkese açık devlet okullarında her kesimin ihtiyaç ve beklentilerini karşılayacak şekilde verilmelidir (s. 100-101).

Eserin son bölümü *Sonuç, Tartışma ve Öneriler* olarak adlandırılmıştır. Yazar burada din derslerinin daha çoğulcu ve nesnel hale getirilebileceğini, ancak dersin zorunluluğunun korunması gerektiğini belirtmiştir (s. 113). Eleştirenlerin “büyük çoğunluğunun”, “politik ve ideolojik” bir dil kullandığını tespit eden yazar, bu kişilerin, toplumun genelini kapsamayan marjinal kesimler olduğunu dile getirmiştir (s. 115). Ayrıca yazar bu kişilerin talep ve isteklerini toplumun “ayrışmasını hızlandıracak” talepler olarak değerlendirmiştir (s. 115). Bu anlamda yazara göre bu kesimlerin yaptığı eleştiriler ve öneriler sadece politik ve ideolojik değil aynı zamanda ülke birliğine tehdittir.

Yazar eserin sonunda dokuz öneri sunmuştur. Bu önerilerde dersin zorunluluğunun korunması ilk sıradadır. Hatta yazar Hristiyan ve Yahudilere verilen muafiyet hakkının dahi kaldırılmasını önermiştir (s. 131). Direk Hristiyan ve Yahudilerle ya da ders programlarının değerlendirilmesi ile ilgili olmayan bir eserde böyle bir önerinin yapılması çok anlamlı durmamaktadır. Diğer öneriler ise çoğunlukla öğretmenler ve dersin uygulaması ile ilgilidir.

Eserin zengin bir kaynakçası bulunmaktadır. Okuyucu bu kaynaklardan yola çıkarak konu etrafında daha fazla bilgi sahibi olabilecektir. Ancak kaynakçada bazı biçimsel uyumsuzluklar bulunmaktadır. Özellikle kitap ve sempozyum kitabı bölümlerinin yazımında bazı farklılıklar mevcuttur. Bu eksiklikler muhtemelen bundan sonraki baskılarda düzeltilecektir.

Kuşkusuz hiçbir çalışma eksiksiz değildir. Bu anlamda eserin sınırlılıkları ve eksikleri bulunması doğaldır. Eserin bundan sonraki baskılarına ve bu alanda bundan sonra yapılacak çalışmalara yol göstermesi açısından şu hususlara değinmekte fayda bulunmaktadır.

Elimizdeki eserin verileri Ateizm Derneği tarafından başlatılan imza kampanyasına yazılan yorumlardan oluşmaktadır. Kuşkusuz bu yorumlar bile önemli veriler sunmuştur ve eserde bu yorumlar sistemli bir şekilde incelenmiştir. Ancak bundan sonra yapılacak çalışmalarda ateist çevrelerle direk mülakatlar ya da anketler yapılabilir.

Eserde dikkat çeken bir husus imza kampanyasına imza atan ve yorum yazan herkesin “ateist çevreler” olarak nitelendirilmesidir. Ancak yazarın Giriş bölümünde de belirttiği üzere Türkiye’de sadece ateist çevreler değil, alevi, laik, liberal ve hatta muhafazakâr çevreler dahi din derslerinin statüsüne ve içeriğine eleştiriler getirmektedir. Bu sebeple her ne kadar imza kampanyasını Ateizm Derneği başlatsa da kamuya açık bir imza kampanyasına imza atıp yorum yazan herkesin ateist çevreye ait olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Hatta yapılan yorumlara bakıldığında özellikle Sünnilik eleştirisinin yer alması, imza atanların önemli bir kısmının alevi kesimden geldiğini düşündürmektedir. Eserin bundan sonraki baskılarında bu konuda bir şerh düşülebilir.

Yukarıda belirtildiği üzere yazar “ateist çevrelerin” yaptığı eleştirileri genelde haksız bulmuş; yapılan eleştirilerin “arka planında ciddi bir bilgi eksikliği, cehalet, ön yargı ve anlayış sorunu bulunmaktadır” demiştir (s. 126). Yapılan eleştirilerin böyle değerlendirilmesinin muhtemelen bir sebebi yazarın DKAB dersi programlarını genel olarak “nesnel ve çoğulcu” bulmasıdır. Örneğin sonuç bölümünde programlarla ilgili “DKAB öğretim programı mezhepler üstü ve dinler açılımlı bir şekilde hazırlanmıştır” denmiştir (s. 119). Yine, başka çalışmalara atıflar yapılarak DKAB ders programları “nesnel, eleştirel ve çoğulcu” olarak nitelenmiştir (s. 120).

Ancak ateist çevrelerin din dersi ile ilgili eleştirilerinin incelendiği böyle eserde önemli bir eksiklik, DKAB programlarında ve kitaplarında ateizmin nasıl yansıtıldığının incelenmemesidir. 2018 DKAB Öğretim Programına bakıldığında ateizmin nasıl öğretileceği ile ilgili önemli ipuçları bulmak mümkündür. Programa göre ateizmin de içinde yer aldığı farklı inanç yaklaşımları “İslam dininin bakış açısına göre” öğretilmelidir.² Yani ateizm, kendi kaynak ve anlayışına göre değil, İslam’ın bakış açısına göre öğretilmelidir. İslam’ın bakış açısına göre ise ateizm geçerli bir inanç sistemi, ateistler de geçerli inanca sahip kişiler değildir. Program ışığında hazırlanmış ders kitabı da bu hususun altını çizmiştir.³ Bu yüzden ders kitabında ateizm ve benzer inançlar incelenirken bu inançlara cevap niteliğinde ayet ve okuma parçalarına yer verilmiştir. Program ve kitaplar ateizmin geçerli bir inanç sistemi olarak öğretilmemesini isterken, öğretmenlerin sınıfta ateist fikirleri ciddiye almaları veya ateist öğrencileri geçerli bir inanç sahibi gibi görmeleri ise – tahmin edileceği üzere – çok mümkün gözükmemektedir.

² MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018), 28.

³ Bekir Çelik v.dğr., *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018), 101.

O zaman özellikle ateizmin öğretimi bakımından DKAB derslerini “nesnel” ve “çoğulcu” olarak nitelenecek zor gözükmektedir. Din derslerindeki sorunları inceleyen Keskiner’de ateizmin ve benzer inanç türlerinin bu şekilde öğretilmesini önemli görmekle birlikte, bu noktada programın “nesnel bakış açısından” ve “dini çoğulculuktan” saptığını belirtmiştir.⁴ Kuşkusuz bu da bir tercihtir ve ülkenin geleneğinin, içinde bulunduğu durumun ve çoğunluğun görüş ve inançlarının dikkate alındığını göstermektedir. Ancak böyle bir tercih yapılmışken, bazı katılımcıların da belirttiği gibi (örneğin s. 81) DKAB derslerini ateizmin öğretimi konusunda “nesnel” ve “çoğulcu” olarak nitelenecek de yanlış olacaktır.

Yazar da aslında bunun farkında olarak sonuç kısmında ateistlerin “ihtiyaçlarını kapsayacak şekilde DKAB derslerini düzenlemek gerekir” demiştir (s. 127). Zannımızca eserin bundan sonraki baskılarında ders kitapları ve programları ateizmin öğretilmesi konusunda eleştirel bir incelemeye tabi tutulursa, nasıl düzenlemeler yapılması gerektiği de daha net ortaya konulabilecektir. Yapılacak muhtemel düzenlemelerin yöntemi olarak ise yazar ülkedeki ateist ve seküler grupların da dahil olduğu bir sürece işaret etmiştir (s. 130).

Değerlendirdiğimiz bu eser ateist çevrelerin din derslerine getirdiği eleştirileri müstakil bir şekilde ele alan ilk çalışma olması bakımında Türkiye din eğitimi literatürüne önemli bir katkı sunmaktadır. Eserin dili sade ve anlaşılırdır. Yukarıda bahsedilen eksikliklerin çoğunluğu bundan sonraki baskılarda giderilebilecek türdendir. Kısacası eser Türkiye’deki din eğitimi literatürüne önemli bir katkı ve konuya ilgi duyanlar için faydalı bir kaynaktır.

KAYNAKÇA

- Çelik, Bekir - Karataş, Ebru - Bahadır, Ömer - Mehri, Rifat - Dağ, Yahya. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.
- Keskiner, Emine. “Okullardaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri ve Sorunları”. *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*. Ed. Mustafa Köylü. 49-82. İstanbul: Dem, 2018.
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.
- Rudge, Linda. “‘I Am Nothing’--Does It Matter? A Critique of Current Religious Education Policy and Practice in England on behalf of the Silent Majority”. *British Journal of Religious Education* 20/3 (1998): 155-165. <https://doi.org/10.1080/0141620980200304>.

⁴ Emine Keskiner, “Okullardaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri ve Sorunları”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem, 2018), 72.

**Murat Ak. Şair ve Peygamber Na't Geleneğinde
Hz. Peygamber İmgesi. İstanbul:
KETEBE Yayınları / Publishing, 2018**

Oğuz YILMAZ

Arş. Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı
Research Asistant Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department
of Turkish Islamic Literature, Isparta / Turkey
oguzyilmaz@sdu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-3162-3924

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Temmuz / July 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.595788

Atıf / Citation: Yılmaz, Oğuz. "Murat Ak. Şair ve Peygamber Na't Geleneğinde Hz.
Peygamber İmgesi. İstanbul: KETEBE Yayınları / Publishing, 2018". *ilted: ilahiyyat
tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 52

(Aralık / December 2019/2): 341-346. doi: 10.29288/ilted.595788

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Edebî türler bağlamında Hz. Peygamber; doğumu (mevlid), mucizeleri (mi'râciyye), fazileti (fazilet-nâme), risâleti (bi'setnâme), savaşları (gazavât), sözleri (kırk, yüz, bin hadis), fiziki ve ahlaki yönleriyle şemâili (şemâil, hilye), isimleri-sıfatları (esmâ-i nebî, evsâf-ı nebî), nesebi (neseb-i şerîf), vefatı (vefât-ı nebî) kısacası hayatının (siyer/sîre) tüm yönleri mensûr, manzûm, manzûm-mensûr gibi tarzlarla çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Bunların dışında ilk dönem ürünlerinden itibaren Türk İslam Edebiyatında O'nu övmek maksadıyla hemen her şair tarafından kaleme alınan na'tların nitelik ve nicelik itibariyle Hz. Peygamber ile ilgili edebî türler içerisinde ayrı bir yeri bulunmaktadır. Bu türün özellikle nicelik bakımından ön plana çıkmasında; Hz. Peygamber'e duyulan derin sevginin tezahür etmesinin yanı sıra İslâmî telif tertibinde kitaplara besmele ve hamdelerin yanı sıra salvele ile başlanması, divân ya da mesnevîlere tevhid ve münâcâttan sonra na't ile devam edilmesi geleneği de etki etmiştir. Hatta edebî eser özelinde her şair na't yazmaya çalıştığı gibi tertip ettikleri eserlerini sadece na'tlardan oluşturan (divân-ı nu'ût) şairler de mevcuttur. Ayrıca farklı şairlerin gerek dini gerekse de tasavvufî biçim ve muhtevayla kaleme aldıkları na'tların derlenerek na't mecmualarının oluşturulduğu da görülmektedir. Tanıtıma ve değerlendirmeye temel alınan eserin de hareket merkezini bu mecmualarda yer alan na'tlar oluşturmaktadır. Tasavvuf düşüncesindeki Hz. Peygamber telakkisinin/tasavvurunun Türk İslam toplumuna, kültürüne özeldir ise na'tlara etkisinin ve kaynaklığının yansımaları hedef alan çalışma; varlık, bilgi ve ahlak konuları ekseninde na't yazarlarının, metinlerini oluştururken temellerine bu düşünceden neleri koyduklarını ilmî veriler ışığında ve örnekler eşliğinde ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Tasavvuf, Hz. Peygamber ile İlgili Edebî Türler, Na't, Na't Mecmuaları.

Abstract

In the context of literary genres, the Prophet's birth, miracles, virtue, prophethood, words, physical and moral aspects, names, adjectives, descendants, death, that is to say all aspects of his life were dealt with in various forms in prosaic or poetical works. In addition to these the na'ts, written by almost every poet in order to praise him in Turkish Islamic literature since the early period, in terms of quality and quantity have a special place among the literary genres of the Prophet. This genre is particularly prominent in terms of quantity because the desire to show the deep love of the Prophet and the beginning of Islamic books with the basmalah, praise and salawat was effective in this. In addition, the tradition of initiating the diwan or masnavi with tawhid and invocation and continuing with na't was influential in this. Almost every poet tried to write naat in the form of literary work. In addition to this, some poets have created their works only from na'ts (divan-i nu'ut). Moreover, it is seen that the na't journals (mecmua) were created by gathering the na'ts written by different poets in both religious and mystical form and content. The center of action of this work, which is based on promotion and evaluation, is the na'ts in these magazines. This study aims to reveal the effect of the thought of the Prophet in Sufism on Turkish Islamic society, culture and especially on na'ts. Besides, this study examines in the light of scientific data and examples what the authors of na't put on the foundations of the work from this idea in the axis of existence, knowledge and morality.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Sufism, Literary Genres Related to the Prophet, Poem Praising the Prophet, Naat, Naat Journals.

Maddî-manevî bazı güçlüklerle karşılaşılsa da akademik tez çalışmalarının başarılararak raflarda yer almasının ve bu şekilde ilmî hayatın akışına katkı sağlamasının kayda değer bir durum olduğu düşünülmektedir. Nitekim bazı çalışmaların değişik sebeplerden ötürü basılmaması ya da sadece bazı kriterleri tamamlamak için az sayıda basılması, satışının olmaması, kütüphanelerde bulunamaması gibi hususlar ilgili esere ulaşılabilmesi özellikle benzer konularda akademik araştırma yapanları zor durumda bırakabilmektedir. Nitekim yüksek lisans, doktora, doçentlik, profe-

sörlük çalışmalarının basımı yapılarak hoş bir tabir olmasa da piyasada yer bulması yazarın çalışmasına olan güveninin bir göstergesi olduğu da söylenebilir. Bu bağlamda Necmeddin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Murat Ak tarafından kaleme alınan eser, esasında yazarın dört bölümden oluşan ve iki na't mecmuasının transkribe metinlerinin yer aldığı hacimli doktora tez çalışmasının¹ girişi ile birinci bölümünün tasahih, tekml ve tezyil edilerek güncellenmiş halidir. Yüksek lisans ve doçentlik çalışmalarını da kitaplaştıran² yazarın eseri, bu yönüyle *üçüncü* akademik kitabı olma özelliğini taşımaktadır.

Na't metinlerinin tasavvuf düşüncesi etkisinde şekillendiği tezini savunan eser, önsöz, giriş ve dört bölümden müteşekkil olup ana tema; özellikle kelam, tasavvuf ve İslam felsefesi nazariyatının temelini oluşturan varlık, bilgi ve ahlak zemininde işlenmiştir. Yazar, eserin önsözünde; na'tların yazım sebebine, na't türüyle ilgili kısa literal bilgilere, yaptığı araştırmanın aşamalarına, tezin danışmalarına ve jüri üyelerine teşekkürle yer vermiştir. Giriş ise iki ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci ana başlık *Dinî-Edebî Geleneğimizde Hz. Peygamber (s.a.v.)* adını taşımaktadır. Yazar bu başlıkta; Türk Edebiyatının ilk eserlerinden itibaren Hz. Peygamber'in methine müstakil olarak yer verildiğini belirtmektedir. Edebî gelenekteki dinî türleri bazı kaynaklardan hareketle kısaca tasnif etmekte ve genelden özele inerek konuyu Hz. Peygamber ile ilgili özel edebî türleri *Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Konu Edinen Edebî Türler* alt başlığında teorik olarak ele almaktadır.

Girişin ikinci alt başlığı eserin temel konusunu teşkil eden na'tlara dairdir. *Edebî Türler İçinde Na't* başlığı verilen bu kısımda; na'tın lugavî ve ıstılahî anlamları üzerinde durulmuş, İslam Tarihinde ve Türk Edebiyatındaki ilk örneklerine atıflar yapılmış, tür ile ilgili teknik bilgilere ve yapılan birkaç modern araştırmaya yer verilmiştir. Bunun yanı sıra sadece na'tlardan oluşan dokuz divân tanıtılmış, alt başlıklar halinde na't yazma geleneğinin sebepleri ve na'tlara kaynaklık eden unsurlar üzerinde durulmuştur. *Klasik Dönem Na'tlarında Hz. Peygamber (s.a.v.)* üst başlığında ise na'tlarla ilgili önceki bazı hususlar tekrarlanmış ve tamamlayıcı ek bilgilere yer verilmiştir. Daha sonra çalışmanın na't mecmualarında yer alan ve özellikle tasavvufi neşve ile söylenen na'tlardaki Hz. Peygamber telakkisini konu edindiğine, amacının ise tasavvufi düşünce merkezinde ve varlık (ontoloji), bilgi (epistemoloji), ahlak (aksiyoloji) konuları çerçevesinde Hz. Muhammed tasavvurunun na'tlara nasıl kaynaklık ettiğinin tespiti olduğu belirtilmiştir.

¹ Doktora tez çalışması için bk. Murat Ak. *Na'tlerin Tasavvufî Temelleri ve Na't Mecmuaları (Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Bölümü 1210, 1211-Tenkidli Metin)*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2014.

² Yüksek lisans çalışması için bk. Murat Ak. *Klasik Türk Şiirinde Aşere-i Mübeşşere*. Konya: Aybil Yayınları, 2011. Doçentlik çalışması için bk. Murat Ak. *Osmanlı'nın Son Döneminde Manzum Bir Nasihatnâme Maksûd-ı Nasihat (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım-Dizin)*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.

Yazar, birinci bölümde ilk olarak “varlık” düşüncesi zemininde na‘tların temeline inmiş, tasavvufî düşüncenin etkisinde şekillenen Hz. Muhammed tasavvurunun nûr-i Muhammedî kavramıyla bire bir bağlantılı olduğunu ifade etmiş, bu doktrine dair sûfî çevrelerce yapılan tanım ve bazı açıklamalara yer vermiştir. Açıklamalardan sonra özellikle Hz. Peygamber’in nûru üzerinde duran yazar, konuya bazı referanslar ve na‘tlardan örnek beyitler özelinde değinmiştir. *Nûr-i Muhammedî ile İlişkilendirilen Ayetler* isimli ilk başlıkta; sûfilere nûr-i Muhammedî doktrinlerine dayanak gösterdikleri ayetleri ve ayetlerin yorumlarını ele almıştır. Ayrıca “mişkât (fânuş), misbâh (lamba), şâhid, mübeşşir, nezîr ve sirâc-i münîr (nur saçan kandil) ve nûr” gibi ayetlerde geçen bazı lafızların Hz. Peygamber’in şahsını ve nûrunu nitelendirmek için kullanıldığına, O’nun varlığın özü/ruhu olduğu paranteziyle işaret etmiştir.

Birinci bölümün ikinci konusu; *Nûr-i Muhammedî ile İlişkilendirilen Hadisler* başlığıyla işlenmiştir. Yazar, sûfilere nûr-i Muhammedî düşünceleri için dayanak gösterdikleri hadislerden referanslara başvurmuş ve alt başlıklar halinde bu hadislerde varlığın tafsilinin Hz. Peygamber’in nûrundan zuhûr ettiğine beyitlerden örneklerle değinmiştir. Öte yandan nûr-i Muhammedî’nin aynı zamanda tasavvufî peygamber tasavvurunun neşet ettiği nokta olduğundan hareketle Hz. Muhammed ile ilgili birçok düşünce ve güzellemenin bu temel düşünce üzerine bina edildiğine dikkat çekmiştir.

İkinci bölüm, varlık konusuyla da bağlantılı “bilgi” kavramı ana başlığıyla yer almakta olup birinci bölümün farklı bir pencereden devamı niteliğindedir. Yazar ilk bölümün devamı oluşunu destekler nitelikte bu bölüme, Hz. Peygamber’in bedenlen yaratılmışların sonuncusu fakat hakikatte ilki oluşuna ve O’nun “nûr” olarak tavsîf edilmesine atıfla ve bazı isimlerin varlığa dair görüşlerini ele alarak başlamıştır. Yazar daha sonra Hz. Peygamber’in de bilginin kaynağı olmasına işaretlerle sûfilere doğrudan/vasitasız (keşf/feyz/ilhâm/varidât) ve dolaylı (Hz. Peygamber vasıtasıyla/hakikat-i Muhammedî) bilgi edinme türlerine ilim, irfân ve hikmet kavramlarının ekseninde değinmiş ve sûfî çevrelerin bilgi hakkındaki görüşlerinin na‘tlara etkisini bazı örnek beyitler eşliğinde irdelemiştir. Tasavvufî düşünce etrafında şekillenen na‘tları kaleme alan şairlerin bilgi ekseninde Hz. Peygamber’i ne şekilde tavsîf ettiklerine özel başlıklar açarak değinen yazar; bilgi ve hikmetin kaynağı oluşu bağlamında Hz. Peygamber’in; *âlim, ârif, hâce ve dânâ, mahzen-i genc, ma‘den ve menba‘* gibi sıfatlarla na‘tlarda yer bulduğunu belirtmiş, her bir sıfatın tezahürünü na‘tlardan örnek beyitlerle somutlaştırmıştır.

Yazar, Hz. Peygamber’in pek çok ayette övüldüğünü, bu övgülerin bir cephesini de O’nun ahlakî yönünün oluşturduğunu ifade etmiş ve Kalem sûresinin 68/4. ayetine atıf yaparak üçüncü bölüme giriş yapmıştır. Bu övgüden ötürü Hz. Peygamber’in İslam kültürünün yazılı ve sözlü geleneğinde *Fahr-i âlem, Fahr-i Kâinât, Fahr-i mevcûdât, Fahr-i cihân* gibi terkiplerle tavsîf edildiğine de dikkat çekmiştir.

Alt başlıklara geçmeden önce yazar, yine bu başlığa giriş sadedinde tasavvufi düşünce sistemine göre Hz. Peygamber'in varlık ve bilginin yanı sıra ahlaki açıdan da nihâî gaye ve insan nev'inin en güzel varoluşu (hakîkî *insân-ı kâmil*) şeklinde tasavvur edildiğine temas etmiştir.

Üçüncü bölümün ilk ana alt başlığı *İnsân-ı Kâmil Olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)* ismini taşımaktadır. Burada yazar, İslam ve tasavvuf düşüncesi literatürüne *insân-ı kâmil* kavramının İbnü'l-Arabî ile girdiğini belirterek Arabî'ye dair yapılan çalışmalardan da referanslarla bu kavramı taayyunât, tecellî, esmâ, sıfât, ef'âl, nûr-i Muhammedî, gavs, kutup gibi konularla da ilişkilendirerek ıstılâhî bazı açıklamalarda bulunmuştur. *İnsân-ı kâmile* dair birkaç sayfalık açıklamadan sonra Hz. Peygamber'in kemâlinin zâhirî ve bâtinî olarak varlığın tüm veçhelerini kapsadığını belirten yazar, bu noktada O'nu; *Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Ahlakının Kemâli* ve *Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Varlığının Kemâli* konularını iki başlık altında, örnek beyitlerle, bazı ayetlere³, hadîslere ve tasavvuf düşüncesindeki görüşlere atıfla ele almıştır. Üçüncü bölümün ikinci ana alt başlığı *Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ve Seçilmişlik* ismini taşımaktadır. Peygamberliğin varlık ve ahlak bağlamıyla "seçilmiş" kişi olduğundan hareketle konuya başlayan yazar, burada Hz. Muhammed'in tebliğ göreviyle ilgili bazı bilgilere yer vermiştir. Daha sonra ise İslam düşüncesinde Hz. Peygamber'in seçilmişliğinin *ıstifâ*, *ictibâ*, *ihtiyâr* ve *tafdil* kavramlarının ön plana çıkarılarak anlatıldığına şiir örnekleriyle temas etmiştir.

Eserin dördüncü bölümü olan *Metin Tahlilleri* başlığı esasında tez çalışmasında yer almamaktadır. Yazar, böyle bir başlığı esere koymasında; çalışma boyunca ele alınan konuların daha da somutlaştırılması ve bu bölüme kadar yapılan tespitlerin pekiştirilmesi amacı taşıdığını ifade etmektedir ki gerek seçilen üç na't metni gerekse de metinlere yönelik yapılan açıklamalar itibarıyla bu amacın ve eklemenin gayet yerinde bir karar olduğu görülmektedir. Yazar, bu amacını gerçekleştirmek için; Niyâzi-i Mısri, Sultan Bayezid (Adli) ve Şeref Hanım'a ait olan farklı statülere sahip üç şairin kaleminden çıkan birer na't seçmiştir. Bu na'tların metinlerine de yer veren⁴ yazar, manzumelerin öncelikle şekil ve muhteva özelliklerine değinmiş daha sonra her bir beyti, dil içi tercümeleleriyle birlikte açıklayarak tahlil ameliyesini gerçekleştirmiştir. Yazar, yaptığı değerlendirme ve teklifler ile de eserini sonuçlandırmıştır.

Eserin, tasavvufi düşüncenin na'tlara etkisinin somut bir şekilde göstermesi yönüyle edebî türlere dair özellikle eser/şahıs merkezli çalışmalardan ayrı bir konumda olduğu görülmektedir. Nitekim bu çalışmalar genel olarak dîvân, mesnevî gibi

³ Örnek için bk. Kalem, 68/4; Ahzâb, 33/21.

⁴ Niyâzi-i Mısri ve Sultan Bayezid'e ait olan na'tlar yedi, Şeref Hanım'ın na'tı ise on yedi beyitten müteşekkildir. Yazar, ilk iki şairin na'tlarının tam metinlerini; çalışma boyunca ele aldığı konuların somutlaştırılması ve pekiştirilmesine yönelik maksadın hâsıl olacağı düşüncesiyle daha uzun soluklu olan Şeref Hanım'ın na'tının ise sadece ilk beş beytinin metnini ve bu beyitlere yönelik açıklamalarını eserine dâhil etmiştir.

edebî teliflerde yer alan na‘tların biçim ya da muhtevalarının neler olduğunu tahlil metoduyla irdelerken bu eser, ilgili türe dair yapılan çalışmalarla yer yer benzerlik göstermekle birlikte biçim ve muhtevayı da göz ardı etmeden daha geniş bir perspektifle ve özellikle muhteva cephesinden tasavvufu merkeze koyarak türün temelini inmektedir.

Yazarın gerek girişlerde verdiği bilgi ve yaptığı açıklamalarla konunun teorik altyapısını delil/ispat yoluyla oluşturması gerekse de bu konuları somutlaştırmak adına na‘tlardan getirdiği örneklerle; ele aldığı hususlara vâkıf, ilgili dinî, tasavvufî veya edebî literatüre de hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim eserde irdelenen konuların bir kısmı diğer ilim dallarıyla da bağlantılıdır. Yazar, bu ilim dallarından ve kaynaklarından istifade etmeyi başararak çalışmayı bir bakıma yüzeysellikten de kurtarmıştır. Fakat yer yer yüzeyselliğin hissedildiği, bazı tekrarların ya da çalışmanın geneline nispetle yapılan açıklamaların bazen uzadığı da görülmektedir. Yüzeysel ele almadaki sebep konunun artık çok fazla biliniyor oluşuyla ilgili olabilir. Tekrarlar ve uzun açıklamaların ise tam tersine konunun daha iyi anlaşılmasına ve önemine binaen yapılmış olması muhtemeldir.

Doktora çalışmasında bulunmayan ve ilk kez bu eserde yer verilen mukaddes emanetlere yönelik bilgilerin ortaya çıkarılması da ayrıca dikkate değer bir husustur. Yazarın da bizzat belirttiği gibi yapılacak detaylı çalışmalarla Hz. Peygamber’in mukaddes emanetlerine ilişkin yeni manzumelerin ortaya çıkması ihtimal dâhilindedir. Bu türden daha fazla manzumenin gün yüzüne çıkarılması O’nun ile ilgili ilgili edebî türlere yeni bir türün eklenmesi ve literal açıdan Türk Edebiyatındaki yerinin daha muhkem hale gelmesini de sağlayacaktır.

Eserin, genelde Türk İslam Edebiyatındaki edebî türler ve Hz. Peygamber özelde ise na‘tlarla ilgili çalışma yapmayı düşünenlere de yeni ufuklar sunacak; en azından metot açısından kaynaklık edecek bir niteliktedir. Örneğin bu bağlamda bir kısmı na‘tlarda temel referans olarak yer alan, gerek edebî gerekse de tasavvufî eserlerde sıklıkla kullanılan, tasavvufî bağlamda tefsîr edilen/yorumlanan ayet ve hadislerle yönelik yapılacak çalışmalar diğer türlerin de dinî veya tasavvufî temellerinin somutlaştırılmasına yardımcı olacağı düşünülmektedir.

**Mehmet Akif Koç. Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi:
es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Suleymân
(150/767) Rivayetleri. Ankara: Kitâbiyât, 2005**

Halil ŞİMŞEK

Dr., Toronto Üniversitesi, Yakın ve Ortadoğu Medeniyetleri Bölümü
Dr., University of Toronto, Department of Near and Middle Eastern Civilizations
hllsmk@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2340-6834

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Temmuz / July 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Ağustos / August 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.595283

Atıf / Citation: Şimşek, Halil. "Mehmet Akif Koç. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Suleymân (150/767) Rivayetleri*. Ankara: Kitâbiyât, 2005". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 52 (Aralık / December 2019/2): 347-352. doi: 10.29288/ilted.595283

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Tefsir tarihinin ilk oluşum yüzyıllarından günümüze ulaşan eser sayısı kısıtlı olduğu için bu yüzyıllar hakkındaki gözlemlerimizi 10. yy'dan itibaren kaleme alınan ve günümüze ulaşan eserler ışığında değerlendirmekteyiz. Bu eserlerin en başında Taberi tefsiri gelmektedir ve modern zamanımızda geniş tedavül gören tefsir tarih kaynakları tarafından bu tefsir tefsirlerin atası olarak görülmekte ve gene öncesindeki üç yüzyıllık oluşum süreci Taberi'nin yansıttığı şekilde telakki edilmektedir. Fakat yeni çıkan ve geç de olsa basılan bir takım Taberi öncesi ve sonrası tefsirler Taberi'nin ilk üç yüzyıllık mirası olduğu gibi değil kendine göre bir takım kriterlere göre seçerek aktardığını ortaya koymaktadır. Durum böyle olunca biz de hem tefsir tarihi hem de tefsir tarihçiliğini sorgulamaya başlamalı, sahip olduğumuz bilgileri aldığımız kaynakları tenkitçi bir süzgeçten geçirmeliyiz. Koç'un telifi olan esere yönelik ortaya koyduğumuz bu eleştirel yazının temelinde işte hem bu tefsir tarihi hem de tefsir tarihçiliği hakkındaki tasavvurumuz sorgulanmaktadır. Hedefimiz, potansiyel araştırmacıları kullandıkları kaynakları da tenkitçi bir kriterle tabi tutmaları gerektiğini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Akif Koç, Mukatil b. Suleyman, Tefsir, Tefsir tarihi, Tefsir tarihçiliği, es-Sa'lebi.

Abstract

The number of exegetical works that have survived from the formative period of tafsir is extremely few, and, therefore, our assessment of the formative period has been informed by the works that are composed by the beginning of the tenth century and remained extant today. The foremost among these extant works is the tafsir of al-Tabari, which has been viewed as the father of tafsirs and in light of which the formative period of tafsir has been presented within the most widely circulating modern histories of tafsir. However, some new tafsir works that have lately been discovered and published revealed that al-Tabari actually conveyed the heritage of the formative period according certain criteria of his. Thus, we began questioning the historical picture presented to us in our modern tafsir histories. With this review article, we strive to bring to attention the necessity of questioning the information presented to us in our sources.

Keywords: Mehmet Akif Koç, Muqatil b. Sulaiman, Tafsir, History of Tafsir, Historiography of Tafsir, al-Tha'lebi.

Yazarın da ifade ettiği gibi, araştırmanın gayesi en eski tam tefsir addedilen Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) tefsirinin “bir asırdan diğerine hangi güvenilirlikle nakledildi” vechiyle ne kadar güvenilir bir kaynak olduğudur. Yazar bu gayesini gerçekleştirmek için başta Ebû Ishâk es-Sa'lebi (ö. 427/1035) olmak üzere tefsirinde Mukâtil'den nakilde bulunan daha sonraki tefsirleri Mukâtil'in matbu tefsiri ile mukayese metodunu seçmiştir. Araştırmanın giriş bölümünde Sa'lebi ve tefsirinin mukaddimesi incelenmiş ve eserin hem tefsir hem de tefsir tarihi açısından değerlendirilmesi yapılmıştır (s. 11-34). Birinci bölümde ise Mukâtil'in tefsiri incelemeye sunulmuş ve ana hatlarıyla özellikleri ve konuları incelenmiştir (s. 35-66). Araştırmanın esasını teşkil eden ikinci bölümde (s. 67-94), başta Sa'lebi olmak üzere, Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) ve Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) ve daha sonra telif edilen tefsirlerdeki Mukâtil'den yapılan rivayetlerin bizzat elimizdeki matbu Mukâtil tefsiriyle mukayeseli çalışması işlenmiştir. Sonuç ve değerlendirme-nin (s. 95-101) yanı sıra, yazar Sa'lebi'nin tefsirinin mukaddimesinde bu tefsire kaynaklık eden tefsirlerin ve isnad zincirlerinin listesini Beyazıt Kütüphanesi

Veliyyüddin Efendi no: 130-33'de kayıtlı tam nüsha el yazmasından istifade ederek liste halinde ve kitabın sonunda ek olarak vermiştir (s. 103-126).

Yazarın, Sa'lebî'nin tefsirinin değerlendirilmesi ve tefsir tarihindeki yeri hakkındaki katılmadığımız gözlemleri, klasik ve modern tefsir historiyoğrafisinin tenkitçi ve analitik araştırmaya duyduğu ihtiyacın önemli bir göstergesidir. Walid Saleh'in Sa'lebî ve tefsiri hakkında doktora çalışmasının ortaya koyduğu belki de en önemli sonuç bu tefsirin kendisinden sonraki hemen hemen bütün tefsirleri etkilemiş olduğudur. Diğer taraftan, Nöldeke'nin, ifade ettiği öneme rağmen bu tefsirin 1860'lar itibarıyla hala neşredilmemiş olması karşısındaki hayreti, bu tefsirin önemine yazarı yeteri kadar ikna etmemiş olmalı ki tefsirin mukaddimesini tahkikli neşreden Goldfeld'in yerinde fakat eksik izlenimlerini tekrar mercek altına alarak incelemesi bizim de dikkatimizi çekmektedir. Goldfeld, (s. 18) Sa'lebî tefsirinin neşredilmeyişini ideolojik sebeplere dayandırmış ve yazarımızın Goldfeld'in gözlemini yorumlaması sonucu doğan kanaatine göre, *el-Keşf*'in "Sünni çevreler nezdindeki meşruiyeti zedelenmiştir."¹ Kendisinden sonraki hemen hemen her tefsiri etkileyen *el-Keşf*'in acaba gerçekten de Koç'un iddia ettiği gibi Sünni çevreler nezdinde itibarı zedelenmiş midir yoksa zedelenmesini isteyen bir takım tefsir tarihçileri tarafından öyle mi gösterilmek istenmiştir? Koç'un varmış olduğu kanaatinin temel kaynaklarından Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) tarafından ortaya konan tefsir tarihi tasavvuruna göre Muhammed b. es-Sâ'ib el-Kelbî (ö. 146/763) ve Mukâtil tefsir rivayetinde zayıf addedilmişler ve tefsir rivayetleri reddedilmiştir. Kelbî'nin rivayetlerinin merdud olması yeterince vazıh olmamakla beraber, Mukâtil'in rivayetlerinin merdud olmasının, onun sahib olduğu farzedilen bir takım "heterodoks/heretik" itikadî düşüncelerden kaynaklandığı işlenmektedir. Suyûtî'nin İbn Adıyy el-Cürçânî'den (ö. 365/976) aktararak yaptığı değerlendirmeleri zikreden yazar, okuyucunun bağdaştırmakta zorlanacağı bir takım zıtlıkları yeterince açıklığa kavuşturmamıştır. Örneğin, Suyûtî tarafından da ikrar edilen ve Abdullah İbn Abbas'a (ö. 68/687) ulaşan isnatların en zayıfı addedilmesine rağmen *tarîku'l-Kelbî 'an Ebî Şâlih 'an İbn 'Abbâs* isnad zinciri ile rivayet edilen bazı sahih hadislerin varlığı büyük bir soru işareti doğurmaktadır. Eğer bu isnad zinciri ile rivayet edilen sahih hadisler var ise, tefsirde bu isnad zinciri İbn Abbâs rivayetleri arasında nasıl olur da en kötü/zayıf isnad zinciri olarak nitelenebilir? Yazarın da dikkatinden kaçmayan bir şekilde, İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327/939) müstesna, Kelbâ erken dönemde yazılan hemen hemen her ansiklopedik tefsire kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla Sa'lebî'nin tefsirinde Kelbî rivayetlerine yer vermiş olması onun olumsuz bir şöhrete sahip olmasına neden teşkil edemez. Diğer taraftan Kelbî ve Mukâtil rivayetleri

¹ *el-Keşf*'in "Sünni çevreler nezdindeki meşruiyeti zedelenmiştir" ifadesinin Goldfeld'e mi yoksa Koç'a mı ait olduğunu ayırt etme zorluğu Koç'un ifade şekline kaynaklanmaktadır. Goldfeld'in eserini kullanma imkânının olmamasına rağmen, kanaatimizce "meşruiyet zedelenmesi" ifadesi veya "Sünni çevreler" ifadesi Goldfeld'e değil Koç'a aittir ve bizim de şerh düşülmesi gerektiğini düşündüğümüz nokta, neticede ister Goldfeld ister Koç tarafından dillendirilmiş olsun, işte tam da burasıdır.

hakkındaki bu gözlem Suyûtî'nin gözlemidir ve araştırmada kullanılan edebi tenkit kriterleri sadece Sa'lebî'deki Mukâtil rivayetlerine değil, bu araştırma yapılırken kullanılan kaynaklara da (Suyûtî v.d.) teşmil edilmelidir. Özellikle biz modern araştırmacılar için Sa'lebî'nin tefsiri ayrı bir öneme haizdir ve bu önem bizzat bu tefsirde Mukâtil'in önemli bir kaynak olarak kullanılmasında yatmaktadır. Bugün Mukâtil'in tefsiri müstakil olarak elimizde olmasaydı bile, Sa'lebî yoluyla onun tefsirini ve/veya tefsirdeki görüşlerini canlandırabilirdik, ve yine Sa'lebî sayesinde Taberî öncesi tefsir birikiminin Taberî'nin, ve aynı şekilde İbn Ebî Hâtim'in tasvir ettiği gibi bir birikimden ibaret olmadığını anlıyoruz.

Şu ana kadar yaptığımız değerlendirme neticesinde Sa'lebî'nin tefsirine karşı ta-kınılan “mefruz” olumsuz tavrın Kelbî'nin Ebî Sâlih yoluyla İbn Abbâs'tan yaptığı rivayetlerden kaynaklanmadığı ortaya çıkmış olmalıdır. Buna binaen Suyûtî'nin bu yolla gelen İbn Abbâs tefsir rivayetlerinin en zayıf rivayet olduğu yönündeki değerlendirmesi detaylı bir araştırmaya tabi tutulmalıdır. Çünkü görünüşe göre Kelbî'nin Ebî Sâlih yoluyla İbn Abbâs'tan yapmış olduğu rivayetler, İbn Ebî Hâtim, Taberî ve Suyûtî dışındaki müfessirler tarafından sorunlu olarak görülmemiştir. İbn 'Adiyy ve onun söylemini kabul ederek aktaran Suyûtî, Mukâtil'i Kelbî'den dahi daha kötü görmüşler ve bunun sebebini de Mukâtil'in sahip olduğu “heretik” (*el-mezâhibu'r-radi'e*) düşüncelere bağlamışlardır. Fakat modern araştırmacılar olarak bizim dik-kat etmemiz gereken nokta Mukâtil'in gerçekten böyle bir şahsiyet olup olmadığını sorgulamak ve İbn Adiyy ve Suyûtî'nin Mukâtil hakkındaki yargılarının ne kadar nesnel olduğunu araştırmaktır. Ömer Türker'in Mukâtil hakkındaki *Diyanet İslam Ansiklopedisi*ndeki makalesi de ona atfedilen çoğu “heretik” addedilen görüşlerin doğru olmadığı yönündedir. Nitekim Koç da Mukâtil'e isnad edilen bir takım söylemlerin çekinceyle karşılanması gerektiğini teslim etmiştir (s. 36-37). Hatta daha ileride (s. 64) Mukâtil'in bizzat eserlerinin, onun benimsediği iddia edilen tescim ve teşbih gibi suçlamaların haklı olmadığına işaret ettiğini belirtir. Mukâtil'in tefsiri hakkında yüksek lisans tezi hazırlayan el-'Arûsî de bu tefsirin muhakkiki Şehâte hakkında “cerh ve ta'dil yazarlarının Mukâtil değerlendirmelerine kendisini fazlasıyla kaptırmıştır” (s.65) gözlemi sanırız Koç için de nisbeten geçerlidir. Bütün bu açıklamalar Mukâtil hakkında serdedilen olumsuz görüşlerin gerçekten de ideolojik saiklerle ortaya sürüldüğünü nihai olarak ortaya koymasa da aksi yöndeki değerlendirmeleri ihtiyatla karşılamamızı gerektirmektedir.

Bizim edindiğimiz izlenime göre yazarımız, Kelbî ve Mukâtil rivayetlerini tefsirlerinde zikretmeyen özellikle İbn Ebî Hâtim ve bir dereceye kadar Taberî ve sonrasında da Suyûtî'yi Sünni damarın tek ve/veya doğru temsilcileri olarak görmektedir (s. 19).² Belki de sünni eğilimin bu zikri geçen ulema tarafından daha da dar kalıp-

² Yazar, açık açık Sünni damarın kimler tarafından temsil edildiği meyanında bir ifadesi olmasa da, söylemlerinden bu damarı İbn Ebî Hâtim, Taberî, ve Suyûtî'nin temsil ettiğini düşündüğünü çıkarmak zorlamaya mahal bırakmayacak derecede bariz olduğu kanaatindeyiz. Ayrıntı için bakınız, 18-20.

lara sokulmaya çalışıldığı daha yerinde bir tespit olabilirdi. Ama Mukâtil'i, Sa'lebî ve onun geleneğini takip eden Vâhidî ve bunları eserlerinde temel kaynak olarak kullanan sonraki müfessirleri Sünni geleneğin dışında tutmak biz modern araştırmacıların daha dikkatli incelemesi gereken bir konudur. Taberî'nin dışlamasına rağmen, Mâturîdî ve Ebû'l-Leys es-Semerkindî Mukâtil'i tefsirlerinde sıkça ve açıkça kullanmışlardır. Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in Mukâtil hakkındaki tavırlarını göz önüne alarak onun hakkında muayyen bir kanaate varan Koç, doğal olarak Mukâtil'in nasıl olup da diğer büyük müfessirler tarafından kaynak olarak kullanıldığını açıklamakta zorlanmaktadır. İşte bu açıdan Sa'lebî'nin tefsiri biz modern araştırmacılar için daha büyük bir önem arz etmektedir. Sa'lebî özellikle Kelbî ve Mukâtil yoluyla gelen rivayetleri dışlayan Taberî'ye ve İbn Ebî Hâtim'e rakip olmuş ve ilk üç yüz yıllık tefsir mirasının hem nicelik hem de nitelik açısından bu son iki müfessirin tasvir ettiği şekilde sınırlandırılmayacağını göstermiştir. Ve biz gene Sa'lebî ve onun da öncesinde Mâturîdî ve Ebû'l-Leys vasıtasıyla Sünni akımın Taberî'nin ve İbn Ebî Hâtim'in koyduğu sınırlardan daha geniş ve daha esnek olduğunu görebiliyoruz.

Mukâtil'in tefsirinin muhtevasıyla ilgili Koç'un sunumları (s. 41-44) tefsirin gelişim ve evrim sürecini göz ardı etmekte ve buna mukabil "olması gereken" bir tefsir mirasını öngörmektedir. Mesela Mukâtil *ĠarâniĠ* hadisesinin vuku bulduğunu ve Hz. İbrahim'in kurban etmek istediği oğlunun Hz. İshâk olduğunu tek görüş olarak belirtmesi Koç'a göre Sünni gelenek açısından kaygı vericidir ve bu gibi konuları bu şekilde ele almasından mütevellid Mukâtil genel kabul gören tefsir anlayışlarından onay alamamıştır. Kanaatimize göre Koç'un genel kabul gören tefsirler olarak öngördüğü tefsirler Taberî ve İbn Ebî Hâtim başta olmak üzere bunların çizgisini takip eden rivayetçi tefsir geleneğidir. Gerçi bu gelenek içindeki bazı müfessirler dahi, Koç'un da belirttiği gibi, biraz önce birkaç örneğini verdiğimiz tefsirin yumuşak karnı olarak telakki edilen konularda Mukâtil'in görüşüne muvafık görüşler zikretmişlerdir, ama diğer başka görüşlerin içinden bir görüş olarak. Koç'u da rahatsız eden aslında bu noktadır: yani Mukâtil bu konularda farklı görüşler serdetmemiş, sadece bir yorum zikretmiş ve bunu da tek yorum olarak sunmuştur. Fakat belki de Koç'un bu meyanda gözden kaçırdığı nokta Mukâtil'in tefsirinin sonradan ortaya çıkan ansiklopedik türde bir tefsir olmadığıdır. Yani Mukâtil kendi zamanında veya daha öncesinde yaygın olan farklı tefsir görüşlerini derleyen ve toplayan bir tefsir eseri yazmamıştır ve bu açıdan Mukâtil'in tefsirini sonradan derlenen ve farklı görüşleri ve rivayetleri ihtiva eden ansiklopedik tefsirlerle mukayese etmek anakronistik bir yaklaşımdır. Şunun da ihtimal dâhilinde olduğunu belirtelim ki, belki de sonraki ansiklopedik tefsirlerde zikredilen birtakım farklı görüşler Mukâtil sonrası ortaya çıkan değerlendirmelerdir, asılsız rivayetlerdir ve/veya özellikle Mukâtil'in bu tür görüşlerini nakzetmek için geriye dönük bir ortodoksi inşasını yansıtmaktadır.

Mukâtil'in tefsirinde bağlama olan sadakatini aşırı bir bağlam tutkunluğu olarak görmek (s. 44-49) anlamlandırmakta zorlandığımız bir eğilimdir. Daha sonra yazılan tefsirlerin bu derece bağlama bağlı kalmamalarına binaen ve bu tefsirlerin ışığında, daha önce kaleme alınan bir tefsiri değerlendirmek bir başka anakronizmdir. Kanaatimizce asıl olan, münhasıran olmamak kaydıyla, sonradan derlenen tefsirlerin önceden yazılanlar ışığında değerlendirilmesidir.

Koç'un Mukâtil tefsirindeki mitolojik ve İsrailiyyat öğeleriyle alakalı (s. 49-52) muhtevayı bir tür "fantezi ve bilim-kurgu romanı" olarak görmesi bu muhtevadan verdiği bazı örnekleri pejoratif bir dille anlatmasına sebebiyet vermiştir. Koç'a göre Mukâtil tarafından Kur'an'da ve Sünnet'te gaybi olarak kalan ifadelerin, doğru veya yanlış olsun, İsrailiyyat kabilinden rivayetlerle "süslenmesi" kabul edilemez. Yazarıma göre Mukâtil gaybi bilgi ile yetinmeliydi ve bu tür "fantezi ve bilim-kurgu" kabilinden açıklamalar getirmemeliydi. Yazara göre gaybi bilgi ile yetinmeme sorunsalı modern dönem müfessiri M. Abduh'a (ö. 1905) da bulaşmıştır ki Abduh Kur'an'daki bazı mucez ve kapalı anlatımlarla bildirilen mucizevi bir takım olayları makulleştirmeye çalışmıştır. Ama aynı sayfada yazarımız Mukâtil'in varmış olduğu bir sonucu "akıl kabul edemeyeceği bir kurgu" olarak görmekle (s. 50), bir taraftan makulleştirmeyi reddederken, diğer taraftan makulleşmeye davet etmektedir. Hatta iki sayfa sonrasında da "İsrailiyyat kapsamına alınarak değerlendirilen anlatımların kaynakları yeterince irdelenmiş değildir" diyen (s. 52) Koç'un Mukâtil tefsirindeki bu tür anlatımları bu derece pejoratif söylemlere bağlaması düşündürücüdür. Bunun da ötesinde, Koç'un Mukâtil tefsirindeki İsrailiyyatı fantezi ve bilim-kurgu kabilinden görmesini şu değerlendirmesiyle nasıl bağdaştırmalıyız: "Oysaki Kur'an kıssaları bağlamında, Ehl-i Kitap tefsirin doğal kaynağıydı. Bu kıssalar onların kitaplarında ve kültürlerinde geniş bir mevki işgal ediyordu. İlk hicri asırlarda bile sorun telakki edilmeyen bu kaynakların günümüzde müşkil bulunması doğru değildir." (s. 66).

Burada zikretmiş olduğumuz mülahazalar ışığında, Koç'un çalışmasının her tefsir araştırmacısının okuması gereken bilimsel bir çalışma olduğunu ifade etmek isteriz.

**Amit Bein. Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti:
Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları. Çev. /
Trans. Bülent Üçpunar. İstanbul: Kitap Yayınevi /
Publishing, 2013**

Cemal ÖZEL

Dr., Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni
PhD, Religion Culture an Moral Knowledge Teacher
cemalozel@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9977-6308

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 3 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Ağustos / August 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.534835

Atıf / Citation: Özel, Cemal. "Amit Bein. *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*. Çev. / Trans. Bülent Üçpunar. İstanbul: Kitap Yayınevi / Publishing, 2013". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 52 (Aralık/December 2019/2): 353-359.

doi: 10.29288/ilted.534835

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu yazıda Prof. Amit Bein'in 'Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti, Değişimin Faileri ve Geleniğin Muhafızları' başlıklı kitabı değerlendirilmektedir. Yakın dönem Türkiye tarihi uzmanı olan Bein, çalışmasında Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e geçişte, çoğu zaman tek tip olarak resmedilen ama aslında birbirlerine rakip olan ulemayı, onların düşüncelerini, mücadelelerini, kurumlarını ve miraslarını titizlikle incelemektedir. Bunu yaparken de ulemayı reformcu/gelenekçi veya ilerici/gerici şeklinde zıtlık içinde konumlandırılan ikilikçi sınıflandırmaların ötesine geçme iddiasındadır. Çalışmanın metoduna, kaynakçasına ve bulgularına bakıldığında bu iddiasını da büyük ölçüde gerçekleştirdiği görülmektedir. Mevcut çalışmaların büyük bir kısmında ulemanın, bir tarafta geriliğin sebebi, diğer tarafta da rejimin ve din karşıtlığının biçare kurbanları şeklinde konumlandırıldığı göz önünde bulundurulursa böylesi geniş ve bilimsel bir perspektifle hazırlanan eserin önemli bir boşluğu doldurduğunu, ilgi ve takdiri hak ettiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: *Din, ulema, Osmanlı ilmiye sınıfı, modern Türkiye, Amit Bein.*

Abstract

In this book review, the book by Amit Bein titled *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition* has been evaluated. An expert on late Ottoman and Early Republican Turkey, Bein studies the competitor Ottoman ulema, their thoughts, institutions, struggles, and legacy elaborately in this work. Contrary to the mainstream works on late Ottoman and Early Republican Turkey, which envisage the Ottoman ulema as reactionaries or victims of the related period, in his book Amit Bein portrays them as historic figures in many aspects and considers them in many ways. This work is an important contribution to the field and praiseworthy since it has a scientific understanding, critical awareness, balance, and a broad perspective to the Ottoman ulema.

Keywords: *Religion, ulema, Ottoman learned-class, modern Turkey, Amit Bein.*

Son dönem Osmanlı uleması modern Türkiye tarih yazımının özellikle ilgilendiği bir konu olmamıştır. İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçişte ulemanın hep "kaybeden tarafta" olduğunu göz önüne alınca, bu ilgi eksikliğine belki de fazla şaşırılmamak gerekir. Mevcut çalışmaların büyük bir kısmında da ulema, bir tarafta geriliğin sembolü ve hatta sebebi¹, diğer tarafta da din karşıtlığının biçare kurbanları² şeklindeki bir zıtlık içerisinde konumlandırılarak ele alınmaktadır. Oysa Osmanlı uleması, onların çok katmanlı öyküleri ve mirasları bu ikilikçi yaklaşımın ötesinde, çok daha kapsamlı araştırmaları hak etmektedir. Genelde din, özelde din eğitimi ve medreselerin reformu meselesi, etkileri günümüze kadar ulaşan din-siyaset ilişkilerini derinden etkilemiştir. Ulemanın o dönem yaşadığı tecrübeler, günümüzde diyanet-devlet, ilahiyat-devlet ilişkilerine ışık tutması bakımından da önemlidir. Bu yönüyle çalışma, ilahiyat camiası için ufuk açıcı bilgi ve değerlendirmeler içermektedir.

Orijinal adı *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition* olan ve Stanford University Press tarafından 2011 yılında basılan kitap

¹ Örneğin son dönem Osmanlı ulemasının sosyolojik ve siyasi olarak Hıristiyan ruhban sınıfı ile kıyaslanmayı hak ettiğini düşünür. Bk. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (New York: Oxford University Press, 2002), 16, 265. Ayrıca Bk. Necip Fazıl Kısakürek, *Son Devrin Din Mazlumları* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1992), 5-53.

Bülent Üçpınar tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Çalışma, birbirinin ardılı sayılabilecek sekiz bölümden oluşmaktadır. Her bölümde meselenin bir noktasına odaklanılmıştır. Değerlendirme yazısında da bu yazım sistematığına sadık kalınmış, her bölüm kısaca özetlenmiş ve değerlendirilmiştir.

Başlamadan önce yazar hakkında da bazı bilgiler verelim: Doktorasını 2006 yılında Princeton Üniversitesi'nde tamamlayan Prof. Amit Bein, halen ABD'deki Clemson Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesidir. Bein'in iki kitabı dahil tüm çalışmaları Türkiye üzerinedir. *Kemalist Turkey and the Middle East: International Relations in the Interwar Period* başlıklı ikinci kitabında Bein, iki Dünya Savaşı arasında Türkiye'nin komşularıyla olan ilişkilerini inceler. Kitaplarının dışında Profesör Bein'in Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin siyasi aktivizmini, Filipeli Ahmet Hilmi'nin entelektüel mirasını, 1894 İstanbul depremi etrafında Osmanlı'da bilim tartışmalarını, Keriman Halis'in 1933 tarihli Mısır yolculuğunu, Osmanlı'nın son dönemindeki siyaset, askerlik ve din eğitimi arasındaki ilişkileri incelediği makaleleri de mevcuttur. Bunlardan sadece değerlendirmesini yaptığımız çalışması Türkçeye çevrilmiştir.

Kitaba dönersek, *Ulema Meselesi* başlıklı birinci kısım, bir nevi giriş mahiyeti taşımaktadır. Yazar bu bölüme Kasım 2005'te gerçekleşen bir olayı örnek göstererek başlar. Hatırlanacağı üzere AİHM, üniversitelerde uygulanan başörtüsü yasağının hukuka uygun olduğuna hükmedince Başbakan Recep Tayyip Erdoğan kararı eleştirerek "Bu konuda söz hakkı mahkemelerin değil, ulemanın"dır." şeklinde bir demec vermişti. Bein, söz konusu demecin ve bu demec etrafında yürütülen tartışmaların, ulema meselesinin Türkiye'de nasıl hala keskin ideolojik ve siyasi bölünmelerin bir aracı ve göstergesi olduğunu anlatır. Genel olarak, Kemalist yorumcular son dönem Osmanlı ulemasını genellikle "koyu taassup ve dinin iptidai yorumu" ile ilişkilendirerek, engelleyicilik ve gericilikle irtibatlandırmış ve modernleşmenin önündeki başlıca engellerden biri olmakla suçlamıştır. İslamcı yazarlar ise hâkim tarih yazımına taban tabana zıt bir anlatım geliştirerek ulemayı Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Cumhuriyet döneminin başlarında hâkimiyeti ele geçirmiş din karşıtı güçlerin "biçare kurbanları" olarak resmetmişlerdir. (s. 19) Oysa yazara göre mesele bu kadar basit değildir, ulemanın ve kurumlarının öyküsü çok katmanlıdır. Dahası, onların hikâyesi bir çöküş, bir son, anlamsızlaşma ve tutarsızlık değil, yeni vaziyet alışların ve dönüşümlerin hikâyesidir.

İlmiye Sınfı: Olumlu ve Olumsuz Etiketleme başlıklı ikinci bölümde ilmiye sınıfına yönelik olumlu ve olumsuz etiketlemeler ele alınmaktadır. Yazara göre esasen ulemayı hedef alan eleştiriler yeni bir şey değildi ancak geçmişte eleştirmenlerin dini kurumların konumlarının zayıflatılması gibi bir gayeleri yoktu. (s. 28) Oysa imparatorluğun son yıllarında en sert eleştiriler din karşıtı fikirlerin etkisi altındaki aydınlar tarafından yönetiliyordu. Bu dönemdeki olumsuz etkilemenin en belirgin örneğini, ulemayı ruhban sınıfı olarak kabul etme gelir. Osmanlı uleması ile Hris-

tiyanlıktaki ruhban sınıfı arasındaki kurulan analogiler, imparatorluğun son yılları boyunca sık sık ve etkili bir şekilde devreye sokulmuştur. (s. 36) Bu şekilde ulema, yozlaşmış dini doktrinler ve uygulamaları tesis edip dayatarak ve özgürlüğün/refahın bilimsel ilerleme vasıtasıyla gelişmesine kasten engel olarak, obskürantist roller oynamakla suçlanmıştır. Ulemaya yönelik proaktif ve savunmacı tutum şeklinde olumlu etiketlemeler de mevcuttur. (s. 48) Proaktif eğilim, eğer reformları bizzat ulema sınıfı başlatmayacak olursa, bunun ağır sonuçlarından hem kendileri, hem de Osmanlı topraklarındaki dini yaşamın zarar göreceğini ileri sürüyordu.

Reforma Farklı Bakışlar başlıklı üçüncü bölümde yazar, ulemayı, 'reform yanlısı ulema' ve savunmacı bir eğilime sahip 'muhafazakar ulema' şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutarak bu grupların genelde din, özelde din eğitimi reformu hakkındaki görüşlerini incelemektedir. Bu çerçevede 1909'da Mecelle'yi genişletmeyi amaçlayan bir girişimin, ulema arasındaki farklı fikirleri nasıl ortaya çıkardığını anlatır. (s. 58) Yazar, ayrıca bu bölümde değişen siyasi atmosferin ulema arasındaki görüş ayrılıklarını nasıl dönüştürdüğünü de örneklerle anlatır. Örneğin İTC'nin 1913'te kurduğu ve tek parti rejimine denk düşen düzeni, reform yanlısı ulemanın hâkim kesim haline gelmesine imkân veren şartları oluşturmuştu. Ancak gerçekleştirilen reformlar çoğu geleneksel ulemayı huzursuz etti, kimi ılımlı reformcular bile muhafazakâr bir siyasi kimlik benimsediler. Öyle ki, I. Dünya Savaşı'nın sonuna gelindiğinde, bir zamanlar hemen herkes tarafından yüceltilen reform kavramı birçok ulemanın ve İslam aydınının gözünde olumsuz çağrılar yüklenmişti.

Dini Eğitimde Yenilik ve Hazin Son başlıklı dördüncü bölümde II. Meşrutiyet'ten sonra medrese eğitiminin yeniden yapılandırılması, kapsamlı değişikliklerin sonuçları ve bunların Cumhuriyet dönemine bıraktığı uzun vadeli miraslar ele alınmaktadır. Yazara göre medrese reformu projesinde görülen iniş ve çıkışlar, ilmiye sınıfı içinde muhafazakâr ve reform yanlısı ulema arasındaki değişen güç ilişkilerinin yansıtıyordu. Ayrıca, son dönem Osmanlı medreselerinde uygulamaya konan kapsamlı değişiklikler, Cumhuriyet dönemindeki dini eğitim kurumları için bir şablon vazifesi gören modern dini eğitim formlarının meşruiyet kazanmasına yardımcı olmuştu. (s. 77)

Çalışmada 1908-1912 yılları arası, kapsamlı reformlar için ortamın hazırlandığı; 1913-1914 yılları arası, İstanbul'da medrese eğitiminin yeniden yapılandırıldığı; 1914-1918 yılları arası, güçlükler, hayal kırıklıkları ve yeniliklerin yaşandığı zor zamanlar; 1919-1924 yılları arası ise dini eğitim reformunun tehlikeli sulara sürüklendiği dönem olarak resmedilmiştir. 1913'e kadar kamuoyundaki tartışmalar, dini eğitim alanında hangi değişikliklerin uygulamaya konması gerektiği konusuna yoğunlaşmıştı. Ancak bu tarihten sonra bazı uzmanlar açıkça medreselerin 'varoluş hakkını' sorgulamaya başladılar: Medreseler islah etmeye değmezdi. Nitekim Cumhuriyet'in kurulmasından sonra medreseler, 'sözde iflah olmaz geri kalmışlıkları ve

birçok kusurları yüzünden' üstelik müderrislerine gelecekteki istihdamları ile ilgili herhangi bir güvence verilmeden tümüyle kapatıldı. Kapatılmaları milli birliğe ve aydınlanmaya giden yolda 'kaçınılmaz bir adım' olarak sunuldu. Reform yanlısı ulema hayal kırıklığı içindeydi, hatta ihanete uğradıklarına inanıyorlardı. Muhafazakâr ulemanın penceresinden bakıldığında Cumhuriyet otoritelerinin 1924'te yaptıkları, on yıl önce ittihatçı selefleri tarafından tertiplenen gizli bir planın son sahnesini icra etmekten ibaretti. (s. 108) Medreselerin kaldırılması hükümete karşı duyulan güvensizliği artırdı ve izleyen yıllarda dinle ilişkili meselelerde devlet önderliğinde yapılan neredeyse tüm reformlara karşı ciddi bir kuşku ve hatta güçlü bir husûmet mirasının oluşmasına neden oldu. (s. 110)

Siyasi Eylemcilik ve Muhalifleri başlıklı beşinci bölümde ulemanın siyasi eylemciliği, devrin sembol isimlerinden Mustafa Sabri Efendi'nin siyasi hayatı üzerinden ele almaktadır. Yazara göre Mustafa Sabri Efendi, siyasi eylemciliğin fırsatlarının ve risklerinin mükemmel bir örneği olmaya herhangi bir meslektaşından daha fazla layıktır. Mustafa Sabri baskıcı İTC ve İslam karşıtı entrikaları durdurabilmek için ulemanın parti siyasetine girmekten başka çaresi olmadığına ısrar ediyordu. Nitekim Kasım 1911'de kurulan *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*'nın kurucularından ve liderlerinden biri oldu. Bir ara yurt dışına kaçmak zorunda kalmış olsa da Mart 1918'de Damat Ferit Paşa'nın başında olduğu kabinede Şeyhülislam olarak görev aldı. Şeyhülislam'ın Şeriyye Mahkemeleri üstündeki yetkisine tekrar kavuşmasını sağlamak gibi başarılar elde etti. Çok sayıda muhafazakâr ulema Anadolu'daki direniş hareketini desteklerken, Mustafa Sabri'nin bakış açısından Mısır'daki İngiliz sömürgeciliği bile, mülhit bir milliyetçi yönetimden daha evlaydı. (s. 148) Bu radikal duruş kendisine kendisini destekleyen ama milliyetçi karşıtı tutumunu paylaşmayan ulemanın ve İslami aydınların desteğine mal oldu. Nihayetinde Eylül 1920'de istifa etti, bir daha asla devlet görevine getirilmedi. Bein'e göre Mustafa Sabri'nin siyasi kariyerindeki gerileme, siyasallaşmış bir ilmiye teşkilat vizyonunun çöküşünü de beraberinde getirmiştir. (s. 149)

Erken Cumhuriyet Döneminde Denemeler başlıklı altıncı bölümde yazar 1908'den beri hükümetlerin önderlik ettiği dini politikalar ve reformların izlediği ortak şablonu açıklar. Buna göre: Başta iktidar partisi ile ilişkili yorumcular, basın marifeti ile dini yaşantının veya İslami kurumların belli veçhelerinde kapsamlı değişiklikler yapılması için öneriler yayınlıyor ve hükümeti bunları politika olarak benimsemeye çağırıyordu. İkinci aşamada bu fikirler basında tartışılıyor ve böylece geniş bir kesime duyurulmuş oluyordu. Üçüncü aşamada hükümet kurumları, ortamı yatıştırmak için değişiklikleri uygulamaya koymak gibi herhangi bir niyetlerinin olmadığını iddia ediyordu. Dördüncü aşamada belli bir süre geçtikten sonra bu teklifler siyaseten uygun bir anda uygulamaya konuluyordu. Bein'e göre Türkçe ibadet meselesinde de aynı yol takip edilmiştir.

Ayrıca Bein, ulemanın bu dönemde ‘marjinalleşmiş ama lüzumsuz değil’ olarak tavsif edilmeye uygun olduğunu iddia eder. Bazıları için bu dönem nefes kesiciydi, ancak ulemanın çoğunluğu için bedbaht zamanlardı. Hükümet, dini eğitimin ıslah edileceği vaadini tutmamıştı. 1930'lara gelindiğinde bizatihi ulema kavramı resmen terk edilmiş, başta eğitim ve yargı olmak üzere bir zamanlar ulemanın işgal ettiği makamların sayısı ya azaltılmış ya da bunlar tümünden kaldırılmıştı. (s. 152-153) Elbette hükümet politikalarına destek de mevcuttu. Bu kesim Mustafa Kemal'in gerçekleştirdiği reformlar için İslami gerekçeler bulunmasına yardım etmişti. Bu kişiler, birtakım menfaatler elde edebiliyorlardı. Bein'e göre Şerafeddin Yaltkaya, Kemalizm'i benimsemiş reformcu ulemanın mükemmel bir örneğidir. (s. 158)

Eski ulemânın çoğu farklı düzeylerde sınırlı işbirliğini ve düşük yoğunluklu direnişi esas alan orta-yolcu yaklaşımları tercih ediyorlardı. Örneğin, Akseki'ye göre sınırlı işbirliği, İslami kurumların bir anlam ifade etmeye devam etmesi açısından dalkavukça işbirlikçilikten de uzlaşmaz muhalefetten de daha iyi fırsatlar vaat ediyordu. (s. 165) Bu dönemde uygulanan politikalar ‘eski’ ulemayı tümünden lüzumsuz kılamamıştır. Hükümetle işbirliğine çoğunlukla açık, ama bütün bütün iradesiz de olmayan eski ulema Diyanet'e hâkim olmaya devam etmiştir. Tartışmalar sürdü elbette, mesela Kemalistler Diyanet'e hiçbir zaman tamamen güvenmedi. Aşırı muhafazakâr muhaliflerin gözünden ise Diyanet'teki eski ulema, sadece din karşıtı bir rejimin kötülüklerini idare edemeyen ‘acizler’ olmakla kalmamış, rejim ile politikalarının meşrulaştırılmasına yardım etmişlerdi.

Her şeye rağmen ulema bir anlam ifade etmeye devam etmiştir. Mesela 1940'ların sonları itibariyle hiçbir alternatif dini otorite, Osmanlı medreselerinin mezunlarının yerini alamamıştı. (s. 191) Gerçekten de II. Dünya Savaşı'nın ardından otoriter tek parti rejimi çökmeye başlar başlamaz Türkiye'deki İslami kurumların yeniden inşası için girişimlerin başlatılmasında en fazla hizmeti geçenler mutedil eski ulema oldular.

Osmanlı'nın Hatıraları, Cumhuriyet'in Gerçekleri başlıklı yedinci bölüm 1950 sonrası gelişmeleri ele alır. 1940'ların sonlarında gelişmeler, İslamcılara görüşlerini 1925'ten beri ilk defa özgürce ifade etme imkânı vermişti. Bein, bu dönemde en dikkat çeken ismin Eşref Edib olduğunu düşünür. İslamcı basın, hükümetin din işlerine yaptığı müdahaleleri derhal geri çekmesini isterken söylemlerine liberal ve demokratik tezleri kısmen değiştirerek dâhil ettiler. (s. 194) Ancak Bein, bu dönemdeki İslamcılarını dini özgürlük noktasında seçici davranmakla itham eder; mesela bu özgürlükler Aleviler için istenmiyordu. (s. 200)

Diyanet'in yetki alanı ve statüsü tartışılmaya devam etmiştir. İslamcılarının çoğu Diyanet'in güçlendirilerek devletin resmî bir kurumu olarak kalması gerektiği görüşündeydi. Ancak, Akseki'nin Ocak 1951'de vefatı bu yöndeki çabaların gündemden çıkarılmasını kolaylaştırmıştır. Akseki'den sonra yerine getirilen Eyüp Sabri

Hayırlıoğlu'nun sıradan yöneticiliği altında Diyanet, Cumhuriyet'in ilk dönemindeki CHP yönetimi zamanındaki durumuna benzer bir şekilde nispeten gözlerden uzak, merkezin dışında, bağımlı bir devlet kurumu olarak çalışmıştır. (s. 214)

Miraslar ve Umutlar başlıklı sekizinci bölüm kitabın özeti mahiyetindedir. Bein'e göre Cumhuriyet'in kurulması ve uygulamaya koyduğu politikalar, Osmanlı kurumlarının ve mirasının uzun vadeli etkisini yok etmeyi başaramadı. Ama yaşananlar herkesi derinden etkiledi. Bugün Türkiye'deki güncel tartışmaların tarihi kökleri neredeyse istisnasız olarak Osmanlı'nın son dönemlerine ve Cumhuriyet'in ilk yıllarına götürülebilir. Yine yazara göre, devletin ulemayı kontrol altına alma gayretleri ulemayı 'resmi' ve 'gayriresmi' olarak ikiye bölmüş ve gayriresmi ağırla yasa dışı addedilmişti. Ancak gayriresmi âlimler ve ruhani rehberler hem gençlere hem de yaşlılara alternatif din eğitimi ve liderlik sunmaya devam ettiler. Öte yandan Diyanet, 1950'den itibaren hacmi itibarıyla dikkat çekici şekilde büyümüş ama yetki alanı, işlevleri ve hükümet kontrolüne tabi oluşu değişmemiştir. 1980'lerde Türk İslam sentezi geliştirilirken devletin Diyanet'e yüklediği rol Kemalistleri dehşete düşürmüştür. Yazara göre, İslamcı köklere sahip AK Parti liderliği Diyanet'e daha geniş özerklik tanıma yönündeki arzusunu hiçbir şekilde gizlememiştir. Tartışmalar bitecek gibi de gözükmemektedir. Hükümetin ve Diyanet'in üst düzey yetkililerinin perspektifinden bakıldığında Diyanet teşkilatı, her daim 'dinin doğru bir şekilde anlaşılması ve uygulanması sürecini kolaylaştıran' bir kurum olarak sunulmaktadır. Kemalistler için Diyanet, 'kamunun sırtına yük olan lüzumsuz' bir kurumken, artık çok azınlıkta kalmış bazı muhafazakârlar için ise 'Batının talepleri ve beklentilerini karşılamak amacıyla İslam'ın kişiliksiz bir şekilde yeniden ambalajlanması için kullanılan bir kılıf' vazifesi görmektedir.

Sonuç olarak, uzmanlık alanı Osmanlı'nın son dönemi olan Amit Bein'in bu çalışmasının, çoğu kez monolitik ve gerici/mazlum olarak tasvir edilen bir sınıfı, onların fikirlerini, mücadelelerini, miraslarını başarılı bir şekilde resmettiğini söylemek mümkündür. Sosyal bilimlerde ideolojik perspektiflerin baskın gelmesi, özellikle kırılma noktalarındaki kişilerin, tarihi olay ve olguların hak ettikleri çok boyutlu değerlendirmelerden mahrum kalmalarına neden olabilmektedir. Son dönem Osmanlı uleması, böyle bir yaklaşıma en fazla maruz kalan alanlardan biridir. Bu noktada çalışmanın önemli bir eksiği kapattığını ve yeni yaklaşımlara kapı araladığını söyleyebiliriz.

Anthony Kenny. Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Ortaçağ Felsefesi. Cilt 2. Çev. / Trans. Şeyma Yılmaz. İstanbul: Küre Yayınları / Publishing, 2017

İrfan KARADENİZ

Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri

Research Asistant, Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology,
Department of Philosophy and Religion, Rize / Turkey
irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-2126-8973

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Ağustos / August 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.535802

Atıf / Citation: Karadeniz, İrfan. "Anthony Kenny. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Ortaçağ Felsefesi*. Cilt 2. Çev. / Trans. Şeyma Yılmaz. İstanbul: Küre Yayınları / Publishing, 2017". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 52 (Aralık/December 2019/2): 361-364. doi: 10.29288/ilted.535802

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

İslam düşünce tarihinin en önemli dönemine tekabül eden Ortaçağlar, felsefe tarihi açısından mümtaz bir yer teşkil etmektedir. Bu sahada birçok metin kaleme alınmasına rağmen önemine binaen mezkûr dönem yeni yorum ve kurgularla okunmaya ve yazılmaya her daim ihtiyaç duymaktadır. Değerlendirmemize konu olan Anthony Kenny'nin *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Ortaçağ Felsefesi* isimli eseri muhtelif kavramlarla yeni bir kurgu üzerine felsefe tarihini inşa etmeye çalışmıştır. Bu değerlendirme yazısında Ortaçağ felsefesi için olduğu kadar sonraki yüzyıllara da etki eden İslam düşünürlerinin ihmal edildiği ve birçok başlıkta isimlerinin dahi zikredilmediğine örneklerle işaret edilmiştir. Zikri geçen filozofların mantık, fizik, metafizik ve bilgi gibi çeşitli sahalarda kişisel anlamda metin telif ederek katkı sundukları herkesin malumudur. Ayrıca Platon ve Aristo gibi filozofların metinlerinin anlaşılması için yaptıkları şerhler yine bu katkının boyutunun ciddiyetini gösterir. Ancak tüm bu sayılan hususlara rağmen İslam düşünürlerine sadece belli kavramlar etrafında sathi bir şekilde yer verildiği göze çarpar. Kitap için ciddi bir eksik olarak görülen bu husus, tercümeden kaynaklı sorunlarla birlikte, alana sunacağı katkı bir tarafa metnin özgünlüğünü de tartışmaya açık hale getirir.

Anahtar Kelimeler: Ortaçağ Felsefe Tarihi, Anthony Kenny, İslam Felsefesi, İbn Sina, İbn Rüşd.

Abstract

The middle ages, which correspond to the most important period in the history of Islamic thought, have a distinctive place in terms of the history of philosophy. Although many texts are written in this field, it is always necessary to read and write the aforementioned period with the new interpretations and fictions. Anthony Kenny's work, *Medieval Philosophy: A New History of Western Philosophy*, which is the subject of our study, tried to construct a history of philosophy on a new fiction with various concepts. In this review, it is pointed out that the Islamic philosophers who have influenced the later centuries as well as the medieval philosophy were neglected and their names were not mentioned in many issues. It is well-known that all above-cited philosophers reconciled texts in various fields such as logic, physics, metaphysics and knowledge. In addition, the interpretations of philosophers such as Plato and Aristotle in order to understand the texts show the importance of this contribution. However, it is noteworthy that Islamic thinkers have only a specific place in terms of certain concepts despite all these considerations. This issue, which is considered to be a serious deficiency for the book, together with the problems arising from the translation, makes the uniqueness of the text and its contribution to the field problematic.

Keywords: History of Medieval Philosophy, Anthony Kenny, Islamic Philosophy, Avicenna, Averroes.

Dünü, bugünü ve geleceği anlamlı kılabilmek, hiç şüphesiz düşünce tarihinin izini sürmekle mümkündür. Düşüncenin serencamını kaleme alan sayısız eser yazılmış olsa da mevcut filozofları ve eserlerini daha sistemli anlatan metinlerin yazılması gerektiği de bir hakikattir. Mevcut kurgusuyla bu ihtiyaca binaen yazılıp şimdi de Türkçe'ye aktarılan *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi* isimli eser 4 cilt olarak tasarlanmıştır. Eserin müellifi olan Anthony Kenny'nin genelde felsefe tarihiyle ilgili, özelde ise Tanrı, iman, akıl, eylem ve irade kavramları bağlamında metinler telif ettiği ehli tarafından bilinmektedir. Bu bağlamda yazdığı metinleri zikretmek yazarın zihin dünyasını görmemiz açısından önümüzü aydınlatacaktır. *Action, Emotion and Will* (1963), *Descartes: A Study of His Philosophy* (1968), *Wittgenstein* (1973), *Freewill and Responsibility* (1978), *Faith and Reason* (1983), *Reason and Religion: Essays in Philosophical Theology* (1987), *Aquinas on Mind* (1993), *The Oxford History of Western Philosophy* (1994) and *The Unknown God: Agnostic Essays* (2004). Yukarıda zikredilen eserlerinden ziyade ülkemizde Batı felsefe tarihi

üzerine yazdığı metinlerle bilinmektedir. Yazarın değerlendirmemize konu olan eseri bu doğrultuda yazılan *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Ortaçağ Felsefesi*'dir.

Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Ortaçağ Felsefesi isimli eser Ortaçağ felsefe araştırmalarının boyutuna dair özgün değerlendirmelerine yer verdiği "Giriş" bölümünün yanı sıra aşağıda gösterildiği gibi dokuz bölüm şeklinde kurgulanmıştır: "Felsefe ve İnanç", "Okulcular", "Mantık ve Dil", "Bilgi", "Fizik", "Metafizik", "Zihin ve Ruh", "Etik" ve "Tanrı". Bu kurgu Ortaçağ düşünürlerinin bu meseleleri tahlillerine yer verilerek tanzim edilmiş ve nitekim bu özelliğiyle eser felsefe tarihine dair sistemli bir metin görünümüne kavuşmuştur. Değerlendirmemizi yaparken kitabın her bir bölümünü değerlendirmektense belirlediğimiz iki hususu ele almayı daha önemli ve yeterli buluyoruz. İlki, yazarın Ortaçağ hakkındaki değerlendirmeleri; ikincisi ise çeviri metinde karşılaşılan birtakım sıkıntılardır. Bunlardan ilki yazarın objektif bir tavır sergilemesi nedeniyle eserin güçlü olduğu noktayı temsil ederken, ikincisi metnin özgünlüğünü temelinden sarsacak boyuttaki çeviri hatalarıdır ki bu durum eserin zayıf noktalarından birini temsil eder.

Anthony Kenny'nin "Giriş" bölümünde değinmiş olduğu Ortaçağ döneminin birtakım ön yargılardan kaynaklı ve kasıtlı bir biçimde göz ardı edilmiş olduğu gerçeği önemlidir. Eser felsefe tarihinin ortaçağ dönemine yönelik yazılmış olmasına rağmen, sathi atıfları saymazsak, yazarın bizzat kendisi de İbn Sînâ ve İbn Rüşd üzerine yoğunlaşmış gözükmektedir. Diğer taraftan yazarın açık yüreklilikle ifade ettiği İbn Sînâ ile geç tanışmış olması ve ikincil literatürden hareketle İbn Sînâ ve İbn Rüşd düşüncelerine değinmesi eserin ciddiyetine gölge düşürmektedir. Ortaçağ düşünürleri üzerine çalışanları bekleyen dilsel, meslekî, bazı hususları itiraf etme ve dar görüşlülük şeklinde dört engel vardır diyen yazar İslam filozoflarının görüşlerini serdederken dil engeline takılmış gözükmektedir. Ayrıca Aristo mantığı üzerine ciddi metinler üreten Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi düşünürlerin görüşlerine "mantık ve dil" başlığı altında değinilmemesi eserin kapsayıcılığını sorgulatmaktadır. Ancak ilginç olan yazarın İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün felsefi düşüncelerinin büyük akademik metinlere etkisinin Hıristiyan seleflerin etkilerinden göz ardı edilemeyecek boyutta olduğunu kabul etmesine rağmen daha önce işâret edilen başlıklarda bu düşünürlerle yer vermemesidir.

Yuhanna Kumeyr ve John De Boer gibi birçok düşünürün iddia ettiklerinin aksine Kenny, Müslüman ve Yahudi düşünürlerin görüşlerinin Latin Batı dünyasına tanıtılmasında sadece bir kavşak görevi görmediğini ayrıca kendi alanlarında önemli filozoflar ortaya çıkardıklarını vurgular.

Değerlendirmemizin bu kısmında metinde karşılaşılan tercümeyle ilgili bazı hususları zikretmeyi, yayıncı kuruluşun sonraki baskılarda tashihe giderek düzenleyeceği temennisiyle önemli buluyoruz. Eserdeki en önemli eksiklik; ortaçağ üzerine çalışan bir kişi tarafından son okumasının yapılmamış olmasıdır. Bu durumun me-

tin içerisinde anlam kaymalarına ve bozulmalarına sebebiyet verecek boyutta olduğu verilecek örneklerden görülebilecektir. “Felsefe ve İnanç” üst başlığı altında İbn Sînâ’nın metafizik düşüncesi ele alınırken Varlık ve Mahiyet ve de Zorunlu ve Mümkün kavramları aşağıda gösterildiği şekilde metinde kendilerine karşılık bulmuştur: “Öz ve varoluş bütün canlılarda farklıdır. Belli bir türün ne olduğunu tam olarak araştırsak bile o türe ait bireylerin var olduğunu göstermek imkânsızdır. Tanrı tek gerekli oluştur ve diğer bütün canlılar olasıdır. İbn Sînâ’ya göre Tanrı’nın varlığı ve ondan yayılan dünya da yalnızca onun özüne bağlıdır ve aynı zamanda sonsuzdur.” (s. 54)

“Mantık ve Dil” bölümünde mantık ilmindeki beş tümel yani cins, tür, ayırım, özgünlük ve ilinti kavramları gösterildiği gibi çevrilmiştir: “türler, aile, ayırt edici özellik, nitelik ve tesadüf.” (s. 132) “Zihin ve Ruh” bölümünde bilkuvve, bilfiil ve müstefad akıl kavramlarının karşılıkları metinde “Farabî’nin insan psikolojisi ile ilgili görüşlerinde üç zekaya ya da zekanın üç seviyesine rastlarız. Bunlardan ilki alıcı ya da potansiyel zekadır, yani düşünceye neden olan doğuştan gelen kapasitedir. Dış aracı zihnin etkisi altında, bu yaratılış gerçek düşünme ile açığa çıkar ve insan zihni böylece gerçekteki zihne dönüşür. İnsanoglu alıcı zihnini anlaşılır düşüncelerle mükemmel hale getirir. Bu sayede zihin mükemmelleşerek edinilmiş zihin haline gelir.” (s. 238-239) Yukarıdaki kavramlar “alıcı potansiyel akıl, gerçek pasif zeka ve edinilmiş zeka” şeklinde çevrilmiştir. Ayrıca klasik metinlerde en bilinen örnekler olan zeyd ve amr yerine “Zaid ve Amr”; metafizik ve mantığın en temel kavramları olan tümel ve tikel yerine evrensel ve bireysel karşılıklarının kullanıldığı görülür. (s. 246, 258) Özetle kavramsal karşılıkların tam verilemediği metni yer yer anlaşılabilir kılan bu çeviriler yayıncı kuruluşun bu sahadaki tecrübesini zedelemektedir. Ayrıca tercüme edilen metin felsefi bir metin olduğundan salt dil bilmenin yetmeyeceği yukarıdaki kavramsal karşılıkların verilememesinden bariz bir şekilde anlaşılmalıdır.

Sonuç olarak eserin kendine özgü kurgusu felsefe tarihine ilgi duyan okuyucu için bir nevi kolaylık sunarken, metnin Ortaçağ felsefesi şeklindeki isimlendirmesi İslam dünyasından yer verilen düşünürlerin ve bu düşünürlerin görüşlerinin azlığı sebebiyle eksik kalmaktadır. Yukarıdaki hususların tamamı metnin çevirisinde karşılaşılan birtakım hatalarla birleşince eser düşünce dünyamıza buruk bir etki bırakarak kendini sınırlandırmış olmaktadır.

Yayın İlkeleri

1. *ilahiyat tetkikleri dergisi*, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirme ve bilimsel toplantı çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirme ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.

2. *ilahiyat tetkikleri dergisi*, yılda iki kez (30 Haziran - 31 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mart, Aralık sayısı için 15 Eylül olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. *ilahiyat tetkikleri dergisinin* yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Extended Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Makale İSNAD atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma so-

nuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayımlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Yazarlardan kitap değerlendirmesi ve sempozyum tanıtımı türündeki çalışmaları için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

8. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla bir çalışma yayımlanabilir.

9. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

10. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

11. Yazardan yayım ücreti alınmaz.

12. Yayım politikamıza ve yayım çeşidimize (araştırma makaleleri ve kitap kritiği) uygun olan makaleler işleme alınır. Her sayı 15 araştırma makalesi ve 5 kitap kritiği ile sınırlıdır. Yayımlanmasına karar verilen makaleler genel prensip olarak geliş tarihine göre derginin bu sayısına kabul edilir; bu sayıyı aşan makaleler bir sonraki sayıya devredilir. Ancak yayına kabul edilen tüm makaleler arasında konusu itibariyle orijinal ve özgün olması gözetilerek ilgili sayıya dahil edilecek makaleleri seçme hakkı editör kuruluna aittir.

13. Yayımlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

14. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayım hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, *ilahiyat tetkikleri dergisi* Yayım Kurulu'na aittir.

16. Üniversiteler Yayım Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, *ilahiyat tetkikleri dergisi* Yayım Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

17. *ilahiyat tetkikleri dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

18. *ilahiyat tetkikleri dergisi*'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

19. *ilahiyat tetkikleri dergisi*'nde yayımlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

20. Yayımlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

21. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

Makale yazım kuralları için bakınız: <http://dergipark.gov.tr/ilted/writing-rules>

Publication Principles

1. *journal of ilahiyat researches* aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.

2. *journal of ilahiyat researches* is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 31th of December). Deadline to send articles for the June issue is 15th of March, and for the December issue the deadline is 15th of September. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of *journal of ilahiyat researches* is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts) and a Extended Summary (at least 750 words). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style. Extended Summary is requested from the author for the articles decided to be published by the reviewers afterwards.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as “My work hasn’t been published or will not be published.” Duplication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.

7. English title, abstract and keywords are required for the evaluation of the book and introduction of symposium from authors too.

8. At most one study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.

9. No copyright fee is paid to the author for the published articles.

10. Article application fee is not charged from the author.

11. No publishing fee is charged from the author.

12. Articles that comply with our publication policy and type of publication (research articles and book review) are processed. Each issue is limited to 15 research articles and 5 book critics. The articles that are decided to be published are accepted as a general principle to that issue of the journal according to the date of arrival; articles exceeding this number are transferred to the next issue. However, among all the articles accepted for publication, the editorial board has the right to choose the articles to be included in the relevant issue considering that it is original and of high quality.13. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.

14. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Ataturk University Faculty of Theology.

15. *journal of ilahiyat researches* Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

16. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

17. *journal of ilahiyat researches* sets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.

18. The copyrights of the articles that are accepted to be published in *journal of ilahiyat researches* are considered to be transferred to the journal's editorial board.

19. The articles published in *journal of ilahiyat researches* are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

20. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

21. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/ilted/writing-rules>

قواعد وضوابط النشر

١. مجلة البحوث الإسلامية تستهدف الإسهام في التراكمية العلمية المحلية والدولية في مجال العلوم الشرعية من خلال نشر أبحاث علمية أصيلة وبحوث مستخلصة وتقييم للمنشورات وتعريفات للندوات العلمية ذات المعايير العلمية سواء على المستوى المحلي أو الدولي. وتشر في المجلة أبحاث علمية أصيلة وبحوث مستخلصة وتقييم للمنشورات وتعريفات للندوات العلمية باللغات التركية والعربية والانكليزية في مجالي العلوم الاجتماعية والدينية (البحوث الدينية والبحوث الإسلامية).
٢. مجلة البحوث الإسلامية هي مجلة محكمة نصف سنوية يصدر عددها الأول في الثلاثين من حزيران، والعدد الثاني في الواحد والثلاثين من كانون الأول. وآخر موعد لاستلام المقالات التي ستشر في حزيران هو الخامس عشر من آذار، وأما آخر موعد لاستلام المقالات التي ستشر في كانون الأول هو الخامس عشر من أيلول. أما ما يتعلق بالمقالات التي سترسل خارج المواعيد المحددة أعلاه فستترك للأعداد اللاحقة. وأما المقالات المرسله من قبل الباحثين فسيتم اتخاذ القرار بشأنها فيما إذا كانت صالحة للنشر أم لا خلال مدة أقصاها ثلاثة أشهر وسيتم إبلاغ الباحث بذلك.
٣. لغة مجلة البحوث الإسلامية هي اللغة التركية، وتقبل الأبحاث المقدمة بالعربية والإنجليزية أيضا. أما بالنسبة للغات الأخرى فالأمر عائد إلى قرار لجنة تحرير المجلة. يجب أن تحتوي المقالات على ملخص (لا يقل عن ١٢٠ كلمة) وكلمات مفتاحية (لا يقل عن خمسة مصطلحات) وذلك باللغة التركية. ويجب كذلك أن تحتوي المقالات على عنوان بالإنجليزية Abstract (لا يقل عن ١٢٠ كلمة) وKeywords (لا يقل عن خمسة مصطلحات) و Extended Summary (لا يقل عن ٧٥٠ كلمة) وذلك باللغة الإنجليزية. ويجب أن تحتوي المقالات على مصادر ومراجع وفق نظام توثيق ISNAD. وستطلب Extended Summary (الخلاصة العامة) من الكاتب بعد اتخاذ القرار بالسماح لنشر المقالة من قبل المحكمين.
٤. المقالات التي ستشر في المجلة يجب أن تكون بحثا علمية وأكاديمية محضرة باستخدام مناهج البحث المناسبة لموضوع المقالة. ومن جهة أخرى فإنه ستقبل الترجمات وتعرف ونقد وتقييم الكتب والندوات التي تقدم إسهامات في مجال البحث العلمي. لنشر الأثر المترجم لا بد من إبراز إذن المؤسسة الناشرة للأثر.
٥. الأبحاث المرسله إلى المجلة يجب أن لا تكون قد تم نشرها في مجلات أخرى أو أنها قيد النشر. وفيما يتعلق بالمشكلات التي قد تصدر عن هذه المسألة فإن المسألة القانونية تعود على الكاتب.
٦. لقبول المقالات الناتجة عن بحوث قُدمت في مؤتمرات يجب على الكاتب أن يرفع إلى موقع المجلة تعهدا موقعًا توقيفًا حيًا يتضمن عبارة (لم أقم بنشر البحث سابقًا ولن أقوم بنشره لاحقًا). وعلى ذلك فإن النسخ والتكرار و التضليل العلمي والنشر المتعدد مخالفة قانونية. وبالنسبة للجنة الأخلاقية للنشر لـ TÜBİTAK فإن النسخ يكون بإرسال نتائج بحث واحد إلى أكثر من مجلة أو القيام بنشرها. ونشر مقالة كانت قد قُدمت وتُشرت سابقا يعد Duplication (نسخًا).
٧. يطلب من الكتاب العنوان والملخص والكلمات المفتاحية بالإنجليزية لتقييم للمنشورات وتعريفات للندوات العلمية.
٨. لا ينشر في ذات العدد أكثر من مقالة أو ترجمة واحدة لنفس الباحث.
٩. لا تدفع المجلة أجرة التأليف للكتاب لقاء النشر.
١٠. لا يطلب من الكاتب أجرة لتقديم البحث.

١١. لا يطلب من الكاتب أجرة لنشر البحث.
١٢. تتم معالجة المقالات التي تتوافق مع سياسة النشر لمجلتنا ونوع نشرها (المقالات البحثية ونقد كتاب). يقتصر كل عدد على ١٥ مقالة بحثية و ٥ نقد كتاب. يتم قبول المقالات التي تقرر نشرها في هذا العدد وفقاً لتاريخ الوصول كمبدأ عام؛ يتم نقل المقالات التي تتجاوز هذا العدد إلى العدد التالي. ومع ذلك ، من بين جميع المقالات المقبولة للنشر، يحق لهيئة التحرير اختيار المقالات المراد إدراجها في العدد ذي الصلة معتبراً أنها أصلية ومبتكرة.
١٣. إذا كانت المقالة ناجحة عن رسالة علمية أو ناجحة عن بحوث قُدمت في مؤتمرات فيتوجب على صاحبها بيان ذلك فيها.
١٤. تمتلك كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك كامل حقوق النشر للمقالات التي تم قبولها للنشر.
١٥. عند ورود حالات ليست مذكورة ضمن الشروط أعلاه فسيتم إحالتها إلى لجنة تحرير المجلة لاتخاذ القرار المناسب بشأنها.
١٦. يجب على الباحث التقيد بقواعد النشر المعمول بها في الجامعات والمقررة وفقاً للمادة السادسة من حيث الأسلوب، واللغة، والمحتوى، وقواعد الإملاء، ويتحمل الباحث كامل المسؤولية حول ذلك، كما أن الأفكار المنشورة في المجلة تعبر عن آراء وأفكار صاحبها وليست عن توجهات المجلة الناشئة أبداً.
١٧. مجلة البحوث الإسلامية: الإحالة والمصادر يجب ان تكون وفقاً لنظام توثيق ISNAD.
١٨. في حال قبول المجلة المقالة للنشر تنتقل حقوق النشر كاملة إلى المجلة.
١٩. سيتم تحميل كامل الأبحاث المنشورة في مجلة البحوث الإسلامية على برنامج (iThenticate) المختص بالتدقيق والانتحال.
٢٠. من أجل نشر المقالات التي تم قبولها يجب أن يكون الكاتب قد حصل على رقم (ORCID) وهذا رابطته <https://orcid.org>
٢١. يجب أن تحتوي المقالات المكتوبة باللغة العربية على المصادر والمراجع بالحروف اللاتينية إضافة إلى المصادر والمراجع باللغة العربية.

لقواعد كتابة المقالة انظر : <http://dergipark.gov.tr/ilted/page/2664>